

克尔凯郭尔文集



10

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER

Journalerne (1842-1846)

克尔凯郭尔日记选
(1842-1846)

中国社会科学出版社

10

克尔凯郭尔日记选 (1842-1846)

中国社会科学出版社

9

克尔凯郭尔讲演集 (1848-1855)

中国社会科学出版社

8

陶冶性的讲演集

中国社会科学出版社

7

爱的作为

中国社会科学出版社

6

畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病

中国社会科学出版社

5

最后的、非科学性的附言

中国社会科学出版社

4

哲学片断

中国社会科学出版社

2&3

非此即彼

中国社会科学出版社

1

论反讽概念

中国社会科学出版社

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

克尔凯郭尔文集



10

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER

Journalerne (1842-1846)

克尔凯郭尔日记选
(1842-1846)

中国社会科学出版社

10

克尔凯郭尔日记选 (1842-1846)

中国社会科学出版社

9

克尔凯郭尔讲演集 (1848-1855)

中国社会科学出版社

8

陶冶性的讲演集

中国社会科学出版社

7

爱的作为

中国社会科学出版社

6

畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病

中国社会科学出版社

5

最后的、非科学性的附言

中国社会科学出版社

4

哲学片断

中国社会科学出版社

2&3

非此即彼

中国社会科学出版社

1

论反讽概念

中国社会科学出版社

总目录

论反讽概念——以苏格拉底为主线

非此即彼.上

非此即彼.下

哲学片断

最后的、非科学性的附言

畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病

爱的作为

陶冶性的讲演集

克尔凯郭尔讲演集（1848—1855）

克尔凯郭尔日记选（1842—1846）

克尔凯郭尔文集



1

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER

Om Begrebet Ironi

论反讽概念

以苏格拉底为主线

中国社会科学出版社

《克尔凯郭尔文集》中文版序

汝 信

《克尔凯郭尔文集》(10卷本)中文版即将与读者见面了。这部选集是由中国社会科学院哲学研究所和丹麦哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心共同合作编选和组织翻译的，由中国社会科学出版社负责出版。选集收入克尔凯郭尔的主要著作，并直接译自近年来出版的经过精心校勘的丹麦文《克尔凯郭尔全集》，内容准确可靠，尽可能保持原汁原味，这对于中国读者正确理解这位丹麦哲学家的思想将会有所裨益。

在西方哲学史上，克尔凯郭尔可以说是一个特殊的人物。他生前默默无闻，其著作也很少有人问津，但过了半个世纪，人们又“重新发现了”他，特别是在第一次世界大战以后，随着存在主义哲学的兴起和发展，他对西方国家思想界的影响越来越大。雅斯贝尔斯曾经这样说：“目前哲学状况是以下面这个事实为特征的，即克尔凯郭尔和尼采这两位哲学家在他们生前受到忽视，以后长时期内一直在哲学史上受人轻视，而现在他们的重要性则越来越不断地增长。黑格尔以后的其他一切哲学家正越来越失势而引退，而今天这两个人则不容争辩地作为他们时代的真正伟大思想家而站了出来。”(《理性与存在》)他甚至说，是克尔凯郭尔和尼采“使我们睁开了眼睛”。雅斯贝尔斯的这些话不仅是他个人的看法，而且是反映了当时人们一般的意见。克尔凯郭尔和尼采确实代表了在黑格尔之后兴起的另一种以突出个人为特征的西方社会思潮，而与强调精神的普遍性的黑格尔主义相对立。如果说，在黑格尔那里，“存在”只不过是绝对精神自身发展过程中的一个抽象的环节，那么从个人的角度去深入地探索和反思“存在”(“生存”)的意义则是从克尔凯郭尔开始的。

克尔凯郭尔哲学是极其个性化的，他个人的生活经历、性格、情感、心理、理想和追求都深深地渗透在他的哲学思想里，因此我们在阅读他的著作时需要用一种与通常不同的诠释方式。黑格尔曾在《哲学史讲演录》导言中说，“哲学史上的事实和活动有这样的特点，即：人格和

个人的性格并不十分渗入它的内容和实质。”这种看法可以适用于像康德那样的哲学家，我们几乎可以完全不去了解他的个人生活经历而照样能够读懂他的著作，因为机械般的有秩序的书斋生活似乎没有给他的思想增添什么个性色彩，正如海涅所说，“康德的生活是难于叙述的。因为他既没有生活，又没有历史”（《论德国宗教和哲学的历史》）。但是，对于克尔凯郭尔来说，黑格尔的看法则是完全不适用的。克尔凯郭尔的全部思想都和他的个人生活和体验紧密相连，他的许多著作实际上都在不同程度上带有精神自传的性质，从中我们可以聆听到他在各种生活境况下的内心的独白和生命的呼唤。他自己曾坦率地承认，“我所写的一切，其论题都仅仅是而且完全是我自己”。因此，要理解他的哲学，首先需要弄清楚他究竟是个什么样的人，在他的短暂的生命中究竟发生过一些什么样的事，对他的思想和性格的形成和发展又产生了什么样的影响。

关于克尔凯郭尔个人生活的传记材料，应该说是相当丰富的。西方学者们在这方面已经写过不少著作，而且至今仍然是研究的热门题目。克尔凯郭尔本人仿佛早已预见到这一点，他在《日记》中说过，不仅他的著作，而且连同他的生活，都将成许多研究者的主题。在他生前出版的大量著作中有不少是以个人生活经历和体验为背景的，此外他还留下了篇幅浩瀚的日记和札记，这些资料不仅是他生活的真实记录，而且是他的心灵的展示。他虽然生活在拿破仑后欧洲发生剧变的时代，却一直藏身于自己的小天地里，很少参与社会活动，不过用他自己的话来说，“在别人看来也许是区区小事，对我来说却是具有重要意义的大事”。他孤独地生活，却不断地和周围的人们和环境发生尖锐的矛盾，在他的生活中激起一阵阵的波涛。对他的思想发展和著述活动影响最大的有四件事：作为儿子与父亲的紧张关系，从猜疑到最后和解；作为恋人与未婚妻关系的破裂；作为作家与报刊的论争以及作为反叛的基督徒与教会的冲突。

1813年克尔凯郭尔生于哥本哈根的一个富商之家，他从小娇生惯养，过着优裕的生活，却从来没有感到童年的欢乐，他是作为一个不幸的儿童而成长起来的。这一方面是由于他生来就有生理上的缺陷，使他不能像别人一样参加各种活动而深感痛苦，用他自己的话来说，痛苦的原因就在于“我的灵魂和我的肉体之间的不平衡”。但另一方面更重

要的是由于他从父亲那里所受的家庭教育。他的父亲马可·克尔凯郭尔出身贫寒，没有受过多少教育，依靠个人奋斗和机遇，由一名羊倌而经商致富，成为首都颇有名气的暴发户。这位老人以旧式家长的方式治家甚严，他笃信宗教，对子女们从小进行严格的宗教教育，教他们要敬畏上帝，向他们灌输人生来有罪，而耶稣的慈悲就在于为人们承担罪恶，被钉上十字架来人为赎罪这一套基督教思想。这在未来哲学家的幼小的心灵上打下了不可磨灭的深刻烙印，既使他终身成为虔信的基督徒，又在他的内心深处播下了叛逆的种子。克尔凯郭尔后来批评他父亲的这种宗教教育方式是“疯狂的”、“残酷的”，他常说，他是没有真正的童年的，当他生下来的时候就已经是一个老人了。他回忆说，“从孩子的时候起，我就处于一种巨大的忧郁的威力之下……没有一个人能够知道我感到自己多么不幸”。“作为一个孩子，我是严格地按基督教精神受教育的：以人来说，这是疯狂地进行教育……一个孩子疯狂地扮演一个忧郁的老头。真可怕啊！”问题还不在于严格的宗教灌输，而在于他这个早熟的儿童以特有的敏感觉察到在他父亲表面的宗教虔诚底下掩盖着什么见不得人的秘密，一种有罪的负疚感在折磨着父亲，使之长期处于某种不可名状的忧郁之中。他说，他父亲是他见过的世上“最忧郁的人”，又把这全部巨大的忧郁作为遗产传给了他这个儿子。他曾在《日记》中写道，有一次父亲站在儿子面前，瞧着他，感到他处于很大的苦恼之中，就说：“‘可怜的孩子，你是生活在无言的绝望中啊’。”父亲的隐私究竟是什么，克尔凯郭尔始终没有明说，但有一次从他父亲醉酒后吐露的真言中多少知道了事情的真相，他对父亲的道德行为和宗教信仰之间的矛盾深感困惑和痛苦，这种对父亲的猜疑和不信任造成了他的沉重的精神负担，给他的一生蒙上了阴影。他自己这样说过，“我的出生是犯罪的产物，我是违反上帝的意志而出现于世的”。

克尔凯郭尔一家从1832年起接二连三地发生不幸事件，在两年多的时间内家庭主妇和三个儿女陆续去世，只剩下年迈的父亲和两个儿子。这对这位老人来说自然是莫大的精神打击，过去他一直认为自己是幸运儿，上帝保佑他发财致富并有一个舒适和幸福家庭，现在则认为无论财富、名望或自己的高龄，都是上帝借以惩罚他的有意安排，要他眼看着妻子儿女一个个地先他而死去，落得孤零零地一个人留在世上受折磨。他觉得自己是盛怒的上帝手心里的一个罪人，成天生活在恐惧中，并预

感到他的还活着的两个儿子也将遭到不幸。家庭的变故和父亲的悲伤心情也同样使克尔凯郭尔受到了严重的精神创伤，他把这称之为“大地震”。在他的《日记》中记述说，那里发生了大地震，“于是我怀疑我父亲的高龄并非上帝的恩赐，倒像是上帝的诅咒”，“我感到死的寂静正在我周围逼近，我在父亲身上看到一个死在我们所有女子之后的不幸者，看到埋藏他的全部希望的坟墓上的十字架墓碑。整个家庭必定是犯了什么罪，而上帝的惩罚必定降临全家；上帝的强有力的手必然会把全家作为一次不成功的试验而扫除掉”。他相信父亲的预言，就是所有的女子都至多活三十三岁，他自己也不例外。实际上他虽然照样享受着愉快的生活，内心里的痛苦和折磨却使他甚至起过自杀的念头。在《日记》里有这样一段话：“我刚从一个晚会回家，在那里我是晚会的生命和灵魂；我妙语连珠，脱口而出，每个人都哈哈大笑并称赞我，可是我却跑掉了……我真想开枪自杀。”克尔凯郭尔父子之间的紧张关系曾导致父子分居，但父亲作了很大努力去改善关系，向儿子作了坦诚的忏悔，儿子深受感动，与父亲重新和解，并更加坚信上帝确实存在。双方和解后不久，父亲就去世了。克尔凯郭尔在《日记》中写道：“我的父亲在星期三（9日）凌晨2时去世。我多么希望他能再多活几年呀，我把他的死看做他为了爱我而作出的最后牺牲；因为他不是离我而死去，而是为我而死的，为的是如果可能的话使我能成为一个重要的人。”

他说，从父亲那里继承得来的所有东西中，对父亲的追忆是最可珍贵的，他一定要把它秘密保存在自己的心里。我们在他的许多著作中都能发现这种特殊的父子关系所留下的深深的印痕，这是解读他的哲学思想时必须密切注意的。

除了父亲以外，对克尔凯郭尔的一生发生重大影响的是一位姑娘雷吉娜·奥尔森，他们之间的短暂而不幸的恋爱，在哲学家的脆弱的心灵上造成了永远不能愈合的创伤。他初次邂逅雷吉娜是在1837年，当时他正处于自我负罪感的精神痛苦中，结识这位少女给了他重新获得幸福的希望。据他自己说，他一开始就感到“我和她有无限大的区别”，然而在结识她之后的半年内，“我在自己心里充满着的诗情比世界上所有小说中的诗情加在一起还多”。父亲死后，他下定决心向她求婚并得到同意，他感到自己无比幸福，后来他写道：“生活中再没有比恋爱初期更美好的时光

了，那时每一次会面、每看一眼都把某种新东西带回家去而感到快乐。”但这种幸福感很快就消逝了，他说，在订婚后的第二天，“我内心里就感到我犯了一个错误”，悔恨不已，“在那个时期内，我的痛苦是笔墨难以形容的”。

克尔凯郭尔究竟为什么刚订婚后就反悔，他自己并没有说得很清楚，看来这主要是由于心理上的原因。经过短暂的幸福，他又陷于不可克服的忧郁之中。雷吉娜对此也有所察觉，常对他说：“你从来没有快乐过，不管我是否同你在一起，你总是这个样子”。但她确实爱上了他，甚至几乎是“崇拜”他，这使他深为感动。他认为，如果他不是一个忏悔者，不是这样忧郁，那么同她结合就是梦寐以求的无比幸福的事了。可是这样就必须对她隐瞒许多事情，把婚姻建立在虚伪的基础上，这不可能使他心爱的人幸福。因此他竭力设法解除婚约，雷吉娜却不愿与他分手，再三恳求他不要离开她。他却克制内心的痛苦，不为所动，坚决退回了订婚戒指，并写信请求她“宽恕这样一个男人，他虽然也许能做某些事，却不可能使一个姑娘获得幸福”。后来他自己说，“这真是一个可怕的痛苦时期：不得不表现得如此残酷，同时又像我那样去爱”。据他在《日记》里的记述，在分手后他哭了整整一夜，但第二天却又装得若无其事和往常一样。他时刻想念雷吉娜，每天为她祈祷。后来雷吉娜另嫁别人，而克尔凯郭尔始终保持独身，对她一直不能忘怀。他说：“我爱她，我从来没有爱过别人，我也永远不会再爱别人”，“对我来说，只有两个人有如此重要的意义，那就是我已故的父亲和我们亲爱的小雷吉娜，在某种意义上，她对我来说也已经死了”。直到他们解除婚约五年后，他还在《日记》中写道：“没有一天我不是从早到晚思念着她”。三年后他又说：“是的，你是我的爱，我惟一的愛，当我不得不离开你时，我爱你超过一切”。其间他也曾试图与雷吉娜恢复关系，但未能成功，终于他意识到他已永远失去了她。他说：“我失去了什么？我失去了惟一的愛。”于是他才倾全力于著作活动，他在《日记》中明确指出自己写作的目的就是为雷吉娜：“我的存在将绝对地为她的生活加上重音符号，我作为一个作家的的工作也可以被看作是为了尊敬和赞美她而树立的纪念碑。我把她和我一起带进了历史。”他说，抛弃了雷吉娜，他不仅选择了“死亡”，而且选择了文学生涯，“是她使我成为一个诗人”，他的遗愿就是死后把他的著作献给雷吉娜以及他已故的父亲。他抱着这样的心情拼命写

作，有的著作实际上是为了向雷吉娜倾诉衷肠，是给她的“暗码通信”，如果不了解其背景，别人是难以充分理解的。

前面我们着重叙述了克尔凯郭尔和父亲的关系以及他的爱情悲剧，因为这对于理解这位哲学家其人及其著作是至关重要的，也正是因为他有了这样的生活经历和生存体验才使他成为黑格尔所说的“这一个”，而具有与众不同的独特的个性。他说：“如果有人问我，我是怎样被教育成一个作家的，且不说我和上帝的关系，我就应该回答说，这要归功于我最感激的一位老人和我欠情最多的一位年轻姑娘……前者以他的高尚智慧来教育我，后者则以她那种缺乏理解的爱来教育我。”他还特别强调，他之所以能成为一个作家，正因为他失去了雷吉娜，如果他和她结了婚，他就永远不会成为他自己了。他注定不能享受家庭幸福，他是一个正如他自己所说的“最不幸的人”。

在克尔凯郭尔失恋以后，他的创作活动达到了高潮，在短短的几年内完成并出版了十几部著作。由于他继承了巨额遗产，可以自费出版自己的著作，使他的思想成果得以留传于世。但是，当时他的著作却没有多少读者，有的重要代表作仅销售数十册，社会影响也微不足道。克尔凯郭尔自己曾提到，《哲学片断》一书出版后，始终无人注意，没有一处发表评论或提到它。他为得不到人们的理解而深感痛苦，他说，“本来我写这些东西似乎应该使顽石哭泣，但它们却只是使我的同时代人发笑”。但他一向自视甚高，认为自己富有天才，曾这样写道，“我作为一个作家，当然使丹麦增光，这是确定无疑的”，“虽然在我的时代无人理解我，我终将属于历史”。

克尔凯郭尔原以为自己只能活到三十三岁，因此他把出版于1846年的《〈哲学片断〉一书的最后的非学术性附言》当作自己“最后的”著作而倾注了全部心血。他感谢上帝让他说出了自己需要说的话，觉得在哲学方面已经不需要再写什么别的了。他本打算就此搁笔，隐退到乡村里当一个牧师了此一生。结果却出乎他自己的预料多活了九年，而且又重新拿起了笔，原因是他同报刊发生冲突，进行了一场论战，即所谓“《海盜报》事件”，这对他的晚年生活起了相当大的影响。

在当时的丹麦，《海盜报》是由青年诗人哥尔德施米特创办的一家

周刊。就其政治倾向来说，《海盗报》站在自由主义立场上用嘲笑和讽刺的方法抨击专制保守和落后的社会现象，但刊物的格调不高，经常利用社会上的流言蜚语，揭发个人隐私，进行人身攻击。这份周刊在一般公众中很受欢迎，发行量相当大。哥尔德施米特在该刊上发表了一篇赞扬克尔凯郭尔的文章，却引起后者极度不满。克尔凯郭尔认为《海盗报》是专门迎合低级趣味的刊物，受到它的赞扬实无异于对他的莫大侮辱，于是他公开在报上发表文章尖锐地批评和揭露《海盗报》，由此引发了该报的全面反击。差不多在1846年整整一年内，《海盗报》连篇累牍地发表攻击克尔凯郭尔的文字，对他的为人竭尽揶揄讥讽之能事，甚至就他的生理缺陷、服饰、家产、生活习惯等大做文章，并配以漫画。那时漫画还是颇为新鲜的东西，上了漫画也就成为公众的笑料。这深深地伤害了克尔凯郭尔的自尊心，甚至他在街上也成为顽童们奚落嘲弄的对象。他原先以为在笔战中会得到一些人的支持，但无情的现实却使他极度失望。他不仅没有获得人们的同情，反而感到人们因他受嘲弄而幸灾乐祸。他在《日记》中说，“我是受嘲笑的牺牲者”。他觉得自己处于极端孤立的境地，面对着广大的有情敌意的公众，他说，“如果哥本哈根曾有过关于某人的一致意见，那么我必须说对我是意见一致的，即认为我是一个寄生虫、一个懒汉、一个游手好闲之徒、一个零”。又说：“对于全体居民来说，我实际上是作为一种半疯癫的人而存在的。”在这种情况下，他不愿与人来往，性情也更孤僻了，当他每天上街作例行的散步时，惟一“忠实的朋友”就是他随身携带的一把雨伞。

《海盗报》事件使克尔凯郭尔得出结论，认为一般人没有独立的主见，在所谓舆论、报刊的影响下，人人就完全被淹没在“公众”之中了。在他看来，多数人总是错的，真理只是在少数人手里。因此，他因自己的孤独而感到骄傲。正如他自己所描写的那样，“我就像一株孤独的松树，自私地与世隔绝，向上成长，站在那里，甚至没有一个投影，只有孤单的野鸽在我的树枝上筑巢。”不过这一事件也使他改变了想隐退去当乡村牧师的想。一个人让自己被群鹅活活地踩死是一种缓慢的死亡方式”，他不愿意这样地去死，他觉得他的任务还没有完成，还得“留在岗位上”继续写作。不过从1847年起，他的著作的性质发生了很大变化，由前一时主要探讨美学的、伦理的和哲学的问题完全转向了宗教的领域。

1847年5月5日，克尔凯郭尔过了三十四岁生日，当天他写信给哥哥，对自己居然还活着表示惊讶，甚至怀疑自己的出生日期是否登记错了。过去他从未认真考虑过三十三岁以后应该做什么，现在他活了下来，怎么办？这是他面临的新问题。他感到上帝可能有意赋予他特殊使命，让他为了真理而蒙受痛苦，同时作为真理的见证人而向他的同时代人阐明什么是基督教信仰的真义。怀着这样的使命感，他写了一系列“宗教著作”。他在说明自己作为一个作家的观点时说，他“从来也没有放弃过基督教”。这确实是真的，不过他对基督教和怎样做一个基督徒有他自己独特的理解，不仅和官方教会的正统观点不同，有时甚至公开唱反调。随着他的“宗教著作”的陆续出版，他和教会的分歧和矛盾就越来越尖锐化，终于爆发为公开的冲突。他激烈地批评丹麦教会，要求教会当局公开承认自己违背了基督教的崇高理想并进行忏悔。他指责教会已不再能代表《新约》中的基督教，认为他们的讲道不符合真正的基督教精神。他觉得对这种情况再也不能保持沉默，必须予以无情的揭露，同时要向公众阐明怎样才能做一个真正的、而不是口头上的基督徒。这就导致他和教会的关系彻底破裂。

克尔凯郭尔生命的最后一年是在同教会的激烈对抗中度过的。过去他写的大部头宗教著作，很少有人认真阅读，因此一般公众并不十分了解他在思想上与教会的严重分歧。于是他改变方式，在短短几个月内接连在报刊上发表了二十一篇文章，还出版了一系列小册子，并一反以往喜欢用笔名的习惯做法，都署自己的真名发表。这些文章和小册子短小精悍，通俗易懂，没有多少高深的理论，但批判性和揭露性很强。他公然向教会的权威挑战，指名批判自己过去的老师、新任丹麦大主教马腾森，对教会进行的宗教活动以及教士们的生活、家庭和宗教职务都极尽讽刺挖苦之能事，甚至公开号召人们停止参加官方的公共礼拜，退出教会。但是，克尔凯郭尔并未达到预期的目的，他全力发动攻击，马腾森和教会当局却始终保持着沉默，轻蔑地置之不理，他企图唤起人们反对教会也徒劳无功，除了得到少数年轻人同情外，遇到的只是公众的冷漠和敌意。他大失所望，再次陷于孤立的困境，在这个时期内他拒不见客，与外界断绝往来。他的惟一在世的哥哥彼得那时在教会中已身居要职，他们之间的最后一点兄弟情谊也就此终结了。

1855年10月2日，克尔凯郭尔在外出散步时发病被送往医院救治，他自己意识到末日将临，说“我是到这里来死的”。在医院里，他拒绝了哥哥彼得的探视，拒绝从神职人员那里领受圣餐。他同意童年时期的朋友波森来探望，波森问他还有什么话想说，他起初说“没有”，后来又说：“请替我向每一个人致意，我爱他们所有的人。请告诉他们，我的一生是一个巨大的痛苦，这种痛苦是别人不知道和不能理解的。看起来我的一生像是骄傲自大和虚荣的，实际上却并非如此。我不比别人好。我过去这样说，而且总是这样说的。我在肉中扎了刺，因此我没有结婚，也不能担任公职。”在去世前，他还向人表示，他对自己所完成的工作感到幸福和满足，惟一感到悲哀的是他不能和任何人分享他的幸福。他就这样离开了人世，终年四十二岁。这个反叛的基督徒的葬礼还为教会制造了最后一次麻烦，他的外甥带领一批青年学生抗议教会违背死者的意愿，擅自决定由牧师主持葬礼。葬礼只得草草结束，他被安葬于家庭墓地，但却没有设立墓碑。过去他在《日记》里曾写道，在英国某地，有一块墓碑上只刻着“最不幸的人”这几个字，可以想像并没有人埋藏在那里，“因为这墓穴是注定为我而准备的”。结果却是他死后墓地上连这样的一块墓碑也没有。他的遗嘱指定他把所剩无几的遗产赠给他念念不忘的雷吉娜，也遭到她的拒绝。直到半个世纪以后，年迈的雷古娜才说出了真心话：“他把我作为牺牲献给了上帝”。

综观克尔凯郭尔短促的一生，他的生活经历虽然没有戏剧性的情节，其内在的精神发展却充满矛盾、冲突、痛苦，有着无比丰富复杂的刻骨铭心的人生体验，迫使他深入地思考和探索在这个世界上生存的意义和个人的价值，这些都体现在他的哲学和宗教思想里。他虽然总是从他个人的视角和以他个人的独特方式去对待这些问题，而这些问题是现代社会里的人普遍关心和感兴趣的，因此具有现代的意义。这也就是我们今天仍然需要认真研究克尔凯郭尔的原因。

本选集的出版得到了丹麦克尔凯郭尔研究中心的资助，特此致谢。

天才释放出的尖利的闪电——克尔凯郭尔简介

尼尔斯·扬·凯普伦

“天才犹如暴风雨：他们顶风而行；令人生畏；使空气清洁。”这是索伦·克尔凯郭尔在1849年的一则日记中所写下的句子。他自视为天才，而且将自己的天才运用到“作少数派”的事业之上。他总是顶风而行，与社会的统治力量及其教育体制相对抗，因为他认为“真理只在少数人的掌握之中”。为了与抽象的“公众”概念相对，他提出了具体的“单一者”(den Enkelte)的概念。

索伦·克尔凯郭尔是丹麦神学家、哲学家和作家，他出生于1813年5月5日，是家中7个孩子当中最小的一个。他在位于哥本哈根市新广场的家中度过的特殊的青少年时期受到了其父浓厚的虔敬主义和忧郁心理的影响。1830年他完成了中等教育，旋即被哥本哈根大学神学系录取。很快地，神学学习就让位给文学、戏剧、政治和哲学，让位给一种放荡的生活，而后者部分地是出于他对家中严苛而阴暗的基督教观念的反抗。但是，1838年5月他经历过一次宗教觉醒之后，加之他的父亲于同年8月的辞世，克尔凯郭尔回归到神学学习之中，并于1840年7月以最佳成绩完成了他的神学课程考试。

两个月之后，克尔凯郭尔与一位小他9岁的女孩雷吉娜·奥尔森订婚。但是，随后“从宗教的角度出发，他早在孩提时起就已经与上帝订婚”，因此他无法与雷吉娜完婚。正经过了激烈的暴风雨式的13个月之后，1841年10月，他解除了婚约。这次不幸的爱情在克尔凯郭尔日后的生活道路中留下了深刻的印迹，同时它也促使克尔凯郭尔以1843年《非此即彼》和《两则启示性训导文》两本书的出版而成为了一名作家。

其实早在1838年，克尔凯郭尔就出版了自己的第一本书《一个仍然活着的人的作品》。这是针对安徒生的小说《仅仅是个提琴手》的文学评论。丹麦作家安徒生(1805—1875)曾创作了少量的几部小说、一些游

记作品、歌剧脚本、舞台剧本以及大量的诗歌，但他最终以童话作家的身份享誉世界。克尔凯郭尔认为，《仅仅是个提琴手》在艺术上是失败的，因为它缺乏了某种“生活观”(Livs-Anskuelse)。在其处女作发表几年之后，1841年，克尔凯郭尔以题为《论反讽的概念》的论文获得了哲学博士学位(magistergrad)^[1]，论文对“反讽”进行了概念化的分析，其中“反讽”既得到了描述，又得到了应用。

克尔凯郭尔就哲学、心理学、宗教学以及基督教所发表的作品大致由40本书以及数量可观的报刊文章组成，这些作品可以被划分为两大阶段：1843—1846年和1847—1851年。除《非此即彼》以及合计共18则启示性训导文之外，第一阶段写作出版的作品还有：《反复》、《恐惧与颤栗》、《哲学片断》、《忧惧的概念》、《人生道路诸阶段》和《对〈哲学片断〉所做的最后的、非学术性的附言》；其中出版于1846年的《附言》一书成为区分两阶段的分水岭。所有的启示性训导文是克尔凯郭尔用真名发表的，其余作品则以假名发表，如Constantin Constantius, Johannes de silentio, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus。克尔凯郭尔写作的第二阶段即基督教时期发表有如下作品：《爱的作为》、《不同情境下的启示性训导文》、《基督教训导文》、《致死之疾病》、《基督教的训练》。这一阶段的作品除了后两部以Johannes Climacus的反对者Anti-Climacus发表之外，其余作品均以克尔凯郭尔的真名发表。

此外，克尔凯郭尔还写有大约充满60个笔记本和活页夹的日记。这些写于1833—1855年之间的日记带有一种与日俱增的意识，即它们终将被公之于众，而这些日记使我们得以窥见到克尔凯郭尔所演练的“在幕后练习台词”的试验。与其发表作品一样，克尔凯郭尔的日记在1846年前后也出现了一个变化。写于1846年之前的日记表现的是在其发表作品背后的一种文学暗流。这些日记无所拘束、坦白、充满试验性，反射出那个年轻且充满活力的作家的洞察力。那些简短的描述和纲要、观察笔记、释义段落，它们充斥着前后及彼此的不一致，它们相互之间以及与作者的生活之间存在着或合或离的关系。而写于1846年之后的日记——它们由36个同样的笔记本、共计5700个手写页，其内容则成为内向性的自我萦绕和一种自我申辩。其间，克尔凯郭尔一直在诠释着和讨论着他

已发表的作品，反思这些作品及其作者在现时代的命运。

在克尔凯郭尔的写作当中，在很大范围内也在其日记当中，他描述了生存的诸种可能性，尤其是三种主要阶段，对此他称之为“生存的诸境界”(Existents-Sphærer)，即审美的、伦理的和宗教的境界。他的基本观点在于说，每个人首先必须、或者说应该——因为并非每个人都能做到这一点——使自身从被给定的环境当中、从其父母和家庭当中、从其所出生和成长的社会环境当中分离出来。然后，他必须开始历经生存的各个阶段(Eksistensstadier)，在此进程之中他将获得其永恒的有效性，成为一个独立的个体(individ)。这个个体将成为其自身行动的主体，进而将成长为一个独特的、负有伦理责任的人。直到最终，在罪感的驱使之下，伦理的人将步入宗教境界。克尔凯郭尔年仅22岁的时候就已经对此主题发表了自己的看法，首先是涉及到他自己，同时也关涉到所有的人。他试图明白，生活对他而言意味着什么。在1835年的一则日记中他这样写道：

“一个孩子要花些时间才能学会把自己与周围的对象区分开，在很长一段时间内他都无法把自己与其身处的环境区别开来，因此，他会强调其被动的一面而说出，例如，‘马打我’(mig slaaer Hesten)这样的句子来。同样，这种现象将在更高的精神境界当中重现。为此我相信，通过掌握另一个专业，通过把我的力量对准另外一个目标，我很可能会获得更多的心灵安宁。在一段时间内这样做可能会起作用，我可能会成功地将不安驱赶出去，但是毫无疑问，这不安仍将卷土重来，甚至更为强烈，如同在享受了一通冷水之后迎来的是高烧一样。我真正缺乏的是要让我自己明白，我应该做些什么，而非我应该知道些什么，尽管知识显然应该先于行动。重要的是寻找到我的目标，明确神意真正希望我所做的；关键在于找到一种真理，一种为我的真理，找到那种我将为之生、为之死的观念。”(日记AA：12)而当一个人找到了这样的真理的时候，这真理只为那个具体的人而在，这人也就获得了内在的经验。“但是”，克尔凯郭尔提醒说，“对于多少人而言，生活中诸种不同的印迹不是像那些图像，大海在沙滩上把它们画出就是为了旋即将它们冲刷得无影无踪”。

这个真理，这个我作为一个独特的人应该寻找并且使之成为为我的

真理，它在这个意义上来说是主观的，即我是作为主体的我在选择它。再进一步说，它还在这个意义上来说是主观的，即我应该以它为依据改造我的主体性和我的人格，应该根据它去行动。根据克尔凯郭尔，真理永远是处于行动中的，因此他还强调我应该做什么。在上述背景之下，很多年之后，克尔凯郭尔在他的主要哲学著作《附言》当中提出了“主观性即真理”的命题。这个命题不应该被理解成在独断的或者相对的意义上说真理是主观的，似乎此真理能够与彼真理同样好。恰恰相反。在克尔凯郭尔看来，生存中存在着一种绝对的真理，一种永恒有效的真理，正是这种真理才是作为主体的我、作为个体的我要去参预的；当我选择的时候，它就应该成为为我而在的真理。不仅如此，当我选择那个永恒有效的真理的时候，我要占有这真理，根据它改造作为主体的我，把它作为我的所有行动的绝对准则。

假如这一切并未发生，假如我的生活纠缠在诸多独断的真理之中并且远离了我的规定性的话，那么只有一种可能性，就是沿着我曾经向前走过的同一条路倒着走回去。克尔凯郭尔曾运用了一个取自古老传说中的意象。传说中有一个人着了一支乐曲的魅惑，为了摆脱音乐的魔力，他必须将整支曲子倒着演奏一遍。“一个人必须沿着他所由来的同一条道路倒行，犹如当把乐曲准确地倒着演奏的时候魔力就被破除了的情形一样(倒退的)。”(日记AA：51)

假如我并未返回到出发点以便找到那条通往真理的正确道路，而是使我的生活纠缠在那些独断的真理之中的话，那么我将陷入沮丧之中。有这样一种情形：我有一种强烈的愿望，但我并不知道我所希望的到底是什么，也没有准备好调动我的力量去发现之，因为那将意味着我必须使自己从那种我曾经纠缠其中的生活当中挣脱出来，于是我便无法去希望。克尔凯郭尔把这样的一种情形称为“忧郁”(tungsind)。

“什么是忧郁？忧郁就是精神的歇斯底里。在一个人的生活中会出现一个瞬间，当此之时，直接性成熟了，精神要求一种更高的形式，其中精神将把自身视为是精神。作为直接性的精神而存在的人是与整个世俗生活联系在一起的，但是现在，精神将使自身从那种疏离状态中走出来，精神将在自身当中明白自己；他的人格将会在其永恒有效性内对自身有所意识。假如这一切并未发生，运动就会终止，它将被阻止，而忧

郁也由此介入。人们可以做很多事情以试图忘掉它，人们可以工作……但是，忧郁仍然在那里。

“在忧郁当中有着某种无可解说的东西。一个悲伤或者担忧的人是知道他为什么悲伤或者担忧的。但是倘若你询问一个忧郁的人，问他为什么会忧郁，是什么压在他的身上，他将会回答你说，我不知道，我无法解释。忧郁的无限性就在这里。这个问答是完全正确的，因为他一旦知道他因何而忧郁，忧郁就被驱除了；可是那个悲伤者的悲伤绝不会因为他知道自己因何悲伤而被驱除。但是，忧郁是罪(Synd)……它是那种没有深刻地、内在性地去希望的罪，因此它是众罪之母……可是一旦运动开始了，忧郁就会被彻底驱除，同时就同一个体而言，他的生活仍然可能带给他悲伤和担忧。”

在《非此即彼》当中，克尔凯郭尔曾这样写道，“很多医生认为忧郁存在于肉体之中，这一点真够奇怪的，因为医生们无法将忧郁驱除。只有精神才能驱除忧郁，因为忧郁存在于精神当中。当精神找寻到自身的时候，所有微不足道的悲伤都消失了，据很多人说产生忧郁的根源也消失了——这根源在于说，他无法在这个世界上立足，他来到这个世界太早或者太晚了，他无法在生活中找到自己的位置。那个永恒地拥有自身的人，他来到这个世界既不太早也不太晚；那个居于其永恒当中的人，他将会在生活当中发现自己的意义。”(SKS 3, pp.183—184)

有了对忧郁的如是理解，克尔凯郭尔提出了另一个重要的概念：忧惧(angst)，在其心理学著作《忧惧的概念》当中他对这个概念做出了阐发。在书中，假名作者Vigilius Haufniensis描述了忧惧的诸种现象并且发问道，忧惧或者勿宁说一个人会变得忧惧的事实会揭示出人是什么呢？对此他回答说：人是一个与成为他自己这一任务密不可分的自我。这位假名作者还描述了这项任务失败的原因，因为个体不仅仅在因善而且也在因恶的忧惧当中受到了束缚，最终，他陷入了妖魔式的内敛当中。

而忧惧又引发出了另一个新的概念：绝望(Fortvivlelse)，对此克尔凯郭尔让其身为基督徒的假名作者Anti-Climacus在《致死之疾病》一书中做出了分析，该书与《忧惧的概念》相呼应。正是Anti-Climacus表达

了克尔凯郭尔关于人的最终的观点：人是一个综合体，是一个在诸多不同种的尺度(Størrelse；对应于德文Grösse)之间的关系，例如时间性与永恒性、必然性与可能性，但是它却是一种与自身发生关联的关系。在书的第一部分中，Anti-Climacus通过对绝望的不同形式的描述展开了这一观念，在此绝望被理解为人不愿成为自我。在书的第二部分中，作者深入阐明了他对绝望的理解，他认为绝望是罪，以此，他与《忧惧的概念》一书中关于罪的理论相呼应。于是，绝望成了经强化的沮丧，或者是以上帝为背景而思想时的沮丧，也就是说，一个人不愿意成为如上帝所创造的那样的自我，不愿去意愿着或者执行上帝的意志。“心的纯洁性在于意愿一(件事)”，而这个“一”最终就是上帝。

那个意愿着上帝并且因此也意愿着成为如上帝所创造的自我一样的人；那个不再与上帝和其自身相疏离的人——处于这种疏离状态的人或者处于在罪过(Skyld)的封闭的禁锢当中，或者处于关于自我的梦想的非现实的理想图景当中；那个人将真正地走向自我，他将与自我和自我同一性共在，因此，他将在场于生活的实在的场中。克尔凯郭尔在其成文于1849年的三则审美性的、关于上帝的训导书《田野的百合与空中的飞鸟》中这样写道：“什么是快乐，或者说快乐是什么？快乐也就是真正地与我同在，而真正地与我同在指的就是那个‘今天’；在(være)今天，其实就是指在今天。它与说‘你在今天’，与说‘你与你自身就在今天同在’，说‘不幸的明天不会降临到你的头上’同样正确。快乐指的就是同在的时间，它所着力强调的是同在的时间(den nærværende Tid)。因此上帝是幸福的，作为永恒的存在他这样说：今天；作为永恒的和无限的存在，他自身与今天同在。”(SV14, 160)

克尔凯郭尔在第一阶段的写作中完成了对三种人性的“生存境界”的描述之后，在第二阶段中他指出了在与基督教的关系之下这三种境界的不足之处。一个人要成为一个真实的自我，首先要通过作为上帝所创造的产物而与上帝建立关联。一个人要成为真正的自我，他首先要认识基督并且使他的罪过得到宽恕。但是，在认识之前同样需要行动。因此，真理总是在行动中的真理，正如信仰总是在作为(Gjerninger)中的信仰一样。

在第二阶段的写作当中，对人性的和基督性的理解同时得到了强

化。克尔凯郭尔进一步强调，那个决定性的范畴即在于单个的人，即“那个单一者”(hiin Enkelte)；但是与此同时，他也越来越强调一种以宗教为根基的对于人与人之间的平等关系的把握。这一点与他对于所处时代的不断成熟的批评是并行的。1846年，克尔凯郭尔发表了题为《文学评论》的作品，对一位年长于他的同时代丹麦作家托马西娜·伦堡夫人(1773—1856)的小说《两个时代》做出了评论。其间，克尔凯郭尔赋有洞见地总结了那个日益进步的现代社会的特征，表达了他的政治和社会思想，指出当今时代呈现出一种平均化和缺乏激情的倾向。

克尔凯郭尔自视自己是一位以“诠释基督教”为己任的宗教作家。他将“清洁空气”，他将把所有的幻象和所有的虚伪都剥除尽净，并且返回到“新约的基督教”。在此背景之下，他在自己生命的最后几年当中对丹麦的官方所宣称的基督教以及基督教权威机构展开了攻击。1854年年底，克尔凯郭尔以在名为《祖国》的报纸上所发表的一系列文章开始了他针对教会的战斗。继而，这场战斗又继续在更强烈、更激进的新闻性小册子《瞬间》(共计9册)当中进行。

1855年10月，克尔凯郭尔在街头摔倒了，他病入膏肓，精力耗尽。他被送往了弗里德里克医院(地址即今天的哥本哈根市工艺美术博物馆)，11月11日，他在那里告别了人世。

克尔凯郭尔在19世纪末、20世纪初之际被重新发现，并且在第一次世界大战之后获得了广泛的国际声誉。他成为辩证神学、存在哲学以及存在神学的巨大的灵感源泉。自20世纪60年代至80年代中期这段时间里，克尔凯郭尔(研究)一度处于低潮。自那以后，克尔凯郭尔获得了巨大的复兴，不仅在学者和研究者中间，而且还在一个更为广泛的公众当中；这种复兴不仅发生在丹麦国内，而且还发生在国际上，包括很多前东欧社会主义国家。

这种重新焕发的对于克尔凯郭尔的兴趣反映了一种崭新的对生存进行全面理解的愿望，人们希望在当今众多相对的、划时代的、以及由文化决定的真理之外寻求到一种可能的永恒真理。这种探求不仅仅在知识—哲学的层面之上，而且还应落实在伦理—生存的层面之上。这种寻求还与寻找对个体的意义、伦理学的基础以及宗教与社会的关系这些根本

性问题的新的解答联系在一起。

“有两种类型的天才。第一种类型以雷声见长，但却稀有闪电。而另一种类型的天才则具有一种反思的规定性，借此他们向前推进……雷鸣声回来了，闪电也非常强烈。以闪电的速度和准确性，他们将击中那些可见的每一个点，而且是致命的一击。”毫无疑问，克尔凯郭尔属于后一种类型的天才。

(王 齐 译)

[1] 在现代丹麦的学位制度当中，magister对应于Master's Degree (硕士学位)，但是在历史上，magistergrad却是哥本哈根大学哲学系的最高学位，自1824年以来它对应于其他系科的doktorgrad(博士学位)，1854年该学位被废除。(译者注)

译者说明

本书由新版克尔凯郭尔全集第一卷译出（Søren Kierkegaards Skrifter 1, København, Gads Forlag, 1997, 59—357页：Om Begrebet Ironi）。译注基于此版本的注释卷(Kommentarbind 1)，考虑到汉语读者的特殊情况，我自己也适当附加了一些其他的注解。

所有脚注均为原作者注，尾注为译者注。原作者旁征博引，脚注中非经典性的学术著作的版本说明一律照抄原文，只在括号中译出大意，以供读者参考，出版地点一般不译。

为确保译文通畅，外来词均直接译出，然后在括号内标明原文。非丹麦语的引文均一并译出。一两个字的引文原文皆置于括号之内，成句的引文不再转录，只在译注中说明引文原为何种文字。德语、法语及拉丁语的引文由译者直接译出，惟一的例外是出自黑格尔《哲学史讲演录》的引文，这里我采用了贺麟和王太庆的汉译本，贺、王译文舛错之处，便依德文原文予以更正，我对所有更正和改动都在译注中作了说明。由于译者不通古希腊语，希腊语引文或由克尔凯郭尔新版全集所提供的丹麦语翻译而转译，或采用已有的中文译本。若中文译文和丹麦文的翻译出入太大，译者做了一些适当的改动。译注对这些改动一一做了说明。克尔凯郭尔引用最多的是柏拉图，而柏拉图的汉译却寥寥无几。由于作者所使用的19世纪丹麦语及德语版本对现代读者没有使用价值，我在注解中未标出这些版本的页码，而是标明了柏拉图著作的段落标准编号，以便感兴趣的读者查阅。倘若有汉译本，我也附加了汉译本的页码。对色诺芬的《回忆苏格拉底》和阿里斯托芬的《云》我做了同样的处理。

此译文使用了下列汉译本，尾注及脚注中只标明了这些译文的书名，其他版本说明从略。

《圣经》，串珠版，南京：中国基督教协会1996年版。

阿里斯托芬：《云》，见于罗念生译，《阿里斯托芬喜剧集》，第173

—260页，北京：人民文学出版社1954年版。

柏拉图：《游叙弗论》，《苏格拉底的申辩》，《克力同》，严群译，北京：商务印书馆1999年版。

柏拉图：《会饮》篇，见于朱光潜译，《柏拉图文艺对话录》，第211—292页，北京：人民文学出版社1980年版。

柏拉图：《斐多》篇，杨绛译，沈阳：辽宁人民出版社2000年版。

柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆1997年版。

黑格尔：《哲学史讲演录》，共四卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆1996年版。

色诺芬：《回忆苏格拉底》，吴永泉译，北京：商务印书馆2001年版。

哥本哈根大学哲学学院断定此论文合格，在它以及附载的论题被正式答辩之后，将授予其作者博士学位。日期：1841年6月16日。弗·克·西波恩，本年哲学学院院长。*

注释

* 原文为拉丁文。

附载于丹麦文论文“论反讽概念”的论题。神学博士候选人索伦·奥碧·克尔凯郭尔拟于本年九月公开答辩，以正式获得哥本哈根大学博士学位。1841年。*

注释

* 原文为拉丁文。

论题

1.苏格拉底与基督的相似之处恰恰在于其不相似之处。

2.色诺芬的苏格拉底拘囿于功用,从未超越经验,从未飞升到理念。

3.把色诺芬与柏拉图作一比较,我们就可以看到前者把苏格拉底压得太低,而后者又把他抬得太高,两者都没有抓住真理。

4.柏拉图所利用的质问的形式相当于黑格尔所说的否定性。

5.柏拉图所复述的苏格拉底的申辩要么纯属虚构,要么需要从头到尾都反讽地来理解。

6.苏格拉底不仅仅利用反讽;他如此沉湎于反讽,以致成了它的牺牲品。

7.阿里斯托芬在其对苏格拉底的描述中最接近真理。

8.作为无限、绝对的否定性,反讽是主体性最飘忽不定、最虚弱无力的显示。

9.苏格拉底把世人从一切实质性中驱逐出去,就像把遇难乘客赤条条地赶出沉船一般;他推翻实在性,在远处窥见理想性,触及它却未能占据它。

10.首倡、引进反讽的是苏格拉底。

11.现代的反讽首先归属伦理学。

12.黑格尔在其对反讽的论述中仅仅着眼于现代,而未以同样的方式论及古代。

13.反讽本身并非冷眼旁观、不动声色,毫无喜怒爱憎;毋宁说它是一种由于别人也想占有自己所欲求的东西而感到的不快。

14.佐尔格讲避世绝俗，并非因为他心灵虔诚，而是由于在既无力思考消极的东西又无力借助思考而征服它之时，深自怨艾，以至神迷意惑，大讲脱世。

15.恰如哲学起始于疑问，一种真正的、名副其实的人的生活起始于反讽。^[1]

^[1] 所有论题原文均为拉丁文。

目录

上卷 苏格拉底的立场，理解为反讽

导言

第一章 这种理解的可能化

第二章 这种理解的现实化

第三章 这种理解的必然性

附录 黑格尔对苏格拉底的理解

下卷 论反讽概念

导言

定位性的思考

反讽在世界历史中的有效性，苏格拉底的反讽

费希特之后的反讽

反讽作为被掌握的环节，反讽的真理

概念索引

专名索引

后记

[返回总目录](#)

上卷 苏格拉底的立场，理解为反讽

导言

近来哲学追求在其辉煌卓越的进展中若有值得赞颂之处的话，那就必定是它把握、控制现象的非凡的力量了。现象有女子的献身服从强者的天性，因此它素为阴性(foeminini generis)。倘若哲学征服它的欲望无可厚非，我们至少可以合情合理地要求哲学骑士彬彬有礼，情意深挚缱绻。与此不同，我们却不时可以听到鞭鸣马嘶，喝令震耳。观察者应为情人，对一举一动、一时一刻都不可漠不关心；另一方面他也应保持自己的优势，但需要利用此优势来协助现象达到完美的展现。因此，尽管观察者随身携带概念，现象却不应被折辱，概念必须被看做产生于现象。

因此，在我讲反讽概念的衍化之前，有必要对苏格拉底历史实际的、现象学的生存获得一个真实可靠的看法。他在世期间，或激动振奋、或挟嫌嫉妒的世人对他褒贬不一。我的着眼点在于他实际生存与世人对他评估之间的关系这一问题。它之所以至关重要，不可回避，是因为反讽概念与苏格拉底同时诞生。其实，概念和个体一样有其生平历史，同样无力抗拒时间的巨流。但尽管如此，它却总保留着一种对故土的眷恋。哲学一方面对概念的后期历史不可漠视，另一方面也不可拒于初期历史本身而停步不前，不管此初期历史如何丰腴宏赡，如何妙趣横生。哲学孜孜不倦地追求增进，追求永恒与真理；与永恒和真理相比，即使是最雄厚的生存，就其本身来说，也只是幸福的一瞬间。总而言之，哲学与历史的关系就和听取忏悔的神父与忏悔者之间的关系一样，他应具有灵敏、聪慧的耳朵来倾听忏悔者的隐私；但在听完滔滔不绝的自白之后，他应有能力使此自白在忏悔者眼前以新的面貌而重新呈现。忏悔的个人固然不仅仅能把他的生平事迹像念流水账般一一述说列举，而且也能把它讲得饶有趣味，引人入胜，但是他自己总不能洞察其本质。与此相似，历史虽能激昂慷慨地放声宣告人类纷繁错杂的命运，但却不得不听任长者^[1]（哲学）来诠释它。由此它可享受意想不到的欣喜

之事：一开始几乎不愿承认由哲学所提供的副本，然而耳濡目染，终于把哲学的观点看做原本真释，而把其他的看做虚表假象。

看来,构成历史与哲学之间根本中介物的这两个环节都应各得其所：一方面现象要被得当处理，^[2]哲学不得居高临下，对它进行威慑恫吓；另一方面哲学也不得让自己被个体的魔力所蛊惑，被个体惊世骇俗的怪僻所分神。至于反讽概念也是如此,哲学不得只着眼于它的现象学存在的一个单独侧面，也就是说不得只看表面现象而对其他皆视而不见，它必须在现象之中，并利用现象来窥视此概念之真谛。

每个人都知道，世世代代反讽一词总和苏格拉底的生存联系在一起；但这决不意味着每个人都知道反讽是什么。不仅如此，即使某人对苏格拉底的生平事迹了如指掌，由此对他的怪僻习以为常，此人对反讽还是没有有一个清楚透彻的概念。我们这样说，并不是要煽动对历史性的生存的猜疑，好像因为一个人的成长总要比理念的展现丰富得多，它就应该等同于脱离理念。如前已说，我们的意思绝非如此；但是另外一个方面，我们也不可假设生存的某一个单独环节本身就能和理念绝对相适应。有人正确地指出过自然是无力把握概念的，部分是由于每一个单独现象只包含一个环节，部分是因为自然存在的总和总是一个不能提供满足，只能刺激渴望的极为不完美的媒介。与此类比，我们完全有理由对历史提出相似的论点：每一单独事实当然不断演化，但却只是一个环节，历史存在的总和也还不是理念的绝对适当的媒介，因为它是理念的时间性和有限（就像自然是理念的空间性一样）。这种时间性和有限渴求从意识所散发出的拒斥力，它们回头看去，面面对峙。[1]

鉴于哲学在理解、把握历史时所遇到的困难以及因此所需采用的谨慎措施，这里讲得已经不少了。具体情况往往会呈现出新的棘手的问题，而这正是本论文的处境。苏格拉底所最注重的是他的一生和世界历史之间的关系，他对此极为注重，以至常常呆站路边，陷入沉思，缄默无言。他没有著书立说，后世对他评判也就无所凭依；我想象我即使和他生于同世，他也会永远难以捉摸。他属于那种我们不能只看外表的人。外表总是指向一个相异的和相反的东西。有的哲学家谈论自己的观点，而在谈论中理念本身就会明确呈现出来。苏格拉底不是这样的一个哲学家，他说的话总有别的含义。总而言之，他的外在与内在不和谐统

一，其实毋宁说他的外在内在总是背道而驰：只有从这个折射角度我们才能理解他。显而易见，理解苏格拉底迥异于理解大多数别的人。由此人们需要通过组合算计来理解苏格拉底也就势所必然。况且苏格拉底至今历时数千年，倘若他同时代的人对他还捉摸不透，那么很清楚我们现在要重构他的生存就会有双重困难，因为我们必须通过新的组合算计来理解本来就很复杂的世人对他的原有理解。如果我们现在断言构成他的生存本质核心的是反讽（这自然是自相矛盾，但事当如此），如果我们进一步假设反讽是一个消极的概念，那么我们就很容易地看到对他的形象进行把握是多么的困难，甚至毫无可能，或至少和描摹戴隐身帽的小妖精一样麻烦。〔2〕

注释

〔1〕影射《圣经·新约》，《哥林多前书》13，9—12：“我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限，等到完全的来到，这有限的必归于无有了……我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时候就要面对面了。我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样。”为和中文圣经一致，我把丹麦文Stykkevis（片断性）译为“有限”。

〔2〕戴隐身帽的小妖精无影无踪，不可捉摸，要描摹它当然也就毫无可能。

〔1〕大概有人会怪罪我称哲学为长者；但我以为，永恒是长于尘世的。虽然哲学在许多方面晚于历史，但它阔步奔走，转眼之间就横穿尘世，自视永恒的先驱。并且，通过愈来愈深的反思内省，它在时间中追忆自我，愈来愈远而进入永恒；它忆想自己在永恒中并非昏昏沉沉，而是愈来愈机警清醒；它忆想自己并非属于过去，恰恰相反，它把过去忆想为现在。

〔2〕在这一方面，哲学与历史之间的关系可以用两种方式来说：从基督教对永恒与尘世观点来看，它合乎真理，而从希腊的，或笼统地说从古典的永恒、尘世观来看，它却违背真理。对于后者来说，永恒的生活起始于饮忘河之水而忘却往昔；对于前者来说，过去所说的每一句有用无用的话都沦肌浹髓，伴随着永恒的生活。（参看《圣经·新约》，《马太福音》12，36：我又告诉你们，凡人所说的闲话，当审判的日子，必要句句供出来。——译注）

第一章 这种理解的可能化

和苏格拉底同时代的人对他有种种不同的看法一样，我们现在对这些看法做一概观。就此而言，有三个人需要重视：色诺芬、柏拉图和阿里斯托芬。鲍尔^[1]讲除柏拉图之外色诺芬尤需注重，此说我不敢苟同。色诺芬止步于苏格拉底的外在直接性，因此必定在很多方面都误解了他；^[2]与此相反，柏拉图和阿里斯托芬冲决坚硬的外壳，从而为理解与他生活的繁杂万象毫不相容的无限性铺平了道路。苏格拉底的一生可说是不停地行走于漫画与理想之间，谢世之后他还在其间徘徊。至于色诺芬和柏拉图的关系，鲍尔在123页正确地指出：“两者之间，我们马上就可碰到一种歧异，在许多方面这种歧异可与众所周知存在于对观福音书和约翰福音之间的关系^[1]相比拟。对观福音书起先主要描绘基督外在的和犹太弥赛亚观念相关联的一面，而约翰福音首先注目于他高远的天性和他直接神圣之处；与此相似，柏拉图的苏格拉底比起色诺芬的根本上总拘牵于日常实际生活的苏格拉底要有远为高尚、理想的意义。”^[2]鲍尔的观察中肯确切、令人信服。我们不可忘记，色诺芬对苏格拉底的想法与对观福音书有如下的区别：后者直接真确地描画基督的直接生存（值得指出的是，基督的生存除自身之外并不意指其他^[3]），在马太以辩护士面目出现时，问题在于辩解基督生平与弥赛亚观念的协调一致；与此相反，色诺芬所谈的是一个表里不一的、其直接生存总意指其他的人，在为他辩护之时，所采用的形式是为酷爱思索论辩的、极受尊重的世人献出自己的一家之言。另一方面，鲍尔关于柏拉图与约翰之间的关系的观察也很确当；我们只需坚持以下一点：约翰具有直接领悟基督身中神圣性的眼睛，他只需张开眼睛就能真观、直观基督身中所有那些他恰恰通过缄口不言而完全客观表达的特性；与此相反，柏拉图舞文弄墨而创造出他的苏格拉底，因为苏格拉底恰恰在其直接生存中是完全消极的。

首先我们需要对各种观点一一剖析。

色诺芬

首先需要指出的是，色诺芬是有意图、有目的的（这一点已是一种缺陷，或者说是画蛇添足^[4]），这个目的就是要表明雅典人判处苏格拉底死刑是冒天下之大不韪。在很大程度上他也达到了这个目的，人们总觉得色诺芬在竭力证明雅典人判决苏格拉底要么是愚陋之见，要么是天大的过错。色诺芬为苏格拉底辩护，使之不仅显得无辜，而且显得没有危险。听了他的辩护，人们不得不诧异地询问：雅典人怎么会如此鬼迷心窍，看不出苏格拉底只是一个性情温和、絮絮叨叨、诙谐滑稽的老家伙，既不行善，又不作恶，从不碍手碍脚，总是与人为善，除了要别人听他唠叨之外，别无它求。他只不过是一个和善的庸人，雅典人置之死地而后快，而柏拉图欲为之树碑立传，不同种的虚妄之念怎么会有如此的先定和谐（*harmonia praestabilita*），不同种的精神错乱怎么会在更高层次上如此协调一致？这可的确是天下独一无二的反讽。有时在一论辩中，两方交锋，愈辩愈烈，整个论战开始变得饶有趣味，突然一股勤的第三者好心好意地决定承担调停论战双方的任务，于是整个论战转而堕入无聊的俗套，柏拉图和雅典人大约会隐隐地感觉到色诺芬和解调停的努力有同样的效果。实际上，色诺芬割除了苏格拉底身上所有的危险之处，从而最终把他缩减得荒谬绝伦，这大概也是对苏格拉底自己经常如此行事的报应。

通过色诺芬的描绘而获得苏格拉底人格气概的清晰形象是非常困难的，除上述原因之外，另一个主要因素是它对处境完全缺乏敏感。各种对话、言谈的背景就像条直线一样浅薄、无形无色，就像小孩和一般画匠为他们的绘画所利用的单色陪衬一样单调。然而此背景却是极为重要的，因为正是在他秘而不宣地置身于丰富的、形形色色、纷繁错杂的雅典生活之中时或是在他神秘地悬浮于其上时，苏格拉底人格才能被领悟；因为正是通过生存的双重性苏格拉底人格才能被解释，就像飞鱼只有在它和鸟与鱼的关系之中才能被解释一样。强调具体处境至关重要，恰恰因为它最能表明苏格拉底的中心不是一固定点，而是无所不在却又无处可寻（*ubique et nusquam*）；因为它能最突出表达苏格拉底式的敏锐——只要稍有动静他就能马上觉察理念的存在、马上感觉存在于万物中与之相应的电流；因为它最能生动地呈现真正的苏格拉底的方法——没有一个现象对他来说微不足道，不管现象是大是小，他都能由此力争上升到思维的境界。随处、随时都能开始：这种苏格拉底式的可能性实现

于具体生活之中，尽管芸芸众生大多数的时间都觉察不到这一点（因为他们的探究一般起始于并终止于一团死水^[5]，所以对他们来说，怎么会与某一对象产生瓜葛总是一不解之谜）。通过这个准确可靠的苏格拉底式的放大镜，没有一个对象会如此纤微紧凑，以至他不能在转眼之间就窥见其中的理念^[6]，而且在这样做时，他并不是踌躇不决，而总是运筹帷幄。不仅如此，他还处处警惕由透视法所带来的远近错觉，不是通过欺瞒糊弄把对象硬拉到身边，而是对远近全景各方兼顾，使之一步一步地在旁听者、旁观者面前展现出来。苏格拉底的简朴与智者们的空洞喊叫和贪婪放纵截然相反。色诺芬要是能使我们感觉到这种简朴，那就好了。倘若对苏格拉底生平事迹的描绘能使人们在匠工们的繁忙操劳之中、在驴叫骡鸣之中窥见他用以编织生存的神圣纬纱的话，那么此描绘该会是多么栩栩如生啊！倘若人们在集市的烦嚣喧哗之中能够听见响彻生存的神圣的主旋律的话（对于苏格拉底来说，每一个事物都是理念的形象的、并非不恰当的符号标志），那么尘世生活最为凡俗的表现形式与苏格拉底之间该会有多么趣味横生的冲突啊！而这好像正是苏格拉底本人所说过的。柏拉图对处境的这种重大意义毫不缺乏认识，并对它作出很富有诗意的表达。这种诗意的表达在发挥其效用的同时也表明了色诺芬的缺陷。

一方面，色诺芬缺乏看见处境的眼光，另一方面，他也同样缺乏听见答对的耳朵。这并不是说苏格拉底所提的问题，或者他所给的答复不正确，恰恰相反，这些问题、答复太正确、太强硬、太乏味。^[7]苏格拉底的答对和他所说的话并非完全和谐一致，它不是一种涌流出去，而是一种不停的涌流回来，一种在其人格中无穷无尽地向后回响的回音（而一般来说，答对意味着思想通过声音而向前繁殖）。色诺芬所不具有的正是一双听得见这种回音的耳朵。苏格拉底对生存越是进行瓦解、销蚀，他的每一句话就越来越深地、越来越必然地趋向于反讽的整体，而作为一种精神状态这个反讽的整体是深不可测、无影无踪、不可分割的。对这个秘密色诺芬是一无所知。有一张画儿，画的是拿破仑的墓。两棵大树遮蔽着它。除此之外，画儿上别无可见，首次观看者再也看不到别的东西。两棵树之间空荡荡的，什么也没有；眼睛随着大轮廓慢慢看去，在这个空荡荡之中拿破仑自己突然呈现出来——现在他站在那里，你怎么也不能使之重新消失。^[3]眼睛一旦看见了他，就会以一种

几乎令人恐惧的必然性永远看见他。苏格拉底的答对也是如此。我们听到他的话，就像我们看到那两棵树一样，他的话听起来词意相符，就像那两棵树是树一样，没有一字一句听起来别有它意，就像没有一枝一叶指向拿破仑一样——然而正是这个空荡荡，这个“什么也没有”隐藏着最重要的东西。我们知道大自然里有些地方建构奇特，站得最近的人听不见说话者，而只有站在远处特定一点的人才听得见；苏格拉底的答对可与此相类比，我们只需记住这里听就等于理解，而不听等于误解。我暂时强调色诺芬的两个主要缺陷，因为处境和答对紧密相连，共同构成人格的神经节和大脑系统。

我们现在转向由色诺芬所搜集的归于苏格拉底的言论。总的来说，这些言论身躯矮小，手脚残缺，综观全体虽然不难，但看起来让人眼疼。能达到诗意或哲学思想高度的寥寥无几。尽管词藻优美，它们的趣味却和我们《民报》^[4]的深沉以及和热爱大自然的师范专科学子震天动地的放喉高歌大同小异。^[8]

我们现在来探讨由色诺芬所搜集的苏格拉底的言论。尽管它们常常看起来像一群杂乱地聚集在一起的孩子，我们还是要竭力寻查可能的家族相似。

经验性的测定是个多角体，直观是个圆圈，两者之间永远存在着质的差别。我们希望读者们会赞同这个观点。在色诺芬那里，散漫的言论在一多角体中环转，不时自欺欺人，看见眼前还有一大路要走，就相信找到了真正的无限性，就像一只昆虫爬在一多角体上，掉了下来，原来好像是无限性的东西其实只不过是一个角而已。

在色诺芬那里，功用是苏格拉底讲学的出发点之一。而功用正是那个对应于善的内在无限性的多角体：这种内在无限性起始于自我并终结于自我，对它自己的各个环节均不漠视，搏动于所有环节之中，搏动于整个之中而同时又搏动于各单个之中。功用具有一种无限的辩证法，一种无限的恶性辩证法。也就是说，功用是善的外在辩证法，是其否定，就其自身而言不过是海市蜃楼，其中无物常住，而万物扑朔迷离、生灭无常、变幻不定，一切相对于观察者神情不定、浮浅表面的眼光，其中每一个单独的生存只是永恒流转中的一个可无限分割的断裂生存(功用中

介、吸收一切，甚至非功用，恰如没有什么绝对有用，也没有什么绝对无用，绝对的用处只是岁月沧桑中仓促的一刻)。这种对功用的普通看法在苏格拉底与阿里斯提普的对话中（《回忆苏格拉底》第三卷第八章）得到了充分的展示。在柏拉图那里，世人总是在偶然的具体性中观看事物，而苏格拉底却不停地把事物从偶然的具体性中引导出来，并把它领向抽象性；与此相反，在色诺芬那里，阿里斯提普试图向理念靠近，而苏格拉底把这个本来就很虚弱的尝试摧毁殆尽。对此对话无须赘述，因为苏格拉底起初的态度既使一个论战老手跃然纸上，又显示了整个探讨的规范尺度。阿里斯提普问他是否知道什么东西是好的，对此问题苏格拉底答到（第三节）：“你是问我，什么东西对热病是好的吗？”^[5]这个答复一下子预示了这个论战的规格。整个谈话始终不渝地沿着这条道路走下去，甚至第六节的悖论也不能使之迷失路径：“(阿里斯提普)说，那么，一个粪筐也是美的了？当然咧，（苏格拉底答到），而且，即使是一个金盾牌也可能是丑的，如果对于其各自的用处来说，前者做得好而后者做得不好的话。”^[6]我引用这段对话作为例证，故必须注重总体印象，因为总体印象才是例证的生命灵魂；尽管如此，我举此例是为了推及其余，所以想特别强调这段对话开篇中的一个困难。色诺芬开门见山，讲阿里斯提普提这个问题是别有用心，他是想让苏格拉底在把善理解为功用之时谈及存在于善之中的无限辩证法从而使之陷入尴尬的境地。色诺芬暗示苏格拉底一眼看破了这个诡计。完全可以想象，色诺芬是把整段对话作为苏格拉底体操术的例证而保留下来的。表面地看，在苏格拉底的行为中仿佛潜藏着一种反讽，他似乎毫不猜疑地走入由阿里斯提普所设的陷阱以便摧毁这个狡猾的圈套，从而迫使阿里斯提普不得不自己接收、证实他本来算计着苏格拉底所要强调的论点。每一个了解色诺芬的人都一定会觉得这是不太可能的，更令人放心的是色诺芬对苏格拉底为什么采取这种态度作出了另外一个完全不同的解释：“以使世人受益。”由此我们可以清楚地看出，依照色诺芬的看法苏格拉底是十分严肃地执意把探讨之令人振奋的无限性引回到经验的委琐的无限性。

一切公度性是苏格拉底大显身手的场所，他的所作所为大部分着眼于把人的所有思考与行动圈入一堵不可逾越的高墙，以便阻止与理念世界的交流通达。对科学的探究也不可超越这条防疫封锁线（《回忆苏格拉底》第四卷第七章）。学习几何学^[9]是为了保证正确地测量田地，能

达到这个目的就够了，多学了也没有用，天文学也不得多学，并且他再三告诫人们不要仿效阿纳克萨哥拉斯的思辨——简言之，每门科学都被缩减到人人能用的程度。〔7〕

他在所有的领域内都重复了同样的话。他的自然观察全是工厂产品，货样纷杂，却都是有限的目的论。我们也不好责备他持空想狂热、不切实际的友谊观。他的确说过，没有一匹马〔10〕、一头驴具有能和一个朋友相提并论的价值，但由此当然决不能推断出多匹马、多头驴也没有和一个朋友同样的价值。为了描述这同一个苏格拉底待朋遇友之时的内在无限性，柏拉图曾使用过这么一个既感性又精神性的表达方式：“哲学地来爱翩翩少年。”〔8〕在《会饮》篇中，苏格拉底自己也说，他只“情爱地”〔9〕理解自己。我们在《回忆苏格拉底》第三卷第十一章听到苏格拉底和一位名声不佳的女士赛阿达泰侃侃而谈，吹嘘自己如何在情场上神通广大，勾引少年不费吹灰之力。他的自吹自擂令人恶心，就像一个人老珠黄、却自以为依然风韵动人的女人令人作呕一样；我们也看不出他怎么可能会有那种能力，而这使他的自吹自擂更令人不可忍耐。

就人世缤纷多彩的欢欣娱乐而言，他显得同样清醒冷静，拘于有限性；与此相反，在柏拉图那里，苏格拉底精神焕发，神采飞扬，柏拉图并不使之放荡不羁，但又不使之禁欲遁世，而是赠送生活的一杯美酒，任他享用。〔11〕在《会饮》篇中，亚尔西巴德告诉我们，他从来没有看见过苏格拉底醉酒，在此他暗示苏格拉底是从来喝不醉的，在《会饮》篇中我们看到他如何把其他客人喝得七颠八倒。色诺芬当然会对此作出解释说明，讲苏格拉底从来不超越历经验证的准则：适可而止（quantum satis）。色诺芬所描述的苏格拉底性格并不是那种完美和谐的、用中庸之道（σοφροσύνη）一词所表达的自然规定与自由的统一，而是犬儒主义与庸俗市民习气的窳劣结合。

他对死亡的看法也是同样的贫乏、同样的心胸狭窄。死将临头之际，苏格拉底反觉高兴，因为他看到自己可以从此摆脱老年的衰弱与负担（《回忆苏格拉底》第四卷第八章第八节）：色诺芬的贫乏与狭窄在此昭然若揭。在《申辩》中倒有一两处笔底生花，例如在第三节中苏格拉底暗示说他一辈子都在准备他的辩护词；然而我们必须指出，当他宣

布他将不为自己辩护之时——甚至在这一时刻——色诺芬还不把他看做一个超自然的人（例如像看待基督面对控告者神圣的缄默一样），而是盲目追随他的对身后名声极为顾虑的保护神——苏格拉底大概自己也解释不了他的保护神的顾虑。我们从色诺芬处获知（《回忆苏格拉底》第一卷第二章第二十四节），亚尔西巴德在和苏格拉底交往之时是个大好人，而之后却变得骄奢淫逸。令人惊讶的与其说是他后来变得骄奢淫逸，毋宁说是他和苏格拉底交往了那么长时间——在这么一个精神的闭塞乡镇^[10]，被置于平庸、粗俗的桎梏之中，他一丝一毫的欢欣愉悦大概都被吞噬殆尽。可见，在色诺芬那里，苏格拉底的形象只是一个讽刺模仿式的剪影，与理念纷杂的外在展现相对应。善以功用的面目出现，美以实用、真以既存、同情以利禄、和谐统一以清醒冷静面目出现。

最后，至于反讽^[12]，它在色诺芬的苏格拉底身上没有留下丝毫的痕迹。诡辩术取而代之。而诡辩术恰恰是为利己主义服务的认知与现象的永恒决战。这种认知永远不能夺取决定性的胜利，因为现象刚倒下去便又站立起来，只有像拯救天使一样把现象从死亡的魔掌中救出并把它从死亡摆渡到生命的认知才能取得胜利。^[13]因此，诡辩术最终总是不停地被现象的兵马所骚扰。与这个畸形怪异的多角体相对应的音响振动图形^[11]、与这种永恒喧嚣相对应的生活之静谧的内在无限性要么是体系，要么是反讽，二者均为“无限的、绝对的否定性”^[12]，但当然有明确的差别：体系是无限的雄辩，而反讽是无限的缄默。这里我们也能够看到，色诺芬始终一致地走到了柏拉图看法的反面。在《回忆苏格拉底》中，各种诡辩术应有尽有^[14]，但它们部分缺乏噱头（例如第三卷第十三卷中的短句子），部分缺乏反讽的无限的弹性，缺乏那种使人一下子错脚掉进去的陷落活门^[15]：不像《小妖精们》中的那个校长掉下一千丈^[13]，而是掉入反讽无限的乌有之中。另外一个方面，他的诡辩术也很少趋近于直观。我想举《回忆苏格拉底》第四卷第四章与希比亚斯的对话作为例证。这一章很清楚地表明，苏格拉底只把问题展开到某一点，而不使之在一直观中自圆其说。具体地说，在正义被定义为合法性之后，对合法性的质疑（鉴于法律经常变动，参看第十四节）明显可能通过对自古至今众所公认的合法性（神圣法规）的观察考查而涣然冰释，可他却拘泥于单例孤证，而在这些孤单例证之中，罪自身的后果可谓是彰明较著。第二十四节中所举的关于忘恩负义的例子也是如此。谈

到忘恩负义，思想是可以被引导到渗透生存的先天和谐的，然而他的思考观察却拘泥于外在性，大讲忘恩负义的人怎么能失去朋友等等，而不能飞跃到更完美的、超越岁月迁流与世态炎凉的、恩怨不被有限性所牵制的万物秩序；可以想见，只要我们还是仅仅拘泥于外在观察，瘸腿的正义是赶不上忘恩负义之士的。

关于我对在色诺芬的西洋镜里站立、走动的苏格拉底的理解，就讲到这里。在此我对读者们只有一个请求：若是有人觉得这一切无聊乏味，请不要把错全怪到我身上。

柏拉图

前边读者们必定早已多次瞥见了我们现在所要探究考查的世界。对此我们不予否认。一部分原因在于眼睛：在对某一颜色凝视过久之后，它就会不自觉地看到它的反面；一部分原因大概在于我自己对柏拉图的青春的爱慕；一部分原因也在于色诺芬自己，他一定是个拙劣的家伙，否则他不会在其描述中留下那么多的缝隙以供柏拉图填补，以致在色诺芬那里人们“在远处就像透过一个栅栏一样”(eminus et quasi pertransennas)窥见柏拉图。实际上，这一渴望是在我的心中，阅读色诺芬无疑只能增强、不能减弱它。我的书评家！请容我多说一句话，多写一个纯洁的括号，以倾诉我的肺腑之言：阅读柏拉图给予我无穷的欣慰，我对此感激万分。夜静更深，万籁俱寂，理念在对话的节奏中无声无响地、肃穆谨慎地、然而又充满活力地慢慢展开，好像世界上其余一切皆不存在，每一步都是深思熟虑，缓慢、庄严地重复再三，所有理念好似知道它们各有自己的得意之时、自己大显身手之地——谁在这种无限的静寂之中寻找不到安宁呢？在我们这个时代，理念疯狂地竞相争先，它们只能通过大海表面的泡沫来暗示其在灵魂深处的生存，它们在嫩芽状态已生力耗竭，永远不得盛开，它们刚把头投入生存就即刻殁于忧虑，就像亚伯拉罕——圣克拉拉^[14]所讲的那个孩子，刚刚出生，就对世界变得如此恐惧，于是即刻返回母体之中——谁在这个时代不渴求隐逸安闲呢？

初步思考

在一个体系中，似乎每个环节都有可能成为一个出发点，但这个可能性永远不能成为现实性，因为每个环节本质上都是被内在地(ad intra)规定、被体系自己的良心所把握、所支撑的^[16]——与此相似，每个直观，特别是一个宗教直观，实际上都有一个特定的外在出发点、一种积极的东西，与特殊事物相比，这种积极的东西呈现为更高的动因，而与派生事物相比，这种积极的东西呈现为根源(det Ursprüngliche)。个体总是不停地从他人之见出发，而通过他人之见力求回到只有人格才能够给予的安逸宁静，回到充满信任的奉献，这种奉献是人格与同情秘而不宣的交互性。这种原始人格，人格的这种与族类之附属状态相对立的自主状态^[15]只存在一次，也只可能存在一次，这一点我大概不需要过多强调。然而与此相类似，历史在这个无限跳跃之前的多次助跑也有其真理，这一点我们也不得忽视。在苏格拉底身上，柏拉图看到了这种人格、看到了这种神圣性的直接持有者。这种本原人格对族类的本质性作用及其与族类的关系部分表现于宣告生平和精神（当基督向弟子们呼出一口气，然后说“接收这个圣灵”之时），部分表现于释放个体被禁锢的力量（当基督对瘫痪者说“站起来走吧”之时），或是更正确地说，同时表现于二者。与此相应的类比可能是双重的：要么是积极的，也就是说具有创造生命的作用，要么是消极的，也就是说帮助瘫痪者——即在自身中消散了的个体——恢复原有的弹性，只通过保护与观察使这个强壮起来的个体重新发现自我。^[17]在这两种类比中，与这样的一种人格的关系对于附属者来说不仅仅是督促性的，而且是划时代的，是一个对于个体难以理喻的永恒生活的源泉。我们可以讲，要么是言语创造了寰宇人世，要么是缄默生育造化了个体。我在此列举这两种类比的原因目前读者大概还不能领悟，但我希望读者以后可以领悟。不可否认的是，柏拉图在苏格拉底身上看到了这两个环节的统一，或者更正确地说，柏拉图通过苏格拉底生动形象地阐明了它们的统一；众所周知，还有一个观点强调此类比的另外一面——这个观点认为苏格拉底的母亲费娜雷特是个产婆这一事实是苏格拉底以助产为己任的形象比喻。

那么，在柏拉图的苏格拉底和现实的苏格拉底之间存在着什么关系呢？这一问题不容回避。苏格拉底在整个柏拉图哲学的肥沃地域中流淌，在柏拉图思想中他是无处不在。这个感恩不尽的弟子到底相信自己欠恩师多少债呢？或者毋宁说，这个沉醉于爱恋之情的翩翩少年到底希

望自己欠恩师多少债呢？对于他来说，如果某一事物不是来自苏格拉底，或者至少如果他不是认知的情爱秘密中的共同占有者和知情人，那么这种事物就没有任何价值。为志同道合的人说话不会被异方的局限所束缚，而只能在异方的见解中被扩充、拓展以致超凡入圣；只有在被吸收容纳于异方的天性之后，思想才能够理解自己、爱恋自己，对于如此和睦融洽、融为一体的二者来说，谁占有什么的问题不仅无关紧要，而且无法断定，因为单方总是一无所有，而在异方中占有一切。对上述这些问题我在这里不拟深究。苏格拉底证明认知是追忆，由此美妙地把人紧密地与神圣的东西联系了起来，而柏拉图感觉到自己和苏格拉底不可分割地交融于精神的统一之中，以致所有知识对他来说都是与苏格拉底的共识。苏格拉底谢世之后，柏拉图的这种渴求从他的口中听到自己的心声的欲望变得愈来愈强，被他神化了的苏格拉底起死回生而与他难分难解地融为一体，你我之混淆愈来愈大，不管他如何贬低自己，不管他如何觉得无力对苏格拉底形象增彩添色，他还是不可能不混淆诗化的形象与历史的现实——所有这一切大抵是一目了然的。

在作了这个综观之后，我相信我应该在此处指出人们古来就对柏拉图的描述中现实的与诗化的苏格拉底之间的关系这一问题非常关注。第欧根尼·拉尔修曾把柏拉图的对话录划分为“戏剧性的”（*δραματικοί*）与“叙述性”（*διηγηματικοί*）两种。这一划分就包含着对此问题的一种回答。也就是说，叙述性的对话应该是与苏格拉底的历史形象最为接近的。其中包括《会饮》篇和《斐多》篇，甚至它们的外在形式也提醒我们注意它们的历史内涵。鲍尔曾在以上提及的论著中（第122页）妥帖地评论道：“正因为如此，另外一种对话，即叙述性的对话，在形式上就使人明白地看出它们具有历史特色——在这一类对话中，对话本身只存在于叙事之中，例如在《会饮》篇中柏拉图让阿坡罗多陈述一切，在《斐多》篇中让斐多陈述一切，让埃荷克拉特及其他几个人述说苏格拉底生前最后几天对他的朋友们所说的话以及他的所作所为。”〔16〕

这种呈现于形式的历史性因素只涉及场景道具吗？叙述性对话与戏剧性对话的歧异是在于在后者中戏剧性的东西（即鲍尔所说的“外在情节”）纯属柏拉图虚构呢，还是在于在叙述性对话中本质性的东西是苏格拉底自己的思想、而在戏剧性对话中主要内容是柏拉图借苏格拉底之口

所发挥的观点——这个问题我无力裁决；在此我赞同鲍尔的观点，不仅如此，我也不得不再次转抄他的敏锐观察：“尽管柏拉图基于历史缘故给予了这些对话这种形式，由此却不能推断出它们整体的历史特性。”^[17]我们现在慢慢地靠近一个重要问题：在柏拉图哲学中什么属于苏格拉底，什么属于柏拉图？这个问题我们不能回避，不管强行分割息息相关的东西是多么令人痛苦。我不得不遗憾地说鲍尔在这里背弃了我。作为肯定性的出发点，柏拉图必定是一方面吸收了大众意识（此处鲍尔窥见了神话因素的重要性），一方面着眼于苏格拉底的人格——鲍尔在证明了这一点之后，在整个探讨的终结处下出结论说，苏格拉底最重要的意义在于方法。^[18]鉴于在柏拉图那里方法还未在它与理念的绝对必然关系中出现，一个问题就势必产生：苏格拉底与柏拉图的方法之间存在着什么样的关系？

可见，谈论柏拉图的方法不无重要。每个人必定都感觉得到，对话在柏拉图那里成了具有支配地位的形式绝非偶然，它是有其深刻缘由的。至于我们在柏拉图处所看到的二分法和最近在严格意义上思辨哲学发展所要求的三分法之间的关系，我不能旁征博引，进行深究（我在详细讨论柏拉图早期对话中的一个二分法，即辩证的与神话性的因素之间的关系时，会触及这一点）。我也不会有时间通过证明二分法在希腊精神中的必然性并由此确认它的相对有效性而阐明它和绝对方法的关系。由苏格拉底所精心培育的对话固然是一种使思维在其整个客观性中呈现出来的尝试，但不可否认，它缺乏循序渐进的思考与直觉的统一，这种同一只有通过辩证的三部曲才会变得可能。方法把生活错综复杂的组合归结为越来越抽象的简略形式，因而它不过是一种对生活的简化；由于苏格拉底大多数的探究并不起始于中心，而是起始于边缘、起始于在自身之内就无限地交织纷扰的实际生活所具有的缤纷繁复的众多侧面，所以剖析自我以及更进一步从不仅仅实际生活的、而且智者们的纠葛中提炼出抽象的东西就必定需要一种很高的技艺。我们这里所描述的技艺当然是众人熟知的苏格拉底质问技艺^[19]，或者说——以对柏拉图哲学中对话形式的必要性进行再度强调——对话技艺。正因为如此，苏格拉底经常以深刻的反讽诘难智者，说他们虽懂得谈话，却不懂得对话。对苏格拉底来说，谈话是对话的对立面，他所鞭挞的是深藏于雄辩之中的自私性：这种自私性追求可被称作是抽象的美，“空洞的辞章，响亮的无

稽之谈”(versus rerum inopes nugaeque canoræ), [18] 它在和理念毫无关系的词句本身之中看到顶礼膜拜的对象。与此相反, 对话迫使谈话者把握对象[20], 除非对话被看做是等同于一种各唱各的、毫不顾及他者的古怪的对唱: 只因为两人不同时讲话, 所以还维持着对话的假象。苏格拉底从问答形式中来看对话, 由此更确切地表达了这种对话的同心性(Concentricitet)。我们现在必须进一步剖析“质问”到底是什么。

质问一方面指个体与对象的关系, 一方面指个体与另一个体的关系。鉴于个体与对象的关系, 质问试图把现象从它与主体的所有有限关系中解放出来。在质问中我是一无所知的, 在我的对象面前我把自己置于纯粹接收的地位。在这个意义上, 苏格拉底的质问和黑格尔的消极有一种遥远然而明确的类比关系, 只是依照黑格尔消极是思维本身的一个必要环节, 一个内在规定, 而在柏拉图那里消极被形象化了, 它在质问的个体中被置于对象之外。在黑格尔那里, 思维不需要外在质问, 它在自身之中自我质问并自我回答; 在柏拉图那里, 只有被质问的人才回答, 而是否被质问却是偶然的, 怎么被质问更是偶然的。尽管质问形式应该把思维从所有仅仅是主观的规定中解放出来, 但另一个方面, 只要质问者和他所探讨审察的东西之间被认为仅仅具有一种偶然的关系, 质问形式就还是完全被主观的东西所左右。与此相反, 如果我们把质问看做与它的对象有一种必然的关系, 那么质问就会等同于回答。莱辛曾机智地把回答一个问题和解答一个问题区分开来, 我们所说的差别是建立在一个相似的区分的基础之上的, 即质问与盘问的区分; 也就是说, 真正的关系存在于盘问与解答之间。[21]当然一些主观的东西总还残留下来, 但如果我们记住个体这样问、那样问的原因不是在于任意性[22], 而是在于对象、在于维系它们的必然性关系, 那么就是这一点主观的东西也会烟消云散。

鉴于个体与另一个体的关系, 质问者和回答者之间的中介物是对象, 思维发展在双方之间交替进行(alterno pede) [19], 心持两意。[20]这当然也是一种辩证运动, 但并不是真正的辩证进化, 因为每一个回答都蕴含着一个新问题的可能性, 从而缺乏统一这个环节。质问和回答的这种作用和对话的作用一模一样, 它像一个希腊文化对神、人关系的理解的比喻——在希腊, 神与人虽然互相影响, 但他们的关系却没有

统一这个环节（既无直接统一，亦无高层统一），其实它也缺乏二重性这个环节，因为这个关系在交互性中就把自己耗损殆尽：作为一个交互词^[21]它没有主格，只有各种副格(casus obliqui)，并且只有双数和复数。

如果以上所做的分析是正确的话，我们就可以看出提问题的意图很可能是双重的。人们可以提出问题以图获得一个梦寐以求的完满答案，这样问得越多，回答就会越深刻、越意味深长；人们也可能不是为获得答案而提出问题，而是为了通过问题而吸空表面上的内容，从而留下一片空白。第一个方法当然以完满性之存在为前提，而第二个方法的前提是一切皆空；前者是思辨的，后者是反讽的。特别是苏格拉底实践后一种方法。当智者把自己裹入层层雄辩的浓雾中时^[23]，苏格拉底极为礼貌、谦虚地吹来一股风^[24]，即刻把这些诗意的云雾吹得干干净净——只要与智者相遇，他总是乐此不疲。特别是对于仅仅注重环节的观察来说这两种方法有很大的相似性；鉴于苏格拉底的质问总是瞄准认知主体，有的放矢，以证明他们说到底其实是一无所知，这种相似性就更大了。每一个哲学起始于某一前提，就会自然而然地终结于同一前提；苏格拉底哲学起始于他一无所知这个前提，而终结于人总的来说一无所知；柏拉图哲学起始于思维和存在的直接统一，并始终不移地坚持这一立场。理想主义所走的是层层反思的途径，苏格拉底的质问踏的是同一途径。对于苏格拉底来说，质问，即主观的和客观的东西之间的抽象关系最终是首要的事。我想通过周密地剖析柏拉图的《申辩》篇中苏格拉底的一句话来力图阐明我的意思。总的来说，整个《申辩》篇对于清晰地把握苏格拉底的这种反讽活动是极为合适的。^[25]迈雷托讼词的第一点是苏格拉底亵渎神灵。谈及这一点时，苏格拉底自己提到著名的德尔斐谶语：他是最智慧的人。他讲到这个谶语怎么使他一时不知所措，他怎么为了证明神谶是否说了真理拜访了一位德高望重的智人。这位智人是个政治家，但苏格拉底很快发现他很无知。然后他去拜访了一位诗人，要求他详细解释他自己的诗篇，可发现他对自己的诗篇并不了解（在此他暗示诗应被看做神赐灵感，如预言家和女巫之流常作机锋语而不自知其所云）。最后，他去拜见匠人。他们固然有所知，但拘囿于此，却自以为无所不知，由此可见他们与其他人只是大同小异而已。长话短说，苏格拉底展示了他如何环航了整个知识的王国，然后发现这个

王国被一个虚妄妄念的大海所包围着。我们可以看出他是如何严肃审慎地来对待他的任务，如何检验试探每一个知识界的势力。在他的三个原告身上他发现自己的检验试探得到了证实：他们代表三种大势力，而他戳穿了展现于人格之中的这三种势力的虚妄。迈雷托士代表诗人们出庭诉讼，安匿托士代表匠人和政治家，吕康代表说客。他把四处巡游、寻访本邦人与外邦人看做神的号召、自己的义务，因为每当听说某人以智慧著称，他就前往试探，当经过试探他觉得并非如此时，他就认为自己辅佐了神灵，证明了此人实非智慧。^[26]由于这个原因他无暇^[27]顾及其他，在公私领域均无重大造诣，由于为神服务^[22]而把自己弄得一贫如洗。我还是转回《申辩》篇中已提到的那一段为好。苏格拉底证明死后与以前生活过的大人物交往、与他们同舟共济是件令人欣喜之事，然后补充说（41b）：“最有趣的是，在那里，如在此处世，消磨光阴省察他人，看谁智、谁不智而自以为智。”^[23]这里我们站在一个决定性的转折点上。不可否认，苏格拉底如此热衷于侦察他人，让人死后也不得安息，这种热情使他显得荒谬可笑。肃穆的鬼影在阴间徘徊，苏格拉底四处走动，乐此不疲地盘问他们、证明他们一无所知——想到这里，谁的脸上会不浮现出一丝微笑呢？看起来，苏格拉底似乎自己认为他们中间大概有人是智慧的，因为他说他想核查谁智、谁不智而自以为智；可是一方面我们必须考虑到这种智慧和前面已描述的无知是完全一样的，不比它多，也不比它少^[28]；另一方面，他说他在那里要以与在这里同样的方式审查他们，这显然意味着，那里的大人物在这种严审厉查之下比起人世间的大人物估计不会有更好的下场。我们这里看到反讽充溢着神圣的无限性，它致使一切分崩离析。像参孙一样，苏格拉底抱住支撑认知的柱子，房舍倾塌，一切坠入无知的虚无之中。^[24]每个人都不得不承认，这是典型苏格拉底式的，而永远不会成为柏拉图式的。这里我抓住了柏拉图中的一个双重性，这个双重性是条重要线索，我必须紧紧追随这条线索，以找到纯苏格拉底式的东西。

前面提到过两种质问：其一，质问以获得完满答案。其二，质问以使人惭恧。这两种质问之间的差别也以一种更为确定的形态而出现，即柏拉图对话中抽象的东西与神话性的东西之间的关系。

为了更深入地阐明这一点，我将详细通论几个对话，以表明抽象的

东西是如何归结于反讽，而神话性的东西是如何预示了内涵丰富的思辨。

柏拉图早期对话中抽象的东西归结于反讽

《会饮》篇

就对苏格拉底的理解而言，《会饮》篇和《斐多》篇是两个转折点，前人已再三指出，前者描绘在世期间的苏格拉底，后者描绘死后的他。在《会饮》篇中，以上所刻画的两类阐述方式并肩而立：辩证的和神话性的。神话性的东西起始于苏格拉底自己退场而让曼提尼亚国女先知者第俄提玛登场讲话。在结尾处，苏格拉底说他自己服膺第俄提玛的讲话，现在他要试图也使别人信服，换句话说，他使我们怀疑这话说不定也归他自己所有，即便是二手的；但由此我们并不能对神话性的东西与苏格拉底之间的历史关系作出进一步的结论。这个对话也以另外一种方式力求实现完满的认知，即在昏醉的亚尔西巴德的讲话中，被抽象理解的爱神最后在苏格拉底身上得以形象化；然而关于苏格拉底辩证法这一问题，这个讲话并不能提供更多的信息。在这个对话里就辩证发展而言情形到底如何，需要进一步探究。每一个留心阅读了这一对话的人必定会赞同我们先前的论点：“方法把生活错综复杂的组合归结为越来越抽象的简略形式，因而它不过是一种对生活的简化。”对爱神本质的最终描绘绝不是呼吸着前边的发展所释放出的空气，其实，思考展翅高飞，穿越云霄，直至抽象的纯净太空几乎使之窒息。因此，与其把前边的讲话看做最终看法的环节，毋宁把它看做地球的重力，从中思维必须被一步步地解放出来。尽管那些不同的观点与这个最终看法没有必然联系，它们自身却是紧密相连的：它们全是关于爱的谈论，起源于生活中既存的种种参差不一的立场。从这些立场出发，各个讲话者像支联合大军四面围攻构成爱的真正本质的地域，而依苏格拉底的想法，此地域却仿佛数学里的点似的无形无影，因为它是抽象的，这个点也不会放射出各种相对怪诞的看法。因此，所有这些讲话就像一个延伸望远镜，拉出来一层紧接着一层、一层比一层巧妙，此间各个直抒胸臆、热情奔放，仿佛巧夺天工的水晶杯中的葡萄酒浆，不仅荡漾美酒令人陶醉，而且一眼看去，无穷折射形成灿烂的光的海洋，更使人心醉神迷。在《会饮》篇里，辩证的东西与神话性的东西之间的关系不像例如《斐多》篇那样突出招

眼，在这种意义上，这个对话也并非特别有利于我的意图，但尽管如此，它也有自己的优点，即它明确指出苏格拉底自己说了什么、他从第俄提玛那里听到了什么。

斐德若首先发言。他描述了爱神的永恒的特性。爱神征服时间，他无父无母这一事实便是明证；借助那种振奋人心的羞赧他能征服狭窄的胸襟；他也能征服死亡，他下到阴间以接回他心爱的人，因此神灵们深受感动，对他予以重赏。泡赛尼阿斯注目于爱神的双重天性，但并不在消极的统一中把握此双重性，不像第俄提玛把爱神看做丰裕（Poros）与匮乏（Penia）之子。他说，一个女爱神没有母亲，只有天是她的父亲，这是天国的爱神；另一个要年轻得多，以两性区别为前提，这是尘世的爱神。由此他发挥了童爱的意义，说童爱属于天国，爱恋人精神性的东西而不被性爱玷污与羞辱。这时候，阿里斯托芬突然打起嗝来，讲医生厄里什马克有义务治好他的打嗝，要么他必须替他发言。于是厄里什马克开始发言。他承接泡赛尼阿斯所发表的意见，说他自己也这么想，但他实际上从一个和泡赛尼阿斯迥然不同的角度来理解存在于爱之中的双重性。泡赛尼阿斯区分了两种不同的爱并力求描述两者之间的差异，但止步于此。与此不同，厄里什马克认为在每一个爱的环节中都有两种因素，他由此着眼来看待爱的双重性问题，并从他的医学立场出发证明这个观点特别是在自然界里的有效性。爱是争斗中的统一，埃斯库勒普懂得如何把爱灌注到最为相互敌对的东西（热与冷，苦与甜，干与湿）之中，因此，他成了医术的创始人。同样的爱在自然界处处可见，四季变更、阴晴冷暖等等均依赖于爱的展现。祭祀以及一切与谄媚相关的事情也是如此，因为它们维系神人感应。他的整个讲话是一种自然哲学的幻想。^[29]在阿里斯托芬停止打嗝之后（在此他暗示了另一种对立关系，与医生厄里什马克稍前所描述的对立关系颇有不同，因为他通过打喷嚏而从打嗝中解脱了出来），便开始发言。他形象描述了两性对立以及神灵们如何把人分成两半，因此与前边的几个发言者相比，他把存在于爱之中的对立关系建立在更深的基础之上。他甚至暗示说，人要是既成事实不满意，即不想作半个人——“我们像双目鱼一样被一刀剖开，一个人一下子成了两个”，神们可能会打算把人进行进一步切割。由此他海阔天空，随意发挥，既描述最初的两性无别以及在此条件下的人的境况，又以深沉的反讽把握爱之中消极的东西，即对结合的渴求。神们看到这

些半个人在一片混乱之中困惑迷茫，企求变成整个人，估计会忍俊不禁，阿里斯托芬的讲话使人们不由自主地想到神们乐不可支的状态。阿里斯托芬讲完之后，悲剧家阿伽通发言。他的讲话井井有条。他指出别的人与其说颂扬爱神，毋宁说祝贺人获得爱神馈赠，至于馈送赠品的爱神自己如何，却无人触及过。阿伽通因此想要说明爱神自己如何以及他分发给人的赠品是什么。他的整个讲话是一首对爱神的颂歌：爱神是神灵中最年轻的一个（因为他青春永驻，总与青年为伍）；他是最高贵的（因为他居住在最柔润的地方，在神与人的心和灵魂之中，避免所有粗鲁的人），他的颜色是最美的（因为他总是生活在鲜花丛中）等等。爱神馈送给人们种种高超技艺，只有被爱神振奋激发者才会闻名于世。

详细探讨这些不同发言者之间的关系会使此论文变得漫无边际，所以我现在转向最后一个发言者，即苏格拉底。至此，他单纯地相信人们对所要颂扬的对象应该说真实话。这一点是最重要的，之后人们应该选择出最美的一个并以最妥帖的方式对之进行描绘：“可是现在看来，一篇好颂辞好像并不如此，而是要把一切最优美的品质一齐堆在所颂扬的对象身上去，不管是真是假，纵然假也毫无关系。我们的办法好像每人只要做出颂扬爱神的样子，并不要真正去颂扬他。”^[25]苏格拉底以通常提问的方法进行操作。他以一个典型苏格拉底式的榨取性的问题开场：就其天性而言，爱是有对象，还是没有对象呢？倘若爱追求某一对象，他必定是不占有它，而是渴求它。这种渴求也可被理解为对将来持续占有的企望，因为如果某人企望在将来也保留着他现在所占有的东西，那么这和追求他所不占有的东西是一样的。所以，爱是对人所不占有的东西的渴求、追求。倘若爱是对美的东西的爱，那么爱神是渴求美，但并不占有美。如果善也是美的东西，那么爱神也渴求善。同样的程序可被运用到所有理念之上。我们看到，苏格拉底并非削皮剥壳以达到硬核，而是挖空硬核。苏格拉底思想的阐述就此结束，后边的描述只不过是报告而已。倘若读者还没有看到我想要他看到的东西，我希望只要他留心我的话，他和我均能达到各自的目的。

苏格拉底的发言以反讽开头，但这可以说只不过是一个反讽修辞格而已。他具有反讽地谈话的技能，正如其他人讲隐语黑话一样。若他与众不同之处仅仅在于这种技能，那么他实际上是不配称作反讽家的。前

边的发言者关于爱讲了许多许多，其中固然有不少文不对题的东西，但一个贯穿始终的前提却是不容否认的：关于爱的确有许多话可以说。现在苏格拉底就此侃侃而谈。瞧，爱是追求，是渴求，等等。然而追求、渴求等等是无物。这里我们可窥见方法。在前边的讲话里，爱在偶然的具体性中呈现。苏格拉底把爱一步一步地从这种偶然的具体性中解放出来。他穷原竟委，把爱归结为它最抽象的规定，这里爱不再是甲的爱、乙的爱，或者对此的爱、对彼的爱，而是对其所不占有的某物的爱：爱呈现为追求，向往。在某种意义上，这是完全正确的，可此外爱也是无限的爱。如果我们说上帝是爱，我们是说他无限地宣告自己；如果我们讲居留于爱，我们是讲参与一种完满。这是爱之中实质性的东西。追求、向往是爱之中消极的东西，也就是说内在的消极。用黑格尔的话来讲，追求，渴求，向往等等是爱的无限的主观化，他在这里的确是说到了点子上了。此外，这个规定是最为抽象的规定，或者更正确地说，它是抽象性本身——不是在本体论的意义上，而是在缺乏内容这个意义上。当然，我们要么可以把抽象性看做构建一切的东西，注视其自身沉默的运动，使之面向具体的东西而自我规定，使之在具体的东西之中展现出来。要么我们可以从具体的东西出发而不忘却抽象的东西，试图在具体的东西中发现它、挖掘它。苏格拉底与这两种情形均大相径庭。他并不把爱的关系召回到范畴之中。他的抽象的东西总是一个毫无内容的标示。他从具体的东西出发而达到最为抽象的东西，正当探讨应该开始的时候，他突然半途而废。他所达到的结论实际上是纯粹存在的不可规定的规定：爱是附加说明，如向往和追求，并不是规定，而只是与某一不存在的东西的一种关系。以同样的方式，人们可把认知规定为吸收、获取，并由此把它归结为一个完全消极的概念，因为这显然是认知与被认知物之间惟一的关系，然而另一方面它也是占有。本体论意义上的抽象性在思辨中获得其有效性，与此相应，抽象性作为消极的东西在反讽中展现其真谛。

这里我们再次碰到柏拉图思想之中的双重性：辩证发展步步展开，直至它在纯粹抽象的东西中销声匿迹；之后一种新的发展倾向开始起步，它提供理念，但由于这个理念和辩证发展之间没有必然的关系，我们可以看出，这整个思想进化不大可能归属于同一个人。但话说回来，我们也不能随意把其一归于一个人，其二归于另一个人，以便每个人均

有所得。苏格拉底和柏拉图各有其观点，不管多么彼此不同，它们却必定会有本质上的共同点，即反讽（辩证思考本身不构成与人格有本质性关系的观点）和思辨。苏格拉底在第俄提玛之后所阐发的观点在多大程度上把事情推进一步，我们应该赋予爱与美这一二分法什么含义（通过这一二分法，消极的环节被放到外边，而肯定性的环节是浑噩、懒惰的清静无为主义；与此相反，我们下面将清楚地看到，三分法马上会把它们看做是相互渗透、相互关联，从而避免像第俄提玛那样任凭美再次变成自在的美，变成纯粹抽象的东西）——这一切我将在谈论对话中神话性的因素时予以详细阐述。

前边我随笔泛泛谈到，在《会饮》篇中，为了弥补辩证理解的缺陷，爱在苏格拉底身上得以形象化，对爱的赞颂终结于对苏格拉底的赞颂。虽然理念在人格中的形象展现只是理念自身的一个环节，可恰恰作为一个环节它在思想发展中具有重大意义。在柏拉图那里，辩证运动并不是理念自己的辩证法，正因为如此，不管它玩弄什么花样，对理念本身它却总是陌路。因此，在其他发言者像捉迷藏似的为寻找理念而四处摸索之时，醉醺醺的亚尔西巴德直截了当、把握十足地一手抓住了它。这里必须指出，亚尔西巴德喝醉了酒、神志不清这一事实显然暗示他只有在高倍直接性之中才对爱情关系有把握，而在清醒状态爱情关系会使他感觉到那种由缺乏把握而引起的焦灼却又甜蜜的不安。亚尔西巴德曾提到苏格拉底如何讥嘲他的爱，然后补充说：“并不是我一个人受过他的这样待遇，格罗孔的儿子卡密德，第俄克利斯的儿子攸惕顿，以及许多旁人都受过他的骗，他假装爱者，而所演的却是被爱者的角色。”〔26〕如果我们仔细看一下苏格拉底与亚尔西巴德之间所产生的爱情关系到底是怎么一回事，我们就不得不承认亚尔西巴德说的是实话。他无力挣脱苏格拉底，他以满腔热情追随着苏格拉底：“我每逢听他说话，心就狂跳起来，比科里班特们在狂欢时跳得还厉害；他的话一进到我的耳朵里，眼泪就会夺眶而出。”〔27〕别的发言者对他根本不可能有同样的效果。他对自己奴隶般的境地深恶痛绝，处于这种境地，他食不甘味，度日如年。他极力逃避他，就像逃避莎林仙女一样，堵住自己的耳朵〔28〕，以避免牢坐在他的身边，任岁月流逝。他甚至常常希望苏格拉底不在人世，然而他知道如果的确是这样，他会感到更加痛苦。他仿佛是被蛇咬了一般，事实上，一种更厉害的东西啮噬着他更加疼痛的部位，即心和

灵魂。不言而喻，产生于苏格拉底与亚尔西巴德之间的爱情关系是理智性的。倘若我们现在询问苏格拉底到底具备什么东西致使这种关系不仅可能而且必然（亚尔西巴德说得很明白，不仅仅是他和苏格拉底有这种关系，几乎所有和苏格拉底交往的人皆如此），那么我只能说：他具备反讽。除此之外，我没有别的答案。如果他们的爱情关系根植于观念的相互交流，从一方源源不断地涌出，另一方感激不尽地接收，那么他们就有一个第三者作为爱的根基，即观念，而那样的一种关系永远不会滋养这种狂热的焦躁。而正因为反讽的本质是永远不取下自己的面具，因为另一方面变幻无常地更换面具也同样至关重要，所以它就必然地给情意缱绻的少年带来这么多的苦痛。^[30]这固然有令人惊慌失措之处，但它也的确同样有些异常引诱性及蛊惑人心的地方。它不露面目、高深莫测的特性，它所开启的电报交流（因为人们总是需要从远处来理解反讽家），充当其先决条件的无限同情，理解的短暂易逝、不可言喻、转眼间就能被误解的焦虑所拒斥的瞬间——所有这一切以切割不断的绳索使人动弹不得。经反讽家的触摸，个体一开始有被解放、被扩展的感觉，他张开双臂，迎上前去，转眼间却变成了反讽家的俘虏——当亚尔西巴德讲苏格拉底本当为爱者却反而成了被爱者而使他大失所望时，他所想说的估计就是这个情况。反讽家从来不直来直去把理念全盘捧出，而只是旁敲侧击，一只手刚送出去，另一只手马上又拿回来，把理念作为私有财产占据着——因为这也是他的本性，所以这里所说的关系当然就变得更为紧张了。这样，病魔在个体身上暗中滋长，它和所有其他消耗性疾病一样具有反讽性，使个体在病入膏肓之时反而情绪亢奋。反讽家是个吸血鬼，吸干了情人的血，此间却给他扇着凉风，使他昏昏入眠，然后用噩梦来折磨他。

大概有人会问：这个阐述的目的何在？我回答说：目的是双重的。首先是为了表明甚至在亚尔西巴德对苏格拉底的想法中反讽也是他身上本质性的东西，其次是为了指出产生于苏格拉底和亚尔西巴德之间的爱情关系以及我们由此能够获得的对爱的本质的解释是消极的。就第一点而言，我们需要知道，人们曾相信能够证明苏格拉底必定蕴含着积极的丰足，亚尔西巴德谈及与他的关系时所显露的热情便是凭据。^[31]但目前看来，更进一步探究这种热情的性质还是很重要的。在情感领域，这种热情显然与拉罗什福科在知性领域内所说的“理性的高烧”(la fièvre de

la raison)相对应。倘若有其他的东西激发了亚尔西巴德的这种热情（前边我已经极力表明了反讽是有这种能力的），那么亚尔西巴德的颂词应当点出。我们现在就来看一看。亚尔西巴德强调苏格拉底身上类似西勒诺斯^[29]的东西：“苏格拉底说他对万事一窍不通，什么也不知道。这一点不活像西勒诺斯吗？这是他戴的外壳，像雕刻的西勒诺斯的那种外壳一样。但是你如果把他剖开，看看他的里面，亲爱的酒友们，你们想不到他里面隐藏着那一大肚子的智慧！（世间的）一切都不在他的眼里，我们这一班人也都不在他的眼里，他一生都在讥嘲世间人。可是到了他认真的时候，把肚子剖开的时候，那里面所藏的神像就露出来了，旁人看见过没有，我不知道，我自己却亲眼见过，发现它们是那样的神圣，珍贵，优美，奇妙，使我不由自主地五体投地，一切服从他的意志。”^[30]这里需要指出以下几点。一方面，弄清楚亚尔西巴德到底是什么意思是极不容易的，因而我们也就可以并非不合情理地推测亚尔西巴德在此其实自己不知所云。另一方面，亚尔西巴德自己提到，苏格拉底很偶然地袒露过自己一次。如果我们以亚尔西巴德自己为向导，更进一步，我们便可看到，他使用“我自己亲眼见过”这个表达方式。他看见过这些神像。如果这对我们有所提醒，那么我们必定会想到人格支撑着反讽的神圣气质，而这比起我们对作为反讽家的苏格拉底所下的断言还没有丝毫增进。可是这样的变容刹那却极度证明了一种神圣丰足的暗中（κατὰ κρύψιν）存在，因而使人不能够说激发热情的是积极的丰足。如果我们此外还没有忘记苏格拉底是在谈话、对话中才如鱼得水，那么亚尔西巴德显得确实是为了加重语气才使用“见过”一词，正如他讲“因为我在开头时忘记说，他在言论方面尤其活像剖开的西勒诺斯”^[31]听起来也异乎寻常。这显然也意味着亚尔西巴德所眷恋的主要是苏格拉底的人格，那种和谐的自然规定，然而此人格却是通过对理念采取消极态度以及自我陶醉而展现的。亚尔西巴德说这些谈话一旦展开，首先明智，继而神圣，囊括大多数的美德喻义，具有宽广的规模。可是，如果这是苏格拉底谈话的与众不同之处，或者至少引人注目之处，那么他的爱之中那种狂热的焦躁、那种妖魔缠身似的举止来自何处呢？与苏格拉底的交往似乎更应该有益于一个安宁精神不可泯灭的本质的形成和发展。因此我们也就看到，最后苏格拉底再次玩跷跷板似的把亚尔西巴德弹入汹涌的大海之中。尽管他身处醉乡，尽管他激情满怀，尽管他大吹大擂，亚尔西巴德还是一如既往地紧靠着苏格拉底。亚尔西巴德曾情欲难拒，

溜进苏格拉底的大衣下面，双手拥抱着这人，这真正神奇的人，就这样躺了一宵。尽管他相貌超人，可除了鄙视、嘲笑和侮辱之外却一无所得，在和苏格拉底睡了一夜起来之后，正像和一个父亲或哥哥睡了一夜一样。〔32〕当时亚尔西巴德不得不忍气吞声，而现在苏格拉底对他又是不屑一顾，指责说他是出于对阿伽通的妒忌才讲这一大篇话的：“这一大篇话的惟一目的在挑拨离间阿伽通和我，借口我只应爱你不能爱旁人，阿伽通也只应接收你的爱，不能接收旁人的爱。”〔33〕

其次，鉴于以这种方式存在于苏格拉底身中的爱的本质，我们从这个阐述中获得了一特定的解释。就这个解释而言，我们坚信，理论和实践是和谐一致的。这里所描述的爱是反讽的爱，而反讽是爱之中消极的东西，是对爱的刺激，它在理智领域里的作用与挑逗以及情场风波在较低的爱王国里的作用是一样的。不可质疑，反讽家有根底，有固定价值，这一点我们不得忘记，但他拿出的钱币并非货真价实，而是像纸钱一般本身毫无价值，可尽管如此他和世界的所有交易却全以这种钱为媒介。他身中的充足是一自然规定，因此它既非作为自在的直接性存在于他身中，亦非通过反思所获取。生病在很大程度上以健康为先决条件，然而人在积极的充足里觉察不到身体的健康。积极的充足借助于生命活力而滋养疾病，只有在这种生命活力里人才能觉察到身体的健康。反讽家以及他身中的积极充足也是如此。它并不展现为美的充足，其实反讽家像潜水者一样，企图掩盖他与养育他的大气之间息息相关的联系。

在我离开《会饮》之前最后再做一个补充说明。鲍尔眼光锐利，指出《会饮》篇的结局是阿伽通与阿里斯托芬（言谈概念性的环节）酩然大醉，而只有苏格拉底一人作为喜剧性与悲剧性的统一头脑清醒。此外他还提及由施特劳斯所做的《会饮》篇结局和基督在山上改变形象之间的类比。〔34〕在我看来，这个类比并不妥帖。如果人们非要说苏格拉底代表喜剧性和悲剧性的统一的话，那么显然反讽本身便是这个统一。试想所有其他人都烂醉如泥，而苏格拉底依照老习惯陷入沉思，像往常一样眼睛发直，独自出神，这副呆相正是这里所说的喜剧性和悲剧性的抽象统一的一个生动画面。独自出神既可意味沉思冥想（这就会是柏拉图式的出神），独自出神也可意味我们所说的想着虚无，而这个“虚无”几乎让人能看得见。苏格拉底可以说是这一个更高的统一，但这个统一是

虚无之中抽象的和消极的统一。

《普罗塔哥拉》篇

《普罗塔哥拉》篇中最为突出的是辩证运动。我现在要对它以相似的方式进行处理，以求表明这整个辩证运动终结于完全消极的东西。言归正传之前，有必要先插入对于柏拉图对话的一个概括性的评述。我认为这里是一个恰当的地方，因为在谈《普罗塔哥拉》篇之前做此评述并无缘由。简言之，如果我们想划分柏拉图的对话，我认为我们最好承袭施莱尔马赫所作的对话性对话与创建性对话的区分。在前一类对话中，对话是一个本质性的环节，永不倦怠的反讽时而分解、时而维系辩论以及辩论者，而创建性对话以客观学术性的阐述为特色。^[35]这后一类对话包括《理想国》，《蒂迈欧》篇和《克里提阿斯》篇。传统上，人们认为这些对话代表柏拉图思想发展的最后阶段，这些对话自己的内在特点也表明它们源于柏拉图思想发展的最后阶段。在这些对话里，提问形式实际上已是一个被超越了的环节，回答者只是以证人、以乡镇公证的面目出现，点头称是，相互对话已经不存在。反讽也就在很大程度上荡然无存了。相互对话对于苏格拉底来说必不可少，要么是他问旁人答，要么是旁人问他答，他需要能够不停地在二者之间做出选择。^[32]只要记住到这一点，我们就可以看到柏拉图和苏格拉底之间的本质差别，不管柏拉图是对它作出了有意识的把握，还是直接、忠实的记录。我对这些创建性对话没有很大的兴趣，因为它们对理解苏格拉底的人格不能做出任何贡献，既不描绘现实中的苏格拉底的面貌，也不提供柏拉图对苏格拉底人格的思考。任何对这些对话略知一二的人都必定会感觉到谈话人和谈话对象处于一种完全外在的关系之中，苏格拉底这个名字几乎成了种类名词^[36]，只起指称谈话者、讲演者的作用。除此之外，由于连接谈话与谈话者的脐带被切断了，还使用对话形式就显得是完全偶然的。鉴于柏拉图在《理想国》中反对雕词琢句，主张直来直去的陈述，令人惊讶的倒是他尚未以一种更严谨的学术形式来取代对话形式。

大部分早期对话最终总是得不出任何结论，就像施莱尔马赫所指出的，在《理想国》之前，所有谈论某一美德的对话都无力找到一个确切的解释。参见施莱尔马赫所编撰的《柏拉图著作》第三部分第一卷第8页：“《普罗塔哥拉》篇谈论美德的统一以及是否可传授这一问题，但并

未阐明这个概念本身，故只讲到拉赫斯的勇敢、卡密德的谨慎。由于在正义这个问题上朋友与敌人的对立是个具有重大意义的环节，我们这里也不得忘记吕希斯。”^[37]我们完全可以对早期对话毫无结论这一事实作出进一步的规定，说它们最终所达到的是一个消极的结论。下面，我将把《普罗塔哥拉》篇用作例证。《理想国》第一卷也是一个好例子。依施莱尔马赫的看法，《理想国》第一卷结尾时也没有达到任何结论。这对于本文具有很大的重要性，因为要想找到苏格拉底所特有的东西，最好是在早期对话中寻找。

《普罗塔哥拉》篇的意图到底是什么呢？是为明确回答此对话所涉及的问题（美德的统一性以及传授美德的可能性）作准备吗？施莱尔马赫认为，此篇的意图不在于阐发某一特定论点，因而根本不宜于解决对话中所触及的问题，与此相反，整篇谈论飘浮空中，蜻蜓点水似的触及某一论点便随即抛之脑后，从而对苏格拉底方法作出净化了的、青春焕发的形象表达。施莱尔马赫的看法有道理吗？这里，我不拟对这个问题予以决断。我只想说，我对施莱尔马赫的意见颇有好感，但读者不得忘记，依我看来，苏格拉底方法并不在于提问形式中的辩证因素本身，而在于由反讽为出发点并归回反讽的、由反讽所支撑着的辩证法。法国人有句话，叫“与无面面对”（vis-à-vis au rien）。这句话其实是只适用于一个人，但在《普罗塔哥拉》篇接近尾声时，苏格拉底和智者们就处于这种境地。他们面面对，就像两个秃子在争吵很长时间之后终于发现了一把梳子一样。对我来说，这个对话中至关重要的东西当然是整个反讽的布局。所提出的问题没有得到明确的回答，这就是施莱尔马赫所说的“此对话没有达到任何结论”。然而这并不是什么反讽，因为这个探究半途而废会有种种原因。这可能根源于一种完全偶然的東西，而从这种偶然的東西出发，人们说不定可以构建整个无穷性。这也可能和一种深沉的渴望联系在一起，即渴望通过分娩而从以前徒劳的阵痛中解放出来，换句话说，此对话很可能会意识到自己是一个探究整体中的一个环节。以这种方式，对话可能会毫无结论，但这个“毫无结论”却绝不等同于一个消极的结论。要谈消极结论，必须有一个结论存在，而只有反讽能够充当最纯粹、最纯净的消极结论。甚至怀疑论也总是假定某种东西。与此相反，反讽就像那个老巫婆一样，永远可望而不可即地试图吞噬一切，然后吞噬自己，或者就像关于这个巫婆的传说所载，试图吞噬

她自己的肚子。〔38〕

因此，这个对话对缺乏结论这一点是有极为清醒的认知的，它甚至好像是惬意地享受失败的神妙魔力，而不仅仅是对歼灭智者感到欣慰。苏格拉底自己说：“我们对话的结局就像一个人似的斥责我们、笑话我们，它要是会说话的话，它准会说：你们可真是些怪家伙，苏格拉底和普罗塔哥拉！”由于普罗塔哥拉放弃了解说性的演讲，这两个辩论者来来回回尝试了各种对答方式，先是苏格拉底问，普罗塔哥拉答，然后是后者问，前者答，最后又是苏格拉底问，普罗塔哥拉答。用一个尽可能形象的表达方式来形容，他们背靠背这个扛那个，那个扛这个，重复多次。之后出现了一个饶有趣味的现象：苏格拉底辩护他原想攻击的东西，而普罗塔哥拉攻击他原想辩护的东西。有个天主教徒曾和一个新教徒激烈争论，结果他们各自说服了对方，天主教徒变成了新教徒，而新教徒变成了天主教徒。^[33]苏格拉底和普罗塔哥拉的整个对话令人想起这个著名的争论，只是这里可笑的东西被纳入了反讽意识。

这里大概会有人提出一个反对意见。其实，只有细心的读者才会提出这种反对意见，所以，我将很愿意对此予以考虑。表面上，似乎是柏拉图在一个热热闹闹、让人玩得痛快的跷跷板上装了个反讽的杠杆，不仅仅把普罗塔哥拉，而且也把苏格拉底一下子弹到了空中。在这个热闹场面里，不管后者多么令人忍俊不禁，我还是要为他说话，不容许别人做这种诠释。上述评说是苏格拉底自己做出的。他以反讽的严肃态度从事论争，而又模棱两可地竭力从此论争中脱身，每一个略微有些体会能力的读者都必定会情不自禁地想象他的脸上大概总是带着反讽的微笑。他脸上带着这种微笑，对整个把戏得到了这样一个结局反讽地表示惊讶：他看到普罗塔哥拉发现了他早知道他一定会发现的东西，因为是他自己把这个东西藏在那里的，然而他却对此作出大吃一惊的样子。

关于这个对话的整体布局，或者说对话的形式，就先谈到这里。现在我们来了解一下对话的内容，也就是说，在此对话中交织编入的问题。这些问题就像罗马赛跑场中心的柱子一样，充当论争者所环绕的固定点：他们尽力奔跑，以求越来越接近这些固定点，越来越快地从对手身边冲过。综观这些问题，我相信我们将发现一种相似的消极反讽。

特别是就第一个问题，即美德是否统一而言，情形如此。苏格拉底首先问道，正义、谨慎、虔诚等等是美德的不同部分呢，还是同一个事物的不同名称。然后，他接着问到它们是像面孔的不同部分呢，即嘴巴、鼻子、眼睛和耳朵，还是像金子的不同部分，即除大小不同之外彼此之间以及部分和整体之间毫无区别。双方挖空心思，竞相强词夺理，这里我不拟对他们的论点一一予以详述。我只想强调指出，苏格拉底的论证本质上是力求摧毁各种美德之间的相对不平等，以求挽救统一性，而普罗塔哥拉与此相反，总是只着眼于质的不平等，因而缺乏那种能够包容、维系纷杂多样性的纽带。因此，他不理解中介这个观念。为了维护统一性，他紧紧地抱着基于平等和不平等的同一性的、主观化了了的中介观念，这时候，他其实是在中介观念的朦胧暮色中四处摸索。他说不管在什么地方，所有事物之间总是有相似之处的。甚至白也在某种意义上与黑相似，硬与软相似，所有表面上截然相反的东西也都是如此。与此相反，依苏格拉底的看法，美德的统一性^[34]就像一个僭主，他没有勇气统治现实的世界，而是首先杀戮他的所有臣民，以便能够安心得意、趾高气扬地统治苍白阴影的肃穆死寂的王国。苏格拉底论证说，倘若虔诚不是正义，那么虔诚地生存就不正义地，即丧尽天良地、亵渎神灵地生存大同小异了。苏格拉底论证中的诡辩因素可谓是彰明较著。特别需要强调的是这种美德的统一性非常抽象，以自我为中心，向内封闭，自成一体。如果各个单独美德是满载货物的帆船，那么这个美德的统一性便是致使这些帆船触礁搁浅、并把它们撞成碎片的礁石。美德像轻声私语、像一个寒战穿过它自己的各个规定，然而它没有在任何一個规定中让人能听得见，更不用说得到清晰的表达了。试想一排士兵，每一个士兵轻声告诉紧靠着他的另一个士兵军队的口令，可他话刚说出口，自己就马上忘记了这个口令，如果这是一长排士兵，长得没有穷尽，那么这个口令其实根本不会存在——我们所说的美德的统一性情形大致与此相似。苏格拉底讲美德是统一的。他所坚持的这种对美德的规定具有两个特性。首先，它显然根本不是什么规定，因为它是对美德的存在的生气薄弱的——弱得不能再弱的——评议。在此我想提到一个相似的命题，即上帝是统一的。施莱尔马赫在他的教义学中曾对这种对上帝属性的规定做过敏锐精到的评判。^[39]其次，这是一个消极的规定，因为这里所建立的统一性是极为非社会性的。苏格拉底从普罗塔哥拉处把所有具体的美德一一骗取了过来，当他要吧某一美德归结为统一性之

时，它却顿时烟消云散，这就是苏格拉底的反讽；而他的伎俩所凭借的是诡辩。这样我们同时看到由诡辩的辩证法所支撑的反讽以及安居于反讽之中的诡辩辩证法。

第二个问题是美德是否可以传授。普罗塔哥拉认为，美德可以传授，而苏格拉底认为美德不能传授。当然，前者紧紧抓着离散的环节，为使一个美德生长，不惜牺牲另外一个美德，而同时却又使美德在某个个体中作为统一性存在，这就是说，人还在跑道上，就为他戴上了桂冠。与此相反，苏格拉底抓住统一性不放，结果是尽管他拥有极大的资本，却依然一贫如洗，因为他不会利用它，使之开花结果。在把美德要么归结于一种自然规定，要么归结为某种宿命的东西之后，苏格拉底的美德不能传授的命题似乎是包含着一种很高程度的肯定性。但是不管是

把美德看做直接的和谐还是在其宿命的散居(διασπορά)中来把握它，这在另外一个意义上却还是一种完全消极的规定。要理解美德可以传授这一命题，也有两种可能性：它要么意味着人原初的空虚逐渐通过教导而得以填补，可这是个自我矛盾，因为对人绝对外在的东西永远不可能被人吸纳入取；要么它表达一种通过持续的教导而逐步展开的内在美德规定，这样的话，它就以美德的原初存在为先决条件。智者自以为能够给人灌注外在的东西，这是他的误解；而不分青红皂白，一概否认美德可以传授却是苏格拉底的误解。苏格拉底的想法是消极的，这一点显然易见；它否定生活、发展，简言之，在最普遍、最宽广的意义上它否定历史。智者否定原初，苏格拉底否定后代的历史。

如果我们现在进一步询问苏格拉底的这个观点到底根源于什么更普遍的观念，询问它到底居于什么样的总体之中，那么显而易见的是，这个普遍观念、这个总体无非追忆所被赋予的重大意义。可追忆恰恰是向后发展，也就是说，它是严格意义上所说的发展的正反面。这样，我们在美德不可传授这个命题里不仅仅发现了一个消极规定，而且也发现了一个背道而驰的反讽的消极规定。美德根本不能传授，其实正相反，美德远远地落在个体的身后，人们反倒是不得不担心它会被忘掉。在柏拉图那里，人通过追忆而意识到他丰赡的资质、得知自己不是两手空空被赶到世界上来的。这个令人振奋的思想滋补生存，使之强壮。而在苏格拉底那里，整个现实全被摒弃，人被推进回忆之中，这个回忆不停地、

愈来愈远地向往昔倒退，而这个往昔本身也一直在时间中向后倒退，仿佛那个贵族世系无人能够忆想的渊源。〔40〕苏格拉底固然不坚持这个命题，但就反讽而言，我们将看到取而代之的命题毫无逊色。至此，我是在获取生活经验这个意义上来看待美德是可以传授还是不可传授这个问题的，我把它理解为一个关于传授美德的经验大学校的问题。我们注意到，智者仅仅抓着经验中散漫无序的东西，或者更确切地说，他总是把这些散漫无序的东西置之脑后，这样，每个人就像那个傻头傻脑的哥特里普一样，永远不会从经验中学习，变得聪明起来〔41〕，因此每个人也就需要上一辈子的学，永不得歇息。而苏格拉底把美德弄得既刻板拘谨，又唐突莽撞，以致它永远不得获取任何经验。此间，苏格拉底试图在更深的一个层次上证明美德是统一的，也就是说，他想找到一个他物，在此他物之中，所有美德相亲相爱，融为一体。这个他物是认知。然而他却远远没有顺这条思路走下去，达到希腊精神所特有的、无忧无虑的裴拉吉主义的深处，〔42〕结果是罪孽变成了无知、乖谬、迷惑，而其中的意志因素，即骄傲与执拗，被忽视了。为了获得一个立足点，他在已让给对手的前提之上立论，把愉快当作善捧出，这样他所捍卫的认知就变成了一种测量术，一种享乐领域里的聪明理智。可这种认知总是自己以自己为前提，所以从根本上自己抵消自己。苏格拉底宣言美德不能传授，但是把它归结为认知，从而证明了他的命题的正反面，前边所说的整个对话中的反讽就呈现于此。普罗塔哥拉的论证与此如出一辙。同时，反讽也在另外一个层次上呈现，即他所提出的认知，如前所说，最终自己抵消自己，因为对享乐之多少好坏进行没完没了的算计阻碍、扼杀了享乐本身。我们看到：善是愉快，愉快基于享乐，享乐基于认知，认知基于一种没完没了的衡量与舍弃，这就是说：在无穷无尽的现实经验中必然永存着不幸的失落感，消极的东西就在于这种失落感，而反讽在于苏格拉底对普罗塔哥拉的祝愿——他可以说是诚心诚意地祝愿普罗塔哥拉“Velbekomme”。〔43〕在某种意义上苏格拉底又转回到了他的第一个命题，即美德不能传授，因为经验无穷无尽的总和就像一大堆哑然无声的字母似的，越是增长，就越是难以说出口来。可见，第一个层次的反讽在于阐发一种自我毁灭的认知论，而第二个层次的反讽是：他好像只是偶然地来维护一下普罗塔哥拉的命题，可殊不知这种维护摧毁了它。善是愉快，恶是痛苦，谁要是认为柏拉图的苏格拉底提出了这个命题不是为了摧毁它，而是有别的意图，那是根本说不通的。

下一个要研究的对话是《斐多》篇。如果说在《普罗塔哥拉》篇中辩证的东西纯然一色，毫无他物掺杂，在《斐多》篇里，神话性的东西特别突出。这个对话的主旨是证明灵魂不朽。就此，我想暂时引用鲍尔的一句评语：“这种（对人死后灵魂继续存在的）信念建立在柏拉图让苏格拉底所发挥的论证之上，如果我们对这些论证作一仔细观察，它们就会使我们重新回到与苏格拉底这个人有直接关系的其他东西上去。”[44]

在对这些论证的性质进行探究之前，我想就《会饮》篇和《斐多》篇之间的亲缘关系提出我微不足道的一家之言。众所周知，施莱尔马赫以及他之后我们本国的海瑟[45]曾把这两个对话紧密联系起来，认为这两个对话概括了苏格拉底的整个生存，既讲到他世间的生存，又涉及他过世之后的生存。他们把这两个对话与柏拉图对话系列中的所有其他篇章进行对比分析，得出结论说，二者赋予了智者和政治家肯定性的因素（依他们的意见，这两个对话没有达到它们所企求的目的，即描述哲学家的气质和天性）。特别是就智者和这两个对话的关系而言，这一点应该是正确的，因为智者应恰恰是哲学家的否定。阿斯特另有一说。[35]

[46]在他的著作《柏拉图生平著作》（*Platons Leben und Schriften*, Leipzig, 1816）中，他把《斐多》篇列入柏拉图的早期对话，即所谓的苏格拉底式对话。他列举了四篇这样的对话：《普罗塔哥拉》篇，《斐德若》篇，《高尔吉亚》篇，《斐多》篇（参见第53页）。就这四篇对话之间的关系，他评论说：“在《普罗塔哥拉》篇和《斐德诺》篇中，戏剧描摹和反讽占主导地位，所以它们倾向于喜剧，而《斐多》篇却明确地是悲剧性的：高尚与感伤是其特点。”（第157页）[47]接着他指出，施莱尔马赫把《斐多》篇和《会饮》篇联系在一起，完全误解了柏拉图创作的精神：“在《会饮》篇中，这个希腊的哲人以完美的情爱者的面貌出现，而在《斐多》篇中，这种生气勃勃的、晴朗美好的希腊精神消失殆尽，希腊的苏格拉底被理想化，成了印度的婆罗门，生活中除向往与神融为一体之外别无它求，他的哲学也就是对死亡的思索……精神竭力逃避困扰他的、使之黯淡的感性，渴望从束缚着他的肉体的枷锁中解放出来。”（第157—8页）[48]

表面上看，《斐多》篇与《会饮》篇之间存在着极为重要的差别是显而易见的，但是另一方面也不容讳言的是，阿斯特完全孤立了《斐多》篇。他称此对话是悲剧性的，里面感伤的东西占了上风，从而试图把它和《斐德若》篇、《普罗塔哥拉》篇以及《高尔吉亚》篇联系起来；同时他大讲晦暗的东方神秘主义，讲它和笼罩着《会饮》篇的晴朗美好的希腊精神的苍穹截然相反。这两种说法其实并不和谐一致：《斐多》篇是悲剧性的，但希腊的苍穹完全可以美好地、安宁地、晴空万里地照耀着它，希腊的天空曾目睹许许多多的悲剧，可并不因此黯然失色、云雾弥漫，空气也不因此像东方人的空气那样酷热、窒闷。如果此对话因此不是希腊的，那么试图把它包容在柏拉图之中便是徒劳的，更不用说把它与其他对话连接起来了。就施莱尔马赫的看法而言，不可否认，《会饮》篇所阐发的生活观和《斐多》篇中所提出的死亡观并不完全彼此和谐。《斐多》篇把死亡当作观察生活的出发点，而在《会饮》篇所坚持的生活观里，死亡根本不作为一个环节出现。这两种看法绝非相互和谐，相得益彰，以至没有一个第三种看法便能相互渗透、融通。这个第三种看法要么是能够战胜死亡的思辨性考察，要么是反讽。在《会饮》篇中，反讽把爱推举为生活中实质性的东西，但马上又用另一只手把它抢走，因为它同时把爱消极地理解为向往。在《斐多》篇中，反讽把生活一步一步地向后推，时时刻刻都想退回到灵魂起源的那一片昏暗之中，或者更确切地说，退回到那种无形无状、无穷无尽的透明性之中。显而易见，《斐多》篇是完全消极地来看待死亡的。尽管死亡永远是一个消极的环节，但只要它被看做一个环节，那么其中积极的东西，那种解放性的脱胎换骨，就会幸存下来，凯旋而归。如果我现在对反讽表示赞同，（尽管苏格拉底说过这一类话，如：“我想，谁要是听到我这会儿的话，即使是一位喜剧作家也不会骂我关于不相干的事说废话。”^[49]）大概有人一眼看去，觉得根本说不通，但仔细观察之后，觉得完全可以接受。思辨的统一不可能隐秘地、无影无踪地存在，然而反讽的统一却完全可能。

如果我现在说反讽是《斐多》篇中的一个本质性因素，我当然不是指在此对话中处处可见的反讽雕饰。不管这些雕饰多么意味深长，细细看来多么一发而不可收拾，但它们至多也不过是对浸透整个对话的最终观点的一个暗示而已。我来举几个例子。例一：“不过照我猜想，你和西

米亚斯准喜欢把这个问题再深入探讨一下。你们是像小孩子似的害怕，怕灵魂离开了肉体，一阵风就给吹走吹散了。假如一个人死的时候天气不好，正刮大风，你们就越发害怕。”^[50]例二：苏格拉底责备克力同，说他不该问他怎么来葬他，然后附加说，克力同大概认为，他关于离开此世去享福——“不管这是什么样的福”——说了这么多，只是为了使弟子们安心，同时给自己打气：“我受审的时候，克力同答应裁判官们做我的保证人，保证我一定待在这里。现在请你们向克力同做一个相反的保证，保证我死了就不再待在这里，我走掉了。”^[51]这些反讽的言谈还是很好与贯穿整个对话的所谓严肃态度和深沉感伤相协调起来的，但是不容讳言，我们一旦觉察到其中反讽秘密的、不动声色的生长，那么这些言谈就会有一副全新的面貌。

不过，为了支持我的论点，我将首先证明这个对话中的精神是真正希腊的而非东方的。依我对东方神秘主义的理解，它所谈的死亡无非灵魂韧性的松弛、构成意识的张力的和缓，无非一种消散解体和忧郁的、沉绵不起的疲软，无非一种软化：人不是变得更轻，而是变得更重，不是如烟云飘散而去，而是混乱地糅合在一起，在一团浓雾中蠢蠢欲动。因此，虽然东方人感觉到肉体的沉重，希望从中解脱出来，但实际上并非为了变得更为自由，而是为了被束缚得更紧，他好像是不想运动，而只企求植物式的不死不活的静态。这就是说，他不求飞升到思想的太空，而只求沉溺于鸦片所带来的浑噩麻木，不求行动的勃勃生机，而只求懒散无为(*dolce far niente*)，在超脱生死的境界获得一种虚幻的安宁。然而，希腊的天空是高远、穹隆的，而绝非平坦、沉重的，它不停地高升，愈来愈高，而绝非令人惶惑地下沉；希腊的空气是轻盈、透明的，而绝非阴湿、窒闷的。这里，要谈向往，那就是向往变得愈来愈轻，向往凝聚于愈来愈润泽的升华物之中，而绝非向往消散于疲软无力的麻木之中。意识不求在流动的规定中泡软，而只求绷得愈来愈紧。因此，东方人企求退到意识之后，而希腊人企求飞升到意识的承续演替之外。然而他所追求的完全抽象的东西最终变成了最抽象的东西、最轻的东西，即无物。这里我们就站在起源于主观神秘主义或反讽的两种观念的交接点上。每一个读过《斐多》篇的人必定都会看到，此对话对由持续不断地学习死而产生的生存进行了纯粹抽象的把握。对此作一详细窥察，不会有什么坏处。这里有两途径可循。其一，我们可以阐明苏格

苏格拉底是如何理解灵魂的本性的，因为对灵魂的正确理解实际上应该在自身之中蕴含着、浸透着对灵魂不朽的正确证明；其二，我们可以一丝不苟地分析关于灵魂来世如何的谈论。在做后一个研究时，我将辅助性地顾及到《苏格拉底的申辩》，恰恰作为一个史实文件，它对我们应该能够起到引导的作用。

现在我就开始作这两个研究。之前，我只想指出，像灵魂不朽这种问题总是具有极大的重要性，可在柏拉图哲学中，这个问题只是被附带地谈到，即借苏格拉底之死为机缘，这一点是引人深思的。我首先谈第一个问题，即苏格拉底是如何理解灵魂的本质的，这个问题将致使我们深入探讨他对灵魂不朽所作出的证明。^[36]

在苏格拉底真正开始论证之前，他先做了个引子。他告诉他的对话者哲学家喜欢死到底是怎么回事。他提出两个假定。其一，死亡意味着灵魂与肉体的分离；其二，真正的认知是建立在抽象而非低级感性之上的，因为通过感性观察人永远击不中一个事物的本质，即那种使某个事物成为某个事物的东西，如大小、健康、力量等等。^[52]在这两个假定的基础上，人们就很容易领悟为什么哲学家们希求尽量不和肉体交往^[53]，希求通过死得到净化，从肉体的枷锁中解放出来，以求完成在世间已力图完成的事业^[54]，即以纯粹的思考追寻事物纯粹的本质。显而易见，这里灵魂是被抽象地理解的，正如灵魂的雄图大业所涉及的对象，即事物纯粹的本质，也是被抽象地理解的。人们不得不提出疑问：不管哲学如何全力以赴，大张旗鼓，以求把事物纯粹的本质从窝里吓出来，到头来爬出来的也只不过是纯粹抽象的东西（健康、大小等等）吧？而作为具体的东西的对立面，这些纯粹抽象的东西是虚无。这个疑问发人深省。从中可以推断出，灵魂在其认知事业中为了和它的对象取得协调一致到头来大概可能变成无物。灵魂会变得愈来愈轻，而只有和肉体有过密切交往的灵魂，由于掺和了肉体就给肉体镇住了，又被拖回到这个看得见的世界里来，出于对无形的东西、对精神世界的恐惧，就像个影子似的在陵墓和坟堆旁徘徊。^[55]也就是说，尚未完全超脱、与有形的东西还存在着瓜葛的灵魂就会作为鬼影在我们的面前出现，让我们还看得见它。把鬼影看做不完满的生存本来也无可厚非，但是一旦把“无形的东西”当作理想之物，我们就可以看到，所有一切是如何被消

极地理解的，灵魂是怎么变成无物的。因此，即使我们无意驳难苏格拉底提出的二难选择，即我们要么压根儿无法求得认知，要么只有在死后才能求得认知^[56]，我们对苏格拉底式的解决办法必定还会是疑虑重重的。我对这些引言式的探讨做了有点过分详细的分析，因为这能使我们对后面的整个思考线路获得一个初步概念。把各个论点一一列举，一一评析，将会变得漫无边际。若有读者不拟阅读整个对话，看这些论点是怎么一步一步展开的，而希望尽可能在完整的学术性阐述中把它们尽收眼底，我推荐他去读鲍尔和阿斯特。

更重要的任务显然是指出苏格拉底所阐发的各种论证并不总是相互和谐一致的。先谈两种主要论证。第一个论证起源于这条思路：对立面产生于对立面，而在两个对立面的连接纽带中有两条潮流，一条是从一面流向他面，另一条是从他面流回一面；第二个论证对灵魂的先在进行思考，观察它是如何在追忆的特性和本质中得以展现的，希求以这种方式保证连续性。如果有人把这两种论证联系起来，那么据我估计只有两种可能结果：第一，“先在”这一概念和“成长”这个想法势不两立；第二，倘若我们坚持先在和生成这个观点的和谐，那么我们必须假设苏格拉底证明了肉体的复活。而这与他其余的理论是截然矛盾的。这两种论证想必会永远龃龉。第一个论证对死亡究竟是什么这个问题含糊其辞，这种含糊其辞不能消除这种龃龉，假定死亡并非生命的结束而是另一种生存也不能够做到这一点——这个假定是以不正当方式取得的，鲍尔对此表示反对很有道理。^[57]鲍尔指出这些论证什么也证明不了，认为它们只不过是灵魂概念的分析性阐述，也就是说不朽之所以能够从中引申出来，是因为它已经作为前提包含在灵魂概念之中了。我们对他的观点完全同意，不过我们不得忽视以下这个事实：灵魂在这里变成了一种坚硬的东西，和美、善等等同属一类，但是这个坚硬的东西在这里并不是一个出发点，而是一个结果，也就是说，恰恰是在思考欲把握灵魂的本质之时，它才显得琢磨不透，而不是由于灵魂的这种琢磨不透人们才走进论证的色彩缤纷的世界的。这个结果是一个消极的结果，而前者是一个积极的前提，这一点我想再次强调。

灵魂的本性是什么？它具有什么特定的生存？对这些问题的回答取决于以论证灵魂不朽为核心的灵魂观，而对灵魂不朽的论证又取决于追

忆的特性和本质。如果我们对这些问题进行审视，那么我们就面临着最为抽象的规定。人通过感性受到外界的冲击，他总是把这些感官印象归结于某种普遍表象，例如相等^[58]，绝对的美、善、正义、虔诚等等，总而言之，“我们反复问答辩证的时候，凡是我们称为‘绝对’的东西都包括在里面了”。^[59]这些普遍表象不是通过经验的分散孤立的观察而获取的，也不是通过强行归纳而获取的。与此相反，它们总是自己以自己为前提。“或者呢，我们一生出来就有知识，一辈子都有知识；或者呢，出生以后，我们所谓学习知识只是记起原有的知识，也就是说，认识就是追忆。”^[60]现世与永恒的综合很难借思辨得以解释、澄清，实际上，像所有思辨的东西一样，它一眼看去像个悖论。在这里，它得到了诗意的和宗教的缓解。我们所看到的不是自我意识的永恒自我设定，共相不是紧抱着特别的、个体的东西，使之不得动弹，而是与此恰恰相反，共相松散地在它周围飘荡。这个论证中的关键^[61]其实在于：就像理念先于感性事物存在一样，灵魂先于肉体存在。这听起来倒也完全说得通，但是理念是如何先于事物存在呢？在何种意义上先于事物存在呢？只要这些问题还没有说清楚，那么整个论证所围绕着的“就像”就只不过是两个未知数之间的抽象的等号。当然，通过对等号一边的数值进行深入研究，说不定这些问题可以得到进一步的澄清，想到这里所谈的是绝对的善、美、正义、虔诚等等，人们似乎完全可以相信这是可能的。但是，一旦考虑到灵魂的先在其其实依赖于相等这类普遍表象的先，这个信念也就又被粉碎了。倘若灵魂先在的处境比起这些普遍表象并好不了多少，那么显而易见，它就会像后者一样消逝在其无穷无尽的抽象之中。当然，从这一点可以向一个积极的看法架起一座桥梁，要么通过百战百胜的思辨，要么通过信仰的背水一战。然而这座桥梁没有被架起。在这整个探讨中，读者需要时时刻刻、念念不忘地记着，这一点不是被当作出发点的无物，而是思考艰苦跋涉之后所抵达的无物。我们可以更进一步假定我们能够把一个表象和理念的这种居于任何具体性之外的存在联系起来，那么我们就不得不问：我们把先在的灵魂和它置于什么关系之中呢？在尘世生活中，灵魂的任务是把个别引回到这种普遍，可是居于并产生于个体性的个别和共相的具体关系却显然未被触及。由灵魂在二者之间所建立的联系总是转瞬即逝，不留痕迹。因此，灵魂在其先前的生存中必定是弥漫着理念的世界的。就此而言，柏拉图有的放矢地说，灵魂在转入感性生活之时忘记了这些理念。遗忘正是意

识的白天到来之前的黑夜，是不言而喻无穷倒退的定点，是共相作为出发点面向特殊者进行自我规定的无物。也就是说，遗忘是永远限制性的前提，通过追忆永远连接性的前提而被无限地否定。可见，柏拉图的学说趋于抽象的两个极端：完全抽象的先在和同样抽象的后在，即不朽。这恰恰表明，灵魂在现世的生存也必然是被完全抽象地、消极地理解的。依柏拉图看，尘世生活渐渐模糊地融入（这个词是既在绘画的又在音乐的意义上运用）两边。基于此，有人大概会相信，柏拉图认为尘世生活是个丰足的中间。可在《斐多》篇中，情形绝非如此。尘世生活被看做是欠缺的，渴望所期待的是无形的东西。〔37〕

如果我们剖析其他证明，逐步走向隐伏在它们背后的关于灵魂本质的观点，我们会达到同样抽象的结论。——非复合的东西不可分解，不会消逝。而对于复合的东西来说，它们是怎么复合的，就会怎么消解。由于灵魂属于非复合的东西，所以它也就不会分解。〔62〕然而，这整个思路似是而非，因为它是在同义反复的毫无根基的地面上来回走动。因此，我们必须紧跟着苏格拉底，看他是怎么阐明类比的。非复合的东西在举止形态上始终如一。苏格拉底问道〔63〕，我们在提问、答对中认为是具有绝对存在的那个东西在举止形态上是始终如一呢，还是变幻不定，一会儿是这样，一会儿是那样？绝对的相等，绝对的美，一切绝对的实体、真正的本质，能有任何变化吗？“这些事物始终如一，是无形的，看不见的。”灵魂很像那神圣的、不朽的、智慧的、一致的、不可分解的而且永不改变的东西。肉体呢，正相反，很像那凡人的、现世的、不明智的、多种多样的、可以分解的而且变化不定的东西。〔64〕显而易见，这里我们得到了一个对灵魂生存及其与肉体的关系同样抽象的看法。我们当然不能谴责这个观点，说它实实在在给灵魂分配了一个肉体中特定的位置，然而另一方面，它却完全忽视了灵魂和肉体的关系，它不让灵魂在由它自己所创造的肉体中自由自在地运动，与此相反，灵魂总是迫不及待地想逃出肉体。齐贝斯曾运用一个比方来反对灵魂不朽。有人说，肉体是人弱的部分，可在死后还继续存在着，那么灵魂作为人强的部分就更应该继续存在着了。针对这个论点，齐贝斯打了个比方，说这就好像是有人这样来谈一个去世了的老织造工人：这个织造工人还没有死，他还健康地在什么地方待着呢，作为凭据，请看他穿的这件衣服，这件他自己织的衣服还完好无损，还没有消灭呢！〔65〕我认为，齐

贝斯的这个比方，如果运用得当，也就是说，如果我们强调隐伏在把灵魂比作一个织造工人之中的见地，那么它是会引向远为具体的观念的。说灵魂不是复合的，这一点我们当然愿意承认，但问题是，它在那种意义上不是复合的呢？从另外一个角度看，它又在多大程度上是许多规定的总和呢？只要对这个问题还没有作出精确的回答，那么说它不是复合的就是一个完全消极的规定，说它永驻不朽也就是老生常谈，毫无意义。

就后一个论证而言，情形也好不了多少。这个论证是建立在下面这个命题之上的：所有存在的事物都是由于它参与理念而存在的，每一个理念排斥对立面（“否则的话，我们就不能说，三宁愿灭亡，忍受一切，而决不会成为双数而仍旧是三”〔66〕），并且不仅相反的理念相互排斥，而且一切具体的东西，只要体现相反的理念，也相互排斥。灵魂是生命的原则，而生命与死亡相反，所以灵魂永远不能包容理念的（即生命的）对立面（即死亡），所以灵魂是不朽的。这里思想一步一步地坠入了抽象的空中楼阁。只要还没有说清楚生命和死亡之间存在着什么样的相反关系，灵魂和肉体的关系也就只能得到完全消极的理解，灵魂在肉体之外的生活也就永远毫无内容，飘忽不定。

如果对灵魂的本质的理解抽象到了这样的程度，那么我们也就可以预先想见就灵魂来世的境况这个问题而言，会有什么样的信息等待着我們了。我不是指这个新世界的地貌概观、统计数字，也不是指瑰奇的缤纷物象，而是指关于这个问题的思辨透明性。耶稣的门徒约翰也曾说过，我们对来世如何一无所知，〔67〕但他当然是指彼岸的经验现实。他心头还有一个思辨的说明，即肉体必将复活。这个思辨说明不是什么权宜之计，而是由于他自己从中获得安宁。与此相反，甚至在《斐多》篇神话性的那一段话里，苏格拉底还讲只有亵渎神明的人才会惧怕肉体的复活或继续存在，而一心用智慧来净化自己的人来世完全没有躯体。〔68〕要阻止抽象如此毫无羁绊地跳入海市蜃楼之中，要创立一种不允许思想倾覆、不允许生命消散的实在生存，只有一条途径，那就是尝试设想一种伦理的和谐、道德的旋律：这种伦理的和谐、道德的旋律将提供翻天覆地、重建一切的自然律，一言概之，提供将成为贯穿万物的原则的公正报应。事实上，倘若这个想法得到推举崇尚，那么不朽就不再是

影影绰绰，永恒的生命也就不再是镜花水月了。然而，这个想法甚至在这个对话神话性的那一部分也没有得到充分实现。下面我将探讨这个想法在多大程度上得到了实现，这里我只想指出，这种想法只在对话神话性的那一部分初露端倪。

上面我们在谈消极的“什么”以及同样消极的“怎么样”这个议题。它暂时落入视野之外了，现在我们的思考可以重新回到这个议题来。在《斐多》篇的辩证发展里，这个议题一开始是作为对灵魂本质问题的积极回答而出现的，因为它包含着对灵魂不朽的证明。然而，整个讨论达到了一个消极的结论，生命消逝在远处隐隐散去的回音（我不愿说余音）里。这样的结局之所以会产生，原因大概在于柏拉图哲学的主观立场。柏拉图哲学不满足于幸福自适的古典精神，也就是说，不满足于生存中理念的直接性，而是希求在其折射中对它进行把握，因此尽情拥抱着云彩，而非朱诺。〔69〕这个主观立场并不给予生存任何新鲜的东西，适得其反，它倒是剥夺了不少，即现实性。罗森克兰茨曾在一处正确地指出，生命越是丰满，越是生机勃勃，不朽也就越是苍白、越是空空如也。〔70〕荷马的英雄宁愿在现实生活中当牛做马，也不愿在阴间称孤道寡。〔71〕在柏拉图那里，不朽变得更是轻于鸿毛，简直是一口气就吹得走，然而哲学家还是希望离开现实生活，希望尽可能在活着的时候已经死去。这就是主观立场悲惨的自我矛盾。

不过，这里我们还不能看到反讽，而这却是我想尽力揭示的。任何一个人，只要知道反讽是一个多么捉摸不定的小家伙，一定会承认，反讽和上面所说的简直是如出一辙，如果不细心，就简直可和它相混淆。这又是柏拉图和苏格拉底之间的一个交接点。人们完全可以强调这个对话里激昂的主调，从而把一切拉到柏拉图一边，和处处迸发的热情联系起来，尽管就结果而言，这个热情显然做了个坏买卖。然而另一方面，想必没有人会否认，这个对话在不少地方有些踌躇不定，这意味着，大概是反讽在里面作怪。一个结论，不管多么微不足道，总是可以热情慷慨地、以服膺的口吻讲出来的，然而在《斐多》篇中，我们可以处处碰到踌躇不定的痕迹。如果我们把这些痕迹和《申辩》篇联系起来，它们就更会显得意味深长。《申辩》篇是史实记录，有人要是想寻找苏格拉底的精粹，那么就必须给予它显著的地位。

在我转而探讨这个史实记录之前，容我再稍微深入地考察一下《斐多》篇里所声称的哲学家对死的渴望。生活就在于等待死亡：这个观点可以从道德上来理解，也可以理智地来理解。基督教是从道德上来理解这个问题的，但它也并没有止步于仅仅消极的东西。在基督教里，人的一面死去了，神圣的另一面却生长起来^[72]，当这另一面吸取了、占有了并由此改良了应当灭绝的罪身^[73]中的发芽力之时，这个罪身也就渐渐萎缩、干枯，它一旦折断、碎裂，一个长大了的属神的人^[74]也就脱颖而出，这个属神的人是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁。

^[75]基督教也认为，一种更为完美的认知与这种复活联系在一起，但这个观点却只是附属性的。其实，它之所以这样认为，主要是因为认知之前也曾被罪的泥垢所玷污。在希腊文化里，这种对死亡的等待是被理智地理解的，这也就是说，被纯理智地理解的。这里我们一下子就可以看到异教徒无忧无虑的裴拉吉主义。估计大多数读者早已认识到了的这两种观点之间的区别，为谨慎起见，容我再强调一下。在基督教里，一方面，通过死而被舍弃、被灭绝的东西是在其肯定性中被把握的，它被理解为罪、理解为一个众人皆知的王国，每一个在它的王法下呻吟的人对它的统治都不无刻骨铭心的感受；另一方面，新生的、复活的东西也得到了同样积极的把握。在理智性的死亡观中，通过死而被舍弃、被灭绝的是些不关痛痒的东西，而新生的、结果的是些抽象的东西。这两种主要观点之间的差别大致如下。一个说，不要吃不健康的食物，抑制欲望，人就会康强健壮；另一个说，不吃不喝，人就会渐渐化为无物。由此可见，比起基督徒来，希腊人更是一个严肃主义者，可正因为如此，他的观点也是背离真理的。依照基督教的观点，死亡的一刻也是白天与黑夜的最后决战，教堂里有句说得老话：死亡是新生。换句话说，基督徒不是拘牵于争斗、疑虑、苦痛、消极的东西而惶惶不可终日，而是在对胜利、信念、极乐、积极的东西的向往中而欣喜若狂。柏拉图主义认为，人应该告别感性认识，以便通过死亡消纳于不朽的王国之中。在这个王国里，自在、自为的平等，自在、自为的美等等生活在死亡般的寂静中。苏格拉底曾说过，哲学家的追求是亡身、湮灭。^[76]这句话一针见血地表达出了柏拉图主义的精髓。对死亡本身的追求是不可能基于热情的——我们不得对“热情”这个词妄加解释，例如不能把有时有人期望灭绝的狂思妄念也称作热情。对死亡的追求只能是出于对生活的厌倦。只要一个人还不能够说他明确地知道这个期望到底蕴涵着什

么，那么热情还可能存在着。然而倘若期望是出于某种疲软麻木，或者说期望者明确地意识到他所期望的是什么，那么厌世便是占主导地位的情绪了。在我看来，威赛尔著名的墓志铭“最后他也不想活了”^[77]概括了反讽的死亡观。某人若是因为不想活了而死去，那么他也一定不会期望有一个新的生活，否则那就是自相矛盾了。在这种意义上期望死亡的疲软很显然是一种只有在显贵的圈子里才会出现的高雅的疾病，在其纯然一色的状态里是与期望在死亡中窥见极乐的热情同样强大的。一般的尘世生活就在这两极之间浑浑噩噩地运行。一言以蔽之，反讽既可能是健康的，又可能是病态的。如果它能把灵魂从相对的东西的蛊惑之中拯救出来的话，那么它就是健康的。然而如果它只能以虚无的形式来承受绝对的东西的话，那么它就是病态的。不过这种疾病只是一种由水土不适引起的热病，很少人得这种病，更少的人能挺住它。

就《斐多》篇里的反讽而言，我们当然应对它作出很特定的理解：这里作为直观的反讽冲破了分离天地之水的城池，^[78]与毁灭个体的全体性反讽联合了起来。这是很难把握的一刻，就像解冻与结冰之间的那一刻一样。然而如果大家愿意使用我所营造的视角测量器的话，《斐多》篇正处于反讽的这两个规定之间。我现在就转而对此尽可能地进行表述。在此毋庸讳言，这种表述总是以某物为前提：直观的超出个体之外的全体性，创世的“要有”^[79]（在尘世操劳中，创世的“要有”只在事后，即在不可见的东西通过可见的东西显现出来的那一刹那才会到来）。试想有种主观的神秘主义，并非苏格拉底囿于其中（因为这个词意味着有一意识在起作用），而是它的丰盛富饶淹没了他。如果真有这么一个主观神秘主义的话，那么我们就不会听到疑惑的、无所适从的概率计算。然而凡是细心读了《斐多》篇的人必定都不会否认这种概率计算的确时时出现，浏览了《申辩》篇的人就更不会否认这一点了。每个人自己可以判断那些言论是与柏拉图的激情相和谐呢（换言之，是与被完全和柏拉图视为一人的苏格拉底同调呢），还是指向一个既像又不像，既不像又像的差别。前面早已暗示过，对于直接的思辨以及反讽来说，情形如此。下面的探讨还会经常返回到这一点。在《斐多》篇里，苏格拉底自己说过，他竭力证明灵魂不朽，主要目的在于使他自己坚信事实的确如此，然后接着说：“我心里是这样算计的：如果我的议论是对的，我有了信心就自己有好处；如果我死了什么都没有，我也不会临死

哀伤而招我的朋友难受。我的朋友，瞧我这态度是多自私呀！反正我的这点谬误也不会长久，一会儿就完了。要是长久了，那就坏了。”〔80〕这一番话是从完全另外一个世界飘过来的。当然不仅仅是“瞧我这态度是多自私呀”〔81〕一句话蕴蓄着反讽。人死去之后会变得一无所有这个想法（“如果我死了什么都没有”〔82〕，斯塔尔鲍姆注：“如果死后意识，以致灵魂都绝灭了的话。”〔83〕）并不使他毛骨悚然。但另一方面，他也并不是随身带着它，以便在看到其后果之后把这个怪诞的想法惊慌地赶回家去。他其实是拿着它做游戏，如果情形不妙，愿意被从这个谬误中拔出（“要是长久了，那就坏了”），从而被完全摧毁。抽象的尺度是最能刻画反讽的。凭借抽象的尺度，反讽拉平一切，控制高涨情绪，不是用高昂的激情来对抗死亡的恐惧，而是认为变得一无所有倒是一个饶有趣味的试验。这就算是《斐多》篇里的典型段落吧。类似的章句比比皆是，若要一一详述，那就漫无边际了。此外，《申辩》篇亟待讨论。

《申辩》篇

我们对《斐多》篇的讨论力求证明在这个对话里辩证的东西归结于反讽。以下对《申辩》篇的剖析有两个目标。一方面，利用其中涉及灵魂不朽的言论，我们将强化关于《斐多》篇的论点；另一方面，我们将从其总体格局出发揭示苏格拉底的立场本质上是反讽。

阿斯特声称，《申辩》篇不是由柏拉图而是由一不知其名的演讲家所做。〔84〕施莱尔马赫认为，此申辩是对苏格拉底本人言辞的如实记录〔38〕，而斯塔尔鲍姆却认为，它大概不是苏格拉底本人的原话，但柏拉图在下笔时试图尽可能靠近历史上的苏格拉底。我们只要不随声附和阿斯特的假想，是追随施莱尔马赫还是追随斯塔尔鲍姆对探究来说是无关紧要的。斯塔尔鲍姆说：“若拙见立论确当，那么柏拉图在此书中就辞藻与思想内容而言没有使用他一贯的高雅格调就不会令人惊讶了。因为他认识到，要想正确地为苏格拉底辩护，那就必须让他在法庭上和在日常生活中一样举止谈吐；所以他不能够随意挥洒，而必须处处用心，注意与苏格拉底的气质和生活方式相谐调，与时间、地点的具体状况相一致。”〔85〕反对阿斯特的学者极多，若有人想结识他们，可在斯塔尔鲍姆书中此引文出处查看他们的名字。阿斯特认为《斐多》篇中高尚、感人的因素占主导地位，因此很自然地就对苏格拉底在《申辩》篇里言谈

举止大不以为然，除各种非议之外，声称它是伪作。多数的——其实绝大多数——诠释者都认为《申辩》篇是真作，但为了自圆其说，他们一般是保证说，此篇没有任何与柏拉图精神相龃龉之处。此保证要么被作为问题提出，要么被作为定论大声喊出，并从这两种形式中汲取其力量。如果我们现在依随这大多数人的意见，我们不能拘泥于这个保证。其实，我们必须另找出路。阿斯特的反对意见很重要，不能这样一笔勾销。^[39]我们要是承认他的意见是一家之言，我们也会不禁允许他宣称色诺芬的《申辩》比柏拉图的高出一筹。

这里我们要谈的不是整个《申辩》篇，而是苏格拉底发挥其死亡观的章节。以柏拉图精神阐释这些章节会愈来愈困难，然而从反讽出发寻求正确的阐释却变得愈来愈有可能。所有这些章节都表明苏格拉底是毫无把握，但我们需要马上指出，这个毫无把握一点也不使他不安，与此相反，生死对他来说仿佛游戏一般：死亡一会儿具有无穷的意义，一会儿是虚空无物，他感到这种晕眩很适意。我们一眼看到的就是这么一个苏格拉底，他不是轻率地把关于死的念头置之脑后而惊慌失措地紧抓着生活，也不是视死如归，坦然地牺牲生命。不，他取乐于三段论的非此即彼^[86]所给予的光与影的交替互换，一会儿是阳光灿烂，转眼间却是漆黑一片，一会儿是无穷的实在，转眼间却是无穷的虚无。他也为听众起见取乐于把这两点像舒适和不适一样在头儿上搁起来（参见《会饮》篇^[87]），然而却不是以灵魂内在的向往去追求确定性，而是以某种好奇心寻求猜透这个谜。苏格拉底很明白他的三段论不能对任何一个问题作出透彻的回答，只有那种无穷对立飞快地出现并继而消失的速度让他感到高兴。无穷地向后展开的背景构成了死亡无穷的可能性。

因此，在《申辩》篇里，苏格拉底慷慨陈词之后，常常会有一番论证接踵而来，把雄辩的泡沫吹走，展示出在它的下面是空空如也。苏格拉底指出，他依神的意旨生为爱智者，有义务探索、考验自己与他人，倘若因为怕死而擅离职守，那对他来说是奇耻大辱。原因一目了然：“怕死非他，只是不智而自命为智，因其以所不知为知。（……）以所不知为知，不是最可耻吗？”^[88]在这个意义上，苏格拉底也就认为他自己比别人高出一筹，因为他对死无所知，故不怕死。这不仅仅是诡辩，而且是反讽。换言之，他把人们从对死亡的惧怕中解放了出来，作为报酬

他给予他们这么一个怕人的观念：死是一个不可避免的东西，至于它究竟是什么我们却一无所知。我们大概必须学会欣赏蕴藏于虚无之中的慰藉，以便从中获得安宁。因此，他在有个地方指出，如果他因为害怕迈雷托士认为他所应得的，即“他不知是吉是凶的东西”^[89]，而选择他确切地知道是凶的东西（例如，监狱），那就不合情理了。

在《申辩》篇结尾处，苏格拉底试图证明死是好的。但这种思考又是一个非此即彼。因为和这两个可能性中的一个一起登场的是“死是空虚无物”这个观点，我们就不免会有些疑虑，拿不准到底在什么程度上能够分享那种像大洋一样环抱着这两个大陆的欢乐：“我们可如此着想，大有希望我此去是好境界。死的境界二者必居其一：或是全空，死者毫无知觉；或是，如世俗所云，灵魂由此界迁居彼界。死者若无知觉，如睡眠无梦，死之所得不亦妙哉！我想，任何人若记取酣睡无梦之夜，以与生平其他日、夜比较一番，计算此生有几个日夜比无梦之夜过得痛快，我想非但平民，甚至大王陛下也感易于屈指；为数无几。死若是如此，我认为有所得，因为死后绵绵的岁月不过一夜而已。另一方面，死若是由此界迁居他界，如果传说可靠，所有亡过者全在彼处，那么何处能胜于彼。”^[90]后一种可能性还有另外一个值得庆幸的好处，那就是可以逃避此世自称为审判官者，遇见真正值得称作审判官的审判官，如命诺士，呼拉大蛮叙士，埃阿恪士，徒力普透冷莫士等。苏格拉底面临的是一个困境。就其一面而言，他说死后若变成空虚无物“不亦妙哉”^[91]。当他说到不仅仅平民百姓，而且大王陛下也不会有多少日夜可与此相比时，他的话语甚至带上了一种热情的色调。那样一种灵魂的睡眠，那样一种空虚无物特别对于反讽家来说饶有趣味。这里，面对尘世生活的相对性，反讽家抓住了绝对的东西，然而这个绝对的东西是那么的轻，反讽家不可能用力过猛，因为他抓住的是空虚无物。就苏格拉底的困境的另一面而言，他振振有词地说，到阴间后他得以结识前世的伟人，漫谈他们命运的起伏荣辱，特别是能够质问、查考他们^[40]，这是好极了的事。这些言论的反讽特性我早就触及了。这里我只想加上几句评论。很明显，要使这些言论和《斐多》篇里对完全脱离形体的期望相和谐一致是不大容易的；其次，这种快乐是完全假定性的，因为另一种可能性非但没有排除，而且是近在眼前。就其整体而言，关于死的假定悬在空中，苏格拉底既不努力实现一个可能性，也不努力实现另一个可能性。上面

引用的《斐多》篇里的一句话倒是蕴涵着一种努力，那里苏格拉底说，死前不哭哭啼啼以免招朋友们难受是件好事。但在这个想法里，读者定会发现一种小聪明在作怪，一种胆大包天、竟敢戏弄死亡的反讽。《申辩》篇以同样的模棱两可收尾：“分手的时候到了，我去死，你们去活，谁的去路好，唯有神知道。”^[92]如果《申辩》篇里死亡观情形如此，那么我对《斐多》篇的理解也就是极为可能的。在此意义上，我们可以姑且断定《斐多》篇既是苏格拉底式，又是柏拉图式的。

我现在转而对《申辩》篇进行专门剖析，以证明它就其整体而言是反讽。为此目的，我暂时让阿斯特来说话。我希望，借助于他的论述必定会施加巨大的压力，读者的灵魂会取得足够的弹性，以使反讽露面。阿斯特认为，色诺芬的描述展示了苏格拉底大男子汉的顽强。在《申辩》篇里，“作者对苏格拉底的这种男子汉的顽强进行了极度夸张，结果它以缺乏心灵神魂的漠不关心的态度而出现。在判决之后，苏格拉底不是对审判官的决定，而是对两方的票数感到惊异，并不动声色地进行算计，说要不是因为三票之差，他就被无罪释放了，然后接着说，要不是安匿脱士和吕康上来告他，迈雷托士就得被罚款一千块钱，因为他没有得到五分之一的票数。当苏格拉底谈论死的时候，他的漠然置之的态度就更为明显了。他口口声声说他不怕死，但这个不怕是建立在什么基础上呢？毫无基础，也就是说，这个不怕是凭空吹嘘。……柏拉图，《斐多》篇的作者，曾让苏格拉底那样来谈论死，这个柏拉图会使苏格拉底如此委琐地、毫无神魂、毫无感情地、简直可以说是荒唐可笑地漠然置之吗？……尽管如此，这个没有感情，没有心灵的苏格拉底还竟敢预言未来，从而扮演起激动者、振奋者的角色来了”^[93]。我不拟断章取句，为引用而引用，而是希望使阿斯特的整个看法起到积极的作用。^[94]这段话提供一个折射视线，它一方面能使反讽在读者眼前展现出来，另一反讽能使之从有优势的一面展现出来。阿斯特文中处处可见的严肃性以沉着稳重的步伐走向中立的《申辩》篇，而反讽却默默地在暗中守候，以从不闭上的眼睛窥伺着，机警灵活，一个回合也不误，读者大概还看不到它，突然间，它撒下网罗，一下子捉住了他。我的阐述有时是个空太大的网，读者很容易掉出去，有时又太纤弱易破，兜不住读者，而上面引用的阿斯特的一段话里的某些词句却是既细密又强壮有劲，其中声音响亮之处也有重大作用，因为正是大声喊叫会把读者赶到

易于捕捉的地方。例如，“尽管如此，这个没有感情，没有心灵的苏格拉底还竟敢预言未来，从而扮演起激动者、振奋者的角色来了”，这句话比我的阐述的确高出一筹，它既具有蛊惑人心的狡猾，又具有强健身躯的力量，我认为它对任何一个不愿赞同阿斯特对《申辩》篇肆意贬低的人都是绝对不可抗拒的。阿斯特还有其他许多评述对踌躇不定、不知何去何从的读者会有帮助作用，而对那些一想到需要用反讽概念来理解《申辩》篇就会惊慌失措的人，却具有危险的反作用。“在其表达形式上，讲演者也是原形毕露，不仅在思想的反差上（如‘因为神服务，我竟至于一贫如洗’^[95]一句话里，低的和高的，可怜的声调和高傲的感情形成如此鲜明的对照，我们几乎不得不付之一笑），而且在措辞的反差上；那时的讲演者以高尔吉亚和吕希亚斯为榜样随意使用对照法。”^[96]

阿斯特在同一论述稍前一部分对反讽理解进行了攻击。现在是探讨这些攻击的时候了。他认为，《申辩》篇所呈现的不是柏拉图式的反讽。对这个观点我不敢置若罔闻。细心读了柏拉图著作的人会在他的著作中发现两类反讽：一类是被纳入到了探究之中的、起促进作用的力量，另一类是一种一有可能就惟我独尊、不可一世的力量。如果《申辩》篇中有反讽存在，那么我们不能像阿斯特一样不分青红皂白贬低它，只因为它不是柏拉图式的反讽。理由很简单：很可能苏格拉底的反讽与柏拉图式的反讽大相径庭，就《申辩》篇而言，很可能它是一个历史的如实记录。阿斯特试图证明《申辩》篇里的反讽不是柏拉图式的，或不如说，此篇里根本没有反讽。我下面要对他的尝试详加分析。就我观察问题的方式而言，在此我需要指出对我自己不太有益的一点，那就是，至今反讽是在自己专门的范畴内被剖析的，阿斯特没有总体协调他不同的攻击行动、没有意识到攻击行动应该集中于一点，集中于一个首要战役，这个首要战役就是《申辩》篇里是否有反讽，不是在这一处或那一处，而是就其整体而言是否有反讽。

在《高尔吉亚》篇里，苏格拉底有一句话能使我们预感到他会赋予雅典法庭上的控告什么样的意义、能使我们预感到他会觉得在那样的法官面前为自己申辩是多么的荒唐可笑（《高尔吉亚》篇521e）：“我对坡罗斯所说的，也可以运用到我自己身上来，那就是我将会在一个小孩子的法庭上被一个厨师控告，被当作一个医生判罪。”前面已经暗示过，

《申辩》篇正是在其整体格局上应被看做反讽，因为苏格拉底的弥天大罪是在雅典传播新的学说，而他的申辩是他一无所知，故不可能传播新的学说，在他的罪状和他的申辩之间存在着一种奇怪的、归根结底是反讽的关系。显而易见，反讽在于在控告和辩护之间毫无连接点。倘若苏格拉底千方百计地证明他其实是因循守旧，或者倘若他试图证明他虽然标新立异，但他传播的是真理，那么可以说一切正常。但是苏格拉底并不反驳控告者，他从控告者手中夺走了他的罪状，结果一切只是无故惊扰，起诉人本想把被告人炸得粉身碎骨，可到头来白放了他们的大炮，因为要被摧毁的东西无处可寻。这个情况令人想起巴格森^[97]的一首风趣而又耐人寻味的诗。^[41]

《申辩》篇中的反讽格局也从另外一个角度展现出来。苏格拉底惯于以使智者胆战心惊的固执、以无所畏惧的勇气紧抓着问题的实质，对智者们的歪曲和恫吓置之不顾，现在雅典人出了这个判处他死刑的点子，那可真是是一个极为可笑的人身攻击^[98]。从苏格拉底的观点来看，控告者们要么需要证明他犯了错，把他说得心服口服，要么需要让他来说服他们，至于他是否应被处以死刑或者至少是否应被罚款，那是和问题本身毫无关系的事。在这个意义上，罪状和惩罚之间也是没有理性的关联的。不仅如此，这个和问题实质没有关系的事是以一种完全外在的方式，即投票方式被决定的。苏格拉底向来对投票作为解决问题的方式特别感兴趣，曾声称他不知其所以然。鉴于此，我们不得不称道他的似乎幼稚、好心的，其实冰冷的反讽：即他不顾法庭上可怕的争论，友好地和雅典人讨论无罪释放他的可能性，讨论对他来说当然是同样可笑的罚款迈雷托士的可能性。因此，当他最后要求和投了他无罪票的人说几句话时，我们看到的不过是一个新的反讽，因为这些人和其他人一样是投了票的。然而，在《申辩》篇中还有比以上所说的更高一层的反讽，一个席卷苏格拉底自己的反讽：苏格拉底总是很片面地坚持理性认识，因此每个罪行都是错误，而每个惩罚必然是与之不同类、不对等的东西，为了论证、宣传这个观点，他投入了极大的论战的热情与力量。所有这一切对他进行了极为反讽的报复，即他自己在某种意义上成了像判处死刑这么一个荒唐可笑的争论的牺牲品。

上面所描绘的都是反讽的境况。有些读者的出发点是，苏格拉底根

本不在场，《申辩》篇里控告、判决的场景纯属某个后代舞文弄墨之徒凭空杜撰，目的是形象地表达其中所蕴涵的有刺激性的东西。毫无疑问，每个这样的读者会感觉到反讽。但是，要相信我们在此篇里所看到的是真实的历史事件是需要勇气的，很多读者大概缺乏这种勇气。

我现在要对《申辩》篇里散落各处的反讽一一加以阐述。这是个极为尴尬的处境。我当然可以尝试从各个角落赶出一大堆反讽来，但处处必要的详细的论证会把读者搞得精疲力竭，不仅如此，我相信这样的话，此书的这一节就会与反讽的本质倒行逆施，风驰电掣地驶过，而不是像反讽所特有的那种窃窃私语一样轻轻吹过。按部就班地深究细察会剥夺反讽之中难以预料的、令人心服口服的东西，简言之，会使反讽失去活力。反讽需要坚硬的对立，否则它就和论证这类东西一样乏味了。因此，我决定再次引用阿斯特，他运筹帷幄，抓住了所有模棱两可的论点，惊吓读者，以便由此证明《申辩》篇的伪劣。文中我引例他的激烈文字，而在脚注里我擅自加了评点，希望读者们不嫌缺略。有个圣母升天的铜版画，为了尽可能地抬高天空，画家在她脚下画了暗暗的一道线，上面几个天使抬头看着她。我这里引用阿斯特也是为了尽可能地抬高他的词句，为了把他本已激烈的文字抬得更高，我也画了一道线，上面反讽的黠慧的小脸不时冒昧张望。阿斯特，从第477页起^[99]：“苏格拉底侃侃而谈，然而他的坦率并非那种高贵的、起源于无辜感和正直感的坦率，那种由于受诽谤而激愤，表现为骄傲的坦率，不，他的坦率是自吹自擂；苏格拉底贬低自己，是为了把自己抬得更高（这里阿斯特附上一个脚注，指出^[100]：《申辩》篇的作者自己很难不点穿这个事实，“即使我对你们显得说大话，也不要高声阻挠我”^[101]^[42]）。这不是柏拉图式的反讽，而是对他人的蔑视，旨在抬高自己。例如，苏格拉底说，人们若是以说真话为善辩，他还自认是演说家，不过是一个与他人不同的演说家^[102]（言下之意是他自己是真正的，说真话的演说家，而他人只不过是伪演说家罢了）。“你们没有注意我的辞令，它可能比一般的要差，也可能比一般的要好”^[103]这一句话也隐藏着自我吹捧。在《申辩》篇21c—23b这些段落里^[104]，苏格拉底乐此不疲地探讨称他是最为智慧之人的谏语的真实性^[43]，此处虚假的反讽更是彰明较著；他侃侃而谈，不厌其详，从这一点我们就可以看到他的虚荣和自我吹嘘。苏格拉底还称自己为名人、不凡之人(20c;23b;35a)^[105]，称

他是由神任命的[44](31a) [106]；称他是城邦最大的恩人[45](30a;30c;36c) [107]；称他因此受到诽谤与嫉妒(28a) [108]等等。此外，他还自以为有智慧[46](20d;20e;21b以下) [109]，而对智者们的智慧却不屑一顾[47]，由此可见他的傲慢。贬低自己，却同时蔑视他人，这不是演说家的自我抬举是什么呢？这种自我抬举若是有意的，那它就无异于自吹自擂，若是无意的、熟不拘礼的坦率，那它就意味着一种幼稚，一种由于妄自菲薄与自我吹嘘之间无意的巨大反差[48]（例如，当苏格拉底声称自己无知，同时又智力过人，从而把自己，即无知者，抬举为最智者之时）而濒于可笑的幼稚。倘若《申辩》篇的作者有意把苏格拉底塑造成一个反讽者，那么他完全改造了柏拉图的苏格拉底，把他转变成了其正反面，即一个自我吹嘘的智者。倘若作者欲赋予他无拘无束、心地坦诚的风貌，那么他过分夸大了其幼稚，结果是适得其反，因为自我贬低的反面，即自我抬举，过分张扬耀眼，使得人们怀疑他当真是虚怀若谷。因此，他的谦虚只是矫揉造作，自我贬低也是假的，因为自我抬举接踵而来，占了上风。虚假做作正是《申辩》篇里的苏格拉底的特色，他惯于玩弄对照法，提出一个命题，然后利用第二个与之相反的命题把它抵消。我们的申辩者把他言谈中最美的东西，把事实真相，把苏格拉底的坦荡胸怀和崇高品格的表达全部转变成了虚表假象，因为他把这一切通过其对立面又抵消了。这个对立面就是他在审判官们面前诚惶诚恐的态度。他惟恐激怒举足轻重的审判官们。[49]出于这种担心，他讲起话来总是小心翼翼，以免说错了话，惹他们不快。这种与坦率大相径庭的担心和恐慌不是抵消了坦率并把它转变成虚表假象了吗？真正坦诚、心胸开阔的人除了真理之外别无顾忌，不在乎别人怎么想，只凭信念和见识说话。在《回忆苏格拉底》（第一卷第二章第三十三节起[110]）里，色诺芬记载了居心叵测的克里提阿斯和哈利克里斯与苏格拉底之间的一段谈话，此处苏格拉底的正气傲骨和对真理无所畏惧的热爱跃然纸上。而在《申辩》篇里，苏格拉底自己承认他惧怕他的控告者和敌人(18b;21d) [111]——这里苏格拉底的凛然正气和对真理的热爱难道还有丝毫的痕迹吗？此外，苏格拉底好像并不是为自己辩护，而是旨在说服审判官们不要判处他，以免辜负了神赐的礼物(30d) [112]。他接着说(31a):“你们若听我劝,就得赦免我。”[113]谁在这里看不到演说家的伎俩呢？对无罪释放的请求和愿望以好心规劝众人不要亵渎神灵、辜负神赐礼物的面貌而出现。看来，苏格拉底讲他不是为了自己，

而是为了雅典人而要求无罪释放也不过是演说家的骗人烟幕罢了。[50]

柏拉图早期对话中神话性的东西预示更为丰富的思辨

对柏拉图对话中辩证的东西就谈到这里，与本文关系不大的细节就不赘述了。我故意以《申辩》篇收尾，旨在使前边论证进程中没有把握及不太牢固之处得以巩固。现在思考的对象是神话性的东西。我将尽量忘却此探究的总目标，以尽可能避免偏激。同时，我请读者不要忘记，在辩证的东西和神话性的东西的差异中存在着一种二重性，这种二重性是一个迹象，一个踪迹，我希望借助于此迹象、此踪迹把日久天长似乎融为一体的这两种东西分开来。

首先，我们可以以无所谓的态度来看待神话性的东西，把它仅仅看做一种描述形式上的变化，看做另一种表达方式，和辩证的表达方式没有本质的区别。甚至柏拉图的某些言论会给人这种印象。普罗塔哥拉在准备证明美德可以传授时就这样说过：“苏格拉底！我不想自己保存着这些东西。作为长者，与年轻人谈话，我是该利用神话形式喻之以理呢，还是该用论文形式讲授呢？”（《普罗塔哥拉》篇320c）。他讲完之后，总结说：“苏格拉底，我既以神话形式又以逻辑根据证明了美德是可以传授的。”（《普罗塔哥拉》篇328c）。我们看到，这里神话形式和探究形式的区别在于前者被看做是不完善的、适宜年轻人的形式，这两种表达方式之间没有必然关系，它们的必然性只有在更高的统一中才显现出来，只有在更高的统一里，它们本身作为散落的环节才是可能的、现实的。这两类描述形式似乎与理念没有关系，而只和听众有关系，它们就像两种语言，其中一个含混不清、童真、柔软，而另一个坚硬、晦涩。因为它们似乎和理念没有关系，我们可以想象还会有第三种，第四种，甚至无数种描述形式。

除此之外，依这种理解，神话是描述者手中的玩物，是他的自由创造，只要他认为对听众有用，他可以自由增补、缩减。然而，柏拉图著作中神话性因素绝非如此。这里神话性因素具有远为深邃的涵义。如果我们注意到柏拉图著作中神话性的东西是有历史的，那么我们会深信它的深远意义。在柏拉图最早的对话中，要么是神话性的东西根本不存在而其对立面独断独行，要么是它与其对立面，即抽象的东西，相关联

地而在另一种意义上又不相关联地存在着。之后，它在一系列对话中完全销声匿迹，这里只有辩证的东西——在与早期对话截然不同的意义上——存在。最后，它在柏拉图的后期著作中再次露面，但和辩证的东西建立了更深的联系。要谈柏拉图著作中神话性的东西，我需要首先回到刚刚谈过的对话。这里它与其对立面，即抽象的辩证法有所关联。例如在《高尔吉亚》篇里，智者们面临绝境而疯狂挣扎，愈来愈“不幸”，坡罗斯与高尔吉亚，卡里克勒斯与坡罗斯，一个比一个寡廉鲜耻，最后一切终于对死后状况的描述。^[114]^[51]这里神话性的东西到底如何呢？很显然，这些对话里柏拉图的自由创造，任他揉弄的东西居少，压倒他的东西居多，迎合年青或低智的听众的次要描述居少，而对更高境界的预感居多。

就其对神话性的东西的理解而言，斯塔尔鲍姆显然站在上边所勾画的立场上。^[52]一方面，他认为这是一种迁就。在此我欲使用一个想必非常贴切的术语，*συγκαταβασις*（降下），这个词意味着柏拉图借助神话性的东西俯就听众。我们不得认为神话是一种高远的、超出柏拉图主观权威的东西。另一方面，他认为这和大众意识有关，即在柏拉图之前理念是保存在神话这个外壳里面的。然而，这两个见解都不够锐利彻底，无力深刻区分什么是通过理性推论所把握的，什么是被预感到的，换言之，它们没有对传统与柏拉图之间的边界冲突作出真正安定局面的裁决。鲍尔（第90—98页）把神话与传统等同起来，赞同阿克曼^[115]把诗人、谏语和柏拉图之间的关系与旧约中的先知者和耶稣弟子、福音书作者之间的关系相类比。在柏拉图对神话的运用中，我们一方面可以看到他虔诚地、孝顺地拥抱着先辈的宗教意识，而另一方面也可以看到他对自己所营造的观念顿然发生疑问，因此在《理想国》中，他不愿为礼拜祭祀立定法规^[116]，认为此事应由德尔斐的阿波罗主管。阿斯特^[53]的看法比较全面，不过他的看法并非基于观察，与其说是辛勤劳动的果实，毋宁说是主观臆造的空中楼阁。

阿斯特和鲍尔似乎都忽视了柏拉图著作中神话性的东西的内在历史。在早期对话中，它与辩证的东西势不两立。之后辩证的东西销声匿迹而神话性的东西却出头露面。在晚期对话中，它和辩证的东西建立了友好的关系，柏拉图终于驾驭自然，也就是说，神话性的东西变成了形

象的表达方式。鲍尔把神话性的东西和传统等同起来，认为柏拉图是在诗及谏语所具有的权威中寻找道德宗教真理的出发点。他的这个观点有待商榷。在《理想国》的前几卷中，柏拉图对诗人之言很不以为然，极力讨伐，大敲警钟，针砭诗人捏造杜撰，提倡平易的叙事。〔117〕在《理想国》第十卷，他甚至要求把诗人驱逐出境。〔118〕可见鲍尔的观点是站不住脚的。为匡正此见，我们需要对柏拉图著作中神话性的东西的变性做一考察。这在早期对话中特别显而易见。这里辩证法只能取得完全抽象的、时而消极的结果，而神话性的东西却具有大得多的潜力。我们如果要问神话性的东西到底是什么，那么答案近在咫尺：它是理念之旅居他乡，理念的外在性，它的直接时空性。事实上，各对话中的神话处处具有这个特点。依《斐德诺》篇的描述，灵魂穿越沧桑岁月，《高尔吉亚》篇及《斐多》篇形象地描述了灵魂死后如何存在于无穷空间，这些都是神话。〔119〕事情是明摆着的。辩证法大刀阔斧，努力登上理念的高处，尝试失败，于是想象力作出反应。倦于辩证的劳碌，想象力躺下来，开始梦想，从中产生了神话。在此梦想中，理念要么无穷无尽地匆匆飘过，要么静止不动，在空间里无穷地展开。神话性的东西是想象力为思辨服务的激情，在某种程度上就是黑格尔所说的想象力的泛神论。〔120〕〔54〕它在接触的一刹那发挥其有效性，是不能和任何反思联系起来的。《高尔吉亚》篇和《斐多》篇充分表明了这一点。对灵魂死后存在的神话性阐述既不能和历史反思联系起来，追究情形是否真正如此，埃阿恪士，命诺士，呼拉大蛮叙士是否真正坐在那里进行审判，也不能和哲学反思联系起来，疑问这是否是真理。倘若我们能把对应于神话性的东西的辩证法称作思念、欲望，称作情意缱绻地注目理念的眼神，那么神话性的东西便是与理念结出喜果的合欢。理念仿佛吉祥云雾似的飘落到个体头上。只要在个体的这个状态里一时一刻有反思意识微弱的迹象、遥远的预感，秘密的、几乎听不见的絮语，那么神话性的东西就一时一刻会有可能脱胎换骨。

这也就是说，意识一旦出现，神话性的东西就会表明是海市蜃楼，而非理念。如果想象力在意识觉醒之后向往再次回到梦中，那么神话性的东西就会以一种新的面貌出现，即作为形象表达。一个很大的变化发生了，即神话性的东西不是理念，而是理念的反射这一事实被收纳到意识中了。我认为，建构性对话中神话性阐述的情形就是如此。首先，神

话性的东西不再自作主张，与辩证的东西相对抗，而是被纳入了辩证的东西之中。它与辩证的东西轮流交替，^[55]于是辩证法和神话一并在更高的层次上融入了万物秩序之中。神话性的东西可以重新回归传统。传统就像一支摇篮曲，构成梦的一个环节；但是只有在精神离去的一刻——无人知道它从何处来，走向何处去——神话才是真正的神话。

从形象表达出发，我们也可以达到一种相似的对神话因素的看法。在一个反思的时代，形象表达寥若晨星，像远古的化石，令人想起早已被怀疑冲蚀的另外一种存在，我们不禁要问形象表达怎么可能起到那么重要的作用。然而，象征四处蔓延，包罗万象，邀请观众在其中歇息，提前获得永不停息的反思大概走很长的弯路才能达到的享受。如果象征最后蔚成大观，群生万象均在其中显现，那么它就是趋近神话性的东西的逆向运动。自然哲学能提供不少的例证，如斯特芬《极圣之人之物漫画》（*Karikaturen des Heiligsten*）的前言^[121]便是这样的一个卓越不凡的象征，其中自然存在成了精神存在的神话。象征征服了个体，他丧失了自由，或更确切地说，他陷入了昏迷状态，不再具有实在性，因为这里象征已不是艺术家自由制作、创造的东西。不管理性思想如何忙碌不休地观察细枝末节，如何机智地把它们拼凑到一起，如何逍遥自在地在其中生存，它永远不能够把自己塑造成一个整体，并使之在纯粹的诗的境界里畅游。可见，神话性的东西对孤立的个体也是极为重要的。当然，神话最能大显神通的场地是在一个民族的发展中，不过我们不得忘记，一个民族必须一再重复同样的过程，在梦幻中不停地再创造先世的神话，否则神话就不再是神话了。一旦有人尝试把神话当作历史现象来看，那就意味着反思已经觉醒，神话已似风中之烛。像童话一样，神话只能在想象力的朦胧夜色中生长，虽然神话性因素在历史意识及哲学意识觉醒之后还会维持一段时间。

在对柏拉图著作中神话性的东西做了这一番探讨之后，对“神话性的东西是属于柏拉图还是属于苏格拉底”这一问题就不难回答了。我觉得我可以代表我自己和读者回答说：它不属于苏格拉底。我们不得忘记，古人证据确凿地说过柏拉图起初是个诗人，二十岁时，他听苏格拉底的召唤，开始进行抽象的自我反省。^[56]自然而然地，诗人气质会在他积极的消极性和消极的积极性中流露，与饥饿的苏格拉底辩证法对抗，特别

是在与苏格拉底同时的或与之最接近的著述中迸发出来。事实的确如此。在其早期对话中，神话性的东西好强争胜，而在建构性对话中它却屈从于独揽大权的意识的温和统治。因此，详知柏拉图的专家也想必会赞同我的如下观点：在严格意义上，柏拉图思想的发展起端于辩证法，这在《巴门尼得斯》篇以及其他属于同一组的对话里格外明显，而终结于建构性的对话。前边已经指出，这些对话里的辩证法与至今所描述的辩证法是迥然有异的。从柏拉图思想的整个发展过程来看，早期对话中神话性的东西可以被看做一种理念的先在。把这里所强调的要点集中起来，我们大概可以把早期对话中神话性的东西称作思辨未熟的果实，因为成熟是个发酵过程，后期真正的柏拉图辩证法未尝不可与此相比。不过，在柏拉图那里思辨的果实从未成熟，原因是辩证运动从未充分展开。

我现在需要对几个对话中的神话部分一一进行简略分析。毋须赘述，我们称某一阐述是神话性的，不是因为其中提到了某个神话，若某阐述引用了神话，那么这个阐述还远非是神话性的；也不是因为作者利用神话，若某人利用神话，那表明他已超出了神话。若作者把神话转变成信仰对象，那么他的阐述也还不是神话性的，因为神话性的东西不是求助于认知，而是求助于想象力，它要求个体消融于其中，只有当阐述在想象力的创造与再创造之间颤抖之时，它才真正是神话性的。有人认为在《会饮》篇中神话性阐述以第俄提玛的故事为起端。然而这却并不是神话性的，因为这里作者只是引用了爱神是富裕神和贫乏神之子这个神话。前边的发言者也大都提到了爱神来历这个问题。此外，这里对爱神的规定是消极的，爱神是个既不富又不穷的中间物。这里我们还滞留在苏格拉底思想的圈子里，一点进步也没有。消极是思想永恒的不安，它不停地分化、联合，因为它是推动思考的能量，故思考永不能把握住它，于是它暂停下来，在想象力的面前休息，在直观面前伸展。神话阐述就此产生了。有种东西如果不是被扬弃就根本不存在，任何一个纠缠于抽象思考的人都必定注意到了试图把握这种东西是件多么诱人的事。而这正是神话性阐述的倾向。此处理念凭借时间与空间的规定被把握，而这些时间与空间的规定是完全理想性的。^[57]与迄今所说的辩证运动相比，神话性阐述的优势在于它使消极的东西显现出来。在某种意义上，它的贡献较小，阻碍思考前进，并非完成一个已经开始的过程，

而是以一个全新的面貌而出现。它越是扩展观照，使之愈加丰满，它就越与仅仅是消极的辩证法相对立，但同时也就越是背离真正的思想活动，蛊惑思考，使之软弱无力。在此对话中，神话性部分比起辩证部分的另一个优势是它把美当作爱神的对象看待。这里我们看到的是一个真正的柏拉图二分法。如前所述，此二分法具有二分法的所有棘手问题，即消极的对象在它身外，而他所能达到的统一永远不能实体化。如果我们对美进行进一步观察，就会看到它在一辩证运动中勾销了一连串的规定。爱的对象相继为：美的肉体——美的灵魂——美的见解——美的认知——美自身。美不仅仅被消极地规定为比金银、服饰、漂亮童子与少年更为珍贵的东西，第俄提玛还补充说：“请想一想，如果一个人有运气看到那美本身，那如其本然，精纯不杂的美，不是凡人皮肉色泽之类凡俗的美，而是那神圣的纯然一体的美，你想这样一个人的心情会像什么样呢？”（《会饮》篇211e）^[122]很显然，神话性的东西在于观照美本身。尽管阐述者说过要弃置华装艳服，一切凡俗的美，但不言而喻，它们会在想象力的世界重新露面，形成神话的帷幕。“物自体”总是如此，人总不能把它一脚踢开，彻底遗忘，而只能把它拘于思想活动之外，让想象力为它负责，赔偿损失。

这个立场自然使人想起康德。我需要对其差别简略说一下。康德固然止步于这个物的“自体”，但他会坚持不懈地借助主观思想活动试图抓住它，因为抓住它是件不可能的事，他自然有个很大的优势，或毋宁说一个的确相当反讽性的运气，即永远希望。康德的第二个解决办法是把它弃置不顾。若他不时力求把握它，他就会阐发神话性的东西，例如他关于“极端邪恶”的整个观点便是一个神话。^[123]这里，思考无能征服邪恶，于是置之不理，任想象力去收拾它。在《会饮》篇的神话性部分，苏格拉底这个辩证家所寻求的东西都被柏拉图这个诗人在梦中实现了。在梦幻世界里，反讽不幸的爱情找到了它的对象。柏拉图借第俄提玛之口进行阐述，这并不使之成为神话性的阐述。与此相反，神话阐述的特点是，想象力全力以赴，把对象置于身外，抛弃了它以便再把它收回，就像人们不愿意亲身经历一个童话，把它推到一边，以便通过时间的反差使想象力的现在时更具有吸引力。阿斯特指出，整个第俄提玛纯属杜撰。^[124]鲍尔讲，柏拉图选择了神话性的阐述形式，以便借通俗易懂的形式为他的哲学论点打下基础。^[125]这个观点完全外在地看待

柏拉图和神话的关系，用处不大。

《高尔吉亚》篇和《斐多》篇都描述了身亡之后灵魂的状况。仔细观察了对这个状况的神话性阐述之后，我们就会发现这两者之间颇有歧异。在《高尔吉亚》篇中，苏格拉底屡次三番地强调^[58]，他对此坚信，并声明他与那些“小看这个故事，认为它是无稽童话的人”^[126]是截然相反的。然而他后边的言论表明他意在捍卫正义这个理念，而对维护神话却不大关心，他自己也承认如果通过探究能找到更好的、更真的东西的话，小看这样的故事是很自然的。神话性的东西在这里也不太在于提到关于命诺士、埃阿恪士及呼拉大蛮叙士的传说，而更在于把握为想象力所形象化了的判决，或者说，在于把握想象力对此判决所做的再创造。与此相反，在《斐多》篇里，苏格拉底自己暗示了他的整个看法到底是怎么回事：“当然，一个稍有头脑的人，决不会把我所形容的都当真。不过有关灵魂的归宿，我讲的也多多少少不离正宗吧。因为既然灵魂不死，我想敢于有这么个信念并不错，也是有价值的，因为有这个胆量很值当。他应当把这种事像念咒似的反反复复地想。我就为这个缘故，把这故事扯得这么长。”(114d)^[127]这段话里，措辞可谓是妥当：要敢于有这么个信念，应当把这种事像念咒似的反反复复地想。灵魂依各自状况而必须穿过的各种大阶段，灵魂由其保护神带领而消失于其中的茫茫冥府，各种居留处的不同状况，把有的灵魂抛入呜咽河、有的灵魂抛入火河的翻滚大浪，这些灵魂聚集于苦湖，大声呼唤他们所杀死的或虐待的冤魂^[128]——所有这些意象归根结底都是神话性的。然而这个神话的东西在于它制服想象力的力量，就像一个人念咒似的反反复复地想着某事，结果唤来了反而压倒他自己的幻影。在这个朦胧暮色中颠簸的思辨性思考是神圣的正义，是精神世界中的和谐，而宇宙中的自然规律是其象征。

《理想国》第一卷

以上我对柏拉图的一些早期对话一一进行了剖析。在我对为什么选择这些对话作出解释之前，我需要再做一个选择。我就要离开柏拉图著作的细节了，在这之前，我必须对《理想国》第一卷予以详细探讨。施莱尔马赫在他的《理想国》序言中就此对话和早期伦理性对话的关系发表了自己的意见：“如果我们想要理解柏拉图的观点，那么我们就不得忽

视，此著作与早期伦理性对话之间的这种相似性在第一卷结尾处已消失殆尽……方法也大大改变了。苏格拉底不再以不知者身份出现，只提问题，受神委托寻找更大的无知，而是以一个已经发现了答案的人的身份出现，循序渐进地阐发他所获得的见解。就其风格而言，只有两个兄弟的谈话作为一个过渡还和以前的对话有相似之处，之后壮观的对答以及诱人的反讽烟消云散，只有简洁、严谨备受尊崇。青春的斐然文采只在此篇开头放射出绚烂的光芒，之后却永远熄灭了。作者由此明确地承认这一类绚丽并讨人喜欢的东西在哲学领域只在准备性的、鞭策激发性的探究中有其作用，而不能深入开掘，达到令人满意的结论，若想要对哲学研究的结果进行彻底连贯的阐述，这样的文采对全面把握哲理不但益处不大，而且反倒有反作用。”（*Platons Werke von Schleiermacher*. Dritten Theiles, erster Band, 第9—10页）^[129]因此，在阐述形式^[59]特别在其与理念的关系上再停留一会儿是会大有好处的。不可否认，《理想国》第一卷与其余各卷有本质差别。如果我们赞同施莱尔马赫的观察，那么我们会情不自禁想起早期对话及其在苏格拉底影响下的表达形式。《理想国》的这一卷提供了一个很好的机会，使我们有可能集中审核、查对对早期对话的视察。有两件事特别需要注意：其一，这一卷有一个消极的结果，而不是像施莱尔马赫所说的毫无结果；其二，反讽又是本质性的环节。

为全面性起见，我们可以既观察反讽的个别表达，又观察反讽的宏图大业。当然后者是要点，但尽管如此，对个别表达进行观察也未尝不重要。我们看到，甚至反讽的个别表达也和理念没有什么关系，摧毁歪斜、片面的东西并不是以引出真理为目的，而是为了在同样歪斜、片面的基础上重新起步。甚至反讽的个别表达也不否认它们的出身门第：他们是为主子服务的殷勤的奴才、聪明的密探、收买不住的告密者。但这个主子不是别人，他是全体反讽。打了胜仗，攻克了城池之后，全体反讽举目远眺，看到的是一片虚无，意识到什么也没有剩下来，或者更确切地说，剩下来的是虚无。《理想国》的第一卷栩栩如生地令人想起早期对话。对话结局很像《普罗塔哥拉》篇，内在布局像《高尔吉亚》篇，而色拉叙马霍斯和卡里克勒斯^[130]之间有着惊人的相似。在《高尔吉亚》篇中，苏格拉底对卡里克勒斯的厚颜无耻惊叹不已：高尔吉亚和坡罗斯认为，如果有用，做不公之事是最好的，但不敢直说大多数人

都同意他们的这个观点，于是卡里克勒斯声称，他们两人已被击败，因为他们连这点胆量都没有，而是羞羞答答地含糊其辞，恰似弱者苦心发明了自我防卫的方式^[131]——这种放肆在色拉叙马霍斯身上重新出现。^[60]色拉叙马霍斯不耐烦地等机会发言，最后箭步冲上来，大声发难^[132]，这与坡罗斯及卡里克勒斯咄咄逼人的攻势^[133]颇为相似。苏格拉底的第一个反讽抵挡（“听了他的这番话，我非常震惊，两眼瞪着他只觉得害怕。要不是我原先就看见他在那儿，猛一下真要给他吓愣了。幸亏他在跟我们谈话刚开始发火的时候，我先望着他，这才能勉强回答他。我战战兢兢地说：‘亲爱的色拉叙马霍斯啊，你可别让我们下不了台呀’。”^{336d—e}^[134]）也令人想起《高尔吉亚》篇中相似的段落^[135]。色拉叙马霍斯说，“正义不是别的，就是强者的利益”，苏格拉底就此提出疑问：“因为浦吕达马斯是运动员，比我们大伙儿都强，顿顿吃牛肉对他的身体有好处，所以正义；而我们这些身体弱的人吃牛肉虽然也有好处，但是就不正义？”（^{338c}^[136]）。这里，苏格拉底退一步对色拉叙马霍斯的论点进行嘲弄，其刻毒与他对卡里克勒斯的最强者（即最智者，即最好者）应最多得的论点的嘲笑明显类似。^[61]总的看来，《理想国》第一卷里的反讽可谓是放荡不羁，汹涌澎湃，如醉如痴，可以想见，与此相应的辩证法该会有多大的膂力；但是，由于所有这些劳碌与理念毫无关系，所以这一卷里的智者们的思考进程就像舞台上戴着面具的人物，就像皮影戏里的所打的跟头。然而智者们的却是那样地严肃认真，全力以赴，这和结果的空洞形成了尖锐的对照。苏格拉底说：“色拉叙马霍斯承认以上的话可不像我现在说的这么容易，他非常勉强，一再顽抗。当时正值盛夏，他大汗淋漓浑身湿透。”（^{350d}^[137]）听到这段话，读者定会忍俊不禁。这里反讽的个别表达当然不是为理念服务，不是理念的使者，把各种零件装配成一个整体；它们不求装配，只求拆散，没有一个新的开始承前启后，趋向理念，与此相反，每个开始总是与过去毫无深刻联系，与理念毫无瓜葛。

至于这第一卷的内容，我将提供一个概要，尽可能简洁，不求面面俱到，只求适用。苏格拉底和格劳孔一块儿到比雷埃斯港，参加向女神的献祭。回家路上，老人克法洛斯让人请他们到他家里作客。苏格拉底接受了邀请，很快他就和克法洛斯攀谈起来。这一部分娓娓动听，颇有田园色彩。苏格拉底对这个老人愿意与他交谈表示感谢，说一个人生路

途上的老旅客对刚要踏上此路的年轻人必定有不少话可说。克法洛斯家财万贯，部分是继承来的，部分是自己赚的。由此出发，苏格拉底把话题引导到关于正义的问题上，他问道，正义是否归根结底就是真理，是归还自己所亏欠之物，是否有归还自己所亏欠之物是不正义的情况（譬如说，你有个朋友在头脑清醒的时候，曾经交给你一把剑，假如他后来疯了，你要是把剑还给他，那就是不正义的）。这里，克法洛斯停了下来，把话题交给了别人。玻勒马霍斯，他的儿子和继承人（“辩论的继承人”^[138]），拣起话头。他提出了“欠债还债就是正义”^[139]这个命题，然后进一步发挥说，这个命题意味着把善给予朋友，把恶给予敌人，并把“还债”解释为“应得”。“应得”这个词为苏格拉底提供了一个发挥他的怀疑论的机会，他引证了许多认知领域内的例子，证明给予每个人他所“应得”的是建立在判断能力基础上的。这样，正义的地域就受到了很大的局限。说来说去，结论是只有在某人不需要某物的情况下，正义才可能有用，正义只在无用中才有用。迄今色拉叙马霍斯一直默不作声，但迫不及待地等着发言，他现在冲了上来，像个疯子似的猛烈攻击苏格拉底，在尽情倾泻了对苏格拉底的把戏的不满之后，说：“我说正义不是别的，就是强者的利益。”^[140]苏格拉底似乎是不知所措，但在开了几个旨在分散色拉叙马霍斯的注意力的玩笑之后，他开始使用反驳玻勒马霍斯时极为成功的战术。苏格拉底再次求助于认知领域。他先对“强者”一词开刀。说起强者，可以对单个人和国家权力不加区分。在两种情况下，国家的法律都是为有益起见而制定的，但立法者很可能会出错，这样的话，法律对强者就不是有益，而是有害。色拉叙马霍斯认为，这个反驳站不住脚，一个医生不是基于他的错误是医生，而是基于他的正确作为才是医生，与此相似，一个真正的立法者会制定真正对他有益的法律。因此，色拉叙马霍斯谈的不是随便一个什么统治者，而是一个严格意义上的甚至最严格意义上的统治者。^[141]然而，从严格意义上理解此概念反而致使苏格拉底提出新的疑问，即统治术必定和其他技艺一样，要真正发挥它，那就不能有任何外在的目的，而必须绝不动摇地以其对象为准，故也不能区分有益、无益。苏格拉底把讨论推到这个地步之后，大家不得不称道他的推论，“正义的定义已被颠倒过来了”。

^[142]色拉叙马霍斯恼羞成怒，着了魔似的自言自语，纵情发泄。他的话在苏格拉底看来厚颜无耻，其大意是他所讲的不正义不是指小偷小摸，而是指捞大油水的本事，不正义的事干得越大，就越气派，对不正

义者就越有利。这一番愤激声讨之后，他欲离去，但在场的人挡住了他。苏格拉底又回到他先前的看法，证明每一技艺都有其理想追求，有限的目的就像寄生植物，靠理想追求过活，是必须被拒斥的。每一门技艺都有其独特的目标和用处，那就是维护、推进由它负责的对象利益。色拉叙马霍斯坚持他的命题，接着指出，正义不过是头脑简单而已，而不正义才是明智。苏格拉底诱导色拉叙马霍斯上钩，使之确认不正义是智慧和美德。然后，苏格拉底着眼于不正义是美德这个命题循序渐进，借助几个从认知领域撷取的类比围攻色拉叙马霍斯，后者难以守住阵地，不得不放弃他的荒诞的悖论。正义者不会想胜过别的正义者，但会想胜过不正义者；而不正义者却既想占正义者的便宜，又想占不正义者的便宜。一个艺术家也如此，他不想胜过另一个艺术家，但想胜过一个不是艺术家的人；一个医生胜过医生，但想胜过不是医生的人，总而言之，一个有知识的人不想胜过另一个有知识的人，但想胜过没有知识的人。与此相反，一个没有知识的人却既想超过有知识的人，又想超过没有知识的人。因此，正义者通情达理、与人为善，而不正义者却是不通情达理、与人为恶。于是，讨论开始运作自如，从此处起，文中不乏赞美正义之辞。然而，这些赞美之辞无非是些外在描写，就像一个通缉令，对抓犯人大概有用，但并不包含任何概念规定。它们会引人深思，但使思考悬浮于抽象的东西之中，而不能在肯定的充足中得到安宁。因此，在某种意义上，色拉叙马霍斯最后的讥嘲口吻是完全可以原谅的。苏格拉底请求他支持其结论：“高明的色拉叙马霍斯啊！那么不正义觉得不会对正义更有利了”，色拉叙马霍斯答道：“苏格拉底啊！你就把这个当作朋迪斯节的盛宴吧！”^[143]不过，苏格拉底对对话的进程是一目了然的，故不可能不注意到整个讨论无异于蜻蜓点水。因此，他最后作出了如下的观察：“不过你说的这顿盛宴我并没有好好享受——这要怪我自己。与你无关——我很像那些馋鬼一样，面前的菜还没有好好品味，又抢着去尝新上来的菜了。我们离开了原来讨论的目标，对什么是正义还没有得出结论，我们就又去考虑它是邪恶与愚昧呢，还是智慧与道德的问题了；接着‘不正义比正义更有利的’的问题又突然发生。我情不自禁地又探索了一番。现在到头来，对讨论的结果我还一无所获。因为我既然不知道什么是正义，也就无法知道正义是不是一种德性，也就无法知道正义者是痛苦还是快乐。”(354b)^[144]

综观整个第一卷，想必谁都会承认这里没有什么辩证法，毋宁说问题辩证地产生于谈话者的愚蠢行为，这也就是说第一卷的论战所苦苦争夺的一种可能性：即以思辨的活力提出“什么是正义”这个问题的可能性。施莱尔马赫讲第一卷没有结论是有道理的。初看这似乎是偶然的。像柏拉图《理想国》这样的鸿篇巨制，十卷书中主要谈的是正义问题，不在第一卷就马上提供结论，没有什么可大惊小怪的。但情形并非如此。我们不得忽视，第一卷和其他各卷之间存在着巨大差别，第二卷完全是两手空空，从头开始。此外，第一卷意识到了它没有达到任何结论，它非但不逃避此意识，而且以此为荣，洋洋得意。鉴于此，不可否认第一卷不是没有达到结论^[62]，而是达到了一个消极的结论。这就其自身而言是反讽的，苏格拉底的总结性讲话也同样具有显而易见的反讽性特征。我这里对《理想国》第一卷的分析当然不是无事生非。此处的论点是建立在前边探讨的基础上的，而前边的探讨若还有些踉跄不稳，就应在此处立定脚跟。一个建立在另一个基础之上，同时又支撑着另一个，我的整个楼房不见得因此就摇摇欲坠。

我必须对《理想国》第一卷予以充分重视。柏拉图对此卷与其他各卷之间的区别在某种意义上一定是很清楚的。因为所有中期对话录都与此作不同，这个区别必定是有意的。这是一个方面。另一方面，《理想国》第一卷令人想起早期对话录。这些早期对话录在与后期对话录大不相同的意义上受到苏格拉底的影响和熏陶。因此，通过这些早期对话录以及《理想国》第一卷我们可以很有把握地为理解苏格拉底铺平道路。

辩证性的回顾

就对话录的选择而言，我自始至终只有一个标准，那就是注重依公论最可能展示——即使是片面地展示——现实的苏格拉底的对话录。对我来说最重要的是，大多数学者在对对话录进行分类时都把和苏格拉底最接近的列为第一组，不仅仅是因为它们在时间上最接近——这不过是一个完全外在的规定——而是因为大家认为它们在精神上和苏格拉底最有血缘关系。不过，学者们不因此就和阿斯特一样称它们为苏格拉底式的。^[63]至于哪些对话录应被列入这第一组，学者们的观点并不一致，但所有人都把《普罗塔哥拉》篇列入，大多数人把《高尔吉亚》篇列入，这对我已经够了。阿斯特把《斐多》篇也列入。这里多数人与他意

见不一。不过，大多数学者都同意就对苏格拉底形象的描绘而言，《会饮》篇和《斐多》篇具有特别的意义。此论文前边提到过施莱尔马赫关于《会饮》篇和《斐多》篇之间的联系的观点，阿斯特对此观点表示反对，故是我路上的障碍。但是由于他到底把《斐多》篇列入“苏格拉底式”对话之中，我可以做些变动，在这一点上依随施莱尔马赫和追随他的人。大多数人都认为《申辩》篇严格地说具有历史意义，我需要对此特别加以强调，这我在前面已经做了。最后，至于《理想国》第一卷，我以施莱尔马赫为师，试图强调它对本探究的独特意义。

就对话录的选择而言，我利用了专家学者们的研究成果，尽可能以这些成果为准，在允许的范围内以它们为依据，但是另一方面，我也试图通过对柏拉图大部分著作不偏不倚的观察来确定它们的正确性。反讽和辩证法是柏拉图著作中的两大力量，这是人人承认的；但是存在着双重反讽和双重辩证法也是一个不可否认的事实。有一类反讽是对思考的鞭策^[145]，当思考倦怠之时，它就予以催促，当思考放纵之时，它就予以惩戒。还有一类反讽自我运转，以自己为追求的目标。^[146]有一类辩证法不停地运行，高度警惕，以确保问题不纠缠于一个偶然的看法，它永不疲倦地打捞搁浅的问题，使之继续航行，换言之，它总是知道怎么使问题处于飘浮状态，以在此状态中来解决此问题。还有一类辩证法从最为抽象的理念出发，使之在具体规定中展现，这是一种与理念一起构建现实的辩证法。此外，柏拉图著作中还有一个因素，它是对这两种主要力量的欠缺的一个必要的补充。这就是神话性的东西以及形象性的东西。第一类辩证法对应于第一类反讽，第二类辩证法对应于第二类反讽；神话性的东西对应于前一类反讽和辩证法，而形象表达对应于后一类。不过，神话性的东西与前一类反讽和辩证法之间并没有必然的关系，与后一类也没有必然的关系，实际上，它就像一种由前一类反讽和辩证法的片面性所唤起的期待，一个过渡环节，一个既不属于一方又不属于另一方的边界。

我们可以假定这两种立场都在柏拉图思想的范围之内，他首先经历了第一阶段，使之开花结果，直至第二个阶段开始产生效果，逐步发展，终于完全排挤了第一个阶段。第一个阶段没有被纳入第二个阶段，后者是全新的。如果我们认为这两种立场全归属柏拉图，那么我们必须

把前者看做怀疑论，一个并无引导作用的引言，一种并不趋向目标的助跑。不仅如此，这样的话我们就对前一个立场很不公平，我们不使之向内巩固，而是尽可能地磨损它，以有助于向后一个立场过渡。我们如果这样做的话，现象就彻底改变了，而如果我们不这样做的话，使二者全包容于柏拉图之内就愈加困难。此外，依此假定，苏格拉底的作用完全被推到了一边。这种诠释与历史事实相矛盾，因为这样的话柏拉图要感谢苏格拉底的地方只是苏格拉底这个名字而已。这个名字固然起了很重要的作用，但依这种看法也不过是很偶然的作用。倘若我们推翻这个假定，我们可以认为这两种立场中的一个主要归于苏格拉底，次要地归于柏拉图，也就是说，柏拉图只不过是复述了苏格拉底的这个立场而已。至于哪一个立场归于苏格拉底，答案是显而易见的。一定是第一个。如前已述，它的特点是全力以赴的反讽^[64]，搞消极解放运动的辩证法。^[65]

倘若上边我没能从柏拉图出发对这个立场作出充分的辩解，原因有二：其一，我力不从心，其二，柏拉图只是复述了此立场。反讽对像柏拉图那样的诗人气质一定产生了深远的影响，但是透视这种影响很不容易，他很难复述反讽之总体，并在此复述中不予添加积极的内容，他很难保证反讽在这里就像在他后期思想中一样变成为积极理念服务的消极力量。如果情形的确如此，那么我们就可以认识到以上对柏拉图思想的概述的正确性：在积极立场和消极立场之间徘徊的早期对话录中的言论是模棱两可的、转瞬即逝的一瞥，这些对话录中神话性的部分是一种期待，而真正的柏拉图主义始于包括《巴门尼得斯》篇、《泰阿泰德》篇、《智者》篇、《理想国》的一组对话录。

我始终有一个未解的难题，那就是由于柏拉图的复述不乏双重取向，只有通过算计才可能理解第一个立场。鉴于在反讽和主观思考之间经常存在着一种令人失望的相似性，这一点就更容易解释了。就一人格与另一人格之间的关系而言，若此关系是解放性的，那么很显然，它既可能是消极的解放，也可能是积极的解放。这在前边已经谈过了。反讽砍断了系着思辨的绳索，协助它离开经验的沙滩，冒险远航，这是一种消极的解放。反讽根本不是此探险旅行的参与者。但是由于思辨的个体感到被解放了出来，金银财宝尽收眼底，所以他很容易相信这一切归功于反讽，以致感激涕零。在某种程度上，这种混淆是有些真理的成分

的，因为很显然，所有精神财产只存在于它和占有它的意识之间的关系之中。既在反讽的立场上，又在主观思考的立场上，人格都是一个必要的出发点；在这两种立场上，人格都有解放作用，但反讽的立场是消极的，而思考的立场是积极的。柏拉图对他的弟子有解放作用，苏格拉底对柏拉图也有解放作用，但这两种解放作用大不相同。对于柏拉图的弟子来说，对他念念不忘也是一种必然性，因为只有这样他的思辨才变得主观，当理念自身为听众运作之时，他也并不消失。而柏拉图和苏格拉底的关系却不是始终如一的，在后期与其说苏格拉底解放他，不如说他自己解放他自己，尽管恩情深切，他永远忘不了苏格拉底。虽然在建构性对话录中苏格拉底还是主要人物，但这个苏格拉底只不过是前期对话录中登场的苏格拉底的一个影子而已，是一个对柏拉图极为可贵的，但尽管如此由他自由创造的、随意调遣的回忆。

就形式而言，对话对这两种立场是同样必要的。自我以及它和世界之间的关系表明这一点。但是，在一种立场上自我不停地吞噬世界，而在另一种立场上自我收纳世界；在一种立场上自我说服自己走出世界，而在另一种立场上自我说服自己走入世界；在一种立场上提问消耗回答，而在另一种立场上提问发挥回答。方法是辩证的，在两种立场上它都是抽象的辩证法。而抽象的辩证法当然不能穷尽理念。在一种立场上，所剩下的是虚无，也就是说，是消极的意识，抽象辩证法被纳入其中；在另一种立场上，所剩下的是彼岸，是抽象规定，但被积极地把握。因此，反讽比主观思考高出一筹，它高出一筹，因为它是返回到自我之中的完整的立场，而主观思考却脆弱虚软，一个更高的立场需要从中萌生。但在另一种意义上，反讽是一个劣等的立场，正因为它缺乏这种可能性，因为他对一切要求充耳不闻，自以为是，不愿与世界交涉。这两个立场都是主观的立场，所以它们在某种程度上都处于相对哲学^[147]的区域之内，只不过它们并不拘泥于此，否则它们就堕为纯经验性立场了。其中一个立场所超出现实的是消极的东西，是被纳入了意识之中的对经验的有效性的否定，而另一立场具有一种以抽象规定的形式出现的积极的东西。一个与生活运动相反，倒行逆施，消极地把握回忆，而另一个面向前方，在回忆向现实的涌流中去把握它。^[66]

在我这样试图解释这种误解如何变得可能并由此展开我的探究之

时，有的读者大概会不乏反讽地想，说不定是我自己的误解在作怪，这一切大概只不过是一场虚惊。柏拉图怎么会如此受苏格拉底迷惑，以致他把苏格拉底的反讽言论当真呢？要回答这个问题不大容易，这样的读者所针对的自然就是这个难处。要是有人提醒到，柏拉图其实是很懂反讽的，他的后期著作便是明证，那么我的处境就更窘迫了。至于这后一个反驳，我的回答是：我们这里所谈的不是反讽的个别表达，而是苏格拉底的总体反讽。要理解这种反讽需要一种独一无二的精神素质。特别是丰富的诗人气质不适于捉摸这种高层意义上的反讽，它会喜爱反讽的个别表达，而对隐藏其中的无穷性却一无所知，它会逗弄反讽的个别表达，而对盘踞反讽的荒漠的妖魔鬼怪却毫无概念。至于前一个反驳，我的回答是：首先，对于柏拉图，捉摸透苏格拉底一直是个很难的事；其次——这是我的要点——在柏拉图著作中我们找不到对苏格拉底的如实复制，大概也没有读者想去找。大多数学者们都一致认为，柏拉图不是仅仅复制了苏格拉底，而是诗意地创造了他。此定论足可驱除这里所谈的疑虑。在后期对话录里，柏拉图让苏格拉底作为代言人出现。从这个事实出发没人敢得出结论说，苏格拉底的辩证法就和《巴门尼得斯》篇里的一模一样，他的概念发展就和《理想国》里的无别。同样，从早期对话里的阐述出发，没人有权利得出结论说，苏格拉底的立场在现实中的确就像这里所描述的那样。这一点大概读者们是会同意的。有的读者大概在不耐烦地等我把这话说完，以便再自找一个新的反驳。在前边的探讨中，我试图基于个别对话录以指出全体反讽。如果全体反讽能在柏拉图的阐述中找到，那他自己也不会对它视若无睹吧？我的回答如下。一方面，我在上边的探讨中只求阐明我对苏格拉底的理解的可能性。因此，不止一处我让我的看法悬在空中，以暗示别的思考方式也是可能的。另一方面，我主要从《申辩》篇出发进行论证。大多数人都知道，此文是对苏格拉底的现实存在的历史记录；不过，即使就此文而言，我也可以说是唤出了反讽之魂，使之凝聚，使之在其全体性中显现。

色诺芬与柏拉图

要用几句话来概括柏拉图对苏格拉底的理解，可以说他给予了他理念。苏格拉底起步于经验终结之处，他的所作所为就是把思辨引出有限性的规定，离别有限性，闯到大洋之上：这里理想追求和理想的无限性

不顾别的，只以自己为无限的目标。恰如低级感性在这种高级认知旁边黯然失色，与之相比无非是骗局和假象，顾虑任何有限的目标是贬损、是对神圣的东西的玷污。简言之，苏格拉底赢得了理想性，征服了迄今还是一片空白的阴森地带。他轻蔑功用，漠视既存事物，对中庸深恶痛绝。在经验世界中，中庸是最高的，是崇拜的对象，但对思辨来说却是被魔鬼偷换留下来的怪婴。在色诺芬那里，我们得出了与此截然相反的结论。在那里，我们看到苏格拉底是个操劳不息的有限性的使徒，忙碌地兜售中庸之道的货贩，乐此不疲地宣传他的人间天堂的福音；我们看到善是功利，美是有用，真是既存，同情是有利可图，和谐统一是头脑清醒。对比柏拉图与色诺芬，想必谁都会承认他们是有天渊之别的。要么我们必须谴责色诺芬随心所欲，对苏格拉底充满不可理喻的仇恨，以诬蔑诽谤为快；要么我们必须认为柏拉图有个与此相反的怪僻，同样令人不解地想把苏格拉底转变成一个与自己相似的人物。如果我们暂时对苏格拉底的现实生活置之不顾，那么就这两种看法而言，我们可以说色诺芬像个小摊贩，七拼八凑弄成了个苏格拉底，而柏拉图像个艺术家创造了一个超出常人的苏格拉底。但苏格拉底实际上到底是个什么样的人呢？他所作所为的出发点是什么呢？对这个问题的回答能够帮助我们走出我们迄今所陷入的困境。这个回答是：苏格拉底的生存是反讽。我相信，这个回答消除了我们的困难，但是消除了困难这个事实也使之成了一个正确的回答，于是它同时也表明是假设，是真理。使反讽成为反讽的那一点、那一横是很难捉摸的。我们完全可以依色诺芬设想苏格拉底乐于与人答茬儿，因为对于一个善于应对的反讽家来说，每个外在的事件或事物都是一个机会；我们也可以依柏拉图使苏格拉底触及理念，不过理念不能在他面前展开，而只能是一个界限。这两个阐述者当然都想使苏格拉底完整化，色诺芬把他拉入功利的泥淖，而柏拉图却把他抬上理念超世的天国。然而，反讽居于这两极中间的那一点，无影无踪、难以捉摸。一方面，正是在色彩缤纷的现实之中反讽家才如鱼得水，但另一方面，他却迈出现实之外，飘浮在空中，只不过时时碰到地面而已；然而真正的理想性王国还是一个陌生的地方，他还没有移居到那里，但可以说每时每刻都在整装待发。反讽就在理想的自我和经验的自我之间摇摆；一个想使苏格拉底成为哲学家，而另一个想使他成为智者；他之所以高于智者，是因为他的经验自我具有普遍的有效性。

阿里斯托芬

阿里斯托芬的看法正好提供了一个柏拉图看法的必要的对立面，并通过这种对立为我们的评估铺平了一条新的道路。要是没有阿里斯托芬对苏格拉底的评价，那就太遗憾了。每个发展过程一般地来说总是终结于滑稽地模仿自己，这样的滑稽模仿保证此发展过程已经到了头、过了时。在这种意义上，喜剧性的看法是对人格或事业的总体形象表达中的一个环节、一个无限地纠偏补正的环节。因此，关于苏格拉底我们虽然没有直接的证据，没有完全可靠的看法，可作为补偿，我们却有误解的种种层次、色调。对于像苏格拉底这样的一个人格，我认为这是再好不过了的。柏拉图和阿里斯托芬的共同之处是他们的阐述都是理想性的，不过对比起来，他们的理想性却正好相反：柏拉图具有悲剧性的理想性，而阿里斯托芬的理想性却是喜剧性的。阿里斯托芬对苏格拉底作出这样的描述的动因是什么呢？是因为他收了苏格拉底的控告者的贿赂吗？是因为他嫉恨苏格拉底与欧里庇得斯的友情吗？他是想借苏格拉底与阿纳克萨哥拉斯的自然哲学作斗争吗？他是不是把苏格拉底与智者们一概而论呢？简言之，是否有此世的、有限的缘由致使他作出这样的描述对本探究来说是无关紧要的。如果本文必须就此作出答复的话，那么回答当然是个否定的，因为上面已承认本文坚信阿里斯托芬的描述是理想性的，这也就是说，与此世动因毫无瓜葛，不是偷偷摸摸地在地面上爬动，而是逍遥展翅，飞越地面。仅仅把苏格拉底的经验现实予以描述、把他的日常行为如实搬上舞台是有损阿里斯托芬名声的，而且会把他的喜剧转变为拙劣的讽刺。另一方面，对他过分理想化、使之面目全非也是与希腊喜剧格格不入的。至于阿里斯托芬没有美化现实，有古人见证。据说，在《云》上演时，最苛刻的批评家都在座，包括苏格拉底自己，他曾为娱乐观众而在演出中间站起，以使聚集剧院的人群确认他舞台上的形象到底像不像。至于希腊喜剧不屑那种不合乎常情的理想化描述，见解敏锐的罗且早有定论^[67]。他在其不同凡响的论文中指出，希腊喜剧的本质就在于理想地把握现实，把现实的人搬上舞台，但使之以理念代言人的面目出现，因此我们在阿里斯托芬那里可以看到三个重要的喜剧范例：克里翁、欧里庇得斯、苏格拉底，这三个人喜剧性地代表了时代追求的三重方向。对现实精确的细节描写填补了观众与戏剧之间的距离，但同时理想性的描述又把二者拉开，从而产生艺术效果。不

可否认，苏格拉底在其现实生活中有不少喜剧性的侧面，其实话说透了，他在某种程度上是个怪人[68]；这给一个喜剧家提供了素材也是不可否认的；不过，这对一个阿里斯托芬来说还远远不够同样是个毋庸置疑的事实。罗且极为成功地把理念从它与种种误解的混战中拉了出来，故有道理洋洋自得，我只能恭恭敬敬地追随他；他认为，苏格拉底对阿里斯托芬来说之所以是个喜剧性人物，是因为阿里斯托芬在他身上看到了一个新的原则的代表，这一点我也不得不表示赞同。然而，罗且一方面极力从此剧中开掘严肃性，而另一方面却认为阿里斯托芬是不乏反讽的，这两者之间是否有不一致之处，是值得商榷的。其次值得商榷的是，罗且是否在苏格拉底身上看到了过多的东西，从而也让阿里斯托芬在他身上看到了过多的东西。讲苏格拉底是一个新的原则的代表未尝不可，部分因为他自己代表一种新的立场，部分因为他的解放性活动必定会唤起一个新的原则。但这绝不意味着我们可以把苏格拉底局限于此。依罗且的观点，苏格拉底是如此的雄伟高大，我们根本看不见柏拉图了。不过这一点我后边还有机会谈到。我们当然可以把苏格拉底的原则看做主观性的、内在性的原则，其中蕴藏着博大的思想王国，而把阿里斯托芬看做一个旧希腊文化的维护者，授权以严肃认真的态度设法摧毁这种胡作非为的现代思想。然而，比起这种看法，如果我们把反讽看做构成苏格拉底生存的东西，那么想必谁都会承认这会提供更为喜剧性的素材。前一种看法中的严肃认真态度太重了，它会局限喜剧的无限性，而真正的喜剧性是没有界限的。与此相反，反讽既是一个新的立场，与旧的希腊文化势不两立，又是一个不停地自我扬弃的立场，是消耗一切的虚无，是永远捉摸不定的东西，同时既在又不在，而这归根结底是喜剧性的。正如反讽看出一切事物均与理念不相称，故能够战胜一切事物，它也向自己投降，因为它总是超越自己，却又留在理念之中。

首先最重要的是彻底澄清阿里斯托芬所搬上舞台的是现实的苏格拉底。古人之言使我们坚信这一事实。同时，此剧中有众多特征要么历史地看是确切的，要么证明和人们所知的苏格拉底的生平极为类似。苏佛恩以渊博的语文学知识和高超的鉴赏能力试图通过一系列这样的单独特征证明阿里斯托芬所描述的苏格拉底和现实的苏格拉底是一致的。[69] 罗且虽然没有利用同样的标准，但也为本探究提供了充分的资料，见于以上所引著作，从第277页起。其次，阿里斯托芬让我们在苏格拉底身

上窥见一种原则、理念，观照这个原则、理念是极为重要的。苏格拉底是以这个原则的代言人的身份而出现的。

为了达到这个目的，首先有必要对此剧本身、对其布局和剧情做一概观。有一个黑格尔主义者^[148]作向导，我是可以无忧无虑地行事的。必须承认，这些黑格尔主义者有极大的清除场地的才能，就像一个警察队，转眼间就能把蜂拥聚集、乱谈历史的一大群学者驱散开来。首先，在此剧中，代表道德实质的歌队具有一个象征性的外表。^[70]歌队对此有明确的认识，时刻准备从这个藏身之处跳出来，而在结尾处，当他们嘲弄受骗的斯瑞西阿得斯时也真的这样干了。罗且认为这个事实蕴涵着反讽。这里真的有反讽吗？这种把城邦的实质性意识从胡作非为的现代思想的空虚中解救出来的严肃性^[71]是不是局限反讽的诗意无限性和肆无忌惮的特性呢？此剧的结局，即使是公正的报应，是不是以反讽为代价呢（除非有人认为——据我所知，迄今还没人强调这一点——斯瑞西阿得斯一把火烧了“思想所”^[72]以报私仇，由于极不适当，故添加了一个新的喜剧性主题；除非有人认为对斯瑞西阿得斯来说颇有些过分的

不无俏皮的对答^[73]应被解释为一种迷狂状态，在其中他无中生有地想象自己染了病，然后又以喜剧性的残酷消灭、根除此病）？所有这些问题我这里均不予详述。^[74]如果避开这些问题，那么深入观察笼罩歌队的象征，即云，就愈加重要了。选择这个象征当然不是偶然的，我们必须深入挖掘作者的意图。很显然，这个象征形象地表达了“思想所”里所进行的空洞的、毫无内容的活动。在苏格拉底准备向斯瑞西阿得斯透露这种智慧的秘密的那一场里，阿里斯托芬以深刻的反讽让苏格拉底呼唤云神——这个他自己空洞的思想在空气中的反射^[149]。这里，云恰当地表明了飘忽不定的思想运动。^[75]就像云一样，这种思想运动不停地波荡着，没有立足点，没有内在的运动规律，以混乱无序的方式消长伸缩，聚构成千奇百怪的形状：一会儿像凡间的女人，一会儿像人头马、像豹子、像狼、像牛马。^[150]请注意，云像这些东西，而不是这些东西，因为云只不过是雾气而已，或者说是一种暗中飘动着而变成某物的无限的可能性，但无力使某物保持其形状，这是一种宽阔无边、包容世间万象的可能性，但没有任何内容，收容一切，但什么也保留不住。因此，苏格拉底声称云朵为女神当然是无稽之谈，斯瑞西阿得斯认为云朵是云雾雨露比起来就远为说得通了（参看第330行^[151]）。云自己是

空空如也，它所供养和保护的社稷、城邦也是空虚的，苏格拉底称之为由无所事事、不务正业、只知颂扬云彩的人所组成的集体。^[76]苏格拉底又说：“她们想变什么就变什么”^[152]，如果她们看见了一个长头发的色鬼，她们就变作人头马，如果她们看见一个盗窃公款的人就变作狼（第350—352行^[153]）。这段话把云和它所属的世界之间的对应关系更确切地表达了出来。这一点，据我看，是阐释家们迄今所忽视了的。尽管云的多变被描述为它无所不能的威力，尽管苏格拉底自己也说云变作这些形状是为了取笑，但我们也完全可以把这看做云的无能，而阿里斯托芬的反讽无疑正在于双方的无能：主体的无能和云的无能——主体想占有客观的东西，可只得到了自己的譬喻，云仅仅抓着主体的譬喻，但只有在看到对象时才能制造此譬喻。这样，一个仅仅是消极的辩证法就被清楚地勾勒了出来：这个辩证法居留于自身之中，从不迈入生活的或理念的规定，因此确实是乐于自由，讥笑由连续性所铸的锁链^[77]；这个辩证法只在最抽象的意义上才是一种势力，它是一个没有土地的国王，似乎占有一切，并能放弃一切，因而洋洋自得，殊不知这个占有和放弃全是假象；这个辩证法不为过去而烦恼，丝毫不觉得被过去的铁链所束缚，它也不怕未来，因为它的记性是那么短，未来还没有经历，已经几乎被忘掉了；这个辩证法无所怀念，无所追求，自鸣得意，像个粗野的孩子似的无忧无虑地四处乱跑。大概没有人会否认，阿里斯托芬刻画了这样的消极辩证法。

歌队是象征，但同时又反讽地意识到自己不仅仅是象征，而是具有完全不同的实在性。这一点表明了对上述空虚的意识。罗且声称不仅歌队具有这个意识，而且作者和看懂戏的观众都有这个意识，然后在第325页补充说：“对这个对立一无所知的人必然看不见真正的涵义。他只看到象征，幼稚无猜，把歌队有意用以掩盖自己真正本质的外表当真，殊不知作为真理展现在他眼前的只不过是假象而已。主体的错误恰恰在于他信任虚表假象，对捧出假象以掩盖自己的本质一无所知。”^[154]他所说的主要是此剧的内在经济结构，而这里更必要的是看一看我们是否能从歌队的象征，即云，出发对它所形象表达的此剧的本性予以开掘。歌队表现云，而云又表现不同的事物，在此剧开头它具有一个女人的形状。不过，在谈云的这些形状时，苏格拉底显然用玩笑的口吻，这充分地表明这些形状对他来说是毫无有效性的。他所崇拜的并赋与女神之称

的，是没有形状的雾霭，斯瑞西阿得斯很确切地称之为雾气雨露。这也就是说，他所观看的是本身没有形状的东西。云所变作的种种形状就像按顺序说出的称谓，互相没有联系，没有内在逻辑，不构成任何事物，简言之，就像可以一一列举的称谓。在前边的探讨中我们已经看到，苏格拉底达到了理念，但没有一个称谓展示或透露此理念到底是什么，所有称谓都是被理念的威势所镇住了的哑口无言的见证人。我认为，阿里斯托芬在苏格拉底和云的关系中勾勒了同样的情形。云的种种形状消失后所剩下的是雾霭，这很能标志苏格拉底的理念。云不停地展示出某一形状，但苏格拉底知道形状是非本质性的东西，本质性的东西在形状的背后，正如理念是真理，而称谓本身毫无意义。但是，这样的真理，它从来不在某一称谓中露面，故从来不存在。^[78]如果我们对歌队的象征，即云，作进一步的观察，在其中窥见苏格拉底的思想被客观地^[79]观照，如果我们把它看做是虽由个体所创造但同时也被个体作为客观的（即神圣的）东西而崇拜的思想，那么通过云在地面上空的飘动，通过它变幻不定的形状，主观性和旧希腊文化的客观性之间的对立就被勾画了出来，因为在旧希腊文化中，神圣的东西确实实实在在地是有立足之地的，而且具有特定的、生动的、永恒的形状。因此，在作为客观势力的云和主体苏格拉底之间存在着一种极为深刻的和谐：作为客观势力的云在地面找不到留身之处，向地面的接近总是产生新的距离，而主体苏格拉底坐在吊在半空的筐里^[155]，极力上到云层，惟恐地球的引力把他的思想吸走，或者不用譬喻来说，惟恐现实把孱弱的主体（“轻巧的思想”^[156]）^[80]吸收、压碎。这一点后边还会谈到。我们将不从歌队而是从剧中人物出发，对苏格拉底的独特处境之中的与理念息息相关的东西予以深入探讨。

在歌队中一个崭新的、欲取代旧希腊文化的事物秩序被形象地表达了出来。于是我们终于可以回答如下问题：阿里斯托芬是想借苏格拉底的面具来讥嘲智者们的吗？很显然，阿里斯托芬并非只保留了苏格拉底的名字，然后提供了一个与他毫不相似的图像。必须指出的是，在某种意义上苏格拉底和智者是站在同一个立场之上的，其实，苏格拉底是在贯彻他们的立场、批判智者们的苟且了事的不彻底性之时才瓦解了他们的，也就是说，苏格拉底之所以能够战胜智者们的，是因为他自己是个最大的智者。^[81]由此可见，阿里斯托芬是很可能把他和智者们的概而论

的。这种一概而论未尝不蕴涵着深沉的反讽。苏格拉底素为智者们不共戴天的敌人。不把他看做智者们的反对者，而是把他看做他们的师傅——在某种意义上他也是个师傅——这是完全配得上阿里斯托芬的反讽。把与某一思潮作斗争的人看做此思潮的代言人，正因为他在某种程度上属于此思潮，这种不寻常的阴差阳错有意无意地蕴藏着不少的反讽，我们不得对此置若罔闻。就这一点现在已经说得不少了。其实，只有当我们把歌队作为标准时，苏格拉底才和智者们不可分辨。如果我们着眼于此剧中对他性格的描绘，那么他是很有个人特色的。

就此剧的情节而言，几句话就够了，对于本探究来说更是不需赘言，这里重要的是提纲挈领，以揭示阿里斯托芬对苏格拉底的理解。一个好心肠的农人，斯瑞西阿得斯，由于娶了个不中用的老婆而家境困窘。儿子斐狄庇得斯酷爱赛马，可谓雪上加霜，把父亲弄得几乎倾家荡产。斯瑞西阿得斯债务缠身，惶然不知所措，正走投无路之时，突然想起在雅典开始盛行的新学问，教人无中生有、化有为无的口才。于是他一阵惊喜，指望由此获得解救。他的初衷是让斐狄庇得斯享受这种现代学问的果实，看到他不愿意，于是决定自己亲自到“思想所”^[157]去。他碰到的一个门徒也大力鼓吹这个学校的好处。听到苏格拉底本事超群，能言善辩，这个老实的农人一下子愣住了。但是，苏格拉底的一个绝技和他自己的想法特别接近，消除了他的顾虑，于是他就迫不及待地要求被带到苏格拉底的面前。^[82]首先，斯瑞西阿得斯必须接受一个考验，旨在摒除他迄今习惯了的思维方式（其意味深长的标志是，他在踏入‘思想所’之前，必须脱掉衣服^[83]），接着是正式接纳仪式——如果这给他留下了任何印象的话，那就必定是这把他搞得晕头转向。——然后他获准许踏入‘思想所’，被带上了苏格拉底自己所走的通往认识真理的道理：对周围环境置之不顾，专心致志地思考自我^[84]，这对斯瑞西阿得斯来说当然是极微薄的招待，就像鹤招待狐狸的饭一样可望而不可即，客人只能饿着肚子，瞧主人像个鹤似的把头伸到一个长颈的瓶里。^[158]于是，斯瑞西阿得斯马上被认为是朽木不可雕，让人打发走了。可他还是死不了由这条路满足其愿望的心。他生性老实，故不怪老师有错，只怪自己无能，不过，想到他儿子斐狄庇得斯还前程远大，心神才渐渐安定下来。斐狄庇得斯虽然对斯瑞西阿得斯所经历的智慧考验颇有些惴惴不安，但最后还是答应了父亲的请求，决定进“思想所”学习。儿

子不负厚望，父亲给苏格拉底送来礼物，以对儿子的进步表示感谢。现实的威胁越来越近，两个声色俱厉的债主终于出现了。斯瑞西阿得斯对儿子移易界限的辩证能力甚为欣慰^[85]，又对自己在“思想所”所学的、迄今未忘的机智答对充满信心，所以就硬着头皮去见这两个债主、这两个悲凉现实可恶的代言人。不过，帕西阿斯和阿密尼阿斯是两个只认钱的人，这样的小聪明可打发不了他们，他们对现实还充满信心，知道如果辩证法这条路走不通，走法律这条路是不怕达不到自己的目的的。斯瑞西阿得斯可以因为达到了梦寐以求的目的而高兴一时，但作者还为他准备了一个小礼物，一种完全出乎意料的多余之物，这便是斐狄庇得斯蒙苏格拉底教导而大获长进的后果。斐狄庇得斯把与交款期现实迥然不同的另外一个现实——一个斯瑞西阿得斯不拟动摇的现实——也置之脑后。儿子对父亲的孝心和顺从借助辩证法获得了一个和交款期同样的下场。斯瑞西阿得斯抵挡不住斐狄庇得斯的三段论。在前边，这些三段论证明是摧毁现实的，可现在它们再实在不过地证明是确立现实的，因为挨的打是拿不走的東西，容不得任何怀疑。前边，斐狄庇得斯睁一只眼闭一只眼支持父亲不还借款，现在他却过分认真起来，坚持偿还债务，偿还疼他的父亲先借给他的巴掌。^[159]斯瑞西阿得斯终于发现了新智慧的害人之处，报复之心觉醒了，他冲进“思想所”，放了一把火，把它烧了。此剧在此收场。

这是一个尽可能简洁的剧情介绍。喜剧性在于某种斯瑞西阿得斯当作思辨的果实而追求的东西、某种依他的概念由这些思辨运动所必然产生的结果。在纯粹理智领域，苏格拉底所作的思辨运动证明是毫无后果的，无力确立任何事物。在斯瑞西阿得斯的世界里情形更是如此，可他却丧心病狂地认为在此生此世这些思辨运动应该起到作用^[86]，他希望——用现代哲学的话来说——思辨出康德的一百塔勒来^[160]，这要是不能，把欠的债利用思辨打发掉。^[87]反讽在于某种由他虽非直接地但通过斐狄庇得斯间接地思辨出来的东西：有意识的挨打，不管多么出乎意料，可总具有一种必然性，不可躲避。斯瑞西阿得斯很可能有时候从这些机智的思辨运动中取得乐趣，但他清醒的灵魂所渴求的是“实际用场”。^[161]其实，思辨也真的派上了用场，只不过不是在他所不曾预料的地方罢了。如果我们对从这个滑稽模仿中显现出来的立场进行仔细观察，那么我不能够说这是主观性的立场，因为主观性的立场总是要给予

某种东西，给予抽象的理念世界，但这里所描述的是纯粹消极的立场，什么也不给予。深沉的思考就像雷声一般消失到了虚无之中，而斯瑞西阿得斯想从中有所得的愿望就像一个滑稽的影子跟着，他所想得到的是某种尘世的东西，但这个立场无力提供尘世的好处，正如它无力提供它打算要制造的精神财产一样。因此，如果我们认为苏格拉底的整个行动是反讽性的话，那么我们也必须认识到阿里斯托芬对此作出喜剧性的描绘是完全正确的，因为一旦把反讽和结果联系起来，那它就是喜剧性的，尽管在另一种意义上它也能够把个体从喜剧性中解放出来。这里屡次察验的辩证法也不是真正的哲学辩证法，不是以上所说的为柏拉图所特有的辩证法，而是纯粹消极的辩证法。倘若苏格拉底具有那种柏拉图式的主观辩证法，那么阿里斯托芬以这种方式描绘他就是谬误的，大概可笑，但绝非喜剧性的（因为喜剧性也当然是有真理成分的）。然而如果苏格拉底的辩证法一方面以诡辩为武装，与智者论战，而另一方面对理念持消极态度，那么阿里斯托芬的描绘就正因为是喜剧性的，所以也是正确的。歌队的象征，即云，当然也是如此。如果云所代表的是主观性的理念王国，那么让个体如此轻佻地对待它就是谬误的，尽管阿里斯托芬的描述不无喜剧性。然而，反讽者显然不把理念太放在心上，在理念之下他在很大程度上是自由的，因为绝对的东西对他来说一钱不值。

我们现在转而探讨此剧的另外一个环节，即剧中人物，特别是对我们最重要的人物——苏格拉底的形象。很明显，阿里斯托芬没有把他和智者等等同起来，不仅仅由于他利用无数细节把苏格拉底与他人区别开来，而且主要是由于他把苏格拉底立场塑造成了彻底的孤立立场。这也是完全正确的。剧中的苏格拉底，正如生活中的苏格拉底，固然有门徒，但他们和他并没有什么关系，或者更确切地说，他和他们没有什么关系^[88]，他不献身于他们，与前边所描写的和亚尔西巴德的关系相似，他们在他们头上自由自在地飘浮，像个谜似的既吸引又排斥。他们对他沉思冥想的涵义不甚了了，种种猜测揣摩总是无济于事。阿里斯托芬融合了苏格拉底生平的不同阶段，所以阿纳克萨哥拉斯式的自然思辨也起到了一定的作用。依据《斐多》篇，苏格拉底曾一度对此甚感兴趣，但后来完全放弃了。还有许多场景^[89]，全是无事生非，吹吹打打，打诨逗乐——这些场景我就不谈了，因为里面毫无理念的踪迹。无神论的

自然观与斯瑞西阿得斯的相当幼稚的民间迷信相对立^[90]，常常产生极强的喜剧效果，这后来获得了某种重要性。但最为重要的是：一、对苏格拉底个性的理解；二、对他教学中最重要的因素，即辩证法的表述；三、对他的立场的描述。

就第一个要点而言，谈苏格拉底的个性已经证明阿里斯托芬不把他和智者相提并论。智术是自私的思想放荡不羁的狂奔，智者是其上气不接下气的祭司。在智术中，永恒的思想消解为一堆数不清的思想，而这一堆混乱的思想的外在表现便是蜂拥的智者群。^[91]换句话说，把智者当作个人看是没有必要的，而反讽家却总是一特定个体；智者属于种、类这些概念，而反讽家却属于个性这个规定。智者总是忙忙碌碌，拼命去抓住眼前的东西，而反讽家却无时无刻不把眼前的东西带回到自身之中，可带回到自身及其由此产生的回流正是个性的规定。因此，智术是反讽中的一个服务性元素，反讽家要么用它解放自己，要么用它剥夺他人的某种东西，然后，他把这两个环节都纳入意识之中，也就是说，他享受。可是享受正是个性的规定，尽管反讽家的享受是再抽象不过的，是最缺乏内容的，只不过是一个大轮廓。是真正的享受是具有绝对内涵的，即它意味着幸福，但反讽家的享受只是这种真正享受的微弱迹象。因此，智者像个商贩似的劳碌不休，而反讽家却骄傲地观照自我，韬光养晦——他在享受着。阿里斯托芬也隐约展示了这一点，他让歌队讲苏格拉底是其注意力的中心，并由此把苏格拉底和另一个备受青睐的少年普洛狄科斯区别开来。歌队做了这样的区分：他们听普洛狄科斯的话，是因为他很聪明，很有见地；他们听苏格拉底的话，却是因为“你大模大样地走，斜着眼睛看，赤着足，吃得苦，依靠你和我们的关系，装得那样骄傲庄严”。^[92]苏格拉底在阿里斯托芬那里成了喜剧性人物，这未尝说不过去，况且他的形象并不缺乏个性所特有的丰满，也不缺乏内在完满，故他仿佛是为眼睛制造的独白，不需要外界搅扰。很显然，阿里斯托芬不拟塑造偶然的现实，我们看到的不是一个人高马大的苏格拉底，大脚（苏格拉底自认为是受天宠爱才有这么一双大脚，供他行走站立方便）、深眼窝（他自己曾说这使他瞻顾方便）、不幸的形貌（他天生这么个形貌，颇有反讽意味，而苏格拉底也不乏反讽地看待这个事实）^[162]，在歌队的一段话里，阿里斯托芬意在勾画一个理念。然而，这样一个突出的个性也不仅仅是主观思辨的标志，因为在主观思

辨中，经验自我一旦消失，纯粹自我的理念规定一旦展开，个体在某种程度上也就消失了。与此相反，反讽家是一个完满个性的预兆，或者说一个完全个性的缩写。

就此剧中所描写的辩证法而言，我们不得忘记，这里所说的当然是可以纯粹理智地理解的辩证法。在一个败坏意志的支使下，这种辩证法很容易与不道德行为同流合污。这里所说的辩证法和这种不道德行为毫无瓜葛。在一定程度上，阿里斯托芬也必定是意识到了这一点的，否则我就的确不知道怎么把他从苏格拉底的诬蔑者这个自古就有的恶名中拯救出来。固然，阿里斯托芬绘声绘色地而且不无道理地把苏格拉底看做一种严重威胁旧希腊文化的原则的一个代言人，但是谴责苏格拉底败坏青年的道德、提倡新旧希腊文化都必然会憎恶的放荡与轻率总会是不公平的。这会是不公平的，不仅仅是因为苏格拉底据称是全希腊最正直的人，而且主要是因为苏格拉底的立场无疑是抽象理智性的（众所周知，他把罪看做无知，这一观点就充分说明了他的立场是理智性的），故我认为，在谈对苏格拉底的理解时不要对他的美德呀、高贵的心胸呀之类的浮夸言词念念不忘，更合乎实际的是把他的生活看做与败坏道德这类谴责毫无关联。任罗且怎么强调阿里斯托芬在《云》中严肃从事

[163]，这并不能为他辩护，真正需要强调的是——一种喜剧性：阿里斯托芬对某种东西极为严肃，可这种东西后来阴差阳错，变得极为有害。阿里斯托芬似乎也认为苏格拉底具有这种理智的中立性，证据便是在斐狄庇得斯入学仪式上，他让正义和不正义作为两种相对立的势力登场，而让苏格拉底作为一种漠然的可能性站在二者之外。这里所描绘的辩证法很显然是个心猿意马的家伙：它时而对最无关痛痒之事寻根究底，深入探讨，耗费时间和精力咬文嚼字、吹毛求疵（“逻辑的精微奥妙”，第130行[164]）；时而又停滞不前，昏昏沉沉，更像猜谜或空想这类小聪明，甘为无所事事之徒廉价钦佩的对象，甚至以病态的严肃态度沉醉于这种细枝末节，以至整个学校里人人都是“深沉的思想家”[165]；时而它有意把握意义重大的事物，可在此事物露面的那一刻，却又马上跳开。[93]辩证活动处于这些极端之间，其效用便是挑拨离间。真正哲学的、思辨的辩证法是有联合作用的，可消极辩证法离弃理念，是个作肮脏生意的中间人，也就是说，其作用在于分化瓦解。[94]它只要求学生具有两种品质——苏格拉底也询问斯瑞西阿得斯[95]他是否具有这两种

品质——即记忆力和天然的讲话才能。^[96]斯瑞西阿得斯对第一个问题的回答是他具有一种双重的记忆力：要是别人欠他东西，他就有特别好的记忆力，要是他欠别人东西，他的忘性就特别大。这个回答的确是这一类辩证法的形象表达。此外，这种辩证法当然是毫无内容的，其卓越的标志便是苏格拉底谆谆教导斯瑞西阿得斯说不要信神，只需要信太空和舌头^[166]，太空和舌头合在一起显然是指不着边际的高谈阔论，这也使我想起格林《爱尔兰童话》中讲到的一种人，脑子里空空如也，舌头和教堂大钟的舌头一模一样。^[167]

最后，就苏格拉底的立场而言，阿里斯托芬很正确地描述了其特有的问题。他使我们认识到苏格拉底会多么坚决有力地说：“给我一个立足之点。”^[168]因此，他让苏格拉底在“思想所”坐在一个吊筐里（第218行），令斯瑞西阿得斯张口结舌。不管他是吊在屋顶下的筐里，还是闭耳不闻天下事，沉湎于自我观照，以便在一定程度上从地球的重力中解脱出来，在这两种情况下，他都是悬浮着的。而恰恰这种悬浮是极为意味深长的，这是升天的尝试。不过，只有在理念的领域完全张开之时，在自我观照使自我扩展为普遍的我、扩展为充满内容的纯粹思考之时，这种升天的尝试才可以真正实现。反讽家虽然可能比世界要轻一些，但同时他还属于世界，他就像穆罕默德的棺材一样在两个磁铁之间悬浮。倘若苏格拉底的立场是主观性的、内在性的立场，那么像阿里斯托芬那样来描述他从喜剧性角度来看就是不正确的，因为虽然主观性与旧希腊的实质性相比是悬浮着的，但它是无限地悬浮着，所以更正确的是把他描述为无限地消失着，让斯瑞西阿得斯根本看不到他，并由此突出喜剧性。与此相比，把苏格拉底描述为悬在一个吊筐里从喜剧性角度来看是不正确的，因为筐就好像是反讽家所需要的经验现实的基础，而主观性在其无限性中只趋向自己，也就是说，是无限地悬浮着的。

我现在总结一下以上对阿里斯托芬的《云》所作的分析。我相信，如果我们依据罗且把苏格拉底的立场看做是主观性的立场，那么我们就认为阿里斯托芬的描述就喜剧性而言是更真确、更公平的。^[97]如果我们进一步把这种立场规定为反讽，也就是说，不让主观性涌流出来，而是在此之前就让它归结于反讽，那么阿里斯托芬的剧作就会留下许多难题。依据罗且，我们能够摒除一部分这样的难题。

就阿里斯托芬与色诺芬和柏拉图的关系而言，《云》中二者成分皆有。真正构成苏格拉底生活的关键的是一种神秘莫测的虚无。柏拉图试图用理念来填补它，而色诺芬絮絮不休地讲功用。阿里斯托芬直面这个虚无，但不是把它看做苏格拉底乐于其中的反讽的自由，而是揭示它是如何地空空如也。这里谈不上理念。苏格拉底从他的沉思冥想中收获甚为微薄，远未取得理念永恒的充足。沉思从深处从未捞到过什么，它虽然下到灵魂的阴间（阿里斯托芬用以描写新学校门徒自然探究的词句也可在心理学意义上使用，第192行：“他们要摸索到地下的深坑里去”^[169]），但总是空手而归。这里也谈不上什么功利。功利说到底还是一种思考^[98]，可在这里它让位于占小便宜、斤斤计较，变成了手脚灵巧（参见第177行^[170]）。阿里斯托芬的苏格拉底乐于观察自然，这时时令人想起色诺芬的苏格拉底的博物学探究，只是在阿里斯托芬处这些探究隐隐有渎神之嫌。^[99]与柏拉图相比，阿里斯托芬进行了削减，而与色诺芬相比，他进行了增补；不过就后者而言，他所增补的只是一些消极因素，故这种增补其实也是一种削减。以上，我在三个作者相互关系的基础上多方兼顾，由此勾画了一个大轮廓。如果我们现在对此轮廓详细查考，以求得知那个未知数，即与此轮廓准确相配并填补其空白的那个立场，那么情形大抵是这样的：此立场和理念的关系是消极的，也就是说，理念是辩证法的边界。个体不停地试图把现象引导到理念上去（辩证活动），但备受挫折，被迫回头，逃避到现实中去；然而现实本身的效用却仅仅在于不停地致使个体希望超脱现实，但他总是愿心未遂；于是，个体收回主观性的努力，藏到自我的深处，聊以自慰，而这种立场正是反讽。

本论文到此可以歇一口气了。探究已走了一大段路，这段路是整体中的一个环节。要用几句话对此路程及其在整体中的意义作一回顾，那么我会说，这是理解苏格拉底的可能化。色诺芬、柏拉图和阿里斯托芬不仅仅在一般意义上理解了苏格拉底——即人们谈到精神现象时所说的理解——而且在一种很独特的意义上没有再现他，而是理解了他。^[100]出于这个原因，我们使用他们时必须小心，只要他们稍有些不可收拾，我们就必须马上阻止他们。为达到这个目的，我们必须求助他人，以避

免犯随意行事的错误，因此，前面我自己总是力求以第三者的眼光来看待每个作者。然后，我使他们相互对质。于是我就可能以一种与此相应的对苏格拉底的想法来解释这三种看法之间的差异。但是这样我还远未超出可能性，因为尽管我所作的解释能够调解这三种看法，但这却绝不意味着这个解释也是绝对正确的。倘若这个解释未能调解它们，那么它就根本不可能是正确的。可这的确是可能的。在这个探讨过程中，我总念念不忘的想着某种东西，那就是最终看法。人们不能因此谴责我有耶稣会教派的毛病^[171]，或者指责我把要藏的藏起来，然后发现我自己早已发现了的东西。在探究之时，最终看法只是作为一种可能性飘浮在我的眼前，每个结论都是一种相互关系的统一：被解释者受解释它的观点吸引，而解释者也受被它解释的观点吸引。在某种意义上，最终观点就是从这种左思右想中形成的，尽管在某种意义上它在这之前已经形成了。但情况也只能如此，因为整体是先于部分的。它如果不是形成的，那就是再生的。我相信，公道的读者是会赞成我的这种慎重的，尽管因此这篇论文的形式与目前常用的、在许多方面可嘉的方法颇有些出入。我如果是先确立了最终看法，然后把这三种观点指定为它的各个环节的话，那么我就丢失了静观环节。静观环节总是很重要的，这里它是双重重要，因为我不是通过另一条道路，不是通过直接观察而获得现象的。这里，最终看法还是一个必要的先决条件，尽管在另一种意义上，它是结果。这一章可称作理解的现实化：它通过所有这些历史事实而成为现实。

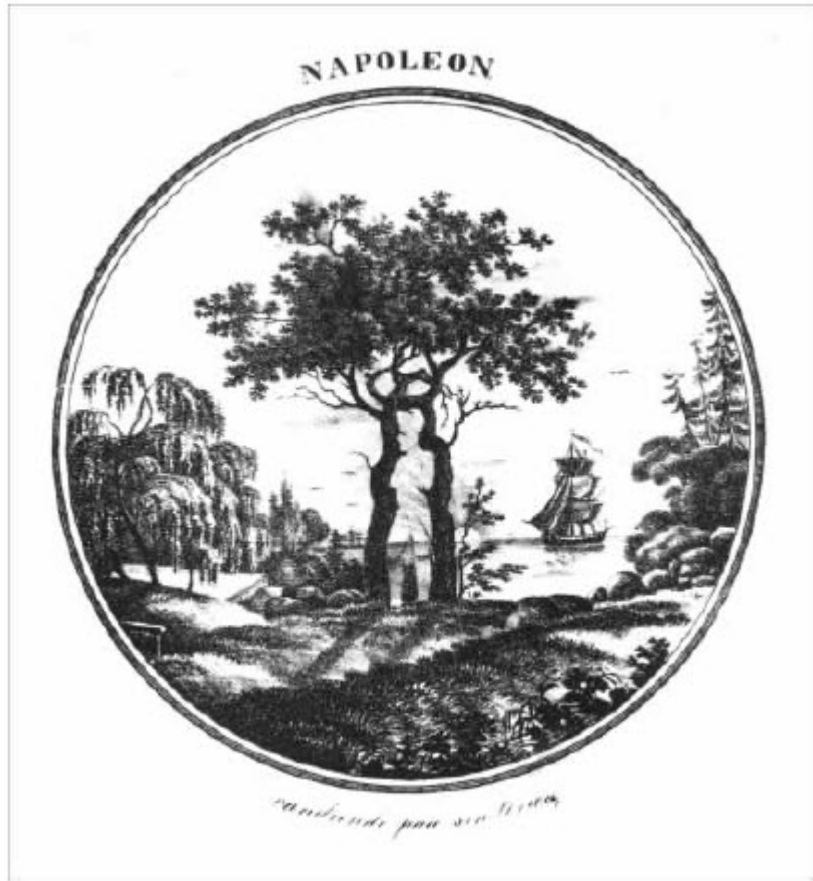
从现在开始，此探究也将有个新的面貌。我将探讨一些新的现象。这些现象是历史事实，我们不需要穿透误解，把它们开掘出来，而只需要保留其天然状态，然后予以解释。

注释

[1] 《马太福音》，《马加福音》，《路加福音》三福音因有许多对应、平行、交叉之处，故统称为对观福音书。

[2] 鲍尔引文原文为德语。

[3]



[4] 《丹麦民报》(Dansk Folkeblad)从1835年到1848年在哥本哈根出版发行。

[5] 《回忆苏格拉底》，第113页，引文原为希腊语。

[6] 《回忆苏格拉底》，第114页，引文原为希腊语。

[7] “人人没用”原文为德语。

[8] 参看柏拉图《斐德若》篇249a，原文为希腊语。

[9] 参看柏拉图《会饮》篇177d起，原文为希腊语。

[10] “蔽塞乡镇”一词原为“可里斯田斯费而特”(Christiansfeldt)，丹麦日德兰半岛南部一小镇，以基督教亨胡特兄

弟会教派(herrnhutisme)著称。此处意指蔽塞、庸俗。

[11] “音响振动图形”原文为Klangfigur,指由声音的振动影响沙盘上的沙粒形成的对称图形。此现象由德国物理学家克拉德尼(Chladeni)1787年发现,故亦称克拉德尼图形。

[12] 此处作者是引用黑格尔描述佐尔格的话,参见《美学讲演录》。

[13] 《小妖精们》,一幕童话喜剧(1835),为丹麦作家海波格(Johan Ludvig Heiberg)所作。剧中人物校长Grimmemann掉下了“一千四百丈”,突然发现自己落入了山神之中。

[14] 亚伯拉罕—圣克拉拉(Abraham a Sancta Clara)为奥地利作家乌尔利希—美格乐(Ulrich Megerle,1644—1709)的笔名。此处作者暗指亚伯拉罕—圣克拉拉全集(*Sämmtliche Werke*, 1835—1854)卷8,第14页。

[15] “附属状态”原文为status constructus,在希伯来语语法中指只能和其他词语连用的词;“自主状态”原文为status absolutus,在希伯来语语法中指可以被单独运用的词。

[16] 引文原为德语。

[17] 引文原为德语。

[18] 引自贺拉斯(Horats)的“诗论”(Ars Poetica)第322节。

[19] Alternò pedè,拉丁语,“换着脚”,引自贺拉斯(Horats)“颂歌”1,4,7。

[20] 影射《旧约·列王纪上》18,21:“以利亚前来对众民说:你们心持两意要到几时呢?若耶和华是神,就当顺从耶和华;若巴力是神,就当顺从巴力。”

[21] “交互词”一词为拉丁语pronomen reciprocum,欧洲语言里的交互词相当于汉语里的副词“互相”。

[22] “为神服务”原文为Gudstjeneste,一般意指“礼拜仪式”,但它的基本涵义是“为神服务”,作者在这里显然是影射这种双重涵义。

[23] 原文为希腊语。《苏格拉底的申辩》,第79页。

[24] 参见《旧约·士师记》16, 29:“参孙就抱住托房的那两根柱子:左手抱一根,右手抱一根,说,‘我情愿与非利士人同死!’就尽力屈身,房子倒塌,压住首领和房内的众人。”

[25] 《会饮》篇198d—e,第252页。

[26] 《会饮》篇222b,第290页。译文稍有变动。

[27] 《会饮》篇215d—e,第280页。科里班特是信奉酒神的祭司们,在酒神祭典中表现宗教热忱于疯狂的歌舞。

[28] 为逃避莎林仙女歌声的诱惑,奥底修用蜡塞住船员们的耳朵,而把自己绑在桅杆上。参见荷马,《奥底修记》,第12章。

[29] “希腊神话中的林神(Satyri),其中之一专名西勒诺斯(Silenus)。这些林神们象征自然的繁殖力,与酒神教关系最密切。他们的形状很丑陋,头发竖立,鼻圆而孔朝天,耳尖如兽,额上有两个小角,后面还有一条尾巴。他们欢喜酒、乐、舞以及一般感官性的享乐。苏格拉底的形状著名地丑陋,所以亚尔西巴德拿林神来比他。”《会饮》篇中文本译注。见会饮篇,第279页。

[30] 《会饮》篇216d—217a,第282页。译文略有变动。

[31] 《会饮》篇221d—e,第289页。译文略有变动。

[32] 参见《会饮》篇219b—d,第286页。

[33] 《会饮》篇222c—d,第291页。

[34] 德国神学家施特劳斯(David Friedrich Strauss, 1808—1874)在其著作《耶稣生平》(*Das Leben Jesu*, 1835)中做此类比。关于基督在山上改变形象,参见马太福音,17, 1—8。

[35] 德国神学家及哲学家施莱尔马赫 (Friedrich Schleiermacher, 1768—1834)在其编译的《柏拉图著作》(Platons Werke, 1804—1828)中做了此区分。

[36] “种类名词”原为拉丁文 *nomen appellativum*。

[37] 引文原文为德文。

[38] 出典不明。

[39] 参见施莱尔马赫, 《路德派新教会的基督教信仰》(*Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*), 柏林, 1835—1836, 第56节。

[40] 出典不明。

[41] 哥特里普(Gottlieb)是德国浪漫主义作家蒂克 (Ludwig Tieck, 1773—1853)的童话剧“穿靴子的雄猫”(*Der gestiefelte Kater*)中的人物。他是家里最小的儿子, 在分遗产的时候, 他只得到了一只猫。这只猫神通广大, 能够给他带来财富与荣誉, 但他一直没有看透真相。

[42] 裴拉吉(Pelagius, 约360—431)是英国中世纪早期修道士。他否认原罪的存在, 认为人不仅能通过上帝恩赐, 而且也能通过自己的努力而得到拯救。人能自由地在善与恶之间选择, 若选了恶, 那是由于他的无知。

[43] Velbekomme是丹麦人饭后用语。饭吃完之后, 客人对主人或小孩对大人说Tak for mad (谢谢晚餐), 然后主人对客人或大人对小孩说Velbekomme (希望你吃得还好)。

[44] 原文为德文, 见Baur, *Das christliche des Platonismus*, 112。

[45] 参见施莱尔马赫在其编译的《柏拉图著作》中为《会饮》篇所写的序言: *Platons Werke*, 第二卷, 第357—370页; 海瑟(Carl Johann Heise, 1787—1857)的八卷本丹麦文《柏拉图对话选集》

(*Udvalgte Dialoger af Platon* , 1830—1859) , 第二卷 , 第224—230页。

[46] 阿斯特(Friedrich Ast, 1778—1841),德国古典语文学家、哲学史家及美学家,柏拉图著作希腊文、拉丁文版本的编辑者 (*Platonis quae exstant opera* , 十一卷,莱比锡,1819—1832)。他的专著《柏拉图生平著作》(*Platons Leben und Schriften*)1816年出版于莱比锡。

斯塔尔鲍姆(Gottfried Stallbaum,1793—1861),德国古典语文学家,1827—1860年间编辑出版了希腊文的柏拉图对话集,附拉丁文注释 (*Platonis dialogos selectos*)。克尔凯郭尔所引用的“斐多篇引言”见于此著作第一卷第二部分第19页。

[47] 引文原为德文。

[48] 引文原为德文。

[49] 《斐多》篇70c , 第22—23页。

[50] 《斐多》篇77d , 第38页。人名的翻译做了改动。

[51] 《斐多》篇115d , 第97页。人名的翻译做了改动。“不管这是什么样的福”一句话在《斐多》篇的中文本中没有被翻译出来。

[52] 参见《斐多》篇65d , 第16页。

[53] 参见《斐多》篇66d , 第17页。

[54] 参见《斐多》篇66a , 第17页。

[55] 参见《斐多》篇81c , 第44—45页。

[56] 参见《斐多》篇66d , 第17页。

[57] 参见Bauer, *Das Christliche des Platonismus* , 第114页。

[58] 参见《斐多》篇73b , 第30页。

[59] 《斐多》篇75a , 第33—34页。

[60] 《斐多》篇，第34页。译文稍有变动。

[61] “关键”一词原为拉丁语 *Punctum saliens*。

[62] 参见《斐多》篇78c，第39—41页。

[63] 参见《斐多》篇78d，第39—40页。

[64] 参见《斐多》篇80a，第42页。

[65] 参见《斐多》篇87b，第53页。

[66] 参见《斐多》篇104c，第80页。(译文做了较大变动)

[67] 参见《新约·约翰一书》3，2：“亲爱的弟兄啊，我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明。”

[68] 《斐多》篇114c，第95页。

[69] 在古希腊神话里，伊克西翁(Ixion)被邀与神们进餐，试图强行与女主人赫拉(拉丁语：朱诺)做爱。她随即变成一片云彩。

[70] 罗森可兰茨(Karl Rosenkrantz, 1805—1879), 德国哲学家、心理学家。这里大概是影射他对施莱尔马赫的《路德派新教会的基督教信仰》(“*Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*”)的评论。参见 *Jahrbücher fuer wissenschaftliche Kritik* , Band 2, nr.119, Stuttgart/Tübingen 1831, 第949行。

[71] 影射特罗亚战争中的英雄阿克琉斯在阴间的感慨。参见荷马, “奥德修记”, 第11卷, 第489—491行。

[72] 此处估计是影射《圣经新约》，《彼得前书》2，24：“我们既然在罪上死，就得以在义上活。”参见《罗马书》8，10：“基督若在你们心里，身体就因罪而死，心灵却因义而活。”

[73] 参见《新约》，《新约·罗马书》6，6：“意味知道我们的旧人同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆。”

[74] 参见《新约》，《新约·以弗所书》4，13：“直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量”，以及《提摩太后书》3，17：“叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。”

[75] 参见《新约》，《新约·以弗所书》4，24：“这新人是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁。”

[76] 参见《斐多》篇64a：“许多人不懂哲学。真正的追求哲学，无非是学习死亡，学习处于死亡的状态。”第12—13页。

[77] 威赛尔（Johan Herman Wessel，1742—1785）为挪威及丹麦诗人。引文出自A.E.Boye所编的《威赛尔诗集》（*Samlede Digte af Johan Herman Wessel*），哥本哈根，1832，第269页。克尔凯郭尔强调“想”一词。

[78] 暗指《旧约》，《旧约·创世记》1，6—7：“神说：‘诸水之间要有空气，将水分为上下。’神就造出空气，将空气以上的水、空气以下的水分开了。”

[79] 暗指《旧约》，《旧约·创世记》中上帝六日创造世界的故事。例如1，3：“神说，‘要有光’，就有了光。”

[80] 《斐多》篇91b，第59页。译文做了变动。

[81] 原文为希腊文。

[82] 原文为希腊文。

[83] 原文为拉丁文。见于Stallbaum, *Platonis dialogos selectos* 第一卷第二部分第133页。

[84] 参见Ast, *Platons Leben und Schriften*，第474—492页。

[85] 参见Stallbaum, *Præfatio ad apologiam Socratis, Platonis dialogos selectos*，第一卷第一部分，第3—6页，引文出自第4页，原文为拉丁文。

[86] “非此即彼”原文是拉丁文“aut-aut”。这是克尔凯郭尔首次使用此词。

[87] “苏格拉底在逐渐说服其余两人，逼他们承认同一个人可以兼长喜剧和悲剧，一个人既能凭艺术作悲剧，也能凭艺术作喜剧。”《会饮》篇，第292页。

[88] 《苏格拉底的申辩》29a，第65页，原文为希腊文。

[89] 参见《苏格拉底的申辩》37b，第75页，原文为希腊文。译文做了变动。

[90] 《苏格拉底的申辩》40c—e，第78—79页，原文为希腊文。

[91] 原文为希腊文。

[92] 《苏格拉底的申辩》41a，第80页，原文为希腊文。

[93] Ast, *Platons Leben und Schriften*，第487—488页，原文为德文。

[94] 此句原文为 *tværimod haaber jeg at det skal blive en virksom Arbejder i Viingaarden*，意为“我希望它成为葡萄园里的积极工人”，暗指《新约》，《马太福音》20，1—6。

[95] 《苏格拉底的申辩》23c，第58页，原文为希腊文。

[96] Ast, *Platons Leben und Schriften*，第488页，原文为德文。

[97] 巴格森（Jens Baggesen，1764—1826），丹麦诗人。

[98] “人身攻击”一词原为拉丁文 *argumentum ad hominem*，修辞学术语。

[99] 从这里到本节结尾原文为德文。

[100] 这句话为克尔凯郭尔所加，原文为丹麦文。

[101] 《苏格拉底的申辩》20e , 第55页 , 原文为希腊文。

[102] 参见《苏格拉底的申辩》17b—c , 第51页。

[103] 《苏格拉底的申辩》18a , 参见汉译第51页 , 原文为希腊文。严群的译文过于简略 , 故做了较大的改动。

[104] 参见《苏格拉底的申辩》 , 第55—57页。

[105] 参见《苏格拉底的申辩》 , 第54、57、72页。

[106] 参见《苏格拉底的申辩》 , 第67页。

[107] 参见《苏格拉底的申辩》 , 第66、67、74页。

[108] 参见《苏格拉底的申辩》 , 第64页。

[109] 参见《苏格拉底的申辩》 , 第54—55页。

[110] 参见《回忆苏格拉底》 , 第13页以下。

[111] 参见《苏格拉底的申辩》 , 第52、56页。

[112] 参见《苏格拉底的申辩》 , 第67页。

[113] 参见《苏格拉底的申辩》31a , 第67页 , 译文做了更正。

[114] 参见《高尔吉亚》篇523a起。

[115] 参见D.C.Ackermann, *Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie* , Hamburg 1835(《柏拉图与柏拉图哲学中的基督教精神》 , 汉堡 , 1835)。

[116] 参见《理想国》427b—c , 第143页。

[117] 参见《理想国》377b—c , 380c , 392a—b , 401b—d , 第71、76、93 , 107页。

[118] 参见《理想国》598d起 , 第393页起。

[119] 参《斐德诺》篇246a起，《高尔吉亚》篇523a起，《斐多》篇110b起。

[120] 黑格尔在《美学讲演录》中讲到印度神话时使用此概念。参见《美学讲演录》第一卷。

[121] Henrik Steffens (1773—1845) , 生活于挪威、丹麦和德国的哲学家。克尔凯郭尔此处引用的是他的 *Caricaturen des Heiligsten* , Bd.1—2,Leipzig 1819—1821.

[122] 参见《会饮》篇，第273页。

[123] “极端邪恶”(德文das radikale Böse,丹麦文det radikale Onde)这一概念见于康德的 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (《理性界限之内的宗教》), 发表于1793年。

[124] 参见Ast, *Platons Leben und Schriften* , 第321页起。

[125] 参见Baur, *Das Christliche des Platonismus* , 第96页。

[126] 《高尔吉亚》篇527a。

[127] 《斐多》篇95—96页。

[128] 参见《斐多》篇113c—d, 第94—95页。

[129] 参见注〔35〕, 原文为德文。

[130] 色拉叙马霍斯和卡里克勒斯分别为《理想国》和《高尔吉亚》篇中的人物。

[131] 参见《高尔吉亚》篇487a起。

[132] 参见《理想国》336b, 第15—16页。

[133] 参见《高尔吉亚》篇461b,481b。

[134] 《理想国》, 第16页, 原文为希腊文。

[135] 参见《高尔吉亚》篇461d 及473d。

[136] 《理想国》，第18页，原文为希腊文。

[137] 《理想国》，第36页，译文略有改动，原文为希腊文。

[138] 《理想国》331e。汉译为“辩论的接班人”，第6页，原文为希腊文。

[139] 《理想国》331e。第7页，原文为希腊文。

[140] 《理想国》338c。第18页，原文为希腊文。

[141] 参见《理想国》341b，第22页。

[142] 《理想国》343a。第25页，原文为希腊文。

[143] 《理想国》354a。第42—43页，原文为希腊文。

[144] 《理想国》354b。第43页，原文为希腊文。

[145] “鞭策”一词原为拉丁文stimulus。

[146] “目标”一词原为拉丁文terminus。

[147] “相对哲学”原文为Tilnærmelse-Philosophie，指建立在感性经验之上、其结果只能达到一有限程度的可靠性的哲学。

[148] 指罗且。

[149] 参见《云》第265—274行，第189页。

[150] 参见《云》第340、346行，第192页。

[151] 《云》第191页。

[152] 《云》第348行，第192页，原文为希腊文。

[153] 参见《云》第192页。

[154] Röttscher, *Aristophanes und sein Zeitalter* , 第325—326页 , 原文为德文。

[155] 参看《云》第218行, 第186页。

[156] 《云》第229行, 第187页, 原文为希腊文。

[157] “思想所”一词原为希腊文。

[158] 暗指伊索寓言《狐狸与鹤》。

[159] 参看《云》第1409行: “斐狄庇得斯:我首先问问你: 我小时候你打过我吗? 斯瑞西阿得斯: 打过你, 我原是疼你, 为你好啊! 斐狄庇得斯: 告诉我, 你既然说为我好而打我, 我如今也为你好而打你又有什么不对呢?”第241页。

[160] 在《纯粹理性批判》中, 康德曾说: “一百真正的塔勒不比一百可能的塔勒多一丝一毫。”(“Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste Mehr, als hundert mögliche.”)

[161] 原文为德文 die Nutzenanwendung。

[162] 参见色诺芬的《会饮》(*Symposium*) 5, 5—7。

[163] 参看Röttscher, *Aristophanes und sein Zeitalter* , 从第319页起。

[164] 第182页, 原文为希腊文。

[165] 《云》, 第101行, 第181页, 原文为希腊文。

[166] 参见《云》, 第423行, 第196页。

[167] 参见 Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, *Irische Elfenmärchen* , Leipzig 1826。

[168] 据说, 数学家阿基米德(公元前287—212)曾说: “给我一个立足之点, 我将使地球运动。”原文为希腊文。

[169] 《云》,第184页,原文为希腊文。

[170] 指从击剑场钩衣服一事。

[171] “耶稣会教派的毛病”原文为 Jesuitisme, 这里指耶稣会的原则“为了目的可以不择手段”。

[1] F.C.Baur, *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus.*(《柏拉图主义的基督教内涵,或苏格拉底与基督》。) Tübingen,1837。

[2] 我只举一个例子:《回忆苏格拉底》第三卷第十四章第二节讲到一食肉者。这里有两种可能情况:要么这是一例无穷深刻的反讽,它极为严肃隆重地抓住最无关痛痒之事,从而讥嘲万事;要么这是无稽之谈,是苏格拉底虚弱的一刻,时当反讽的命运之神使他坠入世俗琐事的无底深渊(这一点以后详谈)。在色诺芬那里,这两种情况都未出现,结局是这个年轻人虽未忧郁不堪而从此戒荤, (“但他并没有停止吃肉,而只是拿起一块面包拌着吃。”《回忆苏格拉底》第三卷第十四章第四节,第136页。原文为希腊文。——译注),但他道德上大有长进,从此除吃肉之外也吃面包。

[3] 基督自己曾说:“我就是道路、真理、生命。”(《约翰福音》14,6。原文为希腊语。——译注)就弟子们的理解而言,这是可以捉摸的——不是什么意味深长的艺术作品。“论到从起初原有的生命之道,就是我们所听见、所看见、亲眼看过、亲手摸过的。”(《约翰一书》1, 1。原文为希腊语。——译注)所以基督也说,国王诸侯都渴求见他一面,而苏格拉底呢,如前已说,是谁也看不见的。苏格拉底总让人看不见,人们只能通过听觉才能看见他。(loquere ut videam te)(拉丁语,意为“讲话,以便我能看见你”。据讲,苏格拉底曾说过这句话。——译注)总而言之,苏格拉底的生存是好象(apparent)而不是透明(transparent)。鉴于基督的生存,就讲到这里。至于他的言谈,人们总可以相信他的每一句话,他的话是生活,是精神。苏格拉底只求别人误解他,只通过否定性才令人鼓舞振奋。总而言之,我希望——倘若此希望还没有僭越此论文的界限的话——在此探析领域之内有机会谈及苏格拉底与基督的关系。鲍尔在我们所引用的这本书里对此已说了不少,这一点值得指出,但我还是满腹疑团,故不揣浅陋,认为相似性即在于不相似性,只因为有矛盾才有类比。

[4] 总而言之,色诺芬既对苏格拉底也对真理都不信任,以致他不敢让苏格拉底独自登场,并因此絮絮不休地再三提醒读者雅典人是多么不近情理,不讲公道,他自己怎么觉得情形完全两样。

[5] 对苏格拉底来说,世上没有什么东西是静止不动的;他对认识的看法可与福音书讲毕士大的池水相类比:池水只有在被搅动之后才能痊愈病人。(参看《约翰福音》5, 2—4。——译注)

[6] 这里我把苏格拉底关于理念与现象之间关系的观点看做是积极的,与我后边对苏格拉底在这一问题上的观点所作出的理解相比较,细心的读者大概会觉得我是自我矛盾。就此我不揣冒昧,做以下两点评论。首先这是基于苏格拉底反对智者们的论战:这些智者们完全不知道该如何对付现实,他们酷爱思辨,好高骛远,夸夸其谈,最后除了纯粹理念之外,完全不知所措;与他们截然相反,苏格拉底总是停留于俗事低人,讲饮食男女,讲鞋匠、农民,讲牧人,

讲驮驴，通过强迫智者们面对这些低微的现实，他迫使他们承认自己的乖戾。但另一方面，存在对他来说只是影像而已，不是理念中的因素，而这表明他的理念是抽象的。这一点不断得到强化，就现象和理念的关系而言，他从来没有什么质量性的规范尺度，对他来说，二者大同小异，因为一切均为影像、只是影像。从这一切也可看出，倘若某人认为上帝既在草茎中也在世界历史中呈现，他只有抽象的理念，因为本质上这意味着上帝其实无处可寻。苏格拉底所具有的理念归根结底一直是个辩证的、逻辑的理念。这一点以后详谈。

[7] 假使色诺芬对苏格拉底看法正确无误，我相信文雅、好奇的雅典人与他还会是不共戴天，不是因为他们害怕他，而是因为他令人厌倦。我们必须承认，要判处苏格拉底死刑，令人厌倦是个与其他罪状一样有效的理由，就像雅典人因为阿里思提德斯铁面无私而把他驱逐出境一样。

[8] 在这个变了种的散文之中，偶尔有一句两句话还保留着它非凡的源流中的一些东西，尽管总和其他一些烦人的东西掺杂在一起。为色诺芬着想，我引用《回忆苏格拉底》第一卷第一章第八节作为例证。在此他谈论人力所能及之事，然后加上这么一句：“关于这一类事情的最重要的关键，神明都为自己保留着，它们都是人所看不出来的；因为很显然，既不是所有把田地耕作得很好的人都一定收获其果实，也不是所有把房屋盖得很好的人都住在其中。”（第3页，引文原为希腊语）在凡人的繁忙劳碌、好高骛远与其在极有限的活动范围之内所能达到的成就之间存在着矛盾对立关系——这是典型的苏格拉底思想；首先描绘人类认知难以达到的地带（第六节：“至于那些结果如何尚难确定的事，他让他们去占卜，以决定行止。”第2页，原文为希腊语），然后暗示人们凭借自己的力量所能完成之事，正当人们刚安下心来之时，他突然振振有辞地说人们其实是心余力绌，从而又搞得人心惶惶，换言之，正当人们把自己冻入冰中而洋洋得意、自以为安居于陆地之上时，他使冰块消解溶化，从而把人们重又投入激流之中——也是典型的苏格拉底思想。惟一不可或缺的是反讽，因为巧取豪夺、使人一无所有的正是反讽；而色诺芬却缺乏反讽，这里他的开场白是：“而最重要的是”（原文为希腊语。——译注）——不言而喻，真正的苏格拉底式的开场白应为：只有一点小麻烦，不易解决，等等。另一方面，教条主义的倾向和威胁也不可缺少，这也是苏格拉底所特有的。正是在凡俗小事之中，神灵叫人难以猜摸：为了对这一观点提出根据，苏格拉底表明没有人知道他未来的命运，而这种无知正是能使所有周密的保险沉没的暗礁。我们对苏格拉底会有略有不同的期待，我们宁愿他恰恰在好像强调人生自强不息之时指出人连神灵的助手也不是，世间的操劳忙碌毫无价值或者只是一种被动接收，即使人们以器械代替人力，深耕细作，执意稼穡，要是神灵不愿意，他们还是不能避免饥谨荒年。苏格拉底在这里讲生活的坎坷沉浮不可预知是芸芸众生共同的命运，这不过是陈词滥调而已，大概没有人不晓得；然而人的绝对无能——行动领域内的绝对无能对应于认识领域内的绝对无知——却需要苏格拉底不断来提醒。现在大概有人会提出异议，说这一段话里讲的是一种结果，是神灵天机里所隐藏的一种可能性：丝毫不可预测算计的事情与一眼看去完全可以预测算计的事情是相对立、相矛盾的。但是此处毫无反讽可言，却是每个人都不得不承认的；上面暗示过，反讽才是苏格拉底关于人的天性和本质的真知灼见，在反讽中，苏格拉底使人与必然性、而非偶然性相冲突碰撞。一场冰雹毁坏农民的庄稼，这当然是很可能的事；但是倘若上帝诅咒土地，使庄稼不能萌发抽芽，人们不管采取什么措施均无济于事，这才是更为深远的否定。前者是把可能性看做可能性，而后者试图使现实也呈现为一种假设的可能性。我们再举一例，《回忆苏格拉底》第一卷第二章，苏格拉底与克里提阿斯和哈利克里斯的著名对话。这里苏格拉底甚至在色诺芬的描绘中也趋于反讽。但毋宁说他是在智者们的地盘上走动（第三十六节：“他说，如果一个青年人问我这样一个问题，例如，‘哈利克里斯住在哪儿了’，或者，‘克里提阿斯在哪儿’，倘若我知道的话，难道我也不可以回答他吗？”第14页。原文为希

希腊语)；他是在智术的意义上反讽，而实际上与反讽有质的差别。这一点以后再谈。令人吃惊的是，哈利克里斯其实比苏格拉底更为机智，至少他的著名答复远远超过后者：“你得小心你自己也会使牲畜变得少起来。”(第15页。原文为希腊语。)——我详细地分析了这两个例子以证明在色诺芬那里即使是在最接近苏格拉底形象的地方我们还是不能看到他的两面性，而只能得到一种非驴非马的东西。

[9] 请与《理想国》第七卷中苏格拉底对几何学的重视相比较。在《理想国》中，苏格拉底认为几何学的意义在于思想从变动引向存在：“如果它迫使灵魂看实在，它就有用。如果它迫使灵魂看产生世界，它就无用”(《理想国》526e，第290页)。产生世界很显然是指经验的多样性。紧接着他又以同样方式谈到天文学，并认为通过这些科学能使灵魂内感得到净化、醒悟，而灵魂内感比一千只眼睛更有价值。因此他责难天文学家和音乐家们，因为他们止步于经验的运动学和经验的和声学。

[10] 《回忆苏格拉底》第二卷第四章；第一卷第三章第十四节。

[11] 《会饮》篇220a：“可是有时肴馔很丰盛，也没有一个人像他那样狼吞虎咽。他本来不大爱喝酒，若是强迫他喝，他的酒量比谁也强，最奇怪的是从来没有人见过苏格拉底喝醉。”《会饮》篇，第287页。

[12] 因此色诺芬那里的反讽倾向也没有真正反讽的怡然自适的漂浮，而只不过是教育手段而已，因此对苏格拉底有所期望的人加以鼓励(《回忆苏格拉底》第三卷第五章第二十四节)，而有时只是责罚鞭撻(第三卷第六章)。

[13] 因此认知需要勇气，只有敢于牺牲自己生命的人才能拯救生命，其他的人终将陷入奥菲斯的命运：奥菲斯下到阴间以接回他的爱妻，但神灵们只给他看了一眼她的影子，因为他们觉得他是一个温柔的琴手，没有勇气为爱情牺牲生命。

[14] 《回忆苏格拉底》第四卷第二章完全是一团诡辩，特别是第二十二节。

[15] 《回忆苏格拉底》第四卷第四章第六节是个可贵的例外：“(希皮亚斯说道)，苏格拉底，你还是在讲我老早以前就听说过的那老一套吗？苏格拉底回答道，是的，希皮亚斯，我讲的不仅是老一套，比这更奇怪的是，我还是讲的同一个题目哩！但也许你是见多识广的人，你是不会对同一题目作同样讲述的”(第162页，引文原为希腊语)。众所周知，在柏拉图的《高尔吉亚》篇中，坡罗斯做过同样的观察，苏格拉底给予了同样的回答。不可否认，由色诺芬所加的那一句“你是见多识广的人”与其说使反讽变得更深刻，毋宁说赋予它逗弄游戏的色彩。

[16] 因此，在体系之中每一个环节都有与在体系之外不同的意义；换言之，“一个挂在嘴上，一个藏在心里”(aliud in lingua promptum, aliud pectore clausum)。

[17] 如果说这种人格关系是一爱情关系，其实令人想起爱情关系的一特殊种类，即“童爱”，大家必定都会同意。柏拉图总是把童爱与苏格拉底联系在一起，在此他当然是着眼于少年在青春期从童年的沉睡中苏醒而发现自我。看到他弟子们的一些小弱点，苏格拉底总觉得赏心悦目，上述关系不无恰当地从侧面显示出苏格拉底的这种对弟子的偏爱。故《会饮》篇称(181d)：“就在这专注于少年男子的爱情上，人们也可以看出它真正是由天上女爱神感发起来的：这种少年男子一定到了理智开始发达、腮上开始长胡须的时候，才成为爱的对象。”《会饮》篇，第226页。

[18] 为避免漫无边际地引用鲍尔，我想向读者指出从第90页开始的那一节，请阅读第90—

[19] 与此相对立，智者们臆想自己具有能够回答一切的艺术；因此他们总是贪求别人问他们问题，以便他们的所有智慧能够汹涌而出，以便“能够扬帆远航，借强风滑翔到真理的深处，直到陆地消失于视野之外”（《普罗塔哥拉》篇338a）。《高尔吉亚》篇的开头就是一个很好的例子：高尔吉亚以及坡罗斯，特别是后者，就像没有被及时挤奶的牛一样急不可待。（参见《高尔吉亚》篇338a起。——译注）

[20] 参看《会饮》篇（201c，第257页）：“阿伽通道：我看不出有什么办法可以反驳你，苏格拉底，就承认它是像你所说的吧。苏格拉底道：亲爱的阿伽通，你所不能反驳的是真理，不是苏格拉底，反驳苏格拉底倒是很容易的事。”《普罗塔哥拉》篇(331c)：“普罗塔哥拉道：……这可有什么要紧呢？你如果愿意，你可以随便说公正是虔诚的，虔诚是公正的。苏格拉底道：不然，我没有这么说。我并不要求检验。‘如果你愿意，或者，你如果这么想’，我所要求的是检验你、我的真正想法。换言之，一旦我们把这个‘如果’置之脑后，我们才可以真正地进行检验。”《普罗塔哥拉》篇(334c)：“普罗塔哥拉言毕，所有在场的人都喧嚷称道，他真可谓是口齿伶俐。但我说道：我是个忘性大的人，别人话说得太多，我就根本记不清他说了什么。我若是耳背，你一定会觉得说话声音得高一点。你现在碰上了一个忘性大的人，你就得简短扼要，这是同一个道理。否则我是听不懂你的话的。”参看《高尔吉亚》篇（454b起）：苏格拉底道：“……我马上又得问你一些问题，尽管看起来似乎是一切明了。对此你不必大惊小怪。我早就说了，我不是为了你的缘故而质问你，而是为了按部就班地把我们的探究进行到底。我们不得养成凭臆想猜测而推度他人想法的习惯。你应该能够以你认为最妥当的方式来阐发你自己的观点。”——由此可见他在谈论时注重实质，心神专一，不受外界搅扰的求实精神。参看《高尔吉亚》篇（473d）。苏格拉底道，“正直的坡罗斯啊！你一直是竭力反驳我的，还曾叫来证人与我对质，可现在你却来吓唬我……”几行之后，苏格拉底道（473e—474a）：“这是怎么回事啊，坡罗斯？你在笑？笑话人家的见解，而不去反驳它，这是一个新的论证方式吧？”苏格拉底毫不顾及是否许多人持同样的观点，重要的是谁的观点是正确的。坡罗斯声称所有在场的人都和他意见一致，要求苏格拉底质问他们。苏格拉底道（473c—474a）：“坡罗斯啊！我可不是政治家。去年因为轮到我的部族主管市政，我就坐进了市政厅。我负责收选票，结果惹得哄堂大笑，因为我对此职务一窍不通。所以你千万不要请我收在场人的投票……我只知道怎么叫一个证人来和我对质，那就是我的对话人，别的人我是置之不理的。”——（苏格拉底在谈论时是全神贯注的，对他的对话者就像监狱看守对犯人一样高度警惕。与此严肃态度相反，我们偶尔可以看到他寻求对话之轻柔的分和离聚以及居于其中的情爱魅力。在《会饮》篇中，斐德若曾责备他说（194d，第245页）：“亲爱的阿伽通，如果你尽在回答苏格拉底的问题，他就会完全不管我们今天所计划做的事有什么结果。只要找到一个对话人，他就会和他辩论到底，尤其是在对话人是一个美少年的时候。”一般地来说，情人的对话与主题明确的谈话是截然相反的，不管它使情人自己怎么喜悦振奋，对第三者来说它却是极端无聊乏味的。）在《斐德若》篇里(237c)，苏格拉底诙谐地劝导说：“年轻人啊，不管谈什么问题，井然有序的思考只有一个不可或缺的基础，那就是，你必须知道你要思考的是什么；否则，你当然不会达到任何结果。”（原文为希腊文。——译注）讽刺家厄伦史皮格尔(德文：Eulenspiegel，丹麦文Ugelspil)曾一本正经地劝告裁缝们说，线上要打个结，否则一针缝过去，会毫无效果。苏格拉底的规劝与此相似。（作者这里暗示一关于德国十四世纪农民讽刺家Eulenspiegel的逸闻。——译注）

[21] 德语极为美妙地表达了这二者的同一性：盘问称aushorchen（aushorchen一词在德文里意为盘问，但horchen意指“倾听”、“聆听”，前缀aus意指“出来”，所以aushorchen有“听出来”的意思。）

[22] 就像测泉又非常神秘地与深藏底下的水相对应一样，它只有在有水的地方才灵验。

[23] 参看《高尔吉亚》篇（461d起）：苏格拉底道，“坡罗斯啊！你一直是滔滔不绝，我恳求你饶了我们这一回，不要再长篇大论了。坡罗斯道，为什么？我就不许说话，想说多少说多少吗！苏格拉底道，雅典是全希腊言论最自由的地方，你现在来到了这里，要是就你一个人没有言论自由，那可太残酷了，我亲爱的朋友！”

[24] 参看《普罗塔哥拉》篇（328e,329b）：“普罗塔哥拉呀！你要是愿意回答我的这个问题，那我就此生无多求了。可这个‘这个’却正是至关重要的东西。”再举一例，《苏格拉底的申辩》（17a，第51页）：“雅典人啊！你们如何受我的原告们影响，我不得而知，也几乎自忘其为我，他们的话说得娓娓动听……”（原文为希腊文。——译注）另外，《会饮》篇中（198b，第251—252页），苏格拉底就阿伽通的发言说道：“我的好人啊，怎么不是难乎为继？不但是我，就是如何人在听过这样既富丽又优美的颂辞之后，要再说话，不都会有同样的感觉吗？全文各部分都顶精彩，精彩的程度固然不同，但快到收尾时，辞藻尤其美妙，使听者不得不惊魂荡魄。……由于我的愚蠢，我原来以为每逢颂扬时，我们对颂扬的东西应该说真实话。……可是现在看来，一篇好颂辞好像并不如此，而是要把一切最优美的品质一齐堆在所颂扬的对象身上去，不管是真是假，纵然假也毫无关系。”参看《普罗塔哥拉》篇339e。

[25] 整个申辩就总体而言无疑有反讽倾向。一大堆控告化为乌有不是在一般意义上的乌有，而是苏格拉底恰恰称作自己生活内容的乌有，而他的生活内容却又是反讽。他关于在公共食堂就餐以及罚款的建议也同样是反讽。其实他的申辩根本不是什么辩护，一方面他尽情愚弄了原告们，另一方面随便和法官们唠叨了一场——这就更是反讽了。有一个故事，讲他接收并通读了吕希亚司的申辩词，然而声称尽管这个申辩词的确出色，他却并不觉得有必要用它——这个故事也和我们这里所说的反讽倾向相一致。

[26] 他的这种驳难他人的行为触及所有人，特别是本邦人：“我遇人就要这么做，无论对老幼、同胞或异邦人，尤其是对同胞，因为他们和我关系较为切近。你们要明白，这是神命我做的事。”（原文为希腊语。《苏格拉底的申辩》30a，第66页——译注）他讲许多人主动追随他，因为观看自以为有所知的人确信自己一无所知是不乏趣味的：“我相信，此事是神之所命，神托梦启示我，用谏语差遣我，用种种神人相感的方式委派我。”（原文为希腊语。《苏格拉底的申辩》33c，第71页。——译注）

[27] 我想请读者回忆色诺芬的描述：与柏拉图相反，在色诺芬那里苏格拉底为把弟子们培养成好公民而操劳。在柏拉图的《申辩》篇中，苏格拉底也强调私人生活的意义，这和苏格拉底与生活其余的消极关系是和谐一致的；在希腊以私人身份生活与目前作为特殊者生活有完全不同的意义，因为和我们的时代相比，在希腊文化里每个单独个体在更深刻的意义上被城邦生活所拥抱、所支撑。正因为如此，卡里克勒斯（在《高尔吉亚》篇中484c）责难苏格拉底，因为他自始至终一心一意地搞哲学，而卡里克勒斯却认为，哲学就像结巴一样，若小孩有这个毛病还可以原谅，坚持不懈搞哲学的大人却该罚（《高尔吉亚》篇485d起）：“我早就说了，搞哲学的人，不管他有多么优秀的品质，说来说去他会变得毫无男子汉气概，因为他不关心国家大事，躲避公众集会。诗人们说过，只有在公众集会上，男子汉才可能挺身而出，显示自己的英才。一个哲学家呢，一辈子都坐在一个角落里，和两三个年轻人窃窃私语，从来不会自由地、高贵地、有力地畅所欲言。”不用我提醒，留心的读者就会注意到卡里克勒斯一番话和色诺芬让苏格拉底所推荐的科学中庸态度有多么的相似。

[28] 如果除了对无知的认知之外还有别的知识的话，如果这里还有一个肯定知识的微弱的

踪迹、转瞬即逝的征兆的话——在《会饮》篇苏格拉底自己说过（175e，第217页）：“我的智慧是很浅薄的，像梦一样，真伪尚待商谈”。在《申辩》篇里他是这样来诠释德尔斐的谶语的（23a，第57页）：“人的智慧渺小，不算什么。”

[29] 此外，厄里什马克的讲话里有不少模糊不清的地方。一方面，他忽视直接的统一环节的必要性，也就是说，他忽视环抱双重性的统一纽带的必要性，尽管他同时引用赫拉克利特的话：一物与自我相争，与自我谐和，就像弹琴与张弓一般。而另一方面，和泡赛尼阿斯相同，他把双重的爱神始终看做外在的东西，一种外在的划分，而不是处于爱之中并由此必然地显露出来的双重性的反射。因此，爱时而是对立关系本身，时而是一种与不同对立物的个人关系，时而是处于这种对立关系之外的空洞的在先者，时而是一个与种种对立物相对的东西。简言之，他的讲话是传统的东西和自然诗意的东西的混合物。

[30] 反讽家把个体从直接的生存中拔擢出来，这诚然是种解放，然而之后却让他像传说里穆罕默德的棺材似的在两个磁石之间悬浮——一边吸引，一边排斥。

[31] 苏格拉底是许多哲学学派的鼻祖，为了解释这一事实，我将讨论在什么程度上有必要假定苏格拉底充溢着肯定性的东西。我想提前提醒读者，在那个时候，同样的问题将会以另一种形式重新出现。

[32] 这里必须指出，苏格拉底提问的需求是如此的根深蒂固，即使是他准许别人提问题，两三个回合之后，他转眼间在他的回答中使用提问的形式，摇身一变，成了提问者。他确保人人遵循这个提问形式，预防把它和演讲式的提问相混淆。试看《高尔吉亚》篇(466a)：坡罗斯道：“你相信卓越的演讲家在城邦中被看做谄媚者，当作坏人而受鄙视吗？”苏格拉底道：“你是在提一个问题呢，还是开始做一个讲演？”坡罗斯道：“什么？他们不会像僭主一般随意杀人，剥夺每个人的财产，随兴所至把人驱逐出境吗？”苏格拉底道：“以狗的名义！坡罗斯，听了你这一番话，我还是不知道你是否在发表你自己的意见呢，还是在问我？”在《高尔吉亚》篇结尾，苏格拉底把智者们说得张口结舌之后，他自己继续探讨，可他采用的还是对话形式：他自己和自己对话。在《克力同》篇中，法律和城邦自己登场说话。它们说（50c，第108页）：“对这话不必惊讶，苏格拉底，请答复，因为你惯于问答。”在《申辩》篇里，他也以问答形式为自己进行辩护，并特自强调这个形式。（27a，第63页）：“迈雷托士，你答我们的问。诸位，莫忘我起初的恳求：我按平日习惯的态度说话，请你们不要喧哗。”（原文为希腊文。——译注）

[33] 我这里所暗示的轶事代表一个反讽的消极结论的另一种形式。这里反讽因素在于这两个人虽然达到了一个真正的结论，可这个真正的结论却是私人的，而作为一个私人的结论，它对理念漠不关心，因此可以想见这个天主教的新兵会再次对这个刚出炉的新教徒具有同样的说服力量，就像在前一个回合中，后者对他具有巨大的说服力量一样。如此继续下去，我们可以看到这可能是一个无穷无尽的争论。对于论战者来说，这个争论每时每刻都令人信服，可他们没有一时一刻有过一个信念。他们之间只有一个对应关系：甲是天主教徒的那一刻，乙就会变成新教徒，而乙变成天主教徒的那一刻，甲就会变成新教徒。这种关系的原因当然在于他们没有一个人改变性质(Habitus)，而二者随时改变服装(Habit)。

[34] 众所周知，*opposita juxta se posita magis illucescunt* (拉丁语：相反的东西放置在一起，就会变得更为明朗)，所有我将引述对美德统一性的积极理解。我们完全可以把它看做柏拉图的看法。毫无疑问，它不是我们这里所勾画的那一类辩证发展的果实，而是扎根于一个完全不同的事物的秩序之中。参见《理想国》（445c，第175页）：“的确，我们的论证既已达到这个

高度，我仿佛从这个高处看见了，美德是一种，邪恶却无数。”（原文为希腊文。——译注）这里，美德的积极统一显然是幸福生活的丰赡圆满，其反面便是邪恶之悲惨的溃乱离散、喧嚣的自相矛盾。参看《理想国》（444d,第174页）：“因此看来，美德似乎是一种心灵的健康，美和坚强有力，而邪恶则似乎是心灵的一种疾病，丑和软弱无力。”（原文为希腊文。——译注）这里积极的东是健康之茂盛充足。显而易见，这两种规定都是直接性的，因为它们都缺乏诱惑的辩证法。

[35] 斯塔尔鲍姆也反对把这两个对话这样联系起来，认为《斐多》篇应紧密地和《斐德诺》篇，《高尔吉亚》篇以及《理想国》联系起来。但他对未加详述，止于引证阿斯特。参见 *præfatio ad Phædonem* (斐多篇引言)，第19页。

[36] 《斐多》篇还较为间接地包括其他两个证明，我这里对它们予以简述。第一个证明出现在对话的开头，那里苏格拉底告诫人不要自杀，并提醒人记住秘密宗教仪式中的话：人就像哨兵一样，不得擅自下岗或者逃走。如果这个思想有机会对它丰富的内涵进行反省，如果它得以开掘，被拓宽成人与神同工的观念（《哥林多前书》3，9——译注）以及在此观念中所蕴涵的与上帝面对面的实在生存，那么尽管这个思想具有一个通俗的、教诲性的而非论证说明性的形式，它还是包含着一个在思考的再生中会以思辨的姿态而起死回生的观点。可情形并非如此。齐贝斯做了个真正希腊式的评论，说如果人们坚持苏格拉底的这种说法，那么他们倒是应该紧紧地拥抱生活，而不应像苏格拉底所说的哲学家那样企求死亡，因为只有紧紧地拥抱着生活，才能不背离神们的威力。针对齐贝斯的这个评论，苏格拉底相当隐晦地回答说，他要不是坚信来世会碰到同样善良的神，他也会怕死的。这番话加固了存在于此世生活和来世生活之间不可逾越的鸿沟，而且，由于死亡总是对神们的威力的背离，那种由死亡所决定的与此生的神们模棱两可的关系也就永远得不到改善。只有人们认识到，同一个神用手牵领着一个人度过此生，同一个神在死亡的一刻可以说是松开了手，以便张开双臂，迎接渴望已久的灵魂，只有在这个时候，对灵魂不朽的证明才以观念的形式完成。第二个间接证明是纯个人的。他死到临头，却坦然自若，心情喜悦，他对死如此漠不关心，以至几乎忽略了它，对于当时的目睹者以及数百年之后阅读当时目睹者记录而成为间接目睹者的人们，这一切不乏振奋人心之处。他让妻子赞提普走开，以免听她哭喊哀嚎；他开玩笑说，愉快会随着痛苦接踵而来：“我这条腿给锁链锁得好痛，现在痛苦走了，愉快跟着就来了”；愉快和痛苦两头连着，他觉得具有喜剧性，然后补充说，这对于伊索准会是个题目：“假如伊索想到了这一对，准会编出一篇寓言来，说天神设法调解双方的争执却没有办法，就把两个脑袋拴在一起”（《斐多》篇60b，第6—7页。——译注）；他端着毒药杯，不乏尊严，不乏生活的乐趣，就像宴会上端着琼浆满溢的酒杯一样；他问监狱的监守：“我想倒出一点来行个祭奠礼，行吗？”（《斐多》篇117b，第99页。——译注）所有这一切都很好，但是当人们想到，他其实根本不知道来世会是个什么样子，其实不知道是不是有一个来世；当我们在这个英雄诗篇之中听到庸俗的算计——设想有一个来世的生活，或者其他一个到时候就会知道的东西，总不会有坏处的——在这个时候，人们就会看到，这个论证的说服力是具有相当大的局限性的。

[37] 在《会饮》篇中，构成实质性东西的是渴望，在《斐多》篇中，也是如此。不过，《会饮》篇中的是企求占用的渴望，而《斐多》篇中的是企求丧失的渴望，但这两种规定是同样消极的，两个渴望都不知道渴望的是什么，一个投身于其中，另一个在对死亡的期待中烟消云散。

[38] 参见 *Platons Werke von Schleiermacher*, ersten Theiles zweiter Band. Berlin 1818 (施莱尔马赫：柏拉图著作，第一部分，第二卷。柏林，1818)：“柏拉图的记忆力虽是久经考验，但

不会丝毫不差，书写文字与随便的口头言谈也必然会有些差别。但综观各种因素，最为可能的是，我们所看到的这个谈话录是对苏格拉底辩护实况通过回忆而作出的确切记录。”（原文为德文。——译注）

[39] 我记得我还很年轻的时候，灵魂要求高尚的、能充当模范典型的东西，读了《申辩》篇后大失所望，感到受了欺骗，非常沮丧，因为所有诗意的东西，所有战胜死亡的勇气在这里被一种庸俗不堪的算计所替代。看样子，苏格拉底似乎是想说：归根结底，这一切对我来说无关紧要。后来，我才学会以不同的眼光来理解此文。

[40] 这里，不朽和永生被看做是无穷的前进，永远的询问。

[41] Og ingen, ingen Moders Sjæl

Kan slaae tilgavns en Død ihjel;

Selv naar han Græsset maatte bide,

Al Fordeel var paa Tyvens Side.

（没有一个母亲的心，能够把死者打死而受益；惟一受益的是那个贼，尽管他躺在黄土堆下。）请读者特别注意后两行。贼若真被打死就会受益，与此相似，苏格拉底本一无所知，若起诉者能够证明，他不但有所知，而且有新知，那么他在某种意义上是受了益的。

[42] 这和苏格拉底决定预测未来完全类似；他冷若冰霜地引雅典人入彀上当，这和他后面向雅典群众解释他自己的重要性，讲他如何是神赐的礼物是一脉相承的。

[43] 这就是苏格拉底著名的考察旅行。他不时为了寻找什么而踏上旅途，而是为了说服自己无物可寻。

[44] 也就是说，他是个马虻。

[45] 而且他还想公费就餐。

[46] 即他一无所知。

[47] 在此他当然是礼仪周到。

[48] 而这正是最精彩的反讽的较量。他知道自己一无所知，这使他兴奋，这使他感到无比轻松，而别人却为了一分一厘而流尽血汗。苏格拉底从来不思辨地理解无知，无知对他不是什么重担，他能把它搬来搬去。他是个“扛着所有家当的阿斯木斯”（原为拉丁文 *Asmus omnia secum portans*, 是德国作家 Matthias Claudius（1740—1815）著作的标题：*Asmus omnia sua secum portans, oder Sämmtliche Werke des Wandsbecker Bothen*，汉堡1838。——译注），但这个“所有家当”是无物。这个无物不是结果，而是无限的自由。他越是对此无物感到高兴，反讽就越深。

[49] 在此处附注里，阿斯特说，“因此他反复讲‘不要喧嚷’，‘莫怪我说实话’”。（参见“苏格拉底的申辩”30c及31e，汉译本第67和68页。前者严群译为“不要骚扰”。原文为希腊文。——译注）他认为，《申辩》篇的作者对具体的历史事件是很了解的，苏格拉底的话多次被打断，但此作者让苏格拉底提前防备别人打岔，于是把实际的“喧嚷”转变出了虚假的“喧嚷”。阿斯特没有看到，这种爱安静和真正的苏格拉底是完全合拍的。苏格拉底不停地要求雅典人保持肃静，是为了不使他的宏旨要义吓着了他们，即他就他个人对雅典人的重要意义而要说的话。直说了，他认为他的重要意义在于他神赐的礼物，更具体地说，是马虻。参见30e。此段落中，苏格拉底

劝告雅典人为他们自己着想不要判处他：“我此刻的申辩远不是为我自己，乃是为你，使你们不至于因处死我而辜负了神所赐的礼物。因为，你们如果杀了我，不易另找如我之与本邦结不解之缘的人，用粗鄙可笑的话说，像马虻黏在马身上，良种马因肥大而懒惰迟钝，需要马虻刺激。”（《苏格拉底的申辩》，第67页，原文为希腊文。——译注）

[50] 这一切说得都很到家。苏格拉底反讽地漠然处之，无心严肃地和雅典人交涉，因此他时而激情满怀，临危不惧，时而灰心丧气，怯懦沮丧。

[51] 这个神话在柏拉图著作中在三处出现。参见Stallbaum, *ad Phaedonem, Platonis dialogos selectos*, 第177页起：“奥林飘多(Olympiodor, 一新柏拉图主义的柏拉图诠释者。——译注)曾讲，《斐多》篇第三节题为‘Nekyia’, 众所周知，这是古人对荷马《奥德修记》的一首诗（第11首——译注）的称呼。柏拉图有三个‘Nekyia’，即关于阴间的神话，分别在《斐多》篇，《高尔吉亚》篇和《理想国》中。它们相辅相成，故需详细比较。”（原文为拉丁文。——译注）

[52] Stallbaum, *præfatio ad Phaedonem*, 第16页：“他（柏拉图）认识到，这个问题的困难度很高，许多事情似乎只能以灵魂预感，而不能以思考把握、阐述。因此，此篇中对这一问题的精辟论述之间交织着神话故事也就不奇怪了。这些神话故事取代了确切的论证。……

Eberhard 在其遗著中肯地写道（Johann August Eberhard, *Neue vermischte Schriften*, Halle 1788, 第382页），‘我们可以确定无疑地说，柏拉图不时以神话取代理智判断及理性论证。有些问题不为人的理性和经验所能及，理性论证要么过于艰难，要么他觉得会超出他的听众的理解力。’”参见*ad Phaedonem*, 第177页：“他常常使用神话故事，似乎是为了暗示所涉及的问题不同寻常，沉溺于预感、猜测会胜于置信于推论、探究。他一般利用在希腊广泛流传的神话故事，但倘若它们与他的目的想龃龉，他不忘删除、改动，同时他力求匡正、摒绝本邦人的迷信。由此可见柏拉图使用神话有什么别的目的：他想慢慢驱除凡人愚蠢的迷信，或至少纠正这些迷信。他使用神话似乎还有最后一个目的，那就是培养世人被盲目迷信所扭曲的心灵慢慢学会汲取较为纯净的智慧。”（原文为拉丁文，其中引用Eberhard一段为德文。——译注）

[53] 阿斯特，第165页：“神话性的东西可以说是柏拉图思辨的神学基础：认识通过教义得以凝结、巩固，精神通过教义走出了人的反思的地域而迈入了对高远的无穷生命的直观。在此直观中，精神遗忘了它的有限性及尘世自我性而陷入神圣与永恒的神秘莫测的深处。可以说，在柏拉图的谈话录中，哲学阐述的目的就在于把精神引入更高一层的思考，并为达到对由神话所形象地揭示的无穷性及神性的直观作好准备，正如在神秘教中全观境界(*ἐννομία*)只有通过长期准备和各种入教仪式才能达到一样。”

[54] 如果我们这样来理解神话性的东西，那么似乎是把它和诗相混淆了。就此需要指出，诗意识到自己是诗，在此理想性中获得其实在性，而并不追求其他的实在性。与此相反，神话性的东西居于一种意识还不知何去何从的非此即彼状态、双重状态、中间状态。诗是虚拟式的假定句，而神话是直陈式的假定句。直陈命题和假设形式，这种摇摆于要么虚拟、要么直陈和既虚拟又直陈之间的双重性就是神话的特点。只要神话还被当做现实，那么神话还不存在，只有在它接触到反思意识的那一刻，它才变成神话。当神话具有思辨的内涵并受想象力操纵之时，神话性的阐述就产生了。一谈到神话性的阐述，神话在某种意义上已经消失了，然而因为反思还未获得毁灭它的许可，神话还存在，正整装待发，从地面飞起，但在离别的一刻反照在想象力之中，这就是神话性的阐述。Erdmann指出 (*Zeitschrift für spekulative Theologie* von Lic. Bruno Bauer, Drittes Bandes erstes Heft-Bruno Bauer 主编《思辨神学杂志》，第三卷，第一册，第26页):“我们把还不是宗教理念然而蕴涵着宗教理念的一个事实或一系列事实称作宗教神

话。宗教神话是一个或一系列事实，这些事实以感性的此世形式表达一宗教内容，但还不是理念的必然显现（故异于历史），而是与之处于一种外在的东西中。因此，神话不真，即使它们包含着真理的因素。神话是臆造的，尽管不是通过反思；神话不是现实的事实，而是假造的事实。”（引文原为德文。——译注）至于神话不真，这是后代认识了真理的人才看得到的。想象力对是否真这个问题是漠不关心的，它以哲学的眼光俯视神话，在此例中，它倦于辩证法的劳碌而在神话里歇息。在某种意义上，想象力创造神话，这是其诗意的一面，而在另一种意义上，它又不创造神话，这是其非诗意的一面，两者的统一便是神话性的阐述。在《斐多》篇中当苏格拉底讲无人能够声称神话是真之时，这是自由的环节，个体感到从神话中解放了出来，很自由；然而当他讲人应该有勇气相信神话时，这是依赖性的环节。在前一情形中，他对神话增补、删除，为所欲为；而在后一种情形中，他投身于神话，也就是说，神话征服了他。这二者的统一便是神话性的阐述。

[55] 因为柏拉图从未达到思辨的思维运动，所以神话性的东西，或更确切地说，形象表达还一直是理念阐述中的一个环节。柏拉图的本性不是思维，而是表象。

[56] 参见K.F.Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie* 《柏拉图哲学的历史与体系》第一部分，海德堡，1839。第30页的脚注54。

[57] 给予空间实在性的是自然的有机过程，给予时间实在性的是历史的充足。在神话性的东西中，时间和空间只有想象的实在性。例如，印度神话里对时间孩子气的浪费便能说明问题，本想多说，结果什么也没说，因为所使用的尺度一下子剥夺了其有效性。讲某国王执政七万年是自我扬弃的，因为这里所使用的时间规定不给予它实在性。在这种理想性中，时间和空间被随意混淆、交换。

[58] 即使在对话的神话性部分，苏格拉底也是谈话者。这一事实并不证明把辩证的东西和神话性的东西区别开来是不正确的。众所周知，柏拉图从不登场讲话，他总是使用苏格拉底的名字。

[59] 柏拉图在不少中期对话中放弃了苏格拉底辩证法和反讽，而且是一去不复返，可是在最后的一篇著作里却又运用了它，这该怎么解释呢？对这一问题我不拟深究，因为我完全依随施莱尔马赫的观察。不过，解释显而易见，这里还是应该提一笔。《理想国》第一卷所探讨的问题正是早期对话所极力探究的，所以柏拉图衷心希望追念苏格拉底便很自然。因为在《理想国》里他力求写下他的哲学总观，故简短回顾体现于早期对话的发展过程是十分妥当的。他这里所提供的一种引言，这对《理想国》的读者当然远不是什么引言，但作为扼要重述，它对柏拉图的读者却饶有趣味，而对他这个感恩不尽的弟子来说，也有很大的感情价值。

[60] 参见《理想国》348d。——苏格拉底问他是否称正义为美德而不正义为邪恶，他回答说：正好相反。不过，他马上对此回答做了修改。苏格拉底问他是否说正义就是邪恶了，他答道：“不，我认为正义是天性忠厚，天真单纯。——那么你说不正义是天性刻薄吗？不是，我说它是精明的判断。”（原文为希腊文，中文译本第32页。——译注）

[61] 苏格拉底说，最懂得食、饮的人就该吃得最多、喝得最多了，卡里克勒斯回答说：你就爱谈食饮，医病之类的事，我说的不是那些东西；苏格拉底接着说：我知道了，大概最有本事者应该有最多的衣服，最好的纺织匠应该有最大的衣裳，穿上最多、最好看的衣服招摇过市。卡里克勒斯道：什么衣服不衣服的！苏格拉底道：谁要对鞋知道得最多，就该有最多的鞋了，鞋匠大概得有最大、最多的鞋跟……（《高尔吉亚》篇490d）

[62] 不可否认，苏格拉底在谈话过程中触及了一两个积极的思想。但是这里积极的东西又 是被完全抽象地理解的，因此也只不过是消极的规定而已。把每种技艺都推入理想境界、永恒 的万物秩序之中，为技艺而技艺，不受尘世沾染，本是一个极为积极的思想，但同时又是那么 的抽象，从单个技艺的角度看只是消极的规定。积极的思想、真正的 *πληρωμα*（充足）以可见的 某物为前提，在其中它追求它自己。不追求他物是个消极规定，它无时无刻不把追求他物的可 可能性予以扬弃。作为被扬弃的可能性，此消极规定像个影子似的跟随着积极规定。如果把不为了 他物而发挥技艺作为积极的东西推出，那么在某种意义上关系就弄颠倒了。我们当然可以讲 我们应该为正义而追求正义，但是正义首先必须在他处的正义中展现，正义里向前驱动的迫切 欲望首先必须在他处的正义中得到安宁与满足，否则讲为正义而正义就是空谈。因此，在知道 什么是正义之前，讲为正义而追求正义就是个消极的思想。

[63] “在第一组对话中，柏拉图还完全生活在苏格拉底思想的氛围之中；这里，他的目的是 维护苏格拉底思想，批评当时的智者（普罗塔哥拉）、讲演家和作家（斐德诺）以及政治家 （高尔吉亚）的有害原则，不仅指出它们的单薄与空洞，而且指出它们的害处（第53—54 页）。”（原文为德文——译注）阿斯特的这个观点无可厚非，不过我们不得忘记，这里所说的 论战不是积极的论战，严肃地、慷慨激昂地声讨异教邪说，而是一个消极的论战，以一种远为 微妙的，但也远为有力的方式来瓦解它们，冰冷地、不动声色地瞧它们陷入无底深渊。

[64] 表面看来，我们似乎可以称第一个阶段仅仅是辩证法，把苏格拉底看做仅仅是辩证 家。施莱尔马赫在其著名论著里就是这样做的。然而，辩证法本身是个很没有人格的规定，不 可能概括像苏格拉底这样的一个人。如果说辩证法无穷地扩展，流向四肢，反讽把它带回人 格，使之在人格中得以完善。

[65] 因此，亚里士多德声称苏格拉底并不具有真正的辩证法是完全正确的。

[66] 二者之间的相似性与不相似性，它们的共同点在前边已一一详述。

[67] Heinrich Theodor Röscher, *Aristophanes und sein Zeitalter, eine philologisch- philosophische Abhandlung zur Altertumsforschung*, Berlin 1827. (罗且，“阿里斯托芬与他的时 代：语文学及哲学的古文化研究论文”，柏林，1827。)

[68] 参见Johann Georg Sulzer, *Nachträge zu Sulzers allgemeine Theorie der schönen Künste* (《苏尔策普通文艺理论附录》)第七卷第一册第162页：“我们所认识的苏格拉底只不过是 被柏拉图和色诺芬美化了的形象而已。然而，即使这个被美化了的形象也显示出某些令人诧异 之处，有迹象表明他是个极古怪的人。这个智士自以为受到无形保护神的导引；他深居简出， 常常数日聚神冥想，颇受世人注目；他能言善辩，其言谈的对象、目的与方式均与众不同；他 不重外表，举止异常——所有这一切在众人眼里都必然给予他一些怪人的色彩。”在此作第140 页，作者指出，倘若我们更仔细地观察苏格拉底，我们定会同意阿里斯托芬的描述：“我们就会 清楚地看到，他尽管卓尔不群，但也不乏常人的错误与缺陷，许多迹象表明，他说不定属于那 类其学说有疏阔迂腐之誉的怪人。”（引文原为德文。——译注）

[69] Johann Wilhelm Süvern, *Ueber Aristophanes Wolken*, Berlin 1827. (“论阿里斯托芬 的‘云’”，柏林，1827。)

[70] 参看罗且对阿里斯托芬剧作中的歌队的历史的出色阐述。Röscher, 第50—59页。

[71] 阿里斯托芬在第一个插曲正文中承认了这一点。（诗行518—562，第200—201页。

[72] 第94行。

[73] 参见第1596行：“我在做什么？在和你们屋顶上的梁木分析巧妙的逻辑呢。”第1503行：“我在空中行走，在逼视太阳。”（第245页，原文为希腊文。——译注）

[74] 在前边有一处斯瑞西阿得斯的确信服了斐狄庇得斯的诡辩，认为他有道理，而自己该打。显然，反讽在这里远为纯正，远为飘逸。参见第1437行：“你们这些年老的观众啊，我想他的话说得很对，我得同意儿子有这种公平的权力。如果我们做错了事，倒是应该挨打呢。”（第242页。原文为希腊文。——译注）说到正直的和歪曲的逻辑，因为歪曲的逻辑总取胜，因此斯瑞西阿得斯请求苏格拉底无论如何教斐狄庇得斯歪曲的逻辑。这里，两种逻辑之间的关系是以反讽的整个无限性而被观照的。参看第882行：“让他学习那两种逻辑：那叫做正直的逻辑和歪曲的逻辑，那后者往往以无理取闹的话来制胜前者。如果学不了两样，无论如何要叫他学会歪曲的逻辑。”（第217页。原文为希腊文。——译注）

[75] 与此相对应，在自然界中，万物运行的原则不是神灵们的生动形体，而是“空气的转动力”。（第380行，第194页。原文为希腊文——译注）这种消极的辩证法完全可称作转动的空气。

[76] 参见第331行：“你一定不知道她们喂着一些先知、诡辩家、天文学家、江湖医生、蓄着轻飘的长发、戴着碧玉戒指的花花公子和写酒神颂歌的假诗人——这便是云神养着的游惰的人，只因为他们善于歌颂云。”因此，他们的才能也与此相应（第316行）：“不，她们是天上的云，是有闲人至大的神明，我们的聪明才智、诡辩瞎说以及欺诈奸邪全都是由她们赋予的。”（第190—190页。原文为希腊文。——译注）

[77] 在这个描述里，我主要顾及理智的一面，因为这对希腊精神显然是最重要的。其实，在道德领域，一个相似的辩证法，即随意性，以更为可悲的面貌出现。在阿里斯托芬生活的时代，希腊社会正处于一个转折期。在谈这个转折期时，人们却总是注目于自己时代的特性。黑格尔正确地指出：“我们不要谴责智者没有把善当作原则，这是因为他们的时代缺乏方向。”《哲学史讲演录》第二卷，第62页。

[78] 主体和云有一个非常奇怪的关系，左看右看，总是很难看透。大概有读者觉得我在阿里斯托芬身上发现了过多的东西，但他要是能把主体和云之间的关系看透，我是很愿意认罪的。这里显然有两个环节需要注意：歌队裹在云这个象征里面，但云又变作女人的形状。

[79] 这就是为什么它被作为信念提出，就像每一个信念一样，它具有主观的和客观的两个方面，试看第424行：“太空、云（客观的东西）和舌头（主观的东西）三者。”（第196页，原文为希腊文，括号为克尔凯郭尔所加。——译注）阿里斯托芬让苏格拉底以这三种势力起誓的确是具有巨大的喜剧力量的，参看第627行：“凭太空、空气和生命的呼吸起誓。”（第204页，原文为希腊文。——译注）

[80] 参见第227行：“如果我不把我的心思悬在空中，不把我的轻巧的思想混进这同样轻巧的空气里，我便不能正确地窥探这天空的物体。如果我站在地下寻找天上的神奇，便寻不着什么，因为土地会用力吸去我们的思想的精液，就像水芹菜吸水一样。”（第187页，原文为希腊文。——译注）

[81] 因此，云对苏格拉底的称呼是极为贴切的：“你这位最会说巧妙的无聊话的祭祀

啊。”第359行。（第193页，原文为希腊文。——译注）

[82] 第177行：“门徒甲：他用细灰洒在桌上，再把一根铁签弄弯，于是他拿着这仪器——偷偷地从击剑学校钩走了人家的‘衣服’；斯瑞西阿得斯：我们为什么还要赞美塔勒斯呢？快，快打开这个‘思想所’，快把这个师傅指给我！因为我是来作门徒的。快开门呀！”（第184页，“击剑学校”在汉译本中为“健身场”。原文为希腊文。——译注）

如果读者还记得斯瑞西阿得斯后来没穿外衣从‘思想所’回家，他一定也觉得这很有喜剧性，因为斯瑞西阿得斯本来指望捞点油水（外衣），但回到家来，不仅一无所得，而且先前所占有也弄丢了——外衣。但是，这比起斯瑞西阿得斯在另一处所说的话真算不了什么：他说他害怕上了苏格拉底的课被思辨搞得无影无踪。第717行：“我怎能够不嚷呢？我丢了钱又丢了血，丢了鞋子又丢了颜色；除了这些不幸的事情之外，我还得吹着哨子来守夜，我快要死了！”（第209页，原文为希腊文。——译注）

从歌队对苏格拉底的请求也可以看出，整个安排可以说就是剥斯瑞西阿得斯的皮：“歌队：你看他多么惊异，多么兴奋！赶快把他舔吃了；要不然，这样的机会是很容易错过的。”（第213—214页，原文为希腊文。——译注）

[83] 参见第497行：“苏格拉底：来，把你的外衣脱了！斯瑞西阿得斯：我有什么过错吗？苏格拉底：没有，只是我们规定了入学的时候不穿外衣。”（第198—199页，原文为希腊文。——译注）

[84] 这就是阿里斯托芬对苏格拉底著名的呆呆站着、独自出神的理解。

[85] 参见第1178行：

斐：你怕什么呀？

斯：我怕这个‘新旧日’。

斐：哪里有什么‘新旧日’？

斯：这便是我的债主们要去缴押讼费的日子。

斐：那些缴押的人可是要倒霉的：因为一个日子决不可能够同时是‘新日’又是‘旧日’。

斯：真的不能够吗？

斐：怎么能够呢？除非是一个女人能够同时是老太婆又是少妇！”（第230页，原文为希腊文。——译注）

“雅典人的月有三十天，前二十天从头数，从一到二十，而后十天却从下个月倒着数，也就是说，第二十天叫十号，第二十六天叫五号，第二十九天叫二号。第三十天叫新旧日，第一天叫新月。”（《阿里斯托芬喜剧集》*Aristophanis Comoedier*, oversatte af Krag, Kragi译），Odense 1825，第233页注。——每个月的最后一天是交利息的时候，所以斯瑞西阿得斯感到恐怖。瞧，他现在从这种恐惧中解放了出来，这全凭他儿子聪明，有能力摒弃现实，证明这一天根本不存在。我故意把这种诡辩当作一例在“思想所”里所传授的辩证法而予以强调，原因有二。其一，这是对苏格拉底辩证法的滑稽模仿，苏格拉底辩证法的准则便是对同一事物不可能有相反的称谓；其二，这种诡辩具有极大的喜剧性力量，它不仅想在思想的世界里称雄，而且想具有否定现实本身的权力。

[86] 前边引用过一段话，讲苏格拉底的门徒声称他曾从击剑学校钩走过一件衣服。人们对此一直争论不休，看来这里是谈对这一段话的阐释的地方。关于迄今对此所作的阐释，请参看 Röscher, 第284页起。Süvern 推翻了 Reisig（*Aristophanis Nubes*, 1820）对此所作的解释，认为这一段话是对众所周知的苏格拉底心不在焉这一性格的描述，由于文中提及此事是在做数学证明时发生的，Süvern就把它与由色诺芬所描绘的苏格拉底的狭小心胸联系了起来。依色诺芬，

苏格拉底认为数学不必多学，只要学些对日常生活有用的就够了。（参看色诺芬，《回忆苏格拉底》第四卷第七章第二节。——译注）Röscher认为，这一段话谈的不是什么特定事实，而只是境况窘迫的斯瑞西阿得斯所求之不得的苏格拉底‘本事’的最高、最突出的标志。不过，为了强调苏格拉底诡计多端，他声称苏格拉底是从摔跤场偷走衣服的，而依索伦立法这是个死罪。我认为，Röscher没有抓住他在别的论述里已经很接近了的要点。阿里斯托芬无疑想对在毫无内容的试验中耗尽生机的否定辩证法进行讥讽，这里他以更深刻的反讽给予否定辩证法一种创造性力量，他让苏格拉底通过手艺表演创造一个现实，不过这个现实是个有限的、尘世的东西，创造站在偷窃的边缘，这样我们就可以解释——Röscher此处也在脚注里指出——喜剧家们给了开瑞丰一个绰号：kleptes（贼）。此事件开头的几句话，“他用细灰洒在桌上，再把一根铁签弄弯”，很像创造行动的引子，然后突然话锋一转，接着就是“他钩走了”这几个字。——不管我们对这段话的涵义怎么理解，至于这个把戏和它所应该弥补的欠缺之间究竟有什么关系，仍是谜团未解。门徒告诉斯瑞西阿得斯有一天没饭吃，然后苏格拉底进行了上述的操作，从击剑学校钩走了一件衣服。首先，我们看不出苏格拉底采取了什么行动以弄来饭菜，除非我们假定苏格拉底卖了这件衣服，换来了饭菜；其次，我们也完全不清楚从击剑学校钩来衣服究竟是什么意思。在Hermann的版本（*Aristophanis Nubes cum scholiis*, Leipzig 1798）第33页的脚注有一异文，即“从桌子上”。（不是“在桌子上”，原文为希腊文。——译注）此外，他还指出了另一个问题，就这里冠词不对，因为这里不可能是指某一特定的衣服；不过，他并未回答此问题。

[87] 就此而言，斯瑞西阿得斯的确具有可贵的耐性。尽管他从“思想所”回家，什么也没有学到（这是因为他朽木不可雕，第855行），尽管他既丢了外衣也丢了鞋子，（第857行：“不是丢了的，是我‘想烂’了的。”第216页，原文为希腊文。——译注）但他还是坚持不懈，深信斐狄庇得斯的天性，不放弃对新智慧的希望和信任。

[88] 因此，在柏拉图的《申辩》篇中，他说他不曾为任何人之师，不曾收过任何门徒。

[89] 此外值得注意的是，阿里斯托芬对场景做了精心安排，苏格拉底在开始要比在结尾重要得多，斐狄庇得斯的课程全在场外，而对斯瑞西阿得斯的训导却是在众目睽睽之下进行的，这样陈旧的和新潮的立场表现在两个同样喜剧性的人物身上，一个比另一个更可笑。

[90] 从第368行起，苏格拉底解释下雨是怎么回事。他说雨是从云里下来的，而斯瑞西阿得斯一本正经地说（第373行）：“我先前总相信是宙斯从筛子里撒尿呢！”（第194页，原文为希腊文。——译注）

[91] 每个世界历史性的立场都以庄严肃穆为标志（因为所有这样的东西都是静悄悄的，仿佛不是在世界之内，而是在世界之外发生），而接踵而来的便是智者们的喧嚣吵闹，冒险昆虫的嗡嗡作响，四处乱蹿，你推我挤，乱作一团。一般地来说，他们就像埃及蝗虫一样铺天盖地而来，（《圣经旧约》，《出埃及记》10，1—19。——译注）预示世界思想又要从个性的枷锁中解放出来，以像莱茵河入海口一样四处蔓延。

[92] 第360—363行，第193页。（正文中为丹麦文，脚注中为希腊文。——译注）

[93] 参见第700行，歌队对斯瑞西阿得斯说：“快把你的精力集中，让甜蜜的睡眠远隔着你的眼睛，让你的意识竭力活动，运用你的思想，观察世间的事物。如果此路不通，立即就跳到另一种思想上去。”（第208页，原文为希腊文。——译注）我们倘若从这些诗中别无多得，至少可以发现一幅敷衍辩证法的肖像，这种辩证法让理念变作一坚硬的物体，它穿不透它，碰上即马上反弹回去。苏格拉底所推荐的用心思考也证明仅仅

是用心思考问题，而不是解决问题。参看第743行：“安静些。如果你的思路不通，就暂且抛开，过一会再去推动你的脑筋，再去用心思考。”（第210页，原文为希腊文。——译注）

[94] 该给教斯瑞西阿得斯上课的时候，苏格拉底问他想学习什么他以前从未学过的东西：“告诉我，你愿意首先学习什么你从来没有学过的东西？你愿意学‘音量’，‘音律’，还是学用字？”（第204—205页，原文为希腊文。——译注）

虽然这里提到了语法课程，虽然苏格拉底像Peter Degn（Peter Degn为丹麦作家 Ludvig Holberg 出版于1731年的剧作 *Erasmus Montanus* 中的人物。——译注）似的咬文嚼字，我们不得忘记我们这里所看到的只是放纵的喜剧性讽刺，很可能暗示一种基于语言的吹毛求疵的辩证法。

[95] 第482和第486行。

[96] 教学的成果也与此相应。苏格拉底表扬他说（260行）：“你会变作一个老练的雄辩家、一个多话的人、一个圆滑的人。”（第188页，原文为希腊文。——译注）

[97] 黑格尔分析了苏格拉底辩证法如何以善本身这一空洞的共相为代价摧毁了善的所有具体规定。在此之后并借助于此，他也指出阿里斯托芬是完全从消极的一面来理解苏格拉底哲学的。参见《哲学史讲演录》第二卷（汉译本，第76页）。但是很显然，倘若苏格拉底思想中有柏拉图式的肯定性，那么不可否认，无论我们怎么迁就希腊意义上的喜剧家，阿里斯托芬还是僭越了本分的，甚至喜剧性也具有的本分，即对喜剧性真理的要求。

[98] 在色诺芬那里，功利在美与善之间摇摆不定，所以与其说是道德概念，毋宁说是理智概念。可在这里，功利是完全从道德上来理解的，与善相对立，与恶相统一。在色诺芬那里，苏格拉底上课是不收费的，这暗示他的授课是和讲价钱这类事情大相径庭，暗示苏格拉底的授课和外在性的估价之间模棱两可的关系（因为它在一种意义上太好，而在另一种意义上又太坏）；可在阿里斯托芬这里，苏格拉底不仅收费，而且简直是宰人。如果我们不愿把这后一种行为看做是难以辩护的道德污点，如果我们不愿把它看做亟待原谅的纵情取乐，那么我们可以把它看做是反讽家与个体之间的关系的形象表现，因为这种关系好夺取，恶奉献。苏格拉底让斯瑞西阿得斯赤身进“思想所”，同样赤身出来。在精神上，反讽家也是这样对待个体的。

[99] 我把这三种看法依它们与理念的关系（历史纪实性的——理想的——喜剧性的）而不是按时间顺序予以整理，大概有读者以此为由谴责我犯时代错误。而我却认为不讲时间顺序是有道理的。不过，阿里斯托芬时间上离苏格拉底最近，因而具有特别的重要性，这一点我是绝对无意否决的。据说，柏拉图曾把《云》寄给老狄奥尼索斯，让他由此了解雅典城邦。这进一步强调了阿里斯托芬的历史意义。

[100] 我们可以说有一种严格意义上的理解。不管在什么地方，通过这种理解来重构一个现象都是一种双重劳动。我们必须解释现象，并解释可能产生的误解，我们必须通过误解来争取现象，而通过现象来消除误解的魔力。

第二章 这种理解的现实化

苏格拉底的守护神

读者马上就能看到，我现在已经踏入另一个领域了。这里的问题不再是柏拉图或色诺芬的看法，除非我们不分青红皂白，认为一切皆为柏拉图和色诺芬凭空捏造。苏格拉底曾信奉守护神，这是一个事实，我们必须通过与此有关的言论^[1]，尽力弄明白这到底是怎么回事，并使之与我们的整个观点谐调起来。苏格拉底的这个守护神一直是令语文学家们大伤脑筋的事^[1]，但这个难题与其说能把人吓倒，毋宁说很能吸引人，其神秘魅力颇能迷惑人心。所以，自古以来人们就喜欢谈论此事（因为“还有什么比这种奇闻怪事更让人爱听呢？”^[2]）但一般地也不不过说说罢了，由神秘性引起的好奇心很容易满足，只要道破机密就行了。要是有人一本正经地说：“有什么好说呢？”那可就再深沉不过了。倘若有读者有意求教这方面的完美无瑕的杰作——一个如此浑然一体以至完全绕过了事物关键的杰作——那么我很愿意推荐冯克实用词典中的一篇文章^[2]，此文结尾和开头一样透彻，中间也不逊于开头和结尾。一个志趣相似的丹麦人，布罗克博士先生，在其色诺芬《回忆苏格拉底》译文前言中也抵抗不住对此不凡现象作出解释的诱惑。他认为，苏格拉底自己相信他有这么一个守护神，而“这种感觉是预感，或者说一种幻想，其原因部分在于他丰富的想象力以及敏感的神经系统”。^[3]^[3]

首先需要把事实摆出来。色诺芬和柏拉图均提及这一异乎寻常的现象。阿斯特正确地指出（第483页^[4]）：τὸ δαίμονιον 一词不是纯形容词，我们必须加上 ἔργον（作为），σημεῖον（标示）之类的词以使之成完整的词；但它也不是意指某种特定生灵的名词。可见，这个词表达某种完全抽象的东西，它的双重用法就是有力的说明。有时我们可以看到这样的词句：τὸ δαίμονίον μοι σημαίνει（神明示意我）^[5]，而在其他地方：δαίμονιόν τι（有些神奇）或 τὸ δαίμονιον γίγνεται（神奇的东西降临于我）。^[6]所以，首先需要注意的是这个词表达某种抽象的东西、某种神圣的东西，这种东西正由于其抽象性而居于所以规定之上，不可言传，不可理喻，因为它不允许加元音符号。^[7]如果我们

询问它的运作方式，我们得知它是个听得见的声音，但是没人敢要求听这个声音，以为它是通过语言而显示出来的。其实，它的运作是完全本能性的。就其作用而言，色诺芬和柏拉图的记载颇有些龃龉之处。依柏拉图，它警告、阻止、规诫。参见《斐德诺》篇242b—c,《申辩》篇31d,《亚尔西巴德》篇103a,《塞亚革》篇128d。依色诺芬，它命令、督促、鼓励（《回忆苏格拉底》第一卷，第一章，第四节；第四卷，第八章，第一节；《申辩》第十二节^[8]）。阿斯特认为，在此我们应该依随色诺芬，而不应依随柏拉图。谁要是对这个鉴定还感到有些不能满足，那么阿斯特下面的（从他的立场来看完全正确的、令人心服口服的）一段话会使他目瞪口呆：“有人讲守护神作为神圣的预感只起到了规诫的作用，这是根本不可置信的；难道苏格拉底只有对不公平、不幸等等的预感，而没有对催促他行动、使他充满希望的幸福预感吗？”^[9]这是阿斯特自己的事。我需要请求读者注意的是，这个对理解苏格拉底至关重要的东西，亦即这个守护神只是警告性的，而非命令性的，也就是说，是消极的，而非积极的。如需在色诺芬和柏拉图之间作一选择，我认为我们最好还是依随柏拉图，他经常提到这个守护神的作为，讲它是警告性的。^[4]我们可以把色诺芬的附录看做他思想浅薄的表现，他想象不出蕴藏其中的涵义，自作聪明，以为守护神要能警告，也一定能督促。这样，关于守护神的话也就堕为陈词滥调。既能这样，又能那样，时而这样，时而那样：这种平庸无趣的话当然是色诺芬最喜欢的。比起柏拉图的硬，色诺芬的软容易解释得多，因为这只需要好心肠，不大需要头脑，而前者却需要大胆、魄力。此外，在《申辩》篇里，为了针对迈雷托士的控诉为自己辩护，苏格拉底提出守护神为证，此处我们可以清晰地看到，他意识到了守护神只起警告作用是有重大意义的。他由此解释一个引人注目的事实：他私下乐于劝告人家（“我私下到处巡游”^[10]），可从来不商讨国是。这个事实明确地展示了守护神与苏格拉底的消极关系，因为它导致他消极地对待现实——在希腊的意义上即消极地对待城邦。倘若守护神起到的是督促、鼓励作用的话，那么他是一定会参与现实的。^[5]与此密切相关的一个问题是：苏格拉底在什么程度上——如他的控告者所声称的那样——由于信奉守护神而与城邦的宗教相冲突？很显然，他与城邦的宗教是有冲突的。首先，背离神灵们具体的个体性，以某种完全抽象的东西取而代之，这是对希腊城邦宗教的挑战。^[6]其次，背离被神灵意识浸透着的希腊生活（希腊生活的

每一个即使最微不足道的侧面都被神灵意识浸透着的），背离这种响彻一切的神圣的雄辩，以缄默取而代之——在这种缄默中，一个警戒的声音不时隐隐可听，一个从来不关心城邦生活的实质性利益的声音（这包含着几乎是最深刻的挑战），一个从来不就社稷民生发表意见的声音，一个只关心苏格拉底的至多他朋友的私人琐事的声音——这也是对城邦宗教的挑战。

我们现在离开上面提及的滤出了蠅虫却吞下了骆驼的法利赛学者^[11]，转向最近学术研究在这一方面的进展。一个本质性的区别扑面而来，那就是后者深入问题中心，不求解释它，只求透彻理解它。只要我们还是孤立地看待苏格拉底的守护神这一问题，只要我们还是从外表来观察它，那么它就仍然是令人费解的，无论有多少猜测推敲的好手都不管用；倘若我们从内部来观察它，那么本来好像是不可逾越的障碍证明其实是一个必要的边界，这个边界阻止眼睛及思想迅步逃脱，迫使眼睛从外围回到中心，迫使它进行透彻理解。黑格尔^[7]有一个论点很概括地、然而又极为深刻地表达了什么是“理解这个守护神”：“苏格拉底把识见和确信作为人类行事的决定者，认为主体能够作最后的决定，同城邦和风俗想对立。于是，他使自己成为了希腊意义上的神谕。他说他自身内有一个保护神，忠告他何去何从，并向他揭示什么有益于他的朋友。”依黑格尔，罗且（第254页^[12]）也对此作了正确的理解：“自古以来，对苏格拉底的守护神这一现象就众说纷纭。这一现象的关键是如下原则：精神应该从自己出发、自由作出决定。任何事物都应由思维作出裁决、由思维作出证实：这种伟大意识是这一现象的核心。在这个守护神中，内在决定这个刚刚提出的思想被形象化了。”^[13]黑格尔在法哲学中也提到了这个苏格拉底的保护神。参见第279节：“以前把自己置于自己身外的意志转入自己身中，并在自己之内认识自己，在苏格拉底的守护神中，我们看到这一过程的起端——自我认知的、故真正的自由的起端。”^[14]黑格尔对这个守护神最详尽的探讨当然是在他的《哲学史讲演录》中（第二卷，第94页以下，第103页以下^[15]）。尽管黑格尔也不免作些类比^[8]，并以此消除这个现象所具有的麻烦之处，但他的整个探讨以透彻理解为准，其结论也是透彻的理解。苏格拉底的立场是自我反思的主观性、内在性的立场，在它与自我的关系之中现存的东西崩溃了，溶解于思维的波涛之中。思维的波涛汹涌澎湃，摧枯拉朽，在

把现存的东西冲洗干净之后，自己又退回到了思考之中。主观性的决断和自信取代了那种强有力的、神秘地致使个体亦步亦趋跟随城邦的敬畏（αἰδώς）。黑格尔说（第96页^[16]）：“希腊精神的观点，在道德方面，是具有淳朴伦理的特性的。人还没有达到自己对自己进行反思、自己对自己作出规定的境地。”在旧希腊文化中，人们的法律是曾得到神灵认可的，对于个体具有传统的威仪。与此传统相应的便是世代因循的习俗。但是法律所规定的是普遍情况，在旧希腊文化中，人们也必须对特定事务，即城邦事务和私人事务中的特殊情况，作出决定。为此希腊人求助于神谕、谶语（第97页^[17]）：“这样的一个环节是很重要的：人民并不是决定者，主体并不能作出决定，而是让另一个外在的东西给自己决定；只要在一个地方人还不知道自己的内心是如此独立、如此自由的，还不知道只消由自己作出决定，那个地方神谕就是必要的，——这是因为缺乏主观自由”。苏格拉底的守护神取代了这个神谕。这个守护神处于从神谕与个体的外在性关系转向自由的彻底内在性的过渡阶段，而正因为它仍处于过渡阶段，所以它还是一种表象。（第95页^[18]）：“主体的内在的东西进行认识，由自己作出决定；这个内在的东西，在苏格拉底那里，还具有一种独特的形式。守护神虽是不自觉的、外在的、作决定的东西，然而仍是一个主观的东西。守护神并不是苏格拉底本人，并不是他的意见、信念，而是一个不自觉的东西；苏格拉底为守护神所驱使。神谕同时也不是什么外在的东西，而是他的神谕。神谕具有一种认识的形式，这种认识同时与一种不自觉的状态结合在一起。”（第96页^[19]）：“这就是苏格拉底的守护神；这种守护神在苏格拉底身上出现，乃是必然的。”（第99页^[20]）：“因此可见，守护神是介于神谕的外在的东西与精神的纯粹内在的东西之间；守护神是内在的东西，不过被表象为一种独特的精灵，一种异于人的意志的东西，——而不是被表象为人的智慧、意志。”由于这个守护神仅仅介入苏格拉底的特殊境况，所以黑格尔也指出，它的启示与苏格拉底的精神、思维的启示相比是微不足道的^[9]，（第106页^[21]）：“此外，苏格拉底的这个守护神也并没有涉及真实的、自在自为地存在的东西，而只是涉及特殊性；因此这些守护神的启示比起他的精神、思维的启示来，是太微不足道了。”

对黑格尔的观点就介绍到这里。像往常一样，只要有了黑格尔（谢

天谢地），人就站住了脚跟，我可以心平意静地由此出发，离开本题，瞧瞧有没有什么个别的事物值得注意，然后无论是否找到了任何东西，又可以心平意静地回来。上边我们看到了苏格拉底的立场虽然在许多方面是主观性的立场，但这个主观性仍未能展现其丰厚，理念成为一个边界，苏格拉底在此转头退回到自我之中，不无反讽的欣慰。我们看到了守护神就其与旧希腊文化的关系而言是一种主观性的规定，但这个主观性在此并未完善，它仍有不少外在的东西（黑格尔指出，我们还不能称这个守护神为良知^[22]）。其次，鉴于这个守护神只关心特殊的情况，只起到警告的作用，我们这里也可以看到这个主观性止步于向外涌流，拘于特殊的人格。对于苏格拉底，这个守护神已经足够了，他别无多求；可这是一个人格的规定，而且当然无非是一个特殊人格自私的满足罢了。苏格拉底再次证明是一个跃跃欲试、时刻准备跳往某处的人，但从未跳到他处，而只是跳到了一边、跳回了原处。苏格拉底在与其时代的关系中深具论战意识；借助其消极的然而无限的自由，他在由理念这一边界所勾勒的无际地平线下轻松而舒畅地呼吸；他深信，只要托庇于其守护神，在生活纷杂的现实中就不至于误入迷途，如果我们兼顾这一切，那么苏格拉底的立场就再次证明是反讽。人们经常看到反讽被理想性地看待、被指定为体系的一个微不足道的环节，一笔带过就行了；出于这个原因，人们不大能理解，整个生活怎么可能归于反讽，因为这样的话，生活的内容必须被看做是虚无。殊不知，不像在体系里那样，理想的立场在生活中是找不到的；殊不知，反讽像生活中的任何其他立场一样有其诱惑、抗争，有其失败、胜利。怀疑在体系里也是一个微不足道的环节，但在现实中，怀疑在与所有阻拦的冲突中实现自己（“将各样阻拦一概攻破了……又将人所有的心意夺回，使他都顺服”^[23]），在另一种意义上是具有丰富的内容的。这就是学术研究一般漠不关心的纯粹个人性的生存，尽管对此稍为了解能使其摆脱同义反复、无可无不可的流弊。无论如何，任学术研究对此置若罔闻，想要理解个人生存的人是不能这样做的。黑格尔也曾在一处说过，苏格拉底的哲学与其说是思辨，毋宁说是个人生活^[24]；我大胆把这看做对我在整个探究中所采用的行事方式的认可，只是由于我自己的浅陋，难免有谬误之处。

对苏格拉底的判决

显而易见，我们这里面对的是真情实况，而不是色诺芬、柏拉图、阿里斯托芬所作的那种阐述；对他们来说，苏格拉底的现实无非是作出某种阐述的机会和其中的一个环节，其大旨在于画龙点睛，转化他的人格。城邦的严肃性是与此格格不入的，它的看法无私愤，不偏颇。城邦的看法固然在某种程度上是基于控告者的看法的，但这些控告者不管对苏格拉底如何恨之入骨，他们一定仍是尽可能靠近真理的。此外，控告只是城邦看法中的一个环节，是一个外在因缘，致使城邦在较为特定的意义上意识到了这一独特个体与它自己的关系。^[10]雅典城邦是否由于判决了苏格拉底而犯了天理难容的过错呢？哭天抹泪的学者、思想贫乏然而泪水横流的博爱主义者总是鼻涕一把泪一把，哭诉这么一个好人，这么一个正直的人，这么一个德高望重的世人之师和世界正义者竟至于成了最为鄙俗的妒忌的牺牲品，千百年来这种哭诉从未休止过；鉴于雅典城邦的过错，我们是否最好应该加入这些哭诉者的行列呢？雅典城邦判决苏格拉底或许是合情合理的吧？最近学术研究用大胆、遒劲的笔墨把苏格拉底勾画为既公正又不公正的悲剧性英雄，而把雅典城邦看做人间秩序的代表^[25]；我们是否敢于心安理得地庆祝最近学术研究的这种观点呢？对所有这些问题我这里不拟详谈。

对苏格拉底的控诉是一历史记录。^[11]它有两部分，下面我拟分别对每部分予以深入剖析。

1. 苏格拉底不信奉城邦所信奉的神，并引进了新神。

这一控诉显然包含两个要点：其一，他不信奉城邦的神。其二，他引进了新神。至于后一罪状，前边围绕苏格拉底的守护神这一问题已经谈过了。此外，前边也指出了我们可以赋予苏格拉底的辩证运动多大的价值；借助于这种辩证运动，苏格拉底在法庭上为自己申辩时试图从抽象的内在性规定（即守护神）构建出人格规定意义上的客观性的东西。不过最主要的是，我希望在前边的探讨中证明了以下这个论点：守护神标志着苏格拉底和宗教现状之间完全消极的关系，这不是因为他引进了某种新的东西——这样的话，他的消极关系就会越来越表明是跟随着他的积极的影子——而是因为他抛弃了现存的东西，自我封闭，自私地局限于自己。就前一罪状而言，必须强调的是，苏格拉底背离宗教现状并非一种冰冷的、理智的、干巴巴的自然观察的结果，这种自然观察对雅

典人并不陌生，他们曾以此为由，将不少有无神论嫌疑的人驱逐出境。苏格拉底对自然观察是不以为然的，他虽然年轻时曾受阿纳克萨哥拉斯的影响，但柏拉图多处提到他后来从这种影响中解放了出来，放弃了观察自然，转而对人进行观察。因此，若有人讲苏格拉底不信奉城邦所信奉的神，从中绝不能推出他是否认神的。其实，他不信奉城邦的神是和他的整个立场紧紧联系在一起的；从理论上讲，他把这个立场刻画为无知。^[12]可是无知既是一个哲学立场，同时却又是一个完全消极的立场。也就是说，苏格拉底的无知绝不是一种经验性的无知，恰恰相反，他实际上知识广博，既读过诗人又读过哲学家的书，精通世事，所以在经验的意义上绝不是无知的。可就哲学而言，他却是无知的。他对万物的根基，对永恒的、神圣的东西一无所知，这也就是说，他知道这个东西存在，但不知道它究竟是什么，它在他的意识中，但它又不在他的意识中，因为他就此能够作出的惟一的判断是他对此一无所知。换言之，这和我们前边的刻画是一样的：苏格拉底把理念当作界限。因此，反驳控告者谴责他不信奉城邦所信奉的神对他来说是件极容易的事。对此他可以作出货真价实苏格拉底式的回答：别人怎么可能这样谴责我呢？我什么都不知道，故也不知道我是否信奉城邦所信奉的神。由此可见这是如何和以下问题联系在一起的：在这种无知的背后，到底在什么程度上形成了一种积极的知识呢？在一篇论文中^[13]，施莱尔马赫强调说，当苏格拉底为了证实神谕而四处巡游，以向人们证明他们一无所知之时，他不可能只知道他一无所知，在这背后必定有一种知识，那就是他知道知识是什么。然后施莱尔马赫证明了苏格拉底其实是辩证法的创始人。但这种积极经仔细观察还是一种消极。前边已经说过，苏格拉底到达了辩证法这个理念，但还不具有理念的辩证法。即使依柏拉图的观点，这也是一个消极的立场。在《理想国》里谈到辩证法时，善证明是二分法中与此对应的积极的东西^[26]，正如在另一二分法中，爱作为消极的东西出现，而美作为积极的东西与它对应^[27]。固然，在这种处处若隐若现的、时刻被设定但在同一时刻又被放弃的消极性中——只要它有机会进行自我反省——是存在这一种丰富而深刻的积极性的，但是苏格拉底使之永远仅仅处于这种可能性之中，它从未成为现实。

如果我们细心通读柏拉图的《申辩》篇，我们也会坚信事实的确如此。《申辩》篇对苏格拉底的无知的描写是如此确切，我们只需要默

默听他讲话就够了。在描绘自己的智慧时，苏格拉底拿叶卫诺士的本事作比较。后者向学生收费五命那。苏格拉底讲他收费这么高，他一定是具有某种积极的东西了，因而祝贺他有福气。问及他自己的智慧，他回答说：“何种智慧？也许只不过人的智慧。或者我真有这种智慧。”(20d^[28])其他人，他说，一定具有更高的智慧：“方才我所提的那些人也许有过人的智慧。我不知道如何形容他们的智慧，因为我对那种智慧一窍不通。”^[29]人的智慧与过人的智慧相对立，这里用以形容智慧的词“人的”^[14]具有极其重要的意义。在实质性的形式中，芸芸众生安居乐业，仿佛被魔力保护。当主观性借助于其否定性的力量解除了这种魔力之后，当它不仅把个体从与城邦的关系中解放出来，而且也把人从与神的关系中解放出来之后，这种自由所具有的最早的形式便是无知。神们逃走了，带走了充足，人作为形式、作为等待接收充足的东西留了下来，在认知领域对这种状况正确的理解便是无知。把这种无知刻画为人的智慧是前后一致的，因为人在这里获得了应得的权力，而这种权力却正是不甘为人的权力。与此相比，别的学者的智慧要有多得多的内容，但当然在另外一种意义上也要贫乏得多，所以苏格拉底讲他们毫无节制也是不乏反讽的。苏格拉底看到这种看法得到了德尔斐神的谏语的支持；从神的立场来看，谏语持完全相同的观点。^[15]神谕大致与相应的人的意识是对称的，它在很早的时候曾以神的权威嘱咐、规劝，后来却着重提出科学课题^[16]，与此相应，在关于苏格拉底的德尔斐谏语中我们也看到一种先定和谐(harmonia praestabilita)。有人认为，在他的无知背后藏着知识；苏格拉底意识到了这种误解，的确也把它看做一种误解。他解释道，他的说服他人的活动招惹了不少敌意，然后接着说：“在场的人见我揭穿了他人的愚昧，便以为他人所不知我知之。”^[30]我们也看到了他如何对这种误解提出了抗议；就因为他向他人证明了他们一无所知，那他自己定有所知：对这种推论他是大不以为然的。

在这种无知的背后隐隐约约有一种肯定性，苏格拉底之所以没有深入思辨这种肯定性，当然是因为神委任他向每个人证明他是无知的。他来到世上，不是为了拯救世人，而是为了审判世人^[31]。他把生命奉献于此，而他的这种活动阻止了他参与城邦的事务。雅典人要他的命，他无所谓；但是要求他放弃神圣的使命，以此为无罪释放的前提，他是绝

不能接受的，因为这无异于企图在精神上谋杀他。他是永恒的公诉人，代表神扣押所有归于神的东西，不赎一分一文。〔32〕先前公正神挫俊杰之锐气，以确保世间均衡，现在苏格拉底对全人类彻底、全面地进行了同样的处理。只是他不止步于此做哲学观照，而是从每个人着手，掠夺一切，然后把他们空手赶走。这就好像是愤怒的神〔17〕抛开了凡人，随身带走了一切，然后让他们自找出路。但在另一种意义上，是人背离了神，着意进行自我反思。当然，这只是一个中间环节罢了。在许多方面，人走的是正路，所以借用奥古斯丁形容罪的话来形容人：beata culpa〔33〕（幸福之罪）。群神们离开人间，直上云霄，消失于凡人的视野之外，而这种消失却正是一种更深切的关系的先决条件。罗且因此很正确地说（第253页〔34〕）：“这很清楚地展示了经常被滥用的苏格拉底的无知到底是怎么回事：人们常常用它来为自己的愚昧作辩护，或借以抵抗真正的知识。他知道自己一无所知，这种对无知的知识不是像世人一般想象的那样纯粹的虚无，而是既存世界中特定内容的虚空。这种对有限内容的消极的知识是他的智慧，此智慧驱使他返归自我，宣布对他内心的探究乃是绝对的目标；这种知识也是无限知识的起端，但也不过是一个起端而已，因为这个意识仍远未得到实现，而无非是对有限的、现存的东西的否定罢了。”黑格尔也指出（第60页〔35〕）“这样，苏格拉底便使同他谈话的人们认识到他们一无所知；不仅如此，他自己就说过他一无所知；因此也没有什么可以教人。实际上也可以说苏格拉底一无所知，因为他并没有做到建立一种哲学和建立一种科学。这一点他是意识到的，而且他也完全没有建立一种科学的企图”。

苏格拉底的确指出了一个新方向，他告诉其时代何去何从（如果我们不在哲学意义上，而是在军事意义上理解这个词的话），他四处巡游，与各个人亲自交谈，以确保他有正确的立场。然而，他活动的主旨与其说在于提醒人们注意将来之事，毋宁说在于掠夺人们现有的东西，只要战斗还在进行，他完成这个任务的手段便是切断与被围者的一切交流，他通过提问耗空了诸如意见、表象、公认的传统等这些迄今仍令个体感到自足的东西。在他对个体这样做的时候，一旦嫉妒（这个词要形而上学地来理解）耗神的火焰熄灭了，一旦消极的毁灭性激情满足了，他就尽情享受反讽的欢乐，他就双重地享受此欢乐，因为他感到自己受神委托，感到自己重任在身。当然，这只是一瞬间，马上他就又上岗

了。[18]居于他的无知之中的否定性对于他来说不是一个结论，也不是进行深入思辨的出发点；但是在这种他用以无限地环航生存的思想中有一种思辨的东西，这种思辨的东西就是授权他在特殊事物的领域进行活动的神的委托。这种无知是战胜现象的永恒优势，不管是单个现象还是现象的总和都无力夺取这种优势，可借助于此优势它却无时无刻不能战胜现象。这样，他把个体从所有前提中解放了出来，使他像他自己一样自由；然而，他以反讽的得意所享受的自由别人却是享受不到的，于是在这些人的心中就产生了向往和企求。他自己的立场自成一体，但这个立场若被纳入他人的意识，就只是一个新立场的条件。苏格拉底之所以能够在这种无知中安闲自得，是因为他没有进行深入思辨的强烈渴望。他非但不以思辨安抚否定性，反倒是以永恒的不安来安抚它：他乐此不疲地与每一个个体重复同一程序。而在这整个过程中使他成为一个独特人格的却正是反讽。

对于理论的无知来说，神永恒的本性是个秘密；与这种理论的无知相应当然应该有一种类似的宗教的无知，即对神如何操纵世事、安排人命的无知。宗教的无知在一全面的无知中寻求修身之本、展示虔诚的信仰，例如施莱尔马赫曾在一远为具体的论述里从绝对依赖性的感觉中寻求修身的本源。[36]当然，这里面也隐藏着一种挑衅，使每个想与神建立某种关系并从中获得安宁的人都感到恐怖。前面曾引用过的色诺芬《回忆苏格拉底》里的一段话就提到了这一点，那里苏格拉底讲神们把最重要的事情都为自己保留着，结果是人的追求、劳碌到头来无非是过眼烟云。[37]柏拉图的谈话录《亚尔西巴德之二》[38]也表明了这一点。这里苏格拉底谈到祈祷的意义，他强调说，人在祈祷神满足其某一愿望时应多加小心，因为神不一定听人的请求，即使听了，之后说不定证明对人是毫无好处的。在某些情况下人很可能知道什么对他有用，故也敢于求神帮忙；苏格拉底所说的小心里面似乎的确包含着这种可能性。但是我们首先不得忘记，苏格拉底绝不认为如果人知道什么对他是最好的，并求神帮忙，神就会因此答应帮忙；这意味着对究竟什么对人是最好这个问题在更深层次上是存在着疑问的。其次，这种小心会堕落为担心害怕，这种担心害怕只有在祈祷被完全中和之后才会终止。他对有一句诗的赞赏也表明了这一点。[39]这句诗是：

宙斯啊！请对我们行善吧，不管我们是祈祷还是不祈祷；

可见，在宗教方面和在理论方面一样，神明是人所不能及的。无知便是这种状况的表达。^[19]

为刻画苏格拉底的立场，人们常常提起众所周知的一句话：认识你自己！（γνώθι σαυτόν^[40]）不可否认，这两个词有一种模棱两可的特性，而这也恰恰是它们能派上用场的缘由：它们既能表达理论的又能表达实践的立场，大约和基督教术语中“真理”这个词一样。不过，最近的学术研究经常把这两个词从它们原所属于的思想整体中分割出来，之后便不再理它们，任它们在书刊中四处飘零。这里，我试图把它们带回久别的家园，也就是说，试图表明它们就苏格拉底而言到底有什么涵义，或者说表明苏格拉底如何发挥了蕴涵于其中的观念。毋庸讳言，内容充足的主观性、无限丰饶的内在性都可用“认识你自己”一词予以刻画；然而就苏格拉底而言，这种自我认知并无那么丰富的内容，它其实只不过意味着区分，意味着把这之后成为认知对象的东西分化出来。“认识你自己”一词的涵义是：把你自己与他人区分开来。正因为苏格拉底之前这个自我并不存在，所以又是一个与苏格拉底意识相应的神谕命令他认识他自己。深入思考这种自我认知却是后人的任务。如果我们这样来理解——苏格拉底和希腊文化的实质性的对立迫使我们必须这样来理解——那么我们可以看到，苏格拉底这里又得出了一个完全消极的结论。“认识你自己”这个原则因此和前面描写的无知是一脉相承的。他为什么止步于这个消极立场的缘由和前面也是一模一样的，因为他生活的任务和志趣就在于确立这种消极立场——不是通过思辨，这样的话他就必须更进一步，而是在实践上从每个单独个人着手。他把个体放到他辩证的抽气筒下面，剥夺他们惯于呼吸的空气，然后即扔下他们不管了。对于他们来说，一切都一去不复返了，若他们能够在真空中呼吸也就罢了，可他们不能够。而苏格拉底与他们已经脱离关系，匆匆忙忙地赶去做新的实验了。

我们现在暂时停步，回顾这整个探讨的起端，即对苏格拉底的控诉。显而易见，苏格拉底的确与城邦的观点有所争执，其实从城邦的立场来看，他的攻击必须被看做是最具危险性的，被看做是企图吸干城邦的血，使之变成一个影子。其次，他招惹公众注意也是明摆着的事，因

为他并不是专心从事静悄悄的、与世无争的学术研究，与此相反，他以世界历史性的立场所具有的可怕的韧性把人一个接着一个从城邦实质性的现实中弹射了出去。等到他被告受审的时候，城邦也就不能满足于他为自己申辩说，他只想利用他的无知，因为对于城邦来说，这种无知当然是必须被看做一种罪行的。

在理论方面，他的立场是消极的；在实践方面他的立场是同样消极的，因为他无力与现存的东西建立某种实在的关系。^[20]这当然是基于他的理论立场之上的。他走出了他者（依希腊文化的观点，即城邦），然而却找不到返回城邦的路。在《申辩》篇中，他自己讲到他神圣的使命如何使他无时间、无机会参与城邦的事务，并声称他非在野不可。

在我们的国家中，正因为国家经历了远为深刻的中介，所以它给予主观性希腊城邦所不可能给予的自由余地；可即使在我们的国家中，一个特殊个体还总是有双重义务的人。考虑到这一点，我们就可以推断出希腊城邦是以什么样的眼光来看待苏格拉底自行其是、坚持在野的尝试的。佛西哈默曾对苏格拉底的所作所为进行过分析^[41]；针对此分析，汉修斯教授先生反问是否有人会赞同他^[42]，以为这样把佛西哈默的论点应付过去了；我这里不揣简陋，欲回答汉修斯教授先生说，我认为佛西哈默在他的著作第6页对苏格拉底的所作所为描写非常中肯，把它看做颠覆城邦的活动也是正确的^[43]：“在市场旁边的走廊里、在街头巷尾、在散步途中，他总是抓住雅典的年轻人，一个问题接着一个问题地问，直至他们自感无知而惭愧不堪，或对迄今奉为至圣者产生怀疑，于是仓皇走开，或径直拜他为师。”我认为，佛西哈默阐述中的独到之处在于他描写了苏格拉底如何徘徊于街头巷尾，消磨时间，而不在城邦中起他应起的作用，即不作希腊意义上的公民，逃避社稷事务，甘愿在野。他在生活中的位置因此也就是毫无称谓的^[21]；我当然不是想尖酸刻毒，说他不是个处长或秘书，我的意思是他和城邦毫无关系，从城邦所立场来看，简直说不出他的所作所为到底是什么名堂。我们清楚地知道后来柏拉图也呼唤哲学家别离现实，他希望理念轻盈的形态会示意哲学家离开摸得着、抓得住的地方，使之在远离尘世喧嚣之处生活。可在苏格拉底那里，情形并非如此。固然，苏格拉底似乎的确像个热衷于认知而忘乎所以的人，没有什么比抽象的东西更能激发人的狂热了，然而这

却不使他遁世绝俗，恰恰相反，他与现世生活保持着息息相关的联系。不过，他与现世的联系无非是与个体纯粹私人关系罢了，而他与个体相互影响的关系是通过反讽展现出来的。因此，人对他具有独一无二的重要性^[22]，面对城邦他很倔强，不愿服从，而与人交往时他却机动灵活，随机应变，可谓是搭讪的专家。他和谁都谈得来，无论是和农人、缝纫师、智者、政治家、诗人，还是和老的、少的，他一概都谈得来，而且他和这些人什么都能谈，因为他处处发现反讽的任务。^[23]可这样干时他绝不是个好公民，也未必使他人变成好公民。^[24]苏格拉底所坚持的立场实际上的确比城邦所采取的立场高出一筹吗？他真正是受神委任的吗？这些问题只能由世界历史来评判；不过，如果世界历史公平评判的话，它也就必须承认城邦是有权判决苏格拉底的。在某种意义上，他是个革命家，不是因为他干了什么，而是因为他疏忽了某些东西。他不拉党结派，不阴谋造反，在这一点上，反讽救了他；因为反讽的确使他缺乏真正的公民对城邦的热爱，缺乏真正的公民的激情，但同时反讽也使他厌弃那种导致党派之争的病态激昂。总的来说，他的立场极为孤立，拘于私人，他所建立的关系极为松散，至多不过是意味深长的面交罢了。面对每种关系，他都是以反讽的态度居高临下，每种关系所遵循的规律是不停的吸引和排斥，与个人的联系总是转瞬即逝，他总是反讽的、洋洋自得的高高盘旋于这一切之上。现代有一种对苏格拉底的谴责是与此紧密相关的：有人（佛西哈默）责备他是个贵族分子。^[44]这当然必须从精神意义上来理解，而在精神意义上，我们的确也不能讲他不是如此。他享受反讽的自由，没有任何一种关系具有束缚他的力量，他总是居高临下，沉溺于逍遥自在、自行其是的快乐——所有这一切都标志着某种贵族性的东西。众所周知，有人曾把第欧根尼^[45]与苏格拉底相比，称第欧根尼为“发狂的苏格拉底”；施莱尔马赫认为^[46]，我们应该称他为漫画式的苏格拉底，二者的相似性在于他们皆追求挣脱感性享受。这显然是不够的。然而，我们不能忘记，犬儒主义是消极的享受（与伊壁鸠鲁主义相比），它享受失落、缺乏；它并非不识欢乐，但拒不受欢乐所驱使并从中寻求满足，也就是说，它不沉溺于欢乐，而是无时无刻不转回自身，享受享乐之缺乏——这种享受令人想起在理智方面反讽的满足到底是什么——如果我们考虑到这一切，并从精神方面着眼于城邦生活缤纷繁杂的现实对此进行深入彻底的思索，那么苏格拉底和第欧根尼的相似性远非微不足道。真正的自由当然是在于尽情享受，可

又不使灵魂受到丝毫损伤。当然城邦生活才是真正自由之所在；在城邦中，人步入了对他具有客观意义的现实生活，从而拯救了他最内在的、最深沉的个人生活——个人生活在客观现实中固然可以动弹，但在某种程度上到底还是与之不大相容的。

让我们现在停下来，回顾致使我们进行这种探讨的起端，即对苏格拉底的控诉。很显然，就城邦和公民的关系而言，苏格拉底不是城邦外围上的一个点，趋向其中心，而是更像一条切线，不停地触及城邦缤纷错杂的外围。其次，很显然的是，在他与城邦的这种关系中，我们不敢赋予他不作恶这个消极的美德（对于希腊文化，这种消极性是必须被看做一种罪行的）；因为他把别人拉入了同样的境况，所以他是的确作了恶的。还有一点不得忘记。他把许多人从他们的自然位置中拉了出来，但并不与他们建立一种深挚的关系（他不拉党结派），而是转瞬间反讽地摆脱了他们。

如果参与城邦繁杂的具体事务对苏格拉底来说是毫不可能的话，很难想象他对一般的雅典公民会产生什么效果，因为春夏秋冬他们的生活都是受城邦所支配的。是在与青年的交往中，苏格拉底最能产生效果。为其未来着想，城邦对青年进行精心培植，而在这个精心培植的花园里，苏格拉底的观点是很可能生根发芽的，因为青年总比成人要更普遍地生活。因此，苏格拉底很自然地主要注目于青年。这便是苏格拉底的第二个罪状。

2. 苏格拉底蛊惑青年

在柏拉图的《申辩》篇（26a^[47]）中，苏格拉底为自己辩护说，他蛊惑青年要么是有心的，要么是无心的（ἐκὼν ἢ ἄκων）；认为他是有心的是个愚蠢至极的想法，因为他自己一定知道他要是有心伤害他人，那他是会迟早为此受罪的；因而必须假定他是无意引诱了青年，这样，要求惩罚他就是不合情理的，控告者其实应该设法告诫他、纠正他。我想，谁都看得出这个自我辩护没有多大的意义，因为这样的话，我们可以把每个罪行都解释掉，把它转化成一个过错。^[25]

关于这一罪状，黑格尔已经作了精湛的分析^[48]，内行的读者早就

从他的书里知道了，我就依他的说法尽量一笔带过，以免使读者讨厌。迈雷托士控告他败坏青年，针对这个一般性的指控，他以他的性命为赌注予以反驳；于是，这个一般性的指控就让位于一个较为专门的指控，即他削弱了孩子对长辈的尊敬。^[26]之后，通过安匿托士和苏格拉底关于安匿托士的儿子所进行的一场特别会合，这一点得到了进一步的阐明。^[27]苏格拉底的申辩从本质上可以归结为一句话，即最有见识的应比不太有见识的获得更大的优先权。依此原则，在选择将军时，不应优先长辈，而应优先懂得军事的人。^[28]黑格尔指出，一个第三者介入父母和子女之间的绝对关系，在道德上进行干预，这是苏格拉底行为中不可辩护的成分；就这里所使用的例证而言，第三者的这种干预似乎导致了前边所说的年轻人，即安匿托士的儿子，对他的处境感到很不满。^[29]至此，我们赞同黑格尔；黑格尔的这个看法已经使我们走得很远了。然而，我们还可以从另外一面来看这个问题。苏格拉底讲有见识的应比没有见识的获得优先，城邦当然是同意他的这个观点的，然而，从中却决不能推论出城邦可以让每个人自己决定他是否、或者在什么程度上是最有见识的，更不能推论出城邦可以允许个人无视城邦宣传自己的见识，就因为他自以为是最有见识的。作为家庭生息于其中的整体，国家可以在某种程度上暂时取消父母和子女之间的绝对关系，它可以在某种程度上利用其权力对孩子的教育作出规定。国家之所以可以这样做，原因正在于它高于家庭，家庭是包含在国家之中的。可家庭又是高于个人的，特别是就他个人的事情而言。因此，面对家庭，个人也就不能擅自宣传他的见识，就因为他以为他是最有见识的人。对个体来说，孩子和父母的关系是绝对的。^[30]利用他的反讽，苏格拉底摒弃了实质性的城邦生活的有效性；与此类似，家庭生活对他来说也失去了有效性。在他看来，城邦和家庭不过是个体的总和，因此他就像与个体一样与城邦和家庭的成员建立关系，对任何其他关系他都漠不关心。很显然，“最有见识的应比不太有见识的获得优先”这个命题（实际上，他的意思是：自以为有见识的人应该抢先，站在他认为不太有见识的人的前边；大概除了青年，没有人曾对苏格拉底予以优先，但青年是应受教导的，不能被给予任何说话权），正由于它全面彻底的抽象性，其实是不道德的。至于苏格拉底著名的道德理论到底是怎么回事，我们这里又多了一个例证。毫无疑问，苏格拉底的错误在于他所采取的抽象的认知立场。

苏格拉底授课不收费，他大概想以此补救他由于擅自干预所导致的祸害。他授课不收费，众所周知，这是他不无骄傲的事，曾多次自鸣得意地提到。^[31]智者们的漫天要价，以致他们的教学在相反的意义上和金钱不成比例；不可否认，苏格拉底授课不收费常常深刻地表达了他对智者们的反讽态度。不过，如果我们对此作一深入观察，说不定还可以有别的发现。这说不定是源于他对他自己授课的反讽态度。他自己声称，他的智慧有模棱两可的特点，与此相似。他的教学也是如此。在《高尔吉亚》篇中，他对航海术做了如下的评论：“以这种手艺（即航海术）为生的人为我们做了件大好事（即他把我们从一个港口平安地送到另一港口）。他上了岸，在船停泊的岸边谦虚地走来走去。他没让一个乘客中途淹死；我想他很明白，确定这对那些乘客是件好事、对那些乘客是件坏事是非常困难的”。^[49]我们可以对他的教学作出同样的评判；与航海术相似，通过他的教学，他把个人从一个大洲送到了另一个大洲。在同一处，他称赞航海术说，与修辞学相比，虽然它具有同样的效用，但收费却少得多；^[50]以同样的方式，他可以赞扬自己和智者们的相比他一分钱也不收。因此，他授课不收费本身根本不能被看做是什么特别可嘉的行为，这也不能被简单地看做是他的课程的绝对价值的绝对标志。固然，所有真正的教学和金钱是不相容的；固然，允许价钱对授课起到决定性的影响——好比说，一个教逻辑的人有三块钱的逻辑课，也有四块钱的逻辑课——会是极为可笑的；但从中绝不能推断出，授课收费本身是不正确的。的确，授课收费这个习惯是由智者们的引入的，所以苏格拉底对他们的态度以及反讽的攻击是很容易解释的；但是，如上所述，苏格拉底在这一方面的行为说不定也蕴藏着对他自己的教学的反讽，他仿佛是想说：老实说，这和我的知识是有一种独特的关联的，因为我一无所知，所以大家很容易看出我不能为向别人传授这种智慧而收钱。

如果我们现在回顾一下这一探讨的缘由，即对苏格拉底的控告，那么我们很轻松地就可以看出，他的罪行（从城邦的立场来看）正在于他瓦解了家庭生活的有效性，消除了单个家庭成员在整个家庭的怀抱中所遵循的自然规律——孝敬。

谁要是仅仅想了解对苏格拉底的控诉，他到这里就可以止步了；但谁要是准备对苏格拉底的观点进行认真、深入的探讨，那就必须再进一

步。苏格拉底擅自介入家庭生活，从而侵犯了城邦的权力；尽管这是他的一个罪行，可以想象，通过赋予其教学绝对的重要性，通过真心为门徒着想、与他们建立息息相关的师生关系，他仍然能够补救他由于蛮横干预所造成的损害。我们现在来看一看，他和门徒的关系是否具有这种教师所应有的严肃性，他的教学是否具有这种教师应有的激情。可惜的是，我们在苏格拉底的身上完全看不到这样的素质。就师生关系而言，我们心目中的苏格拉底不是在理念的苍穹下使门徒们观照这些永恒的本质，从而使之振奋；不是以直观的富饶丰盛滋润青年；不是肩负沉重的道德义务，给予门徒们父亲似的爱护和栽培，不得不把他们送出家门后，还是朝思暮想；不是——用前边所使用的一个表达方式来说——在理念中爱他们。在与他人的关系中，苏格拉底的人格是彻底消极、自成一体的，这样的关系不可能产生。他的确是个非凡的情爱者，他的确是忘乎所以地热衷于认知，简言之，他具有精神的所有诱惑才能；然而，至于传授知识、丰富他人的思想，他却是不能够的。在这种意义上，我们大抵可以称他为一个勾引者：他对青年施展其魔力，唤醒了他们心中的渴望，却不去满足它；他若即若离，使渴望的火焰愈烧愈烈，可不给予任何强身、营养的食物。如前所述，亚尔西巴德曾说，苏格拉底假装爱者，而所演的却是被爱者的角色；^[51]他欺骗了亚尔西巴德，他以同样的办法欺骗所有的人。这不意味着别的，这意味着他把青年吸引到自己身边，可当他们仰望着他，欲在他的怀抱中获得安宁的时候，当他们忘却了一切，在他的爱中寻求温馨恬适的时候，当他们自己停止了存在，而只在他的爱中存在的时候，他突然走掉了，梦幻消失了，他们感到不幸爱情的痛楚，他们感到他们受了骗，他们感到不是苏格拉底爱他们，而是他们爱苏格拉底，可又无力从他的身旁挣脱。对于根底厚实的人来说，这当然不太容易察觉得到，也不至于过分痛苦。他使门徒们的视线转向内心，聪明的门徒感到是由于他，这才变得可能，所以对他感激不尽；他们愈是忽视这种财富本身并非由苏格拉底所给予，他们就愈加感激。由此，他固然对门徒们起到了激发、唤醒的作用，他与他们的关系却绝非是在积极意义上个人性的。而在此阻止了他的又是反讽。如果有人以色诺芬和柏拉图对苏格拉底的深挚爱慕作为例证来反驳我，我的回答是：首先，我清楚地表明了门徒们爱慕他是极为可能的，他们甚至很难挣脱这种爱慕；其次——这是更具体的回答——色诺芬心胸狭隘，根本注意不到这一点，而柏拉图因为思想过于丰富，也注意不到这

一点。每当柏拉图感到他是多么的富足，他一定会不由自主地想起苏格拉底；因此，柏拉图在理念上热爱苏格拉底，他的理念并非由苏格拉底所给予，然而是由于苏格拉底的帮助他才获得了它的。所以，在《申辩》篇中，苏格拉底正确地指出：“我不曾为任何人之师；如有人，无论老少，愿听我谈论，听我执行我的使命，我不拒绝。”（33a^[52]）^[32]

至于苏格拉底与门徒之间较为密切的关系，他和亚尔西巴德的关系是有典型意义的。这个放荡不羁、喜爱感官享受、雄心勃勃而又才华横溢的年轻人当然是一碰到苏格拉底反讽的火星马上就会燃成熊熊的烈火。前面我们看到了二者的关系是如何由于苏格拉底的反讽而永远在原地踏步，如何一直处于一个关系的抽象的、摇摆不定的开始阶段，一直处于零点，既不增强，也不加深，所以虽然双方都投入更大的力量，可双方的投入成正比例，以致他们的关系总是保持原状，亚尔西巴德渐趋激烈，可总被苏格拉底反讽所制服。就苏格拉底与青年的关系而言，我们可以说精神上他看见他们就动欲念。^[53]然而他的欲念并非在于占有青年，故他的行为方式亦非以占有他们起见。他不是动辄高谈阔论，滔滔不绝，不是像街头小贩似的高喊他自己的智慧。与此相反，他静悄悄地四处走动，似乎对青年人漠不关心。他的问题不牵涉他与青年的关系，随便什么对他们个人具有重要性的事情他都予以探讨，可自己却是很客观地置身事外。然而在这种漠不关心的下面他们却能感到比他们所看到的多得多的东西，锐利的一瞥会在顷刻间仿佛一只匕首刺透他们的灵魂。这就好像是他偷听了他们灵魂隐秘的谈话，就好像他强迫他们在他跟前把这些谈话大声说出来。他成了他们的知己，可他们却不清楚这究竟是怎么发生的；他们在这整个过程中脱了胎、换了骨，可他还是老样子，俨然不可动摇。当所有偏见的锁链被解开之时，当精神上的硬化被舒展之时，当他的问题把一切安排就绪、变化一触即发之时，他们之间的关系就达到了那意义重大的的一瞬间，一道银光刹那间照亮了他们意识的世界，在一瞬间，他把一切都翻转了过来，他们的整个世界都改变了，“就在一霎时，眨眼之间”。^[54]据说有个英国人，周游四方，观赏风景，有一次在一大森林中发现了一高处，若把四周的树木都砍掉，他就能从此处尽情远眺，别有一番情趣。于是，他就雇人来锯断树木。一切就绪，树身全已锯通，他登上此高处，掏出望远镜，给出信号——树木一并倒下，顷刻间，迷人的景观令他倾倒，由于他在同一瞬间也看到

了反差，所以这一景观尤为诱人。苏格拉底也是如此。通过他的问题，他锯通了本质性意识的原始森林，当一切完成之时，瞧，形形色色的信念都消失了，灵魂的眼睛享受从未见过的美景。青年人大抵也分享这种快乐，但苏格拉底却俨然一个反讽的旁观者，站在一边，欣赏这些青年人的惊讶。锯断树木这件工作是需要很长时间的。在这一方面，苏格拉底可谓是乐此不疲。在一切完成的那一刻，他和青年的关系也就达到了顶峰。他不再多给，正当青年人感到与他取得了千丝万缕的联系的时候，他们之间产生了那种新的、亚尔西巴德曾精确描述过的关系，即苏格拉底由爱者变成了被爱者。如果我们这样来理解他和青年的关系，那么我们就不会想起那个他声称自己所具有的手艺，即接生术。他协助个体在精神上分娩，他割断实质性的脐带。作为助产师，他可谓是出类拔萃，但他也只不过是助产师而已。因此，他对门徒们后来的生活也不承担任何责任，在此，亚尔西巴德又是一个典型的例子[33]。

在理智意义上，我们可以称苏格拉底为情爱者，并可利用《斐德若》篇第249节中的名言“哲学地爱翩翩少年”[55]来更热诚地表达这个意思。此处，我们大概可以简略提及苏格拉底的被世人所指摘的童爱；这个指摘世代总是死灰复燃，因为每一代人中总有那么一两个学者感觉到有义务在这方面挽救苏格拉底的荣誉。我无意对苏格拉底作这样、那样的辩护，因为我根本没有兴趣对这种指摘予以认真思考。若读者愿意对此作形象的理解[34]，我认为我们从中可以看到苏格拉底反讽的一个新的证据。在《会饮》篇里，泡赛尼阿斯所作的颂辞中有以下一段话：“（凡俗女爱神引起的）爱情只限于下等人。它的对象可以是年轻人，也可以是女人；它所眷恋的是肉体而不是心灵。……这种爱情所自起的那位女爱神是年纪较轻的，而她的出身是由于男也由于女的。至于天上女爱神的出身却与女的无关，她只是由男的生出的。……她只鼓舞人们把爱情专注到男性对象上，因为这种对象生来就比较强壮，比较聪明”。[56]这一番话充分地刻画了理智的爱情。在希腊这样一个深具审美意识的民族里，这种爱情是必定存在的。在希腊，个体性不是无限的自我反思，而是黑格尔精辟地称作“美的个体性”的东西；个体性对立还没有很深地分裂，以至于需要真正的爱情作为更高的统一。如果这种理智的爱情倾向于在青年中寻找其对象，这意味着它喜爱可能性，而逃避现实。而这恰恰表明了它的消极特点。尽管如此，它完全可能具有狂热

性；其实正因为如此，它才具有狂热性。狂热不是总和毅力联系在一起的；恰恰相反，狂热是为了可能性而被消耗了的振奋。所以，反讽家总是一个狂热的人，只是他的狂热毫无效果，因为他永远不能超越可能性的规定。苏格拉底在这种意义上是爱恋青年的。但很明显，这是一种消极的爱。固然，他与青年的这种关系并非毫无意义，然而，如前所述，在这种关系正要取得深刻意义之时，它已经过去了，这也就是说，这种关系只不过是一个关系的起始。这种关系当然可能维持一段时间，在苏格拉底离弃了青年之后，他们很可能还感到与他有千丝万缕的联系——这一点我在前边已经尽力作出了论述。苏格拉底从所有其他实在关系中解放了出来，集中精力与青年交往，在这方面，我们对他是有所要求的——考虑到这一点，考虑到他和青年的关系是显示积极关系的最后一个可能性，我们很难解释这里描述的否定性，除非我们认为苏格拉底的立场是反讽。^[35]

让我们现在回到对苏格拉底的控诉以及由此导致的判决。审判官们判他有罪。如果我们撇开对他的种种指控，用一句话来刻画他的罪行，那么我们可以称之为冷漠、渎职。固然，他并非毫无作为，并非对一切漠不关心，可对于城邦事务他的确如此，而这正是通过他的私人活动。苏格拉底被判有罪，可刑罚还有待确定。依希腊的人道精神，犯人有权确定自己的刑罚——当然在一定的界限之内。黑格尔对苏格拉底行为中的错误之处作了详细的剖析；他指出，苏格拉底被判处死刑是罪有应得，他的罪行是不承认人民的主权，面对城邦客观的审判却以自己的主观信念为准。他的拒绝当然可以被看做是一种道德上的伟大，但他的死却是自作自受；苏格拉底有权解放自己，城邦也有权判决他，因此，苏格拉底是个悲剧英雄。^[36]这是黑格尔的观点。我们将尽量精确地依据《申辩》篇对他的行为进行剖析。可以想象，有自己确定惩罚的自由对苏格拉底来说是件大好事；他的所作所为证明与一般的规定是互不相通的，惩罚也必定如此。当他说他愿意判处自己的惟一刑罚是罚款时，他是前后一致的，因为倘若他有钱的话，失去它对他来说并非什么损失，换言之，因为惩罚在此抵消了自己。因此，他向审判官们建议说法庭应以他所能付的一点点为满足，也是前后一致的，因为鉴于钱对他来说没有任何实在性，不管他给多给少，惩罚都是一样大，也就是说，惩罚在此根本不是什么惩罚。不过，我们还是仔细地看一看《申辩》篇中这一

极有教益的段落为好。〔57〕首先，他就赞成票与反对票之间相差无几这一事实大做文章；这表明，他并不认为城邦的判决是客观的、有效的，而单个主体的判断是无效的。在某种程度上，城邦对他根本不存在，他抓住数字，斤斤计较。至于量的规定能够突变为质的规定，他似乎是料不到的。他絮絮不休地说，三票之差起了决定性作用，实属怪事，为了强调此事之奇怪，他设想另一极端：他说，安匿托士和吕康要是没有来的话，迈雷托士反倒要被罚款一千都拉马。这里，我们可以再次看到苏格拉底的反讽是如何推翻了对他的生活的任何客观规定。审判官们只是一定数目的个体，他们的判决只有数字价值，当多数人判他有罪之后，苏格拉底认为这只不过意味着特定的人数判决了他，毫无其他意义。他对城邦彻头彻尾消极的理解可谓是昭然若揭。苏格拉底应该自己确定惩罚，这是在反讽的命运里注定的。给予这个处境极度反讽弹性的是一对可怕的矛盾：法律之剑系于一发，悬在苏格拉底的头上，一个人处于生死之交，人民严肃地、负责地投了票，天色黯黑、云雾翻腾——而苏格拉底却像个老算术家，全神贯注地在计算着怎么使他的生命和城邦全等，这是一道难题，就像使圆和正方形全等一样困难，因为苏格拉底和城邦证明是绝对不同类的数值。瞧苏格拉底依城邦的变位表来使他的生命变位是很滑稽的，因为他的生命是完全不规则的；被迫在不等中找等同，找不到就得送脑袋——这种可怕的必要（*dira necessitas*〔58〕）使这个情景更为滑稽。若两个事物之间毫无任何关系可言，而有人却欲在它们之间建立某种联系，这是很滑稽的；然而，如果别人告诉他，你要是找不到一种联系，你就得送命，那就更滑稽了。苏格拉底的生活是完全孤立的，与任何城邦的规定都势不两立。因此，苏格拉底借以建立个人与城邦关系的思维程序以及辩证法也证明是极端的对立。城邦判他有罪。现在的问题是该判处什么刑罚。可是，因为苏格拉底感到他的生活根本得不到城邦的理解，很显然，说他值得奖励也未尝不可。苏格拉底建议，城邦应请他免费在公共食堂进餐。〔37〕由于城邦大抵不会感到自己有义务以这种方式来奖励他，所以他愿意将就，并考虑他应得什么惩罚。迈雷托士是要求处他死刑的。为避免死刑，他可在罚款和流放之间作出选择。可他却决定不了选择哪一个。有什么动因迫使他选择其中之一呢？对死的惧怕吗？这不可能，因为他不知道死是吉是凶。他似乎自己认为，死是最恰当的惩罚，正因为没人知道死是否是坏事，也就是说，这个惩罚，就和前边所谈的罚款一样，这里自己抵消了自己。至于

罚款和流放，他两者均不能选择。要是选择罚款，他就必须坐牢，因为他没有足够家产来付罚款；流放也不行，因为他认识到，比起雅典，他更不适于在其他城邦生活，所以过不了多长时间，他就会被从那个城邦中驱逐出去，等等。看来，他既不能选择罚款，也不能选择流放。为什么呢？因为这会给他带来痛苦，而痛苦他却是不能接受的，因为这不是他应得的，恰如他自己所说：“此外，我也不惯于设想自己应受任何损害。”^[59]总而言之，如果在一般意义上来问他应得什么惩罚，他的回答是：不是惩罚的惩罚，即要么是死刑，因为无人知道死是吉是凶，要么是罚款——如果法庭满足于他能缴纳得起的数量的话——因为钱对他来说毫无价值。如果谈到特殊意义上的惩罚，一种他感觉得到的惩罚，那么他认为任何这样的惩罚都是不适当的。

我们看到了苏格拉底如何对城邦采取了消极的立场，他如何与之势不两立；在他因其所作所为而被控告，最可能意识到他和城邦的不相称的那一刻，我们就更清楚地看到这一点。尽管如此，在千钧一发之时，他一如既往地贯彻他的立场。不过，他的演说并非热血沸腾的激情，他的行为并非人格绝对的尊严，他的漠然并非充足内心的恬适安乐。所有这一切均不存在，我们所看到的是彻头彻尾的反讽，它使城邦的客观权力在反讽的坚不可摧的消极性上撞得粉碎。城邦客观的权力、它对个人行动的要求、法律，法庭——所有这一切对他都失去了绝对的有效性，他把所有这些东西都当作不完善的形式抛开，他越来越轻地上升，反讽地鸟瞰世界，万物逐渐消失，他自己盘旋于上空，反讽地超然自得，而维持着这种状态的是他内在的坚定不移的、无穷的消极。这样，对于他所属的世界（无论他从另外一个角度在多大程度上属于这个世界），他变成了一个陌生人，同时代的人不知道怎么称呼他，不可名状、类属不明，他属于另外一个历史层系。支撑着他的是消极性，是仍未生育任何积极性的消极性。由此也就很容易解释为什么甚至生和死对他也失去了绝对的有效性。然而，在苏格拉底那里，我们的确看到了反讽的现实的而绝非似是而非的高峰，因为苏格拉底首先到达了善、美、真的理念这一边界，也就是说，到达了理念无穷性这一可能性。世世代代之后，这些理念得到了其现实性，人格得到了其绝对的充足，当主观性有意再次孤立自己的时候，当无穷的消极性有意再次张开其无底深渊以吞噬这种精神的现实性的时候，反讽就会以更为可疑的面目出现。^[60]

[1] “使语文学家们大伤脑筋的事”原文为拉丁语 crux
philologorum。

[2] 原文“hvad hoerer man vel heller end slige eventyr?”是丹麦作家Adam Oehlenschlaeger的一句诗。

[3] 参见 *Sokratiske Merkværdigheder* , (《回忆苏格拉底》, 由 Jens Bloch从希腊原文译出), 哥本哈根, 1792, 第35页起。

[4] 指Ast, *Platons Leben und Schriften*。

[5] 见于色诺芬《回忆苏格拉底》第四卷第三章第十四节。参见汉译本, 第160页。

[6] 见于柏拉图《苏格拉底的申辩》31d, 参见汉译本, 第68页。

[7] “加元音符号”原文为 Vocalisation, 希伯来语语法术语。希伯来文字只有辅音, 需加上元音符号后, 才取得特定的发音和涵义。此处暗指《旧约》中上帝的名字JHWH。这个名字不准加元音符号, 以表示上帝是不可言传, 不可理喻的。

[8] 指色诺芬的《申辩》。

[9] 原文为德文。

[10] 《苏格拉底的申辩》31c, 参见汉译本第68页, 原文为希腊文。

[11] 参见《新约·马太福音》23, 24。

[12] 指Rötscher, *Aristophanes und sein Zeitalter*。

[13] 原文为德文。

[14] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* , *Werke* , 7, Frankfurt 1986, 第448

页。

[15] 参看汉译本第二卷，第84—89页，第92—96页。

[16] 汉译本第二卷，第86页，原文为德文。

[17] 汉译本第二卷，第87页，原文为德文。

[18] 汉译本第二卷，第85—86页，原文为德文。译文略有改动。

[19] 汉译本第二卷，第86页，原文为德文。译文略有改动。

[20] 汉译本第二卷，第89页，原文为德文。译文略有改动。

[21] 汉译本第二卷，第94页，原文为德文。译文略有改动。

[22] 参看黑格尔《哲学史讲演录》第二卷，第85页。

[23] 参见《新约·哥林多后书》10，4—5。作者在此对《圣经》原文作了缩减、改动。原文为希腊文。

[24] 参看黑格尔《哲学史讲演录》第二卷，第48页。

[25] 暗指黑格尔对苏格拉底命运的评价，参见《哲学史讲演录》第二卷，第106—107页。

[26] 参看《理想国》531c—534d，第297—301页。

[27] 参看《会饮》篇209e—212a，第271—274页。

[28] 《苏格拉底的申辩》，第54页，原文为希腊文。

[29] 《苏格拉底的申辩》20d—e，第54—55页，原文为希腊文。

[30] 《苏格拉底的申辩》23a，第57页，原文为希腊文。

[31] 此处暗指《新约·约翰福音》3，17：“神差了他的儿子降世，不是要审判世人，乃是要叫世人因他得救。”苏格拉底的使命与耶稣

的使命正好相反。

[32] 暗指《新约·马太福音》5, 26: “我实在告诉你, 若有一文钱没有还清, 你断不能从那里出来。”

[33] 参见 Augustin, *De diligendo Deo*, 6, *Sancti Aurelii Augustini Opera* I-XVIII, Bassano 1797—1807, XVII, 第1705栏。原为 *felix culpa*, *beata culpa* 是 *felix culpa* 的别说。

[34] 指 Röscher, *Aristophanes und sein Zeitalter*。原文为德文。

[35] 黑格尔《哲学史讲演录》第二卷, 第54页。原文为德文。

[36] 指 Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, Berlin 1835—1836, 第一卷, 第182—192页。

[37] 参见色诺芬《回忆苏格拉底》第一卷第一章第八节, 第3页。

[38] 此篇不出自柏拉图之笔, 但传统上被认为是柏拉图的作品。

[39] 《亚尔西巴德之二》143a。

[40] 这句话刻在德尔斐阿波罗神庙上。

[41] 指 Peter Wilhelm Forchhammer, *Die Athener und Sokrates: Die Gesetzlichen und der Revolutionär* (《雅典人和苏格拉底: 国家法律和革命家》), Berlin 1837。

[42] 参见 Heinsius, *Sokrates nach dem Grade seiner Schuld zum Schutz gegen neuere Verunglimpfung*, 第36页。

[43] Forchhammer, *Die Athener und Sokrates*, 第6页, 原文为德文。

[44] 参见 Forchhammer, *Die Athener und Sokrates*, 第23页。

[45] 指西诺卜的第欧根尼，约公元前400—325，犬儒派哲学家。

[46] 参见Schleiermacher, *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*，第52页。

[47] 汉译本第61页。

[48] 参看黑格尔《哲学史讲演录》第二卷，第95—101页。

[49] 柏拉图：《高尔吉亚》篇511e。

[50] 柏拉图：《高尔吉亚》篇511d。

[51] 柏拉图：《会饮》篇222b,汉译第290页。

[52] 柏拉图：《苏格拉底的申辩》，第70页，译文作了改动。原文为希腊文。

[53] 暗指《新约·马太福音》5，28：“只是我告诉你们，凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。”

[54] 《新约·哥林多前书》15，52，原文为希腊文。

[55] 柏拉图：《斐德若》篇249a，原文为希腊文。

[56] 柏拉图：《会饮》篇183b—c，汉译第225—226页。

[57] 指柏拉图：《苏格拉底的申辩》35e—38b,汉译第73—76页。

[58] 拉丁文，见于贺拉斯，《颂歌》3，24，6。

[59] 柏拉图：《苏格拉底的申辩》38a,汉译第76页，原文为希腊文。

[60] 指浪漫主义的反讽，见此作下卷。

[1] 所以，这些言论主要见于严格意义上的历史著作。

[3] 最近还有人很关心这个守护神。我从汉修斯的一部著作(Otto Friedrich Theodor Heinsius, *Sokrates nach dem Grade seiner Schuld zum Schutz gegen neuere Verunglimpfung*, Leipzig 1839, 第9页。——译注)里得知, 巴黎有个精神病医生, 名Lelut, 自作聪明, 声称: “苏格拉底得了一种精神病, 专业术语称之为幻觉。”(原文为法文。——译注)书名为: F.Lelut, *Du demon de Socrate* (《苏格拉底的守护神》), 巴黎, 1836。

[4] 普卢塔克(*Plutarchi Chaeronensis opuscula* ed. H. Stephanus. Tom II, pp.241, 243)和西塞罗 (de divinatione I, 54) 均保留了许多关于保护神的故事, 在所有这些故事里, 守护神皆起警告作用。

[5] 我们不得忘记这段引文出自《申辩》篇, 而《申辩》篇就整体而言可以说是可靠的历史文献。我们不得忘记这一点, 以确信我这里不是在谈柏拉图的看法, 而是在事实的基础上进行论证的。

[6] 苏格拉底试图为自己辩护, 讲他信奉守护神, 故必然也就信奉神。即使我们撇开他的证据所具有的反讽表达方式, 即使我们撇开隐藏其中的间接挑衅, 这种辩护也是很难站住脚的。即使我们一般地——故在此处——承认从泛神论可以必然地推出有神论, 这却决不意味着苏格拉底对城邦是公正的, 因为城邦并不是通过推论获得它的神灵的, 而苏格拉底对推出的结论——只要需要, 他是每时每刻都有能力推出这样的结论的——完全可能持漠然的, 即非宗教的态度。

[7] *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 第二版, 第328页。(参看《历史哲学》, 王造时译, 上海书店出版社2001年版, 第268页。此处依德文原文, 对王的译文作了较大的改动。——译注)

[8] “在垂死弥留的时候, 在大病的状态中, 在不省人事的状态中, 可以出现一种情形, 人会知道一些情况, 知道将来或当时的事情, 这些事情从常理说他是绝对无法知道的。……因此对苏格拉底守护神的进一步考察, 便使我们想起一种发生在梦游症这种双重意识状态中的情况; 在苏格拉底那里, 也显然可以发现这一类的磁性情况, 因为据说他常常 (在军营里) 陷入麻木、僵直、出神的状态。”(《哲学史讲演录》第二卷, 第86页及89页。原文为德文。译文略有改动。——译注)

[9] 参见第98页: “当一个人在梦游中或弥留中预先知道未来时, 我们认为这是一种较高级的识见; 进一步加以观察, 则只是个人的兴趣、特殊性。如果一个人想要结婚, 或者想盖一所房子等等, 结果如何, 只是对这个人重要; 这种内容只是特殊的。真正神圣的、普遍的东西是农业结构、城邦、婚姻、各种法律制度; 与这个比起来, 我知道我去航海是否能生还, 乃是一件微不足道的事。这是一种轻重倒置, 这种倒置的情形在我们的观念中也是很容易出现的; 知道什么是公正的, 什么是合乎礼法的, 比起知道这样一些特殊性的东西来, 要高得多了。”(汉译本第88页。原文为德文。——译注)

[10] 苏格拉底也很清楚地意识到了这一点; 在《申辩》篇中, 苏格拉底置身于审判官的地位来谈人家对他所作所为的控诉。参看20c: “也许你们有人会问: ‘你怎么了, 苏格拉底? 对你的诬告怎么来的? 你如没有哗众骇俗的言行, 这类谣传断不至于无端而起。请你原原本本诉说一遍, 免得我们对你下鲁莽的判断。’” (《苏格拉底的申辩》, 第54页。原文为希腊文。——译注)

[11] 依第欧根尼·拉尔修，法佛利双斯，普卢塔克的同代人和朋友，曾在雅典城邦的档案馆阅读此控诉书。希腊文原文如下：“起诉人为迈雷托士，迈雷托士之子，籍贯皮托斯；被告人是苏格拉底，索弗罗尼斯科斯之子，籍贯阿罗裴克；罪状是苏格拉底不信奉希腊城邦所信奉的神，可引进了新神。他的另一罪状是蛊惑青年。判处死刑。”

[12] 人们一眼就可以看到控告者的立场是多么的摇摇欲坠；每次他们确立了某个立脚点，苏格拉底就能借助于这种无知轻而易举地把它摧毁。控告者们其实应该控诉这种无知，因为当然有的无知——特别是在希腊城邦中，在某种程度上在任何一个国家中——是必须当作罪状看的。

[13] *Abhandlungen der Königlichen Academie der Wissenschaften in Berlin, aus den Jahren 1814—1815: Ueber den Werth des Socrates als Philosophen* (《柏林皇家科学院论文，1814—1815：苏格拉底作为哲学家价值》)，第51—68页。

[14] 这可与色诺芬的《申辩》第十五节相比；这一节谈的也是德尔斐神谕对开瑞丰透露的同一谕语。原文为：“审判官们听了这番话，就很自然地更加大声抗议。苏格拉底接着说：‘先生们，神在其谕语中比我讲得更多的是莱喀古斯，拉克代蒙的立法者；据说莱喀古斯进到庙里后，神对他说：我在考虑是称你神呢，还是称你人。可神从未把我与一个神相比，只是鉴定我与其他人相比要优越多了。’”(原文为希腊文。——译注)

[15] 依苏格拉底的叙述，德尔斐神谕称“人的智慧渺小，不算什么。……仿佛是说，‘世人啊，你们之中，惟有如苏格拉底这样的人最有智慧，因他自知其智实在不算什么。’”23a (《苏格拉底的申辩》，第57页。原文为希腊文。——译注)谕语只不过是阐释的意识提供一个机会罢了，这里德尔斐谕语获得了苏格拉底的阐释。

[16] 参看黑格尔《哲学史讲演录》第二卷，第173页(汉译本第155页，原文为德文。——译注)：“柏拉图本人在数学里不久就达到很高的成就，据说有神谕提出的德洛或德尔斐问题是他解答的，这问题和毕泰戈拉定理相似，是与立方有关的。那问题是，求作一线段，使其立方等于二立方之和。这需要凭借两条曲线来作图。值得注意的是，神谕那时所提出来的课题是什么样的性质。当人们去求神谕的时候，正当瘟疫流行，而神乃提出一个完全是科学的课题；——神谕的精神所表示出来的变化，是很值得注意的。”

[17] 故后来神又变好了，在《蒂迈欧》篇里柏拉图把世界的起源追溯到神的善意：这种善意不知道妒忌是什么，只求使世界尽可能地公正。(参见《蒂迈欧》篇29a—e。——译注)

[18] 这当然是理想地来看他的事业。在他的生活中，有时这种愤怒(这个词要从形而上学的意义上来理解)的能量会被某种懒惰、某种自我沉湎所取代，这些时候他就预先抽象地(in abstracto)汲取其实需要具体地(in concreto)赢得的享受，直至神的呼唤再次在他的内心响起，他再次跃跃欲试帮助神去说服他人。这样，我们能最好地理解众说纷纭的苏格拉底的呆视，如前所说，这种呆视是一种梦幻状态，在其中他直观到了否定性，仿佛陶醉于它的空空如也。他一般地是四处漫游，和农民及外地人攀谈，可在这些时刻他却静静地站着，两眼发直。

[19] 为避免误解，并为了从另一个角度阐明这里所说的，我欲指出在基督教意识中祈祷是有其绝对有效性的；一个基督徒知道他为什么祈祷，他知道如果他为此祈祷，神也绝对会听他的，这之所以如此，是因为他知道他与神有一种绝对的关系。

[20] 他的确曾为城邦服务，参加国三场战役(围攻波提狄亚、在德立昂附近的玻俄提亚战

役、安菲波利大战)；后来他曾为元老院成员并任总主席之职，不过此职只为期一天而已。但尽管如此，他是从与城邦的真正公民关系中解放出来了的；在这个方面，色诺芬曾为他辩护，让他说了这样的话：“我培养出了许多的好公民，这样我就多倍地尽了我对祖国的义务。”(参见色诺芬《回忆苏格拉底》第一卷第六章第十五节，汉译第38页。此处依作者的意译译出。——译注)不过，这只是我们已经很熟悉的色诺芬狭窄眼光的表现而已。

[21] 在《申辩》篇中他甚至自卖自夸，强调说他一生事业卓著，只是不能以城邦的尺度来衡量(这后半句话当然是针对城邦说的，不乏挑衅性质；因为他以深不可测的反讽把一切混在一起，所以初看有些令人迷惑)。他讲他从来不曾费心赚钱，不曾照管家务，不曾谋求武职；他不追求荣誉、官职(这从城邦的立场来看并非值得颂扬)，不参与党派之争，不搞阴谋(这有点令人眼花缭乱：不参与党派之争、不搞阴谋活动对城邦来说当然是好事，但他随随便便地把真正的公民义务与阴谋暴动、聚党结派混淆起来，其反讽极为惹眼)；与此不同，他力求私下为单个的人谋求最大的益处，这显然是说，他与个体只有私人关系。参见《申辩》篇36b—c。《申辩》篇里还有另外一个混淆黑白之处，那里他慷慨激昂地讲每个人都应坚守岗位，无论此岗位出于自愿选择，或由于受公家委派。可他所称道的自作主张从城邦的立场来看当然是应该受到很大的限制的。之后他又提到他少数几次为城邦服务时曾坚守岗位，当他就此长篇大论之时，事情就更变得乱七八糟了：对他坚守岗位城邦当然是赞赏的，但他自作主张选择岗位却是不可接受的。

[22] 西塞罗曾说苏格拉底把哲学从天上拉进了房舍(参见Cicero, *Tusculanae Disputationes* 5, 4, 10——译注)；其实，毋宁说他把人们从房舍中拉出来，从他们所居住的阴间拉上来。在此他尽管是个行家，可不免有时会出些差错，止步不前，即使在与各色人等攀谈时也不免会丧失反讽，忘却反讽的主线，顿时略微陷入陈词滥调之中。请参阅前边对色诺芬看法的论述。

[23] 因此，斐德若(在同名的谈话录里)很惊讶苏格拉底竟对周围环境一无所知，以致他必须像领个生人似的领着他，他简直好像从来没有出过城门似的。苏格拉底回答说：“请不要怪我，我的好朋友！我很想学习，风景呀、树木呀可真是什么也教不了我，而城里的人却能教我不少东西。”(《斐德若》篇230d，原文为希腊文。——译注)

[24] 他采用的方法是：“劝你们各个对己应注意德与智之求全先于身外之物，对国当求立国之本先于谋国之利。”(《苏格拉底的申辩》36c, 汉译第74页。——译注)这与希腊文化当然是恰好相反，具有挑衅性。正如“先顾天下事，然后再操心自己的私事”这句话令人想起我们时代的革命理想一样。重要的不是实际行动，而是思想(这里当然是指单个人的思想)以及它所夺取的主权。

[25] 我这里之所以特别强调这种推论方式，是因为它使我们注意到苏格拉底的道德理论到底是怎么回事(这在后面将成为其他探究的对象)，因为它表明他的道德理论有一个缺陷，即它是建立在一个极为抽象的认识论基础之上的。

[26] 色诺芬：《回忆苏格拉底》第一卷第二章第四十九节(汉译第17页。——译注)；色诺芬：《申辩》第20节。阿里斯托芬《云》里斐狄庇得斯对待其父的行为也可与此相比。

[27] 色诺芬：《申辩》第29—31节。

[28] 色诺芬：《申辩》第20—21节；《回忆苏格拉底》第一卷第二章第五十一节。(汉译第18页。——译注)

[29] 参看黑格尔，以上所引著作，第109页。（汉译《哲学史讲演录》第二卷，第98页。
——译注）

[30] 我这里谈到一直只是苏格拉底和他想教的青年之间的关系。至于他的教导可能具有的危害作用，根本没有谈到。就此可以说的前面也已经详细地说了。我在这里想强调的是，苏格拉底自作主张，以老师自居，是未被授权的。他声称他所具有的神的委托从城邦的立场来看也不应被认为是有价值的，因为他独断独行，是未受城邦许可的。

[31] 阿里斯托芬持不同意见，他的苏格拉底授课不仅收钱，甚至还接收了一袋面粉。

[32] 不过，苏格拉底讲这番话，主要是为了应付人家指责他给门徒们自己讲一种话，有人在场时讲另一种话。在这方面，我们完全愿意承认，苏格拉底是表里如一的；但他的这番话却表明了他和青年的关系是多么松散，因为这种关系是由偶然的认知上的接触而形成的，没有任何根基。

[33] 参看佛西哈默，第42页以下。

[34] 谁要是不能从精神上理解这一问题，请参看Johann Matthias Gesner的*Socrates sanctus Paederasta*（《苏格拉底，神圣的童爱者》），见于*Commentarii societatis regiae scientiarum Gottingensis*，第二卷，1752年。

[35] 历史上有记载的还有另一种苏格拉底与他人所建立的关系，即他与赞提普的关系。苏格拉底大抵不曾是个模范丈夫，这种感觉谁都是有的。自从色诺芬以来，大家对苏格拉底夫妻关系的一般理解是，这个泼妇对他的作用，就像野马对骑手的作用一样，即使之学会了驯服的本领。对于他来说，对付她在控制人方面是个很好的练习；如果能把她对付了，那么对付别的人就会不费吹灰之力。这种理解，在我看来，与夫妻之爱没有很大的关联，其实倒是蕴涵着不少的讽刺。参看佛西哈默，第49页及注解第43。

[36] 参看黑格尔，上引著作第113页起。（汉译《哲学史讲演录》第二卷，第101页起。
——译注）

[37] 由于他的生活本身和城邦观念互不相通，所以他既不应得惩罚，也不应得奖励。因此，谈到免费进餐，他辅助性地提出了另外一个理由，即他是个穷人，急需安定、平静。

第三章 这种理解的必然性

在一个观察者的眼里，苏格拉底的一生就像历史进程中的一个雄大的间歇：人们根本听不到他讲话，四周沉寂无声，直至门徒的一辈，学派纷呈，百家争鸣，打破了这种沉静，个个试图回溯到这个隐蔽、神秘的源头。历史叙述的河流到了苏格拉底那里恰如瓜达尔克维维河^[1]一般，一度冲入地下，以便以新的力量汹涌而出。他就像世界历史中的一个破折号；由于缺乏对他进行直接观察的机会，人们对他所知甚少，但是这种无知不意味着我们可以对他避而不谈，其实毋宁说，这种无知邀请我们借助理念把他唤出，使之以理想的形态出现在我们的眼前。换言之，在世界上，他的生存的意义在于思考；在历史上，他生存中的独特之处象征性地标志着世界精神发展中的一个环节；我们对他的生平无知促使我们意识到这种思考，意识到世界精神发展中的这个环节。正如他自己在某种意义上既在世界历史之中又不在世界历史之中一样，他在世界精神发展中的重要性也是既在又不在，或者说既不在又在：他是无，可一切必须以这个无为起点。他不在，因为他不是直接把握的对象，在精神意义上与此相应的是对实质性的直接性的否定；他在，因为他是可以被思考的，在精神世界与此相应的是理念的显现——不过需要指出的是，所显现的是其抽象形式，是其无限否定性。因此，他在历史上的生存形式并不是对他在精神上的重要性的一个完全恰当的形象表达。在本论文的第一章里，我走了否定之路（*via negationis*）以求把握苏格拉底，在这最后一章里，我将走理想之路（*via eminentiae*^[2]）来把握他。当然，此处我无意把苏格拉底从他的历史环境中隔离出来，恰恰相反，重要的是把他置于历史环境之中以对他进行正确的观察；我也无意声称苏格拉底是超凡入圣，以至不能在尘世立足——成年了的历史学家用不上这种人，正如成年的印度姑娘用不上那样的恋人一样。^[1]一位智人曾说：“苏格拉底并不是像一棵菌子一样从土壤中生长出来的，他同他的时代有着一定的联系。”^[3]尽管苏格拉底和他的时代有着这样的联系，我们必须牢记，只从他的先辈出发，是绝对无法对他作出充分解释的，如果我们在某种意义上把他看做由先辈的前提所引出的结论，那么他作为结论要比前提具有更丰富的内容；要真正地成为一个转折点，

原初的东西（Ursprüngliche）是很必要的。柏拉图曾多次讲苏格拉底是神赐的礼物，就是这个意思。在《申辩》篇30d 中，苏格拉底自己也说：“我此刻的申辩远不是为我自己，如有人之所想，乃是为你们，使你们不至于因处死我而辜负了神所赐的礼物”。^[4]31a：“我的确是神赐予此邦的礼物，等等。”^[5]“苏格拉底是神赐的礼物”这种说法是极为贴切的，因为它既指出他是与其时代相配的——神怎么会不给好礼物呢？——同时又提醒我们，他高于时代自己所给予自己的。

既然苏格拉底标志着一个转折点，考察他之前和他之后的时代就是很必要的。

在这里对雅典城邦的衰落进行历史性的阐述，在我看来，是相当多余的。一遍又一遍地讲同一个故事可谓是一种精神上的病症，与其说是喜剧性的，毋宁说是悲剧性的；可许多年轻学者似乎也患了此病。任何一个还没有染上这种病症的人想必都会同意我的意见，也认为再重复一遍雅典的衰落史是没有必要的。正因为这段故事是个历史上的转折点，黑格尔不厌其烦地谈到它，时而旨在对它进行阐述，时而用它作为例证。每个稍微读过一点黑格尔的书的人必定对他这方面的观点了如指掌，我无意重复他的话，招人讨厌，他的话他自己比谁说得都好。可谓是奇才的伯里克利在世时力挽狂澜，他被罢黜之后，雅典逐日衰落；若有读者希望阅读对此段历史典雅而又翔实的阐述，综观城邦的各个侧面，深入剖析衰落的内在规律，请看罗旦的著作，从第85页起。^[6]只有一句话我不能不说。很显然，这一时期的雅典在许多方面令人想起后来的罗马。在精神方面，雅典是希腊国家的心脏。当希腊文化趋于解体之时，所有的血液都急剧地流回心室。一切聚集于雅典：财富、奢侈、淫乐、艺术、科学、轻率鲁莽的举止、花天酒地的生活方式^[2]，简言之，所有那些既加快崩溃的速度，又有助于美化崩溃的东西。在精神方面，人们大概想象不出比希腊文化的解体更为辉煌的戏剧了，而雅典使这出戏剧分外耀眼。在雅典生活中有种焦躁不安，有种心跳，标志着解体的时刻已经逼近。这种状况必将导致社稷崩溃，但另一方面事实证明它对一种将要出现的新原则却是具有无限重要的意义的。解体和腐烂成了这一种新原则肥沃的土壤。从今希腊城邦中的邪恶原则就是有限主观性的（即不合理的主观性的）随心所欲。这种随心所欲的表现形式纷杂错

落，不一而足。这里，我们将只对其中的一种形式予以探究，这就是智术。智术是居住在思维领域的妖精，它的名字是“群”。^[7]我们需要对付的即这些智者，他们便是苏格拉底必须摧毁的同代人或前辈。我们需要看一看他们到底是怎么回事，然后思索苏格拉底大概采取了什么行动以彻底摧毁他们。反思起始于智者；在这种意义上，苏格拉底总是与他们有共同之处的。与苏格拉底相比，我们可以把智者称作假弑赛亚。

通过渐渐觉醒的反思，一种错杂纷乱的知识从实质性的伦理中挣脱了出来，智者^[3]是这种知识的代表。在直接性的魔力消失之后，每个人都感到对零碎修养的渴求，总的来说，智者所代表的便是这种零碎的修养。他们的智慧是张“随风飞扬的树叶”（ein fliegendes Blatt），一个重要人物阻止不了它飘来飘去，把它纳入系统的知识也不能阻止它。他们的外在行为也与此完全相应。他们无处不在，无空不钻，就像假钱一样。他们走乡串镇，四处飘游，像中世纪的行吟诗人和流浪学者，开办学校，引诱年轻人来上学；听到有人奔走呼号，宣传这些人无所不知并能证明一切，年轻人也就蜂拥而至，向他们求学。^[4]他们意欲传授的无非是一般的修养，而不是某一专门学科的真知灼见；普罗塔哥拉的广告^[8]令人想起歌德的《浮士德》中梅非斯托警告学生提防大学专业学习。他保证说，青年不必担心他和别的智者一样，违背他们自己的意愿，偏偏教他们正不想学的东西。因此，他无意讲授算术、天文之类的课程；不，他旨在使他们成为有修养的人，他要教他们用得上的知识，以使他们日后成为能干的政治家，使他们在私人生活中也变得精明能干。在《高尔吉亚》篇中，我们也看到这种普遍修养是如何神通广大，它在公共事务中使所有学问都相形见绌，谁要是有了这种修养，那他就有了打开所有大门的万能钥匙。这种普遍修养令人想起当代学术领域内销售赦罪券的人^[9]以启蒙为名所拍卖的东西；因为智者的主要目的，除了挣钱，便是对政治产生影响，所以他们的漫游也便令人想起如今政治领域内习以为常的朝圣之旅和虔诚大游行，借助于此，政治贩子们企图在尽可能短的时间内教给人们急需的政治常识，以便使他们能够介入政治活动。生活是充满矛盾的——直接意识根本觉察不到这一点，它只是不假思索、理所当然地以它从前辈因循下来的神圣而宝贵的传统为准。可是，反思马上就发现了这一点。它发现了本应是绝对确定的东

西、规定人们行为的东西（法律、章程等等）使个体与自己相矛盾；它也发现了这一切都是某种外在于人的东西，人不能不假思索地接收它们。反思指出了缺点和错误，但它手头也有医治它们的药方，即它教人对一切提出根据。所以，它教给人们一种把每个特殊情况都归入特定普遍情况的灵活头脑和技能，它送给每个人现成的惯用语句（loci communes），就像一串念珠，只要多念，就总能对特殊事物说长道短，品头论足，就总能提出赞成或反对的根据。一个人拥有越多这样的范畴，他越能熟练地运用它们，他也就越是有修养。智者教给人们的便是这种修养。尽管他们不教专门的学科，但他们所传授的普遍修养、他们给予人们的训练似乎更有效益，无异于一个课外辅导员，帮助学生举一反三，通过考试。这种普遍修养在某种意义上是极为丰富的，但在另一种意义上却又是极为贫乏的：它自欺欺人，觉察不到它翻来覆去用的总是同一种伎俩。它自欺欺人的方式可与托邓斯骄尔^[10]欺骗他人的方式相比拟：他让同一组士兵先在一条街上列队行走，然后马上在另一条街上列队行走。直接意识纯洁地、幼稚地接受既存的事物，与此相比，智者所传授的普遍修养是消极的，它过于聪明机智，故不可能纯洁；可与思想相比，它却是极具肯定性的。这种修养首先瓦解、动摇一切事物，然后它教每个正直的门徒把一切又重新稳定下来。所以，智者证明一切皆真。一切皆真：在某种意义上，旧希腊文化所遵循的也是这条原则，因为那时现实具有绝对的有效性。可是在智术中，动摇一切事物的反思觉醒了，不过在反思觉醒之后，智术却又马上以根据麻醉了它：智术这个饥饿的怪物以理智思辨为食，故智者能为一切提出根据，而利用这些根据，他们能把每个时刻偶然存在的事物都说成是真理。跟着智者，思考者便觉得自己有能力证明一切。

不可否认，在反思领域之内所建立的命题“一切皆真”在下一个时刻会转变出其反面：无物是真；不过，对于智者来说，这下一个时刻永远不会到来，原因便是他们永远生活在此时此刻之中。智术之所以能安居于此时此刻，是因为它缺乏全面博大的意识，缺乏需要对整体作出解释的永恒的刹那。由于反思动摇了一切，智术就出面解决一时的困难。这样，在智术里，反思初露锋芒便被阻止，无时无刻不被钳制；不过，约束它的固定者是单独的主体。看起来，智术似乎能够镇住它所唤出的魂灵（Geist）。在风雨飘摇之时，能够拯救一切的固定者会是什么

呢？要么是共相（好比说，善），要么是有限主体，他的意愿、兴趣等等。智者走的是后一条出路。如果反思不被随意阻止，它在某种程度上已经预示着自由思想的存在；可在智术里这种自由思想却过着奴隶的生活，每当它抬起头来，想自由地四处张望的时候，就马上被个体为此时刻的利益起见捆绑了起来。可以说，智者抽了它的筋，以防它逃跑；反思现在和泥做砖盖房子，做种种奴隶的工作^[11]，在三十僭主^[12]（智者）的枷锁下受压迫、受奴役。黑格尔在《哲学史讲演录》第二卷第5页^[13]指出：“理性在阿纳克萨哥拉斯那里所发现并认为本质的概念，乃是简单的否定，一切特定性、一切存在和个别的存在，都消逝到这个否定里。在概念面前，没有任何东西能够存在；概念正是无任何宾词的绝对，对于概念来说，一切东西都毫无例外地只是一个环节；从概念看来，可以说没有任何东西是钉牢的和固定的。概念正是赫拉克利特的那个流转变迁，那个运动，那个没有任何东西能够抗拒的腐蚀性。于是这自己发现自己的概念发现自己是绝对的威力，在这绝对的威力面前一切都归消逝；——一切事物，一切存在，一切被认为固定的东西，现在都成为流动不居的了。这个固定，不论它是存在物的固定性，或是一定概念、原则、习俗、法律的固定性，现在都陷于动摇，失掉它的稳固了。原则之类的东西，本身是系属于概念的，是被当成有普遍性的；但是普遍性只是它们的形式，它们所具有的内容既是确定的东西，于是就陷于运动了。这种运动，我们将在这里初次遇到的所谓智者那里看到。”黑格尔似乎对智者派看得有点太高了，他下面对智者派的论述里有些话与此颇有出入，这就更加强了我们对他的阐述的正确性的怀疑；如果这是对智者派的正确看法，那么他对苏格拉底的阐述中有不少言论使我们不得不把苏格拉底和智者一视同仁。智者派在自己身中无疑滋养着这么一个对它自己极为危险的秘密，然而它不愿意识到这个秘密；智者们招摇过市、自以为是的行为以及他们举世无双的自负（我们从柏拉图那里知道这一切）都充分地证明了他们是自以为有能力满足时代的要求的，当然不是通过动摇一切，而是通过在动摇了一切之后又使之稳定下来。智者们不厌其烦一再重复的命题：“人是万物的尺度。”^[14]^[5]初看起来包含这一种肯定性，但深入观察之后我们就可以看到它最终是消极的。其实，智者们自以为是时代的医生。所以在柏拉图那里我们也时时看到，当智者们必须说明他们手里有什么技艺时，他们的回答总是：讲演术。智者们所拥有的肯定性恰恰是在这个领域里表

现出来的。讲演者面对的总是个别情况，这里至关重要的是对一个事物从各个角度进行观察，注意轻重缓急。另一方面，讲演者需要应付成群的个体。为此智者们讲授如何操纵人们的偏好和情绪。这里重要的总是个别情况以及在个别情况下取胜，对此智者可谓是运筹帷幄。一个类比大概有助于表明智者派的这种肯定性。决疑论也蕴藏着一个秘密，这个秘密与智术所暗藏着的非常相似。在决疑论中，反思初露端倪，便被阻止。一旦反思得以爆发出来，决疑论顷刻间就垮台了。然而决疑论的确是一种肯定性，尽管深入的观察能够看出它的否定性。决疑论沾沾自喜，自以为不但能帮助自己，而且能帮助他人。如果一个人有疑问，向决疑论者求助，那么他现成的答案和建议不一而足。这可谓是极度的肯定性。这无疑是种幻觉，其实决疑论者助长他要治的病，可他意识不到这一点。通过对《普罗塔哥拉》篇的剖析，我充分地强调了智者的观点和苏格拉底的观点之间的关系。普罗塔哥拉具有许多美德，肯定性的货色应有尽有，可对苏格拉底来说，美德只有一个。与普罗塔哥拉的富足相比，苏格拉底的这个命题固然是否定性的，可它也是思辨性的，它是消极的无穷性，在其中每一个单独的美德都是自由的。固然，普罗塔哥拉的命题“美德可以传授”是肯定性的，它蕴含着对生存以及对智者派的技艺的极度信任，而苏格拉底的命题“美德不可传授”是否定性的，然而苏格拉底的否定性命题也是思辨性的，因为它是对永远以自己为前提的、吸收了所有学问的无穷性的刻画。普罗塔哥拉无时无刻不是肯定性的，但这只不过是似乎如此；苏格拉底无时无刻不是否定性的，但这在某种程度上也不过是似乎如此。无穷的否定性蕴含着一种无穷性，在这种意义上，他是肯定性的；由于对他来说，无穷性不是启示，而是边界，所以他又是否定性的。[6]

希腊必须从这种在理论上淡而无味、在实践上祸害无穷的肯定性中解放出来。为了达到彻底的解放，必须使用极端疗法，这就需要等待病症全面发作，身体内不得留下任何遗患。这些智者是苏格拉底不共戴天的仇敌；苏格拉底该有什么样的素质才能对付这一帮智者呢？提到这个问题，我们就不可能不对世界历史的巧妙构思感到极度的欣慰；苏格拉底和智者们可谓是天配的一对，如此的巧合的确是天下无双。苏格拉底披坚执锐，跃跃欲试，很显然，他要和智者们拼个死活。苏格拉底如果还有一个肯定性不肯放弃的话，那么最后他就不可避免地要和智者们遥

相呼应，因为智者们的智慧就和罗马人敬神一样宽容，一点也不反对再多一个智者，有人再多摆一个摊。可情形并非如此。圣洁者不容玷污；庙宇必须被首先清扫干净，然后圣洁者才愿再次搬入。真理首先要求缄默，然后才愿侃侃而谈，而带来这种缄默的是苏格拉底。因此，他仅仅是否定性的。如果他还有丝毫的肯定性，那么他就永远不会如此毫不留情，不会成为吃人妖怪——他的确是个吃人妖怪，他必须是个吃人妖怪，否则，他就耽误了他在世上的使命。为此他也有充分的武装。智者能回答一切问题，他能提问；智者无所不知，他一无所知；智者能滔滔不绝地讲话，他能沉默，即他能对话。^[7]智者招摇过市、苛求于人，苏格拉底温文尔雅、与世无争；智者生活奢靡、追求享受，苏格拉底生活简朴、清心寡欲；智者的目标是左右国事，苏格拉底无意介入国家事务；智者们的课程是无价的，苏格拉底的课程在相反的意义也是如此；智者爱坐上席，苏格拉底很高兴坐在下席^[15]；智者希求举足轻重，苏格拉底恨不得化为无物。把这看做苏格拉底道德力量的例证也未尝不可，不过更为正确的大概是把它看做对智者们的胡作非为的间接挑战，这种挑战是由反讽的内在无限性所支撑着的。在某种意义上，谈苏格拉底的道德力量绝非捕风捉影，然而，他在这方面所达到的那一点其实毋宁说是否定性的规定，即主观性内在的自己规定自己；他缺乏客观性，内在的自由的主观性在客观性里也是自由的，这种客观性是一种约束，但它并不是限制主观性的而是扩充主观性的约束。总而言之，他所达到的是理念无穷性的内在一贯性，此一贯性拘于一种抽象形式，在此抽象形式中，它可能是审美的和道德的规定，但也完全可能是形而上学的规定。苏格拉底经常提出的命题“罪是无知”已经充分地表明了这一点。我们在苏格拉底那里所看到的是主观性无限的、放纵的自由，而这却正是反讽。

在此，我希望很显然的是，反讽具有一种世界历史的有效性；我希望同样很显然的是，通过我的阐述，苏格拉底并未缩小，而是真正地成为了一个英雄，人们可以通过其所作所为观察他，有眼睛的人都能看到他的面貌，有耳朵的人都能听到他的声音。^[16]旧希腊文化已似风中之烛，一个新的原则必须出现；然而，所有误解导致有害的期望，这些期望就像茂盛的杂草，这些杂草必须被彻底铲除，连根拔掉，以便新的原则能够作为真理出现。新的原则必须争斗，世界历史需要一个助产师

(Accoucheur)。苏格拉底承担了这个任务。他自己并非是把这个新原则全面推出的人；在他那里，这个新原则仅仅是在暗中（*χατὰχρύψιν*）存在，他将使它的出现成为可能。而这种虽不是新原则，但又是新原则（作为可能性，不是现实性“*potentia non actu*”^[17]）的中间阶段正是反讽。反讽就是苏格拉底，仿佛死亡天使一般，在希腊上空挥动的一把巨剑，一把双刃的剑。在《申辩》篇中，他不乏反讽地对此做出了正确的理解；他说他是神赐的礼物，然后对此作了更为精确的规定，说他是希腊城邦这么一个高大、纯种然而懒惰的马所需要的马虻。至于他的实践活动如何与此相对应，前边已经详细探讨过了。反讽催促、推动主观性；在苏格拉底那里，反讽实际上是一种具有世界历史性的激情。发展阶段到苏格拉底那里结束了，他迎来了一个崭新的发展阶段。他是最后一个古典人物，然而在他受神委托、摧毁了古典文化之时，也消耗了他古典的淳厚以及自然的充实。不过，他自己的古典文化使他有可能忍受反讽。这就是我前边所刻画为神圣健康的东西——苏格拉底一定是具有这种神圣健康的。对于反思的个体性^[8]来说，每个自然规定仅仅是任务；通过生活的辩证法以及从生活的辩证法之中，喜悦幸福的个体性会脱颖而出，这种个体性就是总打胜仗然而仍然抗争的人格。反思的个体性永远达不到美的个体性的恬静，因为这种恬静是一种自然产物，它有感性的东西作为一个必要的环节。反讽会打扰美的个体性的这种和谐统一，在苏格拉底那里，它也的确在某种程度上受到了打扰，他的一举一动都毁坏它、否定它。对死亡的观点也可由此得到解释，前面我们对此已作了阐述。在这种和谐统一被摧毁之后，反讽的恬然寡欲（用怀疑论的一个概念来说）在其废墟上兴起，越来越高。

犹太人曾受上帝许愿，但律法的怀疑论^[18]必须开道辟路，通过其否定性把自然的人耗尽、烧毁，以便不辜负上帝的恩赐。我们可以称希腊人是尘世意义上的受宠民族、一个在和谐与美的土地上出生的幸福的民族、一个在其发展过程中经过了纯粹人性的种种规定的民族、一个自由的民族；在希腊人那里，反讽的缄默是他们无忧无虑的理智世界中的否定性，这种否定性确保主观性不被辜负。就像律法一样，反讽也是一种要求，其实，反讽是一种可怕的要求，因为它蔑视实在性，要求理想性。^[9]显而易见，理想性已存在于这种欲望之中，尽管只是作为可能性；在精神方面，欲望对象总是已经存在于欲望之中，欲望可被看做欲

望对象本身在欲望者身中的搏动。恰如反讽令人想起律法，智者们令人想起法利赛人，他们在意志领域的操作方式和智者们在认知领域的操作方式如出一辙。苏格拉底对付智者们的的方法是，他让他们眼看着暂时的真理在一瞬间烟消云散、化为乌有，这也就是说，他使无限性吞噬有限性。但是，苏格拉底的反讽不仅仅是针对智者们的，它针对所有现存事物；他向所有事物要求理想性，而这种要求是审判并判决希腊文化的法庭。不过，反讽不是他为理念起见而使用的工具，反讽是他的立场，除此之外，他一无所有。如果他拥有理念的话，他的摧毁性的活动就不会如此彻底。宣布律法的人并非带来恩赐的人，提出苛刻要求的人并非能够满足要求的人。不过，我们不得忘记，苏格拉底的要求和对它的满足不像律法和恩赐，它们之间不存在一条不可逾越的鸿沟。在苏格拉底的要求之中，其满足已作为可能性（*κατὰ δύναμιν*）存在。这样，这个世界历史性的层系构造^[19]也就获得了很大的完整性。施莱尔马赫在前面已引用过的论文^[20]中指出（第54页），柏拉图思想过于完善，不可能是最初的起点；他在此与克鲁格及阿斯特相对立，后二者忽视了苏格拉底，以柏拉图为起点。反讽是起点，但也只不过是起点而已，它既是又不是；它的论战是起点，但也完全是结尾，因为对前一个发展过程的摧毁既是这个发展过程的结束，也是一个新的发展过程的起点——摧毁之所以可能，是因为新的原则已经作为可能性存在。

所有历史起点之中都有一种两面性。我们现在向前走一步，对苏格拉底的另一面予以阐明：我们需要对他和起源于他的发展过程之间的关系进行观察。^[10]众所周知，不仅仅柏拉图，而且有许多学派都声称他们的智慧出自这个源头。^[11]为了解释这个现象，似乎有必要假定苏格拉底具有很大的肯定性。特别是就他和亚尔西巴德的关系而言，我在前面已经极力证明了不假定这种肯定性的存在也完全可以解释这个关系，实际上，只有当我们假定他不具有这种肯定性时，这个关系才能够得以解释。我也极力表明了反讽具有什么样的迷惑心灵的魔力。我现在要做的论证与此相似，旨在证明反讽也可以解释这个现象，其实这个现象要求反讽作为其解释。黑格尔指出（《哲学史讲演录》第二卷，第126页^[21]），人们曾经谴责苏格拉底，讲从他的学说中之所以产生了这些各式各样的哲学，是由于他的原则本身不确定和抽象的缘故。人们能够对苏格拉底作出这样的谴责，恰恰表明人们希望他不是他实际上所是的那

个样子。任何居间调解的肯定性都具有某种局限性，倘若苏格拉底的立场也具有这种局限性，那么后代子孙成群结队、竭尽全力去争长子权就一定是件永远不可能的事。反之，如果他的立场是无穷的否定性，那么这就是很容易解释的，因为这种立场在自身之内蕴含着一切发展的可能性，蕴含着整个主观性的无穷性得以展开的可能性。黑格尔在第127页〔22〕指出，麦加拉、居勒尼和犬儒这三个苏格拉底学派彼此之间非常不同，然后接着说这已清楚地表明了，苏格拉底是没有任何确定的体系的。他不仅没有任何确定的体系，而且也没有任何肯定性。后面，我将着眼于黑格尔如何认为苏格拉底具有善的理念而对此加以说明；这里，我只想指出，甚至善在他那里也不过是无限的否定性而已。在善之中，主观性合法地占有他行动的绝对有效的目的，可是苏格拉底没有超出善，他达到了善，却也终结于善，所以善对他来说是完全抽象的。〔12〕

如果我们这样来限制黑格尔的论述，另一方面我们也必须通过强调存在于这种无限否定性之中的惊人的活力而对黑格尔的论述予以扩充。的确，各个苏格拉底学派之间的差别意味着苏格拉底没有确定的体系，但只讲这一点是不够的；我们还必须补充说，这个无限的否定性通过其压力使整个肯定性成为可能，它是对肯定性无穷无尽的催促与激发。正如苏格拉底在日常生活中能够随处起步一样，他在世界历史发展过程中的重大意义也就在于他是个无穷无尽的起点，在这个起点之中蕴含着许许多多、各色各样的新的起点。作为起点，他是积极的，但仅仅作作为起点，他是消极的。他的情形与智者们的正好相反。而二者的统一正是反讽。因此我们也就看到，三个苏格拉底学派的共通之处恰恰在于抽象的普遍性〔13〕，尽管它们对这个普遍性的具体理解大相径庭。而这却正好有种模棱两可的特性：一方面，它能够针砭、批判有限的东西，另一方面能够鞭策无限性。在与门徒们(如果我可以用这个词的话)的交往中，苏格拉底是不可或缺的，否则，探讨就要中断；与此相似，在世界历史方面，他的重大意义在于他使思辨之船下了水。而在此很重要的是无休无止的论战，是能够排除所有将会阻挡航程的障碍的力量。他自己并不上船，他只是使船着陆，让人上岸。他自己还属于一个旧的历史层系，可他也是一个新的历史层系的起端〔14〕。他在自身之中发现了另一个大陆，就像哥伦布在没有上船、真正发现美洲之前已经发现了一个新大陆一样。他的否定性既阻止后退，又促进真正的发现。在日常交往中，他的精神活力和热情对他的门徒们起到了鼓舞、振奋的作用；同样地，充

溢着他的立场的热情是驱动后来的肯定性的能量。

前面的论述表明了苏格拉底和既存的东西的关系是彻底消极的，他以反讽的态度洋洋自得地盘旋于所有实质性生活的规定之上。智者们坚持一种肯定性，并竭力通过种种证据系牢它、使它成为既存的东西；前面的论述也表明了苏格拉底是以同样消极的态度来对待这种肯定性的，并且在其反讽的自由之中知道自己居高临下。可见，他的整个立场归结于无限的否定性，对他之前的发展过程是否定性的，对他之后的发展也是否定性的，尽管在另一种意义上，他的立场在这两种关系之中又是肯定性的，也就是说，是极为模棱两可的。他的一生是对城邦的实质性生活的抗议；智者们试图为既存现实营造代替品，他因此与他们展开论战。智者们的根据、理由抵挡不住他的无限否定性的狂风暴雨，转瞬间所有特殊经验主体所紧紧抓住的珊瑚虫般杂乱无序的救生树枝均被吹走，被刮入了无边的大洋，在这个大洋里，善、真、美等等把自己局限于无限的否定性之中。他的反讽就是在这种状况下出现的。至于反讽的呈现方式，它有时是局部性的，表现为谈话过程中的一个被克制的环节；有时是全面性的，呈现出其整个无限性，最后连苏格拉底也被一起卷走。

注释

[1] Guadalquivir, 西班牙境内的一条大河。名出阿拉伯语，意为“大河”。

[2] Via negationis和via eminentiae是经院哲学中确定上帝特性的两种方式。前一种方式（否定之路）否定上帝具有任何有限的、不完美的特性，而后一种方式（理想之路）赋予上帝超出凡人的、至善至美的特性。

[3] 黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，第39页。原文为德文。

[4] 柏拉图：《苏格拉底的申辩》，第67页，原文为希腊文。

[5] 柏拉图：《苏格拉底的申辩》，第68页，原文为希腊文。译文作了改动。

[6] 指Rötscher, *Aristophanes und sein Zeitalter*.

[7] 暗指《圣经新约》，《马可福音》5，9：“耶稣问他说：‘你名叫什么？’回答说：‘我名叫群，因为我们多的缘故’。”

[8] 参看柏拉图《普罗塔哥拉》篇318d。

[9] “赦罪券”(Afladsbreve)：在天主教会里，信徒若买了赦罪券，便可保证死后不因生前的罪孽而受惩罚。

[10] 丹麦、挪威海军将领托邓斯乔尔(Peter Tordenskjold 1690—1720)欲智取瑞典重镇Marstrand,告诉守护此镇的指挥官Danckwardt说，他有数千士兵已在城下，还有两万在后方等待。Danckwardt不信，便派了一个上尉到敌营侦察情形。托邓斯乔尔把此上尉灌醉，然后让他看街上结队行进的士兵。上尉刚看完了一条街，托邓斯乔尔便让士兵在另一条街上列队行进，然后带着上尉去看这另一条街。Danckwardt听了上尉的报告后，决定投降。

[11] 暗指《旧约·出埃及记》1，13—14：“埃及人严严地使以色列人做工，使他们做苦工觉得命苦；无论是和泥，是做砖，是做田间的工，在一切的工上都严严地待他们。”

[12] “三十僭主”指公元前404—前403间雅典的专制政权。

[13] 汉译本第5页，原文为德文。

[14] 原文为希腊文。

[15] 暗指《新约·路加福音》14，8—11。此处耶稣以婚筵上的席位为比喻。

[16] 暗指《新约·马可福音》8，18：“你们有眼睛看不见吗？有耳朵听不见吗？”

[17] 出自亚里士多德《物理学》3，202a,10。

[18] 关于律法，参看《新约·罗马书》7。

[19] “层系构造”为地质学术语。 克尔凯郭尔曾深受地质学家斯特芬（1773—1845）的影响。

[20] 指Schleiermacher, *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*。

[21] 汉译第112页。

[22] 汉译《哲学史讲演录》第二卷，第113页。

[1] “史诗《摩诃婆罗多》里‘那拉’一节述及一位二十一岁的处女——女子到了这个年龄，有权自择夫婿——在她的求婚人中进行选择。求婚的一共有五人，但是那个女子发觉其中四人都站立不稳，因此很正确地推断出，他们都是神人。于是，她便选中了第五人，他是个真正的人。”黑格尔，《*Philosophie der Geschichte*》，第185页。（参见王造时译，《历史哲学》，上海书店出版社2001年版，第150页。此处依德文原文对汉译作了改动。——译注）

[2] “尸首在哪里，鹰也必聚在哪里。”《马太福音》24，28。（原文为希腊文。——译注）

[3] 这里，黑格尔又提供了卓绝的阐述。不过，我觉得《哲学史讲演录》中的详细探讨有时不够紧凑，不乏自相矛盾处，不时好像是由分散的言论纂辑而成，而这些言论常常与章节标题相冲突。与此相反，在他的《历史哲学》中有一段梗概性的文字，可谓是言简意赅；与《哲学史讲演录》中的渲染铺叙相比，这段文字的确体现了他曾阐发的一个论点，即精神最能起到钩玄提要的作用。（参见王造时译，《历史哲学》，第5页。——译注）这段文字精辟且生动，我把它转抄在这里。见于第327页。（王造时译，《历史哲学》，第266—267页，此处依德文原文，对王的译文作了较大的改正、变动。——译注）“对于现存局面的反思以及思辨起始于智者。我们从希腊人实际生活里和精湛技艺里所看到的那种勤劳和积极进取的精神，在他们身上体现为拐弯抹角、故弄玄虚的思维方式；因为这个缘故，如同感性的事物通过人的活动被改变、被加工、被另派用场，精神的内容——所想的和所知的东西——也被推来推去，成了工作的对象，而这种工作本身也成了一种目的。思想的运动及其内在状况，这种毫无目的的游戏，现在自己却成了一种目的。那批有教养的智者不是学者或科学家，而是聪明诡谲的思想大师，他们使希腊人惊叹不已。他们对于所有问题都有一个答复；对于宗教上的政治上的一切利害，他们都有普遍的观点；不仅如此，他们更进一步，宣称能够证明一切，在一切事物中能够发现可以辩护的一面。在一个民主政体里面，最需要的是能够在人民面前讲话，给他们介绍各种事情；在此很重要的是向人民适当地说明他们应当重视的观点。这里精神的修养是很必要的，而这种训练希腊人是从智者那里得来的。不过，这种思想的修养很快变成了把自己的目的和利益强加于人民的手段：老练的智者深知如何把一个事情颠来倒去，掩盖真相；于是，各种私愤、癖好便放纵而不可遏止了。智者们的掩盖主要原则便是：‘人是万物的准绳’；这个原则，就像他们所有其他格言一样，都是模棱两可的，即‘人’既可以指深刻和真实的精神，也可以指追随自己的好恶和特殊利益的精神。智者心目中的只是主观的人，于是，他们就宣布个人好恶是公理的原则，对主体有用的东西是最后的、具有决定性的根据。”

[4] 《普罗塔哥拉》篇的序言对几个智者的表演作了栩栩如生的描述。

[5] 智者们的这个命题很有趣地展示了名句在其漫长坎坷的生活路途上的命运。有的名句就

像典型的喜剧人物，只有附带性地随便提到他们的存在，人们马上就on知道说的是谁。从杂志、报纸、书籍序跋、书店广告中汲取其智慧的人会获得许多可被称作街头相识的东西。关于街头相识，我们一般是只认识其外表，而对他的出身、生平、处境等等均一无所知。——智者们的这个命题便是当今文学名句世界里的一个典型人物。黑格尔曾经自对此作出解释，讲的它的意思是：人是万物所追求的目标；这的确是肆意歪曲，不过我们完全可以原谅黑格尔，因为他自己也曾不厌其烦地提醒我们这句话在智者们嘴里的涵义。许多黑格尔主义者却不然，由于不能与善为伍，他们便宁愿与恶为伍，把这种假币投入了流通。在丹麦语里“Maal”这个字的双重涵义（即“尺度”和“目标”——译注）诱惑了不少不知这是智者们的命题的人；因此，我决定引用柏拉图《泰阿泰德》篇152a中的希腊文原文。

[6] 不愿被称作智者的高尔吉亚在某种程度上也比苏格拉底更具有肯定性，尽管他的辩证法把智者派的怀疑论更推进了一步。他在其谈论自然的著作里提出了三个命题，这三个著名的命题的确包含着怀疑论，这种怀疑论不仅仅着力证明存在物的相对性，或者说它并非自在自为的存在、它是为他者的存在，而且还钻研存在物的种种规定；但是，与无限绝对的否定性相比，他理解存在物的方式仍沾染着一种肯定性。关于高尔吉亚辩证法，黑格尔总结说：“这种辩证法，对于那种断言（感性）存在物为实在的人，无疑是不可克服的（第41页）。”（汉译第38页，原文为德文。——译注）我所说的智者们都具有的肯定性在这里无疑获得了某种不同的涵义，不过我们不得忘记，高尔吉亚在智者派里是出类拔萃的，我们不能否认他具有某些科学性；尽管如此，比起苏格拉底，他还是肯定性的，正因为他有一个前提，与此不同，无限的否定性是赋予主观性韧性的压力，而韧性是理念肯定性的条件。在柏拉图的《高尔吉亚》篇中，由高尔吉亚、坡罗斯、卡里克勒斯“一个比一个无耻地”提出的命题与苏格拉底相比也是肯定性的，这种肯定性属于我所讲的智者们普遍具有的肯定性。与蕴藏着善的内在无穷性的否定性相比，“正义即强者所欲求的东西”这个命题是肯定性的。与神圣的天意安眠于其中的否定性相比，“作不正义之事强于遭受不正义之事”这个命题是肯定性的。

[7] 智者们的健谈和滔滔不绝的讲演可以说是他们所具有的肯定性的标志。

[8] 苏格拉底初看起来似乎是个反思的个体性；在有的人眼里，他的外表表明他有种古怪可疑的气质，而这种气质似乎意味着他并非一直就是他那样子，而是变成了他那样子。不过，我们说不定可以把这与他的丑陋相貌相类比；他曾以极大的反讽描绘自己的相貌。众所周知，左皮鲁斯曾给苏格拉底观相。所有观相术的真理都是建立在下面这个命题之上的：本质仅仅存在于外表之中，或者说，外表是本质的真理，本质是外表的真理。本质固然是对外表的否定，但不是对它的绝对否定，因为这样的话，本质实际上也消失了。反讽在某种程度上却是这样的。它否定现象，但不是为了通过这种否定确立某种东西，而是对现象进行全面否定；它逃回，而不是走出；它不是居于现象之中；它力求和现象一起进行欺骗活动；它不利用现象来揭示本质，而是利用现象掩盖本质。我们不得忘记，在希腊，本质和现象是统一的，这是直接的自然规定；所以，这种和谐一旦消逝，本质和现象之间就产生了一条鸿沟，二者必须在更高的层次上获得统一。在这种意义上，苏格拉底极有可能对他的本质和他的外表之间的对立进行了反讽的理解。他的外表和他的内心别若天渊，他认为这没有什么大惊小怪的。即使我们强调他具有否定所有这些自然外误的道德自由，外表和内心的这种不相称总还留在那里，因为他的道德追求永远不能使他获得另一个外表。由于这个缘故，对于观相师来说，苏格拉底实在是一道大难题；如果人们强调自我规定的环节，那么令人头疼的是，苏格拉底的外表还是不能被彻底改变；如果人们强调遗传的作用，那么苏格拉底就成了整个观相术的绊脚石（Mehring 强调自我规定的环节，但没有强调接踵而来的问题。参看Mehring :deen zur wissenschaftlichen Begründung der Physiognomik 《论观相术的科学基础》，见Immanuel Hartmann Fichte编，

Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie 《哲学及思辨神学杂志》II,2,1840,第244页)。苏格拉底对他天生成那个样子,以至没人能看透他感到一种反讽的兴奋;如果我们注目于他的这种反讽的兴奋,那么我就没必要去考虑那些观相术的高深道理了。

[9] 正因为这种对时代的要求在世界历史中具有真理性,所以苏格拉底的反讽是世界历史的全权代表,它没有后代的反讽所具有的病态和自私;在后代,理想性已充分发展,应有尽有,反讽所要求的是其不切实际的升华物。

[10] 柏拉图有句话美妙而诚挚地表达了他和苏格拉底的关系:他说他需要感谢神灵的有四件事,即他是人而非动物,是男人而非女人,是希腊人而非野蛮人,但最主要的是,他是雅典公民和与苏格拉底同时代的人。

[11] 参看Ch.J.Brandis, *Grundlinien der Lehre des Socrates*(《苏格拉底学说概论》),见于 *Rheinisches Musäum* (指 *Rheinisches Museum für Jurisprudenz, Philologie, Geschichte, und griechische Philosophie* ——译注), Bonn, 1827, 第119页:“古代没有一个哲学家像苏格拉底那样为自己以及为追求真理赢得了那么多的才子;没有人像他那样发起了那么多学派,这些学派各有特色,学说以及教学方法迥异,惟一联系着他们的纽带是他们都坚信自己的主要思想原则来自苏格拉底。有人说有九个,有人说有十个伦理即苏格拉底学派;在这些哲学学派中,除了伊壁鸠鲁派,大概没有一个辜负了这个称号。”(原文为德文。——译注)(学园派、麦加拉派、埃雷特里亚派、埃勒亚派、逍遥派、居勒尼派、犬儒派、斯多葛派、伊壁鸠鲁派)。

[12] 黑格尔在第124页似乎也持这个观点,但他并不始终如一:“苏格拉底本人并没有超出下面这个范围:他把自身思维的单纯本质、善宣示为一般的意识,并且研究了善的各个特殊概念,研究这些概念是否充分表达出了它们所应表达的善的本质,是否在事实上规定了善的内容实质。他把善当作行动着的人的目的。因此他便听任整个表象世界、整个客观本质自为地存在着,而不去寻求从善、从被意识到的东西的本质到事物的过渡,不去认识那作为事物本质的本质。”(汉译第111页。原文为德文。——译注)

[13] 请参考黑格尔对这三个学派的原则的阐述,第128及28页。(汉译第113—115页。——译注)

[14] 参看本文第二章的结论:对于整个世界他变成了一个陌生人,同时代意识不知道怎么称呼他,不可名状、类属不明,他属于另外一个历史层系。

附录 黑格尔对苏格拉底的理解

现在剩下的任务是说明本论文对苏格拉底的理解与以前观点的关系，使之出头露面，展示自己的招数。我的打算绝不是列举所有可能的看法，或者作一历史概观，以某一最新学派的最新弟子的面貌出现。这些弟子们以童话的形式为典范，在每一新部分的开头都把整个故事再重复一遍。回溯很早以前的研究，去谈布路克^[1]或图许森^[2]等人的看法，或者过分仔细认真，以至把克鲁格的铺叙^[3]也包括进来，这大概谁都会觉得没有必要。以施莱尔马赫的著名论文^[4]^[1]为起点已经是以一个起点为起点了，尽管布兰地斯讲施莱尔马赫是首先作出突破的人，我是不敢苟同的。

黑格尔很显然是对苏格拉底的理解中的一个转折点。所以，我将始于黑格尔，终于黑格尔，既不去关心他之前的人——这些人若是有话可说，也都在他的看法中得到了证实——也不去关心他之后的人，与黑格尔相比，这些人只具有相对的价值。总的来说，没有人能够谴责他对历史的阐述纠缠于细枝末节。他集中其全部精力，描绘单个的决定性战役。黑格尔对历史进行宏观的把握和理解。这样，苏格拉底也没有机会像个物自体 (Ding an sich) 站在一边，他必须站出来，不管他是愿意还是不愿意。

确切了解苏格拉底的生平事迹是件很不容易的事，可这个困难并不使黑格尔感到不安。他从不为这类小事操心。当忧心忡忡的巫师报告神鸡不愿吃食时，阿皮斯克·劳第斯·普尔克回答说：它们不愿吃食，那就让它们喝水吧，于是把神鸡一并扔入海中^[5]。在《哲学史讲演录》讲苏格拉底的那一章里，关于同时代人对苏格拉底的三种不同理解之间的关系，黑格尔一句话也没说^[2]，尽管他自己曾指出，谈到苏格拉底，问题不是哲学，而是他个人的生活。他只使用了一个单独的柏拉图对话录^[3]作为苏格拉底方法的例证，但没有解释他为什么正好选择了那一个。他利用了色诺芬的《回忆苏格拉底》以及《申辩》，也利用了柏拉图的《申辩》篇，但都未加说明。总的来说，他不喜欢麻烦；施莱尔马赫努力对柏拉图对话录予以整理，以使一个大的观点逐步通过所有对话录展

现出来。甚至这种努力也不受黑格尔的青睐。他说：“从语文学的观点去研究柏拉图，如施莱尔马赫先生所作的评注的那样，对这个或另一个次要的对话去作批判的考察，看看它是真的还是伪品（按照古代人的证据，关于大的对话录根本是无可怀疑的），这对于哲学也是多余的，这也是属于我们时代过分琐细挑剔的批判”（第179页^[6]）。所有这一切都是惹黑格尔讨厌的东西；当多种现象列队受检阅之时，他一是忙得很，同时他也觉得自己作为世界历史的总指挥举足轻重，除了用国王般的眼神瞥它们一眼之外，没有更多的时间去操心别的事。这样，他固然避免了烦琐纷杂，但也未尝不忽视一两个对于全面的阐述来说极为必要的环节。由于这个缘故，一些遭受忽视的东西有时会在另一个地方介入，以强调自己的权力。所以，在他对柏拉图的体系的阐述中有些零散的、随口说出的观点俨然以绝对真理的面目登场，原因便是整体框架被摧毁了；在整体框架中，这些各色各样的观点会展示出其相对的（因此也更有根据的）真理。第184页^[7]：“就对话中所叙述的内容来说，哪一部分属于苏格拉底，哪一部分属于柏拉图，那是用不着多去研究的。我们可以很确定地说，从柏拉图的对话里我们完全能够认识他的体系”。第222页^[8]：“这种辩证法（即其结果仅仅是消极的辩证法）我们在柏拉图那里常常看到：一部分是在那些比较真正属于苏格拉底式的^[4]、道德的对话里，一部分也是在许多涉及智者派关于知识的看法的对话里。”第226页^[9]：“在这种较高意义下的辩证法（即在共相之内消解对立从而这种对于矛盾的消解便是肯定过程的辩证法）就是柏拉图所特有的辩证法。”^[5]第230页^[10]：“许多对话仅仅包含一些消极的辩证法；这就是苏格拉底的谈话。”这些论点与我在此探究第一章里所坚持的论点是完全一致的。不过，我不能引证它们，因为它们是零零散散、随口说出的。

真正是对苏格拉底的阐述见于《哲学史讲演录》第二卷，第42—122页。^[11]我现在要谈的就是这一部分。黑格尔的这个阐述的特征是，它起始于并终止于苏格拉底这个人。尽管黑格尔在多处似乎欲赋予他一种肯定性，尽管他认为他具有善的理念，可个体在其与善的关系中证明一直是随意地规定自我的个体，而善本身毫无绝对约束的力量。黑格尔在第93页^[12]指出：“于是主体便成了规定者、决定者。究竟是好的精神还是坏的精神起决定作用，现在由主体来决定了。”（这也就是

说，主体自由地居于其实应被看做是规定他的东西之上，他不是在选择的一刻居于其上，而是无时无刻不居于其上，因为随意性不构成任何法律、任何持久性、任何内容。）“在苏格拉底那里，由自己作决定这一点开始萌芽了；这在希腊人那里还是无意识的规定。在苏格拉底那里，这个决定的精神则被挪到了人的主观意识上面。现在问题首先是：这个主观性在苏格拉底本人是怎样表现的。由于个人变成了决定者，所以我们便以这种方式回到作为个人、作为主体的苏格拉底身上；以下便是对他的个人情况的一个发挥。”在苏格拉底那里，主观性是通过其保护神的形式表现出来的；因为黑格尔曾再三提醒守护神还不是良知，所以我们就可以看到主观性在苏格拉底那里摇摆于有限的和无限的主观性之间；在良知之中有限的主体才使自己无限化。第95页^[13]：“良知是普遍的个体性的观念，是自身确信的精神的观念，这种精神同时也就是普遍的真理。苏格拉底的守护神乃是相对于他的普遍性的另一个完全必要的方面；他既然意识到了普遍性的方面，也同样意识到了精神的特殊性这另一方面。他的纯粹意识超出了这两方面。特殊性方面的缺点，我们将立刻予以规定，即是：普遍性的缺点以一种个别的方式并不足以补救，不能恢复腐败的东西去取代消极的东西”。黑格尔讲，他的纯粹意识超出了这两个方面；我对这一思想是这样表达的：他把善的理念当作无限的否定性。

在黑格尔讨论苏格拉底的这一章里有许多不同凡响的论点，思想之深刻更是为他所独有，但是对此作出连贯一致的发挥却是很困难的，原因便是他的阐述包罗万象，从中很难发现内在的相互联系。本论文第一章已经运用了他的一些零散的见解。不过，在对黑格尔的阐述的整体予以观察，并与我所作的修改相对比之后，我相信要对这一切加以论述，最好是以一个问题为线索：即苏格拉底在什么意义上是道德的创始人？有这一问题为线索，黑格尔的阐述中最重要的环节都将被谈到。

在什么意义上苏格拉底是道德的创始人？

黑格尔对苏格拉底在历史发展中意义作了这样的非常一般性的刻画。第43页^[14]：“苏格拉底宣称本质是普遍的‘我’，是善，是安息在自身之中的意识；这个善自身不受现实限制，不受意识对现实的关系——

个人的感性意识（感情和欲望）的限制——最后不受那在理论上对自然进行思辨的思想的限制，这种思想虽然是思想，却仍然具有存在的形式，‘我’在这种思想中是不能确定其为‘我’的。这样，苏格拉底达到了自在自为的东西，把它看做是对于思维来说自在自为的东西。这是一个环节，另一个环节是这个善、这个普遍的东西必须被‘我’认知”。

为了避免不顾黑格尔的看法，穿凿附会，有必要谈一下苏格拉底的教学活动。依黑格尔的看法，苏格拉底的教学活动是消极的，并以消极为目标，旨在动摇而不在巩固；在苏格拉底那里，消极不是内在于积极，而是以自己为目的。在上面刚刚引用的各个零散论点中，黑格尔的这种看法已经很明显；在专谈苏格拉底的那一章中也有许多论述阐发了这个看法；当黑格尔谈到阿里斯托芬对苏格拉底的理解，这一看法就更为明确了。在第85页^[15]，黑格尔指出，阿里斯托芬是从消极方面来理解苏格拉底哲学的，通过其消极，所有既存的东西都消失到了不确定的普遍性之中。他说，他没有为阿里斯托芬辩护甚至没有为他辩解的意思。第89页^[16]：“我们可以说，阿里斯托芬过分夸大之处在于把这种辩证法一直推到了非常苛刻的极端；但我们却不能说他这个表现法对苏格拉底不公正。阿里斯托芬绝对没有什么不公正，我们确实应当钦佩他的深刻，他认识到苏格拉底的辩证法的消极方面，并且（当然是以他自己的方式）用这样有力的笔触把它表达了出来。……苏格拉底的普遍性具有扬弃朴素意识中的真理（法律）的消极方面；因而朴素意识便变成了纯粹的自由，超出了原来对他具有权威的特定内容。”黑格尔还说，苏格拉底哲学实际上不是思辨的哲学，而是“一种个人的行为”（第53页^[17]）；这是黑格尔对苏格拉底教学的消极性的另一种表达。为了唤起这种个人的行为，他就进行道德说教；“但是这并不是一种讲道、训诫、讲授或枯燥的道德说教等等”（第58页^[18]），所有这些东西与希腊的彬彬有礼的处世方式是势不两立的。与此相反，他的道德说教的表现方式是促使每个人都对他的义务予以思考。他和青年们、老人们、鞋匠们、铁匠们、智者、政治家们、各种公民们谈话，谈话总是从他们感兴趣的东西开始，或者是家务（儿童教育），或者是知识、真理；接着他就引导他们离开这种特殊事例去思索普遍的原则，去思索自在自为的真和美（第59页^[19]）。

这就是他的道德说教的涵义；这里我们也应该能够清楚地看到，当黑格尔依随古代传统称苏格拉底为道德的创始人时〔20〕，他的话到底是什么意思。不过，这里我们不得忽视道德在黑格尔著作中的尽人皆知的涵义。他对道德和伦理作出区分。伦理可以指朴素的伦理，例如像旧希腊文化所具有的伦理；伦理也可以指一种对朴素伦理的更高的规定，即当它在道德之中对自己进行反思之后所再次显现出来的形式。〔21〕由于这个缘故，他在法哲学中先谈道德，然后才论述伦理。就道德而言，在关于善和良知的章节中〔22〕，他论述了邪恶、伪善、概然论、目标至上论、信念至上论、反讽等种种道德形式。道德的个体乃是消极自由的个体。他是自由的，因为他不被他者所束缚，但他是消极自由的，正因为他不受他者的约束。只有当个体通过寓于他者之中而寓于自己之中时，他才是真正的即积极的自由的，是肯定的自由的。因此，道德的自由是随意性，它是善与恶的可能性；黑格尔自己在《法哲学》第184页指出：“作为纯粹形式上的主观性，良知随时可能转变成邪恶。”在这种意义上，旧希腊文化之中的个体根本不是自由的，他还被囚禁于实质性的伦理之中，还没有把自己从这种直接境况中解放出来、分离出来，他还不认识他自己。苏格拉底使个体达到了这一步，但不是像智者那样教个体把自己裹入自己的特殊利益之中，而是通过把主观性普遍化使个体达到这一步的；在这种意义上，他是道德的创始人。他不是通过诡辩而是通过思辨来坚持意识的重大意义的。他达到了自在自为的东西，并把它看做对于思考来说自在自为的东西；他达到了知识的规定，这种知识的规定使个体成为了他迄今生活于其中的直接性的陌生人。个体行为不再是循规蹈矩，个体应该清楚地知道他的行为是为了什么。可这很显然是个消极的规定，既对于既存的东西是消极的，对于更深刻的肯定性也是消极的；这种更深刻的肯定性是思辨的，并消极地进行制约。

就对美德概念的规定而言，情形也是这样。关于苏格拉底对美德的定义，亚里士多德曾作出解释；黑格尔剖析了亚里士多德的解释，我们在此就依随他。在第77页〔23〕，他引述亚里士多德的言论：“苏格拉底关于美德的话说得比普罗塔哥拉好，但是也不是完全正确的，因为他把美德当作一种知识（ἐπιστήμη）。这是不可能的。因为全部知识都与一种理由（λόγος）相结合，而理由只是存在于思维之中；因此他是把一切美德都放在实践（知识）里面。因此我们看到他抛弃了心灵的非逻

辑的——感性的——方面，亦即欲望（παθος）和习惯（ηθος）。”接着，他说这是个很好的批评：“我们看见，亚里士多德对苏格拉底的美德的定义感到不足的，乃是主观现实性的方面，亦即今天所谓心。”〔24〕可见，美德所缺乏的是存在的规定；至于存在的规定，我们既可以从个别主体的角度来理解它，也可以在较高层次上把它看做在国家中得以实现的东西。然而，苏格拉底摧毁了直接的、实质性的国家意识，可没有达到国家的观念，其后果便是美德仅仅是以这种抽象的方式得以规定，它既没有在国家中实现，也没有实现于只有通过国家才能产生的富足的人格。〔6〕第78页引证了亚里士多德的另〔25〕一番言论：“苏格拉底在一个方面是研究得完全正确的，但是另一方面却不正确。说美德就是知识，这是不对的，但是说美德不能没有识见（不能没有知识），他这句话里却有道理。他把美德当作逻各斯；可是我们说，美德是与逻各斯相连的。”〔7〕就此，黑格尔又说这是一个极为正确的规定。一方面，普遍概念始于思维；但另一方面，作为品格的美德意味着它是人所拥有的，而人的美德包括感情、心态等等。可见，两个方面都必不可少：普遍概念以及实行的个性、实在的精神〔26〕。

我们又来到了前边已经抵达的一个地方，在这个地方，我们将能看到苏格拉底到底在哪种意义上具有肯定性。前边我们在谈他的教学时，已触及这个问题；现在我们又回到了我们所离开的那一点。他的教学的主要目的是使普遍概念在与特殊事例的对立中显现。关于苏格拉底的原则，第一个规定是个伟大的规定，虽然还只是形式的，这个规定是：意识从自身中创造出真实的东西（参看第71页〔27〕）。把意识导向自身，乃是主观自由的原则。由此，普遍概念就呈现出来了。可普遍概念具有一个积极的和一个消极的方面（参看第79页〔28〕）。我们现在应该看一看黑格尔在多大程度上成功地阐明了苏格拉底关于这一问题的看法中的积极方面；说不定我们最好还是回到黑格尔的一段评述（第70页〔29〕），这段评述的类似标题的开头“这就是苏格拉底的方式（和哲学）”已经预示这是一个需要特别重视的论点。然后，他接着说：“似乎我们还没有讲多少苏格拉底的哲学，因为我们只是老在讲原则；不过苏格拉底的意识第一个达到了这种抽象物，这一点乃是主要之点。善是普遍的共相……善是一个自身具体的原则，不过这个原则的具体规定还没有被表述出来；在这个抽象的态度中，存在着苏格拉底的原则的缺点。

积极的东西没有讲出来；因为善没有得到进一步的发展。”与智者们相比，苏格拉底已大进了一步，因为他达到了自在自为的善，而智者们却止步于善在纷杂的功用和利益之中的无穷折射。但我们不能忘记，他达到了这一点，可并不以此为出发点。共相既有一个积极的方面，也有一个消极的方面。伦理的实在性发生了动摇，这一点是苏格拉底意识到的。他把伦理提高到识见，但是这不是别的，乃是使人意识到礼俗、礼法的确定性和直接性已经发生了动摇，“概念的威力扬弃了礼法的直接的存在和效准，扬弃了自在的礼法的神圣性”^[30]。为了证明在苏格拉底那里共相具有积极的一面〔“他在特定的东西中给他们（青年人）指出善和真，他回到了特定的东西，是因为他不愿始终停留在单纯的抽象物中间”^[31]〕，黑格尔以苏格拉底和智者希比亚斯的对话为例证（色诺芬的《回忆苏格拉底》第四卷第四章§12—16，§25）。苏格拉底在这里提出一个一般性的论点，即公正的人就是遵守法律的人；当他的对手反驳道：守法不可能是绝对的，因为人民和统治者常常修改法律，苏格拉底打了个比方说，宣战的人也媾和。他又一般地说，在最好的和最幸福的国家里，公民们是万众一心的，都遵守法律的。黑格尔在这里面看到了肯定性的内容（affirmativt Inhold）。可是，苏格拉底这里之所以具有某种肯定性的东西（affirmativt），是因为他没有彻底贯彻他的立场，没有走到他其实应该达到的地方，即自在自为的善。这里，他让既存的东西继续存在，这不是在无限否定之后产生的肯定性，而是在它之前已经发生了的肯定性。固然，通过这一思考运动他超越了直接的希腊文化，因为他对法律、常规进行反思，从而把它们拉出了直接的既定状态，但是归根结底这只不过是一个虚拟的运动，绝不是真正的苏格拉底式运动。我们此处所关心的是：苏格拉底在多大程度上捍卫了肯定性，或者说，在多大程度上共相对于他变成了具体的东西？这里所谓的肯定性对于回答这个问题毫无决定性作用。黑格尔也感觉到了这一点，他在第79页中部、第81页下部以及第82页上部所说的话便是明证。^[32]至于消极方面，黑格尔也引证了不少例子；由于我们已经看到消极方面之消极和积极方面之积极是不能同日而语的，可见苏格拉底所坚持的只是作为消极的东西的共相。黑格尔引用了色诺芬的一个例子，然后接着说（第83页^[33]）：“在这里我们看到了消极的方面：苏格拉底把一向固定的东西弄得动摇起来。不说诳、不欺骗、不抢劫在朴素的概念中是被认为公正的，这在朴素的概念看来是固定的；但是把这个被认为固定的道理

与另一个同样坚定地被认为真理的道理比较一下，就显出它们是互相矛盾的，那个固定的东西就动摇了，就不再被认为是固定的了。苏格拉底拿来代替固定者的、部分地与之相对立的那个积极的东西，却又是要求人遵守法律：“我们全看得到这是一般的、不确定的东西；‘遵守法律’，每一个听到这句话的人都会理解它表达了那种一般性的法律观念都意识到的法律，即不说谎、不欺骗；可这些法律一般地把说谎、欺骗、抢劫规定为不公正，而这些规定对于概念来说是站不住脚的。”第85页[34]：“在这里，我们看到普遍原则是这样被规定的、被实现的：对法律一般性的列举；而事实上，由于法律是消逝着的环节，是不确定的普遍性，而它的不确定性的缺陷仍然没有得到补足”。之后，黑格尔阐明了（从第90页起[35]）“在苏格拉底本人看来，那实现普遍概念的东西是怎样的”。这里，主观性证明是有决定性作用的，是随意地自己规定自己的东西。共相所获得的约束是一种由主体随时、随意所设置的约束。只有在现实的总体系统之中，共相的这种限制才可能是固定的、不偶然的，共相才可能在其确定形式中被认识。可是这却是苏格拉底所缺乏的。他否定国家，但他没有在较高的层次上再回到国家之中，在这种较高的层次上，无限性得以肯定(affirmeres)，就像他所消极地要求的那样。

我们看到，苏格拉底完全可以在黑格尔所理解的意义上被称作道德的创始人，可他的立场仍可能是反讽。与道德的即消极自由的主体相对应的是作为任务的善，此时善被看做是无限消极的东西。道德的主体永远不能实现善，只有积极自由的主体才能把善当作无限积极的东西、当作他的义务，并实现它。黑格尔曾多次强调，反讽把什么都不当真；这种对反讽的定义也可以被运用到消极自由的主体上，因为消极的主体甚至不把他所躬行的美德当真。想必黑格尔也会同意，真正的严肃性只有在一个总体之中才是可能的：在总体之中，主体不再时时刻刻随意地规定自己以继续他的试验，他深感自己肩负的任务，可他不是把它看做自己给予自己的任务，而是别人给予他的任务。[8]

黑格尔片面地使他对苏格拉底的阐述集中于这一点，即证明苏格拉底是道德的创始人。他想着重提出的是苏格拉底拥有善的理念，可在此他陷入了尴尬的境地，因为他需要表明苏格拉底是如何理解善的。在黑

格尔对苏格拉底的阐述里，麻烦之处其实就在于他不断地试图证明苏格拉底是怎样来理解善的，依拙见，在此他的偏差便是他对苏格拉底生活的流向没有获得确切的把握。苏格拉底所体现的运动是向善迈进。他在人类发展中的重大意义便是向善迈进（甚至还不是达到了善）。他对其时代的重大意义是，同时代人向善迈进。这绝不是说，他好像是在其生命的结尾才向善迈进，其实他的一生就是不停地向善迈进并使他人向善迈进。在这种意义上，他也向真理，即自在自为的真理迈进；向美，即自在自为的美迈进；一言以蔽之，他向自在自为的东西——作为对于思维自在自为的东西——迈进。他迈进，他不停地迈进。因此，他不仅仅进行道德说教，而且他根本上使自在自为的东西从纷杂现实的规定中显现出来。他与艺术家谈论美，使自在自为的美从人们迄今对它所作的种种存在规定中解脱出来（由否定之路，via negationis）。对于真理，他也是如此行事。他不是干了一次就置之不顾了，而是对每一个人都这样干。他随时随处着手，转眼间已经在全力以赴地对人一个一个进行检验。他刚把一个人处理掉，却马上又回来了。没有什么现实能够抵抗他；这里出现在人们眼前的是若隐若现、捉摸不定的理想性，即作为无限抽象物的理想性。卡隆^[36]把人从丰茂的人世送往影影绰绰的阴间，为了使他轻巧的船不至于超重，他便让旅客抛掉具体生活所有的各式各样的规定，如头衔、威严、紫袍、大话、忧伤、顾虑等等，只剩下纯粹的人；苏格拉底也是这样，他也划船把个体从实在性送往理想性，而理念的无限性，作为无限的否定性，是虚无，他让实在性的缤纷繁复都消失在这个虚无之中。由于苏格拉底坚持不懈地使自在自为的东西显现出来，他似乎至少把这当真；但是正因为他只向此迈进，只把自在自为的东西当作无限的抽象物，他所具有的绝对物的形式也就是虚无。通过绝对物，实在性变成了虚无，可绝对物也是个虚无。为了能够把他固定在这一点上，为了永远不忘记他生活的内容便是时时刻刻从事这个运动，我们必须强调他作为神圣使者的重大意义。他的这个神圣使命没有得到黑格尔的重视，尽管苏格拉底自己对此极为注重。至于人们还总是不由自主地强加于他更多的东西，这种努力的原因在于人们忽视了有世界历史意义的个体之所以伟大，是由于他们的整个生命都属于世界，他们自己可以说是一无所有。因此，世界也更应该感谢他们。

在黑格尔对苏格拉底方法的阐述中，特别有其两种形式成为探讨的

对象：他的反讽和他的接生术。黑格尔给反讽所安排的位置已经充分地表明了他把苏格拉底的反讽看做一个被克制的环节、一种与人交往的方式，明确细致的论述进一步加强了这种看法。应该怎么来理解他的这个看法呢？在多大程度上黑格尔是有道理的呢？我们将对此予以探讨。在此我就转向本论文的第二部分，亦即：论反讽概念。

注释

[1] 指Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta* , Leipzig 1767.

[2] 指Thomas Christian Tychsen,“*Ueber den Process des Sokrates*”, *Bibliothek der alten Litteratur und Kunst* , 1,Goettingen 1786 , 第1—60页。

[3] 指Krug, *Geschichte er Philosophie alter Zeiten*及其*Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Litteratur und Geschichte* , Leipzig 1827—1829,第3卷 , 第711—729页。

[4] 指Schleiermacher,“*Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*”。

[5] 据罗马历史学家Livius记载，公元前249年，Publius Claudius Pulcher(即Appius Claudius Pulcher的儿子，而非Appius自己，此处为克尔凯郭尔为用典错误)，罗马执政官及海军领袖，欲攻迦太基的舰队，巫师讲神鸡不愿吃食，他回答说：“它们要是不愿吃食，就让它们喝水吧！”然后让人把神鸡扔入海中。结果，他大败而归。

[6] 汉译第二卷，第160—161页，原文为德文。此处对汉译的错误作了纠正。

[7] 汉译第二卷，第165页，原文为德文。

[8] 汉译第二卷，第199—200页，原文为德文。

[9] 汉译第二卷，第202—203页，原文为德文。

[10] 汉译第二卷，第206页，原文为德文。

[11] 汉译第二卷，第39—109页。

[12] 汉译第二卷，第83—84页，原文为德文。译文略有变动。

[13] 汉译第二卷，第85页，原文为德文。此处对王太庆、贺麟译文中的错误作了纠正（王、贺把“特殊性方面的缺点”误译为“普遍性方面的缺点”，把“恢复腐败的东西去取代否定性的东西”误译为“被破坏者不能用否定者去恢复”）。

[14] 汉译第二卷，第39—40页，原文为德文。

[15] 汉译第二卷，第76页。

[16] 汉译第二卷，第79页，原文为德文。

[17] 汉译第二卷，第48页。

[18] 汉译第二卷，第52页。原文为德文。

[19] 汉译第二卷，第53页。

[20] 依第欧根尼·拉尔修，黑格尔讲苏格拉底建立了伦理学。参见《哲学史讲演录》第二卷，第42页。

[21] 参见《哲学史讲演录》第二卷，第42—43页。

[22] 参看黑格尔，*Grundlinien der Philosophie des Rechts*，§129—141。

[23] 汉译第二卷，第68页，原文为德文。

[24] 汉译第二卷，第69页，原文为德文。

[25] 汉译第二卷，第70页，原文为德文。

[26] 参见黑格尔，《哲学史讲演录》第二卷，第70页。

[27] 汉译第二卷，第63页。

[28] 汉译第二卷，第70页。

[29] 汉译第二卷，第62页。

[30] 黑格尔，《哲学史讲演录》第二卷，第70页，原文为德文。

[31] 黑格尔，《哲学史讲演录》第二卷，第72页，原文为德文。

[32] 参见黑格尔《哲学史讲演录》第二卷，第70、72—73页。

[33] 汉译第二卷，第74页，原文为德文。此处对译文中的错误略作了纠正。

[34] 汉译第二卷，第75—76页，原文为德文。译文略有改动。

[35] 汉译第二卷，第80页。

[36] 卡隆为古希腊神话中把死人送过冥河的船夫。

[1] 施莱尔马赫为自己提出的任务，即阐述苏格拉底作为哲学家的价值，已经充分表明了我们在哪里不能期待发现绝对令人满意的结果。前边曾提到过黑格尔的一句话——这句话出自黑格尔其实是件怪事——大意是：要谈苏格拉底，重要的不是哲学，而是一个人的一生。施莱尔马赫认为，苏格拉底所代表的是知识这个理念；如上所述，依施莱尔马赫的看法，这也是隐藏于他的无知背后的肯定性。施莱尔马赫在第61页指出：“他把别人自以为知道的东西称为无知，他之所以能这样做，只能是因为他具有对知识的正确观念以及建立在这个观念基础上的正确行事方法。不论他在何处对无知加以说明，我们都可以看到，他是以下面的两个特征出发的：首先，所有真正思想中的知识都是同样的，故每一个这样的思想都必须具备这同一种知识的独特形式；其次，所有知识构成一个整体。他的论证的基础是：其一，从一个真正思想出发，人不能够与另一个思想产生矛盾；其二，从一个论点引申出来的、通过正确推理发现的知识不准与从另一点以同一方式发现的知识相矛盾。苏格拉底热衷于在人们通常的观念中揭露这样的矛盾，由此他希求在所有稍微有些理解力的甚至仅仅能够预感的人的心中激发那个基本思想。”（原文为德文。——译注）之后，他认为苏格拉底也拥有方法论，并依《斐德若》篇把它理解为具有双重任务的方法论：“获知怎么正确地把多元总结为统一，以及怎么把一个大的统一依其本性重新化为各个部分（第63页）。”（原文为德文。——译注）仔细观察一下这到底意味着什么，我们就会看到，这段阐述里面没有一句话和我们的整个看法相龃龉。这里所强调的是——一贯性的观念、作为知识王国基础的法规；不过，它得到了如此消极的理解，以至于蕴含于其中的原则——苏格拉底也的确曾使用的原则——是“被排除的第三者原则”（*principium exclusi medii inter duo contradictoria*）。所有知识所应构成的整体也得到了如此消极的理解，以至它归根结底其实是无限的否定性。方法论的两个任务也是消极的；多元性所应归结于的统一是消极

的统一，在其中多元性已荡然无存；统一应通过分化而消解为多元性，可这种分化是概念论证的否定性。我们也认为苏格拉底辩证法中本质性的东西是它创立了理念无穷的内在一贯性。施莱尔马赫所欠缺的是对苏格拉底作为人格的重要意义的充分认识。不过，就这一点而言，我们不好苛求他，因为他是明确限定了自己的目标的。在这个方面，鲍尔在其本文曾多次引用的著作中做出了很大的贡献；他认为，苏格拉底和基督的相似性主要在于他们作为人格所产生的效果；这个观点是十分有益的。只不过，我们也必须坚持在这种相似性之内还遗留下来的无限的不相似性。反讽是一个人格的规定，这一点我在前面已经多次强调过了。它蕴含着一种自我回归，而这是一个希求返回自我、封闭自我的人格的特性所在。只不过，反讽在这个运动中是空手回归。它与世界的关系不是人格内容里的一个环节；与此相反，它与世界的关系的特点是它在任何时刻都不是与世界的关系；就在这种关系要开始的那一刻，它又以怀疑的矜持（*επαχθή*）退了回来，可这种矜持却是人格在自身之中的反射，可以想见，它是抽象的、毫无内容的。由于这个缘故，反讽的人格实际上仅仅是一个人格的轮廓。显而易见，苏格拉底和基督之间存在着一种绝对的不相似性，因为神灵的充足直接地居于基督身中，他和世界的关系是绝对实在的，以至教徒们意识到自己是他的肢体。

[2] 阿里斯托芬是个例外；详见有关章节。

[3] 关于这个对话录，他只是泛泛地说了一下；参见第69页：“有许多色诺芬和柏拉图的对话都是以这种方式结束的，使我们在结果（内容）方面完全得不到满足。《吕希斯》篇就是这样问的：爱情和友谊使人得到什么？在《理想国》中，也是像这样安上一个引子，探究什么是正义。这种困惑有引导人去反思的效果；这就是苏格拉底的目的。这个单纯否定性的方面就是主要之点。”（汉译第二卷，第61页，原文为德文，译文稍有改动。——译注）

[4] 通过“比较真正属于苏格拉底式的”这个宾词，黑格尔辨别了不同种的对话，但他没有更进一步，暗示他是否对语文学上的探究感到满意。

[5] 他称这种辩证法为“柏拉图所特有的”，从而把它与并非柏拉图所特有的辩证法对立了起来。

[6] 人们惯于把苏格拉底看做美德的典范；黑格尔也坚持这个观点，并在第55页（汉译第49页，译文依德文原文作了改动。——译注）指出：“苏格拉底是各类道德上的美德的典范：智慧、谦逊、俭约、有节制、公正、勇敢、坚韧、坚持正义来对抗僭主与平民（*δημος*），不贪财，不追逐权力。”这固然是真的，然而黑格尔用以描写美德的宾词“道德上的”已经表明了它们缺乏深沉的严肃性，一个美德只有在被纳入一个总体之后才会获得这种严肃性。可是，由于对于苏格拉底国家丧失了其意义，所以他的美德便不是国民的美德，而是个人的美德；如果我们想透彻地来刻画他，我们甚至可以说它们是试验性的美德。个体自由地高居于这些美德之上；因此，尽管苏格拉底避免了常常显示于严厉道学家身上的古板，尽管我们同意黑格尔的说法——“我们丝毫不能以道德美德的教条来设想苏格拉底”（第56页，汉译第51页），——但确凿不移的是，这些美德只是作为试验才对个体具有实在性。他高居于它们之上，只要他愿意，就可置之不理，如果他不这样干，那是因为他不想这样干，可他不这样干，又是因为他不想这样干，这对他来说永远不是什么职责。鉴于此，我们完全可以说，无论个体怎么认真地看待这些美德，他是不把它们当真的；人们大抵不会否认，所有随意的行为归根结底是不当真的，只不过是实践领域内的诡辩而已。

[7] 就苏格拉底而言，我们也可以从另一面阐明“美德是知识”这个命题，我们只需要回忆起“罪是无知”这个命题就够了；前面我们已经提到过苏格拉底的这个命题。“美德是知识”这个命

题不仅意味着我们上面所阐述的，即对朴素天真的、不知自己所作所为的伦理的消极规定，而且也是对善的这种无限的内在一贯性的刻画，由于这种无限一贯性，善在其抽象运动中超越所有有限性的规定。从“罪是无知”这个命题的角度，就可以更清楚地看到这一点；因为这个命题意味着，罪没有一贯性。罪半途而废，掉转方向，不像善那样持之以恒。被规定为知识的美德挣脱了直接的伦理，呈现出一个理念的形态，这相应于善的理念无限性。在实质性的伦理之中，美德无时无刻不被钳制，而在理想性的伦理之中，美德知道自己被纳入了善的无限性、自觉地寓于善所自觉寓于的无限性。然而，只要人们止步于知识的规定，这一切就一直是抽象的消极规定，尽管这是无限绝对的消极性。完全抽象的形而上学立场观察一切是否具有无限的内在一贯性；只有从这个立场出发，“罪是无知和不一贯性”这个命题才是真的。

[8] 在柏拉图的《理想国》中，与善相对应的是辩证法（正如与美相对应的是爱）。因此，亚里士多德称苏格拉底不具有辩证法便是无可厚非的。他缺乏允许对立面存在的辩证法，可如果善要成为无限肯定性的东西，恰恰这种辩证法是必不可少的。

下卷 论反讽概念

导言

这一部分所要探讨的对象其实在某种程度上已经存在于前一部分了，因为前一部分以静观的形式使这个概念的一个侧面显现了出来。在本论文的前一部分，我并没有一开始就把此概念当作前提，而是在我力求侦察现象时使之逐步产生。在这个过程中，我发现了一个未知数、一个立场，这个立场证明是苏格拉底所特有的。我称此立场为反讽；但在本论文的第一部分里，名称是不大重要的：主要任务是不忽视任何一个环节、任何一个特征，并且使所有环节、所有特征井井有条地构成一个总体。至于这个立场究竟是不是反讽，现在才能作出决断，因为我在对此概念的阐发中也将涉及能够测试苏格拉底的环节，这个环节将能够确定他的立场是否真的是反讽。在论文的第一部分里，我谈的只是苏格拉底一个人；对此概念的阐发将表明在什么意义上他是这个概念发展过程中的一个环节，换言之，这一阐发将表明反讽概念是否在苏格拉底那里已经绝对竭尽，它是否还有其他表现形式——我们必须对这些表现形式予以重视，之后，我们才能说这个概念已得到充分的把握。如果说在论文的第一部分里概念一直悬浮在幕后，持之以恒地企求在现象中体现出来，在论文的这一部分里概念的现象上的表现，亦即它来住在我们中间〔1〕的持之以恒的可能性，将跟随对概念的阐发。这两个环节是不可分割的。在下面这两种情况下，所有认知都是不可能的：其一，倘若概念不寓于现象，或者更确切地说，倘若现象不是只在概念之中、只与概念一起才可以理解、才是现实的话；其二，倘若现象不寓于概念，或者更确切地说，倘若概念不是只在现象之中、只与现象一起才可以理解、才是现实的话；在前一情况下，我会缺乏真理，而在后一情况下，我会缺乏现实性。如果反讽的确是一种主观性的规定，那么显而易见这个概念必然有两种表现形式，事实上它们也与不同的名字联系在一起。第一个表现形式当然是出现于主观性首次在世界历史中出头露面之时。这里我们有苏格拉底，也就是说，这里我们得知到哪里去寻找这个概念的历史

表现形式。然而，当主观性在世界上露面之后，它并不是无踪无影地又消失了，世界并不是又陷入了以前的发展形式，恰恰相反，旧事已过，都变成新的了。〔2〕反讽的新的表现形式要能够出现，很显然主观性就需要以一种更高的形式产生效果。这必须是主观性的第二个因次〔3〕，一种相应于反思之反思的主观性之主观性。这里我们需要再次以世界历史为准，亦即我们需要着眼于现代哲学在康德那里所达到的、在费希特那里所完结的发展过程，也更需要着眼于在费希特之后极力宣扬第二个因次的主观性的立场。现实也证明了情形的确如此，因为这里我们再次遇到了反讽。不过，由于这个立场是个强化了、高层次的主观意识，自然而然地它就清晰而确切地意识到了反讽，它把反讽公开称作自己的立场。弗里德里希·施雷格尔，蒂克和佐尔格的情形就是如此：施雷格尔着重谈论反讽和现实的关系，蒂克通过文学来刻画它，而佐尔格在美学上和哲学上意识到了它。在黑格尔那里，反讽也终于碰到了个高手。反讽的第一种形式未遭批驳，而是在主观性受到应有的重视之后镇静了下来，反讽的第二种形式却遭到了批驳，并被摧毁；由于它是不合理的，扬弃便是它应得的下场。

这些观察大抵已使我们对这个概念的历史有了充分的了解，但这绝不意味着对这个概念的把握在从以前的发展过程中寻求立足之地、寻求支持之时不会遇到棘手的问题。说破了，如果有人寻找一个对这个概念完整的、融会贯通的阐发，那么他很快就会确凿无疑地发现它有个很奇怪的历史，或者更确切地说，它根本没有什么历史。费希特之后的一段时间是反讽概念最走红的时候，我们发现它屡次三番地被提及、被影射、被假定。但若有人想找到一个明确的阐述，那却是徒劳的。佐尔格〔1〕抱怨说，人们原以为能在奥古斯特·威廉·施雷格尔的《戏剧艺术和文学讲演录》（*Vorlesungen ueber dramatische Kunst und Litteratur*〔4〕）中找到对这个概念的详细论述，但作者只是在一处一笔带过而已。黑格尔〔2〕抱怨说，佐尔格也是如此，蒂克也好不到那里去。既然大家都抱怨，我为什么也不抱怨呢？我的抱怨是，黑格尔正好相反。在他的体系里，在所有该对反讽予以阐发的地方，人们都会看到他对此进行了论述，不过，如果有人要是让这一切都印出来，我们就不得不承认关于反讽所说的话的确不少，但在另一种意义上倒也不多；原因便是他在所有地方说的话差不多都是一样的。除此之外，许多思想家都与反讽这个词有瓜

葛，黑格尔对这些常常相差甚远的思想家——进行了攻击，结果便是，由于对言词的用法变幻不定，他的论争也不总是清晰易解。不过话又说回来，黑格尔尽可抱怨他的先行者，我却远不能同样地对他大加抱怨。特别是在他对佐尔格遗著的评论中——见于他的著作全集第十六卷^[5]——有许多卓越的见地。虽然他对消极立场的阐述和描绘（就这些立场而言，特别是描绘极为重要，其原理便是：“说话，以使我能看到你”（loquere, ut videam te）^[6]）不如我们所希望的那样详尽彻底，那样内容丰富，但对黑格尔来说，对付这些立场可谓是易如反掌，因而他所强调的肯定性对这种描绘具有间接的效用。施雷格尔兄弟以及蒂克的最重要的意义在于他们口诛笔伐、摧毁了以前的发展过程，而正由于这个缘故，他们的立场有些分散，因为他们所赢的不是主要战役，而是许多小规模交战；与此相反，黑格尔的绝对意义却在于他通过其积极的总体观点征服了论战的唐突。论战的这种唐突就像布吕恩西尔女王的贞洁，一般的男人都对付不了，需要一个西古尔德来制服。^[7]让·保罗也曾谈到反讽^[8]，他的美学著作里对此有不少议论，但皆无哲学的、或真正美学的说服力。总的来说，他作为美学家主要是从丰富的美学经验出发侃侃而谈，其实没有对他的美学立场作出论证。对他来说，反讽、幽默、玩弄情绪可谓是不同的语言，他的描述的界限便是反讽地、幽默地以及以玩弄情绪的语言来表达同一个思想，这有点像弗兰茨·巴德，巴德有时先对一些零散的神话性命题予以阐述，然后把它们翻译成神话。^[9]

由于反讽概念以这种方式常常具有不同的涵义，重要的是我们不能有意无意地随便运用这个概念，重要的是我们以语言惯用法为准，观察它在历史过程中所获得的不同涵义如何均有异曲同工之妙。

[1] *Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*（《佐尔格遗著与通信》），Tieck和Frau von Raumer编，第二卷第514页（在对施雷格尔讲演录的评论中）：“本书评的作者认为反讽是整个戏剧艺术的真正核心，甚至对于哲学对话——如果它要稍微有些戏剧性的话——也必不可少，所以他便觉得很奇怪，反讽在这个著作中只被提到了一次，即第二部分第二章，第72页，不仅如此，反讽甚至根本不准介入名正言顺的悲剧；不过，本人倒是还记得，此书的作者以前曾说过一些话，至少表面上和这些观念是很相近的。作者所推崇的庄严和该诸扎根于一种特定的生活观，可反讽与这种生活观恰恰是背道而驰的。”（原文为德文。——译注）

[2] *Hegels Werke*（《黑格尔著作集》）第十六卷，第492页（在对佐尔格遗著的评论中）：“佐尔格的情形也是如此；在上述论著中，他以深沉的思想、严肃的态度对最高的理念作了思辨的阐述，可这里他根本没有提到反讽——与振奋息息相关的反讽，在其深处融会艺术、

哲学和宗教的反讽。反讽——这个不同凡响的秘密，这个庞大的陌生物——在哲学上到底是怎么回事呢？人们本以为这里正是找到这个问题的答案的地方。”（新版黑格尔全集 Werke 11, Berliner Schriften 1818—1831, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 第259—260页，原文为德文。——译注）关于蒂克，见同处。

定位性的思考

从前，其实不久之前，人们在这里也可以借助于一点点反讽蒙混过关，这一点反讽能够补救所有其他方面的缺陷，帮助一个人道貌岸然地度过一生一世，使一个人看起来很有教养，头脑清醒，老于世故，标志着一个人是一个范围广大的精神共济会的核心成员。我们不时还可以碰到一两个这样一去不复返的时代的代言人，他的脸上挂着那种高贵的、意味深长的、模棱两可的然而又泄漏真情的微笑，说起话来便流露出那种精神贵人的口吻，他年轻时靠这种微笑和口吻走了运，并把他的整个未来建立在这个基础之上，希望他已经胜了世界。^[10]哎，可这只不过是个幻觉！他四处窥望，寻找志趣相投的灵魂，可一切都是徒劳；如果没有一两个人对他的黄金时代还记忆犹新的话，那么他的挤眉弄眼对于当代就只不过是谜一般的象形文字，在当代他就是个外人和旅客。^[11]我们时代所要求的要多得多，它的要求是：若没有高昂的激情；至少得有高嗓门的激情；若没有思辨，至少得有结果；若没有真理，至少得有信念；若没有诚实，至少得保证自己诚实；若没有感情，至少得能大谈感情。由于这个缘故，我们的时代也塑造了另外一种大家爱用的面部表情。它不允许嘴倔强地闭着，或上嘴唇放纵地颤动，它要求嘴应该大大张开：一个人要是一言不发，谁知道他是个货真价实的爱国者呢？谁能想象一个深沉思想家面孔布满教条，但没有一个能够吞下整个世界的大嘴呢？要是不张嘴，怎么可能口若悬河、说得天花乱坠呢？我们的时代不允许人静静地站着，深思冥想，走得慢一点已经够可疑的了，在我们所生活的这个激动人心的时刻，在这个决定命运的、人人认为孕育着非凡事物的多事之秋，人怎么可能会有心思静静地站着、慢慢地走路呢？我们的时代仇恨孤立，这个手拉手、臂挽臂（就像走南闯北的手工徒弟和大兵）为了集体观念而生活的时代怎么可能会容忍一个人鬼迷心窍、想独个度过一生呢？^[1]

尽管反讽远不是我们时代的特色，这绝不意味着反讽完全销声匿迹了。打个比方说，我们的时代也不是怀疑的时代，人们还是有许多疑问，通过这些疑问，人们可以说能够学习怀疑，只不过在思辨的怀疑和对这件事、那件事的粗俗疑问之间存在着质的差别。例如，在公众演说

中就经常出现一个名为反讽的修辞格，它的特点是嘴所说的和意所指的正好相反。这里我们已经能够看到一个贯穿所有反讽的规定，即现象不是本质，而是和本质相反。在我说话之时，思想、意思是本质，而词语是现象。这两个环节都是绝对必要的，正是在这种意义上，柏拉图指出思考就是讲话。^[12]真理要求这种同一性；倘若我不用言词进行思考，那么我根本就没有思考，倘若我说话却不进行思考，那么我也根本没有说话，因此我们也不认为小孩和疯子真能讲话。其次，看一眼谈话的主体，我就发现了另一个贯穿所有反讽的规定，即主体是消极自由的。如果我说话之时意识到我自己，我说的话是我的意思，言辞是我的意思的确切表达，我假定听我说话的人在我的言辞中能全面而确切地把握我的意思，那么我就被我的言辞所约束，这也就是说，我在其中是积极自由的。有句古诗所说的就是这个道理：“一句话一旦出口，它就飞走，追不回来了。”^[13] (*semel emissum volat irrevocabile verbum*)就我自己而言，我也是被约束的，不能随时从中解脱出来。反之，倘若我的言词不是我的意思，或者和我的意思正好相反，那么对于他人和我自己我就是不负责任的。

可是，反讽的修辞格自己扬弃自己，因为讲话者假定听众能够理解他，这样，通过对直接现象的否定，本质还是达到了与现象的同一。如果偶尔发生了这种反讽之言得到误解的情况，那么这并非讲话者的过错，只怪他和反讽这么一个诡计多端的家伙交朋友，这个家伙既喜欢捉弄敌人也同样喜欢捉弄朋友。关于谈话中这种反讽的措词，人们也总是说：他是不把这种严肃性当真的。言辞极为严肃，令人悚然，但知情的听众了解暗藏其后的秘密。可正因为如此，反讽就又被扬弃了。反讽最流行的形式是，说严肃的话，但并不把它当真。另一种形式，即说开玩笑的话、开玩笑地说话，但把它当真，是不太常见的^[2]。但如上所说，反讽的修辞格自己推翻自己，就像一个谜，一旦猜破，就没意思了。不过，反讽的修辞格具有一种亦为所有反讽的特色的性质，即某种高贵，这种高贵源于它愿被理解但不愿被直截了当地理解；结果是，这个修辞格不大瞧得起谁都能马上理解的直来直去的言谈；它就像个贵人隐匿姓名身份出外旅行，居高临下，以怜悯的眼光观察一般常人的言谈。在日常交往中，反讽的修辞格特别是在上层社会很流行，那里它是一种特权，和贵人口吻(*bonton*)属同一个范畴，这种特权要求人们对于天真一

笑置之，把美德看做头脑狭隘，尽管这些人在某种程度上认为天真、美德这类东西还是有其价值的。

上层社会（这当然需要理解为一种精神上的等级）反讽地说话，就像王侯将相讲法语一样，旨在让外人听不懂，在这种意义上，反讽有将自己孤立起来的倾向，一般地不希望自己被理解。这里，反讽并不自我扬弃。这也只不过是反讽虚荣心的一种下属形式，它总是希望有人在场，以确保并证实自己的价值。反讽骨子里是孤立，但力求构成一个社会，由于它不能把自己提高到集体的观念，于是在地下团体中实现自己，这也只不过是反讽与所有其他消极立场所共有的不一贯性。因此，在一小撮反讽者中间也根本没有什么社会的凝聚力，就像在贼窝里实际上不会有诚实一样。如果我们现在离开反讽在圈内人中间的运作，而去观察它和圈外人的关系、它和它的矛头所指向的人的关系、它和它所反讽地把握的生存的关系，那么我们会看到它有两种表现方式。反讽者要么与他所攻击的坏事相认同，要么采取与之相对立的态度，但当然无时无刻不意识到他的表面行为与他自己的真相是截然对立的，并享受由这种反差所产生的快乐。

有的人自高自大，自以为无所不知，面对这种愚蠢行为，真正的反讽是随声附和，对这一切智慧惊叹不已，吹捧喝彩，从而鼓励此人越来越狂妄荒诞，越来越高地往上爬，尽管反讽者无时无刻不意识到这一切是空洞的、毫无内容的。面对空乏无聊的热情，真正的反讽不以响彻云霄的欢呼、颂歌为足，而是争先恐后、更进一步，尽管反讽者知道这种热情是世界上最大的愚蠢。反讽者越是装得像，他的伪作越是有长足的进步，他就越是欣喜。可这种欣喜他是独自享受，因为对他至关重要的恰恰是别人看不透他在蒙骗人。这是一种极为罕见的反讽的形式，尽管比起以相反的形式出现的反讽，它是同样地深刻，而且更容易实行。它倒是不时被运用到下列人物的身上：眼看要患某种偏执狂的人；自以为漂亮特别是有漂亮连鬓胡子的人；自以为风趣、或者自以为至少曾讲过大家想一听再听的风趣话的人；其生活可以说只曾有过惟一的一件大事，不厌其烦地重复这件事，只要有人按了正确的按钮就马上能使他陈述此事的人，等等。在所有这些情形中，反讽者的欣喜本身颇似他人之沾沾自喜，有陷入同一泥沼之嫌。反讽者所乐此不疲的就是处处发现这

样的弱点；具有这些弱点的人越是与众不同，反讽者就越是高兴能够愚弄他、操纵他，尽管他自己对此一无所知，结果是甚至超群出众的个体也会在某个时刻成为反讽者手里的玩偶，成为一个木偶，只要反讽者一提系在他身上的操纵线，就能使他作他所想让他作的运动；真奇怪，比起人的长处，人的弱点更近似于音响的振动图形，只要振动得正确，它们就马上出现，就好像里面有个自然必然性似的，而至于长处，它们却很少前后一致，这个事实常常难免使人痛心。

然而另一方面，反讽常常通过一种对立关系出现，这也是它的重要特色。在用之不竭、取之不尽的智慧面前，无知、迟钝，简直像个最大的大傻瓜，可又总是虚心好学，脾气温顺，以至智慧的租用者很高兴地让他也挤到他们肥沃的草地上；在多愁善感的激情面前，傻头傻脑，不知使他人动情的到底是什么高深的东西，可又总诚心诚意地了解迄今对自己一直是谜团的事物——这些情形也是反讽极为正常的表现形式。反讽者的愚蠢越是显得真诚，他诚实正直的追求看起来越不像伪装，他就越是高兴。可见，尽管自己知道自己是知道的，但装作自己不知道，这是反讽的；同样反讽的是，尽管自己知道自己并不知道，但装作自己知道。反讽也可能以一种较为间接的方式通过对立关系出现，例如，反讽选择单纯、头脑简单的人，不是为了嘲笑他们，而是为了嘲笑有智慧的人。〔14〕

在所有这些情形中，反讽主要是作为把握世界的反讽出现，它故意迷惑周围的世界，与其说是为了把自己隐藏起来，毋宁说是为了使他人显出真相。然而，若反讽者为了自己而误导周围的人，这其中也不乏反讽。在我们这个时代，民间及公众社会的状况使秘密的恋爱几乎成了不可能的事，在牧师首次祝福新郎新娘之前，邻里乡亲早就多次从教堂得知了这对年轻人的喜事〔15〕；在我们的时代，如果公众没有决定恋爱关系成败的绝对权力——联结爱情的纽带并依自己的（不是牧师的）看法对此予以反对——它就会认为有人剥夺了自己最喜爱的特权，这意味着只有公众的赞同才给予一个恋爱关系其有效性，隐瞒着邻里而结成的姻缘几乎被看做是无效的，或至少是对公众权力的可耻的侵犯，就像承办丧葬者把自杀看做是未经允许逃出了世界一样。我想，在我们这样的一个时代，大抵有人不时会觉得有弄虚作假的必要，除非他希望邻里承担

为他求婚这么一个值得尊敬的职务，而他自己只需要出面作出通常的求婚者的模样，就像(ad modum)彼德·爱里克·马得森^[16]一样，戴着白手套，手里拿着描写自己光明前途的书面材料，并且随身带着其他用于最后冲击的迷醉人心的魔法、符咒（不得忘记一个恭敬的备忘录）。如果主要是外在因素使得保密极为必要，那么迷惑他人的行为就只不过是纯粹的伪装。然而，个体越是把这种对他人的迷惑看做他自己恋爱史中的章节，他越是由于把别人的注意力误引到不相干的地方而乐不可支，那么反讽就越是明显。反讽者享受爱情的整个无限性，别的恋人总把自己的恋情告诉知心朋友，以扩展自己的爱情，反讽者扩展自己爱情的方式是，让知己的朋友什么也不知道。同样的故弄玄虚有时在文学里也是很必要的；在文学里，到处都是警觉的文人，忙碌着发现新作家，就像牵线搭桥的媒婆做媒一般。越不是外在的理由（养家糊口、升官发财、怯懦胆小，等等）致使一个人来玩捉迷藏，越是某种内在的无限性希望把自己的著作从一切与自己的有限关系中解放出来、希望把自己从难友们的安慰中以及从温情脉脉的作家盟友们的祝贺中解脱出来，反讽就越是明显。如果反讽者能找到某个咯咯叫着、急不可待地想下蛋的母鸡，以便把父亲的角色推到自己的身上，对大家的错觉故意躲躲闪闪，半逃避、半证实——如果事情发展到了这个地步，那么反讽者的把戏就成功了。每个人依其社会中的地位必须按照等级规章^[17]毕恭毕敬地穿着自己该穿的衣服；在我们的时代有人大抵很容易有脱掉自己特定衣着的欲望，如果一个人有时的确想这么做，如果他至少一时心血来潮，想知道自己比起罪犯来到底还是优势的，那就是他敢于穿着与狱服不同的衣服出面：这里，某种故弄玄虚也是很必要的。致使这种故弄玄虚的一般是某个有限的目的，譬如一个商人隐姓埋名外出旅行以促使他的投机买卖有个好结果，一个国王隐匿身份以当场逮住掌管银财的官员，一个警察官为了消遣自己夜里做贼^[18]，国家的一个低级官员由于害怕上司而求助于伪装，等等。越是有限的目的致使一个人故弄玄虚，这就越接近于简单的伪装。与此相反，一种不想时时刻刻、一生一世地做职员而且也想偶尔做一会儿人的内在渴望越是占主导地位，这里面有越多的诗意无限性，迷惑他人的手法越具有艺术性，反讽也就越是明显。如果反讽者甚至成功地把别人引入歧途，说不定涉嫌被捕，或者介入有趣的家庭纠纷，那么他就达到了自己的目的。

在这些以及类似的情形中，反讽里最突出的是主观的自由，这种主观自由掌握着随时从头开始的可能性，不受过去事情的牵挂。从头开始总有某种诱惑力，因为主体还是自由的，反讽者所渴求的就是这种享受。在这些时刻中，现实对他失去了其有效性，他自由地居于其上。罗马天主教会也时而意识到这一点，因此，在中世纪它常常在特定的时节推翻自己绝对的实在性而反讽地看待自己，驴子节、愚人节、复活节玩笑等等便是很好的例证。古罗马士兵可以肆无忌惮地唱戏谑小曲、嘲弄凯旋而归的将军也是基于同一种感觉。这里，人们一时间意识到了今生今世的辉煌以及荣誉的实在，但同一瞬间却又反讽地超越了一切。同样地，即使没有卢基安的嘲讽^[19]，希腊神话中也隐藏着许多反讽，神们天上的现实也逃脱不了反讽刺骨的寒风。不可否认，有许多生存并不是现实，在人格中有某种东西至少在短时间内会与现实毫不相通，因此同样不可否认的是，反讽蕴含着一丝真理。此外，就我们至今对反讽所作的理解而言，它主要是被看做一种转瞬即逝的现象，所以我们在所有这些情形中还没有能谈到纯粹的反讽，或者说作为立场的反讽。不过，这里也间或对现实和主体之间的关系做了观察和思考，如果我们把这种观察和思考推而广之，我们就会慢慢接近另一番天地：这里，反讽在其篡夺的总体性中展现出来。

一个外交家对世界的看法在许多方面是反讽的；塔莱郎有句名言，大意是人有语言不是为了揭示思想，而是为了掩盖思想^[20]，这句话蕴涵着对世界的深沉的反讽，就治国之术而言与另外一个真正的外交箴言遥相呼应：世界想要受骗，那就让它受骗吧（mundus vult decipi, decipiatur ergo）。不过，这还绝不意味着外交家们反讽地看待生存，正好相反，有许许多多的事情他们是极为当真的。——这里所勾画的反讽的不同表现形式之间的差别只不过是量的差别，只是个多一点和少一点的问题；与此相反，根本意义上（sensu eminentiori）的反讽与这里所描绘的反讽有质的区别，正如思辨的怀疑与庸俗的和经验的怀疑之间有质的区别一样。根本意义上（sensu eminentiori）的反讽的矛头不是指向这个或那个单个的存在物，而是指向某个时代或某种状况下的整个现实。因此，它蕴藏着一种先天性，它不是通过陆续摧毁一小块一小块的现实而达到总体直观的，而是凭借总体直观而来摧毁局部现实的。它不是对这个或那个现象，而是对存在的总体从反讽的角度（sub specie

ironia)予以观察。由此可见，黑格尔把反讽刻画为无限绝对的否定性是正确的。

在我们对此进行进一步发挥之前，看来最好还是先了解一下反讽者家乡四周的概念环境。为了这个目的，我们需要区分两种不同形式的反讽，我们可以把它们分别称作执行的反讽^[3]和静观的反讽。

我们首先谈我们大胆地称作执行反讽的反讽。由于反讽强调对立关系的种种细微的差别，人们大概会觉得反讽和伪装没有什么两样。^[4]为简洁起见，人们一般地也把反讽翻译为伪装。然而，伪装主要是指实现本质与现象之间不一致的客观行为，而反讽除此之外也指一种主观的享受，因为主体通过反讽把自己从日常生活的连续性对他的束缚中解脱了出来，因此我们也可以说反讽者是无所顾忌一身轻。此外，就其与主体的关系而言，伪装是有目的的，可这个目的是个外在的目的，与伪装本身没有什么关系；与此相反，反讽是没有目的的，它的目的就在自身之中，这是一种形而上学的目的。这个目的不是别的，乃是反讽自身。当一个反讽者弄虚作假、不以自己真正的面貌出现之时，他的目的似乎的确是想要他人受骗上当；但他真正的目的是想感觉到自由，可他恰恰是通过反讽才感到自由的，所以反讽没有其他目的，它自己就是目的。显而易见，反讽与“目的是正确的，手段也就是正确的”这种信条是不同的，因为在这个信条中，主体固然可以自由地选择不同的手段以达到他的目的，但绝不是在与反讽相同的意义上自由，原因便是在反讽中，主体根本没有目的。

对于反讽来说，至关重要的是内外不一，由于这个缘故，它看起来似乎和虚伪无别。在丹麦语里，反讽也时而而被译作“油滑”，虚伪者常常被称作“滑头”。然而，虚伪其实是个道德领域之内的问题。虚伪者假装是个好人，其实是个坏人。与此相反，反讽是个形而上学领域里面的问题，反讽者时时刻刻所关心的是不以自己真正的面貌出现，正如他的严肃中隐藏着玩笑，他的玩笑里也隐藏着严肃（就像锡兰的自然声音一样^[21]），这样，他也会故意装作是坏人，尽管他其实是个好人。我们不得忘记，对于反讽来说，道德的规定其实是太具体了。

反讽也有理论的，或者说静观的一面。如果我们把反讽看做一个从

属性的环节，那么它就是能看透生存中的乖戾、谬误以及虚荣的锐利眼光。由于反讽的矛头是指向这些东西的，所以它看起来似乎和讥嘲、讽刺、揶揄等等无别。它与此当然是不乏相似之处的，因为它也看得到虚荣；但就其做观察的方式而言，它却与此大相径庭，即它并不摧毁虚荣，不像正义惩罚并摧毁罪恶那样，它也不像喜剧那样具有和解的因素，它强化虚荣，使虚荣者更虚荣，使疯狂者更疯狂。这就可以说是反讽对离散环节进行中介的尝试，这种中介所达到的不是更高的统一，而是更高的疯狂。

反讽的矛头也可能指向整个生存，就此而言，它也坚持本质和现象之间的对立、内在和外在对立。作为绝对的否定性，它似乎与怀疑无别。但是，我们首先不得忘记，怀疑是一种概念的规定，而反讽是主观性的自为的存在；其次，反讽本质上是实践性的，它如果是理论性的，那也是为了再次成为实践性的，换言之，反讽所关心的不是事物，而是自己。如果反讽发现了在现象背后藏着的东西和居于现象之中的东西大不一样，那么对于反讽最关键的是主体感到逍遥自在、现象不得对主体有任何实在性。因此，反讽和怀疑可谓是南辕北辙。在怀疑之中，主体坚持不懈地想进入对象，他的厄运是对象总是逃避他。在反讽之中，主体坚持不懈地想走出对象，他也能达到这个目标，因为他无时无刻不意识到对象是毫无实在性的。在怀疑之中，主体目睹一场掠夺战争，所有现象都被摧毁，因为本质必定藏在层层现象的背后。在反讽之中，主体一步步地往后退，否认任何现象具有实在性，以便拯救它自己，也就是说，以便超脱万物，保持自己的独立。

最后，反讽意识到生存是毫无实在性的，从而提出了和虔敬的心灵同样的命题，由于这个缘故，反讽似乎是一种虔诚。在虔诚之中，可谓低级的现实，也就是说尘世，也的确丧失了其有效性，可这之所以能发生，是因为神的境界在同一瞬间获得了绝对的实在性。虔诚的神志也讲凡事都是虚空^[22]，但这无非是说，这种否定将驱除所有搅扰人心的东西，永恒实在的东西将显现出来。此外，当虔诚的神志认为凡事皆虚空之时，它并不是对自身另眼相看，不去摒弃它，恰恰相反，它也驱除自身，以便神圣的东西不被自身抵挡回去，而是径直灌注到由虔诚所打开的神志中去。实际上，在深刻彻底的修身读物中我们也看到，虔敬的

神志恰恰把自身的人格看做万物中最可恶的东西。与此相反，在反讽之中，万物被看做虚空，但主观性是自由的。万物越是虚空，主观性也就越是轻盈、越是无所牵挂、越是轻快矫健。当万物皆成虚空之时，反讽的主体却不感到自己是虚空，其实他拯救了自己的虚空。对于反讽来说，万物皆为无，但是“无”可被这样看，也可被那样看。思辨的无是时时刻刻逃避具体化的东西，因为它自己是具体物的冲动，是具体物的创造冲动（*nisus formativus*）；神秘的无是对于表象来说的无，虽是无，却又有丰富的内容，就像黑夜的缄默对于有耳可听的人来说^[23]是高声的呼唤；最后，反讽的无是死寂，反讽在这种死寂之中徘徊，像个幽灵，开着玩笑。^[24]

[1] 本人绝对无意对这个时代的严肃追求视而不见，也无意小看它，不过但愿这种严肃追求变得更为严肃。

[2] 这种反讽要是大量出现，就大致总和某种绝望联系在一起，因而我们常常在幽默家那里发现它们，例如海涅曾以极为开玩笑的口吻考虑是牙疼还是内疚更难受。然后声称还是前者更难受。（参见Heinrich Heine, “Über die französische Bühne [1837]”, *Sämtliche Werke*, München 1978, 第三卷, 第287页。——译注）

[3] 执行的反讽亦可称作戏剧性的反讽，这种执行的或戏剧性的反讽也包括自然界的反讽。自然界中是没有有意的反讽的，只对于长着能听得到反讽的耳朵的人，自然界才像个人似的和他开玩笑，或者向他倾诉它的忧愁和痛苦。这种反差不存在于自然界之中，因为自然界过于自然、过于天真，只有对于反讽感充分发达的人，它才会自然界中展现出来。舒伯特在他的 *Symbolik des Traumes*（《梦的象征》，Bamberg 1821）中便列举了许许多多这种自然界中的反讽特征，任他选择。他指出，大自然以深刻的讥讽“把哀诉与乐趣、欣喜与悲伤紧密结合起来，恰如锡兰的空中音乐那样的自然的声音以哀痛欲绝、令人心碎的声调唱着欢天喜地的小步舞曲（第38页）”。（原文为德文。——译注）他强调说，自然界把最遥远的极端反讽地安排在一起，参看第41页：“在自然界的联想中，紧接着理性的、温和的人类的是乖张狂放的猴子，紧接着智慧的、纯洁的大象的是龌龊的猪，紧接着马的是驴，紧接着丑陋的骆驼的是身材修长的鹿子、豹子，而在许多方面紧接着不甘为哺乳动物、模仿鸟类的蝙蝠的是不敢把头探出洞外的老鼠”（原文为德文——译注）。然而，这一类事物并不在自然界之中，只是反讽的主体无中生有罢了。以这种方式，人们也可以把感官上的错觉看做自然界的反讽。不过要意识到这一点，需要一个反讽的意识。一个个体越是具有发达的论战意识，他也就能在自然界中发现越多的反讽。可见，这种自然观主要属于浪漫主义思想，而不属于古典的思想。希腊的和谐很难在自然界中发现挖苦讽刺的东西。我想举一个例子以对此予以说明。在幸福的希腊，自然界里不会有别的，只可能有和谐的灵魂的婉转悠扬的歌声，甚至希腊的忧伤也是美的，因此回音是个友好的仙女。与此相反，在北欧神话中，哀嚎悲歌响彻自然界，夜不是明亮、晴朗的，而是黯黑的、雾茫茫的，阴森可怕的，忧伤不能通过静静的回忆而只能通过深深的叹息和永远的遗忘得到缓解，在这里，回音是个怪妖。因此，在北欧民间信仰中回音叫做Dvergm或 Bergm（冰岛语，意为“侏儒话”，“山话”。——译注），参看Grimm, *Irishes Elfenmärchen*（格林，《爱尔兰童话》）Leipzig 1826，第78页。Færøiske Qvæder（《法罗群岛史诗》），Randers 1822, 第464

页。这里只用一个脚注来谈自然界中的反讽，是因为其实只有对于幽默的个体这个问题才存在；其实对自然界的反讽理解只有通过思考世上的罪孽才会真正出现。

[4] 德奥弗拉斯特就是这样来理解反讽的，参看*Theophrasti Characteres*，ed.Astius（阿斯特编：德奥弗拉斯特的《人的性格》），Leipzig 1815,第4页，第一章：“论反讽”（περὶ εἰρωνείας）。这里对反讽的定义是：“προσποιήσις ἐπὶ χεῖρον πράξεων καὶ λόγων”(simulatio dissimulatioque fallax et fraudulentia)（希腊文及拉丁文，大意为：假装、掩饰以达到误导、欺骗他人的目的。——译注）

反讽在世界历史中的有效性，苏格拉底的反讽

让我们还是转回到前边对反讽所做的一般性刻画，即它是无限绝对的否定性；这个刻画充分展示了反讽的矛头不再是指向这个或那个单独的现象、单独的存在者，其实反讽的主体对整个存在感到陌生，而他对于存在也成了陌生人，由于现实对他失去了其有效性，他自己在某种程度上也变得不现实了。这里，“现实”这个词应首先被理解为历史的现实，这也就是说，在某一时代中、某种状况下既存的历史现实。亦即这个词既可以在形而上学的意义上来理解，也可以在历史的意义上来理解。当我们谈论理念与现实的关系这个形而上学的问题时，我们所谈的不是这个或那个现实，而是理念的具体化，即它的现实；但是，“现实”这个词也可以指实现于历史的理念。这后一种现实在不同的时代是不同的。这绝不意味着历史现实作为所有存在的总体本身不具有永恒的内在联系，但是对于生活于不同时间与空间的族类来说，既存的历史现实也是不同的。尽管世界精神在其每个发展阶段中一直是自己，对于生活于某一特定时代的族类以及对于同一族类中在某一特定时代所存在的个体，情形却并非如此。呈现在族类与个体面前的是一个既存的历史现实，他们无力对它弃置不顾；世事运转不息，领着愿意一起走的人，托着不愿意一起走的人。^{〔25〕}然而，由于理念在自身之内是具体的，它就必须始终不懈地实现自己，即变得具体。而这只有通过族类和个体才是可能的。

世界的发展所经由的矛盾由此展现了出来。在某一时代既存的历史现实是对族类以及对族类之中的个体有效的现实，然而，只要人们不愿讲发展已经到了头，这个现实就必须被另一个现实排斥，而这也必须通过个体和族类进行。对于宗教改革时代的人们来说，天主教是既存的历史现实，但同时它也是一个不再具有有效性的现实。这里，一个现实与另一个现实发生了冲突。世界历史的深沉的悲剧性就在于此。从世界历史的角度来看，一个个体可能既是顺应时代潮流的，又可能是背逆时代潮流的。如果他是后者，那么他就必须成为牺牲品，而如果他是前者，他就必然取胜，这也就是说，他必须通过成为牺牲品而取胜。这里我们可以看

到，世界的发展自身是多么的前后一致；在一个更具真理性的现实将要出现之时，它已经把自己看做过去；这不是革命，而是进化；过去的现实要求牺牲品，从而证明自己仍是合理的，而新的现实作出牺牲，从而证明自己是合理的。无论如何，牺牲是必要的，因为一个新的环节的确需要出现，因为新的现实不仅仅是过去现实的结果，它蕴含着新的内容，它不仅仅是对过去的更正，而且也是一个新的起点。

在所有这样的历史转折点上都有两个值得注意的运动。一方面，新的事物必须出现，另一方面，旧的事物必须被排斥。由于新的事物要出现，所以这里我们首先会遇到在远处隐隐约约地瞥见了新的事物的预言家。预言家并不占有未来，他只不过是预感到未来。他不能够实现未来，但他也不再为他所属于的现实效力。他与这个现实的关系是和睦的，因为既存的现实并不感到任何对立。接着，真正的悲剧性英雄就会出现。他为新的事物而奋斗，他竭尽全力摧毁对于他来说即将消逝的事物，不过他的任务与其说是摧毁，毋宁说是实现新的事物，从而间接地摧毁过去。但是另一方面，旧的事物将被排挤，旧的事物的缺陷必须被彻底揭露。这里，我们遇到了反讽的主体。对于反讽的主体来说，既存的现实完全失去了其有效性，它成了处处碍手碍脚的不完善的形式。但是另一方面，他并不占有新的事物。他仅仅知道面前的事物与理念有极大的差距。他是作出判决的人。在某种意义上，反讽者是先知的，因为他不停地指向将来的事物，但他并不知道这将来的事物究竟是什么。他是先知的，但他的位置和处境却和预言家正好相反。预言家和他的时代携手并肩，从这个立场出发，他瞥见了将要来临的事物。上面已经指出，预言家不再为他的时代效力，但他之所以如此，其实只是因为他沉醉于他所看见的景象。与此相反，反讽者逃离了同时代的队伍，并与之作对。将来的事物对他来说隐而不现，藏在他的背后，而对于他所严阵以待的现实，他却非摧毁不可，他以锋利的目光逼视着这个现实。圣经中的一句话可以运用到他和现实的关系之上：瞧他们的脚已到门口，他们也要把你抬出去。〔26〕反讽者也是世界发展所要求的牺牲品，这并不是说反讽者在严格意义上总需要成为牺牲品，而是他为世界精神服务而心力交瘁。〔27〕

这里我们看到反讽是无限绝对的否定性。它是否定性，因为它除否

定之外，一无所为；它是无限的，因为它不是否定这个或那个现象；它是绝对的，因为它借助于一种更高的事物进行否定，但这个更高的事物其实并非更高的事物。它是一种神圣的疯狂〔28〕，像铁木尔〔29〕一样肆无忌惮，不把一块石头留在石头上。〔30〕这就是反讽。在某种程度上，每个世界历史性的转折点都必定具有这种思想潮流。综观世界历史、对这种思想潮流一一予以探讨不无历史意义。不过，我这里不拟对此予以详述，只想提及宗教改革时期的几个思想家作为例证：卡达诺、康裴内拉、布鲁诺。鹿特丹的埃拉斯谟在某种程度上也是反讽。我认为，这种思想潮流的重要意义迄今未曾得到足够的重视；鉴于黑格尔如此喜欢谈论否定性的东西，这的确是件怪事。与哲学体系中的否定性的东西遥相呼应的是历史现实中的反讽。在历史现实存在着否定性的东西，可在体系中它却从来不存在。

反讽是主观性的一种规定。在反讽之中，主体是消极自由的；能够给予他内容的现实还不存在，而他却挣脱了既存现实对主体的束缚，可他是消极自由的。作为消极自由的主体，他摇摆不定地飘浮着，因为没有任何东西支撑着他。然而正是这种自由、这种飘浮给予反讽者某种激情，因为他陶醉于无穷无尽的可能性之中，因为倘若他眼看一切覆没、灭亡而需要慰藉的话，他总可以去投靠取之不尽、用之不竭的可能性。不过，他并不沉迷于这种激情，这种激情只不过是激发、滋养他毁灭的渴望而已。——由于反讽者无力支配新事物，人们大概会问他是如何毁灭旧事物的；对这个问题的回答是：他以既存现实本身来摧毁既存现实，不过我们不得忘记新的原则已作为可能性（*χαρα δύναμιν*）存在于他的身体中。〔1〕在反讽者以现实自身摧毁现实之时，他就开始为世界反讽（Verdens-Ironien）服务了。黑格尔在他的《哲学史讲演录》第二卷第62页〔31〕指出：“所有的辩证法都承认人所承认的东西，好像真是如此似的，然后让它的内部解体自行发展，——这可说是世界的普遍反讽”，这是对世界反讽极确切的理解。正因为每个历史现实总不过是理念现实化过程中的一个环节，它在自身之中已经蕴含着覆灭的萌芽。犹太教特别明显地表明了这一点，即它作为中间环节的地位尤为引人注目。在摩西律法公布了戒忌〔32〕之后，预告幸福之日终将到来，这已经是一种对世界的深沉的反讽：倘若你达到这些要求，那么你就会获得幸福，由于事实上人是不能够满足所有律法的要求的，所以以此为条件的幸福

至多不过是假设性的。可是，真正证明了犹太教是自己毁灭了自己这一事实的是它与基督教的历史关系。我们不能对基督来到世上的重大意义深入探讨，只要我们不忘这是世界历史的一个转折点，那么我们就有可能不注意到这里反讽的局面。在施洗的约翰那里，这个反讽的局面已经形成了。他不是将要来的那个人，他不知道将要来的是谁^[33]，然而他却毁灭了犹太教。他不是借助于新的事物毁灭了它，而是以它自身毁灭了它。他对犹太教的要求是：犹太教提供正义；但这却是它所无力提供的，因而它覆没了。可见，他让犹太教继续存在，可同时却培育它自身中覆灭的萌芽。不过，在施洗的约翰那里，他的人格根本不占主导地位，我们在他的身上所看到可以说是世界反讽的客观形态，所以，他只不过是世界反讽手中的工具。然而，要使反讽的局面得到尽善尽美的发展，主体也必须意识到他的反讽；他必须通过谴责既存现实、消极的自由并享受这种消极的自由而感觉到自己的存在。要使这成为可能，主观性必须得到充分的发展，或者更确切地说，一旦主观性脱颖而出，反讽也就出现了。面对既存现实，主观性感觉到自己的存在，感觉到自己的活力、自己的效用以及重大意义。一旦他感觉到了这一点，他也可以说把自己从既存现实所强加于他的相对性中拯救了出来。倘若这种反讽在世界历史上是合理的，那么主观性的解放就起到了为理念服务的作用，尽管反讽的主体并没有清楚地意识到这一点。这就是合理的反讽的天才所在。就不合理的反讽而言，凡要救自己灵魂的，必丧失灵魂。^[34]至于反讽是合理的还是不合理，只有历史才能判断。

但是，就因为主体反讽地来看待现实，这决不意味着他在坚持这种对现实的看法时也反讽地行动。在现代谈反讽、谈对现实的反讽看法的人多了，但是这种看法很少表现为反讽的行为。然而，人们越是把现实的反讽看法付诸实施，现实的覆灭也就越是势所趋、不可避免，反讽的主体与他欲摧毁的现实相比也就越会拥有优势，他也就越是自由。这里，反讽的主体静悄悄地采取了与世界反讽相同的行动。他让既存事物继续存在，但这对他已不再有效；不过，他假装这对他继续有效，在这个面具之下他让既存事物走向其确定无疑的灭亡。倘若反讽主体在世界历史上是合理的，那么这里就有一种天才与艺术家的慎重之间的统一。

如果反讽是主观性的规定，那么主观性首次在世界历史上出现之时它也就必然会显现出来。亦即反讽是主观性最初的和最抽象的规定。这使我们的视线转向主观性首次出现的那个历史转折点，这样我们就遇到了苏格拉底。

本论文的前一部分已经对苏格拉底的反讽穷原竟委，进行了深入的探讨。整个既存现实对他失去了其有效性，对于整个实质性现实来说，他成了一个陌生人。这是反讽的一个方面；但另一方面，他使用反讽来摧毁希腊文化；他对希腊文化的态度一直是反讽的；他是无知的，什么也不知道，而是总求他人开导，可通过这样使既存的事物继续存在，既存的事物覆灭了。他总采用这种策略，精益求精，特别是在他受到控告之时，这尤为明显。他为此效劳的热情毁灭了他，最后他自己落入了反讽的罗网，他头晕目眩，一切都失去了其实在性。对苏格拉底以及对他的立场在世界历史中的重大意义的这种看法在我看来是自然而然、自成一体的，我希望它能得到某些读者的赞同。不过，由于黑格尔反对把苏格拉底的立场看做反讽，讨论他在其著作中不止一处所提出的反对意见是极有必要的。

黑格尔对反讽概念的整个看法有一个弱点，首先我想对这个弱点力所能及地予以阐明。谈到反讽，黑格尔总是持蔑视、拒斥的态度，在他的眼里，反讽是个令人憎恶的东西。在施雷格尔最辉煌的时期^[35]，黑格尔初出茅庐。如果说施雷格尔兄弟的反讽在美学中对四处蔓延的感伤情调作出了判决，那么黑格尔是对反讽之中的偏差予以纠正的人。总的说来，黑格尔的重大贡献之一就是他阻止了，至少他曾希望阻止思辨的浪子在迷途上径直走下去。不过，在此他并不总是使用最为柔软的手段，当他呼唤他们之时，他的声音并非柔和的、充满父爱的声音，而常常有某种严厉的调子，仿佛老师教训学生似的。最令他头疼的是反讽的追随者，很快他就放弃了拯救他们的希望，而把他们当作本性难移的、顽固不化的罪人來对待。每当黑格尔谈到这些反讽者，他总摆脱不了最为蔑视、拒斥的口吻，他常常称他们是“傲慢的贵人”，但他自己居高临下，其讥嘲与傲慢更为惊人。这样，黑格尔对与他最接近的反讽形式作出了错误的判断。这个事实当然损害了他对这个概念的理解。他一般不作什么阐述，可施雷格尔受到了不少的责骂。这绝不是说，黑格尔批评

施雷格尔兄弟是没有道理的，也不是说，这两个施雷格尔的反讽不是极为危险的歧途。黑格尔以严肃的态度出面反对任何孤立。不可否认的是，这种严肃态度是大有裨益的，它使人从许多阐述之中汲取不少的教益和滋养。然而毋庸讳言的是，黑格尔片面地把矛头指向费希特之后的反讽，从而忽视了反讽的真谛，由于他把反讽与这种费希特之后的反讽等同了起来，他错怪了反讽。黑格尔一提到反讽这个词，他就会马上想起施雷格尔和蒂克，他的写作风格也就转眼间带上了某种愤世嫉俗的色调。至于施雷格尔反讽的谬误与不合情理之处到底何在，以及黑格尔在这个方面的功劳，后边会详加说明。这里我们转回到他对苏格拉底反讽的考察方式。

前面我们曾指出，黑格尔在他对苏格拉底方法的阐述中特别强调了两种形式，即他的反讽和他的接生术。他对此所做的阐述见于《哲学史讲演录》第二卷，第59—67页。^{〔36〕}对苏格拉底反讽的阐述一共没有几句话，不过黑格尔利用这个机会对反讽作为普遍原则大放厥词，然后在第62页^{〔37〕}补充说：“弗里德里希·封·施雷格尔是第一个表示这种想法的，阿斯特也跟着他说”，紧接着的就是黑格尔在这种场合惯于陈述的分量极重的话。苏格拉底假装一无所知，在向人求教的假象之下，他实际上是好为人师。第60页^{〔38〕}：“这就是著名的苏格拉底反讽。他的这种方法是辩证法的主观形态，是社交的谦虚方式；辩证法是事物的本质，而反讽是人对人的特殊往来方式。”但是由于前边刚刚指出，“当苏格拉底要使智者们的态度受到指责时”^{〔39〕}，他也使用同样的反讽，这里马上就产生了一个麻烦；即他在一种情形下指教他人，而在另一种情形下只不过羞辱他人。黑格尔首先指出，这种苏格拉底反讽似乎蕴藏着某种似是而非的东西，然后却证明了他的行为的正确性。最后，他表明了苏格拉底反讽的根本意义，即它的伟大之处。这个伟大之处就是它有助于使抽象的观念具体化，使之得以充分地展开。然后他在第62页^{〔40〕}补充说：“如果我说我知道理性是什么，信仰是什么，这不过只是抽象的观念；要使它们具体化，就得经过解释，就得假定它们的本质还未被认识。苏格拉底要人解释这些观念，这就是苏格拉底反讽的本质。”这样一说，一切都被搞得乱七八糟，对苏格拉底反讽的阐述完全丧失了其历史的分量，这里所引用的一段话极具现代性，和苏格拉底没有多大的关系。苏格拉底根本不关心使抽象的东西具体化，黑格尔的例证选得都不

大妥帖；我认为，黑格尔不能够引证类比，除非他拿来整个柏拉图的著作，讲苏格拉底的名字在柏拉图那里还一直被使用，并以此为论证的根据，可这样一来，他就将既与自己也与他人相冲突。苏格拉底所关心的不是使抽象的东西具体化，而是通过直接具体的东西使抽象的东西显现出来。为批驳黑格尔的观点，只要指出下面这两点就足够了：其一，我们在柏拉图那里所发现的双重的反讽（黑格尔所指的显然是我们称作柏拉图反讽的反讽，在第64页他也把苏格拉底反讽与柏拉图反讽混为一谈^{〔41〕}），其二，苏格拉底一生中的运动规律，即他不是从抽象东西向具体的东西迈进，而是从具体的东西向抽象的东西迈进，而且是无休止地地向抽象的东西迈进。黑格尔对苏格拉底反讽的探讨的结果是苏格拉底反讽与柏拉图反讽完全相同，苏格拉底反讽和柏拉图反讽都是“一种谈话的方式，一种愉快的社交，而不能被了解为那种纯粹的否定，那种否定的态度”（第64页^{〔42〕}）。前边所说的也是对这个看法的一个答复。

黑格尔对苏格拉底接生术的阐述也好不到哪里去。这里他对苏格拉底提问题的重大意义进行了阐发，这个阐发很漂亮，也很正确；然而他忽视了我们前边所做的旨在获得答案的提问与旨在使人丢脸的提问之间的区别。他最终所选的关于生成概念的例子^{〔43〕}也是完全非苏格拉底式的，除非他拟在巴门尼得斯那里找到一个苏格拉底式的思想发展。至于他最后谈到苏格拉底的悲剧性的反讽，我们必须指出，这不是苏格拉底的反讽，而是世界对苏格拉底的反讽。因此，就苏格拉底反讽而言，这根本不能说明问题。

在《佐尔格著作评论》第488页^{〔44〕}，黑格尔再次强调了施雷格尔反讽与苏格拉底反讽之间的差别。我们大家都承认这二者之间存在着差别，后面还将对此详加证明，但这决不意味着苏格拉底的立场不是反讽。他谴责弗里德里希·施雷格尔说，他对思辨的东西不甚了了、置之不顾，使费希特的关于自我的建构性作用的命题脱离了其形而上学的内在联系，使它脱离了思维的领域而把它直接运用到现实上，“以否定理性与真理的活力，以把理性与真理贬低为主体之中的假象、迷惑他人的烟幕”。^{〔45〕}黑格尔强调说，为了刻画这种把真理扭曲成假象的伎俩，人们擅自使用反讽这个名字，从而歪曲了无辜的苏格拉底反讽。人们大抵认为这种伎俩与苏格拉底方法的相似之处主要在于苏格拉底在进行探讨

之时总是向人保证说他一无所知，以达到使智者丢脸的效果，可这种行为的结果总是某种消极的东西，根本不是科学性的结果。由于这个缘故，苏格拉底向人保证说他一无所知其实是当真的，也就是说不是反讽的。这里黑格尔证明苏格拉底的教导说到底是毫无结果的，可前边他却长篇大论地讲苏格拉底通过其反讽的教导使抽象的事物变得具体，如果我们把这两个论点放到一起，前后不一致之处在所难免。不过，这里我不拟对此予以深究，而只想稍微详细地探讨一下苏格拉底讲他一无所知到底在多大程度上是当真的。

前边的论述清楚地表明了苏格拉底讲他一无所知，可其实是有所知的，因为他知道自己是无知的，而另一方面，这种知识并非关于某种事物的知识，也就是说，这种知识没有任何积极的内容，由于这个缘故，他的无知是反讽的；由于在我看来黑格尔试图从苏格拉底身上开掘出积极内容纯属徒劳，因此我认为读者应该同意我的论点。倘若他的知识的确是对某种事物的知识的话，那么他的无知也就不过是一种谈话形式而已。可事实上，他的反讽是达到了尽善尽美的发展的。这也就是说，他的无知既是当真的，可又是不当真的，我们应该从这种微妙的平衡着手来把握苏格拉底。知道自己一无所知是知识的起点，但是如果某人除此之外别无所知，那么这也不过是一个起点而已。维持着苏格拉底反讽的活力的正是这种知识。黑格尔强调苏格拉底讲他一无所知是当真的，从而相信能够证明他的无知不是反讽。这里黑格尔似乎也不是始终如一的。亦即如果反讽需要提出一个最高命题，那么和任何一种消极立场一样，它会说出某种积极的东西，这就是它对它所说的是当真的。对于反讽来说，没有什么永存不变的，它随心所欲地(ad libitum)支配一切；但是如果它想说出这一点，它就会说某种积极的东西，这样一来，他的最高统治权也就到头了。因此，当施雷格尔或佐尔格讲：形式只不过是虚表假象，是虚空，是无物，他显然是当真的，可尽管如此，黑格尔却以为这是反讽。这里所出现的棘手问题其实是：在严格意义上，反讽永远只能够提出一个命题，因为反讽是自为地存在着的主体的一种规定，它时时刻刻敏捷灵活，不让任何东西存在，而正因为这种敏捷灵活它也不能够聚精会神、达到“它不让任何东西存在”这个总体直观。施雷格尔和佐尔格意识到，有限性是虚空无物，很显然，这种意识和苏格拉底的无知一样是当真的。归根结底，反讽者必须设定某种东西，但是他所设

定的东西却是无物。把无物当真却是件不可能的事，人们要么达到某物（如果人们在思辨上把无物当真，这就会发生），要么绝望（如果人们在个人生存上把无物当真）。不过，反讽者既不达到某物，也不绝望，因此我们也可以说，他是不把无物当真的。反讽是与无物无限轻松的游戏，无物却对此毫不惧怕，一次接着一次地伸出头来。如果有人既不把无物思辨地当真，也不在个人生存上把它当真，那么他显然是很轻率地来对待它，因此他是不把它当真的。黑格尔认为，施雷格尔不是当真讲生存是毫无实在性的无物，这意味着一定存在着某种对他具有有效性的事物，可这样的话，他的反讽就只不过是形式而已。因此，我们可以说反讽是把无物当真，因为它不把某物当真。它总是把无物当作某物的对立面来理解，为了不至于把某物当真，它就抓住了无物。然而，无物它也不当真，除非这不是对某物当真。苏格拉底的无知也是如此，他的无知是他借以摧毁所有知识的无物。从他对死亡的看法中，我们特别能看到这一点。他不知道死亡是什么，不知道死后有什么，不知道死后是有某种东西呢，还是什么也没有，可见他是无知的；然而，他并不由于这种无知而忧心忡忡，恰恰相反，他由于这种无知而感到真正的自由，这也就是说，他并不把这种无知当真，然而他讲他是无知的，这却是再当真不过了的。因此，黑格尔的这些考虑并不阻止我们认为苏格拉底的立场是反讽，我相信大家都是会同意我的这个看法的。

本论文第一部分特别强调了苏格拉底立场所具有的以下特点：希腊文化中的实质性生活对他失去了有效性，也就是说，既存现实对他来说是不现实的，不仅仅是在这一方面或那一方面是不现实的，而是作为整体是不现实的；面对这个不再有效的现实，他让既存现实表面上还继续存在，并由此使之覆没；在这整个过程中，他变得越来越轻，越来越消极自由；如果我们把这些特点做一总结，那么我们会看到，依以上所作的阐述，苏格拉底的这种立场，作为无限绝对的否定性，是反讽。不过，他所否定的不是所有现实，而只是在某一时代既存的现实，即在希腊所存在着的实质性的现实；他的反讽所要求的是主观性的、理想性的现实。历史对此作出了判决，从世界历史的角度来看，苏格拉底是合理的。他成了牺牲品。这固然是个悲剧性的命运，然而苏格拉底之死其实却并不是悲剧性的；在判处他死刑之后，希腊城邦覆没了，而另一方面，执行死刑也并未起到儆戒的作用，因为死对苏格拉底来说毫无实在

性。死对悲剧英雄是有效用的，对于他来说，死实际上是最后的抗争、最后的苦难。通过他的死，他所极力毁灭的时代满足了其报复的欲望、发泄了其愤恨。然而，通过苏格拉底之死，希腊城邦却显然并不能获得这种满足，因为借助于他的无知，苏格拉底阻止了对死进行有意义的思考和谈论。悲剧英雄固然不怕死，但他知道这是一种痛苦、一段沉重而艰难的路途，因此若他被判处死刑，这是有其效用的；然而苏格拉底什么也不知道，因此当城邦判处他死刑、以为这样对他进行了惩罚，这是对城邦的反讽。

[1] 就像水与倒映在水中的东西之间的关系一样，否定性的特征是：它把它所产生的事物高举在自己之上，而把它所反对的事物压在自己之下；不过，和水一样，否定性并不知道这一点。

费希特之后的反讽

众所周知，在康德那里现代的思辨觉得自己长大了，成了人，对迄今教条主义对他的管教和支配甚为不满，就像那个浪子一样，到父亲那里要求把他应得的家业分给他。〔46〕至于分家的后果，大家都是知道的，而且思辨还不需要往远方去，在那里任意放荡，浪费资产，因为起先就没有什么资产可言。在批判主义之中，自我越是沉迷于对自我的观照，这个自我也就变得越来越瘦，直到最后他变成了一个幽灵，就像曙光女神的丈夫一样长生不死。〔47〕自我就像那只乌鸦一样，听了狐狸对她的赞颂，得意忘形，丢了嘴里的奶酪。〔48〕反思不厌其烦地对反思进行反思，这样思维就误入歧途，越是向前走，也就自然而然地越是远离任何内容。这里我们可以很清楚地看到，一个人要是想进行思辨，特别重要的是需要有正确的立脚点，这是自古以来彰明较著的事情。他根本没有注意到，他所寻找的东西就在寻找本身之中，如果他不愿在那里寻找这个东西，那么他是永远找不到它的。哲学恰似一个戴着眼镜去找眼镜的人，他寻找近在眼前的东西，但不到眼前去找，因此永远找不到它。

居于经验之外的那个东西就像一个坚硬的物体与感性经验的主体迎头相撞，借助于碰撞的冲力，二者各奔前程，——物自体(das Ding an sich)无时无刻不对感性经验的主体具有诱惑力（正如中世纪的某个学派认为〔49〕，圣餐之所以有眼睛看得见的迹象，是为了达到诱惑信仰的目的）——这个居于经验之外的东西，这个物自体是康德哲学体系的弱点所在。问题是，自我本身是否也是个物自体。费希特提出并回答了这个问题。他铲除了这个“自体”(dette an sich)的棘手之处，通过把它置于思维之内，他把自我转变成了自我—自我，从而使之无限化了。创造的自我与被创造的自我完全相同。自我—自我是抽象的同一性。由此他无限地解放了思维。然而，费希特的这种思维的无限性就像费希特的所有其他无限性一样（他的道德无限性是为追求而不断追求；他的审美无限性是为创造而不断创造；上帝的无限性是为发展而不断发展），是消极的无限性，一种不具有有限性的无限性，一种毫无内容的无限性。费希特使自我无限化了，由此他阐发了一种理想主义，在这种理想主义面

前，整个现实黯然失色。他阐发了一种无世界论，在这种无世界论面前，他的理想主义成了现实，尽管它其实是无肉体论。〔50〕在费希特那里，思维被无限化了，主观性成了无限的、绝对的否定性，成了无限的张力和渴求。这就是费希特在学术上的重大意义。他的知识学(Wissenschaftslehre)使知识无限化了。然而，他消极地使之无限化，这样，他所得到的不是真理，而是确信，不是积极的无限性，而是自我的无限的自身同一种消极的无限性；他所得到的不是积极的追求，即幸福，而是消极的追求，即一种应该。可正因为费希特所拥有的是消极的东西，他的立场也就具有一种无限的激情、一种无限的弹性。康德缺乏消极的无限性，而费希特缺乏积极的无限性。因此，在方法上，费希特具有绝对的功绩，在他那里，知识、学问成了一气呵成的整体。然而，由于费希特在自我—自我中来把握绝对的同—性，由于在他的理想主义王国里没有任何东西愿与现实有所瓜葛，他获得了绝对的起始，由此出发，他欲建构世界。关于这一点，谈论甚多。自我成了建构者。然而，由于费希特仅仅是在形式上，也就是说消极地来理解自我的，所以他其实止步于跃跃欲试、活力十足地为起始而作努力(molimina)。他具有消极事物的无限渴求以及创造欲望(nisus formativus)，然而这种强烈的渴求和欲望是无力起步的激昂情绪，是神圣的、绝对的焦躁，是一种无限的活力，可这种活力一事无成，因为没有任何东西能够用得上它。这是一种深化与扩充，是一种高昂情绪，像上帝一样强大，可以举起整个世界，但没有任何地方可以立脚，以举起整个世界。在此，哲学问题的起点成了一个值得注意的问题。起始之处是毫无前提的东西，可是这种起始的惊人的能量根本迈不开步。为了取得充实内容和真理，思维、主观性必须让自己生出来，必须陷入实质性生活的深处，让自己隐藏在那里，就像教会隐藏在基督身中一样；必须——既惧怕又充满同感地、既毛骨悚然又把一切置之度外地——让实质性生活的海洋淹没自己，恰如主体在振奋的瞬间几乎忘却了自己，魂魄消散，融入使之振奋的事物之中，然而难免感觉到一丝轻微的战栗，因为这是生死攸关的事情。在此必不可少的是勇气，可这是极为必要的，因为凡要救自己灵魂的，必丧掉灵魂。〔51〕不过，这不是绝望的勇气；陶勒所描述的一种更为具体的境界把这一点说得很到家：

可这种丧失、这种消逝，才是真正的发现。

崇拜费希特的立场的人很多，可追随者却甚少。众所周知，费希特后来放弃了这个立场，在不同著作中以较为训诲的笔触竭力平静下来，减轻早期自以为是、不容置疑的口吻(*παρηγορησία*)。另一方面，他竭力通过深入探究意识本身的本质而控制住那种消极的无限性，由他儿子所编辑的遗著很清楚地表明了这一点。不过，他后期思想的发展与本文关系不大，这里我将探讨与早期费希特联系在一起的一个立场，这就是施雷格尔和蒂克的反讽。

在费希特那里，主观性变得自由、无限、消极。它在无限的抽象之中运转，为了摆脱这种毫无内容的运动，它必须被否定；思维必须变得具体，以便能够变得现实。这样，关于形而上学现实的问题就出现了。费希特讲，主观性、自我具有建构性的效用，是惟一无所不能的东西；施雷格尔和蒂克抓住了这个费希特主义的原则，并由此出发在世界中进行运作。由此产生了一个双重的麻烦问题。首先，他们把经验的、有限的自我与永恒的自我混为一谈；其次，他们把形而上学的现实与历史的现实混为一谈。这样，他们就把一个早产的形而上学立场径直运用到了现实之上。费希特想建构世界；可他的意思是系统的建构。施雷格尔和蒂克想无中生有地创造一个世界。[1]

由此可见，这种反讽是不为世界精神服务的。我们所看到的并非既定现实的一个环节被一个新的环节所否定、所排挤；这种反讽所否定的是所有历史现实，以便为自我创造的现实腾出地方。这里出头露面的并非主观性，因为主观性在世界状况中已经存在了；这里所出现的是一种过分的主观性，是主观性的第二个因次。由此我们也可以看到，这种反讽是完全不合理的，黑格尔对它的态度是理所当然的。

现在登台的反讽[2]性格独特，对于它来说根本没有什么既存的事物，它把一切东西都处理掉了，而且它拥有随心所欲、为所欲为的绝对权利。如果它让某个事物继续存在，那它知道自己有摧毁这个事物的力量，它在让这个事物继续存在的那一时刻就知道这一点。如果它设定某个事物，那么它知道自己有扬弃这个事物的权利，它在设定这个事物的

那一时刻就知道这一点。总的来说，它知道自己具有绝对的捆绑、释放的权利。〔53〕他既支配理念又支配现象，并用一个来摧毁另一个。它摧毁现象的方式是证明它与理念不相对应；它摧毁理念的方式是证明它与现象不相对应。这两个证明都很正确，因为理念和现象只存在于对方、只有和对方一起存在。在这整个过程中，反讽拯救了自己无忧无虑的生命；因为主体是个大男子汉，有能力干所有这些事；因为谁比安拉〔54〕更强大，谁能在他的面前存在呢？

然而现实（历史现实）以双重方式与主体取得联系：要么作为不可回绝的礼物，要么作为需要完成的任务。就反讽与现实的关系而言，反讽的趋向在本质上是批判性的，这已经充分表明了反讽与现实之间互不相称的关系。反讽的哲学家（施雷格尔）和它的诗人（蒂克）都喜欢批判。因此，人们不在第七日——在我们的时代，人们在许多方面都希望这一日终于该到来了——歇了历史的工，休息一下〔55〕，而是进行批判。一般来说，批判与同情势不两立，有一种批判，对它来说没有什么永存不变、不可移易的东西，就像对于警察的疑心，没有什么无辜一样。现在人们不是批判久经时代考验的经典作家，不是像康德一样批判意识，而是批判现实本身。现实中很可能有许多亟待批判的东西，费希特意义上的邪恶，即浑浑噩噩、疲软无力，很可能占了上风，这种邪恶的惰性(*vis inertiae*)很可能亟待责罚，换言之，很可能有许多存在着的東西，正因为它们不是现实，所以急需被铲除；但是，因此把批判的锋芒指向整个现实却是绝非说得过去的。施雷格尔喜欢批判，这一点我提醒一下就够了；但是蒂克也很喜欢批判，只要大家不否认，蒂克在他的剧作中对世界展开了论战，只有善于论战的个体才能理解这些剧作，那么想必大家是都会赞成我的意见的。蒂克剧作的论战色彩也导致了它们相对不大受欢迎，尽管它们才华横溢，理应招人喜爱。

我在前面讲现实在某种意义上是献给人们的一个礼物，这句话所表达的是个体与一个过去的关系。这个过去对于个体具有重大的意义，不容忽视、不容置若罔闻。与此相反，对于反讽来说，根本没有什么过去。原因是它来自形而上学的探讨。它把尘世的自我与永恒的自我混淆了起来。可永恒的自我没有过去，因此尘世的自我也没有过去。倘若反讽一时大发慈悲，愿意接收过去，那么这个过去必须百依百顺，反讽要

求具有充分的自由，随意玩它的把戏。因此，神话性的历史，传说和童话，特别受反讽的青睐。对真正的历史——在真正的历史中真的个体才具有其积极的自由，因为他在那里占有他的前提——它却置之不顾。为了达到这个目的，反讽采取了与赫库勒斯相似的行动。赫库勒斯与安泰巫斯作战，但安泰巫斯只要站在地上，就不可征服。众所周知，赫库勒斯把安泰巫斯从地面举起，从而战胜了他。〔56〕反讽对历史现实作了同样的处理。他手脚灵快，转眼之间，所有历史都变成了神话—传说—童话。这样一来，反讽又逍遥自由了。于是，它又作出选择，随心所欲地玩弄它的手技。特别是希腊和中世纪招它喜爱。可它从不为做历史性的理解而费心劳神，它所知道的是诗与真(Dichtung und Wahrheit)。〔57〕转眼间，它生活在希腊，在美丽的希腊穹苍之下，沉醉于希腊人的恬适和谐、安居乐业，它生活于其中，在那里获得其现实。可一旦它厌倦了这种生活，它就把这个随意设定的现实甩得远远的，甩到看不见的地方。反讽对作为世界历史的一个环节的希腊文化根本没有什么兴趣，然而，希腊文化对它却很重要、具有绝对的重要性，因为这是反讽的兴致所在。过了一会儿，它又藏到了中世纪的大森林之中，倾听大树神秘地窃窃私语，在叶子茂盛的树梢搭窝，要么就是躲到阴暗的洞里，简言之，它在中世纪寻找其现实，与骑士和浪游诗人为伍，爱上一个贵族小姐，骑着打着响鼻的马，伸出的右臂上站着一只猎鹰。然而，一旦这个恋爱故事失去了其效用，中世纪就退到了无穷的远处，渐渐消逝，其愈来愈朦胧的轮廓融入了意识的背景后面。反讽对作为世界历史的一个环节的中世纪根本没有什么兴趣，然而，中世纪对它却很重要、具有绝对的重要性，因为这是反讽的兴致所在。同一过程在所有理论领域内一再重复。不时反讽会把某一个宗教看做绝对的东西，但是它很明白，这个宗教之所以是绝对的，是因为反讽自己想让它绝对的，此外没有什么好多说的。过一会儿它又会有别的愿望。因此，就像《智慧的那坦》

〔58〕一样，它自以为是地教导说，所有宗教都一样好，基督教大概是最坏的，但为图个新鲜，它自己倒是喜欢作基督徒。在学术方面也是如此。它评判、谴责所有学术立场，总是坐在审判官的位置上，指手画脚，可自己从来不作研究。面对研究对象，它总是居高临下，这也是再自然不过的事情，因为现在现实才将开始。反讽来自理念与现实之间的关系这个形而上学问题；可是，形而上学的现实居于时间之外，因此反讽所想要的现实也不可能存在于时间之中。在弗里德里希·施雷格尔思想

中，黑格尔深恶痛绝之处便是这种评判、谴责的行为（全集第16卷，第465页^[59]）。在这一方面，黑格尔对过去作出了真正历史性的理解，这是卓越的功绩，对此无论如何赞颂都是不过分的。反讽者们总是讲世界历史即将开始，口气就好像是它将四点正开始，或者至少五点以前开始，黑格尔终于阻止了这种没完没了的无稽之谈。倘若有那么一两个黑格尔主义者进行惊天动地的世界历史性冲击，越跑越快，根本停不下来，一不小心，把世界弄得天昏地暗，那么这绝不是黑格尔的错；就静观而言，人们大抵可以比黑格尔更进一步，但必定没有一个理解现实的重大意义的人会不知好歹，马上超出黑格尔，以致忘记了他欠黑格尔多少债，忘记了他曾在黑格尔思想之中。如果我们需要说出究竟是什么致使反讽具有以上所谈的行为，那么我们大概必须说，这是因为反讽知道现象不是本质。理念是具体的，因此必须变得具体，而理念的这种变得具体正是历史现实。在这个历史现实中，每个单独的环节都具有其重要性。然而，反讽不承认这种相对的重要性。对它来说，历史现实一会儿具有绝对的重要性，一会儿根本没有任何重要性；因为它自告奋勇去完成创造现实的大业。

对于个体来说，现实也是需要完成的任务。人们大概会想，这里是反讽大显身手的地方；由于它超出了既存现实，人们大概会想，它一定会有更好的东西来取代既存现实。可事实并非如此；通过使历史现实飘浮起来，反讽成功地超越了历史现实，但在这个过程中，反讽本身也飘浮了起来。它的现实只不过是可能性而已。一个行动的个体为了有能力完成实现现实的任务，他必须感到自己是一个大事业的一部分，必须感到责任的沉重，感到并尊重每一个合乎情理的后果。反讽却不受这些东西的约束。它知道自己具有随心所欲地从头开始的力量；每一个先在的东西都不是具有约束力的先在的东西。在理论方面，反讽具有无限的自由，享受批判的快乐，同样，在实践方面，它享受一种相似的神圣自由，这种自由不顾任何羁绊、锁链，而是肆无忌惮、无忧无虑地游戏，仿佛海中的大鱼上下翻腾。^[60]的确，反讽是自由的，没有现实的忧虑，但也没有现实的欢乐，没有现实的祝福。由于没有比它自己更高的东西，所以它不能接收任何祝福，因为从来都是位分大的给位分小的祝福。^[61]反讽所追求的就是这种自由。它总是小心翼翼，惟恐有什么印象令它倾倒；只有当人如此逍遥自在之时，他才能诗意地生活，众所

周知，反讽所提出的最高要求便是人应该诗意地生活。谈到诗意地生活，每一个有理智的人，每一个尊重人的价值、能感觉到人身中原初的东西的人都会知道这指的是什么，然而反讽对此的理解却迥然不同，而且包含着多得多的东西。反讽不把诗意地生活理解为艺术家的严肃态度。艺术家的严肃态度协助人身中神圣的东西，一声不响地倾听个体性中的独特之物的声音，窥测它的动向，以便使之真正为个体起到作用，以便使整个个体性和谐地发展，形成一个生动的、圆满的形象。反讽也不像虔诚的基督徒那样来理解诗意地生活。当一个基督徒意识到生活是一种管教^[62]，一种教育之时，他就会想到诗意地生活。对于基督徒来说，管教、教育当然不是为了把他塑造成某种完全不同的东西（基督徒的上帝不像伊斯兰教徒的上帝那样具有消极的无限威力，对于伊斯兰教徒的上帝来说，像一座山一样大的人，像一头大象一样大的苍蝇是完全可能的，正如像一个人一样小的山，像一只苍蝇一样小的大象也是完全可能的，因为一切事物完全可能是与自己不同的事物），而恰恰是为了培植上帝自己在人身中所种下的芽，因为基督徒知道自己是对上帝具有实在性的人。这里，基督徒也对上帝起到了帮助的作用，他可以说成了完成由上帝自己所发起的好事的帮工。^[63]这样，他不仅仅对人间悲惨与平庸之辈进行抗议——悲惨不是别的，乃是周围环境可悲的产物，而平庸之辈在世界上确实也真不少见——，而且有更高的要求。诗意地创造自己是一回事，而让自己被诗意地创造出来是另一回事。基督徒让自己被诗意地创造出来，在这一方面，一个单纯的基督徒要比许许多多聪明人生活得有诗意得多。在希腊意义上诗意地创造自己也承认他有一个任务需要完成。因此，对于他至关重要的是意识到寓于他身中的原初的东西，这个原初的东西是一个界限，他在这个界限之内诗意地创造，在这个界限之内他具有诗意的自由。这样，个体性有一个目标，这是它的绝对目标，而它的所作所为都是为了实现这个目标，它在这种实现之中自得其乐，这也就是说，他的所作所为是使自在(an sich)的东西变得自为(fuer sich)。平庸之辈没有自在的东西，然而能够变成他应该变成的东西，同样地，反讽者也没有自在的东西。不过，这不是因为他仅仅是周围环境的产物，恰恰相反，他居于一切周围环境之上；可是为了能够诗意地生活、为了能够彻底诗意地创造自己，反讽者不得具有任何自在的东西。这样一来，反讽就堕入了它所竭力克服的东西；反讽者获得了某种与庸碌之辈颇为相似的地方，只不过反讽者借助于消极的自

由诗意地创造着、居于自己之上。由于这个缘故，反讽者常常化为虚无。有一个原则不适用于上帝，但适用于人，那就是：从无中产生的是无。然而，反讽者自始至终保持自己的创作自由，当他注意到他变成了虚无的时候，他就把这也包容到诗意创作之中。变得空空如也：众所周知，这属于反讽所倡导的诗意谋生方式，这甚至是所有诗意谋生方式中最高贵的一种。因此，在浪漫主义派的诗文创作里，无用之人(Taugenichts^[64])总是最具诗意的人物；特别是在动荡的时代，基督徒总讲要在这世界变得愚拙^[65]，这在反讽者那里以他独特的方式实现了，只不过他毫不感到这是殉教，对他来说，这是最高的诗意享受。变得空空如也成了诗意创作的一个组成部分：反讽无限的创作自由由此可见一斑。这种自由也以一种更为积极的方式表现出来，因为反讽的个体通常在可能性的形式中穿越各色各样的规定，诗意地使自己适应于所有这些规定，然后才终结于虚无。依普塔哥拉斯的学说，灵魂在世界上游荡，与此相似，在反讽中灵魂四处漂泊，只不过它不需要那么长的时间。可是倘若它久经沧桑，那么说不定它会具有更为缤纷多彩的规定。一定有许多反讽者在达到虚无、安息于其中之前，经历过比卢基安所提到的那只公鸡远为不同寻常的命运(fata)。卢基安的那只公鸡讲他开始时是普塔哥拉斯本人、然后是阿斯葩霞、米莱的那个贻人口实的美女、然后是犬儒派哲学家克拉特斯、然后是一个国王、然后是一个乞丐、一个波斯帝国的总督，一匹马、一只寒鸦、一只青蛙、然后是成千上万说不完的东西、最后是一只公鸡，而且他作了好几次公鸡，因为他觉得这最舒服。对于反讽者来说，一切事物都是可能的。^[66]我们的神在天上，都随自己的意旨行事^[67]；反讽者在地上，都随自己的意欲行事。不过，我们不能责怪反讽者如此难成器，因为面前摆着如此令人眼花缭乱的可能性，的确不容易作出选择。为了图个新鲜，反讽者认为还是让命运和偶然事件来决定为好。因此，他就像小孩子们一样伸出指头，数着自己的命运：贵人(Edelmann)、乞丐(Bettelmann),等等。^[68]由于这样的规定对他只不过是可能性而已，所以他几乎能以与小孩子们同样快的速度从头到尾，一气数完。真正花费反讽者时间的，是精心打扮自己，穿上与他所创造的诗意人物相称的服装。在这一方面，反讽者造诣极深，有一系列化装舞会服装可供挑选。一会儿他是个古罗马的贵族，面色傲慢，全身裹着镶边的长袍，走来走去，或者神色庄严，坐在高椅(sella curulis)上商谈罗马国事；一会儿又把自己藏在决心悔过自新的朝圣者的

褴褛衣衫之中；一会儿他像个土耳其的总督，双腿交叉坐在他的后宫之中；一会儿又像个温柔的琴手，小鸟般地轻松自在，飘忽不定。当反讽者讲人应该诗意地生活，他说的就是这个意思，这就是他通过诗意地创造自己所达到的境界。

前边说过，让自己被诗意地创造出来是一回事，而诗意地创造自己是另一回事。我们现在转回到这个论点。谁要是让自己被诗意地创造出来，他也就需要适应于一个特定的、内在相互关联的总体，在这个总体中，一个词不因为单独使用就失去了其意义。然而，这个内在相互关联的总体对反讽者毫无效用，他说不定会称之为外在的附属物。〔69〕由于他无意为适应周围环境起见而塑造自己，所以周围环境必须被塑造得适应他的要求，这也就是说，他不仅仅诗意地创造自己，而且也诗意地创造他的周围环境。他傲慢地把自己封闭起来，让各色人等在自己面前走过，就像亚当让各类飞禽走兽在面前通过一样〔70〕，可自己找不到伴侣。于是，他总是与他所属于的现实发生冲突。因此，对他很重要的便是摒弃现实的根基构架、摒弃支撑着现实以及维持着现实秩序的东西，即道德和伦理。曾遭黑格尔猛烈攻击的正是这一点。所有在既定现实中存在的东西对反讽者只有诗意的效用，因为他诗意地生活着。如果既定现实对反讽者丧失了其有效性，这不是因为它是过时了的现实，需要被一个更具真理性的现实所取代，而是因为反讽者是永恒的自我，没有一个现实对他来说是适当的。这里我们也可以看到反讽者如何把道德和伦理置之脑后、为什么把道德和伦理置之脑后。这一点甚至佐尔格也极力反对，并特别强调，这不是他所讲的反讽。其实，人们不能说反讽者把道德和伦理置之脑后，事实是他过于抽象地生活着，过于形而上学地、过于美学地生活着，以致无暇顾及道德与伦理的具体境况。对他来说，生活是场戏，他所感兴趣的是这场戏的错综复杂的情节。他自己以观众的眼光看着这场戏，即使他自己是剧中人物。他使他的自我无限化了，使之形而上学地、美学地挥发了，尽管这个自我有时惟我独尊，尽可能紧紧地收缩起来，另外一些时候它却极为博大宽松、没有边际，以至整个世界都装得进来。富有牺牲精神的美德使他振奋，就像观众在剧院里受这种美德振奋一样；他是个严格的批评家，很清楚地知道这种美德在什么地方变得无聊、虚假。他甚至会懊悔，但他不是在道德上懊悔，而是在美学上懊悔。在懊悔的那一瞬间，他已经在美学上超出了他的懊

悔，试探这是否具有诗意的正确性，试探这作为一个诗意人物嘴中的答对是否妥当。

由于反讽者以大得不能再大的创作自由诗意地创造自己以及周围环境，由于他完全假设性地、虚拟生活，他的生活丧失了所有的持续性。于是他的生活完全堕入了情绪之中。他的生活纯粹由情绪构成。不可否认，受情绪左右很可能有其真谛，没有什么尘世生活会那么绝对，以至从未体验过寓于生活之中的对立。然而，在一个健康的生活中，情绪只不过是人身中蠕动着、运行着的生命的强化。一个严肃的基督徒很清楚知道，在有些时刻基督教的生活方式比往常更深刻地、更强烈地使他心潮澎湃；然而，当这个情绪过去之后，他并不因此而变成一个异教徒。他越是健康地、越是严肃地生活着，他也就越是能够控制他的情绪，这也就是说，他就越会恭顺地置身于情绪，从而拯救自己的灵魂。可是由于在反讽者那里根本没有什么持续性，所以相互对立的情绪一个接着一个，一个取代一个。他一会儿是一个世界的主宰，一会儿是一粒沙。他的种种情绪就像梵天的化身一样偶然。〔71〕这样，自以为自由的反讽者就陷入了世界反讽令人恐怖的规律之中，成了牛马不如的奴隶，受尽最为可怕的煎熬。然而，反讽者是个诗人，由于这个缘故，尽管他是世界反讽手中的玩物，可表面上看来却并非总是如此。他诗意地创造一切，也诗意地创造种种情绪。要是想真正地自由，他必须能够支配情绪，因此一个情绪必须飞速地被另一个情绪所取代。倘若有时种种情绪拼死似的相互取代，他觉得这有点不太对头，那么他就开始做诗。在他的诗里，他想象唤起这些情绪的是他自己，他不停地做诗，直至他精神上患了痛风病似的，动弹不得，不能再继续做诗了。因此，情绪本身对他毫无实在性，只在极为罕见的情形下他不以对立的形式倾诉他的情绪。他的忧伤隐藏在装腔作势的戏谑的表面之下，他的欢乐裹在悲鸣之中。一会儿他要去修道院，中途寻访爱神之山〔72〕，一会儿他要去爱神之山，中途到修道院里祈祷。反讽在学术上的追求归根到底也为情绪所左右。黑格尔对蒂克的指责主要集中在这一点〔73〕，在他与佐尔格的通信里这一点也很明显：他一会儿了如指掌，一会儿又去寻求，一会儿是个教条主义者，一会儿是个怀疑论者，一会儿是雅可布·波默，一会儿是希腊人，不一而足，一切全是情绪。然而，总会有一个纽带联系着这些对立，各种情绪的这些惊人的不和谐音总会消融于一种统一，经仔细察

看，我们也能确可以在反讽者那里发现这种统一。无聊是反讽者所具有的惟一的一个连续性。无聊，这种空洞的永恒，这种毫无乐趣的幸福，这种浅薄的深刻，这种饥饿的饮食过度，然而无聊却正是纳入了一个个人意识中的消极统一，在这种统一中，所有对立都烟消云散了。大概没人会否认，目前在德国和法国，这种反讽者多如牛毛，不再需要什么英国的贵族老爷^[74]、一个周游列国的怪僻俱乐部成员来向他们泄漏无聊的秘密。同样不可否认的是，对于青年德国^[75]和青年法国^[76]的年轻追随者来说，要不是他们各国政府父亲般地对待他们，把他们逮了起来，以便使他们有事可想，他们大概早就无聊死了。反讽者恰恰由于他们生存中的双重性而缺乏生存，如果有人想要一个能够卓越地表达反讽者的这种特性的形象，那么劳克神^[77]便是一个。

这里我们看到反讽如何一直是完全消极的：在理论方面，它建立了一种理念和现实、现实和理念之间互不相称的关系；在实践方面，它建立了一种可能性和现实、现实和可能性之间互不相称的关系。为了进一步证实在反讽的历史表现形式中情形的确如此，我将对反讽的最重要的代言人予以较为详细的评述。

弗里德里希·施雷格尔

这里要谈的是弗里德里希·施雷格尔尽人皆知的小说《卢琴德》。^[3]^[78]这部小说是“青年德国”的作家们的福音书，是他们为肉体平反(Rehabilitation des Fleisches)的纲领，而黑格尔对它却深恶痛绝。^[79]要对此书予以评述，棘手的问题很不少；大家都知道，《卢琴德》是本很不正经的书，我现在要是随便摘取一些段落，予以仔细考察，便难免冒很大的危险，连最纯洁的读者也不可能完全不受损害、侥幸逃脱。因此，我将尽可能谨慎从事。

为了避免对施雷格尔不公平，我们必须指出，有许多乖谬的东西潜入、渗透了丰富多彩的 actual 生活，这些东西永不厌倦地运作着，使爱情变得温顺驯服、疲软无力、有益实用，就像另外一个家畜，简言之，这些东西使爱情变得没有一丝一毫的情欲。因此，施雷格尔要是能够成功地找到一条出路，我们就必须衷心感谢他，然而很不幸的是，与我们北国的气候相比，他所发现的能使爱情蓬勃生长的气候并非充满南国气息

的环境，而是一种不存在于任何国度的理想气候。因此，不仅仅是炉灶爱情的鹅和鸭，一听到爱情的野鸟在他们头顶上嗖的一声展翅飞过，就会马上拍着翅膀，发出刺耳的狂叫；而每一个具有更为深沉的诗意的人在这里也必须为诗意着想而对此提出抗议。具有深沉诗意的人的向往极为强壮，是浪漫主义的蜘蛛网所束缚不住的，他对生活的要求很高，不是写篇小说就满足得了的，他需要表明弗·施雷格尔所发现的不是一条出路，而是一条歧途，他需要表明，生活与梦想是迥然不同的。如果我们仔细地看一看，施雷格尔以其反讽所拒斥的到底是什么，那么想必谁都不会否认，就婚姻关系的起始、进展、结局而言，不管是在过去还是在现在，需要这样的纠正的地方甚多，主体想从中解放出来，是极为自然的。许多人把一种狭隘的严肃性、一种功用观念、一种可悲的目的论当作偶像来崇拜，不惜牺牲所有无限的追求。于是，爱情本身是毫无价值的，只有通过一个目的才获得某种价值，这样一来，爱情就成了家庭私人舞台上的庸俗琐碎的把戏的一部分。“具有目的、为目的起见而行动、把种种目的精心交织成新的目的；人有与神相似的面貌，可在他的乖戾本性中，这种坏习气却根深蒂固；因此，他要是想有时候毫无目的地在永恒流动的图像和感觉的内在河流上自由浮动的话，他就必须全力以赴，以此为目的”。（第153页）。〔80〕“当然，人们那样来恋爱完全是另外一回事。男人所爱的只不过是女人繁衍族类的本性，女人所爱的只不过是男人天生的性质以及他的社会地位，而二者把孩子当作他们的制品和财产来爱”（第55页）。“啊！我的恋人！的确的确，人天生是个严肃的畜生”（第57页）。一种道德上的拘谨、一种桎梏使每一个有理智的人都动弹不得。老天爷，打破这些东西吧！与此相对立的是一种过火的浪漫主义的风花雪月式的舞台婚姻，这至少是不合乎自然的，这种婚姻不具生育力的阵痛，疲软无力的拥抱不管对基督教的国家还是对异教的国家都是毫无用处的。为了对付这一切，只需要让反讽大显身手。然而，施雷格尔所攻击的不仅仅是这一切违背真理的东西。

有一种基督教的婚姻观厚颜无耻，在结婚仪式上为新人祝福之前，首先进行诅咒。〔81〕有一种基督教的婚姻观把一切当作罪来看待

〔82〕，毫无例外，毫不留情，连母亲腹中的生命、连最美丽的女人也不饶过。这种观念中有一种严肃性，对于为尘世生活日夜操劳的人来说，这种严肃性高不可及，而且它也极为严厉，不容婚姻上随兴致行事的人

嘲笑。曾经有个时代，人幸福地、无忧无虑地生活着，幼稚无辜，一切都是人性的，神灵们以身作则，不时放下天大的架子，以求骗取尘世女子的爱情；曾经有个时代，一个人轻轻地、神秘地去赴约会，害怕看到神是自己的情敌之一，同时也为此感到很光荣；曾经有个时代，美好的苍穹高远无际，像个友善的见证人，瞧着幸福的爱情，或者爱情静静地、庄严地隐藏在黑夜肃穆的静寂之中；曾经有个时代，一切都为爱情而活着，而对于幸福的情人来说，一切又只是关于爱情的神话。所有这些时代都一去不复返了。这就是麻烦所在，我们也必须从这个角度来判断施雷格尔的以及整个新、老浪漫主义的追求。那些时代一去不复返了，然而浪漫主义却向往这些时代，为了抵达那里，他走上的不是神圣的旅程(*peregrinationes sacras*)，而是尘世的(*profanas*)旅程。倘若重建一个逝去的时代是可能的话，那么人们必须重建它的纯净状态，重建的希腊文化必须具有它所有的天真幼稚。可是，浪漫主义并不这样做。其实，它并没有重建希腊文化，而是发现了一个前所未有的新大陆。不仅如此，它的享受也是极为精巧的；它不仅想幼稚地享受，而且想在享受中意识到既定伦理的毁灭；它认为别人在伦理的重担下呻吟，它的享受的关键便是取笑这个伦理，而反讽随意性的自由游戏就以此为中心。基督教用精神把肉体和精神分裂了开来^[4]，要么精神必须否定肉体，要么肉体必须否定精神。浪漫主义想要后者，它与希腊文化的区别在于它在肉体的享受之外还享受精神的否定。它以为这就是在诗意地生活着，然而我希望表明，它恰恰丢失了诗意，因为只有通过死心，真正的内在无限性才能显现出来，而只有这种内在的无限性才是真正无限的、真正诗意的。

施雷格尔的《卢琴德》力求摒弃所有的伦理，厄德曼不无妥帖地说道：“所有伦理的规定只不过是游戏而已，至于婚姻是一夫一妻制，还是四人同室，这一切对于情人来说都是随意的。”^[5] [83] 倘若整个《卢琴德》只不过是任意的狂想，只不过是随意性的产物，像小威尔海米娜一样踢着小腿儿，不顾虑自己的裙子，不顾虑世人的评判^[84]；倘若它只不过是忘乎所以的放纵，取乐于颠倒一切，把一切翻过来、倒过去；倘若它只不过是对所有等同于风俗习惯的伦理的机智反讽；倘若这一切是可以想象的话，谁会那样地可笑，以至于不对此放声大笑，谁会那样地乖张，以至于不觉得这开心好玩呢？可情形并非如此，与此相反，《卢

琴德》具有一种极为教条性的特点，某种忧郁的庄严贯穿全文，这似乎是来源于主人公很迟才认识到这个伟大的真理，因而他觉得生命的一部分白白地度过了。这部小说屡次三番地谈“放肆”，甚至可以说呼唤“放肆”，这种“放肆”不仅仅是对客观有效的东西任性的、暂时的摒弃，好像为此所使用的“放肆”这个词本身只是淘气，由于淘气得忘乎所以，故乐此不疲地使用这么一个很强的表达方式，不，这种放肆是货真价实的放肆，然而它却是如此地令人喜爱、如此地有趣，以至伦理、谦虚、体面虽初看不乏吸引力，但在它的面前却相形见绌，微不足道。任何一个通读了《卢琴德》的人想必都会承认它的确具有这样的一种教条性的特点。倘若有人有意否认这一点，那么我想请他解释一下为什么青年德国会完全误解了这本书。倘若他也能够成功地对此作出解释，那么我想向他指出，大家都知道施雷格尔后来改信天主教，这意味着他发现宗教改革是第二个原罪，而这充分地显示了他在《卢琴德》中的观点是当真的。

《卢琴德》所欲达到的目的是摒弃所有伦理，不仅仅是在风俗习惯这个意义上的伦理，而且是所有作为精神有效性的伦理，它欲摒弃精神对肉体的控制。这也证明与反讽所特有的追求是完全相一致的。前面我们把反讽所特有的追求刻画为扬弃所有的现实，并以一种并非现实的现实来取代它；因此，毫不奇怪，于柳斯在其怀抱里获得安宁的那个少女，或者更确切地说，那个妇女，即卢琴德“也是一个具有明确浪漫倾向的人，这些具有浪漫倾向的人不生活在一般的世界里，而是生活在一个自己创造的、自己臆想出来的世界里（第96页）”。^{〔85〕}这也就是说，她也是一个其实只有感性现实而没有任何别的现实的人。同样毫不奇怪的是，于柳斯的重大任务之一便是想象一种永恒的拥抱，大抵把这当作惟一真实的现实。

如果我们把《卢琴德》看做这么一部爱情的问答手册，那么它要求其弟子具有一种“狄德罗称作肉体感觉的东西”，“一种不同寻常的才能”，它的义务是促进这种才能，使之发展为很高的对肉欲的鉴赏力（第29—30页）。^{〔86〕}于柳斯以这种礼拜的祭司的面貌出现，“并非没有被涂圣油”；“从张开的天空，机智自己通过一个声音向下对他说到：你是我的亲爱的儿子，我很喜欢你”（第35页）；他既向自己又向他人喊

到：“把你自己立为祭司，并庄严地宣布只有自然是可尊的，只有健康是可爱的（第27页）。”他所希求的是赤裸裸的感性，在这种感性里，精神是一个被否定的环节；他所反对的是把感性作为一个环节纳入了自身的精神性。由于这个缘故，他把两岁大的小威尔海米娜——“她的时代或她的年代中最有才智的人”（第15页）——推崇为他的理想是不正确的，因为在她的感性中精神没有被否定，由于精神还不存在。总的来说，他喜爱赤身露体，因此他仇恨北国的寒冷；他嘲笑不能忍受赤身露体的狭隘心胸。不能忍受赤身露体的确是一种狭隘心胸吗？衣着的面纱是不是感性的本质的美好象征呢？因为感性若是为精神所控制，它也就不是赤裸裸的了——这些问题我不拟深究。我只想指出，大家甚至原谅阿基米德一丝不挂地跑过希拉库斯的大街，这必定不是由于南国温暖的气候，而是因为他精神的欢乐、他的“我发现了！我发现了！（

εὐφρηκα, εὐφρηκα) ”[87] 是足够的衣着。

《卢琴德》着力通过其自身布局上彻头彻尾的混乱来形象地表达它所欲再现的既存事物的杂乱无章的状态。于柳斯在开头就说，与理性和伦理的其他条条框框一起，他也放弃了计时（第3页）；在第5页上，他说：“我想一开始就把我们称作秩序的东西彻底摧毁，远远地离开这个秩序，明确地争取沉醉于迷人的混乱的权力，并通过实际行动来坚持这个权力，为了我自己、为了这个著作、为了我对它的爱、为了它自身的成长，没有什么目的比这个目的更为合乎目的了。”他希望这样一来就能达到真正诗意的东西，由于他放弃了理智，让幻想为所欲为[6]，他很可能成功地以想象力来把握扑朔迷离、永恒移动的图像。如果读者愿意同样行事，他也很可能达到这一点。不管这是多么的混乱，我将尽量在我的阐述中建立某种秩序，并对这一切作出一定的总结。

这部小说的主人公，于柳斯，不是一个唐璜（唐璜像个巫师一样，以他感性的天才使一切着魔；他的面貌具有一种直接的权威，他颐指气使，表示自己是主子、是老爷，这种权威不可言传，而莫扎特寥寥几个令人倾倒的琴音却能使之生动地展现在我们眼前[88]；他并不勾引，而是所有女人都想被他勾引，倘若把她们的纯洁还给她们，那么她们只想再次被勾引；他是一个魔鬼，没有过去，没有发展历史，就像密涅瓦一般，出生时就满身甲冑[89]），而是一个囿于反思的人格，陆陆续续

地才成长起来。在“男性的训练时期”^[90]里，我们得知了他的这个发展过程。“表面上满腔热情地装作法老，而实际上却心不在焉；在某个时刻热血沸腾，孤注一掷，可一旦失败，却毫不在乎地置之脑后：于柳斯受许多坏习惯支配，蹉跎了青春，这就是他的坏习惯之一（第59页）。”^[91]作者以为，用这一个特征就充分地描绘了于柳斯的一生。我们完全同意他的这种看法。于柳斯是个内心分裂的年轻人，正由于这种内心分裂，他能生动地想象巫师的那种能够使人转瞬间老好多好多年的魔术；正由于这种内心分裂，这个年轻人似乎具有一种惊人的、用之不竭的力量，恰如绝望的激情给予独擅胜场的力量；这个年轻人早就进入了终场^[92]，然而还是彬彬有礼、讨人喜爱，精神上潇洒自如地在世间高举着酒杯，闭着气、集中全力，以便在炫目的退场式中使毫无价值、无人会怀念的一生显得辉煌灿烂；这个年轻人早就抱有自尽的思想，但他灵魂的风暴使他没有时间作出决定。他需要爱情，只有爱情才能拯救他。他首先差一点勾引了一个年轻纯洁的少女（这一冒险行为对他毫无深远的意义；因为她显然过于纯洁，不能满足他的好奇心），然后找到了莉色特这个师傅，她是个早就精通爱情夜间的秘密仪式的情爱能手，于柳斯徒劳地试图限制她指导众人的活动，以便把她据为己有，让她为自己进行私人指导。

在整个小说中，莉色特的形象大概是最为丰满的，作者明显偏爱这个形象，费尽心机给予它一种诗意的光环。还是孩子的时候，她根本不轻佻，而是很忧郁，可在那时候她已经着了魔似的酷爱感性的东西（第78页）。后来她曾是女演员，但为时不长，她总是嘲笑自己毫无才能、曾遭遇不少无聊的事。最后，她终于全力以赴地献身于感性。除了独立之外，她极端爱钱，但她却知道如何极有鉴赏力地来化钱。她的宠爱时而需要用高价来买，时而以满足对某个男人任性的偏爱为价钱。她的闺房装饰简单，没有通常的家具，只是四壁挂着昂贵的大镜子，镜子之间是科莱吉奥和提香挑逗肉欲的绘画。她没有椅子，可有不少真正的东方地毯，还有几组大理石的半身雕像。她常常一天到晚土耳其式地坐在这间屋里，单独一个人，手放在膝间，无所事事，讨厌所有女人的工作。她吃得不多，饿的时候，吃的是山珍海味，进餐时让她的男仆朗读历史故事、游记、童话，她的男仆是个风流倜傥的少年，十四岁的时候就被她勾引了。在男仆朗读的时候，她总是漫不经心，除非里面有什么可笑

的东西、或者有些她也认可的观点；她只关心实在性，除此之外，她什么也不注意、什么也不欣赏，她认为舞文弄墨是最可笑的事。这就是施雷格尔对一种生活的描述，这种生活不管多么堕落，可总以诗意自居。特别引人注目的是那种高贵的懒惰，好逸恶劳，蔑视所有女人的活，不爱使用精神，而只爱让精神受刺激，这种懒惰使灵魂疲软无力，安逸享乐，使意识本身在令人恶心的朦胧夜色中慢慢挥发。然而，这说到底是一种享乐，而享乐着便是诗意地生活着。作者似乎认为她宠幸男人的方式也不无诗意的因素，因为她不总是只看钱，在不是钱决定她的选择的那些时刻，作者似乎有意美化她的可鄙的爱情，给予它那种只有纯洁的爱情才具有的无私奉献的光环，就好像作乖张脾气的奴隶要比作金钱的奴隶更具有诗意似的。她就这样坐在她淫逸的屋子里，浑浑噩噩，大镜子从各个角度反射着她的形象，由此所产生的外在意识是她惟一还保存下来的意识。因此，谈到自己的时候，她也惯于称自己莉色特，常常讲她能写下、她想写下自己的历史，就好像这是别人似的。总的来说，她最喜欢以第三人称来谈自己。不过，这不是因为她在世上的作为像凯撒的一生，具有世界历史性的意义，以至她的生命不属于她自己，而是属于整个世界，不，这是因为这个过去的生活(vita ante acta)过于沉重，以至她忍受不了它的重压。对这个过去进行反省，让它的令人惧怕的各种形态来评判她，这将会过于阴森，不太可能是诗意的。然而，让她的可悲可鄙的生活融入朦朦胧胧的大轮廓，把它当作与她自己毫无关联的东西瞧着，这是她所想干的事情。她愿意关心这个不幸的、沦落天涯的女孩，她愿意说不定为她牺牲一滴泪水，但至于这个女孩就是她自己，这却是她想极力忘却的。希求忘却是一种软弱，但在这种希求中很可能蕴藏着一种能量，预示着某种好事。可是，以这样的一种方式来诗意地重新体验自己的过去，以至悔恨不会取得任何尖刺，因为所谈的是与自己不相关的东西，而详知内情却又使享受的强度大大增高：这是一种可怕的、疲软的怯懦。然而，在整个《卢琴德》里，这种陷入审美的麻木状态^[7]实际上却标志着诗意地生活到底是怎么回事，通过为深刻的自我催眠、使之进入梦游似的状态，这给予随意的自我很大的自由活动的余地，使之能够沾沾自喜、沉醉于反讽。

我们需要对这一点进行进一步的探讨。人们曾不厌其烦地说过，《卢琴德》这类黑书是不道德的，人们曾不厌其烦地对此发出感慨万分

的叹息：可是只要人们允许作者明目张胆地声称这是诗意的、允许读者暗中相信这是诗意的，那么我们还根本没有什么很大的收获，这尤其是因为人对诗意的东西有很高的要求，正如道德对他有很高的要求一样。因此，我们必须大声讲而且我们也将证明这类书不仅是不道德的，而且是非诗意的，因为它们是非宗教的；我们必须自始至终强调，每一个真正想诗意地生活的人都能够诗意地生活。亦即如果我们问诗到底是什么，那么我们可以笼统概括地讲它是对世界的征服；通过对不完美的现实的否定，诗打开了一种更高的现实，把不完美的东西扩展、净化为完美的东西，从而减轻那种必将使一切暗淡失色的深沉的痛苦。在这种意义上，诗是一种和解，然而它不是真正的和解；因为它并不使我与我生活于其中的现实和解，这种和解并不带来既定现实的化体^[93]，它是通过给予我另一个现实、一个更高的和更完美的现实而把我和既定现实和解的。这种对立越大，和解其实也就越不完善，以至这常常根本不是什么和解，而毋宁说是一种敌对。因此，归根结底只有宗教才能够带来真正的和解；因为它为我使现实无限化了。诗意的东西固然是一种对现实的征服，但是无限化主要在于逃避现实，而不在于逗留在现实之中。诗意地生活即无限地生活。但无限性既可能是外在的无限性，也可能是内在的无限性。想以诗意而无限地享受的人也有自己的无限性，但这是外在的无限性。亦即在我享受之时，我是在我之外、在它者之中。可这样的一种无限性必将扬弃自己。只有当我在享受中不是居于我自己之外，而是居于我自己之中，只有当这个时候，我的享受才是无限的；因为它是内在无限的。诗意地享受的人，即使他享受整个世界，也还是缺乏一个享受，因为他不享受他自己。而只有享受自我（当然不是在斯多葛派的或利己主义的意义上，因为在那里也根本没有真正的无限性，而是在宗教的意义上）才是真正的无限性。

在作了这些考虑之后，如果我们回顾那种把诗意地生活与享受等同起来的要求（正因为我们的时代是彻头彻尾反思的，诗意的现实和既定现实之间的对立就以一种比以前任何时候都远为深刻的面貌出现；从前诗意的发挥和既定现实齐头并进，而现在真正重要的是非此即彼，因为人们不满足于间或诗意地生活，而是要求整个生活都应该是诗意的），那么显而易见的是，它错过了最高的享受、错过了真正的幸福，在最高的享受、真正的幸福中，主体不是在做梦，而是无限清晰地占有他自

己、对他自己是绝对透明的；这只有对宗教的个体才是可能的，宗教的个体不是在自己之外而是在自己之内具有无限性。报复是一种诗意的享受，异教徒们以为神灵们独占报复，因为这是个好东西；然而即使我的报复心得到了绝对的满足，即使我是异教徒意义上的一个神灵，在我的面前所有人都恐慌战栗，我的愤怒的火焰能够烧毁一切，那么我的报复仍然只是自私自利的享受，我的享受仍然只是外在的无限性；而一个不大发雷霆进行报复、能够控制自己的怒火的极为单纯的人更接近于征服世界，只有他才真正地享受，只有他才具有内在的无限性，只有他才诗意地生活着。倘若我们从这个角度来观察那种在《卢琴德》中被描述为诗意生活的生活，我们未尝不可以承认它包含形形色色的享受，但大抵没人会阻止我们称这种生活是一种无限怯弱的生活。只要人们不愿声称怯弱等同于诗意地生活，那么极为可能这种诗意的生活其实是相当非诗意的，或者更确切地说，是完全非诗意的；诗意地生活不意味着自己对自己是昏暗的，不意味着在令人窒息的闷热中大汗淋漓；与此相反，诗意地生活意味着自己对自己是清澈透明的，而这不是通过无限的、利己主义的满足，而是通过其绝对的、永恒的有效性。如果这不是对于每个人都是可能的，那么生活就是疯狂。对于单个的人来说，即使他是世界上最聪明的人，自以为有资格得到别人都得不到的东西也是举世无双的狂妄。人的存在是绝对的东西，否则整个生活就是荒谬绝伦的无稽之谈，等待着每一个人的就是绝望，除非这个人精神失常、冷漠傲慢、绝望地相信 he 自己是天之骄子。自从《卢琴德》出版以来，有人不无才能地、极具蛊惑性地力求迷惑大众，而非引导大众，我们不能局限于念诵几条道德规章和准则以反对这类行径；我们必须禁止这种人使自己、使他人相信这本书是诗意的，或者相信一个人应该由这条路达到人人能达到的目标，即诗意地生活。每个人都能要求诗意地生活，这是一种不容拒绝的要求。

不过，让我们再次回到于柳斯和莉色特。莉色特结束了自己的生命，就像她当初踏上了生命的路途一样，她完成了于柳斯没有时间决定的事，通过自杀，她希求达到它一生梦寐以求的目标——抛脱自己。不过，她自始至终保持着极度的美学的分寸，据她的男仆讲，她临终时，高声宣述：“莉色特应该毁灭，现在马上毁灭：命运想要这样，铁的命运。”这句最后的台词只能被看做一种戏剧性的瞎闹，这对于一个先前是

剧院里的演员、后来是生活里的演员的人来说，可谓是极为自然的。莉色特的死对于柳斯当然是很大的冲击。我还是让施雷格尔自己来讲话，以免有人认为我有意歪曲。“莉色特的毁灭最初的后果是，他毕恭毕敬、忘乎所以地把她当神一样来崇拜、怀念。”（第77页）不过，这件事仍然不能够使于柳斯有所长进：“于柳斯认为，女性具有不少凡俗之处，而莉色特是个例外（这个凡俗之处便是，女性不拥有像莉色特那样的‘更高的能量’）^[94]，可这个例外过于单独，她所处的周围环境过于不纯，所以他由此并不能达到真正的见解。”（第78页）

莉色特死后，于柳斯很长一段时间深居简出，之后，施雷格尔让他重新步入社会生活，主要是在精神上接触到几个这种生活的女性成员，重新经历了不少风流韵事，直至最后在卢琴德身上发现了所有分散环节的统一，既发现了感性又发现了风趣^[95]。不过，由于这个恋爱关系基于一种精神的感性，没有其他更深的基础，由于它毫不包含死心这一环节，换言之，由于它根本不是婚姻，由于它紧抓着“消极性和植物生存是最完美的”这个观点，所以伦理在这里也是被否定了的。因此，这个恋爱关系不可能取得任何内容，在更深的意义上根本不可能有一个历史，他们两个人一起(en deux)为消磨时间所干的事与于柳斯以为是最好的利用寂寞时光的方式大同小异，即考虑随便一个什么风趣的女士在随便一个什么有刺激性的场合会说什么话、会作出什么答对。因此，这是一种毫无实在内容的爱情，他们屡次三番谈永恒，但这种永恒不是别的，乃是人们所说的享受的永恒瞬间，是一种根本不是无限性的无限性，因而是非诗意的。这么一个瘦小孱弱的恋爱关系竟自以为能够抵挡生活的风暴、竟自以为有足够的力量把“偶然事件最为酸涩的情绪看做美好的风趣和放纵的任性”（第9页），这的确令人忍俊不禁，因为这个爱情根本不存在于现实的世界，而是存在于一个臆想的世界，在这个臆想的世界里，恋人们自己掌管着飓风、暴雨。这种恋爱关系创造新的生命，但由于它以享受为目标，它当然是同样自私地看待它自己与下一代之间的关系：“爱情的宗教把我们的爱情更紧、更强地缠绕在一起，正如孩子仿佛回音似的倍增温柔的父母的乐趣”（第11页）。我们经常碰到一些父母以愚蠢的严肃态度希望看到他们的孩子尽快成家立业、说不定甚至希望看到他们安息于黄土之下；与此相反，于柳斯和卢琴德恨不得让他们的孩子永远像小威尔海米娜那么长不大，以便能逗他们玩，聊以自娱。

《卢琴德》以及与此相关联的整个追求的古怪之处是：人从自我的自由及其建构一切的权威出发并没有达到更高一层的精神性，而是只达到了感性，即其对立面。在伦理之中显现出来的是精神与精神的关系，然而，自我要是想有一种更高的自由，它就会否定伦理的精神，从而堕入肉体和本能的规律之中。但是，由于这种感性不是幼稚的感性，维护感性的所谓权力的是种随意性，这同一种随意性在下一个时刻会发生突变，转而坚持一种抽象的、过分的精神性。这些颤动一方面可被理解为世界反讽对个体的玩弄，另一方面可被理解为个体模仿世界反讽的尝试。

蒂克

在蒂克的作品中，特别需要讨论的是他的一些讽刺性剧作以及他的抒情诗。他的早期小说是在他通过施雷格尔兄弟达到对真理的认识之前创作的；他的后期小说与小说愈来愈接近现实，不时力求通过某种广度完全达到与现实的一致。在蒂克那里，我的呼吸已经轻松得多了，再次回顾《卢琴德》，我感到好像是从一个焦灼不安的梦中醒了过来一般，梦里有那么一时刻，我听到了感性的诱惑性的声调以及其间回荡着的野性的、动物般的嚎叫；我感到好像是有人给了我一碗在巫婆的锅里煎制的令人呕吐的魔药，剥夺了一个人对生活的所有味觉、所有胃口。施雷格尔好为人师，他把矛头直接指向现实。在蒂克那里，情形大为不同，他沉迷于一种诗意的放纵，但他把这理解为对现实的漠然。只有当他这样做的时候，他才倾向于攻击现实，但即使在这里也是间接地攻击。这种诗意的放纵一旦爆发出来，形成不同寻常的反讽的旋律，它就会肆无忌惮、忘乎所以。想必没有人会否认，这种诗意的放纵是有其重要性的。因此，黑格尔对蒂克不大公平^[96]，我完全赞成一个在其他方面热心的黑格尔主义者在一个地方所作的评论^[8]：“他（黑格尔）也很喜欢玩笑和欢闹，可是他无力全面欣赏幽默的深刻之处，而最新形式的反讽与他自己的方向背道而驰，他几乎缺乏承认它的真切之处的器官，更不用说欣赏它了。”这种文学创作越是接近现实、越是只通过对现实的折射才可以理解其中隐藏着越多的论战、越是把论战性观点当作赢得读者好感的条件，那么它就越会脱离诗意的漠然、丧失它的无辜、获得一个目的。这已不是诗人的自由，像吹牛大王蒙西豪森一样，自己拉着自己的

脖颈儿，并以这种方式毫无立足之地、悬浮在空中打斤头，打得一个比一个更好看^[97]，这已不是诗的泛神论的无限性；这是有限的主体，造了个反讽的杠杆，以求把整个生存撬出其固定的结构。在文学创作的随意性面前，整个生存只不过是游戏，它不小看任何东西，不管是多么微不足道的东西，但是对于它来说，也没有什么永存不变的东西，不管是多么意义重大的东西。在这一方面，我们只需要通读蒂克的一个剧本的人物表或者随便其他一个浪漫主义诗人的剧作的人物表，就能想象出在他们的诗意世界里出现的是多么稀奇古怪、闻所未闻的东西。动物说着人话，人说起话来像个畜生，凳子、桌子意识到它们在生存中的意义，人感到生存是个毫无意义的东西，无物变成一切，一切变成无物，一切是可能的而又是不可能的，一切是合乎情理的可又是不合乎情理的。

我们不得忘记，蒂克以及整个浪漫主义学派^[98]面临着或者相信自己面临着一个特定的时代，在这个时代，人在有限的社会环境中仿佛完全石化了似的。一切事物都达到了尽善尽美的发展，终结于神圣的中国式的乐观主义^[99]，没有一个合情合理的向往得不到满足，没有一个合情合理的愿望得不到实现。传统习俗的伟大原理和准则是虔诚崇拜的对象；一切都绝对地是绝对的东西；人们放弃了多妻制；人们戴着尖顶的帽子。一切事物都有其意义。至于职业、地位，每个人都知道自己的轻重高低，都能感觉到他完成了多大的任务，感觉到他孜孜不倦的劳作对自己、对整体有多大的意义。人们不像贵格派教徒^[100]似的轻率地活着、不顾时间早晚，这种亵渎神明的东西企图潜入，必定是徒劳的。所有人走起路来都是心平气和、不快不慢，甚至求婚者也是如此，因为他知道他跑的是合法的差事、他走的是极为严肃的一步。一切都按钟点进行。人们在仲夏夜欣赏大自然的美好，在忏悔祈祷日痛心疾首，到了二十岁就开始恋爱，到了十点钟就上床睡觉。人们成家立业，为私人家业、为他在国家中的职务而活着；生了孩子，为家庭操心；壮年之时，成绩卓著，受上级赞扬，为神父的好友，在他的眼前完成了许许多多足以流芳百世的英雄事业，知道他有朝一日将陈述这些事业、可激动得不知该从哪里说起；重视友谊，是个货真价实的朋友，是个实实在在的朋友，就像是实实在在的科长一样。人们懂得人情世故，把孩子们教育得也懂得人情世故，每周一个晚上阅读诗人赞颂生存之美好的篇章而精

神振奋，鞠躬尽瘁、按部就班，一年到头毫厘不爽、分秒不差地完成该作的事。世界倒退到了婴儿时代，世界需要更新。因此，浪漫主义是件好事。一股清凉的微风，一股来自中世纪大森林、来自希腊纯净太空的清爽晨风吹过浪漫主义；庸俗的小市民冷得发抖，但是，驱散人们迄今所呼吸的动物般的恶浊空气是极为必要的。几百年过去了，中了魔法的城堡耸立了起来，住在城堡里的人再次醒了过来，大森林轻轻的呼吸着，处处莺歌燕舞，美丽的公主又吸引了众多的求婚者；大森林回响着猎人的号角和猎犬的吠声，林间草地上花木芬芳，诗句和歌声从大自然中挣脱了出来，四处飘荡，没有人知道它们从哪里来、没有人知道它们到哪里去。世界变得年轻了，然而，正如海涅风趣地指出，世界在浪漫主义那里变得过于年轻，又成了一个小孩子^[101]。浪漫主义的不幸是它所抓住的不是现实。诗觉醒了，热烈的向往、神秘的预感、令人振奋的感情觉醒了，大自然觉醒了，中了魔法的公主觉醒了——浪漫主义者却昏昏入睡。他是在梦中经历了这一切的，以前他周围的一切都昏睡着，现在一切都醒过来了，可他却昏睡着。可是，梦是填不饱肚子的。他刚刚醒了过来，感到疲乏无力，身体虚弱，马上就又重新躺下睡觉，很快地他就需要用艺术来呼唤梦游似的状态。浪漫主义者运用越多的艺术，他所唤出的理想也就越是不切实际。

浪漫主义的文学创作就在这两极之间摇摆。一方面是充满小市民习气的既存现实，而另一方面是影影绰绰的理想现实。这两个环节相互之间有着一种必然的关系。越是对现实予以漫画性的讽刺，理想也就喷发得越高，只不过这里涌出的泉水不会直涌到永生^[102]。这种诗在对立面之间摇摆，而恰恰这个事实证明它在更深的意义上不是真正的诗。真正的理想不是以某种方式存在于彼岸。它若是催促性的力量，那么它在后边；它若是令人振奋的目标，那么它在前边，可自始至终它在我们身中，这就是它的真理。

由于这个缘故，这类诗文也不能与读者取得一种真正诗意的关系，正因为诗人自己不能与他的诗文取得一种真正诗意的关系。诗人所采取的诗意立场是诗意的随意性，诗文所留下的总体印象是一种无踪无影的空虚。这种随意性呈现于整个布局之中。剧作时而快马加鞭，时而原地踏步、停滞不前，时而往后倒退；我们一会儿在花街柳巷，一会儿在天

上；突然发生了一件极不可能的事，诗人自己也很清楚这是件极不可能的事；突然什么声响从远处传来，这是神圣三王的虔诚游行；接着是圆号独奏^[9]；一会儿严肃地提出了某种见解，可转瞬间其反面被翻了出来，笑的统一将和解各个对立面，但这种笑却以凄婉悠远的笛音为伴奏，等等，不一而足。

然而，正因为整个布局没有秩序，不形成一个诗意的整体，因为对于诗人来说，诗意是他为所欲为的自由，对于读者来说，诗意是他效仿诗人狂想的自由，一言以蔽之，因为整个布局没有秩序，不形成一个诗意的整体，所以各种分散的元素相互孤立地堆在一起，或者更确切地说，因为各种分散的元素孤立地各行其是，所以没有任何诗意的统一可能产生。论战的冲动永远不得安息，因为诗意的东西恰恰在于不停地通过论战把自己解放出来。对于诗人来说，发现理想是很困难的，但同样困难的是发现漫画。任何论战性的笔触都包含着一种多余，一种超越自己、达到更为风趣的描绘的可能性。理想的追求并没有任何理想；因为每个理想同时只不过是一个讽喻，自身内隐藏着一个更高的理想，这样一个理想隐藏着另一个理想，直至无穷。因此，诗人既不赐予自己、也不赐予读者一点安宁，因为安宁是这种文学创作的正反面。他所具有的惟一的安宁是诗意的永恒，他在这种永恒里看到了理想，但这种永恒是个怪物，由于它处于时间之外，所以理想转眼间变成了讽喻。

在把握小市民习气这一点上，蒂克具有一种举世无双的创造才能、具有运用颠倒透视法的精湛技艺，这样，他的理想追求像自流井一样深，本应在天上显现的图像无影无踪地消逝到了无限性之中。他具有给予人莫名其妙的感觉的古怪才能，不时出现的理想人物极为古怪，而正由于古怪确实让人害怕，因为他们有时与罕见的自然产物相似，他们聪明、忠诚的眼睛与其说令人充满信任，毋宁说让人感到不可名状的恐惧(unheimliche Angst)。^[10]

这种诗作的总目标本质上是通过无休止的逼近向一种气氛靠近，然而这种气氛永远得不到尽善尽美的表达，因而这种诗作是关于诗作的诗作，直至无穷，而另一方面，这种诗作力求把读者置于一种独特气氛之中，可这种气氛与这种诗作自身的成就毫不相干，由于这个缘故，这种诗作的特长当然是在于抒情。然而，这种抒情诗不能有太深刻的内涵，

以免变得过于沉重，它必须变得越来越轻，低音吟唱，悄声长叹，恰似一个慢慢消逝的回音悠远的反响。在抒情诗里，音乐性是主观性的环节。这一环节得到了极为片面的发挥。于是产生了诗句里的音色，诗句之间遥相呼应的共鸣，最关键的是，诗句随着优雅婉转的旋律翩翩起舞，甚至可以说跟着唱了起来。韵律成了走南闯北的浪游骑士；蒂克以及整个浪漫主义乐此不疲、一再发挥的一个主题是，一个人突然看到了一张陌生的脸，但总觉得非常熟悉，他觉得似乎很久很久以前、在一个超越历史意识的过去就曾见过这张脸：韵律这里有个同样的经历，它突然碰到了在一个美好的过去曾认识的一个老熟人，顿然心潮澎湃。韵律对平常的朋友感到厌倦，希求结识更有意思的新朋友。最后，音乐性的因素把自己完全孤立了起来。我们每个人从小就熟知Ulen, Dulen, Dorf^[103]这类好听的诗句，有时浪漫主义确实成功地重新呈献了这类诗。这类诗也必须被看做最完美的诗；这里至关重要的气氛居于一切之上，无拘无束，因为一切内容都被否定了。

蒂克的理想宛若天上的云彩，或者说恰似云彩匆匆在地面划过的影子，尽管他不像施雷格尔那样义无反顾地否定现实，但这种不切实际的、软弱无力的理想证明他是误入了歧途的。施雷格尔皈依了天主教，以镇静下来，而蒂克不时在一种对整个生存的崇拜中获得安宁，这样一来，一切事物都变得同样地诗意……

佐尔格

佐尔格希望在哲学上弄明白，反讽到底是怎么回事。在他 身后出版的美学讲演录^[11]以及搜集在遗著^[12]中的几篇文章里，他阐发了他的观点。黑格尔特别重视佐尔格的论述，对他也特别偏爱。在上面多次谈到的书评里，第486页^[104]，黑格尔说：“就一般的反讽而言，我们不应该把它仅仅看做闻名的、高不可攀的幽灵；在佐尔格那里，我们可以把它当作一个原则来看待。”在他的美学讲演录的导言里，黑格尔也谈到佐尔格（第89页^[105]：“佐尔格不和别人一样，满足于肤浅的修养，他真正思辨的内在需求促使他下到哲学理念的深处”），并为佐尔格早逝、未能对他的思想予以具体的发挥而表示惋惜。

对佐尔格的观点予以阐述是件极困难的事；霍托曾正确地指出（第

399页^[106]),他“以难以把握的哲学洞察力”阐发了他思考问题的方式。事情的真相是这样的:佐尔格在消极的东西中跑迷了路,不知前后左右;因此,现在要起航,进入这个波涛滚滚的大海,我不免有些踌躇不决,这不太是因为我害怕把命搭上去,而是因为我很难大致确切地告知读者,我到了哪里去,或者我在某一特定时刻身在何处。由于消极的东西总是只有通过积极的东西才能显现出来,而这里消极的东西却独占天下,而且毫无产生积极效果的能力,所以这里一切令人眼花缭乱,眼看一种人们能借以为自己定向的规定近在咫尺,突然一切又消失了。远处隐约可见的积极的东西,仔细一瞧,表明是一个新的否定。因此,佐尔格固然可能在哲学思想发展中有其重大意义,但我们最好还是把他看做黑格尔的体系所要求的一个牺牲品。由于这个缘故,黑格尔对他的偏爱也就很好解释;他是消极东西的形而上学骑士。他也不像其他反讽者那样与现实迎头相撞,因为他的反讽根本不是在与现实的对立中来塑造自己^[13]的。他的反讽是静观的反讽,他看透了万物的虚空。反讽是觉察消极东西的器官和感觉。

佐尔格的事业完全位于学术领域之内。然而,他没有在任何地方作过融会贯通、井井有条的严格学术性的阐述,而只是以格言的形式爆发出来,时而把我们引入纯粹形而上学的思考,时而把我们引入历史、哲学的探讨,时而又把我们引入美学、伦理学的探讨,等等。这类爆发触及整个学术的王国,故这里已经存在着不少棘手的问题。除此之外,他的语言也常常是诗意的、而非哲学的(例如,他讲上帝通过显示自己而牺牲了自己,这里他的语言就是诗意的;在最近的学术研究中,人们在形而上学的意义上运用“上帝与世界和解”这种说法,我当然知道,佐尔格完全可以在与这种形而上学的意义类似的层次上来运用这种说法,但由于甚至这种用法与基督教的术语相比也是一种对概念的稀释,所以在这种概念的误用中大抵不会有什么东西能够对佐尔格的行为提供令人满意的辩护,况且佐尔格这里所使用的是一个更为具体的概念),所以,读者不总能清楚地想象出他在朝哪个方向运动。他经常运用“否定”、“摧毁”、“扬弃”这类概念,但读者要是想真正地认清形势,他必须认识这里的运动规律。亦即消极性具有双重的功能,一方面,它使有限者无限化,而另一方面,它使无限者有限化。如果一个人不知道他是在哪个流向之中,或者更确切地说,如果人一会儿在一个流向之中,一会儿在另

一个流向之中，那么他就会不知所措。此外，讲到某物需要被否定，我们必须对这个某物的涵义有一致的意见，否则的话，否定（就像那句名诗里的停顿^[107]）很可能落到一个错误的地方。例如，讲到现实需要被摧毁、被否定，我们就必须知道“现实”是什么意思，因为在某种意义上，现实本身是通过否定才呈现出来的。然而，事实并非如此，结果是人们可能陷入如下的混乱状态：人是虚妄的东西（这里我们已经需要小心，我们需要同意在哪种意义上人是虚妄的东西，需要同意在多大程度上这种虚妄的东西也具有积极、有效的因素），虚妄的东西必须被摧毁（这里我们又首先需要开个小研讨会，讨论一下在多大程度上人自己能够摧毁他身中虚妄的东西，而不由此在另一种意义上变成虚妄的东西），然而我们身中的虚妄的东西本身却是神圣的（参看《遗著和书信》第一卷，第511页）。

佐尔格希求带来有限与无限的绝对同一、希求摧毁以种种方式把它们隔离开来的高墙。因此，他努力达到绝对的、无前提的起始，故他的追求是思辨的。在《遗著和书信》第一卷第507页，他写道：“不可置疑的是，他的（哲学家的）学问与所有其他学问的本质区别在于，它是囊括一切的。每一个其他学问都有作为前提的东西、既定的东西，要么是一种特定的认知形式，如数学，要么是一种特定的材料，如历史、博物学之类的学问。只有哲学必须自己创造自己。”^[108]他的静观反讽把有限者看做虚妄的、需要被扬弃的东西。^[14]但另一方面，无限者也必须被否定，它不得归结于彼岸的自在（An Sich）。于是，真正的现实就被创造出来了。参看《遗著和书信》第一卷第600页：“正如有限者、平凡的事实不是真正的现实，无限者、概念运用以及设定形形色色的对立也不是永恒的东西。真正的现实是直观的一个环节，在这个环节中，有限者和无限者——我们一般的理智只把它们联系在一起认识——完全被扬弃了，从中上帝、或者说永恒的东西显示了出来。”^[109]这里，理念处于绝对起始的尖顶，因此它以无限绝对的否定性的面貌展现在我们面前。可是，如果消极的东西想要有所作为的话，它必须通过使理念有限化、即使之具体化而再次大显身手。消极的东西是思维的烦躁不安，但这种烦躁不安必须呈现出来，必须让人能看得见，它的热情必须证明是促进工作热情，它的痛苦必须证明是分娩的痛苦。倘若事非如此，那么我们就只有静观的、冥想的、泛神论的非现实的现实。亦即不

管把冥想当作一个环节来把握，还是让整个生活都变成冥想，真正的现实都不会出现。如果它只是一个环节，那么人们就会被迫马上把它再次唤出，如果它充溢着整个生活，那么现实其实根本不会产生。佐尔格解释说，我们不能依随柏拉图，认为理念在天上、在天外^[110]，可这种解释无济于事；他保证说，他并不依随斯宾诺莎，对有限性不屑一顾，认为它只不过是呈现方式(modus)^[111]，可这种保证无济于事；他不依随费希特，让理念在一种永恒的生成之中产生^[112]，这也无济于事；谢林试图证明，尽善尽美的存在在于生存，佐尔格反对谢林的这个观点^[113]，可这也解决不了多少问题。所有这些东西只不过是准备性的练习。佐尔格在起点上；可这个起点是完全抽象的，关键的是，生存中的二元论展现出其真实面目。可事实并非如此。与此相反，显而易见的是，佐尔格的确无力承认有限者有其有效性。他也无力使无限者具体化。他把有限者看做虚妄的东西、看做消逝的东西、看做虚妄的一切(das nichtige All)。因此，道德的规定没有丝毫的有效性，整个有限性及其道德的和道德的追求都消逝于形而上学的静观之中，静观把所有道德的和道德的追求看做虚空。参看他的遗著第一卷第512页：“我们可能作恶这个事实起源于我们具有一个既非善亦非恶、既非某物亦非无物的外表和凡俗生存，这个外表和凡俗生存只不过是本质在其分离的存在中投在自己身上的影子，而我们能够把善和邪恶的图像投射到这个影子上，就像投射到烟云之上一样。我们所有道德上的美德无一不是善的那种反射的图像，谁要是信赖它们，那他就倒霉了！我们所有道德上的恶习无一不是邪恶的那种反照，在上帝面前，这些恶习是虚幻的，只有他才能把它们从我们身上驱除，谁要是因为这些恶习而感到绝望、把它们当作现实的和真正的东西、不相信能够驱逐它们的上帝，那他就倒霉了！”^[114]这里，佐尔格的弱点可谓彰明较著。的确，美德很可能并没有自在自为的价值，它们的价值很可能只在于谦卑地让上帝使它们在我们心中生长出来；的确，人的恶习很可能只有上帝才能驱除，而不能只靠自己的力量；然而这却绝不意味着人应该沉迷于形而上学，在前一情形中，他忽视了人能够协助上帝，而在后一情形中，他忽视了不容上帝离去^[115]的悔恨。有限者固然是虚妄的东西，然而其中却不乏可以依靠之处。

因此，贯穿这一切的学术追求并没有付诸实施，我们所看到的与其

说是对无限者和有限者绝对同一性的抽象自在(an sich)的思辨性解释，毋宁说是泛神论的迷失。泛神论可能以两种方式出现：我要么强调人，要么强调神，要么通过以人为中心的视角，要么通过以神为中心的视角。如果我让人类创造神，那么就根本不会有人与神之间的争斗，如果我让人消失于神之中，那么也不会要什么争斗。显然，佐尔格走的是后一条路。的确，他不愿意斯宾诺沙式地把上帝当作实质，但他这样做的原因是他不愿扬弃冥想中神圣的东西与尘世的东西的同一。

这些形而上学的探究在此中止。我们现在来谈论另一系列观点，这些主要属于思辨、教义领域的观点。佐尔格不假思索地运用一些具体的观念，如“上帝”、“牺牲自己”、“献身于爱”，等等。我们发现他不停地影射一些观念，如上帝从无中创世、他的和解，等等。黑格尔对这一部分作了精心细致的分析，因此我可以他为基础。我首先引用几段佐尔格自己的话。特别是在搜集于他遗著第一卷的两封信中——一封与蒂克的通信，一封与阿贝肯的通信——我们可以发现许多这些思辨的火花。遗著第一卷第603页：“通过存在于、展现于我们的有限性之中，上帝在我们身中牺牲了自己、毁灭了自己：因为我们是虚无。”^[116]同卷第511页，他写道：“我们的不完美并非由于我们的相对虚弱，我们的真理并非由于我们自己本质性的存在。我们之所以是虚妄的现象，是因为上帝自己开始在我们身中生存，从而离开了自己。他自己进入了虚无，以便我们能够存在，这难道不是最高的爱吗？他甚至牺牲了自己、毁灭了他的虚无、杀死了他的死，以便我们不永远只不过是虚无，而是希望回到他那里、存在于他身中，这难道不是最高的爱吗？我们身中虚妄的东西本身就是神圣的东西，我们只需要认识到它是虚妄的东西、认识到我们自己就是这个东西。在这种意义上，善也是如此，只有通过自我牺牲我们才能在上帝面前真正是善的。”黑格尔对此的阐述见于第469页上半页以下。^[15]^[117]这里一目了然的是，尽管佐尔格有不少思辨的能量，他却并不告诉我们何去何从，其实毋宁说，他使我们不知所措。而且，由于缺乏任何中介规定，所以很难确定所有这些否定是否完全合适。他若讲“上帝存在于、展现于我们的有限性之中”，这里我们首先必须得知，在什么意义上上帝存在于有限性，这里我们缺乏“创世”的概念。当他接着说，上帝通过存在于有限性之中而牺牲了自己，这似乎表达了“创世”的思想。如果这是他的意图的话，那么他表达得很不明确；

正确的说法应是：上帝通过牺牲自己而创造了世界。与此相应的宾语是，“上帝毁灭了自己”，这似乎支持这种说法。亦即我们若讲“上帝毁灭自己”，这是一个否定，但不得忘记，这是一种使无限者有限化、具体化的否定。然而另一方面，“上帝牺牲自己”这种说法以及“上帝毁灭自己”这种说法更可能把思想引到和解上。下面紧接着的一句话“我们是虚无”加强了这一点；因为通过这句话，有限者就被设定了，但着眼点在于它的有限性、它的虚妄性，需要否定的正是这种虚妄性，而否定使有限者无限化了。不过，这里我们缺乏中介规定，说明在什么意义上人是虚妄的，我们缺乏具有足够广度的中介规定，包括对罪的意义的理解。可见，我们所看到的是一种模糊不清的思辨，既不公平地对待创世也不公平的对待和解；既不公平地对待有限性也不公平的对待罪孽。如果我们拿来他给蒂克的信中的言论，与此作一比较，一种相似的朦胧思辨显而易见。这里，我们得知：“我们之所以是虚妄的现象，是因为上帝自己开始在我们身中生存，从而离开了自己”。显然，创世的观念在这里隐约可见。至于这里缺乏中介规定，以便真正能够把握创世行为，就不用再说了，甚至泛神论的思想也没有得到清晰明了的阐述。实际上，我们根本不能说，我们是虚妄的现象，因为上帝开始在我们身中生存；依照佐尔格的观点和术语，更确切的说法应该是：由于上帝毁灭了自己，有限性的整个虚妄性就产生了，而由于上帝开始在此生存，上帝并没有离开自己（因为他在创世的瞬间是这样的），而是在自己之中，虚妄性也被驱除了。当他接着说，“他自己进入了虚无，以便我们能够存在，这难道不是最高的爱吗？”这里创世与和解又相互纠缠、混淆在一起了。并非上帝进入了虚无，以便我们能够存在；事实是，我们本是虚无，上帝进入了虚无，以便我们能够不再是虚无。倘若佐尔格在此窥见上帝的爱，那么这里再次缺乏中介规定；创世概念必须首先给定，以便上帝的爱不变成自爱。接着，佐尔格运用更为具体的表达方式，他说，上帝牺牲了自己、摧毁了他的虚无、杀死了他的死。这里我们一定会想到和解、想到有限性的否定。想到皈依上帝、回到上帝之中。可是由于上面讲到，上帝通过生存于我们的有限性之中而摧毁了自己，可见这里创世与和解具有同一种表达方式。其次，显然很不容易理解的是，“上帝牺牲自己”到底是什么意思，如果用以解释它的是下面这句话：他毁灭了他的虚无。当我们得知我们身中虚妄的东西是神圣的东西时，情形就愈为混乱了；问题是，我们若是虚妄的东西，我们身中的虚妄的东西（这似乎暗示，

我们身中还有别的东西、不是虚妄的东西的东西）怎么可能是神圣的东西呢？最后，他教导说，我们自己能够认识到我们身中的虚妄的东西。如果他这里的意思是，我们自己能够通过这种认识否定它，那么显然我们看到的是一个裴拉吉主义的和解概念。〔118〕

在这整个探讨过程中浮现在佐尔格眼前的似乎是否定之否定，而否定之否定在自身之内包含着真正的肯定。然而，由于整个思考运动未能充分展开，一个否定歪撞了另一个否定，后果并非真正的肯定。黑格尔对此作了极为精辟的论述，在第470页〔119〕特别强调指出：“首先，我们被假定为虚无（这是邪恶的东西），然后作者以生硬、抽象的词语来描述上帝，说他毁灭了自己，即他把自己设定为虚无，目的是为了我们能够存在，作者接着说到，我们身中虚妄的东西本身是神圣的东西，只要我们认识到它是虚妄的东西。”

我的意图是向读者介绍佐尔格的观点。这个介绍若以佐尔格最喜爱的概念“反讽”为起点，大概也就能最接近他的观点。因此，我欲断言，佐尔格使上帝存在变成了反讽：上帝无休无止地把自己置于虚无、把自己从中拉出、再次把自己置于其中，以至无穷，恰似所有的反讽，这种神圣的消遣设置最可怕的对立。有限性参与这种双重运动的惊人的振动（不仅离心的振动，而且向心的振动），在分离的那一时刻，这其中的人是神圣的东西的投影，他把他道德上的美德和恶习刻入这种影子生存之中，只有长着看得见反讽的眼睛的人才把这种影子生存看做虚无。由于所有有限性是虚无，所以谁要是以反讽看透了有限性，知道它是虚无，他就协助了神灵。我不能对此进一步加以阐述，因为就我所知，佐尔格没有说明有限性通过反讽获得了什么实在性。固然，佐尔格间或谈到一种神秘主义，当它观照现实之时，这种神秘主义是反讽的母亲，但当它观照永恒世界之时，它是激情与灵感的孩子；固然，佐尔格也曾谈到神圣的东西的一种直接现存在（Nærværelse），这种现存在恰恰表现于我们的现实的消逝；但是这里也缺乏中介规定，要想能够建构一种更深刻的、积极的总观，中介规定是绝对必要的。

我们现在来看一下，在美学领域佐尔格是如何发挥他的立场的。这里，他对浪漫主义者起到了极大的帮助作用，成了浪漫主义的以及浪漫主义反讽的哲学代言人。这里我们碰到了同一个基本观点，即有限性是

虚无，作为不真正的现实，它必须毁灭，以便真正的现实能够出现。这个观点中真理性的部分，在前边已经强调过了，但我同时也力求表明其中不成熟的部分。例如，我们不明白需要摧毁的是哪一种现实，不明白这是不是指不真正的现实（佐尔格当然会回答说，是；但是我们大概想进一步了解他说不真正的现实是什么意思，因为否则的话，他肯定的回答就只不过是同义反复而已），也就是说，我们不明白是不是只有散落环节的自私需要被否定，以便真正的现实能够出现，即精神的现实，不是远在彼岸，而是近在眼前的精神的现实；还是那种神圣的消遣不容如何现实存在。佐尔格似乎想在艺术和诗之中找到那种通过否定有限的现实而出现的更高的现实。但这里我们遇到了一个新的棘手的问题；在他与蒂克的通信中，佐尔格不厌其烦地把浪漫主义的诗推崇为诗的最高境界，可浪漫主义的诗恰恰无力镇静那种更高现实之中的否定，就其本质性追求而言，浪漫主义的诗恰恰是力求使人意识到一方面既定现实是不完美的，但另一方面更高的现实却总是若隐若现、可望而不可即，因而极为必要的便是反讽地对待每一个诗文作品，因为每一个产物只不过是靠近而已。可见，那种应该在诗中呈现的更高的现实其实根本不在诗之中，而是永远在生成。请不要误解我的意思，我并不是说，生成不是精神现实之中的一个必要的环节；然而，真正的现实生成它所是的东西，而浪漫主义的现实仅仅是在生成。例如，信仰是与世界作斗争而取得的胜利，它是一种争斗，它苦苦争斗，战胜了世界；然而，在它争斗之前，它是已经战胜了世界的。这样，信仰变成它所是的东西，信仰不是无休无止的争斗，而是争斗着的胜利。所以，在信仰里那种更高的精神的现实不仅仅是在生成着，而且是存在于眼前，尽管它的确也在生成着。

佐尔格的美学讲演录，特别是关于艺术精神的有机体（Organismus des künstlerischen Geistes）那一章，经常谈到反讽。这里，他把反讽和激情推崇为艺术创作的两个必要因素、艺术家的两个必要条件。至于如何来理解这个观点，后面将详细予以说明，这里我只想指出，这整个观察问题的方式其实属于完全另外一种立场，除非我们认为摧毁自己的艺术作品表达了反讽，而激情标志一种预感到更高境界的情绪。

佐尔格曾写过一篇关于奥·威·施雷格尔的讲演录的评论文章，见于他

的遗著第二卷。此处，我拟首先对这个书评里的一些言论略加探讨。这个书评的头绪很乱。佐尔格不止一处讲到反讽表现为限制性的力量，恰恰是教人留在现实之中、教人在局限之内寻找真理。在第514页，他以抗议的口吻说，认为反讽应该教人超脱一切是不对的，然后补充道：“真正的反讽从以下观点出发：人只要还生活在现世，他就只能在这个世界里完成他的使命——最高意义上的使命。任何对无限的东西的追求并不能真正使人超凡脱俗，如作者所说的那样，而只能把他引入不确定的处境以及空虚之中；作者自己也承认，对无限的东西的追求只不过是尘世生活障碍重重这个感觉所引起的，可除了尘世生活之外，我们别无依托。所有自以为能够完全超脱庸碌此生的想法都只不过是空洞的、不切实际的幻觉而已。”^[120]这段话里蕴藏着深刻的真理，后面我还会谈到这一点，但我觉得，说这话的更像歌德，不像佐尔格。大家大概都有这个感觉。紧接着的几句话听起来就有不少可疑之处，这里作者教导我们说，尘世生活中最高的东西与最微不足道的东西同样终将消亡，可前边他刚说，人正是通过甘于局限来完成他的使命的，把这两种观点协调起来是件很不容易的事，除非我们假定人的使命就是消亡，但这样的话，浑浑噩噩、沉醉于无限空虚的人也同样能够完成这个使命，说不定这个人帮了神灵更大的忙，而其他奋发图强的人反而为神灵设置了障碍。

佐尔格认为，现世应被摧毁，他的这个观点在这篇文章里也多次提出，例如第502页：“如果我们想要认识到永恒的、本质性的东西是如何寓于尘世生活的，尘世生活本身就必须被耗尽。”我们现在来看一看，佐尔格在多大程度上成功地让更高的现实真正地展示于艺术和诗、在多大程度上依佐尔格的看法真正的安宁产生于诗的世界。我们将引证他讨论我们与诗的关系的一段话，第512页：“如果我们精确地考查一下悲剧与喜剧杰作给予我们的感受，我们就会明白二者除了戏剧形式之外还有内在的共同之处。我们开始觉得，人身中不完美之处与他的更高使命之间的冲突是一种虚妄的东西，这里似乎不仅仅是二者的纠纷，而是一种完全不同的东西在起作用。我们看到，主人公们对他们思想意识和感情之中最为高贵、最为美好的东西怀疑起来，不仅仅怀疑它们能最后得胜，而且就它们的源泉以及价值而言也怀疑起来。最美好的事物的毁灭甚至使我们振奋，这也不仅仅是通过我们从这里逃到无穷的希望之中。而在喜剧里，同一种尘世的虚妄使我们快乐，因为我们感到它们是我们永远

逃脱不了的东西……有种情绪，在其中各种矛盾自相摧毁，可恰恰由此对我们来说包含着本质性的东西，我们称这种情绪为反讽，在喜剧中亦可称脾气和幽默。”摧毁现实的否定在多大程度上能够在一种更高的现实中镇静下来，由此可见。最美好的事物的毁灭令我们振奋，但这种振奋属于极为消极的类型；这是反讽的振奋，这里它恰似一种神圣的嫉妒，不仅是对伟大的、出类拔萃的事物的嫉妒，而且是对最渺小、最微不足道的事物的嫉妒，总的来说，是对有限性的嫉妒。世界上伟大的事物若是毁灭了，这就是有悲剧性的，诗向我们展示取胜的是真理，从而使我们与这种悲剧性和解。令人振奋、令人深受教益之处就在于此。并非伟大事物的毁灭令我们振奋，而是真理之取胜使我们与伟大事物的毁灭和解、真理的胜利使我们振奋。倘若我在悲剧中仅仅看到英雄的毁灭，并由此倍感振奋，倘若我在悲剧中仅仅意识到尘世的虚妄，倘若悲剧以与喜剧同样的方式给予我快乐，即悲剧向我展示了伟大事物的虚妄，恰如喜剧展示了渺小事物的虚妄，那么更高的现实就还没有出现。这里，作者似乎甚至不愿让预示着更高现实的情绪保留下来，因为他讲最美好的事物的毁灭令我们振奋，可这不仅仅是通过从这里逃到一种无穷的希望之中。除了流亡到无穷的希望，其他还会剩下的只可能是一种极乐，不会多也不会少，这种极乐在于一切都毁灭了，惨淡的、空虚的一切全毁灭了，在这种极乐之中，只可能是一片死寂。

Wunderhorn

Alle deutsche Lieder

Von Martin C. Breutano

III.



Heidelberg bey Mohr und Zimmer 1808.

我们现在对这里关于佐尔格所作的探讨加以总结。显而易见，他的立场，恰如他自己所说，是反讽，只不过他的反讽具有思辨的性质。在他那里，无限绝对的否定性是一个思辨的环节，他拥有否定之否定，但他的眼前有一层迷雾，以致他看不见肯定。众所周知，他不幸早逝。他以极大的能量抓住了一个思辨的思想，至于他是会成功地对这个思想予以完整发挥呢，还是会为坚持否定而耗尽他的能量，我不拟断定。我最喜欢的想法是，把佐尔格看做为黑格尔的积极体系所奉献的一个牺牲品。

[1] 这个反讽的事业绝非终止于施雷格尔和蒂克，它在“青年德国”运动中有众多的苗圃。在这个立场的一般阐述中也经常提到“青年德国”运动。

[2] 我在这整个阐述中使用“反讽”和“反讽者”这个表达方式，我也完全可以说：“浪漫主义”和“浪漫主义者”。这两个表达方式所指称的实质上是同一个东西，一个是这帮人自己给予自己的名字，而另一个是黑格尔给予他们的名字。

[3] *Lucinde. Ein Roman von Fr.v.Schlegel.* Zweite unveränderte Ausgabe. Stuttgart 1835.

[4] 基督教决不因此而取消感性，它教导说，人只在从死里复活之时，才既不娶也不嫁。（参见《新约·马可福音》12，25以及《路加福音》20，35。——译注）；此外，它也特别指出有个人，没有时间参加大婚礼，因为他自己要举行婚礼（此处为《新约·马太福音》22，1—14和《路加福音》14，15—24两个故事的混合。——译注）

[5] *Vorlesungen über Glauben und Wissen*（《信仰与知识讲演录》），Berlin 1837（第86页）。

[6] 总的来说，让幻想为所欲为是件在《卢琴德》里重复再三的事。谁要是丝毫不喜欢幻想的轻松愉快的游戏，他大概根本不是人，但这决不意味着这个生活应化为幻想直观(Phantasie-Anskuelse)。若幻想为所欲为，它就会使灵魂感到疲乏，就会麻醉灵魂，麻醉所有道德的张力，使生活变成梦幻。可归根结底，这就是《卢琴德》所希求达到的，下面的一段话其实刻画了它的这个立场（第153页）：“理智的顶峰是自愿沉默，把灵魂还给幻想，不打扰年轻的母亲与她膝间幼儿温馨的嬉耍”；这里所表达的意思显然是，在理智达到了其高峰之后，它的活动就应位于幻想，现在幻想应该独据天下，不应是生活中的一个插曲。

[7] 特别是“无所事事的乐园”这一章对此作了极力的鼓吹，在这一章里，纯粹的、货真价实的消极被看做尽善尽美的状态。“气候越好，人也就越消极。只有意大利人知道怎么走路，只有身居东方的人们懂得如何躺着；精神在什么地方比在印度更婉柔多姿、楚楚动人呢？东西南北，不管在哪里，无所事事的权力是把高贵与低微区分开来的东西，是真正的贵族的原则”（第42页）。最高的、最完美的生活不是别的，乃是像植物一样活着；总的来说，植物生活是所追求的理想，因此，于柳斯在给卢琴德的信中写到：“我们两个还将以同一种精神看到，我们是同一个植物的花朵、同一朵花的花瓣，我们将脸上带着微笑，了解到我们现在称作希望的东西其实是回忆”（第11页）。因此，向往本身获得了植物静存的形态。“于柳斯，卢琴德问到，为什么我在如此欢欣的安宁之中感到一种深沉的渴望？只有在渴望之中我们才能找到安宁，于柳斯答道。安宁其实就是我们的精神不受任何干扰地渴望、寻求，这里，精神找不到比自己的渴望更高的东西了”（第148页）。“于柳斯：只在那种渴望之中我才找得到神圣的安宁，我的朋友。卢琴德：而我在这种美好的安宁之中找到了那种神圣的渴望”（第150页）。（所有引文原文均为德文。——译注）

[8] *Vorstudien für Leben und Kunst*（《生活与艺术初探》），霍托（Dr.H.G. Hotho）编，Stuttgart/Tübingen 1835，第394页。

[9] 参看霍托的卓越阐述（Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*，第412页）：“想象力无拘无束，天马行空，为描绘形形色色的图画保留着无边无际的自由空间；活泼的场景随意攀绕在一起，奇形怪状的线条相互缠绕，构成调皮的笑声，缤纷错杂地穿过松散的织物，讽喻把一般说来极为局限的形状朦朦胧胧地扩展开来，其间讽刺模仿式的玩笑肆无忌惮地把一切颠来倒去。与这种天才的随意紧密相连的是那种懒洋洋的逸豫，从不回绝任何荒诞无稽的点子，因为

这些点子是在逸豫的土壤里生长出来的。（原文为德文。——译注）

[10] 若有人希望有张素描画，借以想象出这样一个人物的面貌，我推荐*Des Knaben Wunderhorn, alte deutsche Lieder*（《男孩的魔角，古老德意志民歌》）第三卷里的插图（见第365页）。

[11] K.W.F.Solger, *Vorlesungen über Aesthetik*（《美学讲演录》），herausgegeben von K.W.L.Heyse. Leipzig 1829.

[12] Solger, *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*（《遗著及书信》），herausgegeben von Ludwig Tieck und Friedrich v. Raumer. Leipzig 1826.

[13] 因此，佐尔格在他的《遗著》第二卷第514页说得很对：“那么，这个反讽真的是肆无忌惮地毫不顾及所有对人至关重要的东西，毫不顾及人的天性之中的整个矛盾吗？不，否则的话，这就只不过是卑鄙的讥嘲，不居于庄严与诙谐之上，而是扎根于同一土壤、用它们自己的力量与它们斗争。”（原文为德文。——译注）

[14] 这里我们马上就能看到佐尔格的反讽和前边所描述的反讽之间的本质性区别。佐尔格的反讽是一种静观的冥想，对他来说重要的不是维护自我存在着的主体的莽撞唐突。所有的有限性都必须被否定，观察的主体也必须被否定，其实他在这种静观中已经被否定了。

[15] 此外，黑格尔对佐尔格观点的讨论为回答以下问题提供了一个有趣的角度的：黑格尔与基督教的观点之间有什么关系？

反讽作为被掌握的环节，反讽的真理

前边已经指出，佐尔格在他的美学讲演录里把反讽看做所有艺术创作的前提条件。如果我们在此处讲诗人应反讽地对待他的诗作，那么这里我们的意思与前边所谈的颇有不同。人们曾不厌其烦地赞颂莎士比亚是反讽的大师，不容置疑，他们这样做有道理的。不过，莎士比亚绝不使实质性的内容蒸发为愈来愈具挥发性的升华物，他的抒情诗虽然不时在疯狂之中达到其高潮，但即使在这种疯狂之中也有一种极度的客观性。这样，如果莎士比亚反讽地看待他的诗作，那恰恰是为了让客观的东西起主导作用。此外，反讽无所不在，它对所有特征予以鉴定，以确保不太多也不太少，以确保一切因素均各得其所，以确保在诗作的微观世界里能够达到真正的平衡，以确保诗作不偏不倚、自成一体。有越大的对立在运行着，也就越需要反讽，以便操纵、控制那些自行其是、竭力冲脱的魂灵。有越多的反讽，诗人也就越自由地、越具有创造性地漂浮在他的作品之上。因此，在诗作中反讽不是这儿一处、那儿一处，散落各处，而是无处不在、无所不至，以至在诗作中所呈现的反讽又被反讽地控制住了。因此，反讽使诗作和诗人同时取得自由。但是，为了使这成为可能，诗人自己必须是反讽的主人。可这却不总意味着，由于诗人在创作的那一瞬间成功地控制了反讽，他因此在他自己所属于的现实之中也是反讽的主人。人们一般惯于说诗人的个人生活不关我们的事。这也是完全正确的；但在本研究中大概有必要指出在这一方面常常发生的冲突。

此外，诗人越是不甘留在天才的直接立场上，这种冲突也就会取得愈来愈大的意义。诗人越是离开这个直接立场，他也就越有必要具有一种对世界的总观，以便在他的个人生存中成为反讽的主人，他也就越有必要在某种程度上成为哲学家。如果情形如此，那么单独的文学创作与诗人也就不仅仅具有外在的关系，他将在个别的诗作中看到他自己发展的一个环节。在此，歌德的诗人生存是如此博大，以至他得以使他的诗人生存与他的现实协调起来。这再次需要反讽，但应该强调的是，这是被掌握了反讽。对于浪漫主义者来说，个别的作品要么是一个他爱不释手的玩偶，他自己也解释不了他是怎么可能赋予了它生命的，要么是

一个令他厌倦的对象。当然，两者都是不真的。其实，单个的作品是一个环节。在歌德那里，反讽在严格的意义上是一个被掌握的环节，他是一个为诗人服务的精魂。一方面，单个的诗作通过反讽而构成一个圆浑的整体；另一方面，单个的作品证明是环节，而整个诗人生存通过反讽而构成一个完满的整体。作为诗人，海波格教授也站在他同一立场上，几乎他所写的每一个对话都是 剧作中反讽的内在动态结构的例证，而同时也有—种有意识的追求贯穿他的所有剧作，这种追求表明每一个单独作品在整体中具有其特定的位置。这里，反讽被掌握了，它被降低为环节；本质与现象无异，现象与本质无异；可能性并非唐突莽撞，以至不愿跨入任何现实，其实现实就是可能性。歌德一向是信奉这个观点的，不管是作为争斗者，还是作为胜利者，他自始至终以一种惊人的热情阐明了这个观点。

适用于诗人生存的也在某种程度上适用于每一个人的生活。亦即诗人不是因为创作了某个文学作品而诗意地生活着，如果作品与他个人之间没有有意识的、内在的关系，那么在他的生活中就没有内在的无限性，而内在无限性是诗意地生活的绝对条件（因此，我们也发现诗常常通过不幸的个体性发泄出来，诗人痛苦的毁灭甚至是文学创作的前提条件）；只有当他自己知道自己的位置、适应于他生活于其中的时代，只有当他在他所属于的现实中是积极自由的，他才诗意地生活着。这样，诗意地生活是每一个个体都能够达到的。然而，能够对诗意地经历的东西加以诗意的塑造、使之成为文学作品，这却是一种少见的才能、一种神赐的好运，这种才能和好运当然是少数人令人羡慕的运气。

反讽曾在狂妄的无限性中四下奔突，耗尽了精力。掌握反讽、阻止它在无限性中肆无忌惮地奔腾绝不意味着它将丧失其重大意义、或者将被全盘抛弃。与此相反，只有当个体采取正确的态度之时——这不是别的，乃是对反讽予以限制——反讽才获得其确当的意义、其真正的效用。在我们这个时代，人们曾对怀疑对科学的重大意义侃侃而谈；反讽与个人生活之间的关系可与怀疑与科学之间的关系相比拟。恰如科学家们声称，没有怀疑就不可能有真正的科学，我们可以同样声称，没有反讽就不可能有真正的人生。只有当反讽被掌握了，它才会扭转未被掌握的反讽所倡导的生活。反讽分辨是非、确定目标、限制行动范围，从而

给予真理、现实、内容；它责打、惩罚，从而给予沉着的举止和牢固的性格。反讽是个严师，只有不认识他的人才害怕他，而认识他的人热爱他。谁要是压根儿不懂得反讽、听不见它的轻声低语，他当然也就缺乏可称作是个人生活的绝对起点的东西，他缺乏时而对个人生活不可或缺的东西，他缺乏令人精神振奋、令人变得年轻的沐浴，他缺乏反讽的净化人心的洗礼，这个洗礼把灵魂从尘世生活中拯救出来，尽管它在其中生机勃勃地活着。当空气过于沉闷之时，人若走出家门、跳入反讽的大海，当然不是为了留在那里，而是为了健康地、快乐地、轻易地再次穿上衣服，人的精神就会焕然一新，人的体魄就会顿感强壮，可不懂得反讽的人根本体验不到这种精神之焕然一新、这种体魄之顿感强壮。

我们不时听到有的人自以为了不起地讲反讽在其无限的追求中脱缰奔驰、肆无忌惮，我们固然可以赞成这种说法，但只要他看不到在反讽之中搏动着的无限性，那么他就不是居于反讽之上，而是居于反讽之下。不管在什么地方，人只要忽视生活的辩证法，就会产生同样的情形。绝望向人表示同情，建议他诀别生者的行列，不屈服于绝望的这个精明的建议是需要勇气的；但这绝不意味着随便一个天天大鱼大肉、吃得肥胖滚圆的肉贩子比屈服于绝望的人更有勇气。当忧伤使一个人神志恍惚，当忧伤教人把所有欢乐转变为忧郁、把所有向往转变为悼念、把任何希望都转变为回忆之时，要想快乐是需要勇气的；但这绝不意味着随便一个身材高大的老年幼儿，脸上带着令人恶心的微笑、瞪着洋溢着快乐的双眼，比一个忧伤得直不起腰来、忘记了微笑的人更有勇气。反讽的情形也是如此。我们必须警告人们提防反讽，就像我们警告人们提防引诱者一样，但我们也必须把它当作引路人予以赞颂。恰恰在我们的时代，我们需要赞颂它。例如，在我们的时代，科学渐渐取得了如此惊人的成果，以至它几乎与科学挂不上钩了；不仅是对人类秘密的见解，而且对神灵秘密的见解也在市场上廉价贩卖，令人不得不起疑心。在我们的时代，人们对结果兴高采烈，忘记了倘若不是苦苦争取来的，结果没有丝毫的价值。谁要是受不了反讽来算清这笔账，啊，那他就太不幸了！作为消极的东西，反讽是道路；它不是真理，而是道路

[121]。每一个只有结果的人，并不占有它，因为他没有道路。反讽一旦出现，它就会带来道路，但是自以为有结果在手中的人并不能通过这条道路来占有它；不，在这条道路上，结果将离开他。除此之外，我们

时代最迫切的任务大概是，把科学的成果置于个人生活之中，即个人地来吸收这些成果。如果说科学教导我们，现实具有绝对的有效性，那么真正至关重要的是科学获得有效性。不可否认，下述情形会是极为可笑的：一个人年轻时听说、而且说不定也曾教导别人说现实具有绝对的有效性，他慢慢老了、死了，可一生一世现实没有任何别的有效性，它惟一的有效性乃是此人不管在顺境还是在逆境都一直宣告“现实具有有效性”这一智慧。倘若科学中介所有对立，那么重要的是这个丰足的现实真正地出现在眼前。另一方面，在我们的时代有一种惊人的热情，但很奇怪的是，激发热情的东西似乎极少极少。这里，反讽将会是大有裨益的。在耕种之前就想收获，这种急躁只需要让反讽来教训。在每一个个人生活中都有那么多亟待摒弃的东西、那么多亟待铲除的野草：这里也是反讽大显身手的地方；如上所述，反讽一旦被掌握，它的运作就具有极大的重要性，以便个人生活能够获得健康和真理。

反讽作为被掌握的环节正是通过学习使现实现实化、通过轻重适宜地强调现实而展示其真谛的。但这绝不是说，它将像圣西门主义者〔122〕那样神化现实，或者否认每个人心中都有、或至少每一个心中应有一种对更高的和更完满的事物的向往。然而，这种向往不能侵蚀现实，与此相反，生活的内容应该成为更高现实中的一个真正的、具有重大意义的环节，而灵魂所渴求的是这种更高现实的丰足。现实由此获得其有效性。现实不是一个炼狱，因为精炼灵魂的方式不是让它赤裸裸地跑出生活之外。现实是历史，在这个历史里，意识一步一步地得以充分的发展，而极乐不在于遗忘这一切，极乐恰恰显现于意识的逐步发展之中。因此，现实不得遭鄙夷，而向往应是一种健康的爱，不应是骄气、疲软的遁世。因此，浪漫主义向往更高的境界未尝没有真理的成分；然而，恰如神配合的，人不可分开〔123〕，神分开的，人也不可配合，浪漫主义的那种病态的向往恰恰是一种想提前得到完美境界的企图。因此，现实是通过行动而获得其有效性的。不过，行动不得蜕化为某种愚蠢的不知倦怠的勤奋，它必须蕴含这一种先验性，以便不至于在毫无内容的无限性中迷失。

这是在实践方面说。在理论方面，本质必须展现为现象。反讽一旦被掌握，它就不再像日常生活中的一些聪明人那样相信背后一定总是暗

藏着什么东西；但它也防止把现象当作偶像来崇拜，由于它教人重视静观，它也就把人们从以下这种无稽之谈之中解救出来：为了叙述世界历史，我们需要与世界在它的整个历史中所度过的时间同样长的时间。

最后，谈到反讽的“永恒有效性”这个问题，我们必须步入幽默的领域，才能找到这个问题的答案。幽默蕴含这一种比反讽远为深沉的疑虑，因为这里最关键的不是有限性，而是罪孽；蕴含于幽默的疑虑与蕴含于反讽的疑虑之间的关系恰似无知与以下这句老话之间的关系：credo quia absurdum（我相信，因为这是荒诞的）；可幽默也蕴含着一种远为深刻的肯定性，因为它不是在人的规定而是在神人的^[124]规定之中运行，它不止步于使人成为人，而是止步于使人成为神一人。不过，这一切已经超越了本论文的界限，倘若有人需要引人深思的读物，我推荐马滕森教授对海波格的《新诗》的评论。^[125]

注释

[1] 参看《新约·约翰福音》1，14。

[2] “旧事已过，都变成新的了”，见于《新约·哥林多后书》5，17。

[3] “因次”(Potents)为数学术语，一般叫乘方，此处指主观性的更高层次、环节。

[4] August Wilhelm Schlegel, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur*, Band 1—3, Heidelberg 1809—1811.

[5] 参看 Hegel, “*Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel* (1828)”, 见于新版《黑格尔全集》Werke 11, Berliner Schriften 1818—1831, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 第205—274页。

[6] 据埃拉斯谟讲，有一年轻人让他的奴隶告诉苏格拉底说，他富有的父亲送他来见苏格拉底，苏格拉底回答说，“说话，以便我能看到你”。参见 Erasmus Rotterodamus, *Apophthegmata* 3, 70, Opera 1—8, Basel 1540, 第四卷，第148页。

[7] 北欧神话中的女战神布吕恩西尔 (Brynhild)在她住所四周点燃了一面火墙，她只愿嫁给能穿过这面火墙的男子。只有勇敢的西古尔 (Sigurd) 才有这个本事。

[8] 指Jean Paul,Vorschule der Aesthetik(《美学入门》), Hamburg 1804。此著作第一卷第八章第33—35节谈到反讽。

[9] 指Franz Baader, *Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule bezueglich auf das Christentum.Nebst zehn Thesen aus einer religioesen Philosophie*(《从基督教立场对黑格尔学派的哲学命题的修正。附宗教哲学的十个论题》),Stuttgart 1839。

[10] 此处引用《新约·约翰福音》16, 33：“但你们可以放心，我已经胜了世界。”

[11] 此处引用《新约·以弗所书》2, 19：“这样，你们不再作外人和客旅。”

[12] 参看柏拉图，《智者》篇263e。

[13] 出自贺拉斯，见于Horats,*Epistolarum*1,18,71.

[14] 暗指《新约·哥林多前书》1, 27：“神却择选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧。”

[15] 依据1685年的*Kirke-Ritual for Danmark og Norge*(《丹麦、挪威教堂仪式》)，牧师有责任连续三个星期天告知公众谁将与谁成婚。

[16] 即Peder Erik Madsen，为丹麦作家Holberg的喜剧 *Den Stundesløse*（《大忙人》）中的人物，克尔凯郭尔此处暗指此剧中求婚的场景。

[17] 1808年8月12日颁布的丹麦等级规章把官员明确分成九个等级。

[18] “夜间的贼”：典出《新约·帖撒罗尼迦前书》5, 2 及彼德后书3, 10。

[19] 卢基安 (Lucian , 或 Lukian , 公元前120—前80)为希腊讽刺作家,他以喜剧性的形式描写了希腊神话故事。

[20] 法国主教及政治家 Charles-Maurice de Talleyrand (1754—1838)的原话是:“La parole a été donnée a l’homme pour deguiser sa pensée”。

[21] Gotthilf Heinrich von Schubert在他的 *Die Symbolik des Traumes* (《梦的象征》)中提到锡兰(即今日的斯里兰卡)岛上有种令人毛骨悚然的声音,听起来很远,其实近在身边,听起来像哭诉,其实是一个欢乐的小步舞曲。

[22] 参见《旧约·传道书》1, 2。

[23] 参看《新约·马太福音》11, 15。

[24] 此处原文为“...Ironien gaar igen og spørger (dette sidste ord taget aldeles tvetydigt)”。丹麦语里“spørger”这个字有双重涵义,即“鬼魂作祟”和“开玩笑”,作者在括号内明确地讲“这个词应从它的双重涵义上来理解”。译者把这个词的双重涵义一并译出,删去了括号内的这句话。

[25] 作者此处引用古罗马哲学家塞涅卡(Seneca,约公元前4—公元后65)的一句话: Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

[26] 《新约·使徒行传》5, 9。

[27] 此处影射《新约·约翰福音》2, 17:“我为你的殿心里着急,如同火烧。”

[28] 柏拉图在《斐德若》篇中曾深入探讨了“神圣的疯狂”这个概念。

[29] 铁木尔,约1336—1405,蒙古将军,以残酷著称。

[30] 引用《新约·马太福音》24, 2。

[31] 汉译第55页。王太庆、贺麟把Ironie 译作“讽刺”，此处改为“反讽”。

[32] 关于犹太教的戒忌，参看《旧约·出埃及记》20，3—17；申命记5，7—21。

[33] 参看《新约·路加福音》7，19：“他便叫了两个门徒来，打发他们到主那里去，说：‘那将要来的是你吗？还是我们等候别人呢？’”

[34] 见于《新约·马太福音》16，25。

[35] 指弗里德里希·施雷格尔在1800年左右发表小说《卢琴德》以及重要理论著作的一段时期。

[36] 汉译本，第52—60页。

[37] 汉译本，第55页，原文为德文。

[38] 汉译本，第54页，译文略有改动。原文为德文。

[39] 汉译本，第53页，原文为德文。

[40] 汉译本，第55页，译文略有改动。原文为德文。

[41] 参见汉译本第57页：“苏格拉底的反讽是与我们现代的这种反讽大相径庭的；反讽在他以及柏拉图那里，有着有限制的意义。”

[42] 汉译本，第57页，原文为德文。

[43] 参看汉译本第59—60页。

[44] Hegel, “*Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel* (1828)”, 见于新版《黑格尔全集》Werke 11, Berliner Schriften 1818—1831, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 第255页。

[45] 原文为德文。

[46] 关于浪子的比喻，参看《新约·路加福音》15，12—32。

[47] 古罗马神话中的曙光女神 (Aurora) 求主神使她的丈夫长生不死, 但忘记乞求青春永驻, 结果他就越来越老, 最后变成了一只蝉。

[48] 参看伊索寓言《乌鸦与狐狸》。

[49] 指中世纪天主教本笃会神学家 Paschasius Radbertus 在他的著作“*Liber de corpore et sanguine Domini*”(《主的肉与血》) 中所阐述的学说。

[50] “无肉体论”(Doketisme), 基督教神学中的一种学说, 认为肉体是邪恶的, 基督其实并无人体, 其形体只不过是假象而已。

[51] 见于《新约·马太福音》16, 25。

[52] 德文, 大意为: “可这种丧失, 这种消逝, 才是真正的发现。”出自德国中世纪神秘主义者 Johann Tauler 的圣歌“*Von der Seligkeit des Seyns in Gott*”(寓于上帝的存在的幸福), 见于 *Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, Frankfurt am Main, 1821, 第254页。

[53] 参看《新约·马太福音》16, 19: “我要把天国的钥匙给你, 凡你在地上所捆绑的, 在天上也要捆绑; 凡你在地上所释放的, 在天上也要释放。”

[54] Allah, 伊斯兰教所崇奉的神。

[55] 参看《旧约·创世记》2, 2: “到第七日, 神造物的工已经完毕, 就在第七日歇了他一切的工, 安息了。”

[56] 在古希腊神话中, 巨人安泰巫斯受他母亲大地的保护, 只要站在地上, 就有无穷无尽的力量, 不可征服。在一次摔跤比赛时, 赫库勒斯把他从地面举起, 从而战胜了他。

[57] 影射歌德1833年出版的自传“*Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*”。

[58] “*Nathan der Weise*”, 德国作家莱辛的剧作, 出版于1780

年，其中的一个主题是犹太教、基督教及伊斯兰教之间的关系。

[59] 指Hegel,“*Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel* (1828)”,参看新版《黑格尔全集》Werke 11,Berliner Schriften 1818—1831, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 第233—234页。

[60] 参看《旧约·诗篇》104, 26。

[61] 见于《新约·希伯来书》7, 7。

[62] 参看《新约·希伯来书》12, 4—13。

[63] 关于人作为上帝的帮工，参看《圣经新约》，《哥林多前书》3, 9；《哥林多后书》6, 1；《帖撒罗尼迦前书》3, 2。

[64] 德国浪漫主义作家Joseph von Eichendorff (1788—1857)著有小说 *Aus dem Leben eines Taugenichts*(《一个无用之人的生活》)，出版于1826年。

[65] 参看《新约·哥林多前书》3, 18：“你们中间若有人在这世界自以为有智慧，倒不如变作愚拙，好成为有智慧的。”

[66] 参看《新约·马太福音》19, 26：“在人这是不能的，在神凡事都能。”

[67] 见于《旧约·诗篇》115, 3。

[68] 伸出指头、数自己将来可能有的职业是一种德国儿童游戏。

[69] 在丹麦语里，“内在相互关联的总体”(Sammenhæng)与“附属物”(Paahæng)二词押韵。

[70] 参看《旧约·创世记》2, 18—20。

[71] 影射德国浪漫主义对古印度文化的兴趣。

[72] “爱神之山”，Venus-Bjerget, 德文Venusberg, 中世纪传说中

爱的女神维纳斯住所、男人满足肉欲之处。浪漫主义文学，特别是蒂克的小说曾多次提到运用这个传说。解剖学里Venusberg 一词指阴阜。

[73] Hegel,“*Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel* (1828)”,参看新版《黑格尔全集》 Werke 11,Berliner Schriften 1818—1831, Frankfurt am Main: Suhrkamp,1986,第225—232页。

[74] 指英国浪漫主义诗人拜伦(George Gordon Byron, 1788—1824)。拜伦浪迹欧洲各地，其忧郁的诗篇在19世纪20年代有不少崇拜者。

[75] 在德国文学史里，“青年德国”指一批活跃于19世纪30年代的具有批判精神和革命思想的作家，包括海涅(Heinrich Heine,1797—1857) 以及Heinrich Laube (1806—1884), Ludwig Börne(1786—1837), Ludolf Wienbarg (1802—1872), Theodor Mundt (1808—1861),Karl Gutzkow (1811—1878)。

[76] 在法国文学史里没有“青年法国”这个概念，这里作者显然是把法国文学与德国文学相类比，运用这个概念来指一批活跃于19世纪30年代的具有社会主义思想的法国作家，包括George Sand (1804—1876), Alfred de Musset (1810—1857), Hugues-Félicité-Robert Lamblais (1782—1854)。

[77] 劳克神 (Asa-Loke)，北欧神话里的一个神，但大半是魔鬼，是邪恶与善良的混合物。作者这里大概指丹麦作家Adam Oehlenschläger对Asa-Loke 的描述，见于“Baldur hin Gode”，*Nordiske Digte*，København, 1807.

[78] 《卢琴德》于 1799 年初次出版，小说出版后，反响很大，大部分批评家谴责它轻佻、不道德。1800年施莱尔马赫匿名发表了对此书的著名辩护：“Vertraute Briefe Über Friedrich Schlegels *Lucinde*”。1835年，《卢琴德》再版时，以此文为附录。作者引用的就是这个版本。

[79] 黑格尔曾多次提到《卢琴德》，参见Hegel, *Philosophie des*

Rechts(《法哲学》), 新版《黑格尔全集》 Werke 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 第317页; *Vorlesungen Über die Ästhetik*(《美学讲演录》), 新版《黑格尔全集》 Werke 14, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 第116页; “*Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel* (1828)”, 新版《黑格尔全集》 Werke 11, Berliner Schriften 1818—1831, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 第214页起。

[80] 引自“*Lucinde*”1835年版本。原文为德文。下同。

[81] 自从1688年, 在丹麦、挪威主持教堂婚礼的神父按规定需要念三段圣经引文。第一段是上帝对被驱逐出了伊甸园的女人和男人的诅咒, 《旧约·创世记》3, 16—19; 第二段是上帝创造男女并赐福给他们的过程, 《旧约·创世记》1, 27—30; 最后, 神父念诵基督教礼拜仪式结尾时同样的祝福, 《旧约·民数记》6, 24—26。

[82] 参看《新约·罗马书》3, 9—20, 5, 12—21。

[83] 原文为德文。

[84] 《卢琴德》有一章题为“*Charakteristik der kleinen Wilhelmine*”(“小威尔海米娜的特征”)。

[85] 此段引文依作者自己的丹麦文翻译译出。

[86] 原文为德文。下同。

[87] 据说, 希腊数学家及物理学家阿基米德在洗澡时发现了浮力定理, 于是跳出浴盆, 跑到希拉库斯的大街上, 高喊“我发现了!”“我发现了!”

[88] 关于莫扎特的歌剧《唐璜》, 参看克尔凯郭尔的《非此即彼》, 上卷。

[89] 在欧洲古代神话里, 密涅瓦(希腊语:雅典娜)是战争、艺术及学术女神。主神朱庇特(希腊语:宙斯)头疼得厉害, 就请铁匠之神锤开头颅, 于是密涅瓦满身盔甲, 从中跳出。

[90] “Lehrjahre de Männlichkeit”,《卢琴德》里的一章。

[91] 原文为德文。

[92] 指莫扎特歌剧《唐璜》的终场。

[93] “化体”：Transsubstantiation,基督教神学术语，指圣餐仪式中面包和酒变成耶稣的肉和血。

[94] 此处是克尔凯郭尔所加的括号，括号内的一句话原为丹麦文，而引文原为德文。

[95] “风趣”原文为Aandrigheid,有别于Aandelighed（精神性）。作者此处强调卢琴德所具有的是前者，而非后者。

[96] 黑格尔对蒂克的评论见于“*Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel* (1828)”,新版《黑格尔全集》 Werke 11,Berliner Schriften 1818—1831, Frankfurt am Main: Suhrkamp,1986,第216—232页; *Vorlesungen über die Ästhetik*(《美学讲演录》), 新版《黑格尔全集》 Werke 13 , Frankfurt am Main: Suhrkamp,1986,第99页; Werke 15,第497页。(引文原为德文。——译注)

[97] 此处是引用 *Baron von Münchhausens vidunderlige Reiser , Felttog og Hændelser , fortalt af ham selv* (《蒙西豪森男爵稀奇古怪的旅行、战役和经历,由他自己叙述》), A.C. Hanson 编, Roskilde 1834, 第27页。

[98] “浪漫主义学派”, den romantiske skole, 此处系引用海涅的书名“*Die romantische Schule*”。

[99] “中国式的乐观主义”,指基于因循守旧的乐观主义。

[100] 17世纪下半期产生于英国的基督教教派,重视“内在的光”,不顾世俗常规。

[101] 参看海涅的“*Die romantische Schule*”(《浪漫主义学派》), 见于 Heine, *Sämtliche Schriften* , Bd. 3, München 1978, 第376页。

[102] 典出《新约·约翰福音》4 , 14。

[103] 丹麦儿歌，只有韵律，毫无内容。此儿歌的全文为：Ulen, dulen, doff, /Fingen, Fangen Foff/Foff for alle Maerkepande,/ E.B.ba,buff./Kaalvippen,kaalvappen,/Der slap En. 见于 J.M.Thiele, *Danske Folkesagn*(《丹麦民间传说》), 2.del, Koebenhavn 1820, 第140页。

[104] 新版《黑格尔全集》(*Werke*) 11,Berliner Schriften 1818—1831,第254页。原文为德文。

[105] “*Vorlesungen über die Ästhetik*”(《美学讲演录》), 新版黑格尔全集 *Werke* 13 , Frankfurt am Main: Suhrkamp,1986,第98页 , 原文为德文。

[106] 指 Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*。

[107] 指丹麦作家Johann Hermann Wessel 的诗“Abelone”。这首诗诙谐地以诗句内的停顿为主题。见于 Wessel, *Samlede Digte* , Koebenhavn 1832,第323页。

[108] 原文为德文。

[109] 原文为德文。

[110] 参看Solger, *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel* , 第一卷, 第604页。

[111] 同上, 第605页。

[112] 同上, 第511页。

[113] 同上。

[114] 原文为德文。

[115] 影射《旧约·创世记》32 , 27。

[116] 原文为德文。下同。

[117] 参看新版《黑格尔全集》(*Werke*) 11, Berliner Schriften 1818—1831, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 第237页以下。

[118] 裴拉吉, (Pelagius, 约360—431), 英国修道士。他否认原罪, 认为人不仅能通过上帝慈悲得救, 而且也能通过自己的个人努力得救。

[119] 参看新版黑格尔全集 *Werke* 11, 第238页。原文为德文。

[120] 原文为德文。下同。

[121] 参看《新约·约翰福音》14, 6: “我就是道路、真理、生命。”

[122] 指追随圣西门 (Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy) 的法国早期社会主义者。

[123] 见于《新约·马太福音》19, 6。

[124] “神人的” (theanthropiske), 系作者依希腊语规则生造的词。

[125] “海波格的《新诗》”, 参看 Heiberg, *Nye Digte*, København 1841; 马滕森的书评见于报纸 *Fædrelandet* (《祖国》) 1841年元月10—12日。

概念索引

A

爱 Kærlighed 31—40 , 84 , 158—161 , 252 , 261 , 274

爱神 Eros 31—34 , 83

B

悖论 Paradox 14 , 57 , 91

本体论的 ontologisk 35

本质 Væsen, 本质性的东西 det Væsentlige , 非本质的 uvæsentlig
4 , 6 , 23 , 31 , 36—38 , 40 , 52 , 54 , 57—60 , 107 , 136 , 158 ,
160 , 176 , 181 , 185 , 190 , 194 , 212 , 213 , 220 , 221 , 230 ,
237 , 270 , 271 , 273 , 276 , 278 , 282 , 285

辩证法 Dialectik, 辩证的 dialektisk, 辩证的东西—辩证思考 det
Dialectiske 10 , 14 , 15 , 23 , 24 , 26 , 31 , 32 , 36 , 41 , 43 , 46 ,
47 , 50 , 57 , 61 , 65 , 76 , 77 , 79—85 , 87 , 89 , 92 , 95—97 ,
99 , 105—107 , 111—119 , 121 , 141 , 143 , 149 , 164 , 178 ,
182 , 190 , 192 , 194 , 201 , 226 , 230 , 284

表象 Forestilling , 普遍表象 Almeen-Forestilling 57 , 58 , 81 ,
138 , 146 , 185 , 222

必然的—必要的nødvendig 26 , 36 , 95 , 97 , 122 , 138 , 171—
173 , 191 , 276

必然性—必要性 Nødvendighed 13 , 23 , 24 , 26 , 33 , 77 ,
113 , 170 , 215

变容 Transfiguration 39

C

称谓—谓语 Prædikāt 107 , 111 , 151

抽象的 abstract , 抽象 Abstraktion , 抽象的东西 det Abstracte
10 , 14 , 24 , 28 , 30 , 31 , 35 , 36 , 41 , 47 , 53 , 55 , 57—60 ,
62 , 65 , 77 , 79 , 82 , 83 , 92 , 95 , 97 , 98 , 106 , 113 , 116 ,
117 , 134 , 136 , 142 , 147 , 151 , 154 , 156 , 159 , 170 , 180 ,
184 , 185 , 190 , 196—199 , 202 , 228 , 230 , 232 , 236 , 237 ,
246 , 261 , 271 , 272 , 275

存在 Væren —存在物 det Værende 4 , 5 , 48 , 57—60 , 99 ,
108 , 111 , 139 , 149 , 158 , 165 , 175—178 , 194 , 196 , 199 ,
201 , 218 , 221 , 223 , 225—228 , 232 , 238 , 239 , 271 , 273 ,
275 , 276

D

道德 Moralitet 7 , 60 , 62 , 79 , 92 , 104 , 106 , 116 , 117 ,
120 , 138 , 154—156 , 158 , 163 , 180 , 181 , 192 , 193 , 195—
197 , 200 , 201 , 220 , 236 , 245 , 246 , 249 , 253 , 257 , 259 ,
271 , 275 , 291

动因 Causalitet 20 , 101 , 164

断裂生存 Brøks-Existents 14

对象 Gjenstand 10 , 11 , 21 , 24—27 , 34 , 42 , 55 , 76 , 83—
85 , 91 , 100 , 102 , 106 , 117 , 149 , 154 , 161 , 162 , 170 , 173 ,
182 , 202 , 207 , 221 , 241 , 263 , 282

E

恩赐 Naad 126 , 182 , 183

二重性 Duplicitet, Tohed 27 , 76

F

发展Udvikling 23 , 26 , 31 , 36 , 40 , 42 , 46 , 48 , 61 , 82 ,
83 , 87 , 95 , 99 , 101 , 170 , 181—186 , 193 , 198 , 201 , 207 ,
208 , 210 , 216 , 223—227 , 231 , 232 , 236 , 237 , 242 , 252 ,
254 , 263 , 268 , 282 , 285

范畴 Kategorie 35 , 71 , 175 , 213

方法 Methode 10 , 23 , 24 , 27 , 31 , 34 , 35 , 43 , 86 , 97 ,
122 , 152 , 182 , 183 , 189—191 , 202 , 229—231 , 236

反讽 Ironi, 反讽者Ironiker , 浪漫主义反讽 den romantiske Ironi
1 , 3 , 4 , 6 , 7 , 9 , 11 , 13 , 15 , 17 , 18 , 24 , 27 , 28 , 30 , 33 ,
34 , 36—45 , 47—53 , 61—74 , 76 , 85 , 87—89 , 93 , 95—100 ,
103—107 , 109 , 112—116 , 119—121 , 136 , 139 , 140 , 144 ,
147 , 151—154 , 156 , 157 , 159—166 , 169 , 180—186 , 190 ,
195 , 200 , 202 , 205 , 207—235 , 237—252 , 257 , 261 , 262 ,
267 , 268 , 270 , 275—278 , 280—289

泛神论Pantheisme 80 , 136 , 262 , 271 , 272 , 274

反思 Reflexion 4 , 28 , 40 , 79—82 , 137 , 138 , 146 , 161 , 173
—176 , 178 , 181 , 182 , 191 , 195 , 199 , 208 , 235 , 254 , 258

讽喻 Allegorie 265 , 266

丰足、充足 Fylde-Pleroma 38—41 , 46 , 58 , 83 , 92 , 120 ,
144 , 149 , 165 , 166 , 190 , 285

否定 Negation, 否定的negativ,否定性Negativitet , 否定性的东西
det Negative,否定辩证法 den negative Dialectik 8 , 13 , 14 , 18 , 48 ,
50 , 58 , 98 , 101 , 111 , 113 , 144 , 146 , 147 , 162 , 170 , 176 ,
178—182 , 184—187 , 190 , 191 , 193 , 199—203 , 213 , 218 ,

221 , 223 , 225 , 226 , 231 , 234 , 236 , 238 , 251 , 253 , 257 ,
260 , 261 , 267—270 , 273—276 , 278 , 280

G

概念 Begreb , 概念发展 Begrebs-Udvikling 1 , 3—6 , 35 , 41 ,
43 , 56 , 70 , 91 , 92 , 98 , 99 , 112 , 115 , 120 , 130 , 176 , 182 ,
185 , 190 , 196 , 198—200 , 202 , 205 , 207—210 , 218 , 221 ,
228 , 229 , 231 , 269 , 270 , 273—275 , 288 , 291

概然论 Probabilisme 195

感情 Følelse 69 , 70 , 87 , 194 , 198 , 211 , 264 , 278

感性 Sandselighed, 感性的 sandselig 16 , 51 , 55 , 57 , 58 , 63 ,
80 , 99 , 131 , 153 , 173 , 178 , 182 , 194 , 196 , 235 , 251—255 ,
260—262

观察 Iagttagelse 3 , 8 , 14 , 16 , 18 , 19 , 21 , 23 , 27 , 50—
52 , 55—57 , 70 , 79 , 82 , 84 , 85 , 87 , 92 , 94 , 102 , 105 , 108 ,
113 , 118 , 120 , 122 , 136 , 138 , 142 , 143 , 156 , 170 , 171 ,
177 , 178 , 180 , 183 , 189 , 193 , 197 , 208 , 210 , 213 , 214 ,
218 , 220 , 259 , 270 , 277

个体 Individ, Individuum , 个体性 Individualitet 3 , 4 , 20 , 21 ,
25 , 26 , 29 , 37 , 38 , 47 , 48 , 57 , 58 , 64 , 80—83 , 97 , 108 ,
114—116 , 120 , 121 , 136—138 , 141 , 144 , 146 , 147 , 149—
151 , 155 , 156 , 161 , 163 , 174 , 176 , 177 , 181 , 182 , 192 ,
193 , 195—198 , 202 , 215 , 216 , 218 , 223 , 224 , 239 , 240 , 242
—244 , 258 , 261 , 282 , 283

个性 , 人格 Personlighed 9—12 , 20 , 21 , 29 , 36 , 39 , 42 ,
96 , 97 , 101 , 115 , 116 , 139 , 140 , 142 , 147 , 158 , 165 , 166 ,
182 , 190 , 197 , 218 , 222 , 227 , 254

根据、根基、理由 Grund 5 , 11 , 13 , 37 , 59 , 70 , 76 , 142 ,

159 , 164 , 173 , 175 , 186 , 192 , 196 , 216 , 230 , 245

共相 det Almindelige, det Universelle 57 , 58 , 119 , 176 , 192 ,
198—200

功用 , 功利 det Nyttige, das Nützliche ——非功用det Unyttige
14 , 15 , 17 , 99 , 100 , 120 , 198 , 249

观照 Beskuelse 84 , 104 , 105 , 108 , 116 , 119 , 145 , 158 ,
235 , 275

古典 classisk , 古典文化 Classicitet 4 , 61 , 126 , 181 , 218

规定—规定性 Bestemmelse , 中介规定 Mellembestemmelse 17 ,
20 , 26 , 35 , 39 , 40 , 43 , 46—48 , 53 , 57 , 58 , 60 , 64 , 83 ,
84 , 92 , 94—96 , 98 , 99 , 106 , 110 , 115 , 116 , 119 , 134 ,
138 , 139 , 142 , 155 , 162—164 , 174 , 178 , 180—182 , 185 ,
186 , 190 , 192 , 193 , 195—198 , 200—202 , 208 , 212 , 220 ,
221 , 226 , 228 , 232 , 244 , 245 , 251 , 268 , 271 , 273 , 274 ,
276 , 286 , 291

观念 Forestilling 7 , 8 , 37 , 46 , 48 , 53 , 54 , 59 , 67 , 78 ,
138 , 149 , 164 , 189 , 190 , 193 , 196 , 200 , 209 , 212 , 214 ,
230 , 249 , 250 , 272

H

环节Moment, 散落环节 det discrete Moment 4 , 5 , 14 , 20 , 21 ,
26 , 27 , 31—33 , 36 , 41—44 , 47 , 52 , 77 , 80 , 81 , 87 , 95 ,
101 , 107 , 114 , 115 , 121 , 122 , 138 , 140 , 146 , 170 , 176 ,
181 , 182 , 186 , 190 , 191 , 193 , 194 , 200 , 202 , 207 , 212 ,
220 , 221 , 224 , 226 , 238 , 240 , 241 , 253 , 260 , 264 , 266 ,
270 , 271 , 276 , 280—282 , 285 , 286

回忆 Erindring 7 , 12—18 , 29 , 48 , 65 , 75 , 97 , 98 , 112 ,
123 , 129 , 133 , 134 , 148 , 150 , 154 , 155 , 166 , 168 , 191 ,

197 , 199 , 218 , 257 , 285

J

积极的positiv 10 , 20 , 21 , 38—40 , 46 , 52 , 57 , 58 , 62 ,
63 , 69 , 82 , 92 , 94 , 96—98 , 135 , 142 , 143 , 185 , 195 , 198—
200 , 210 , 232 , 236 , 240 , 244 , 268 , 276

假设 Hypothese 5 , 6 , 13 , 56 , 80 , 100 , 226 , 246

假象 Tilsyneladelsen 4 , 25 , 75 , 99 , 106 , 107 , 229 , 231 ,
232 , 289

焦虑Angst 38

进化 Evolution 26 , 36 , 224

静观 Contemplation , 静观的反讽 contemplativ Ironi 122 , 207 ,
219 , 220 , 241 , 268 , 270 , 271 , 286

精神 Aand , 精神的aandelig 8 , 9 , 11 , 16 , 17 , 20 , 22 , 23 ,
25 , 32 , 40 , 49 , 51 , 53 , 55 , 61 , 66 , 79 , 81 , 82 , 86 , 94 ,
97 , 98 , 106 , 113 , 120 , 121 , 129 , 134 , 137—139 , 144 , 145 ,
153 , 158—161 , 163 , 166 , 170—173 , 182 , 186 , 192 , 193 ,
198 , 211 , 213 , 223 , 225 , 238 , 246 , 247 , 251—254 , 256 , 259
—261 , 264 , 276 , 277 , 283 , 291 , 292

经验 Erfahring , Empirie 13 , 15 , 17 , 48 , 49 , 57 , 60 , 78 , 97
—99 , 101 , 116 , 119 , 131 , 142 , 186 , 210 , 218 , 235 , 238

具体的 concret,具体的东西、具体物 det Concrete, 具体性、具体化
Concretion 10 , 14 , 35 , 47 , 55 , 58—60 , 75 , 95 , 119 , 136 ,
147 , 198 , 199 , 220 , 222 , 223 , 230 , 232 , 238 , 241 , 246 , 270
—273

绝对absolut , 绝对的东西、绝对物 det Absolute 13 , 14 , 18 ,
23 , 48 , 57 , 59 , 63 , 68 , 70 , 114 , 116 , 120 , 122 , 137 , 146—

148 , 155 , 157 , 164—166 , 171 , 174—176 , 178 , 181 , 184 ,
189 , 190 , 192 , 194 , 197 , 199 , 202 , 207 , 210 , 212 , 216—
218 , 221 , 223 , 225 , 234 , 236—243 , 246 , 258 , 259 , 263 ,
270 , 272 , 276 , 280 , 282—284

绝望 Fortvivelse 213 , 233 , 237 , 254 , 259 , 271 , 284

决疑论 Casuistik 177 , 178

K

客观的 objectiv, 客观的东西 det Objective, 客观性 Objectivitet
8 , 23 , 28 , 41 , 106 , 108 , 142 , 153 , 160 , 163 , 165 , 180 ,
185 , 220 , 227 , 251 , 281

可能性 Mulighed , 可能化 Muliggørelse 6 , 7 , 10 , 13 , 15 , 16 ,
18 , 20—22 , 24 , 26 , 27 , 29 , 33 , 36 , 37 , 43 , 44 , 48 , 52 , 55
—57 , 61 , 63—73 , 76 , 77 , 81 , 85 , 87 , 89 , 90 , 92 , 94—99 ,
105 , 109 , 111—113 , 117—119 , 121 , 122 , 131 , 136 , 140 ,
143 , 145 , 148 , 150 , 154 , 155 , 158 , 159 , 162 , 165 , 166 ,
174 , 175 , 179—185 , 189 , 195 , 196 , 199—201 , 207 , 211 ,
212 , 215 , 217 , 218 , 221 , 223 , 224 , 226 , 227 , 233 , 239 , 241
—246 , 248 , 250 , 253 , 254 , 256 , 258—260 , 263 , 265 , 266 ,
268 , 269 , 271—273 , 275 , 279 , 281—283 , 290

肯定的 positiv , 肯定性 Positivitet , 肯定性的东西 det Positive
23 , 30 , 36 , 38 , 48 , 50 , 62 , 92 , 119 , 145 , 175 , 177—179 ,
184—186 , 189 , 192 , 195 , 196 , 198—201 , 210 , 275 , 276 ,
280 , 286

L

类比 Analogie 5 , 8 , 10 , 12 , 21 , 26 , 41 , 59 , 78 , 91 , 125 ,
137 , 177 , 181 , 230 , 291

利己主义 Egoisme 17 , 258 , 259

理论 Theori,理论的theoretisk 40 , 56 , 102 , 142 , 147—150 ,
154 , 156 , 179 , 194 , 220 , 221 , 241 , 242 , 248 , 285 , 288

理念—观念 Idee , 理念的 ideell , 理念规定 ideelle Bestemmelse
5 , 7 , 8 , 10 , 11 , 14 , 15 , 17 , 19 , 20 , 23 , 24 , 34 , 36—39 ,
44 , 46 , 48 , 53 , 54 , 57—61 , 67 , 77—81 , 83 , 85 , 87 , 89 , 95
—97 , 99 , 100 , 102—104 , 106—108 , 113—116 , 118—121 ,
138 , 139 , 142 , 143 , 149 , 151 , 158 , 159 , 164 , 166 , 170 ,
179 , 180 , 183 , 184 , 189 , 190 , 192 , 193 , 196 , 197 , 200—
202 , 209 , 212 , 214 , 223 , 225—227 , 230 , 239 , 241 , 248—
250 , 268 , 270—272

理想性 Idealitet,理想的ideal 7 , 80 , 83 , 99—102 , 120 , 140 ,
170 , 182 , 183 , 197 , 202 , 234 , 266

理想主义 Idealisme 28 , 236

理性 Fornuft 38 , 72 , 78 , 82 , 86 , 130 , 131 , 176 , 182 ,
218 , 224 , 230 , 231 , 246 , 253 , 276

理智 Intelligents , 理智的 intellectuel 21 , 37 , 40 , 49 , 62 ,
78 , 106 , 112 , 116 , 117 , 120 , 142 , 153 , 161 , 175 , 182 ,
242 , 249 , 253 , 254 , 270

灵魂Sjæl 15 , 20 , 34 , 37 , 50 , 52—61 , 63—69 , 78—80 , 84
—86 , 113 , 120 , 153 , 160 , 211 , 218 , 227 , 237 , 244 , 247 ,
253—256 , 283 , 285

伦理Sædlighed, det Sædlige , 伦理学Sædelære 60 , 86 , 138 ,
173 , 184 , 195—198 , 204 , 245 , 246 , 250—253 , 260 , 261 , 269

M

矛盾 Modsigelse 6 , 8 , 10 , 12 , 13 , 46 , 48 , 56 , 61 , 63 ,
96 , 164 , 173 , 174 , 189 , 192 , 200 , 223 , 268 , 278

美 Skjønhed, det Skjønne 34 , 36 , 56 , 57 , 59 , 63 , 84 , 100 , 120 , 143 , 161 , 166 , 182 , 186 , 187 , 278

美德 Dyd , 美德规定 Dydsbestemmelse 40 , 43 , 46—49 , 76 , 88 , 91 , 117 , 153 , 178 , 196—198 , 201 , 213 , 246 , 271 , 272 , 275

媒介 Medium 5 , 40

冥想 Andagt 41 , 102 , 114 , 120 , 211 , 270—272

目的论 Teologie 16 , 249

N

内在的 indre, immanent 35 , 67 , 105 , 138 , 153 , 165 , 180 , 193 , 216 , 251 , 258 , 259 , 278 , 282 , 293

内在性Invorteshed, Inderlighed 119 , 137 , 138 , 142 , 149

O

偶然的 tilfældig , 偶然性 Tilfældighed 13 , 14 , 23 , 26 , 35 , 39 , 43 , 44 , 50 , 92 , 95 , 96 , 105 , 116 , 159 , 175 , 200 , 244 , 247 , 261

P

批判主义、批判哲学Kriticismen 235

飘浮—悬浮—盘旋Svæven 10 , 37 , 43 , 92 , 95 , 100 , 114 , 119 , 122 , 153 , 165 , 186 , 207 , 226 , 242 , 262 , 281

普遍的almeen 48 , 101 , 119 , 138 , 173 , 193—195 , 198

普遍者 det Almindelige

Q

启示 Aabenbarelse 29 , 138 , 139 , 178

前提 Forudsætning 27 , 28 , 32 , 35 , 38 , 49 , 56—58 , 64 ,
92 , 145 , 147 , 171 , 178 , 179 , 207 , 237 , 240 , 270 , 281 , 283

情爱 Elskov 16 , 21 , 25 , 51 , 158 , 161 , 255

情爱的erotisk, 情爱者 Erotiker 51 , 158 , 161

清静无为主义 Qvietisme 36

犬儒主义Cynicisme 17 , 153

全体，全体性的 total，全体反讽 den totale Ironi 12 , 64 , 88 , 99

确定的 bestemt 12 , 30 , 174 , 176 , 184 , 185 , 194 , 200 , 277

R

任意性 Vilkaarlighed 26

认知 Erkjendelse，认知论 Erkjendelseslære 12 , 17 , 18 , 21 ,
22 , 28 , 30 , 31 , 35 , 44 , 49 , 55 , 56 , 62 , 83 , 90 , 91 , 99 ,
137 , 144 , 149 , 151 , 156 , 158 , 159 , 182 , 194 , 207 , 270

S

善,好 det Gode 14—17 , 34 , 50 , 56 , 57 , 100 , 120 , 152 ,
166 , 176 , 177 , 179 , 184—186 , 192—195 , 197—201 , 271 ,
273 , 279

神话的东西—神话因素det Mythiske 23 , 81 , 86

审美的 æsthetisk 180 , 256

神圣的 guddommelig—神圣的东西det Guddommelige 11 , 17 ,
22 , 30 , 59 , 62 , 84 , 86 , 99 , 108 , 134—136 , 138 , 142 , 145 ,
150 , 161 , 179 , 222 , 225 , 237 , 242 , 250 , 256 , 263 , 270 , 272

神志 Sind 36 , 221 , 222 , 284

生成 Vorden, Vordelse, det Vordende 56 , 181 , 231 , 271 ,
276 , 277

生存 Existents , Tilvaerelse; 实在生存 den reale Existents , Real-
Existents , 生存形式 Existentsform 3—6 , 8 , 10 , 11 , 14 , 19 , 20 ,
37 , 46 , 48 , 50 , 53—61 , 82 , 100 , 103 , 140 , 147 , 170 , 178 ,
214 , 218 , 220 , 221 , 233 , 248 , 260 , 262—264 , 267 , 271 , 273
—275 , 282

实践 Praxis , 实践的 practisk 27 , 40 , 149 , 150 , 179 , 181 ,
196 , 197 , 221 , 242 , 248 , 285

世界 Verden , 世界精神 Verdensånden , 世界思想 Verdens-
Tanken , 世界反讽 Verdens-Ironien 5 , 10 , 15 , 19 , 20 , 40 , 46 ,
48 , 55 , 57 , 58 , 60 , 64 , 84—86 , 97—99 , 106 , 111—113 ,
115 , 119 , 128 , 141 , 145 , 146 , 150 , 152 , 160 , 165 , 166 ,
170 , 177 , 179—183 , 185 , 190 , 191 , 202 , 208 , 211 , 214—
216 , 218 , 223—228 , 231 , 234 , 236—241 , 243 , 244 , 246 ,
247 , 252 , 256—259 , 261 , 263 , 264 , 269 , 273 , 275 , 277—
279 , 281 , 282 , 286 , 287 , 290

实体化 hypostasere 84

实在 det Reale 54 , 60 , 67 , 150 , 162 , 178 , 190 , 217 , 221

实在性 Realitet 80 , 82 , 83 , 107 , 163 , 182 , 197 , 198 ,
202 , 217 , 221 , 228 , 233 , 234 , 243 , 247 , 255 , 275

事物 Ting 11 , 14 , 20 , 21 , 46 , 55 , 57 , 59 , 60 , 99 , 100 ,
103 , 107 , 108 , 111 , 112 , 117 , 133 , 137 , 139 , 147 , 164 ,
173 , 175—177 , 183 , 185 , 212 , 218 , 221 , 224—228 , 230 ,
232 , 233 , 236—238 , 243 , 244 , 253 , 263 , 267 , 278 , 279 , 285

实质 Substants, 实质性 Substantialitet, 实质性的东西 det Substantielle 25, 35, 52, 58, 72, 104, 119, 136, 144, 149, 150, 156, 161, 170, 173, 185, 186, 196, 197, 228, 233, 234, 237, 238, 272, 281

思辨Speculation 10, 16, 23, 27, 30, 35, 36, 52, 54, 57, 58, 60, 64, 74, 76, 79—81, 83, 86, 92, 97, 99, 100, 110, 112—114, 116, 118, 140, 145, 147, 149, 173, 175, 178, 181, 185, 194—196, 209, 211, 212, 218, 222, 228, 231, 233, 235, 268, 270, 272—274, 280

思维Tænkning 10, 23, 26, 28, 31, 81, 110, 137—139, 164, 172, 173, 185, 194, 196, 198, 201, 231, 235—238, 270

死心 Resignation 251, 260

思想Tænke 11—13, 15, 19, 21—23, 34, 36, 42, 48, 53, 54, 60, 65, 70, 82—84, 92, 94—96, 103—105, 108—113, 115, 117—120, 131, 135—137, 141, 147, 149, 152, 158, 159, 173, 175, 176, 183, 184, 189, 193, 194, 209—212, 218, 225, 231, 237, 241, 255, 268, 273, 274, 278, 280, 291

宿命论的 fatalistisk 47, 48

T

他物/对方 det Andet 23, 44, 49, 50, 92, 239

谈论 diskursiv 5, 12, 23, 25, 31, 36, 43, 54, 69, 133, 159, 178, 201, 208, 223, 225, 234, 236, 272

特殊的 particulær,特殊事物 det Particulære, 特殊者 Particulier 20, 21, 29, 58, 138, 139, 147, 150, 165, 173, 175, 185, 186, 193, 195, 196, 198, 203, 230

体系/系统: System 12, 18, 20, 82, 134, 140, 174, 184,

185 , 192 , 200 , 209 , 225 , 235 , 238 , 268 , 280

天意 Forsyn 179

跳跃 Spring 20

童爱 Pæderast 21 , 32 , 161

同情 Sympathi 17 , 20 , 38 , 100 , 239 , 284

同一性 Identitet , 同一的 identisk 16 , 18 , 24—26 , 28 , 46 , 54 , 70 , 83 , 109 , 111 , 128 , 143 , 144 , 147 , 157 , 160 , 171 , 175 , 189 , 210 , 212 , 213 , 215 , 217 , 221 , 223 , 236 , 238 , 241 , 256 , 261 , 268 , 270 , 272 , 274 , 276 , 278 , 282

统一 , 统一性 Eenhed 5 , 17 , 21 , 22 , 24 , 26—28 , 32 , 33 , 41 , 43 , 46 , 47 , 49 , 52 , 77 , 80 , 84 , 100 , 120 , 122 , 161 , 181 , 182 , 185 , 189 , 190 , 221 , 228 , 247 , 260 , 265

W

外在性 Udvorteshed 19 , 79 , 120 , 138

完满 , 充满 , 圆满 Fylde 19 , 20 , 27 , 30 , 31 , 35 , 46 , 55 , 100 , 111 , 116 , 119 , 135 , 174 , 229 , 237 , 242 , 249 , 264 , 266 , 282 , 285

无限性—无穷性 Uendelighed , 无限者 det Unendelige, 7 , 14—16 , 18 , 20 , 24 , 30 , 35 , 38 , 44 , 58 , 74 , 79 , 98 , 99 , 101 , 103—105 , 119 , 139 , 146 , 147 , 149 , 161 , 166 , 170 , 172 , 178—180 , 183—186 , 190 , 193 , 197 , 199—202 , 216—218 , 223 , 225 , 233 , 234 , 236 , 237 , 242—244 , 246 , 249 , 251 , 258—260 , 262 , 266 , 269—273 , 277 , 278 , 280 , 282—285

一无—无物—乌有—虚无 Intet 30 , 41 , 55 , 58 , 63 , 66—68 , 97 , 103 , 113 , 120 , 140 , 146 , 175 , 202 , 232 , 233 , 244 , 263 , 271—276

无知 Uvidenhed, 理论的无知 theoretiske Uvidenhed, 宗教的无知 religioese Uvidenhed 13, 28, 30, 49, 67, 68, 74, 87, 117, 126, 142—151, 170, 180, 189, 197, 215, 228, 232—234, 286

物自体 Ding an sich 84, 190, 235, 236

X

希腊精神—希腊文化 Græcitet 23, 27, 29, 49, 51, 62, 103, 106, 108, 117, 138, 139, 149, 150, 152, 153, 172, 175, 180, 183, 195, 196, 199, 228, 233, 240, 250, 251

现存在 Nærværelse 276

现实—现实性 Virkelighed 10, 13, 20—22, 42, 46, 48, 49, 60, 61, 77, 80, 94, 95, 98—104, 108, 111—113, 116, 119, 121, 122, 133, 135, 140, 143, 150, 151, 153, 162, 166, 175, 180, 186, 194, 196, 200—202, 207, 208, 217, 218, 221, 223—228, 231, 233, 234, 236, 238—242, 245, 246, 248, 252, 257, 258, 261, 262, 264, 267—271, 275—279, 281—285

现世 det Timelige 57—59, 151, 277, 278

现象 Phænomen 3—5, 10, 18, 25, 44, 82, 95, 121, 122, 124, 133, 134, 137, 147, 181, 183, 184, 191, 207, 208, 212, 213, 218, 220, 221, 223, 225, 239, 241, 273, 274, 282, 285, 286

先天性 Aprioritet 218

先在 Præexistents 56—58, 83, 175, 242

相对的 relativ 33, 63, 190, 192, 242

享受 Nydelse 4, 44, 81, 92, 109, 116, 147, 153, 159, 160, 179, 214, 216, 217, 220, 227, 242, 244, 250, 251, 256, 258—261

想象力 Phantasie 80—86, 134, 254, 265

象征 Symbol 81, 82, 86, 104, 105, 107, 108, 114, 125, 170, 218, 253, 288

消极的 negativ 6, 8, 21, 32, 33, 35, 36, 38, 40, 41, 43, 44, 47—49, 52, 57, 58, 60—63, 79, 82—84, 87, 92—94, 97, 98, 105, 106, 113, 114, 119, 121, 135, 139, 142, 143, 146, 149, 150, 153, 162, 164, 165, 175, 177, 178, 185, 186, 190, 192—194, 196, 198—201, 227, 231, 236, 237, 243, 244, 248, 268, 270, 278, 284

行动 Handling 15, 53, 71, 113, 135, 152, 165, 173, 184, 185, 227, 228, 240, 242, 249, 253, 283, 285

邪恶 ond, det Onde 46, 85, 88, 92, 130, 148, 172, 195, 196, 239, 271, 275, 289, 291

心灵 Gemyt 46, 69, 70, 78, 127, 161, 184, 196, 221

信仰 Tro 58, 83, 125, 127, 147, 218, 230, 235, 251, 276, 277

形而上学 Metaphysik 146, 147, 180, 197, 220, 223, 231, 238, 240, 241, 246, 268, 269, 271, 272

形象表达 det Billedlige, 形象的 billedlig 11, 13, 43, 44, 79, 81, 94, 95, 101, 107, 118, 161, 170

虚空 Tomhed 66, 68, 146, 221, 222, 232, 233, 268, 271

一贯性 Consequents 180 , 190 , 197 , 214

意识 Bevisthed , 自我意识 Selvbevisthed 5 , 23 , 42 , 44 , 45 ,
48 , 53 , 57 , 58 , 63 , 64 , 71 , 78 , 80—82 , 88 , 92 , 97 , 98 ,
104 , 107 , 112 , 115 , 117 , 135—137 , 139 , 141 , 142 , 144—
149 , 160 , 161 , 165 , 170 , 174 , 175 , 177 , 178 , 185 , 190 , 193
—196 , 198—200 , 208 , 212 , 214 , 217 , 218 , 221 , 227 , 233 ,
237 , 239 , 240 , 243 , 247 , 250 , 256 , 263 , 267 , 276 , 278 ,
279 , 282 , 285

意志 Villie 39 , 49 , 116 , 137 , 138 , 182 , 266

因次 Potents 208 , 238 , 286

因素 Factor 9 , 10 , 22 , 23 , 32 , 36 , 43 , 44 , 47 , 49 , 50 ,
52 , 65 , 66 , 77 , 80—82 , 95 , 115 , 121 , 216 , 221 , 256 , 267 ,
269 , 277 , 281

永恒 det Evige 3 , 4 , 14 , 18 , 21 , 32 , 57 , 61 , 79 , 83 , 92 ,
108 , 115 , 120 , 142 , 145 , 147 , 158 , 176 , 221 , 223 , 238 ,
240 , 246 , 247 , 249 , 252 , 254 , 259 , 260 , 266 , 270 , 271 ,
275 , 278 , 286

原初的东西det Oprindelige 171 , 242 , 243

元素 Element 115 , 265

原则 Princip 60 , 61 , 94 , 103—106 , 117 , 132 , 137 , 149 ,
155 , 172 , 173 , 175 , 176 , 180 , 183—185 , 190 , 195 , 198 ,
200 , 226 , 229 , 238 , 244 , 256 , 268

运动Bevægelse 15 , 26 , 35 , 36 , 41 , 53 , 59 , 81 , 83 , 84 ,
89 , 96 , 98 , 105 , 112 , 113 , 132 , 141 , 173 , 176 , 190 , 197 ,
199 , 201 , 202 , 215 , 224 , 230 , 238 , 269 , 275

忧虑Sorg 20 , 242

有限 (的) endelig , 有限性 Endelighed , 有限者 det Endelige 5 ,
6 , 12 , 16 , 19 , 26 , 79 , 91 , 99—101 , 113 , 131 , 146 , 172 ,
176 , 183 , 185 , 187 , 193 , 197 , 216 , 217 , 233 , 236 , 238 ,
262 , 263 , 269—276 , 279 , 286 , 289

Z

在先者 Prius 33

真正的 sand 10 , 13 , 14 , 26 , 44 , 55 , 59 , 73 , 75 , 81 , 83 ,
84 , 90 , 92 , 96 , 100 , 103 , 107 , 114 , 116 , 128 , 131 , 137 ,
146 , 151—153 , 157 , 161 , 171 , 186 , 195 , 199 , 201 , 214 ,
218 , 220 , 224 , 233 , 237 , 240 , 251 , 255—258 , 260 , 264 ,
270 , 271 , 275—278 , 281 , 283 , 285 , 289

真理—真谛 Sandhed , det Sande 3 , 4 , 8 , 20 , 24 , 28 , 36 ,
62 , 63 , 71 , 75 , 79—81 , 88 , 90 , 97 , 100 , 107 , 110 , 114 ,
119 , 128 , 140 , 149 , 175 , 179—183 , 192 , 193 , 195 , 200 ,
201 , 208 , 211 , 212 , 218 , 224 , 229 , 231 , 236 , 237 , 240 ,
246 , 250 , 251 , 261 , 265 , 273 , 276 , 277 , 279 , 281 , 283—
285 , 294

质的 kvalitativ 13 , 14 , 31 , 38 , 40 , 46 , 54 , 59 , 60 , 76 ,
104 , 107 , 163 , 176 , 181 , 185 , 212 , 218 , 253

直观—观点 Anskuelse 4 , 5 , 8 , 10 , 13 , 14 , 18 , 20 , 21 ,
23 , 25 , 31 , 32 , 36 , 48 , 52 , 54 , 56 , 59 , 62 , 63 , 64 , 67 ,
70 , 72 , 79 , 83 , 85 , 86 , 88 , 94 , 103 , 117 , 122 , 133 , 138 ,
139 , 141 , 143 , 144 , 147 , 149 , 150 , 154 , 155 , 157 , 158 ,
163 , 172 , 173 , 178 , 182 , 185 , 189—192 , 197 , 210 , 218 ,
230 , 233 , 252 , 253 , 255 , 260 , 262 , 267 , 268 , 270—278 , 282

直接umiddelbar , 直接性 Unmiddlbarhed 7 , 8 , 20 , 27 , 28 ,
33 , 36 , 37 , 40 , 42 , 46 , 48 , 50 , 61 , 64 , 79 , 101 , 112 , 122 ,
170 , 173—175 , 181 , 190 , 196 , 197 , 199 , 213 , 230 , 231 ,

254 , 262 , 276 , 282

直觉Intuition 24

知识 Viden 22 , 28—30 , 57 , 91 , 103 , 142 , 143 , 145 , 146 ,
157 , 158 , 173 , 174 , 189 , 190 , 192 , 195—197 , 232 , 233 ,
236 , 251

知性、理智 Forstand 21 , 37 , 38 , 40 , 49 , 62 , 78 , 106 ,
112 , 116 , 117 , 120 , 142 , 153 , 161 , 175 , 182 , 242 , 249 ,
253 , 254 , 270

执行的反讽exekutiv Ironi 218

智者 Sophist, 智术、智者派 Sophistik, 诡辩Sophisteri 10 , 11 ,
13 , 17 , 18 , 24 , 27 , 42 , 44 , 47—50 , 67 , 72 , 74 , 77 , 89 ,
94 , 96 , 101 , 105 , 106 , 108 , 109 , 111 , 114—116 , 152 , 156 ,
157 , 172—180 , 182 , 183 , 185 , 186 , 192 , 195—199 , 230 ,
231 , 287

正义 Retfærdighed, det Retfærdige 18 , 19 , 43 , 46 , 57 , 85 ,
86 , 88—92 , 117 , 141 , 179 , 191 , 197 , 221 , 227

中介 Mediation, mediere 14 , 46 , 150 , 221 , 285

中介物 det Mellemværende 4 , 26

中介规定 Mellembestemmelse 273 , 274 , 276

主观的 subjectiv, 主观的东西 det Subjective, 主观性 Subjektivitet,
主观化 Subjectivering 26 , 28 , 35 , 46 , 53 , 61 , 64 , 78 , 79 , 84 ,
96—98 , 103 , 108 , 113 , 114 , 116 , 119—121 , 137—139 , 144 ,
149 , 150 , 163 , 166 , 172 , 173 , 179—182 , 184 , 193 , 195 ,
196 , 198 , 200 , 208 , 217 , 220—222 , 226—228 , 230 , 234 , 236
—238 , 266 , 286

主体Subject 25 , 28 , 106—108 , 137 , 138 , 163 , 173 , 176 ,

186 , 192 , 193 , 196 , 200 , 201 , 212 , 217 , 218 , 220—224 , 226
—228 , 231 , 232 , 235 , 237 , 239 , 249 , 258 , 262 , 270

追求 Atraa 3 , 24 , 34 , 35 , 53 , 63 , 67 , 80 , 91 , 92 , 95 ,
99 , 102 , 107 , 112 , 128 , 148 , 151 , 153 , 177 , 179 , 181 ,
183 , 212 , 215 , 236 , 242 , 247 , 249 , 250 , 252 , 256 , 261 ,
266 , 270—272 , 276 , 277 , 282 , 283

追忆 Erindring 4 , 22 , 48 , 56—58

自然 Natur,自然规定 Naturbes-temmelse 5 , 39 , 40 , 47 , 182 ,
194 , 215 , 253

自我 Jeget , det Selv 4 , 10 , 14 , 21 , 24 , 26 , 33 , 39 , 47—
49 , 57 , 61 , 73—75 , 79 , 82 , 83 , 88 , 95 , 97 , 98 , 101 , 103 ,
110 , 116 , 119 , 121 , 137 , 139 , 142 , 143 , 146 , 147 , 149 ,
154 , 161 , 190 , 192 , 214 , 231 , 235 , 236 , 238 , 240 , 246 ,
257 , 258 , 261 , 270 , 273 , 282

自我规定 Selvbestemmelse 35 , 58 , 181

自由Frihed 17 , 27 , 29 , 53 , 59 , 74 , 77 , 78 , 80 , 82 , 97 ,
106 , 114 , 120 , 126 , 128 , 137—139 , 144 , 147 , 150 , 153 ,
163 , 176 , 178 , 180—182 , 186 , 192 , 195—198 , 200 , 201 ,
212 , 217 , 220 , 222 , 226 , 227 , 233 , 234 , 237 , 240 , 242—
244 , 246 , 247 , 249 , 251 , 257 , 261 , 262 , 265 , 281 , 283

自在自为 i og for sig 139 , 178 , 194—196 , 198 , 199 , 201 ,
202 , 272

自为存在 Forsigværen

综合 Synthese 57

总体 Totalitet , 总观 Total-Anskuelse 15 , 28 , 48 , 65 , 71 , 87 ,
96 , 98 , 101 , 197 , 200 , 201 , 207 , 210 , 218 , 223 , 233 , 245 ,

265 , 276 , 282 , 290

罪Synden , 罪孽 Syndighed 4 , 11 , 19 , 49 , 62 , 69 , 71 , 72 ,
76 , 107 , 113 , 117 , 126 , 127 , 141 , 142 , 145 , 146 , 150 ,
153 , 154 , 157 , 162—164 , 174 , 180 , 187 , 197 , 217 , 218 ,
221 , 229 , 250 , 252 , 274 , 286 , 294

专名索引

A

阿贝肯 Bernhard Rudolf Abeken 1790—1866,德国教育学家 272

阿波罗Apollo,希腊神话中的太阳神 79,168

阿基米德 Archimedes,公元前287—212,古希腊数学家、物理学家
132,253,292

阿伽通 Agathon,古希腊悲剧家,柏拉图《会饮》篇中的主要人物
之一 24,25,27,33,40,41

阿克曼 D.C.Ackermann,19世纪德国学者 78

阿克琉斯Achilleus,荷马史诗《伊里亚德》的主人公 127

阿里思提德斯Aristides,古希腊政治家 11

阿里斯托芬Aristophanes 公元前445—385,古希腊喜剧家 7,32,
33,41,101—111,113—121,140,154,156,191,194

阿里斯提普 Aristipp,苏格拉底哲学家 14,15

阿罗裴克 Alopeke,希腊地名 141

阿密尼阿斯 Amynias,阿里斯托芬《云》里的人物 111

阿纳克萨哥拉斯 Anaxagoras,约公元前500—428,古希腊自然哲
学家 16,101,114,142,176

阿坡罗多Apollodor,柏拉图《会饮》篇里的人物 22

阿皮斯·克劳第斯·普尔克Appius Claudius Pulcher,古罗马执政官
190

阿斯葩霞 Aspasia,苏格拉底时代的才女,其住所为雅典名流会集之处 244

阿斯特 Friedrich Ast 1778—1841, 德国古典语文学家、哲学史家 50, 51, 56, 65, 66, 69—71, 73, 75, 79, 85, 94, 126, 134, 135, 183, 219, 229

埃阿格士 Aeacus, 希腊神话里冥府的判官之一 68, 80, 85

埃荷克拉特 Echekrates, 柏拉图《斐多》篇里的人物 22

埃拉斯谟, 鹿特丹的 Erasmus af Rotterdam 1467 (亦说1469) — 1536, 荷兰思想家 225, 286

埃勒亚学派 den Eleiske Skole, 苏格拉底学派之一 184

埃雷特里亚学派 den Eretriske Skole, 苏格拉底学派之一 184

埃斯库勒普 Asklepios, 希腊神话里医术之神 32

安菲波利 Amphipolis, 希腊地名 150

安匿托士 Anytus, 柏拉图《申辩》篇中苏格拉底的起诉人之一 29, 155, 163

安泰巫斯 Antaeus, 希腊神话中的巨人 240, 289

奥德修 Odysseus, 荷马史诗的主人公 77, 127

奥古斯丁 Augustin 354—430, 早期基督教神学家 146

奥菲斯 Orpheus, 希腊神话传说中的歌手, 曾到阴间寻找爱妻 18

奥林飘多 Olympiodor, 一新柏拉图主义的柏拉图诠释者 77

B

巴德 Franz von Baader 1765—1841, 德国天主教哲学家 16, 17, 31, 36—40, 114, 125, 134, 148, 158—161, 168, 184, 210

巴格森 Jens Baggesen 1764—1826 , 丹麦作家 71 , 129

巴门尼得斯 Parmenides , 柏拉图著有《巴门尼得斯》篇 83 , 96 , 99 , 231

鲍尔 Ferdinand Christian Baur 1792—1860,德国神学家 7 , 8 , 22 , 23 , 41 , 50 , 56 , 78 , 79 , 85 , 123 , 190

比雷埃夫斯 Piraeus , 希腊地名 比雷埃斯 89

玻俄提亚Bøotien , 希腊地名 150

柏拉图 Plato 公元前427—347 , 古希腊哲学家 7—9 , 11 , 14 , 16 , 18—24 , 26 , 28—30 , 36 , 41—43 , 45 , 46 , 48 , 50 , 51 , 54 , 58 , 61 , 63—66 , 69 , 70 , 73 , 74 , 76—79 , 81—87 , 92—103 , 114 , 119—121 , 123 , 125 , 126 , 129 , 133—135 , 140 , 142—145 , 148 , 151 , 154 , 159 , 166 , 168 , 169 , 171 , 177 , 179 , 183 , 187 , 191 , 192 , 201 , 212 , 230 , 231 , 271 , 287—289

柏林 Berlin,德国首都 65 , 102 , 104 , 125 , 143

玻勒马霍斯 Polemarchus , 柏拉图《理想国》中的人物 90

波默·雅可布 Jacob Böhme 1575—1624,德国神秘主义者 雅可布·波默 247

伯里克利 Perikles,公元前五世纪雅典民主政治家 172

波提狄亚 Potidaea, 希腊地名 150

布兰地斯 Christian August Brandis 1790—1867,德国语文学者 189

布路克 Johann Jakob Brucker 1696—1770,德国哲学史学者 189

布鲁诺 Giordano Bruno 1548—1600,意大利哲学家 225

布吕恩西尔德 Brynhild,北欧神话里的女战神 287

布罗克 Jens Block (或Bloch) 1761—1830, 丹麦学者 133

D

德奥弗拉斯特 Theophrast 约公元前371—286, 希腊哲学家、科学家 219

德尔斐 Delphi, 希腊地名, 神谕宣示所所在 28, 30, 79, 144, 145, 168

德立昂 Delium, 希腊地名 150

第俄克利斯 Diokles, 柏拉图《会饮》篇里提到的人名 37

第俄提玛 Diotima, 柏拉图《会饮》篇里苏格拉底所提到的女先知 31, 32, 36, 83—85

第欧根尼, 西诺卜的 Diogenes fra Sinope, 约公元前400—325, 古希腊犬儒派哲学家 168

第欧根尼·拉尔修 Diogenes Laertius, 公元三世纪希腊学者, 著作包括一部哲学史 22, 141, 153, 168, 204

狄奥尼索斯 Dionysius, 古代暴君 120

狄德罗 Denis Diderot, 法国作家、思想家 252

都拉马 Drachmer, 希腊货币单位 163

E

厄德曼 Johann Eduard Erdmann 1805—1892, 德国哲学家 251

厄里什马克 Eryximachos, 柏拉图《会饮》篇中的人物 32, 33

F

法佛利奴斯 Phavorinus, 公元一世纪古罗马学者 141

法老 Pharaon, 古埃及君王称号 254

法利赛 Pharisaer, 犹太教派别, 耶稣的仇敌 136, 182

斐德若 Phaedros, 柏拉图著有《斐德若》篇 25, 32, 51, 123, 152, 161, 168, 189, 288

斐狄庇得斯 Pheidippides, 阿里斯托芬《云》中的人物 105, 109, 111—113, 115, 117, 131, 154

斐多 Phædon, 柏拉图著有《斐多》篇 22, 30, 32, 50—55, 58, 60—62, 64—66, 68, 69, 77, 79, 80, 85, 86, 94, 115, 126—128, 130

费娜雷特 Phaenareta, 苏格拉底之母 21

费希特 Johann Gottlieb Fichte 1762—1814, 德国哲学家 208, 209, 229, 231, 235—239, 271

冯克 Karl Philip Funcke 1752—1807, 德国神学家 133

浮士德 Faust, 歌德同名剧作的主人公 174

佛西哈默 Peter Wilhelm Forchhammer 1803—1894, 丹麦、德国语文学家 150, 151, 153, 161, 162

G

高尔吉亚 Gorgias, 柏拉图著有《高尔吉亚》篇 18, 24, 25, 27, 29, 42, 50, 51, 70, 71, 77, 79, 80, 85, 88, 89, 94, 129, 130, 156, 168, 174, 178, 179

歌德 Johann Wolfgang von Goethe 1749—1832, 德国文学大师 174, 277, 282, 290

格林兄弟 Jacob Grimm 1785—1863, Wilhelm Grimm 1786—1859, 格林兄弟为19世纪初德国语言学家及童话作家 118, 218

格罗孔 Glaukon , 柏拉图《会饮》篇里的人物 37

哥特里普 Gottlieb , 德国浪漫主义作家蒂克的童话剧《穿靴子的雄猫》(Der gestiefelte Kater) 中的人物 49 , 125

瓜达尔克维维尔 Guadalquivir, 西班牙境内的一条大河 170

H

哈利克里斯 Charikles , 色诺芬《回忆苏格拉底》里的人物 13 , 75

海波格Johan Ludvig Heiberg 1791—1860 , 丹麦作家、批评家
124 , 282 , 286 , 294

海涅 Heinrich Heine 1797—1857, 德国作家及批评家 213 , 264 ,
291 , 293

海瑟Carl Johann Heise, 1787—1857 , 丹麦柏拉图专家 50 , 126

汉修斯Otto Friedrich Theodor Heinsius 1770—1849 , 德国语言学家 134 , 150

赫拉 Hera , 希腊神话主神宙斯之妻 33 , 127 , 176

荷马 Homer, 古希腊史诗歌手 61 , 77 , 125 , 127

赫拉克利特Heraklit , 约公元前540—475 , 古希腊哲学家 33 , 176

赫库勒斯 Hercules, 希腊神话中的大力士 240 , 289

黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770—1831 , 德国哲学大师
26 , 35 , 80 , 104 , 106 , 119 , 124 , 130 , 136—140 , 144 ,
146 , 154 , 155 , 161 , 163 , 167 , 168 , 171—173 , 176—178 ,
184 , 185 , 187 , 189—202 , 204 , 208—210 , 218 , 225 , 226 , 228
—233 , 238 , 241 , 245 , 247 , 248 , 262 , 267 , 268 , 272 , 273 ,
275 , 280 , 286 , 287 , 289—294

呼拉大蛮叙士 Rhadamanthus , 希腊神话中冥府的判官之一 68 ,

贺拉斯 Horats , 公元前65—8 , 古罗马诗人 124 , 169 , 287

霍托 Henrich Gustav Hotho 1802—1873,德国哲学家 262 , 265 , 268

J

基督 Christus 4 , 7 , 8 , 17 , 20 , 21 , 41 , 62 , 63 , 124 , 125 , 127—129 , 148 , 149 , 190 , 226 , 227 , 237 , 241 , 243 , 244 , 246 , 250 , 251 , 269 , 273 , 287 , 289 , 290 , 292 , 293

居勒尼学派den Cyrenaiske Skole , 苏格拉底学派之一 184

K

卡达诺 Cardanus (Girolamo Cardano) 1501—1576,意大利哲学家 225

卡里克勒斯 Kallikles , 柏拉图《高尔吉亚》篇中的人物 29 , 77 , 88 , 89 , 130 , 179

卡隆 Charon,古希腊神话中把死人送过冥河的船夫 202 , 204

卡密德 Charmides , 柏拉图对话里提到的人名 37 , 43

开瑞丰 Chairephon , 柏拉图《高尔吉亚》篇里的人物 113 , 144

凯撒 Caesar 公元前100—前44 , 古罗马皇帝 256

康德 Immanuel Kant 1724—1804 , 德国哲学大师 84 , 85 , 112 , 130 , 131 , 208 , 235 , 236 , 239

康裴内拉 Tommaso Campanella 1568—1639,意大利哲学家 225

索伦·奥碧·克尔凯郭尔 1813—1855 , Søren Aabye Kierkegaard 108 , 126 , 128—130 , 188 , 203 , 287 , 292

克法洛斯 Kephalus , 柏拉图《理想国》里的人物 89 , 90

克拉特斯 Krates, 古希腊犬儒派哲学家 244

科莱吉奥 Corregio (Antonio Allegri),约1494—1534, 意大利画家
255

克里提阿斯 Kritias , 柏拉图著有《克里提阿斯》篇 13 , 42 , 75

克力同 Kriton , 柏拉图著有《克力同》篇 42 , 52

克里翁 Kleon,死于公元前422年, 古希腊政治家 102

克里斯田斯费而特 Christiansfeldt, 丹麦日德兰半岛南部一小镇, 以
基督教亨胡特兄弟会教派(herrnhutisme)著称 124

克鲁格 Wilhelm Traugott Krug 1770—1842,德国哲学家 183 , 189

L

拉赫斯 Laches , 柏拉图著有《拉赫斯》篇 43

拉克代蒙 Lakedaemon,希腊地名 144

拉·罗什福科 François duc de La Rochefoucauld (1613—1680) , 法
国思想家 38

莱比锡 Leipzig , 德国城市 126

莱喀古斯 Lykurgus,拉克代蒙人的立法者 144

莱辛 Gotthold Ephraim Lessing 1729—1781 , 德国启蒙思想家及
作家 26 , 290

莱茵河 Rhinen , 德国境内的大河 115

劳克 Loke,北欧神话里的神名 248 , 291

莉色特 Lisette, 施雷格尔小说《卢琴德》里的人物 255 , 256 ,

罗且 Heinrich Theodor Röscher 1803—1871,德国哲学家和批评家
102—104 , 107 , 117 , 119 , 120 , 131 , 137 , 146 , 172

罗森可兰茨 Karl Rosenkrantz 1805—1879,德国哲学家 61 , 127

卢基安 Lucian ,公元前120—前80 , 希腊讽刺作家 217 , 244 , 287

卢琴德 Lucinde , 施雷格尔同名小说的女主人公 248 , 251—253 ,
256 , 257 , 259—262 , 288 , 291 , 292

吕康Lykon , 《申辩》篇中苏格拉底的起诉人之一 29 , 69 , 163

吕希斯 Lysis , 柏拉图著有《吕希斯》篇 43 , 191

吕希亚斯 Lysias , 约公元前445—380 , 古希腊讲演家 70

M

马太 Matthaeus , 《圣经新约》福音书作者之一 4 , 8 , 122 ,
125 , 129 , 167 , 168 , 172 , 251 , 288—290 , 294

马滕森Hans Lassen Martensen, 1808—1884,丹麦神学家 286 , 294

麦加拉学派 den Megariske Skole , 古代哲学学派 184

梅非斯托 Mephistopheles,歌德剧作《浮士德》中的魔鬼 174

曼提尼亚 Mantineen , 古希腊地名 31

迈雷托士 Melitus , 《申辩》篇中苏格拉底的起诉人之一 29 , 42 ,
67 , 69 , 72 , 135 , 141 , 154 , 163 , 164

蒙西豪森 Munchhausen,德国文学传统里的吹牛大王 262 , 293

米莱 Milet , 古希腊地名 , 在小亚细亚 244

密涅瓦 Minerva , 古罗马神话里战争、艺术、学术女神 , 相当于古

希腊神话里的雅典娜 (Athene) 254 , 292

弥赛亚 Messias , 《圣经》中的救主 7 , 8 , 173

命那 Miner, 古希腊货币单位 143

命诺士 Minos , 希腊神话中冥府的判官之一 68 , 80 , 85

摩诃婆罗达 Mahabharata, 印度史诗 摩诃婆罗多 171

莫扎特 Wolfgang Amadeus Mozart 1756—1791, 奥地利音乐大师
254 , 292

穆罕默德 Muhamed , 伊斯兰教的先知 119

N

拿破仑 Napoleon Bonaparte 1769—1821, 法国军事家及政治家 12

那拉 Nala, 印度史诗《摩诃婆罗达》中的一节 171

那坦, 智慧的 Nathan der Weise, 德国作家莱辛的剧作 28 , 30 ,
59 , 105 , 112 , 113 , 144 , 177 , 215 , 218 , 241 , 287 , 290

O

欧里庇德斯 Euripides 公元前480—前406 , 古希腊悲剧家 101 ,
102

P

帕西阿斯 Passias , 阿里斯托芬《云》里的人物 111

泡赛尼阿斯 Pausanias , 柏拉图《会饮》篇中的人物 32 , 33 , 161

裴拉吉 Pelagius , 约360—431 , 英国早期中世纪修道士 49 , 62 ,
126 , 275 , 294

皮托斯 Pitthos, 希腊地名 141

婆罗门 Brahmine , 印度种姓制度中的祭司阶层 51

坡罗斯Polos , 《高尔吉亚》篇中的人物 18 , 24 , 25 , 27 , 42 , 71 , 77 , 88 , 179

普洛狄科斯 Prodikos,约公元前470—前400 , 古希腊诡辩家 116

普卢塔克 Plutarch , 公元一世纪古罗马哲学家及历史学家 135 , 141

普罗塔哥拉 Protagoras , 柏拉图著有《普罗塔哥拉》篇 24 , 27 , 41 , 43—47 , 49—51 , 76 , 88 , 94 , 174 , 178 , 187 , 196

普塔哥拉斯 Pythagoras 约公元前570—前497 , 古希腊数学家及哲学家 244

Q

齐贝斯 Kebes , 《斐多》篇里的人物 54 , 59

犬儒派 den Cyniske Skole 168 , 184 , 244

R

让·保罗Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter) 1763—1825,德国作家 210

S

赛阿达泰Theodota , 色诺芬《回忆苏格拉底》里的人物 16

塞亚革 Theages , 柏拉图著有《塞亚革》篇 134

色拉叙马霍斯 Thrasymachus , 柏拉图《理想国》中的人物 88—92 , 130

色诺芬 Xenophon 约公元前430—前354 , 古希腊作家 7—9 , 11—19 , 29 , 66 , 69 , 75 , 99 , 100 , 102 , 112 , 120 , 121 , 132—

135 , 140 , 144 , 148 , 150 , 151 , 154 , 155 , 159 , 162 , 166 ,
168 , 191 , 199

莎士比亚 William Shakespeare 1554—1616,英国文学大师 281

圣西门 Saint-Simon (Claude-Henri de Rouvroy) 1760—1825, 法国
早期社会主义者 285 , 294

施莱尔马赫 Friedrich Schleiermacher 1768—1834 , 德国哲学家
41 , 43 , 44 , 47 , 50 , 51 , 65 , 86 , 87 , 92 , 94 , 96 , 125—127 ,
143 , 147 , 153 , 183 , 189—191 , 291

弗里德里希·施雷格尔 Friedrich Schlegel 1772—1829, 德国浪漫主义
理论家 208 , 231 , 241 , 248 , 288

奥古斯特·威廉·施雷格尔 August Wilhelm Schlegel 1767—1845 , 弗
里德里希·施雷格尔之兄 , 亦为德国浪漫主义理论家 209

莎林仙女 Sirenerne , 希腊神话里的仙女 3 , 10 , 16 , 21 , 31 ,
32 , 37 , 89 , 105 , 107 , 111 , 125 , 127 , 155 , 161 , 168 , 171 ,
183 , 210 , 218 , 235 , 244 , 249 , 250 , 252 , 254 , 256 , 257 ,
261 , 288 , 290—293

舒伯特 Gotthilf Heinrich von Schubert 1780—1860,德国自然哲学
家及神秘论者 218

斯宾诺莎 Baruch de Spinoza 1637—1677, 荷兰哲学家 271

斯多葛学派 den Stoiske Skole , 古代哲学学派 184 , 258

斯瑞西阿得斯 Strepsiades , 阿里斯托芬喜剧《云》中的人物 104 ,
105 , 107 , 109—113 , 115 , 117—120 , 131

斯塔耳鲍姆 Gottfried Stallbaum 1793—1861 , 德国古典语文学家
65

斯特芬 Henrik Steffens 1773—1845,挪威、丹麦、德国哲学家

施特劳斯 David Friedrich Strauss 1808—1874 , 德国神学家 41 , 125

苏尔策 Johann Georg Sulzer 1720—1779 , 瑞士、德国文艺理论家及哲学家 102

苏佛恩 Johann Wilhelm Süvern 1775—1829 , 德国古典语文学家 103

苏格拉底 Socrates 公元前469—399 , 古希腊哲学家 1 , 3—5 , 7—32 , 34—56 , 59—76 , 80 , 82 , 83 , 85—125 , 128 , 129 , 133—173 , 177—187 , 189—202 , 204 , 207 , 208 , 223 , 228—234 , 286 , 289

索佛罗尼斯科斯 Sophroniskos,苏格拉底之父 141

梭伦 Solon , 古希腊立法者 113

T

塔勒斯 Thales , 古希腊七大哲人之一 110

塔莱郎 Charles-Maurice de Talleyrand 1754—1838,法国主教及政治家 218

泰阿泰德 Theatetos , 柏拉图著有《泰阿泰德》篇 96 , 177

唐璜 Don Juan, 近代欧洲文化传统里勾引妇女的能手 254 , 292

陶勒 Johann Tauler, 约1300—1361,德国神秘主义者 237

特罗亚 Troja , 地名 127

蒂克 Ludwig Tieck 1773—1853 , 德国浪漫主义作家 125 , 208—210 , 229 , 237—239 , 247 , 261—263 , 266 , 267 , 272 , 274 , 276 , 290 , 292

蒂迈欧 Timæus , 柏拉图著有《蒂迈欧》篇 42 , 145

提香 Tizian (Tiziano Vecellio),约1476—1576 , 意大利画家 255

铁木尔Tamerlan, 约1336—1405, 蒙古将军 225 , 288

徒力普透冷莫士 Triptolemus , 希腊神话中冥府的判官之一 68

图许森Thomas Christian Tychsen 1758—1834 , 德国神学家 189

托邓斯乔尔 Tordenskjold 1690—1720,丹麦、挪威历史上的海军英雄 175 , 187

W

威尔海米娜 Wilhelmine(Vilhelmine),施雷格尔小说《卢琴德》中的一个 人物 251 , 253 , 261 , 292

威赛尔 Johann Herman Wessel 1742—1785,丹麦、挪威诗人 63 , 128

X

希比亚斯 Hippias , 苏格拉底同时代的智者 18 , 199

西波恩 Sibbern 1785—1872 , 曾任哥本哈根大学哲学教授

西古尔德Sigurd,北欧神话里的英雄 210

希拉库斯 Syrakus, 意大利西西里岛上一城市 , 在古代属于希腊 253 , 292

西勒诺斯 Silenus, Silen , 希腊神话中林神之一 39 , 125

西米亚斯 Simmias , 柏拉图《斐多》篇中的人物 52

西塞罗Cicero 公元前106—前43 , 古罗马政治家、修辞学家及哲学家 135 , 151

Y

亚伯拉罕—圣克拉拉 (Abraham a Sancta Clara), 奥地利作家乌尔利希·美格乐 (Ulrich Megerle, 1644—1709) 的笔名 124

雅典 Athen, 希腊首都 8—11, 27, 71—73, 75, 76, 109, 111, 120, 141, 142, 145, 151, 154, 165, 168, 171, 172, 183, 187, 292

阿尔西巴德 Alcibiades, 柏拉图《会饮》篇里的人物 16, 17, 31, 36—40, 114, 125, 134, 148, 158, 159, 161, 168, 184

亚里士多德 Aristoteles, 古希腊哲学家 96, 188, 196, 197, 201

耶稣 Jesus 60, 78, 122, 125, 132, 167, 187, 188, 292

叶卫诺士 Evenus, 柏拉图《申辩》篇中提到的人名 143

伊壁鸠鲁 Epikur 公元前341—前270, 古希腊哲学家 153, 184

伊索 Aesop, 古希腊寓言作家, 活跃于公元前六世纪 54, 131, 290

于柳斯 Julius, 施雷格尔小说《卢琴德》的男主人公 252—254, 256, 257, 260—262

约翰 Johannes, 福音书作者之一; 施洗的约翰 Johannes den Døber 7, 8, 10, 60, 127, 167, 227, 287—289, 294, 295

攸惕顿 Euthydem, 《会饮》篇中提到的人名 37

Z

赞提普 Xantippe, 苏格拉底之妻 54, 162

宙斯 Zeus, 希腊神话中的主神 115, 148, 293

朱诺 Juno , 宙斯之妻 61 , 127

佐尔格 Karl Wilhelm Ferdinand Solger 1780—1819 , 德国哲学家
124 , 208—210 , 231—233 , 246 , 247 , 268—279 , 281 , 282

左皮鲁斯 Zopyrus,据说曾给苏格拉底观相的一个人 181

后记

我是于2000年夏天开始此书的翻译工作的。从准备阶段到2003年结稿，自始至终受到了哥本哈根克尔凯郭尔研究中心主任Niels-Jørgen Cappelørn的热情鼓励和支持。初稿完成后，丹麦奥尔胡斯大学汉学教授Anne Wedell-Wedellsborg通读了全文。中国社会科学院哲学所的王齐多次审阅译稿，并提出了宝贵的意见。但我最需要感谢的是Klaus Simoni Pedersen，没有他在丹麦语言和生活上的帮助，我不可能完成这本书的翻译。此译文是献给他的。

汤晨溪

2005年3月7日于芝加哥

克尔凯郭尔文集



2

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER

Enten-Eller

非此即彼

一个生命的残片

上卷

中国社会科学出版社

中文版《克尔凯郭尔文集》由哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心和中国社会科学院哲学研究所合作完成。

《非此即彼》的出版由奥古斯丁基金会资助。

The Chinese edition of *Kierkegaard Anthology* is a Cooperation between the Institute of Philosophy at the Chinese Academy of Social Sciences and the Søren Kierkegaard Research Center at Copenhagen University.

The publication of *Enten-Eller* has been funded by Augustinus Fonden.

《克尔凯郭尔文集》编委会

主编：汝 信 Niels-Jørgen Cappelørn

编委会成员：叶秀山 李鹏程 卓新平

Anne Wedell-Wedellsborg

秘书：王齐

《克尔凯郭尔文集》中文版序

汝信

《克尔凯郭尔文集》（10卷本）中文版即将与读者见面了。这部选集是由中国社会科学院哲学研究所和丹麦哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心共同合作编选和组织翻译的，由中国社会科学出版社负责出版。选集收入克尔凯郭尔的主要著作，并直接译自近年来出版的经过精心校勘的丹麦文《克尔凯郭尔全集》，内容准确可靠，尽可能保持原汁原味，这对于中国读者正确理解这位丹麦哲学家的思想将会有所裨益。

在西方哲学史上，克尔凯郭尔可以说是一个特殊的人物。他生前默默无闻，其著作也很少有人问津，但过了半个世纪，人们又“重新发现了”他，特别是在第一次世界大战以后，随着存在主义哲学的兴起和发展，他对西方国家思想界的影响越来越大。雅斯贝尔斯曾经这样说：“目前哲学状况是以下面这个事实为特征的，即克尔凯郭尔和尼采这两位哲学家在他们生前受到忽视，以后长时期内一直在哲学史上受人轻视，而现在他们的重要性则越来越不断地增长。黑格尔以后的其他一切哲学家正越来越失势而引退，而今天这两个人则不容争辩地作为他们时代的真正伟大思想家而站了出来。”（《理性与存在》）他甚至说，是克尔凯郭尔和尼采“使我们睁开了眼睛”。雅斯贝尔斯的这些话不仅是他个人的看法，而且是反映了当时人们一般的意见。克尔凯郭尔和尼采确实代表了在黑格尔之后兴起的另一种以突出个人为特征的西方社会思潮，而与强调精神的普遍性的黑格尔主义相对立。如果说，在黑格尔那里，“存在”只不过是绝对精神自身发展过程中的一个抽象的环节，那么从个人的角度去深入地探索和反思“存在”（“生存”）的意义则是从克尔凯郭尔开始的。

克尔凯郭尔哲学是极其个性化的，他个人的生活经历、性格、情感、心理、理想和追求都深深地渗透在他的哲学思想里，因此我们在阅读他的著作时需要用一种与通常不同的诠释方式。黑格尔曾在《哲学史讲演录》导言中说，“哲学史上的事实和活动有这样的特点，即：人格和个人的性格并不十分渗入它的内容和实质。”这种看法可以适用于像康德那样的哲学家，我们几乎可以完全不去了解他的个人生活经历而照样能够读懂他的著作，因为机械般的有秩序的书斋生活似乎没有给他的思想增添什么个性色彩，正如海涅所说，“康德的生活是难于叙述的。因为他既没有生活，又没有历史”（《论德国宗教和哲学的历史》）。但是，对于克尔凯郭尔来说，黑格尔的看法则是完全不适用的。克尔凯郭尔的全部思想都和他的个人生活和体验紧密相连，他的许多著作实际上都在不同程度上带有精神自传的性质，从中我们可以聆听到他在各种生活境况下的内心的独白和生命的呼唤。他自己曾坦率地承认，“我所写的一切，其论题都仅仅是而且完全是我自己”。因此，要理解他的哲学，首先需要

弄清楚他究竟是个什么样的人，在他的短暂的生命中究竟发生过一些什么样的事，对他的思想和性格的形成和发展又产生了什么样的影响。

关于克尔凯郭尔个人生活的传记材料，应该说是相当丰富的。西方学者们在这方面已经写过不少著作，而且至今仍然是研究的热门题目。克尔凯郭尔本人仿佛早已预见到这一点，他在《日记》中说过，不仅他的著作，而且连同他的生活，都将成为许多研究者的主题。在他生前出版的大量著作中有不少是以个人生活经历和体验为背景的，此外他还留下了篇幅浩瀚的日记和札记，这些资料不仅是他生活的真实记录，而且是他心灵的展示。他虽然生活在拿破仑后欧洲发生剧变的时代，却一直藏身于自己的小天地里，很少参与社会活动，不过用他自己的话来说，“在别人看来也许是区区小事，对我来说却是具有重要意义的大事”。他孤独地生活，却不断地和周围的人们和环境发生尖锐的矛盾，在他的生活中激起一阵阵的波涛。对他的思想发展和著述活动影响最大的有四件事：作为儿子与父亲的紧张关系，从猜疑到最后和解；作为恋人与未婚妻关系的破裂；作为作家与报刊的论争以及作为反叛的基督徒与教会的冲突。

1813年克尔凯郭尔生于哥本哈根的一个富商之家，他从小娇生惯养，过着优裕的生活，却从来没有感到童年的欢乐，他是作为一个不幸的儿童而成长起来的。这一方面是由于他生来就有生理上的缺陷，使他自己不能像别人一样参加各种活动而深感痛苦，用他自己的话来说，痛苦的原因就在于“我的灵魂和我的肉体之间的不平衡”。但另一方面更重要的是由于他从父亲那里所受的家庭教育。他的父亲马可·克尔凯郭尔出身贫寒，没有受过多少教育，依靠个人奋斗和机遇，由一名羊倌而经商致富，成为首都颇有名气的暴发户。这位老人以旧式家长的方式治家甚严，他笃信宗教，对子女们从小进行严格的宗教教育，教他们要敬畏上帝，向他们灌输人生来有罪，而耶稣的慈悲就在于为人们承担罪恶，被钉上十字架来人为赎罪这一套基督教思想。这在未来哲学家的幼小的心灵上打下了不可磨灭的深刻烙印，既使他终身成为虔信的基督徒，又在他的内心深处播下了叛逆的种子。克尔凯郭尔后来批评他父亲的这种宗教教育方式是“疯狂的”、“残酷的”，他常说，他是没有真正的童年的，当他生下来的时候就已经是一个老人了。他回忆说，“从孩子的时候起，我就处于一种巨大的忧郁的威力之下……没有一个人能够知道我到自己多么不幸”。“作为一个孩子，我是严格地按基督教精神受教育的：以人来说，这是疯狂地进行教育……一个孩子疯狂地扮演一个忧郁的老头。真可怕啊！”问题还不在于严格的宗教灌输，而在于他这个早熟的儿童以特有的敏感觉察到在他父亲表面的宗教虔诚底下掩盖着什么见不得人的秘密，一种有罪的负疚感在折磨着父亲，使之长期处于某种不可名状的忧郁之中。他说，他父亲是他见过的世上“最忧郁的人”，又把这全部巨大的忧郁作为遗产传给了他这个儿子。他曾在《日记》中写道，有一次父亲站在儿子面前，瞧着他，感到他处于很大的苦恼之中，就说：“可怜的孩子，你是生活在无言的绝望中啊。”父亲的隐私究竟是什么，克尔凯郭尔始终没有明说，但有一次从他父亲醉酒后吐露的真言中

多少知道了事情的真相，他对父亲的道德行为和宗教信仰之间的矛盾深感困惑和痛苦，这种对父亲的猜疑和不信任造成了他的沉重的精神负担，给他的一生蒙上了阴影。他自己这样说过，“我的出生是犯罪的产物，我是违反上帝的意志而出现于世的”。

克尔凯郭尔一家从1832年起接二连三地发生不幸事件，在两年多的时间内家庭主妇和三个儿女陆续去世，只剩下年迈的父亲和两个儿子。这对这位老人来说自然是莫大的精神打击，过去他一直认为自己是幸运儿，上帝保佑他发财致富并有一个舒适的幸福家庭，现在则认为无论财富、名望或自己的高龄，都是上帝借以惩罚他的有意安排，要他眼看着妻子儿女一个个地先他而死去，落得孤零零地一个人留在世上受折磨。他觉得自己是盛怒的上帝手心里的一个罪人，成天生活在恐惧中，并预感到他的还活着的两个儿子也将遭到不幸。家庭的变故和父亲的悲伤心情也同样使克尔凯郭尔受到了严重的精神创伤，他把这称之为“大地震”。在他的《日记》中记述说，那里发生了大地震，“于是我怀疑我父亲的高龄并非上帝的恩赐，倒像是上帝的诅咒”，“我感到死的寂静正在我周围逼近，我在父亲身上看到一个死在我们所有女子之后的不幸者，看到埋藏他的全部希望的坟墓上的十字架墓碑。整个家庭必定是犯了什么罪，而上帝的惩罚必定降临全家；上帝的强有力的手必然会把全家作为一次不成功的试验而扫除掉”。他相信父亲的预言，就是所有的女子都至多活三十三岁，他自己也不例外。实际上他虽然照样享受着愉快的生活，内心里的痛苦和折磨却使他甚至起过自杀的念头。在《日记》里有这样一段话：“我刚从一个晚会回家，在那里我是晚会的生命和灵魂；我妙语连珠，脱口而出，每个人都哈哈大笑并称赞我，可是我却跑掉了……我真想开枪自杀。”克尔凯郭尔父子之间的紧张关系曾导致父子分居，但父亲作了很大努力去改善关系，向儿子作了坦诚的忏悔，儿子深受感动，与父亲重新和解，并更加坚信上帝确实存在。双方和解后不久，父亲就去世了。克尔凯郭尔在《日记》中写道：“我的父亲在星期三（9日）凌晨2时去世。我多么希望他能再多活几年呀，我把他的死看他为了爱我而作出的最后牺牲；因为他不是离我而死去，而是为我而死的，为的是如果可能的话使我能成为一个重要的人。”

他说，从父亲那里继承得来的所有东西中，对父亲的追忆是最可珍贵的，他一定要把它秘密保存在自己的心里。我们在他的许多著作中都能发现这种特殊的父子关系所留下的深深的印痕，这是解读他的哲学思想时必须密切注意的。

除了父亲以外，对克尔凯郭尔的一生发生重大影响的是一位姑娘雷吉娜·奥尔森，他们之间的短暂而不幸的恋爱，在哲学家的脆弱的心灵上造成了永远不能愈合的创伤。他初次邂逅雷吉娜是在1837年，当时他正处于自我负罪感的精神痛苦中，结识这位少女给了他重新获得幸福的希望。据他自己说，他一开始就感到“我和她有无限大的区别”，然而在结识她之后的半年内，“我在自己心里充满着的诗情比世界上所有小说中的诗情加在一起还多”。父亲死后，他下定决心向她求婚并得到同意，他感

到自己无比幸福，后来他写道：“生活中再没有比恋爱初期更美好的时光了，那时每一次会面、每看一眼都把某种新东西带回家去而感到快乐。”但这种幸福感很快就消逝了，他说，在订婚后的第二天，“我内心里就感到我犯了一个错误”，悔恨不已，“在那个时期内，我的痛苦是笔墨难以形容的”。

克尔凯郭尔究竟为什么刚订婚后就反悔，他自己并没有说得很清楚，看来这主要是由于心理上的原因。经过短暂的幸福，他又陷于不可克服的忧郁之中。雷吉娜对此也有所察觉，常对他说：“你从来没有快乐过，不管我是否同你在一起，你总是这个样子”。但她确实爱上了他，甚至几乎是“崇拜”他，这使他深为感动。他认为，如果他不是一个忏悔者，不是这样忧郁，那么同她结合就是梦寐以求的无比幸福的事了。可是这样就必须对她隐瞒许多事情，把婚姻建立在虚伪的基础上，这不可能使他心爱的人幸福。因此他竭力设法解除婚约，雷吉娜却不愿与他分手，再三恳求他不要离开她。他却克制内心的痛苦，不为所动，坚决退回了订婚戒指，并写信请求她“宽恕这样一个男人，他虽然也许能做某些事，却不可能使一个姑娘获得幸福”。后来他自己说，“这真是一个可怕的痛苦时期：不得不表现得如此残酷，同时又像我那样去爱”。据他在《日记》里的记述，在分手后他哭了整整一夜，但第二天却又装得若无其事和往常一样。他时刻想念雷吉娜，每天为她祈祷。后来雷吉娜另嫁别人，而克尔凯郭尔始终保持独身，对她一直不能忘怀。他说：“我爱她，我从来没有爱过别人，我也永远不会再爱别人”，“对我来说，只有两个人有如此重要的意义，那就是我已故的父亲和我们亲爱的小雷吉娜，在某种意义上，她对我来说也已经死了”。直到他们解除婚约五年后，他还在《日记》中写道：“没有一天我不是从早到晚思念着她”。三年后他又说：“是的，你是我的爱，我惟一的，当我不得不离开你时，我爱你超过一切”。其间他也曾试图与雷吉娜恢复关系，但未能成功，终于他意识到他已永远失去了她。他说：“我失去了什么？我失去了惟一的。”于是他才倾全力于著作活动，他在《日记》中明确指出自己写作的目的就是为雷吉娜：“我的存在将绝对地为她的生活加上重音符号，我作为一个作家的的工作也可以被看作是为了尊敬和赞美她而树立的纪念碑。我把她和我一起带进了历史。”他说，抛弃了雷吉娜，他不仅选择了“死亡”，而且选择了文学生涯，“是她使我成为一个诗人”，他的遗愿就是死后把他的著作献给雷吉娜以及他已故的父亲。他抱着这样的心情拼命写作，有的著作实际上是为了向雷吉娜倾诉衷肠，是给她的“暗码通信”，如果不了解其背景，别人是难以充分理解的。

前面我们着重叙述了克尔凯郭尔和父亲的关系以及他的爱情悲剧，因为这对于理解这位哲学家其人及其著作是至关重要的，也正是因为有了这样的生活经历和生存体验才使他成为黑格尔所说的“这一个”，而具有与众不同的独特的个性。他说：“如果有人问我，我是怎样被教育成一个作家的，且不说我和上帝的关系，我就应该回答说，这要归功于我最感激的一位老人和我欠情最多的一位年轻姑娘……前者以他的高尚智慧来教育我，后者则以她那种缺乏理解的爱来教育我。”他还特别强调，

他之所以能成为一个作家，正因为他失去了雷吉娜，如果他和她结了婚，他就永远不会成为他自己了。他注定不能享受家庭幸福，他是一个正如他自己所说的“最不幸的人”。

在克尔凯郭尔失恋以后，他的创作活动达到了高潮，在短短的几年内完成并出版了十几部著作。由于他继承了巨额遗产，可以自费出版自己的著作，使他的思想成果得以留传于世。但是，当时他的著作却没有多少读者，有的重要代表作仅销售数十册，社会影响也微不足道。克尔凯郭尔自己曾提到，《哲学片断》一书出版后，始终无人注意，没有一处发表评论或提到它。他为得不到人们的理解而深感痛苦，他说，“本来我写这些东西似乎应该使顽石哭泣，但它们却只是使我的同时代人发笑”。但他一向自视甚高，认为自己富有天才，曾这样写道，“我作为一个作家，当然使丹麦增光，这是确定无疑的”，“虽然在我的时代无人理解我，我终将属于历史”。

克尔凯郭尔原以为自己只能活到三十三岁，因此他把出版于1846年的《〈哲学片断〉一书的最后的非学术性附言》当作自己“最后的”著作而倾注了全部心血。他感谢上帝让他说出了自己需要说的话，觉得在哲学方面已经不需要再写什么别的了。他本打算就此搁笔，隐退到乡村里当一个牧师了此一生。结果却出乎他自己的预料多活了九年，而且又重新拿起了笔，原因是他同报刊发生冲突，进行了一场论战，即所谓“《海盗报》事件”，这对他的晚年生活起了相当大的影响。

在当时的丹麦，《海盗报》是由青年诗人哥尔德施米特创办的一家周刊。就其政治倾向来说，《海盗报》站在自由主义立场上用嘲笑和讽刺的方法抨击专制保守和落后的社会现象，但刊物的格调不高，经常利用社会上的流言蜚语，揭发个人隐私，进行人身攻击。这份周刊在一般公众中很受欢迎，发行量相当大。哥尔德施米特在该刊上发表了一篇赞扬克尔凯郭尔的文章，却引起后者极度不满。克尔凯郭尔认为《海盗报》是专门迎合低级趣味的刊物，受到它的赞扬实无异于对他的莫大侮辱，于是他公开在报上发表文章尖锐地批评和揭露《海盗报》，由此引发了该报的全面反击。差不多在1846年整整一年内，《海盗报》连篇累牍地发表攻击克尔凯郭尔的文字，对他的为人竭尽揶揄讥讽之能事，甚至就他的生理缺陷、服饰、家产、生活习惯等大做文章，并配以漫画。那时漫画还是颇为新鲜的东西，上了漫画也就成为公众的笑料。这深深地伤害了克尔凯郭尔的自尊心，甚至他在街上也成为顽童们奚落嘲弄的对象。他原先以为在笔战中会得到一些人的支持，但无情的现实却使他极度失望。他不仅没有获得人们的同情，反而感到人们因他受嘲弄而幸灾乐祸。他在《日记》中说，“我是受嘲笑的牺牲者”。他觉得自己处于极端孤立的境地，面对着广大的有情敌意的公众，他说，“如果哥本哈根曾有过关于某人的一致意见，那么我必须说对我是意见一致的，即认为我是一个寄生虫、一个懒汉、一个游手好闲之徒、一个零”。又说：“对于全体居民来说，我实际上是作为一种半疯癫的人而存在的。”在这种情况下，他不愿与人来往，性情也更孤僻了，当他每天上街作例行的散步

时，惟一“忠实的朋友”就是他随身携带的一把雨伞。

《海盜報》事件使克尔凯郭尔得出结论，认为一般人都没有独立的主见，在所谓舆论、报刊的影响下，人人就完全被淹没在“公众”之中了。在他看来，多数人总是错的，真理只是在少数人手里。因此，他因自己的孤独而感到骄傲。正如他自己所描写的那样，“我就像一株孤独的松树，自私地与世隔绝，向上成长，站在那里，甚至没有一个投影，只有孤单的野鸽在我的树枝上筑巢。”不过这一事件也使他改变了想隐退去当乡村牧师的想法。“一个人让自己被群鹅活活地踩死是一种缓慢的死亡方式”，他不愿意这样地去死，他觉得他的任务还没有完成，还得“留在岗位上”继续写作。不过从1847年起，他的著作的性质发生了很大变化，由前一时期的主要探讨美学的、伦理的和哲学的问题完全转向了宗教的领域。

1847年5月5日，克尔凯郭尔过了三十四岁生日，当天他写信给哥哥，对自己居然还活着表示惊讶，甚至怀疑自己的出生日期是否登记错了。过去他从未认真考虑过三十三岁以后应该做什么，现在他活了下来，怎么办？这是他面临的新问题。他感到上帝可能有意赋予他特殊使命，让他为了真理而蒙受痛苦，同时作为真理的见证人而向他的同时代人阐明什么是基督教信仰的真义。怀着这样的使命感，他写了一系列“宗教著作”。他在说明自己作为一个作家的观点时说，他“从来也没有放弃过基督教”。这确实是真的，不过他对基督教和怎样做一个基督徒有他自己独特的理解，不仅和官方教会的正统观点不同，有时甚至公开唱反调。随着他的“宗教著作”的陆续出版，他和教会的分歧和矛盾就越来越尖锐化，终于爆发为公开的冲突。他激烈地批评丹麦教会，要求教会当局公开承认自己违背了基督教的崇高理想并进行忏悔。他指责教会已不再能代表《新约》中的基督教，认为他们的讲道不符合真正的基督教精神。他觉得对这种情况再也不能保持沉默，必须予以无情的揭露，同时要向公众阐明怎样才能做一个真正的、而不是口头上的基督徒。这就导致他和教会的关系彻底破裂。

克尔凯郭尔生命的最后一年是在同教会的激烈对抗中度过的。过去他写的大部头宗教著作，很少有人认真阅读，因此一般公众并不十分了解他在思想上与教会的严重分歧。于是他改变方式，在短短几个月内接连在报刊上发表了二十一篇文章，还出版了一系列小册子，并一反以往喜欢用笔名的习惯做法，都署自己的真名发表。这些文章和小册子短小精悍，通俗易懂，没有多少高深的理论，但批判性和揭露性很强。他公然向教会的权威挑战，指名批判自己过去的老师、新任丹麦大主教马腾森，对教会进行的宗教活动以及教士们的生活、家庭和宗教职务都极尽讽刺挖苦之能事，甚至公开号召人们停止参加官方的公共礼拜，退出教会。但是，克尔凯郭尔并未达到预期的目的，他全力发动攻击，马腾森和教会当局却始终保持沉默，轻蔑地置之不理，他企图唤起人们反对教会也徒劳无功，除了得到少数年轻人同情外，遇到的只是公众的冷漠和敌意。他大失所望，再次陷于孤立的困境，在这个时期内他拒不见客，

与外界断绝往来。他的惟一在世的哥哥彼得那时在教会中已身居要职，他们之间的最后一点兄弟情谊也就此终结了。

1855年10月2日，克尔凯郭尔在外散步时发病被送往医院救治，他自己意识到末日将临，说“我是到这里来死的”。在医院里，他拒绝了哥哥彼得的探视，拒绝从神职人员那里领受圣餐。他同意童年时期的朋友波森来探望，波森问他还有什么话想说，他起初说“没有”，后来又说：“请替我向每一个人致意，我爱他们所有的人。请告诉他们，我的一生是一个巨大的痛苦，这种痛苦是别人不知道和不能理解的。看起来我的一生像是骄傲自大和虚荣的，实际上却并非如此。我不比别人好。我过去这样说，而且总是这样说的。我在肉中扎了刺，因此我没有结婚，也不能担任公职。”在去世前，他还向人表示，他对自己所完成的工作感到幸福和满足，惟一感到悲哀的是他不能和任何人分享他的幸福。他就这样离开了人世，终年四十二岁。这个反叛的基督徒的葬礼还为教会制造了最后一次麻烦，他的外甥带领一批青年学生抗议教会违背死者的意愿，擅自决定由牧师主持葬礼。葬礼只得草草结束，他被安葬于家庭墓地，但却没有设立墓碑。过去他在《日记》里曾写道，在英国某地，有一块墓碑上只刻着“最不幸的人”这几个字，可以想像并没有人埋藏在那里，“因为这墓穴是注定为我而准备的”。结果却是他死后墓地上连这样的一块墓碑也没有。他的遗嘱指定他把所剩无几的遗产赠给他念念不忘的雷吉娜，也遭到她的拒绝。直到半个世纪以后，年迈的雷古娜才说出了真心话：“他把我作为牺牲献给了上帝”。

综观克尔凯郭尔短促的一生，他的生活经历虽然没有戏剧性的情节，其内在的精神发展却充满矛盾、冲突、痛苦，有着无比丰富复杂的刻骨铭心的人生体验，迫使他深入地思考和探索在这个世界上生存的意义和个人的价值，这些都体现在他的哲学和宗教思想里。他虽然总是从他个人的视角和以他个人的独特方式去对待这些问题，而这些问题是现代社会里的人普遍关心和感兴趣的，因此具有现代的意义。这也就是我们今天仍然需要认真研究克尔凯郭尔的原因。

本选集的出版得到了丹麦克尔凯郭尔研究中心的资助，特此致谢。

天才释放出的尖利的闪电

——克尔凯郭尔简介

尼尔斯·扬·凯普伦

“天才犹如暴风雨：他们顶风而行；令人生畏；使空气清洁。”这是索伦·克尔凯郭尔在1849年的一则日记中所写下的句子。他自视为天才，而且将自己的天才运用到“作少数派”的事业之上。他总是顶风而行，与社会的统治力量及其教育体制相对抗，因为他认为“真理只在少数人的掌握之中”。为了与抽象的“公众”概念相对，他提出了具体的“单一者”（den Enkelte）的概念。

索伦·克尔凯郭尔是丹麦神学家、哲学家和作家，他出生于1813年5月5日，是家中7个孩子当中最小的一个。他在位于哥本哈根市新广场的家中度过的特殊的青少年时期受到了其父浓厚的虔敬主义和忧郁心理的影响。1830年他完成了中等教育，旋即被哥本哈根大学神学系录取。很快地，神学学习就让位给文学、戏剧、政治和哲学，让位给一种放荡的生活，而后者部分地是出于他对家中严苛而阴暗的基督教观念的反抗。但是，1838年5月他经历过一次宗教觉醒之后，加之他的父亲于同年8月的辞世，克尔凯郭尔回归到神学学习之中，并于1840年7月以最佳成绩完成了他的神学课程考试。

两个月之后，克尔凯郭尔与一位小他9岁的女孩雷吉娜·奥尔森订婚。但是，随后“从宗教的角度出发，他早在孩提时起就已经与上帝订婚”，因此他无法与雷吉娜完婚。正经过了激烈的暴风雨式的13个月之后，1841年10月，他解除了婚约。这次不幸的爱情在克尔凯郭尔日后的生活道路中留下了深刻的印迹，同时它也促使克尔凯郭尔以1843年《非此即彼》和《两则启示性训导文》两本书的出版而成为了一名作家。

其实早在1838年，克尔凯郭尔就出版了自己的第一本书《一个仍然活着的人的作品》。这是针对安徒生的小说《仅仅是个提琴手》的文学评论。丹麦作家安徒生（1805—1875）曾创作了少量的几部小说、一些游记作品、歌剧脚本、舞台剧本以及大量的诗歌，但他最终以童话作家的身份享誉世界。克尔凯郭尔认为，《仅仅是个提琴手》在艺术上是失败的，因为它缺乏了某种“生活观”（Livs-Anskuelse）。在其处女作发表几年之后，1841年，克尔凯郭尔以题为《论反讽的概念》的论文获得了哲学博士学位（magistergrad）^[1]，论文对“反讽”进行了概念化的分析，其中“反讽”既得到了描述，又得到了应用。

克尔凯郭尔就哲学、心理学、宗教学以及基督教所发表的作品大致由40本书以及数量可观的报刊文章组成，这些作品可以被划分为两大阶段：1843—1846年和1847—1851年。除《非此即彼》以及合计共18则启示性训导文之外，第一阶段写作出版的作品还有：《反复》、《恐惧

与颤栗》、《哲学片断》、《忧惧的概念》、《人生道路诸阶段》和《对〈哲学片断〉所做的最后的、非学术性的附言》；其中出版于1846年的《附言》一书成为区分两阶段的分水岭。所有的启示性训导文是克尔凯郭尔用真名发表的，其余作品则以假名发表，如Constantin Constantius, Johannes de silentio, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus。克尔凯郭尔写作的第二阶段即基督教时期发表有如下作品：《爱的作为》、《不同情境下的启示性训导文》、《基督教训导文》、《致死之疾病》、《基督教的训练》。这一阶段的作品除了后两部以Johannes Climacus的反对者Anti-Climacus发表之外，其余作品均以克尔凯郭尔的真名发表。

此外，克尔凯郭尔还写有大约充满60个笔记本和活页夹的日记。这些写于1833—1855年之间的日记带有一种与日俱增的意识，即它们终将被公之于众，而这些日记使我们得以窥见到克尔凯郭尔所演练的“在幕后练习台词”的试验。与其发表作品一样，克尔凯郭尔的日记在1846年前后也出现了一个变化。写于1846年之前的日记表现的是在其发表作品背后的一种文学暗流。这些日记无所拘束、坦白、充满试验性，反射出那个年轻且充满活力的作家的洞察力。那些简短的描述和纲要、观察笔记、释义段落，它们充斥着前后及彼此的不一致，它们相互之间以及与作者的生活之间存在着或合或离的关系。而写于1846年之后的日记——它们由36个同样的笔记本、共计5700个手写页，其内容则成为内向性的自我萦绕和一种自我申辩。其间，克尔凯郭尔一直在诠释着和讨论着他已发表的作品，反思这些作品及其作者在现时代的命运。

在克尔凯郭尔的写作当中，在很大范围内也在其日记当中，他描述了生存的诸种可能性，尤其是三种主要阶段，对此他称之为“生存的诸境界”（Existents-Sphærer），即审美的、伦理的和宗教的境界。他的基本观点在于说，每个人首先必须、或者说应该——因为并非每个人都能做到这一点——使自身从被给定的环境当中、从其父母和家庭当中、从其所出生和成长的社会环境当中分离出来。然后，他必须开始历经生存的各个阶段（Eksistensstadier），在此进程之中他将获得其永恒的有效性，成为一个独立的个体（individ）。这个个体将成为其自身行动的主体，进而将成长为一个独特的、负有伦理责任的人。直到最终，在罪感的驱使之下，伦理的人将步入宗教境界。克尔凯郭尔年仅22岁的时候就已经对此主题发表了自己的看法，首先是涉及到他自己，同时也关涉到所有的人。他试图明白，生活对他而言意味着什么。在1835年的一则日记中他这样写道：

“一个孩子要花些时间才能学会把自己与周围的对象区分开，在很长一段时间内他都无法把自己与其身处的环境区别开来，因此，他会强调其被动的一面而说出，例如，‘马打我’（mig slaaer Hesten）这样的句子来。同样，这种现象将在更高的精神境界当中重现。为此我相信，通过掌握另一个专业，通过把我的力量对准另外一个目标，我很可能会获得更多的心灵安宁。在一段时间内这样做可能会起作用，我可能会成功地

将不安驱赶出去，但是毫无疑问，这不安仍将卷土重来，甚至更为强烈，如同在享受了一通冷水之后迎来的是高烧一样。我真正缺乏的是要让我自己明白，我应该做些什么，而非我应该知道些什么，尽管知识显然应该先于行动。重要的是寻找到我的目标，明确神意真正希望我所做的；关键在于找到一种真理，一种为我的真理，找到那种我将为之生、为之死的观念。”（日记AA：12）而当一个人找到了这样的真理的时候，这真理只为那个具体的人而在，这人也获得了内在的经验。“但是”，克尔凯郭尔提醒说，“对于多少人而言，生活中诸种不同的印迹不是像那些图像，大海在沙滩上把它们画出就是为了旋即把它们冲刷得无影无踪”。

这个真理，这个我作为一个独特的人应该寻找并且使之成为为我的真理，它在这个意义上来说是主观的，即我是作为主体的我在选择它。再进一步说，它还在这个意义上来说是主观的，即我应该以它为根据改造我的主体性和我的人格，应该根据它去行动。根据克尔凯郭尔，真理永远是处于行动中的，因此他还强调我应该做什么。在上述背景之下，很多年之后，克尔凯郭尔在他的主要哲学著作《附言》当中提出了“主观性即真理”的命题。这个命题不应该被理解成在独断的或者相对的意义上说真理是主观的，似乎此真理能够与彼真理同样好。恰恰相反。在克尔凯郭尔看来，生存中存在着一种绝对的真理，一种永恒有效的真理，正是这种真理才是作为主体的我、作为个体的我要去参预的；当我选择的时候，它就应该成为为我而在的真理。不仅如此，当我选择那个永恒有效的真理的时候，我要占有这真理，根据它改造作为主体的我，把它作为我的所有行动的绝对准则。

假如这一切并未发生，假如我的生活纠缠在诸多独断的真理之中并且远离了我的规定性的话，那么只有一种可能性，就是沿着我曾经向前走过的同一条路倒着走回去。克尔凯郭尔曾运用了一个取自古老传说中的意象。传说中有一个人着了一支乐曲的魅惑，为了摆脱音乐的魔力，他必须将整支曲子倒着演奏一遍。“一个人必须沿着他所由来的同一条道路倒行，犹如当把乐曲准确地倒着演奏的时候魔力就被破除了的情形一样（倒退的）。”（日记AA：51）

假如我并未返回到出发点以便找到那条通往真理的正确道路，而是使我的生活纠缠在那些独断的真理之中的话，那么我将陷入沮丧之中。有这样一种情形：我有一种强烈的愿望，但我并不知道我所希望的到底是什么，也没有准备好调动我的力量去发现之，因为那将意味着我必须使自己从那种我曾经纠缠其中的生活当中挣脱出来，于是我便无法去希望。克尔凯郭尔把这样的一种情形称为“忧郁”（tungsind）。

“什么是忧郁？忧郁就是精神的歇斯底里。在一个人的生活中会出现一个瞬间，当此之时，直接性成熟了，精神要求一种更高的形式，其中精神将把自身视为是精神。作为直接性的精神而存在的人是与整个世俗生活联系在一起的，但是现在，精神将使自身从那种疏离状态中走出来，精神将在自身当中明白自己；他的人格将会在其永恒有效性内对自

身有所意识。假如这一切并未发生，运动就会终止，它将被阻止，而忧郁也由此介入。人们可以做很多事情以试图忘掉它，人们可以工作……但是，忧郁仍然在那里。

“在忧郁当中有着某种无可解说的东西。一个悲伤或者担忧的人是知道他为什么悲伤或者担忧的。但是倘若你询问一个忧郁的人，问他为什么会忧郁，是什么压在他的身上，他将会回答你说，我不知道，我无法解释。忧郁的无限性就在这里。这个问答是完全正确的，因为他一旦知道他因何而忧郁，忧郁就被驱除了；可是那个悲伤者的悲伤绝不会因为他知道自己因何悲伤而被驱除。但是，忧郁是罪（Synd）……它是那种没有深刻地、内在性地去希望的罪，因此它是众罪之母……可是一旦运动开始了，忧郁就会被彻底驱除，同时就同一个体而言，他的生活仍然可能带给他悲伤和担忧。”

在《非此即彼》当中，克尔凯郭尔曾这样写道，“很多医生认为忧郁存在于肉体之中，这一点真够奇怪的，因为医生们无法将忧郁驱除。只有精神才能驱除忧郁，因为忧郁存在于精神当中。当精神找寻到自身的时候，所有微不足道的悲伤都消失了，据很多人说产生忧郁的根源也消失了——这根源在于说，他无法在这个世界上立足，他来到这个世界太早或者太晚了，他无法在生活中找到自己的位置。那个永恒地拥有自身的人，他来到这个世界既不太早也不太晚；那个居于其永恒当中的人，他将会在生活当中发现自己的意义。”（SKS 3，pp.183—184）

有了对忧郁的如是理解，克尔凯郭尔提出了另一个重要的概念：忧惧（angst），在其心理学著作《忧惧的概念》当中他对这个概念做出了阐发。在书中，假名作者Vigilius Haufniensis描述了忧惧的诸种现象并且发问道，忧惧或者勿宁说一个人会变得忧惧的事实会揭示出人是什么呢？对此他回答说：人是一个与成为他自己这一任务密不可分的自我。这位假名作者还描述了这项任务失败的原因，因为个体不仅仅在因善而且也在因恶的忧惧当中受到了束缚，最终，他陷入了妖魔式的内敛当中。

而忧惧又引发出了另一个新的概念：绝望（Fortvivlelse），对此克尔凯郭尔让其身为基督徒的假名作者Anti-Climacus在《致死之疾病》一书中做出了分析，该书与《忧惧的概念》相呼应。正是Anti-Climacus表达了克尔凯郭尔关于人的最终的观点：人是一个综合体，是一个在诸多不同种的尺度（Størrelse；对应于德文Grösse）之间的关系，例如时间性与永恒性、必然性与可能性，但是它却是一种与自身发生关联的关系。在书的第一部分中，Anti-Climacus通过对绝望的不同形式的描述展开了这一观念，在此绝望被理解为人不愿成为自我。在书的第二部分中，作者深入阐明了他对绝望的理解，他认为绝望是罪，以此，他与《忧惧的概念》一书中关于罪的理论相呼应。于是，绝望成了经强化的沮丧，或者是以上帝为背景而思想时的沮丧，也就是说，一个人不愿意成为如上帝所创造的那样的自我，不愿去意愿着或者执行上帝的意志。“心的纯洁性在于意愿一（件事）”，而这个“一”最终就是上帝。

那个意愿着上帝并且因此也意愿着成为如上帝所创造的自我一样的人；那个不再与上帝和其自身相疏离的人——处于这种疏离状态的人或者处于在罪过（Skuld）的封闭的禁锢当中，或者处于关于自我的梦想的非现实的理想图景当中；那个人将真正地走向自我，他将与自我和自我同一性共在，因此，他将在场于生活的实在的场中。克尔凯郭尔在其成文于1849年的三则审美性的、关于上帝的训导书《田野的百合与空中的飞鸟》中这样写道：“什么是快乐，或者说快乐是什么？快乐也就是真正地与自己同在，而真正地与自己同在指的就是那个‘今天’；在（være）今天，其实就是指在今天。它与说‘你在今天’，与说‘你与你自身就在今天同在’，说‘不幸的明天不会降临到你的头上’同样正确。快乐指的就是同在的时间，它所着力强调的是同在的时间（den nærværende Tid）。因此上帝是幸福的，作为永恒的存在他这样说：今天；作为永恒的和无限的存在，他自身与今天同在。”（SV14，160）

克尔凯郭尔在第一阶段的写作中完成了对三种人性的“生存境界”的描述之后，在第二阶段中他指出了在与基督教的关系之下这三种境界的不足之处。一个人要成为一个真实的自我，首先要通过作为上帝所创造的产物而与上帝建立关联。一个人要成为真正的自我，他首先要认识基督并且使他的罪过得到宽恕。但是，在认识之前同样需要行动。因此，真理总是在行动中的真理，正如信仰总是在作为（Gjerninger）中的信仰一样。

在第二阶段的写作当中，对人性的和基督性的理解同时得到了强化。克尔凯郭尔进一步强调，那个决定性的范畴即在于单个的人，即“那个单一者”（hiin Enkelte）；但是与此同时，他也越来越强调一种以宗教为根基的对于人与人之间的平等关系的把握。这一点与他对于所处时代的不断成熟的批评是并行的。1846年，克尔凯郭尔发表了题名为《文学评论》的作品，对一位年长于他的同时代丹麦作家托马西娜·伦堡夫人（1773—1856）的小说《两个时代》做出了评论。其间，克尔凯郭尔赋有洞见地总结了那个日益进步的现代社会的特征，表达了他的政治和社会思想，指出当今时代呈现出一种平均化和缺乏激情的倾向。

克尔凯郭尔自视自己是一位以“诠释基督教”为己任的宗教作家。他将“清洁空气”，他将把所有的幻象和所有的虚伪都剥除尽净，并且返回到“新约的基督教”。在此背景之下，他在自己生命的最后几年当中对丹麦的官方所宣称的基督教以及基督教权威机构展开了攻击。1854年年底，克尔凯郭尔以在名为《祖国》的报纸上所发表的一系列文章开始了他针对教会的战斗。继而，这场战斗又继续在更强烈、更激进的新闻性小册子《瞬间》（共计9册）当中进行。

1855年10月，克尔凯郭尔在街头摔倒了，他病入膏肓，精力耗尽。他被送往了弗里德里克医院（地址即今天的哥本哈根市工艺美术博物馆），11月11日，他在那里告别了人世。

克尔凯郭尔在19世纪末、20世纪初之际被重新发现，并且在第一次

世界大战之后获得了广泛的国际声誉。他成为辩证神学、存在哲学以及存在神学的巨大的灵感源泉。自20世纪60年代至80年代中期这段时间里，克尔凯郭尔（研究）一度处于低潮。自那以后，克尔凯郭尔获得了巨大的复兴，不仅在学者和研究者中间，而且还在一个更为广泛的公众当中；这种复兴不仅发生在丹麦国内，而且还发生在国际上，包括很多前东欧社会主义国家。

这种重新焕发的对于克尔凯郭尔的兴趣反映了一种崭新的对生存进行全面理解的愿望，人们希望在当今众多相对的、划时代的、以及由文化决定的真理之外寻求到一种可能的永恒真理。这种探求不仅仅在知识—哲学的层面之上，而且还应落实在伦理—生存的层面之上。这种寻求还与寻找对个体的意义、伦理学的基础以及宗教与社会的关系这些根本性问题的新的解答联系在一起。

“有两种类型的人才。第一种类型以雷声见长，但却稀有闪电。而另一种类型的人才则具有一种反思的规定性，借此他们向前推进……雷鸣声回来了，闪电也非常强烈。以闪电的速度和准确性，他们将击中那些可见的每一个点，而且是致命的一击。”毫无疑问，克尔凯郭尔属于后一种类型的人才。

（王齐 译）

[1] 在现代丹麦的学位制度当中，magister对应于Master's Degree（硕士学位），但是在历史上，magistergrad却是哥本哈根大学哲学系的最高学位，自1824年以来它对应于其他系科的doktorgrad（博士学位），1854年该学位被废除。（译者注）

译者的话

这次翻译《非此即彼》所用的丹麦语版本是索伦·克尔凯郭尔研究中心1997年的版本。在翻译过程中使用的对照版本是Howard V. Hong在1987年出版的英文版本和Alexander Michelsen und Otto Gleib在1885出版的德文版本。在翻译临近结束的时候，我获得研究中心Niels Jørgen Cappelørn先生的帮助，他对一些疑难文字段落所作的说明使得我解开了诸多困惑的节点。而在译稿完成了之后，我与中国社科院王齐女士交流，她向我提出不少建议，其中牵涉到中国图书市场和学术界的阅读习惯。在一些细节上，我接受了王齐女士的建议而努力与国内已有的阅读习惯保持和谐。而对于一些中文日常语言里原本没有的概念，为了避免迅速阅读所造成的误解误读，译者往往宁可使用读者们不习惯的词，也不使用会导致误读而在表面上能让读者感到习惯的词。对于一些哲学上应当得到强调的一些字词的翻译^[1]，国内已有的阅读习惯就不是翻译所关心的重点。另外，如果一些中国的文学爱好者抱怨注释太多无法直接读顺或者读懂克尔凯郭尔的哲学著作，译者只能感到抱歉而爱莫能助，因为在丹麦的文学爱好者中，能够直接读顺或者读懂克尔凯郭尔的哲学著作的也仅仅是少数对德国唯心主义和罗曼蒂克时代人文背景有比较全面了解的读者，而书中的大部分注释本来就是为丹麦读者提供的阅读理解上必要的辅助工具。

在这里我也说明一下。书中出现的页脚注，都是作者本来书中的注脚。尾注中带有方括号的都是丹麦文版的注释集里提供的注释。尾注中不带方括号的是译者给出的注释。

下面，我对一些翻译用词作一下大致的说明。

名词“定性”的丹麦文是Bestemmelse，有“定立性质”的意思。“确定性”的丹麦文是Vished、Bestemthed等，表示确定。

形容词“正定的”的丹麦文是positiv，为避免“肯定”这个词所引起的误解和误导，在哲学关联上常常特选此词而避用“肯定的”。意为“正面设定的”。

名词“辜”，我在文中给出了注脚。辜的丹麦文是Skylden，英文中相近的对应词为guilt。Skyld为“罪的责任”，而在字义中有着“亏欠”、“归罪于、归功于”的成分，——因行“罪”而得“辜”。因为在中文没有相应的“原罪”文化背景，而同时我又不想让译文有曲解，斟酌了很久，最后决定使用“辜”。中文“辜”，本原有因罪而受刑的意义，并且有“却欠”的延伸意义。而且对“辜”的使用导致出对“无辜的”、“无辜性”等的使用，非常谐和于丹麦文Skyld、uskyldig、Uskyldighed，甚至比起英文的guilt、innocent、innocence更到位。

动词“设定”的丹麦文是 sætte，对应于德语中的 setzen。德国唯心主义从费希特起一直使用的设立原则的概念。可参看费希特和谢林的体系演绎，比如说王玖兴的中译本费希特的《全部知识学基础》。

名词“权力”的丹麦文是 Magt，是支配性、决定性的力量。在一些关联中，为避免物理力量的误解和误导，必须避用其替代词“力量”。

在一些地方个别地用到的“属性”的丹麦文是 Prædikat。在逻辑学的关联中通常被译作“谓词”。在哲学中一般指用于描述一个实体的属性的环节，因此通俗地译作属性。

作为克尔凯郭尔时代审美理论的特定概念，“那喜剧的”这个词对立于“那悲剧的”。如果不强调这一对立，那么也可以译作“滑稽可笑的东西”或“滑稽可笑的成分”。

名词“承受”的丹麦文是 Liden，动名词，相当于德语中的 Leiden。动词 at lide 和名词 Lidelse 在一般的意义上是指“受苦”和“苦难”。Liden 在哲学中是“行为”、“作用”或者“施作用”的反面。在费希特的《全部知识学基础》王玖兴中译本中有相应的“活动的对立面叫做受动”的说法。

形容词名词化后的名词“那现世的”的丹麦文是 det Timelige。与“那永恒的”相对立。意为“属于时间的而不属于永恒的、属于此岸而不属于彼岸的”。时间的、人间世界的。派生名词为“现世性”Timelighed。

名词“尖矛市民”以及其衍生词。在我刚到丹麦不久，我曾以为这个词是德语的“小市民”的丹麦语化。后来在进一步阅读中才渐渐明白，克尔凯郭尔的这个概念并非是简单地指“小市民”或者“小资”。许多尖矛市民往往认为自己是一个反感小市民作风、不认同小资生活的好公民。不过“尖矛市民（丹麦语 Spidsborger）”确实是作者从德语里借来的一个词（Spießbürger）。在德语中这个词本来是指“以尖矛武装起来的公民”，他的武器就是一把 Spieß（尖矛），保护城市是他的义务。后来这个词被德国人用来指那些目光短浅的保守的小市民（小市民的丹麦语是 Smaaaborger）。但是作者使用这个词并不是带有偏见的指责或者特指“目光短浅”，作者在使用这个词的时候是给出了他赋予这个词的含义的，其所指是这样的人：他坚信自己的重要性，坚信他自己的生活的就是对于那社会所定出的真与善的准则的表达，而且他认为，他自己通过他的选择会对于这真与善的准则产生影响（但是在事实上，那不是他自己在‘选择’，而是社会的准则在替他进行选择的）。尖矛市民们往往直接地将自己同一于社会的规范，并且顺从地追随社会所给定的习俗。虽然一个尖矛市民看起来可以是像一个“选择”了自己在社会中的公民义务的人，但是他和那些审美的、追求享乐的“浅薄者”相比，也没有本质的区别。有时候看起来一个尖矛市民也许是在极大的程度上投身于世事，然而在他为外在的东西忙碌的时候，他忘记了他自己的自我。在无意识中，他就根本没有脊梁去认可并作为他自己，相反他追随人众的潮流。虽然这样一个人可以是好公民并且有益于社会，只是严格地说，他在自身之中并没有他的自我。

在《致死的病症》中，作者这样谈论尖矛市民：尖矛市民通过“自己周围的人众看齐”、通过“忙碌于各式各样的世俗事务”、通过“去变得精通于混世之道”而忘记了他自己、忘记了他（在一种神圣的意义上）自己的名字是什么、不敢信赖于自己、觉得“作为自己”太冒险而“作为一个如同他人的人”则远远地更容易和更保险、成为一种模仿、成为数字而混同在那群众之中。尖矛市民们那里有着外在的必然性，但缺乏可能性。可能性也就是从“精神匮乏的状态”中醒来的可能性。尖矛市民性是精神之缺席，而精神之缺席则是绝望的一种；因为没有想象力，尖矛市民生活在一种对于各种经验的琐碎总体中；他既可以是啤酒店老板也可以是首相。想象力能够把一个人拉出几率性而使得那种使人超越经验自足的东西成为可能，因而使人学会去希望和去畏惧。但尖矛市民恰恰没有这种想象力，并且不想要有这想象力、厌恶这想象力。如果一些事情的发生超越经验，他就会绝望。而信仰的可能性则是他所不具备的。尖矛市民性认为自己支配着可能性、把这个巨大的可塑性骗入了那几率性的圈套或者疯入院，认为自己已经将它抓了起来；它把那可能性关在几率性的牢笼之中，带来带去地展览，自欺欺人地以为自己是主人，却毫不留意到：正是因此它把把自己捕捉起来而使自己成为了那“无精神性”的奴隶，一切之中最丑恶的东西。这就是：在可能性中走迷路的人带着绝望之无畏飞舞摇荡；对之一切都觉得必然的人被压缩在绝望中对“存在”感到力不从心；那“尖矛市民性”则在精神的丧失中得到胜利。

以上是一些对概念的说明。当然还有许多别的概念也需要得到解说，而尾注给出了许多这一类解说，我就不在这里重复了。

在翻译的过程中可能免不了有一些错误，因此译者自己在此译本出版之后仍然不断寻求改善。另外，如前面提及，这个版本寻求与国内已有的阅读习惯保持和谐，一些名词概念被变换为比较通俗顺口的字词，正文中的绝大部分外来语都被移入注脚，而注脚中的文字出处的原文说明都已被删除。当然，译者考虑到一些专业研究者们的需要也保存了一个名词概念没有被变换为通俗顺口字词、正文中的外来语得到保留而注脚中的文字出处的原文说明不被删除的版本。

现在，这个中文版本的《非此即彼》出版了。在这里，我向Niels Jørgen Cappelørn先生、王齐女士、Anne Wedell-Wedellsborg女士、Niels Thomassen先生和Jørgen Hass先生表示感谢，在我对《非此即彼》的理解过程、翻译过程和校读过程中，我曾得到他们的帮助。

2009年1月

京不特

于丹麦 Odense

[1] 比如说，我可以用“那令人感兴趣的”作为例子，对这个概念的翻译没有考虑要照顾读者已有的阅读习惯。

从1830年前后起，“那令人感兴趣的（Det Interessante）”是一个欧洲人文阶层时常会使用的概念，它原本来自德国唯心主义的艺术理论；是对于所有刺激性的被看成是“非美的”但“令人着迷

的”的艺术效果手段的公共标示。施莱格尔（Friedrich Schlegel）在《论希腊诗歌的阶段》中提出了“那令人感兴趣的（Det Interessante）”作为一种美学范畴。“令人感兴趣的”可以作为对诸如悬念、倾向、不和谐、个体矛盾性的东西、刺激性的东西、引人瞩目的东西的表达，而另外在素材和组织上也是那提纯的和反思的风格和那刺激性的新鲜性。

目录

[《克尔凯郭尔文集》中文版序](#)

[前言](#)

[间奏曲（ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ）](#)

[给作家们的得力有效的忠告](#)

[非此即彼](#)

[那些直接的爱欲的阶段或者那音乐性的一爱欲的](#)

[无谓的前言](#)

[无谓的后记](#)

[古典悲剧元素在现代悲剧内容中的反映](#)

[剪影](#)

[即兴致辞](#)

[最不幸的人](#)

[最初的爱](#)

[轮作](#)

[诱惑者的日记](#)

[人名索引](#)

[概念索引](#)

[返回总目录](#)

前言

我亲爱的读者，你也许在某一时刻会遇上这样的情形，不禁对那著名哲学句子“那内在的就是那外在的，那外在的就是那内在的”^[1]的正确性有了或多或少的怀疑。也许你自己就怀着某种秘密，对之你有着这样一种感觉：因为这秘密在它所具有的喜悦或者痛楚对你来说是太亲切了，以至于你不愿意让他人来和你共享它。也许你的生活使得你和一些人所接触，对于他们你有着某种预感，隐约感觉到如此的某些事情是可能的，尽管你并不一定能够通过权力或者诱惑来揭示这隐秘。也许你感受到的这些情形并不对你和你的生活发生作用，然而你对这种怀疑却不陌生；它时而在你的思绪中像一种匆匆的形影飘忽而过。这样的一种怀疑来而又去，没有人知道它从哪里来或者它到什么地方去^[2]。就我自己而言，我一直对哲学的这一点怀有一种异端的想法，并且因此也尽可能地习惯于自己去深思和考究；我从在这方面与我有同感的作家们那里听取了指导，简言之，我尽了我的努力来弥补那些哲学文本们所遗留下的匮乏。渐渐地，听觉对于我来说倒成了最亲密的感觉功能；因为，正如声音是那相对外在之物而言是无法比较的内在性的揭示，于是耳朵就是用来使这内在性得以被人领会的工具，而听觉就是用来获取这内在性的感觉功能的。每当我在我所见和所听之间发现一个矛盾时，我就觉得我的怀疑得到了强化，而我的观察愿望得到了放大。一个听忏悔的神父与忏悔者之间有窗格子隔开，这神父不看，他只是听。听着听着，他渐渐构想出一个与此相应的外在；这就是说，他不会进入矛盾。相反，在你同时看和听的时候则不同，你看着的是你和言述者之间的一道窗格子。就结果而言，我为在这方面进行观察而做出的努力是非常不同的。有时候我是幸运的，有时候则不，而想要在这些道路上赢得一些战利品，幸运总是一个必须被考虑进去的因素。然而我却从来没有失去继续进行我的调查研究的愿望。如果我真的在什么时候几乎对我的坚定感到了懊悔，那么一种意外幸运也就在这样的時候为我的努力进行了加冕。于是这就是一种意外的幸运，它以一种最奇怪的方式使得我拥有了这些文稿，因而我荣幸地在此向阅读着的关注者展示这些文稿。在这些文稿中，我得到机会去审视进两个人的生活，这强化了我关于“那外在的不是那内在的”的怀疑。尤其是他们中的一个有着这样的情形。他的外在完全与他的内在相矛盾。而他们中另一个的情形在一定的程度上也是如此，只要他在一种较为无足轻重的外在之下隐藏起了一种更为意义重大的内在，那么他就是处在这样的矛盾中。

也许，考虑到顺序，我最好还是先讲述一下，我是怎样获得这些文稿的。现在算来，差不多是在七年前，我在城里的一个旧货商家那里留意到一张文书写字柜^[3]，一见之下，它就吸引了我的注意力。它不是出自现代的工艺，很陈旧，但它还是吸引住了我。要解说这一印象的依

据，对于我来说是不可能的，但是大多数人在他们的生命中肯定也曾经经历过类似的情形。我每天的路径使我经过那旧货商和他的柜桌，在任何一天经过那里时我都从不曾放过时机盯着它看。渐渐地，这个文书写字柜在我心中有了它的故事；看着它，对于我来说成了一种必然，到最后，即使是在我有必要走另一条路的时候，我也毫不犹豫地为它的缘故而绕一段远路。由于我总这样看它，它在我心中也渐渐唤醒一种想要拥有它的愿望。其实我完全能感觉到，这是一种奇怪的愿望，既然我并不需要这家具；对于我来说，买下它就是一种浪费。正如我们所知，愿望有着一种非常诡辩性的说服力。我去了那旧货商家，推说是询问一些别的东西，在我要离开的时候，我漫不经心地就那张文书写字柜问了一个非常低的价钱。我想着，那旧货商人可能会抬价。如果是那个价，那我就占了便宜。不管怎么说，我这样做不是为了钱的缘故，而是为了要在良心上说得过去。但没有成功，那旧货商人有着一种非同寻常的坚定。又是很长一段时间，我每天都去那里，然后以一种钟情着迷的目光看着这文书写字柜。你必须下决心，我寻思着，试想一下，如果它被卖掉了，那就太晚了；哪怕你终于又找到它，你也永远得不到对它的这种印象了。在我走进旧货商家的时候，我的心狂跳着。买下了它，付了钱。这是最后一次了，我想着，你这么浪费；对了，你买下它，这恰恰是一种幸运，因为你这么老是看着它，你就该想着你曾是多么浪费，以这个文书写字柜为起点，你生活中该有一个新的段落开始了。啊，愿望有着一种非常诡辩性的说服力，那些良好的意图总是现成地摆在那里。

文书写字柜被安置在了我的房间里，正如在我爱上它的那一刻开始，从街上望着它使我喜悦，同样，我现在的喜悦是在家里经过它。渐渐地，我认识了它所有丰富的内容，它的诸多抽屉和夹层，不管怎么说，我对这柜桌只有喜欢。然而这情形并不能持续下去。在1836年夏天，我因为生意上的原因而得以旅行到乡下小住八天。邮信马车是订在五点钟。所有要用的衣物已在前一夜晚装了包；一切就绪。四点钟我就已经醒来，然而我即将要观访的那些美丽乡土使我如此迷醉，以至于我又坠入睡乡或者说梦乡。也许我的仆人想让我睡足，因为他到了六点半才叫醒我。邮信马车已经在那里叫唤了，虽然我一向都没有服从他人命令的习惯，对于邮信马车及其诗意的主题旋律，我总还是有所例外。我很快地穿上了衣服；当我已经站在门口时，我突然想到：你钱包里是否有着足够的钱。里面没有很多钱。我打开文书写字柜，要拉出放钱的抽屉带走其中所有的钱。看，这时这抽屉就没办法动了。想了什么办法都没用。这真是倒霉透了。恰恰是在邮信马车诱惑性的声响仍然在我耳中回响的这一瞬间，我遇上了这样的麻烦！气血上头，我恼火极了。正如薛西斯让人鞭打大海^[4]，我决定进行可怕的报复。拿了一把手斧来。我对这文书写字柜砍上了不忍卒睹的一斧。不管是因为我此刻在怒火之中砸错了还是因为这抽屉和我一样顽固，反正这一斧没有达成我想要得到的效果。抽屉关着，并且继续关着。相反别的事情发生了。我不知道是因为我的一斧击中了某个机关点，还是因为文书写字柜的整体结构受震动，但我知道，一扇秘密的门被震开了，而在这之前我从不曾留意到过

这扇门。它覆盖着一个贮藏处，当然这贮藏处也是我以前不曾发现的。让我特别意外的是，我在其中发现了许多文稿，这些文稿构成了本文献的内容。我改变了我的决定，到下一站我将借一笔钱。在极其匆忙中，我清空了一个本来放有两把手枪的红木匣子；文稿就被放进了红木匣子。喜悦得胜了并且赢得了意外的增值；我在内心中请求那柜桌原谅我粗暴的处理方式，而与此同时，那关于“那外在的不是那内在的”的怀疑在我的思绪中得到了强化，并且我的经验命题^[5]肯定了，要达成这样的发现，幸运总是一个必须被考虑进去的因素。

上午正中时分我到了希勒若德（Hillerød），搞定了我的费用问题，使得那美好的乡土为我留下了一个一般的印象。接下来的早晨我就马上开始了我的游历，相对于我最初所想象的，现在这游历有着一种完全不同的性质。我的仆人拿着红木箱子跟着我。这样，我在林中找了一个浪漫的地方，一个我尽可能地确定了是不会有意外骚扰的地方，于是我就取出了那些文本。我的房东留意到人们经常带着红木匣子上路的这一类游历，他根据自己的猜想说，我也许是要练习枪击。我很感激他的这一说法，并且让他继续相信是这样。

对这些被发现的文稿的粗略浏览使得我看出它们构成两种文字构型，从外在看也能够看出它们之间所具差别的形迹。它们中的一类是写在精致的类皮纸^[6]上，四开^[7]，极宽的边沿空白。手迹字体是可读的，有时甚至稍有雅致风格，只有一处是草率的。另一类是写在整张的^[8]、带有分隔栏目^[9]的荷兰蜂窝纸上^[10]的，就像人们写司法文本或类似的文本时所用的。字迹很清楚，某种拖沓的、单调的和平凡的字体，叫人一看就觉得这是一个商人的手迹。内容也马上显示出差异，其中一部分包括了一批或长或短的审美论文，而另一部分则由两篇大规模的和一篇较短的研究报告组成，看来全都是伦理方面的内容，并且是以书信形式写成的。进一步细看，这种差别就更完全地强化了。后一类的文字构型是一些写给前一类文字作者的信。

然而，在这里有必要找到一种用来标示这两个作者的简短表述。我带着这个目的非常小心地通读了这些文稿，但是什么也没有发现，或者说，等于什么也没有发现。关于前一个作者，那审美者，根本不存在关于他的任何介绍。关于后一个，写信者，人们则会了解到，他曾叫威尔海姆，曾是法院的法官，然而没有确定是哪一个法院。如果我想要准确地关联到那历史背景方面的细节而称他为威尔海姆的话，那么我就缺少一个与之相应的名称来命名前一个作者；我还是得给他一个随意的名字。因此，我更愿意把前一个作者称作A，而把后一个称作B。

除了那些较长的论文之外，在这些文稿间还有大量文字残片，上面写有格言警句、抒情感叹、反思内省。手迹已经显示出它们是属于A的，而内容则肯定了这一点。

我现在努力以最佳方式来为这些文稿理出头绪。B的文稿很容易就搞定了。一封信以另一封信为前提。我们在后一封信中看得见对前一封

信中文字的引用，而第三封信则是以前两封为前提。

要整理A的文稿则不是那么容易。因此我听任现成的事实来决定顺序，就是说，在我发现它们的时候有着怎样的顺序，我就让它们继续按怎样的顺序排列，自然我也就无法决定这一顺序是否有着编年史的价值或者理想上的意义。文字断片散落在储藏处，我不得不为它们找到一个位置。我让它们出现在最前面，因为我觉得，它们最适宜于被看作对于那些更长的文章以一种更大的关联所发展出的内容的临时一瞥。我将它们称作间奏曲（Διαψαλματα）^[11]，并且增添上一句类似座右铭式的话献给自己（ad se ipsum）^[12]。这一标题和这一座右铭在某种意义上看是由我给出的，但却不是由我给出的。如果它们被用于整个断片集，那么它们就是由我给出的；否则，它们是属于A自己的，因为在那些文稿断片中，有一篇的上面写有Διαψαλματα这个词，有两篇则写有这些字词：ad se ipsum。还有，在这些格言警句中有一篇断篇，在这断片上有一段法语小诗，我也将这小诗印在了扉页的里页面上，类似于A自己通常的做法。由于这些格言警句中的大多数有着一种抒情的外观，因而我以为把Διαψαλματα这个词用作首要标题挺合适的。假如读者觉得这是一种不幸的选择，那么我尚需坦白真相：这是我想出来的名堂，而这个词确实带着A自己的品味而被用于那句在之上有着这个词的格言警句。在对这些单个的格言警句的安排上，我是听任现成事实来决定的。那些表述常常相互矛盾，我觉得这完全有着其自身的道理，因为这在本质上恰恰是心境的组成部分；我觉得，以这样的方式来并列它们而使得那些矛盾变得不显眼，是没有什么价值的努力。我按现成的事实编排，并且，第一段和最后一段格言警句以某种方式相互对应，这也是一个引起我注意的事实：前面的这一段在某种意义上彻底感受到了在“作为诗人”这一事实中的痛苦的成分，而后一段则享受着“总是让笑声站在自己的这一边”这一事实中的满足感。

说到A的审美论文，我则对它们没有任何要强调的东西可说。它们都是完成了的可以直接付印的论文，如果在它们之中也包含了麻烦的问题，那么我不得不让它们自己为自己作表述了。和我相关的是，我有必要说明一下，我为各处出现的希腊语引文加上了翻译，这些译文是从那些较好的德文译本之一中找来的。

A的文稿中最后一篇是一部小说，有着标题：诱惑者的日记。这里有了新的麻烦，因为A没有宣称自己是作者，而只是作为出版者。这是一种小说家的老伎俩了，我本无须进一步对此提出反对，只要这种做法没有使得我所处的位置变得更复杂，因为一个作者到头来置身于另一个作家之内，就像中国盒子游戏中^[13]的盒子。在此，那使得我更认定我的看法的东西并没有得以展开；我只是想说明，那种在A的前言中占主导地位的心境，以某种方式把那诗人的真实状态泄露了出来。事实上就是这样，好像A自己已经害怕起自己的诗作，这诗作就像一种不安宁的梦不断地使他感到恐惧，在这梦被讲述的时候也是如此。如果这是一个真实的事件而他在这一事件中是知密者，那么这在我看来就很奇怪：在

前言中没有任何迹象显示出A为看见那种常常使他隐约地感觉到的理念得以实现而感到高兴。不管是在关于“那直接爱欲的”论文中还是在那些剪影中，诱惑者的理念都被暗示到过，也就是说，类比于唐璜，肯定有一个反思的诱惑者处于“那令人感兴趣的”（det Interessante）^[14]范畴，在这一范畴中问题不是他诱惑多少，而是，怎样诱惑。这样一种喜悦，我在前言里没有看见其任何痕迹，然而我所看见的则是，正如我所说的，一种颤栗，一种特定的恐怖，——这恐怖源于他对于这种理念所具有的诗性关系。A的状态如此，我并不感到奇怪；因为与这一小说毫无瓜葛的我，与原作者有两个环节之远，当我在深夜的宁静之中忙于考究这些文稿时，就连我也时而会陷进一种古怪的感觉中。我有这样的一种感觉，仿佛那诱惑者像一道影子一样走过我的地板，仿佛他的眼睛看着文稿，仿佛他用魔性的目光盯着我，说：“哦，你们想要出版我的文稿！按理说你们是毫无道理而不负责任的；你们惊吓着那些亲爱的小女孩。当然这是不用说的了，作为补偿，你们就解除了我和我的同类的武装。你们这就搞错了；因为，我只须改变手法，然后这一切对于我只会是有了更大的好处。在小女孩们听到了这个富有诱惑力的名字——一个诱惑者——之后，她们会形成怎样的潮流涌向你的怀抱啊！给我半年时间，我就会搞出一段比我迄今所有经历更令人感兴趣的故事了。我想象一个年轻的、精力旺盛的、才华横溢的女孩，她有了一个非同寻常的想法，要为整个她所在的性别而对我进行报复。她认为应当能够强迫我去品尝单恋的痛苦。看到了吧，这正是适合于我的女孩。如果她自己在这方面想得不够周到，那么我还可以帮她一下。我应当像墨尔老乡们的鳗鱼^[15]那样，痛苦地扭动。而当我把她引领到了我想让她进入的这一点上时，那么她就是我的了。”

当然，也许我已经滥用了我的出版者身份来让读者们承受我的各种考虑。这一做法的机缘可以作为我的辩解；因为，正是由于我作为出版者的这一身份上的麻烦——因为A只是把自己称作这部小说的出版者而不是作者，我才不由自主地这样做。

别的方面，我只能按着出版者本分而对这部小说作一些补充。我想，在这小说中可以做一下时间上的定性。在日记中，这里和那里有着一个日期，相反缺少的则是一个年份。这样的话，我看来对此是不能做什么了；然而，通过更确切地观察那些单个的日期，我相信，我已经找到一种暗示了。当然，不用说每年都有一个四月七日、一个七月三日、一个八月二日，等等；但是这并不意味着每年的四月七日都是星期一。我计算了一下，搞清楚了这一定时符合于1834年^[16]。我在这里无法确定A是否想到这一点，我相信这不大可能；因为如果他想到这一点的话，他就不会（像他现在事实上所做的那样）使用上那么多的小心谨慎了。在日记中也没有写：四月七日星期一等等，上面只是写着：四月七日，而这一篇文字本身则是这样开始的：也就是在星期一，由此恰恰分散了注意力；但是通过对这一日期下的整篇文字的通读，你就可以看出这必定是星期一。于是关于这部小说，我就有了一个时间上的定性；相反，我每次竭尽全力想通过这一定性来为其他论文定出时间，则没有成

功。我完全可以把它安排在第三篇的位置上；但是正如我在前面所说的，我还是选择了让现存事实来决定顺序，一切都按照我发现它们时的原始顺序来排列。

关于B的文稿，本来它们的顺序轻而易举地就可以被编排好。对它们我反而倒是作了一种改动，由于书信形式使得作者无法为这些研究给出一个标题，这样我就决定自己为它们加上标题。因此，在任何时候，如果读者在弄清楚了它们的内容后觉得这些标题是不幸地被选错了，那么我都愿意承受好心做错事的痛苦。

有时候会有一个段落，在边沿的空白处有一个说明，每一次遇到这样的情形我都将它做成一个注解，因为我不应当去对文本进行干扰。

对于B的原稿文字，我则没有让自己去作任何改动，而完全是将它看作一种文档。也许我能够很轻易地去掉某种草率——如果人们考虑到他只是一个写信的人，那么这种草率是很容易得到解释的。我没有这样的打算，因为我怕做过头。B认为在100个迷失于世界的年轻人中，99个是因女人而得救，一个是因神圣的恩典而得救^[17]，这时我们就很容易看出他的算术不太好，因为他没有为那些无可救药的迷失者安排出位置。我可以很容易地对这些数字作一下改动，但是我觉得在B的算法里有着远远更为美丽的东西。在另一个段落中，B谈及了一个希腊的名叫缪松的智者，在智者的数目被定为十四的时候，他很幸运地被排在七智者中^[18]。在某一时刻我突然感到困惑，B到底会是从什么地方得到这一智慧的，以及，他所引用的会是哪一个希腊作家。我的怀疑马上就让我想到拉尔修的第欧根尼^[19]，而查阅余希尔^[20]和莫惹力^[21]的百科全书，我发现在它们中也提到他。无疑B的阐述是需要修正的；因为事实并非完全如他所说，虽然古人们在对于“七个智者是哪七个”的定性上是不确定的；只是我觉得花功夫去修正是不值得的，我有这样的感觉，虽然他的说明并不完全符合历史，但却有着另一种价值。

早在五年前我已经达成了现在的这些成果；我如此编排了文稿，现在也仍然是这样的编排；那时就做了决定要将它们付梓出版，但只是觉得最好是再等一段时间。我把五年的时间看成是一个恰当的间歇。这五年过去了，我又在当初停下的地方重新开始。我想，在这里我无须向读者们作担保，我已经尝试了各种方式来找出作者的踪迹。那旧货商人不作簿记，我们大家都知道旧货商们很少会这样做；他不知道他是从什么人那里买来的这家具，他记得好像是在一次杂物拍卖中买的。我不敢把许许多多没有结果的尝试告诉读者，这些尝试花去了我太多的时间，最好是别提了，对之的记忆让我自己都觉得不舒服。相反我可以简要地把这些尝试的成果告诉读者，因为这成果就是一无所获。

正当我现在要实现将这些文稿付梓出版的决定时，我有了一种疑虑。也许读者允许我敞开心怀地说话。我情不自禁地想到，我这样的做法对这些不知名的作者是不是一种轻率。然而，随着我对这些文稿的内容越来越熟悉，这一疑虑也就渐渐地消散了。这些文稿有着这样的性质，

尽管我对它们进行了详尽而谨慎的研察，它们滴水不漏没有任何线索可循，更不用去想读者能够找到这方面的信息了，因为我当然是敢拿自己和每一个读者作比较，不是比较品味的同感和认识，而是比较勤奋和孜孜不倦。因此，如果我们假设这些不知名的作者是存在的，假设他们生活在这城市里，假设他们突然不期而遇地读到了他们自己的文稿，那么，只要他们自己继续沉默，那么这书的出版就不会有任何后果，因为在最严格的意义上，这些文稿，就像人们通常谈论到所有印刷品时所说的，它们沉默^[22]。

我有过的第二个顾虑，就其自身而言是微不足道的，非常容易驱散，并且，它已经以一种比我所想的还要轻易的方式消散了。我所顾虑的是，这些文稿会不会成为一种非常值钱的东西，大财产。我觉得，如果我因为我作为出版者的苦楚而接受一笔小小的酬金，那是天经地义的事情；但是如果这酬金是一种作家稿费，我就不得不将其视作一种过大的报酬。就像《白女士》中那诚实正直的苏格兰农夫决定买地种田并且打算等到以后如果爱维纽尔的伯爵们会回来的话把这土地奉献给他们^[23]，于是我就决定把这稿费有息地存起来，以便在有一天，如果那些不知名的作者们出来承认，那么我就能够把这全部稿费连本带利再加上利息的利息一起给他们。如果读者还没有因我的整个尴尬处境而得以确认我不是作者、也不是以出版者为职业的文学家，那么，这一推论的天真则无疑能够消除对此的任何怀疑。而且，这一顾虑也可以被以一种更为轻易的方式消除掉；因为一笔作家稿费在丹麦不是什么庄园，那些不知名的作者们必须长久地远离，才可能等到他们的稿费（即使是连带这稿费的利息和利息的利息）成为一笔大财产。

现在剩下的事情，就是为这些文稿给出一个标题。我可以将它们称作文稿，遗留的文稿，被发现的文稿，丢失的文稿，等等；大家都知道，稍作改动可以有许多不同的标题，但这些标题都无法让我感到满意。因此，在标题命名上，我赋予我自己一定的自由范围，一种我要努力作出解释的欺骗。在对这些文稿持续不断的研究中，我渐渐地明白，通过把它们看成是属于一个人的，我们就能够为它们找到一个新的观察面。我很清楚地知道，这种看法会遭到怎样的反驳：同一个人同时作为两方面文稿的作者，这是不符合史实的，这是不可能的，也是不合理的；即使不考虑这一类反驳，也免不了会让读者情不自禁地去听从那言词游戏：如果你说了A，你也得说B^[24]。然而我还是无法放弃这种看法。这在其生命中对两种运动都贯彻履行了的人，或者说对两种运动都进行了考虑的人，其实是一个人。A的文稿包容了许多奔向一种审美的人生观的趋向。一种有着连贯性的审美人生观几乎是无法得以解说的。B的文稿包含了一种伦理的人生观。在我听任这一想法来影响我的灵魂时，我就清楚了：在对这本书的命名上，我可以让这想法来引导我。我所选的标题恰恰表达了这一点。读者不会因这个标题而有什么大的损失；因为在阅读中他完全可以忘却标题。而在他阅读了这本书之后，他也许能够想到这标题。这标题会帮他摆脱所有最终的问题，A是不是真的被说服而悔悟，B是否得胜，或者是不是终结也许就成为B进入了A的

想法。这样看来，这些文稿也就是没有终结的。如果人们觉得这样不行，那么人们也就没有理由说，这是一个错误，因为人们得将之称作一种不幸事故。我从我自己的角度出发将之看作是一种幸福的成功。人们时而会发现一些小说，在此之中各种对立的人生观通过各种特定人物而被讲解出来。终结则往往是，一种人生观压倒说服另一种。不同于“人生观应当自圆其说”，读者是用这样一种“另一个人被说服”的历史性的结果来丰富自己。这些文稿没有披露出这历史性的结果方面的信息，我将之看成一种幸福的成功。是不是在接到了B的信函后，A才是那些审美论文的作者，他的灵魂在这一时期后是不是继续雀跃于狂放不羁，抑或它变得沉静了，关于这些问题，我觉得自己没有能力传送出任何信息，既然这些文稿并没有包含任何相关内容。文稿中也没有包含任何相关的暗示来表明B的情况如何、他是否有力量去坚持自己的人生观。在这本书被读完后，这时A和B就被忘却了，只有那些不同的人生观相互面对地站立着，不期待在各种特定的人格中有任何终结性的定论。

更多的我就没有什么可说的了，只是我突然想到，那些受尊敬的作者们，如果他们知道我所着手的工作，可能会希望在文稿出现的同时向读者说一些什么。因此我在这里作为代笔加上几句话。无疑A肯定不会反对文稿的出版，而对读者，他也许会有这样的呼唤：“阅读它们或者不阅读它们，两者你都会后悔。^[25]”B会说些什么，就比较难定了。他可能会对我有所责备，特别是考虑到对A的文稿的出版；他会让我觉得，他对此丝毫没有参与，他可以洗净自己的双手^[26]。在他这样做了之后，他也许会用这些话来谈这本书：“那么走出去吧，进入人间大千世界，尽可能地避开批评界的注意力，在一个合意的时间里去探访一个单个的读者，而如果你遇上一个女读者，那么我想说：我亲切可爱的女读者，在这本书中你会发现一些东西，那也许是你不应当知道的东西，你会发现另一些东西，那是在你知道了之后想来能够对你有好处的东西；那么，以这样的方式去阅读这一些——你作为读过它的人能够如同那没有读过它的人一样^[27]，而以这样的方式去读那另一些——你作为读过它的人能够如同那不曾忘却了已读内容的人一样。^[28]”作为出版者我只想加上一个愿望，愿这书在一个合意的时间里遇到合意的读者，愿那亲切可爱的女读者会成功地准确地按B那善意的忠告去做。

1842年11月

出版者

[1] [那著名……内在的]在《逻辑学》中，黑格尔论述“那内在的”（本质）和“那外在的”（现象）间的辩证法，并且把“现实”定性为“那内在的”和“那外在的”间的同一。

较短的论述在《小逻辑》中也出现过。

在丹麦黑格尔主义那里，“那内在的”和“那外在的”间的辩证法是由海贝尔（J.L.Heiberg）简短地写在《在皇家军事高校的哲学之哲学或者思辨逻辑讲演大纲》中。其中，关于那被定性为“那内在的”的本质，有这样的阐述：“但在这里也是这样的情形，那被如此地定性的本质是现象，因为那被定性为是‘那内在的’的东西，在这一定性之中恰恰被定性为‘那外在的’，因为就各自而言它们自身都是整体；或者：‘那内在的’，从‘那外在的’的立足点来看，自己就是对于这外在者而言的外在的，并且在与此相反的情况下，‘那外在的’同样也变成了内在的，正如以同样的方式那些局部就是那整体，而那整体就是那些局部。另外，那被仅仅地定性为‘内在的’的东西，以同样唯

一的方式被仅仅地定性为‘外在的’，并且反之亦然。”

另外参看阿德勒（A.P.Adler）的《对黑格尔的客观逻辑的普及讲演》。其中阿德勒写道：“真相在于，那内在的和那外在的相互地在对方之中。以此两者都是现实的；它们在自身之中自己有着它们的对立面。当‘那内在的’和‘那外在的’相互预设对方为不可分割的条件，分别相互走向对方并且在自身之中有着它们的‘他者’，于是它们的结果恰恰就是，他们在相互之中。相对性达到了自己最高的能力，并且另外因此而被扬弃；它完成了自己并且因此也完成了他者并且被充满。我们获得一种‘那内在的’和‘那外在的’、直接性和中介、思和在的直接统一和同一。两者都是并且这两者却只是同一个。”

[2] [没有人知道它从哪里来或者它到什么地方去] 参看《约翰福音》（3：8）：“风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去。凡从圣灵生的，也是如此。”

[3] [文书写字柜（Secretair）] 法式柜子，有着许多小的、有时是隐秘的抽屉用于保存文件，并且有一块垂直翻板可以拉出来并且当写字台用。

[4] [薛西斯让人鞭打大海] 指波斯王薛西斯（Xerxes，公元前465年）在对希腊的战争（公元前480年）中命令在达达尼尔海峡上建桥。在一边的岸上腓尼基人用白麻建一座，在另一边岸上埃及人用纸草建一座。当这些桥完工时，一场可怕的风暴出现将它们撕烂摧毁。当薛西斯听到了这灾祸之后非常震怒，以至于他命令鞭打达达尼尔海峡三百鞭，并把一些锁链沉到海底。这故事出自希罗多德（Herodot）的史书。

[5] [经验命题] 建立在经验之上的（基本）命题。

[6] [精致的类皮纸（en Art Post-Velin）] 一种非常精致光滑的、牛皮纸般的纸，当作高贵的信纸用，也用于专用印刷。

[7] [四开（Qvart）] 纸张制式。整张的四分之一；通常用作信纸或者稿纸。

[8] [整张] 整张的纸通常用于正式的公文和司法文件。

[9] [分隔栏目] 成两列的栏目。

[10] [荷兰蜂窝纸上（Bikube-Papiir）] 大约38×48厘米的纸张，荷兰制造，以其高质量闻名，并供以一个作为水印的蜂窝。

[11] [Διαψαλματα] 希腊语（diapsálmata），间奏曲；间歇；副歌。单数形式διάψαλμα（diápsalma）在公元前两世纪的希腊语翻译版旧约全书Septuaginta之《诗篇》中出现了92次，作为希伯来语sela的翻译，一个礼拜音乐的用语，被理解为音乐性的间断、一种工具性的间奏插在赞美诗篇的段落之间。克尔凯郭尔也许是把διάψαλμα理解为是表达一种礼拜性的重复文字段落，一种副歌，在ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ的一个草稿中，将它们称作“副歌”。

[12] [ad se ipsum] 拉丁语“给自身”，是罗马皇帝马可·奥勒留 [Marcus Aurelius Antoninus（121—180）] 的希腊语著作Τὰ εἰς ἑαυτὸν（常被称作“自我观察”）的拉丁语标题。

[13] [中国盒子游戏中的盒子] 许多同样形状而不同大小的盒子，恰当地重叠放置就可以从小到大把一个放在另一个里。游戏在于把这些分散的盒子最终装到一起。

[14] [“那令人感兴趣的”的范畴] 施莱格尔（Friedrich Schlegel）在《论希腊诗歌的阶段》中提出了“那令人感兴趣的”（Det Interessante）作为一种美学范畴。

在丹麦，海贝尔（J.L.Heiberg）在他对丹麦诗人欧伦施莱格尔（Oehlenschläger）的戏剧《迪娜》（Dina）的评论中用到“那令人感兴趣的”这个概念。文章发表在海贝尔所出版的Intelligensblade上第16和17期，1842年11月15日，写道：“总之它 [那古典的悲剧] 不承认‘那令人感兴趣的’，这是一个现代概念，对于这个概念，那些古代语言根本没有什么相应的表达词。这一点同时标示了古典悲剧中那伟大的、那庞大的，还有它的限定；因为，由此得出的结论是，就像那个诗人所要求的人物描述越多，那么那在根本上存在的人物发展就越少；在这里也就是，没有什么可发展了，就像在一尊大理石像中那样没有任何可发展的东西；一切在开始的时候已经在所有它的剪影中被塑像般地定性了，甚至是预先就定性了。”参看Intelligensblade，udg.af Heiberg，bd.1—4，Kbh.1842—44；bd.2，1843，s.80。

后来在评论中海贝尔写道：“从引文中我们将看到，这一范畴，特别是在《迪娜》中得到运用的，是‘那令人感兴趣的’，一种特别流行的用词，所有人都理解这个词，甚至那些不懂得任何别的美学概念定性的人们也理解它。在上面我已经借机会指出：‘那令人感兴趣的’是一个属于当代艺术的概念。”海贝尔继续写道：“许多有教养的人们，特别是那些从沃尔特·司各特、布尔沃、斯科里布和维克多·雨果那里获得了最大可能的诗意享受的人们，在人们问他们有没有在剧院的这一场或者那一场出色表演中获得愉快的时候，他们几乎发火。‘感到愉快？’他们带着愤慨回答：‘不，那是一场高度地使我感兴趣的表演。’”bd.2，s.95。

[15] [墨尔老乡亲们们的鳗鱼] 墨尔是奥胡斯以北的一个小半岛，那里的居民是被丹麦人作智力嘲笑的对象。这里所说的是出自关于墨尔老乡的故事之一。墨尔老乡认为鳗鱼偷吃了他们的鱼苗，作为对鳗鱼的惩罚，他们决定要淹死这鳗鱼；于是他们划船出海，到了他们认为这鳗鱼不可能游回岸的海域，他们把它扔下海。鳗鱼在海里扭动着。一个墨尔老乡说，看，死亡是多么艰难的事情，它那么痛苦地扭动！

[16] [1834年] 这一年的四月七日是一星期一。

[17] [100个.....恩典而得救] 见《马太福音》（18：12—13）：“一个人若有一百只羊，一只走迷了路，你们的意思如何。他岂不撇下这九十九只，往山里去找那只迷路的羊吗？若是找着了，我实在告诉你们，他为这一只羊欢喜，比为那没有迷路的九十九只欢喜还大呢。”

[18] [一个希腊的.....七智者中] 克奈的缪松（Myson）在特萨利亚被算作是智慧者们中的一个，希伯纳克斯（Hipponax）这样说：阿波罗宣称他是所有人中最聪明的。根据阿里斯托塞诺斯（Aristoxenos）的说法，他是仇恨人类者，并且，他活着“但不被人留意，因为他不是来自一座城市，而是来自乡村的一个小小的不曾为人所知的地方；因为他的这种隐名埋姓，许多人把许多属于他的东西说成是那暴君皮希斯特拉特（Pisistrat）的”。缪松因为这句话而闻名：“人不当通过词而去理解物，而是通过物去理解词；因为物不为词而存在，而是词为物而存在。”在前言13中第欧根尼·拉尔修算出那七个智者：“我们把泰勒斯、梭伦、培利安德尔、克莱布洛克斯、齐隆、比阿斯、彼塔库斯看作是有智慧的。”接着，他说：“他们中有斯基泰人阿纳卡西斯、克奈人缪松、叙利亚人费瑞希德、科来滕斯人埃比美尼德；部分地暴君皮希斯特拉特。这些人则是那些智者。”

在第一书第一章中第欧根尼·拉尔修继续写那七个智者：“我们不仅仅以一种方式来编算他们：利安德利欧斯在他们的编数中用利欧方特、高尔夏斯来代替克雷欧布尔和缪松，一个雷贝迪尔或者埃弗希尔和来自克里特的埃比美尼德。柏拉图在《毕达哥拉斯》中用缪松来代替培利安德尔，欧福尔用阿纳卡西斯代替缪松；有的人把彼塔格尔也算进去了。蒂凯阿克给我们四个人，对此大家都同意：泰尔斯、比阿斯、彼塔克和梭伦；但也提到六个其他人，其中有三个是可以选择的：阿里斯多德姆、潘姆菲尔、拉克戴墨尼人齐隆、克雷欧布尔、阿纳卡西斯、培利安德尔；有的人加上了来自阿尔果斯的阿库西劳斯，卡巴或者斯卡布拉的儿子。但是，赫尔米普在关于智慧者的文字中提及十七个，选了其中七个，但并非全都是以同样的方式。这十七个是：1）梭伦、2）泰勒斯、3）彼塔克、4）比阿斯、5）齐隆、6）克雷欧布尔、7）培利安德尔、8）阿纳卡西斯、9）阿库西劳斯、10）埃比美尼德、11）利欧方特、12）费瑞希德、13）阿里斯多德姆、14）彼塔格尔、15）拉松、查尔曼提德斯或者西斯姆布林斯，或者就像阿里斯多克森所说查布林的儿子、16）赫尔米欧尼欧斯、17）阿纳克萨哥拉斯。希波伯特在哲学家名单中提及：1）欧尔弗斯、2）利诺斯、3）梭伦、4）培利安德尔、5）阿纳卡西斯、6）克雷欧布尔、7）缪松、8）泰勒斯、9）比阿斯、10）彼塔克、11）埃比查尔姆、12）彼塔格尔。”

在被柏拉图谈及的对话《毕达哥拉斯》中所列的是以下七个人：“米利都的泰尔斯、米提利尼的彼塔库斯、普里埃尼的比阿斯、他们的梭伦、隆都斯的克雷欧布尔、克奈的缪松，这些人中的第七个应当算拉克戴墨尼人齐隆。”

根据古希腊传统，他们是公元前七到六世纪的智慧人士，全都说出过著名的智慧陈述、“简短而值得记忆的句子”，如《毕达哥拉斯》中所说。

[19] [拉尔修的第欧根尼] 希腊哲学家，在三世纪写了一部十卷的讲义希腊哲学史从泰勒斯到伊壁鸠鲁，是关于古典希腊哲学的重要资料来源之一。

[20] [余希尔（Jøcher）] 由余希尔出版的《普通百科全书》。

关于缪松，余希尔只介绍了：他是希腊智者之一，生在拉克戴墨尼亚，以及第欧根尼·拉尔修和别人写过更多关于他的东西。

余希尔：Christian Gottlieb Jøher（1694—1758），从1742年到他去世在莱比锡任大学图书管理员。

[21] [莫惹力] 由莫惹力出版的《历史大辞典》。在书中Myson和Sages de la grece的条目中都指向第欧根尼·拉尔修。

关于缪松，莫惹力介绍说：他生在斯巴达的克奈，生活在公元前587年第48届奥林匹克的时代，被人算作是七智之一。

莫惹力：Louis Moréri（1643—1680）法国博学者作家出版家和翻译家。

[22] [这些文稿.....沉默] 尚未确定出处。

[23] [就像《白女士》.....他们] 《白女士》，斯克里布（A.E.Scribe）的三幕歌唱剧。

在哥本哈根1826年由欧瓦斯勾（T.Overskou）翻译成丹麦文配博瓦埃迪乌斯（F.Boieldieu）的

音乐。其中第一幕第六场讲道，所有当地农民决定凑钱买下爱维纽尔的伯爵们的地，将它救下来以便有一天能够把它交给爱维纽尔家的后代。

从1826年到1842年《白女士》在皇家剧院上演了53次。

[24] [如果你说了A，你也得说B]一方面因为笔名作者A和B分别是《非此即彼》的第一部分和第二部分的作者，另一方面是在使用俗语“如果你说了A，你也得说B”。

[25] [阅读它们或者不阅读它们，两者你都会后悔]见《间奏曲》中的《非此即彼》。

[26] [洗净自己的双手]《马太福音》(27:24):“彼拉多见说也无济于事，反要生乱，就拿水在众人面前洗手，说，流这义人的血，罪不在我，你们承当吧。”

[27] [你作为读过它的人.....一样]《哥林多前书》(7:29—31):“弟兄们，我对你们说，时候减少了。从此以后，那有妻子的，要像没有妻子。哀哭的，要像不哀哭。快乐的，要像不快乐。置买的，要像无有所得。用世物的，要像不用世物。因为这世界的样子将要过去了。”

[28] [我亲切可爱的女读者，.....已读内容的人一样。]影射那对当时的长篇小说读法的批判。比如说明斯特(J.P.Mynster)对《加布里埃里斯所遗留的信件》的评论的开始部分：“假如一份文学期刊有女读者，那么我想说：亲切可爱的女读者！这本小书不是为你写的。作者以一种奇怪的方式恰恰把那些你习惯于在你所读的书中跳过的那些东西都印了出来，而把你所想要翻找的东西保留了不发表。如果你想要花一点功夫的话，也许你能够了解到几个故事的开始，相反你根本搞不清楚接下来怎样，是的，甚至在你开始对主人公感兴趣的时候，他就跑掉了，要到了下一个地方才会告诉你他去哪里，而这个地方却没有出现。”这评论在书付梓之前打算交付《丹麦文学期刊》(Dansk Litteratur—Tidende)，但作者斯本(F.C.Sibbern)非常喜欢这评论而将其印在了书前。

间奏曲 (ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ) [1]

献给其自身 (ad se ipsum) [2]

宏业、知识、名望

友谊、快乐和美好

全都只不过是风是烟

更好一点的表述就是：全都是乌有 [3]

(Grandeur , savoir , renommé ,

Amitié , plaisir et bien ,

Tout n'est que vent , que fumée :

Pour mieux dire , tout n'est rien)

诗人是什么？一个不幸的人；他心中藏着深深剧痛，而他的嘴唇却是被如此构造的：在叹息和哭叫涌过它的时候，这叹息和哭叫听起来像是一种美妙的音乐。对于他，这就像是那些在法拉利斯的铜牛 [4] 中被用火慢慢折磨的不幸者，他们的哭叫不能够达到暴君的耳中去使之受惊吓，相反在暴君听来这是甜美的音乐。人们成群地拥在诗人的周围，并且对他说：马上再唱吧；这就是说，但愿新的痛苦折磨你的灵魂，但愿那嘴唇依旧是如这之前的那种结构；因为哭叫只会来惊吓我们，而音乐却是动听的。于是评论家们出场了，他们说：对呵，根据审美者的规矩应当是如此。现在，这是理所当然的，一个批评家就完完全全像一个诗人，只是他没有剧痛在心中，也没有音乐在唇上。这样看来，我宁可作一个阿玛尔桥上 [5] 的牧猪人而能为猪所理解，也不去作诗人而为人所误解。

*

大家都知道，在教导一个孩子的最早、最简要的授课中，最初的问题是：孩子需要什么？回答是：嗒—嗒。生命就是在这样的注目中开始的，然而人们还是拒绝传承之罪的说法。孩子最初挨打的时候，是谁打孩子的，除了父母还会有谁？

*

我宁可和孩子们交谈；因为在他们身上我们还敢希望，希望他们成为理性的生物；但是，那些已经成为了理性生物的人们，——啊，我的天哪！

*

那些人其实是没有道理。他们从不使用他们所拥有的那些自由，却去索求他们所不拥有的那些自由；他们有思想自由，他们索求言论自由 [6]。

*

我彻底不愿意^[7]。我不愿意骑马，那是太剧烈的一种运动；我不愿意走路，那太花费功夫；我不愿意躺下，因为，如果我躺下，那么我要么将继续躺着——这我不愿意，要么我将重新起身——这我也不愿意。总而言之：我根本不愿意。

*

众所周知，有许多昆虫死于繁殖的瞬间，所有欢乐的情形就是如此；生命中最高和最辉煌的享乐时刻与死亡同行。

*

给作家们的得力有效的忠告[8]

人们草率地写下自己的各种看法，人们将之付印，在那各种不同的校正过程中人们渐渐地得到很多好的灵感。因此，你们这些还不敢去印出什么的人们，鼓起勇气吧，也不要去看鄙视印刷字误，而借助于印刷字误来达成机智风趣应当被看作是一种用来达成机智风趣的合理方式。

*

在总体上看，通过自己的对立面才拥有自己所欲求的东西，这是所有人方面所具的不完美性。我不想谈论构成形式的多样性，这各种各样的构成形式可以让心理学家们有足够的事情去做（忧郁的人最具幽默感；丰富充实的人常常最具田园性情；放荡的人往往最有道德心；怀疑者往往最有宗教感），然而，只是提醒一下：只有通过罪，那恩典的极乐才能被看到。

*

除了我的其他无数交往圈子之外，我还有一个亲密无间的知心者——我的忧郁症；在我的喜悦之中、在我的工作之中，他向我招手，把我召到一边，虽然我从肉体上讲依旧在原地逗留。我的忧郁症是我所认识的最忠诚的情人，那么，我又有了所爱，这就没有什么好奇怪的了。

*

有一种辩理的废话，它在对其论据的无穷追溯之中与它的结论有着一种等同于那些无法弄清楚谁是谁的埃及国王系列与历史学收获[9]间的关系。

*

老年实现青年的梦想：对此，我们可以看斯威夫特[10]，他在青年时建了一家疯人院，到了老年，他自己就住了进去。

*

如果你看到了，那些古老的英国人以怎样的一种忧疑病化的深刻发现了那作为笑的基础[11]的模棱两可的东西，那么你一定会有此感到恐惧。哈特雷医生[12]曾这样做出说明：笑最初在小孩子们那里出现的时候，它是一种初发的哭，这哭通过疼痛，或者通过一种突然被抑制的并且在极短的间歇里重复的痛楚感，而得以激发（见福律葛《喜剧文学史》，壹B，第50页[13]）[14]。到底是怎样的一个天大误会啊，那关于笑的东西在根本上是哭！

*

偶尔有机会遇上这样的事情：你因为看见一个人在世上完全孤单地站立而会被无比痛楚地感动。前些日子我就这样看见一个贫穷的女孩，完全孤孤单单地走到教堂去受洗^[15]。

*

考尔纳利乌斯·奈珀斯讲述一个战场上的将领和他相当大规模的骑兵团被困在一个堡垒里，这将领让人每天鞭打那些马，这样它们就不会因长时间的静站而受伤^[16]。

类似地，在这样的一个时代我也像一个被围困者；但为了避免因长时间的静坐而受伤，我让自己哭到疲劳。

*

关于我的悲哀，我的说法如同那英国男人说及他的房子：我的悲哀是我的城堡（is my castle）^[17]。许多人把“有着悲哀”看成是生活的舒适性之一。

*

在下棋时，棋局的对手这样说及棋局中的一个棋子：这个子不能被移动。我感觉自己的状态就像这个棋子所处的状态。

*

正因此，《阿拉丁》^[18]是如此让人振奋鼓舞，因为这台剧有着最野性的愿望中的那种天才而孩子气的无畏。在我们的时代又有多少人真的敢去有所愿望、敢去欲求、敢去既不是以那种乖孩子的请给我（bitte, bitte），也不是以一种气急败坏的个体的暴怒来称呼自然？在我们的时代里人们对“人是按照上帝的样子被创造出来的”这一话题谈论得如此之多，有多少人在对这一话题的感受中是有着真正的命令之声的呢？或者，难道我们不是全都像努拉丁^[19]那样站在那里为要求得过多或过少而惶恐地打躬作揖？或者，难道每一种宏大的要求不是都渐渐地被减缩成了一种对于自我的病态反思，从“提出要求”到“向人说我要^[20]”，我们小时候就已经接受了这样的教养和训练：“去对大人说我要。”

*

我就像一个西瓦^[21]那样怯懦，微弱而被错过如同一个达格希利那^[22]，我觉得自己似乎是一个被反过来印在字行里的字母^[23]，然而却像一个有着三根辫子的巴夏^[24]那样跋扈，警觉地对待我自己和我的思想就像国家银行对待钱币的印刷^[25]，总的说来，就像某种反身代词^[26]那样地在我自身之中反省。是啊，所谓“那些做下了有意识的善行的人们已经拿走了他们的报酬”^[27]，如果发生在那些有意识的善行上的情形也会发生在那些不幸和悲哀之上的话，如果这也是就悲哀而言的情形，那么我就会是那最幸福的人了：因为我事先已经用掉了我的所有忧虑，然而它们却仍然全都还留在那里。

民间文学有着极其巨大的诗意力量，其表现之一就是，它有力量去欲求。与之相比，我们时代的欲望则同时既是罪孽深重又是枯燥乏味的，因为它所欲求的是那属于邻人的东西[28]。民间文学中的欲求则很清楚地知道，邻人同样也不比它自己更多地拥有它所寻求的东西。而如果它要以罪孽的方式去欲求，那么它就会昭彰于天下以至于使人震惊。它不会因为一种呆板理智的冷静概率计算而让自己有所收敛。唐璜仍然带着自己的1003个情人走过舞台。出于对传统之尊严的敬畏没有人敢微笑一下。如果一个诗人在我们的时代敢这样做，那么他就已经被当作笑料了。

在我看到一个可怜的人，穿着一件相当破旧的、浅绿色有点透黄的大衣，悄悄地在那些大街上溜过的时候，我感受到怎样一种奇怪的忧伤呵。我为他觉得难过；但最感动我的则是，同样的大衣的颜色是那样生动地让我想起我童年在高贵的绘画艺术中的第一次创作。这种颜色恰恰是我最钟爱的颜色之一。这些混合的色彩、这些让我至今带着许多欣喜去想到的色彩，在生活中是你无法在任何地方找到的，难道这不是令人觉得悲哀吗？整个世界觉得它们吵闹扎眼俗气、只能被用在纽伦堡图画[29]之中。如果你终于有一次碰上了这些色彩，那么这种偶遇却总是那么不幸，就像我现在所说的这次。遇上的总会是一个古怪的人或者一个枯萎的人，简言之，一个生命中的异乡人和得不到世界承认的人。而我，在画我的英雄时总是把这种永远无法忘却的黄绿色调画在他们的衣服上！所有童年的混合色彩不都经历这样的情形吗？那时的生命中所曾有过的闪烁微光，渐渐地在我们黯淡的眼睛里变得过于强烈、过于刺眼。

噢！幸福的门不是朝里而让你能够拼命撞向它来将之推开的，它是朝外开的，因此你没什么可做的。

我有勇气，我想，去怀疑一切；我有勇气，我想，去与一切搏斗；但是我没有去认识某事物的勇气；没有去占据、去拥有某样东西的勇气。大多数人抱怨，世界是如此平凡枯燥，生活无法像小说那样，在小说中机会总是那样地使人顺心；我抱怨的是，在生活中不同于在小说中那样，在小说中你有那些狠心的父亲们和精灵们、巨人们要去搏斗、有被施了魔法的公主要去解救。所有这样的敌人加在一起又怎么能和那些苍白的、贫血的、杀不死的黑夜形象相比呢——我在与这些形象们搏斗，并且，是我在赋予这些形象生命和存在。

我的灵魂和我的思想是多么贫瘠，然而却持续不断地受着许多空洞

的、充满情欲的并且窒息性的痛楚的煎熬！那么，是不是那精神之声带[30]永远也不该被释放到我身上，是不是我应当永远地说昏话？[31]我所需要的是一种噪音，就像林修斯的目光[32]一样有穿透力、就像巨人们的叹息[33]一样可怕、就像自然之声一样坚持不懈、就像霜冻的阵风那样讥诮、就像艾科无情的嘲讽[34]那样恶毒，有着一个从最低的贝司低音到最消融人心的胸音[35]的音域、可以从神圣轻微的耳语[36]调节到暴怒的能量。这就是我所需要的，为了呼吸、为了说出藏在心底的东西、让愤怒与同情的内脏得以震撼，我需要这样一种噪音。

然而我的噪音却只是沙哑如海鸥的叫声，或者濒于衰竭如那哑者唇上所挂的祝福。

*

那将来临的是什么？未来将带来什么？我不知道，我什么预感也没有。在一只蜘蛛从一个固定的点上向下坠到它的目的地的時候，它持恒地看见自己面前的一个虚空，在此之中它无法找到落脚点，不管它怎样伸展挣扎都没用。如此也是我的状况；持恒地面对一个虚空，那驱动着我向前的，是一个我已经达到而留在了身后的目的地。这一生活是反向而可怕的，无法让人忍受。

*

相爱的最初阶段是最美好的时期，这时，从每一次相会、每一道目光中，人都拿到一些新的东西回家去让自己为之喜悦。

*

我对生活的看法是毫无意义的。我假定一种邪恶的精灵在我的鼻梁上装了一副眼镜，这眼镜的一块镜片按一种极大的比率放大，而它的另一块镜片则按同样的比率缩小。

*

怀疑者是一种受鞭笞者（Μεμαστίγομενος）[37]；他像一只陀螺，由鞭击的力度决定在或短或长的时间里旋转在脚尖上保持直立，自己站立则是他所做不到的，正如陀螺无法站定。

*

在所有可笑的事情中，我觉得最可笑的是忙碌于世界、是去作一个匆忙于自己的膳食和匆忙于自己的劳作的男人。因此，当我看见一只苍蝇在关键时刻坐在了这样一个生意人的鼻子上，或者他被一辆以更快速度疾驰而过的车辆溅着一身污水，或者吊桥[38]被拉起来，或者有一块瓦片落下来砸死他，这时我就会从心底发出欢笑[39]。又有谁会忍得住不笑呢？他们能够达成什么呢，这些没有休止的忙碌者？他们的情形岂不是像那一个因房子着火而慌乱惊惶的妇人吗，她拼命去从火中救出一把火钳来？他们在生命的大火灾中又能救出什么东西呢？

*

我在根本上是缺乏活着的耐性。我看得草的生长^[40]，而既然我看得不得，那么我就彻底不愿去看上一眼。我的观感是一个以最快的速度疾行贯穿生活的“漫游的学者^[41]”的观感。人们说，我们的主先让人填饱肚子然后才让人的眼睛看饱^[42]；我无法感觉到这种情形：我的眼睛已经被喂饱而厌倦了一切，而我仍然感到饥饿。

*

你尽管来问我任何想要问的问题，但是你别来问我理由。如果一个年轻女孩无法给出理由，她得到谅解，这叫做，她生活在情感之中。我的情形则不同。在一般情况下，我有着如此之多常常是相互矛盾的理由，以至于我因为这个理由而不可能给出各种理由。还有，从因果关系上看，我也觉得并不是真的能够自圆其说。一忽儿是从巨大而有力的因之中走出一个极其微渺不足道的小小的果，有时甚至根本没有果出现；一忽儿则是由一个敏捷小巧的因生产出一个庞大无比的果^[43]。

*

而现在，生命的各种无邪的喜悦。这个你只能听由它们顺其自然，它们只有一个错：它们是如此地无邪。另外，它们必须有节制地被享用。我的医生为我开出健康饮食规定时，听起来就是这样；在某一特定时段里我得远离某些特定的食物；但是去对“进行节制饮食”进行有节制地运用——这实在是要求得太多了。

*

生活对于我来说成了一种苦涩的饮品^[44]，然而它却必须被一点一滴地、缓慢地、计量地服用。

*

没有人从死者们那里返回，没有人不是哭着进入世界的；在你想要进入的时候，没有人问你，在你想要出去的时候，没有人问你。

*

时间走逝，生活是急流^[45]，等等诸如此类，人们如此说。我无法感觉到它。时间停滞而我也停滞于其中。我所投射出的所有计划，直接就飞回到我自己；在我想要唾口水的时候，我唾在我自己的脸上。

*

在我每天早上起床时，我马上又回到床上。我觉得最舒服的是晚上，在我关灯、把被子拉上头的那一瞬间。我再一次带着无法描述的心满意足从床上坐起来，环顾我的房间，然后晚安，钻进被子。

*

我擅长些什么呢？什么都不会做或者会做任何事情。这是一种罕见的灵巧；然而在生活中，这种灵巧的小聪明会被人当一回事吗？上帝知道，那些申请“杂务女佣”工作（而如果没有这样的工作则什么工作都

行)的女孩子们,她们有没有找到一个位置。

*

人不仅仅对于他人而且也对于自己应当像一个谜。我研究我自己;在我对此厌倦了的时候,我就抽一支雪茄来打发时间,并且想:上帝知道,到底老天是把我当怎么一回事或者他想要从我身上解释出些什么名堂。

*

没有什么产妇会有比我所具的更为古怪和更为没有耐心的愿望了。这些愿望有时候牵涉到那些最微不足道的事情,有时候则是最为崇高的,但是它们全都在同样的程度上有着那灵魂的刹那间的激情。我在这样的一个瞬间里想要一盘荞麦粥。我回想到我的学生时代,我们在星期三总是吃荞麦粥。我回想到,那粥是做得多么滑而白,黄油是怎样地向我微笑,粥看上去是多么地热,我是多么地饿,在得到开始进餐的许可之后是多么地迫不及待。一盘这样的荞麦粥!我愿意以比我的长子权更多的东西来换取它[46]。

*

魔术师维尔基利乌斯让人把自己剁成块放进锅里烧八天,并且,通过这样一个过程来恢复青春。他叫另一个人看守着,不让任何不相干的人朝锅里看。那看守者却无法抵抗这诱惑;他过早地向锅里看了,维尔基利乌斯就像小孩子一样带着一声哭叫消失了[47]。看来我也过早地向锅里看了,过早地向生命和历史发展的锅里看,并且,看来我除了继续是一个小孩子之外,再也达不到更多了。

*

“永远也不要失去勇气;在各种不幸以最可怕的方式在一个人的周围堆积起来的时候,这时他就会在云彩里看见一只帮助的手”[48],在上一次晚祷仪式上尊敬的耶斯贝尔·莫尔顿教士这样演说。我现在习惯于老是在敞开的天空下行走,但是从不曾注意到有这样的事情。几天前在我的一次散步中留心到了这一现象。当然这肯定不是真的一只手,而像是一条手臂,从云中伸展出来。我陷入了深思:我想着如果此刻耶斯贝尔·莫尔顿在场就好了,这样他就可以决定出这是不是他所指的现象。就在我沉湎于这些想法中的时候,一个过路人对我说话了,那里,他指着那些云,说:“你看见那龙卷风吗?在这周边的各个地区内人们很少看到这种气候;有时候它会和一些整幢的房子卷走。”哦,上帝保佑,我想着,如果这是龙卷风的话。并且我马上拔腿尽快地走了。尊敬的耶斯贝尔·莫尔顿牧师在我的位置上的话,他又会怎么做呢?

*

让别人去抱怨时代是邪恶的;我抱怨它可怜可鄙;因为它没有激情。人们的思想就像花边一样单薄和脆弱,而他们自己则像做花边的女

孩子们一样可怜[49]。他们的心有着太可鄙的想法，乃至这些想法都无法被称作是罪恶的想法。也许对于一条蠕虫蚯蚓来说，怀有这样一种想法是可以被看作罪的，但对于人则不行，人是按着上帝的样子被造出来的。他们的情欲是端庄冷静而毫无生机的，他们激情是困眠打着瞌睡的；他们尽他们的义务，这些唯利是图的灵魂；但他们却做得出来，会像犹太人那样在钱币上剪一小点下来[50]；他们认为，虽然上帝无疑是有着很清楚的一笔账，但人还是可以稍稍欺骗他一下而不被抓住。呸，这些东西！正因此，我的灵魂总是回到《旧约》和莎士比亚[51]那里去。在那里你可以感受到，那是一些人在说话；在那里你恨，在那里你爱谋杀自己的敌人、诅咒他所有传承下去的后代，在那里你行罪。

*

我的时间这样分派：一半的时间我睡觉，另一半的时间我做梦。在我睡觉的时候，我从不做梦，在睡觉的时候做梦，那是可悲的；因为，“睡觉”这东西是最高的天赋。

*

成为完美的人无疑是最高的作为。现在我有了鸡眼，这在它自己的分上则总是对什么东西有着帮助作用的。

*

我的生活所达到的成果就是完全的乌有，一种心境，一种简单的色彩。我的成果类似于那位艺术家的油画——他本来是要画犹太人过红海，但最终把整个墙壁画成红色，这时他解释说，那些犹太人走过去了，那些埃及人被淹没了[52]。

*

在大自然中人的尊严也还是得到承认的；因为，在你想阻止鸟飞上那些树，你就竖立起一样什么东西，这东西必须是像一个人的样子，哪怕是只有一点点和一个人有相似的地方，比如说一个稻草人的样子，就足以唤起尊重。

*

如果情欲之爱有着某种意义的话，那么它在其生产之时必定被月亮映照，正如阿匹斯要作为真正的阿匹斯就必须有月光映照[53]。那生出阿匹斯的母牛在受孕的那一刻应当是被月亮映照的。

*

用来证明生存之悲惨的最好证据就是那从对生存之辉煌的观察中获得的材料。

*

大多数人如此猛烈地朝着“享受”疾奔，结果跑过头错过了。他们的这种情形就像那个在自己的城堡里守护着一个被掳掠的公主的小矮人。

有一天他睡了午觉。在他一小时后醒来时，她已经不在那里了。他马上穿起自己的七里靴，只迈出一步，他就已经远远地超越了她所在的地方而错过了[54]。

*

我的灵魂是如此沉重，乃至不再有什么思想能够承担它、不再有什么翼翅的扑展能够将它带进苍穹。如果它运动，那么它只是沿着地面擦过，就像大风刮出雷雨天时那些鸟的低空飞行。在我的内在本质中孵化一种焦虑、一种恐惧，预感到一场地震。

*

生活是多么空洞和无足轻重。

人们埋葬一个人；人们陪着直到他入土，人们向他投撒三铲泥土；人们坐着马车出去，人们坐着马车回家；人们以这样一种想法作为安慰：在自己面前还有一段漫长的生命。那么7×10年到底有多长呢？为什么人们不一了百了地终结这一切呢，为什么人们不留在那里、一同走下墓穴，并抽签决定谁是不幸所选中的人——来作为最后一个活着的人向那最后的死者投撒三铲泥土。

*

那些女孩并不让我感到有吸引力。在她们的美丽成为过去时，这美丽就像一场梦和昨天的日子一样消逝[55]。她们的忠贞。

对，她们的忠贞！要么她们是不忠贞的，这我就不再有什么可关心的，要么她们是忠贞的。如果我找到一个这样的忠贞女孩，那么，考虑到她是罕见的，她能够引发出我的兴致，而考虑到时间的漫长，则她不会让我感到有吸引力；因为，要么她继续保持持恒的忠贞，那样我就成了我的实验性热情的一个牺牲品——因为我不得不忍受着她，要么会有这样的一个时刻，她停止了忠贞，那么这之后我就又回到了那老套的故事里。

*

可悲的命运！你徒劳地像一个老娼妓那样浓妆艳抹你满是皱纹的面孔，你徒劳地摇响你的愚人之钟；你让我感到乏味；仍是同样的老调调，一场同样的同样（idem per idem）[56]。没有变换，总是炒冷饭。来吧，睡眠和死亡，你什么也不许诺，你履行一切。

*

这两段似曾相识的小提琴弦曲！在这里、在此刻，在街的中央，这两段似曾相识的小提琴弦曲。我失去理智了吗？是我的耳朵出于对莫扎特音乐[57]的爱而不再去听了吗？把一只自己演奏它自己所想听的东西的耳朵馈赠给我，——我这个像乞丐一样地坐在寺庙的门前[58]的不幸者，这就是来自诸神的酬报吗？只是这两段小提琴弦曲；因为我现在听不到任何更多的声音。正如它们在那支不朽的前奏曲[59]中从低沉的合

唱声调中爆发出来，在这里也是以同样的方式，它们带着一种启示所具的全部惊奇，从街上的噪音喧嚣中让自己游漾开来。

这肯定就在这附近；因为现在我听见了这些轻舞曲调。

那么，这就是你们了，你们两个不幸的艺人，是你们带来了我的喜悦。

他们中的一个，好像是十七岁，穿着一件绿色的带有骨质大纽扣的卡穆克大衣^[60]。这大衣对于他实在是太大了。他手里抓着的小提琴紧贴在下颌之下；帽子压得很低靠近两眼；他的手藏在无指手套中，手指被冻成紫红色。另一个年纪稍大一些，穿着谢尼耶^[61]外套。两个人都是盲人。一个小女孩，可能是引领他们的，站在前面，把两手埋在围巾下。我们渐渐地聚集起来，这些舞曲的几个仰慕者，一个带着信包的邮递员、一个小男孩、一个女佣、两个临时工。豪华马车嘈闹地驶过，工车的声音盖过这些从他们那里星星点点地冒出来的曲调。两个不幸的艺人，你们知道么，在这些曲子里包藏着全部世界上的光彩绚丽。

难道这不像是一场约会吗？

*

在一家剧院里发生的事情，后台着火了。小丑出来告诉观众着火的警报。但是人们以为这是一个笑话并且鼓掌；他重复这警报；人们欢呼得更厉害。这样我想着，世界将在机智诙谐者们的普遍欢呼之下而走向毁灭——他们以为这是一个笑话。^[62]

*

从根本上说，这一生命的意义到底是什么？如果我们把人分为两类，那么我们可以说，一类是为了生活而工作，而另一类则没有这一需要。但我们知道，这“为生活而工作”无法作为生命的意义，因为这是一个有矛盾的说法：“不断地获取那些条件”要作为对关于“生命的意义是什么”这一问题的回答，而生命则要借助于这些条件的获取而得到存在保障。^[63]一般地看，余下的人们生命，除了去消耗那些生命所需的条件之外也没有意义。如果我们说，生命的意义就是去死，这看来则又是一个有矛盾的说法。

*

真正的享乐不在于你享用什么，而是在于观念。如果我雇佣了一个顺从于我的精灵来为我服务，在我想要一杯水的时候，他却要为我拿来全世界最贵重的各种葡萄酒——美味地调制在一只酒杯里，那么我将解雇他，直到他搞明白这一点：享乐不在于我享用什么，而在于得到我的意愿。

*

所以说，我的生命的主人不是我，我是一根要被织进生命之卡屯布^[64]的棉线！好吧，哪怕我不能纺织，我也还是能够剪断这根线。

*

一切都将在宁静中被获取而在沉默中被神圣化。这不仅仅只是普绪客那将要出生的孩子的情形：这孩子的未来依赖于她的沉默^[65]。

有一个孩子，他属于神类，如果你沉默——

然而属于人类，如果你展示出这秘密^[66]。

*

看来我是注定要彻底体会承受所有可能的心境，要获得所有方向的经验。每一瞬间我都躺在大海的中央，就像一个要去学游泳的小孩子。我尖叫（这是我从希腊人那里学来的^[67]，从希腊人那里你可以学到纯粹的人情味）；因为，固然在我的腰围上有着一根系绳，但我却看不见那将要把我高高吊起的支撑杆。这是用来获取经验的一种可怕的方式。

*

够奇怪的，通过那两个可怕的对立，我们获得了关于“永恒”的观念。如果我想象那个不幸的簿记员^[68]，由于在一份账目结算中说了7加6等于14，他毁掉了一个商行，他因此而绝望得失去了心智；我想象着，他一天到晚对所有其他事情都无动于衷，只是对自己重复：7加6等于14，然后我就有了一幅“永恒”的画面。

我想象一个闺房里的丰满的美丽女性，优雅大方地躺在沙发上憩息，毫不关心世界上的任何事情^[69]，然后我就又有了一幅表达“永恒”的画面。

*

哲学家们就“现实”所谈论的东西，常常在同样的程度上带着欺骗性^[70]，就像你去一家旧货店在那里读到一块牌子：本地熨衣物。如果你拿着自己的衣服来熨，那么你就上当了；因为那块牌子只是放在那里卖的。

*

对我而言，再也没有什么东西是比回忆更为危险的了。如果我回忆一种生活状态，那么在这个时候，这状态本身就停止了。人们说，分离有助于去使得爱情重新焕然。这当然是对的，但它是以一种纯诗意的方式去使得爱情重新焕然。活在回忆之中是一种人所能想象到的最圆满的生活，回忆比所有现实更丰富地使人心满意足，并且它有着一种任何现实都不具备的安全感。一种被回忆的生活状态已经进入了永恒，并且不再有任何俗世的兴趣关注了。

*

如果有什么人要写一本日记，那么这个人就应当是我，并且是为了稍稍有助于我的记忆。在一段时间过去之后，常常会有这样的事情出现在我身上，我完全忘记了，是哪一些原因把我推向这事或者那事，并

且，不仅仅是在琐事上如此，在那些最具决定性意义的步骤中也是如此。如果我总算看见了原因，这原因有时候则是那么奇怪，以至于我自己不愿意去相信这就是原因。如果我有什么写下来的东西来提醒着我，那么这一怀疑就可以被驱散掉。说到底，“原因”就是一种奇怪的东西；如果我带着自己的全部激情看着它，那么它就会长大而变成一种巨大的、能够翻江倒海启动天地^[71]的必然性；如果我没有激情，那么我带着嘲弄鄙视着它。

现在，我长时间地反复寻思了，到底是一个什么样的原因推动我辞去了学校教师的职务。在我现在想着这事情的时候，我突然发现，这样的—个工作正是适合于我的。今天我恍然大悟，那原因恰恰正是这个：我应当将自己看成是彻底地适合这一职位的人。如果我继续留在我的职位上，则我只会失去一切而不会赢得什么。因此，我将这种做法看作是—正确的：辞去我的职务而在一个巡回演出的剧团里申请一个位子。我这样做是出于这个原因：在这方面我什么才能都没有，因而也就有一切可以让我去赢得。

*

如果去相信，在世界中大喊大叫会起到帮助作用、仿佛一个人的命运因此而会被改变，那么，这之中就真的有着极大的天真。给你什么你就拿什么，不要让自己卷入任何节外生枝的麻烦。在我年轻的时候，当我到一家餐馆时，我也会对跑堂的说：要好的、要很好的一块肉，是背上的，不要太肥。那跑堂的也许不会听到我的喊声，更不会把我说的当一回事，至于我的嗓音要想挤进厨房去说动那切肉的人，则更是不可能的了，而即使所有这些都得以发生了，但也许那整大块肉上并没有什么好的肉块。现在，我就从来没有再喊叫了。

*

那社会性的努力奋斗和伴随着它一同而来的美丽同情在越来越大的范围里扩展开。在莱比锡有人成立了一个委员会，这个委员会出于对那些老马的悲惨结局的同情而决定把这些马吃了^[72]。

*

我只有一个朋友，它是回声^[73]；为什么它是我的朋友？因为我深爱我的悲哀，而这回声不会从我的心中夺走我的悲哀。我只有一个知心，它是夜晚的沉寂；为什么它是我的知心？因为它沉默。

*

在神话传说里，巴门尼斯库斯在特罗珀尼乌斯的洞^[74]中失去了笑的能力，但是，他在得洛斯岛^[75]上因为看见了一块不定型的、被作为女神莱托^[76]之像的木块，就恢复了这笑的能力^[77]。神话里发生在巴门尼斯库斯身上的事情同样也正是我的情形。在我非常年轻的时候，那时我在那个特罗珀尼乌斯的洞中忘记了笑；在我长大后，我则睁大眼睛观察现实，这时，我就笑了起来，并且从那时起就不曾停止过。我看见：

得到一个维持生计的工作就是生活的意义，成为司法议员[78]就是生活的目的；得到一个有钱的女孩就是爱情的丰富欲望；在囊中羞涩的时候相互帮助就是友谊的至乐；凡那大多数人认为对的，那就是智慧；做一下讲演就是热情洋溢；敢冒“会被罚款10元国家银行币[79]”的险就是勇敢；在吃完了正餐之后说一声客气话，这就是诚恳；每年去领受一次圣餐，这就是对上帝的敬畏[80]。这是我看见的，并且，我笑了。

*

那绑住我的是什么？那用来捆绑芬利斯狼的链子是用什么做成的？它是用猫腿走在土地上的噪声、用女人的胡须、用巉岩的根、用熊的草、用鱼的呼吸和鸟的唾沫来做成的[81]。我也是这样地被绑在一条链子中，一条以各种黑暗的幻想、以各种使人恐惧的梦、以各种不安宁的想法、以各种惶惶然的预感、以各种不可解释的恐惧构成的链子。这条链子“极其有韧性、软如丝，用尽最大的力量也拉不断、拉不弛，并且无法磨断。”[82]

*

够奇怪的，总是这同样的东西贯穿了生命里的所有年龄让你操劳，你总是达成同样距离，或者更确切地说，你走回头路。我15岁的时候，我在语文学学校[83]里津津有味地写关于上帝存在和灵魂不死的那些证明，写关于信仰这个概念、写关于奇迹之意义。在大学入学考试（examen artium）[84]中，我写了一篇关于灵魂不死的论文，我被评定为“优秀显著”（proe ceteris）[85]；再后来我因为一篇关于这一材料的论文而获奖。又有谁会相信，在有了这样一个如此坚实而充满希望的起始之后，在我25岁的时候，我会落到这样的一个地步：我无法再证明灵魂不死，一个证明也做不了。尤其是，我回想起我的学生时代：老师对我的一篇关于灵魂不死的论文进行了非凡的赞美和朗读，既是因为内容也是因为语言上的优秀。唉，唉，唉！那篇论文在很久以前已经被我扔掉了。怎样的不幸啊！也许这篇论文会捕捉住我怀疑的灵魂，不管是以它的语言还是以它的内容。于是，这就是我对父母、长者、老师们的忠告，去催促那些他们所监管的孩子们藏好那些他们15岁时写的那些丹麦语作文。给出这个忠告，是我能够为人类的福祉所能做的唯一的一件事。

*

对真相的认识，也许是我已达到的；对至福的认识，无疑是没有[86]。我该怎么办？在世上做你的事，那些人回答。难道我应当去向世界表明我的悲哀、再贡献出又一个证明“一切是多么地可悲可怜”的依据、也许去发现人生中的一个迄今尚未被人留意的新瑕疵？如果那样，我将能够收获那罕见的报偿而举世闻名，就像那个在木星上发现斑点[87]的人。但我还是宁可沉默。

*

人的自然本性，真是原本怎样就一直怎样。真是一种与生俱来的天赋呵，一个幼小的孩子不就常常能够让我们看见那些重大关系的生动画面吗。今天我就让小路德维希给逗乐了。他坐在他的小凳子上；带着明显的欢悦环顾四周。这时保姆玛壬[88]走过客厅。玛壬！他喊着；呵，小路德维希，她带着寻常的友好回答，并且走向他。他把自己的大头稍稍向一边倾斜，带着某种淘气的狡狴用自己睁得极大的眼睛盯着她，然后很冷漠地说：不是这个玛壬，我叫的是另一个玛壬。我们成年人做的是什么呢？我们呼喊整个世界，而当世界友好地走向我们的时候，我们则说：这不是我叫的玛壬。

*

我的生活就像一种永恒的夜；在我有一天将死的时候，我可以用阿基利斯一剧中的话说：

你已经圆满，我的存在之守夜者。[89]

*

我的生活是完全地无意义的。如果我观察它的不同时期，那么，我的生活的情形就如同辞典中Schnuur这个词的情形。它首先是意味了一根绳索，其次意味了儿媳妇。[90]所缺少的只是，Schnuur这个词第三是应当意味了一只骆驼，第四应当是掸尘扫帚。

*

我就像那吕纳伯格猪[91]。我的思维是激情。我能够很好地为别人把那些块菌从地里翻出来，我自己则对它们毫无兴趣。我把那些麻烦问题拿到我的鼻子上；但是，除了把它们从我的头上向后面扔之外，我无法对它们做更多的事。

*

徒劳地，我对抗。我的脚打滑。我的生命仍是一种“诗人式存在”。还能想象出什么比这更不幸的东西吗？我是被命运选定了的；当命运突然向我显示出，我所做的一切对抗是怎样在这样一种生存中变成环节的，这时，命运嘲笑着我。我能够如此生动地描述那希望，以至于每一个怀着希望的个体人格都会认同我的描述，然而这种描述却是一种造假，因为在我描述这希望时，我想着那回忆[92]。

*

还有一个人们迄今所忽视了的对于上帝存在的证明。它是由阿里斯托芬的《骑士》中的一个仆人给出的，从32开始及随后的[93]：

德谟斯特纳斯

诸神的形象；你真的相信有诸神？

尼基阿斯

那我是绝对相信的。

德谟斯特纳斯

你有什么证据？

尼基阿斯

我为诸神所恨，难道这不是很好的证据；

德谟斯特纳斯

你说得我心服口服。^[94]

*

无聊是多么地可怕——可怕地无聊；我不知道还会有什么更强烈的表达，更真实的，因为只有同类才为同类所认识^[95]。我真希望还有一个更高的表达、一个更强烈的，那样的话就还会有一个运动。我俯卧着，怠惰地；我所看见的只有一样东西，那是空虚；我赖以生存的只有一样东西，那是空虚；我让自己在之中动弹的只有一样东西，那是空虚。我甚至连疼痛也感觉不到。说起来那秃鹰还不断地啄食普罗米修斯的肝^[96]；说起来在洛克的脸上还不断地有毒液滴下^[97]；哪怕是单调的，这也都还是一种休止。对于我，痛楚本身已经失去了其刺激性的新鲜感。不管是有人把全世界的荣华还是把全世界的痛苦施加于我，前者后者对于我的触动是完全一样的，我不会翻过身来，既不会想去获得也不会想去逃避。我死于死亡^[98]。而什么是能够让我散心的呢？有啊，如果我得以看见一种经受得起所有考验的忠诚、一种承受一切的热情、一种移山的信仰^[99]；如果我能够觉察到一种将有限和无限^[100]结合在一起的思想。然而我灵魂中剧毒的怀疑噬食着一切。我的灵魂就像那死亡的海，在之上没有鸟能够飞行；如果有鸟飞行，在它已经飞到半途的时候，它精疲力竭地坠落在死亡和毁灭之中。

*

奇怪啊！人是用怎样一种对于丧失和拥有的双义恐惧来使自己牢牢地依附着这生活的呵。有时候，我曾想走出决定性的一步（对于这一步而言我所有从前所走的路都只不过是儿戏）而进入那伟大的探险旅行。就像一艘船，在它冲出船台时会有礼炮来庆贺，我也想要这样庆贺自己。可还差一点。我缺乏的是勇气吗？如果一块石头落下来并且把我砸死，这倒也还是一条摆脱困境的出路。

*

同语反复是并且仍然是那最高的原则，最高的思维基本原理^[101]。这样，大多数人使用它，这就没有什么奇怪的了。它也不那么贫乏，完全可以充满整个生命。它有着一种促狭的、机智诙谐的、有趣的形式，这就是那些无限判断^[102]。这一类同语反复是悖论性的和超验性的一类^[103]。它有着那严肃的、科学的和教化的形式。为此而立出的公式如下：在两个量与同一个第三个量等量时，则这两个量相互等量。这是一

个量的推论^[104]。这种同语反复在讲演台和布道坛上特别适用，——在那里人要讲很多东西。

*

在我身体结构中不合比例的地方是我的前肢过小。就像新荷兰的野兔^[105]，我有着很小的前肢，然而无限长的后肢。在一般的情况下我很宁静地坐着；如果我有所动作的话，那么就是一个极大的跳跃，使得所有因亲戚朋友的亲切关系而与我相关联的人们感到恐怖。

*

非此即彼^[106]一个心醉神迷的演说

结婚，你会后悔^[107]；不结婚，你也会后悔；结婚或者不结婚，两者你都会后悔；要么你结婚要么你不结婚，两者你都会后悔。去为世界的各种荒唐而笑，你会后悔；为它们而哭，你也会后悔；去为世界的各种荒唐而笑或者而哭，两者你都会后悔；要么你去为世界的各种荒唐而笑，要么你为它们而哭，两者你都会后悔。相信一个女孩，你会后悔；不相信她，你也会后悔；相信一个女孩或者不相信她，两者你都会后悔；要么你相信一个女孩，要么你不相信她，两者你都会后悔。吊死你自己，你会后悔；不吊死你自己，你也会后悔；吊死你自己或者不吊死你自己，两者你都会后悔；要么你吊死你自己，要么你不吊死你自己，两者你都会后悔。这个道理，我的先生们，是所有生活智慧的精粹。我不仅仅是在一个单个的瞬间，如斯宾诺莎^[108]所说以永恒的方式（*aeterno modo*）观察一切^[109]，我是持恒地*aeterno modo*^[110]。这个，许多人在他们做了这一件或者那一件事情之后去统一或者调和这些对立面时，以为他们自己也是如此。然而这却是一个误解；因为那真正的永恒不是在非此即彼的后面，而是前面。因此他们的永恒也将是一个痛楚的“时间上的延续”，既然他们将有那双重的后悔来供他们慢慢消耗。我的智慧则很容易领会；因为我只有一个基本原理，而且我并不从这一基本原理出发^[111]。我们必须区分非此即彼中后续而来的辩证法和这里所暗示的永恒者。这样，当我在这里说，我不从我的基本原理出发，这时，这说法就不是一个“从该原理出发”中的对立，而只是对于我的基本原理的那否定表达，通过它，我的基本原理将自身领会成是对立于一个“从该原理出发”或者一个“不从该原理出发”。我不从我的基本原理出发；因为，假如我从它出发，我会后悔，假如我不从它出发，我也会后悔。因此，如果在我的最尊敬的听众中有谁觉得在我所说的东西中还是有“某样东西”，那么，他只是以此证明了他的头脑并非是完全适合于哲学；如果这让他觉得，在我所说的东西中有着运动，这证明同样的结论。相反，对一些听众，他们有能力随着我的思路去想，哪怕我没有搞出任何运动，我现在要阐释那永恒的真相，通过这阐释，这一哲学仍然是自在的，并且不承认什么更高的。也就是说，假如我从我的基本原理出发，那么我就不能够再终止；因为，如果我不终止，那么我会后悔；如果我终止，那么我也会后悔，诸如此类。反过来，既然我现在绝不从我的基本原理出发，那么我就总是能够终止；因为我的永恒出发点^[112]就是我的永恒终止。经验显示了，对于哲学，“去开始”根本就不是什么艰难的事情。恰恰相反；它不就是从“无”开始吗？^[113]就是说，总是能够开始。相反，让哲学和哲学家们感到艰难的，是“去终止”。而这个麻烦也让我避开了；因为，假如有人相信，在我现在终止的时候真的终止了，那么这就说明他没有思辨性的概念^[114]。也就是说，我现在没有终止；而是在那我开始的时候，我终止了。因此，我的

哲学有这卓越的优点：它简短，并且它无法驳倒的；因为，如果有人来批驳我，那么我敢说我有权宣布他是发疯了。哲学是持恒地以永恒的方式（*aeterno modo*），并且不像那已故的欣特尼斯那样只有几小时是为永恒而活的^[115]。

*

为什么我没有被生在纽伯德尔^[116]，为什么我没有在我还是小孩子的时候就死去？那样的话，我父亲会把我放在一口小小的棺材里，自己把我挟在手臂下，在一个星期天的上午把我抬到墓穴^[117]，自己朝着棺材投撒泥土^[118]，用不太大的声音说几句只有他自己能够明白的话。只有在那幸福的古代才会有这样的事发生：让那些小孩子在死亡的极乐世界里啼哭^[119]，因为他们死得那么早。

*

我从不曾快乐；然而看上去却总是仿佛那喜悦伴随着我，仿佛喜悦的那些轻盈的守护神^[120]围绕着我跳舞——它们对别人是隐形的而对眼中闪耀着欢欣的我则不隐形。当我如此幸福和快乐像一个上帝一样地走过人们，而他们羡慕我的幸福，这时，我就笑了；因为我鄙视这些人们，并且我报复。我从不曾想要不公正地对待什么人，但是看起来却总是好像每一个走近我的人都受到了不公正冒犯和委屈。这样，在我听其他人赞美他们的忠诚、他们的正直的时候，我就笑了；因为我鄙视这些人们，并且我报复。我的心从不曾对什么人冷酷无情，但恰恰在我最受感动的时候，我总是做出一副样子，好像我的心对每一种感情都是关闭和陌生的。这样，在我听其他人称颂他们的好心、看见他们因为他们深刻丰富的感情而受到喜爱的时候，我就笑了；因为我鄙视这些人们，并且我报复。在我看见我自己因为我的冷漠和无情而被诅咒、被厌憎、被仇恨的时候，我就笑了，我的愤怒就得到了满足。也就是说，如果那些善良的人们能够让我真的不公道而理亏、让我真的去做亏心事的话，那么，我就输了。

*

这是我的不幸；在我的身旁总是走着一个谋杀天使，而他应当绕过的不是那些被选者们的、我以血在之上喷洒标记的门^[121]，不，他要走进的恰恰正是他们的门——因为只有回忆的爱才是幸福的。

*

葡萄酒不再使得我的心欢悦；稍稍一些葡萄酒使得我感伤；多了，则让我沉郁。我的灵魂黯淡无力，我徒劳地踢刺欲望之马的胁侧，它已经精疲力竭了，它无法再起身做出高贵的跳跃。我失去了我的所有幻觉。我徒劳地寻求去投身于喜悦的无限，它无法使我振作起来，或者更确切地说，我自己无法使自己振作起来。在从前的日子里，只要它有所召唤，我就轻松、敏捷而振奋地骑上去。在我慢慢地骑着马穿过森林的时候，那感觉就好像我在飞翔；而现在，在马吐着白沫差不多快倒下的

时候，我就觉得我无法上路了。孤独是我一向所是；被遗弃，不是被人们遗弃——我不会因为被他们遗弃而感到痛苦，而是“喜悦”的那些幸福的守护神们，它们曾以无数的群集环拥着我，它们曾到处都遇上相识、到处向我展示机会，现在它们遗弃了我。就像一个沉醉的人把荒唐放纵的青年人群聚集到自己的周围，它们也曾这样地汇集在我的周围，喜悦的阿尔弗鬼魂们^[122]，它们曾为我带来微笑。我的灵魂失去了可能性。假如我还会想要什么的话，那么我不会想去要财富和权力，而是想要那“可能性”的激情，那只永远年轻、永远炽烈地到处看见“可能性”的眼睛。享乐使人失望，而可能性则不。而怎样的葡萄酒如此起泡，怎样的葡萄酒如此醇郁，怎样的葡萄酒如此使人陶醉！

*

在太阳的光线无法到达的地方，那些乐调则到达了。我的房间是黑暗和阴沉的，一堵高墙几乎把白天的光挡走了。那一定是在隔壁的院子里，也许是一个流浪音乐家。那是什么乐器？一根簧管？……我听到的是什么呢？《唐璜》的小步舞曲^[123]。那么就再把我带走吧，你们这些丰富而强劲的乐调，把我带到女孩子们的圈子里、带进舞蹈的欢乐之中。

药剂师^[124]捣着自己的药钵、女孩子洗刷自己的罐子、马夫梳刷自己的马并且在街石上敲打自己的刷子；这些乐调只是在为我而悠扬，它们所召唤的只是我。哦！你应当接受我的感谢，不管你是谁，你应当接受我的感谢！我的灵魂是如此富有、如此健康、如此沉醉于喜悦。

*

鲑鱼就其本身而言是一种非常美味的食物；但如果人吃太多鲑鱼则有害于健康，因为它是一种难以消化的食物。因此，那时在汉堡，有一次人们捞捕到大量的鲑鱼，警察下命令说，每一个家庭户主一星期只可以让自己的仆人吃一次鲑鱼^[125]。但愿就“多愁善感”的情形警察也会发出一个类似的公告。

*

我的悲哀是我的骑士城堡，就像一只鹰巢高高地坐落在云间的群山尖上；没有人能够攻破它。我从那里飞下，到现实中抓取我的猎物；但是我并不在下面逗留，我把我的猎物带回家，而这个猎物是我织进我城堡里的那些挂毯中的图像。于是我像一个死者一样地活着。在遗忘的洗礼中我把所有经历过了的东西沉浸到回忆的永恒中去。所有“有限的”和“偶然的”都已被遗忘和磨灭。于是我像一个白发苍苍的老人^[126]那样沉思地坐着，并且以一种轻微的、几乎是耳语的声音解释着这些图像，在我身旁坐着一个小女孩听我讲，虽然他在我讲述之前就已经记住了一切。

*

阳光如此美丽而活泼地照射进我的房间，隔壁的房间里窗户开着；在街上一切都是宁寂的，这是星期天上午；我很清楚地听见一只云雀在

邻近的某一个院子中的窗户前鸣啾着，在那窗户里面住着一个美丽的女孩；从距离很远的地方，我听见远处的一条街上有一个男人在叫卖着虾；空气是那么温暖，然而整个城市却像寂灭的荒漠。

于是我回忆我的青春和我的初恋，在那个时代，我曾渴慕着；现在我只渴慕我最初的渴慕。青春是什么？一场梦。爱情是什么？这场梦的内容。

*

某种奇妙的事情发生在了我身上。我被推送上了七重天上^[127]。所有诸神聚集着坐在那里^[128]。出于特别的恩典我获许给出一个愿望。“你想要，”墨丘利^[129]说，“你是想要青春、还是美丽、还是权力、还是长生、还是最美丽的女孩、还是我们的杂货箱中的别的华贵物，那么选择吧，但只能选一样。”在一瞬间里，我不知所措，然后我对诸神这样说：我最尊敬的同代者们，我选择一样东西：我能总是让笑声处在我的这一边。诸神中没有一个回答任何一句话，相反他们全都笑了起来。由此我得出结论，我的祈愿得到了实现，并且觉得诸神知道怎样带着品味来表达自己；因为如果严肃地回答说“你的愿望必成现实”，那么这就会是一种不恰当的回答。

[1] [ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ]（在这里是Διαψαλλματα的全大写字母）希腊语（diapsálmata），间奏曲；间歇；副歌。

[2] 原文为拉丁语 [ad se ipsum]。

[3] [Grandeur...tout n'est rien] 法语。“宏业、知识、名望/友谊、快乐和美好/全都只不过是风是烟/更好一点的表述就是：全都是乌有。”引自法国诗人贝利松 [P.Pelisson (1624—1693)] 的作品集 (1735)。其中一首小诗在标题“警句” (Epigramme) 之下，1, 212.可能克尔凯郭尔是从莱辛 (G.E.Lessing) 那里转引过来的，莱辛将之引在《漫谈警句》 (Zerstreute Anmerkungen über das Epigramm) 之中。

[4] [法拉利斯的铜牛] 法拉利斯 (Phalaris, 公元前570/65—前554/49) 是西西里岛上的阿哥里根特 (Agrigent) 的暴君。据说他曾把人放在铜牛中烙。那铜牛在鼻孔里有笛子：被烙者的哭叫声在铜牛之外听起来变成了音乐。

[5] [阿玛尔桥 (Amagerbro) 上] 在克尔凯郭尔的时代，阿玛尔 (Amager现为哥本哈根市内的一个区域) 是一个乡村地区，它生产粮食，尤其是蔬菜，向哥本哈根的市民提供这些农作物，哥本哈根人把阿玛尔人看成是天真、粗野和滑稽的乡巴。阿玛尔桥也指阿玛尔最靠近哥本哈根的那部分。

[6] [言论自由] 以口头和书面形式表达自己的自由，常常是单指印刷自由。这里看来是指向1835年“正确使用言论自由协会”的建立。丹麦旧的审查法在1770年9月14日通过法令被取消，但这一自由持续了很短的时间；一年之后，旧的审查法又重新被启用，并且在1799年9月27日被通过法令确定下来。并且在1805年、1810年和1814年以公告形式强调。印刷自由，连同言论自由在1851年1月3日才被立法确定。

[7] [我彻底不愿意] 克尔凯郭尔可能是从威瑟尔 (J.H.Wessel) 为自己所写的墓志铭中获得启发：“他吃并且喝，从不快乐 / 他的靴跟老让他歪歪斜斜 / 他什么事也不愿意干 / 到最后他连活下去也不愿意。”

或者是巴格森 (J.Baggesen) 的诗歌“最新的文学，或者六天的工作”，描写关于“六个游手好闲者”，他们“做他们愿意做的事情 / 但在这之前什么也不愿做”。

[8] [给作家们的得力有效的忠告] 这一段可能是影射霍夫曼 (E.T.A.Hoffmann) 的一部小说的“出版者前言”。

[9] [无法弄清楚……收获] 埃及的历史原始资料可以回溯到大约公元前5000年。古代埃及的

国王或者法老们创造出了三个经济、政治和文化的繁荣时期：古王国（公元前2700—前2200年）、中王国（公元前2000—前1800年）和新王国（公元前1550—前100年）。由于“法老”在古代在国王的名字不被用上的时候被用作埃及国王的名称，在一长串法老之中就很难弄清楚某个被谈论的国王是哪一个国王。

[10] [斯威夫特] Jonathan Swift (1667—1745) , 在都柏林的英国国教司铎, 英格兰作家, 以厌恶人类的讽刺作品《格里佛游记》闻名。斯威夫特死的时候患精神病, 他在遗嘱中把三分之一的财产用于在都柏林建立一所精神病医院。可参看斯威夫特《讽刺和严肃文集》的前言。

[11] [那些古老的英国人.....笑的基础] 克尔凯郭尔对于可笑和滑稽的事物的评论的源材料主要是来自苏尔泽尔的《美的艺术的一般理论》(J.G.Sulzer *Allgemeine Theorie der schönen Künste* bd.1—5 , 2.udg. , Leipzig 1792—1794 , ktl.1365—1369) , 特别是关于笑 (bd.3 , 1793 , s.132—142) , 在此之中引用了许多英国方面关于笑的理论的文献, 还有福律葛 (C.F.Flögel) 的《喜剧文学史》(*Geschichte der komischen Litteratur*) 。

[12] [哈特雷医生] David Hartley (1705—1757) , 英国医生和哲学家, 在1749年出版《对人的观察》(*Observations on man, his frame, his duty and his expectations* bd.1—2.) 。这里所谈不是对哈特雷文字的直接引用, 而是福律葛 (Flögel) 对哈特雷医生关于小的本原文字的概述。

[13] [cfr.Flögel...1 B.Pag 50] C.F.Flögel , *Geschichte der komischen Litteratur* , bd.1—4 , Liegnitz og Leipzig 1784—1787 , ktl.1396—1399 ; bd.1 , s.50.

[14] 引自福律葛《笑话文学史》的原文为德文：

dass wenn sich das Lachen zuerst bei Kindern zeigt , so ist es ein entstehendes Weinen , welches durch Schmerz erregt wird , oder ein plötzlich gehemmtes und in sehr kurzen Zwischenräumen wiederholtes Gefühl des Schmerzens (cfr.Flögel *Geschichte der comischen Litteratur* I B.Pag.50) .

[15] 这里的受洗是konfirmation, 就是说, 去确认自己的信仰, 是一种第二次受洗。在丹麦的基督教中, 孩子出生后有命名浸洗礼, 而等孩子长成为年轻人时则举行再受洗仪式以表明对信仰的确认。一般教堂的再受洗典礼是一种年轻人的节日, 不亚于学校的毕业典礼。

[16] [考尔纳利乌斯.....而受伤] 这是根据罗马历史学家考尔纳利乌斯·奈珀斯 (Cornelius Nepo) (公元前1世纪) 所写传记《欧梅纳斯 (Eumenes) 》中关于亚历山大大帝的将领之一马其顿将军欧梅纳斯的故事。他的关于希腊将领的传记被保存在De excellentibus ducibus exterarum gentium中, 而关于老加图和阿提库斯的故事在De latinis historicis中。

[17] [我的城堡] 原为is my castle。人们所熟悉的引句 “My house is my castle” 更早的来源是出自法学家Sir Edward Coke (1552—1634) Third Institute of the Laws of England bd.1—4 , London 1628—1644 , 他是英国法学的奠基者。

[18] [阿拉丁] 丹麦罗曼蒂克作家和诗人欧伦施莱格 (A.Oehlenschläger) 的诗歌剧《阿拉丁》(*Aladdin, eller Den forunderlige Lampe*) , 在诗文集的第二卷中。 (*Poetiske Skrifter* , bd.1—2 , Kbh.1805 , ktl.1597—1598 ; bd.2 , s.75—436.) 皇家剧院第一次上演全本是1839年4月17日, 之后演了二十二次, 直到1842年11月25日。

[19] [努拉丁] 魔术师努拉丁 (Noureddin) 是反面人物, 作为那快乐的自然之子阿拉丁的对立, 他的一切正好是阿拉丁的反面。文中谈及的对立是在《阿拉丁》第一幕中的街头场景中出现的。

[20] [向人说我要] 向人说自己想要如何如何, 尤其是用在小孩们身上, 在小孩饿了或者渴了, 或者要解手的时候, 他们会说“我要.....”。

[21] [西瓦] 由两个点构成的元音 (:) , 在希伯来语中被置于辅音之下来表示这些辅音要么不带元音要么带弱音e来发音。

[22] [达格希利那] 点, 在希伯来语中被置于辅音b、g、d、k、p和t中来表示这些辅音不跟元音时要发出更重音。如果达格希利那被忽略, 那么这些辅音发音就软弱了。

[23] [被反过来印在字行里的字母] 在排字房, 每一个字母都是被放在独立的锥体中, 这样排字的时候它就被转过头来, 这样字母就是反向的, 就是说, 和我们读到的字母正好是反过来。

[24] [有着三根辫子的巴夏] 在过去的土耳其的最高的军事和民事的职位。在奥斯曼帝国巴夏这一头衔, 级别上分为一辫、二辫和三根辫子。

[25] [钱币的印刷] 在发行钱币的时候，这些钱币被签名后还要被联署签名确认。这里所谈“银行”想来是指哥本哈根的国家银行，一家在1818年成立的私人股票公司，有着唯一印行钱币的权利。

[26] [反身代词] 原文在这里是拉丁语pronomen reflexivum，在语法上用来标示回指向主语的代词。

[27] [那些做下……报酬] 《马太福音》（6：2）：“所以你施舍的时候，不可在你前面吹号，像那假冒为善的人，在会堂里和街道上所行的，故意要得人的荣耀。我实在告诉你们，他们已经得了他们的赏赐。”另参见6：5和6：16。

[28] [因为……的东西] 见摩西十诫第九、第十：“不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子，仆婢，牛驴，并他一切所有的。”（《出埃及记》20：17）

[29] [纽伦堡图画] 廉价画像、赝品画。那时纽伦堡是因其工业化生产的商品而出名的也包括玩具和艺术品。

[30] 原文中的用词是“系带”，系褶皮肤的一种膜状褶或黏膜用来支持或限制某部位或器官的运动，例如连接舌下部和口腔底部的一小段组织。

[31] [是不是那精神之……说昏话] 见《马可福音》（7：32—35）：“有人带着一个耳聋舌结的人，来见耶稣，求他按手在他身上。耶稣领他离开众人，到一边去，就用指头探他的耳朵，吐唾沫抹他的舌头，望天叹息，对他说，以法大，就是说，开了吧。他的耳朵就开了，舌结也解了，说话也清楚了。”

[32] [林修斯的目光] 根据希腊神话，来自墨西哥的林修斯加入与宙斯和勒达的儿子们的搏斗。在后者隐藏在一个树洞里的时候，他发现了他们，也就是，他有着一种尖锐到能够看透石头和泥土的目光。

[33] [巨人们的叹息] 在希腊神话中，巨人在被诸神战胜之后被关在火山下面，他们就是火山爆发或者轰鸣的原因。

[34] [艾科无情的嘲讽] 在希腊神话中，水妖艾科（Echo）爱上美少年纳希苏斯（Narcissus），但是由于他对她的爱无所回报，她因忧伤而憔悴，于是在她那里剩下的只有其他人在山间呼叫时的回声。

[35] [胸音] 带着胸腔共鸣的声音；强有力的、丰满的声音。

[36] [神圣轻微的耳语] 见《列王纪上》（19：11—13）：“耶和華说，你出来站在山上，在我面前。那时耶和華从那里经过，在他面前有烈风大作，崩山碎石，耶和華却不在风中。风后地震，耶和華却不在其中。地震后有火，耶和華也不在火中。火后有微小的声音。以利亚听见，就用外衣蒙上脸，出来站在洞口。有声音向他说，以利亚阿，你在这里做什么。”（“微小的声音”）

[37] [Μεμαστίζομενος] 希腊语（memastígonenos）被鞭打的。想来克尔凯郭尔是从公元前2世纪的希腊语翻译版旧约Septuaginta中得到这个词的，在Septuaginta中这个词曾多次出现，像这里的完成时分词形式，则只是在《诗篇》中（73：14）被用作“被打、被击中”的意思。（“因为我终日遭灾难，每早晨受惩治。”）这个词的动词不定式本义是：鞭打、打、惩罚、严惩。

[38] 吊桥（在原文中称作Knippelsbro——科尼佩尔桥）：哥本哈根港的一座桥，连接罗斯特霍姆的波尔斯特街和克利斯蒂安港的托尔夫街。桥在两边都有吊桥，这样在船需要通行的时候，两边的吊桥八字形地向上拉起，中间就有了一个让船通行的口。第一座科尼佩尔桥建于1620年，之后多次改建。今天的科尼佩尔桥是1937年12月17日开始启用的。

[科尼佩尔桥被拉起来] 最初的桥建于1620年，后来以市议员汉斯科尼普的名字命名，在1712年到1816年被新的同型木桥代替。哈尔基尔（P.Halkiers）桥上的吊板口从1816年起只为许多船提供狭窄的过道，而在桥上则只有两辆车相互开过对方的宽度。然而这桥在当时仍然是首都的交通交汇处；在1857年，每昼夜大约有两万四千行人、两千八百辆马车和三到四千拖车经过这桥。

[39] [一块瓦片……发出欢笑] 也许是指赫尔玛斯（墨丘利）和死亡的摆渡人卡戎的对话，在卢西恩的《卡戎》中。在此之中卡戎说，在他第一次遇到赫尔玛斯的时候，他笑了，因为他刚刚听到一个关于某男人的故事：这个男人被朋友邀请在下一天去吃饭，但在他确保了自己肯定能够赴会的时候，一块瓦片落在他头上把他砸死了。

[40] [草的生长] 可能是影射关于海姆达尔的神话。在艾达神话中，海姆达尔能够听见草的生

长和山羊毛长。

[41] “漫游的学者”原是德文 *fahrende Scholastiker*。

[“*fahrende Scholastiker*”] 漫游的学生。学生从一个大学跑到另一个大学，在中世纪是很普遍的情形。克尔凯郭尔从这种漫游关系中看见中世纪的这种浪漫表达，他采纳了这种关系；在日记中他引用了 J.Thomasius 的 *Disputatio de vagantibus scholasticis* 作为一部可能对他的学历有着重要性的著作（Pap.I.C 127）。另外也参看歌德的《浮士德》（J.W.v.Goethes tragedie *Faust* 1, 1, 968, *Goethe's Werke*. Vollständige Ausgabe letzter Hand bd.1—55, Stuttgart og Tübingen 1828—33; ktl.1641—1668; bd.12, 1828, s.69），浮士德用到了这个表达词：“Ein fahrender Scolast.”

[42] [我们的主先让人填饱肚子然后才让人的眼睛看饱] 谚语“肚子限于眼睛变饱”可见 Peder Syv (1631—1702) 《一般丹麦谚语》（*Almindelige danske Ordsprog*, Kbh.1682 og 1688），在许多国家这谚语都有很广的流传。

[43] [一忽儿……庞大无比的果] 可能是影射谚语“一发动千钧”（*Liden Tue kan vælte stort Læs*）。

[44] [苦涩的饮品] 也许是影射《诗篇》中的“他们拿苦胆给我当食物。我渴了，他们拿醋给我喝”（69：21）。

[45] [生活是急流] 在柏拉图对话《克拉底鲁篇》中（402a）说及赫拉克利特（约公元前500年）把生存中的现象比作大河的流水，在此之中苏格拉底说：“赫拉克利特说过，一切皆流，无物常住；他把事物比作一道川流，说你不可能两次走下同一条河。”（我在这里引用《柏拉图全集第1卷》第五十五页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版，1。）

[46] [一盘这样的荞麦粥……换取它] 见《创世记》（25：29—34）：“有一天，雅各熬汤，以扫从田野回来累昏了。以扫对雅各说，我累昏了，求你把这红汤给我喝。因此以扫又叫以东（以东就是红的意思）。雅各说，你今日把长子的名分卖给我吧。以扫说，我将要死，这长子的名分于我有什么益处呢？雅各说，你今日对我起誓吧。以扫就对他起了誓，把长子的名分卖给雅各。于是雅各将饼和红豆汤给了以扫，以扫吃了喝了，便起来走了。这就是以扫轻看了他长子的名分。”

[47] [魔术师维尔基利乌斯……一声哭叫消失了] 古罗马诗人维吉尔（Vergil，公元前70—前19年）在中世纪被人看作是魔法师。在一本1836年的笔记本中（Pap.I.C.83）克尔凯郭尔写道，这一关于“*Virgilius der Zauber*”（魔法之维尔基利乌斯）的故事可见于《故事和童话》（*Erzählungen und Märchen*, udg.af Fr.H.v.d.Hagen, bd.1—2, Prenzlau 1825—26; bd.1, s.147—152 og s.156—209）。在“间奏曲”的草稿中克尔凯郭尔标明了这本书。

[48] [永远也不要失去勇气……帮助的手] 也许是指向巴格森的《耶伯，一个西兰岛的童话》中的第十首歌。
晚祷仪式：在克尔凯郭尔的时代，晚祷仪式是一个很简短的祷告，在每星期天和所有神圣纪念日的下午一点或者两点进行。

[49] [像做花边的女孩们一样可怜] 做花边的女孩们，以做花边为职业的女孩。从16世纪开始，在大多数欧洲国家，各种各样不同类型的花边渐渐地被在类似于工厂的制作中心生产出来。在丹麦，花边工业在17世纪初遍布于童德尔地区（Tønderegnen）。19世纪初，花边生产达到高潮，不仅仅是成年人，甚至六七岁的小孩子也做花边。到了19世纪中叶，花边制作利润下降很大，但在1846年的南部日德兰半岛仍然有六家花边工厂。

[50] [会像犹太人那样在钱币上剪一小点下来] 通过在钱币上剪一小点下来而减少钱币的价值。犹太人在1814年获得了完全的公民义务和权利，但是对犹太人的偏见仍然到处可见，比如说1813年的文学性的犹太人迫害和1819年在哥本哈根及其他省城里的骚乱。

[51] [莎士比亚] 英国剧作家和诗人 William Shakespeare（1564—1616）。

[52] [那些犹太人走过……埃及人被淹没了] 指《出埃及记》中的故事：“摩西向海伸杖，耶和華便用大东风，使海水一夜退去，水便分开，海就成了干地。以色列人下海中走干地，水在他们的左右作了墙垣。埃及人追赶他们，法老一切的马匹、车辆和马兵都跟着下到海中。到了晨更的时候，耶和華从云火柱中向埃及的军兵观看，使埃及的军兵混乱了，又使他们的车轮脱落，难以行走，以致埃及人说，我们从以色列人面前逃跑吧，因耶和華为他们攻击我们了。耶和華对摩西说，你向海伸杖，叫水仍合在埃及人并他们的车辆、马兵身上。摩西就向海伸杖，到了天一亮，海水仍旧复原。埃及人避水逃跑的时候，耶和華把他们推翻在海中，水就回流，淹没了车辆和马兵。那些跟着以色列人下海法老的全军，连一个也没有剩下。以色列人却在海

中走干地，水在他们的左右作了墙垣。当日，耶和華這樣以色列人脫離埃及人的手，以色列人看見埃及人的死尸都在海邊了。以色列人看見耶和華向埃及人所行的大事，就敬畏耶和華，又信服他和他的仆摩西。”（14：21—31）

[53] [阿匹斯要作為真正的阿匹斯就必須有月光映照] 阿匹斯是最受古埃及人敬仰的聖牛，被看作是神（Ptah）的化身，被描述為一頭頭上有着白光的、腹部有着白色標記的黑牛。關於阿匹斯在賦孕的月光映照下成胎的故事可見尼奇的《新神話辭典》。

[54] [那個在自己的城堡里……而錯過了] 這童話的來源不詳。在許多民間傳說里都有關於一步七里魔靴的故事。

[55] [昨天的日子一樣消逝] 參看《詩篇》（90：4）：“在你看來，千年如已過的昨日，又如夜間的一更。”

[56] [idem per idem] 拉丁語。“以那同樣的東西表達出的同樣的東西。”

[57] [莫扎特音樂] 可參看後文中對莫扎特音樂的評述。

[58] [像乞丐一樣地坐在寺廟的門前] 參看《使徒行傳》（3：2）：“有一個人，生來是瘸腿的，天天被人抬來，放在殿的一個門口，那門名叫美門，要求進殿的人周濟。”

[59] [那支不朽的前奏曲] 莫扎特《唐璜》的前奏曲。

[60] [卡穆克大衣] 以厚而松織的毛料制成的大衣。

[61] [謝尼耶] 法國式的長大的外套衣，有着寬領和肩角。厚大衣。

[62] [在一家劇院里……一個笑話] 是指1836年的一場劇院火災，當時是聖彼得堡的藝術周；火災在幕布背後開始的時候，演出正在進行中，觀眾席滿是人。火災導致了許多人的死亡，因為沒有人把小丑的叫喊“火災，火災”當一回事。哥本哈根的報紙《那天》（Dagen）第五十二期（1836年3月1日）報道了這件事。

[63] 對這段文字我進行了重新安排後的翻譯。直譯就是：

……因為這是一個有矛盾的說法：“不斷地獲取那些條件”要作為對關於那借助於“不斷地獲取那些條件”而有了存在條件的東西“的意義是什麼”這一問題的回答。

[64] [卡屯布] Kattun，類皮革的、密織的棉料，常帶有花紋。“生命之卡屯布”可能是暗示巴格森的詩句“我們的生命的卡屯布到處斑斕 / 在人們生活的地方，總欠缺什麼東西”。

[65] [普緒客 (Psyche) ……她的沉默] 針對古典神話中的埃莫 (Amor) 和普緒客 (Psyche) 的傳說。這故事被羅馬諷刺作家 Lucius Apuleius（生於約125年）重寫，他把這故事加上許多其他插入的內容置於他的諷刺長篇小說《變形記》（*Metamorphoses*）（“金驢”）。其中講述了埃莫愛上了絕美的普緒客；但是只在夜里找她，並且禁止她反過來找他，他要求她保守他們的秘密；如果她做到這一點，他們的孩子就會是神性的，並且因此而不死；如果她不這樣做，那麼他們的孩子就是凡人，並且會有死的一天。在克爾凱郭爾的日記JJ中有一個1842年的筆記，他寫道：“埃莫離開普緒客的時候對她說：你將成為一個孩子的母親，這孩子將會成為神的孩子，如果你沉默，然而如果你泄露出這秘密，那麼他只是一個人。”

[66] 原文為德文：

Mit einem Kind, das göttlich, wenn Du schweigs
tDoch menschlich, wenn Du das Geheimniss zeigst.

[Mit einem Kind...zeigt] 克爾凱郭爾在草稿中給出了這一段的來源《埃莫和普緒客》作者是科爾萊恩（J.Kehrein）。

[67] [從希臘人們那里學來的] 可能是各種劇烈的感情爆發，比如說荷馬在《伊里亞特》和《奧德賽》賦予那些希臘英雄們在逆境中時的哭喊和尖叫。

[68] [那個不幸的簿記員] 尚無法確定所指。

[69] [一個閨房里……任何事情] 在“無聊是多麼的可怕”這一段的草稿中，克爾凱郭爾寫道：“有一個畫面，描述一個女人在清真式的閨房中。明顯地，這不是在夜里，而是在白天；她把頭靠在一隻枕頭上，她向回伸展手臂，她的另一隻手懶散地垂下，她的手指是不活動的，它們沒有在戲弄任何東西，然而她却無疑並不感覺到時間的漫長。”也許這一段被去掉了的描述就是克爾凱郭爾這里所想的畫面。畫面可能是《一千零一夜》里的一幅銅版插圖。

[70] [哲學家們……帶着欺騙性] 在克爾凱郭爾第一次去柏林時（從1841年10月到1842年3月）所用的綠色筆記本中，他寫道：“我是那麼高興，听了謝林的第二個課時——無法描述的。然後我還是足夠久地嘆息並且思想們也在我心中嘆息；在他提及‘現實’（Virkelighed）這個詞

——关于哲学与现实的关系——的时候，我心中的思想胚胎欢欣雀跃就像以利沙伯肚子里的孩子。从这一刻起，我几乎记得他所说的每一个词。也许在这里可能有明了性到来。这唯一的一个词，它让我想起我的所有哲学痛苦与烦恼。”（Pap.III A 179）德国哲学家谢林（F.W.J.Schelling）的第二授课是在1841年11月22日；克尔凯郭尔在柏林听了许多他的课。“以利沙伯肚子里的孩子”，参看《路加福音》，耶稣母马利亚处女受孕后去问安施洗者约翰之母以利沙伯，“以利沙伯一听马利亚问安，所怀的胎就在腹里跳动，以利沙伯且圣灵充满”（1：14）。

[71] [翻江倒海启动天地] 使用一切力量来完成一桩事业。参看《哈该书》（2：6）：“万军之耶和华如此说，过不多时，我必再一次震动天地，沧海，与旱地。”

[72] [在莱比锡……把这些马吃了] 在对此的草稿中克尔凯郭尔说是在柏林成立了这样一个委员会。来源尚不确定。

[73] [回声] *Eccho*（艾科）。

[74] [那个特罗珀尼乌斯的洞中] 指那半神特罗珀尼乌斯（*Trophonios*），他在贝沃提恩（*Boötien*）的一个泥洞中有一个祭祠。

这神话说，在人们离开祭祠的时候，他们总是面色惨白心情沮丧。

[75] [得洛斯岛] 得洛斯岛是南爱琴海的塞克拉迪群岛中的一个岛。

[76] [莱托] 提坦女神；在希腊神话中，莱托是阿波罗和阿提米斯的母亲。在得洛斯岛上有一个著名的莱托神庙。在罗马神话中她叫拉托娜。

[77] [在神话传说……这笑的能力] 这传说翻译收录于福律葛（C.F.Flögel）《喜剧文学史》（*Geschichte der komischen Litteratur*）作为“什么是古人认为好笑的东西”的例子。关于传说的来源福律葛做了一个注脚指出二世纪的雅典奈俄斯（*Athenaios*）的 *Deipnosophistai*（博学者的桌前对话）L.14.C.2（14，614）。

巴门尼德（*Parmeniskos*）古希腊毕达哥拉斯学派的哲学家。

[78] [司法议员] 在独裁政府制度设立之后，（自1661年起）司法议员（*justitsråd*）被用作最高法院成员的头衔，之后又被用在更广的范围里。有五级第3号司法议员和四级第3号真正司法议员的区别。但有此头衔的人不一定真正和司法有关。

[79] 十元国家银行币。原文为10 Rbd。Rdb是*rigsbankdaler*的缩写。

[会被罚款10 Rbd] 会被罚款十元国家银行币（*rigsbankdaler*）。国家银行币是丹麦在1813年国家银行破产后所发行的一种硬币；一国家银行币有六马克，一马克又有十六斯基令

（*skilling*）。在1873年的硬币改革国家银行币被克朗取代（一国家银行币等于二克朗*kroner*，一斯基令等于二沃耳*øre*），在1840年十元国家银行币相当于一个手工匠人一年工资的二十分之一。

[80] [每年去领受一次圣餐，这就是对上帝的敬畏] 根据克利斯蒂安五世的丹麦法律第二本第五章第二十六条，任何人都不能过久不去领圣餐。在第二十七条规定：“如果有人一年不去领受圣餐，那么他就要接受教堂纪律处理。”在克尔凯郭尔的时代，在大多数哥本哈根人那里渐渐地形成一种主流的习惯，一年只去一次教堂。

[81] [那用来捆绑芬利斯狼……鸟的唾沫来做成的] 北欧神话中的传说，在年轻艾达中有所记载。年轻艾达讲述罗克的三个孩子芬利斯狼、米德高巨蟒和地狱。直到芬利斯狼在诸神的更替的时节被放出来而被维达杀死，之前它一直是一根很强有力的带子——格莱普纳尔捆住，格莱普纳尔带子是由猫行走的声音、女人的胡须、山的根、熊的腿、鱼的呼吸和鸟的唾沫合成的。克尔凯郭尔的来源，部分是出自J.B.Møinichen，*Nordiske Folks Overtroe, Guder, Fabler og Helte*，indtil Frode 7 Tider, Kbh.1800，krl.1947，s.101，部分是出自N.F.S Grundtvig，*Nordens Mythologi eller Sindbilled-Sprog, 2. omarbejdede udg.*，Kbh.1832，krl.1949，s.518f.之中Møinichen不正确的地方是“女人的尖叫”，正确的是“熊的腿”和“鸟的唾沫”，在格隆德维德翻译中正确的地方是“女人的胡须”，不正确的是“熊的草”和“鸟的奶”。在克尔凯郭尔的文稿中写的是“熊的腿”，想来是在校对过程中被改为“熊的草”而成为初版印刷。

[82] [极其有韧性……无法磨断] 引自《北欧民间迷信、诸神、寓言和英雄》（*Nordiske Folks Overtroe, Guder, Fabler og Helte*，s.101）其中有：“一些侏儒使得格莱普纳尔带子有了非凡的强度，但同时又极其有韧性、软如丝，用尽最大的力量也拉不断、拉不驰，并且无法磨断。”格隆德维写道：“滑而软如同丝绳，但人们又马上看出，它却是坚韧的。”（第519页）

[83] [语文学校（den lærde Skole）] 当时拉丁学校（*latinskolen*）的名称，在宗教改革的时期建立的，作为对于进一步深造的准备。

[84] [examen artium] 拉丁语，高中毕业考试，是作为大学入学要求的必经考试直到1850年，考场都设立在哥本哈根或者基尔。

[85] [præceteris] 拉丁语“laudabilis præceteris”简短写法，意即：与他人相比值得赞扬，优秀显著。

[86] [对真相的认识.....是没有] 见《提摩太前书》（2：4）：“他愿意万人得救，明白真道。”保罗说这是上帝的意愿。这一段是针对“对真相的认识为人打开通向上帝的精神生命的路”这一说法，比如说德国哲学家费希特（J.G.Fichte, 1762—1814）就有这样的理论。

[87] [在木星上发现斑点] 意大利天文学家G.D.Cassini（1625—1712）通过天文台在1665年发现木星的卫星投在木星上的影子。

[88] [玛王] 一般平民名字。这个名字常常被带着蔑视地使用。在这里，主人的孩子使用这个名字来作为保姆的一般名称，——看下面的“不是这个玛王”。

[89] 原文为德文：“Du bist vollbracht, Nachtwache meines Daseyns.”

[阿基里斯：Du bist vollbracht...Daseyns] “你已经圆满，我的存在之守夜者。”希腊悲剧诗人埃斯库罗斯（公元前524—前456年）的悲剧三部曲片断。

阿喀琉斯：希腊神话中的英雄，是珀琉斯和西蒂斯之子，在荷马史诗《伊利亚特》中被颂为最勇敢和美丽的英雄。

[90] [Schnuur.....儿媳妇] Jf.fx T.Heinsius Volkthümliches Wörterbuch der deutschen Sprache bd.1—4, Hannover 1818—1822, ktl.U 64；bd.4, s.324f, 德语词Schnur的两种意义都被写在上面。

[91] [吕纳伯格猪] 块菌猪，它的任务是在森林的土壤里找出块菌。这些块菌是一种肉质可食的子囊真菌，主要是指生长在地下或树根附近并被视作美味，尤其是生长在橡树林和中欧其他透光的森林里泥地下。

[92] 希望者在“那将来的”之中获得现实性，回忆者在“那过去的”之中获得现实性。但一种更糟的处境是两者的错位：回忆的东西尚未到来而希望的东西已经成为过去。见《最不幸的人》中所写：“这结合只能够是这样的结合：那阻碍他‘在希望之中成为现在的’东西是回忆，而那阻碍他‘在回忆之中成为现在的’东西是希望。”

[93] [阿里斯托芬的《骑士》中的一个仆人] 《骑士》是阿里斯托芬（Aristofanes, 约公元前445—前386年）的一部讽刺喜剧。开始是两个无名仆人的对话。这两个仆人在古代被认定是将领德摩斯梯尼和政治家尼吉亚斯，两个伯罗奔撒尼战争（公元前431—前421年）中的英雄。

[94] 原文为希腊文：Δημοσθενες [Δημοσθενες ... σύ προσηβόδοις με.] 引文摘自阿里斯托芬喜剧（*Aristophanis Comoediae*, udg.af W.G.Dindorf, bd.1—2, Leipzig 1830, ktl.1051；bd.1, s.69f.）。在草稿中克尔凯郭尔引用了德文版翻译的阿里斯托芬作品集（*Des Aristophanes Werke*, overs.af J.G.Droysen, bd.1—3, Berlin 1835—38, ktl.1052—1054；bd.2, 1837, s.316.）。

[95] [只有同类才为同类所认识] 常被人用来描述一个柏拉图式的中心论点的句子，比如说：要从关于“那美的”理念出发才能认识“那美的”，要从人的理念出发才能认识到做一个人，等等。

[96] [那秃鹰还不断地啄食普罗米修斯的肝] 根据希腊神话，普罗米修斯从天上偷取火种给他所创造的人类。作为对他的行为的惩罚，宙斯把他用链子锁在悬崖上，在那里秃鹰每天不断地啄食普罗米修斯的肝，在晚上这肝又重新长好。普罗米修斯被通常看成是人类文化的来源。

[97] [在洛克的脸上还不断地有毒液滴下] 在北欧神话中关于盲神巴尔德尔的故事中，洛克导致了巴尔德尔的死亡。作为惩罚，他因此被诸神用链子锁在悬崖上，一条蛇在那里不断地往他脸上一滴一滴地滴着毒液。参看《北欧民间迷信、诸神、寓言和英雄》。

[98] [死于死亡] “死于死亡”（døer Døden）这一叙述方式可能是出自丹麦版《创世记》（2：17）：“Men af Kundskabens Træpaa godt og ondt, af det skal du ikke æde；thi paa hvilken Dag du æder af det, skal du døe Døden。”（GT—1740）（中文版为：只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。）

[99] [移山的信仰] 参看《哥林多前书》（13：2）：“我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘，各样的知识。而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。”

[100] 这里按本意直译应当是：“那有限的”和“那无限的”。但是因为这里的文字并非严格的哲学

或者神学讨论。所以翻译为“有限和无限”。

[101] [同语反复.....基本原理] 所谓同语反复，又称重言式，通常就是说这样的一种陈述，它的谓项所依的东西已经被包括在了主项所说中。在这里可能也是指，同语反复作为一种因为概念性的原因依据而真或假的命题。这种同语反复的例子之一就是A等于A，经典的同一律。在人们说“同语反复作为最高的思维原则”时，我们可以想到“我等于我”这句话在费希特哲学和黑格尔哲学中所扮演的角色。在《非此即彼》的手稿中，克尔凯郭尔写有这样的笔记：“另外，这一句子在麦加拉学派的斯蒂尔珀（Stilpo）那里已经被提出来了。”

[102] [那些无限判断] 通常我们所理解的无限判断就是这样的类型：“S是‘非P’”，——在这样的句式之中对于S是什么的可能性是开放的，无限多的。

[103] [这一类同语反复是悖论性的和超验性的一类] 无限陈述，类似于“A是‘非A’”（比如说那费希特式的“我是‘非我’”），这是一种同语反复的假陈述，因此是一个悖论。所谓“这样的陈述是一种超验的或者一种超越的陈述”在这里必定是说：要从这陈述去肯定地为“A是什么”定性，这超越了我们的经验的能力。

[104] [量的推论] 一种在此之中是主体的量而不是质被定性的推论。

[105] [新荷兰的野兔] 新荷兰是澳大利亚的旧称。在这里有一种小袋鼠，野兔袋鼠（*lagorchestes leporoides*）。这种袋鼠和别的袋鼠一样，有着细小的前肢和长而有力的后肢。

[106] [非此即彼] 在ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ的草稿中，克尔凯郭尔写道：“非此即彼，这是一个法宝，我们能够以这个法宝来消灭整个世界。”稍后：“这些词——非此即彼——是我所带着的一把双刃的小匕首，我能够用它来行刺整个世界。也就是，我说：非此即彼。不是‘这是这个’，就是‘这是这个’；现在，既然在生命中没有什么东西是‘不是这就是这’，那么这就根本不存在。”——另外参看巴格森的《迷宫》，在此之中主人公说：“那些各式各样的在别的事情上几乎全都是相互有着对立说法的哲学家们，他们是怎么会在‘没有什么东西比不存在（Utilværelse）’更让大自然感到惊骇并让理性感到反感了‘这样一个断言之上达成一致，再也没有比这件事更让我无法理解的事情了。老实说，我觉得在这种确信之中隐藏着一种自夸；因为有那么多博学而深刻的人会在‘这个非此即彼到底是在搞什么’的问题上搞错，并且就像人们所说的是在随意胡说，这样的情况在概率上是不怎么可能的。对‘不存在’的恐惧和惊骇在我看来与我们的一些高雅女士们对苍蝇、玫瑰、藏红花、男人和没有事物的厌恶和畏惧——一种只是隐藏着地被表达在社交人众之中而在单独——两只眼睛或者四只眼睛——面对这些对象时则会消失的畏惧。这可以让人那么美丽地晕倒——尤其是在人们在事先已经安排好了晕倒的方式时，——这让人特别地、深刻地、形而上学地为‘乌有’而打颤。而我，既不特别、也不深刻、也不超自然，或者，也不慌忙地想因此而得到名声，我坦率地承认：乌有并不使我受到惊吓。”

[107] [结婚，你会后悔] 也许是在影射巴格森（J.Baggesen）的“是和那迅速的求婚者”：“另一个哲学家更诚实：/ 他对这事情的说法是这样：/ 结婚或者不结婚完全是一回事 / 对这两者你都会后悔！”在《非此即彼》的手稿中，克尔凯郭尔写了一个笔记说第欧根尼·拉尔修的这个句子是写苏格拉底的。

另外可参看《第欧根尼·拉尔修的哲学史》。在此之中这样说苏格拉底：“一个人问他，人是不是应当结婚？他答：要么你这样做要么你那样做，你都会后悔。”

[108] [斯宾诺莎] Baruch Spinoza（1632—1677），荷兰哲学家。

[109] [aeterno modo（以永恒的方式）地观察一切] 可能是指斯宾诺莎的说法“sub specie aeternitatis”（在永恒的视角之下）。参看诸如斯宾诺莎的主要著作《伦理学》（*Ethica*，1677），第五书，学理29。

“aeternus modus”这一表达辞，一种“永恒的方式”在《伦理学》（*Ethica*，1677），第五书，学理中，意思是一种永恒的物体的或者精神的实体。

[110] [持恒地aeterno modo] 就是说在时间之外或者在永恒之中。

[111] 或者说“我并不以我的基本原理为我的出发点”。

[112] [我的永恒出发点] 也许是影射那经典的西方的关于“圣灵从圣父圣子出发的永恒出发点”的三一性学说中的观念。

[113] [它不就是从“无”开始吗] 在《逻辑学》（*Wissenschaft der Logik*）中，黑格尔对体系的建立是以那抽象的范畴“存在”（*Sein*）转入“乌有”（*Nichts*），因为那抽象的、无性质的、单的存在是一种乌有。那既是一个“存在着的”又是一个“乌有”的东西，是“进入着存在的”。这两种相互对立的范畴的中介或者统一因此就是第三个范畴——“成为”（*Werden*）。

丹麦的黑格尔主义者海贝尔（J.L.Heiberg）在论文《逻辑体系》（*Det logiske System*）中驳斥

黑格尔：“在黑格尔那里，那绝对存在是在这些范畴中被生产出来的：a) 存在、b) 乌有、c) 成为。——但这一秩序不得不被看成是一种小小的不谨慎，因为这与体系的所有其他建筑有着冲突。无疑，成为是存在和乌有的统一，但只是那辩证的（……）而不是那结果的或者思辨的。”

在论文的引言中，海贝尔断言，哲学和那逻辑体系的初始是“无内容的”或者“抽象的”。

[114] [思辨性的概念] 关于“那思辨性的”或者关于黑格尔哲学的概念。

[115] [已故的欣特尼斯……为永恒而活的] 欣特尼斯（Christian F.Sintenish，1750—1820）德国神学家，布道书《为永恒而活的小时》的作者。

[116] [纽伯德尔] 纽伯德尔（Nyboder），克利斯蒂安四世为了给海军人员安排住房而在哥本哈根的东城河区域开始建造住房区。在这个城中之城里，在军队的编制之下，高低人员密切邻近地居住在一起。

[117] [抬到墓穴] 霍尔门斯墓地，介于现今的斯德哥尔摩街（Stockholmsgade）、达格哈马斯卡罗勒道（Dag Hammarskjölds Allé）和东福立马格斯街（Øster Farimagsgade）之间。墓地在1766年作为给穷人们的埋葬地而建立出来。光秃秃的野地直到1769年才得以修建了壕沟阻挡各种家畜和野猪进入。在19世纪中期，在这里墓碑和木头的十字架都是禁止的，1801年4月2日雷登（Rheden）战役的阵亡者们是例外。阵亡英雄渐渐地为墓地在那些有军衔的人们那里带来一种声望。

[118] [自己……朝着棺材投撒泥土] 影射当时丹麦没有受洗的小孩子无法得到有神职人员加入的基督教葬礼的情形。

[119] [在死亡的极乐世界里啼哭] 那些早死的小孩子在死亡的极乐世界里（Elysium）的永远啼哭被描述在维吉尔的《埃涅伊德》（Æneide）中的第六歌，自426行起。

[120] [守护神] 守护神，特别守护那些创造能力，在罗马神话中常常被描述为带翅膀的少年或者小孩子。

[121] [一个谋杀天使……标记的门] 见《出埃及记》（12：21—23）：“于是，摩西召了以色列的众长老来，对他们说，你们要按着家口取出羊羔，把这逾越节的羊羔宰了。拿一把牛膝草，蘸盆里的血，打在门楣上和左右的门框上。你们谁也不可出自己的房门，直到早晨。因为耶和华要巡行击杀埃及人，他看见血在门楣上和左右的门框上，就必越过那门，不容灭命的进你们的房屋，击杀你们。”

[122] [喜悦的阿尔弗鬼魂们] 阿尔弗（Alfer）是一种自然精灵，就好像是死人或者灵魂。在《艾达》（*Snorri Sturlusons Edda*）中有着区分，光明的阿尔弗（lysalfar）是温和的、喜欢帮人的小精灵，看上去很美很轻盈，黑色阿尔弗（svartalfar）则很坏而且对人有害。在19世纪的文学创作中常有阿尔弗的形象。

[123] [《唐璜》的小步舞曲] 歌剧《唐璜》的第一幕第十九场中的Menuet。

[124] [药剂师] 克尔凯郭尔在新广场2号的童年居所。在1838—1841年和1844—1848年，他又两度住在那里，旁边就是老广场的药店。克尔凯郭尔在“《非此即彼》的后记”中又提及药店院子位置问题。

[125] [在汉堡……吃一次鲑鱼] 尚无法确定所指。

[126] [一个白发苍苍的老人] 在这一段的草稿中，“我”把自己和奥西恩（Ossian）作比较。奥西恩是传说中生活在3世纪克尔特吟游诗人，他在克尔特文学的年轻神话圈中留下名字，但我们只是从苏格兰诗人James Macpherson（1736—1796）在1762—1763年所出版的诗中认识到他。这些在后来被认作是伪造的文字对于罗曼蒂克的自然文学创作有着很重要的意义，在丹麦尤其是对于克尔凯郭尔所钦仰的布利克尔（St.St.Blicher）。布利克尔（1772—1848）也曾翻译奥西恩诗集。这些诗的特征就是奥西恩和其他英雄作为老人在谈论他们的青春业绩。

[127] [被推送上了七重天上] 在基督教外传经（伪经）中常出现“七重天上”，比如说《利未记》3中的“十二家长之数”中，也被收入犹太法典和古兰经。

[128] [所有诸神聚集着坐在那里] 根据希腊神话，诸神在奥林匹斯山上聚会。

[129] [墨丘利] 在罗马神话中是买卖之神。相当于希腊神话中的赫尔玛斯，有着诸神到人间的友好信使的角色。

那些直接的爱欲的阶段或者那音乐性的 ——爱欲的

无谓的前言

自从我的灵魂第一次受到震撼并且卑谦地屈服于对莫扎特^[1]音乐的敬仰的那一瞬间起，对于我，一种思考就常常成为一种甜蜜而精神振奋的活动。希腊人把世界称作宇宙（κόσμος）^[2]，因为它呈现为一种井井有条的整体、就像是对那安排和运作着它的精神（Aand）的一种优雅的透明装饰；我所思考的是，希腊人的这种对世界的快乐看法是怎么在各事物的一种更高的秩序中、在理想的世界里得以重复的；在这里则又一次是如此，怎么会有着一种支配性的智慧，尤其令人钦佩的是，能够去把那些相投相通的东西结合在一起：阿克塞尔与瓦尔堡^[3]、荷马与特洛伊战争^[4]、拉斐尔与天主教习俗^[5]、莫扎特与唐璜^[6]。有一种可悲的不信（Vantro），看来这种不信还像是蕴涵了大量医病健神的力量。它认为，这样一种关联是偶然的，并且除了一种生命的游戏中的不同力量的侥幸的不期而遇之外，它在其中看不见别的。它认为相爱的人们相互获得对方是偶然的、相爱是偶然的；曾有几个个别的女孩，他可以因为和她们一起而变得同样地幸福，他可以同样地深深地爱上她们。它认为曾有许多诗人活在世上，如果那些美妙的素材没有被荷马写出来的话，他们一样也会像荷马一样地不朽，曾有许多作曲家，如果机会不是被提供了莫扎特的话，他们也会像莫扎特一样地不朽。这一智慧对所有平庸者来说，包含了极大的安慰和舒解，以此他们可以理直气壮地让他们自己及其志同道合者们以为，他们之所以没有像那些显赫者们那样显赫，只是命运的一种差错、世界的一个谬误。这样一来所得出的是一种非常方便的乐观主义（Optimisme）。相反对于每一个高尚的灵魂、对于每一个贵人（Optimat）^[7]，因为他不是那么急功近利地以一种这么可鄙的方式（比如在对那宏伟的东西的凝思中丧失自己）来拯救自己，对于他，上面的这种智慧自然是一种令人作呕的恐怖；同时，把那相投相通的东西看作统一体，对于他的灵魂而言，是一种欢欣、一种神圣的喜悦。这是“幸运的元素”^[8]，不是从“偶然的元素”^[9]的意义上说的，因此是以两个事实为前提的，而“偶然的元素”则置身于命运的含混不清的感叹之中。这是历史中的“幸运的元素”，那些历史性的力量的神圣协作，那历史性的时代中的喜庆时刻。“偶然的元素”只有一个事实；荷马在特洛伊战争的历史中获得了人所能想象的最出色的史诗材料，这是偶然的。“幸运的元素”则有两个事实：最出色的史诗材料归于荷马，这是幸运的；也就是说，在这里所强调的既是荷马也是那些材料。在这之中有着极深刻的和谐，这和谐回荡在每一部被我们称作是经典作品的创作之

中。现在，莫扎特也是如此；这样一个在更深刻的意义上说也许是唯一的音乐主题，被赋予了——莫扎特，这是幸运的。

借助于他的唐璜，莫扎特进入了不朽的小小人群，这些人的名字、这些人的作品是时代所不会遗忘的，因为永恒回忆着他们。尽管当一个人进入了这个圈子，那么，他是站在最高还是最低，就是无所谓了，因为在某种意义上说，他和圈子里的别人们是同样地高的，既然人站得无穷高，尽管在这里争执位置的高低就好像在一个再受洗仪式上抢着教堂里的位子那样孩子气，但我在太大的程度上还仍是一个孩子，或者更确切地说，我就像一个年轻的女孩爱上了莫扎特，并且我不惜一切代价都要让他站在最高的位置上。并且我要去教区执事和牧师和司铎和主教和整个主教会议那里，我要祈求和召唤他们，让他们实现我的祷告，并且我要向整个教区作出同样的恳求，如果人们不愿意听我的请求祷告、不实现我赤子的愿望，那我就出离这个社会，我就和这社会的思路分道扬镳，我就成立我自己的教派，这教派不仅仅把莫扎特置于最高，而且除了莫扎特之外再没有别人；我会请求莫扎特原谅我，他的音乐没有激发我去成就伟大的业绩，而是使得我成了一个因他而失去了我原有的一小点理智并且常常是在宁静的忧伤之中以哼哼着我所不明白的东西来打发时间的傻蛋，就像是一个鬼魂，我日日夜夜地环绕着我所不能进入的地方溜达来溜达去。不朽的莫扎特！就是你，我的一切都是因为你，因为你失去了理智，我的灵魂受到震撼，我在我的内在本质中被惊骇；就是你，因为你我没有走完了一生却没有什么东西能够来震颤我，因为你的缘故我没有不曾去爱过就死了，哪怕我的爱情是不幸的。这又有什么奇怪的，对他的赞颂比我自己生命中的最幸福瞬间更让我热情洋溢，他的不朽比我自己的存在更让我热情洋溢。是的，如果他被拿走，如果他的名字被磨灭，那么那支承我的唯一支柱就被毁除掉了，在之前这支柱一直帮我抵挡着，使得一切没有坍塌在一种无限的混乱、一种可怕的乌有之中。

然而我其实无须害怕什么时代会在那诸神的王国中拒绝他的位置，但是要有所准备，人们会觉得我有孩子气的执拗，他应当获得首席的位置。而且，尽管我丝毫不打算以自己的孩子气为耻，尽管对于我来说它总会比任何一种有限量的思虑保存有更多意义和更多价值——恰恰因为它是无限量的，但我还是要努力尝试去沿着思虑之路证明他的合法权利。

“幸运的元素”在经典作品的创作中使得这种创作的经典性和不朽性得到延续，它是两种力量的绝对聚合。这种聚合是如此地绝对，以至于一个后来的反思的时代根本无法拆开它们，甚至在想象中也做不到，它们是如此内在地统一着，不用承受可能会招致或者接近一个误解的风险。比如，如果人们说，荷马获得了最出色的史诗材料，这就是荷马的幸运，那么，这种说法就很容易导致人们忘记：我们是通过荷马的领会而不断地获得这一史诗材料，只有在一种由表象深入而揭示出本质的变形（Transsubstantiation）^[10]中并且借助于这种变形，我们才清楚地看

到，它呈现为最完美的史实材料，而这一变形是属于荷马的。相反，如果人们想要强调荷马在对素材进行渗透方面的诗歌工作，那么，人们就面临这样一种危险——人们可能会忘记：如果荷马用来渗透这诗歌的想法不是这诗歌自身的想法的话，如果这形式不是那诗歌材料自身的形式的話，那么这诗歌永远也不可能成为它现在所是的这诗歌。诗人想要他的诗歌材料；但正如人们所说，愿望不是艺术，无疑这说得很对，并且对于许许多多无奈的诗人愿望而言这说法有着伟大的真理。相反，正确的愿望——去想要恰当的东西，则是一个伟大的艺术，或者更确切地说，这是一种天赋。这正是天才身上那不可解说和充满秘密的东西，正如一根愿望的占卜杖的情形，如果不是在它的愿望所想要东西在场的地方，它永远也不会发动那愿望而获得那“去想要”的念头。这样，愿望——“去想要”，相比于通常情况下，有着更深刻的意义，是的，对于抽象的理智，它看起来是一种可笑，因为在这理智想到愿望的这种“去想要”时，总会去联系上不存在的東西，而不是相对于存在的東西而言的。

有一个美学家们的学派^[11]，由于片面地强调“形式”的意义，导致出那相应于其直接对立面的误解——这学派本身对这种误解的出现并非完全没有责任。有一个事实常常吸引着我的注意：好像是出于一种自然而然，这些美学家们都依附于黑格尔哲学，因为，不管是一种对黑格尔的一般认识，还是一种对他的美学的特殊认识，都足以使我们确认出他高度地强调材料的意义，尤其是从美学的角度看^[12]。然而这两个方面在本质上却是相属相通的，并且单单用一个观察就足以显示这一点，因为否则的话，一个这样的现象就是无法解释的了。在通常，只是一部作品或者一套作品，使得那单个的人被打上作为经典诗人、经典艺术家等等的印戳。同样的个体人格可能创作了许多其他不同的东西，但与之相比就仿佛什么也不是了。比如说，荷马也写过《蛙鼠之战》^[13]，但荷马却并非是因此书而成为经典或者不朽的。如果有人說，之所以如此是因为主题的意义微不足道，那么这说法就是痴愚了，因为那经典的是在于平衡之中。假如那使得经典作品成为经典作品的东西单单地只在于那创作者的个体人格的话，那么他所创作的所有作品就必定都是经典，在一种类似但尽管是更高的意义上就如同蜜蜂总是造出某种特定形式的蜂房。如果人们现在回答说，这是由于他在一部作品创作上比他在另一部作品的创作上更为幸运，那么这在根本上就等于是什么也没有回答。一方面这只是一种高级的同语反复，这种同语反复在生活中太过经常地得到“被看成是一个答案”的荣誉；另一方面，如果被看成是答案，那么它的“所答”则是处在另一种相关性之中，而不是在那“所问”所处的相关性中。就是说，它根本没有就材料和形式间的关系为我们给出解释，我们至多是在只谈及创作构形活动的问题上有可能对这种说法进行考虑。

现在，莫扎特是一个类似的事例，那使得他成为一个经典作曲家和绝对不朽者的东西，仅仅只是他的一部作品。这部作品就是《唐璜》。而他创作出来的别的东西能够让人得到快乐和欣悦、唤起我们的惊叹、让灵魂丰富、让耳朵满足、让心灵欢欣；但是，如果我們去把一切都混在一起并且把他的全部作品看得同样伟大，这样的话，我们并不是在做

什么有助于他和他的不朽性的事情。《唐璜》是他的入围之作（Receptionsstykke）[14]。借助于《唐璜》他步入了永恒，这种永恒不是在时间之外而是在时间之中，它不借助于什么幕帷来躲开人的眼睛——在之中那些不朽者不是一下子就一了百了地被摄取接纳下来，而是持恒地被摄取：一代人经过并瞩目于他们、在对他们的观想中得到幸福，这一代人进入坟墓，而下一代人又漫步经过他们而在他们的观想中被照亮；借助于他的《唐璜》，他步入了那些不朽者们、那些被瞩目映照的人们之列，没有什么云能够把他们从人们的眼睛中拿走[15]；借助于《唐璜》他在他们中站得最高。就像前面说过的，这最后的一句是我想要努力去证明的。

就像前面曾说明过的，所有经典的创作处在同样的高度，因为每一部经典都是处在无限的高度上。于是，如果有人仍然想要尝试在这一队列中给出某种排列秩序的话，那么，很明显我们就能看出，这种秩序不会有什么本质性的依据；因为如果从一种本质性的依据出发得出结论就是在这队列中有着本质性的差异，这样再进一步推论就是：“经典的”这个词被用来断言这队列的全部，是错误的。比如说，如果有人想以材料所具的不同性质来作为一种分类的依据，那么他就马上因此而被卷入一种误解，这误解在其大规模的扩展中会终结于去取消整个“那经典的”的概念。材料是一个本质性的环节，只要它是事实之一，但既然它只是一个环节，那么它就不是“那绝对的”。这样，我们就可以指出，以一种方式看，在某些类型的经典创作中并没有材料的存在，而相反在另一些之中材料则扮演着至关重要的角色。前者的情形是我们在建筑、雕塑、音乐和绘画中所景仰的经典作品，特别是前三者，乃至在绘画中，如果谈到材料，则这材料几乎只具备作为机缘的意义。后者则是诗歌的情形，这里“诗歌”这个词是在其最广泛的意义上使用的，用来标示所有基于语言和历史意识的艺术创作。这一说明就其本身而言完全是对的；但是，如果我们要用它来作为一种分类的依据、去把材料的缺乏或者材料的存在当成“生产着的主体”的长处或者麻烦，那么我们就走上了歧路。严格地看，我们就把事情弄成了去坚持那我们真正想要的东西的反面，就像我们在抽象地运动于辩证定性中时总是碰上的情形，这里不仅仅是“我们说这一个而认为那一个”，而是“我们说那一个”；我们没有说那我们以为我们在说的东西，而说那相反的东西。在我们把材料作为划分原则来使用的时候，也是这样一种情形。在我们讲关于这个的时候，我们在讲某种完全是另一回事的东西，就是说，我们在讲关于创作构形活动（den formende Virksomhed）[16]。相反，如果我们从创作构形活动出发并且单单地强调它，那么我们就得到同样的命运。这里，本来我们想要用到“差异”的作用，并且这样去强调，创作构形活动在某些方面是有着这样一种高度的创造性，它在创作过程中把材料也创造出来，而相反在别的方面它则是在接受材料，这样，我们在这里又是在说：虽然我们以为自己是在谈论创作构形活动，但事实上却是在谈论关于材料，并且在把对材料的划分来作为一种分类的依据。关于“创作构形活动”，作为这样一种分类的出发点，这情形完全也就是关于“材料”作为出发点的情形。

这样，要去为一种排列秩序给出依据，单个的一方面是永远也没用的；因为它总是太本质而无法足够地偶然、太偶然而无法去为一种本质性的安排给出依据。然而这一绝对的相互渗透意味了，如果我们要清晰地 说，那么我们完全可以说材料渗透形式，正如我们可以说形式渗透材料；这一互相渗透、这一在“那经典的”的不朽友谊中的“平等互通”，借助于它，我们可以从一个新的方面来解说“那经典的”并且以这样一种方式来限制它而使它不至于变得过于面面俱到。那些片面地去坚持“诗意的创作活动”的美学家们则把这个概念如此大规模地扩展，以至于这个万神殿^[17]被丰富到这样的程度，更确切说，是超负荷地堆积着各种古典的珍玩异品，因而那对于一个冷然的、有着一些特定的伟大形象的大厅的自然想象完全地消失了，而这一万神殿则更像是成为了一个专门放置废弃物的储藏室。每一个在艺术的角度上看是完美的小小玲珑物按着这一美学的说法都是一个确保了绝对不朽性的经典作品；是啊，在这种戏法里，人们承认得最多的就是这一类小玩意儿了；虽然他们本来是仇恨悖论的，但是他们却不害怕这个“那最小的才真正是艺术”的悖论。不真实之处是在于人们片面地强调创作构形活动。因此，一种这样的美学只能在一个特定的时代得以维持，就是说在人们还没有留意到时代嘲笑着它以及它的经典作品的时候。在美学的领域里，这种看法是一种激进主义，这种激进主义在许多领域里以相应的方式表现出来，它是无节制的主体在其同样无节制的内容匮乏中的一种表现。然而这一努力，正如许多其他的努力一样，却在黑格尔那里找到自己的征服者。黑格尔哲学，不管是对于过去的还是对于当今的时代，从来就不曾达成它本来可能达成的重大意义；如果过去的时代不曾那么忙碌地去把人惊吓进这哲学，而是稍稍多一点现在时的宁静去吸取它，如果当今的时代不曾如此不厌其烦地积极把人们驱逐出这哲学，那么它本来可以获得一种重大意义；这对于黑格尔哲学在根本上是一个可悲的真相。黑格尔重新把材料（Stoffet）、理念（Ideen）确立下来，并且以此来摒弃这些昙花一现的经典著作、这些轻浮的东西、这些古典文化的拱顶之下的黄昏蛾群^[18]。我们的目的肯定不会是去否认这些作品应有的价值，但我们所谈的是，不管是在这里还是在许多别的地方，都要清醒地确保语言不被搞混、各种概念不被弱化。人们完全可以赋予它们一定程度的某种永恒性，而且这是它们所应得的；但这一永恒性在根本上则只是那永恒的瞬间——每一件真正的艺术作品都有这样的永恒瞬间，但它不是各种时间的转换的可变性之中的圆满永恒。这些创作所缺乏的东西是理念，并且，它们在形式上越是完美，它们在自身之中燃烧消耗得就越快，技术性的能力越是大幅度地向艺术鉴赏力的顶峰发展，它就变得越肤浅，并且没有勇气和力量或者态度去抵抗时代的喘息，因为它越来越高贵地不断提出更高的要求，去作为最纯净的灵气。只有在“理念被带入安宁而透明性进入了特定的形式”的状态中，只有这时才谈得上一件经典作品；但这作品则也会有能力去对抗各种时间。这种统一，这种相互在对方之中的内在性（Inderlighed）^[19]，是每一个经典作品所具备的，并且我们很容易看出，每一个要去对那些不同的经典作品的作出分类的企图，在

其出发点上有着一种对材料和形式或者理念和形式的分隔，正是因为这个原因^[20]，都是失败的。

然而我们还可以想象一下另一条路。我们可以作出媒介，理念通过这媒介变得有形而成为观察的对象，并且，如果我们注意到，一个媒介是更丰富的，而另一个媒介是更贫瘠的，那么，通过在媒介的不同的丰富性或者贫瘠性中看见一种困难的消除或者一种困难的出现，我们就能够以此来为划分找到依据。但是，这媒介与整个创作有着一种太必然的关系，以至于一种以之为依据的划分在经过了几次思维运动之后难免还是被卷入那些在前面被强调过的麻烦当中。

相反我相信，通过下面的观察来打开对于一种划分的视野，这种划分有着有效性，恰恰是因为它完全是偶然的。理念越是抽象并且因此也越贫瘠，媒介越是抽象并且因此也越贫瘠，这样，“无法去想象任何重复”的概率也就越大，这样“在理念得到了其表达的时候，它就一了百了地得到了其所有表达”的概率也就越大。相反，理念越是具体并且因此也越丰富，并且媒介也是如此，一种重复的概率也就越大。现在我把所有不同的经典作品相互并列在一起，不去对它们作等级编排，然而恰恰就奇怪：所有作品都同样地高，但这样还是会很容易地显示出一个部分比另一个部分有着更多工作，而就算不是这样的话，则有着“它会是这样”的可能性，而对于那另一个则不大容易会显示出什么可能性。

在这里，我对此作稍进一步的展开。理念越抽象，概率就越小。但是理念是怎样变得具体的？是通过这样的事实：它被“历史的元素”^[21]渗透。理念越具体，概率就越大。媒介越抽象，概率就越小，而前者越具体，后者就越大。但是“媒介是具体的”这说法除了是在说“它要么处于它对语言的趋近之中、要么被看见是在它对语言的趋近之中”之外，又会意味着什么呢；因为，语言是所有媒介中最具体的。这样，在雕塑中得以揭示的理念就是完全抽象的，它是无法与“历史的元素”相比的；通过它而呈现出来的媒介就同样也是抽象的，于是，这样一种情形的概率可能性是很大的：由雕塑参与构成的那一部分“经典的工作”只会包容很少作品。在这方面，我有着整个时代的证词和经验的认同。相反如果我所选的是一个具体的理念和一个具体的媒介，那么我们所看见的就完全是另一回事了。这样，荷马无疑是一个经典的叙事诗人，但恰恰因为那在史诗中呈现出来的理念是一个具体的理念，并且因为这里的媒介是语言，于是在那包含了史诗的那一部分“经典的工作”中，我们可以想象有更多作品，它们全都是同样地经典，因为历史不断地分派出新的史诗性的材料。在这方面，我也有着历史的证词和经验的认同。

现在我站在这一完全偶然的事实上为一种划分给出依据，这样人们就在根本上不能向我否定这样的判断：那是一种偶然的划分。相反，如果人们要指责我，那么我就会回答，人们搞错了，因为这恰恰就是它应当是的情形。这一个部分比那另一个部分中有或者能够会有更多作品，这是偶然的。但既然这是偶然的，那么人们就很容易认识到，人们完全可以再把那有着最多或者能够有最多的一组放在最高。现在我可以继续

坚持我前面所述并且很平静地回答：对此人们所说完全是对的，但正因此人们更应当赞美我的结果，因为我完全偶然地把那对立的部分置于最高。但是我却不会这样做，而相反去求助于一个有利于我的细节，这个细节就是：那些包含了具体理念的部分是尚未终结的并且不会就此被终结。因此，把那些其他部分的放在前面，并且考虑到那些后面的，不断地让双层门开着，这种做法就是更为自然的。相反，如果有人说，这是那最前的一组所具的一种不完美、一种缺乏，那么他就是在我考虑的犁沟之外犁地了，并且我不可能把他的话说当一回事，不管这话有多么深刻；因为，一切在本质上被看作是同样完美的，这一点我们所都知道的固定点。

但现在，什么样的理念是最抽象的？这里所问的自然只是关于一个能够被当作艺术处理的对象的理念，而不是关于那些适合于科学陈述的理念。什么样的媒介是最抽象的？我首先对最后的这个问题作出回答：那是最远离语言的媒介。

在我正式开始回答这个问题之前，我要提醒一下：考虑到我的问题的最终解决方法，有着一个细节。那最抽象的媒介并非总是有着最抽象的理念作为其对象。建筑所用的媒介就是如此，无疑，最抽象的，然而那些在建筑中得以揭示的理念则绝不是那些最抽象的理念。比如说，和雕塑相比，建筑与历史有着一种远远更为接近的关系。这里又显现出一种新的选择的可能性。我可以要么去选择那些其媒介是最抽象的作品，要么去选择其理念是最抽象的作品来作为那个排列秩序中第一组。在这个方面，我现在选择理念而不是媒介。

抽象的媒介既是建筑的、又是雕塑的、又是绘画和音乐的媒介。但是在这里，我们就不再进入对其的进一步考究了。那可想象的最抽象的理念，是那感官性的天赋。但它是通过什么媒介而得以创作出来的？只通过音乐。它在雕塑中无法被创作出来，因为它是一种“内在性的定性自身”（Inderlighedens Bestemmelse i sig）；它无法被画出来，因为它无法在一种特定的轮廓中被理解，它是在它的所有抒情性中的一种力量、一种气息、不耐烦、激情，等等，然而以这样一种方式，它却不是在一个环节之中，而是在一个环节系列之中，因为，如果它是在一个环节之中，那么它就可以被再现或者被画出。它在一个环节的系列之中，这一点表达出它的叙事性特征，但在严格的意义上它却又不是叙事性的，因为它还没有深远到可以用言辞来表达的程度，它不断地在一种直接性中动弹。这样，在诗歌中它也无法被创作出来。唯一能够创作它的媒介是音乐。就是说，音乐在其自身中有一个时间环节，但却不是在时间中行进的，——除非是在比喻的意义上。它无法表达出时间中的历史性元素。

现在，我们在莫扎特的《唐璜》中有了这一理念和那与之相应的形式的完美统一。但恰恰因为理念是如此极端地抽象，媒介也是抽象的，那么“莫扎特在任何时代将有一个竞争者”的概率就是不存在的。对于莫扎特，幸运的是，他获得了一种绝对就其自身而言是音乐性的材料，并

且，如果有什么别的音乐家要和莫扎特竞争，那么，对于这竞争者，除了从头开始重新去创作出《唐璜》之外再没有别的途径。荷马有一个完美的史诗材料，但是我们还是可以想象会有更多的史诗，因为历史可以提供更多史诗材料。《唐璜》的情形则不是这样。在我考虑到一个与之有同源关系的理念而展示那差异时，人们也许能够最清楚地看出我真正要说的东西。歌德的《浮士德》^[22]可以说是一部真正的经典著作；然而它是一种历史性的理念，因此，每一个让人瞩目的时代都有自己的《浮士德》。《浮士德》以语言作为自己的媒介，而因为这是一个远为更具体的媒介，所以我们基于这个原因也可以想象更多同样类型的作品。《唐璜》则相反，在它的这一类中，它是并且继续是那唯一的，这是在与希腊雕塑艺术的经典作品一样的意义上所说的唯一。但是因为《唐璜》的理念要远比那作为雕塑的依据的理念更为抽象，那么我们就很容易看出，在雕塑中我们有更多作品，而在音乐中我们只有唯一的一部。无疑，在音乐中我们可以想象有更多经典作品，但是，只会有一部作品会是这样的——就这作品我们可以说，它的理念是绝对地音乐性的，乃至音乐不是作为伴者出现的，相反它是在揭示那理念、揭示它自身的本质。因此，借助于他的《唐璜》，莫扎特在那些不朽者们中站得最高。

然而，我得停止这整个考究了。它只是为坠入了爱河的人们而写的。正如它不怎么能够让孩子们喜欢，就是这样，如众所周知，那能够让坠入爱河的人们喜欢的东西常常是最奇特的东西。它就像一场剧烈的爱情为乌有之物而争吵，然而它却有着自己的价值——对于那些坠入爱河的人们。

前面所写的内容以每一种可能的方式，不管是可想象的还是不可想象的，努力去使得人们承认莫扎特的《唐璜》在所有经典作品中占第一的位置，但它同时却不曾尝试去证明这一作品真正地是一部经典；因为，那些在此处彼处可以看得见的个别提示，恰恰是通过“它们只是作为提示而出现”，来显示出这意图不能去被证实而只能在机会到来的时候得以展示。这一展开方式看起来可以是非同寻常地奇怪的。去证明《唐璜》是一部经典作品，从严格的意义上说是思想的工作；而相反那另一种努力与思想的真正领域则是完全不相干的。通过认识到“它是一部经典作品”以及“每一件经典创作都是同样地完美”，思想的运动就镇静了；这时如果我们还要做什么，对于思想来说，就只会是坏事。在这样的关联上，整个上面所谈论的东西就被卷进了一种自相矛盾中，并且很容易就会消融在一种乌有之中。这却是完全有着其道理的，这样的一种自相矛盾是深深地扎根在人的本性之中。我心中的敬慕、好感、敬畏，我心中的童心、我心中的女性所要求的要比思想能给予的多得多。思想镇静了，高兴地休憩于自己的认识之中；这样，我就走向它并请求它再一次进入运动，去作最极端的冒险。无疑，它知道这将是徒劳；但是既然我习惯于生活在与它的相互理解之中，它就没有拒绝我。它的运动却什么也没有去做，它在我的刺激之下不断地走出自身并且又不断地返回到自身。它不停地寻找着立足点但却什么也没有找到、不停地寻找水底但却

既不会游泳也不会涉水。这真是既让你笑又让你哭。因此我既笑又哭，并且非常感激它没有拒绝帮我这个忙。尽管我现在完全知道这是没用的，但是我还是有了这样的想法，请求它再玩一个游戏，这游戏对于我是喜悦的一种取之不尽的材料。每一个觉得这游戏无聊的读者自然不是我的志同道合者，对于他这游戏是没有什么意义的，就像在所有其他情况下，这里也是一样，相像相投的孩子们在一起玩得最好。对于他，整个前面所写的内容都是一种多余，而对于我则有着重大的意义，对此我用贺拉斯[23]的话说：

在之中没有什么多余东西的房子是贫穷的；[24]

对于他是一种愚蠢荒唐，对于我是一种智慧，对于他是无聊枯燥，对于我是欣悦和愉快。

因而，这样一个读者对我的思想抒情不会有什么好感，这种思想抒情如此天高云淡，以至于跑到了思想之外；也许他相反会足够好心地 说：我们不用为此而争执吧，我跳过这一部分，并且现在可以看你能够进入这远为更重要的部分，去证明《唐璜》是一部经典作品；因为我承认这对那真正的考究来说将会是一个相当合适的引言。在怎样的程度上这将会是一个合适的引言，这不是由我来决定的，但是我在这里又遇上一个不幸，我在这里又一次无法与他有同感；因为，不管我觉得去证明这个有多么容易，我都永远不可能真去做出这证明。相反，在我不断地预设这东西为已定的同时，接下来将写的东西将会在很多次以很多方式 [25]来从这个角度展示《唐璜》，正如那前面所写的文字已经包容了不少个别的提示。

那被这一考究视作是分内的工作就是展示出“那音乐性的—爱欲的”的意义，而为了这个目的，我们就得去指出那些不同的阶段，这些阶段全都是“直接的爱欲的”，而除了这个它们所共同具备的特点之外，它们还都有着这样的一致：它们在本质上全都是音乐的。我对此可说的东西，是我纯粹因为莫扎特的缘故而说的。因此，如果有什么人礼貌周到而以至于同意那我打算阐明的东西，却又稍稍怀疑这东西是不是莫扎特音乐中的东西，或者更确切地说这是不是由我自己加到莫扎特音乐中去的，那么我可以向他保证，不仅仅是我能够阐明的这一小点东西是在莫扎特的音乐中，而且还有无限地更多；是的，我可以向他保证，恰恰是这想法给了我勇气去大胆地想要试图解释莫扎特音乐中的一些单个的东西。你带着青春的激荡所爱上的东西、你带着青春的迷狂所仰慕的东西、你在灵魂的真挚（Inderlighed）中维持着一种与之的神秘如谜的交往的东西、你在心中所隐藏着的東西——这东西，在你知道那意图是想要去搞明白它的时候，你总是带着一定的不情愿、带着混杂的感情去接近它。你一点一滴地渐渐认识到的东西，就像一只鸟为自己收集每一根小小的草秸，相比于其余的整个世界它更为每一个小小的部分而感到高兴；那爱着的耳朵所吮吸到的东西，孤独地在巨大的人群中、不引人注意地 在自己秘密的藏身处；那贪婪的耳朵从不知足地捕捉住的东西、那吝啬的耳朵永远没有安全感地藏起的东西，它的最轻微的回声都从来逃不过那警觉的耳朵无眠的注意；你在白天所经历的东西、你在夜晚所重

温的东西；那驱逐了睡眠并使之不得安宁的东西、你在睡眠中梦到过的东西、你为之而醒来以求再清醒着地重新去梦见的东西，因为它，你在深夜从床上跳起来，因为怕自己忘了它；那在最激动人心的瞬间向你显示出自己的东西；那像女人们的手工活一样老是在人手中的东西；在那些有着星光月色的夜里、在湖边孤独的林中、在那些阴沉的街巷中、在黎明前的深夜曾追随着你的东西；那曾与你同骑在一匹马上的、那在马车里和你做伴的，你的家被它渗透、你的房间是它的见证；那在耳中回荡的、那萦绕于灵魂的、那被灵魂在其最精妙的网中所包裹着的；它现在呈现在思想面前，就像旧时的故事中那谜一样的生灵穿着海藻从海底走上来，它被编织在回忆中从记忆的海洋升起。灵魂变得忧伤，心脏变得柔软；因为这就好像你在与它告别、仿佛你在与它分离之后再也无法这样地相见，不管是在时间还是在永恒之中。你觉得你对它不忠、你背叛了誓盟，你觉得你不再如同往昔、不再年轻、不再孩子气；你为你自己害怕，怕你会失去那使得你快乐和幸福和富有的东西；你为你所爱的东西害怕，怕它会在这一变故之中承受痛苦、会显得不怎么完美，怕它可能会无法回答那许许多多问题，啊！那样的话，就一切都丧失了，魔法消失，并且它再也无法被重新召唤出来。如果考虑到莫扎特的音乐，那么我的灵魂没有畏惧、我的信任没有边界。一方面是因为，我迄今所领会的只是非常少的一点点，并且总会有足够东西留下、藏在预感的阴影之中，另一方面我确信，如果莫扎特真的在什么时候对于我会是全部地可理解的话，那么，他对于我才将会是完全地不可理解的。

去宣称基督教把感官性带入了这个世界，那么这看起来是大胆地犯险。但是，如同人们所说：大胆犯险就赢了一半^[26]，这情形在这里也是如此，如果人们考虑到，人们通过设定某样东西而间接地设定了那被排除的其他东西，那么人们就会认识到这一点。既然“那感官性的”在总体上说是那应当被否定掉的东西，那么它首先要借助于这样一个行动（Akt）——这行动通过“去设定出那对立的正定的（Positive）”^[27]来排除这要被否定的东西——才真正呈现出来、才被设定。作为原则，作为力，作为体系本身，感官性通过基督教才被设定出来，在这样的关联中我们可以说，基督教把感官性带进了世界。然而，如果人们想要真正地理解这个句子“基督教把感官性带进了世界”，那么它就必须被理解为是同一于它的对立面“把感官性驱逐出世界的、把感官性排除出世界的是基督教”。作为原则，作为力，作为体系本身，感官性通过基督教才被设定出来；我还可以再增添一个定性，这也许是以最大的强调显示出我所想说的东西了；在精神（Aand）的定性之下，感官性通过基督教才被设定出来。这一点完全是自然的；因为基督教是精神，而精神是它带入世界的“正定的原则”（positive Princip）。但是，在感官性被放在精神的定性之下来看的时候，那么它的意义就被看成是“它应当被排除”；但恰恰是通过“它应当被排除”这一意义，它就被定性为原则、定性为权力；这是因为，精神自己是一种原则，而“精神所要排除的东西”，则必定是某种作为原则而显现出来的——尽管要到它被排除的那一瞬间它才把自己呈现为原则。“感官性在基督教之前就存在于世界之中”这一说法自然也

就将成为一种针对我的最高度愚蠢的反驳，因为这是很明显的，那“要被排斥的东西”总不断地先于那“来排斥该物的东西”，尽管在另一种意义上说，它是在它被排斥的时候才形成^[28]。而这之所以会如此，则又是因为“它在另一种意义上形成”，并且正是因此，我也马上就说了：大胆冒险只赢了一半。

这样，在之前感官性无疑就已经存在于世界，但不是精神性地定性的。那么它又曾是以怎样的方式存在的呢？它曾灵魂性地定性地存在着。以这样一种方式，它此前在异教中是如此，并且，如果人们想要找出对此的最完美表达的话，那么，比如说它从前在希腊就是如此。但是在灵魂性的定性之下，感官性不是对立面、不是排斥，而是和谐和融洽。但恰恰因为感官性被设定为和谐地定性的，所以它不是作为原则而被设定的，而是作为一种辅声的非重读后接词^[29]。

这一考虑，对于去阐明“那爱欲的”在世界意识的不同发展阶段中所呈现的不同形象，有着重要的意义，并且借此来把我们引向那把“那直接的爱欲的”作为同一于“那音乐的爱欲的”的定性。在希腊性中，感官性在“美的个体人格”中是受到控制的，或者更正确地说，它是没有受控制的；因为，它不是一个要被征服的敌人、不是一个要受到监视的危险造反者，它在“美的个体人格”中被解放为生活和喜悦。这样，感官性没有被设定为原则；如果没有感官性的元素，那么，构建出这美的个体人格的“那灵魂性的^[30]”就是不可想象的；因为这个原因，建立在感官性元素之上的“那爱欲的”也没有被设定为原则。情欲之爱在所有地方都是环节，并且作为环节而在场于那美的个体人格中。诸神对它的权力的认识并不少于人类对之的认识，诸神对各种幸福的和不幸的爱情历险记的认识并不少于人类对之的认识。但是在它们之中情欲之爱却从不是作为原则而在场的；只要这情欲之爱是在它们之中，那么，它就是作为情欲之爱的一般权力的一个环节在那里，而这权力则从不在场于任何地方，并且因此对于那希腊的观念或者在那希腊的意识中，它就更不在场。人们可以反驳我说，厄若斯（Eros）是情欲之爱的神，这就是说，人们在他身上必定可以想象情欲之爱作为原则的在场。一方面，情欲之爱在这里又一次不是依托于“那爱欲的”，这就像它不单单是基于感官性元素，而是基于“那灵魂性的”，但除了这个方面之外，这样，另外又出现另一个关联要让我们去留意，对此，我要作稍稍进一步的强调。厄若斯是爱欲之神，但自己却没有坠入爱河。而一旦那些别的神祇们或者人们在他们自己身上察觉到了情欲之爱的权力，他们就把它归功于厄若斯、将之回溯到厄若斯那里，但厄若斯自己没有坠入爱河；如果有那么一次这发生在他身上的话^[31]，那么这就是一个例外，虽然作为爱欲之神，他处在爱情历险中的次数要远远少于其他诸神、远远少于人类。他坠入爱情，以此无疑也是进一步表达出，连他也屈服于情欲之爱的一般权力，这样，这权力以一种方式成为了一种在他之外的权力，它从他那里被丢弃出来，不再有一个可让人去找它的地方。他的情欲之爱也不是基于感官性元素，而是基于“那灵魂性的”。这是一种真正的希腊思想：爱欲之神自己不坠入爱情，而其他诸神因为他的缘故而坠入爱情。如果我想象一

个“向往渴慕”之神或女神，那么这就会是真正的希腊式的：所有认识到“向往渴慕”的不安或者痛苦的生灵们都将这种向往渴慕回溯到这一存在物，而与此同时，这一存在物自身却对它一无所知。除了说“这是对一种代表性的[32]关系的颠倒”之外，我不知道怎样标示上述关系中的这种奇特情形。在那代表性的关系之中，全部的力量都集中在一个单独的个体中，而只要那许多单个个体参与在这一单个个体的各种单个运动中，他们就参与进这个单个个体。我也可以说，这一关系是那作为道成肉身的基础的东西的颠倒。在道成肉身中，那单独的个体在自身之中有着整个生命之充实圆满（Livsfylden），并且只有通过“其他个体们在那道成肉身的个体之中观照到这种生命之充实圆满”，这一生命之充实圆满才面对这些其他个体。就是说，这在希腊的关系中是颠倒过来的。那作为这神的力量的东西不在这神之中，而是在所有那些其他的个体之中，这些个体将这东西回溯到这神；这神自己就好像是无力无奈，因为他把自己的力量分派到那整个其余的世界中。那道成肉身的个体就仿佛是从所有其他个体那里吮吸力量，这样那充实圆满就在这个个体之中，并且只有在“其他个体们在这个个体之中观照到这充实圆满”的情况下，这一充实圆满才面对这些其他个体。对于下面我们将要谈论的东西来说，这一点就有了重要意义，就像对于世界意识在不同的时代里所使用的那些范畴，它自在自为地（i og for sig）有着重要意义。这样，作为原则的感官性是在希腊性中所找不到的，在希腊性中也找不到基于感官性原则而作为原则的“那爱欲的”，并且，就算我们找到了它，我们则看见那对于这一考究是有着最大的重要性的东西：希腊意识没有力量去把全部的东西都集中到一个唯一的个体中，而是将它从一个自己并不具备它的点上发射出来，发射到所有其他个体，这样，这个构建性的点几乎是公认地有着这特性：它是唯一不具备那它给予所有其他个体的东西的个体。

这样，感官性作为原则是通过基督教而被设定出来的，那感官性的“爱欲的”作为原则也是如此；那“代表”的理念是通过基督教而被带入世界的。现在，如果我把“那感官性—爱欲的”想象为原则、想象为力、想象为王国（Rige），由精神定性，就是说，以这样一种方式定性因而精神排除着它，如果 I 想象它是集中在一个唯一的个体中，那么我就有了“感官性的—爱欲的天赋”（sandselig-erotisk Genialitet）的概念。这是一个希腊性所不具备的、首先是由基督教带入世界的理念——尽管只是在一种间接的意义上。

如果现在这一感官性的—爱欲的天赋在所有其直接性中坚持要求一种表达，那么我就要问，哪一种媒介是适合于作这表达的。在这里特别要坚持的是：它被要求在自己的直接性中表达和创作出来。在它的“在他者中的间接性和反思性”中，它就落入了语言的领域并且会处在伦理定性之下。在直接性中，它只能在音乐中得以表达。在这样的关联上，我请读者回忆一下那在“无谓的前言”里就此所说及的那些东西。由此，音乐的重要性就在它完全的有效性中显示出来了，并且它在更严格的意义上是作为一种基督教艺术而呈现出来的，或者更确切地说，是作为那由基

督教在将之排除于自身之外时所设定的艺术，是作为那基督教排除于自身之外并由此而设定的东西的媒介。换一句话说，音乐是“那魔性的”（det Dæmoniske）。在感官性的一爱欲的天赋中，音乐有着自己的绝对的对象。这里当然不是在说，音乐不能表达其他东西，但这一“绝对的对象”则是音乐真正的对象。同理，雕塑家的艺术能够在人的美之外创作出许多别的东西，而这人的美则是它的绝对的对象；绘画能够在那神圣崇高化的美之外创作出许多别的东西，而那神圣崇高化的美则是它的绝对的对象；在这个意义上，我们关心的是去看每一种艺术中的概念而不让“这艺术在此之外也能够做的事情”来干扰我们。人的概念是精神，而我们不应当让“他在此之外也可以用两只脚走路”来干扰我们。语言的概念是思想，而我们不应当让“一些敏感的人认为发出含糊不清的声音是语言的最高意义”来干扰我们。

在这里，请大家允许我再来一段无谓的间奏曲；另外，我认为[33]，莫扎特是所有经典创作者中最伟大的，他的《唐璜》应当在所有经典创作中得到最高位置。

牵涉到音乐作为媒介，那么自然这就总是成为一个极其有趣的问题。另一个问题就是，我是否有能力去就此说一些适当的、令人满意的东西出来。我非常清楚地知道，我不懂音乐；我完全承认，我是个外行；我不用隐瞒，我不属于音乐内行们选出的那些人，我至多只是一个大门前的半途皈依者[34]——一种奇怪的无法抵挡的驱动力将我从很远的地方推到这里，但是再进一步则不行；但无论如何还是有这样的可能，我要说的这一点点会包容有一个单个的看法（如果它能够遇上善意和容忍），这一单个的看法被发现是有着某种真实的东西，尽管它是隐藏在了一件贫困的外衣之下。我站在音乐之外，并且站在这一立足点上，我观察着它。这个立足点非常不完美，这我完全承认；相比于那些幸运地站在里面的人们，我只能够看见非常少的一点点，这我也不否定，但我却仍然继续坚持地希望着，希望我从我的立足点也同样地能够给出一个单个的启发，虽然那些门内的人们能够给出更好得多的启发，甚至在一定的程度上能够比我自己更明白我所讲的东西。假如我想象两个边界相邻的王国，在它们中一个是我极其熟悉的，而另一个则是完全陌生的，并且，不管我有多大的愿望想要进去，我得不到许可去进入那个我所陌生的王国，那么我还是能够为自己作出一个关于它的想象。这样，我会走到那我所熟悉的王国的边界上，不断地沿着它走，并且在我这样做的时候，我会借助于这一运动来描述那个陌生的王国的轮廓并获得一个对之的一般想象，虽然我从不曾把脚踩进那陌生王国中去。而这时，如果这是一项让我完全投入的工作、如果我不知疲倦地精确揣测，那么在某一时刻就会发生这样的事：在我忧伤地站在我的王国的边界上满心渴慕地眺望那个陌生的、对于我是咫尺天涯的王国的時候，这时一个小小的简单启示便光临了我。尽管我觉得音乐是这样一种艺术，如果你想要能够对它形成什么看法的话，那么它在极大的程度上要求你具备经验，这样，我就如同我所常常做的那样用这样的一个悖论来安慰自己说，人在预感和无知中也能够达成一种经验，我用狄安娜来安慰我自己，——

自己不能生产的狄安娜，总是去帮助那些正要生产的人们，是的，从她还是小孩子的时候起，她就有着这种与生俱来的天赋，这样，她甚至在自己出生的时候，帮助了身处娩痛的拉托娜。^[35]

在我所熟悉的王国里，我走到它的边境以便去发现音乐，这个王国就是语言。如果人们想要为那些在某种特定的发展过程中起作用的不同媒介给出排列顺序的话，那么人们就不得不把语言和音乐相互紧贴地排在一起，这也就是为什么人们说音乐是一种语言。这是一种机智非凡的说法。就是说，在一个人想要在机智中嬉戏的时候，他就可以说，甚至雕塑和绘画都是一类语言，因为每一种对理念的表达总是一种语言，既然理念的本质是语言。因此，机智的人们谈论关于自然的语言，矫揉的牧师们有时候为我们打开大自然的书页为我们朗读一些不管他们自己还是他们的听众都不明白的东西。如果上面的这“音乐是一种语言”的看法没有起到更大作用的话，那么我就不用再去为难它了，而是听由它不受质疑地一路走下来并去起到它该起的作用。然而事情并非如此。在精神被设定了的时候，语言才被安排就绪，但在精神被设定了的时候，所有那不是精神的东西就被排除了。然而这一“排除”是精神的定性，这样一来，由于那被排除的东西要使自己起到作用，这就要求一种精神地定性了的媒介，而这媒介就是音乐。但是，一种精神地定性了的媒介在本质上是语言，而现在音乐是精神地定性的，于是它就合理合法地被称作是一种语言。

语言作为媒介被看作是那“绝对地精神地定性了的媒介”，因此它是理念的真正媒介。更深刻地去对此进行展开，则既不在我的能力范围内也不是这一小小考究的兴趣所在。只有一个单个的说明——它又一次把我带进音乐——要在这里找到自己的位置。在语言中，“那感官性的”作为媒介是被贬为纯粹的工具，并且不断地被否定。其他媒介的情形则不是如此。不管是在雕塑中还是在绘画中，“那感官性的”都不是纯粹的工具，而是一种参与构成者，它也不是什么要“不断地被否定”的东西，因为它要不断地被一同连带着地看见。如果我这样地去观察一座雕塑或者一幅画，在观察的时候我努力把感官性的元素忽略掉，那么这将会是一种奇怪而倒错了的观察，在我忽略掉“那感官性的”的时候，我也因此而把作品的美完全地取消掉了。在雕塑、建筑、绘画中，理念是被捆绑在媒介之中的；然而，理念并没有把媒介贬削为纯粹的工具，它并不是在不断地否定这媒介，这就仿佛是在表达出这样的一个事实：这媒介不能说话。自然的情形也是如此。因此人们这样说很有道理：自然是哑的，以及建筑以及雕塑以及绘画，都是哑的；人们有道理去这样说，尽管那些精致敏感的耳朵们会听见它们说话。因此，说“自然是一种语言”，那是一种愚蠢，正如“那哑的东西正在说话”这句话是牛头不对马嘴的，因为它根本就不是一种语言，甚至无法是手势语那种意义上的语言。相反，语言的情形就不是如此。那感官性的贬削为纯粹的工具，并且因此而被取消掉了。如果一个人这样地说话，以至于人们听见舌头的敲击声等，那么他说话说得很糟糕；如果他是这样听，以至于他听到空气的振动而不是词句，那么他听得很糟糕；如果一个人这样读一本书，以至于

他不断地看着每一个单个的字母，那么他读得很糟糕。恰恰因为所有“那感官性的”都在语言中被否定掉了，所以语言是最完美的媒介。音乐的情形也是如此：那真正应当被听到的东西不断地从“那感官性的”那里解脱了出来。音乐作为媒介所处的位置不及语言高，这我在前面已经提醒过了，因此我也说，在某种意义上音乐是一种语言。

语言所指向的是耳朵。没有什么别的媒介是这样。耳朵则又是最为精神性地定性的感官。这一点，我相信大多数会同意我；如果有谁想要得到关于这方面的更进一步介绍，我则推荐斯蒂芬斯的《最神圣者的漫画[36]》的前言。除了语言，音乐是唯一指向耳朵的媒介。在这里又一次有了对于“在怎样的意义上音乐是一种语言”这问题的一个类比和见证。在自然中有很多东西是指向耳朵的，但是，在这里触动耳朵的则是纯感官性的东西，因此自然是哑的；并且，如果因为我们听见一头母牛哞哞叫或者——这也许可以给出更大的要求度——听见一只夜莺在鸣啭，所以我们就听见了“什么”，那么，这是一种可笑的幻觉；人听见了“什么”，这是一种幻觉，“这一物比那另一物更有价值”是一种幻觉，既然这一切都是无所谓的一回事。

语言在时间中有着它的元素，而所有其他的媒介都是以空间作为元素的。只有音乐，也是在时间中进行的。但是这“它在时间中进行”，这又再次是对“那感官性的”的一个否定。其他的各种艺术所创造的作品，恰恰通过“这作品在空间中有着其持恒（Bestaan）”而暗示出它们的感官性。当然，在自然中有许多东西是发生在时间里的。比如说，一条小溪潺潺而流并且继续潺潺而流，于是看上去在这之中就有着一一种时间的定性。然而其实却并非如此，而如果有人实在想要说，时间的定性在这里应当是在场的，那么他可以说，它无疑是在场的，然而它是被空间性地定性的。音乐在它自己被演奏出的那一瞬间之外并不存在，因为虽然一个人可以是那样地擅长读乐谱并且可能有着如此活泼的想象力，但他仍然无法否认，在他读谱的时候，那音乐只是象征性地存在。实实在在地，这音乐则只在它被演奏的时候存在。别的艺术，因为它们在“那感官性的”之中有着它们的持恒，所以它们的创作就持恒地存在在那里，与它们相比，音乐艺术的这一点看起来就好像是一种不完美。然而这事情却并非如此。这恰恰证明了，音乐艺术是一种更高的、更为精神性的艺术。

如果我现在从语言开始出发，通过一个运动贯穿它，就好像我是在从头到尾贯穿地听完一场音乐的情形，然后显示出这情形大致是如此。我假设，散文是距离音乐最远的语言形式，那么，我在那雄辩的讲演、在那对章节分段的洪亮建构中感觉到一种出自“那音乐性的”的回荡，这回荡贯穿那诗意的讲演中的、在诗句的建构中的、在声韵的各个不同发展时段而越来越强烈地展现出来，直到最后，“那音乐性的”如此强烈地得以展开，以至于语言停止了而一切都变成了音乐。在诗人们想要标示他们仿佛是放弃了理念的时候，这正是一个他们最喜欢使用的表达语，那理念在他们眼前消失而一切终结于音乐。现在看来，在这里仿佛有着这样的一层意思：音乐是一种比语言更为完美的媒介。然而，这却是那

许多一厢情愿的误会之一，只有空洞的头脑才会让这一类误会出现。在更后面的文字中我将再进一步阐明，这是一个误会，而在这里我只想强调一下这样一个值得注意的细节，也就是，当我从“被概念渗透了的散文”出发向下走、直到我落到那些感叹声上，在这个时候，我在一种反方向的运动中又一次遇上音乐，——感叹也是音乐性的，正如小孩子最初的咿呀之声也是音乐性的。在这里，我们当然肯定是不能说，音乐是一种比语言更完美的媒介，或者说音乐是一种比语言更为丰富的媒介，除非我们去假设，去说“哦”比一种完整的思想更有价值。但现在，在所有语言终止的地方，我都遇上“那音乐的”，由此我们又能得出什么样的结论呢？这则无疑对于“音乐到处都在限制语言”的最完美表达。另外我们也会由此看出，这与上面所说的那种误解“音乐是一种比语言更为丰富的媒介”有着怎样的关联。也就是说，语言终止，音乐开始，就像人们所说，一切都是音乐的，这时，人们没有在向前、而是在后退。因此，我（也许专业性的人们也会同意我的看法）从来对那自以为不需要言辞的“升华了的音乐”没有好感。也就是说，这种音乐认为自己按理是高于言辞，尽管它更微妙。现在人们也许可以对我作以下的反驳。如果语言真是一种比音乐更为丰富的媒介，那么，这就不可思议了，为什么要从美学上为“那音乐的”做出说明总会有这么大的困难；不可思议，为什么在这里语言不断地显出自己是一种比音乐更为贫乏的媒介。然而这却既不是不可思议也不是不可解释的。也就是，音乐持恒地在直接者的直接性中表达“这直接的”^[37]；也因此，相对于语言，音乐是最初也是最后的，但由此我们也认识到，把音乐说成是更完美的媒介，那是一种误解。在语言中有着反思，因此语言无法说出“那直接的”。反思杀死“那直接的”，因此要在语言中说出“那音乐性的”是不可能的，但这语言在表面上的贫乏正是它的财富。就是说，“那直接的”也就是“那不可定性的”，因此语言无法把握它；但是，它是“那不可定性的”，这一点不是它的完美性，而是它身上的匮乏。这是人们以很多方式间接地承认的。这样，只是为了举一个例子：人们这样说，“要说清楚为什么我做这个或者那个诸如此类，我不知道，我只是随着心里的声音去做了”。人们在这方面常常使用一个从音乐中借来的词来谈论与音乐毫无关联的事情，但同时也是借此来标示那阴暗的、不明确的、直接的东西。

现在，如果“那直接的”在精神性的定性之下就是那真正地在“那音乐的”之中得以表达的东西，那么人们就又可以进一步问，哪一种类型的“那直接的”在本质上是音乐的对象。“那直接的”在精神的定性之下，它既可以是这样也可以是那样地被定性。一方面，如果是这样被定性，它落进了精神的领域，那么，它无疑就能够在“那音乐的”之中找到表达，但这一“直接的”却不会是音乐的绝对的对象，因为，既然它是被如此定性，它应当落入精神的领域之中，那么由此就暗示了那音乐是处在一种陌生的领域，它构建出一种不断地被取消的前奏。另一方面则反过来，如果“那直接的”在精神的定性之下是如此被定性，它落在了精神的领域之外，那么，音乐在这里就有了自己的绝对的对象。对于第一种“直接的”来说，被在音乐中表达出来，是一种“非本质的”，而它成为精神，

也就是说，它在语言中被表达出来，对它才是“本质的”；而对后者来说，被在音乐中表达出来，是一种“本质的”，它只能被在音乐中表达出来，而无法在语言中被表达，因为它是如此地被精神地定性的：它落在了精神的领域之外，并且也就是说，落在了语言的领域之外。但是，像这样地被精神排除的“那直接的”，是感官性的直接性。它隶属于基督教。它在音乐中有着自己的绝对的媒介，并且由此也说明了为什么音乐在古典的世界里没有真正地得到发展，而属于基督教的世界^[38]。这样，音乐是后一种“那直接的”的媒介，这种“直接的”在精神的定性之下是如此被定性，它落在了精神的领域之外。自然，音乐能够表达出许多别的东西，但是这后一种“那直接的”则是它的绝对的对象。人们也很容易留意到，音乐是一种比语言更为感官性的媒介，因为在这里，相比于在语言中，重心是更多地落在那感官性的声音之上。

于是，感官性的天赋是音乐的绝对的对象。感官性的天赋是绝对地抒情的，而在音乐中，它在自己的整个抒情的不耐烦中爆发出来；这就是，它是精神地定性的，并且因此是力、生命、运动、持恒的不安、持恒的“继续不断”，但这一不安、这一“继续不断”并没有使得它丰富，它持恒地继续是它的原样，它不发展，却不断地向前奔涌就仿佛是在一股呼出的气息之中那样。如果我现在要用一个单个的说辞来标示这一抒情性的话，那么我就得说：它发声（den toner）；以此，我则又回到那感官性的天赋——作为那直接地音乐性地呈现出自身的东西。

我知道，在这一点上，我甚至能讲更多形形色色的东西，这我知道；我确信，对于那些内行人士，以一种完全不同的方式去澄清一切将是一件很容易的事情，这我相信。然而既然没有人（据我所知是如此）对此做出任何尝试或者做出仿佛想要尝试的样子，既然人们不断地只是在继续重复说“莫扎特的《唐璜》是歌剧中的皇冠”^[39]而不去进一步展开说明自己借此是想说些什么，虽然所有人都以这样一种方式这样说着，这方式很明显地显示出，他们想借此说更多东西，不仅仅只是说“《唐璜》是最好的歌剧”，而是想说，它和其他歌剧有着一种质的差异，只有在那介于理念、形式、材料和媒介之间的绝对的关系中、再也没有别的地方可以找得到这种差异。我说，既然这情形是如此，那么我就只好打破我的沉默了。也许我这样是太急了一些，也许如果我再等待一段时间，我将能成功地说得更好，也许，我不知道，但我知道，我不是因为想要得到发言的喜悦而急着说出来、不是因为害怕一个专业人士会捷足先登而急着说出来，而是因为我怕，如果我也保持沉默，那么石头也会开始说话赞美莫扎特^[40]，这样，每一个有着天生的说话能力的人就难免心里有愧了。

到此为止所说的这些，在我看来对于这一小小的考究而言差不多是足够了，因为这在本质上是为了做一些准备工作，去为对那些直接的爱欲的阶段作出阐述而开出一条路来，就像我们以这样的一种方式通过莫扎特而认识它们。不过，在我进入这项工作之前，我还想提一下一个事实，它能够从另一个方面引发出对那介于感官性的天赋和“那音乐性

的”之间绝对关系的思考。我们都知道，音乐一直是宗教热情的可疑关注的目标。这种热情对之所给出的关注是不是有道理，这不是我们在这里所要探讨的，因为这只有着宗教方面的意义；相反，去观察“是什么东西导致了这个”，则不是一件没有意义的事情。如果我在这一点上追踪这种宗教热情，那么我就能够在一般的意义上这样地来为这运动的过程定性：宗教性越强，人们就在越大的程度上放弃音乐而强调言辞。在这一点上，各种不同的阶段是有着一种世界史的典型性的。那最后的阶段完全地排除了音乐并且仅仅抓住言辞。我完全可以用各种独特看法的丰富多样来为这所说的内容进行润色；但是我不想这样做，我只想在这里引用一个长老会会员^[41]的几句话，它们是出自阿奇姆·冯·阿尔尼姆的小说：“我们长老会会员们把风琴看作是魔鬼的风笛，它借此来哄那沉思的严肃入睡，就像跳舞麻醉那些善的意图。”^[42]这可以被看作是一个和所有其他的一样地有效^[43]的说辞了。人们这样去排除音乐而以此来使得言辞成为那唯一统治者的依据是什么呢？在言辞被滥用的时候，它也能够像音乐一样地骚扰人的各种性情，想来所有醒悟的教派都承认这一点。这样，在它们之间就必定是有着一种质的差异了。但是，那宗教的热情本来想要表达的，是精神，因此它去要求那作为精神的真正媒介的语言，而摒弃音乐——那对于它说来是一种感官性的媒介并因此而总是一种用以表达精神的不完美的媒介的音乐。现在，那宗教的热情这样地排除音乐有没有道理，就像前面所说，是另一个问题；相反它对音乐与语言的关系的观察则是完全正确的。就是说，因此音乐无须被排除，但是我们必须看到，它在精神的领域是一种不完善的媒介，也就是说，它无法在“那直接地精神的”中被定性为精神地去具备自己的绝对的对象。这绝不是再说，我们因此就有必要将其视作魔鬼的作品，虽然我们的时代会提供出许多关于“那魔性的权力”可怕的证据^[44]，通过这种魔性力量音乐能够抓住一个个体，而这个个体则又借助于奢侈逸乐所具的刺激性力量去把人群，特别是由女人们构成的人群，诱钓和捕获进恐惧的诱惑性陷阱。这绝不是再说，我们因此就有必要将之视作是魔鬼的作品，虽然我们带着某种秘密的恐怖感注意到，这一艺术比其他的艺术更为严重地以一种可怕的方式折磨其从事者。一种现象，够奇怪的是，这现象看来是避开了心理学家们和人众的注意力，除非他们在某个特别的场合被一个绝望的个体人格的恐惧尖叫惊吓着了。然而，足以值得引起我们注意的是，在民间传说中，也就是说在民风意识（Folkebevidstheden）中——民间传说就是民风意识的表达，“那音乐的”总是“那魔性的”。（作为例子我可以举出格林的《爱尔兰诸精灵的童话》^[45]，1826年，第25、28、29、30页。）

我在这里就那些直接的爱欲的阶段所谈的这些，全都是因为莫扎特，总的说来，我只是仅仅为了莫扎特一个人的缘故才谈论这一切的。既然我在这里所进行的这分类比较只能够间接地、通过与一个其他人的解说作比较才能够被导向他，因此，在我认真地开始这项工作之前，我对我自己和这分类比较进行了考察，唯恐我会以某种方式骚扰我自己或者一个读者在景仰莫扎特的不朽工作时的喜悦。那想要在莫扎特的真正

的不朽宏伟中看到莫扎特的人，必须考虑他的《唐璜》；与《唐璜》相比，所有其他的都是偶然的、非本质的。但是，现在如果我们这样考虑《唐璜》，我们把莫扎特的其他歌剧中的个别东西也连带地放置在这一视角之下来看，那么我坚信，我们既不会贬低他、也不会损害到我们自己和我们的邻人。我们将有机会为这样的发现而感到高兴：音乐的真正内在力量在莫扎特的音乐中宣泄殆尽。

另外，我在前面的文字中我用过、在接下来的文字中我将继续使用这一表达：阶段（Stadium）；在使用这个表达的时候，我们不能执著地去把每一个阶段看成单个地存在的独立阶段、去把这一个阶段隔绝在另一个阶段之外。我本来也许可以更醒目地使用“变形”（Metamorphose）这一表达。这些不同的阶段在一起达成“那直接的阶段”，并且我们可以从中认识到，这些单个的阶段更多地是对一种属性（Prädikat）的揭示，这样，所有这些属性都跳进那最后阶段的丰富汇集，因为这最后的才是那真正的阶段。其他的这些阶段没有独立的存在；对于它们自己，它们只是为观念想象而存在的，并且由此我们也能够相对于那最后的阶段而看出它们的偶然性。然而，既然它们在莫扎特的音乐中找到一种各自独特的表达，那么我也就将分别地谈论它们。但最重要的是，既然连那最后的阶段也都还没有达成意识，那么我们就不能去把这些阶段想成是意识中的不同发展时段；我不断地只是在“那直接的”的完全的直接性之中涉及“那直接的”。

在我们想要使得音乐成为美学考虑的对象时，我们总是会遇到许许多多的麻烦，而这些麻烦在这里自然也是难免会出现。在前面的文字中，这些麻烦主要是在于：在我沿着思想的道路想要证明“感官性的天赋是音乐的本质性的对象”这样一种断言的同时，这断言其实却只能通过音乐来被证明，正如我自己也是通过音乐而达到了对之的认识。接下来的文字所要去克服的麻烦则尤其是：既然音乐所表达的东西——这东西在这里成为谈论的对象——在本质上是音乐的真正对象，那么要表达它，音乐所做的表达就要比语言所能做的表达远远要完美得多，而语言在音乐的旁边就显得很贫乏。当然，如果我所涉及的东西是不同的意识发展时段，那么自然这在我和在语言都是强项，但在这里所谈的不是这个方面。也就是说，在这里将要展开的东西，只会对那听过并且不断地听着的人有着意义。对于他，这其中也许能够包含有一个单个的暗示，能够触动他再去听。

第一阶段 [46]

这第一阶段是在《费加罗》中的侍从 [47] 身上被暗示出来的。在这里，我们自然不是在那侍从身上看见一个单个的个体，但当我们在想象中或者在现实中看见由一个个体人格展示出的这样一个阶段时，我们很容易受到这种倾向的引诱。于是，这情形也或多或少地发生在剧中的侍从身上，难免就有某种偶然性的东西、某种不相关者的理念混进来，以

至于他到头来不仅仅是他所应当是的人物、而是更多；因为一旦他成为一个个体，他在某种意义上立刻就变成这样。但是因为变成“更多”，他就成为了“更少”，他不再是那理念。因此人们不能让他有台词，而音乐则成了唯一的充分表达，而正因此，我们有必要留意：不管是《费加罗》还是《唐璜》，它们从莫扎特的手中出来时的原样是属于严肃歌剧（opera seria）^[48]。于是，如果我们以这样一种方式把这侍从看成是一个神话式虚构的形象，那么，我们就会发现那第一阶段中的特有属性在这音乐之中被表达了出来。

“那感官性的”醒来，但却不是向着运动、而是向着静止，不是向着喜悦和欢乐、而是向着深深的忧郁（Melancholi）。欲求（Attraaen）还没有醒来，它被沉郁地隐约感受到。在欲求中，“被欲求的东西”^[49]持续地存在着，它从这欲求中升起而呈现在一种使人困惑的破晓状态中。这一关系在“那感官性的”之中，因为阴影和迷雾而拉远、因为在它们中的反射而又被拉近。欲求拥有那将要成为“欲求的对象”的东西，但却是“不曾去欲求这对象地”拥有这对象，并且以这样一种方式而并不拥有这对象。这是让人痛苦的、但同时因其甜蜜而让人入迷和着魔的矛盾，它带着它的忧伤、它的沉郁（Tungsind），从头到尾在这一阶段中振荡。也就是说，它的痛楚不在于有着太少，而更确切地说是在于有着太多。欲求是宁静的欲求、渴慕是宁静的渴慕、多愁善感是宁静的多愁善感，在之中那对象如朝阳破晓般地绽发出来并且如此接近这欲求渴慕的感伤梦想以至于它就在这感伤梦想之中。“被欲求的东西”萦舞到欲求之上，沉落到欲求之中，然而这一运动不是因为欲求自身的吸引力或者因为“有所欲求”这一事实而发生的。“被欲求的东西”并不消失，并不蜿蜒其道地出离欲求的拥抱，因为那样的话，欲求恰恰会醒来；但是它在那里而欲求却并没有欲求着它，正因此欲求变得沉郁，因为它无法去欲求。一旦欲求醒来，或者更确切地说，恰恰是因为这苏醒，欲求与“欲求的对象”就分开了，这时，那欲求自由而健康地呼吸，而它在这之前则因为“被欲求的东西”的缘故而不能呼吸。在欲求没有醒的时候，“被欲求的东西”施展着魔法、引诱着，甚至几乎使人恐惧。那欲求必须获得空气、必须去突破；在它们被分开的情况下，这才可能；“被欲求的东西”羞怯地逃开，谦逊得像一个女人，在它们之间发生分离，“被欲求的东西”消失并且在空气中萦舞着地呈现出来^[50]，或者不管怎么说，是在那欲望之外。当人们在一间房间的天花板上画上一个挨着另一个的许多形象时，那么，以油漆匠的话说，这样的一面天花板有着压抑感；如果人们只轻快地画上一个简单的形象，那么这面天花板就显得要高得多。这情形也是欲求和“被欲求的东西”之间的关系在最初的和之后的阶段中的情形。

欲求在这一阶段只在场于一种关于自身的隐约感觉中，于是，这时的欲求没有运动、没有不安，只是轻轻地被一种内在的涌动摇晃着，就像植物的生命被囚禁在大地上，它也是这样地沉浸到一种宁静地常驻着的渴慕中、在沉思中越陷越深，但却不能淘空自己的对象，在本质上是因为在更深刻的意义上并没有什么对象在那里，而这一对于对象的匮乏

则不是它的对象；因为如果是那样，那么它就会马上处在运动之中，那么它就会被决定下来——如果没有别的方式，那么它就会被决定在悲哀和痛苦之中，但是悲哀和痛苦在自身中并没有那种忧郁和沉郁所特有的矛盾，悲哀和痛苦没有那种作为“忧郁的东西中所具的甜蜜”的暧昧双义。虽然欲求在这一阶段并没有被定性为欲求、虽然这一“被隐约地感受到的欲求”相对于它的对象而言是完全地尚未被定性的，但它还是有着一一种定性，也就是，它是无限深的。它就像托尔通过一只角来吮吸，角尖抵在世界的大洋里[51]；然而，它无法把自己的对象吸向自己，这是有原因的，它无法吸干这大海，不是因为这大海是无限的，而是因为这一无限对它来说无法成为一种对象。因此，它的吮吸不是在标示一种与对象的关系，而是同一于它的叹息，这叹息是无限深远的。

与这里的这种对“第一阶段”的描述相和谐，我们可以看出一个富有重要意义的细节：在音乐方面，那侍从的部分被安排为女声。这个阶段中的矛盾成分就仿佛是通过这一矛盾而被暗示出来，欲求是如此不确定，对象与这欲求的分别是那么微不足道，以至于“被欲求的东西”雌雄同体地憩身在这欲求之中，正如在植物生命中雄和雌都处在同一朵花中。欲求和“被欲求的东西”在这统一体中合一，它们两者都是中性的[52]。

虽然台词不属于那神话式虚构的侍从，而是属于剧中的侍从、这个诗意的形象切鲁比诺，虽然作为由此得出的结论，我们无法在这个关联上对这个角色有所反思，但既然一方面这个角色不属于莫扎特，另一方面它表达着某种完全不同于我们在这里所讨论的话题的东西，那么，我还是想去进一步强调出一句简单的台词[53]，因为它让我有可能在这一阶段与以后阶段的类比中对这一阶段进行描述。苏珊娜[54]嘲弄切鲁比诺，因为他在某种意义上说也同时爱上了玛尔瑟丽娜[55]，对这嘲讽，侍从无法作别的回答而只能说：她是一个女人。就剧中的那侍从而言，本质的方面是他爱上了伯爵夫人[56]；而他也会爱上玛尔瑟丽娜，则是非本质的，只是一种对那激情之热烈所作的间接和悖论性的表达；他正是带着这种激情而被伯爵夫人迷住。而就那神话式虚构的侍从而言，他爱上伯爵夫人和爱上玛尔瑟丽娜就是同样地本质的，也就是说，女性是他的对象，而这是她们两个所共有的性质。因此我们在后面听到关于《唐璜》时：

甚至六十岁的风情女人

他也会带着喜悦将她们加入自己的名单[57]

于是，这是对这里的一个完美类比，只是在唐璜那里，欲求的强度和确定性已经得到了远远更多的展开。

如果我现在敢冒这个险去尝试用一个单独的属性来标示莫扎特音乐——就《费加罗》中的侍从而言——的特有属性，那么我将说：它是陶醉于爱欲的，但是就像所有陶醉，一种在爱欲中的陶醉也以两种方式起作用，要么是高兴的透明的生命喜悦，要么是浓缩的、朦胧的沉郁。这后者是这里的音乐的情形，这样的描述也对；对此的理由是音乐所不能

给出的，因为这超出了音乐的努力范围；心境本身是语言所无法表达的，它过于沉重和密实，以至于言辞无法承受它，它只能是由音乐来重现。它的忧郁源于那深深地内在的矛盾，——前面我们曾对这种矛盾有过强调。

这第一阶段是以那神话式虚构的侍从来标示的，现在，我们离开这第一阶段；我们让他继续沉郁地梦想他所具备的、忧郁地欲求他所拥有的。他永远也达不到更远，他永远也无法出发，因为他的运动是幻象的，这样，也就是没有运动。剧中的侍从则是另一回事；因为他的未来会让我们带着一种真正的和诚实的友谊去关注，我们祝贺他成为军官，我们允许他再一次吻别苏珊娜^[58]；说到他额上的吻印^[59]，如果别人不知道就不会看出那是什么，我们不当以此来出卖他；但是更多也就没有了，我的好切鲁比诺，要不我们呼叫伯爵来说话，那么这话就这样说：“上路，出门，去军团，他又不是小孩子，没有什么人比我更清楚一点了。”^[60]

第二阶段

这一阶段是以《魔笛》中的帕帕吉诺^[61]来标示的。在这里，我们要做的工作自然又是把那本质的从偶然的東西中区分出来，把那神话式虚构的帕帕吉诺召唤出来而去忘记那剧中的实在人物，尤其是在这里，因为这个剧中的人物已经和那各种各样可疑的含糊语流有了关联。在这一点上，我觉得有必要贯穿整部歌剧来展示，这歌剧的主题，作为歌剧主题来看，在其最深的根本上是失败的。另外，通过去观察，为什么这样一种努力（通过让一种更深刻的伦理观在各种各样的意义更为重大的辩证考验中作出自己最初的尝试而把这种伦理的看法安置进来）是一种大胆地完全跑到了音乐的界限之外的冒险，即使一个莫扎特也不可能对这种冒险会有什么更深的兴趣，——通过这种观察，我们在这里并不缺乏机会去从一个新的方面来阐明“那爱欲的”。这部歌剧中的明确倾向恰恰就是它之中的“那非音乐性的东西”，因此，尽管有着一些个别的完整乐曲、一些个别的深刻动人的激情表白，但它成不了一部经典歌剧。然而所有这些却是我们在眼下的一个小小考究中无法深入探讨的。我们只关注帕帕吉诺。现在，这对我们是很利，哪怕不是出自别的原因，只是因为我们因此而不用去尝试着对“帕帕吉诺与塔米诺^[62]的关系所具的重要意义”做什么解释了，——这种关系就设计的角度来看起来是如此深奥而富有思想性，以至于它对于纯粹的思想性来说变得几乎是不可思议的了。

对《魔笛》的这样一种处理也许会让某些读者觉得太随意，既是因为它过多地关注帕帕吉诺、也是因为它对整部歌剧的其余部分关注太少；他也许不会同意我们的做法。这种看法的原因其实是在于，他不同意我们在对莫扎特的音乐的每一种看法上的出发点。这出发点，按我们的看法，也就是《唐璜》，另外我们确信，当我们在与《唐璜》的关联

中去看大分别的歌剧时，我们就显示出对莫扎特的最大崇敬，而我也并不因此会否认“让每一部单个的歌剧成为专门研究的对象”的重要性。

欲求醒来，并且就像我们总是遇到的情形，我们首先是在醒来的那一刻才察觉到我们做过梦，在这里也是如此，梦已经过去了。这一“欲求在之中醒来”的苏醒过程、这一震动，把欲求和对象分开了，它把一个对象给予这欲求。这是一种必须被严格地坚守的辩证定性：在欲求存在的时候，对象才存在，在对象存在的时候，欲求才存在，欲求和对象是一对孪生子，之中的一个不会比另一个更早地（哪怕是瞬间中的最小部分）到达世界。但尽管它们是如此绝对地一下子进入世界，甚至不会有像孪生子那样的时间间歇，然而，这一“进入存在”（Tilblivelse）^[63]的意义不在于这两者合一，而相反是在于这两者分离。但是，“那感官性的”的这一运动，这地震，在瞬间之中把欲求和它的对象相互无限地分割开；但是正如那运动着的原则在一瞬间里呈现为分裂着的，它也是这样地又通过“想要去合一那被分开了的东西”来揭示出自己。分裂的结果是，欲求被从自己的实体性的“憩于自身”之中拉扯出来，并且，作为这一运动的一种结果，对象不再落入实体性的定性之下，而是将自己分裂成一种多样性。

正如植物的生命依附于土壤，那第一阶段也是这样地沉陷在实体性的渴慕之中。欲求醒来，对象逃走，丰富多样地在其显现之中，渴慕将自己从土壤中解脱出来并且开始自己的漫步，花朵得到了翅膀并在那里到处变换而不知疲倦地鼓翼。欲求瞄准了那对象，另外，它也在自身之中被撼动，它的核心健康而快乐地跳动着，那些对象迅速地消失和出现，但在每一次消失之前都有一个享乐之“此刻”（Nu）、一个触摸的瞬间，短暂而极乐，萤火虫般地闪耀着，变换而轻巧如同蝴蝶的拂触，并且也像它一样地无害；无数的吻，但如此快地享受，以至于这就像刚从这一对象这里取了，下一个对象已经在给予了。只在分秒之间会隐约地感觉到一种更深的欲求，但这隐约的感觉马上就被忘却了。在帕帕吉诺身上，那欲求开始去寻找发现了。这一探索欲望是它之中的“悸动着的”东西，是它的欣悦。它没有为它的探索找到真正对象，但是通过在“丰富多样的东西”之中寻找他所想发现的对象，它发现了这“丰富多样的东西”。这样，欲求醒了，但没有被定性为欲望。如果我们回想一下，欲求在所有这三个阶段里都是在场的，那么我们就可以说：它在第一个阶段被定性为是“梦着的”，在第二阶段被定性为“寻求着的”，在第三个阶段被定性为“欲求着的”。就是说，那寻求着的欲求还不是欲求着的，而只是在寻求那它能够去欲求的东西，但没有在欲求这东西。因此这样的一个描述也许对于它是最有标识性的：它发现。于是，如果我们拿帕帕吉诺和唐璜作比较，那么，他贯穿世界的旅行不仅仅只是一种探索旅行，而是更多，他不仅仅享受探索的旅行童话，而也是一个出去征服的骑士我来、我看、我征服（veni-vidi-vici）^[64]。探索和征服在这里是同一的；甚至在某种意义上我们可以说，他在征服胜利之上忘却探索发现，或者，那探索发现被留在了他的身后，因此他把它留给了他的仆人和秘书勒波拉罗（如果我想象帕帕吉诺作记录的话，那么勒波拉罗所记下的

这个名单则是完全另一种意义上的东西了)。帕帕吉诺挑选,唐璜享受,勒波拉罗回顾察看。

这之中的特性,就像每一个阶段中的特性一样,无疑我是能够将之展现在思想面前的,但总是只在它终止的那一刻。但即使我有这样的可能,能够如此完美地描述它的特性并且解说这特性的渊源,那么,在那里仍然总还会有些东西剩下,是我所无法说出的,却是要让人去听的。这东西太直接,以至于它无法在言辞之中被保留住。在这里,帕帕吉诺的情形也是如此,这是那同样的谣曲,那同样的旋律;在他结束的时候,他又从头重新开始,并且不断地这样。于是,人们可以反驳我说:要说出什么“直接的”在根本上是不可能的。在某种意义上,这反驳说得也完全很对,但是,首先,精神的直接性在语言中有着它的直接表达,其次,如果是由于思想的入场而使得它的这种情形有所变化的话,那么在本质上它依旧是那同一种不变的东西,恰恰因为它是精神的定性。相反,在这里我们所谈的是一种感官性的直接性,也就是说,在那些媒介间的错误关系使得“不可能性”成为绝对的情况下,这感官性的直接性本身则有着一种完全不同的媒介。

如果我现在要尝试用一个单个的属性来标示莫扎特音乐在此剧中我们所关心的部分中的特有属性,那么我将说:它是欢快地叽喳着的、生命力旺盛的、情欲奔涌的。这样看的话也就是说,我特别要着重强调的是那第一咏叹调^[65]和钟乐^[66];与塔米诺^[67]以及后来与帕帕吉娜^[68]的对唱则完全地落在了“那直接的—音乐性的”之外。相反,如果人们看那第一咏叹调,那么人们无疑将会同意我所使用的这些属性,并且,如果人们进一步地去留意它,那么,人们就另外还将找到一个机会去看出,在“那音乐性的”作为理念的绝对表达而呈现出来的地方,也就是说,在“这理念是直接的音乐性的”的地方,“那音乐性的”有着怎样的意义。我们都知道,帕帕吉诺用簧管来伴奏他的生命喜悦的欢欣。无疑,每一只耳朵肯定都会有一种特殊的方式来感受到自己被这一伴奏感动;但我们对之想得越多,我们在帕帕吉诺的身上看到越多那神话式虚构的帕帕吉诺,那么我们觉得它所表达和标识的东西就越多;我们不会因为一次又一次地重新听它而厌倦,因为这是对整个帕帕吉诺的生命的一种绝对充分的表达——他的整个生命就是这样一种不停息的叽喳,在一切没有意义的轻浮言辞里无忧无虑没有休止地叽喳下去,并且,这叽喳是喜悦和欢欣的,因为这是他的生命的内容,在自己的所作所为中喜悦、在自己的歌声中喜悦。我们都知道,在歌剧中这样的一种安排是多么深刻——安排让塔米诺和帕帕吉诺的笛声相互应和。然而,怎样的一种差异啊!塔米诺的笛声,它恰恰就是那被用来命名歌剧的,在其作用中是完全失败的,为什么呢?因为塔米诺根本就不是什么音乐性的形象。这问题是出在整部歌剧的失败的设计上。塔米诺在其笛声中变得绝顶地枯燥无聊和多愁善感,而如果我们对他在别的方面的整个发展、对他的意识状态进行反思,那么,每次在他拿出他的笛子对着它吹上一段的时候,我们就难免会想到贺拉斯笔下的农民^[69](“那乡巴站着等待,溪水流干”^[70]),只是贺拉斯没有给他的农民一支笛来无谓地打发时间。塔米

诺作为戏剧形象完全是在“那音乐的”之外，正如在总体上，这个剧想要完善的精神发展是一种完全非音乐的理念。塔米诺恰恰跑得太远，以至于“那音乐的”终止了，因此他的笛乐只是浪费时间来打发思想。也就是说，要去打发思想正是音乐所非常擅长的，甚至各种邪恶的思想，就像人们说及大卫，他以他的演奏来驱逐扫罗的恶劣心情[71]。然而，在这之中有着一一种极大的幻象；因为只有当它把意识赶回到直接性中并且在其中将之摇哄着入睡的时候，它才能做得了这件事情。因此，个体无疑会在陶醉的那一瞬间感到幸福，但却只会变得更不幸。完全地在括号之中[72]，我要在这里让自己加入一个说明。人们曾使用音乐去治愈精神病人；人们在一定的意义上也达到了自己的目的，但这却是一个幻觉。就是说，在疯狂性有着一一种心灵的依据时，那么它总是会在意识中的某一点上的硬结中。这一硬结必须被克服，但是为了真正将之克服，我们就必须走上一条和“通向音乐的路”完全相反的路。如果我们现在使用音乐，那么我们就走上一条完全不正确的路而使得那病人变得更为疯狂，尽管他看上去好像是停止了疯狂。

我在这里就塔米诺的笛乐所谈的这些，想来我完全可以让它们留在那里而不用害怕看到它们被误解。我的意图绝不是去否认——这事实上也已经多次获得了承认：当音乐步入一个陌生的领域，也就是语言的领域，这时，它只能作为伴奏而有着其意义；《魔笛》的错误则是，整个剧所倾向的东西是意识，也就是说，这剧的真正倾向是去取消音乐，然而，它却还是要成为一部歌剧，而在剧中甚至连这一想法都不是清晰明了的。那伦理性地定性的爱情或者婚姻性的爱情已经被设定为发展的目标，这剧的根本错误就在此，因为，我们听由它去，教会的还是世俗的，它想作为什么就让它作为什么，但有一样东西却是它所不能是的，它不是音乐性的，甚至它是绝对地非音乐性的。

这样，从音乐的角度上说，第一咏叹调，作为对于帕帕吉诺的整个生命的“直接的——音乐性的”表达，有着其重要意义，而这生命史在与音乐相同的程度上是那绝对充分的表达，这生命史只是在比喻的意义上的生命史；相反，钟乐则是对于他的活动所做的音乐性表达，这里又一次是这样，我们只能通过音乐来获得对它的想象；这音乐是有着魔力的、诱惑性的、有吸引力的，正如那个男人的演奏，让那些鱼停下来倾听[73]。

那些台词，不是因为希卡耐德[74]就是因为丹麦语翻译者[75]的缘故，从大体上看是那么地疯狂而愚蠢，以至于几乎让人觉得不可思议，莫扎特怎么从那些东西之中发掘出他所发掘出的东西。让帕帕吉诺说一下关于他自己：我是一个自然人[76]，并且这样在同一个现在(Nu)中把自己弄成一个撒谎者，这可以看作是一个和所有其他的一样地有效[77]的例子。我们可以以那些第一咏叹调的歌词[78]中的那些词句来达成一个例外：他把他所抓住的那些女孩关进他的笼子。如果我们想要在它们中加入比作者自己可能加入的稍稍更多一点的东西，那么，它们恰恰就标示了帕帕吉诺的活动中的“无害的元素”[79]，这就像我们在上面所暗

示过的那样。

现在我们离开这神话式虚构的帕帕吉诺。那现实的帕帕吉诺的命运是我们所无法深入探讨的，我们希望他和他的帕帕吉娜好运气，并且我们完全听由他去在“让一片原始森林或者一整块大陆生养满许许多多小帕帕吉诺”中寻找他的快乐^[80]。

第三阶段

这一阶段是以唐璜为标示的。在这里我不用像在前面的文字中那样地要去把一个单个部分从歌剧中分出来，在这里，我所要做的不是分割，而是综述，因为整个歌剧在本质上是对于那理念的一种表达，除了几支曲子是例外，它在本质上是憩居在这理念之中、在戏剧的必然性之下被吸引向这一作为其中心的理念。因此，我们又有机会看到，在我把这第三阶段称作唐璜的时候，我在怎样的意义上能够用这个名字来称呼前面的阶段。先前我已经提醒过，它们不具备什么特别的存在，而我们从这一阶段出发时——这一阶段才真正是那整个阶段，我们就不怎么适合去将它们看成是各个片面的抽象或者各个暂时的预想，而更确切地，应当将它们看成是各种对于唐璜的隐约感觉，剩下的，那仍然不断地留在那里能够有权让自己去稍稍使用“阶段”这一表达的东西就是：它们是各种片面的隐约感觉，通过它们中的每一个，我们只能隐约地感觉到某一个方面。

第一阶段中的矛盾在于，欲求无法得到任何对象，而不曾欲求地拥有着它的对象并且因此而无法去欲求。在第二阶段中，对象在自己的多样性中显示出了自己，但是由于欲求在这多样性之中寻求着自己的对象，它在更深刻的意义上仍还是没有对象，它还没有被定性为欲求。在唐璜中，那欲求则被绝对地定性为欲求，在强度和广度的意义上都是那先前两个阶段的直接统一。第一个阶段理想地欲求着“那唯一的”；第二个阶段在“那多样的”定性之下欲求“那单个的”^[81]，那么第三个阶段是由此得出的统一。欲求在“那单个的”之中有着其绝对的对象，它绝对地欲求“那单个的”。在这里有着某种诱惑性的东西，我们将在下面对之进行讨论。欲求在这一阶段因而是绝对地健全的、胜利的、欢悦的、不可抵挡的和魔性的。因此我们自然不能忽略，在这里所谈的不是一个单个个体中的欲求，而是那作为原则的欲求，它在精神上被定性为“精神所排斥的东西”。这是那感官性天赋的理念，这情形也是我们在前面文字里所曾提示过的。首先，对于这一理念的陈述表达是唐璜，接着，对唐璜的陈述表达则又只能是音乐。特别是对这两者的看法，它们在接下来的文字中将被不断地从各种不同的方面来强调，而另外，这一歌剧的经典意义也由此而将被间接地证明和展示。然而，为了使读者更容易地保持着有一种总体上的概观，我将努力去把那些分散的看法集中到在几个要点之下。

就这音乐谈一些个别的东西，不是我的意图，我将会借助于所有善

意的精灵去警惕着，特别是，不让自己去把一大群无谓但却又非常喧嚣的属性驱赶到一起，或者在语言性的泛滥中透露出语言的无能，而尤其因为我不是把“语言不能承受这种泛滥”看成是语言中的一种不完美，而相反是将之视作一种更高的潜在力量，但因此我也更愿意在音乐自身的界限内去对音乐做出认可。相反，我所想要做的，一部分是从尽可能多的方面来阐明那理念以及它与语言的关系，并借此去不断越来越全面地把音乐所归属的区域环抱起来，就好像是去让它因恐惧而爆发出来，而在它能够让人听到的时候，则除了说“去听！”之外，我再也无法就它而说更多。我觉得通过这种努力所想做的是审美学家们所能够做到的最高水准了；我是不是能够做成功，则是另一回事了。只有在一个个别的地方，一个属性会像一封海捕信^[82]一样地给出对它的描述，但是我并不因此就应当忘记或者允许读者去忘记，那手中有着海捕信的人根本就不曾因为有了这张逮捕令就等于是抓住了这逮捕令所针对的人。还有这歌剧的整个设计，它的内在建构，将会在一个专门的地方成为专门讨论的对象，但是再一次是这样：我不会允许自己去高声呼叫“哦！好啊！真是天晓得啊！好极了！”^[83]但只是不断地把“那音乐性的”引诱出来，并且认为通过这种努力所想要做到的是一个人在纯粹的审美意义上对“那音乐性的”所能够做到的最高水准了。这样，我所想要给出的，不是一种对这音乐的动态持续的评论，在本质上这样的评论除了主观的偶然性和特质性之外不可能再会有什么别的内容，并且只能去迎合读者那里的某种相应的东西。甚至一个像霍托博士^[84]那样地见识广博的、在表达中有着品位而又富于反思的评论家也无法幸免，一方面他的解说退化成为一种冗长的言辞堆砌被用来补偿莫扎特的乐调之丰富，或者说，他这解说听起来就像是对莫扎特的全音色的、丰富的繁茂生机的一种呆钝的回响、一种苍白的临摹。另一方面，有时唐璜变得比歌剧中本来的唐璜更多而成为一个反思的个体，有时又变得更少。后者的原因自然是在于，《唐璜》中那深刻的绝对的关键意义被霍托忽视了，对于他，《唐璜》只是一部最好的歌剧，但它和所有其他歌剧并没有质的差异。但是，如果人们没有带着思辨的目光的无处不在的确定性来认识到这一点，那么人们就不可能带着价值或者公正地谈论《唐璜》，尽管如果人们认识到这一点的话，人们原本是能够比这在此大胆议论的人远远更出色和更丰富并且（最重要的是）更真实地去谈论它。

相反，我将不断地在理念、处境等等之中追踪“那音乐的”，反复透彻地倾听它，而到我吧读者对音乐的接受感带到了这样一种程度上——以至于他在什么也没有听见的情况下仍然仿佛是在听音乐。这时，我就完成了我的任务，于是我缄默，于是我就像对我自己说一样地对读者说：去听。你们这些友善的守护神们，你们守护着所有无邪的爱情，我向你们托付出我的全心，你们要看守那些劳作的思想，让它们对那些对象来说是有价值的，你们要把我的灵魂构建成为一种悦耳动听的工具，你们要让那雄辩的柔和微风迅速地拂过它，你们要发送出各种富饶的心境们的怡情和祝福。你们这些公正的精灵们，在美的国度里守卫着边境的你们，看守着我，不要让我在“去把《唐璜》弄成一切”的痴迷热情或盲

目狂热中不公正地对待它、贬低它、把它搞成不是它实际所是的其他东西——它在实际上就是那最高的；你们这些强大的精灵，你们知道怎样抓住人的心灵，帮助我去抓住我的读者，不是用激情的网套或者雄辩的诡诈、而是用信念的永恒真理来帮助我去抓住我的读者。

1. 感官性的天赋，被定性为诱惑

在《唐璜》的理念出现的时候，没有人知道，被显示出来了的有关材料只有这么一些：它隶属于基督教，而通过基督教，它又属于中世纪。如果我们无法有稍稍确定性去在人的意识中把这个理念回溯到这一世界史的段落中，那么，一种对这理念的内在本性的观察也能够马上把任何怀疑都消除掉。总的说来，中世纪是代表^[85]的时期，部分地是意识到的、部分地是无意识的；那整体的全部在一个单个的个体身上得到代表，然而，这代表有着这样一种方式：那被定性为整体并且呈现在一个单个的个体身上的东西，只是一个单个的方面，因此那单个的个体就同时既大于又小于一个个体。在这个个体旁边则站着另一个个体，也是同样作为整体地代表了生命内容的另一个方面，比如说，骑士和经院学者，神职人员和世俗人士。在这里，生命的宏大辩证法不断地在观念性代表的个体们身上被图解出来，这些个体常常是一对对地相互面对着，生命只是以一种形式^[86]不断地在那里，而那同时以两种形式^[87]统一地拥有着生命的宏大辩证统一却没有给出任何隐约的征兆。因此，那些对立面通常是漠不相关地相互处在对方之外。这一点是中世纪所不知的。它就是这样去实现那自己所没有意识到的代表之理念，而一种后来出现的思考才在它之中看见这理念。如果中世纪把一个个体放置在它自己的意识前作为理念的代表，那么它往往就在这个个体旁边放置一个与之有关系的另一个个体；这一关系在一般的情况下是一种喜剧的关系，在此之中这一个个体就好像是在修补另一个个体对现实生活的不成比例的尺码。比如说，国王身旁有小丑，浮士德有瓦格纳^[88]，堂吉诃德有桑丘潘沙^[89]，唐璜有勒波拉罗^[90]。这一形式结构在本质上也是属于中世纪的。于是这理念属于中世纪，而在中世纪中，它则并不属于某个单个的诗人，——各种有着原始力量的理念带着本土的（autochthonisk）^[91]本性从民俗生活的意识世界中爆发出来，而它就是这些理念之一。中世纪必须把由基督教带入了这个世界的那种肉体和精神间的分裂当作自己的思考对象，而为了这个目的，它把那些斗争着的力量分别地当作一种观想（Anskuelsen）的对象。于是，唐璜（如果我敢这么说的话）就是肉体的化身，或者肉体的由“肉体自身的精神”所达成的精神化。这在前面的文字中已经得到了足够的强调；而我在这里想提醒读者注意的则是，我们是应当把唐璜归到早期的还是晚期的中世纪。他处在一种与骑士制的本质性关系中，这是每个人都很容易留意到的。这样，要么他是“那爱欲的”有争议的、被误解的前奏，要么那骑士制是一种对于精神而言还仍然只是相对的对立；要等到对立面在更大的程度上深化分裂，这时，唐璜才作为与精神有着生死对立的“那感官性的”出现。

骑士时代的爱欲与希腊时期的有着某种类似，它和希腊的爱欲一样是灵魂地定性的，但区别则是在于：这种灵魂性的“已定性”（Bestemmethed）是置身于一种普遍的精神的“已定性”之内的，或者说，是作为一种整体的“已定性”。女人性（Qvindeliggheden）的理念是不断地以很多种方式处在运动之中，这情形不是希腊性中的情形，——在希腊性中，每一个人都只是美丽的个体人格，但女人性则无法被隐约感觉到。因此骑士的爱欲在中世纪的意识中，也是处在一种与精神的或多或少的和解关系中，尽管精神在自己坚决的严厉中保持着对它的怀疑。现在，如果我们的出发点是在于“精神的原则已被设定到了世界之中”，那么，我们在一方面能够这样去想象：首先到来的是那最晃眼的对立、最开天辟地的分裂，而在之后这对立和分裂才渐渐地平和下来。如果是这样的情形，那么唐璜就属于早期的中世纪。在另一方面，如果我们设想，这关系是逐渐地发展到这一绝对的对立，这样，在精神在越来越大的程度上把自己的股份从联合公司中抽出来以便去单独运作的时候，这也是更为自然的方式，在这样的情况下，那真正的“冒犯愤慨”^[92]就出现了，这样一来，唐璜就属于后期的中世纪。于是，我们在这时期里就被导向那个点——中世纪正要消失的那个点，在这里我们也遇上一个有亲缘关系的理念，也就是浮士德，区别只是，唐璜位于稍早的一个位置上。精神被单单地定性为精神而放弃这个世界，它觉得这世界不仅仅不再是它自己的家园，而且甚至也不是它的舞台，它退出这世界而进入到更高的区域，这时，它就让“那世俗的”留下作为感官性权力的竞技场，它曾一向生活在与这权力的斗争之中，现在它把位置让给了这权力。于是，在精神将自己从大地上解脱出去的时候，那感官性就带着自己全部的权力呈现出来了，它对这种变动没有什么反对，它也认识到“被分开”中的好处，并且为这样的事实感到高兴：教会不再诱导劝说它们继续在一起而是割断了那原先捆住它们的带子。现在感官性在自己的财富、在自己的欣悦与欢呼中醒来，比以前任何时候都强大，就像一个大自然中的隐士、那内向的^[93]艾科（她从不首先对谁说话或者在没有被问的情况下说话），如此心旷神怡地忘情于骑士的猎号及其爱欲旋律之中、在狗吠中、在马的喷鼻声中，以至于它永远不知疲倦地一再又一遍地重复这声音，而最后，就仿佛是很轻地向自己低语以免自己忘记这声音，就这样，在那精神离开了世界的同时，对于感官性的世俗精神来说，这整个世界成为一个从各个方向发出回声的居所。在中世纪，人们对一座山知道很多可谈论的东西，一座地图上没有的山，它叫做维纳斯山^[94]。在那里感官性有着自己的家，在那里它有着自己的各种狂野的喜悦，因为那是一个王国，一个国家。在这个王国里，语言是没有家园的，思想的冷静也没有，反思的艰辛收获也没有，在那里只响着激情的基音、欲望的游戏、陶醉的狂野喧嚣，在那里人们只是在永恒的晕眩熙攘之中获得享受。这个王国的长子是唐璜。“这是罪的王国”这句话并不因此就被说了出来，因为必须到它在审美的差异之中显示出来的那一瞬间，我们才可以断言它。只有到了反思登场的时候，它才将自己显示为罪的王国，但是，这时唐璜被杀了，这时音乐哑了，这时我们只看见绝

望了的抵抗无奈地做着反对却无法找到任何连贯的支承点，甚至在乐调中也没有。在感官性将自己显示为那应当被排除的东西、显示为那精神不愿与之有关的却不曾对之有所审判或者对之进行谴责的东西时，这时，“那感官性的”就取用了这一形象，它是在审美上的无关紧要之中的“那魔性的”（det Dæmoniske）。这只是一瞬间里的事情，然后一切马上就被改变了，这时音乐也已成为了过去。浮士德和唐璜是中世纪的提坦和巨人，他们在各种努力追求的宏伟之中与那些古代的巨人没有区别，但也许这之中是有所不同的：他们是被隔绝的，他们不构建一种不同力量的联合——这些力量只有通过联合才能变得具有冲击天空的气势；但在他们这里，全部力量都集中在这一一个个体的身上。

于是，唐璜就是对于“那魔性的”的表达，被定性为“那感官性的”，浮士德是对于“那魔性的”的表达，被定性为“那精神性的”，也就是基督教的精神所排除的“那精神性的”。这些理念处在相互间的本质性的关系中，并且有着许多相似的地方，于是我们也可以期望，它们在这一方面也有共同性，就是它们两者都是在一个民间传说中被保留下来的。这情形在浮士德是众所周知的。存在有一本民间书^[95]，它的标题很有名，尽管这书本身被使用得不多，这在我们的这个“大家都在忙碌于浮士德的理念”的时代，尤其是奇怪的。事实就是这样，同时每一个未来的“无固定薪水的大学教师”（Privatdocent）或者大学教授^[96]，作为精神上的成熟者，认为通过出版一本关于浮士德的书——他在这本书里很忠实于原文地重复着所有其他大学毕业生（Licentiat）和科学再受洗者（videnskabelige Confirmander）所已经说过的话——就可以取信于公共读者们的宫廷，然后他认为自己可以敢于忽视这样一本小小的无足轻重的民间书。他从来没有想到过，其实这样的事实是有多么美好：那真正伟大的东西对于所有人来说都是共同的，在歌德写着一本《浮士德》^[97]的同时，一个年轻农夫走到特烈布勒尔的寡妇^[98]或者去哈尔姆广场的一个贩歌妇那里^[99]，并且半出声地为自己读一下这本民间书。这本民间书实在是应当获得人们的注意，最重要的是，它有着人们赞美的那种葡萄酒所具的一种高贵特质，——这样的一种葡萄酒，有着花束，它有着一种极其出色的出自中世纪的酿酒标志，而在你打开它的时候，扑鼻而来的是一股那么醇香美味而有特色的气味，以至于你会获得一种完全奇特的心情。然而关于这个方面所谈的东西已经足够多了，我想提请读者注意的只是：关于唐璜则没有这样的传说存在。没有什么民间书，没有什么民谣通过不断地在“今年面世”^[100]而将它保存在记忆中。不过也许还是存在过一个传说，但是这传说按各种几率来算被限制成一种完全简单的暗示，也许这暗示比那用来构成布尔戈尔的《列诺尔》的那几个段落更短^[101]。也许它只包括了一个数目，因为，如果我没有搞错很多的话，那么现在的这个数字1003就属于一个传说^[102]。一个不包括别的东西的传说看起来有点贫乏，在这样一种关联上很容易得到解释，因为它没有被以书面的形式写下，但是这个数字却是一种出色的属性，一种抒情的鲁莽，这也许是那么多人所没有留意到的，因为他们在看见它时是那么习以为常。虽然这一理念没有在一民间传说里找到其表

达，这样，它却以另一种方式得到保存。我们都知道，《唐璜》在很早以前就作为一种集市货摊剧而存在着，确实，这也许就是它的最初存在了。但是在这里，这理念是被喜剧性地理解的，在总体上这是值得我们去留意的：中世纪很擅长去装备那些理想，它也在同样的程度上能够确定地去看出现藏在理想之超自然尺码中的“喜剧的元素”^[103]。去把唐璜搞成一个自以为是曾诱惑了所有女孩子的自夸牛皮大王、让勒波拉罗相信他的谎言，这无疑不会是完全糟糕的喜剧设计。而即使这不可能、即使这不曾被人想到过，那喜剧性的转折则永远也无法避免，因为它是在于那介于主人公和他运动于之上的舞台之间的矛盾之中。这样，我们就也能够让中世纪讲述关于那被强有力地塑造出来的主人公，说他们两眼之间有两英尺的距离，但是如果一个普通人想要在舞台上登场并且作出一副“两眼之间有两英尺的距离”的样子，那么“喜剧的元素”就完全地跑出来了。

这里就“唐璜”传说中所谈论的这些东西，如果它们不是处在对这一考究的对象的一种更近的关系之中的话、如果不是因为它们有助于去把思想推向那曾经被确定下的目标的话，那么它们就不会在这里获得它们的位置了。这一理念在与浮士德相比较的时候有着一个如此贫乏的往昔，原因无疑是：只要人们无法认识到音乐是它的真正媒介，那么在它之中就会有着某种谜一样的东西。浮士德是一个理念，这理念在本质上又同时是个体。去想象“那精神的—魔性的”集中在一个个体中，这是那思想自身的结论，相反，去想象“那感官性的”在一个个体之中，则是不可能的。唐璜处在一种介于“去作为理念，就是说，力、生命”和“作为个体”之间的持恒的盘旋徘徊之中。但这一盘旋徘徊是那音乐性的颤抖。在大海汹涌翻腾的时候，那些泛着泡沫的波涛在这一动荡中构成画面就好像是一些生灵^[104]；就仿佛是这些生灵在启动波涛，而其实则相反，是波涛构建出这些画面。唐璜就是这样的一幅画面，不断地呈现出来，但却没有获得形象与谐和，一个不断地被构建而又完成不了的个体，关于他的生命史，人们除了去听那些波涛的喧嚣之外无法感觉到别的东西。在唐璜被以这样一种方式领会的时候，在一切之中就都有了意味和深刻的意义。如果我想象一个单个的个体，看着他或者听见他说话，那么这“他诱惑了1003个女子”就变得滑稽；因为一旦他是一个单个的个体，那么所强调的重音就完全落在了另一个地方；也就是说，这“他诱惑了谁怎样诱惑”就被强调了出来。那传说和民间信仰的天真能够成功地说出这一类东西而丝毫不会隐约感觉到那“喜剧的元素”；而对于反思，这则是不可能的。而相反，当他在音乐中被我领会到的时候，那么我所领会到的不是这单个的个体，而是自然权力、“那魔性的”是那样乐此不疲地诱惑，没完没了地诱惑，完全就像风的吹刮、大海的摇摆，或者像一道瀑布似的从高处向下冲击，乐此不疲而没完没了。在这样一种意义上，被诱惑者们的数字就同样也可以是任何别的数字，一个远远更大的一个数字。在我们把文字翻译成歌剧的时候，要使得这翻译准确到不仅仅是可唱的、而且在意味上也是既多多少少和谐于文字又同样地和谐于音乐，这在通常可不是什么容易做好的工作。作为一个“这在有时候完全可以是

无所谓的”的例子，我在这里引用出《唐璜》中的名单上的数量，但是我并不因此就会带着人们通常对之所具的那种轻率态度而去认为“事情并不取决于这样的东西”。相反，我在极大的程度上带着审美的严肃来看待这问题，并且，我因此而认为，它是无所谓的。我只是推重1003这个数字所具的性质，就是说，它是奇数并且是偶然的，这一点绝非不重要，就是说，它在给出这样一个印象：这名单根本没有完成，而相反唐璜正在马不停蹄地继续；我们几乎会去为勒波拉罗感到难过，他不仅仅只是，如他自己所说^[105]，在门外望风，而且在那里他另外还要去记一笔这么复杂的账，它足以让一个经验老到的公务秘书手忙脚乱。

感官性在《唐璜》中被我们领会的这种方式——作为原则——在这之前从来不曾有谁在世界上以这种方式来领会过它；因此“那爱欲的”在这里也通过另一个属性而被定性，在这里爱欲是诱惑。奇怪的是，在希腊性中完全缺乏着对于“一个诱惑者”的理念。我绝对没有想要因此来赞美希腊性的意思，因为，我们大家都知道，不管是诸神还是人类，他们在情欲之爱中全都是乱七八糟的；我也没有想要责贬基督教；因为，它也只是在自身之外有着这理念。希腊性缺乏这一理念，原因是在于，它的整个生命是被定性为个体人格的。于是，“那灵魂的”是占着统治地位的，或者，总是与“那感官性的”有着和谐的共鸣。因此，它的情欲之爱是灵魂性的，而不是感官性的，正是它使得那支配着所有希腊的情欲之爱的谦逊端庄（Blufærdighed）渗透弥漫开。他们爱上一个女孩，他们翻天覆地着想要去拥有她，当他们成功时，他们则也许就对此感到厌倦而要去寻找新的情欲之爱。在三心二意方面，无疑他们是可以和唐璜有着一定的相似之处的，举一个例子吧，赫尔库利斯^[106]无疑是能够给出一个相当令人瞩目的名单的，如果我们留意到，他有时候会去关怀到整个家族，那可以数出50个女儿的家族，并且，作为一个家族女婿他去解决掉了她们全部，根据一些人的说法是，他只用了晚上。然而他和唐璜还是有着本质性的区别的，他不是诱惑者。就是说，在我们想到那希腊的情欲之爱时，根据它的概念它就是本质地忠诚的，恰恰正因为它是灵魂性的；并且，如果一个单个的个体爱许多人，那么这就是因为在这单个的个体身上的“那偶然的”；并且，相对于他所爱的这许多人而言，每一次他爱上一个新的，这又是偶然的；在他爱着一个人的时候，他没有想着下一个。相反，唐璜则从根本上就是一个诱惑者。他的情欲之爱不是灵魂性的，而是感官性的，而根据其概念本身，这种感官性的情欲之爱就不是忠诚的，而是绝对地无忠无诚，它不爱唯一的“一个”，而是爱所有的“全部”，这就是说，它诱惑所有的全部。它只是在“片刻”（Momentet）之中，但是这“环节”（Momentet）^[107]在概念中被考虑的话就是诸多环节（Momenter）的集合，而这样，我们就有了那诱惑者。骑士式的情欲之爱也是灵魂性的，因此根据它的概念就是本质地忠诚的，只有那感官性的是根据其概念而在本质上无忠无诚的。但是，感官性的情欲之爱的这一“无忠无诚性”也以另一种方式呈现出来，就是说，它持恒地只是一种重复。灵魂性情欲之爱在双重意义上包含着“辩证的元素”^[108]。也就是说，一方面，它在自身之中有着怀疑和不安，对

于“它是否会变得幸福、是否会实现自己的愿望并且被爱”这些问题的怀疑和不安。这一忧虑是感官性的情欲之爱所没有的。甚至连朱庇特^[109]对自己的胜利都会有不确定，并且这无法成为另一种情形，甚至他自己也无法去想要让它成为另一种情形。在唐璜那里就不是这种情形，他毫不犹豫并且必定总被想象成绝对的胜利。这看起来对于他是长处，但在真正的意义上却是一种贫乏。在另一方面，灵魂性情欲之爱也有着另一种辩证法，这就是，它相对于每一个作为这情欲之爱的对象的单个体也都是不同的。在这之中有着它的财富、它的丰富内容。这样，这不是唐璜的情形。也就是，他没有时间去花这个功夫，一切对于他都仅仅是那片刻的事情。“见她”和“爱她”是同一回事^[110]，我们可以在某种意义上这么去谈论关于灵魂性情欲之爱，而在这说法之中也只是暗示了一种开始。就唐璜而言，这则意味了另一种方式。“见她”和“爱她”是同一回事，这是在一个片刻之中，在同样的片刻里一切就都过去了，并且，这同样的情形就在无穷无尽中重复。如果我们把“那灵魂性的”想象到唐璜身上，那么这就成为一种可笑和一种自相矛盾，在这理念的结论里根本不包括把1003放在西班牙。这就成为一个起着骚扰作用的夸张，哪怕我们自欺欺人地以为我们在理想化地想象他。如果我们除了语言之外没有什么别的媒介来描述这种情欲之爱，那么我们就处在尴尬之中，因为，一旦我们放弃了那种在朴素简单的想法中能够坚持说“在西班牙有1003个”的天真，那么我们会要求某种更多的东西，也就是那灵魂性的个体化。仅仅通过我们以这样的方式来把一切都笼统地归在一起并用数字来让人感到惊讶，这样是根本无法使得“那审美的”得到满足的。那灵魂性的情欲之爱恰恰就是在那个体生命的丰富多样性之中运动着，在这种多样性中，那些微妙的差别是真正意义重大的。而那感官性的情欲之爱则可以把一切都笼统地归在一起。对于它，本质的东西就是在完全抽象意义上的“女人性”，至多就是更多一些感官性的差异。灵魂性的情欲之爱在时间里持恒，感官性的情欲之爱在时间里消失，但那被用来表达这个的，则正是音乐。这项工作音乐最出色也是擅长的，因为它比语言要远远地更为抽象，因而它在整个它的普遍性中不是说出“那单个的”、而是说出“那普遍的”，然而它不是在反思的抽象化中、而是在直接性的具体化中说出这种普遍性。作为一个对于我的看法的例子，我想更进一步在细节上谈论一下那第二仆人咏叹调^[111]：被诱惑者的名单。这个曲目可以被看成是唐璜的真正史诗。那么做一下实验吧，如果你怀疑我的断言的正确性！想象一个诗人，有着自然天赋，比任何前人更幸运，给予他表达的繁华，给予他对语言权力的主宰和统治，让一切有着生命气息的东西听从他、顺从他最微不足道的暗示，让一切准备就绪等待着他的命令，让他被一个无数轻装的游离散兵、快腿的专差信使的群落环拥——他们在思想的最快的逃亡中追上这思想，不要让任何东西（甚至是最小的动态）逃避开他，让整个世界不要对他保留任何秘密、任何不可说的东西；在这种情况下，把这个工作交给他，让他去叙事性地开始《唐璜》、去打开那被诱惑者们的名单。结果将是什么？！他将永远也无法完成。这叙事性的叙述有着这样的错误，你看多奇怪，只要有这样

的必要，它就能够不断地继续，诗人的主人公，即兴者唐璜，只要有这样的必要，就能够不断地继续。现在，诗人要进入那多样性，在此之中不断地有足够的东西会让人高兴，但是他永远不会达到莫扎特所达到的那种效果；因为，虽然他最后是完成了，他所说的东西将比不上那莫扎特在这样一个曲目里所表达的东西的一半。现在，莫扎特没有去牵涉那多样性，那在运动中流失的东西无疑是一些宏大的形态。这在那媒介自身之中、在音乐之中有着足够的根据：音乐太抽象，因而无法表达那些差异。这样，那音乐性的叙事相对地就比较短，然而，以一种无法比拟的方式，它却具备着叙事的性质而能够在应有的长度上继续下去，既然我们不断地能够让它从头开始，一而再再而三地听它，这恰恰因为“那普遍的”得到了表达并且是处在直接性的具体化中。在这里我们不是把唐璜作为一个单个的个体来听的，不是听他的讲话，而是听那声音、那感官性所具的嗓音，并且，我们通过“女人性”的渴慕来听它。他不断地被完成并且不断地能够从头开始，只有以这样的方式，唐璜才能够变成叙事性的，因为他的生命是各种离散抵触的（repellerende）片刻^[112]的总和，没有连贯内聚性，他的生命作为片刻是那“片刻们的总和”、作为“片刻们的总和”是那片刻。唐璜就处在这样一种普遍性中、处在介于“是个体”和“是自然力”之间的这样一种回旋徘徊中；一旦他成了个体，“那审美的”就获得完全另外的一些范畴。因此，剧中所进行的那场诱惑——对泽尔丽娜诱惑中^[113]，那女孩是一个普通的农家女孩，这种安排就完全合理并且有着其深刻的内在意义。装模作样的美学家们在“理解诗人和作曲家”的表象下为达成对这些诗人和作曲家的误解做了一切他们可能做的事情，他们也许想要教导我们说，泽尔丽娜是一个不寻常的女孩。每一个这样认为的人，显示出，他是完全地误解了莫扎特并且他使用了错误的范畴。他误解了莫扎特，这是相当清楚的；因为莫扎特孜孜不倦地使得泽尔丽娜尽量地平凡不足道，这是霍托也注意到但却没有看出其深刻原因的。就是说，如果唐璜的情欲之爱被定性得不同于感官性的，如果他曾在精神的意义上成为一个诱惑者——这“精神上的诱惑者”是我们以后考虑的对象，那么，在那场戏剧性地在剧中让我们全神贯注的诱惑中，如果女主人公是一个小小的农家女，这就将会是此剧的根本错误。这时，“那审美的”会要求我们给他一个更艰难的任务。然而，对于《唐璜》这些差异却是无效的。如果我可以去想象，他作一个这样的关于自己的讲演，那么他也许会说：“你们搞错了，我不是什么‘为了幸福而需要一个非同寻常的女孩’的丈夫；那能让我幸福的东西，每一个女孩都有，因此我把她们全都拿下来。”我在前面谈及的所有词句，就必须以这样的方式来理解：“甚至六十岁的风情女人”，或者另一段：“如果她只穿了一条裙子，你就很清楚他做什么。”^[114]对于唐璜每一个女孩都是寻常的女孩，每一场情欲历险都是日常故事。泽尔丽娜年轻美丽，并且她是一个女人，这是她和数百其他人所共有的“不寻常的东西”^[115]，但是唐璜所欲求的则不是“不寻常的东西”，而是她和每一个女人所共有的“寻常的东西”^[116]。如果这情形不是如此，那么《唐璜》就不再是绝对地音乐性的了，那么“那审美的”就要求言辞的在场——那些台词，而现在，

既然这情形是如此，那么《唐璜》就是绝对地音乐性的。我也将从另一个方面来阐述这剧的内在建构。爱尔薇拉^[117]对于唐璜是一个危险的敌人；在那些台词里，因为丹麦翻译者的缘故^[118]，这一点常常被强调出来。唐璜有了台词，很明显这是一个错误，但由此并不意味着这台词就不能够包含一个单个的出色语句。这样，唐璜害怕爱尔薇拉。现在，也许某个审美学家认为通过给出一段冗长的关于“爱尔薇拉是一个不寻常的女孩等等”的无聊话语就是在彻底地解释这一点了。这就完全错了。她对于他来说是危险的，因为她是被诱惑的。在同样的意义上，完全是在同样的意义上，在泽尔丽娜被诱惑的时候，泽尔丽娜对他来说是危险的。一旦她被诱惑了，她就被提高到了一个更高的层面，这层面是她心中的一种意识（Bevidsthed），而这意识是唐璜所不具备的。因此，她对于他是危险的。这就又一次是这样：她对于他是危险的，这不是因为“那偶然的”，而是因为“那普遍的”。

于是，唐璜是诱惑者，他的情欲之爱是诱惑。无疑，如果我们正确地理解这说法的话，那么我们就看出由此而被说出的很多东西，但如果我们只是以某种通常的含糊来领会，那么我们就只能看到很少。我们已经看到，这概念，“一个诱惑者”，在考虑到唐璜的时候，它就在本质上被修改了，因为他的欲求的对象是“那感官性的”，并且仅仅只是这个。如果我们要在《唐璜》中展示“那音乐性的”，那么这一点是有着重要意义的。在古代，“那感官性的”在雕塑沉默的宁静中获得表达；在基督教世界中，“那感官性的”就必须它在全部的不耐烦的激情中奔涌。虽然在这样的情况下人们确实可以说，唐璜是一个诱惑者，但如果人们把各种就这样一个人所能够讨论的随意说法归集起来并且将之直接用在唐璜身上，那么，这样的一个很容易对某些审美学家们的虚弱大脑起到困扰作用的表达，常常就会为误解提供机缘。他们一会儿通过追踪唐璜的狡智而把自己的狡智暴露在了天日之下，一会儿又声嘶力竭地解释他的阴谋和诡诈，简言之，“诱惑者”这个词提供了这样的机缘，使得每一个人都尽自己所能地来针对他、使得每一个人都为一种完全的误解给出了自己的一份小小贡献。如果对于我们“去说某种正确的东西”比“去说某种随便什么东西”更重要的话，那么，在唐璜身上，我们必须带着极大的谨慎来使用“诱惑者”这个表达。这不是因为唐璜人品太好，而是因为他根本不处在各种伦理定性所及的范围之中。因此，我更愿意将他称作是一个骗子，因为在这个词中总是有着某种更大的模棱两可。在“作为诱惑者”之中总是有着一定的反思和意识，而一旦这两者在场了，我们就能够有空间去谈论狡黠和诡诈和机关算尽的欺骗^[119]。唐璜缺少这种意识。因此他没有在诱惑。他欲求，这一欲求起着诱惑性的作用；在这种意义上，他在诱惑。他享受着欲求的满足；一旦他享受了这个，他就又去寻找新的对象，并且这样无穷尽地继续下去。因此，他确实是在欺骗，但不是以这样一种“他在事先设计好了自己的骗局”的方式；那欺骗被诱惑者们的东西，是感官性自身的权力，并且，更确切地说，这是一类复仇女神（Nemesis）。他欲求着，并且持恒地继续欲求，持恒地享受欲求的满足。作为一个诱惑者，他则既缺少之前的时间——他要用来设计出

计划的时间，也缺少之后的时间——他要用来意识到自己的行为的时间。因此，一个诱惑者必须拥有一种权力，而这权力是唐璜所不具备的，不管他在别的方面有着多么好的天赋装备，——这就是言辞的权力。一旦我们把言辞的权力赋予了他，那么他就终止而不再是音乐性的了，而那“审美方面的兴趣所在”（den æsthetiske Interesse）也就成为完全另外一种类型。阿奇姆·冯·阿尔尼姆在一处文字中谈论到一个完全有着另一种风格的诱惑者^[120]，一个进入了各种伦理的定性范围中的诱惑者。对这个诱惑者，他使用了一个表达词，这个词在其真实、大胆和简要方面和莫扎特乐曲中的一声弦音可以说是旗鼓相当了。他说，他能够以这样一个方式来和一个女人说话：如果魔鬼抓住了他，那么，如果他能够去和魔鬼的曾祖母谈一下，他就能通过说话来使自己被释放。这是真正的诱惑者，在这里，“审美方面的兴趣所在”也是另一种类型的，即：“怎样”^[121]，审美在这里关注的是那方法。因此，在这里有着某种非常深刻的东西，也许大多数人都没有留意到：在唐璜追求数百女子的同时，那再造唐璜的浮士德只诱惑一个女孩；但这唯一的女孩，在一种强烈的意义上看，她也是被以一种完全不同于所有唐璜所骗过的那些女子的方式来诱惑和消灭的；这恰恰是因为，浮士德作为一种再造在自身中有着那精神的定性。这样一个诱惑者的力是那言语，就是说，那谎言。在几天前，我听见一个当兵的和另一个当兵的谈论关于第三个：这第三个士兵欺骗了一个女孩；他没有做出什么很复杂的描述，但他的表达是非常到位的：“用谎言他有能力这样，并且就是这样罢了。”这样的一个诱惑者是完全不同于唐璜的一种类型，和唐璜有着本质的区别，我们从这里也能够看得出这一点，他和他的活动在极大的程度上是“非音乐性的”，并且从审美的角度看，是处在“那令人感兴趣的”（det Interessante）的定性之内。因此，如果我们要正确地在审美上考虑他的话，他的欲求的对象比“那仅仅感官性的”也是要多出一点什么东西。

但是，那唐璜用来诱惑的又是什么样子的一种力呢？那是欲求所具的力，感官性的欲求所具的能量。他在每一个女人中欲求着全部的女人，而在之中有着那感官性地理想化的权力，借助于这种权力他同时美化和征服自己的猎物。这一巨大激情所具的反思^[122]对“那被欲求的东西”进行美化和发展，通过它的反射，被欲求者在被崇高化的美丽之中泛起红晕。就像那狂喜者的烈火带着诱惑性的光芒，甚至映照那些相对他而言是无关的人们，就这样，他在一种远远更为深刻的意义上去美化每一个女孩，因为他与她的关系是一种本质的关系。因此，对于他，一切有限的差异都消失了，相比之下只有一件首要的事情：“是一个女人。”他青春化那些年长者而使她们进入了女人性美丽的年华中央，他几乎是在一个“此刻”中使得小孩子们成熟；所有是女性的东西都是他的猎物（pur ch'è porti la gonella voi sapete quel ch'è fà）。然而我们现在却绝不当这样去理解这种说法，以为他的感官性是一种盲目性；本能地，他非常明白自己该怎样去作出差异区分，而最重要的是，他在进行着理想化。如果我在这里用一个小小的瞬间来回想一下前面的一个阶段，回想一下那侍从，那么读者也许会记起来，在那段关于侍从的谈论

中，我已经把侍从的一句台词和唐璜的一句台词作了比较。我让那神话式虚构的侍从继续留在那里，而让那现实的侍从去军队。我现在想象，那神话式虚构的侍从解脱游离了出来、进入了运动，那么，我在这里要重提这侍从的一句台词，那是用在唐璜身上的。也就是，在切罗比诺轻快地像一只鸟一样而又大胆地从窗户里跳出来^[123]的时候，苏珊娜被打动得以至于差一点晕眩，等她恢复了常态，她叫了出来：“看，他这么跑——呵，他在女孩子们那里一定是幸运儿了。^[124]”苏珊娜所说其实也完全很对，而她晕眩的原因也不仅仅是对那大胆跳跃的想象，而更确切地说，他已经在这里是幸运儿了。那侍从也就是将来的唐璜，但我们不要以一种可笑的方式来理解这说法，以为那侍从通过年龄的增长就成为唐璜。现在唐璜不仅仅是女孩子群中的幸运儿，而且他也使得女孩子们幸福并且——不幸，但是够奇怪的，这就是她们所要的，并且，如果一个女孩子不想要因为曾与唐璜一同幸福而变得不幸的话，那她就是一个糟糕的女孩。因此我继续把唐璜称作是一个诱惑者，但我却绝不因而就想象他狡诈地设计各种圈套、狡猾地盘算自己的阴谋所能达成的效果；那被他用来进行欺骗的东西，是感官性的天赋（Sandselighedens Genialitet），而现在他就好像是这种天赋的化身。精明的冷静是他所缺乏的；他的生命就像他用来强化他自己的葡萄酒一样地泛着泡沫，他的生命就像那伴随着他的快乐膳餐的乐调一样地不定多变，他总是处在成功的欢悦中。他无需任何准备、无需设计、无需时间；因为他总是准备就绪的，也就是说，力总是不断地在他之中，欲求也是这样，并且只有在他欲求的时候，他才是真正地安分于自身的元素中。他坐上餐桌，就像一个神一样高兴地摇着酒杯；他站起来，手上拿着餐巾，准备进攻。如果勒波拉罗在深夜叫醒他，他醒来，总是确信着自己的胜利。但是，这种力，这种权力是言辞所无法表达的，只有音乐能够给予我们对之的想象；也就是，它对于反思和思想是不可说的。一个伦理地定性的诱惑者的诡计是我能够很清楚地在言辞中陈述出来的，而音乐如果敢去着手这项工作的话就只会是徒劳。《唐璜》的情形则正相反。那是怎么样的一种权力？无人能够说出，甚至，如果我在泽尔丽娜进入舞蹈之前^[125]问她这个问题：他用来将你迷住的力量是什么样的一种权力？那么她将会回答：人们不知道；而我会说：很好的回答，我的孩子！你比印度的圣人们更智慧，对的，这个，人们不知道^[126]；而不幸的是，我也不能够对你说这是什么。

这一在唐璜身上的力、这一全能、这一生命，只有音乐能够表达；除了说“它是生机勃勃的欢悦”之外，我不知道对此还能用到别的什么属性。因此，克鲁斯让唐璜在泽尔丽娜的婚礼中走上舞台说：“快乐啊，孩子们！你们全都穿得就好像是要去那婚礼”^[127]，这时，他说得完全对，并且另外还说出了某种比他可能所想到的还要更多的东西。也就是，那欢悦是他自己带着的，而牵涉到婚礼，那么“她们全都穿得就好像是要去那婚礼”就不是没有意义的；因为唐璜不仅仅是泽尔丽娜的男人，他以游戏和歌声在为整个教区的年轻女孩子们举行婚礼。这样，那些快乐的女孩子们，她们环拥着他，这就没有什么可奇怪的了。并且她们也没有什

么失望的，因为对她们所有人他都有足够的东西来给予。奉承、叹息、轻柔的握手、挑逗的目光、秘密的低语、危险的贴近、诱惑性的远离，并且这其实只是那些较小的神秘仪式^[128]、婚前的礼物。眺望这样一种丰收，这对于唐璜是一种狂喜，整个教区都让他包下来了，然而这也许并不需要他花上像勒波拉罗在办公室所花的那么多时间。

通过这里所阐述的这些，我们的思路又重新被引回到这考究的真正对象：《唐璜》是绝对地音乐性的。他感官性地欲求，他以感官性所具的魔性的权力来诱惑，他诱惑所有人。言辞、台词不适合于他；因为那样的话他马上就变成一个反思着的个体。他根本就没有这样的持恒，相反他是匆忙于一种永恒的消逝，恰恰如同音乐，音乐的情形就是一旦它停止发声它就消失了，并且只有在它重新发声的时候它才又进入存在。因此，如果我实在打算要在这里提出这问题，“唐璜看上去外表是怎样的”、“他是不是美丽、年轻或者年长”、“他大约多大年纪”，那么这也就是出于我的这一方面的一种迁就，并且，对此所能说的东西只能够期待（就像“一个被容忍的教派在国家教会中找到的一个位置”那样的意义上）在这里找到一个位置。他是英俊的，不太年轻；如果我要建议一个年龄，那么我会建议33岁，这也就是一代人的年龄^[129]。去卷入这样一种考究，难免会有这样的麻烦：在我们细细地考虑着那单个的东西时，我们就很容易失去那整体的，就仿佛唐璜是借助于自身的美丽或者别的我们能够提及的东西来诱惑；我们看见他，但我们不再听见他，因此我们失去了他。因此，如果我现在（就好像是尽可能地从我角度来帮助读者来达成一种对唐璜的看法）想要说：看，他站在那里；看，他的眼睛是怎样地灼然燃烧、他的嘴唇是怎样地在微笑中抬起；他对自己的胜利是那么地肯定；看他那王者的眼神，它要求着那归属于皇帝的一份^[130]；看他是多么轻松地步入舞蹈、多么骄傲地伸出手，谁是那被他所邀的幸运者？或者我想要说：看，那里，他站在森林的阴影中，他斜身靠向一棵树，他随身带着一把吉他；看，在那远一点的地方，一个年轻女孩在树丛间消失了，紧张得像一头受惊的野鹿，但他不着急，他知道她在找他；或者我想说：那里，他在那白夜里休憩于湖边，那么美，以至于月亮停下重温自己青春的情欲之爱，那么美，以至于城里的年轻女孩会付出很多以便取悄悄去那里，在月亮重新升起映照天空的时候，利用那个瞬间的黑暗来亲吻他；如果我这样做，那么留心的读者就会说：看，他在那里把一切都弄糟了，他自己忘记了，唐璜不应当是被看的而是应当被听的。因此，我也就不这么做，而是说：听唐璜，这是说，如果你不能通过听《唐璜》而获得一种对他的想象，那么你就永远也无法获得这想象。听他的生命的开始；就像闪电从雷云的黑暗中展现出来，他也是这样地从严肃所具的深刻中爆发出来，比闪电的速度更快，比闪电更无常但却同样地有固定节奏；听，他是怎样闯进生命的多样性的、他是怎样冲击着它的牢固的堤坝的；听这些轻快地舞蹈的小提琴、听那喜悦的暗示、听欲望的欢呼、听享受所具的喜庆极乐，听他的狂野逃逐——他赶超过他自己，总是更快、总是更无中止；听那激情狂放不羁的欲望、听那情欲之爱的瑟瑟声、听那引诱的低语、听那诱惑的回

旋、听那瞬间的宁静，听啊，听，听莫扎特的《唐璜》。[131]

2.对唐璜的其他加工塑造，在与“音乐性的解说”的对比之下所作的考虑

正如我们所知，《浮士德》已经是各种多样的领会的对象，相反这却绝不是《唐璜》的情形。这看起来可能是挺奇怪的，更奇怪的是，相比前一理念，这后一理念在那个体的生命之发展中标示了一个远远更为普遍的段落。然而，这一事实很容易得到解释：“浮士德式的理念”[132]预设了一种这样的成熟性，它使得人们对浮士德的领会要自然得多。另外，由于在这样一种意义上并不存在有一个关于唐璜的传说故事，我在前面曾就这一事实提醒过：我们一直朦朦胧胧地因为媒介而感到麻烦，直到莫扎特发现了媒介和理念。从这一刻开始，那理念才进入了自己真正应得的地位，并且，又一次是前所未有地，填满了那个体生命中的时间间距，但它带来如此的满足，以至于那种“诗意地去提取那在想象中体验到的东西”的需要没有成为一种诗性的必然。这再一次是对莫扎特歌剧的绝对经典价值的一个间接证明。在这一方向上的“理想性元素”[133]已经找到了自己在这样一种程度上的完美艺术性表达，以至于它固然是有着引诱力、但却不至于对诗歌性的创作有着引诱力。无疑，莫扎特音乐是曾有过的引诱力的，因为，哪一个年轻人不曾在自己的生命中有过一些瞬间，愿意给出自己的一半王国去成为一个唐璜，或者乃至给出那整个王国；哪一个年轻人不曾在自己的生命中有过一些瞬间，愿意给出自己的一半生命的时间去做一年的唐璜，或者乃至给出自己的整个生命时间？[134]但是那些能够达到深刻的性格类型也感受着这音乐，它们被那理念感动，它们发现一切，乃至那最轻柔的微风，都在莫扎特的音乐中获得表达；它们在这音乐的宏大激情之中发现了对于那在它们自己的内在中蠢动的东西的一种全声表达，它们感受到，每一种心境是怎样努力地挣向这音乐，就好像是小溪急流着要去汇入那大海的无限。这些性格类型在莫扎特的唐璜中既发现许多文本又发现许多评语，这样，在它们深深地滑进它的音乐并且享受着忘我的喜悦时，它们也赢得了景仰中的财富。不管从怎样的角度看，莫扎特的音乐都不能说是太狭隘，恰恰相反，它们自身的心境被扩展，当你在莫扎特之中重新认出这些心境的时候，它们获得了一种超自然的尺码。那些比较低级的性格类型无法隐约地感受到任何无限性、无法理解无限性；那些半知不解的人们，因为他们去掐了一下一个农家女的脸蛋、用手臂去环拥了一个侍女或者使得一个小闺女脸红，就以为自己是一个唐璜，他们自然既不懂得理念也不懂得莫扎特，除了弄出一个可笑的怪胎、一个也许在堂姐表妹们模糊的感伤眼神中有点像一个真唐璜和所有魅力之典范的家庭偶像之外，他们也无法自己去勾画出一个唐璜来。在这种意义上，《浮士德》还未曾找到一种表达，并且就像我在前面所说的，永远也不可能找到一个表达，因为那理念具体得太多。对《浮士德》的领会，就其本分而言是应当被称

作是完美的，然而后来的一代人又会去塑造出一个新的浮士德，而唐璜因为那理念的抽象特性而在所有时代都永远地活着，要在莫扎特之后创造出一个唐璜，总会是成为一种“想要写一首荷马之后的《伊里亚特》[135]”，这是在一种比起对荷马的谈论要远远更为深刻的意义上说的。

现在，尽管这里所阐述的这些都是对的，但却也绝不会得出这样的结论：一个天资简单的性格类型就不会也曾试着去用另一种方式来领会《唐璜》。这情形如此，这是每个人都知道的，但也许并非每个人都留意到这样的事实：所有其他的领会方式在本质上都是莫里哀的唐璜[136]这一类型；但这一类型相比莫扎特的领会而言，则又老得多，并且是喜剧性的，与莫扎特的唐璜相比就像穆塞乌斯[137]对一则童话的领会方式拿去与蒂克[138]的加工改写相比较。因此，我其实可以把自己限定在对莫里哀的《唐璜》的谈论中，并且在我从审美上努力对之作出评估的同时，也间接地评估一下那些别的领会方式。不过，我对海贝尔的《唐璜》[139]还是得作出一个例外。他自己在标题上宣称了，这是“部分地效仿莫里哀”。这当然确实是如此，但是海贝尔的剧本比起莫里哀的有很大的优点。这无疑是要归因于海贝尔领会自己的作品时所一贯具备的那种确定的审美眼光和那使得他知道怎样去做区分的品味，然而，还有一种可能性也不能完全被排除掉：在这里海贝尔教授间接地受到莫扎特的领会方式的影响，也就是说，他看到了，如果人们一旦不想让音乐作为真正的表达或者要将唐璜完全地归入到另一些审美范畴之中的话，这时，唐璜应当被怎样领会。豪赫教授[140]也给出了一部《唐璜》，他这部作品则是正将进入“那令人感兴趣的”的定性之下的。这样，当我现在过渡到对那另一类对《唐璜》加工改写的构成物的谈论时，我就无需再提醒读者，我们在眼下的这一小小的考究中作出了这些讨论，我之所以这样做，不是因它们自身的缘故，而只是为了比前面文字中所可能做到的更为完全地阐明那音乐性的领会的重要意义。

在前面的文字中，对唐璜的领会中的转折点已被标示为是如此：一旦他获得一句台词，一切就全被改变了。也就是说，在一种朦胧性之中，他只能以音乐的方式来被我们听到，而那启动台词的反思，将他反思到了这朦胧性之外。在这样的情况下，看来《唐璜》似乎最好是作为芭蕾舞[141]来被领会。我们大家都知道，人们也确实已经是在以这样一种方式来领会他了。然而，我们却必须因为这一领会认识到了自己的各种力而赞美它，它因此把自己限定在了那最后一场：唐璜身上的激情必定是在那无台词舞蹈的音乐剧形式中最容易得以呈形。由此得出的结论又一次是：唐璜不是按照他本质性的激情（而是按着“那偶然的”）而被展现出来；这样一场表演的招贴画总是比舞剧本身有着更多的内容，它包含了“这是唐璜，诱惑者唐璜”，相反那芭蕾则几乎只表演出绝望之痛，对这种痛苦的表达——由于它只可以是舞蹈哑剧式的——是他和许多其他绝望者所共有的。《唐璜》中那本质性的东西无法在芭蕾舞剧中被表演出来，而且任何人都很容易就感觉到，去看唐璜通过自己的舞步和机灵的姿势来迷惑一个女孩，这会是多么地可笑。唐璜是一种内向定性，这样，它是不能成为有形的，也不能在形体形式及其运动中或者在

雕塑式的和谐中揭示出自身。

虽然我们现在不打算给唐璜台词，但我们却可能想象出，另外还仍然有着一种“使用言辞作为媒介的”对唐璜的领会方式。这样一种领会也确实的是存在的，那是拜伦^[142]的创作。当然，可以肯定，以很多方式看，拜伦恰恰就是有着天赋去造就出一个唐璜的，因此，我们就可以肯定，如果这项创作失败了，原因就不在拜伦那里，而是在远为更深刻的地方。拜伦敢让唐璜在我们面前进入存在、对我们叙述他的童年和青年时代的生活、把他从有限的生活境况关联中构建出来。这样，唐璜成为一个反思的个体人格，失去了唐璜在传统的想象中所具的那种理想性（Idealitet）。我想在这里马上展开说明一下，那在理念中所发生的是怎样一种变化。当唐璜被音乐性地领会的时候，我在他身上听出那激情的整个无限性，而且我还听到它的无限权力——那是没有什么东西能够抵挡的；我听见欲求的狂野欲望，而且我还听见这欲求的绝对战无不胜——尽管会有人要抵抗，但这抵抗是徒劳的。如果思想有这么一次徘徊在障碍处，那么，确切地说，这障碍只会获得一种去激发出激情的意义，而不是真的就是将自己设立为对立面；享受被放大了，胜利是确定的，而障碍只是一种刺激。在《唐璜》中，我有着这样一种被自然力量驱动着的生命，带着魔性的强力而势不可挡。这是他的理想性，并且这只会让我毫无困扰地感到愉快，因为音乐在向我展示他的时候，不是让他作为人格或者个体，而是作为权力。如果唐璜被领会为个体，那么他恰恰因此^[143]会与所处的世界有冲突；作为个体他感觉到这一外在环境的压抑和锁链；作为伟大的个体他也许会战胜它；但是我们马上感觉到，障碍的各种艰难性在这里扮演着另一个角色。这些艰难性就是那“兴趣”（Interessen）在本质上所关注的东西。然而，这样一来，唐璜就被归到了“那令人感兴趣的”的定性之下。如果我们想要在这里借助于辞藻的堆砌来把他展示成绝对胜利的，那么我们马上就会感觉到，这无法满足我们的需要，因为在本质上“胜利”不属于一个个体本身而我们所要求的是那冲突之危机。

那个体要去克服的敌对面，部分地可以是一种外在的，它更多地不是在对象之中、而是在外部世界里，部分地可以是在对象本身之中。前者是几乎所有对唐璜的领会方式都关注的东西，因为我们把理念中的这样一个环节保留了下来：他作为情欲之爱者必须是胜利的。反过来，如果我们强调后者，那么我相信，我们这才看到一种对唐璜的意义重大的领会方式，这样一种领会将构建出一种与音乐性的唐璜相应的对立面；相反每一种介于这两者之间的“对唐璜的领会”则总是保留着各种不完美。在那音乐性的《唐璜》之中我们想要的是广延的（extensive）诱惑者，而在后者之中，则是强化的（intensive）诱惑者。这后一个唐璜不是以“一举就去占据自己的对象”的方式而被展现出来的，他不是直接地定性的诱惑者，他是经过了反思的诱惑者^[144]。那让我们关注的东西，是他知道怎样用来得及悄悄潜入一个女孩心里的那狡黠、那巧妙，是他知道怎样去为自己创造的那种对女孩子的统治力，是那迷人的、机关算尽的、层层相扣的诱惑。在这里，他诱惑了多少，是无所谓的，那

使我们关注的东西是他用来诱惑的艺术、他的精湛周到、他深思熟虑的精诡。到最后，那享受本身也被反思得那么透彻，以至于它与音乐性的唐璜相比完全成了另一种类型。音乐性的唐璜享受着“满足”，反思的唐璜享受着“欺骗”、享受着“诡诈”。直接的“享受”过去了，而对于这“享受”的反思则被享受着。从这方面看，在莫里哀的领会中有着一个简单的暗示^[145]，只是因为那整个其余的领会方式的困扰，这一暗示到最后没有真正得到展开。欲求在唐璜身上醒来，因为他看见那某一个女孩在与她所爱的人的关系中感到幸福，他开始于嫉妒。这是一种“兴趣所在”（Interesse），而在歌剧中我们完全不会去关注它，恰恰是因为唐璜不是一个反思的个体。一旦唐璜被领会为一个反思的个体，我们就只能在我们把问题放在心理学的领域中时去达到一种与“那音乐性的”相对应的理想性。那剧烈度（Intensiteten）的理想性则就是我们所达到的东西。因此，我们不得不把拜伦的《唐璜》看成是不成功的，因为它将自己叙事性地扩展开。直接的唐璜必须诱惑1003个，反思的则只需诱惑一个，而那让我们关注的是他怎样去诱惑。反思的唐璜的诱惑是一件艺术作品，在此之中每一个单个的步骤都有着其特别的意义；音乐性的唐璜的诱惑是举手之劳，一瞬间的事，做得比说得还快。我想起我曾见过的景象。一个美丽的年轻人，一个真正的白马王子。他和一些年轻女孩子们游戏着，这些女孩全都是在危险的年龄，因为她们既不是成人也不是孩子。除了别的事情之外，他们玩耍着以跳过一条壕沟来取乐。他站在沟沿，在她们跳的时候帮她们，他把住她们的腰、将她们托到空中然后放落到另一侧。这是一个可爱的场面；我既是为他也是为那些年轻的女孩子感到高兴。这时我想到唐璜。她们自己奔向他的怀抱，这些年轻女孩，于是他抓住她们，同样地迅速、同样地敏捷，他把她们放落在生命壕沟的另一侧。

音乐性的唐璜是绝对地胜利的，因此自然也是绝对地拥有每一种导致这种胜利的手段，或者更正确地说，他是如此绝对地拥有那手段，以至于他就仿佛不需要使用它，这就是说，他不将它当手段用。一旦他成为一个反思的个体，于是就显示出另有别的东西，这东西就叫作“手段”。现在，如果诗人把这东西给了他，但与此同时也使得对抗和阻碍变得如此让人担忧，以至于胜利变得令人怀疑，这样，唐璜就落入了“那令人感兴趣的”的定性之内，并且，在这个角度上可以想象出更多对唐璜的领会方式，直到我们达成了那在前面被我们称作是“强化的（intensive）诱惑”的状态；如果诗人拒绝给予他手段，那么这种领会就落入了“那喜剧性的”（det Comiske）的定性。一种将他导入“那令人感兴趣的”之下的完美领会是我所不曾见到的；相反，大多数领会方式的情形则是，它们在趋近“那喜剧性的”。如果我们看到，这些领会的方式是与莫里哀有着关联的，那么这可以很容易得到解释了；在莫里哀的领会中“那喜剧性的”休眠着；而海贝尔的功劳则在于，他很清楚地意识到了这个，因此他不仅仅把自己的戏剧称作是木偶剧，而且还以那么多其他方式来让“那喜剧性的”闪现出来。一旦一种激情在它被展示的一刻被拒绝借助于“手段”来对自己进行满足，那么，这要么唤起一种悲剧性的转折，要么就唤

起一种喜剧性的转折。在理念是作为一种完全得不到认可的东西而呈现出自身的时候，一种悲剧性的转折并不是那么容易就能够被唤出，因而，“那喜剧性的”靠近了。如果我描述出一个个体心中的赌博愿望，然后给这个个体5元国家银行币^[146]让他去输掉，那么这转折就是喜剧性的。莫里哀的《唐璜》的情形当然不是完全这样，但却有着一种相似的方式。如果我现在让唐璜处在囊中羞涩的状态，被债主骚扰，于是他马上就失去他在歌剧中所具的理想性，这效果就成了喜剧效果。因此，固然莫里哀著名的喜剧场景^[147]作为喜剧场景有着巨大的价值、并且也非常适合于他的喜剧，但这场景自然是绝不该被用在歌剧中，在那歌剧中它只会起到完全的骚扰作用。

莫里哀的领会方式朝着“那喜剧性的”的方向努力，这不仅仅在我们刚才所谈及的喜剧场面中显示出来（如果这场面是完全被隔离开看的话，那么它就根本不说什么），而且在那整场的设计中也有着这样的烙印。斯伽纳瑞尔（Sganarel^[148]）的第一句和最后一句台词，剧的开始和结尾，都可以绰绰有余地证明这一点。斯伽纳瑞尔以对“一嗅鼻烟”的赞誉之辞开始，除去别的不说，由此我们能够看见的就是，他在这个唐璜做事的时候想来并不算太忙；他终结于抱怨他是唯一没有得到公正对待的人。如果我们现在考虑一下：莫里哀也让那石像^[149]来带走唐璜，并且，尽管斯伽纳瑞尔也是这一可怕事件的见证，莫里哀还是让他把这些言辞挂在嘴上，就仿佛是在说，那石像（既然它另外也是参与在大地上实践公正惩罚恶行）也应当考虑能够偿付斯伽纳瑞尔长期忠诚地为唐璜工作的应得工资，他的主人因为突然的去世而没有能力支付这工资；如果我们考虑一下这个，那么谁都无疑会感觉到莫里哀的《唐璜》中喜剧性的东西。（海贝尔的修改加工与莫里哀的剧作相比有着极大的优越；这优越就是他的版本更准确，而且这个版本也以许多方式来引发出一种喜剧效果：它把一种偶然的学识挂在斯伽纳瑞尔的嘴上，这让我们看见一个一知半解的不学无术者在尝试了许多行当之后终于成为唐璜的仆人。）剧中的男主人公唐璜完全不是什么英雄^[150]，他是一个倒霉蛋，看来也许是大学毕业考试没及格，而现在选择了另一条生活道路。当然，我们听说了，他是一个非常高贵的人的儿子^[151]，他父亲也试图通过构想他祖先的伟大名声来鼓励他去追求美德和不朽业绩，但与其全部其他行为相比较，这是如此地不像真的，以至于我们由此更容易想到，这全部的故事是不是都是唐璜自己编出来的谎言。他的行为并不怎么具备骑士风格，我们看不见他拿着剑为自己开道去穿过生命中的艰难，一忽儿他打这个人一个耳光、一忽儿又打那另一个人一个耳光，确实，他几乎和这某一个女孩的未婚夫又打上架^[152]。这样，如果莫里哀的唐璜真的是骑士的话，那么诗人是很擅长于让我们去忘记这个，作为代替，让我们看见一个小阿飞，一个不怕用拳头打架的低俗浪荡子。一个人如果有机会去观察一下那种被人称作是浪荡子的人，那么他就将会知道，这一类人特别喜欢海，因此他也会觉得他完全可以让唐璜去看上几个女孩子并且马上在卡勒波的海滩^[153]上划出一条小船要去追逐她们，一场海上的星期天爱情历险，并且翻了船。唐璜和斯伽纳瑞尔几乎

搭上性命，到最后是佩德罗和长脚卢卡斯^[154]救了他们，本来是佩德罗和卢卡斯打赌，在那里到底真的是几个人还是一块石头，这一赌让卢卡斯赔了一马克八斯伽林^[155]，这对于卢卡斯和对于唐璜几乎是太大的一笔钱。如果我们现在觉得这样完全没问题了，那么，当我们知道了唐璜另外也是那个诱惑了爱尔薇拉^[156]、谋杀了司令官以及做了别的这一类事的小子，这时，我们的印象在顷刻间就被搅混了，这一类事情是我们觉得最没有道理的，并且我们又一次不得不将它们解说为谎言以便去获得和谐。在斯伽纳瑞尔要为我们表述出那在唐璜身上奔流的激情的时候，他的表达是那么地滑稽，以至于我们忍不住要笑出来，比如说，斯伽纳瑞尔对古斯曼^[157]说：唐璜为了得到他想要的，不惜去和她的狗和猫结婚，甚至更糟，他也会不惜与你结婚；或者，比如他解释说，他的主人不仅仅迷信爱情，而且也迷信药物^[158]。

现在，如果说这种对唐璜的莫里哀式的领会方式作为喜剧性的加工来看是正确的，那么我就不该继续谈论这个了，因为我在这一考究中只牵涉那理想的领会方式和音乐对这一领会的意义。于是我可以满足于指出这样一个值得我们注意的事实：唐璜在中世纪的传统观念中有着理想性，而只有在音乐中我们才在这种理想性中理想地领会了唐璜。在言辞的媒介中缺乏一种理想的领会，这一点为我的陈述的正确性给出了间接的证明。然而我在这里却可以做更多，恰恰因为莫里哀不是正确的，而那阻碍他去作出正确领会的因素是，他保存了某些唐璜身上的“那理想的”，这恰恰也正是那传统观念所造成的后果。在这里我指出这一点，这将又一次显示出，在本质上唐璜的这种理想性只能通过音乐来表达，于是我又一次回到了我原本的论点上。

在莫里哀的唐璜中，斯伽纳瑞尔在第一幕里就马上有了许多台词，他在这些台词中想要让我们对他主人漫无边际的激情以及他各种各样的历险经历有所了解。这段台词是与歌剧中的那第二仆人咏叹调^[159]相对应的。这台词如果没有戏剧性效果的话是根本不起作用的，在这里，海贝尔的领会就又有了优越的地方，比起在莫里哀那里的情形，“那喜剧性的”就更为纯粹单一。相反，这台词试图让我们预感到他的权力，但是效果无法达到，只有音乐能够达成这样的结合，因为在同一个时间里，它既描述唐璜的行为，又在那名单被向我们打开的同时引导我们去听到那诱惑所具的权力。

在莫里哀那里，那石像在最后一幕来带走唐璜。尽管诗人通过让一种警示性的预兆在事先出现来设法发动石像的登场，但这块石头却总是成为一块戏剧性的绊脚石。如果唐璜被理想地领会作力、领会作激情，那么上天自身必须进入行动。如果不是这样，那么，去使用这么强烈的手段就总是让人头痛的。司令官^[160]实在是没有必要这样麻烦自己，因为，由珀斯克先生^[161]让唐璜去坐牢，那就要实际得多。这将完全符合现代喜剧的精神：在剧中无需有这么大的权力来碾压唐璜式的激情，恰恰因为那些引起激情的权力本身就不是那么宏大。如果让唐璜去认识现实世界的平庸极限，这就会完全像一台现代的喜剧。在歌剧中，司令官

重新回来，这是完全对的，然而无论如何，他的登场则也有着理想的真相。音乐马上把司令官弄成某种大于“一个单个的个体”的东西，他的声音被扩展为一种精神的声音。因此，正如唐璜在歌剧中被带着一种美学的严肃（Alvor）得以领会，对司令官的领会也是这种情形。在莫里哀那里，他是带着伦理性的庄严和沉重而到来的，这庄严和沉重几乎使得他变得可笑；在歌剧里，他带着审美的轻快、形而上学的真实而到来。在剧中没有什么权力、在世上没有什么权力曾有能力去强迫唐璜，唯独一个精神、一个鬼魂^[162]有这能力。如果我们想要正确地理解这一点，那么，这又将会阐明对唐璜的领会。一个精神、一个鬼魂是一种再造，这是那隐藏在“重新到来”之中的秘密，而唐璜能够做到一切、能够抵抗一切，但唯独除了“生命的再造”是例外，这恰恰是因为他是直接的感官性的生命，精神就是其否定。

于是，作为莫里哀所领会的斯伽纳瑞尔，他成为了一个无法解释的人物，他的性格特征在极大的程度上是被搅混乱了的。在这里起着困扰作用的东西又一次是这样的事实：莫里哀保存了某些传统中的东西。正如唐璜在总体上说是一种权力，那么，这在他与勒波拉罗的关系中也显示出来。后者觉得自己被拉向他、被他压倒、沉入在他之中，并且变得仅仅只是为自己的主人的意志作喉舌。这一朦胧的、不透明的同感（Sympathi）恰恰就使得勒波拉罗成为了一个音乐性的人物，他无法将自己从唐璜那里解脱出来，这让我们觉得完全很正常。但是，那斯伽纳瑞尔则是另一回事了。在莫里哀那里，唐璜是一个单个的个体，也就是说，斯伽纳瑞尔进入与他的关系，就是进入一种与个体的关系。如果这时斯伽纳瑞尔觉得自己是锁定地与他相连的话，那么，我们想要知道这应当怎么解释，这就是美学上的一种起码的要求了。莫里哀让他说^[163]，他无法从唐璜那里解脱出来；但这是没有任何用处的，读者或者观众看不出这说法有什么合情合理的依据，而是不是存在这样一种合情合理的依据在这里恰恰就是一个问题。勒波拉罗身上的反复无常在歌剧中得到了很好的启动，因为，相对于唐璜，他更接近是一种个体意识，并且因此那唐璜式的生命有差异地在他身上反射出来，虽然他在真正的意义上还无法去渗透它。在莫里哀那里，斯伽纳瑞尔比起唐璜也是时而更好时而更坏，但莫名其妙的是，在他根本没有得到工资的情况下，他居然没有离开唐璜。如果我们要在斯伽纳瑞尔身上想象出一种统一，相应于勒波拉罗在歌剧中所具备的那种同感的、音乐性的朦胧，那么我们的想象所能得出的结果就是：除了是将之看成一种偏心的愚蠢之外再没有别的可能。这样，我们又看见了一个例子在说明：为什么如果想要在唐璜的真正的理想性中领会唐璜就必须让“那音乐性的”出现。莫里哀那里的错不是在于他去喜剧性地领会了唐璜，而是他没有正确地领会。

莫里哀的唐璜也是一个诱惑者，但是，关于“唐璜是诱惑者”，那喜剧却只为我们给出了一种很微渺的展示。在莫里哀那里，爱尔薇拉^[164]是唐璜的配偶，不可否认，考虑到喜剧性的效果，这是安排得特别恰当的。我们马上就发现：我们所关注的是一个用婚姻的盟约来欺骗一个女孩的普通人。爱尔薇拉因此而失去了她在歌剧中所具备的那种理想的态

度，——在歌剧中她出现，除了那被侮辱的女人所具的武器之外，她再也没有别的，而在这喜剧中，我们则想象着她带有婚姻证书；而唐璜则失去了那诱惑者的暧昧双义性——他既是一个年轻人又是一个作出了尝试的丈夫，就是说，在所有婚外试验中有过了尝试。他是怎样欺骗了爱尔薇拉的、他是以什么样的手段把她引诱出修女院的，关于这些，无疑斯伽纳瑞尔的一些单个的台词将会向我们说明；但既然剧中出现的诱惑场面并没有给我们机会去钦佩唐璜的技艺，那么，对斯伽纳瑞尔所提供的这些情报的信任度自然也就被减弱了。考虑到莫里哀的唐璜是喜剧性的，那么这本来也并不是什么必不可少的成分了；但既然他自己仍然想让我们明白他的唐璜真的是个英雄，是那个迷住了爱尔薇拉并杀了司令官的唐璜，那么，我们就很容易看出莫里哀剧中的毛病了；但是我们也因此不由自主地会去想：这问题的真正原因到底是不是在于“不借助于音乐唐璜就无法被展现出来”，除非我们像前面说过的那样去进入那心理学的领域，而我们到了心理学的领域里则又不那么容易能去得到戏剧性的兴趣（dramatisk Interesse）。在莫里哀那里，我们也没有听说他以自己的魅力去使得那两个年轻女孩玛图莉娜和夏洛特神魂颠倒^[165]，这种使人神魂颠倒的诱惑是发生在舞台场景之外，而莫里哀再一次让我们设想唐璜向她们做出了婚姻许诺，那么又一次是如此：我们对他的诱惑才能只有轻视了。用婚姻许诺来欺骗一个女孩，这是一种非常糟糕的技艺，而因为一个人足够低级以至于去这样做，由此却绝得不出这样的结论说，他就已经高级到足够被称为唐璜。那看起来是想要为我们描述在诱惑过程中的唐璜的唯一的一个场景，虽然只有一点点诱惑性的活动，是与夏洛特在一起的那一场^[166]。但是，对一个农家女说她是美丽的、她有着闪烁的眼睛，请求她转身以观赏她的自然身姿，这并不泄露出任何唐璜所具的非常之处，而只是泄露出这是一个发情的汉子在像一个贩马人看一匹马那样地看一个女孩。这一场戏中确实有着喜剧性的效果，这我们完全可以承认，如果这戏的本意只是想要这效果，那么我就不想在这里再谈论它了。但是，既然他的这一出了名的尝试与那许多他想必是经历过故事毫无关系，那么这一场戏就又一次是在直接或者间接地帮助去显示出喜剧中的那不完美的地方。看来莫里哀确是想要从唐璜身上搞出更多东西来，看来确是想要维持唐璜身上“那理想的”，但他缺少相应的媒介，因此所有在实际上发生的事情就变成了某种无关紧要的东西。在总体上，我们可以说，在莫里哀的唐璜身上，我们只是作为一种故事而了解到他是一个诱惑者；而作为戏剧，人们则看不出这一点。他把自己的最大活动状态显示出来的一场戏就是与夏洛特和玛图莉娜在一起的那场戏^[167]，在戏中他保持着与这两个人讲着话，并且不断地让两个人都以为自己是许诺了要结婚的。但是在这里吸引了我们的注意力的不是他的诱惑技艺，而是一种完全很平常的戏剧纠葛。

我也许可以通过去考察一下人们常有的一种说法来在这结尾处阐明上面所展开的内容，这种说法就是：莫里哀的唐璜比莫扎特的更为道德化。这却恰恰是，如果我们的理解是正确的话，一种对那歌剧的赞誉。在歌剧中不仅仅有着对一个诱惑者的谈论，而且，唐璜是一个诱惑者，

人们无法否认，音乐在其所有细节上常常可以是有着足够的诱惑性。而事情正是应当如此；这恰恰是音乐的伟大。因此，说那歌剧是“非道德的”，这是一种痴愚，这痴愚也只会来自那些不懂得去领会一种整体而只被各种细节抓住的人们。歌剧中那明确的追求是有着极大程度上的道德性的，它为我们留下的印象是绝对地慈善的，因为一切都是伟大的，一切都有着真实的、不加修饰的心灵激荡（Pathos），欲望的激情不亚于严肃的，而享受的激情不亚于愤怒的。

3.歌剧的内在音乐性的构建

虽然这一段的标题已经可以被认为是有着足够的说明性，但为保险起见我仍然强调一下，我的意图自然绝不是去给出一种对剧作《唐璜》的美学估价或者一种对文本中的戏剧性结构的演示。对于这样地去作区分，我们必须总是非常小心，特别是在一种经典的创作上。这样，我想在这里再一次重复我在前面的文字里已经强调过多次的说法，唐璜只能被音乐性的表达出来，这是我自己通过音乐而获得的本质性经验，因此我应当尽一切可能来保持警惕，避免造成一种“音乐只是作为外来的辅助”的外观。如果人们是以一种把音乐当外来辅助的方式来处理这问题，那么，尽管人们尽自己所愿对这部歌剧中的音乐能够有极大的崇敬，但在我看来，他们却根本没有领会这音乐所具的绝对的重大意义。霍托不能够摆脱开这样的一种非真实的抽象化，于是结果就是，不管他的阐述在别的情况下是多么地才华横溢，但在这里却无法被看作令人满意的。他的风格、他的阐述、他的再造是生动而感人的；他的各种范畴是不确定而飘忽的，他对《唐璜》的领会不是被一种单一的想法渗透，而是消释在许多种想法中。对于他，唐璜是一个诱惑者。但这一范畴本身就不是什么确定的东西；然而，他在怎样的一种意义上是诱惑者，这一点必须被确定下来，这也是我所曾尝试着去做的。现在，关于这一诱惑者，人们已经说了许多就其本身而言是真实的东西；但是，既然各种一般的观念被许可在这里占太大的优势，这样一个诱惑者就很容易变成一个如此高度反思的诱惑者，以至于他不再是绝对地音乐性的。他一幕一幕地贯穿这部剧；他的概述清新地散发着他的个体人格的气息，在一些个别的地方也许稍稍过头。在这种情形发生的时候，常常会伴随着一些共鸣赞同的情感倾泻，——莫扎特是多么美丽而丰富而多样地表达了所有这些。但是对莫扎特的音乐的这一抒情性的喜悦太微不足道了，不管这赞美是多么地适合于这个人、不管它是多么地善于表达出自身，对这种领会而言，莫扎特仍然是没有在自己的绝对的有效性中获得承认。这一承认是我所努力想要去达成的，因为这一承认与对“这一考究的对象是由什么构成的”这一问题的正确认识是同一的。因此，我的意图不是把整部歌剧、而是把在其整体中的这歌剧作为考察的对象，不是去单独地谈论它单个的部分、而是尽可能地在考察中使这些部分合并为整体，不去在与那整体的关联之外、而是去在这关联之中看这些部分。

在一部戏剧中，人们的首要兴趣很自然地是集中在那个在剧中被人称作是男主角的人物上；相对于他，其他人物只获得一种从属的和相对的意义。然而，在戏剧中那内在的反思以自己的区分性的权力渗透得越多，从属人物也就越多地获得一种相对的绝对性，——如果我敢以这种方式说的话。这绝不是什么错误，而相反是一种优越；就像那种对世界的看法，——只着眼于那些单个的个体以及他们在世界发展史中的重要意义，而不去留意到那些从属性的角色；在一种特定的意义上它当然是站得更高，但它却要低于另一种对世界的看法，即一种也把那次要的东西包容进其同样伟大的有效性的看法。对于剧作家，这只有在这样的高度上才会是成功的：没有任何无法比较的东西被留在那里、没有任何那种作为这戏剧缘起的心境（这戏剧就是从该心境中呈现出来的），这就是说，没有任何那种作为心境的心境，一切都被兑换为那戏剧世界的神圣硬币^[168]：情节和处境。剧作家在这一点上达到的成功有着怎样的高度，那么他的作品所留下的整体印象（不是作为一种心境而是作为一种思想、一种理念）达到的成功也就会有着怎样的高度。一部戏剧的整体印象越多地是作为一种心境，我们就越是能够肯定，诗人自己在心境之中隐约地感觉到了这整体印象并接着让它作为心境的产物来进入存在，而不是在理念中抓住它并让这理念戏剧性地展开自身。一部这样的戏剧有着“抒情成分占不正常优势”的毛病^[169]。这是一种属于一部戏剧的毛病，但绝不是一种在一部歌剧中所具的毛病。在一部歌剧中保持整体统一性的是那支撑着整部歌剧的主调。

在这里所说的关于这种戏剧的整体印象的情形，也是这戏剧的各单个部分的情形。假如我要用一句话来标示出戏剧的效果，在它不同于任何一种其他的虚构创作类型所能够达成的效果的情况下，我就会说：戏剧通过“同时代的东西”^[170]而发生作用。在戏剧中，我看到那些相互隔离的环节在处境、在情节的统一体中聚在了一起。那些不同的环节越是被分离，戏剧性的处境越是得到透彻的反思，戏剧性的统一体就在越小的程度上是一种心境，它就在越大的程度上是一种确定的思想。但是正如歌剧的总体性不像那真正的戏剧中的情形那样有着透彻的反思，这样的状态也是“音乐性的处境”的情形，这音乐性的处境固然是戏剧性的，但却在心境之中有着自己的统一性。音乐性的处境就像每一种戏剧性的处境一样有着“同时代的东西”，但是那些力的效用是一种协调、一种和谐、一种融洽，那音乐性的处境所给出的印象是那种通过把一起发声的东西放在一起听而产生的统一。戏剧越是得到了透彻的反思，心境就在越大的程度上被亮化为情节。情节越少，抒情的环节就占据越大的分量。这在歌剧中完全是合情合理的。歌剧没有那么多性格描述和情节作为它的内在目的，它缺乏足够的反思来达成这些性格描述和情节。相反，在歌剧里，那未经反思的、实质性的激情则找到了其表达。音乐性的处境处在心境的统一体中、处在那离散的声音多样性之中。这恰恰是音乐所特有的东西，它能够在心境的统一体之中保存声音多样性。如果我们在日常言谈中提到“声音多样性”这个词，这时，我们一般用它来标示那作为最终结果的统一体；在音乐中的情形则不是这样的。

那戏剧性的兴趣（Den dramatiske Interesse）要求一种快速的进展；一种事态多发的节拍，那种被人称作是“自由落体的内在加速度”的东西。戏剧越是高度地被反思渗透，它就越越是强烈地不断加速。相反，如果那抒情的或者叙事性的环节单方面地占了过大的分量，那么它就在某种麻痹中表达自己，这麻痹使得那处境入睡、使得那戏剧性的过程和进展变得迟缓和艰难。在歌剧的本质中没有这种匆忙，对于它，某种迟缓是特征性的，某种“在时间和空间中展开详述”。情节没有自由落体的速度或者落体的方向，而更多是水平面地移动。心境没有被纯化性格或者情节。作为由此得出结论，一部歌剧中情节只会是直接的情节。

如果我们把在这里展开的这些内容运用在歌剧《唐璜》中，那么这将给我们机会在它的真正的经典的有效性中去看它。唐璜是歌剧中的主人公，观众的首要兴趣集中在他身上；然而而不仅仅是如此，他也把这兴趣给予所有其他人物。然而，我们却不能在任何外在的意义上这样看，这恰恰是这一歌剧的秘密：在剧中，主人公同时也是那些其他人物身上的力量，唐璜的生命是这些人物身上的生命原则。他的激情启动那些其他人的激情，他的激情到处回荡，他的激情回荡于（并且承担着）司令官的严肃、爱尔薇拉的愤怒、安娜^[171]的恨、沃塔维欧^[172]的自负、泽尔丽娜的恐惧、马塞托^[173]的愤慨、勒波拉罗的困惑。作为主人公，唐璜是这部剧的命名者，就像一般情况下的英雄，他把剧名给予这剧作，但他是更多，他是（如果我可以这样说）全面命名者。所有其他的存在，相对于他的存在，只是一种派生物。如果我们现在对一部歌剧提出要求，要求它的统一性是一种主调，那么我们就很容易认识到，作为一部歌剧，比《唐璜》更为完美的作品是无法想象的。这主调，相对于这歌剧中的各种力，可以是支承这些力的一种第三者。作为这样的歌剧的例子，我想举出《白女士》^[174]；但是这样一种统一体相对于这歌剧是一种对于“抒情的元素”^[175]的更为外在表面的定性。在《唐璜》中，那主调除了是歌剧本身之中的基本力之外再也不是别的，这基本力就是唐璜，而他则又是（恰恰因为他不是人物而是本质性的生命）绝对地音乐性的。在这歌剧中的其他人也不是人物，而是各种本质性的激情（它们是因唐璜而被设定^[176]的激情，并且在这样的关联上又一次是这样），它们成为音乐性的。这就是说，正如唐璜环抱着所有人，所有人则也是这样又环抱着唐璜，他们是唐璜的生命自身不断地设定出的那些外在结果。正是歌剧中的这一唐璜的音乐性生命的绝对中心性，它使得这歌剧去运用一种幻觉所具有的无以攀比的权力、使得这歌剧的生命在我们的情不自禁中把我们拉进剧中的那种生活。由于这音乐中的那种音乐性的无所不在，我们可以享受到它的一个单个的小部分，但我们还是在瞬间里不由自主地被吸引了进去；我们在表演的中途进入歌剧，在刹那间我们就在这中心的地方，因为，这一中心，也就是唐璜的生命，是无所不在的。我们有这样的老经验：一个人同时努力去运用两种感觉器官，这是不舒服的；同样，如果我们在耳朵全神贯注的同时要拼命去使用我们的眼睛，那么，这往往会起到骚扰的作用。因此，我们有着这样的倾向，在我们听音乐的时候闭上眼睛。这情形或多或少地是所有音乐的情

形，尽管对于唐璜这是在一种更为显著的意义上的情形^[177]。一旦眼睛去专注于什么，我们获得的印象就受到骚扰；因为，被呈送到眼睛之前的这种戏剧性的统一体，与在一起被听到那音乐性的统一体相比，完全是次要的和匮乏的。我自己的经验向我确证了这一点。我曾坐得很近^[178]，我越移越远，我在剧院找了一个角落，以便让自己能够完全地躲藏在这音乐之中。我越是更完全地理解或者以为自己理解这音乐，我就能够让自己离它越远，不是因为冷而是因为爱，因为，它想要在一种距离中被理解。对我的生命来说，这之中有过某种奇怪的谜一样的东西。曾有过许多次，我会付出所有钱来获得一张门票，而现在我则根本无需为门票去付出1元国家银行币^[179]。我站在外面的过道，我倚靠向那将我关在观众席外的隔板，这时，这音乐的效果是最强烈的，这是一个属于它自身的世界，被与我分隔开，我什么也看不见，然而近得足够去听见却又无限地远。

既然那些在歌剧中登场的人们无需得到如此透彻的反思以让他们作为剧中人物而变得透明，由此也进一步推导出了那我在前面强调过的说法：处境无法完全地得以展开或者呈现，但在某种程度上是由一种心境支承着。一部歌剧中的情节也有着相同的情形。那被我们在更严格的意义上称作情节的东西，那带着对于一种目标的意识去发生的作为，无法在音乐中找到其表达；但那能被我们称作“直接的情节”的东西，则无疑能够在音乐中找到表达。两者都唐璜的情形。情节是直接的情节；在这一点上，我必须重提一下我在前面所阐述过的东西：在怎样的一种意义上唐璜是一个诱惑者。由于情节是直接的情节，因而在这剧中反讽有着这样一种主导倾向，这也是完全合理的；因为，反讽是并且继续是那直接的生命训导师。举一个例子，那司令官的重临^[180]就是如此，一种极大的反讽；因为唐璜能够战胜任何一种阻碍，但是，我们都知道，一个鬼魂是我们无法杀死的^[181]。这处境从头到尾都是由心境支承的；在这一点上，我得重温一下前面所讨论过的，关于唐璜对整部剧的重要意义以及其他相对于他的相关存在。我将通过进一步在细节上谈论一个单个的处境来展示我的看法。对此，我选择爱尔薇拉的第一咏叹调^[182]。管弦乐队演奏序曲，爱尔薇拉进场。在她的胸怀中奔涌的激情必须得到宣泄，而她的歌则有助于帮她宣泄这感情。然而，这场面却过于抒情，因而无法真正地成为一种处境；她的咏叹调则有着与那种在一部戏剧中的独白相同的性质。区别只会是，独白是趋近于去个体地给出那普遍的，而这咏叹调则趋近于去普遍地给出那个体的。但是，如前面所说，它包容的东西太少而不足以成为一种处境。因此它也并没有成为一个处境。在背景中，我们看见唐璜和勒波拉罗紧张地期待着他们在窗口已经留意到的那个女士的出现。现在，如果我们看的是一场戏剧，那么，那处境就不会是爱尔薇拉站在前景中而唐璜站在背景中，相反，这处境会在于“不期而遇”中。那兴趣（Interessen）将会落在“唐璜将怎样从这之中逃出来”上面。在歌剧中，“遭遇”也有着它的意义，但非常微不足道。“遭遇”是被人看的，那音乐的处境是被人听的。现在，这处境中的统一就是爱尔薇拉和唐璜共同发声的谐和心境。因此，现在唐璜尽可

能地让自己处在后面的背景中，这样也完全是合理的；因为他不应当被看见，不仅仅是不应被爱尔薇拉看见，而且也不应被观众看见。爱尔薇拉的咏叹调开始了。她的激情，除了将之说是“情爱之恨”之外，我不知道该用什么别的说法来标示，这是一种混杂的但又嘹亮地引发着共鸣的激情。她的内心处在一种不安的骚动之中，她得到了发泄，她在一瞬间里昏晕——就像每一场激情的爆发都会带来的昏晕，在音乐里接着是一段间歇。但是，她内心中的骚动足够地显示出，她的激情还没有真正足够地得到爆发；那愤怒的横膈膜还必须被更强烈地震撼。然而，什么东西能够唤出这一震撼，怎样的刺激？只会有一样东西——唐璜的嘲笑。因此，莫扎特在这里（我真希望我是一个希腊人，因为那样的话我就能说，他在这里“完全神圣地”）使用这间歇去把唐璜的嘲笑扔进她的这种骚动之中。这样，那激情就燃烧得更猛烈了，愈发狂暴地在她身上爆发，并且在声音中喷泄出来。这就再一次重复，这时她的内心震颤着，这时愤怒和痛苦就像火山的岩浆流一样地冲进被咏叹调用来作为终结的那熟悉的一段^[183]。在这里人们就可以看出我说唐璜“回荡于爱尔薇拉”时这话意味了什么，这不仅仅是一句套话。观众不应当看见唐璜、不应当看见他与爱尔薇拉一同在处境的统一体中，观众应当“进入到爱尔薇拉里去”听他、“从爱尔薇拉里出来”听他，因为这无疑就是唐璜在咏唱，但是他在以这样一种方式唱着，观众们的耳朵越是发达，就越能够听出是他在唱那看起来是出自爱尔薇拉自己的歌声。正如爱创造自己的对象，愤慨也是这样。她被唐璜迷住。这一间歇和唐璜的声音使得这处境戏剧化，但爱尔薇拉激情中的统一体（在此之中唐璜在回荡着而她的激情则是因唐璜而被设定的）却使得这处境音乐化。^①这处境作为音乐性的处境是无与伦比的。而相反，如果唐璜是一个剧中人物而爱尔薇拉也是这样一个人物，那么这处境就失败的，那么让爱尔薇拉在前景中倾诉而唐璜在背景中嘲笑就是不对的；因为，在这里所要求的是，我应当一同地听到他们，但却没有任何手段来帮我做到这一点，而且，这里还没有算上他们两者都是剧中人物，让他们这样地能够共同发声是不可能的。如果他们是剧中人物，那么，这处境就是“相互遭遇”。

在前面我提到过，在歌剧中不像在戏剧中那样要求那戏剧性的速度——那种加速度，在歌剧中那处境完全可以稍稍多一点展开的详述。然而这却不可以退化为一种持续的停顿。作为一个真正的折中的例子，我可以强调一下我前面刚谈论过的处境，并非因为这看起来是《唐璜》中唯一的，也不是因为它是最完美的，恰恰相反，这歌剧中的所有处境都是如此，都是完美的，而是因为它在读者的记忆中是最新近的。然而，我却在这里趋向一个可疑的固定点；因为我承认，有两段咏叹调必须被去掉，不管它们就自身而言是多么地完美，然而它们还是免不了起着困扰的作用、起着耽搁性的作用。我当然是很想将之作为一种秘密，但那是没用的，真相必定会显现在天光之下。如果我们把它们去掉，那么所有剩下的就会同样地完美。一段是沃塔维欧的^[184]，另一段是安娜的^[185]，它们两者都更多地是演奏会曲子而不是歌剧音乐，沃塔维欧和安娜在总体上是实在太微不足道的角色，因而他们不敢中止那运动进程。

如果我们把它们去掉，那么，这歌剧另外还有着完美的音乐性——戏剧性的速度，没有什么别的歌剧能达到这种完美。

看来我们是值得去花功夫在整个剧目中贯穿每一个单个的处境，不是为了想要用惊叹号来作陪伴，而是为了显示它作为音乐性处境所具的重要意义和有效性。然而这样的工作却越出了目前这小小的考究的有限范围。在这里，尤其重要的是去强调唐璜在整个歌剧中的中心性。类似的一些工作会在涉及那些单个的处境时得以重复。

我们所谈的，这唐璜在歌剧中的中心性，我想通过观察那些剧中相对于他的其他人来稍稍深入地阐明这一中心性。正如在太阳系中那些黑暗的天体，它们从中心的太阳那里接收它们的光，它们总只是半光明的，就是说那向着太阳的一面是光明；在这剧中的人们也是如此，只有那一个生命环节、那向着唐璜的一面，是被照亮的，而他们其余的部分，则是黑暗和不透明的。我们不当狭义地去看这一点，就仿佛这些人中的每一个都是某种抽象的激情，比如说，仿佛安娜是恨、泽尔丽娜是轻率。这样的一类品味欠缺完全不属于这里。在那单个的人身上的激情是具体的，但这具体是就其自身而言的具体，不是在人格中的具体，或者，让我更确定地表述，那人格中的其他部分被这一激情吞噬了。这是绝对不错的，因为我们所看的是一部歌剧。这一黑暗性、这一“部分地同感、部分地反感的秘密”与唐璜的完全沟通，使得它们全都成为音乐性的，并且去导致这整个歌剧在唐璜身上发出共鸣。剧中的唯一的一个看来是例外的人物形象，自然就是那司令官；但因此这这也是一个很智慧的安排，在一定的程度上他是处在歌剧之外，或者，是在限定这首歌剧；司令官越是被明显地展示，这歌剧就越不是绝对地音乐性的。因此他被持恒地保留在背景之中，并且尽可能地模糊。司令官是强有力的前项和直率的后项，在这之间则是唐璜的中项，但这一中项的丰富内容是歌剧的实质。司令官只上过两次场^[186]。第一次是那个夜晚；那是在剧场的背景中，我们无法看见他，但能够听见他倒在唐璜的剑下。在那里就已经有了他的严肃，而在唐璜戏谑模仿的嘲笑中，这严肃只是显得更强烈了，这是莫扎特非常出色地在音乐中所表达的东西，在那里，他的严肃就已经是太深刻以至于无法去属于一个人；在他死之前，他是精神。第二次他作为精神显示出来，天空的雷声在他严肃的庄严噪音中轰响，但正如他自己是被光环化了的，他的噪音被光环化为某种比一种人的噪音更多的东西；他不再说话，他审判。

很明显，在剧中除了唐璜，最重要的就是勒波拉罗了。他与主人的关系恰恰是在音乐中变得可理解，而没有音乐则不可理解。如果唐璜是一个反思的人格，那么勒波拉罗就几乎成为一个比他更大的恶棍，并且，唐璜能够对他有这么大的权力，这就是无法理解的了；唯一剩下的一个动机就是唐璜能够比所有别人付出更多的钱给他，一个看来甚至莫里哀都不想使用的动机，因为他让唐璜处在经济困窘中。相反，如果我们坚持让唐璜作为直接的生命，那么，他能够对勒波拉罗有一种决定性的影响，他同化勒波拉罗，这样勒波拉罗几乎成为唐璜的一个喉舌，这

就很容易理解了。在某种意义上，勒波拉罗比唐璜更接近于“去作为一种人格的意识”状态，但是要成为人格的意识，他就必须明白自己与唐璜的关系，但这是他所无法做到的，他无法消除这魔法。在这里又一次是如此：一旦勒波拉罗获得台词，他就必须变得对我们透明。在勒波拉罗对于唐璜的关系中也有着某种爱欲性的东西，这是一种权力，唐璜借助于这权力而囚住了勒波拉罗，甚至后者并不情愿；但在这样一种模棱两可中，勒波拉罗是音乐性的而唐璜则不断地在他身上回荡；我稍后将给出例子来表明：类似于此的说法不仅仅只是一句套话而已。

除了司令官是个例外，所有人都处在一类与唐璜的爱欲关系中。对于司令官他无法施展什么权力，司令官是意识；其他人都在他的权力之下。爱尔薇拉爱他，因此她在他的权力之下，安娜恨他，因此她在他的权力之下，泽尔丽娜怕他，因此她在他的权力之下，沃塔维欧和马塞托因为姻亲关系的缘故而跟着，因为血亲的带子是温柔的。

用一个瞬间来回顾一下我所展开的东西，这样，读者也许会看见，它在这里怎样从多方面被展开、唐璜与“那音乐性的”有着怎样的关系，这关系在整个歌剧中是怎样地起着构建性作用、它是怎样在歌剧的各个单个部分中重复的。我完全可以在这里停下来，但是，为了一种更大的完全性，我还是想通过仔细考究一些单个的细节来阐明它。选择不应当是随意的。为此，我选择了序曲，它无疑是真正在一种紧凑的浓缩中给出了歌剧中的主调；然后，我选择剧中最叙事的和最抒情的环节来展示：甚至在最极限处，这歌剧的完美性是怎样被保存下来的、“那音乐性—戏剧性的”是怎样被维持的、为什么那音乐性地支撑着这歌剧的是唐璜。

前奏曲在总体上对这歌剧到底有着怎样重要意义，这里不是去展开说明这问题的地方，在这里只能强调这一点：一部歌剧要求一支前奏曲，这样一个事实足够地显示出了“抒情的元素”^[187]的压倒性的分量，而通过这样做来获得的效果是去唤出一种心境，——这是戏剧所忌讳的事情，因为戏剧中的一切必须是透明的。因此，前奏曲在最后被创作出来^[188]，是有着它的道理的，这样，艺术家自己就能够在音乐中真正获得渗透。这样，前奏曲在通常的情况下让人有可能获得一种对作曲家以及他与自己的音乐的灵魂性的关系的深刻认识。如果他没有成功地抓住音乐之中那中心的东西、如果他在这歌剧中不是处在与主调的那种更深的交流中，那么这就会在前奏曲中明显地暴露出来；这样，它就是一种通过散漫的想象关联交错编织出来的许多突出点的集合，而不是什么整体，作为其本分而应当做到的是：这样一种整体必须包容关于那音乐的内容的最深刻信息。于是，这样一支前奏曲在通常也是很随意的，就是说，它的长短是随它本身的需要而定，那内聚性的元素、那连续着的东西（既然这只是想象关联）愿意多长就可以拖延得有多长。因此，前奏曲对于二流的作曲家们常常是一种危险的诱惑，也就是说，他们很容易受到引诱而去剽窃自己，从他们自己的腰包里偷东西，这会起到极大的骚扰作用的。前奏曲不应当包容歌剧里的同样内容，这一点是很明显

的，而同时，它自然也不应当包容什么绝对是其他的东西。就是说，它应当包容这剧作所包容的，但是以另一种方式来包容，它应当包容中心的东西，并且以这中心的东西的全部权力去抓住观众。

从这个角度来考虑，《唐璜》中这支一向被人景仰的前奏曲就是并且继续是一部完美的杰作，这样，假如我们无法为《唐璜》的经典性找到其他证明，那么，去强调这唯一的一点就已经会是很足够了，也就是，去强调“那具备着中心的东西没有也去具备边缘”这一情形中那不可思议的东西。这一前奏曲不是什么各主题的“之间”（Mellemhverandre），它不是由想象关联迷宫式地交织出来的，它是简练的、确定的、强固地建构出来的，并且最重要的，它蕴含着整个歌剧的本质。它就像上帝的思想那样有力、像世界的生命那样骚动、在其严肃之中震撼着、在其欲望之中颤栗着、在其可怕的愤怒中碾压着、在其精神旺盛的喜悦中生机勃勃，它在其惩罚判决中空虚沉重、在其欲望中尖叫着，它在其使人畏惧的尊严中缓慢庄严，它在其欣悦中骚动着、鼓翼着、舞动着。并且这不是通过去吮吸歌剧的血液来达成的，相反，对于这歌剧，它是一种预言。在前奏曲中，音乐在所有自己能及的范围里展开，扑翅几下，它就仿佛回旋飞升到它自身之上，飞翔在那它将俯冲下去的地方之上。它是一种搏斗，但是在空气的更高区域里的搏斗。如果一个人在他对此歌剧有了高度了解之后听这前奏，那么他也许会觉得他渗透进了那隐秘的工场，他在剧中所认识的那些力在这工场里带着原始的力量翻动着，它们在这里竭尽全力地相互格斗着。然而，这斗争太不平等，其中的一个权力在战役之前就已经胜利了，它逃跑和回避，但这逃跑恰恰是它的激情、它在它短暂的生命喜悦中燃烧着的不安、它在它激荡的热情中追击着的脉动。这样一来，它启动那另一个权力，并且带动后者随着自己。这后者在一开始显得如此确定不移，就好像是无法撼动的，这时却不得不动弹起来，一会儿之后运动变得如此迅速，以至于这看上去好像是一场真正的斗争。更深入地去展开是不可能了，在这里能做的事情就是去听音乐，因为这斗争不是言辞之争，而是一种自然本性元素的暴怒。我能做的只有，指出我前面所阐述的说法：歌剧的兴趣所在（Interesse）是唐璜，而不是“唐璜和司令官”，这一点已经在前奏曲中显示出来。看来莫扎特是花了功夫去这样安排的：那在一开始响动深沉噪音，在后来渐渐地变得越来越弱，几乎就好像失去它的庄严仪态，不得不加快步伐以便能够赶上一种魔性的速度，尽管这魔性的速度避开它，但通过使它不由自主地被迫进一场在瞬间的短暂之中的赛跑，这魔性的速度却几乎获得权力来羞辱它。由此，那通向歌剧本身的过渡就渐渐地被构建出来了。作为一种结果，我们必须在一种与前奏曲的最初部分的密切关联中想象那终曲^[189]。在前奏曲的进展之中，仿佛那严肃失态走到了自身之外，而在终曲中，它又重新恢复了自己的常态；现在没有了那“和享乐欲望赛跑”的问题，那严肃又重新回来，并且因此而隔绝了跑向新的赛跑每一个出口。

因此，这前奏曲，在一种意义上是独立的，在另一种意义上被看成是对进入那歌剧的准备。我在前面的文字中曾试图通过唤醒读者对于那

种“逐渐的弱化（那前一个权力在逐渐的弱化中趋近歌剧的开始）”的记忆来指出这一点。在我们观察那第二个权力的时候，我们也会看到同样的情形，也就是说，这第二种权力在一种渐增之中强化；它在前奏曲中开始，它成长和增强。特别值得惊叹的是这种对它的开始的表达。我们听见它，那么微弱，那么神秘地被暗示出来，我们听见它，但是它如此迅速地过去，以至于我们恰恰有这样的印象，就仿佛我们听见了某种我们不曾听见过的东西。为了去留意到第一次——在我们第一次在前奏曲中获得一种关于这一欲望的轻快游戏的暗示的时候，一个人需要一只警觉的、一只爱欲的耳朵；而之后这种欲望游戏则在它的整个过于慷慨的泛滥中得到极其丰富的表达。要去精密准确地给出这“第一次”在什么地方，是我所办不到的，既然我不是音乐方面的专业人士；但我也只是为坠入了爱河的人们而写，这些坠入爱河的人们无疑会理解我，他们中的一些会比我更深刻地理解我。然而，我对我被分派到的部分是满意的，对这一神秘的“坠入爱河”是满意的，并且，虽然我本来应当因为我成为一个男人而不是女人而感谢诸神^[190]，然而莫扎特的音乐教会了我，“像一个女人那样地去爱”是美丽的和爽神的与丰富的。

我不是比喻图像们的朋友；现代文学在极大的程度上为我带来对它们的品味上的反感；因为，事情几乎就是这样，每一次我遇上一个比喻图像，就不自禁地在我身上冒出一种害怕，生怕这比喻的真正意图是为了想要隐藏起思想中的一种朦胧晦涩。因此，我不应当冒险作不明智或者无效的尝试去把那前奏曲的旺盛而精要的简短翻译成一种冗长而无谓的比喻图像语言；在前奏曲中，只有一个这样的地方，我想将之强调出来，并且为了让读者注意到这一点，我会使用一个比喻，这是我唯一能够用来建立起与他的关联的手段。这个地方，当然，除了是唐璜的第一次凸显之外不会是别的，那是一种对他、对那在以后被他用来进行突破的权力的隐约感觉。前奏曲以一些深沉的、严肃的、单调的音调开始，然后，一个暗示第一次在无限远的地方响起，却又仿佛是来得过早而被在同一瞬间里招回，直到我们在后来一次又一次地再听到那声音，它越来越大、越来越洪亮，首先是狡猾而玩忽，却又像是处在恐惧之中，一同溜进来，但无法真正挤出场。这样，有时候人们在大自然中看见地平线上黑暗并且乌云密布；因为太沉重而无法承受自身，它倚靠着大地并且把一切都隐藏在自己的暗夜之中，我们能够听见几声空洞的音调，但不是运动中，而是作为一种自言自语的深沉喟叹，与此同时我们在天空的最外极限处、遥远地在地平线上看见一道闪光；它迅速地沿着大地疾行，在同一个“现在”（Nu）之中，它已经过去了。然而它马上又显现出来，它的力量增长着，它在即刻之中用自己的火焰照亮整个天空；在下一瞬间，地平线看上去更黑暗，但它马上更为迅速地、甚至更为炽烈地闪耀起来，这看上去就仿佛是黑暗本身失去了自己的宁静而进入了运动。这里，就像眼睛在这最初的闪光中隐约地感觉到这熊熊大火，同样耳朵在那衰减消失中的小提琴弦声中隐约地感觉到那全部的激情。在那道闪光中有着恐惧，这就仿佛是，在最深沉的黑暗中它在恐惧之中诞生出来，——唐璜的生命就是如此。在他身上有着一一种恐惧，但这恐惧

是他的能量。这不是一种在他身上主观地反思的恐惧，这是一种实质性的恐惧。在前奏曲中，我们所没有的东西是那“我们在通常曾说过却不知道自己所说的是什么”的东西——绝望（Fortvivlelse）；唐璜的生命不是绝望；但它是在恐惧之中诞生的“感官性之全部权力”，并且唐璜自己就是这一恐惧，但这一恐惧就是那魔性的生命欲望。在莫扎特让唐璜这样地进入存在之后，于是唐璜的生命对于我们是在各种舞蹈的小提琴乐音中发展，在这些乐音中轻快而迅速地奔向深渊。正如当我们这样扔出一块石头而让它漂浮水面的时候，它有一段时间能够以轻快的蹦跳向前跳，相反，一旦它停止蹦跳，它在瞬间里就沉到水底；在他的短暂期限里欢呼喜悦着，唐璜也是这样舞蹈着蹦向那深渊。

但如果现在，正如上面所说明的，前奏曲可以被看作是一种进入这歌剧的准备，如果现在我们在前奏曲中从那些更高的区域中走下来，那么，人们可以问：在歌剧里，什么地方是我们的最佳降落点，或者，我们怎样让歌剧开始。在这里，莫扎特看见了那唯一合适的出发点，从勒波拉罗开始。当然，看起来可以是这样：这样的做法并不值得我们去给出这么大的赞美，这样做的好处至多只是因为几乎所有《唐璜》的加工版本都是以斯伽纳瑞尔的独白开始的。然而，在此之中却有着一种大区别，并且，在这里我们又有机会去赞叹莫扎特的杰作。他把那第一仆人咏叹调^[191]放置在与前奏曲直接关联之中。这是一种很少发生的情形；在这里是这样做完全有道理的，并且为前奏曲的设计又带来了一种新的阐释。前奏曲尝试着降身下来在舞台的现实中寻找立足点，司令官和唐璜是我们已经在前奏曲里听到了的；除了他们之外，勒波拉罗是最重要的人物。他却不能被提升到那场在空气区域中的搏斗中，但他还是比任何人都要更为接近。因此，这歌剧以他作为开始，这样，他就处在与前奏曲的直接的关联之中。因此，人们把勒波拉罗的第一咏叹调算是从属于前奏曲，完全是对的。这一勒波拉罗咏叹调相应于莫里哀剧中那段并非不闻名的斯伽纳瑞尔独白^[192]。我们将更进一步考察一下这处境。斯伽纳瑞尔独白完全不能算是不风趣，而且，在我们阅读海贝尔教授的轻快流畅的诗句^[193]时，它是非常有趣的，但那处境本身则是很有缺陷的。我的这说法特别地是针对莫里哀的，因为在海贝尔那里是另一回事了，并且，我说这个并不是为了要挑莫里哀的错，而是为了显示出莫扎特的价值。对于“戏剧性理念”^[194]，一段独白总或多或少地是一种断裂，而在诗人为了制造效果而去试图借助于独白本身的诙谐而不是借助于它的个性来运作的时候，那么他就是在自己摒弃自己或者放弃了戏剧性的兴趣。在歌剧则不同。处境在这里是绝对地音乐性的。在前面我已经指出过这两者之间的差异，一种戏剧性的处境与一种音乐性戏剧性的处境的差异。在戏剧中我们不容忍闲言碎语，我们要求情节和处境。在歌剧中有着一一种处境中的休止。但是，是什么东西使得这一处境成为音乐性的处境？在前面强调过，勒波拉罗是一个音乐性的人物，然而那支撑着处境的却不是他。如果是他自己在支承处境的话，那么他的咏叹调就会成为一种类似于斯伽纳瑞尔独白的东西，哪怕这恰恰是因此显示出，这样一种半处境在歌剧中会比在戏剧中更合适。那使得处境成为音

乐性的处境的，是唐璜，他是在里面的。中心点不在那趋近着的勒波拉罗身上，而是在那我们所看不见的唐璜身上——我们听见他。现在肯定会有人反驳：但我们听不见唐璜。对此我回答：我们确实听见他，因为他回荡在勒波拉罗身上。为此，我要强调那些过渡（“他想要在里面和美人在一起”^[195]），在那些过渡中勒波拉罗明显地是在再造唐璜。然而，即使事情不是如此，这处境还是被这样地安排的：我们不自禁地让唐璜进入，人们忘记了站在外面的勒波拉罗而去关注那在里面的唐璜。总的说来，莫扎特借助于真正的天赋来让勒波拉罗再造唐璜，并且因此而达成了两件事：音乐性的作用——在所有勒波拉罗独处的场合我们总会听到唐璜，以及滑稽模仿的作用——我们在唐璜也在场的时候听见勒波拉罗重复他并且因此而无意识地模仿他。我将举出那舞蹈的终结^[196]来作为对此的例子。

如果有人问，在歌剧中哪一个环节是最具叙事性的，那么，答案是容易而明确的：这就是勒波拉罗的第二咏叹调，名单。在前面，通过对这一咏叹调和莫里哀剧中的独白进行比较，我们已经指出音乐有着怎样的绝对意义，音乐恰恰是通过让我们听唐璜，听那些在他身上的各种变奏而达成一种言辞或者台词所无法达成的效果。在这里，强调处境和这处境中的“那音乐性的”，就变得很重要。现在，如果我们环顾一下舞台，那么舞台上的演出者集体是由勒波拉罗、爱尔薇拉和那忠实的仆人构成。那不忠诚的爱人却没有在场，也就是说，如勒波拉罗出色地表述的——“他走掉了”^[197]。这是唐璜所具的品味和技巧，他在并且——然后他走掉了，他消失（也就是说，对他自己）得那么及时就像耶罗尼姆斯到来得及时^[198]。既然现在他是很明显地走掉了，那么，我这样谈论他并且以一种方式将他推进这处境，这看起来就有点奇怪了；在进一步思考之后，也许人们会觉得这完全是有道理的，并且会在这里看出这就是怎样按字面的意义去理解“唐璜在歌剧中无所不在”这句话的一个例子；因为几乎不可能再有比去指出“甚至在他不在的时候他也是在场的”更强烈的方式来解说出他的无所不在了。然而，我们现在还是要让他不在那里，因为我们在后面会看到，在怎样的一种意义上说他是在场的。相反我们要去观察那三个在舞台上的人。爱尔薇拉的在场自然是有助于去达成一个处境；因为老是让勒波拉罗在那里为消磨时间而展开那名单，那是不成的；但她的位置另外也有助于去让这处境尴尬。在总体上我们无法否认，那不时地针对爱尔薇拉的爱情而做出的嘲笑几乎是残酷的。比如说在第二幕^[199]，在沃塔维欧终于鼓足了勇气拔剑出鞘要去杀唐璜的时候，她在这关键时刻冲到两人之间并随即发现这不是唐璜而是勒波拉罗，一个差异，莫扎特通过某种哀怨的低诉那么强烈地描述出这差异。在我们所讲的处境里也是这样，并且某种痛心在于：她必须在场去知道在西班牙有1003个唐璜的女孩，而更过分的是，在德语版中^[200]，她被告知自己是其中的一个。这是一种德式的改善版本^[201]，它是愚蠢地蹙脚不得体，这愚蠢的程度就像那德语翻译以同样愚蠢的方式可笑地安分得体，并且完全是失败的。勒波拉罗是在为爱尔薇拉给出关于他主人生活的叙事概述，我们无法否认，勒波拉罗陈述而爱尔薇拉

听，这样是完全合理的；因为他们两个人对此都有着极大的兴趣。因此，就像我们在整个咏叹调中不断地听见唐璜，这样，我们在一些地方听见爱尔薇拉，她在场作为一个见证同所有其他的见证一样地有效地[202]显现在这舞台上，不是因为她所具的某种偶然优势，而是因为（既然那方法同样地保持不变）一个人的情形就是所有人的情形。如果勒波拉罗是一个人物或者一个反思透彻的人格，那么一个这样的独白是让人很难想象的，但恰恰因为他是一个音乐性的形象，他沉没在唐璜之中；因此，这一咏叹调有着如此重要的意义。它是对整个唐璜的生命的一种再造。勒波拉罗是那叙事性的讲述者。无疑，一个这样的人对自己所讲述的东西不应当是冷漠或者无所谓，但他还是应当对这讲述的东西保持一种客观的态度。这情形却不是勒波拉罗的。他完全地被他所描述的这种生活迷住了，在唐璜那里，他忘记了自己。这样我又有了一个例子来说明“唐璜在所有地方回荡”这话意味了什么。于是，那处境不是在于勒波拉罗和爱尔薇拉关于唐璜的会话中，而是在那支承这全部的心境中、在唐璜无形的精神性在场之中。更进一步在细节上阐述这一咏叹调中的过渡（诸如，它是怎样宁静而不怎么骚动地开始、但随着唐璜的生命在此之中回荡得越来越强而越来越剧烈地燃烧起来，勒波拉罗是怎样在越来越大的程度上被这种回荡卷走、被吹进这些爱欲的微风中并被这些爱欲的微风摇动，它是怎样根据“在唐璜的影响所及范围中的女人性的各种差异”在此之中被听到而相应地进入各种不同的细微差别），则不是我们在这里所要进行的工作。

如果有人问，歌剧中的哪一个环节是最抒情的环节，那么，这答案就可能会是更不确定而有着怀疑的；相反有一点则几乎是无法被置于任何怀疑之下的，这就是：那最抒情的环节只能够被赋予唐璜，而如果一个次要人物被允许以这种方式来吸引住我们的注意力的话，那么这就会是一种对那戏剧从属关系的违反。莫扎特也留意到了这一点。以这样一种方式，那选择就被明显地限定了，通过更深入的检视，只有这样的可能选择：要么是关于宴会[203]，那大结局的最初部分，要么就是关于那大家所熟悉的香槟咏叹调[204]。就宴会的场面而言，无疑我们在某种意义上能够将它看作是一个抒情的环节，并且，餐中的使人陶醉的饮品、泛着泡沫的葡萄酒、音乐的遥远的喜庆乐调，所有这些都联合起来去强化唐璜的心境，正如他自己的喜庆把一种增强了的光投向那全部的享受，它有着那么强烈的效果，以至于连勒波拉罗都在这一丰富的瞬间被光环化，这一瞬间是喜悦发出的最后微笑、是享受的告别问候。然而，这却更多地是一个处境，而不仅仅是一个抒情的环节。这自然不是因为在这场面中有大吃大喝，作为处境来看这种吃喝就其本身是远远不够的。处境是在于：唐璜被挤迫到生命的最极端边缘的点上。被整个世界追击，那胜利者唐璜除了一个偏远的小房间[205]之外无处落脚。就在生命跳板的这最极端的点上，因为没有欢乐的同伴，他又一次激发起自己胸腔里的所有生命欲望。如果《唐璜》是一个戏剧，那么这内在骚动在处境中要求，它会变得尽可能地短。相反在歌剧中，这处境被保持、被在所有可能的繁荣之中渲染得更壮丽，则是正确的，它听起来只会更狂

烈，因为对于听众，它在那深渊里回响，而在这深渊之上唐璜则在盘旋着。

那香槟咏叹调的情形则不同。要在这里寻找一种戏剧性的处境，我想，是徒劳的，但它作为抒情的倾诉反而有了更重大的意义。唐璜对那些交叉往来的勾心斗角感到厌倦；然而他根本没有衰竭，他的灵魂仍然一如既往地生机勃勃，他不需要快乐的伙伴，不需要看和听葡萄酒的泡沫或者用它来强化自己；他的内在活力在他身上比任何时候都更为强烈和丰富地爆发出来。他被莫扎特一直理想地理解为生命、权力，但他理想地直面着一种现实；在这里，他就好像是理念性的陶醉于自身。在这一瞬间，就算全世界的女孩都围拥着他，他对于她们来说不会是危险的，因为他就好像是过于强大而不愿去施展魅力使她们神魂颠倒，与他在自己身上所享受到的东西相比，甚至现实的最多样的享受对于他也只能是实在太微不足道了。在这里，“《唐璜》的本质是音乐”这句话所要说的东西，真正地呈示了出来。他就仿佛是为我们而让自己消释在音乐之中，他把自己展开成一个音调的世界。我们把这个咏叹调称作了香槟咏叹调，而这不容否定地有着极大的提示性。但是，我们尤其要看到的是，它不是处在一种与唐璜的偶然的系统中。他的生命就是这样的，像香槟酒一样泛着泡沫。并且，就像这葡萄酒中的气泡，当它在内在热烈中沸腾的时候，嘹亮地在它自己旋律中，升起，并且持续地升起，就这样，那享受欲望回荡在那自然力的沸腾中，这沸腾就是他的生命。因此，那把戏剧性意义赋予这一咏叹调的，不是处境，而是这个事实：这里歌剧的主调在其自身之中发声并且回荡着。

无谓的后记

现在，假如在这里所阐述的这些都是正确的话，那么我就再回到我最喜爱的主题：在所有经典作品中，莫扎特的《唐璜》应当被置于最高；这样我将再一次为莫扎特的幸运而高兴，一种真正值得羡慕的幸运，不管是就其自身而言还是为了其自身的缘故，并且因为它使得所有那些稍稍理解他的幸运的人们幸福。至少，我因为（尽管只是很间接遥远地）理解了莫扎特并且隐约感觉到他的幸运而觉得无法描述地幸福；这样，那些完全地理解了他的人，他们又会有怎样更多的幸福啊，他们会怎么地在这个幸运者的身上找到更多同感的幸福啊！

[1] [莫扎特] Wolfgang Amadeus Mozart (1756—1791)，奥地利作曲家和音乐家，从孩提时代起就是卓然出群的全面音乐天才。

[2] [κόσμος] 希腊语 (kósmos)。希腊自然哲学对有序的世界、世界安排的标示。

[3] [阿克塞尔与瓦尔堡] 指欧伦施莱格尔 (Oehlenschläger) 的悲剧《阿克塞尔与瓦尔堡》。

[4] [荷马与特洛伊战争] 特洛伊的战争为荷马的两部著名英雄诗篇《伊里亚特》和《奥德赛》构建了背景。

[5] [拉斐尔与天主教习俗] 拉斐尔 (Rafael) 真名 Raffaello Sanzio (1483—1520)，意大利文艺复兴画家，因为罗马希克斯图斯安息堂里的装饰而闻名。

[6] [唐璜] 莫扎特的著名歌剧 *Il dissoluto punito ossia Il Don Giovanni* (在丹麦作为《唐璜》而被谈论。克尔凯郭尔称之为《唐璜》) 在1787年被谱成曲，文字是 Lorenzo da Ponte (1749—1838) 所写，是作为一种对来自反改革时代的教化性叙事材料戏剧音乐化表现的传统的延续 (克尔凯郭尔在他对莫扎特的歌剧的谈论中，也涉及了一些更早的《唐璜》作品)。克尔凯郭尔把《唐璜》作为他对莫扎特歌剧讨论的文字基础。

Opera i tvende Akter bearbejdet til Mozarts Musik, overs. af L. Kruse, Kbh. 1807；这一翻译的新版本，个别地方作了改动，在1811年和1822年出版，1811年版保留了同样的标题，但没有分场；1822年版的标题是 *Don Juan. Opera*，又重新有了分场。

[7] 想来作者在这里使用这个词是相对于前面的“乐观主义” (Optimisme) 而进行文字游戏。“贵人” (Optimat, 本意为“理想的、最佳的人”)，在罗马帝国是用来标示贵族党派的政治标签。

[8] 这里的一些“幸运的元素”，按照直译从哲学意义上阅读都应当是“那幸运的”。为了满足并非研学西方哲学的读者们的休闲阅读习惯，在哲学和神学意义并不很严格的地方，译者尽可能不使用“那……的”类的哲学或神学概念名词 (形容词的名词化概念)。

[9] 这里的一些“偶然的元素”，按照直译从哲学意义上阅读都应当是“那偶然的”。关于“那……的”，见前注。

[10] [Transsubstantiation] 拉丁语。本质变化。中世纪 (以及罗马天主教) 的教会学说中，这个词被用来标示圣餐诸元素通过仪式而成为基督肉血的变化。在这里：一种揭示出材料的外在表象之下的更为本原的实体的变化。

[11] [一个美学家们的学派] 诸如德国哲学家怀斯 (Christian Hermann Weisse, 1801—1866)，曾出版 *System der Aesthetik von Idee der Schönheit* (《关于美之理念的美学体系》)。但在这里，所指的尤其可能是丹麦黑格尔主义者 J.L. 海贝尔及其学派。该学派遭同时代的批评，指责它片面强调美学中的形式。

[12] [黑格尔……强调那材料的意义……] 黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831)，德国哲学家，1801—1805年在耶拿任特别教授，1816—1818年在海德堡任教授，从1818年到其逝世在柏林任教授。这里所针对的是 *Vorlesungen über die Aesthetik* (中译为《美学史》)。

[13] [Batrachomyomachi] 希腊文蛙与鼠之间的斗争，是一个托荷马之名流传下来的对那些荷马英雄史诗们的拙劣模仿。

[14] [Receptionsstykke] 一项使得一个艺术家得以进入艺术学院的创作。

[15] [没有什么云……拿走] 见《使徒行传》1：9中的耶稣升天：耶稣被带上天，他的弟子们看着，“有一朵云彩把他接去了，便看不见他了”。

[16] [formende Virksomhed] 对照著名的哲学表达“*nisus formativus*”，构形（创造）愿望；创造力。

[17] [这个万神殿] Pantheon，罗马的庙宇。在这里被用作一个意象来标示那些“经典的”艺术作品的圣地，许多著名的人物都葬在这里。

[18] 蛾（*sværmer*），在丹麦语中同时也有梦想家、空想者、狂热的人的意思。

[19] *Inderlighed*，在这里我译作内在性，但是在一些地方我也将之译作真挚性。

[20] 原文为拉丁文 *eo ipso*（正是因为这个原因）。

[21] 这里的一些“历史的元素”，按照直译从哲学意义上阅读都应当是“那历史的”或者“那历史性的”。关于“那……的”，见前面的注释。

[22] [歌德的《浮士德》] 歌德（*Johann Wolfgang von Goethe*，1749—1832），德国诗人，多次用很多部分反复地写他的悲剧，从1774—1775年的原始浮士德（在1887年第一次被发现）到1790年的浮士德碎片，再到1808年从悲剧的第一部分到第二部分，在1831年完成了五幕的第二部分。歌德通过自己的作品对他从描述浮士德形象的德国民俗书（1587）中得到的材料进行了极大的文学和戏剧加工。

[23] [贺拉斯] *Quintus Horatius Flaccus*（公元前65年—前8年），罗马诗人。

[24] 原文为拉丁文：*exilis domus est, ubi non et multa supersunt*。“那房子，在此之中没有很多既是多余（又避免了主的注意）的东西，是贫穷的。”引言出自贺拉斯的 *Epistolarum* 1，6，45，i Q. Horatii Flacci opera，铅版印版本，Leipzig 1828，ktl.1248，s.223。

[25] [在很多次以很多方式] 这一表述出自《希伯来书》的开首：“神既在古时候借着众先知，多次多方的晓谕列祖。”

[26] [大胆冒险就赢了一半] 丹麦谚语。

[27] 在这里，可以看出区别于黑格尔的德国唯心主义体系的模式。可以参看谢林的《先验唯心主义体系》。

[28] “形成”（*blive til*），也就是说，“进入存在”。

[29] [*encliticon*] 希腊语法上的用词：一种短促的非重读词与自己前面的词构成一个重音单位，而无独立重音。

[30] “灵魂性的”是处在“肉体的”和“精神的”之间的。

[31] [如果……发生在他身上] 也就是发生在普绪克身上的事情。

[32] “代表性的关系”（*repræsentativt Forhold*）。在哲学中，若认为客体世界在主观意识中有着准确的代表物，那么这种认识就把主客观关系理解为代表性的关系。否则也可以以别的形式来领会，比如说，认为在主观中的各种观念不是对客体的代表，而是主观自身所给出的解释或解说。对于克尔凯郭尔在这里所用的“代表性的关系”是与“希腊式的关系”区别开的，下文中有“那代表的理念是通过基督教而被带入世界的”说法。作为译者我无法找到更多历史背景上的说明，因此只能给出这样的一个注解。在下文中，这一概念还会不时出现。

[33] 原文为拉丁文：*præterea censeo*，“另外我认为”；针对这说法：“*Præterea censeo Carthaginem esse delendam*”（另外我认为，迦太基应当被毁灭）。罗马议员老加图以此来坚持着他终结他在罗马议会中的演说。

[34] [半途皈依者] 一个非犹太人在犹太国里寄居多年而没有转信犹太教，因此他只能去耶路撒冷的寺庙的一道特定的大门。

[35] [狄安娜……甚至在自己出生的时候] 罗马神话中青春和贞洁女神，但也是生育女神。在她的母亲拉托娜（在希腊神话中是莱托 *Leto*）生产狄安娜的孪生弟弟阿波罗的时候，她起了作用。由于狄安娜看见她母亲在生产时所承受的痛苦，她请求自己的父亲朱庇特（希神为宙斯），她愿一生为处女；这一请求得到了满足。

卡尔凯郭尔把狄安娜在其母生产其李生弟弟时的助产扩展成把狄安娜自己的出生也包括在内了。

[36] 原文这里是德语Karrikaturen des Heiligsten“最神圣者的漫画”。

[斯蒂芬斯.....的前言] 斯蒂芬斯 (Heinrich Steffens, 1773—1845), 德国—丹麦诗人。在他的《最神圣者的漫画》(Caricaturen des Heiligsten) 的《引言》(“Einleitung” bd.2, s.82—120) 中斯蒂芬斯对“语言和音乐相对于耳朵和听觉作为最精神性的感觉”作了深入的探讨。

[37] 这里用“直接者”这个词纯粹是因为出于语感上的需要, 但不是准确的。准确的翻译应当是: 音乐持恒地在“那直接的”的直接性中表达“那直接的”。

[38] [音乐.....基督教的世界] 这一对音乐史的(罗曼蒂克式的)观点是由德国诗人作曲家和影响深远的音乐哲学家霍夫曼(E.T.A.Hoffmann, 1776—1822)在他的*Beethovens Instrumental-Musik* (《贝多芬的器乐曲》)(出版于1813年和1814年。一个作为对贝多芬第五交响曲的评论的版本则在1810年已经出版了)以及在他的*Alte und neue Kirchenmusik* (《旧的和新的教堂音乐》)(出版于1814年)之中首次表达出来。

[39] [莫扎特.....皇冠] 在H.G.Hotho的*Vorstudien für Leben und Kunst* (Stuttgart og Tübingen 1835, ktl.nr.580) 中, 《唐璜》被称作“Gipfel dramatischer Opernmusik”(顶级戏剧性的歌剧音乐)。

[40] [石头也会开始说话] 《路加福音》19: 40, 在此之中一些法利赛人要求耶稣去管教自己的弟子, 对此耶稣回答: “我告诉你们, 若是他们闭口不说, 这些石头必要呼叫起来。”

[41] [长老会会员] “Presbyterianer”: 长老会教派的成员。长老会是一种新教(加尔文教派)的信仰社团, 社团由“最老者”(长老)和牧师领导。在苏格兰和美国传播很广, 被公认为是一种清教徒的生活态度。

[42] 原文为德文: “Wir Presbyterianer halten die Orgel für des Teufels Dudelsack, womit er den Ernst der Betrachtung in Schlummer wiegt, so wie der Tanz die guten Vorsätze betäubt. (德语: 我们长老会会员们把风琴看作是魔鬼的风笛, 它借此来哄那沉思的严肃入睡, 就像跳舞麻醉那些善的意图)。”

[阿奇姆·冯·阿尔尼姆的小说.....那些善的意图] 指的是德国作家和出版者路德维希·阿奇姆·冯·阿尔尼姆(Ludwig Achim von Arnim, 1781—1831)的小说*Owen Tudor*。出版于1821年, 以1803年在英格兰的旅行经历为背景。在小说开始的时候, 小说中的“我”同一个他所不认识的长老会会员谈论舞蹈和音乐。针对“我”所提出的问题, 音乐是不是一方面可以被用于各种有罪的事物, 另一方面也在风琴中被崇高化而用于去以一种尊严的方式再现和表达对信仰的献身。长老会会员回答: “我们长老会会员们把风琴看作是魔鬼的风笛, 它借此来哄那沉思的严肃入睡, 就像跳舞麻醉那些善的意图。”

[43] 原文为拉丁文instar omnium, 意为“和所有其他的一样地有效”。

[44] [虽然我们的时代.....可怕的证据] 也许是针对同时对那特别而著名的伟大小提琴家帕格尼尼(Niccolo Paganini, 1782—1840)的理解, 他们将之理解为魔性的。

[45] 原文为德文: *Irische Elfenmärchen*, 即《爱尔兰诸精灵的童话》, 根据Thomas Crofton Croker的*Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland* (London, 1825) 由格林兄弟(J.& W.Grimm)翻译为德文(Leipzig 1826, ktl.1423)。这里提及的是《小小的吹风笛者》(Der kleine Sackpfeifer), 讲一个吹风笛的人, 用他的演奏来对有生命和没有生命的东西都施巫术。

[46] [第一阶段] 以下列出的三种音乐的情欲的阶段是基于莫扎特的歌剧而从一段笔记中的一个想法里发挥出来的。这段笔记是写于1837年1月26日, 卡尔凯郭尔恰恰是在1837年1月26日晚上在皇家剧院第一次听了《魔笛》。

[47] [《费加罗》中的侍从] 切鲁比诺, 爱上伯爵夫人的年轻人(但在总体上他也爱上所有他遇到的女人)。是莫扎特的*Le Nozze di Figaro* 中的人物, 该歌剧创作于1786年, 是为Lorenzo da Ponte的剧词而作。剧情是建立在博马舍(P.A.C.de Beaumarchais)的戏剧《费加罗的婚礼》(Le mariage de Figaro, 1778)。

[48] [opera seria] 严肃歌剧。在这里, 这个名称被用来表达歌剧对宣叙调而不是对白的使用。莫扎特使用这个名称本身意义, 但是, 不管是《费加罗的婚礼》还是《唐璜》都不属于这种意义上的严肃歌剧。在本原的意义中, 所谓严肃歌剧是说, 在作品的人物、情节的严肃和诗意音乐性的风格方面有着特定习俗规范的那种庄重的宫廷歌剧。对于这里所谈到的(以及一部分其他的)莫扎特歌剧, 这是说, 它们把传统的喜剧性和严肃性体裁混在了一起。

[49] 这里的一些“被欲求的东西”，按直译本来都应当是“那被欲求的”。

[50] 原文是拉丁语：et apparet sublimis，意为“并且在空气中紫舞着地呈现出来”，对照“Adparet liquido sublimis in aere Nisus”（在清晰的空气中尼苏斯紫舞着地显现）出自古罗马诗人维吉尔的Georgicon 1，404。

[51] [就像托尔通过一只角来吮吸，角尖抵在世界的大洋里]在北欧神话里，雷神托尔在乌德皋斯洛克家里无法喝干他的饮之角；事后乌德皋斯洛克透露出来，这饮之角是连着大海的。这件事在比如说欧伦施莱格尔的长诗《托尔去肴全海姆的旅行》中又被重新描述。

[52] 原文为拉丁文neutrius generis，即“中性的”。

[53] [一句简单的台词]针对第一幕第五场：“切鲁比诺：把它读出来，为伯爵夫人、为芳谢德、为你自己、为玛尔瑟丽娜！苏珊娜：为老玛尔瑟丽娜？哈！哈！哈！哦，他完全是在发神经！切鲁比诺：对啊，也是为了玛尔瑟丽娜！为什么不？她是女子，她是女孩——一个女孩，一个女人！”

[54] [苏珊娜]费加罗的新娘，伯爵夫人的侍女。

[55] [玛尔瑟丽娜]在苏珊娜和玛尔瑟丽娜之间有着一种嫉妒关系，直到有一天水落石出，玛尔瑟丽娜是费加罗的母亲。

[56] [伯爵夫人]伯爵的正直的爱着伯爵但是被辜负的妻子；是歌剧中真正的opera seria（严肃歌剧）角色。

[57] [甚至六十岁……的名单]引用第一幕的目录歌，侍者勒波拉罗唱唐璜所征服的女人的名单。

[58] [祝贺……吻别苏珊娜]麻烦而花痴的切罗比诺多次破坏了伯爵自己的相应计划，为了摆脱切罗比诺，伯爵把他送到塞维拉，让他在那里成为军官。在切罗比诺离开之前，伯爵允许他拥抱苏珊娜“最后一次！”费加罗就此情景为切罗比诺唱一首温柔而嘲讽的欢呼之歌，他把切罗比诺称作“你这个小小军官！”第一幕，第八场。

[59] [吻印]在切罗比诺打扮成一个女孩把一捧鲜花交给伯爵夫人时，她吻了切罗比诺的额头，第三幕，第十三场。Figaros Givtermaal eller Den gale Dag，s.109.后来他唱关于这吻：“哦，它在我额上，将使我幸福，哪怕我被判上一千年的监狱！”第三幕，第十五场。

[60] [要不我们……这点了。]台词是编出来的，但是相关地对应于第一幕第八场的对话：伯爵夫人：“啊，他是那么年轻！”伯爵：“不像你以为的那么年轻！”稍后在同一场里：伯爵：“我从我的团里给他一个连——但有一个条件，他得马上上路。”

[61] [《魔笛》中的帕帕吉诺]帕帕吉诺，一个童话般的快乐的捉鸟人，莫扎特的《魔笛》中的诸主人公之一。魔笛（Die Zauberflöte）的音乐是莫扎特在1791年为Emanuel Schikaneder（1751—1812）的剧词作的曲子。

[62] [塔米诺]Tamino。王子，在帕帕吉诺的伴随下，经受了各种考验，最后他取得了胜利并与自己所选择的帕米娜结合了。帕帕吉诺和塔米诺在许多方面都是对立的反差：塔米诺是勇敢的并且准备好了为真相、美德和公正而斗争，而帕帕吉诺——当然并非完全绝对地——满脑子食物、酒和女人。然而不管怎样，他们是伙伴，虽然帕帕吉诺到后来渐渐放弃了去追随塔米诺走那艰难的道路。

[63] Tilblivelse：（名词）是动词“at blive til（成为、进入存在）”的名词化。有时候我也将之译作“成为”，看上下文而定。这个词在克尔凯郭尔著作中是一个重要概念。

[64] [veni-vidi-vici]拉丁语，“我来、我看、我征服”。凯撒（Gajus Julius Caesar.罗马的军事首领和统治者）于公元前47年在泽拉打赢了与本都国王帕尔纳克斯（Pharnakes，公元前100—前44年）时这么说。

[65] [第一咏叹调]在第一幕第二场“你们在这里看见一个捉鸟人”。

[66] [钟乐]可能是指向帕帕吉诺在第二幕第二十三场的咏叹调：“一个作配偶的女孩/就是我所想要的！”带着钟乐。

[67] [与塔米诺]针对那介于帕帕吉诺和帕米娜的对唱，在这里被克尔凯郭尔误写为塔米诺：“那个充满了情欲之火的男人”第一幕第十四场。在这一对唱中帕帕吉诺和帕米娜在一种对婚姻的伦理追求中达成统一。而这恰恰是和帕帕吉诺形象的其他方面不符的。审美者A感兴趣的不是这一类婚姻伦理的东西。对唱结束句是：“赞美你，哦，丈夫。”

[68] [与帕帕吉娜] 与帕帕吉娜的对唱在第二幕的结尾,“帕—帕—帕—帕帕吉娜”紧接着帕帕吉诺的自杀尝试和他的情人帕帕吉娜的出现,与帕米娜的对唱中的线索重新出现,在这里赞美爱情和有孩子的家庭生活。参看《魔笛》第二幕第二十九场。

[69] [贺拉斯笔下的农民] 引自罗马诗人贺拉斯(公元前65—前8年) Epistolarum 1, 2, 42。

[70] 原文是拉丁文: rusticus exspectat, dum defluat amnis, 意为“那乡巴站着等待, 溪水流干”。

[71] [大卫……恶劣心情] 《撒母耳记》上(16:23)。每一次来自上帝的恶魔到扫罗那里, 大卫就弹琴, 恶魔就离开扫罗。扫罗就好了。

[72] 原文为拉丁文 in parenthesi, 即“在括号之中”。

[73] [那个男人的演奏……倾听] 可能是指下面的诗句:“当他嬉戏于奔流的河中/这声音鸣响在群山的房厅/于是游鱼停下来倾听/一只鸟在山谷之上歌唱”, 出自诗歌《山女》。

[74] [Schikaneder] 《魔笛》的剧作者。

[75] [丹麦语翻译者] Niels Thorup Bruun (1778—1823), 丹麦作家。他为皇家剧院翻译和加工了213部戏剧和歌剧。

[76] [帕帕吉诺……自然人] 在第二幕第三场:“我是——这样是那些博学的人们称呼我: 一个为吃喝睡而感到满足的自然人——并且虽然那可能是不小心碰上的, 一个漂亮的小妻子!”

[77] 原文为拉丁文 instar omnium (和所有其他的一样地有效)。

[78] [那些……歌词] “也不是在我的捕鸟网/我抓住每一个可爱的小孩/我把笼子装满/装的是每一个甜美微笑的女孩/而那可爱的/我为我自己选来做妻子/然后我把所有别的都放出来/抓吧, 谁想要一个新娘!”

[79] 直译的话就是“那无害的”。

[80] [去在……寻找他的快乐] 指和帕帕吉娜在第二幕第二十九场的对唱“上天授予我们所有它的好运气/那时许许多多帕帕吉诺帕帕吉娜/增大我们喜悦的数字!”指与帕帕吉娜的对唱。在第二幕, 第二十九场:“上天把它的运气赋予我们/那时许许多多帕帕吉娜帕帕吉诺们/增大我们喜悦的数字!”

[81] 在“那唯一的”之中只有唯一的一样东西。只有在“那多样的”之中才谈得上“那单个的”(“那个别的”)。

[82] [海捕信 Stikbrev] 从一个当局发给某人的关于一个想要抓住一个人的信, 或者对希望抓住一个犯人的公开的通缉令, 有着对那要被抓的人有着细节性的描述。

[83] Bravo (好极), schwere Noth, [严重的急需(德语)] Gotts Blitz [上帝的闪电(德语)] bravissimo [好极了(意大利语)]。

[O! bravo ... bravissimo] 德语。“哦! 好啊! 真是天晓得啊。好极了。”

[84] [Dr.Hotho] Heinrich Gustav Hotho (1802—1873), 德国, 柏林的教授, 出版黑格尔的《美学史》(Vorlesungen über die Aesthetik)。这里所指的是 Vorstudien für Leben und Kunst, 其第一部分几乎完全是仅仅讨论莫扎特的《唐璜》, 以一种自身叙述的形式, 其中就有一篇对布拉格的一场表演的丰实的解说的再现。

[85] 代表 (Repräsentationen)。见前面的对“代表性的关系 (repräsentativt Forhold)”所作注脚。

[86] 原文为拉丁文 sub una specie, 即“以一种形式”。

[87] 原文为拉丁文 sub utraque specie, 即“同时以两种形式”。

[sub utraque specie] sub una specie 和 sub utraque specie 这两个拉丁语表达影射了那数百年的传统天主教圣餐仪式。按照这种传统, 普通信众只能得到面包 (sub una specie 圣餐), 而牧师则得到面包和葡萄酒 (sub utraque specie 圣餐)。

[88] [瓦格纳 Wagner] 在歌德的《浮士德》中, 浮士德的助手叫瓦格纳。

[89] [堂吉诃德有桑丘潘沙] Don Qvixote 堂吉诃德是西班牙诗人塞万提斯 (Miguel de Cervantes Saavedras) 著名模仿骑士小说中的主人公。Sancho Pansa 桑丘潘沙是堂吉诃德的骑士随从。

[90] [唐璜有勒波拉罗] 唐璜的仆名叫勒波拉罗。

[91] [autochthonisk] 本土的；本原的；出自希腊语autos“自身”和 chthōn“土”、“地”，就是说，出自大地自身、本土的，但是也掺杂着希腊语chthōnios的声音，“源自、从属于土地”。

[92] 原文为希腊文σκανδαλον（冒犯愤慨）。[σκανδαλον] 希腊语（skándalon）冒犯、愤慨；这个词多次在新约全书中出现。

[93] 在这里我将indesluttede翻译为“内向的”，因为这是在一般的意义上。但在某些关联中因为需要用到这个词中“关闭”的字面上的意义，所以，有时也翻译为“内闭的”。

[94] [Venus-Bjerget] 维纳斯山。关于维纳斯山的理念，作为有形的性别性（seksualitet）的特殊地点（在一座空洞的山中），在15世纪的上半叶常被人谈及，而尤其是通过16世纪初被保存下来的Tannhäuserballaden而闻名。

[95] [民间书] 可能是指向《那在全世界闻名的矿石—黑色—艺术家和魔术师约翰·浮士德博士，以及他与魔鬼的联盟、充满惊奇的生活和可怕的终结》，哥本哈根出版。关于历史人物约翰·浮士德博士（约1490—约1540），炼金术士和魔术师，有很多传说，其中就有他要和魔鬼本人立约。民间书为这一关于那流浪四方的浮士德博士的传说般故事传统加上了一种宗教—道德的加工。

[96] [未来的无固定薪水大学教师或者大学教授] 可能是指向马腾森（H.L.Martensen）的一本小书《关于勒瑙的浮士德》（*Ueber Lenau's Faust*）。此书被加插进了他的论文《对浮士德理念的思考》的最后一部分。马腾森（1808—1884）在1837年答辩了自己的证书论文（licentiatafhandling），第二年成为讲师，在1840年成为神学非常教授（ekstraordinær prof. i teologi）。

[97] [歌德写着一本浮士德] 《浮士德》出版是在1790年到1832年。

[98] [特烈布勒尔的寡妇Tribblers Enke] 当时的路标上这样写“E.M.Tribler.Bogbinder Enke.Holmensgade 114”（E.M.特烈布勒尔。订书人的寡妇。霍尔门斯街114）。订书人特烈布勒尔死于1818年，他的寡妇伊丽莎白·玛格丽特·特烈布勒尔继续经营出版社的书店，出版和出售民间书、街头歌谣以及类似的东西。商店本来是在乌尔克街7号，1823年被改成霍尔门斯街107号。在1823年她买下霍尔门斯街114号的房子，他的儿子，订书人P.W.特烈布勒尔在她死后继续经营，从1829年一直到1839年。

[99] [哈尔姆广场的一个贩歌妇那里] 贩歌妇们在街头和集市里叫卖单面印刷的歌谣。在克尔凯郭尔的时代哈尔姆广场就在今天的市政广场的地方。

[100] [不断地在“今年面世”] 讽刺那种“本年印刷”的说法。印书人常常把这说法印在民间书和街头歌谣上来保持其新鲜感。

[101] [那用来构成布尔戈尔的《列诺尔》的那几个段落] 指德国诗人布尔戈尔（Gottfried August Bürger, 1747—1794）所写的歌谣《列诺尔》（1774）。参看*Bürgers Gedichte*, Gotha 1828, s.48—57。在歌谣中讲述一个死去的武士在晚上骑马去找自己的所爱的人并把她带回自己的坟墓，jf.“Graut Liebchen auch? ..Der Mond scheint hell! / Hurrah! die Todten reiten schnell! / Graut Liebchen auch vor Todten? ..’/O weh! Laß ruhn die Todten!’——”（我的所爱不害怕吗？月光映照这么亮！/乌拉！死者们骑马好快！/我的所爱不害怕死人吗？/哦，噢！让那些死者安息吧！）s.54.歌谣可能是基于一支中世纪的歌，在布尔戈尔的时代人们只知道很少的段落。

[102] [现在的这个数字1003] 按照勒波拉罗的记录，唐璜在西班牙所征服的女人的数目。参看《唐璜》第一幕，第六场。在Tirso de Molina（本名Gabriel Tellez（1571—1648）最早的知名唐璜文学作品*El Burlador de Sevilla*的作者，——写于大约1620年）没有这数字，在莫里哀那里也没有，在G.Bertati（1735—1815）为Giuseppe Gazzaniga（1743—1818）的歌剧*Don Giovanni o sia Il convitato di pietra*（“唐璜或者石像客”在莫扎特的歌剧之前的一年内首演）的歌词中也没有。这三部作品属于莫扎特和da Ponte歌剧作品之前的最重要原创来源了。

[103] 直译的话就是“那喜剧的”。

[104] [那些泛着泡沫的波涛.....生物] 可能是指图版 CXV 的“Wellenmädchen”（波浪女孩），W.Vollmer Vollständiges Wörterbuch der Mythologie aller Nationen, Stuttgart 1836, ktl.1942—1943。

[105] [如他自己所说] 在引进的咏叹调中，勒波拉罗抱怨自己站在门外，而唐璜则在多娜·安娜家里面。

[106] [赫尔库利斯……女儿们的家族] 在罗马神话中，年轻的赫尔库利斯杀死了那头施虐于国王特斯匹欧斯的牧群的库台荣尼狮子，因此他得到了在特斯匹欧斯家住两个月的报偿。因为特斯匹欧斯想要获得英勇而强壮的赫尔库利斯的后代，因此他让他的所有50个女儿都去和赫尔库利斯同房，她们为他生了52个儿子，就是说，其中有两个生了孪生子。

[107] 这里的这个“片刻”（Moment）这个词在黑格尔哲学中被用到，是作为环节，——发展中的环节，或者统一体中的环节。

[108] 直译的话就是“那辩证的”。

[109] [朱庇特] 罗马神话中的最高神；常常同一于希腊神话中的宙斯，在两种神话中都有许多爱欲的历险记。

[110] [“见她”和“爱她”] 指台词“去见查尔斯和爱他是值同一个瞬间的价”，出自斯可里布的《最初的爱》。

[111] [第二侍者咏叹调] 见前面注脚“名单咏叹调”。

[112] 这里的这个“片刻”（Moment）这个词在黑格尔哲学中被用到，是作为环节——发展中的环节，或者统一体中的环节。

[113] [泽尔丽娜] 在《唐璜》中泽尔丽娜（Zerlina）和马瑟多（Masetto）是年轻的一对，他们的婚礼和婚姻幸福因为唐璜试图诱惑泽尔丽娜而受到威胁。

[114] 原文为意大利语 *pur ch  porti la gonella, voi sapete quel ch  f *（如果她只穿了一条裙子，你就很清楚他做什么）。

[*pur ch  porti ... quel ch  f *] 意大利语“如果她只穿了一条裙子，你就很清楚他做什么”。勒波拉所唱目录歌的结尾。克鲁斯的丹麦语翻译，本来在《非此即彼》中所用的翻译版本，有着完全另一种结尾（所有的版本都是如此）。在一个1822年的版本是：“而她们马上谢去/在圈住她们火焰中/他还要来摘新的！”

[115] 直译的话就是“那不寻常的”。

[116] 直译的话就是“那寻常的”。

[117] [爱尔薇拉] Elvira，爱尔薇拉想要对诱惑和背叛了她的唐璜进行报复。她在她自己生机尚存的爱情和麻痹性的恨之间徘徊。

[118] [因为丹麦翻译者的缘故] 这一评论想必是出自谨慎，因为这一情形也是在意大利语版本中的情形。在克鲁斯的丹麦语翻译中，唐璜唱有诸如这些关于爱尔薇拉的词：“哈！那么她是和各种恶精灵定了契约了！”而后来“在苦思中烦恼”的唐璜唱：“遭天谴的！难道我的全部计划/都要在这里翻船？噢！在我又看见她的/那一瞬间，我的心跳沉重。/在她的眼里燃烧着一道火焰/就像一个来自另一世界的生灵/给予它生命。”

[119] [机关算尽的欺骗/snedige Anl b] 用词可能是来自《以弗所书》（6：11）：“要穿戴神所赐的全副军装，就能抵挡魔鬼的诡计。”

[120] [阿奇姆……诱惑者] 指阿奇姆·冯·阿尔尼姆（L.Achim von Arnim）的小说 *Armuth, Reichthum, Schuld und Busse der Gräfin Dolores* bd.1—2, Berlin 1810；bd.2, s.21。在这里阿奇姆·冯·阿尔尼姆谈论伯爵夫人的诱惑者（不同于唐璜）：他不是对每一个女人都是感官性的，而只是对那些重感官性的他就感官性展开，而与那些有着严厉的道德感的在一起，他就急切地让生命从善，与那些宗教性的一起他能够祷告；于是接下来：“如果唐璜有着他的这种多面性，那么唐璜就能得助于魔鬼的祖母而说服魔鬼把他放出来。”

[121] 这就是《诱惑者的日记》中的关键。

[122] “反思”（Reflex）这个词在物理世界中的本来意义是“反射”、“反光”。

[123] [切罗比诺……跳出来] 在《费加罗的婚礼》的第二幕，第六场，切罗比诺逃掉以避免伯爵对他和伯爵夫人有嫉妒。

[124] [看……幸运儿了] 引自《费加罗的婚礼》第二幕，第六场：“看，他这么跑——那么，这让他在他女孩子们那里不成了征服者吗！”

[125] [在泽尔丽娜进入舞蹈之前] 指唐璜家的盛会，在《唐璜》第一幕的终曲。

[126] 原文为德文 *richtig, das wei  man nicht*（对的，这个，人们不知道）。

[127] [克鲁斯让……那婚礼] 随意引用克鲁斯的丹麦语翻译《唐璜》第一幕，第八场，在这里

所有三个版本都这样的台词：“快乐的孩子们！不要被我的话打扰；/你们全都穿戴得就好像是要去参加婚礼！”

[128] [那些较小的神秘仪式]在阿提卡有两种年度的艾琉西斯秘密仪式。较小的艾琉西斯秘密仪式是在二月份，为那九月份的大艾琉西斯秘密仪式做准备。

[129] [一代人的年龄]针对一般的说法，一代人持续32年。

[130] [那归属于皇帝的一份]也许可以关联到《马太福音》的说法，（22：21）：“他们说，是凯撒的。耶稣说，这样，凯撒的物当归给凯撒，神的物当归给神。”

[131] [听啊，听，听莫扎特的《唐璜》]指第二幕，第十九场，唐璜和勒波拉罗被石像寻访。勒波拉罗：我不曾经历过这样的东西；/它们不会移动到别处去/大理石像显现得更近，/没有什么东西可以抵挡它的威力；/沿台阶向上它到处走/它的脚步马上就到我们门前，/听，听，听！

唐璜：赶走这种愚蠢的想法。

勒波拉罗：听，听，听！

唐璜：葡萄酒把你弄糊涂了。/有人敲门。

[132] 直译的话就是“那浮士德式的”。

[133] 直译的话就是“那理想的”。

[134] 原文为“哪里会有一个年轻人不曾在自己的生命中有过一些瞬间，愿意给出自己的一半王国去成为一个唐璜，或者乃至给出那整个王国；哪里会有一个年轻人不曾在自己的生命中有过一些瞬间，愿意给出自己的一半生命的时间去做一年的唐璜，或者乃至给出自己的整个生命时间？”因为拗口，该述为现在的句式。

[135] 原文为拉丁文Ilias post Homerum（荷马之后的伊里亚特）。

[Ilias post Homerum]拉丁语，“荷马之后的伊里亚特”，一句成语，表达某种多余的东西，在先前曾会是更好的，但来得太晚了。

[136] [莫里哀的唐璜]莫里哀的Don Juan ou le festin de pierre（1665）。莫里哀（Molière）法国喜剧诗人Jean Baptiste Poquelin（1622—1673）的笔名。

[137] [穆塞乌斯]Johann Karl August Musäus（1735—1887），德国作家和讽刺童话家。

[138] [蒂克]Johann Ludwig Tieck（1773—1853）。德国诗人和翻译家，以他对中世纪神话传说的罗曼蒂克式的改写闻名。

[139] [海贝尔的《唐璜》]Johan Ludvig Heiberg（1791—1860）。丹麦作家、编辑和评论家。1828—1839年，在皇家剧院的剧作家和翻译家，之后剧院的审查者，1829年获得教授头衔，1830—1836年在皇家军事高校中任逻辑、美学和丹麦文学讲师。海贝尔在当时是居领导地位的美学审品者。他对莫里哀《唐璜》的译改以《唐璜·四幕木偶剧》为标题载于《木偶剧》杂志之中，他在《前忆》（Forerindring）中写道，他希望赋予剧作一种木偶戏的效果，因此他在许多不很重要的地方不得不与莫里哀的剧本有所不同，他在计划以及完成过程中绝大部分是遵照莫里哀的本子。另一些重要分歧的地方，他冒险按照自己的对这一观念的个人观照来改写。《唐璜》被收录于《海贝尔全集戏剧卷》（J.L.Heibergs Samlede Skrifter.Skuespil）。在之中他将剧本称作《唐璜·四幕木偶剧》，并且在扉页上作说明“（部分地根据莫里哀）”。

[140] [豪赫教授]Johannes Carsten Hauch（1790—1872），丹麦作家和动物学家，从1826年到1846年在Sorø Akademi教授自然科学。豪赫写有悲剧《唐璜》。

[141] [芭蕾舞]指根据莫里哀戏剧改编的芭蕾舞剧Don Juan，ou le festin de pierre（Wien 1761），由Christoph Willibald Gluck（1714—1787）和舞蹈指导Casparo Angiolini（1731—1803）基于莫里哀戏剧编写。基于这一作品，一场新的唐璜芭蕾舞于1781年在皇家剧院上演，由原意大利的芭蕾大师（和作曲家）Vincenzo Galeotti（1733—1816）演出。

[142] [拜伦]George Gordon Byron，Lord Byron（1788—1824）。英国诗人，拜伦有间歇地不断创作着自己的未完成的诗歌《唐璜》，从1819年直到他死。

[143] 原文为拉丁文eo ipso，恰恰因此。

[144] 也就是《诱惑者的日记》中的那个诱惑者。

[145] [在莫里哀的领会中有着一个简单的暗示]指第一幕第二场：“我的爱情是以疯狂开始的”，参看海贝尔的译改：“从嫉妒，我的爱情开始。”

[146] [5 Rbd] Rbd 是王国银行元 (rigsbankdaler) 的简称。在1840年, 5 元国家银行币足够用来作为一个手工学徒的一星期工资。

[147] [著名的喜剧场景] 债主底曼谢先生 (Monsieur Dimanche) 的那一场, 第四幕, 第三场。在莫里哀剧中他被称作克那普摩尔先生 (Hr.Knapmaal) ; 在海贝尔的译改本那里, 这人物叫“珀斯克先生” (“Herr Paaske”) 。在莫扎特的歌剧中没有相应的场景, 相反唐璜以一个满满的钱包来诱回勒波拉罗, 第二幕, 第一场。

[148] [Sganarels] 莫里哀剧中唐璜的侍者。

[149] [石像] 那唐璜所杀的司令官 (在莫里哀那里和在莫扎特的歌剧中都是如此) 作为鬼魂以一尊石像为形出现, 为了来惩罚。

[150] 丹麦语Helt同时意味了男主人公和男英雄。

[151] [一个非常高贵的人的儿子] 唐璜的父亲堂·路易斯在诸如第四幕第四场带着劝导的讲演出场。在莫里哀剧中他叫Don Lodovico。这角色在海贝尔那里被模糊化了。

[152] [打上架] 也就是说, 在第二幕第三场中和夏洛特的情人皮尔洛特打架。参看歌剧。在歌剧第二幕第五场中唐璜的解除武装和对马塞托暴力冒犯。

[153] [Kallebostrand] 在哥本哈根向南, 介于西兰岛和阿玛尔之间的水域。是指海贝尔对《唐璜》的译改, 中全部的舞台场景都是以哥本哈根地理为依据的, 但是卡勒波海滩却没有被提及。

[154] [佩德罗和长脚卢卡斯] 莫里哀的 Pierrot 和 le gros Lucas, 第二幕第一场。在海贝尔那里叫做Pedro和Lucas。

[155] [一马克八斯伽林] 1 Mk.8 Sk. : 1 mark和8 skilling。在海贝尔这里赌注是一个斯伽林。在莫里哀剧译本中是一个里索沃特 (“en Rigsort”) 就是说24斯伽林, 相当于一马克八斯伽林。在莫里哀本子里, 这赌注是10 sous。

[156] [爱尔薇拉] 在莫里哀这里, 爱尔薇拉成了唐璜的妻子, 但是在别的本子里——比如在莫扎特那里——她则是一个被背叛的角色。

[157] [古斯曼] 爱尔薇拉的马车夫。参看莫里哀剧中的人物表。在克鲁斯的丹麦语翻译中他也被引进莫扎特的歌剧中。在第一幕, 第一场有台词。海贝尔版的台词: “他会高高兴兴地和她的狗和猫结婚, /甚至更糟, 你自己, 我的朋友, 也可以加上去。”莫里哀剧中这里台词稍稍有所不同: 唐璜会和“他自己的狗和猫”结婚。

[158] [迷信药物] 莫里哀剧中第三幕第一场。按照海贝尔的译改: “那么这不仅仅是在女孩和葡萄酒上/您是不虔诚的, 甚至对药物也这样!”

[159] [第二侍者咏叹调] 名单的咏叹调。

[160] [司令官] 多娜·安娜的父亲, 其鬼魂成为上天的报复者。

[161] 海贝尔版本中的债主。

[162] [鬼魂] 作为上天报复形象的司令官。

[163] [让他说] 在第一幕, 第一场的终结。

莫里哀剧中斯伽纳瑞尔说: “但是一个高贵的主人又是一个坏人, 这是一件可怕的事情。我不得不与自己的意愿作对而忠实于他, 我常常不得不赞同那我内心所厌恶的东西。”

[164] [配偶] 莫里哀剧中人物表中“爱尔薇拉, 他的妻”。在海贝尔的人物表中则是“多娜·爱尔薇拉, 他的女伴侣”。

[165] [玛图莉娜和夏洛特] Mathurine和Charlotte, 在海贝尔的对莫里哀的译改剧中的人物, 在莫里哀剧中她们分别叫做Maturina和Carlotta。

[166] [与夏洛特在一起的那一场] 第二幕第二场。在海贝尔的剧中是第二幕第三场。这一场部分地相应于歌剧中介于唐璜和泽尔丽娜的那个著名的诱惑场景。

[167] [夏洛特和玛图莉娜在一起的那场戏] 第二幕第四场。在海贝尔那里是第二幕第七场。

[168] [戏剧世界的神圣硬币] 可能是指《出埃及记》(30 : 13) : “凡过去归那些被数之人的, 每人要按舍所的平, 拿银子半舍客勒, 这半舍客勒是奉给耶和华的礼物, 一舍客勒是二十季拉。”舍客勒既是硬币的名又是重量单位。按照重量, 就是说, 这是根据神圣奉献品的量来算计的, 当时的钱是由金属块构成, 钱的价值相当于金属的重量, 一个舍客勒的银子就相当于11

克银子。

[169] [一部这样的戏剧……的毛病]可能是指海贝尔(J.L.Heiberg)对欧伦施莱格尔悲剧《康士坦丁堡的卫士》(Vøringerne i Miklagard)(1826)的批评。海贝尔在《哥本哈根飞邮报》刊登出自己的批评,比如说,海贝尔请求欧伦施莱格尔想一下,“他是不是在自己的戏剧中让‘那抒情性的’获得过多压倒‘那戏剧性的’的优势”,并且继续:“过于频繁地使用音乐,使得这个剧几乎成为歌剧,导致出了一个骚扰性的效果,因为它把我们吊在介于两种没有共同点的戏剧创作类型间的不确定回旋之中。在歌剧中的音乐就像悲剧中的诗作;如果去问为什么唱,那是没有道理的。欧伦施莱格尔在其悲剧中用来将歌曲、队伍行列和游行场面混在一起的这种偏爱,是一个新的证据,证明他的天才是更多地抒情叙事的,而不是戏剧的(……)。情节是这样被维持的,那场景获得一种庄严外观,这在现实中只会使人进入宗教献身状态,但是在剧院里对这一庄严感的模仿更多地是在唤起枯燥无聊感。”这批评开始了一场很长的文学争议。

[170] 直译的话就是“那同时代的”。

[171] [安娜]多娜·安娜,唐璜在歌剧的第一场曾尝试去诱惑她。

[172] [沃塔维欧]堂·沃塔维欧是多娜·安娜的未婚夫。

[173] [马塞托]泽尔丽娜的未婚夫。唐璜闯入他们的婚礼,试图以结婚许诺来诱惑泽尔丽娜,第一幕,第七到九场。

[174] [《白女士》]歌剧于1826年第一次在皇家剧院演出,然后经常在克尔凯郭尔的时代被演出。

[175] 直译的话就是“那抒情的”。

[176] [因唐璜而被设定]由唐璜确定的。

[177] 原文为拉丁文in sensu eminentiori(在一种更为显著的意义上的)。

[178] [我曾坐得很近]克尔凯郭尔在从柏林给自己亲密的朋友,埃米尔·博厄森(Emil Boesen)的一封信中(日期为1842年1月1日)说:“你问及是否我的爱尔薇拉在靠近时是否有趣,对这一问题我以某种方式差不多可以回答了,因为今天晚上在一个包厢里我坐得离舞台非同寻常地近。”

[179] [1 Rbd] 1 rigsbankdaler.

[180] [那司令官的重临]歌剧中的决定性的审判场景,之中司令官作为石像应了唐璜的邀请真的来和他当堂对账做清算。

[181] [一个鬼魂是我们无法杀死的]基于巴格森的诗句:“并且,没有,没有娘生的灵魂/能够彻底把一个死者杀死。”

[182] [爱尔薇拉的第一咏叹调]第一幕第五场,克鲁斯的翻译。1822年版,第一幕,第六场,1807年版。爱尔薇拉以这一咏叹调作为自己在歌剧里的登场曲,这是非传统的,因为唐璜和勒波拉罗都把自己的台词唱进了那一段总体上是作为爱尔薇拉的咏叹调的曲中。

[183] [那咏叹调用来作为终结的那熟悉的一段]“在这个伪人死去之前/我永远也得不到安慰”,——克鲁斯的丹麦语翻译。

[184] [一段是沃塔维欧的]也许是指沃塔维欧在第一幕,第十四场的咏叹调,他在多娜·安娜离开舞台后对她的复仇咏叹调的反应(第一幕,第十三场)。原本堂·沃塔维欧在这里并没有一种咏叹调,因为1788年的《唐璜》维也纳演出的关系而又加谱了这个咏叹调。这一咏叹调在克鲁斯的丹麦语翻译本中没有被加入。

[185] [另一段是安娜的]可能是指多娜·安娜的第二咏叹调,第二幕,第十二场(在克鲁斯的丹麦语翻译《唐璜》的第二幕,第十六场,1807年版和1822年版都是这样),这里,安娜向堂·沃塔维欧解释那封给她的情书。这咏叹调是直接出现在歌剧的最具戏剧性的段落之前,第二幕,第十三到第十六场(在克鲁斯译本中第二幕,第十七到二十场),在这里紧张的程度渐渐强化一直到司令官石像的剧烈来临。

[186] [司令官只上过两次场]也就是在第一幕,第一场,他被唐璜杀死,以及在第二幕,第十五场(在克鲁斯译本中第二幕,第二十场),他作为石像来和唐璜算账。然而还是有着第三次出场,在这里没有被提及。在第二幕,第十一场,墓地场,唐璜和勒波拉罗看着听着司令官的石像,唐璜挑衅说要请他到家里来吃饭;石像点头说是(在克鲁斯的丹麦语翻译中是第二幕,第十五场)。在霍托那里也有相应的说法,说司令官只上过两次场:在序幕和在终场,尽管墓地一场也被提及。

[187] 直译的话就是“那抒情的”。

[188] [前奏曲在最后被创作出来] 通常莫扎特都是在最后创作歌剧的前奏。《唐璜》的前奏曲也是这样，它到很晚才被写出来，以至于在歌剧正式演出之前，这前奏曲没能来得及被预演。

[189] [终曲] 这里是表述第二幕，第十五场（在克鲁斯的丹麦语翻译第二幕，第二十场），之中，司令官来审判唐璜并且伴随着与前奏曲的开始同样的音乐。在莫扎特以及他的同代人那里，终曲是指一幕的最后一个部分，在这部分中不再在单个曲目间运用宣叙调而有着一一种更高层次的精致地创作出来的音乐戏剧性形式的登场。在那被作为终曲谈论的这部分之后，接着（至少是在1787年的布拉格演出中是如此）有一场scena ultima（终场），在此之中其他人都上场（在唐璜的地狱行之后），谈论他们的未来蓝图并给出歌剧的寓意：正如人活着，人将死去。这一场却没有在19世纪的丹麦被演出（在德国，在1830年之后也不再演这场），而在克鲁斯的丹麦语翻译中只以这样一种方式出现：在唐璜离开之后，守卫、泽尔丽娜、马塞托、沃塔维欧和安娜（但没有爱尔薇拉）马上就上场了，并且所有人都“震惊地站着”，这时幕落下。而相反霍托（Hotho）在他对布拉格歌剧《唐璜》演出的翻译中则概述了Scena ultima。而在霍托的童年时代所演的这部歌剧则很明显地以唐璜的地狱行为终结。

[190] [因为我成为……感谢诸神] 可能是指《第欧根尼·拉尔修的哲学史》中所说：“荷尔米普（Hermip）在那些生平描述中这样谈及泰勒斯，就像一些人谈论苏格拉底的情形，他为三样东西感谢幸运：1）他成为了人，而没有成为不会说话的动物；2）成为男人而不是女人；3）希腊人而不是野蛮人。”相应说法在拉柯坦提乌斯（Lactantius）对柏拉图的描述中（Institutionum divinarum, 3, 19）被说成是柏拉图所说，还加上了：“最后，成为雅典人而且与苏格拉底同时。”

[191] [第一侍者咏叹调] 勒波拉罗在歌剧序幕的引入部分，第一幕，第一场。

[192] [莫里哀……斯伽纳瑞尔独白] 序幕场，莫里哀剧中：“去让亚里士多德和哲学说它想说的，但没有什么东西比得上鼻烟。”

[193] [海贝尔教授的轻快流畅的诗句] 在海贝尔戏剧集之中引言这样说：“尽管有亚里士多德和所有他博学的唠叨，/在世界上却没有什么东西比得上烟草，/每一个亚当的儿子，一个侍者或者伯爵，/那没有烟草的生活不值得去生活，/它不仅刺激而且清洁我们的鼻子，/但美德的A-B-C教会我们阅读；/它使得人民有模有样，教他们修养，/让他们去抓住彬彬有礼的纲常。/我们以最大的礼貌将它散发给四周/左右前后向上向下。/我们就根本不等别人来向我们要，/就像别的东西我们都会等，但，我们到处走/以同样礼貌的方式手上拿着罐子/并且说：请！您能说得上价钱么？”

[194] 直译的话就是“那戏剧的”。

[195] 原文为意大利语vuol star dentro colla bella（他想要在里面和美人在一起）。[vuol star dentro colla bella] 意大利语“他想要在里面和美人在一起”，引自勒波拉罗的在第一幕第一场的入场歌。在克鲁斯的丹麦语翻译《唐璜》中，文字被改变了许多；在1807年版中，在第三页有这样版本的咏叹调开始：“很少有钱，打得更多！/夜里站在外面/而主人在里面笑/这就是我迄今的境况！”这在1822年版中重复。在一个现代的对da Ponte的意大利文字评论版中有：“Voi star dentro colla bella”（你们站在美人的家里面），换一句话说，这是直接对唐璜说的。

[196] [舞蹈的终结] 第一幕的终结。这里的一个例子是唐璜反复地呼叫“viva la libertà”（“自由万岁”），在第一幕，第二十场，（在被所有人接上之前）被勒波拉罗重复。在克鲁斯的丹麦语翻译中，对自由的呼喊则没有让勒波拉罗唱，而只是由唐璜唱“我们每个人都是自由的！”然后所有人“是的在这里大家都是自由的！”另一个例子是，第二幕中唐璜和勒波拉罗的几乎在歌词和音乐上都重叠的终结词，在此之中他们——尽管稍前唐璜试图把他对泽尔丽娜侵犯归咎于勒波拉罗——结成了针对所有其他人的共同战线。

[197] [他走掉了] 在第一幕，第六场，克鲁斯的丹麦语翻译（在意大利版本中的第五场），在唐璜从多娜·爱尔薇拉的激情指控中消失并将她留在那里的时候，勒波拉罗唱：“对！他走掉了，现在没有什么东西/要阻止我来对你说那纯粹的真相！”于是她现在就被留下来听勒波拉罗和他的叙述唐璜的许多征服的名单。

[198] [耶罗尼姆斯（Jeronimus）到来] 指霍尔堡（L.Holberg）的喜剧《产房》（Barselstuen）（1724），第五幕，第六场，在之中霍尔堡就像他常做的那样让那要进入下一场的人物在前一场的结尾处被介绍进来。这一场的终句就是：“我唯一想与之在一起说话的就是我的邻居耶罗尼姆斯，他是一个正直的朋友，让我们去他那里，但看！那么巧他正好就来了。”

[199] [第二幕]指第二幕中的六重唱曲，（第七到）第八场。在1087年版克鲁斯的丹麦语翻译中是在第十一场，之中爱尔薇拉唱道：“噢！别杀他！”

[200] [德语版]《唐璜》的德语文本中，名单中是：“Tausend und zwei-nein, Tausend und drei; Sie sind auch dabei”（一千零二，不，一千零三；您也在之中）。

[201] [德式的改善版本]可能是游戏于德语表达词，一种“Schlimmverbesserung”（改得更糟的改善）。

[202] 原文为拉丁语instar omnium，即“和所有其他的一样地有效”。

[203] [宴会]唐璜家的宴会，在爱尔薇拉和后来的司令官到达之前，第二幕，第十三场；克鲁斯的丹麦语翻译第二幕，第十七场。

[204] [香槟咏叹调]第一幕，第十五场，克鲁斯的丹麦语翻译，1807年版。

[205] [一个偏远的小房间]在克鲁斯1807年的丹麦语翻译中，引用到下面的舞台指导说明：“在唐璜的小房子里的一个美丽的客厅里。摆设就绪的餐桌；一个小管弦乐队”，第二幕，第十七场，第114页。

在da Ponte的文字中并没有这样的说明。比较唐璜在墓地场面上的台词：“另外，在这些小小的偏僻客厅，/我最近刚租的，几乎没有人来找我，/因为那里的房东也根本不知道我的名字。”

① 爱尔薇拉的咏叹调和这时的处境在我看来是应当被这样理解。唐璜的无以比拟的反讽不应当被留在外面，而是应当被隐藏在爱尔薇拉的实质性的激情之中。这两者必须在一起被一同地听。正如思辨的眼睛一同地看，思辨的耳朵也这样一同地听。我将从纯物质的事物中举一个例子。如果一个人站在一个很高的立足点上向一片平坦的原野望过去并且看见不同的路相互地平行着，那么，假如这个人缺少直觉，就只看见那些路，而那些位于路间的田地就好像消失了一样，或者就只看见那些田地，而那些路则仿佛消失了；相反，假如这个人有着直觉的目光，那么他就会一同地看见它们，就会看到带有路径线条的整个原野。耳朵的情形也是如此。这里所说的自然是针对音乐性的处境；戏剧性的处境则有更多：观众知道，站在背景里的是唐璜而爱尔薇拉站在前景中。如果我现在假设，观众对这两者以前的关系是有所知的（这是观众在第一次看这歌剧时所无法知悉的东西），那么这处境就赢得许多东西，但这时，我们就也会看出，既然重心被安排在这上面，那么，这戏就不应当这么长久地将他们分隔开，这样的安排是不对的。

古典悲剧元素在现代悲剧内容中的反映

[1]

在一种片断性的努力中的尝试

为同逝者 (Συμπλακένειν ὁμινοί) [2] 所作讲演

如果有人要说，那悲剧的总仍然是那悲剧的，那么我并没有很多想要反驳的，因为每一种历史发展总还是持恒地在概念的范围之内进行。也就是说，在这样的预设前提之下：他所说的话应当是有着意义的，而在他的话中两次出现的这个词“悲剧的”，不应被看作是在“一个无意义的乌有”外面构建一对无意义的括号；在这样的前提下，他的意思无疑就是这个：概念的内容并不废黜概念，而是在丰富概念。另一方面，在“那古典悲剧的”和“那现代悲剧的”之间有着一种本质的差异，这一点不大可能逃过某些观察者的注意，而阅读着的和上剧院的观众则已经觉得这一点是自己有理由去合理占有的东西，就仿佛这是一种他们对于那些艺术内行们的努力所拥有的股份所生出的利润。现在，如果有人在这里再把这差异绝对地确认下来，并借助于这差异，首先是偷偷地，然后也许就是强行地挤进“那古典悲剧的”和“现代悲剧的”之间，那么他的行为和前面所提到的那个人的行为相比并不会少一点不合理，因为他想要的是：由于他必须为自己找到一个立足的支承处，他想让“那悲剧的”本身来作为这支承处，而这样的做法又同样是完全不能够去把“那古典悲剧的”和“现代悲剧的”区分开，倒恰恰是在将这两者捆绑在一起。针对每一种这样的作区分的片面努力，会起到警告作用的做法也可以是，那些美学家们仍然不断回返到亚里士多德对“那悲剧的”所提出的那些定性[3]和要求，将它们作为穷尽概念的定性和要求；这必定会是起着警告作用的，并且尤其是因为它必定以某种忧伤来打动每一个人——不管世界怎样地变化，关于“那悲剧的”的观念在本质上仍然是没有变化，正如“哭泣”对于人仍然继续是同样地自然的。现在看起来好像是，这可以让那不希望任何离异、最不愿看见断裂的人安心了，然而，那刚被驳回的麻烦带着另一种并且几乎是更危险的一种形象又冒出来了。人们不断地返回到亚里士多德的美学，这不仅仅是出于本分的关注和老习惯，任何一个人，只要他对更新近的美学[4]有所知并且由此而确信我们是多么精确地关联着那些由亚里士多德提出的、对这更新近的美学仍然继续有效的运动点[5]，都会承认这一点。然而，一旦我们进一步考究这些问题，那么麻烦马上就显现出来。也就是说，这些定性是完全很一般的一类，我们完全能以某种方式同意亚里士多德，而同时又在另一种意义上不同意他。为了避免因为在这里马上就作为例子来提及“是什么东西在决定着这麻烦的内容”而过早地进入后面要阐述的内容，我更愿意通过就喜剧来提出相应的考虑来阐明我的看法。如果一个古时的美学家已经说过，喜剧所预设的前提条件是人物性格和处境，而它所要唤醒的是笑[6]，那么人们无疑就

能够一而再再而三地回到这点上，但是，一旦人们考虑到，那能够使一个人发笑的东西可以有多大的不同，那么，人们马上就会确认，这一要求有着怎样巨大的空间范围。一个人，如果他曾经把别人的和自己的笑作为对象来观察，如果他在这样一种努力中不曾像看见“那普遍的”那样经常地看见“那偶然的”，如果他现在带着心理学的兴趣留意到，在每一个生命年龄阶段里唤起笑的东西有多么地不同，那么这个人就会很容易被说服去相信，对喜剧提出的这种不变的要求——“喜剧应当唤醒笑”，相对于不同的世界意识的关于“好笑的事物”^[7]的观念，这要求就其本身而言包含了一种高度的变化性，但这不同性却没有散漫到去使得那在肉体功能中相应表达成为“笑借助于哭来表现自己”。现在，“那悲剧的”的情形也是如此。

现在，那进一步去决定这一小小的考察的内容的东西，主要不是介于“那古典悲剧的”和“那现代悲剧的”间的关系，而是一种努力，试图去显示出，那对于“那古典悲剧的”是特有的东西是怎样会被吸收进“那现代的悲剧的”的，这样，这之中的那真正的“悲剧的”就会显现出来。但是不管我怎样竭尽全力去让它显现出来，我还是应当让自己去远离每一种关于“这就是时代所要求的东西”的预言，这样，它的“显现出来”就变得完全没有结果，而尤其是因为整个时代更多地是在朝着“那喜剧性的”的方向努力着^[8]。在一定的程度上，生存被那些主体们的怀疑破坏了，隔绝越来越多地占上风，这是某种我们在留意到那多种多样的社会性努力时最能够确认到的东西。也就是说，这些社会性的努力通过“它们试图去抵制时代的被隔绝的努力”而证明这种被隔绝的努力，正如它们通过“试图让自己以一种不合理的方式抵制它”而证明了它。被隔绝的东西不断地在于使自己作为一种数目^[9]而起作用；如果一个人想要使自己作为“一”来起作用，那么这就是一种隔绝；无疑，所有各种协会里的朋友会赞同我这说法，但却又无法因此而能够或者想要认识到：如果一百想要使自己纯粹地作为“一百”来起作用，那么这就完全是同样的隔绝。数字对自身总是无所谓，不管它是1还是1000，或者仅仅作为数字性地定性的整个世界上全部居民，它是完全无足轻重的。因此，这一协会精神在其原则上与它所想要抵制的精神是同样地革命性的。在大卫想要感觉到自己的权力和荣耀的时候，他让他的人民点出人口数目^[10]；相反在我们的时代，人们可以这样说，人民面对一种更高权力为了感觉到自己的重要性，他们点出自己的人口数目。然而所有这些协会都带着随意性的烙印，常常是带着一种偶然的意图而被组织起来的，这意图的主人自然就是这协会。于是，这许多协会证实了时代的瓦解，而且自己也参与去帮助加速这瓦解；它们是国家有机体中的滴虫，在预示着有机体的瓦解。当赫泰利亚们（Hetærierne^[11]）开始在希腊变得普遍时，难道国家不是正开始分崩离析着么？难道我们的时代与那个时代不是有着一种显著的相似性么，甚至阿里斯托芬^[12]都无法将这样的时代表现得比它的现实本身更可笑？从政治的角度看，那无形地在精神上将国家聚合在一起的带子难道不是散开了么；在宗教中，那强调着无形的东西的权力不是被削弱和消灭了么；政治家和教士们不是都有着这样的共性吗——他们就

像古代占卜师们那样相望时不可能不面带微笑^[13]？无疑，我们时代（远胜过那时的希腊）具备一个特征，它就是：我们的时代更为沉郁并且因此也更深刻地绝望。于是，我们的时代沉郁得足以去知道：有一样叫做“责任”的东西存在着，并且这有着某种含义。因此，在所有人都想要统治的同时，没有人想要去具备责任。人们对这样一件事还仍然记忆犹新吧，一个法国政治家在人们再次提供他部长职位的时候宣称，他愿意接受但有一个条件：人们必须让国务大臣具备责任^[14]。法国的国王，我们都知道，是没有责任的^[15]，相反首相则有责任；部长不想要这个责任而想要以“国务大臣具备责任”为条件来当部长，到最后自然就是看守人们或者管街人们倒有了责任。去写下这个责任的反向转换故事难道不是很适应阿里斯托芬的一项工作吗？反过来，为什么政府和那些执政者们就那么害怕承担责任呢——如果不是因为他们害怕一个自己轮上后也不断地通过一种类似的衡量尺度来推卸责任的反对党的话？现在，如果我们想象两种权力，它们相互面对而无法抓住对方，因为其中一个不断地消失而让位给另一个、其中一个纯粹地为代替另一个而出现，那么，这样一种安排设计无疑是不会没有喜剧性的力量的。显然，这足够地显示出，那真正聚合一个国家的东西崩溃了，而那由此而得出的隔绝自然是滑稽的，并且，这滑稽的喜剧性是在于：主体性要表明自己是作为单纯的形式在起作用^[16]。每一个被隔绝的个体人格总是因为他想要在发展的必然性面前确立起自己的偶然性而变得滑稽。去让一个偶然的个体获得那普遍的理念、去想要成为整个世界的解放者，毋庸置疑，这包容了最深刻的喜剧性。相反，基督的出现则在某种意义上（在另一种意义上也就是“无限更多者”^[17]）是那最深刻的悲剧，因为基督在时间之充实（Tidens Fylde）中来临^[18]，并且，考虑到下面要谈论的内容我尤其要强调，承担着全世界的罪（Synd）^[19]。

众所周知，亚里士多德给出两样东西来作为悲剧中情节的来源，思想和人物性格^[20]，而另外还说明了首要的事情是目的^[21]，并且，个体们不是为了展示性格而作出行为构成情节，这些性格却为了情节的需要而被安排在剧中的。在这里，我们很容易会察觉到在那更新的悲剧^[22]那里有着一一种背离。也就是，对于古典悲剧，下面这些是具有特征性的：情节行为不仅仅是出自人物性格，情节没有足够地得到主观反思，而是情节行为自身有着一一种“承受”（Liden）的相对掺和。因此，古典悲剧也不曾把对话发展成如此详尽的反思以至于让一切都被结合到这对话里；在独白和合唱里，它真正有着那些与对话截然不同的环节。也就是说，不管是合唱更多的趋近叙事的实体性还是趋近抒情的奔放，它总是一样地给出那不会投身到个体性之中的“更多的东西”^[23]；独白则又更多地是抒情的浓缩，而有着那不会混同进情节和处境中的“更多的东西”。在古典悲剧中，情节自身包容了一个叙事环节^[24]，它既是事件又是情节。之所以如此，其原因自然是在于，古代的世界并不在自身中反思地包容有主体性^[25]。虽然个体自由地活动，他却是取决于各种实体性的定性，取决于国家、家庭，取决于命运。这些实体性的定性在希腊悲剧及其真正特征属性中是那真正命运攸关的东西。因此，英雄的毁灭不只

是他的行为所招致的后果，而另外也是一种承受（Liden），与此相反，在更新的悲剧里英雄的毁灭并非真正是承受，而是一个作为。因此，处境和性格特征在现代真正地是占主导地位的东西。悲剧的英雄在自身之中有着主体性的反思，这一反思不仅仅将他反思出每一个与国家、家族和命运的直接关系，甚至常常也将他反思出他自己从前的生命。我们所关注的东西是“作为他自己的所作所为”的他的生命中的某一个特定环节。基于这个原因，“那悲剧的”会因为根本不再有任何“直接的”剩下而在处境和台词中被耗尽。因此，现代悲剧没有叙事的前景、没有叙事的遗留物。英雄站立和倒下，完全是在他自己的行为之上。

这里，这简短但得到了足够阐述的文字，对于去说明介于那旧的和新的悲剧之间的一种差异，将会有重要意义；我把这种差异看作是非常重要的，这差异就是“悲剧性的辜”（Skyld）^[26]的不同类型。正如我们所知，亚里士多德要求悲剧英雄必须具备罪过错失^[27]。但正如情节在希腊悲剧中是行为（Handlen）和承受（Liden）之间的一种中间物，那辜（Skylden）也是这样一种东西，并且在此之中有着那悲剧冲突。然而反过来，主体性越是多地获得了反思，我们在个体中越是多地看见一个人被贝拉吉乌斯式^[28]地遗弃给他自己，那“辜”就越是具备伦理色彩。在这两种极端之间就有着“那悲剧的”。如果个体根本没有任何辜，那么，那种悲剧性的兴趣所在（Interesse）就被取消了，因为在这样的情况下，悲剧性的冲撞就被减弱了；相反如果他有着绝对的辜，那么他就不再会在悲剧的意义上让我们感兴趣。因此，我们的时代努力追求去让所有那命运攸关的东西都在个体性和主体性之中得以脱胎换骨，这无疑是一种对“那悲剧的”的误解。我们不想对英雄的往昔有任何了知，我们把他的整个生命都作为他自己的所作所为而扔在他的肩膀上，使得他能够去承担一切，但因此我们也就把他的“审美上的辜”转变为一种“伦理上的辜”。这样，那悲剧英雄变坏，而“那恶的”真正地成为了悲剧性的对象，但“那恶的”不具备任何审美上的兴趣（Interesse）^[29]，而“罪”（Synd）不是一个审美上的对象。无疑，这一被误解的追求在整个时代的那种向着“那喜剧的”的努力中有着其根源。“那喜剧的”恰恰是处在隔绝之中；当我们想要在这隔绝中确立起“那悲剧的”的作用，那么，我们就在“这悲剧的”的“坏”之中获得“那恶的”，而不是那种在自身模棱两可的无辜性中的真正悲剧性的咎戾冒犯（Brøde）。如果我们在现代文学中环顾一下，那么，要找一些例子并不难。比如说，格拉贝的《浮士德和唐璜》^[30]，以多种方式看都是天才之作，这部著作其实就是建立在“那恶的”之上的。然而，为了不以个别文本作为论辩的依据，我还是更愿意在整个当代的普遍意识中展示一下这观点。如果我们想要描述这样一个个体，他的不幸童年对他造成了如此恶劣的影响，以至于这些童年印象导致了他的毁灭，那么，这样的一种描述就根本不会吸引我们的时代，并且这自然不是因为这一描述处理得不好，因为我完全可以想象它是得到了出色的处理的，而是因为我们的时代所应用的是另一种尺度标准。这时代不想对这一类胡说有所知，它所作的就是直接使得个体对自己的生命变得有责任。就是说，如果这个体走向毁灭，那么这

事件不是悲剧性的，而是在说“这个体是坏的”。人们现在会以为，我有幸所处的时代必定是一个诸神的王国了。然而，这绝非如此，那种力量充沛、那种勇气（这样地想要成为其自身幸福的创造者、甚至自己的创造者）是一种幻觉；并且，因为这时代失去了“那悲剧的”，所以它赢得了绝望。在“那悲剧的”之中有着一一种忧伤和一种医疗性力量，这本是一个人所不应轻视的；而在一个人以一种超自然的方式（就像我们的时代所努力尝试的）想要去赢得自己的时候，他就失去自己^[31]，并且他变得滑稽可笑。每一个个体，不管他本来是什么，他还是上帝的、他的时代的、他的人民的、他的家族的、他的朋友的孩子，只有在这些关联之中他才有着自己的真相；如果他在整个他的相对性中想要作为“那绝对的”，那么他就变得可笑。有时候我们在语言中碰到这样的一个词，因为句法的关系我们在一种特定的格中常要用到它，到最后它竟然被弄得独立出来就好像是在这一格中的副词；现在，对于内行人来说，这样一个词一了百了地有着一个重音和一个缺陷，这是它所永远也无法去掉的；如果现在尽管如此它还是要求去成为一个名词并且想要贯通所有五个格^[32]的变化，那么这就真的是滑稽了。个体的人，被从时代的子宫里取出来，如果他想要在这种巨大的相对性中作为绝对的（这也许是够艰难的），那么他的情形也是如此。相反，如果他放弃这一要求，那么他就会是相对的，这样，他正是因为这个原因^[33]就有着“那悲剧的”，尽管他是最幸福的个体；是的，我甚至想说，只有在那个体人具备了“那悲剧的”的时候，他才是幸福的。“那悲剧的”在其自身之中有着一一种无限的温和；从审美上看，它相对于人的生命真正就是那神圣的恩典和慈悲所是，它还要更温和，并且，因此我要说：它是一种母爱哄着那忧虑者入睡。“那伦理的”是严格和艰厉的。因此，如果一个罪犯在法官面前为自己辩护说，他的母亲有着偷盗倾向、尤其是在她肚子里怀着他的时候有着偷盗倾向，那么法官就会去获得一份健康部的关于他的精神状况的说明^[34]，并且认为他只和那贼有关而与贼的母亲无关。只要在这里谈的是犯罪，那么这罪人肯定是不能逃进审美之庙宇，但它却也还是会对他有着一种抚慰的言辞。对于他，寻求进入审美之庙的路却是不对的，因为他的路不是把他导向“那审美的”，而是导向“那宗教的”。“那审美的”是他的依据，如果他现在去抓着“那审美的”，那么这种做法在他这里就会成为一种新的罪。“那宗教的”是父爱的表达，因为它在自身中有着“那伦理的”，但这伦理的成分在这里是被缓解了，并且，借助于什么呢？除了借助于那同样的、把自己的温情给予“那悲剧的”东西，除了借助于连续性，还会是什么？但是，“那审美的”是在罪的深刻对立面被确立之前给出这种休憩，而“那宗教的”则是在这一对立面在其所有可怕之中被看见之后，才给出这休憩。罪人将一种普遍的罪置于自身，而就是在他几乎瘫倒在这普遍的罪之下的这一瞬间，因为他只是感觉到，他变得越是有辜，被拯救的希望就越大，在这同一个可怕的瞬间，安慰就在这样的一个事实中显示出来——这是那普遍的有罪性^[35]而这有罪性在他的身上也确立出了其作用；但这一安慰是一种宗教性的安慰，并且，如果一个人认为，他可以沿着除这条路之外的其他途径，比如说借

助于审美性的挥发，来达到这一安慰，那么他就是在徒劳地自以为取得这安慰，而在事实上他并没有真正得到这安慰。因此，在一种特定的意义上看，时代想要让个体对一切有着责任，这是这时代所采取的一种非常正确的措施；但不幸的是，它没有做得足够地深刻和真挚，由此我们可以说，不幸的是这时代半吊子的不完全性；它有足够自以为是的小聪明去藐视悲剧的眼泪，而它也有足够自以为是的小聪明去想要免去那慈悲的在场。要么“那悲剧性的”的忧伤，要么宗教的深刻悲哀和喜悦；而如果我们把这两样东西拿掉，那么人的生命还会是什么呢，人类又会是什么呢？或者说，对于一切来自那个幸福的民族^[36]的东西，难道这不是决定性的特征吗？它的艺术、它的诗歌、它的生活、它的喜悦中的一种沉郁、一种忧伤。

在前面的文字中，我主要是尝试着（鉴于古典悲剧和现代悲剧间的差异在悲剧英雄的“辜”的差异中明显地显示出来）强调古典悲剧和现代悲剧间的这种差异。这是真正的焦点，从这个焦点出发，一切都发射在各自特有的差异性中。如果这英雄是明确地有辜的，那么独白就消失了、合唱就消失了、命运就消失了，那么思想就在对话中透明、情节就在处境中透明。考虑到那心境——也就是悲剧所唤出的心境，这同样的情形也能够从另一个方面被表达出来。我们都知道，亚里士多德要求悲剧应当在观众那里唤起畏惧和怜悯^[37]。我可以让读者回想一下，黑格尔在他的美学中联系到这一说法并且对它们中的每一个点都作了双重的考虑，然而这些考虑却并不特别详尽。在这里，亚里士多德把畏惧和怜悯区分开了，那么我们可能在考虑到畏惧的时候马上会想起那种伴随着单个的人的心境，而就怜悯则想到那种作为明确的印象的心境。这后一种心境是我直接关心的东西，因为它是对应于“悲剧性的辜”的心境，并且因此在它之中也就有着这概念所具的同一种辩证法。现在，黑格尔就此作出说明^[38]：有两种类型的怜悯，那普通的怜悯——它关注于苦难的终极方面，和那真正的悲剧性怜悯。这一观察完全是对的，但对于我却意义不大，因为那所谓的一般的怜悯感动是一个误解，这误解既可能落在古典悲剧也可能现代悲剧之上。他就“那真正的怜悯”所补充的说法才是真实有力的：“相反那真正的怜悯是对那受苦者的同时的道德上的合理权利的同情”（第三卷，531页）^[39]。如果说黑格尔更多地是在考究一般意义上的怜悯以及它在“个体性之差异性”中的差异性，那么，我更想相对于“悲剧性的辜”的差异来强调怜悯的差异。为了马上指出这差异，我要让“Medlidenhed”（怜悯）这个词中的那“Lidende”（承受着的、受苦着的）的成分分裂出来，并在各方特别地补充上“那同感的成分”——这是“med”^[40]这个词中所具的意义，但我的方式却不是去说出任何关于观众的心境的、可以暗示出他的随意性的东西，而是这样一种方式：我在表达出他心境的差异性的同时也表达出“悲剧性的辜”的差异性。在古典悲剧中，悲哀（Sorgen）更深刻、痛苦（Smerten）则比较小；在现代悲剧中，痛苦则更大而悲哀则比较小。相比于痛苦，悲哀总是包容了更多实体性的东西。痛苦总是暗示着一种对于苦难的反思，而这种反思是悲哀所不认识的。从心理学的角度，在一个孩子看着一个成

人受苦的时候观察这个孩子，这是相当有趣的。孩子没有足够的反思去感觉到痛苦，然而这孩子的悲哀却是无限地深的。孩子没有足够的反思去对罪（Synd）和冒犯（Brøde）形成观念；在孩子看见成人受苦的时候，这孩子怎么也不会对之进行思考，然而，在受苦的原因对这孩子是隐蔽的时候，在孩子的悲哀里还是朦胧地带有一种对这受苦原因的隐约感觉。那希腊式的悲哀正是这样，但却是在完全而深远的和谐之中，因此它同时既是那样地温和又是那样地深刻。相反，在一个成人看见一个年幼者、一个孩子受苦的时候，那痛苦就更大而悲哀则更小。对辜的观念呈现得越多，痛苦就越大，悲哀也就越不深刻。如果我们现在把这个运用到古典悲剧和现代悲剧的关系上，那么我们就可以说：在古典悲剧里悲哀更深刻，并且在那与之相应的意识中悲哀更深刻。有必要不断地提醒这一点：这上面所谈的关系不是我这里的情形，而是在悲剧之中的情形，并且，我是为了理解希腊悲剧中的那种深刻的悲哀而不得不使自己设身处地于那希腊的意识中的。因此，在那么多人景仰着希腊悲剧的时候，这无疑常常只是一种学舌的人云亦云；因为这是很明显的，我们的时代至少对于那真正是“希腊式悲哀”的东西并没有很大的好感。悲哀更深，因为那“辜”有着审美上的暧昧双义。在我们当今的时代，痛苦更大。落在活着的神的手里是可怕的^[41]，我们可以用这句话来说希腊悲剧。诸神的愤怒是可怕的，但痛苦却不像在现代悲剧中那么巨大，——在现代悲剧中，英雄为他全部的辜而受苦，在为自己的辜所承受的苦难中他对于自身是透明的。现在我们在这里所要做的是，与“那悲剧性的辜”的情形相似，去显示出怎样的一种悲哀是那真正的审美意义上的悲哀，而怎样的一种是真正审美意义上的痛苦。很明显，最刺骨的痛苦就是“悔”（Anger），但“悔”有着伦理上的而不是审美上的实在

（Realitet）。它是最刺骨的痛苦，因为它有着全部“辜”的整个透明性，但恰恰因为这一透明性，它在审美的意义上并不引起人的兴趣。“悔”有着一种神圣性，这神圣性蒙蔽起“那审美的”，它不愿被人看见、最不愿被观众看见，并且它要求着一种完全是另一类型的“自我活动”（Selvvirksomhed）。固然，有时当今的喜剧偶尔也把“悔”带上舞台，但这只是在显示出作者身上的不智。也许我们可能会想起那心理学的兴趣所在，它希望看见我们能够对“悔”有所描述，但心理学的兴趣所在也还一样不是审美的兴趣所在。这也是那在我们的时代里以各种方式起着作用的困扰中的一部分：人们在一个不该寻求某样东西的地方寻求这东西，更糟糕的是人们在不该发现它的地方发现了它；人们想在剧院里得到教化、在教堂里受到审美上的影响，人们想要通过读长篇小说来改变信仰、享受那教化性的文章，人们想要在讲道坛上听哲学、让牧师上授课的讲台。也就是说，这一痛苦不是那审美上的痛苦，但却明显地就是那被当今时代作为“最高的悲剧性兴趣所在”而努力去达成的东西。在这里，我们能够看见“那悲剧性的辜”的情形也是如此。我们的时代失去了对于家庭、国家、族类的实体性的定性^[42]；它必须完全地把那单个的个体交付给他自己，这样，这个体在一种更严格的意义上就成了他自己的创造者，他的辜也就是“罪”、他的痛苦就是“悔”，但这样一

来，“那悲剧的”就被取消了。那种在更严格的意义上承受着苦难的悲剧也在根本上失去了其悲剧性的兴趣，因为作为苦难的来源的那种权力失去了其意义，而观众叫喊：帮助你自己吧，上天会帮你[43]；换一句话说：观众失去了怜悯，而怜悯在主体和客体的意义上都是对于“那悲剧的”的真正表达。

为了清晰起见，我现在，在我进一步展开这里所谈论的东西之前，首先要对那真正的“审美上的悲哀”稍作进一步定性。悲哀有着与痛苦所具运动方向相反的运动；如果人们不想因为滥作结论而把这问题搞糟（这也是我以另一种方式要去阻止的），那么人们可以说：无辜（Uskyld）的程度越高、悲哀就越深。如果人们对之有着过于迫切的坚持，那么人们就会取消掉“那悲剧的”。一个辜的环节总会剩在那里，但这个环节并没有真正得到主观上的反思；因此，在希腊悲剧中那悲哀是那样地深沉。为了阻止错位的结论，我只想说明，通过所有的夸张之辞我们只会得到这样的结果，就是去把这问题推到另一个领域中。就是说，“绝对的无辜”和“绝对的辜”的统一体不是审美的定性，它是一种形而上学的定性。人们总是不想去把基督的生命看成一种悲剧，这其实是有着原因的，因为人们觉得各种审美的定性无法详尽地覆盖问题的所有方面。以另一种方式，我们也能看出：与那可在各种审美定性中得以详尽阐述的事物相比，基督的生命是“更多”；这也就是，因为这些审美定性在“基督的生命”这一现象中使自身中性化并且被置于无足轻重之中。悲剧性的情节（Handling）[44]在自身之中总是包容有一个“承受”（Liden）的环节，而悲剧性的承受则包容有一个情节的环节，“那审美的”处于这相对性之中。一种绝对的行为（Handlen）和一种绝对的承受（Liden）的同一（Identitet）是在“那审美的”的各种力之上而属于“形而上学领域”[45]的。这种同一在基督的生命之中，因为他的承受是绝对的——既然这承受是绝对自由的行为，而他的行为是绝对的承受——既然这行为是绝对的顺从。这样，这一“仍然留下的辜”的环节，不是主观地得到了反思的，并且这使得悲哀更深。也就是说，“悲剧性的辜”比“单纯主观性的辜”要有更多意义，它是“传承之辜”（Arveskyld）[46]；但传承之辜正如“传承之罪”是实体性的定性，而这一“实体性的”恰恰使得那悲哀更深。索福克勒斯的那总是受人景仰的悲剧三部曲《俄狄浦斯在克鲁诺》、《俄狄浦斯王》和《安提戈涅》[47]在本质上就是围绕着这一真正悲剧的兴趣。但传承之辜在其自身之中包括了这一自相矛盾：它既是辜又不是辜。这里的系带（相应个体就是借助于这系带而变得有辜）恰恰就是“对族系的虔诚”（Pieteten）[48]，而个体因此而招致的“辜”则有着各种各样可能的审美上的模棱两可。在这里，一个人很容易就会有这样的想法，那曾发展出了深刻的悲剧性的民族必定是犹太人。比如说，既然关于耶和華（Jehova）[49]有这样的说法，他是一个忌邪的神，他到孩子们那里去追讨父亲们的罪，直到三世代[50]，或者，既然人们在旧约中听说那个可怕的诅咒[51]，那么，人们就很容易受诱惑想要到这里来寻找悲剧材料。但是犹太教在伦理上得到了太完全的发展因而不适于这个；耶和華的诅咒，虽然可怕，但却同时也是公正

的惩罚。在希腊则不是这种情形；诸神的愤怒没有伦理的特征，而只有审美上的暧昧双义。

在希腊悲剧中甚至有着一种从悲哀到痛苦的过渡，并且作为例子我在这里想举出《菲罗克忒忒斯》[52]。在严格的意义上，这部剧是一部承受苦难的悲剧。但在这里也有着一种高度的客体性占据着主导位置。希腊的英雄依托于自己的命运，他的命运是不可改变的，对此没有什么更多可谈论的。这一元素真正地是“痛苦”之中的“悲哀”环节。随着第一次怀疑，痛苦就开始了，这第一次怀疑是：为什么这就发生在我的身上呢？难道这就无法有所不同吗？固然，在《菲罗克忒忒斯》中，有着一种高度的反思（这就是那总引起我注意并且使得它从本质上区别于那不朽的三部曲的东西）：对其“痛苦中的自相矛盾”的那种大师手笔的描述[53]，在此之中有着一种如此深刻的人情真相，然而，它却还是有着一一种承担着这整部悲剧的客体性。菲罗克忒忒斯的反思不在自身之中深化，当他恸哭没有人知道他的痛苦[54]时，那是真正地希腊式的。在这之中有着一种非凡的真相，而恰恰是在这里，从那真正地得到了反思的痛苦中（这痛苦总是想要与自己的痛苦独处并在这“痛苦之孤独”之中寻求一种新的痛苦），也显示出那差异性。

也就是说，那真正悲剧性的悲哀要求有一个“辜”的环节，那真正悲剧性的痛苦要求一个“无辜性”（Uskyldighed）的环节；那真正悲剧性的悲哀要求有一个“透明性”的环节，那真正悲剧性的痛苦要求一个“朦胧晦涩”的环节。以这样的方式，我相信，能够最好地暗示出那种辩证的东西——在此之中悲哀和痛苦的那些定性相互触及对方，同样，也能够最好地暗示出在“悲剧性的辜”这个概念中的辩证法。

既然“去提交出有着关联一致性的工作或者更大的整体”与我们的协会之努力方向是有着冲突的；既然我们的意向并不是去努力建造一座上帝在其公正之中能够降身下来摧毁的巴比伦塔；既然我们在对于“这一混乱[55]的发生是有着其道理的”的意识中承认，就一切在自身真相中“人的追求”而言，那特征性的东西就是：它是残碎的，并且恰恰借助于这一点，它将自己从自然的无限关联中区分出来，一种个体性所具的丰富恰恰就是在于它在“残碎的挥霍”中的力量，并且，那作为“创造着的个体”之享受的东西也是“接受着的个体”的享受，不是艰苦而谨慎的实施或者那对这一实施的冗长解读，而是对于“闪烁着的顷刻”的创作和享受（这一“闪烁着的顷刻”对于那创作者来说包含有一个“更多”、一种相比于那完成了的实施所具备的东西之下的更多，因为它是理念的呈现，而对于那接受者来说包含有一个“更多”，因为它的这种闪烁唤醒了接受者自己的创造性）；我说，既然所有这些都与我们的协会之意向有着冲突，甚至，既然上面所读的这些复合句部分都几乎必须被看成是对那感叹风格的严重攻击，理念在这感叹风格中冲出来但没有达成突破（没有达成“在我们的社会里被赋予了正式性”的突破），那么，在我指出了“既然那聚结这一复合句式的系带如此松散以至于那些被包容在之中的中间分句以格言方式足够自说自话地冒出来，那么我的行为还不能被称作是

造反性的”之后，我只想提醒一下：我的风格尝试了一下去让自己看上去是它所不是的东西——革命的风格。

我们的协会在每一次开会的时候都要求一次更新和重生，为了这样一个目的——它的内在活动借助于对它的生产力的新描述而重获青春。那么让我们把我们的意向命名为在那片断性的努力或者在那“书写身后遗留稿”的艺术中的尝试。一项完全地完成了的工作与创作者的人格是不关系的；通过身后遗留的文稿，我们因为那脱节断续的和散漫不连贯的东西而感觉到一种去把人格也虚构进来的需要。身后遗留的文稿就像一片废墟，对于被埋葬者们来说，还有什么比它更自然的驻足处？这艺术就是去艺术性地创作出同样的作用、同样的粗枝大叶和偶然性，同样的没有层次和连贯性的思路，这艺术就是唤出一种享受，这种享受永远也不是当场的但却总是在自身中有着一个“已流逝了的时间”的环节，这样它就在那已逝的时间里是在场的。这在“身后遗留的”这个词中已经被表达出来了。当然，在某种意义上一个诗人所创作的一切都是身后遗留的；但是我们永远也不会想到要去把那完全达成了的东西称作是一种身后遗留的工作，哪怕它是有着这种偶然的特性——它没有在他活着的时候被出版。我也把这个看成是所有“人的创作”在其真相中的特性，就好像是我们所领会的，它是身后遗留物，因为那些人没有得到这样的担保去生活在诸神永恒的观照之中。这样，那在我们间被创作出来的东西，我愿将之称作身后遗留物（Efterladenskab），就是说艺术性的身后遗留物；我们所重视的那天赋，我愿将之称作疏忽（Efterladenhed），懒惰；我们所崇拜的自然法则，我愿将之称作惯性的力（vis inertiae）[56]。现在，以这样的方式，我遵从了我们神圣的惯例和习俗。

那么，请走近我，亲爱的同逝者[57]，在我的周围围成一圈，在我把我的悲剧女主人公发送到这世界上时候、在我把“痛苦”的嫁妆作为装备给予“悲哀”的女儿的时候，请围着我。她是我的作品，但她的轮廓却是如此不明确、她的形影是如此模糊。以至于你们中的每一个都会爱上她、会以你们各自的方式来爱她。她是我的造物，她的思想是我的思想，然而，这却好像我在一个情欲之爱的夜晚曾在她那里休憩，仿佛她对我倾诉她最深奥的秘密、在我的怀抱中把这秘密和自己的灵魂一同呼吐出来，仿佛她在同一个此刻中在我面前变化、消失，这样，她的现实只能在那遗留下的心境中被追踪，而不是那事实上反过来的情形——她从我的心境中出生成长为越来越大的现实。我把言辞置于她的嘴中，但却是我仿佛在滥用她的信任，仿佛她站在我背后所责备的是我，然而事情却是反过来，她其实在她的秘密中不断地变得越来越显然。她是我的拥有物、我的合法拥有物，但有时却仿佛是我狡猾地溜进她的信任、仿佛是我必须四处张望看她有没有回来，然而事情却是反过来，她其实持恒地躺在我面前、她持恒地进入存在，只因为我在使她出现。安提戈涅[58]是她的名字。我要把这个名字从那部古老的悲剧里留出来，在大体上我要联系到这悲剧，虽然从另一个方面看一切都会是现代的。但首先我有一个说明。我使用一个女人形象，因为我相信女人的天性对于显示这差异是最合适的。作为女人她会有足够的实体性去使得那悲哀展示

出自身，而作为从属于一个“反思着的世界”的人，她又会有足够的反思去获得痛苦。为了获得悲哀，那悲剧性的辜必须在“辜”和“无辜”之间游移徘徊，那使得辜转移进入到她的意识中的东西必定总是实体性的一种定性；但是，既然那悲剧性的辜为了获得悲哀必须具备这一不确定性，那么，反思就不能在自身的无限性中在场，因为那样的话，它就会把她反思出她的辜，因为反思在其无限的主体性中不能够让“传承之辜”这环节继续留在那里，而提供出“悲哀”的正是这一环节。然而，既然反思已经醒了，那么它就不会把她反思出悲哀，而是会把她反思进悲哀，它会在每一个瞬间为她把悲哀转化为痛苦。

就是说，拉布达科斯^[59]的家族是愤怒的诸神的怒火的对象，俄狄浦斯杀了斯芬克斯，解放了忒拜；俄狄浦斯谋杀了自己的父亲，娶了自己的母亲^[60]，而安提戈涅是这一婚姻的果实。在希腊悲剧中是如此。在这里我就偏离出来了。在我这里仿佛一切都有着同样的情形，然而一切情形却又有所不同。他杀了斯芬克斯，解放了忒拜，这是大家都知道的，并且俄狄浦斯被欢呼和被钦佩的，幸福地生活在自己与约卡斯塔的婚姻中。其他的那些都被隐蔽在人们的目光之外，并且没有任何隐约预感将这可怕的梦呼唤到现实里来。只有安提戈涅知道这个。她是怎样知道的，这问题则是在悲剧的兴趣之外，在这方面，每一个人都可以将之保留到自己的解释中去。在早年，在她尚未完全发展成熟的时候，对这可怕秘密的各种朦胧暗示在刹那间抓住了她的灵魂，直到那确定性一下子把她扔进恐惧的臂弯。在这里我马上有了一个新对现代悲剧的定性。也就是说，恐惧是一种反思，并且就此而言在本质上不同于悲哀。恐惧是主体用来据有那悲哀并将之吸收的代理器官。恐惧是运动的力，借助于这力，那悲哀钻入一个人的心。但这运动不像箭的运动，它是延续性的，它不是一了百了而是持恒地成为着^[61]。正如一种激情性爱欲的一瞥欲求自己的对象，恐惧也是这样地因为欲求悲哀而看着这悲哀。就像平静的、不可收买的爱情的目光聚焦于那所爱的对象，恐惧的自身全神贯注对于悲哀也是如此。但恐惧在自身之中另外还有一个环节，这环节使得恐惧更强劲地抓住其对象，因为它既爱这对象又怕这对象。恐惧有着一重双重功能，部分地，它是那发现着的运动，不断地触摸并且借助于这摸索而在它环绕着悲哀的时候发现悲哀。或者，这恐惧是突然的，把整个悲哀设置在一个唯一的“此刻”中，但却是以这样的一种方式，这一“此刻”马上消解后续的诸多瞬间之中。在这种意义上，恐惧是一种真正的悲剧定性，这句老古话“神要毁掉一个人，他先使他疯狂”^[62]，可以真正是实实在在地用在这里。恐惧是一种反思的定性，语言本身显示出了这一点；因为我总是说：我因为某物而感到恐惧，这样我把恐惧从那“我因之感到恐惧”的东西那里区分出来，并且我永远也不可能在客观的意义上使用恐惧；相反，而如果说：我的悲哀，那么我既可以表达那“我所为之悲哀”的东西，也可以表达我的“对之感到悲哀”。此外，恐惧总是在自身之中包容有一种对时间的反思，因为我不可能就“那现在的”而感到恐惧，而只会为“那过去的”和“那将来的”而感到恐惧，但“那过去的”和“那将来的”，以这样一种方式被保持相互对立以至于“那现在

的”消失，这两者是反思的定性。相反，那希腊式的悲哀，正如那整个希腊式的生命，是现在的，因此悲哀更深而痛苦更少。因此，恐惧在本质上是属于现代悲剧的。因此，哈姆雷特^[63]是如此地悲剧性的，因为他隐约感觉到母亲的犯罪行为。魔鬼^[64]罗伯特问，他作恶多端，原因能够会是什么^[65]。霍格尼（Høgne^[66]）的母亲受孕于一个山怪（Trolde^[67]）而生下他，他偶然在水中看见自己的形象，于是问母亲，他的身体是从哪里得到了这样的一个形状的。

这差异是很容易看出来的。在那希腊悲剧中安提戈涅根本没有投入到父亲的不幸命运中。这一命运作为一种无法撼动的悲哀落在整个族类上，安提戈涅就像每一个年轻的希腊女孩一样无忧无虑地生活成长，甚至，在她的死亡是确定了的时候，合唱哀悼她，因为她那么年轻就要离开这生命、还没有品尝生命的最美丽的喜悦就要离开这生命，明显地在忘却家族自身的深深悲哀。通过上面的这些我并不是说这是轻率，或者说单个的个体独自孤独而不关心自己与族类的关系。但这是真正的希腊式的。古希腊人生活在自己已有的地平线之下，对于他们，生命的各种关系就像这地平线一样是一了百了地给定了的。如果这地平线是昏暗而多云的，那么它同样也是不可改变的。它在灵魂里给出一种主调，而这是悲哀却不是痛苦。在《安提戈涅》中，悲剧性的“辜”集中在一个特定点上：她不顾国王的禁令而埋葬自己的兄长。如果这是作为一种隔绝开的事实、作为一种姐妹性的爱及对族系传统的虔诚感情与一种随意的人为禁令之间的冲突来看，那么，《安提戈涅》就会不再是希腊悲剧，它就会是一个完全现代的悲剧主题。那在希腊的意义上给出“悲剧性的兴趣”的东西是：在兄长的不幸死亡中、在妹妹与一个个别的人为禁令的冲突中，回荡着俄狄浦斯悲哀的命运，这就仿佛是产后痛，俄狄浦斯悲剧性的命运枝蔓出来，蔓延到他的家族的单个成员们那里。这一总体使观众的悲哀变得无限地深沉。这不是一个个体，而是一个小小的世界被毁灭；这是那客体性的悲哀，它被释放了出来而现在在自己的可怕后果中作为一种自然权力登场，而安提戈涅的悲哀命运就像父亲的命运的回声，一种强化了悲哀。因此，在安提戈涅不顾国王的禁令而决定去埋葬兄长的时候，我们在之中看见得更多的是命中注定的必然性而不是自由的行为，这必然性到孩子们身上去追击父亲们的咎戾冒犯（Brøde）。当然在此中也是有着相当多自由的，足够让我们能够因为安提戈涅的姐妹之爱而喜欢上她，但在命运的必然性中仿佛也有着一种更高的重唱副歌，它不仅仅围绕住俄狄浦斯的生命，而且也围绕住他的家族。

如果说希腊的安提戈涅如此无忧无虑地生活下去（如果这新的事实没有出现，我们可以想象她的生命在其一步步成长之中甚至是幸福的），那么，我们的安提戈涅的生命却相反在本质上是结束了。我并不吝嗇于赋予她资质，并且，如人们所说“一句好话说对了地方就像金苹果杯放在银钵之中”^[68]，我也是这样地把“悲哀”的果实放在了“痛苦”的钵中。她被赋予的东西不是会被虫蛀锈蚀的浮华虚荣，那是一种窃贼无法破门偷取的永恒财富^[69]；她自己有太多的警戒以至于偷窃是不可能

的。她的生命不像希腊的安提戈涅那样地展开，它不是向外而是向内，舞台不是外在的而是内在的，它是精神舞台[70]。难道我没有成功地唤起你们对一个这样的女孩的兴趣，亲爱的同逝者[71]，或者，我是不是应当求助于一种“猎取友善意愿”[72]？她也是不属于她所生活的世界的，虽然繁荣健康，但她真正的生命是隐蔽的；虽然活着，她也是另一种意义上的死者，这一生命是宁静而隐蔽的，世界甚至听不见一声叹息，因为她的叹息是隐藏在她灵魂的秘密中。我无须提醒读者，她根本不是一个虚弱病态的女人，相反，她是骄傲而有力量的。也许世上没有什么事情能够比“保守一个秘密”更使一个人变得高贵了。这让一个人的生命得到一种重要性而这种重要性却只是对他自己而言的，这将他从所有对外部世界的虚荣顾虑中拯救出来，我们几乎就可以说，他足够自在地在自己的秘密里至乐地休憩，尽管他的秘密是最不祥的秘密。安提戈涅的情形就是如此。她为自己的秘密骄傲，她为自己被选中去以一种奇怪的方式拯救俄狄浦斯家族的尊荣而骄傲，而当感恩的人民向俄狄浦斯欢呼感谢和赞美之辞时，她就感觉到自己的重要意义，而她的秘密则在她的灵魂里越沉越深，越发让所有活着的生灵无法接近。她感觉到有那么多东西被放置在了她手上，而这赋予她那超自然的分量，要让我们在悲剧的意义上研究她，她就必须具备这分量。作为一个单个的人物形象，她必须能够让人感兴趣。比起一个普通的年轻女孩，她是“更多”，然而，她却是一个年轻女孩；她是新娘，但却处在所有的贞操和纯洁之中。作为新娘，女人达到了自己的定性，并且因此，我们对一个普通女人的关注和研究所能达到的程度就只能是她被带进与她这一定性的关系中的程度。然而我们对此有着各种类比。比如说我们谈论上帝的新娘[73]，她在其信仰和精神中有着那她所依托的内容。也许是在一种更美丽的意义上，我要把我们的安提戈涅称作新娘，甚至她几乎是“更多”，她是母亲，她是纯粹审美意义上的处女母亲[74]，她在她的心底下承受着自己的秘密，隐蔽而秘藏着的。她是沉默，恰恰因为她是神秘的，但沉默中的这一“回向自身”给予她一种超自然的仪态。她为自己的悲哀而骄傲，她唯恐失去它，因为她的悲哀，那是她的爱情。然而她的悲哀却不是一种死板不动的拥有物，它不断地在运动着，它生产痛苦并且在痛苦中被生出。就像当一个女孩决定为一种理念献出生命时，当她额头上戴着牺牲花环[75]站在那里时，她就是作为一个新娘站着，因为那激动人心的伟大理念改变了她，牺牲花环就好像是新娘花环[76]。她不识任何男人[77]，但她却是新娘；她不认识那使她内心激动的理念，因为这是不适合女性的，然而她却是新娘。这样，我们的安提戈涅是“悲哀”的新娘。她把自己的生命奉献到“为父亲的命运、为她自己的命运而悲哀”之中。这样的一种不幸，就像击中她父亲的那种不幸，要求着悲哀，然而却没有能够为之感到悲哀的人，因为没有人知道这件事。正如希腊的安提戈涅无法忍受兄长的尸体得不到最后的尊敬而被扔弃，那么以同样的方式，她会感到，如果没有人知道这事情，这会是多么艰酷；没有任何一滴眼泪会为此落下，这让她感到恐惧；她几乎感激诸神，因为她被选作这一工具。这样，安提戈涅在自己的痛苦之中是伟大的。在这里我也能

够展示出“那希腊式的”和“那现代的”之间的一种差异。菲罗克忒忒斯哀恸于“无人知道他受苦”，这是真正希腊式的，——想让他人体会到这个，这是人的一种深刻愿望；但这却不是那反思着的痛苦所想要的。那发生在安提戈涅身上的不是去想要有人体会到她的痛苦，而相反是她相关于父亲感觉到这痛苦、感觉到“悲上心头”之中所蕴的公正，这在审美上就和“一个人做错了事而承受惩罚”一样地公正。因此，在希腊悲剧中的安提戈涅那里，首次迫使“悲哀”爆发出来的东西，是那对于“被判定为被活埋”的想象：

哦，不幸啊，

既不是和人们在一起，也不是和死者们在一起

一个异乡人，在生和死中都没有家。[78]①

而我们的安提戈涅则可以一辈子以此来谈论自己。差异是很鲜明的；在她的说辞中有着一种实在的真相，使得那痛苦被减小。如果我们的安提戈涅要说同样的东西，那么这就会是比喻性的，但这一比喻性是那实在的痛苦[79]。希腊人不用比喻来表达自己，恰恰因为在他们的生命中没有属于比喻的反思。这样，当菲罗克忒忒斯悲恸于他孤独地生活并被遗弃在荒岛上时，他的表述也有着外在的真相；而当我们的安提戈涅在其孤独中感觉到痛苦的时候，这“她是孤独的”则就只是比喻性的，但恰恰因此那痛苦才真正是实在的痛苦。

至于那悲剧性的辜，它则一方面是在于那事实——她埋葬了兄长，一方面则是关联到那蕴含在前两个悲剧[80]中的父亲的悲惨命运。在这里我又面对那相对于个体设置出族类之咎戾冒犯的辩证法。这是代代传承的。通常我们把辩证法想象得非常抽象，我们几乎就直接想到那些逻辑运动[81]。但是生活却马上会来告诉我们，辩证法有许多类型，几乎每一种激情都有它自己的辩证法。因此，这样一种辩证法，它以这样的方式在与单个主体的关联中设置出族类或者家族之咎戾冒犯[82]：它使得这单个的主体不仅仅在这之下接受着（因为这是一个自然结果，尽管人们徒劳地试图使自己变得刚强去与之对抗），而且也一同去承担着那“辜”并参与在它之中；这种辩证法对于我们是陌生的、对我们不具任何强制性的作用。然而，如果我们想着一种“那古典悲剧的”的重生，那么每一个个体都必须冥想其自身的重生，不仅仅是在精神的意义上，而且也是在家族和族类之子宫的有限意义上。那将个体设置进家族和族类的关联中的辩证法，不是主观的辩证法，因为这辩证法恰恰把这关联和个体从前后关系中提取出来；它是一种客观的辩证法[83]。它在本质上是虔诚（Pieteten[84]）。去保存这种虔诚，不能被看成任何对个体的危害。在我们的时代，人们把一些自己认为不能将之置于精神关系中的东西置于自然关系中。然而人们却不想如此被隔绝、如此不自然以至于不愿去把家族看成一种整体的——一种人们就之可以说“一个肢体受苦它们就全部受苦[85]”的整体性的东西。无疑这是一种情不自禁，人们是无意识地这样做，否则，那单个的个体为什么这么害怕家庭里的其他成员为家庭带来耻辱——如果不是因为他也因此而受苦的话。现在，不管这个

体是不是愿意，显然他必须把这一苦难承受下来。但是，既然人们的出发点是个体而不是族类，那么，这一被强制的承受（Liden）就是最大的；人们觉得，人并非完全能够成为自己的自然关系的主人，然而人们却希望人尽可能去成为主人。相反，如果那个体把自然关系看成是他自身真相中所包括的一个环节，那么他就会在精神的世界中以这样的方式来表达自己：个体参与进这“辜”。这一结果也许是许多人所无法领会的，而如果是这样，那么他们也就同样不能领会“那悲剧的”。如果那个体是被隔绝的，那么，要么他绝对地是他自己的命运的创造者，这样就不再有任何“悲剧性的”，而只有“那恶的”（因为，那个体盲目于自身或者沉溺在自身之中，这根本就不是悲剧的，因为这是他自己的作为）；要么那些个体都只是对生存的永恒实体的各种修正，而那样的话，“那悲剧的”就又不见了。

至于悲剧性的辜，在它把“那古典的”吸收到了自身之中之后，现在，我们也很容易看出在“那现代的”之中的一种差异，因为只有现在我们才能真正谈论这问题。借助于女孩提般的虔诚，希腊的安提戈涅参与她父亲的辜，现代的安提戈涅也是如此；但是，对于希腊的安提戈涅，父亲的辜和苦难是一个外在的事实，一个不可动摇的事实，她的悲哀无法动摇这事实（某种在她心中不翻转的东西^[86]）；只要她自己由于自然的结果而去在父亲的辜之下亲身承受苦难，那么这就又落在她的整个外在实在性之中。我们的安提戈涅的情形则不同。我假设，俄狄浦斯死了。在他活着的时候，安提戈涅已经知道那个秘密，但没有勇气去向父亲吐露。父亲的死使得她失去了把自己从自己的秘密中解放出来唯一出路。现在，把这个去告诉任何活着的生灵，这都会使得父亲蒙受羞辱；对于她，她的生命获得意义，是因为她通过从打破的沉默而献身于去每天、几乎是每小时向他表示最后的尊敬。然而，有一件事却是她所不知道的，就是，父亲自己是不是已经知道这个秘密。这里就是“那现代的”：这是她悲哀中的不安，这是她痛苦中的模棱两可。她全灵全魂地爱着父亲，而这爱将她从自身中拉出来而拉进父亲的辜中；作为这样的一种爱的果实，她觉得自己对于人类是陌生的，而越是爱着父亲，她越是感觉到自己的辜，只有在他那里她才能够得到安宁，作为同样有辜的他们相互在一起悲哀。但在父亲活着的时候，她不能够向他表露自己的悲哀，因为她也不知道他是不是知道；（如果他不知道，而她向他吐露的话）这样一来，有可能就是把他撞进一种类似的痛苦。然而，如果他对此是无所知的话，那么辜就会更少些。运动在这里是持续地相对的。如果安提戈涅不是带着确定性知道那实际上的前后关系，那么她就变得无足轻重，那么除了去和一种隐约的感知作斗争之外她什么也没有，这就太微不足道而不可能作为悲剧性的东西来使我们关注。但是她知道一切；而在这“知”之内则还是有着一一种“不知”，这“不知”总是能够使得悲哀处在运动之中，总是将它转化为痛苦。另外，她不断地和外在的世界有着冲突。俄狄浦斯作为一个幸福的国王活在人民的记忆中，受着尊敬和赞美；安提戈涅自己也敬佩正如她爱自己的父亲。她参与他的每一场纪念和欢庆，她比王国里的任何其他女孩都更为热情——因为父亲而兴

高采烈，她的思想不断地回转到他那里，她在国家里被作为一个温柔女儿的样板而被赞美，然而这一热情却是她唯一可用来让她的悲哀得到宣泄的方式。她的父亲总是在她的思想中，但怎样，这却是她的痛苦的秘密。她不敢献身于悲哀，不敢悲伤，她感觉到有多少东西要依靠她，她怕如果人们看见她受煎熬就会看出痕迹，这样，从这方面，她也没有悲哀，而只有痛苦。

在如此精心阐述和展开之后，我想，安提戈涅无疑是能够让我们去关注和研究的，如果我认为她无疑是敢于在悲剧的领域尝试并且步入一场悲剧，我想，你们不会指责我有轻率和父亲式的偏爱。至此她只是一个叙事性的人物形象，并且她身上的“那悲剧的”只有着叙事性的兴趣。

看来要想出一个能够适合她的前后关联也不会是很难，从这方面看，我们完全可以满足于希腊悲剧所给出的那些。她有着一个活着的妹妹，我想让她稍稍长大并且结婚。她的母亲也可以是活着的。这些人自然总是辅助人物，这是理所当然，正如在总体上看，这悲剧就像希腊悲剧那样地包容有一个叙事的环节却又无需因此而让这一环节那么显眼，这样，独白在这里就总是要起着主导性的作用——尽管处境应当不断地过来协助这独白。我们必须想象一切都是集中在这唯一的首要兴趣点上，它构成安提戈涅的生命内容，而如果现在一切都是以这样的方式安排好了，那么接下来的问题就是：这戏剧性的兴趣应当怎样去被达成？

我们的女主人公，正如前面文字中所描述的，正要去跳过她生命中的一个环节，她正在开始想要完全精神性地生活，这是某种自然所不能容忍的东西。以她的灵魂所具的深度，在她坠入爱河的时候，她必定是带着一种非凡的激情去爱。在这里我就面对了戏剧性的兴趣——安提戈涅在爱中，并且我带着痛苦说出来：安提戈涅不可救药地陷进了爱河。在这里明显地有着悲剧冲突^[87]。在通常，我们应当带着更挑剔的目光去看那被我们称作是悲剧冲突的东西。那些冲突着的权力越是让我们同情、越是深刻并且它们越是相像，那么这冲突的意义就越是重大。这样，她陷入爱中，那作为“她的爱的对象”的人对此并非不知。现在，我的安提戈涅不是寻常的女孩，并且她的嫁妆也是这样一种不寻常的嫁妆，那是她的痛苦。不带着这一嫁妆，她无法去属于一个男人，她觉得这会是太危险，去对这样一个观察者隐藏它，这将是是不可能的，想要隐藏它，这对她的爱来说是一种罪过；然而她能够带着它而去属于这男人么？她敢去向任何人乃至她所爱的男人吐露么？安提戈涅是有力量的，问题不是她是否为了她自己的缘故、为了使自己释怀而应当去向什么人吐露自己的痛苦；因为她完全无需别人的支持而承担它，但她能够在死者面前为此辩护吗？把自己的秘密吐露给他，这本身已经以一种方式使她承受痛苦了，因为她的生命也是悲哀地被交织在了这秘密之中的。然而，这却不是她所忧虑的。问题只是围绕着父亲。于是，从这一方面看，这冲突有着让人同情的性质。她的生活本来是安宁平静的，现在变得（自然是不断在她自身之中）剧烈而充满激情，她的台词在这里开始变得悲怆动人。她与自己争斗，她本想把自己的生命奉献给这秘密，但

现在她面对的要求是要让她的爱情作为牺牲奉献品。她胜利，就是说，那秘密胜利，并且她失败。现在另一个冲突出现了，因为要让那悲剧冲突真正深刻，各方冲突着的力量必须是均等的。在此之前的冲突不具备这一性质；因为那冲突其实是介于她对父亲的爱和对她自己的爱，以及她自己的爱情是否是一个过大的牺牲。那第二种冲突着的权力是对她爱人的那种令人同情的爱。他知道，他是被爱的，并且大胆地冒险进攻。无疑她矜持沉默的态度让他惊讶；他察觉到这之中必定有着非常特别的麻烦，但这麻烦对于他来说不应当是什么不能克服的困难。对他最为迫切重要的是去让她相信他是多么深地爱着她，甚至，如果他不得不放弃她的爱的话，那么他的生命就结束了。到最后，他的激情几乎是不真实了，但他的激情因为这一对抗而只是变得更富有发明力。每一个爱情的海誓山盟都在使他增大她的痛苦，每一声叹息都在让他用悲哀的箭头在她心中钻得越来越深。为了打动她，他用尽一切方法。就像所有其他人一样，他知道她对父亲的爱有多深。他在俄狄浦斯的墓前遇上她，——她想去那里倾诉衷肠，她在那里将自己投进她对父亲的思念中，尽管甚至这一思念也混有痛苦，因为她不知道她将怎样再与父亲相会、父亲是否对自己的事有所知。他使她意外，他以那她用来思念父亲的爱来恳求她，他觉察到他为她留下了一个非同寻常的印象，他坚持着，他把所有希望都寄托在这一方式里，他不知道他恰恰是在与自己作对。

就是说，这兴趣所围绕着的是去把她的秘密从她那里逼榨出来。去让她暂时失去理智而以这样的方式泄露出秘密，这样的做法不会有什么帮助。那些冲突着的权力在这样一种程度上相互对峙，以至于行动对于那悲剧性个体成为不可能。现在，因为她的爱情、因为她对她所爱的人的同情性的承受（Liden），她的痛苦被增大了。只有在死亡中，她才能够得到安宁；这样，她的生命被奉献给了悲哀，她就仿佛是设置了一道边界：在那也许会宿命地蔓延到后代们那里的不幸前，她设立起一道堤坝。只有在她的死亡瞬间她才能够坦白出她爱情的真挚性，她才能够坦白出：只有在那她不属于他的瞬间里她才是属于他的。当义巴敏诺达在曼梯尼亚的战役^[88]受伤的时候，他让箭留在伤口上，直到他听说了战役打赢了，因为他知道，在这箭被拔出的时候，也就是他的死时。同样也是这样，我们的安提戈涅在心中承受着自己的秘密，就像承受一支箭，生活使这箭越来越深地钻进她的心灵，但却没有把生命从她那里夺走，因为只要它还插在她的心上，她就还能活着，而到了它被拔出的那瞬间，她就得死。去夺走她的秘密，这是那爱着她的人不得不为之搏斗的，然而，这却也是她的确定的死亡。那么她现在死在了谁的手中？是那生者的还是那死者的？在某种意义上，是那死者的，那针对赫尔库利斯的预言^[89]说他不会被一个活人而是会被一个死人谋杀，这预言也适合于她，因为对父亲的回忆是她的死亡原因（Grunden）；在另一种意义上是那生者的，因为她的不幸爱情是导致“这回忆杀死她”的缘由（Anledningen）。

[1] 按原文翻译应当是：“‘那古典悲剧的’在‘那现代悲剧的’之中的反映。”因为考虑到国内一般读者往往难以接受“那××的”这一类名词化的形容词，因而在这里作出勉强近似的转译——“古典

悲剧元素在现代悲剧内容中的反映”。

[2] [Συμπαθανεῖδόμενοι] 希腊语 (Symparanekrōménoi) 同逝者，在日记中克尔凯郭尔在一段标有1838年1月9日的文字中写道：“我恰恰在寻找一个用来标示这一类人的名词，我会有写他们的愿望，因为我确信他们和我有着共同的想法，而现在我在卢西恩这里看到了：παράνεκροι (一个和我一样是死了的人)，我本来会想要为 παράνεκροι 出版一个文本。” παράνεκρος (paránekros) 这个词是在卢西恩那里所没有的，但是同义词 ὁμόνεκρος (homónekros) 则出现在“死者对话”中 (Dialogi mortuorum, 2, 1)。在德文版《卢西恩文集》中 (Lucians Schriften, bd.1—4, Zürich 1769, ktl.1135—1138; bd.2, s.358) 这个词被翻译为“so todt, wie ihr selbst” (正如你们自己一样地死透了)。在1839年7月，克尔凯郭尔自己在日记EE中把自己说成是 νένεκρῶμένος (nenekrōménos)，意即死者，参看《希伯来书》(11:12) 中描述亚伯拉罕的年老无力的那段 (“所以从一个仿佛已死的人就生出子孙，如同天上的星那样众多，海边的沙那样无数”)。从教堂神父们那里可以看到 συννεκρούσθαι (synnekrousthai) 这个词，“与……一同死”。看来 Συμπαθανεῖδόμενοι 这个词是克尔凯郭尔自己以 paránekros、nenekrōménos 和 synnekrousthai 为背景自己创建出来的合成词；既然这是在谈论一种完成时形式，按理克尔凯郭尔应当写成 Συμπαθανεκρῶμενοι (Symparanenekrōménoi)。克尔凯郭尔在他的手稿《非此即彼》中把这样的说明与 Συμπαθανεῖδόμενοι 这个词联系在一起：“我也许可以把这些称作 Πεισιθάνατοι，并由此来联想到昔勒尼哲人赫基希亚斯因为他如此出色地说出了生命的悲惨而获得的外号 (cfr., Tennemann Ges.d.Ph.2d Bd.p.106)” (Pap.IV A 225)。Πεισιθάνατοι (Peisithánatoi)：“那些说服别人去死的人。”括号中的参考缩写是对“W.G.Tennemann Geschichte der Philosophie; bd.2, 1799, s.106.”的缩写。

[3] [亚里士多德对“那悲剧的”所提出的那些定性] 亚里士多德在他的关于诗艺的著作《诗学》中列出了悲剧中的六种基本元素，这些元素赋予悲剧其特征。这六种元素是：情节策划、人物性格、言语、思想、场景和歌词。从对戏剧艺术的亚里士多德式的分析，那些对演戏所提出的关于时间、地点和情节的统一体的经典要求渐渐地被提炼出来。
——亚里士多德：希腊哲学家 (公元前384—前322)。

[4] [更新近的美学] 诗人和后来的美学教授欧伦施莱格尔 (Oehlenschläger) 在《北欧诗选》的前言 (Nordiske Digte, Kbh.1807, ktl.1599, s.XXI) 并且后来在一本小册子《关于〈哥本哈根飞邮报〉中对〈康士坦丁堡的卫士〉的批评》(Om Critiken i Kjøbenhavns flyvende Post, over Vøeringerne i Miklagard, Kbh.1828) 中把亚里士多德的各种定性和自己的戏剧创作联系起来。那小册子是回答海贝尔 (J.L.Heiberg) 在《哥本哈根飞邮报》(Kjøbenhavns flyvende Post, nr.99—101, Kbh.1827) 上对欧伦施莱格尔戏剧《康士坦丁堡的卫士》(Vøeringerne i Miklagard) 的评论。海贝尔又在《哥本哈根飞邮报》(Kjøbenhavns flyvende Post, nr.7—8 og 10—16, Kbh.1828) 上回答了欧伦施莱格尔，在此之中他尤其谈论了欧伦施莱格尔与那些亚里士多德式的对于地点、时间和情节的统一的的关系。可能也是针对莱辛 (G.E.Lessing)，——莱辛曾在他的《汉堡戏剧做法谈》(Hamburgische Dramaturgie, XXXVII-XXXIX (1767)) 中讨论过亚里士多德的戏剧理论，包括对喜剧的和悲剧的情节安排的区分。另外还可以联想到黑格尔，黑格尔在《美学史》(Vorlesungen über die Aesthetik, bd.1) 中说：亚里士多德关于悲剧的理论仍然是令人感兴趣的。在黑格尔的美学出现之前，右派黑格尔主义者怀斯 (C.H.Weisse) 讨论过亚里士多德所提出的悲剧中的六种之间的关系 (System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit, bd.1—2, Leipzig 1830, ktl.1379—1380; bd.2, s.305f.)。

[5] [运动点] 可能是指对于地点、时间和情节的统一的那些要求。

[6] [如果一个古时的美学家……性格和处境……是笑] 亚里士多德只曾在《诗学》中零星地谈论过喜剧，但是看来他曾在一部散佚了的著作中论述过喜剧。关于悲剧，他说，它可以没有人的性格描述，但不可没有一个集中起的情节，并且它的作用是唤起畏惧和怜悯。给予喜剧这样的特质——喜剧预设性格特征描述和喜剧性的单个处境为前提条件并且有着唤起笑的功能，这样是在与悲剧的对立上对之定性。
在对欧伦施莱格尔再答文章中，海贝尔对这样的一种特质进行了讨论。

[7] 直译的话就是“那好笑的”。

[8] [整个时代更多的是在朝着“那喜剧性的”的方向努力着] 根据黑格尔的美学，喜剧是艺术的最高发展形式，但同时也是艺术的瓦解消解，它被哲学取代。在对欧伦施莱格尔再答文章中，海贝尔 (J.L.Heiberg) 也把喜剧设定为艺术的最高发展阶段。

[9] 原文为拉丁文 Numerus (数目)。

[Numerus] 拉丁语，数字、数目、大量；数量。可能是影射贺拉斯的 Epistolarum 1, 2,

27: “Nos numerus sumus, et fruges consumere nati” (“我们只是作为数目而存在, 为销蚀农作物而生”)。

[10] [大卫.....点出人口数目] 参看《撒母耳记下》(24: 1—9): “耶和華又向以色列人发怒, 就激动大卫, 使他吩咐人去数点以色列人和犹太人。大卫就吩咐跟随他的元帅约押说, 你去走遍以色列众支派, 从但直到别是巴, 数点百姓, 我好知道他们的数目。约押对王说, 无论百姓多少, 愿耶和華你的神再加增百倍, 使我主我王亲眼得见。我主我王何必喜悦行这事呢? 但王的命令胜过约押和众军长。约押和众军长就从王面前出去, 数点以色列的百姓。他们过了约旦河, 在迦得谷中, 城的右边亚罗珥安营, 与雅谢相对, 又到了基列和他停合示地, 又到了但雅安, 绕到西顿, 来到推罗的保障, 并希未人和迦南人的各城, 又到犹太南方的别是巴。他们走遍全地, 过了九月零二十天, 就回到耶路撒冷。约押将百姓的总数奏告于王, 以色列拿刀的勇士有八十万。犹太有五十万。”事后耶和華要向以色列降灾, 见(24: 13): “于是迦得来见大卫, 对他说, 你愿意国中有七年的饥荒呢? 是在你敌人面前逃跑, 被追赶三个月呢? 是在你国中有三日的瘟疫呢? 现在你要揣摩思想, 我好回复那差我来的。”

[11] [Hetærierne] 公元前五世纪在雅典的那些政治俱乐部。

[12] [阿里斯托芬 (Aristofanes)] 希腊讽刺喜剧诗人(约公元前445—前385年)。写有44部喜剧, 11部得以保存至今。克尔凯郭尔有着阿里斯托芬剧作的希腊原文、德文和丹麦文译文。

[13] [古代占卜师们.....面带微笑] 可能是指古罗马通过看祭神牲畜内脏来卜吉凶晓神谕的祭司们, 罗马国家和一些富有的官员们雇佣这些祭司来用动物内脏占卜并解读警示闪电。老加图参与嘲笑这一迷信, 他表示奇怪: 这些伊特鲁里亚的祭司居然能够相互望着对方而不发笑——有多少他们预言的东西成为真实? 老加图的嘲笑被西西罗记录下来, 在De divinatione 2, 24, 51 和De natura deorum 1, 26, 71。

[14] [一个法国政治家.....具备责任] 指法国历史学家和部长梯也尔(Louis Adolphe Thiers, 1797—1877)。他曾写法国革命史。他在1832年成为内政部长, 在一个时期之后, 在1834—1836年又任农业部长, 在1836年里有几个月是首相和外交部长, 在1840年3月又被聘任这个职务。

哥本哈根的《柏林时报》在1839年3月22日写道: “梯也尔先生尤其是应当坚持的第二个条件是: 要为所有部长指定出次长, 这些次长要精通管理的所有细节, 这样, 部长们就可以有足够的时间来实施他们在内阁和议院的功能。”

[15] [法国的国王.....是没有责任的] 菲力普(Ludvig Filip, 1773—1850) 在革命期间被选作“法国人的王”, 作为反对派自由资产阶级的中点。直到1840年, 他手下有着那些要让他自己统治并去完成自由改革的部长们。梯也尔是第一个国王指定的人, 但他在1830年就说出了那流传很广的话: “Le roi regne et ne gouverne pas (国王应当做国王, 而不应当自己去治理)。”在1840年3月梯也尔被任命为首相和外交部长之后, 他的政策却导致了与英德两国的战争, 国王让他下台。革命之后, 在1848年2月菲力普退位逃到了英国。

[16] [“那喜剧性的”.....起作用] 黑格尔在《美学史》中写道: 在喜剧中, 那就其自身的主体性在意志和行为和外偶然性中使得自己去成为所有关系和目的的主人。

[17] 如果按字面直译, 就是“那无限地更多的人”。

[18] [基督在时间之充实中来临] 指《加拉太书》(4: 4): “及至时候满足, 神就差遣他的儿子, 为女人所生, 且生在律法以下”; “时间之充实”(Tidens Fylde) 在这里是指: 到了在上帝根据自己的拯救计划想要的那个时候。参看《以弗所书》(1: 10): “要照所安排的, 在日期满足的时候, 使天上地上一切所有的, 都在基督里同归于一。”

[19] [承担着全世界的罪] 参看《约翰福音》(1: 29): “次日, 约翰看见耶稣来到他那里, 就说, 看哪, 神的羔羊, 背负世人罪孽的。”

[20] 原文为希腊文 διανοια και ἦθος (思想和人物性格)。

[21] 原文为希腊文 τελος (目的)。

[亚里士多德..... διανοια και ἦθος τελος] 希腊语(dianoía kai êthos), 思想和人物性格, (télos) 目的。在《诗学》中亚里士多德说, 悲剧对于人物所作行为的一种模仿, 这些人物的个体性必然地是由他们的思想和性格作决定的, 但他也说, 对一个情节过程的描述是悲剧的目的, 而目的比所有其他东西更重要。

[22] [那更新的悲剧] 对此以及下面的文字参看黑格尔的《美学史》。

[23] 那.....“更多的东西”, 也就是“那更多的”(det Mere)。这里的句子可以这样重组:

也就是说，不管是合唱更多地趋近叙事的实体性还是趋近抒情的奔放，它总是一样地给出“那更多的”（这一“那更多的”不会投身到个体性之中）；独白则又更多的是抒情的浓缩，而有着“那更多的”（这一“那更多的”不会混同进情节和处境中）。

[24] [叙事环节]在海贝尔的美学中，这叙事环节完全可以被看成是结合于作者的个人发展并且被镶嵌在一种辩证过程中——从抒情经过叙事而到戏剧。

[25] [不在自身……主体性]就是说，生活在直接性之中、在与那自然的统一之中，而不是把自然作为某种异物放在意识之前。在这一直接性中，主体感受自己是自由的，恰恰因为它生活在与自然的统一之中，尽管它置身于国家、家庭和命运之下——因为这些习俗制度被领会作是自然给定的东西。国家、家庭和命运被称作是“实体性的定性”，就是说，人是在国家和家庭的框架之下并且受命运支配地成为人。这思路是黑格尔式的。主体就其自身而言不是一种自然对象，而是一种历史发展的结果，按黑格尔的说法，在它适应取用了那产生出它的历史发展之后，就是说，在它统一了“那主体的”和“那客体的”时候，它才达到真实的自由。

[26] 辜 (Skylden)：(英文相近的词为guilt)，Skyld为“罪的责任”而在，字义中有着“亏欠”、“归罪于、归功于”的成分，——因行“罪”而得“辜”。因为在中文没有相应的“原罪”文化背景，而同时我又不想让译文有曲解，斟酌了很久，最后决定使用“辜”。中文“辜”，本原有因罪而受刑的意义，并且有“亏欠”的延伸意义。而且对“辜”的使用导致出对“无辜的”、“无辜性”等的使用，非常谐和于丹麦文Skyld、uskyldig、uskyldighed，甚至比起英文的guilt、innocent、innocence更到位。

[27] 原文是希腊文ἡμαρτία (罪过过失)。

[亚里士多德要求……ἡμαρτία] ἡμαρτία 希腊语 (hamartia) 错、罪。在亚里士多德的《诗学》(De poetica) 13中，关于悲剧英雄是这样说的：他必须是一个因为走错了一步或者自己作出了一个错误的判断而被不幸击中的人。

[28] [贝拉吉乌斯式] 贝拉吉乌斯 (Pelagius)，中文又译“佩拉纠”。出生于英格兰的修道士，在五世纪初，拒绝传承之罪。他所创的一种神学学说，公元416年被罗马天主教会指责为异端。该学说否认传承之罪的说法，认为人被生出来时状态如同“罪的堕落”之前的亚当，既不善也不恶，人的行为是其自由意志的结果；这样，人的罪是人自己造成的。

[29] 不具备任何在审美上让人感兴趣的东西。

[30] [格拉贝的《浮士德和唐璜》] Grabbe: Faust und Don Juan. Christian Dietrich Grabbe (1801—1836) *Don Juan und Faust. Eine Tragödie in fünf Akten*, Frankfurt 1829, ktl.1670.

[31] [想要去赢得自己……就失去自己] 见《路加福音》(9:25)：“人若赚得全世界，却丧了自己，赔上自己，有什么益处呢。”

[32] [所有五个格] 针对希腊语法，有五个格，而拉丁语有六个格。

[33] 原文为拉丁文eo ipso (正是因为这个原因)。

[34] [健康部的……说明] 一份皇家健康部书面发言。皇家健康部是丹麦健康部门的最高权力机构。

[35] “罪”是指现实的罪。而“有罪性”是指“罪”的可能性，在“有罪性”并不包含实在的罪。那(作为实在的罪的)“罪”和那(作为罪的可能性的)“有罪性”是有区别的。

[36] 指古希腊。

[37] [亚里士多德……畏惧和怜悯] 参看亚里士多德《诗学》。

[38] [黑格尔在他的美学中……就此作出说明] 参看黑格尔《美学史》。在这里黑格尔一方面区分出对一种外在权力的畏惧和对一种道德常理的权力的畏惧，一方面区分了作为对他人不幸和苦难的同情的怜悯和那真正的怜悯。

[39] 原文为德文das wahrhafte Mitleiden ist im Gegenteil die Sympathie mit der zugleich sittlichen Berechtigung des Leidenden (相反那真正的怜悯是对那受苦者的同时的道德上的合理权利的同情)(Bd.3, pag.531)。引自黑格尔《美学史》(Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, bd.3, p.531)。

[40] [med] 带有，以，用，同……一起，和……一致。

[41] [落在活着的上帝手里是可怕的] 参看《希伯来书》(10:31)：“落在永生神的手里真是可怕的。”

[42] [实体性的定性] 在个体被从家庭、国家和族类中脱离出来的时候，他就失去了自己的实体。比如说，黑格尔在《法哲学原理》（*Grundlinien der Philosophie des Rechts*）中这样说，只有在国家中个体才有可能作为实体性的人，并且，只有在与他人的关系中他才是现实的（Hegel's Werke bd.8, § 331, s.425）。

[43] [帮助你.....帮你] 谚语：“帮助你自己吧，然后上帝会帮你”和“自助，然后上帝会帮你”。这句话其实有更老的渊源。比如说古希腊悲剧诗人埃斯库罗斯（公元前524—前456年）在《波斯人》（公元前472年）中有：“对于那自己严肃地努力进取的人，神也会伸出帮助的手。”

[44] 情节（Handling），在丹麦语中Handling是指人的行为，但是这同一个词用在戏剧、电影或者故事中时，这个词就是指“情节”（一种诸多事件的有关联的组合）。在这里，这个词的用法是暧昧的：它是戏剧的情节，它也是剧中主人公的行为。

[45] 原文直译为“那形而上学的”。

[46] [传承之辜（Arveskyld）] 使自己变得有辜的天生倾向；这个词看来是作为与“传承之罪”（Arvesynd）类比而被构造出来的。

[47] 原文在这里是拉丁文Oedipus Coloneus, Oedipus rex和Antigone（俄狄浦斯在克鲁诺、俄狄浦斯王和安提戈涅）。

[索福克勒斯.....Antigone] 索福克勒斯（Sofokles）希腊悲剧作家（约公元前496—前406年）。悲剧Oedipus rex 或者 Oedipus tyrannos（俄狄浦斯王）是讲俄狄浦斯，他把忒拜从斯芬克斯（如果人不能解开斯芬克斯的谜就会被它杀死）的阴影中解脱出来，然后不知情地杀死了自己的父亲拉伊俄斯国王，并且和自己的母亲——王后约卡斯塔结婚。索福克勒斯讲述，当罪行真相揭示在俄狄浦斯面前的时，他刺瞎了自己的眼睛。在Oedipus Coloneus（俄狄浦斯在克鲁诺）中讲述了忒拜的传说形象俄狄浦斯国王之死。Antigone（安提戈涅）是关于俄狄浦斯和约卡斯塔的女儿安提戈涅，在乱伦中出生。她的兄长波吕尼刻斯攻打忒拜失败，与自己的孪生兄弟厄特俄克勒斯互相残杀身亡，为了自己对自己的兄长的神圣责任而与国家的律法对抗，不顾舅父克利翁的反对而为兄长的遗体举行了埋葬仪式。克尔凯郭尔有着索福克勒斯著作的希腊文版本和德文翻译。

[48] 这个词（Pieteten）的本义是“对故世者、旧传统、回忆和宗教的深刻尊敬感情”。这里指安提戈涅对传统家族关系（诸如对父亲、对兄长）的深刻尊敬。

[49] [Jehova] 旧约中上帝的名字。在这里对Jahwéh或者——正如人们常翻译的——Jahve。因为犹太人不得说出上帝的名字，希伯来语的文字中那四个辅音JHWH被用Adonaj（希伯来语的“主”）来标示o和a的元音符号来助写。在这里提醒一下读者，这应当被读作Adonaj而不是Jahwéh，以及由此的错误读法Jehova。在丹麦语1740年版和1992年版的旧约全书中，Jahve都被译作“主”，这里，在《出埃及记》（20：5）中也是如此。

[50] [他是一个.....直到三四代] 指《出埃及记》（20：5）：“不可跪拜那些像，也不可事奉它，因为我耶和华的神是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代。”（在丹麦文版中，“耶和华”被“主”代替）

[51] [在旧约中.....可怕的诅咒] 可能是指《利未记》20和《约伯记》20。

[52] [菲罗克忒忒斯] Philoktetes，索福克勒斯的悲剧，是关于希腊传说中的英雄菲罗克忒忒斯。他在去特洛伊途中被蛇咬，因为伤口散发出令人无法忍受的臭味，他被孤独地留在林木诺斯岛上，承受极大痛苦而无人见证。祭司说只有在菲罗克忒忒斯参与的情况下希腊人才可能拿下特洛伊，于是他被奥德修斯和他的人接去了特洛伊。

[53] [对其痛苦中.....描述] 想来是指《菲罗克忒忒斯》（Philoktetes, v.734ff），在之中，菲罗克忒忒斯在病症突发的时候，在一瞬间中希望自己死去并且大叫：“噢，死亡，噢，死亡！你，我每天 / 不间断地呼唤，什么使你从不显现的？”（“O Tod, o Tod！Du, den ich also jeden Tag / Ohn' Unterlass anrufe, was erscheinst du nie？”）而在下一个瞬间害怕被单独留下并在这时呼叫着尼奥普托列墨斯：“Nur Eines bitt' ich, lass allein mich nicht zurücker.”（“我只是祈求不要让我一个人留在这里。”）见《索福克勒斯的悲剧》。

[54] [没有人知道他的痛苦] 是指《菲罗克忒忒斯》v.248f，菲罗克忒忒斯大叫出来：“Weh mir, dem vielgequälten, gottverhassten Mann, / Von dessen Leide nicht ein Ruf nach Hause, noch / Sonst irgend hin gedrungen im Hellenenland！”（“噢，痛啊我，痛！诸神是多么刻骨地恨我！ / 在这苦难中没有一声回家的呼唤， / 在希腊诸国也没有任何别的地方想到我！”）见《索福克勒斯的悲剧》。

[55] [一座.....巴比伦塔.....混乱] 指《创世记》（11：1—9）中巴别塔的故事：“那时，天

下人的口音，言语，都是一样。他们往东边迁移的时候，在示拿地遇见一片平原，就住在那里。他们彼此商量说，来吧，我们要做砖，把砖烧透了。他们就拿砖当石头，又拿石灰当灰泥。他们说，来吧，我们要建造一座城和一座塔，塔顶通天，要传扬我们的名，免得我们分散在全地上。耶和华降临，要看看世人所建造的城和塔。耶和华说，看哪，他们成为一样的人民，都是一样的言语，如今既作起这事来，以后他们所要做的事就没有不成就的了。我们下去，在那里变乱他们的口音，使他们的言语彼此不通。于是，耶和华使他们从那里分散在全地上。他们就停工，不造那城了。因为耶和华在那里变乱天下人的言语，使众人分散在全地上，所以那城名叫巴别（就是变乱的意思）。”

[56] 原文为拉丁文vis inertiae，惯性的力。

[57] 原文为希腊文Συμπαρανειρωμενοι（同逝者）。

[58] [安提戈涅] 索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》的主人公。

[59] [拉布达科斯] 俄狄浦斯的祖父。

[60] 伊俄卡斯特给俄狄浦斯生下四个儿女，先是孪生子厄忒俄克勒斯和波吕尼刻斯；然后女儿安提戈涅和小女儿伊斯墨涅。

[61] 成为着：进入存在。

[62] 原文为拉丁文quem deus vult perdere，primum dementat，“神要毁掉一个人，他先使他疯狂”，即神首先使得那他所想要毁掉的人疯狂。拉丁语译自一句希腊语的句子，在古典时代它被作为对索福克勒斯的《安提戈涅》中的第621句以下内容（v.621f.i Sofokles' Antigone.）的一种解说性的评论。

[63] [哈姆雷特] 在《萨克索》（Saxo）中就已经有了哈姆雷特的人物形象。然后有莎士比亚写于1600—1601年、在1603出版的《哈姆雷特》。哈姆雷特隐约感觉到是他的母亲伙同叔父谋杀了他的父亲，国王。

[64] 原文为法语le diable（魔鬼）。

[65] [魔鬼罗伯特……什么] Robert le diable，来自一个法国传说。故事中讲一对诺曼底公爵夫妇，无法生孩子；在烦恼中公爵夫人答应魔鬼，如果她得到一个儿子，那么这孩子就完全属于他。她生下罗伯特，罗伯特变得残暴邪恶。一天他想要知道关于自身以及其邪恶的原因的真相，他问她母亲：“母亲大人，我急切地请求您告诉我，我不信上帝并且如此残暴原因是什么？这要么是因为来自您要么来自我父亲。因此我请求您，告诉我关于这个的原因。”

[66] [Høgne] 传说中的英雄，阿尔德利安国王的王后和一个山怪所生的儿子（在她醉后睡着的时候，这山怪使她受孕）。在他四岁时，那些和他一起玩耍的孩子告诉他，他像一个山怪；因此他在水中照自己，他看见他的脸大而可怕。于是他找她妈妈问，为什么他看上去这样；她告诉他真相。

[67] 北欧神话中居住在洞穴或山中的类似巨人的精灵。

[68] [一句好话……银钵之中]《箴言》（25：11）：“一句话说得合宜，就如金苹果在银网子里。”（丹文版为“银钵”或者“银碗”，不是“银网子”。）

[69] [会被虫蛀……永恒财富] 见《马太福音》（6：19—20）：“不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷。要积攒财宝在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷。”

[70] [精神舞台] 意识生命中的舞台。

[71] 原文为希腊文Συμπαρανειρωμενοι（同逝者）。

[72] 原文为拉丁文captatio benevolentiae（拉丁语：猎取友善的意愿）。

[captatio benevolentiae] 拉丁语：猎取友善的意愿；在古典修辞中（法庭）讲演或者文章中的开首言，以此来唤起法官或者读者的好感。

[73] [上帝的新娘] 这个表达词的构成背景，比如说《耶利米书》（2：2）“你去向耶路撒冷人的耳中喊叫说，耶和华如此说，你幼年的恩爱，婚姻的爱情，你怎样在旷野，在未曾耕种之地跟随我，我都记得。”以及《雅歌》（4：9—5：1）。在那虔信的传统中是一个很流行的主题，同样就像那频繁出现的表达词“基督的新娘”，作为一个象征被用于教堂、教团和那单个的信者。

[74] 原文为拉丁文virgo mater，“处女母亲”，这个词被用于耶稣的母亲，圣母马利亚。

[75] [牺牲花环] 可能是指一个年轻女孩在仪式上被接受为修女时所带的花环；背景故事是，

一个女孩被举行仪式接受为上帝或者基督的新娘。比如说，可以参看《唐璜》第一幕第六场中爱尔薇拉唱自己作为修女的日子：“上帝的新娘我曾是。”

[76] [新娘花环] 自古罗马时代起的习俗，花环作为贞操的标志。在中世纪，圣母马利亚的玫瑰花环被发展成为一个金色的马利亚冠，一个教堂能够借给处女新娘的象征物。新娘有权戴着它，直到她被带上床。在丹麦，作为贞操象征的新娘花环是由桃金娘编结出来，戴在新娘面纱之上。

[77] [她不识任何男人] 见《路加福音》（1：34）：“马利亚对天使说，我没有出嫁，怎么有这事呢？”（在丹麦语版本中“既然我不识男人，怎么有这事呢？”这个关联上的“识”在圣经的意义中为“性关系”）。

οὐτ' ἐν βροτοῖς οὐτ' ἐν νεκροῖς

[78] 原文为希腊文：（850） ἰὼ δούσανος, μέτοιχος, οὐ ζῶσιν, οὐ θανούσιν

[（850） ἰὼ δούσανος--οὐ ζῶσιν, οὐ θανούσιν] “哦，不幸啊，/既不是和人们在一起，也不是和死者们在一起/一个异乡人，在生和死中都没有家。”

[79] 在丹麦语中，“比喻的”（uegentlig）这个词也有“非真正的”的意思，就是对“真正的”（egentlig）这个词的否定。因此这句话也可以翻译成：如果我们安提戈涅要说同样的东西，那么这就会是“非真正的”（uegentligt），但这一“非真正性”（Uegentlighed）是那真正的（egentlige）痛苦。

[80] [前两个悲剧] 《俄狄浦斯王》和《俄狄浦斯在克鲁诺》。

[81] [辩证法.....那些逻辑运动] 在这里对“辩证法”这个词使用，和人们在谈及黑格尔辩证法时所指有着同样的意义。就是说关于这样的关系：一个概念（一种范畴）设定出自己的对立面，通过这一设定构建出一个新的概念，这新的概念同时包容有原本的概念及其对立面。比如说，在黑格尔的逻辑中，那抽象和无内容的“存在”（Sein）设定出它的对立面“乌有”（Nichts）并且与之在概念“成为”（Werden）达成统一。这一从“存在”经过“乌有”而到达“成为”的运动是一个逻辑运动。以一种非黑格尔的方式，在这里蕴含了一种介于“作为一种逻辑运动的辩证法”和“现实性的辩证法”的区分。在黑格尔式的思路中这两者是同一的。

[82] [因此.....家族之咎戾冒犯] 介于整体和部分的，或者，特别是介于个体和族类的那种辩证关系。一种这样关系：如果没有那些部分，整体是不可想象的；而那些部分只能依据于这整体而是其所是。

[83] [主观的辩证法.....客观的辩证法] 黑格尔区分主观和客观的辩证法。那主观的辩证法从外在的关系或者像一个直接的观察者看事件那样地从事件出发来进行论证，但是客观的辩证法只从事件本身出发来论证。

[84] 这个词（Pieteten）的本义是“对故世者、旧传统、回忆和宗教的深刻尊敬感情”。这里指安提戈涅对传统家族关系（诸如对父亲、对兄长）的深刻尊敬。在这里，我使用“虔诚”，在前面我也将之翻译为“对族系的虔诚”。

[85] [一个肢体.....全部受苦] 参看《歌林多前书》（12：26）：“若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦。若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐。”

[86] 原文为拉丁文quod non volvit in pectore，“某种在她心中不翻转的东西”。

[87] [悲剧冲突] 在《美学史》中，黑格尔把悲剧定性为两种均等的权力间的碰撞冲突。安提戈涅的情形是：一边有着国家的律法，一边有着对宗教和家族的考虑。

[88] [义巴敏诺达在曼梯尼亚的战役] 义巴敏诺达，忒拜的将军和政治家，被一支标枪击中在公元前364年忒拜人和斯巴达人间曼梯尼亚战役的胜利中死去。关于他的死，古罗马历史学家尼珀斯（Cornelius Nepos）在义巴敏诺达传记中有记述（Epaminondas 9， 3， i De excellentibus ducibus exterarum gentium）。

[89] [针对赫尔库利斯的预言] 在索福克勒斯的悲剧Trachiniae中，在第1159行之后，赫尔库利斯说，他的父亲宙斯在很多年前预言了，这儿子将被一个死人而不是活人杀死。第555行之后和第705行之后讲述了赫尔库利斯的痛楚死亡，因为他穿上了在肯陶洛斯拉人（人首马身人）涅索斯的血中浸过的衣服——这血中混有赫尔库勒斯用来射死涅索斯的箭上的毒。

①（844） O weh， Unselige！

Nicht unter Menschen， nicht unter Todten，
Im Leben nicht heimisch noch im Tode！

剪影

心理学消遣^[1]

为同逝者（Συμπάσανειδόμενοι）所作讲演

永远总是会有人发誓放弃爱情；

爱的魔法在这洞穴中

将那陶醉惊讶的灵魂

哄骗进对誓言的遗忘。^[2]（Abgeschworen mag die Liebe immer seyn；

Liebes-Zauber wiegt in dieser Höhle

Die berauschte，überraschte Seele

In Vergessenheit des Schwures ein.）

昨天我爱着，

今天我受煎熬，

明天我死去，

然而我想

今天和明天

宁可是在昨天。^[3]（Gestern liebt' ich，

Heute leid' ich，

Morgen sterb' ich

Dennoch denk' ich

Heut' und Morgen

Gern an Gestern.）

即兴致辞

我们在这个时刻庆祝我们协会的成立，我们再度欣悦于这一喜庆时机的重复，欣悦于那最长的白天^[4]过去而夜晚开始进入胜利。我们等待了这好长好长的白天，在一瞬间之前我们还在为它的漫长而叹息，而现在我们的绝望已被转化为喜悦。无疑，那胜利只是无足轻重的，白天的优势会延续一段时期，但是它的统治被打破了，这一点逃不了我们的注意力。因此我们毫不犹豫地为夜晚的胜利而庆祝，直到所有人都很清楚地看见这胜利，我们毫不犹豫直到那麻木不仁的市民生活提醒我们白天正在减少。没有什么犹豫，就像一个年轻的新娘不耐烦地等待着夜晚的到来，我们也这样满心渴慕地等待着夜晚的最初进击、它的即将到来的胜利的第一信讯；我们曾经接近于这样的绝望——“如果白天不减短，我们将去怎样忍受”，而越是接近这绝望，喜悦和惊奇就将越大。

一年过去了，我们的协会还在，难道我们不该为此高兴吗，亲爱的同逝者^[5]，为这协会的存在嘲笑着我们关于“一切之毁灭”的教条而高兴，或者，我们是不是更应当为它还存在而感到悲哀，而去为了它无论如何也只剩下一年的继续存在而高兴；因为，如果它没有在那个时候消失，那么我们的决定是不是自己去解散它呢？在它成立的时候，我们没有做出有远见的计划^[6]，我们与生命之悲惨和存在之背信弃义太熟悉，我们决定帮助一下世界规律^[7]，如果它不先来了结我们，那么我们自己就去消灭自己。一年过去了，我们协会的人数仍然完整无缺，仍然没有人被替代，也没有人让别人替代自己，既然我们中的每一个人都太骄傲而不可能会替代，因为我们全都把死亡看成是最大的幸福。我们是不是应当为此高兴而不是真正地悲哀，只是为了这样一种希望而欣悦，希望生命的困惑即将来把我们分离开，生命的风暴马上将来把我们拉走！确实，这些想法无疑更适合于我们的协会，最符合这一瞬间的欢庆、最符合这整个环境。因为，在这小房间里的地板上，按照本土的风俗，洒着绿色植物，就好像在准备一种葬礼，难道这不是富有独创性和意义重大的做法吗？当我们注目着那在我们周围怒吼的狂野风暴时，当我们留意于风的强有力的噪音时，难道这不是自然本身在我们周围向我们给出它的赞同吗？是的，让我们沉默一瞬间并且去听一下风暴的音乐，它英勇的进程、它大胆的挑战，大海挑衅的怒号、森林不安的叹息、树绝望的爆裂和草怯懦的低语。无疑人们会断言说，神圣的声音不在那强劲的暴风雪中，而是在轻柔的微风里^[8]；但是我们的耳朵毕竟不是被构造成去捕捉轻柔的微风，而无疑是适合于去吞咽诸自然元素的喧嚣。为什么它不更为剧烈地爆发出来并且为生命、世界和这一简短的演说给出一个终结，与所有其他东西相比，这演说至少有着一个长处，就是它马上就会获得终结。是啊，那个“祸”^[9]，作为世界的最核心原则，尽管人们并不觉察到它，而是在无忧无虑的忙碌中吃和喝，结婚和繁殖，但愿它爆发出来，并在内在的怨恨之中甩脱群山，以及国家和文化创造和人类的机

智发明，但愿它带着那最后的可怕尖叫爆发出来，比审判的喇叭[10]更为确定地预言一切的毁灭[11]，但愿它搅动并使得这个赤裸的悬崖旋转起来，我们站在这悬崖上，就像其鼻息之前[12]的一片毛。然而，夜晚胜利而白天减短而希望增长！那么，让我们再一次斟满酒杯，亲爱的酒友们，以这杯我敬你，一切永远的母亲[13]，沉默的夜晚！一切从这里出现，一切回返到你这里。那么，你就再对世界慈悲一次吧，那么，你就再一次打开你自己以收集一切并让我们全都得以妥善保存地隐藏在你的子宫里吧！我向你问候，黑暗的夜晚，我问候作为胜利者的你，并且，这是我的安慰，因为你在永恒的遗忘中减短一切，一切白天和时间和生命和回忆的艰辛！

自从莱辛在其著名论文《拉奥孔》中定出诗歌和艺术间的界限[14]的那个时代以来，这无疑可以被看作是一种为所有美学家所一致公认的结论：诗歌和艺术间的差异是这样的，艺术在空间的定性中而诗歌在时间的定性中，艺术描述静态的东西而诗歌描述动态的东西。因此，那被看作是艺术性描述的对象的东西，必定是有着那种静态的透明性，内在的东西依据于一种相应的外在的东西。越是不符合这一点的情形，越是难以作为艺术家的工作，直到这差异被确定下来，使得他知道，这根本不是一份他所应当去做的工作。如果我们把这在此被随意提及而不是详细论述的说法运用那悲哀和喜悦间的关系上，那么，人们很容易看出，喜悦比悲哀远远更容易以艺术的[15]方式来描述。但我们决不因此就应当去否认悲哀是可以以艺术的方式来描述的，而确实地说，我们会走到这样一个点上，在“那内在的”和“那外在的”之间设定出一种对立，在这样一个点上对于悲哀会是有着本质性的意义，这时，这对立就使得描述悲哀对艺术成为不可能。这一点又是悲哀本身性质所固有的。喜悦是属于那一类愿意开放揭示自身的，悲哀更愿意隐藏起自身，有时甚至欺骗。欢悦是健谈的、合群开放的，它想要表达自身；悲哀是内闭的（*indesluttet*）、沉默的、孤独的，并且寻找着回向自身的路。只要一个人稍稍把生命作为一种对象来观察，那么他无疑就不会否认这之中的正确性。世上有这样的人，其内在组织结构是这样的：如果他们感情冲动起来，血液涌进皮肤系统中[16]，于是那内在的运动就在那外在表面显现出来；其他人的内在组织结构则是，血液向回涌，找通道进入心房和有机体的内在部分。就表现方式来看，这样大概地就是喜悦和悲哀间的关系了。前一种被描述的内在组织结构相比后一种而言就容易观察得多。在前一种情形，我们看见那表达，内在的运动显现到外在表面；对于后一种组织结构，我们则只能隐约感觉到那内在运动。外在的苍白就仿佛是那内在者的告别致意，思想和幻想匆忙地寻找那隐藏在秘处的避难所。这对一种特别的悲哀尤其有效，我在这里将进一步对这种悲哀进行考察，人们可以将这种悲哀称作“反思型的悲哀”。在这里，那外在的至多只是一种隐约地指向其踪迹的提示，有时候甚至连这一点也达不到。以艺术的方式[17]，这一悲哀是无法被描述的，因为“那内在的”和“那外在的”之间的平衡被取消掉了，于是它就不再处于那空间性的定性之中了。从另一个角度看，它也无法被艺术性地描述，因为它不具

备那内在的静态，而是不断地处在运动之中；即使这一运动不以新的结果来丰富它，这运动本身对它而言还是本质性的。就像一只在笼子中的松鼠那样，它不断地在自身之中打着转跑^[18]，但却不像这动物一样单调，而是不断地在悲哀的内在环节的结合之中对这些环节作轮换。之所以这种反思性的悲哀无法作为艺术性描述的对象，是因为它缺乏一种内在的宁静，它无法与自身达成一致，它不依托于某种确定简单的表达。就像病人在痛苦中辗转反侧，那反思性的悲哀也这样颠簸往返地寻找自己的对象和表达。如果这悲哀有着安宁，那么这悲哀的内在也会渐渐地努力寻找向外挣扎的路而显现在那外在的表象之中，并且以这样的方式而成为艺术性描述的对象。如果这悲哀在其自身之中有着安宁与静止，这时运动就会从里向外地出现，反思性的悲哀向里运动，就像血液从外在表面逃走而让人只能够借助于那倏然即逝的苍白来隐约地感觉到它。反思性的悲哀不会在外在表象上引起任何本质性的变化；甚至在悲哀的最初一刻它就匆忙地向里跑，只有一种非常谨慎仔细的观察才能隐约感觉到它的消失；然后它小心谨慎地注意着尽可能地避免使那外在表象引起人的注意。

现在，通过这样地寻求着向里走的路，它终于找到一种内闭、一种内在深处，它认为自己能够在之中逗留，于是它就开始自己的那种形式单一的运动。就像钟中的摆，它也是这样地前后摇摆而不得歇止。它不断地从头开始并且再三考虑，讯问证人、比较和验证不同的说辞；它曾这样地做了数百次，但它总是得不到终结。形式单一的东西在时间的过程中有着某种麻痹性的内容。就像房檐上形式单一的滴水、就像发条轮子形式单一的呼呼声、就像在我们头顶上一层地板上一个人以估量后的步伐反复来回走动而发出的那种单调的声音起着麻痹作用，那反思性的悲哀也这样地在这一运动中最终找到缓解，这运动对于它就像一种幻影动作成为必然性。在最后就出现了某种平衡，那让悲哀得以爆发的愿望（只要它能够有这么一次表达出了自己）就终止了，那外在的表象静止而安宁，而在内心深处的一个小小的隐蔽角落里，这悲哀则像一个在地牢里被严加看守的囚犯，一年又一年地生活在自己形式单一的运动中，在自己的闭关之中来回地走动，从不厌倦于在悲哀的长路或者短途中的踱步。

那导致反思性悲哀的东西部分地能够在于个人的主体品性之中，部分地也可以是在于那客体的悲哀或者那导致悲哀的缘由之中。一个有着反思狂症状的个体会把每一种悲哀都改变成反思性的悲哀，他的个体心理结构和身理结构使得他不可能马上就吸收掉这悲哀。然而这却是一种病态，对我们说来意义不大，因为以这样的方式每一种偶然性都能够进入变形，通过这变形它就成为一种反思性的悲哀。个体自身之中的“客体的悲哀”或者“导致悲哀的缘由”生产出使得悲哀成为“反思性的悲哀”的反思，则是另一回事情。不管那客体的悲哀有着怎样的品性，在它在其自身并没有完成的情况下、在它留下一点怀疑的时候，它的情形都是如此。这里，一种巨大的多样性马上就呈现在思想面前，而由于一个人生活和经历过许多、或者由于他有着去把自己的敏锐用在这样的一些实验

上的倾向，这多样性还会更庞大。然而我的意图却绝不是去一一论述这整个多样性中的各个细节，我只是想选出一个个别的方面，正如它在我的观察之下所显示的也是这样的一个个别方面。如果悲哀的缘由是一个欺骗，那么，那客体的悲哀本身就有着这样的一种特性，它在相应个体的身上唤出那反思性的悲哀。一种欺骗是否真的是一种欺骗，常常难以明确地搞清楚，而一切却又必须以对此的明确结论来作依据；只要模棱两可的歧义仍然存在，那么悲哀就无法得到其安宁而不得不继续在反思之中前后反复地漫步。更进一步，如果这一欺骗没有击中一个外在的东西，而是击中了一个人的内在生命、他的内在核心，那么这一反思性悲哀之持久性的几率就變得越来越大。但是，更真实地说，一个女人，除了她的爱情之外，我们还能够将什么称作是她的生命呢？于是，如果那不幸爱情的悲哀之根源是在一种欺骗中，那么，不管这悲哀会持续一生还是相应的个体战胜了它，我们就无条件地有了一种反思性的悲哀。无疑，不幸爱情就其本身而言对于一个女人是最深刻的悲哀，但这并非就理所当然地推导出“每一场不幸爱情都会生产出一种反思性的悲哀”。比如说，如果那被爱者死去、或者她也许处在一种根本没有回报的单恋中、或者生命的境况使得她的愿望不可能被实现，那么，这在此无疑就成了悲哀的缘由，但并不是一种反思性悲哀的缘由，除非相关者自己在事先就有病——因而她就不再处在我们的兴趣之内。相反，如果她没有病，那么她的悲哀就成为一种直接的悲哀，并且就其本身也能够成为艺术性描述的对象，而反过来，对于艺术，要去表达或者描述反思性悲哀或者这悲哀中的关键，则是不可能的。也就是说，那直接的悲哀是对悲哀之印象的直接印痕或者表达，就像维罗妮卡^[19]在她的亚麻布衣中所保存的画像，这种印痕或表达与此完全有着一种一致，悲哀的神圣的字迹印在“那外在的”之上，美丽而纯洁，并且所有人都能清晰地将之读出。

这样，那反思性的悲哀无法成为艺术性描述的对象；一方面也就是它从来就不是“正在进入存在”的，而是不断地在形成之中，一方面那外在的、那可见的东西是无足轻重而无关紧要的。这样，如果艺术不想把自己限制在天真之中（我们在古书中可以看到这种天真的例子：一个人像被描绘出来，它几乎可以被看成是任何东西，而同时我们在它的胸口上却发现一个薄板、一颗心或者诸如此类，在之上我们可以读出任何东西，尤其是在那人像借助于其姿势而把我们的注意力引到它之上、甚至是指着它，一种人们同样也可以通过写上“请注意”而能够达到作用）；如果艺术不想这么做，那么它就不得不被迫放弃在这一方向上的描述而把这些工作让给诗歌或者心理学去处理。

我所想要选出的就是这反思性的悲哀，并且，我尽可能地让它在一些图像中展现出来。我将这些图像称作剪影^[20]，部分地是为了想要通过这一命名来提示读者，我是从生命的阴暗面里将它们拿出来的，部分地是因为它们就像剪影一样不是直接地清晰可见的。如果我拿起一个剪影，我不会对它有什么印象、也无法真正有任何关于它的想象；直到我把它对着墙举起，不是去直接地看它的样子、而是去看墙上显示出的图

像，这时，我才看见它。我现在要在这里展示的图像也是如此，一种内在的图像，在我透视了外在表象的时候，它才变得能够让人看见。也许那外在表象没有什么令人惊叹的地方，但我在透视了外在表象的时候才发现那内在的图像，这就是我要展示的，一幅内在的图像，因为它太过精美（既然它是由灵魂的各种最细微的心境编织出来的）而无法外在地被看见。如果我看着一张纸，那么对于直接的观察，它也许是没有有什么可看的，但在我将之举起映在天光之下透视它时，我才发现那精细的内在图像，它就仿佛是太具灵魂性而无法直接地被看见。那么，亲爱的同逝者^[21]，请将你们的目光固定在这一内在图像上，让你们别去受那外在表象的骚扰，或者更确切地说，别自己去呈示出它，因为我不断地将之拉到一旁以便你们能够更好地洞察进“那内在的”。然而，想来我并没有必要鼓舞这个我有幸成为其成员的协会去这样做；因为，虽然我们算年轻，但我们全都年长得足够能让自己不被那外在表象欺骗或者僵死停留在这外在表象上。如果我以为，你们会以你们的关注来尊敬这些图像，那么这会不会是一种我用来奉承我自己的空虚希望呢，或者，我的努力对于你们来说会不会是陌生而无所谓的，不谐和于我们社会的兴趣所在，我们这个只认识一种激情（也就是对悲哀之秘密的同情）的社会。其实我们也构成了一种秩序，我们也时而像漫游的骑士们那样出行于世界，各行其道，不是为了去和妖魔搏斗、也不是为了去帮助无辜者、更不是为了在情欲的历险中经受考验。所有这些都不是我们要去为之花费功夫的，尤其是最后的这一项，因为一个女人眼中的箭^[22]不会伤着我们坚毅的胸膛，而那些欢乐女孩们的欣悦微笑感动不了我们；相反，悲哀的秘密喻示则会打动我们。让别人去为了“没有女孩能够抵御住他们的情欲力量”而骄傲吧，我们不羡慕他们，那会让我们感到骄傲的是，没有任何秘密的悲哀逃得过我们的注意力，没有什么隐秘的悲哀能够那么矜持和那么骄傲以至于我们无法胜利地攻进它的最内在的隐匿处！哪一种斗争是最危险的，哪一种预设了最大的技艺为前提并赋予了最大的享受，这是我们所不想去做考究的，我们的选择已经定下了，我们只爱悲哀、我们只寻访悲哀，不管在什么地方，只要我们发现了它的踪迹，我们就会跟踪追击，无所畏惧地、不可动摇地，直到它揭示出它自己。为了这场搏斗我们全副武装，我们每天操练这搏斗。真的是这样，悲哀如此隐秘地在世界中巡游，而只有那对之有着同情的人，只有他才会成功地隐约感觉到它。我们走过街道，一幢房子看上去像另一幢，只有那尝试过的观察者会隐约感觉到，在这某一幢房子里半夜时分显得好像完全不一样，这时有一个无法得到安息的不幸者在那里徘徊走动，他登上台阶，他的脚步声在夜的宁静里回荡。人们在街上擦肩而过，这一个看上去像那另一个，而另一个则像大多数人，只有经验丰富的观察者能够隐约感觉到，在这个头脑内部深处住着一个深居不出者，他和这个世界毫无干系，而只是在宁静的家庭手工艺中孤独地活下去。那外在表象则无疑是我们观察的对象，但不是我们的兴趣所关注的对象；钓鱼的人就是以这样的方式坐着，让自己的目光坚定不移地盯着大河，但他对大河根本毫无兴趣，而他所感兴趣的则无疑是水底下的各种

运动。因此，外在表象对我们来说是有着它的意义的，但不是作为“那内在的”的表达，而是作为一种关于“在那之中深藏着什么东西”的远程通讯[23]。如果我们长时间并且集中注意地观察一张脸，那么我们有时候就仿佛在这一张我们所看的脸中发现另一张脸。通常这是一种绝不会出错的标志，它说明灵魂在隐藏一个从外在表象中撤出以便来看守一个秘密宝藏的移民，观察运动的路径是这样被暗示出来的：这一张脸就好像是藏在另一张脸之中，而后者提示我们，如果我们想要知道什么东西，那么我们就必须努力渗透到里面去。那本来是作为灵魂的镜子的脸，在这里有着一种模棱两可，这种模棱两可无法被艺术性地描述出来，并且在通常它只持续倏然即逝的一刻。要看见它，我们就必须有一双特殊的眼睛，我们必须以一种特殊的目光来追踪这一准确无误地标示出秘密悲哀的征象。这一目光是欲求着的，但却在同时又是谨慎的、紧张的和强制性的，并且也是那么地投入、坚忍和狡猾并在同时又是那么正直而善意，它温和地把个体引到某种舒坦的困倦之中，在这困倦里，个体因倾诉自己的悲哀而获得一种快感，就像我们因流血至死而获得的那种快感。“那现在的”被忘却了，“那外在的”被穿透，“那过去了的”得以复苏，悲哀的呼吸放松了。哀者获得缓解，而悲哀之令人有好感的骑士通过找到他所寻找的东西来获得欢乐，因为我们所寻找的不是“那现在的”而是“那过去了的”，不是喜悦，因为喜悦总是现在的，而是悲哀，因为悲哀之本质是“走过去”，并且，我们在现在时的瞬间之中只能够这样地看见它，就好像是这样地看见一个人——我们刚见他出现，他便马上转向另一条路并且消失而我们只在这一个“此刻”中看见他。

然而，有时候这悲哀甚至隐藏得更好，外在表象不让我们隐约感觉到什么，没有一丝一毫的征象。它能够长久地避开我们的注意力，但是，在一种偶然的表情、一句话、一声叹息、一个声音中的回响、一种眼目间的暗示、一次唇上的震颤、一次握手中的错失不可靠地泄露出了那被小心翼翼地隐藏起的东西时，于是激情就醒来了，于是斗争就开始了。在这时，起决定性作用的事实就是，我们有着警戒、耐性和睿智；因为，又有谁能像秘密的悲哀那样足智多谋，但是一个孤独的终生囚徒也有着足够多的时间来想出许多东西，并且又有谁能像秘密的悲哀那样迅速地隐藏起自己；因为，比起这种隐藏的悲哀——在它突然面对意料之外的事件时，没有什么年轻女孩能够在更大的恐惧和急速中覆盖起她所袒露出的胸怀。这里要求有一种坚定不移的大无畏，因为，我们在和一个普罗透斯斗，但是，只要我们坚持下去，那么它最终必定会输，尽管它就像那个海神[24]使用了各种各样的形象来设法逃走，像一条蛇在我们手中蜿蜒，像一只狮子以吼叫来吓唬我们，把自己变成枝叶瑟瑟的树，或者变成轰响激奔的流水，或者变成噼啪闪耀的火焰，他到最后还是得算命[25]，而那悲哀最终还是得揭示出自身。看，这些历险是我们的兴致、我们的消遣，在此之中考验我们的骑士品格；为此我们现在像强盗一样在深夜起身[26]，因此我们敢做一切；因为，没有什么激情会像同感之激情那样狂野。不用怕我们会缺少历险，倒是该担忧我们会遭遇上一种过于艰难而无法击破的抵抗，因为，就像自然研究者们所说，

人们在炸开一些数百年不化的巨石时，在石头内部的深处发现一个活着的动物，它不被发现地维持着生命^[27]，那么，这样的事情无疑也是可能的，有着一些人，他们的外在就像一座巉岩坚石的山守卫着那悲哀所具的一种永远地隐藏着的生命。然而，这却不当抑制我们的激情或者冷却我们的热心，相反，它应当让火焰更为热烈；因为，我们的激情不是好奇心，它不会因为那外在的和表面的东西而得到满足，它是一种同感的恐惧，它搜索心肾^[28]和隐秘的想法；它借助于魔法和咒语把那隐藏的东西（甚至那被死亡挡住了我们的目光不让看的东西）都召唤了出来。据说扫罗在打仗之前乔装打扮地去一个占卜妇那里并且要求她向他展示撒母耳的图像。当然，促使他去这样做的原因不会仅仅是好奇，不是那想要见撒母耳有形图像的愿望，而是因为他想要经历撒母耳的想法，并且他无疑是带着不安等待着，直到他感觉到那严厉的审判者的判决之声^[29]。同样，那打动你们中的这一个或者那一个去观察我将为你们描绘出的那些图像的东西，亲爱的同逝者^[30]，无疑也不会仅仅只是好奇。这样，虽然我以一些特定的诗意^[31]名字来标示她们，但因此并不就应当暗示着，那出现在你们面前的，只是那些诗意的形象，这些名字必须被看作是通用名^[32]，并且，如果你们中的这一个或者那一个会觉得想要为那单个的图像给出另一个名字、一个更温柔的名字或者一个也许会让他觉得更为自然的名字，那样的话，从我这一边来说，不会有任何异议阻碍你们去这样做。

1. 玛莉·博马舍^[33]

在歌德的《克拉维果》^[34]中，我们认识到这个与我们有关联的女孩，只是在她失去了那戏剧性的兴趣吸引力之后、在悲哀的后遗症渐渐消减了的时候，我们在时间里会稍稍更为持久地陪伴着她。我们要继续伴随着她，因为我们，同情之骑士，有着同样多的天生禀赋和后天训练出来的技能，能够在行进的队伍中与悲哀齐驱并进。她的故事是简短的：卡尔维果与她订婚，卡尔维果离弃她。这一介绍对于那习惯于像在珍玩柜中观察珍品奇物那样地观察生命诸现象的人来说已经是足够了；越简短越好，我们就能够看到越多。以同样的方式，坦塔罗斯受渴和西西弗斯向山上推石头^[35]，这些也都可以非常简短地被讲述出来。如果我们很匆忙，那么，在这上面继续逗留无疑就是一种耽搁——既然我们所已经知道的就是那全部的故事了，我们无法再知道比这更多。那要去征得更多关注的东西，必定是另一种类型。人们在茶桌周围围成隐秘的团伙，煮茶机唱着自己最后的诗句，家里的女主人请求那神秘的陌生人放松自己的心怀，为此她让人送上糖水和蜜饯，而这时他就开始讲述；这是一个冗长的故事。在小说中就是这样开始，但也有一件完全另外的事情：一个冗长的故事和这样一个简短的小公告。这对于玛莉·博马舍是否一个简短的故事，是另一个问题；我们所能够确定的是，它不冗长，因为一个冗长的故事还是会有着一个可测量的长度，而一个简短的故事则时常有着这种神秘的性质，这样，尽管有其简短性，它还是比那最冗

长的故事还要更长。

在前面的文字中我已经说明，反思性的悲哀并不显形于外在表象，就是说，它不在那外在表象中得到其安闲、美丽的表达。那内在的不安（Uro）不允许这一透明性，更确切地说，那外在表象是因此而被销蚀着；只要“那内在的”在外在表象中宣示出自己，那么它其实就是处在某种病态之中，而既然这病态不具备“那美的”（det Skjønne）的兴趣所在，那么它就绝不会成为艺术性描述的对象。歌德曾以几个简单的暗示来提到这一点^[36]。但是，即使我们现在一致同意这一观察的正确性，那么我们还是倾向于将之看成是某种偶然的東西，并且，只有在我们通过纯粹诗意和审美的考虑而确定了“这观察所得出的东西是美学意义上的真相”之后，我们才会得到那更深的意识。现在，假如我想象一种反思性的悲哀并且问，它是不是能够被艺术性的描述出来，那么，我们马上就可以看出：相对于它，那外在表象完全是偶然的；但如果这是真的，那么，“那艺术性的——美的”就被放弃了。不管她是大是小、是举足轻重是无足轻重、是美是不太美，所有这一切都无所谓；去考虑怎样做将会是更正确，是去把头低向这一边或者那一边，还是低向大地，是去让目光沉郁地凝视还是忧伤地焦注于大地，所有这些都完全是无所谓的，这一种方式并不比另一种方式更为充分地表达出那反思性的悲哀。与“那内在的”相比，外在表象就变得无足轻重并被置于漠不关心之中。“反思性的悲哀”中的关键是：悲哀持恒地寻找着自己的对象，这一“寻找”是悲哀所具的不安以及它的生命。但是这一“寻找”是一种持恒的波动，并且，如果那外在表象在每一刻之中都是对于“那内在的”的一个完美表达，那么我们为了要描述那反思性的悲哀就必须有整个的一系列图像；但既然这些图像作为单个的图像没有变得美丽，而只是真实，那么，不会有任何单个的图像表达了那悲哀，也不会有任何单个的图像获得真正的艺术性价值。我们必须像观察钟表的秒针那样地观察这些图像；我们看不见作品，但那内在的运动通过外在表象不断地被改变而不断地表达出自己。但这一可变性无法被艺术性地描述出来，而这却是整个问题的关键所在。如果，比如说不幸爱情的原因是在于一次欺骗，那么痛苦和苦难就是这个：悲哀无法找到其对象。如果那欺骗得到了证实，并且，如果那相应者就认识到这是一场欺骗，那么，那悲哀无疑并没有终止，但那样的话，它就是一种直接的悲哀，而不是一种反思的悲哀。我们很容易看出这辩证的麻烦，因为，她是在为什么而悲哀？如果他是一个骗子，那么他离弃了她无疑就是一件好事，而且越早越好，她更应当对此感到高兴而为她曾爱过他而悲哀；然而他是一个骗子，这却是一个极深的悲哀。但是，这个“那一切是不是一种欺骗”，这是“不安”处在“悲哀”的永动机^[37]之中。为“一场欺骗是一场欺骗”这样一个外在的事实找到确定性，这已经是非常困难的了，而事情却绝不就此了结，运动也不就此停止。就是说，一场欺骗对于爱是一种绝对的悖论，并且，在这之中有着一种反思性悲哀的必然性。在那单个的人身上，爱的不同事实能够以最不同的方式被混合在一起，于是在这一个人身上的爱不会与在另一个人身上的爱相同；“自私的元素”^[38]可以是更有分量的，或者“同情的元

素”[39]会有更大的分量；但是不管那爱情是怎样的，不管是对于它的诸多单个环节还是对于那整体，一场欺骗是一个悖论，一个它无法思想、但它却在最终还是想要思想的悖论。确实，如果“自私的元素”[40]或者“同情的元素”[41]是绝对地在场的，那么悖论就被取消了，这就是，个体依据于“那绝对的”出离了反思，无疑，他不是在这样的意义上想这悖论——去通过一种反思的“怎样”来取消它，他恰恰是因为没有去想它、因为不去关心反思所具的忙碌启示或者疑惑而得救了，他依托于他自己。自私地骄傲的爱因为自己的骄傲而把欺骗看成是不可能的，它不关心而并不想去知道什么是可以同意或者反对的、那相应的人能够怎样得到辩护或者原谅，因为它太过骄傲而无法相信有人敢欺骗它。同情的爱拥有能够移山的信仰[42]，任何辩护与它拥有着的这种不可动摇的坚信相比都不值一提，任何指控都无法向这个发言者证明什么，这发言者解释说，这不是欺骗，它不是以这种或者那种方式来解释，而是绝对地解释。但是我们在生命中很少甚至也许永远都不会看得到这样的一种爱情。通常在爱中同时有着这两个环节，这就把它带进了悖论的关系中。在上面所描述的两种情形中，那悖论无疑也是为爱而存在的，但却得不到爱的关注，在后一种情形中悖论是为爱而存在的。悖论是无法想象的，然而爱却还是会想它，根据那些一时一刻中显现出来的事实，爱去靠近它，以求通过一种常常是矛盾的方式去想它，但却无法做到。这一思想的路是无限的，直到那个体通过确立出另一种东西、一种意志的定性而武断地将之打断，它才会中止，但这样一来，那单个的人就进入了伦理的定性而不再能够在审美上使我们去关注它。通过一个决定，它就达到了它无法沿着反思的路来赢得的东西：终结，休止。

这是所有渊源于一场欺骗的不幸爱情的情形；在玛莉·博马舍这里，那更能够映出反思性悲哀的东西是这只是一个被撕毁了的婚约。婚约是一种可能，而不是一种现实，而恰恰因为它只是一种可能，看起来就好像它被撕毁不会引发很强烈影响，似乎一个个体要承受这样的冲击就要容易得多。有时候这无疑也会真是如此；但在另一方面，这样一种“它只是一种被消灭了的可能性”的情形却更多地把反思诱发出来。在一个现实被撕毁的时候，这断裂在一般的情况下是更为激烈，每一根神经都被割断，并且这断裂作为一种断裂来看包含了一种完全的了断；在一种可能被撕毁的时候，那瞬间下的痛苦也许不是很大，但却常常也留下某种小小的韧带，仍然是完整而没有受损的，它成了一种继续痛苦的持久缘由。那被消灭的可能性在得到美化后显现一种更高的可能性之中，相反，如果被撕毁的是一种现实，那么要召唤出一种这样的新可能的诱惑就不会有那么大，因为现实性要高于可能性。

于是，克拉维果离弃了她，背信弃义地取消了这关系。她已经习惯于依托于他，在他把她推开的时候，她没有了站着的力气，于是无力地她就倒在周围世界的怀中。这看来就是玛莉的状况。然而我们也可以想象出另一种开始，我们想象，她在第一瞬间已经马上有了足够的力量去把悲哀转变为一种反思性的悲哀，她（要么是为了避免听其他人谈论她被欺骗的羞辱，要么是因为她还是那么非常喜欢他，以至于她会因为听

到他被人一而再再而三地骂作一个骗子而感到难过)马上断开所有与其他人的关系,以求在自身之中销蚀悲哀并在悲哀中销蚀自身。我们跟着歌德的思路走。她的周围世界并非是漠不关心的,它与她一同感受着她的痛苦,在对这痛苦的感受中它说:这会成为她的死亡[43]。从美学的角度上说,这也完全正确。一场不幸的爱情可以有着这样的特性:自杀可以被看成审美上是正确的,但它却不能渊源于一场欺骗。如果事情是这样,那么一场自杀会失去所有那崇高的部分并且包括一种让步,而骄傲会禁止给出这种让步。相反,如果这成为她的死亡,那么这就等同于他谋杀了她。这一表达完全谐和于那在她自身之中的强烈内在运动,她在此之中找到缓解。但是,生命并非总是准确地追随审美的范畴、并非总是遵从审美的规范要求,并且她没有死。这样一来,她的周围世界就被带入了一种尴尬。在她仍然继续活着的时候不断地重复对于“她死去”的保证,这让它觉得不合适;另外,它觉得自己无法再像在一开始时一样地以同样激情充沛的能量去承受这事实,然而如果要为她找到某种安慰的话,这却是前提条件。于是这周围世界就改变方式。他是一个恶棍,它说,一个骗子、一个可鄙的人,因为他的缘故而去死是不值得的;忘记他、不再去想这事,那只不过是一次订婚,在你的记忆中删除这一事件,并且你仍然是年轻的,你可以再去希望。这煽起她的感情火焰,因为这种愤怒的激情与她身上的其他心境谐和,她的骄傲在那报复性的想法中得到满足,去把这一切变成乌有,她那时并不是因为他是一个非凡的人而爱他,完全不是,她非常清楚他身上的毛病,但那时她以为他是一个好人、一个忠诚的人,因此才爱他,那是出于怜悯,因此要忘记他是一件很容易的事情,因为她从来就不曾需要过他。周围的世界和玛莉又一次达成共鸣,并且他们间的二重唱进行得很漂亮。周围的世界觉得不难去想象克拉维果是一个骗子;因为它从来就不曾爱过他,这样,这就不是什么悖论,并且,如果说它也许曾喜欢过他(这是歌德考虑到那姐姐而暗示的某种关系[44]),这一“喜欢”的兴趣所在恰恰成为它去针对他的武器;这一善意,也许比善意还稍多一点,成为一种很好的燃料维持着仇恨的火焰。周围的世界也不觉得去删除关于他的记忆会有什么困难,并且因此而要求玛莉也这样做。她的骄傲爆发为仇恨,周围的世界鼓风加油,她在各种强烈的辞语和有力而有效的意图中得到发泄,她在之中沉醉。周围的世界欢欣喜悦。它并不察觉到她自己几乎不愿对自己承认的事实——在下一个瞬间她就会虚弱低沉,它并不察觉到攫住她内心的那种令人恐惧的隐约感觉——她隐隐感到她在这些特定瞬间里所拥有的力量只是一种幻觉。她小心谨慎地隐藏起这种感觉,并且不去对任何人承认这一点。周围的世界成功地继续那些理论性的操练,但却还是开始想要去查找那些实际效果的迹象。没有任何迹象出现。周围的世界继续对她煽情,她的言辞表露出内在的力量,然而周围的世界却生起怀疑觉得事情好像不大对头。它变得不耐烦,它冒起极大的风险,它用讥嘲的鞭策来刺激她试图惊起她的反应。太晚了。误解已经进入了。他真的是一个骗子,这对周围的世界没有什么羞辱性的意义,但对玛莉却无疑是羞辱性的。那供她驱策的复仇方式,“去蔑视他”,不再

有什么大的意味；因为，如果这复仇要有意，那么他就必须爱她才可行，而他并不爱她，而她的鄙夷则成为一张无人签收的支票。另一方面，这“克拉维果是一个骗子”对于周围的世界来说没有什么刺痛作用，但对于玛莉则无疑会造成痛楚，并且在她的内心深处他并非是完全没有辩护者的。她觉得她走得太远了，她隐隐地感觉到一种她所不具备的力量，这是她所不愿承认的。而在那“去蔑视”之中又会有什么安慰呢？那么，去悲哀会更好一些。另外，她也许拥有某种秘密的注脚，这注脚对整个文本的解说有着重大意义，并同时还有着这样的特性：它既能够将他置于更为有利的方位也能够将他置于更为不利的方位，一切根据境况的需要来看。然而她却并没有并且也不会接纳任何人进入这一秘密，因为，如果他不是骗子，那么我们都能够想象出，他后悔自己所走的这一步，转身回来；或者，那更妙的情形是，他也许无需对此后悔，他绝对能够证明自己的正当或者对一切作出解释，那么，如果她使用了这“注脚共享”的话，这也许会成为一种冒犯，那么，这样一来以前的关系就不再能够被挽回，并且，这样就是她咎由自取了，因为正是她自己——她在他的爱情最秘密的成长中为他找来同享秘密的人；而如果她真的能够使自己确信，他是一个骗子，那么，这一切对于她则无疑是无所所谓的，并且在所有的情况下，对于她来说，最漂亮的的就是不去使用这“注脚共享”。

这样，周围的世界现在是与自己的意愿相悖地去帮助了她发展一种新的激情，即，对她自己的悲哀的猜忌提防。她的决定已经作下了，那周围的世界在所有的方向上都缺乏能量去谐和于她的激情，她戴上了头纱；她没有进修女院，但是她戴上了悲哀的面纱，这面纱藏起她、替她挡去所有陌生的目光。她的外在表象是平静的，那一切都被忘记了，她的话语无法被感觉出什么，她向自己给出了悲哀的诺言，现在她开始了自己孤独隐秘的生命。在同一瞬间里，一切都变掉了；在先前的那个也是她，就好像她能够与他人谈话，而现在她不仅仅是被那保持沉默的诺言约束住（这诺言是她的骄傲以她的爱情允诺来强迫她作出的、或者她的爱所要求和骄傲所同意的），而且她现在也完全不知道她应当从哪里开始和怎样开始，并且，这不是因为有新的环节出现，而是因为那反思获得了胜利。如果现在有人想要问她，她所为之感到悲哀的是什么，那么她将无言以答，或者，她将会以那个被询问什么是宗教的智者所使用的方式来回答——这智者要求提问题的人给他思考的时间，然后再给他思考的时间，这样一来对问题的回答就不断地被拖欠着没有给出^[45]。现在她不知有世界、不知有周围的环境，活活地被关在高墙背后；她用忧伤来覆盖那最后的开口处；她感觉到，在这一瞬间也许还仍然有着可能去公开出自己，在下一个瞬间她就被永远地从世界和周围的环境中去掉了。然而这却是已经决定了的，不可动摇地决定下来的，而她无需像一个通常活活地被关在高墙背后的人那样地害怕自己在那随身带着的少量的面包和水的供给被用完之后就会死去，因为她有着长时间的饮食所需，她无需害怕无聊枯燥，因为她有着自己所专注的东西。她的外在表象安宁平静，没有什么引人注意的地方，然而她的内在却不是一种安静

的精神^[46]的正直不阿的本质，而是一种不安的精神没有结果的忙碌。她寻求孤独或者对立。在孤独中，她从那种紧张的努力（要强制自己的外在表象进入某种特定的形式，代价就是这种紧张）中得到了松弛。正如那久久地在一种强制性的姿势中站着或者坐着的人带着快感伸展肢体，就像一根被长期强行扭曲的树枝在绑带绷断的时候带着欣悦重新进入它自然的姿势，她也是这样地获得了自己精力的恢复。或者，她寻找对立面，喧嚣和消遣，以便在所有人的注意力都被引到其他东西上的同时能够安全地集中心思去关注自己；那最邻近地在她周围所发生的事情，音乐的调子、嘈杂的对话，听起来是那样地遥远，以至于这就好像是她自己一个人坐在一个小房间里，远离整个世界。她也许无法强行收住自己的泪水，假如是那样的话，那么她肯定是被误解了，也许她就直接哭出来了；因为，如果我们生活在一个受压制的教会^[47]中，这时，如果一个人的礼拜在它的表达方式上是和公共的礼拜相符合的，那么，这就该是一种喜悦。她只惧怕那更宁静的社交圈子，因为在这里她轻率得更少，在这里是那么容易出错，那么难以阻止它去引起人们的注意。

于是向外没有什么可注意的，而向内则有着忙碌的活动。在这里一场审讯正在进行着，我们完全有理由并且带着强调的重音将之称为痛楚审讯；一切都被提取出来，并且准确地审核了，他的形象、他的表情、他的声音、他的用词。有时候也会有这样的事情，一个法官在这样的一种痛楚审讯中因为被那被告的美丽吸引住以至于无法继续这审讯。法庭带着期待等着他的审讯结果，但这结果不出现，并且这绝不是因为法官没有履行自己的职责；看守可以作证，他每天晚上都到场，被告被带过去，审讯持续好几个小时，在他的任职期间不曾有过一个法官能够有如此的耐性。由此法庭得出结论：这必定是一个非常复杂的案子。这样的情形不仅仅是一次地发生在她身上，而是一再又一再地反复。一切都以它们发生时的样子被展示出来，非常可信，这要求公正，以及——爱。这里引用那被告的话：“他来到了这里，在角落处转身，他打开门上的窗口，看，他是那么匆忙，不耐烦地，就仿佛是要把一切扔到一边以便能够尽快地到我这里，我听见他迅速的脚步，比我的心跳还快，他来了，他就在那里”，而审讯则被延期缓办。

“我的上帝，这我曾如此频繁地对我自己重复的小小言辞，在许多其他东西中它被回忆出来，但我从来没有留意过在那之中到底隐藏了什么东西。是了，这说明了一切，他离开我，那不是认真的，他会回来。和这小小的言辞相对整个世界算什么。人们都厌倦了我，我没有朋友，但现在我有了一个朋友，一个知心者，一句能够说明一切的小小言辞——他会回来，他没有垂下眼睑，他半责备地看着我，他说：你小信的人^[48]啊，并且这一小小言辞像一片橄榄叶^[49]一样回旋在他的唇上——他在那里”，而审讯被延期缓办了。

在这样的情况下，要给出一个判决总是会联系到巨大的麻烦，我们觉得这是完全有道理的。一个年轻的女孩理所当然不是法学家^[50]，但这并非就意味着她无法做出一个判决，然而这年轻女孩的判决却总是会

有着这样的性质：在最初一见之下它是一个判决，而与此同时，它也包含了某种“更多”，这“更多”显示出它不是一个判决，并且还显示出在下一个瞬间里会被给出一个完全相反的判决。“他不是骗子；因为如果他是一个骗子，那么他在一开始就必定是意识到这一点；但是他没有意识到，我的心告诉我，他曾爱着我。”如果我们要以这样一种方式来坚持推出“一个骗子”这概念，那么说到底也许就从不曾有一个骗子生活在这里过。以这样的理由来宣告他无罪，这显示出那指控者的兴趣所在，这既无法符合那严格的公正，也不能抵御任何一种反对意见。“他是一个骗子，一个可鄙的人，他曾冷酷无情地赋予我漫无边际的不幸。在我认识他之前，我对生活心满意足。是的，这是真的，我不曾想象过，我会变得如此幸福，或者说，在喜悦中会有着他教我看到的这样一种财富；但我不曾想象过，我会变得就像他教我感受到的那样不幸。因此我恨他、厌憎他、诅咒他。是的，我诅咒你，克拉维果，在我灵魂的最深隐秘中我诅咒你；没有人可以知道这个，我不能允许任何别人这样做，因为除我之外无人有权去这样做；我曾爱你，没有任何他人可比地爱你，但我也恨你，因为没有人像我这样地深知你的狡猾诡诈。你们善心的诸神，复仇属于你们，请给予我一小会儿的时间，我不会滥用它，我不是残酷的。那样，我将在他爱上另一个人时悄悄地潜入他的灵魂，不是为了去杀死这一爱情，那不是什么惩罚，因为他爱她的程度之低正如他对我所做的，他根本不爱人，他只爱理念、想法、他在宫廷里的巨大影响、他的精神权力，所有那些我无法想象出他怎么会去爱上的东西。这是我要从他那里剥夺掉的东西；这样他就会明白什么是痛苦；而在他临近绝望的时候，我则将会把这一切都再给予他^[51]，但他为此要感谢我——然后我就得到了报复。”

“不，他不是骗子，他不再爱我，因此他离开我，但这却不是欺骗；如果他仍然和我在一起而不爱我，那么他就会是一个骗子，那么我就会像一个退休者一样依靠他从前曾有过的爱来过活，依靠他的怜悯来过活，依靠那些他甚至也许是富足地扔给我的小点心来过活，作为他的负担和作为对我自己煎熬而活着。怯懦、可怜的心啊，蔑视你自己吧，去学会变得大度，向他学；他曾爱我，比我所懂得的爱我自己更高地爱我。难道我应当去对他愤怒吗？不，我会继续地爱他，因为他的爱更强大、他的想法比我的虚弱怯懦更骄傲。也许他还爱着我，是的，他离开我是出于他对我的爱。”

“是的，现在我认识到了这一点，现在我不再怀疑，他是一个骗子。那时我看着他，他的表情是骄傲而得意洋洋的，他以他嘲弄的目光打量着我。在他的一旁有着一个西班牙女孩，鲜花般地让自己的美貌盛开；为什么她那么漂亮——我可以杀了她——为什么我没有她那么漂亮？我没有她那么漂亮吗——我不知道，但他曾教会我认识到我的美，为什么我现在不再漂亮？这是谁的过错？诅咒你，克拉维果，如果你和我在一起，我会变得更漂亮，因为我的爱情由于你的言辞和你的确定而成长着，也带着我的这美丽一同成长。现在我凋谢了，现在我不再风华正茂，和你的一句话相比，整个世界的温情所具的力量又算得了什么呢？

哦，但愿我能够重新漂亮，但愿我再次能够让他喜欢，因为只是因此我才希望我漂亮。哦，但愿他不再能够狂热地迷恋青春和美丽，否则的话，我将比从前更为伤心，谁会比我为伤心。”

“是的，他是一个骗子。否则他怎么会停止爱我？我可曾停止过爱他？难道男人的爱有着不同于女人的爱的法则？或者，一个男人会比那弱者更弱？或者，也许他搞错了，也许，所谓‘他爱我’，这会不会是一个幻觉，一个像梦一样地消失的幻觉，这适合于一个男人吗？或者，这是一种三心二意，难道变幻无常是适合一个男人的品质吗？为什么他在一开始对我海誓山盟，说他是那么深地爱着我？如果爱情没有持恒，那又有什么东西会有持恒？是的，克拉维果，你从我这里夺去了一切，我的信仰，我对爱情的信仰，不仅仅是对你的爱情的信仰！”

“他不是骗子。是什么东西迷住了他的心窍，我不知道；我不认识这一阴暗的权力，但这也刺痛着他自己，深深地刺痛着；他不愿让我共享他的痛苦，因此他做出一副样子就好像他是一个骗子。是呵，如果他去和另一个女孩好，那么我就会说：他是一个骗子，那么世界上再也不会有什么权力能够让我去相信别的；但他没有这样做。也许他以为，通过给出一种骗子的表象就能够使得我少一些痛苦，就能够武装起我来对抗他。因此他有时就和一些年轻的女孩一同出现，因此他那天如此嘲弄性地看着我激怒我因而可以让我得到解脱。不，他肯定不是骗子，这样的一个声音怎么会欺骗？它是那样平静而却又那样感人；它仿佛是在为自己开辟出一条穿过诸山岩的道路，它就是这样地从一种内心深处发出的声音，其深度是我所几乎无法揣测的。这样的一个声音会欺骗吗？那么这声音又是什么呢，难道它是舌头的敲击、是人们能够按自己意愿而引发的噪音吗？它在灵魂深处的某个地方必定有着其家园，它必定有着一个诞生地。并且，它确实有着家园，在心灵的最深处它有着自己的家园，在那里他爱着我，在那里他爱着我。固然，他也有着另一种声音，它是冷漠的、冰凉的，它可以杀死我灵魂中的任何喜悦、窒杀每一种欣喜的想法，它甚至使得我自己对自己的吻感到冷噤和厌恶。那一个是真的？他能够以任何一种方式来欺骗，但我感觉到，那个颤抖的声音——他的全部激情在这声音中震颤，我感觉到这声音不是欺骗，它不可能是欺骗。那另一个声音是一种欺骗。或者，那是控制住了他的那各种邪恶力量。不，他不是骗子，这将我永远地锁向他的声音，它不是一种欺骗。他不是个骗子，即使我从来没有明白过他。”

她永远也无法完成这审讯，她也永远无法完成审判；无法终结审讯，因为不断有中止出现，无法得出审判，因为这审判只是一种心境。因此，一旦这一运动出现了，那么，只要它愿意，它就可以不断地继续，在它之中看不见什么终结。只有一种强行打断能够让它停下来，也就是说，通过让她中断那整个思维运动来强行打断。但这却是无法发生的，因为意志不断地在为反思服务，它为那刹那间的激情提供着能量。

有时，在她想要让自己从这整个事件中挣脱出来、让这事件成为乌有的时候，这却又只是一种心境，一种刹那间的激情，而反思则继续不

断地作为胜利者。一种调和是不可能的；如果她想这样开始，让这一开始以某种方式作为反思运作的结果，那么她在同一瞬间就被消除了。意志必须保持完全的中立，依据于其自身的意愿而开始，只有在这时我们才能够谈论一种开始。如果这情形发生了，那么，她无疑就能够开始，但那就完全落在了我们兴趣所在的范围之外，这样，我们就很愉快地把她转交给道德家们或者任何别的想要关注她的人，我们愿她有一场正直可敬的婚姻，并且许诺在她的婚礼日跳舞，这时，侥幸那被改变掉名字也让我们去忘却，这就是那我们所曾谈论过的玛莉·博马舍。

但是，我们回到玛莉·博马舍。正如上面所说，那在她的悲哀中的特征性的标志是那种阻止她去找到悲哀的对象的“不安”。她的痛苦无法得到宁静，她缺少和平——在生命要能够去吸收其营养并且通过这养分来得到振作的时候，这和平对于每一种生命都是必要的；在她吮吸那痛苦的时候，没有任何幻想以平静的沉着来笼罩她。在她赢得了情欲之爱的幻觉时，她失去了童年的幻觉，而在克拉维果欺骗了她的时候，她失去了这爱的幻觉；如果她有可能去赢得悲哀的幻觉，那么她就得到了帮助。那样，她的悲哀就会达成男人的成熟，并且她将得到对那丧失的补偿。但是她的悲哀没有繁荣，因为她没有失去克拉维果，他欺骗了她，这悲哀总仍然是带着一声叫喊的婴儿，一个无父无母的婴儿；因为，如果克拉维果不曾被从她那里夺走，那么，这在关于他的忠诚和深情的回忆中有着父亲而在玛丽亚的狂热中有着母亲；而她没有任何能够用来养育它的东西；因为那已被体验的东西无疑是美的，但就其自身而言并没有任何意义，而是作为“那将来临的东西”的预示性品尝；去希望这痛苦之子要变成喜悦之子，是她所不能的，去希望克拉维果回转过来，是她所不能的；因为她将没有力量去承担未来，她失去了那欢悦的信心，本来她会带着这信心无所畏惧地追随他直到深渊，而现在她得到数百种疑虑，她至多只能能够与他共同再经历一次那过去的时光。在克拉维果离弃她的时候，有一个未来在那里等着她，一个如此美丽、如此迷人的未来，以至于它几乎使她困惑，它朦胧地把自己的权力运作于她，她的变形已经开始了，然后这发展被打断了，她的变化被中止了；她隐约预感到一种新的生命、隐隐地感觉到这新生命的力量在她之中，然后这被打断了，并且她被撞了回来，并且没有任何对她的报偿，不管是在这个世界还是在那将来临的世界。那将要到来的东西如此丰富地向她微笑并且在她的情欲之爱的幻觉中映照出它自身，然而一切却又是那么自然而那么直接；现在，一种无力的反思也许在什么时候为她画出一种无力的幻觉，这幻觉不会对她本身有诱惑作用，但无疑在一个瞬间里会对她起着抚慰的作用。对于她时间将以这样的方式继续，直到她耗尽她的悲哀自身的对象（这对象并不同一于她的悲哀，但却是她不断地寻找一种悲哀之对象的缘由）。如果一个人拥有一封信，关于这封信，他知道或者以为，它包括有关那被他看作必定是生命的至福的东西的信息，但字体是纤细而模糊的，字迹几乎是无法读出的，那么他肯定就会带着恐惧和不安、带着全部的激情去读了又读，并且在这一瞬间他得出了这样一种意义而在下一瞬间又读出那样一种意义，全都取决于他在他以为是很确定

的读出了一个字词时想要根据这个词所想作的解释；但是他永远也不会达到比他开始时所具的那同一种不确定性更远的地方。他将凝视，越来越焦虑，但他越是凝视，他看到的就越少；随着时间的流逝，这字迹变得更为模糊而难以辨认，到最后这纸张本身破损消失了，他除了一双泪光模糊的眼睛之外什么也没有保留下来。

2. 多娜·爱尔薇拉 [52]

我们从歌剧《唐璜》中认识这个女孩，并且，现在在这里观察一下剧中所给出的她早年生活的那些踪迹线索，这对于我们以后的考究并不是没有意义的。她是一个修女[53]；唐璜是将她从一座修女院的平和之中拉了出来。由此暗示出了她的激情之惊心动魄的剧烈度。这不是一个出自一个女子学校的轻佻愚蠢的女孩，学会了在学校里爱、在舞会上调情；这样一类的女孩有没有被诱惑意义都不大。相反，爱尔薇拉是在修女院的纪律之下得到了训导教养，但这种纪律却并没有成功地去清除掉所有的激情，但肯定是教会了她去抑制激情并因而使得它在一旦有可能爆发出来的时候变得更为激烈。对于一个唐璜，她是一个很确定的猎物；他会知道去引诱出那激情，狂野的、无法控制的、永不知足的激情，只能够在他的爱情之中得到满足。在他那里，她有着一切，并且那过去的都是乌有，如果她离开他，那么她就失去了一切，也失去了那过去的。她放弃了世界，然后一个她所无法放弃的形象显现出来，那就是唐璜。从这时起，她就放弃一切以求与他生活在一起。她所放弃的东西越是意义重大，她就越是紧密地必须让自己依附于他；她越是紧密地拥抱着他，她在他离弃她时的绝望就变得越可怕。从一开始起，她的爱情就已经是属于一种绝望的了；如果没有唐璜，那么，就没有什么东西对她是有意义的，不管是天上的还是地上的。

在剧中，只是在爱尔薇拉与唐璜的关系对于他有着重要意义的范围里，她才引起我们的关注。如果我要用少量的词句来提示出她的这一意义的话，那么我就会说，她是唐璜的叙事性命运，司令官是唐璜的戏剧性命运。在她那里有着一一种仇恨在每一个隐蔽的角落里追寻着璜，有着一一种火焰要照亮最黑暗的密处，而如果她将仍然没有发现他，那么在她那里就有着一一种爱想要找到他。她参与别人对唐璜的追击，但我想象，如果所有权力都被无效化了、他的追击者们的努力相互取消和被取消，那么爱尔薇拉就单独地和唐璜在一起并且他完全在她的控制之下，那么，那仇恨就会武装起她去谋杀他，而她的爱则会禁止她这样做，不是出于怜悯，而是因为他对她的意义太重大而使得她无法这样做，而这样，她就会持恒地使他继续活着，因为，如果她杀了他，那么她也就是杀了她自己。这样，如果在剧中除了爱尔薇拉之外没有其他力量处于针对唐璜的运动的话，那么这剧就永远也不会终结；因为，爱尔薇拉会自己去挡住那闪电——如果可能的话——不让闪电击中他，以求让自己去报复他，然而，她还是不会有这个能力去报复。这样，她在剧中是令人

感兴趣的；但在这里，我们只关心她与唐璜的关系——只要这关系对她是有着意义的。她是许多方面兴趣所在的对象，但是以非常不同的方式。唐璜在剧开始之前对她感兴趣，观众把自己的戏剧兴趣倾注到她身上，但我们这些悲哀之友，我们不仅仅陪伴她到那最近的岔路口，不仅仅在她走上舞台的那个瞬间，不，我们在她的孤独的路上伴随着她。

于是，唐璜诱惑了爱尔薇拉并且离弃了她，这过程很快，快得“就像老虎折断一朵百合花^[54]”；但是如果在西班牙有着1003个女孩，那么，我们由此可以看出唐璜是处在匆忙之中并且可以或多或少地算出运动的速度。唐璜离弃了她，但她可以让自己无力地倒在其怀中的周围世界不存在，她无需害怕周围的世界会过近地围住她，它当然知道去打开层层队列让她出离，她无需害怕会有人与她谈论她的丧失，也许不久就会有什么人来展示它。她孤独地站在那里，被离弃了，并且没有任何怀疑引诱着她；很明显他是一个骗子，从她那里夺走了她的一切并把她带进了恶名和耻辱。然而，从审美的角度说，对于她这还不是最糟糕的，这一事实在一个短暂的时间里把她从那反思的悲哀里救出来，那反思的悲哀无疑比那直接的更痛苦。在这里，事实是不容置疑的，而反思无法一会儿将之变成这一个、一会儿又将之变成另一个。一个玛莉·博马舍可以同样剧烈、同样狂野和充满激情地爱上一个克拉维果；那最糟糕的没有发生，相对于她的激情这可以是一种完全的偶然性；她几乎会希望它发生，因为那样的话这故事就总算有了一个终结，那样的话，她就会远远更为强大地武装起来对抗他，但那没有发生。她所具的事实要远远更为可疑，它真正的本性永远继续是一个介于她和克拉维果之间的秘密。当她想到那冷酷的狡诡、那卑鄙的机智（这些狡诡机智，它们以这样一种方式参与去欺骗她，以至于这欺骗在世界的眼中有着远远更为温和的外表，以至于她成为这样一种说着“噢，仁慈的上帝，事情不算太危险”的关怀的牺牲者），这能够使得她震惊，她几乎因为想到那种骄傲的优越感而发疯，在它面前，她根本什么都算不上，它为她设出了一个限定并说：到此为止，不可更多^[55]。然而，这一切可以以另一种方式来解释，一种更美的方式。但事实是完全要根据这解释来看的，既然解释有了另一种，那么事实本身也就成了另一种事实。因此，反思就马上会有足够的事情要去做，而那反思性的悲哀是不可避免的了。

唐璜离弃了爱尔薇拉，在这同一个“此刻”中，一切都清晰地显现在她面前，没有任何怀疑来把悲哀引诱进那反思的会客室^[56]，她在自己的绝望中哑口无言。这绝望以一种唯一的脉搏涌透了她，并且它的流动是向外涌的，激情以一种火焰彻底映透她并且在那外在表象中显现出来。仇恨、绝望、报复、爱，一切都绽放了出来，以求有形地展示出自己。在这一刻她是独特有形的。因此想象力马上也向我们显示出一幅她的图像，并且那外在表象在这里没有被置于无关紧要之中，对之的反思不是没有内容的，在它进行取舍的时候，它的活动不是没有意义的。

她自己在这一刻是不是一个艺术性描述的工作，这是另一个问题；但我们可以确定的是，在这一瞬间她是有形的，并且能够被看见，当然

不是在这样一种意义上说——“这个或者那个真实的爱尔薇拉可以被看见”，这通常是等同于“她不被看见”，而我们所想象的爱尔薇拉则在其本质性之中是有形的。艺术是否能够在这样的程度上刻画出她表情中的微妙差异而使人们能够看出她的绝望的实质，这不是我应当去定夺的，但她能够被描述，并且那由此而被呈示出的图像不仅仅成为无所谓有无的记忆的担子、而且也有着其有效性。但是又有谁不曾看见爱尔薇拉！那是一个早晨，我漫步在西班牙的浪漫区域之一。大自然醒来，森林的树木摇着它们的头，树叶们就好像是在摩擦着睡眠，这一棵树弯向那另一棵树看它是否起床，整个森林在凉爽清新的微风中波动；一阵淡雾从地上升起，太阳将它们揭走就像揭掉一层毯子，大地在这毯子之下安息了整个夜晚，现在太阳像一个温柔的母亲向下面的鲜花和一切有生命的东西俯视着并且说：起床了，亲爱的孩子，太阳已经晒过来了。当我在一个凹路口转弯的时候，我看见一座修道院高高地坐落在山尖上，一条小径拐了许多个弯通到上面。我的思绪在那里萦绕徘徊，这样地，我想着，它在那里，就像一个上帝的家，稳固地坐镇在山岩上^[57]。向导说，那是一个修女院，以它严厉的戒条而闻名。我放轻我的步子，也放轻我的思想，既然一个人离修道院已经那么近了，那还有什么好着急的。也许我本来已经完全停下来了，如果不是在我不远处一阵迅速的运动惊动了我的话。我不禁转过身，那是一个骑士快速地掠过我。他是那么漂亮，他的步履是那么轻盈却又那么有力，那么庄严却又那么敏捷，他转过头来看后面，他的脸是那么有魅力而他的眼神却又是那么不安，那是唐璜。他是匆忙地赶去约会还是刚离开一场约会！然而，他马上从我的眼前消失并且被我的思绪忘却，我的目光又重新聚焦在那修道院。我又重新沉浸对于生命之欲乐和修道院的宁静平和的考虑中，这时我在高高的山上看见一个女人的形象。她火速地沿着山径疾冲下来，但路径很陡，看上去她不断地好像是在从山上坠落。她走近了。她的脸是苍白的，只有她的眼睛在可怕地烧灼，她的肢体是疲惫的、她的胸部剧烈地运动着，但她却跑得越来越快了，她的发绺拍打着在风中散开，但是早晨清新的空气和她的疾速无法使她的苍白脸颊变得红润，她的修女面纱被撕裂了并且向后飘动，如果不是她脸上的激情能够引起甚至那最败坏的人的注意力的话，那么，对于一种褻渎的目光而言，她轻盈洁白的修女服会泄露出很多东西。她疾速地从我身旁跑过，我不敢对她说话，她的前额太庄重，她的目光太高贵，她的激情太典雅，乃至我不可能对她说话。这女孩是属于什么地方的是修女院的？在那里难道有着这些激情的家园吗？——是尘世的？这修女服。为什么她疾跑？是为了隐藏自己的羞耻感还是为了追上唐璜？她急着跑向森林，它将她拥住、把她隐藏起来，我不再看得见她，却只听见森林的叹息。可怜的爱尔薇拉！难道那些树知道了什么吗？——不过，树们比人们要好一些，因为树们叹息和沉默，而人们则低语。

在这最初的一刻，爱尔薇拉是可以被描述的，而尽管艺术无法真正处理这一类，因为要找到一种表达上的统一体，而且这统一体还要包容她所有激情的多样性，这将会是很难的，但灵魂还是要求我们看她。我

曾试图借助于上面所勾画出的这小小的图像来提示出这一点；然而我的意思却不是因此就描述出了她来，我是想提示出，这“她被描述”也包括在内，这不是一个随意地冒出的念头，而是一个来自理念的有效要求[58]。然而，这却只是一个环节，因此我们必须继续进一步跟随着爱尔薇拉。

那最临近的运动是一种在时间中的运动。通过一系列的时间环节，她将自己保持在前面所提示到过的几乎是画像般的尖顶上。由此，她获得了戏剧性的兴趣关注。她与我擦肩而过时的那种疾速正是她用来追赶唐璜的疾速。这也是完全有着其道理的，因为他确实是离弃了她，但他把她拉进了他自己的生命的速度中，并且她必须赶上他。如果她赶上他，那么她的全部注意力又转变为外向，而我们则仍然得不到那反思性的悲哀。她失去了一切，在她选择了世界的时候，她失去了天堂，在她失去了唐璜的时候，她失去了世界。因此她除了去唐璜那里之外无处可去，只有在他的在场处，她才能要么借助于通过用仇恨和怨愤的喧嚣去湮没那些内心里的声音（只有在唐璜亲身在场的时候，这些喧嚣才是有着强调性的）、要么借助于去希望来保持让绝望远离自己。这后一种方式已经暗示出：通向那反思性的悲哀的那些环节是在场的，只是它们还没有得到时间去内向地聚集起自己。“首先必须残酷地使她信服”，在克鲁斯的译改本中这么说[59]，但这一要求完全泄露出了那内在的意向。如果她没有因这发生的一切而确信唐璜是一个骗子，那么她永远也不会确信这一点。但是，只要她还在要求更多另外的证据，那么她就能够成功地通过一种不安宁地漂泊的生命不断地忙于去追逐唐璜而躲避开那宁静的绝望所具的内在不安。悖论已经站在了她的灵魂面前，但是，只要她能够借助于外在的证据（这证据不会说明那过去的事情而只给出关于唐璜目前状态的信息）来保持使灵魂处于激荡的状态，那么她就不会有那反思性的悲哀。仇恨、怨愤、诅咒、祈求、恳请轮换着，但她的灵魂却还是没有返回到她自身之中以便去休憩于那“她被欺骗了”的想法中。她等待着外来的解释。因此克鲁斯让唐璜说：

你现在是愿意听

愿意相信我的话了——你这个怀疑我的人？

于是我几乎可以说不可能

原因就好像是强制着的，[60]等等。

这时，我们必须小心，不要去以为那在观众耳朵里听起来像是嘲弄的话语会在爱尔薇拉那里有同样的作用。对于她，这一说法就像一种爽神剂；因为“不可能的事情”（det Usandsynlige）正是她所要求的，并且她愿意相信这说法，恰恰因为它是可能的[61]。

如果我们现在让唐璜和爱尔薇拉相冲突，那么我们可以选择是让唐璜成为最强者还是让爱尔薇拉成为最强者。如果他是最强者，那么她的整个出场行为都不会有什么意义。她要求“一种残酷地使人信服的证据”[62]，他可以有足够的绅士风度去不让它不出现。但她自然是不会信服并且要求新的证据；因为，要求证据是一种对痛苦的缓解，而不确定

性则是爽神剂。她只是成为唐璜征服女性战绩的又一个见证。但我们也能够把爱尔薇拉想象为最强者。这是很罕见的，但是出于对性别的绅士风度，我们会作这样的想象。那样，她仍然处在她风华正茂的美丽中，因为，她固然是哭了，但是眼泪并没有把她眼中的光泽浇灭，她固然悲哀了，但是悲哀并没有销蚀掉她青春的丰茂，她固然伤心过，但她的伤心没有咬碎美丽的生命力，固然她的脸颊变得苍白，但这正是更为灵魂化的表达，固然她不再带着那孩提式无邪之轻松东跑西跑，但她带着女人的激情所具的那种精力充沛的坚定出现了。她就是这样地去遭遇唐璜的。她曾爱他高于世上的一切、高于她自己灵魂的至福，她曾为他而荒废了一切、甚至她的荣誉，而他则对她不忠诚。现在她只认识一种激情，那就是恨，只认识一种想法，那就是报复。这样，她就和唐璜一样地强大；因为，如果说，去让自己一次性地以整个灵魂完完全全地被诱惑而在之后去恨或者，如果人们愿意也可以这样说，去带着一种任何做妻子的人都不具备的能量去爱，如果说这是一种“女人性的质地”的话，那么，去诱惑所有的女孩就是对于这样一种“女人性的质地”的男人性的表达。她就这样地去遭遇唐璜，她不缺乏勇气去冒险出击他，她不是在为道德原则而战，她是为自己的爱情而战，一种她没有将之建立在尊严上的爱情；她不是为了“要去成为他的配偶”而搏斗，她是为了自己的爱情而搏斗，而这并不因一种悔过的忠诚而满足，它要求报复；出于对他的爱，她丢弃了自己的至福，而如果她再有机会得到这至福，那么为了去报复，她还是会再次将之丢弃。一个这样的形象永远也不会在唐璜身上达不到她想要达到的效果。他知道，在对于青春最初的那种最精美最芬芳的鲜花的吮吸中有着怎样的乐趣；他知道，那只是一个瞬间，并且他知道这一瞬间之后紧接而来的是什么，他见得太多了，这些苍白的形象如此迅速地凋谢，以至于他能够看得见这凋谢的发生，但是，在这里，某种奇妙的事情发生了，生存之普遍过程的法则被打破了，一个女孩是他曾诱惑过的，但她的生命没有被杀、她的美丽没有消退，她有了变化并且变得前所未有地美丽。他无法否认这一点，她比曾经吸引过他的任何女孩更为强烈地吸引住了他，比爱尔薇拉本身的吸引力更强烈；因为那无邪无辜的修女不管怎么说都还是一个与许多其他女孩一样的女孩，他对这修女爱尔薇拉的爱慕只是他许多爱情探险中的一次，但现在的这个女孩则是在其同类中独特唯一的。这个女孩带着武器，她没有在胸前藏着一把匕首^[63]，但是她有着一种武装，看不见的，因为她的恨是无法以话语和雄辩来满足的，而是无形的，她所有的武装就是她的恨。唐璜的激情醒来了，她必须再一次属于他，但这样事情没有发生。甚至如果那是一个虽然自己不曾被他欺骗但却认识到了他的卑劣行为而恨他的女孩，那么唐璜就赢了，但这个女孩是他所无法战胜的，他的所有诱惑对她都是无可奈何的。甚至即使他的声音能够比他自己真正的声音更曲意奉承、他的功夫能够比他自己真正的功夫更为狡猾机敏，他也无法打动她，即使是有天使在为她求告、即使上帝的母亲要在婚礼上成为女傣相，也仍然是无济于事。正如蒂朵在阴界里自己转身不理会对她不贞的埃涅阿斯，以这样一种方式，她不会转身不理他，而是比蒂朵

更为冷然地转向他[64]。

然而爱尔薇拉的这一与唐璜的遇会只是一个过渡环节，她走过舞台，幕帘落下，但是我们，亲爱的同逝者[65]，我们悄悄地跟在她身后，因为只有现在她才真正地成为爱尔薇拉。只要她还是在唐璜邻近处，那么她就不再是她自己，而当她恢复到她自身时，那么这时的事情就是思考那悖论了。尽管我们有着现代哲学的各种保险以及这哲学的年轻增补者鲁莽的勇气[66]，“去思考一种自相矛盾”总是和巨大的麻烦联系在一起。也许我们会原谅一个年轻女孩，她觉得这很难，然而她却正是这任务所设定指派的，要由她去考虑“她所爱的人是一个骗子”。这一点，她与玛莉·博马舍有着共同的地方，但是在她们各自进入那悖论时所使用的方式上却是有着一种差异的。玛莉所具的能够使自己去发生关联的事实，就其本身而言就已经是那么辩证，以至于反思带着其强烈的欲求（Concupiscens）必定会马上将之攫住。而在爱尔薇拉，对于“唐璜是个骗子”的事实性证据是那么明确，因而我们就容易看出反思能够怎样去把握住她的境况。因此，它是从另一个方面切入来着手于这问题的。爱尔薇拉失去了一切，然而在她面前却仍有着一整个生命旅途，她的灵魂要求着生活所需的盘缠费用。现在我们在这里看得见两种可能性，要么是进入伦理的和宗教的定性，要么是保存她对璜的爱。如果她进入第一种可能性，那么她就不再处于我们兴趣所在的范围之内，我们很高兴地让她离场去进入抹大拉救济院[67]或者任何她想去的什么地方。然而这也许会让她也觉得很艰难，因为如果这对她要成为可能的话，她就首先必须绝望；她曾在先前有一次认得“那宗教的”，第二次就会有巨大的要求。“那宗教的”在总体上说是一种危险的权力，去进入它就如同玩火，它是要求人对自己有绝对崇信的并且容不得被讥嘲。在她选择了修道院的时候，也许她的骄傲灵魂在之中找到了一种丰富的满足；因为，人们可以尽管去说他们想说的，而没有什么女孩能够找到这么出色的对象，那是与天堂的联姻；而现在，她则相反要洗心革面地走到“悔”（Anger）和思过之中。另外，她是否能够找到一个这样的牧师，一个能够带着唐璜开示欲乐的喜悦讯息时的那种精辟来宣示悔和思过的福音的牧师，则也总是一个问题。这样，要将自己从这一绝望中拯救出来，她就必须紧紧抓住唐璜的爱，这对她要容易得多，因为她无论如何还是爱着他的。第三种可能性是不可思议的；因为，如果她要借助于另一个人的爱来安慰自己，那么这就会比那最可怕的情形更可怕。就是说，为了她自己的缘故，她必须爱唐璜；自我保护的机制让她这样做，这是反思的轨迹，它强迫她去注目于这一悖论：尽管他欺骗了她，她是否能够爱他。每当绝望将要抓住她的时候，她就求助于对唐璜的爱情的回忆，而为了让自己真正忘忧于这一驻留处，回忆就诱使她去想象他不是一个骗子，尽管她以不同的方式去这样想；因为一个女人的辩证法是非同寻常的，而只有那有机会去观察的人才能够去模拟它，否则，即使是有史以来最大的辩证家也都会因为想要创造出它而冥想成狂。然而，我曾那么幸运地认识一些非常出色的例子，借助于它们我得以从头到尾地修习了一期完整的辩证课程。很奇怪，人们会以为我肯定是在首

都发现它们，因为喧嚣和人群会隐藏起许多东西，但其实不然；就是说，如果我们想要获得珍本的话，情形就不是这样。在外省、在小镇上、在庄园里，人们会遇上那些最美的例子。我尤其想着的是一个瑞典女士，一个高贵的小姐。她的初爱对她的欲求无法比我——她的第二个爱人——对追随她的心路历程的努力更强烈。然而，实际上我有必要承认，那使得我进入这一追踪的轨道的，不是我的敏锐和睿智，而是一种偶然的境况，一种过于冗长复杂而无法在这里详述的偶然境况。她曾生活在斯德哥尔摩，她在那里认识了一个法国伯爵，在他不守信约的魅力面前，她成为牺牲品。她仍然活生生地站在我面前。我第一次见到她的时候，她没有真正给我留下什么印象。她那时也是美丽的，有着一种骄傲和高雅的气质，她不多说话，如果不是由于一个偶然事件使得我成为与她共同地知道她秘密的人的话，我也许就会像我聪明地到来一样聪明地离去。从那一瞬间开始，她对我来说就有了一种重要意义；她给了我一幅那么生动的爱尔薇拉形象以至于我会不知厌倦地看着她。一天晚上我和她都去了一个大型晚会，我比她早到，在我走向窗口看她是不是来的时候，我已经在那里等一会儿了；稍后，她的马车停在了门外。她下了车，并且，她的服饰马上为我留下了一个奇特的印象。她穿着一件薄而轻的外套，几乎就像歌剧中跳着芭蕾出现的爱尔薇拉所穿的那带有面具头巾的化装舞衣。她带着一种真正动人的高雅尊严走进来，她穿着一条黑丝裙，她有着最上品的衣着但却又完全很简单，没有首饰来装点她，在她的脖子上没有悬挂任何东西，而正因为她的皮肤比雪更白，在她的黑丝裙和洁白的胸脯之间有着这么美丽的一种反差，这是我很少曾见到过的。我们经常看得见不戴饰物的脖子，但很少能看见这样一个真正有胸脯的女孩。她向这个晚会的客人们行屈膝礼，而当晚会主人走过来问候她的时候，她向他作了一个很深的屈膝，尽管她开启嘴唇微笑，但我却不曾听见她说一句话。对于我来说，她的行为是高度真实的，我作为她的知密者，在我宁静的思绪中把那些用来描述神谕的话用到了她身上：它既不说明也不隐讳，但暗示[68]。从她那里我学到了很多西，在许多受益中包括，我常常所作的这样一种观察得到了肯定：那种珍藏着一种悲哀的人们随着时间的流逝会获得一种单个的言辞或者单个的想法，对于他们自己或者那得以与他们共享这秘密悲哀的个体，他们能够用这一言辞或想法来标示任何东西。与悲哀的冗长复杂相比，这样的一句话或者一种想法就像一个小词（Deminutivum[69]），它就像一个昵称外号，我们可以在日常说话时用它。它与它所标示的东西的关系常常是一种完全偶然的联系，它的渊源几乎总是一个偶然事件。在我赢得了她的亲密信任之后、在我成功地战胜了她对我的怀疑之后，因为一个偶然机会将她置于我的权力之中，在她告诉了我一切之后，我常常同她一起全面考究各种心境的全部进阶系列。但如果她不是本来就有着这种倾向但却仍想要为我给出一种关于她的灵魂完全被贯注在了悲哀之中的暗示，那么，她就会抓着我的手看着我说：我比一根芦苇更纤细[70]，他比黎巴嫩的柏树更华荣[71]。她是从什么地方获得这样的词句的，我不知道；但我确信，如果卡戎[72]将来有一天要划着自己的船来

渡她去阴界的话，那么他在她的嘴里发现的不会是他所要的欧珀尔^[73]铜币，而只是这些话：我比一根芦苇更纤细，他比黎巴嫩的柏树更华荣！

这样，爱尔薇拉不能发现唐璜，而现在她必须想办法自己去弄明白她生命的缠结，她必须觉醒过来。她改变了周围世界，而这样一来，本来可能会有助于她去引出悲哀的那帮助也被去掉了。她新的周围世界根本不认识她从前的生活，一无所知；因为她的外在表象没有任何引人注目或者让人奇怪的地方，没有悲哀的记号，没有向人们表明“这里有人正悲哀”的标志。她能够控制每一个表达，因为她的荣誉的丧失很好地教会了她这个；尽管她不把人们的看法很当一回事，但她至少能够请免他们的慰问。这样，现在一切都不成问题，并且她可以完全肯定她在余生中绝不被引起那好奇人众的怀疑（一般而言，人众之愚蠢正如他们的好奇）。她在人们眼中是合情合理并且理所当然地拥有着自己的悲哀，只有在她实在是倒霉到了遇上一个职业走私者的时候，她才会有必要害怕一种更为深入的搜查。那么，在她的内心深处又发生了一些什么呢？她悲哀吗？当然，这是没有疑问的！但是我们要怎样去解说这一悲哀呢？我愿将之称为营养性的悲哀；因为我们知道人的生命并非仅仅只是吃喝；灵魂也要求得到赡养。她年轻，她的生命储存却都被用尽了，然而这并不意味着她就死去。从这方面看，她每天都在为明天担忧。她无法不去爱他，但他却欺骗了她，但是如果他欺骗她，那么她的情欲之爱当然就失去了营养性的力量。是啊，如果他不曾欺骗她，如果一种更高的权力把他摘除，那么她本来并不用为生存担忧，任何女孩所能够希望的也就是这样的生活了；因为，比起许多生活着的丈夫，对唐璜的回忆在各种不同的方面都是一种“更多”。但是如果放弃了自己的情欲之爱，那么她就被消减到了一无所有，那么她就必须回到修女院去承受奚落和羞辱。是啊，如果她能够以此代价重新买到他的爱的话，那有多好！这样的话，她就能够活下去。眼下的这一天，她觉得她还是能够忍受，仍然有剩下的那一点可让她活下去；但是下一天却是她所畏惧的。于是她一遍遍地考虑，她不放过每一条出路，然而她却找不到任何出路，而这样，她就永远也无法有条理而健康地悲哀，因为她不断地在寻找她应当去悲哀的方式。

“我所想要的是去忘记他，把他的形象驱逐出我的灵魂，我就像一团焚烧的火焰那样地搜查我自己，每一种属于他的想法都应当被烧掉，只有这样，我才能得救，这是自我保护机制，如果我不把每一种这样的思绪排除掉，哪怕是最渺茫的想法，只要是关于他的，那么我就迷失了，只有这样地把他从记忆中抹掉，我才能够保护我自己。关于我自己，我的这个自己是什么，可怜和悲惨，我对我最初的爱不贞^[74]，难道现在我要通过对我的第二次爱的不贞来进行弥补吗？”

“不，我要恨他；只有在这恨之中我的灵魂才能得到满足，只有在这恨之中我才能够得到安宁并找到可让我去打发时间的事情。我要用所有让我回忆起他的东西来编织出一个诅咒的花环，对每一个吻我都说‘你这

个遭诅咒的人’、对他每一次拥抱我我都说‘你这个遭十倍诅咒的人’、对每一次他信誓旦旦说他爱我我都将发誓说我要恨他。这将是我的作为、我的工作，对此我全身心地投入；反正我在修女院里习惯了念玫瑰经[75]，这样我仍然还是一个早晚祷告的修女。或者，也许我应当为他曾爱过我而感到满足，也许我既然知道他是一个骗子就应当作一个聪明的女孩而不这样带着骄傲的藐视鄙弃他，也许我应当成为一个好主妇精打细算尽可能长远地过日子。不，我要恨他，只有这样我才能将自己从他那里解脱出来并向我自己显示我并不需要他。但在我恨他的时候，难道我就不欠他什么了吗？难道我不是在以他为生吗？因为，如果没有我对他的爱，我的恨又能从什么地方得到养份呢？”

“他不是骗子；他想象不出一个女人会有什么样的煎熬。如果他想象到了这个的话，那么他就不会离开我。他是一个男人，自信自足。难道这对我不是一种安慰吗？这肯定是了，因为我的所承受的痛楚和苦恼向我证明了，我曾是多么幸福，那么幸福，乃至他对此根本无法想象。那么我又为什么要抱怨呢，因为，一个男人不像一个女人，不会像那在她幸福时的她那样幸福，不会像那在她无限地不幸时的她那样不幸，她现在无限地不幸，因为以前她的幸福是无限的。”

“他欺骗了我吗？不！他曾许诺我什么吗？不。我的璜不是什么求婚者；不是可怜的偷鸡贼，因为一个修女不会委身于这一类人的。他没有抓着我的手向我求婚，他把他自己的手伸向我，而我抓住他的手，他看着我，我是他的，他张开自己的怀抱，我属于他。我投向他，就像一株植物我缠住他，我把我的头偎靠在他的胸膛上并且凝视进这张全能全权的脸，他以这张脸去统治世界，而这张脸却倚靠于我，仿佛我对于他就是全世界；就像一个吃奶的孩子我吮吸着充实和丰富和至福。我还能想要更多吗？难道我不是他的？难道他不是我的？即使他不是我的，难道我就因此而会减低我属于他的程度吗？在诸神行走在大地上并爱上女人们的时候，他们可曾对他们的所爱忠贞过？但却从不曾有人说他们欺骗了她们！为什么不，因为我们想要让一个女孩为‘曾被一个神钟爱’而感到骄傲。而奥林匹斯山上的全部诸神和我的璜相比又算得了什么。难道我不应当骄傲吗、难道我该去贬损他吗、难道我该在我的思想里侮辱他并听由它去把他逼进那通用于普通人的狭隘可鄙的法则吗？不，我会为他曾爱我而骄傲，他比诸神更伟大，我愿使他荣耀为此即使让我成为乌有我也在所不惜。我愿爱他因为他曾是我的，爱他因为他离弃我，继续下去我仍然是他的，并且我会收藏起他所扔掉的东西。”

“不，我不能去想他；每次在我想要回想他的时候、每次我的思绪靠近了他的记忆在我灵魂中的秘密居所时，我就仿佛是犯下了新罪；我感觉到一种恐惧，一种不可言说的恐惧，一种就像我在修女院里坐在我孤独的小房间里等待他时所曾隐约感受到过的恐惧——那时各种想法使我毛骨悚然：修女院院长声色俱厉的鄙夷、修女院的惩罚、我对上帝的冒犯。难道这恐惧不是其中的一部分吗？如果没有这恐惧，那么我对他的爱又算什么呢！他又没有和我结婚，我们没有得到教堂的祝福，钟声不

曾为我们而鸣，颂诗不曾为我们而唱，然而，所有教堂的音乐和喜庆又算得了什么，它们可能为我带来的心境又怎能和这一恐惧相比！然而就在那里，他来了，恐惧的不谐和消释在极乐的安全感的和谐之中，只有轻微的颤抖打动着充满快感的灵魂。难道我应当去害怕这一恐惧吗？难道它不令我回忆起他吗？难道它不是对于他将到来的宣示吗？如果我不是带有这恐惧地回忆他，那么我就没有回忆他。他正到来，他要求安静，他控制住了那要将我从他那里扯出来的精神，我是他的，在他那里极乐。”

如果我想要想象一个身处海难的人，对自己的生命毫不担忧，坚持留在船上，因为船上还有着某种他想要救出而又无法救出的东西、因为他对于“他所应该去救出来的东西是哪一件”不知所措，这样我就有了一幅爱尔薇拉的图像；她处在海难中，她的毁灭正在临近，但这是她所不关心的，这是她所感觉不到的，她正在对 “她应该去救出的东西是什么”感到不知所措。

3. 玛格丽特 [76]

我们从歌德的《浮士德》中认识了这个女孩。她是一个市民阶层的小女孩，不同于那注定在修女院中的爱尔薇拉；但她仍然在敬畏上帝的教养熏陶中长大，虽然她的灵魂太孩子气而无法感觉到严肃，正如歌德以他无与伦比的方式说：

一半是孩童的游戏

一半是上帝在心中。[77]

我们特别喜欢这个女孩的地方是她纯洁的灵魂所具的可爱的单纯和谦卑。她第一次看见浮士德[78]，她马上觉得自己太渺小而不会被他爱上，她摘下了雏菊的叶子，不是出于“想知道浮士德是否爱她”的好奇，而是因为谦卑，因为她觉得她自己太渺小以至于不能够作选择，因此才去顺从一种神秘权力的神谕说法。是啊，可爱的玛格丽特！歌德泄露出了你是怎样摘下叶子并且诵读出这样的词句：他爱我，他不爱我[79]；可怜的玛格丽特，你其实可以继续你所做的，只是把词句换掉：他欺骗我，他不欺骗我；你其实可以用一小块地来种植这种类型的鲜花，你有一辈子要做的手工活。

我们曾作出这样的评述：关于唐璜的传说[80]讲述了单是在西班牙就有1003[81]个被诱惑的，而关于浮士德的传说则只谈论一个被诱惑的女孩，这是值得留意的。我们值得花一点功夫不去忘记这一观察，因为这对后面的文字有着很重要的意义、会帮我们去定出玛格丽特的反思性悲哀的本质性特征。乍看之下这就好像是，爱尔薇拉和玛格丽特间的差异只是有着同样经历的两种个体人格间的差异。然而这差异却是远远地更为本质性的差异，并且这差异与其说是渊源于那不同女人天性的差异性倒不如说是渊源于一个唐璜和一个浮士德之间的本质差异性。从一开

始起就必定已经有了一种介于一个爱尔薇拉和一个玛格丽特间的差异，因为一个“要去影响一个浮士德”的女孩必定在本质上会是不同于一个“影响一个唐璜”的女孩；是的，即使我想象那引出两个人的关注力的是同一个女孩，这一个人觉得被她吸引和那另一个人被她吸引，这吸引着两个人的东西完全是两回事。这样一来，这只是作为一种可能而在场的差异，通过被带进一个唐璜或者一个浮士德的关系中，就会发展成一种完全的现实。固然，浮士德是对唐璜的一种再造；但恰恰“他是一种再造”这一点使得浮士德在本质上不同于唐璜，甚至在那人们能够将他称作是“一个唐璜”的生命阶段里也是如此；因为去再造出另一个阶段并不是说仅仅是成为这个“另一阶段”，而是成为在自身中包容了所有前阶段之各环节的“另一阶段”。因此，哪怕他欲求着与唐璜的欲求相同的东西，他也是以另一种方式来欲求这东西的。但是，为了他能够去以另一种方式欲求这东西，这东西也就必须以另一种方式在场。在他身上有着一些环节使得他的方式成为另一种方式，正如在玛格丽特身上也有着一些环节使得一种另外的方式成为必然。而他的方式又依据于他的欲望，而他的欲望是不同于唐璜的欲望的，即使在它们之间有着一种本质性的相似性。我们在通常以为，在我们强调“浮士德最终成为一个唐璜[82]”的时候，我们是在说出某种非常明智的道理，然而通过这句话我们并没有说出很多；因为这里的关键是在于：他在怎样的意义上成为唐璜。浮士德是一个魔鬼，正如唐璜，但一个更高的魔鬼。对于他，“那感官性的”是在他失去了整个过去的世界之后才获得了意义，但关于这一“失去”的意识并没有被删除，它仍然在场，因此在“那感官性的”之中他所寻找得更多的不是享受而是消遣[83]。他那怀疑着的灵魂没有找到任何能够让它得到憩息的东西，而现在他抓住那情欲之爱，并非是因为他信仰它，而是因为它有着一个包容有一瞬间的安宁的现在时环节，以及一种从怀疑之乌有中注意力的消遣和导离。因此，他的欲乐没有那种快乐，那种标志出一个唐璜的快乐[84]。他的脸不是微笑着的脸，他的额头不是晴朗的而欢乐不是他的随伴；那些年轻的女孩子们没有在他的怀抱里舞蹈，而是他让她们感到恐惧而奔向他。因此，他所追求的东西不仅仅是感官性之欲乐，他所欲求的是精神的直接性。就像阴界的那些影子们[85]，如果他们抓住了一个活着的生灵，吸出他的血，并且只要这血还热着并且营养着他们，那么他们就可以是活着的，浮士德也是这样地在追寻着一种直接的生命，通过这生命他就能重新年轻并且得到强化。那么，除了在一个年轻女孩的身上之外，他又能够在哪里更好地找到这种直接的生命呢，除了在情欲之爱的拥抱中之外，他又能怎样更完全地吮吸进这直接的生命呢？正如中世纪谈论懂得炼制返老还童药剂的魔术师[86]，说他们用无辜小孩的心来制作，正是如此，浮士德所寻求的这一强化也是他衰老的灵魂所需要的，是那唯一能够让他得到一瞬间满足的东西。他有病的灵魂需要那被我们称作是“一颗年轻的心灵的最初绿芽”的东西；我又能拿什么别的东西来和一个无辜女人的灵魂的最初青春相比较呢？如果说它如同一朵花，那么我说太少；因为那是更多，它是一种开花；希望的和信仰的和信任的健康在丰富的多样性中冒芽并且盛

开，轻柔的渴慕摆动着那些精美的幼芽，那些梦笼罩着它的繁荣。它就是这样地打动一个浮士德，它招引他不安宁的灵魂，就像宁静大海中一座和平之岛。它是流转无常的，没有任何人比浮士德更明白这一点；他对它并不比对任何别的东西有着更多的信念；但它是存在的，这一点是他在情欲之爱的拥抱中得到了确定的。只有无辜性与童性之充实能够给予他一瞬间的清爽。

在歌德的《浮士德》中，靡菲斯特^[87]让他在一面镜子中看见玛格丽特。在他对她的凝视中，他的眼睛获得了欢悦，但她的美丽却不是他所欲求的，虽然他把这美丽作为一种附带而包括在一起。他所欲求的是一种女性灵魂纯洁的、本原的、丰富的、直接的喜悦，但他不是精神性地而是感官性地欲求着这喜悦。这就是说，他的欲求在某种意义上就像是唐璜的那种，但却以完全不同的方式去欲求。（在这一点上某个私人讲学博士^[88]如果他确信自己曾是一个浮士德——否则的话他就肯定不可能去努力成为一个私人讲学博士，他也许会指出，浮士德在那个要唤醒他的欲求的女孩子那里要求精神上的发展和教养。也许会有相当多的一批私人讲学博士觉得那是一个绝妙的看法，并且他们各自的妻子和女朋友点头赞同。然而，这说法其实却是完全不得要领；因为浮士德所欲求的一点也不会少。一个所谓的有学识教养的女孩会处在与他自己一样的相对性之中，而尽管如此，这对于他却没有任何意义，也根本不会是什么重要的东西。她也许会借助于自己的这点学识教养去引诱这个老怀疑大师^[89]而让他带她一起到那激流中，在此之中她马上就会绝望。相反，一个年轻无辜的女孩则会处在另一种相对性之中，并且，因此她和浮士德相比在某种意义上什么也不是，而在另一种意义上则是无可比拟之多，正因为她是直接性。只有在这一直接性之中，她才是他的欲求的一个目标，并且因此我说，他不是精神性地而是感官性地欲求着直接性。

所有这些都是歌德完全认识到的，并且因此，玛格丽特是一个市民阶层的小女孩。一个我们甚至倾向于要称之为“无足轻重”的女孩。我们现在要稍稍进一步考虑——既然这对于玛格丽特的悲哀来说是很重要的，考虑浮士德会是怎样地影响了她。歌德所强调出的那些单个特征自然是有着极大的价值，但我还是觉得，为了完美性的缘故我们有必要考虑一下小小的修正。在她无辜的单纯性中，玛格丽特马上就察觉到，在信仰方面，浮士德有点不大对头^[90]。在歌德那里，这是在一个小小的问答场景^[91]中出现的，这一场景无疑是诗人的出色创意。现在的问题就是，这一考核的各种后果，就他们相互间的关系而言，会是怎样的。浮士德将自己显现为怀疑者，看来，歌德（既然他没有更进一步在这方面作提示）是想让浮士德继续作为怀疑者，在玛格丽特面前也是这样。他努力去将她的注意力从所有这样的考察上导离了出去而单单地将之拴定在爱的实在之中。但是，在一方面我觉得，这会让浮士德感到艰难，因为麻烦已经出现过了，一方面我也觉得这在心理学的角度看并不正确。如果是为了浮士德的缘故，我不该进一步在这一点上徘徊，但现在是为了玛格丽特的缘故；因为，假如他没有让自己向她显示为怀疑者的

话，那么她的悲哀就会多一个环节。于是，浮士德是一个怀疑者，但他不是一个自负的愚人想要通过怀疑别人所相信的东西来显示自己的重要性；他的怀疑在他那里有着一种客观依据。说出这一点是出于对浮士德的尊重。相反，一旦他想要让自己的怀疑在别人身上起作用，那么，这之中就很容易混入一种居心不纯的激情。一旦怀疑被用在他人身上，那之中就会有一种妒忌在为扭除掉那些被别人看成是确定的东西而高兴。但要在怀疑者那里唤醒这种妒忌的激情，那么在那相应的个体那里就必须有可能涉及一种对立面。如果在这里不存在这样的可能，或者，甚至对这种可能性的想象在这里都会是不合适的话，那么这种妒忌的诱惑就消失了。一个年轻女孩的情形正是这后一种。面对她，一个怀疑者总会处在一种尴尬中。去扭除掉她的信念绝不是他所要做的事情；相反他觉得，正因为这信念她才是她所是的伟大者。他觉得谦卑；因为在她身上有着一种自然的要求，在她自己摇摆不确定的时候要求他成为她的支持者。是啊，一个可怜虫型的怀疑者、一个业余博学强盗，也许能够通过为一个年轻女孩扭除掉她的信仰来得到一种满足、通过吓坏妇人和孩童来得到喜悦，既然他无法唬住男人们。但这可不是浮士德的情形；与那种人相比他可以说是太伟大了，因此他不会去做这种事。于是，我们能够同意歌德的看法，浮士德在第一次背叛了他的怀疑，但相反我难以相信第二次他还会这样做。在对玛格丽特的领会上，这一点有着极重要的意义。浮士德很容易看出，玛格丽特的全部意义在于她的无辜单纯性；如果这单纯性被从她身上去掉，那么她就其自身而言什么也不是、对于他就什么也不是了。因而，它必须得到保护。他是一个怀疑者，但是就他自身而言他有着那正面的所有环节，因为否则他就是一个糟糕的怀疑者。他缺少终结点；这样一来所有环节就变成负面的环节。相反，她有着终结点，有着童稚性和无辜性。于是，对于他来说再也没有比去装备她更容易的事情了。他的生命实践足够频繁地让他明白，那被他作为怀疑来谈论的东西，对于别人有着一种正面真相的作用。现在，他以一种见解的丰富内容来充实她，在这之中他找到了自己的喜悦，他拿出那直接的信仰的全部装饰品，他以此来装点打扮她，在这之中他找到了一种喜悦，因为这很适合于她，并且她在他的眼中因此而变得更美了。另外他也利用着这样的一个事实：她的灵魂被越来越紧密地捆绑在了他的灵魂上。在真正的意义上她根本不理解他；作为一个孩子她密切地依附着他，那对于他是怀疑的东西，对于她则是坚定不移的真相。然而，在他以这种方式教化出她的信仰的时候，他却在同时破坏这信仰，因为他对于她最终成为了一个信仰的对象，一个上帝，而不是一个人。只是在这里我必须努力预防一种误解。这看上去就好像是我在把浮士德弄成一个卑鄙的虚伪者。事实上却绝不是这么回事。格丽特^[92]自己是把这一切置入轨道的人；他以半眼估认出她以为自己所拥有那种荣耀，并且看出它无法经受住他的怀疑，但是他并不忍心去摧毁它，现在他以这样一种方式来对待它，甚至是带着某种慷慨的友善。她的爱赋予她对他而言的重要意义，然而她却几乎成了一个孩子；他屈尊俯就她的童稚性，并且看着她怎样去学用据有一切而感到喜悦。对于玛格丽特的将来这却有着

各种可悲的后果。如果浮士德在她面前显现为怀疑者，那么她也许在以后能够拯救自己的信念，她在自己的所有谦卑中认识到了，他的各种高飞而大胆的想法不是适合于她的，她紧紧抓住了她自己所拥有的东西。相反她现在却要把信仰的内容归功于他，而她在他离弃了她的时候则还是认识到他自己并不相信这内容。只要他还和她在一起，她就没有发现那怀疑，现在他走掉了，一切在她面前都变了样，她在一切之中都看见怀疑，一种她所无法控制的怀疑，因为她总是连带着地想着这样一个细节：浮士德自己没有能够把握它。

浮士德用来迷惑住玛格丽特的，在歌德的领会中也是这样，并非是一个唐璜的诱惑天赋，而是他巨大的优越。因此，正如她那么可爱地表述的，她在真正的意义上根本无法明白，浮士德在她身上看见的亮点是什么^[93]？因而他给她的最初印象是完全压倒性的，相对于他，她成为了完全的乌有。这样，她属于他，不是在“爱尔薇拉属于唐璜”那种意义上的“属于”，因为爱尔薇拉对于唐璜的那种“属于”是一种直面唐璜的独立存在，而玛格丽特则完全地消失在了浮士德之中；她也不曾通过与天堂决裂来使自己属于他，因为在那决裂之中有着一一种面对着他的正当权利；毫不察觉地，没有任何最少许的反思，他成为她的一切。但是，正如她从一开始就这样地是乌有，然后她变得（如果我敢这样说）越来越小，随着他对他的几乎神圣的至高权威越来越确定；她什么也不是并且只是通过他而存在的。歌德在一个地方说及哈姆雷特，说他的灵魂相对于他的身体是一颗橡子被种在花盆中，因此最后终结于崩裂这容器^[94]，玛格丽特的爱也是如此。浮士德对于她实在是太高大了，而她的爱情必定会终结于去分裂开她的灵魂。这样的—一个瞬间不会等待很久而终于要在什么时候出现；因为浮士德无疑感觉到，她不可能继续逗留在这种直接性之中；他现在并不将她引导进精神的各种更高区域，因为他所逃避的恰恰正是它们；他感官性地欲求她——并且离弃她。

这样，浮士德离开了玛格丽特。她的丧失是如此可怕，以至于周围的世界在—时间里忘记了那它本来所难以忘记的事情：她蒙羞了；她倒在了一种完全的无力之中，甚至不能够去想她的丧失，乃至那想象自己的不幸的力量都被从她身上剥夺走了。如果这一状态能够继续下去，那么那反思性的悲哀将不可能上场。然而，周围世界所给的安慰使得她—点—点地恢复过来，向她的思绪给出一个撞击，因此这思绪重新进入运动状态；但—旦它重新开始了运动，马上就很容易地显示出，她没有能力去抓住这思绪的各种看法，—种也抓不住。她还是听着它，就仿佛那不是在对她说话，它的任何言辞都无法停止或者加速她思维中的不安。她的问题和爱尔薇拉的问题是一样的，想着“浮士德是一个骗子”，但她的问题更麻烦，因为她受浮士德的影响要远远更深；他不仅仅是一个骗子，而且他也是一个虚伪者；她没有为他做出任何奉献，而是她欠他—切，而这一切是她在某种程度上仍然拥有着的，只是现在它显现为—种欺骗。但是，因为他自己不相信他所—说的那些东西，难道这些—东西的真实性就减少了吗？绝不，然而这对于她却是如此，因为她是通过他才相信这些—东西的。

看起来可以是这样：在玛格丽特这里，反思必定是更难以进入运动；那阻碍它的也就是那种“她什么也不是”的感情。然而在这之中又有着一种极大的辩证弹性。假如她能够坚持那种“她在最严格的意义上什么也不是”的想法，那么反思就被排除了，那么她也就并没有被欺骗；因为，既然一个人什么也不是，那么就不会有任何关系，在任何关系都不存在的时候，那么也就无法谈得上一种欺骗。在这样的情况下她是处在了安宁之中。然而这种思路却无法持续，而是在瞬间中转入其对立面。这“她什么也不是”只是表达了“爱情的所有有限差异都被否定了”，并且正因此也表达了她的爱情的绝对有效性，在绝对有效性之中又有着她绝对的正当权利。他的行为不仅仅是一种欺骗，而且是一种绝对的欺骗，因为她的爱情是绝对的。而在这里她又一次无法歇息；因为既然他曾是她的一切，那么，如果不是通过他，她也就同样无法坚持这一想法；但要通过他来想这种想法则是她所不能的，因为他是一个骗子。

在周围世界现在对于她不断地变得越来越陌生的同时，内在的运动开始了。她不仅仅是曾以自己的整个灵魂爱着浮士德，而且他曾是她的生命力量，她通过他而进入存在。其结果就是：她的灵魂在心境中当然没有比一个爱尔薇拉更少地被感动，但每一个单个的心境却是被感动得更少。她开始去获得一种基本心境，那单个的心境就像一个气泡从深处升起，这气泡没有力气去耐久、也不被新的气泡驱逐开，而是消解在那一般的心境——“她什么也不是”之中。这一基本心情又是一种状态，它被感觉到而没有任何单个的爆发之中给出表达，它是不可说的，而那单个心境为将之托起、让它升起而作的尝试，都是徒劳的。因此那整个心境不断地在那单个的心境中参与共鸣，它作为无力和虚弱为单个心境建构出回声。单个的心境表达出自己，但不缓和、不舒松；如果我使用我的瑞典爱尔薇拉所用的表达语来说（这说法无疑是非常有说服力的，尽管一个人可能并非十足地理解了它），它是一种假叹息，它迷惑欺骗，而不像一种真正的叹息那样是一种强化和有用的运动。那单个的心境甚至都不是发出了全声的或者精力充沛的，因为她的呼吸负荷过重过于吃力而无法发出洪亮有力的声音。

“我能够忘记他吗？尽管那小溪不断地继续往前奔流，不管它流得多远，但它能够忘却渊源、忘却自己的来源、让自己摆脱源头吗？那样的话，它就必须停止奔流！那箭，不管它飞得多快，它能够忘记弓弦吗？那样的话，它就必须停止它的飞行！那雨点，不管它落得多远，它能够忘记那天空——它落下前所在的地方吗？那样的话，它就必须被分解掉！我能够成为另一个人、我能够被一个不是我母亲的母亲重新生出来吗？我能够忘记他吗？那么我就必须停止存在！”

“我能够回忆他吗？我的记忆能够将他呼唤出来吗，现在既然他消失了，我自己就只是我关于他的回忆？这个苍白的、模糊的图像就是我所崇拜的浮士德吗？我回忆他所说的话，但是我不拥有他声音中的竖琴声！我记得他说的话，但我的胸膛太弱而无法发出他们的全声！它们落在聋了的耳朵中是毫无意义的！”

“浮士德，哦，浮士德！回来，给饿着的人吃饭、给赤身裸体的人穿衣、使身心憔悴的人复苏、探访孤独的人！^[95]无疑我知道，我的爱对于你没有任何意义，但是我也没有这样的要求。我的爱谦卑地伏在你的脚边，我的叹息是一种祷告、我的吻是感恩的供品、我的拥抱是崇拜。你因此而要离弃我吗？难道你在之前不知道这个吗？或者说，我需要你，在你不与我在一起的时候我的灵魂憔悴着死去，难道这不是爱我的理由吗？”

“在天上的上帝啊，宽恕我，我爱一个凡人更甚于爱你，并且我现在还仍然爱他；我知道，我这样地对你说话，这是一个新的罪。永恒的爱，哦，让你的仁慈抓住我，不要把我从你这里推出去，把他还给我，让他的心重新倾向于我，向我展示你的慈悲吧^[96]，怜悯，我又这样地祷告了！”

“那么我能够诅咒他吗？我是什么人，敢这么大胆？难道陶器能够冒犯陶匠^[97]吗？我是谁？乌有，什么也不是！一块他手中的泥土^[98]，一根他用来造出我的肋骨^[99]！我是谁？一株微渺的野草，他向我弯下腰，他抚育我，他对于我是一切，我的上帝、我的思想的本原、我的精神食粮。”

“我能够悲哀吗？不，不！悲哀就像夜雾坐在我的灵魂之上。哦，回来，我会放弃你，永不要求属于你，就在我这里坐一下吧，看我，我能够赢得力量去叹息，和我说话吧，说关于你自己，就好像你是一个陌生人，我将忘记这是你；说话，这样眼泪就可以迸发出来。这样，我就根本什么都不是，如果不是通过他，我甚至没有能力哭泣！”

“我该在什么地方找到安宁和休憩？那些思绪在我的灵魂里站起来，一个针对另一个，一个搞乱另一个。那时你和我在一起，它们听从你的暗示，于是我像小孩子一样和它们游戏，我用它们编织花环并将之放在我的头上；我让它们像我的头发一样飘动，在风中飘散开。现在它们可怕地缠绕着我，它们就像蛇一样地蜿蜒并且挤压着我充满恐惧的灵魂。”

“并且，我是母亲！一个活着的生灵在我这里要求着营养。难道那饥饿的人能够喂饱那饥饿的人、那身心憔悴的人能够为那渴急的人解渴吗？我应当去成为谋杀者吗？哦，浮士德，回来，拯救子宫中的孩子，如果你实在是想拯救这母亲的话！”

就这样，她不是被心境感动，而是在心境中被感动；但那单个的心境无法缓解她的痛苦，因为它在她所无法取消的整体心境中瓦解消释自身。固然，如果浮士德被从她那里剥夺走，那么玛格丽特不会寻求任何抚慰；她的命运在她的眼中当然是令人羡慕的，然而，她是受欺骗的。她缺乏那被人称作是“悲哀之处境”的东西，因为她无法单独地悲哀。当然，如果她能够，像那童话中的可怜的浮萝丽娜那样，找到回声之窟的入口（从那里她得知每一声叹息、每一声抱怨都会被那被爱者听见），那么她就不仅仅会像浮萝丽娜只在那里待三个夜晚^[100]，而是要日日夜夜地留在那里；但是，在浮士德的宫殿里没有回声之窟，并且他

在她的心中沒有耳朵。

☆

也许我已经太久地把你们的注意力锁定在了这些图像上，亲爱的同逝者^[101]，并且，尤其是因为（不管我说了多少）没有任何有形的东西向你们显现出来。然而之所以是这样，其原因当然不是在于我的描述中的欺骗性，而是在于事情本身和悲哀的狡猾。在有利的机会被提供出来的时候，那隐藏的东西就公开出自己了。这机会是我们在我们的权限之内所具备的，作为道别我们现在将让上面的三个悲哀许婚者联合起来，我们让她们在悲哀之和谐中相互拥抱，我们让她们为我们构成一个群体，一个圣龛，在之中悲哀之声不会喑哑下来、在之中叹息不会息止，因为她们甚至比圣女更为谨慎和忠诚地看守着对那些神圣仪节的观察。我们是不是该到那里面去打断她们、我们是不是该祝愿她们重获那丧失了的东西、这对她们是不是一种收益？她们不是已经得到了一种更高的起始吗？而这一起始将把她们联合起来，将一种美丽投向她们的联合并且为她们在联合中提供对痛苦的缓解，因为只有那自己被蛇咬过的人才知道那被蛇咬的人所承受的会是什么样的痛苦^[102]。

[1] [心理学消遣] 在1842年7月25日的一个草稿中，副标题被从“在巫术中尝试”改为“心理学消遣”。

[2] [Abgeschworen ... des Schwures ein] 这些诗句的来源不详。

[3] [Gestern lieb' ich ... Gern an Gestern] 引自莱辛的《西班牙的歌》（*Lied aus dem Spanischen*）。

[4] [那最长的白天] 西方夏至日，6月21/22日。

[5] 原文为希腊文 *Συμπαρανειρωμενοι*（同逝者）。

[6] [kastet vidt udseende Planer] 贺拉斯《颂诗》：“不让我们去抓着目光长远的期待”和“我们为什么要为自己在一个短暂的生命时间里死死地设定出一个长远的目标”。

[7] [世界规律] 按照斯多噶学说，关于逻各斯（世界规律）：世界从火中产生并且在火中毁灭。

[8] [神圣的声音……轻柔的微风里] 见《列王记上》：（19：11—12）耶和華说，你出来站在山上，在我面前。那时耶和華从那里经过，在他面前有烈风大作，崩山碎石，耶和華却不在风中。风后地震，耶和華却不在其中。地震后有火，耶和華也不在火中。火后有微小的声音。

[9] [那个“涡”] 有许多希腊哲学家设想在宇宙中有着一种不断的漩涡运动。阿那克萨哥拉（约公元前500—前428）宣称宇宙是由质的粒子在运动（“涡”）构成，这运动是由一种宇宙的意识（努斯）启动的。德谟克利特（约公元前460—前400）和列欧基波斯（Leukippos，公元前五世纪）如此假设，一切都是那空洞中运动的原子。

[10] [审判的喇叭] 指那预言一切毁灭的七枝号，它们在上帝接手世界的统治之前出现。《启示录》（8：7—11：9）。

[11] [在无忧无虑……毁灭] 见对“人子显现”的预言：“挪亚的日子怎样，人子的日子也要怎样。那时候的人又吃又喝，又娶又嫁，到挪亚进方舟的那日，洪水就来，把他们全都灭了。又好像罗得的日子。人又吃又喝，又买又卖，又耕种，又盖造。到罗得出所多玛的那日，就有火与硫磺从天上降下来，把他们全灭了。人子显现的日子，也要这样。当那日，人在房上，器具在屋里，不要下来拿。人在田里，也不要回家。”《路加福音》（17：26—31）。

[12] [鼻息之前] 也许是影射《诗篇》（18：15）：“耶和華阿，你的斥责一发，你鼻孔的气一出，海底就出现，大地的根基也显露。”

[13] [一切永远的母亲] 按照赫希俄德 *Theogonia*（就是说，关于诸神的本原和谱系）从123行

起：夜晚是混沌（kaos）的女儿，是以太和白天的母亲。

[14] [莱辛在……界限] 莱辛（Gotthold Ephraim Lessing, 1729—81）德国作家、戏剧家、批评家和哲学家。在《拉奥孔或者论绘画与诗歌的界限》（*Laokoon oder über die Grenzen der Malerey und Poesie*）（1766）中，他把诗歌写作定性为一种描述时间性的过程（一种行为情节）的艺术，而相反二维空间的绘画和三维的雕塑在一种空间性的构成中只能能够在情节过程中描述出一个单个的处境。

[15] 克尔凯郭尔在这里所说的“艺术的”，就是指与诗歌想象艺术相对的绘画雕塑类艺术。

[16] [血液涌进皮肤系统中] 对于精神状态和体液间关联的假设是情绪心理学的基础，这一心理学把血液和多血质脾性联系起来。这一学说是由希腊医生加利诺斯（129—199）建立出来的，直到1628年英国医生哈尔维（W.Harvey）发现了血液循环系统，这一学说一直是占主流的。

[17] 就是说，以视觉艺术的方式。

[18] [就像……松鼠……打着转跑] 在当时松鼠能够被作为宠物养在有着一只踏转轮的笼子里。

[19] [维罗妮卡] 根据法国修道士罗杰斯·达香迪欧（Rogers d'Argenteuil）的圣经故事（大约1300年），一天维罗妮卡外出卖布，但遇上耶稣背着十字架在向骷髅地去的路上。她出自同情把布递给耶稣，耶稣把布压向自己的脸，然后还给她，布上是一副印有他的荆冠和受难的脸的像，后来人们将之称作维罗妮卡的汗布。中世纪的传说把维罗妮卡（Veronica）这个名字和拉丁语“真正的画像”（vera icona）联系在一起。

[20] [剪影] 剪影图像被作为投影而映现出来。如果它们要被映现在墙上，就必须使用一个投影器，比如说幻灯机。

[21] 原文为希腊文Συμπαρανειρωμενοι（同逝者）。

[22] [一个女人眼中的箭] 是指后期罗曼蒂克文学中所描述的那厄若斯、阿莫尔和丘比特用来播种爱慕的箭。

[23] [远程通讯] 在这里是转义，是指没有言辞的隐秘讯息。这里牵涉到当时的现代远程通讯，信号通讯在1800—1862年一阶段是运用在哥本哈根与施莱维格间（Slesvig）通讯方式，在奥斯特发现了电磁之后被电报取代。

[24] 这里的“海神”，原文是“男性人鱼”（havmand），一种传说中的海洋生物，长有男人的头部及上身，却生有一条鱼尾巴。

[25] [一个普罗透斯……还是得算命] 海神普罗透斯被墨涅拉俄斯国王逼迫算命，但努力通过不断变换自身面目来逃避；最后他只好让步为墨涅拉俄斯算命。他的各种变化被写在荷马的《奥德赛》中。

[26] [像强盗一样在深夜起身] 贺拉斯的书信中“为了去杀人，强盗在半夜起身”。

[27] [就像自然研究者们所说] 所指事件不详。

[28] [搜索心肾] 搜索内在肾脏。语出旧约全书（中文翻译为“察验人肺腑心肠”），上帝搜索人的心肾，比如说在《诗篇》（7：9）和《耶利米书》（11：20）中。在新约中用在上帝之子身上，《启示录》（2：23）。

[29] [扫罗……判决之声] 《撒母耳记上》（28：3—19）：“那时撒母耳已经死了，以色列人为他哀哭，葬他在拉玛，就是在他本城里。扫罗曾在国内不容有交鬼的和行巫术的人。非利士人聚集，来到书念安营。扫罗聚集以色列众人在基利波安营。扫罗看见非利士的军旅就惧怕，心中发颤。扫罗求问耶和華，耶和華却不借梦，或乌陵，或先知回答他。扫罗吩咐臣仆说，当为我找一个交鬼的妇人，我好去问她。臣仆说，在隐多珥有一个交鬼的妇人。于是扫罗改了装，穿上别的衣服，带着两个人，夜里去见那妇人。扫罗说，求你用交鬼的法术，将我所告诉你的死人，为我招上来。妇人对他说，你知道扫罗从国中剪除交鬼的和行巫术的。你为何陷害我的性命，使我死呢？扫罗向妇人指着耶和華起誓说，我指着永生的耶和華起誓，你必不因这事受刑。妇人说，我为你招谁上来呢？回答说，为我招撒母耳上来。妇人看见撒母耳，就大声呼叫，对扫罗说，你是扫罗，为什么欺哄我呢？王对妇人说，不要惧怕，你看见了什么呢？妇人对扫罗说，我看见有神从地里上来。扫罗说，他是怎样的形状？妇人说，有一个老人上来，身穿长衣。扫罗知道是撒母耳，就屈身，脸伏于地下拜。撒母耳对扫罗说，你为什么搅扰我，招我上来呢？扫罗回答说，我甚窘急。因为非利士人攻击我，神也离开我，不再借先知

或梦回答我。因此请你上来，好指示我应当怎样行。撒母耳说，耶和华已经离开你，且与你为敌，你何必问我呢。耶和華照他借我说的话，已经从你手里夺去国权，赐予别人，就是大卫。因你没有听从耶和華的命令。他恼怒亚玛力人，你没有灭绝他们，所以今日耶和華向你这样行，并且耶和華必将你与以色列人交在非利士人的手里。明日你和你众子必与我在一处了。耶和華必将以色列的军兵交在非利士人手里。”

[30] 原文为希腊文 Συμπαρανηρωμένοι (同逝者)。

[31] 这里这个“诗意”——“digteriske”在丹麦语中和“诗人(Digter)”这个词的关系正如中文中的“诗意”和“诗人”间的关系。但是它更有着一种泛指的意义：创作和虚构。这里我将之翻译为“诗意”是强调“诗人”，但是在理解上，有必要同时也理解为“虚构出的特定名字”。

[32] 原文为拉丁文 nomina appellativa (通用名)。

[33] [玛莉·博马舍] 玛莉·卡隆是皮尔·奥古斯丁·卡隆德 (Pierre Auguste Caron de Beaumarchais, 1732—1799) 的妹妹。后者在后来因其喜剧《塞维尔的理发师》(1775) 和《费加罗的婚礼》(1784) 而著名，这两个剧作成为了法国革命的前奏曲。在1764年，他去了马德里向西班牙作家法加多 (Clavijo y Fajardo, 1730—1806) 进行报复，因为法加多对玛莉许诺了婚姻，并且赢得了她的心许，但却就此离开了她。看来博马舍的目的是达到了，婚姻结下了，但他得到风声说这个西班牙人试图在政府中离间他，之后他让国王罢去法加多的职位并驱逐出马德里。法加多后来被政府宽恕，政府让他在1773年出任编辑，后来成为自然历史博物馆馆长。

[34] [歌德的《克拉维果》(Clavigo)] 歌德在博马舍的《回忆录》(Mémoires) (1774) (书中描述了博马舍1764年在马德里的游历) 中获得了他的悲剧《克拉维果》(Clavigo) (1774) 的素材。歌德在这悲剧中让玛莉死去而让博马舍杀了克拉维果。剧作在1808年被翻译成丹麦语。

[35] 坦塔罗斯被罚站立在水中，当他想饮水时水就消退而饮不到；其头上悬着水果，当他想摘时水果就避开。西西弗斯被罚将一块巨石推上海蒂斯的一座小山，但每接近山顶，石头就又滚下来。

[坦塔罗斯受渴和西西弗斯向山上推石头] 在荷马《奥德赛》中有所叙述 (11: 582—600)。

[36] [歌德……这一点] 《克拉维果》第一幕第二场。

[37] 原文为拉丁文 perpetuum mobile, 永动机。

[38] 直译的话就是“那自私的”。

[39] 直译的话就是“那同情的”。

[40] 直译的话就是“那自私的”。

[41] 直译的话就是“那同情的”。

[42] [能够移山的信仰] 参看《歌林多前书》(13: 2): “我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘，各样的知识。而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。”

[43] [我们跟着歌德……她的死亡] 《克拉维果》第二幕。

[44] [歌德……某种关系] 克拉维果第三幕第一场。玛莉的姐姐索菲说：“哦，难道我不爱他，像你这样，以最完美的、最纯洁的姐妹般的爱？”

[45] [这智者……欠着没有给出] 指古希腊诗人凯欧斯的西蒙尼德斯 (Simonides, 约公元前500年) 出自西塞罗的 De natura deorum 1, 60。塞拉库斯的暴君希俄隆向他所提的问题却不是关于什么是宗教，而是关于什么是神圣。

[46] [安静的精神] 参看《彼得前书》(3: 4): “只要以里面存着长久温柔安静的心为妆饰。这在神面前是极宝贵的。”

[47] 原文为拉丁文 ecclesia pressa, 受压制的教会。

[48] [你小信的人] 《马太福音》(8: 26): “耶稣说，你们这小信的人哪，为什么胆怯呢。于是起来，斥责风和海，风和海就大大的平静了。”另外也参看《马太福音》(16: 8): “耶稣看出来，就说，你们这小信的人，为什么因为没有饼彼此议论呢？”

[49] [橄榄叶] 《创世记》(8: 10—11): 他又等了七天，再把鸽子从方舟放出去。到了晚上，鸽子回到他那里，嘴里叼着一个新拧下来的橄榄叶子，挪亚就知道地上的水退了。

[50] 比如律师、法官和法律学者。

[51] [我则将会把这一切都再给予他] 见《约伯记》中约伯的故事。她失去了一切，牛羊骆驼、仆人、孩子和自己的健康，然后在上帝那里又得到了这一切。

[52] [多娜·爱尔薇拉] 歌剧《唐璜》中的女主人公。

[53] [修女] 参看《唐璜》第一幕第六场。爱尔薇拉唱：“我在修女院的小房间享受的那种尊敬，一种出自爱的奉献！”以及“我曾上帝的新娘，我宁可得到你的爱，是生是死给我一句话！”

[54] [就像老虎折断一朵百合花] 引言出自丹麦罗曼蒂克作家和诗人欧伦施莱格（A.Oehlenschläger）的喜剧《阿拉丁》（*Aladdin, eller Den forunderlige Lampe*）。努拉丁（Noureddin）问灯神把阿拉丁、他的新娘和宫殿搬到非洲的可能性，灯神回答：“就像老虎折断一朵百合花。”

[55] [到此为止，不可更多] 也许是影射《约伯记》（38：11），在之中上帝对大海说：“你只可到这里，不可越过。你狂傲的浪要到此止住。”

[56] [会客室] “会客室”在丹麦原文中是“谈话间”，在大多数情况下用在修道院中的那种客访谈话的房间，当人们探访修道院中的居住者的时候，被访者在这房间里可以接待访客，与访客谈话。

[57] [上帝的家……在山岩上] 影射耶稣登山宝训中以房子所作的比喻。《马太福音》（7：24—27）：所以凡听见我这话就去行的，好比一个聪明人，把房子盖在磐石上。雨淋，水冲，风吹，撞着那房子，房子总不倒塌。因为根基立在磐石上。凡听见我这话不去行的，好比一个无知的人，把房子盖在沙土上。雨淋，水冲，风吹，撞着那房子，房子就倒塌了。并且倒塌得很大。

[58] [一个来自理念的有效要求] 在黑格尔那里，理念（Ideen）是那通过世界历史的发展而得以实现的概念，在这里概念是那历史性发展的本质（自由）和它的驱动力。概念在黑格尔这里所扮演的角色就像是形式在亚里士多德那里所扮演的角色。说起“一个来自理念的有效要求”，这不是在说什么主观的东西，而是某种客观的东西，某种依据于“那现实的”而发生的東西。

[59] [首先必须残酷……克鲁斯的译改本] 指《唐璜》第一幕第六场，爱尔薇拉终于遇上了唐璜，并且向这个点燃了了她的心灵的不忠诚者唱：“哦！怎样的问题啊！难道你不是以一种火焰传染了我的心灵，永恒的火焰，在那点燃它的火源周围熊熊燃烧。徒劳地在我的脑袋里明确地指控你，却总是有一个声音不断地为你说话，啊，比上帝、理性和忠诚更高！”她握住自己的马夫古斯曼的手并继续说道：“首先必须残酷地使我的心信服，这是我的目的；因此我来找你，在每一座城、每一个市，在所有的路上，在漆黑的夜晚、在阳光明亮的灿烂中；我不再怕被发现；因为如果你是虚假的，那么一切对于我就是无关紧要了！现在我找到你了——说话呀，为你的行为道歉。上帝的新娘我曾，我更愿意你的爱；给我一句话是生还是死！绝望那么近地逼向我，我受惊的灵魂只能来找你；上帝离弃了我！啊，你明白了我说的话么？”——克鲁斯（Lauritz Kruse，1778—1839）丹麦作家和翻译家。

[60] [克鲁斯……强制的] 引自《唐璜》第一幕第六场。尴尬的唐璜让侍者勒波拉罗去回答那绝望的爱尔薇拉的咏叹调：“爱尔薇拉！最好的！你的状态多么深深地触及我的心灵；——但是你现在是愿意听，愿意相信我的话了——你这个怀疑我的人？那么——我几乎可以说——不可能的，原因是不可能——好像是强制着的。”唐璜镇静下来，接着说：“说呀，勒波拉罗！你说了一切——我自己就没什么好说的了。”

[61] 有必要说明一下。这里所说的“不可能的”（usandsynlig）是指概率上的那种不可能性，就是说，是偶然性中的不可能性，——未必发生的，想来是不会发生的，不像是真的会发生的；用概率的说法就是“不可几的，非概然的”。不同于“可能性—必然性”中所说的“不可能”（umulig），其所指是必然的不可能性，——必然不发生的、绝对不会发生的、绝对不是真的。后者的英文是impossible，前者的英文是improbable。

[62] [残酷地使人信服的证据] 当那惊讶的勒波拉罗得到唐璜的指令去为爱尔薇拉做出解释的时候，她催促他说，尽管她对于他将说出的东西怀有恐惧。唐璜逃走了，然后侍者勒波拉罗称他为背叛者并唱起他的名单歌。

[63] [在胸前藏着一把匕首] 见《唐璜》第一幕第六场的舞台说明。“她拔出匕首，唐璜和古斯曼拉住她的手臂。”

[64] [正如蒂朵在阴界里自己转身不理睬那对她不贞的埃涅阿斯] 指维吉尔的《埃涅伊德》

(Æneide) 中的第六歌第469—474行：“这样埃涅阿斯，眼中满是泪水抚慰地叫着那女王，她的脸上发出愤怒的闪光。她回避地让眼睛向下看，也不再被他的话语感动，比坚硬的岩石和帕里斯的大理石更无动于衷；最后她挣脱并带着敌意跑到了树林的阴影里，他的第一任丈夫斯凯乌斯在那里温柔地分担她的悲哀。”在这阴界相遇的前面有这样的故事背景：在从特洛伊去意大利的路上英雄埃涅阿斯（据传说是罗马帝国的建国者）被风暴冲到北非海湾，在那里他得到女王蒂朵（据传说是迦太基的建国者）的友好款待。他们相爱了，但是埃涅阿斯离开北非，他们的爱情关系就结束，这样蒂朵在之后就死去了。埃涅阿斯是罗马民族史诗《埃涅伊德》的主人公，史诗的命名是取他的名字。

[65] 原文为希腊文 Συμπαρανειρωμένοι (同逝者)。

[66] [各种现代哲学……勇气] “现代哲学”主要是针对黑格尔主义。

[67] [抹大拉救济院] 通过教养、劳动和宗教影响来救助“堕落”女人的收容所。“抹大拉”这个名字来自妓女抹大拉的马利亚。参看《路加福音》第八章。

[68] 原文是希腊文 οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει¹ (它既不说明也不隐讳，但暗示)。

[69] [Deminutivum] 拉丁语，小词，比如说在词后加上一个带有“小”的意思的词尾。

[70] [比一根芦苇更纤细] 爱尔薇拉的特征是苗条而柔韧的。

[71] [比黎巴嫩的柏树更华荣] 见《雅歌》(5:15)：“他的腿好像白玉石柱，安在精金座上。他的形状如黎巴嫩，且佳美如香柏树。”

[72] [卡戎] 希腊神话中死亡的摆渡人的名字，他摆渡死者们的灵魂过冥河去死亡的国度。

[73] [欧珀尔] 小铜币。在古希腊民间传说中，人们在死者嘴里放一枚铜币作为给卡戎的摆渡钱；没有它，人就无法被渡到死亡国度。

[74] [我对我最初的爱贞] 《启示录》(2:4)，说及以弗所教会：“然而有一件事我要责备你，就是你把起初的爱心离弃了”，就是说对基督的爱。

[75] 数着念珠念玫瑰经祈祷。玫瑰经向圣母马利亚虔诚奉献的修行方式，主要由三套各五篇万福马利亚祈祷经文构成。

[76] [玛格丽特] 《浮士德》中的女主人公，被浮士德诱惑并辜负，在淹死了他们共同的孩子之后，终结于被靡菲斯特谴责诅咒而被“上天”拯救走。

[77] 原文是德文：

Halb Kinderspiel,

Halb Gott im Herzen.

即“一半是儿戏，一半是上帝在心中”引文出自《浮士德》的上半部的大教堂场面。

[78] [她第一次看见浮士德] 指《浮士德》剧中的街头场面。浮士德第一次见到十四岁的玛格丽特，但她觉得自己太渺小而配不上他的感情却没有被谈及。

[79] [他爱我……他不爱我] 指花园场景。玛格丽特和浮士德一同散布，女友玛塔和靡菲斯特。玛格丽特摘下一朵雏菊，在她把一片片花瓣摘下来的时候，他半高声地说：“他爱我——他不爱我。”

[80] [关于唐璜的传说] 这传说完全回到古代西班牙故事，关于来自塞维拉的浪荡贵族唐璜泰诺里欧的故事，他劫持了堂·古扎洛德·乌洛瓦的女儿，并在后来杀死了堂·古扎洛德·乌洛瓦。上天要惩罚唐璜对教会骑士勋章的司令官的杀害，让他的石像把唐璜撞进地狱。西班牙人加布里尔·特莱，一个高位的神职人员，以笔名提尔索·德·莫利纳写下了关于唐璜的第一个虚构故事El Burlador de Sevilla 约1620年。然后是莫里哀的喜剧 Don Juan ou le festin de pierre 1665年，成为da Ponte的为莫扎特歌剧所写的意大利文本 (Il dissoluto punito ossia Il Don Giovanni, 1787) 的先行者之一。先是在莫里哀那里，然后尤其是在da Ponte那里，重点才被放在唐璜的无数诱惑之中。

[81] [1003] 指名单咏叹调。在《唐璜》的第一幕第六场中，勒波拉罗的咏叹调如此说：如果您，多娜！愿意听我所写下的这名单，……首先意大利一百二十个！二十来个德国的，不是撒谎。法国女孩围着她飞。在西班牙，有一千零三个！

[82] [浮士德最终成为一个唐璜] 在这里，只仅仅是考虑歌德的《浮士德》的第一部。

[83] “消遣”丹麦语 Adspredelse，有消遣、分散注意力、转移、注意力转向和散射的意思。中文相应的心理学词汇是“导离”。这个词是克尔凯郭尔经常使用的。

[84] 原文是德文Heiterkeit（快乐）。

[85] [阴界的那些影子们] 在希腊和罗马的神话中阴界被看做是一个死者们的灵魂在离开了肉体后所驻留的地方。荷马描述，奥德修斯到了死亡国度的边界（人们把死亡国度置于地球的内在中），借助于祭品礼物他和死者们的影子发生了关系。据说，虽然灵魂作为影子而活着，但他们能够回到墓上去吃人们留下的祭品礼物。

[86] [懂得炼制……魔术师] 在浮士德遇上玛格丽特之前，他得到了一种魔术饮料，会给他青春活力。

[87] [靡菲斯特] 浮士德传说的习俗中魔鬼的名字。在1587年的第一本关于浮士德的书中已经用到了这个名字。在歌德的《浮士德》，在巫厨场景的结尾处，靡菲斯特在许诺浮士德马上将看见一切女人中最美丽的那个将活生生地站在他面前时，让浮士德在一面镜子中看见他在未来对玛格丽特的征服。

[88] [私人讲学博士（Privatdocent）] 尤其是在德国人们在大学里任用私人授课博士，就是说作为博士但没有正式聘用的授课者。这里的用名也许是指马腾森（H.L.Martensen）。

[89] [怀疑之博士] 在歌德的《浮士德》的第一部中的开始场“夜”，浮士德叙述自己在进入靡菲斯特的权力中开始练魔术之前的生平。他谈论自己作为一个牵着自己的学生的鼻子并且心中痛苦地认识到了“我们什么都无法知道”这一道理。但浮士德也说他既不受犹豫也不受怀疑的困扰，他既不怕地狱也不怕魔鬼。也许在这里也指到玛塔的花园的场面，那直接的宗教的玛塔询问那智性的怀疑者浮士德关于他与宗教和与对上帝的信仰的关系。在日记AA中一个日期是1835年6月1日的笔记中克尔凯郭尔把浮士德说成是“人格化了的怀疑”。

[90] [玛格丽特……浮士德有点不大对头] 参看玛塔的花园场景。

[91] [问答场景] 指玛塔的花园场景。

[92] 原文在此处是Grete（格丽特），而不是玛格丽特（Margrete）。格丽特可以是玛格丽特的缩减称呼。

[93] [她那么可爱……是什么] 指在小花园房中的场景。玛格丽特敬佩浮士德的博识，羞惭地说，她不明白，他在他身上看见什么，她只是一个无知的孩子。

[94] [歌德……这容器] 是指Wilhelm Meisters Lehrjahre 第四书第十三章，在Goethe's Werke bd.19, s.76, 在之中说，莎士比亚在《哈姆雷特》中会这样描述：“eine große That auf eine Seele gelegt, die der That nicht gewachsen ist. (...) Hier wird ein Eichbaum in ein köstliches Gefäß gepflanzt, das nur liebliche Blumen in seinen Schoos hätte aufnehmen sollen; die Wurzeln dehnen aus, das Gefäß wird zernichtet.”

[95] [给饿着的人吃饭……探访孤独的人] 见《马太福音》（25：31—46）中的审判日场景，在之中耶稣对那些义人们说：“因为我饿了，你们给我吃。渴了，你们给我喝。我作客旅，你们留我住。我赤身露体，你们给我穿。我病了，你们看顾我。我在监里，你们来看我。”

[96] [让你的仁慈抓住我……向我展示你的慈悲] 见《诗篇》51章中大卫在和拔士巴同室之后所说的：“神啊，求你按你的慈爱怜恤我，按你丰盛的慈悲涂抹我的过犯。”“不要丢弃我，使我离开你的面前。不要从我收回你的圣灵。求你使我仍得救恩之乐，赐我乐意的灵扶持我。”

[97] [难道陶器能够冒犯陶匠吗] 见《罗马书》（9：20—21）：“你这个人哪，你是谁，竟敢向神强嘴呢？受造之物岂能对造他的说，你为什么这样造我呢？陶匠难道没有权柄，从一团泥里拿一块作成贵重的器皿，又拿一块作成卑贱的器皿吗？”

[98] [一块他手中的泥土] 见《约伯记》（10：9），约伯对上帝说“求你记念制造我如抟泥一般，你还要使我归于尘土吗？”另见《以赛亚书》（64：8）和《创世记》（2：7）。

[99] [一根他用来造出我的肋骨] 根据《创世记》（2：21—22），上帝用从亚当身上取出的肋骨造出女人。

[100] [童话中的……三个夜晚] 指童话《蓝鸟》中的女王。

不幸的女王浮罗丽娜离开自己的宫殿去寻找她的爱人，国王奥蒙德。在她到达了奥蒙德的宫殿时，她发现他正在他的婚礼上；她买通了进入宫殿中的回音窟的入口，她从奥蒙德那里知道，他在这里可以听见一切被说的话。最初的两夜奥蒙德没有听见什么，因为他睡死了；但第三天她成功地贿赂了宫殿仆人让他不要给奥蒙德吃通常吃的安眠药。这个夜晚她如此迫切地讲着他们一起经历过的，这样国王就知道在洞窟里说话的浮罗丽娜。他从一个秘密的阶梯下去找到她，他们幸福地结合了。

[101] 原文为希腊文Συμπαρανεηρωμενοι（同逝者）。

[102] [只有那自己被蛇咬过……痛苦] 出处不详。

最不幸的人

一篇写给同逝者的热情洋溢的致辞

星期五周会上的终结讲演

众所周知，在英格兰的某地肯定是有着这样一个坟墓，这坟墓没有以宏伟的纪念碑或者忧伤的环境、而是以一个小小的碑铭来展示出自身的特别——“最不幸的人”^[1]。据说人们打开过墓穴，但在里面却找不到任何尸体的痕迹。人们找不到尸体，或者人们打开了墓穴，这两者中哪一个事实更引起人们注意呢？确实是够奇怪的，人们这样花时间去搞明白在这墓穴之中是否有什么人。当人们在碑刻上读到一个名字的时候，很容易受到这样一种诱惑，去想象这个人的生命曾经是怎样在世界上奔走着的，人们会有愿望走进墓穴去与他聊上一聊。但是这一碑文，它是那么意义重大！一本书能够有一个标题，这标题让人有读这书的愿望，但是一个标题就其自身可以是如此思想丰富、如此具备对个人独特的吸引力，以至于使人永远都不想去读这本书。实在地说，如果一个人在静思之中也许曾秘密地让自己衷心沉湎于这样一种想法，觉得自己是那最不幸的人，那么，对于每一个有过这样想法的人，这一碑文确实是意义重大的；它到底是会具有震撼性的意义、还是会具有喜悦的意义，则完全根据这个人所具的心境来决定。但是，我能够想象一个人，他的灵魂从不认识这样的追求，对于他来说，去知道在这一墓穴中是否真的有人存在，就成了他的好奇心所想要完成的一种任务。并且，看哪，那墓穴是空的^[2]！也许他又重新复活，也许他是想要嘲弄那诗人^[3]的词句：

——在墓中有的是安宁

它的沉默居民不知悲哀^[4]。

他无法找到安息，甚至在墓中也找不到，他也许又无常地在这世界上飘游，他离开了自己的寓所、自己的家，而只让自己的地址留在了那里！或者他尚未被人发现，他这个最不幸的人，这个人，在他找到了祭寺的门和谦卑的祈求者们的长凳之前，甚至连欧墨尼得斯姐妹们都不追踪他^[5]，而各种悲哀维持着他的生命使得他活下去、追随着他到墓穴！

如果他还没有被发现，那么，亲爱的同逝者^[6]，让我们就像十字军骑士那样进入一次远行，不是去那坐落在幸福的东方的神圣墓穴，而是去那坐落在不幸的西方的悲哀墓穴。在那空墓穴前，我们将寻访他，那最不幸的人，确定了要去找他，因为，正如信者们的渴慕趋向那神圣的墓穴，那些不幸者们也这样向西方迁徙到这空墓，每一个人都被这样的想法充填：这墓穴是为他而定下的。

或者，这样的一种考虑对于我们的观察来说也许不是一种有价值的对象，我们的活动——我应当遵从我们协会的神圣习俗——是在格言式的、偶然的祈祷仪式中的尝试，我们不是格言式地思想和言语着的我

们，而是在格言式地生活着的我们，异乎寻常^[7]地生活着的我们，就像生活中的格言，与人们的社会无关，不参与他们的悲哀和喜悦，我们不是生活之喧嚣中的谐音，而是夜之宁静中的孤独飞鸟，只偶尔一次聚集在一起以便在对生活之可悲、对白天之漫长和时间之无限延续的观想展示中获得启发，我们，亲爱的同逝者^[8]，是不相信“喜悦的游戏”或者“傻瓜们的幸福”的人，我们是除了不幸之外什么也不信的人。

看，无数的人成群地向前涌动，全都是不幸的人们。然而，相信自己就是被召唤的人有许多，而被选中的则不多^[9]。在他们之间必须被定出一种区分^[10]——一个词，而人众消失，也就是，把所有那些不请自来的、认为“死亡是最大的不幸”、因为畏惧死亡而变得不幸的客人们全都排除掉；因为我们，亲爱的同逝者^[11]，我们就像罗马的士兵^[12]那样不怕死亡，我们知道更糟的不幸，并且它自始至终首先就是——“活着”。是啊，如果有这样一个人，他无法死去，如果传说中所说的关于那个永恒的犹太人^[13]的说法是真实的话，那么，就去宣告他为那最不幸的人吧，我们还踌躇什么？这样一来，我们也就弄清楚了为什么墓穴是空的，这是为了标示出那最不幸的人就是无法死去的人、无法被置放进墓穴的人。这样，问题就搞定了，答案就很简单，因为那无法死去的人是最不幸的，而能够死去的人则是幸福的、在老年寿终正寝的人是幸福的、在青年夭折的人是幸福的，最幸福的是在他出生的时候就死去的人，最最幸福的是那从来不曾出生的人^[14]。然而，事情并非如此，死亡是所有人的共同幸福，因此，只要那最不幸的人还没有被找到，那么他就必须在这一界定之中被寻找。

看，人众消失了，数字减少了。我现在不说“把你们的注意力集中起来听我说话”，因为我知道，我拥有着你们的注意力；我不说“把你们的耳朵竖向我”，因为我知道它们属于我。你们的眼睛闪烁，你们从你们的座位上站起来。这是一场值得去参与的辩论，一场比生死攸关更为可怕的搏斗；因为我们并不畏惧死亡。但是那酬报，是的，它比世上任何其他酬报更令人骄傲，并且更为确定，因为，那确定了自己是最不幸者的人，他根本就无需畏惧幸福，他不会去品尝在自己的最后一刻不得不叫喊“梭伦、梭伦、梭伦！”^[15]的羞辱。

然后，我们于是就举行一场自由竞争，任何人都不会被排除在这竞争之外，不管是从身份的角度还是年龄的角度看。除了幸福的人和畏惧死亡的人之外，没有任何人被排除在外——不幸者们的社团中的每一个值得尊敬的成员都是受欢迎的，宝座为每一个真正不幸的人而定，墓穴保留给那最不幸者。我的声音在这世界里发出，倾听它，所有你们这些自称是世上的不幸者而不畏惧死亡的人们。我的声音回响到时间中的往昔；因为我们不想振振有词到因死者已死的缘故而去排斥死者的程度，因为他们也曾活着。我恳请你们原谅我在一时一刻中打搅你们的安宁；在这空墓前聚集。我三次对世界这样喊叫，倾听它，你们这些不幸的人们；因为在这里，我们的意图不是在世界的一个角落里裁决我们自身间的一个事件。地点已经找到，而在这一地点，该事件必须面向全世界来

得以裁决。

然而，在我们去盘问那些单个的人们之前，让我们使我们自己称职而能够无愧地坐在裁判者和辩论参与者的位置上。让我们强化我们的思想，武装它去抵抗软耳根子中的蛊惑；因为，在一个不幸的人讲述他自身的不幸的时候，又有什么声音能够像不幸者的声音那样逢迎奉承、又有什么样的声音能够像不幸者的声音那样具有迷幻的魔力呢。让我们使自己称职去坐在裁判者和辩论参与者的位置上，不失去概观和洞察能力，不被那些单个的人们迷惑；因为悲哀所具的雄辩是无限的并且有着无限的创新能力。我们将把不幸者们划分成特定的群组，每一个群组都只有一个人能够发言；因为我们不想拒绝这样的事实，即，任何单个的个体都不会是那最不幸者，最不幸者是一个类别；但因此我们不想有所踌躇，去赋予这样一个特定类别的代表这个名称：那最不幸者，我们不会踌躇于去把那个墓穴赋予他。

在黑格尔的所有体系文本中有一个段落是关于不幸意识^[16]的。一个人总是带着一种内在的骚动和心跳进入对这样的各种考究的阅读，带着这样的畏惧，唯恐获知太多或者太少。“不幸意识”是这样的一个词，哪怕只是偶然地被置于谈话的过程中，它就几乎能够使得血液凝结、使得神经颤抖，而现在，它被如此显著地表述出来，就像柯莱门斯·布伦塔诺的一篇小说^[17]中的那个秘密词：“第三颗核桃是死亡”^[18]，能够使人像一个罪人那样地战栗。唉，那除了就这个问题写一段文字之外就不再与这个问题有更多关系的人是幸福的；而更幸福的人则是那能够写接下去的文字的。现在，那不幸的人就是这样的人：他的理念、他的生命内容、他的意识财富，他的根本的本质以某种方式是处在他自身之外的。那不幸的人对其自身而言总是缺席的、对其自身而言从来不是在场的。但是缺席，很明显，一个人可以是要么在过去的要么在将来的时间里缺席。这样，整个不幸意识的领域就被足够地限定下来了。对于这一固定的限定，我们要感谢黑格尔的工作，而现在，既然我们不仅仅是那种保持着距离看这个王国的哲学家，那么，我们就要像一个本土人那样地更接近地去观察那之中各种不同的阶段。这样，不幸的人是缺席的。但是一个人的缺席，如果一个人不是在过去的时间就是在将来的时间里的话，那么他就是缺席的。这一表述在这里是迫切的；因为很明显，正如我们也能够从语言科学看到的，有一种时态是过去时中的现在时，还有一种时态是将来时中的现在时；而这同一种科学也告诉我们说，有一种时态是过去完成时，在之中没有任何现在时的东西，还有一种时态是将来完成时，也具备同样的特性。这是那些希望着的和回忆着的个体人格。但是，如果一般地看，只有那对于自己是在场的人才是幸福的人，那么，只要这些个体仅仅是在希望着或者仅仅是在回忆着，在某种意义上他们无疑就是不幸的个体人格。然而，在严格的意义上，我们不能将一个在希望或者在回忆中在场的个体人格称作是不幸的。也就是说，在这里必须强调的是：他在那希望或者回忆之中是现在着的。我们也将从这样的事实中看出这一点：一次打击，不管它有多么沉重，不可能使得一个人成为最不幸的人。也就是说，一次打击要么是只能够剥夺他的希

望而使得他在回忆中现在着、要么是剥夺他的回忆而使得他在希望中现在着。现在我们继续进一步讨论并且将去看，不幸的个体人格在更具体的细节上必须怎样被定性。首先让我们看一下那希望着的个体人格。如果一个人作为希望着的（并且因此而言是不幸的）个体人格对自身而言不是现在着的（*præsentisk*），那么他在更为严格的意义上就变得不幸。一个希望着永恒生命的个体在某种意义上无疑是一个不幸的个体人格，如果他放弃了那现在的；但在严格的意义上却不是不幸的，因为他在这一希望中对于他自己是现在着的，并且与有限性的单个环节并不构成冲突。相反，如果他无法在希望中对于他自己是现在着的，而是失去了自己的希望、又再重新希望并且又如此继续，那么他对于他自己就是缺席的，不仅仅是在那现在的时间里、而且也是在那将来的时间里缺席，这样我们就有了一种不幸者的构成形式。如果我们观察那回忆着的个体人格，那么情况也是如此类似的。如果他能够在过去的时间里对他自己是现在着的，那么他在严格的意义上就不是不幸的；但是如果他不能够达成这一点，而是在过去的时间里对自己持恒地缺席的，那么我们就有了一种不幸者的构成形式。

回忆尤其是那些不幸者们的真正元素，那是自然的，因为过去了的时间有着值得注意的特性，“它是过去了的”；将来的时间所具的特性则是“它将要到来”，因此我们在某种意义上能够说，与过去的时间所处相比，将来的时间所处与现在的时间更为接近。现在，为了使得那希望着的个体人格在将来的时间里变成现在着的，这将来的时间就必须为这个个体人而具备实在性，或者更确切地说，这时间就必须为这个个体人去获取实在性；为了使得那回忆着的个体人格在过去的时间里变为现在着的，这过去的时间就必须为这个个体人而具备实在性。但是当那希望着的个体人格想要希望一个将来的时间而这一将来时间却无法为这个个体获取任何实在性时，或者，当那回忆着的个体人格想要去回忆一个不曾具备过实在性的时间时，那么，这时我们就有了那些真正不幸的个体人格。前者在人们看来是不可能的或者被人看成是纯粹的疯狂，但其实并非如此，因为，那希望着的个体人格固然不去希望某种对它而言是没有实在性的东西，但它却希望着某种它自己都知道是无法实现的东西。就是说，当一个个体人格在它失去了希望的时候，它不是去成为一个回忆着的个体人格，而是继续想要作为一个希望着的个体人格，那么，我们就获得了这样一种构成形式。当一个个体人格在它失去了回忆的时候，它不是去成为一个希望着的，而是继续想要作为一个回忆着的个体人格，那么，我们就获得了一种不幸者的构成形式。比如说，如果一个个体人迷失在古代或者中世纪或者任何一个其他的时代中，但是以这样一种方式，这时代对于他有着一种决定性的实在性，或者他迷失在自己的童年或者青少年时代，以这样一种方式，这时代对于他有着一种决定性的实在性，那么，他在严格的意义上就不是什么真正不幸的个体人格。相反，如果我想象这样的一个人，他自己不曾有过什么童年，因为这一时代走过他而不对他构成任何意义，但是他现在比如说因为成为孩子们的老师而发现了所有童年时代所具的那美好的东西，并且他现在想要回

忆他自己的童年、总是回眸凝视着它，那么，他无疑就是非常合适的例子。他想要向回走，去为那对于他已经是过去的、但他却想要在其意义中回忆的东西找到意义。如果我想象一个人，他曾经生活却没有领会到生活的喜悦或生活的乐趣，而现在他在自己死亡的瞬间突然看见了这些喜悦和乐趣，如果我想象他不死，这会是最为侥幸的事情，但是如果他复活而没有因此重新从头再生活，那么，在“谁是最不幸的人”这个问题出现的时候，他将无疑能够成为我们的考虑对象。

希望类的不幸个体人格们在自己身上从不具备像回忆类的不幸个体人格们所具的那种痛楚。那些希望着的个体人格们总是有着一种更为欣悦的失望。因此，要寻找那最不幸的人就总是必须去回忆类的不幸个体人格们中寻找。

然而，我们得继续，我们要去想象出对以上所描述的这两者的一种结合，在更严格意义上的各种不幸的构成形式。那不幸的希望着的个体人格无法在他的希望中变得对自己是现在着的，而那不幸的回忆着的个体人格也有着类似的情形。这结合只能够是这样的结合：那阻碍他“在自己的希望之中成为现在着的”的东西是回忆，而那阻碍他“在回忆之中成为现在着的”的东西是希望。一方面这是在于，他不断地希望着那应当被回忆的东西；他的希望持恒地成为失望，但是在这希望成为失望的时候他发现，这失望不是渊源于希望的目标被更久远地推迟，而是由于他与目标擦肩而过，这目标已经被经历或者本该是已被经历而以这样一种方式就过渡进了回忆之中。在另一方面，他持恒地回忆那他本来应当是去希望的东西；因为他在想象之中已经用掉了那将来的，他在想象中经历了它，这一被经历的东西本来是他应当去希望的东西，但是他却回忆这东西。这样，他所希望的东西处在他的身后；他所回忆的东西处在他的前方。他的生命不是向后，而是双向地错反。他马上就会觉察到不幸，尽管他不明白这不幸到底是在什么地方。然而，因为他要真正有机会去感受到这不幸，那误会，那在每一个瞬间里以一种古怪方式讥嘲着他的误会，就介入了。在日常中他尽享那“被看成是有理智的人”的荣誉，但他却知道，如果他去向任何一个人解释这发生在他身上的到底是什么，他都会被人宣告为是发了疯。这一点是足以让人发疯的，但是他却没有，而这却恰恰是他的不幸。他的不幸就是他过早地来到了这世界并且因此而不断地来得太迟。他不断地完全接近目标，而在同一瞬间他远离了这目标，这时他发现那使得他不幸的东西——因为他拥有这东西或者因为他是如此而使得他不幸，这东西正是那在几年前会使得他幸福的东西——如果他那时拥有这东西的话，但那时他变得不幸，因为他并没有拥有它。他的生命没有意义正如那个阿凯乌斯^[19]的生命，关于他有着这样习俗的说法：除了曾经因为他而出现了一句谚语之外，人们对他一无所知，仿佛这谚语本身还不能足够地说明问题。这谚语是：

在杯子和唇边之间有着很长的一段^[20]。

他的生命从来不曾见到过安宁并且没有任何内容，他在此刻的瞬间对于他自己不是现在着的，他在将来的时间里不是现在着的，因为那将

来的东西已经被经历了，他在过去的时间里不是现在着的，因为那过去的东西还没有到来。就这样，他就好像勒托娜那样被到处驱逐最后跑到北方极寒之土^[21]的黑暗之中、跑到赤道光明的岛上，无法生产出孩子而持恒地作为一个生产着的孕妇^[22]。他站在这个辽阔的世界中，孤独地只有自己，他没有可让他依附的同时代，没有可让他怀念的过去，因为他的过去还没有到来，没有可让他希望的未来，因为他的未来已经过去。孤独地，他在自己面前只有那整个世界，作为一个“你”，一个与他共处于冲突中的“你”；因为他之外的整个世界对于他来说只是一个人物，而这个人、这个分不开而令人头痛的朋友，那是一种误解。他无法变老，因为他从来不曾年轻过；他无法变得年轻，因为他早已经变老；以一种方式说，他无法死去，因为其实他就不曾活过；以一种方式说，他无法活着，因为其实他已经死去；他无法爱，因为那爱总是现在着的，而他却没有现在的时间，没有将来的、没有过去的，但是他却是一个具有令人同情的本性的人；并且他恨这世界，仅仅是因为他爱这世界；他没有激情，不是因为他缺少这激情，而是因为他同一瞬间有着那相反的激情，他没有时间去做什么，不是因为他的时间被其他东西充满，而是因为他根本没有时间；他是无力的，不是因为他缺少力量，而是因为他自己的力量使得他无奈无力。

然而，不用多久我们的心就得到了足够的锤炼，我们的耳朵塞住了，虽然没有全封闭。我们听到了深思熟虑的冷静声音，让我们感受激情的雄辩，简短精练如一切激情。

一个年轻的女孩站在那里。她悲诉她的爱人对她不忠。这是一个人所无法反思的；但是她在这整个世界里只爱他一个人，她出自自己的整个灵魂、整个心灵和全部思想^[23]地爱他——那样，她还是能够去回忆和去哀伤。

这是一个真实的人物还是一幅图像，这是一个活着的人死去，还是一个死者活着，——这是尼娥柏。她一下子失去了一切；她丧失了那她赋予生命的东西、她丧失了那赋予她生命的东西^[24]！仰首看一下她，亲爱的同逝者^[25]，她站得稍高于世界，在一个墓丘上像一块纪念碑。然而没有什么希望向她招手，没有什么未来打动她，没有什么前景诱惑她，没有什么希望使她骚动——她无望无告地在回忆中化成石头；在一瞬间里，她是不幸的，而在同一瞬间里她变得幸福，并且没有什么东西能够将她的幸福从她那里拿走；世界变换，但她不识任何变化，而时间到来，但对于她则没有任何将要到来的时间。

看那里，多么美丽的共同体！一代人向另一代人伸出手！这是为了祝福、为了忠诚的团结、为了喜悦的舞蹈？这是俄狄浦斯那被放逐的家族，这打击繁衍下来并碾碎那最后的人——那是安提戈涅^[26]。然而对于她却有着这样的考虑，一族人的悲哀对一个人的生命来说是足够了。她弃绝了希望，她以回忆所具的忠诚来替换掉了希望的变幻无常。那么，去逗留在幸福中吧，亲爱的安提戈涅！我们希望你有一个长远的生命，就像一声深沉的叹息一样地意味深长。但愿不会有任何遗忘来剥夺

你什么东西！愿悲哀的日常苦涩能够被丰富地提供给你！

一个强有力的形象出现了；但他不是唯一的，就是说，他有朋友，那么，他是怎么来到这里的呢？那是悲哀之族长，那是约伯——以及他的朋友们^[27]。他失去了一切，但不是通过一次打击^[28]；因为主收取^[29]、并且主收取、并且主收取。朋友们教会他去感觉到丧失之苦涩；因为主给予、并且主给予，并且还有一个不明事理的妻子作为额外赠品^[30]。他失去了一切；因为他所保存了的东西是在于我们的兴趣之外。敬重是属于他的，亲爱的同逝者^[31]，为了他的白发和他的不幸。他失去一切；但是他曾拥有过。

他的头发花白，他的头垂落，他的脸枯萎，他的灵魂忧虑。这是那迷途浪子的父亲^[32]。他就像约伯一样失去了他在世上最亲爱的东西，然而不是主在收取，而是敌人夺取这东西；他不是曾失去，而是正在失去这东西；这东西不是被从他那里拿走，而是消失不见了。他不是在家坐在壁炉前的麻袋布和灰中^[33]；他站起来离开家，离开了一切去寻找那迷途的孩子；他抓向他，但是他的手臂及不到他，他叫喊着他，但是他的声音追不上他。然而他希望，哪怕是通过泪水，他瞥见他，哪怕是通过雾气，他赶上他，哪怕是在死亡之中。他的希望使他苍老，除了与他相依为命的这希望之外再也没有什么别的东西使他和这个世界有所关联。他的脚累了，他的眼睛昏暗了，他的身体寻找安息，他的希望活着。他的头发全白了，他的身体衰老了，他的脚步停下了，他的心破碎了，他的希望活着。抬起他来吧，亲爱的同逝者^[34]，他曾是不幸的。

谁是那苍白的形象，就像死人的影子一样无力！他的名字被忘却了，那些日子已经过去了许多百年了。他曾是一个年轻人，他曾热情洋溢。他寻求献身想要成为殉道者。在想象中，他看见自己被钉上了十字架、看见天空被打开；但现实对于他太沉重，梦想的狂热消失了，他拒绝自己的主也拒绝自己。他想要承受起一个世界，但是因力不能及而身心交瘁；他的灵魂没有被碾碎、没有被消灭，它折裂了，他的精神瘫痪了，他的灵魂麻痹了。祝贺他吧，亲爱的同逝者^[35]，他曾是不幸的。然而，他却确实变得幸福，他确实是成为了他所想要成为的人，他成为了殉道者，虽然他的这种殉道献身没有成为他所想要的那种——被钉上十字架或者弃尸喂野兽，而是另一种，是被活活焚烧，被一种文火慢慢地销蚀掉。

一个年轻的女孩坐在那里，如此地沉思。她的爱人对她不忠诚，——这是一个人所无法反思的。年轻女孩，看这集会的严肃表情，它曾听到过各种更为可怕的不幸，它的大无畏灵魂要求更大的事件。是的，但是在这整个世界里我只爱他一个人，我出自我的整个灵魂、我的完全心灵和我的全部思想^[36]地爱他。

——这样的说法我们已经在前面听过一次了，不要让我们不耐烦的渴望变得疲劳；你完全可以去回忆和哀伤。

——不，我无法哀伤；因为他也许并没有对我不忠诚，他也许不是

欺骗者。

——你怎么就不能哀伤？走近点，女孩中的特选，原谅这位严格的监审——时间里要把你弹回去——你无法哀伤——那么你还是可以去希望的。

——不，我无法去希望；因为他是一个谜。

好吧，我的女孩，我理解你，你在不幸的梯子上攀得很高；看她，亲爱的同逝者[37]，她几乎是在不幸之尖顶上盘旋了。然而，你必须分割你自己，你必须在白天希望、在晚上哀伤，或者在白天哀伤、在晚上希望。骄傲吧；因为一个人绝不当为幸福而骄傲，但无疑应当为不幸而感到骄傲。固然你不是那最不幸的人，但是，你们不是这样认为的吗，亲爱的同逝者[38]，让我们授予她一个尊敬的亚军称号吧。我们不能把墓穴授予她，但是赋予她最靠近墓穴的位置。

因为，他在那里站着，他，叹息王国的特使、苦难的特选宠儿、悲哀的门徒、痛苦的沉默朋友、回忆的不幸爱人，在他的回忆过程中被希望之光明困惑、在他的希望过程中被回忆之阴影挫丧。他的头承受着烦恼的重压、他的膝盖是松弛的，然而他却只是依靠在他自己身上。他黯然疲惫，然而却那么充满力量，他的眼睛看起来并不曾涌流，但是喝下了许多眼泪，并且，在他的眼中却有着一种火焰在燃烧——这火焰能够销蚀掉整个世界，但是却无法销蚀去他自己胸中忧愁的任何一个碎片；他弯曲了，然而他的青春却预示他一个漫长的生命，他的嘴唇对着这个误解他的世界冷笑。站起来，亲爱的同逝者[39]，鞠躬，悲哀的见证人，在这个庄严的时刻。我向你致意，伟大的不知名者，我不知道你的名字，我以你的荣誉头衔向你致意：最不幸的人。不幸者们的社团共同体在这里、在你的家居之中向你致意，在通向这谦卑低矮但又比所有世界上的宫殿更为骄傲的居所的入口处向你致意。石头已经辊开了[40]，墓穴的阴影带着其美味的凉爽等待着你。然而，也许时间还没有到来，也许路很长；但是我们答应你会更为频繁地在这里集会以向你表达对你的幸福的羡慕。那么，请接受我们的祝愿，一个美好的祝愿：愿没有人能理解你而所有人都羡慕你；愿没有朋友喜爱你，愿没有女孩爱上你，愿没有任何秘密的同情能隐约感觉出你孤独的痛苦；愿没有眼睛能够测出你遥远的悲哀；愿没有耳朵能够探听到你秘密的叹息！或者，如果你的骄傲灵魂鄙夷这一类同情的愿望、蔑视这一缓解努力，那么，愿女孩们爱你，愿那些有孕的人们在她们的恐惧中求助于你；愿那些母亲们寄希望于你，愿那些濒死的人们在你这里找到安慰；愿年轻人们聚向你；愿男人们信赖你；愿老人们如同抓住拐杖一样地抓住你。愿全世界相信你能够使之幸福。那么，好自为之地生活吧，你最不幸的人！然而，我在说什么：那最不幸的人，我应当说“那最幸福的人”，因为这其实恰恰是一件幸福的礼物，没有人能够给自己这样一件礼物。看，语言碎裂了，思想混乱了；因为除了那最不幸的人之外又有谁会是那最幸福的人，而除了那最幸福的人之外又有谁会是最不幸的人；除了是疯狂之外，生活又会能是什么别的，除了是愚蠢之外，信仰又会能是什么别

的，除了是厄运的暂缓之外，希望又会能是什么别的，除了是伤口上的醋之外，爱又会能是什么别的。

他消失了，而我们再次站在这空墓前。于是我们还是祝愿他和平、安息和康宁，以及所有可能的幸福，以及一个迅速的死亡，以及一场永恒的遗忘，以及毫无记忆，这样不至于会有什么对于他的回忆来使得另一个人不幸。

站起来，亲爱的同逝者^[41]！黑夜过去了，白天又开始它孜孜不倦的活动，正如它所显示的表象，从不厌烦于永永远远地重复它自己^[42]。

[1] [在英格兰的某地.....“最不幸的人”] 指在伍斯特大教堂（Worcester Cathedral）中的一个有着碑文“Miserrimus（拉丁语。最悲惨的人，最不幸的人）”的墓。在一本1840年的笔记本中克尔凯郭尔写道：“在英格兰某地有一块墓碑，上面刻有这样的字句：‘最不幸的人。’我能想象有人读到它并且认为墓中根本没有人被埋在那里，但这墓却是注定为他保留的。”

[2] [看哪，那墓穴是空的] 影射到新约圣经中关于耶稣复活的那段空墓穴描述。比如说可参看《马可福音》（16：4—6）。

[3] [诗人] 指普拉姆（Christen H.Pram, 1756—1821）挪威丹麦诗人，以叙事诗《斯泰尔寇德》（Støerkodder）闻名。Støerkodder, Kbh.1785。在这叙事诗中，古代、童话和现代被混杂在了一起。

[4] [在墓中.....不知悲哀] 引自普拉姆的《斯泰尔寇德》（Støerkodder）第七歌，第142页：“哦，友善的墓穴，安宁居住在你的阴影中，你的沉默的居民不知悲哀。”

[5] [在他找到了祭寺的门.....欧墨尼得斯姐妹们都不追踪他] 在希腊悲剧诗人埃斯库罗斯的剧作《欧墨尼得斯们》（“复仇女神们”，奥瑞斯忒亚三部曲中的最后一部剧作）中讲道，阿伽门农和克吕泰尼丝特拉的儿子，俄瑞斯忒斯，是怎样在杀死了自己的母亲之后被复仇女神欧墨尼得斯姐妹们追逐，直到他在德尔斐的祭祀庙中获得庇护。

[6] 原文为希腊文 Συμπαρανειρωμένοι（同逝者）。

[7] 原文是希腊语和拉丁语在一起的“ἀφορισμένοι 并且 segregati”（希腊语和拉丁语：异乎寻常）。[ἀφορισμένοι 和 segregati] 希腊语的一个词（aphorisménōi）和拉丁语中与之相应的一个词。意为：隔离出来的、区分开的，被逐、被排斥的，被特选出的。在《罗马书》（1：1）中，保罗将自己作为“ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ”来谈论，在拉丁语译本Vulgata中被译写为“segregatus in evangelium Dei”，隔离出或者特选出来传播上帝的福音。ἀφορισμένοι 为 ἀφορισμένοι 之误。

[8] 原文为希腊文 Συμπαρανειρωμένοι（同逝者）。

[9] [相信自己.....被选中的则不多] 对照《马太福音》（20：16）：“因为被召的人多，选上的人少。”参看《马太福音》（22：14）。

[10] [在他们之间.....一种区分] 对照《路加福音》中富人和拉撒路的故事。富人在死亡之国中祈求亚伯拉罕把拉撒路派给他，用一小点儿水来为他的舌头消渴。亚伯拉罕拒绝了他，并说“在你我之间，有深渊限定，以致人要从这边过到你们那边，是不能的，要从那边过到我们这边，也是不能的”，《路加福音》（16：26）。

[11] 原文为希腊文 Συμπαρανειρωμένοι（同逝者）。

[12] [罗马的士兵] 比如说，在西塞罗的“Cato maior”（20：75）中有谈及罗马士兵的视死如归。

[13] [那个永恒的犹太人] 或者阿哈斯韦鲁斯（Ahasverus）。在许多传说中有提及，在13世纪初被收录进南欧和英格兰的编年史，并且在民间书籍中得到继续流传。根据传说之一，可能可以追溯到亚美尼亚，那永恒的犹太人曾是本丢彼拉多的看门人，并且在耶稣被拖出城堡时曾侮辱地以拳头击打耶稣的背；并且他据说还向耶稣喊叫：走快点！对此耶稣答道：我走，但你要等待，直到我重新再来。根据其他传说，这永恒犹太人在耶稣背着十字架去骷髅地的时候拒绝让耶稣在他房子的门槛上休息。更新的传说则说他是耶路撒冷的鞋匠，因此他就被标示为耶路撒冷鞋匠。永恒犹太人对耶稣所做的这些使得他作为惩罚永远无休止地在大地上流浪。

[14] [最幸福的.....不曾出生的人] 对照古希腊文学中著名的“民间智慧”句子：那最大的幸福是从来不曾出生，其次是在出生后马上死去。

[15] [梭伦、梭伦、梭伦！] 指富有的吕底亚国王克洛索斯的故事，在希罗多德的Historiarum 1, 32和86有所记载。在公元前546年，克洛索斯败在波斯国王居鲁斯手下，居鲁斯抓住了他并且决定烧死他。在克洛索斯不幸地站在柴火上时，他想到雅典的智者梭伦对他说过话，只要人还活着，没有人能够是幸福的，于是他大喊三声“梭伦”。在居鲁斯听到了他的叫喊之后，让翻译去问他为什么这样喊叫。在居鲁斯知道事情的缘由之后，他下令灭火让克洛索斯得以活命。

[16] “unglückliches Bewusstsein.”中文译本的《精神现象学》将之翻译为“苦恼意识”。通常我自己也使用“苦恼意识”的这一中译词。但在这里为了与“不幸的人”相应，所以我重新将之直译为“不幸意识”。

[不幸意识] 不幸意识是一种割裂的意识。它意识到自身，它无法将那被理解为经验意识（就是说，关于偶然关系的意识）的意识统一于那作为自我意识（从对某种异物的认识出发而在这异物中重新找到自己的意识）的意识。

[17] [柯莱门斯.....一篇小说] Die drei Nüsse, Berlin og Königsberg 1834, 为德国诗人柯莱门斯·布伦塔诺 (Clemens Brentano, 1778—1842) 所作。

[18] 原文是拉丁文tertia nux mors est, 即“第三颗核桃是死亡”。

[tertia nux mors est] 拉丁语“第三颗核桃是死亡”。引自柯莱门斯·布伦塔诺的Die drei Nüsse。在这小说中讲述了美丽的药剂师夫人的故事，她的兄弟因为在决斗中杀死了对手而不得不逃亡。在里昂城外的森林里姐弟俩相互告别，在他们坐着吃核桃的时候，兄弟引用拉丁谚语：“Unica nux prodest; nocet altera; tertia mors est”（第一颗核桃有用，第二颗核桃有害，第三颗核桃是死亡）。在他说了这话的时候，他被嫉妒的药剂师一枪打死，药剂师以为他是妻子的情人。药剂师逃跑了，但是当他在德国听到了那关于三颗核桃的谚语（“tertia mors est, die dritte ist der Tod”）时，他被打动而回到里昂自首，然后他被处决了。

[19] [阿凯乌斯] 关于阿凯乌斯，海神波塞冬的儿子萨默斯岛的国王，在罗迪乌斯 (Apollonius Rhodius) 的Argonautica 的评注中有谈及。他开辟了一个葡萄园，然后祭祀师预言他将活不到喝这葡萄酿出的酒的时候。葡萄熟了，他榨出一杯葡萄汁并嘲笑祭祀师。祭祀师以下面的这段希腊语引言回答他。在阿凯乌斯还没有来得及喝的时候，人们叫他，因为野猪蹂躏他的葡萄园。在狩猎野猪的时候，他被野猪杀死。

[20] 原文是希腊文 πολλά μεταξύ πελεις κυλικος και χυλεος ὄρκου (在杯子和唇边之间有着很长的一段)。

[21] 根据古希腊神话在极北之地住有北方净土之民。

[22] [好像勒托娜那样.....生产着的孕妇] 赫拉阻碍孕中的提坦女神莱托 (拉丁语勒托娜 Latona) 生产，并且禁止所有莱托所到的国土为她提供驻足处。只有德洛斯岛胆敢给予她避难所，在这里她生出了阿波罗和阿提米丝 (拉丁语为狄安娜)。

[23] [出自自己的整个灵魂、整个心灵和全部思想] 对照爱的诫谕“耶稣对他说，你要尽心，尽性，尽意，爱主你的神”。(《马太福音》22: 37) 参看《申命记》6: 5。

[24] [尼娥柏.....丧失了那赋予她生命的东西] 希腊传说中的女王尼娥柏夸口与莱托平起平坐，然后阿波罗和阿提米丝杀死了她所有孩子，六儿六女 (不同传说来源中儿女数目有不同)。之后宙斯将她化为石像。见荷马《伊里亚特》24歌，第602—617行。

[25] 原文为希腊文 Συμπαρανειρωμένοι (同逝者)。

[26] [俄狄浦斯.....安提戈涅] 俄狄浦斯和自己的母亲约卡斯塔生下两个儿子两个女儿。在俄狄浦斯眼睛失明时，他的两个儿子羞辱他，他诅咒他们；后来他们相互杀死对方。两个女儿 (安提戈涅是其中一个) 都被烧死在一座赫拉神庙中。

[27] [约伯——以及他的朋友们] 在《约伯记》中，一开始，“约伯的三个朋友毯蝗人以利法，书亚人比勒达，拿玛人琐法，听说有这一切的灾祸降临到他身上，各人就从本处约会同来，为他悲伤，安慰他。他们远远地举目观看，认不出他来，就放声大哭。各人撕裂外袍，把尘土向天扬起来，落在自己的头上。他们就同他七天七夜坐在地上，一个人也不向他说句话，因为他极其痛苦” (2: 11—3)。然后他们各自为约伯作讲演以安慰他 (4: 1—5, 27)、(8: 1—22) 和 (11: 1—20)。然后再一次为约伯讲演，责备他并使得他的丧失变得难以承受 (15: 1—35)、(18: 1—21) 和 (20: 1—29)。在第三次的讲演中，三个朋友中有两个责备约伯是自以为公正 (22: 1—30) 和 (25: 1—6)。最后“耶和华对约伯说话以后，就对毯蝗人以利法说，我的怒气向你和你两个朋友发作，因为你们议论我，不如我的仆人约伯说的是。现在你们要取七只公牛，七只公羊，到我仆人约伯那里去，为自己献上燔祭，我的仆人约伯就为你们祈

祷。我因悦纳他，就不按你们的愚妄办你们。你们议论我，不如我的仆人约伯说的是。于是毯蝗人以利法，书亚人比勒达，拿玛人琐法照着耶和華所吩咐的去行。耶和華就悦纳约伯。约伯为他的朋友祈祷。耶和華就使约伯从苦境转回，并且耶和華赐给他的，比他从前所有的加倍”（42：7—10）。

[28] [他失去了一切，但不是通过一次打击] 一次次的不幸是怎样接踵而来的在《约伯记》中有描述（1：13—19）和（2：7—8）。

[29] 主收取：上帝来收取。主耶和華收取。

[主收取] 参看《约伯记》（1：21）“我亦身出于母胎，也必赤身归回。赏赐的是耶和華，收取的也是耶和華。耶和華的名是应当称颂的。”

[30] [一个不明事理的妻子作为额外赠品] 指《约伯记》（2：9—10）：“他的妻子对他说，你仍然持守你的纯正吗？你弃掉神，死了吧。约伯却对她说，你说话像愚顽的妇人一样。唉，难道我们从神手里得福，不也受祸吗？”

[31] 原文为希腊文 Συμπαρανειρωμενοι（同逝者）。

[32] [迷途浪子的父亲] 针对与《路加福音》（15：11—33）中故事的比较。

[33] [在壁炉前的麻袋布和灰中] 穿麻袋布和灰土，头蒙灰土在旧约中一方面是表达悲哀和绝望，一方面是表达懊悔和修赎。参看《创世记》（37：34）、《以斯帖记》（4：1）、《撒母耳记下》（13：19）、《约伯记》（42：6）。不同于坐在灰堆中的约伯（《约伯记》2：8），浪子的父亲在他回家的时候奔向他（《路加福音》15：20）。

[34] 原文为希腊文 Συμπαρανειρωμενοι（同逝者）。

[35] 原文为希腊文 Συμπαρανειρωμενοι（同逝者）。

[36] [出自自己的整个灵魂、整个心灵和全部思想] 对照爱的诫谕“耶稣对他说，你要尽心，尽性，尽意，爱主你的神”。（《马太福音》22：37）参看《申明记》6：5。

[37] 原文为希腊文 Συμπαρανειρωμενοι（同逝者）。

[38] 原文为希腊文 Συμπαρανειρωμενοι（同逝者）。

[39] 原文为希腊文 Συμπαρανειρωμενοι（同逝者）。

[40] [石头已经辊开了] 对比新约中的复活故事。见《马可福音》（16：3—4）。

[41] 原文为希腊文 Συμπαρανειρωμενοι（同逝者）。

[42] [那黑夜.....重复它自己] 也许可以比较《传道书》（1：3—11）参看尤其是第五句：“日头出来，日头落下，急归所出之地”和第九句：“已有的事，后必再有。已行的事，后必再行。日光之下并无新事。”

最初的爱^[1]

斯克里的布^[2]的独幕喜剧，J.L.海贝尔翻译^[3]

这篇文章本该是被印发在一份刊物上，一份弗雷德里克·温斯曼^[4]决定了要在一个特定时间里出版的刊物。噢，都是些什么样的人为定性啊！

任何一个曾具备生产创造倾向的人肯定也会留意到，那引发出真正生产创造的机缘^[5]是一种小小的偶然的外在境况。也许只有那些以某种方式为那启示着自己的东西找到了一种最终意图的作家会拒绝这一点。然而，这对于他们自己却是有害的，因为，所有真实的和所有健康的生产创造极点因此而从他们那里剥夺掉了。其中一个极点也就是被人们以一个传统的名目称作是“缪斯呼唤^[6]”的东西，而另一个就是机缘。“缪斯呼唤”这一表达能够导致出一种误解。呼唤缪斯一方面可以是意味了“我呼唤缪斯”，另一方面也可以是意味了“缪斯呼唤我”。现在，每一个作家，不管他是足够天真地以为一切依赖于高贵的意愿、勤奋和追求，还是他足够无耻无畏地去兜售精神产品，他都不会缺少热切的呼唤或者无礼的热情。但是由此达成的收获却不大，因为就像威瑟尔（Wessel）就品味之神曾说过的那样，在这里也还是这么一回事（他说，“所有人都呼唤的东西，很少会来到”^[7]）。相反，如果我们在看见这一说法的时候想着，那呼唤者是缪斯，我不想说缪斯所呼唤的是我们，而是说缪斯呼唤那些相应的人们，那么，事情就获得了另一种意义。在那些呼唤着缪斯的作家们上了船而不见缪斯的出现时，后一种关于“缪斯呼唤”的描述则会遇上另一种麻烦，因为，要使得那成为了一种内在定性的东西也能够成为一种外在定性，就需要一个更多的环节：这就是人们所说的机缘。也就是说，由于缪斯呼唤了他们，她将他们招出了世界之外，而现在，他们只是听着她的声音，思想之丰富繁荣向他们打开，但却如此势不可挡，以至于尽管每一个词都是清晰而生动的，但在他们看来却仿佛不是他们所拥有的言词。在意识重新恢复过来而重新拥有全部内容时，这样的在其自身中包含了真正的“进入存在”（Tilblivelse）的可能性的瞬间就出现了，然而，这里还是缺少什么；机缘就是这里所缺少的东西，你看这有多奇怪，尽管它在另一种意义上看来是无限地微不足道的，但它却同样是必不可少的；对于最大的对立各方的联结就曾以这样的方式取悦于诸神^[8]。这是现实所具有的一个秘密，它对于犹太人是一种冒犯、对于希腊人是一种愚蠢^[9]。机缘总是偶然的東西，而这偶然的東西是绝对地与那必然的东西完全一样地必然，这一点则是极大的悖论。在理想的意义上说（就好像当我在逻辑的意义上考虑“偶然的東西”时^[10]），机缘不是偶然的東西；但是，机缘在拜物教的意义上是偶然的東西^[11]，而在这一偶然性之中则是必然的东西。

考虑到那被人们在生活实践中称作是机缘的东西，这里就有着一种

巨大的困惑。也就是说，一方面我们在之中看见太多，一方面又看见太少。每一种处在通俗定性中生产创造力（更不幸的尤其是在于，这一生产创造力的归属是日常的琐碎）都忽视机缘，正如它同样地忽视灵感。因此，这样的一种生产创造力认为，它适合于所有时代，人们可以承认它的这种看法。因此它纯粹地忽视机缘的重要意义，这就是说，它在一切之中都看见一种机缘，它就像一个多嘴的人在那些最对立的东西中看见一种机缘，不管人们在之前听到过还是没有听到过，全都一样，它都看见一种机缘去展示出自身以及自己的故事。但是，正因为此，突出的关键点^[12]就消释了。在另一方面则有着一种生产创造钟情于那机缘。对于前一种我们可以说，它在一切之中看见机缘，而对于后一种则可以说，它在机缘中看见一切。这样一来，机遇作家的大社团现在就被勾画了出来，从那些在深刻意义上说的机遇诗人们^[13]一直到这样的一类人，——这类人在严格的意义上说是在机缘之中看见一切，并因此而使用同样的诗句、同样的公式，却又希望他们自己的机缘会成为“通向一种适当报酬”的充分机缘的人们。

如果一种机缘，它就其自身而言是非本质和偶然的事物，那么在我们的时代里，它有时就会到革命性的事物中去冒险尝试。机缘常常扮演成完全的主人；它起着决定性的作用，它能够按着自己的意愿来决定产品和生产者的成败。诗人等待机缘来给出灵感，并且带着惊愕看到什么都没有发生，或者他创作出了某种他自己在内心深处认为是微不足道的东西而现在则看见机缘使之成为一切、看见自己被以所有可能的方式赋予荣耀并特选出来，并且他自己知道对所有这一切他只有感谢机缘。这样，这些人钟情于机缘；而我们在前面所描述过的那些，他们则忽视机缘并且因此在任何意义上说都总是在没有任何呼唤的情况下强施自己的意图。事实上他们可以被分为两类：那些仍然暗示一种机缘是必要的人们，和那些根本对此毫不留意的人们。这两种人自然立足于对自己价值的一种无限的过高评估之上。当一个人滔滔不绝地把这样的措辞挂在嘴上，诸如“在这一机缘中我看到”、“在这一机缘中我不禁想到”，等等，这时，我们就可以确定，这样的一个人在他自己的问题上走上了迷途。即使是在最意义重大的事情中他也常常只看见一个机缘去给出自己的一小点儿看法。那些甚至不想暗示任何机缘之必然性的人们，我们可以将他们看作是不怎么虚荣、但却更为狂乱的人。他们不厌其烦地甩出他们废话的绳索，甚至不再左右环顾一下，并且，他们使得他们的言语和文字在生命中起着磨盘在童话中所起的那种作用，就像这样：就在所有现在这些事情发生的时候，磨盘克立克拉、克立克拉地转动着^[14]。

然而，即使是最完全的、最深刻的和最有意义的创作，也一样有着一种机缘。机缘是精细的、几乎看不见的蛛网，在这之上悬挂着果实。因此，只要有时候看起来那本质性的东西呈现为机缘，那么，这在一般的情况下就是一个误会，因为在此情形之中，这只是它的一个单个的边缘。如果有人认为我这种说法不对，那么这就是由于他把机缘混淆为依据和原因了。比如说，如果现在有人问我：所有这些考虑的机缘是什么；那么如果我回答说“接下来的这些”，他就会很满意，而这样他就犯

了这种混淆错误并且也使得我让自己犯这一错误。相反，如果他在自己的问题中是很严格地对待“机缘”这个词，那么，我回答“这之中没有机缘”就非常正确。就是说，相对于那整体中的单个部分，去要求人们相对于整体才能够合理地要求的東西，这就会是一种不合理。就是说，如果这些考虑要求给出一个机缘，那么它们本身就必須是一种圆满的小型整体，这就会是它们的一个自我本位的尝试。

这样，考虑到每一种创作，机缘就有了最重大的意义，甚至，相对于创作的审美价值而言，它就是真正地起决定性作用的东西。各种没有机缘的创作总是会缺少什么东西，不是在自身之外，因为尽管机缘属于创作，但它在另一种意义上又不归属于创作，这里所说的缺少是说在这些创作自身之中缺少某种东西。一种在之中机缘就是一切的创作则也缺乏着什么。就是说，机缘不是在进行正面的创作，而是负面的创作。一种创造是出自乌有的创作，而相反机缘则是那使得“一切”出现的这个“乌有”。思想的丰富、观念的圆满可以是在那里存在着，但缺乏机缘。这样，借助于机缘并没有新的东西出现，但是，借助于机缘一切都出现了。机缘的这一朴素意义也在这个词自身之中得以表述。

这就是许多人所无法把握的东西，但这是由于他们根本不明白什么是真正的审美创作。一个全权律师能够写自己的文告，一个店主可以写自己的信件，等等，都无需隐约感觉到任何隐藏在“机缘”这个词中的秘密，但尽管这样他还是会这样开头，“有这一机缘得知尊敬的您……”

也许现在会有人同意我上面所阐述的这些，并且承认它对于诗歌创作所具有的意义，但如果我要把类似的看法也运用在评论和批判上的话，他们会感到非常惊诧。然而，我相信恰恰是在评论和批判领域，它才有着最重大的意义，并且，由于人们忽视了机缘的意义，这就导致了各种一般意义上的评论就像纯粹的生意活计一样地糟糕。在批评的世界里，机缘还获得一种强化了的重要意义。虽然人们在批评性的评论中确实也因此经常听到足够多关于机缘的说法，只是对于“在这里机缘怎么一回事”所知之少也同样是一目了然的。看来批评家无需“缪斯呼唤”；因为他所创作的不是诗歌作品；但是如果他无需缪斯呼唤，那么他就也无需机缘。然而我们却不要忘记那老古话的重要意义：只有志同道合者才相互理解^[15]。

现在，那作为审美家的考虑对象的东西无疑是已经完成了，他无须像诗人自己那样地去创作。然而无论如何，那机缘却完全有着同样的重要性。那将美学看作是自己的职业而在自己的职业中又看见那真正的机缘的审美者，他是恰恰因此^[16]走迷失了。但这绝不是意味了，他就不能够去达成各种不同的技能；但那所有创作活动中共有的秘密却是他所无法明白的。他过于确定地是一个贝拉吉乌斯式的自我控制者，这样，当他面对这样的事实——仿佛是各种陌生的力量在创作出一个人以为是属于自己的东西，这时，他不会在孩子般的惊讶中为这样的事实中的奇特之处欢欣；这些陌生的力量也就是灵感和机缘。灵感和机缘相互不可分割地关联着；这是一种人们在世界里经常发现的构成形式：那大的、

那高贵的角色不断地会有一个短小精悍的人物做伴。这样一个角色就是机缘，一个本来并不会使人脱帽致意的人物，这样一个角色，在他与上流社会人物在一起的时候，他不敢开口而只是带着一丝恶作剧的微笑沉默地坐着并且在内心中自得其乐，丝毫不会暴露出他为了什么微笑、或者暴露出他知道自己是多么重要、多么不可缺少，更不会让自己卷入与此相关的争议；因为他非常清楚地知道：这种参与没有什么好处，并且人们只会抓住每一个机缘来羞辱他。机缘就是不断地有着这样一种模棱两可的性质，并且，不管是想要拒绝、想要从这一肉中刺^[17]这里解脱出来，还是想要将机缘置于宝座，其实都一样，因为如果它身穿贵族的紫衣、手持节杖的话，看起来也是非常糟糕的，因为人们马上就会看出，它不是天生的统治者。然而这一迷途就在咫尺之间，而那些走上歧途的常常是一些最有头脑的人。也就是说，如果一个人有足够的眼光去为生活看出那永恒的生灵对人类所进行的嘲弄（它以这样的方式嘲弄着人类：某种如此微不足道和微渺的东西、某种人们在上流社会人物在一起时几乎是羞于启齿谈及的东西，却是绝对不可缺少的一部分），那么在他看出这种嘲弄时，他很容易受诱惑去想要擅自插上一手，甚至想要去以其治人之道来回敬这一嘲弄；这时，正如上帝通过把人类扔进机缘的规律来嘲讽人类的伟大，而他则通过把机缘弄成一切并把另一个环节弄成一种愚蠢，这样一来上帝成为多余、而那对于一种智慧治理的观念成为一种荒唐，并且，机缘成为一个既要弄上帝又要弄人类的捣蛋鬼，这样一来，这整个生存就终结于一种恶作剧、一种笑话、一种字谜游戏^[18]。

这样，机缘同时既是最意义重大又是最微不足道、既是最高又是最卑微、既是最重要又是最不重要的东西。没有机缘，就不会真正有什么东西发生，但机缘又丝毫不参与那发生的事情。机缘是最后的范畴，是从理念层面到现实的真正过渡范畴^[19]。这正是逻辑应当去考虑的。如果它愿意，它可以尽可能地深沉于内在的（immanent）思维^[20]、从乌有坠入到最具体的形式之中，机缘永远达不到它，因此也就永远也达不到现实。在理念中，整个现实都已经完成就绪，而没有机缘它永远也不会变得现实。机缘是有限性的范畴，对于一种内在的思维而言，要去抓住它是不可能的；它对于内在的思维是太过悖论性而无法被捕捉。我们可以看出这一点，因为那出自机缘的东西是与机缘自身完全不同的东西，这对于每一种内在的思维而言都是一种荒谬。因此，机缘也是所有范畴中最逗乐的、最有趣的、最诙谐机智的一个。就像一个鹤鹑^[21]，什么地方都有它并且什么地方都没有它。它就像小精灵一样在生活中游走^[22]；它对于所有学校老师校长之类是无形的，这些老师校长们的姿势动作则因此对于那相信机缘的人们来说成了一种取之不竭的笑料。然而就其自身而言，机缘什么东西也不是，只有相对于那被它引发的东西而言，它才算是某样东西，——就此而言，它确实什么东西也不是。就是说，一旦机缘成为“某样东西”而不是“什么东西也不是”，那么它就处于一种与它所引发的东西间的相对内在关系，那么它要么是依据要么是原因了。如果我们不坚持强调这一点的话，那么一切就又被弄迷糊

了。

这样，如果我说，斯克里布的一部戏的这一小小剧评，它的出现之机缘是这一剧作所达成的出色演出，那么，我这就是在侮辱这舞台上的艺术；因为，事情也完全可以如此：哪怕我不曾看到它的上演、不曾看到它出色地上演，甚至，哪怕我看到它被演得很糟糕，我也一样能够写一篇对之的剧评。在最后一种情形，我甚至更应当将那糟糕的演出称作是一种写剧评的机缘。而现在则正相反，既然我从头到尾地看了它的上演，这样，这舞台上的表演对于我就成了一种远远要大于机缘的东西，对于我来说，这表演是我的理解中的一个非常重要的一个环节，不管它是起到了纠正我的看法的作用、还是起到了强化和肯定我的看法的作用。因此，我的虔敬会禁止我将这舞台表演称作“机缘”，它会使我觉得有义务去在之中看见更多东西、去承认如果没有这表演也许我就无法完全理解该剧作。因此，我就没有处在批评家们在通常的情况下足够聪明或者愚蠢地所处情形中，——他们通常先是谈论剧作，然后专门谈论一下表演。对于我，表演本身就是剧作，并且，我在纯粹审美的角度上对之的喜欢不足以说明问题、作为一个爱国者对之的喜欢不足以说明问题。如果我想要向一个外地人展示我们戏剧的出色全貌，那么我就会说：去看《最初的爱》。丹麦戏剧在海贝尔夫人^[23]、傅瑞登达尔^[24]、斯达格尔^[25]和什斯特尔^[26]他们这里拥有一个四人组（Fiirløver）^[27]，而在此恰恰完全地显示出了他们的美丽整体。我愿用“四人组”来称呼这一艺术家的联合，然而，我还是会觉得所说太少，因为一棵四叶苜蓿（Fiirløver）的特征是在同一棵茎干上有着四片普通的苜蓿叶子，但是我们的四人组有着与众不同的地方：它的每一片单个的叶子，在其自身隔绝开看就是和一棵四叶苜蓿一样地罕见，而现在这四片叶子却又在联合之中构建出一个四叶苜蓿式的四人组。

然而，我在完全一般的意义上想要说一些关于机缘的东西，或者关于一般意义上的机缘，这本身是由于“产生这一小小的批评文字的机缘”所引发的机缘。我已经说出了我所想说的东西，这本来是很幸运的事件；因为，我越是考虑这件事，我就越是确认，关于这方面在通常的意义上是根本没有什么东西可说的，因为在通常的意义上并不存在什么机缘。如果是那样的话，那么我就是差不多进入了我在一开始的时候所处的位置。读者不应当对我生气，这不是我的错，这是机缘的错。也许读者会觉得我在一开始的时候应当对这全部作出周全的考虑，并且不应当像现在这样，在一开始的时候说一些什么，而在之后又显示出自己什么也没有说。然而，只要他是以一种更有说服力的方式使自己确信了“机缘在一般的意义上是某种‘什么都不是的东西’”，那么，我就觉得他还是应当公正地对待我的展开方式。在事后，如果他使自己确信了，在这个世界上有着某种其他东西，对这种“其他东西”人们可以在对于“这可以是某种东西”的想象中说许多来，然而它却有着这样的特性，在人们说了这许多之后，它却仍然显示出“它什么也不是”，那么，在这时，他也许会重新对此有所思考。于是，在这里所说的东西，可以被看成是一种多余，就像在一部著作被装订成书时没有被订进书中的一页多余封面。因

此，除了以一种无与伦比的简洁方式（我看到保罗·缪勒教授就是以这种方式来结束他对《各个极端》[28]的出色评论的引言的：以此本引言告终[29]）之外，我不知道还有什么别的方式来给出终结。

关于目前的这一小小批评的特殊机缘，在此可说的是：它关联到我的无足轻重的性格，并且，斗胆以“它是无足轻重的”这样一个普通特性来向读者推荐自身。斯克里布的戏剧《最初的爱》以各种各样的方式触及了我的个人生活，而借助于这一触及就导致出了现有的评论，这评论也就是最严格意义上的机缘之子。我也曾年轻过，也曾是一个狂热的梦想者，也曾坠入爱河。那曾是我的渴慕的对象的女孩，我是在更早的早年认识她的，但是我们不同的生活状况致使我们只是很少相互见面。相反，我们更为频繁地相互思念。这一相互间双向的牵挂对于我们是一种同时时间里的咫尺天涯。就是说，在我们相互见面时，我们间的关系是那么地羞怯、那么地端庄，以至于我们间的距离要比我们没有相见时更为遥远。而在我们重新分开、并且那双向焦虑中的不舒服感觉被遗忘的时候，我们的相互见面才获得了它完全的意义，这时我们又准确地在我们上一次梦中停下的地方重新开始。这样的情形至少是我的情形，而在事后我知道，在我所爱的人那里的情形也是如此。那时，结婚对于我是一件很遥远的事情；而在另一方面，我们的理解没有碰上过任何能够刺激我们的障碍，我们就是这样地以世界上最无邪的方式相爱着。我必须等到我的一个富有的叔父（我是他的唯一财产继承人）死去之后，才能够考虑公开表达出我的感情。这也是让我觉得美丽的；因为在所有那些我所知道的浪漫小说和喜剧中，我能够看见主人公处在一种类似的处境中，并且，我为这样的想法而感到高兴——我就像是一个诗意的人物。这样，我美丽的诗意生活继续着，到了有一天，我在报纸上看见[30]，有一部名叫《最初的爱》的戏将上演。我本不知有这样一出戏的存在，但是剧名让我喜欢，我决定就去剧院看这部戏。最初的爱，我想，它恰恰就是对你各种的感情的表达。我曾爱上过除了她之外的任何人吗，我的爱不是回到了我最初的记忆中吗，我将能够想象自己去爱上另一个人或者想象她去和另一个人结合吗？不，她将是我的新娘，否则我永不结婚。因此，这个词——“最初的爱”，是那么美丽。它在暗示爱之中最本原的东西，因为，人们谈论“最初的爱”，那不是量的意义上谈的。诗人也完全可以说：真正的爱，或者取这样的剧名：最初的爱是真正的爱。这个剧会帮助我明白我自己，它会给我机缘去深深地在我自身之中内省；因此诗人们被称作是教士，因为他们解说生命[31]，但是他们不想让人众理解，而只想让那些有着善感之心的至性人们理解。对于这些至性之人，诗人是一个通灵的歌手[32]，到处展示美，但从头到尾，首先是见证爱情之美。这部剧将以它的诗意力量使得我胸中情欲之爱爆绽出来，它的花蕾一下子突然绽开就像一朵西番莲[33]。啊，那时我非常年轻！我几乎不知道我所说的东西，但是我却觉得这些话都说得很漂亮。一下子，情欲之爱的花蕾突然绽开，感情就像香槟酒那样强行冲开自己的塞子。这是一个豪爽的表达，充满激情，我对之很喜欢。然而，我所说的话说得很漂亮，因为我认为，它必须像一朵西番莲那样地

绽开。这是评述中漂亮的地方，因为情欲之爱完全可以在婚姻之中绽开，而如果我们要将之称为是一朵花，那么我们很恰当地可以称之为西番莲。然而，回到我青春的话题上。这剧上演的日子到了，我得到了一张票，我的灵魂处在喜庆的境界中，有着某种骚动不安，欣悦而充满期待，我匆忙地进入剧场。在我步入大门时，我将目光投向第一层，我看见什么了？我的爱人，我心灵的女主人，我的理想；她坐在那里。我不由自主地在正厅的黑暗中向后退了一步，以便不被看见地观察她。她是怎么来到这里的，她必定是今天刚刚到城里，而且我并不知道，而且现在就在剧场中。她将看这同一场剧。这不是意外巧合，而是一种天意安排，一种来自爱之盲神的善愿。我走上前，我们的目光相遇，她认出了我。向她躬身致意、和她交谈是不可能的，简言之，不能有什么会让我感到尴尬的东西。我的狂想完全地奔放出来。我们在半道相遇，就像在光辉中理想化的生灵我们相互向对方伸出手，我们萦舞，就像神灵，就像幻想世界中的小精灵。她的眼睛感伤渴慕地停落于我，一声叹息提起她的胸膛，这是为我的叹息，她属于我，这是我很清楚的。然而我却并没有想要上去奔向她、没有想要投身在她的脚下，那样做会让我尴尬，而以这样的方式，带着距离，我感觉到“爱她”和“敢于希望被爱”的美丽。序曲结束了。枝形灯^[34]升起；我的眼睛随着它的运动轨迹，它最后一次向第一层也向她投出自己的光芒。一种幽暗的微光散漫开，这一光亮让我觉得更美丽、更迷狂梦幻。幕布被拉起。在我注目于她的时候，再一次，这对于我就仿佛是看进了一场梦。我转过身。戏开始了。我只想去想着她、想着我们的爱；所有为“最初的爱”而说的话，我都想将之用在身上和用在我的处境中。也许在整个剧场里没有人会像我这样地理解诗人的神圣话语——也许她会。那关于强有力印象的想法已经使我更坚强，我感觉到那种“在明天就让我那些秘密感情迸发出来”的勇气，它们必定不会在她身上失去它们的效用，通过一次简单的暗示我会让她回想起我们在这一夜晚曾听见和看见的东西，这样，诗人就会协助我，使得她比任何时候都更容易接受我，使得我自己比任何时候都更为坚强、更为健谈。我看着听着，并且听着，幕布落下了。枝形灯又离开了它的天际隐藏处、幽暗消失了，我朝上面看去，所有的年轻女孩看上去都心满意足；我的爱人也是那样，泪水在她的眼中——她笑得那么厉害，她的胸膛仍然骚动地起伏着，笑意占据了她的脸。我的情形侥幸也是如此。第二天我们在我姨家见面了。我们通常同处一室时会有的那种不自然消失了，取而代之的是某种亲切欢快的欣喜。我们相互逗笑了一番，我们相互明白对方，而这是因为那诗人的缘故。正因为此，人们将诗人称作是占卜者，因为他卜占那将来的东西。这有着一一种解释。然而我们却不可能决定去完全消灭掉以前发生的一切。这样，我们以一个神圣的誓言来将我们捆在一起。就像艾玛丽娜和查勒斯相互许诺观月^[35]，我们也是这样地许诺，每一次在这个剧上演的时候我们都去看。我忠实地履行我的诺言。我看过丹麦语的、德语的、法语的演出，在国外和在国国内，我从不厌倦于它永不枯竭的诙谐机智，再没有什么人比我更透彻地明白它的真相。这就成了眼下这一小小批评的最初机缘。由于如此经常

看这一剧作，我自己变得相对于这一剧作有了生产创造力。只是这一生产创造力在相当的程度上是留在我的头脑里，只有个别的一个随想被写了下来。这一机缘则可以被看成是导致出这一批评之“理想的可能性”的机缘。

也许我无法写出更多，如果没有更多的新机缘登场。几年前，在我们的各种期刊中有一份想让我写一篇小文章，它的一个编辑找到了我，让我写完了交给他。他有着非同寻常的把人心说活的口才，并且他说动了我而使得我给出了一个许诺。这一许诺也是一个机缘；但它是一个一般意义上的机缘，因而对我只起到稍稍的催助作用。我觉得不知所措，就像一个神学硕士在人们把一部圣经交给他让他自行选择他自己的文字时的那种尴尬处境。然而我被我的许诺套住了。带着许多别的想法，但也带着关于我的许诺的想法，我在西兰岛进行了一段小小的短程旅行。当我到达了那我想要过夜的驿舍时，我让侍者为我拿来驿舍老板所能收集的各种书籍，这是我通常在旅行中从来不会遗漏的事情。我总是习惯于观察这一常规，并且曾经常从中获益，因为这样你就会完全偶然地碰上那本来也许会逃开了你的注意力的事物。但在这一切却不是那样，因为人们为我带来第一本书就是《最初的爱》。这很使我惊诧，因为人们很少会在乡村见到剧院节目单^[36]。然而，我已经失去了对最初的爱信仰，并且不再相信那最初的东西。在下一个城市，我拜访我的一个朋友。我到的时候，他不在家；家人让我等他，并且带我进去看他的工作室。在我走向他的工作台时，我看见一本书打开着——那是《斯克里布戏剧》^[37]，而打开的地方就是《最初的爱》（les premières amours）。现在，看来命运的骰子是被扔出来了。我决定去兑现我的诺言，并且写一篇这一剧作的评论。要使得我的决定变得坚定不移，这些事情就该那么奇怪地发生：我从前的爱，我最初的爱，她曾住在那个地区，现在到了城里，不是到首都，而是到那我所住的小城。我很久没有见到她了，并且发现她现在订了婚，幸福而快乐，这样，对于我来说，看着这一切也是一件愉快的事。她向我说明了，她从不曾爱过我，而她的未婚夫是她最初的爱，然后她接着说，就像那艾玛丽娜同样的故事：只有最初的爱是那真正的爱。如果我的决定在之前不是坚固的，那么这时也变得坚固了。然而，我还是得看，“最初的爱”意味了什么。我的理论开始摇摆不定，因为在“她现在的爱是她最初的爱”这一点上，“我的最初的爱”是固定不动的。

有了足够的动机；论文差不多到了要结束了，除了最后的句号，只有一些单个的中间句要在这里和那里被插入。我的朋友，那个编辑，催促着我，顽固坚持着地让我兑现我的诺言，他的这种顽固足以让一个艾玛丽娜本身感到荣幸。我向他解释说，论文已经结束，只缺一些小的细节，而他向我表达出了他的满意。然而，随着时间的行进，这些小细节就像蚊子被变成了大象^[38]，成为了无法克服的困难。另外还有，在我写的时候我忘记了它是要被印出来的。我已经以这样的方式写出过许多永远无法付印的小论文。在他无法得到文稿的时候，他对于“我已经结束”的说法感到没劲。我对于他的不停要求感到没劲，并且愿所有诺言都

去见鬼。然后他的刊物因为缺乏订户而停了，我感谢诸神，我又重新觉得轻松了，不用再受任何诺言打扰。

就是由于这样的机缘，这一批评，作为一个对于我自己的现实，作为一个对于我的那位编辑朋友的可能——一个到后来变成了一种不可能的可能，它进入这个世界。又一年的时间过去，在这时整整又大了一岁。现在这就不再是什么特别引人注目的事情了，因为正如我的情形，这也许就是大多数别人的情形。但有时候，这一年可能会比别的一年更富意味，比“人又大了一岁”更有意味。在这里的情形也是如此。在那一年的年底我处在了自己生命的新章节之中，一个新的幻想世界，一个只能由年轻的真正男人来承当的世界。也就是，如果一个人属于“读者教派^[39]”，如果一个人以某种方式作为一个勤奋而细心的读者将自己从其他人中区分出来，那么，在别人那里，“从一个人身上冒出一点作家的成分”，这样的几率就增大了，因为，正如哈曼^[40]所说：“人从孩童长成，新娘由处女变成，作家出自读者而成^[41]。”现在，一种与一个女孩的最初青春非常相似的玫瑰色生活就开始了。编辑们和出版商们开始献殷勤了。这是一个危险的阶段，因为编辑们的话语是非常有诱惑力的，一个人很快就被他们控制住，但他们只骗我们这样的可怜孩子，然后，是的，然后就来不及了。小心，年轻人，不要老是去面饼房和饭馆^[42]；因为编辑们在那里张开他们的网。在他们看见了一个无邪年轻人的时候，这年轻人信口开河，滔滔不绝地说话却毫不考虑自己所说的东西是否有内容，只是乐于让话语天马行空地奔跑出来、乐于在他说话时听自己的心脏跳动——在所说的话中跳动，在这个时候，一个黑暗的形象走向他，而这个形象就是一个编辑。一个编辑，他有着很好的耳朵，他能够马上听出，那些被说出的话在被印出后是不是看上去很好。然后他引诱这年轻的血液，他向这年轻人指出，这样地把自己的珍珠扔掉^[43]，这是怎样的一种不负责任行为，他向这年轻人许诺金钱、权力、影响，甚至在那美丽的性别那里。心灵是虚弱的，编辑的话语是美丽的，而这年轻人马上就成为了俘虏。现在，他不再寻找那些孤独的地点去叹息，他不再兴高采烈地跑到青春的操场去陶醉在话语中，他沉默，因为那写着的人不说话。他苍白而冰凉地坐在自己的工作室里，他不因理念之吻而变色，他不像那年轻的玫瑰在露水沉入它的花冠时那样泛出红晕，他没有微笑、没有眼泪，眼睛随着笔尖在纸上走动，因为他是作家而且不再年轻。

我的青春也曾经受过这一类诱惑考验。然而我相信，我能够为自己作见证，我的对抗曾是充满勇气的。那曾经帮助了我的因素是：我在我很年轻的时候就有了这种经验。那接受了我的第一个诺言的编辑对我很好，但我仍不断地觉得：人们想要从我的手中接受一篇文章，这就仿佛是落在我身上的一种恩惠、一种荣耀，就好像人们在年轻兵员群^[44]中指着我说：随着时间他会有出息的，让他试一下身手，如果他得到这方面的荣誉，那对他是一种鼓励。这样，那诱惑还不算很大，然而我却认识到了一个诺言所能导致出的所有可怕后果。作为一个年轻人，我可以算是有着针对诱惑的非同寻常装备，因此我敢相当频繁地去面饼房和饭

馆。这样一来，危险就得从另一个边沿出现，并且，它不会就此消失。这样的一件事发生了：我的面饼房熟识之一决定去成为编辑；他的名字将被人在那份刊物的首页上看见。在他有了这个主意并和出版商谈了各种关键的问题之后，他马上就在一个夜晚坐到写字台前彻夜书写——给各种可能撰稿的人们写信要求他们写稿。这样的一封信，以那些最使人难以推却的言辞写成、充满了最灿烂的前景，我也收到了他的这样一封信。然而我毅然地作出了对抗，但我答应他尽可能帮他对那些寄来的文章进行增删。他自己孜孜不倦地致力于那篇作为创刊辞的文章。他差不多写完了这篇文章，并且善意地给我看。我们度过了一个非常愉快的上午，看来他对我的意见感到满意，对一些地方进行了修改。心境和气氛很美好，我们吃水果和糖果，喝香槟，我为他的文章感到高兴，而他看来也对我的看法感到满意，然而，我的倒霉星在这时却要搞一点事情出来，在我弯腰去取一颗杏子的时候，我打翻了墨水瓶泼溅上了整篇文章，我的朋友冒火暴跳了起来。“整篇文章全毁了；我的刊物的创刊号无法在预定的日子出版，我的信用泡汤了，订户全都会退订，你不知道弄到这些订户需要花多大的功夫，而在你弄到了他们之后，他们就像雇佣兵那样毫不忠实并且寻找任何机会想从你这里逃掉。全都完了，没有别的办法了，除非你交一篇文章出来。我知道你有文稿放在那里，为什么不让你它们印发出来，我知道你有你对那最初的爱的好评，给我吧，我会完成它的；我请求你，我以我们的友谊、以我的名誉、以我的刊物的未来向你祈求了。”

他接受了文章，我的墨水壶成为了这样一个机缘，导致我的小小批评成为一个现实，现在它是（我带着惊恐地这样说）公共财物^[45]了。

如果说一个人要用很少的几句话来提示出现代喜剧，尤其是斯克里的喜剧，相对于那旧的喜剧^[46]而言所具的优越之处，那么他也许会这样表述：诗意人物的人格实体与对话相称^[47]，独白的倾泻被弄成多余；戏剧情节的实体与处境相称^[48]，故事叙述介绍^[49]被弄成多余；最后，对话在处境的透明性中变得能够被听得见。这样，不再有必要出现各种让观众了解情节的介绍，不再有必要在戏剧中安排停顿来给出线索和讲述。在生活中是这样，一个人在每一瞬间都需要解释性的注解；但是在诗歌之中不应当是如此。这样观众就能够无忧无虑地享受、不受打扰地吸收那戏剧性的生活。虽然这样一来现代戏剧似乎在观众这里要求更少的自我活动，然而，以另一种方式看，则也许是要求更多，或者更确切地说，这不是在要求，而是在报复对之的遗忘。那戏剧性的形式，或者说，戏剧之建筑越是不完美，观者就越是频繁地被从自己的睡眠中刺激出来，如果他睡着的话。如果一个人在一条很糟的乡间公路上颠簸，一忽儿马车碰上一块石头、一忽儿马被灌木丛陷住，那么就没有什么好的机会让人睡着。相反，如果那是一条法利马格路^[50]的话，那么，一个人当然是有时间和机会去一路观赏，但是也会更不受打扰地睡着。现代的戏剧也是这样，一切发生得如此轻松而迅速，以至于观众在

不稍稍带有注意力的情况下会遗漏掉许多东西。固然，一部五幕的老式喜剧和一部五幕的新式喜剧持续同样长的时间，这没错；但问题则总是：在剧中是不是发生同样多的事情。

继续深入于这一考究，这无疑会是很有意思的，但我不打算在这一剧评中深入；在斯克里布的剧中更为细节化地展示它无疑会有其意义，但是我相信，对这一小小杰作的精确评述会是很足够的，它也就是目前考虑的对象。我更愿意在目前的这一剧作上流连；无法否认，人们常常会觉得在斯克里布的其他戏剧中缺少那种完美的准确性，因为处境变得昏昏欲睡而对话则是片面地喋喋不休。相反，《最初的爱》则是一个没有缺陷的剧目，如此完美，以至于单凭它就已经使得斯克里布不朽了。

我们首先要更进一步对这一剧作中的各个人物单独进行观察，然后看诗人是怎样知道去让他们的个体人格在台词和处境中被揭示出来的，不管整个剧作如何，这只是一个梗概。

德尔维伊尔^[51]，一个富有的生铁铸造匠和鰥夫，只有一个女儿，“一个十六岁的少女”^[52]。他的“希望被看成是一个正直出色有着很多钱的男人”的每一个合理要求无疑是应当得到尊重，而相反每一个想要去作为丈夫、作为“不懂笑话”^[53]的父亲的努力则必须被看成是失败的。在他的女儿那里他也无可奈何，没有女儿的同意和赞成他几乎不敢把自己看成一个理性生物。“她对他没有忌惮”^[54]，并且他显示出了领会笑话的非凡能力，因为她的淘气任性不断地与他的父性尊严玩捉迷藏。

他的独生女儿艾玛丽娜现在十六岁了。一个可爱迷人的小女孩，但她是德尔维伊尔的女儿并且由姨母裘蒂特带大。姨母用长篇小说来熏陶教育她，父亲的财富则确立了这样一种可能性，使得这一教育不受生命现实打搅而得以保存。家里的一切都听从她的任性随意，其变幻无常我们可以在诸如侍者拉比耶尔在第三场的独白^[55]中看出来。因为裘蒂特的教育，她住在父亲的房子里对外面的世界没有什么特别的了解，并且不缺乏将自己编织进多愁善感之网的机会。她和她的表兄查勒斯一同长大，他是她的玩伴、她的一切，是对姨母的小说的不可或缺的补充。与他一起，她通读了所读的一切，而既然他在非常年少的时候就离开了她，她把一切都转移到了他的身上。他们的道路分开了，他们生活在两个相距遥远的地方，只是通过“一个神圣的诺言”^[56]来结合。

查勒斯有着和表妹共同的小说教养，但有着不同的生活境况。在他非常年少的时候，他就被送进了人间世界，一年只有三千法郎（参看第六场）^[57]，并且马上被迫去尽可能地使得自己的学养在世界上变得富有成效。看来他在这方面的努力并不是很幸运，不久现实世界把他和他的理论削减为荒谬^[58]；满心希望的查勒斯变成了一个纵欲的浪荡子、一个倒霉蛋、一个失败的天才。这样的一个人物就其自身有着极大的戏剧作用，我们很少看见这样的人物形象被派上用场，这真是不可思议。然而一个业余的戏剧诗人就很容易受诱惑去完全抽象地理解这样的一个人物形象：一个一般意义上的倒霉蛋。斯克里布的情形不是如此，但他

也不是一个业余的门外汉，而是大师。要让这样的一个人物形象具备重要性，我们就必须不断地隐约感觉到事情是怎么发生的；也就是说，这样一个人物必须有着一种先存（Præexistens^[59]）。而这个，我们则必须在他的失败之中窥视到，并且因此而看见他的堕落败坏之可能性。然而，这要做起来却不像说起来那么容易，并且我们对于这种大师级的艺术能力只有赞叹不已，斯科里布懂得通过使用这种艺术能力来让这一切出现，不是在漫无边际的独白之中、而是在处境之中出现。在总体上说，也许查勒斯是斯科里布带上舞台的最出色的形象之一；他的每一句台词都是字字烁金，然而诗人却将他像率意的草稿一样匆匆勾画出来。查勒斯不是抽象，不是一个崭新的查勒斯，但是我们马上明白过来，这一切是怎样发生的，我们在他的身上看见他生活的前提条件所造成的后果。

小说教养的果实可以是一种双重果实。要么一个个体人在幻觉之中越陷越深，要么他就从中出离并且失去对幻觉的信仰而赢得对神秘化的信仰。在幻觉中，个体人躲避自己，在神秘中他则躲避别人，但这两种情形都是小说教养的结果。一个女孩最有可能陷于幻觉，这样的情形也是诗人让艾玛丽娜经历的情形，从这一角度看，她的生活是幸运的。查勒斯则不同。他失去了幻觉；但虽然他被现实以各种方式带入麻烦，他的小说教养却并没有完全从他身上耗干。他相信自己有能力以神秘去迷惑人。因此，在艾玛丽娜谈论他父亲根本无法明白的同感^[60]时，我们马上就听见小说的女读者；而在查勒斯的台词中，我们发现对他的教养的同样正确的记忆。他赋予自己非凡的神秘化才能；而这一对神秘化的信仰就像艾玛丽娜的多愁善感梦想一样地浪漫。“在八年的流浪漂泊之后他隐名埋姓地回来了；他有着天生的理智和阅读的学养，并且知道，一个人要能够打动一个叔叔的心灵有五六种方式；但首要的事情是：一个人是不知名的，这是一个必要的条件。”^[61]我们马上听到一个浪漫小说的主人公。查勒斯要赋予自己足够的机灵去愚弄像他叔叔那样的懦弱，那是势在必然；但那不是查勒斯所考虑的，他谈论关于一般意义上的叔叔，关于五或六种一般意义上的方式以及关于在一般意义上的条件——“作为不知名的人”。这样，他对于神秘化的信仰就像艾玛丽娜的幻觉一样地异想天开，我们能够在两个人身上都认出裘蒂特的教育。在这种意义上，我们可以通过下面事实来更好地弄清楚查勒斯的夸张：尽管他有着所有这些漂亮的理论，他却无法做成最小的一件事，并且不得不去让丝毫没有任何空想的林维尔来指导自己。他对于神秘的信仰就像艾玛丽娜对幻觉的信仰一样地毫无结果，并且诗人也让他们两个人都走进同样的结果之中，也就是说，与“他们自以为是努力要去达到的东西”相反的结果，因为，艾玛丽娜的同感和查勒斯的神秘所达成的后果恰恰是他们以为会达到的东西的反面。我将在后面进一步对此展开阐述。

虽然现在查勒斯以失去幻觉为代价赢得了对于神秘化的信仰，但他还是稍稍保留了一点幻觉，而这是人们在这倒霉的查勒斯身上认出裘蒂特的学生和艾玛丽娜的玩伴的另一个特征。尽管他有生活的所有悲惨和琐碎，他却还是知道怎样把自己的这生活放在一种罗曼蒂克的理想化中

去理解。他回顾自己的青春，那时他走进世界，就像“一个极具魅力的骑士，一个有着最佳心境的年轻人，充满火焰、生机和优雅，面临着异性的剧烈追逐”^[62]。甚至和帕米拉的那段故事^[63]在他眼中也有着一种罗曼蒂克的外观，尽管观众们能够隐约感到查勒斯在实际上成为了笑柄。人们很容易看出为什么我把神秘化作为查勒斯的首要特征；因为他所处的幻觉其实是一种就他的神秘化才能而言的幻觉。在这里我们又看见一个浪漫小说的主人公。这在查勒斯身上是一种无可比拟的真相。相对于一般的人，这样的一个人物形象确实真正是喜剧性的，因为他的生活隶属于一般的生活、隶属于悲惨的现实，然而他却相信，他在履行非凡的事情。他相信，与帕米拉的故事是一个“历险记”，然而我们却觉得是另一回事，——这里好像是帕米拉牵住了他的鼻子，我们不禁会几乎这样想：他比他所想的要更为天真无邪，帕米拉“用裁缝剪刀”来威胁他的原因不是她那被侵犯的爱而是别的东西，甚至这原因说不定根本就是在她与她的关系之外。

最后，由于一种滑稽戏式的感动、一种相信伟大感情并为之打动的温柔，我们在这倒霉蛋身上看见那本原的查勒斯。在他听说他叔叔付了兑票的时候，他叫了出来：“是啊，自然和血缘的关系是神圣的。”^{①[64]}他真的是被打动了，他罗曼蒂克的心被感动了，他的感情得到了发泄，他变得感伤起来了！“是啊，我不是总这么想的吗？要么你有一个叔叔，要么你一无所有。”^[65]在他这里毫无反讽的痕迹，这是最鲜艳的感伤；而正因为此，剧中的喜剧效果是无限的。在表妹向父亲为了那被人当成是查勒斯的人乞求原谅时，他感动地，热泪盈眶地叫出来：哦！好表妹！^[66]他还没有完全失去这样的信念：在生活中就像在浪漫小说一样有着高贵女性的灵魂，其崇高的放弃只会挤出一个人的泪水。现在这一信念带着其从前的感伤梦想醒来了。

我下了功夫在查勒斯身上逗留更久一些，因为，出自诗人之手，他是一个如此完美的人物形象，以至于我相信只要我使自己注意力集中到他的台词上，就能够写一整本关于他的书。人们也许会以为，艾玛丽娜是那多愁善感者而查勒斯则相反变得对世界有了敏锐的认识？其实绝不是这样。这之中恰恰有着斯克里布的无穷机智：查勒斯以自己的方式与艾玛丽娜一样地多愁善感，这样，两者都同样有力地显示出自己是裘蒂特姨妈的弟子。

现在，老德尔维伊尔、他的女儿和查勒斯联合起来构建出一个完全异想天开的世界，尽管他们在另一种意义上全都是从生活中提取出来的人物形象。这一世界要被带入与现实世界关系中，而这是通过林维尔先生而发生的。林维尔是一个有修养的年轻人，他曾在海外旅行。他在这样的年龄，适宜于通过一场婚姻来跨出整个生命中决定性的一步。他自己考虑了这个问题并把自己的目光盯向艾玛丽娜。他太了解世界了，因而不可能多愁善感地做梦；他的婚姻是考虑得很周密的一步，他有许多理由去作出这样一个决定。首先，这女孩很富有并且看来是能有

五万法郎的年息；其次这女孩的父亲和他的父亲有着一种友谊；第三，在他开玩笑时表述出了他会去征服这个矜持的美女；第四，这确实是一个可爱有魅力的女孩^[67]。这原因最后出现，后面我加上一个注脚。

这样，我们观察了剧中的那些单个的力量，现在，我们考究一下，为了赢得戏剧上的重要性，这些力量在相互间的关系上必须被怎样安置出来。在这里我们就很容易获得去赞叹斯克里布的机会。这个戏剧必须被建立在艾玛丽娜身上，这是毋庸置疑的。从总体上，艾玛丽娜习惯于支使人，这样，她在剧中也是一个有着支配地位的角色，这完全合理。她有着去成为一个女主人公的所有可能特性，但不是实体性的，而是在负面的意义上的。这样，她是喜剧性的，并且，因为她，这剧成为了一部喜剧。她习惯于支使人，相称于一个女主人公，但是她所支使的是一个傻父亲，仆佣，等等。她有悲怆，但是，既然这悲怆的内容是胡扯，那么，她的悲怆在本质上就是喋喋不休的废话；她有激情，但是，既然这激情的内容是幻影，那么，她的激情在本质上就是疯癫；她有感伤，但是，既然这感伤的内容是乌有，那么，她的感伤在本质上就是胡闹；她想要为自己的激情牺牲所有东西，这就是：她要为乌有牺牲一切。作为喜剧性的女主人公她是无与伦比的。在她那里一切都是围绕着一种幻觉，而在她之外的一切是围绕着她，并且也因此而围绕着她。我们很容易看出，这整个设计会具备多么完全的喜剧性，我们向这之中看进去，就好像是看进一个由可笑滑稽构成的深渊。

艾玛丽娜的幻觉所指向的对象不多不少，那就是：她爱她从八岁起就一直没有再见到过的表兄查勒斯。她找来捍卫自己的幻觉的主要依据就是这个：最初的爱是真正的爱，一个人只爱一次。^[68]

作为对最初的爱绝对有效性的捍卫者，艾玛丽娜代表了一个由无数人构成的类别。无疑人们会认为不止一次地去爱是可能的；但是，最初的爱却与任何一种别的爱都有着本质性的区别。这一点，除了通过去假设“有一种富于同情心的魔鬼存在并且它向人稍稍喷洒了一些用来装点生活的镀金液”之外，无法得到解释。“最初的爱是真正的爱”这一陈述是非常圆通的，并且能够以很多方式来对人们起到帮助作用。如果一个人不是很幸运而无法得其所愿，那么他还是有那最初的爱甜蜜。如果一个人是那么不幸而以至于多次去爱，那么，他每一次去爱就都是最初的爱。就是说，这一陈述是一个非常诡辩性的陈述。如果一个人第三次去爱，那么，他就说：我现有的这爱才第一次是我的真正的爱，而真正的爱才是那最初的爱，因此^[69]，这一“第三次”就是我最初的爱。那诡辩性的地方在于，“最初的”这一定性，在同时既是质的又是序数上的定性。如果一个鳏夫和一个寡妇凑合到了一起，如果各带五个孩子，那么他们在婚礼上还是要相互向对方确定：这一爱是他们最初的爱。艾玛丽娜在自己的罗曼蒂克正宗之中会带着厌恶来看这样一种结合，这对于她会是一种谎言般的可恶，对于她就好像一个修士和一个修女间的婚姻对于中世纪人们一样嫌憎。她以序数的意义来理解这一陈述，并且带着这样一种良心上的度量衡，因而她认为她八岁时的印象对于整个一生是决定性

的。她也以同样的方式来理解第二句陈述：一个人只爱一次。然而，这句陈述也是同样地带有诡辩性和伸缩性。一个人多次去爱，并且每一次他都拒绝之前诸次的有效性，这样，这个人仍然还是宣告了“一个人只爱一次”这一陈述的正确性。

艾玛丽娜则是序数上定性地来坚持这一陈述，无人能够反驳；因为每一个胆敢反驳的人，她都会坚决不给予好感。现在，她必须去获得经验，而经验则反驳着她。问题就变成了：在这一点上我们应当怎样去理解剧作诗人。事实显示出，她爱的是林维尔而不是查勒斯。这个问题的答案在这里就会去决定这部剧是在无限的意义上喜剧性的、还是在有限的意义上起着道德教化作用的。正如我们所知，剧作结束于艾玛丽娜从查勒斯转向林维尔，把手伸给他说：“这是一个错误，我把过去的东西混淆为将来的东西。”^[70]现在，如果这部剧是在有限的意义上起着道德教化作用的话——就像人们在一般的意义上领会的，那么，诗人在艾玛丽娜身上所要讲述的就是：一个孩子气的、被扭曲了的女孩在脑子里顽固地认定她爱自己的查勒斯，但现在头脑清醒过来、治好了自己的毛病、理智地去和林维尔先生结合并且让观众展望她最佳的未来，——她会成为一个很有进取心的家庭主妇，诸如此类。如果这是这部剧的意图的话，那么那最初的爱就被从一部杰作转化成一种戏剧琐碎（在这样的前提之下：诗人多多少少算是推动了她的进步）。既然现在不是这么一回事，那么这部剧在整体上看就成为一部不怎么样的剧作，并且人们可以感到可惜：在戏中，那些出色的特殊细节都被浪费掉了。

现在我要展示的是：斯克里布绝对不曾推动她的进步。林维尔决定声称自己是查勒斯。他成功地欺骗了艾玛丽娜。他完全地进入了那被认作为查勒斯的人的多愁善感，而艾玛丽娜则喜出望外。林维尔吸引她的不是因为他的性格，而是因为查勒斯的节日礼服。甚至，即使在这里是一个真正的而非虚构的查勒斯、即使他看上去和林维尔完全一样，戏中并没有因为这一人物的登场而有“去爱”的新动机。相反，她以一种客观的数学性的爱情来爱他，因为他符合她自己所构建出来的那个形象。在事实上，林维尔则根本不曾为艾玛丽娜留下任何印象。他有多么无能为力也通过这样的情节显示出来：在他没有指环的时候，她不爱他，而他得到了指环时，她又爱他了^[71]；由此看来，这样的一种可能性在起着作用：这只指环对于艾玛丽娜是一只魔术指环，她会去爱任何一个戴着这只指环出现的人。在艾玛丽娜最终知道了查勒斯已经结婚之后，她才决定和林维尔结婚。假如这一步以某种方式要隐喻她身上的一个改变，甚至不仅仅是一般的改变，而是向更好的方向改变，那么，一方面林维尔就必须成功地以自己的魅力去博得她的喜欢，而在剧中看来林维尔的魅力就必定比查勒斯的魅力更上品，另一方面他必须成功地去消解和转化她在“最初的爱绝对有效性”方面的理论性执著。事实上这两个方面都没有达成。林维尔作为查勒斯出现，并且只因为他像查勒斯才博取她的喜欢。而她所具有的查勒斯形象不是一种诗意角色所归属的伟大想象人物，不，她理想的查勒斯是从一堆偶然性中认出来的，尤其是手指上的指环。他只是通过他与查勒斯的相似处来博取她的喜欢，他并不去把

自己身上的任何一个能够为艾玛丽娜留下印象的可爱品质展开出来。在总体上说，她根本看不到林维尔，而只看见她自己的查勒斯。她是处在这样的一个立足点上：她爱查勒斯而厌恶林维尔；他们中谁对于她而言是最可爱的，这不是她通过与他们的交往来决定的，而是在事先早就已经决定了。在查勒斯作为林维尔登场时，她觉得他“很可恶”^[72]。现在，观众也会认为她的这一判断是对的；但是，去赋予这一判断巨大价值，看来却不是诗人的意图；在她看见他之前，她就知道他是令她厌恶的；她几乎不去看他，并且觉得这厌恶感得到了强化。诗人更想把她对这个被人看作是林维尔的人的判断显示为一种偶然性，因此，他不断地让它被父亲的判断滑稽地模仿。父亲觉得在那被看成是查勒斯的人身上没有任何吸引人的地方，相反，他觉得那被看成是林维尔的人是非常可爱的，女儿的看法则正相反；他觉得这样，因为他希望是这样，她也是如此。观众看得出来，她是对的；但是她的判断却同样地是纯粹的偶然性，并且，通过这个，这处境获得了那么多喜剧性的力量。

林维尔也没有成功地战胜她的理论。查勒斯结了婚，就是说，她无法得到他^①，除非她要去和公共权威作对。她出于两个理由^[73]而和林维尔结婚，一方面是要报复查勒斯，一方面是要听从自己的父亲。这些理由看来并不指向一种向较好的状态的转变。如果她为了报复查勒斯而这样做，那么这就显示出她仍然爱着查勒斯，这动机是完全依据了浪漫小说的逻辑，并且，我们绝对不可能把她看成是康复了的。如果她是为了听从父亲而这么做，那么这就必定是：要么有一种严肃进入了灵魂，一种对于自己曾做过的事情的懊悔和难过（她曾放纵自己去愚弄一个这样的父亲，他的唯一弱点就是对她太好了），但是，这就会与整部戏发生矛盾；要么她的顺从听话是基于这样一个原因，——他的意愿与她的任性念头相和谐，而这样，她在这里又一次是没有什么转变。

在剧中看不出丝毫的迹象是在隐喻她对林维尔的选择要比她所做的任何别的事情更明智。艾玛丽娜的本质是无限的胡扯，她在剧的终结处就像在剧的开始处一样地胡扯，因此，我们完全可以尽享整部剧的喜剧效果，这一喜剧效果是通过“处境不断地与她作对”来发动的。在剧的终结她并没有得到改善，正如埃拉斯姆斯·蒙塔努斯^[74]在霍尔堡^[75]的那里的情形。她是一个太完全的理论家、太出色的辩证家（并且，每一个有着固执观念的人都是同一根弦上的大师），因而她不可能通过经验而被说服。查勒斯对她不忠诚，她就和林维尔结婚；但是她罗曼蒂克的良心对她毫无责备。如果裘蒂特姨妈还在世的话，她会平静地走向姨妈，她会对姨妈说：“我不爱林维尔，我从不曾爱他，我只爱查勒斯，并且我还要说：一个人只爱一次，并且最初的爱是真正的爱；但是我尊敬林维尔，因而我和她结了婚并且遵从了我父亲”（参看第十四场）。这时裘蒂特就会回答：“对啊，我的孩子，教科书在一个注脚中允许这一步。她说：当相爱的人无法相互得到对方，那么他们就应当继续宁静地生活下去，并且，尽管他们无法相互得到对方，他们的关系还是应当有着同样的意义，就好像他们相互得到了对方一样，并且他们的生活应当是同样地美好，并且，以所有的方式都应当被看成是一种共同的生活。这是我

从我自己的经验中得知的。我最初的爱是一个师范生，但他无法得到谋生的工作。他是我最初的爱，并且成为了我最后的爱，至死我没有结婚而他则没有工作。但是，如果两个人中的一个对另一个不忠诚，那么这另一个就可以得到许可去结婚，然而以这样一种方式：她是因为出自尊敬而这样做。”

既然我们在这两者之间有着一个选择，要么是通过去宣告在这戏中有着某种不可明确展示的东西来把斯克列布的剧作降为一种戏剧琐碎，要么是通过能够对一切作出解释而为一部杰作感到高兴，那么，看来这选择就显得很容易。这部戏不是在有限的意义上起着道德教化作用的，而是在无限的意义上诙谐机智的；它没有有限的意图^[76]，但它是对艾玛丽娜的无限促狭。因此，这戏也没有结束。既然对于林维尔的新爱只是通过一种身份的错认来发动，那么，让这出戏到此结束就是一种完全随意的偶然。现在，要么这是剧中的一个错，要么这是一个优点。选择又是容易的。在观众以为戏已经演完、以为他已经赢得了一个确定的立足点的时候，他突然发现，他所踩着的不是什么固定的东西，而是像在跷跷板的一边上，并且，就在他踩上去的时候，他就把整部戏翘得跳过去。这里显示出了一种无限的困惑可能，因为，艾玛丽娜（由于她的浪漫小说教养）变得相对于每一种对现实的定性都是覆盖性的^[77]。她搞明白了，那真正的查勒斯不是她的查勒斯；但在林维尔成为了林维尔的时候，她马上会去说服自己去认为，他也不是。衣冠决定人^[78]，而她所看着的是罗曼蒂克的衣装。也许会有一个新的像查勒斯的人物形象显现出来，并可以这样类推下去。如果我们这样理解这部剧，那么她的终结台词甚至会是深刻的，否则的话，至少对于我来说，不可能在这台词中找到什么意义。她标示运动的变化。从前她的幻觉逗留在她身后的往昔中，现在她要到世界中、到未来之中去寻找这幻觉，因为她并没有放弃那罗曼蒂克的查勒斯；但不管她是向前还是向后旅行，她寻找“最初的爱”的探险旅行可以和人们为自己的健康而作的旅行相比较，——如人们所说，总是超前一站^[79]。

就艾玛丽娜的理论，人们按理是完全可以有权要求得到说明，但是她没有作出任何解说，而这也完全是有着其道理的。如果一个人改变自己的信念，我们要求一种说明，如果他是理论家，那么我们就有权要求他给出这说明。艾玛丽娜不是什么外行的女孩，她是有学问的，她有她的理论，她依据于这一理论而爱查勒斯，她建立出这一命题“最初的爱是真正的爱”。她会怎么去使自己脱身呢？如果她要说她从不曾爱过查勒斯，而林维尔是她最初的爱，那么她就是自相矛盾，因为她在事实上是以为林维尔就是查勒斯。如果她要说：那最初的爱只是儿时的游戏，那第二次爱才是真正的爱，那么，我们就很容易看出，她只有通过一种诡辩才能脱身。如果她说：这与数字毫无关系，不管它是第一还是第二，一个人通过某种完全是另外的东西来认识那真正的爱；这样，我们就可以问，既然留神的观察者除了看见林维尔为了赢得她欢心而如此彬彬有礼地装扮查勒斯之外不曾发现任何别的可爱之处，那么她在林维尔身上所发现的魅力到底是什么呢？如果这戏真的要就此结束，那么我们就完

全有理由去要求得到关于所有这一切的介绍。相反，如果诗人的意图是，这部戏是无限没有终结的，那么，我们就没有理由去向艾玛丽娜要求一个解说，因为她自己都还没有真正搞明白这方面的问题。

我们所关心的是艾玛丽娜和她的幻觉。要导出冲突是很容易的事情。现在，我要花一点时间来把除了查勒斯之外的三个人置于相互间的关系之中，以便去弄清楚：这样一来我们能够达到多远。父亲希望看见艾玛丽娜结婚并且得到照顾。她拒绝所有建议。最后他提出年轻的林维尔，比起所有别人，他更热情地推重林维尔，甚至做出一种非常坚定的表情。艾玛丽娜承认，她爱另一个人，也就是查勒斯。林维尔来了，收到这信，想出了冒充查勒斯的主意。

这样一来，这部戏可以通过三个人物继续下去，并且我们不会错过戏中最重要的处境之一：识别的场景。在这里我能够马上使用这个机缘来显示：斯克里布是怎样让一切呈现在处境之中的。艾玛丽娜从不在独白中、但总是在对白和处境之中流露她的多愁善感。我们在孤独中听不到她对查勒斯的狂想。直到她父亲强烈地要求她坦白，这坦白有助于使得她的多愁善感更好看些。我们在独白中听不见她向自己反复叙述她的爱情回忆，在处境中我们才听到。她的好感马上告诉了她林维尔是查勒斯，并且，现在她与他一起重温所有往昔的回忆。实在是很难找到一个更为诙谐的处境了。林维尔有着现实的世界，而借助于稍稍一点关于艾玛丽娜精神状态的信息，他马上就看出来，她的表兄查勒斯是一个非常模糊而神秘的人物形象。她在她的想象中描绘出了一幅能够与所有人相符的查勒斯形象，就像由那诸多维缪勒（die mehreren wehmüller）中的一个所画的那些脸能够 and 所有匈牙利人相符^[80]。查勒斯的形象就像这位画家的民族脸型。这一肖像和一些普通的公式，也不要忘记一段小诗^[81]，就是她的小说教养的果实。这样，这一冒名顶替对于林维尔来说是相当容易并且在所有的方式上都获得了成功。

现在，我们也可以借助于这三个人物以及他们相互间的关系来构建出一部喜剧。林维尔认识到，虽然他作为林维尔深受父亲的垂青，但获取女儿的欢心则是更重要的，在德尔维伊尔的家里一切都听从她的支使。他还是想继续冒充查尔斯。这样一来，他就在家庭中赢得了稳固的立足点，并且有了去为自己捕获这女孩的机会。他敢押宝于艾玛丽娜对父亲的控制，并且，既然她勒索到了她父亲的许可，那么他就必定知道要去在这样一种程度上迷住这女孩，使得她不会再踌躇。

我们很容易在这一设计中看出那不完美的地方。为了让德尔维伊尔去使得女儿坦白出自己的秘密，那么，他就必须对她施加很大的影响；因为，否则的话，在他第一次对她谈及她人生中的婚事时，她早就已经坦白了。这样，父亲有许多理由去希望林维尔成为自己的女婿。他越是热心，关系就越是紧张，他会同意让她得到查勒斯的可能性就越小。另一方面，艾玛丽娜可能会搞错，这样的一个戏剧性的几率必定是存在的。诗人是通过这样的方式来达成这一点的：查勒斯在那里等着，并且做出了这样的安排——她自己带来了这消息而在同一瞬间留意到那被当

成是查勒斯的人。父亲的尴尬，以及他想要隐瞒查勒斯的到来的那种急切，这都使得她更加确信这来人真的是查勒斯。

现在我要把这第四个人物拿出来以显示这部戏的机构设计之出色，并显示出处境是怎样在机智诙谐中一个压倒另一个地向前推进的。

查勒斯就像一个迷途的浪子^[82]一样匆匆回家，为了投入叔叔的怀抱、摆脱表妹并且还掉所欠的债。但是为了达到这个，他就必须隐匿身份。正如几乎每一个处境都是对艾玛丽娜的多愁善感的无限诙谐的嘲弄，同样，几乎每一个处境也都是对查勒斯的神秘化的无限诙谐的嘲弄。他回到家，对自己的神秘化能力充满信心。他以为那施展阴谋的人是他、以为那进行神秘化的人是他，然而观众看得出，神秘化在查勒斯上场之前就已经开始了；因为我们都知道，林维尔已经在那里自称是查勒斯了。这阴谋包括了查勒斯，林维尔的神秘化把查勒斯逼进自己的神秘化，而查勒斯则还是认为这是渊源于他。现在，这部戏中就有了完美的生机，一种在恶作剧之中的几乎疯狂的处境交错。也就是说，所有这四个人相互地具备着神秘性。艾玛丽娜想要得到查勒斯，查勒斯想要摆脱她；查勒斯，这个制造神秘的人，根本不知道林维尔冒充他并且以各种方式试图以这个名字来迷住那女孩。林维尔不去考虑，查勒斯作为林维尔在以所有的方式贬损着他；德尔维伊尔更喜欢林维尔，但是他所喜欢的人其实是查勒斯；艾玛丽娜更喜欢查勒斯，但是她所喜欢的人其实是林维尔。这样，整个运作过程就消释在了荒唐之中。这出戏所围绕的东西是乌有，这出戏所产生的东西是乌有。

艾玛丽娜和查勒斯相互抵消，而他们两个还是都达成了与他们想要达成的东西的对立面：她到最后是得到了林维尔，而热衷于神秘化的他则到最后泄露出了一切。

在每一家上演了《最初的爱》的剧院，无疑人们会为这部剧而捧腹大笑，但我敢去向去剧院看戏的观众们保证，人们永远也不会觉得自己是笑够了。回想起以前的一个故事，如果我想说一个这样的人，他笑得非常剧烈，那么，要么他是疯了，要么他就是在阅读^[83]，也许更确切地说，是在观看《最初的爱》；这样，我觉得我这说法并不过分。有时候，我们因为一些事情而发笑，而在同时感到懊恼；但是这部戏中的各种处境是属于这一类的：人们越是深入进它们，就越是觉得它们好笑，它们就越发显得疯狂。现在，既然处境自身是极度逗笑，那么那些就其自身而言就诙谐的台词就只会以一种更为奇妙的外观呈现出来。

斯克里布擅长于写台词，这是我們都很清楚的，因而对此无需再说什么。我们为此而钦佩他，但我们更钦佩他的那种大手笔，他知道去把这些台词安置在处境中而让它们在处境中呈现出来并又去阐明处境。如果他的台词偶尔一次不很准确，他马上就能够以这台词的机智诙谐来获得谅解。然而我们要记住，我所谈的不是斯克里布的所有剧作，而只是关于《最初的爱》。

随着这第四个人物被加了进去，在戏的素材中就有了一种完全的戏

剧性发酵。我们无需担心这素材会缺乏生机，而相反倒是该去担心素材中的生命力过于活泼散漫、过于固执任性而无法被驾驭。每一个处境都必须有自己的时间，然而人们必须在之中感受到这戏的内在骚动。斯科里布在这方面是大师，现在，我在结尾处通过对这些单个处境的一一考究想要显示的就是这一点。读者得原谅我的过于冗长繁复，之所以这样，原因是在于我对于斯科里布的热情和对读者的怀疑。我对斯科里布的热情向我耳语道，斯科里布永远都无法被足够准确地理解；我对读者的怀疑使得我相信读者在各单个的段落里看不到所有的一切。通常人们以为，与悲剧性的东西相比，那喜剧性的更多地是瞬间的事情；喜剧的东西，人们笑完了就忘记了，而人们常常回到那悲剧的内容里并且沉湎在之中。“那喜剧的”和“那悲剧的”，要么可以是台词，要么可以是处境。有些人更愿意在台词上流连，将它保藏在记忆中并且常常回去找它。另一些人则更愿意在处境上流连，在记忆里重建这处境。后者是那些思辨性的人格。他们也不会否认，一个喜剧处境对于直觉也有着某种同样地令人满意的作用，而如果运用得正确的话，它甚至比悲剧性的处境更能够诱使一个人去沉湎于之中。我听过和读过许多悲剧，但只能够记得一句简单的台词，而这台词也不怎么让我当一回事，相反，处境则是我能够在宁静中坐下而沉湎于之中的。我可以举一个例子。在歌德的《艾格蒙特》之中，克莱尔馨已经知道艾格蒙特被抓住了，于是她走向前去与那些荷兰人说话，想要打动他们去造反。她确信她的雄辩能够震撼他们，然而那些荷兰人则仍然直挺挺地站在那里，就像是荷兰人^[84]那样，无动于衷，只是在想着要避开她^[85]。她的台词我从不曾记得一句，而处境则相反从我第一次看它的那一瞬间起就对于我是无法忘怀的。作为悲剧处境，它是完美的。这个美丽的年轻女孩，在她对艾格蒙特的爱情中诗意盎然，被艾格蒙特的整个人格激发出活力，我们会觉得她必定能够感动整个世界，但是荷兰人们全都不明白她。灵魂带着一种无限的忧伤憩息在这样的一个处境中；但是它栖息着，沉思完全地处于休止状态。喜剧性的处境对于沉思肯定也是有着一种类似的持恒性，但在同时反思却内在地处于运动状态；并且，它发现的东西越多，那喜剧性的处境就越无限地好像停留在自身之内，它就越发使我们晕眩，然而我们却还是无法使自己不去向它之中凝视。

《最初的爱》中的各种处境恰恰就是属于这一类型的。对它们的第一印象就已经有着一种喜剧的作用，但是，当人们使之在直觉中再现时，哈哈大笑的声音就静了下来，代之是越来越美观的微笑，人们几乎无法再使得思绪离开它们，因为这让人感觉仿佛还会有更为好笑的东西出现。这种对处境的平静享受（在我们向着这享受中看进去时，大致就像一个吸烟的人向烟雾中看进去），也许某些读者会对它感到陌生。这不是斯科里布的问题；如果是这样的话，那是读者自己在对斯科里布的理解上有问题。

为了让艾玛丽娜与林维尔结婚，德尔维伊尔对她施加了很大的压力，她承认了自己对查勒斯的爱、坦白了最无邪的理解（她与他曾生活在这种无邪的理解中）、以好言好语使得父亲感动而写了一封信给林维

尔，信中包括了对婚事的回绝；侍者把信送走了；家里闭门拒客，林维尔出现了。拉比耶尔不是去对手下的佣仆说这事，而是自己穿上马靴。这样，林维尔被允许进门了。在这里，斯克里布并没有去让林维尔先生登场自报姓名，他马上获得了一个绝非不诙谐的处境，这处境中不仅仅有着对艾玛丽娜的嘲讽，而且也有着对德尔维伊尔在同样程度上的嘲讽。林维尔收到了信，读了它。在这里又是一个处境。在通常的情况下，常常就是这样：一封信就被读了，这样人们的注意力就单单地集中在了信的内容上；但是在这里事情却不是这样。正是在德尔维伊尔的家里，这个未来的女婿得到了拒婚。林维尔想出了一个计划。德尔维伊尔出场，林维尔声称自己是查勒斯。

在这里，我们有了一个彻底诙谐的处境。自然，再没有任何客人能比查勒斯更不受德尔维伊尔先生欢迎的了。这是林维尔所没有预感到的。于是，他的整个策划看来是呈现为一个非常倒霉的主意。处境不在于林维尔自称是查勒斯，而是在于他选择了那他所能选择的最倒霉的人，尽管他必定自以为选择了最幸运的。接下来的处境则是在于，德尔维伊尔在自己的家里有着这年轻出色的林维尔但自己却丝毫没有往这上面去想。现在，如果我们去注意那些就其自身而言是诗意地正确的台词，那么我们会一再地去在一种更高的强度中欣赏这处境，因为，在这些台词中，处境中那可笑的东西变得越来越清楚。林维尔在那多愁善感的风格中开始了。这是不是正确，看来可能是值得怀疑。他对查勒斯并没有具体的了解，因此无法知道哪一种方式会是最具欺骗性的。相反他对德尔维伊尔家有着大概的了解，并且因此而敢从这种了解出发来推导出这个家庭中其他成员的个性。如果我们把这开始看成是不正确的，那么我们就无法否定，斯克里布对这一弱点的弥补就是台词的机智诙谐，以及在观众那里唤醒的关于真查勒斯的那种隐约预感。那不正确的地方是在于：林维尔的第一句说辞^[86]是如此动情，以至于这看起来似乎是他唯恐不受欢迎，而按照这之前的剧情看，林维尔恰恰是应当以为自己会受欢迎的。因此，林维尔看来多少是太像那个真正的查勒斯了。这叔叔，尽管他有着其他方面的愚蠢，看来是对查勒斯有着很恰当的判断，他认为他可以用金钱把查勒斯打发掉，他把从前的一年给他3000法郎改成6000法郎^[87]。这样一来，我们不由自主地就会想到那真正的查勒斯。他会觉得自己很幸运，带着欣喜接受这个价格。整个这一场就会结束在一种与开始时一样的激情感伤之中；他会投向叔叔的怀抱并呼喊出：是啊，自然和血缘的关系是神圣的。然而林维尔却不因此而满足，他继续保持他一开始的语气，完全就像查勒斯在不需要这6000法郎的情况下可能会表现出的样子。叔叔现在决定友善地待他，想把他赢到自己的这一边，叔叔率直地告诉他事情的全部关联、对林维尔作了一场赞美讲演（这讲演因为处境的关系而变得像滑稽模仿）。在德尔维伊尔向林维尔透露心意的时候，处境达到了其完全的高度，——他说他想过要想出某种计策让艾玛丽娜去留意于林维尔而又避免引起她的怀疑^①。这一对立是非常漂亮的。德尔维伊尔想要搞出一个计策，而这一计策早就已经被林维尔想出来了。林维尔的计策构建处境，而在这处境中我们听见

德尔维伊尔的台词。德尔维伊尔自己承认，他不是很会想办法，他的计策是非常简单的，查勒斯能不能发一下善心离开这里。如果这一计策成功了，那么德尔维伊尔就做下了差不多他能够做到的最愚蠢的事情了。

然而林维尔却没有走，相反艾玛丽娜上场了，带来消息说，有某个萨哈利阿斯先生^[88]想要和她父亲说关于查勒斯的事情——这个所有人都随时等待着其出现的查勒斯。

父亲的尴尬泄露出了一切，她认出了查勒斯。诗人通过这一设计赢得了许多东西。这自称的查勒斯所遇到的第一个人是叔叔，他可以被看成是那最容易欺骗的人。他很笨，因为查勒斯将要到来而不安，因此只会有太大的倾向去相信这一可悲事件的确定性；他也绝不可能梦想到有人会想到要冒充查勒斯。因此，相对于他，林维尔能够有足够的胆子。相对于艾玛丽娜则相反，这会过于大胆的冒险，既然她总是要聪明狡猾得多。另外再加上，如果林维尔完全无视礼仪举止，那也会是非常不雅观的，而从艾玛丽娜的角度看至少也是不雅观的了。相反，现在她在父亲的尴尬中获得了“这就是查勒斯”的最可靠证据。身份重认的过程发生在父亲的眼皮之下，林维尔无需做任何事情；这时他不用花功夫去扮好自己的角色，而是能够保持完全的平静，因为现在艾玛丽娜睁开了眼睛。她可以说是在强迫林维尔去成为查勒斯，并在这方面他没做错什么，而她自己也没做错什么，因为正是父亲自己在迫使她将他当成查勒斯。诗人通过这一设计把某种微妙的考虑撒向此处境，这种考虑把处境中的所有令人不适的东西都去掉而使得它成为了一种无邪的促狭。

此处境的诙谐并不亚于前面的处境。德尔维伊尔非常紧张，然而这一切都是他自己弄出来，而且他帮林维尔度过了在艾玛丽娜面前装扮查勒斯的难关。此处境另外还形成了一种对前面的处境的滑稽模仿；叔叔不能够马上认他。相反她能够认出他。她解释说这是由于一种奇怪的感情，只是她不知道这感情是什么，但它仿佛是一种声音在对她耳语：他就在那里。（无疑这声音就是父亲的声音^[89]，它泄露出了一切。）她解释说这是由于同感，她无法向父亲解释这同感，但是能够向裘蒂阿姨解释。现在谁是最聪明的：是德尔维伊尔，德尔维伊尔此前不认识他，对他一无所知，但现在认识了他；还是艾玛丽娜，她从一开始就认识他。我们看得越多，它就变得越搞笑。台词在这里又帮助观众去沉浸在处境的搞笑之中。在艾玛丽娜的台词说她有这样一种奇怪的感情^[90]之后，德尔维伊尔接上去说：“我在我这里没有任何预感，而如果他直接说出自己的名字的话^[91]”……这样的台词是字字值金。它是那么自然而简单，然而，对于这样的处境，也许十个戏剧家中找不到一个会有足够的头脑和眼光来让这种台词出现。一个普通的戏剧家会让所有注意力集聚在艾玛丽娜身上；当然是这样，在前一场他已经写完了德尔维伊尔和查勒斯间的相认。他不会去写出这一互动作用，而这一互动作用却是有助于使得处境变得那么诙谐。艾玛丽娜在林维尔身上马上就认出查勒斯，这是喜剧性的；而德尔维伊尔的在场则有助于使得处境具有讽刺性。德尔维伊尔像傻瓜一样站在那里，对什么事情都不清楚。然而，那

一方面是最容易解释的，是艾玛丽娜对此的感知，还是德尔维伊尔对此的一无所知。

现在，接下来的是相认的一场，这是人所能够想象到的最幸运处境之一。然而，那诙谐的地方却绝不是在于她把林维尔混淆为查勒斯。我们也在舞台上足够频繁地看见了人物的混淆。一种混淆依据于事实上的相似，不管它是相应个体所没有意识到的，还是这个体自己去将它招致出来的。如果这是这里的情形的话，那么，林维尔在通过了考验之后必定是多少知道一点查勒斯看上去大约是什么模样；因为查勒斯看上去必定是大致地像他自己。然而这却不是剧中的情形，任何这样的结果都会是一种痴愚。那诙谐的地方是在于艾玛丽娜在林维尔身上认出了一个她所不认识的人。那诙谐的地方不是在于她认出林维尔，而是在于人们现在看出了这个事实：她不认识查勒斯。发生在林维尔身上的情形也可以会是发生在同样的境况之下任何一个男人身上的情形，她也会把别人当成查勒斯。她把林维尔混淆为一个她所不认识的人，而不可否认，这是一场非常诙谐的混淆。因此，这一处境有着一种在几率可能性上能使人觉得是难以达到的高度。而林维尔，只要他以为自己是又向前走进了一步，那么他就也成了一个笑柄。也就是说，艾玛丽娜的查勒斯是一个X，一个尚缺席者^[92]，在这里我们很明显地看出那本来是在平静中发生的事情：这样一个小小的少女是怎么为自己去构出了一个理想的。并且，她确实是爱了查勒斯八年、并且不想去再爱任何别人。

如果我们遇上一句完全简单的台词，它看上去稍稍有点不对头，那么斯克列布就回报以一种幽默机智。比如说林维尔的台词：“感谢上帝，我恐怕是走得比我所希望的更远了。”^[93]

这样，艾玛丽娜认出了查勒斯，或者更确切地说，她发现了他。就是说，一方面，就像我们所最倾向于去期待的，林维尔无法得知查勒斯的外表如何，在另一方面，艾玛丽娜则得知了这个，而这是非常聪明的安排，因为她在事先并不知道这个。这处境是如此荒唐，以至于我们可以怀疑，到底是林维尔欺骗艾玛丽娜还是艾玛丽娜欺骗林维尔；因为他以某种方式确是被欺骗的，只要他相信确实是存在着又一个查勒斯。但是在所有这一切之下，那无穷的意味是在于：这一场是相认的一场戏。如果一个人从不曾见过自己的形象而他第一次在镜子中看见自己时所会说的台词是：我立刻认出我自己，——这一场的戏的处境就像这台词一样地荒唐。

艾玛丽娜和查勒斯之间的关系曾在当年因查勒斯的离去而被拆断，而现在，在叔叔以自己的在场再次来拆断他们的时候，艾玛丽娜和这被当成了查勒斯的人在相认的戏中的话题恰恰进入到他们当年因查勒斯的离开而被拆断的这个点上。叔叔从萨哈利阿斯先生那里得到关于查勒斯的新闻，这消息不是很令人愉快的。现在这就全都得由林维尔来承担了。在本质上，这处境和之前完全一样；但我们将看见诗人所赢得的东西是什么。查勒斯的事迹有着这样的性质：如果它们是直接明了地被叙述出来，那么它们会对这部戏的整体印象起到打扰作用。这里要做的是

赋予它们某种漫不经心的印痕，使它们因而不至于显得太严肃。诗人以两种方式达成了这工作。我们得到的第一个关于查勒斯的生活的讯息，是在第九场。在这里，林维尔声称自己是查勒斯，这查勒斯的生活就得由他来承当了。观众的注意力则被从故事中的那些详尽的细节导引到了那错相认的混淆之上；我们所想着的不是那些单个的特征，而是一般意义上的愚蠢行为和林维尔的尴尬，以及这样一种场面的喜剧效果：人们在要求他给出更深入的讯息。完全的讯息，我们是在第十六场中查勒斯自己的亲口叙述中获得的，但不要忘记：查勒斯声称自己是林维尔。各种在查勒斯作为其真身讲述这讯息时会变得过于严肃或者过于无礼的东西，现在，这些东西获得了一种喜剧性的、几乎是欢闹的色调，因为他是在林维尔的身份中讲述这些的，他使用自己的匿名去使之变得尽可能地奇妙。如果他以自己的身份来讲述自己的生平，那么我们会向他要求一种关于这方面的意识，而如果没有这种意识，我们就会觉得这是高度地不道德的。而现在则相反，既然他是以另一个人的身份讲述这一切，甚至是为了使得艾玛丽娜感到害怕，那么我们会觉得他的故事的幻想色调在双重意义上都是诗意地正确的。

这样，德尔维伊尔得到了讯息，而那被看成是查勒斯的人无法修正或者完备这些讯息。这时艾玛丽娜发现“他不再是同一个人”^[94]。这是在她彻底地确定了“他完全就是过去的他”之后迅速出现的事情。在这里，艾玛丽娜看来真正地是置身于自己的元素之中，所有她所说的全都是一大堆空话。这台词本身应当得到更精确的观察，因为它给出机缘去进一步为处境感到欣喜，这处境在它所有的搞笑之中又在新的角度上得到阐明。“同一个人”这个词的赤裸裸的发声在处境的癫狂之中就像是一种新的刺激性成分，我们情不自禁地发笑，因为我们情不自禁地问自己：与谁是同一个人？与他在试探的那一场中所显现为的人是同一个人。我们却不禁会想，这一试探是多么不完美。与谁是同一个人？与查勒斯，这她所不认识的人。还有，如果我说一个人，他是同一个人或者不是同一个人，那么，我既可以把这说法看成是外在意义上的、也可以将之看成是内在意义上的，考虑到他的外在或者考虑他的内在本质。我们该相信后者对那恋爱的人尤其有着重要意义。相反，现在我们发现，那试探根本没有关心过这个问题，而他却被看成是同一个人。完全很偶然地，艾玛丽娜开始考虑，查勒斯就性格而言是不是有所改变，而这时她发现，他不是同一个人。对于“他从道德方面看是同一个人”的否认也包括了一个对于“他从所有其他方面看还是同一个人”的肯定。不过，艾玛丽娜更准确地解说了自己的意思。她不是在寻找“查勒斯成为一个败家子并且可能更糟”这方面的变化，她寻找的变化是：他不再向她衷心地诉说一切，他这种衷诉是她所习惯的。这必定是她的浪漫小说理念之一，这种理念最好是应当这样去理解：她习惯于，正如在相认的那一场戏中的情形，把一切都向他唠叨出来。所谓查勒斯习惯于向她衷诉一切，这根本不是她从经验中得到的，而是她从小说中看到的，——我们在小说中知道，在相爱的人之间不应当有秘密。查勒斯是不是一个在逃的锉磨所囚徒^[95]，这个问题不会困扰她，只要她能够通过“他向她衷诉这事”来让自己

的爱欲的好奇心得到满足就行。艾玛丽娜通过查勒斯的性格来使自己去确信其身份的尝试可以被看成是一种胡扯，这一胡扯一方面呈现了她的全部性格，另一方面也呈现了她的其他胡扯。因此，在同一瞬间她放弃了这一想法而得到了一个证明“他不是同一个人”的更为确定的证据，因为她发现他没有那指环。现在她无需更多针对他的证据了。因此她承认，她会做一切他想要让她做的事，最疯狂的事情，或者换一句话说，可以按照他的意愿来改变自己，而他却应继续保持是同一个人，但是，他没有指环^[96]，这就指证了他不是同一个人。艾玛丽娜有着一种自己特有类型的抽象思维来标示她的个性特征。她根据并借助于抽象化过程来保存下来的东西更多地是那指环而不是纯粹的查勒斯人格本质。艾玛丽娜该被看成是指环的精灵，这精灵听从那“手上有指环的人”^[97]。

拉比耶尔通报新的陌生人到来。人们都同意：这必定是林维尔。艾玛丽娜被吩咐去整妆并且现在喊叫了出来：“多么无聊乏味。我现在要去为一个我无法忍受的陌生人的缘故而整妆；我不用见他就已经知道我无法忍受他。”^[98]通过这句台词观众们被及时地提醒去注意到后面的各种处境之一中出现的反讽。总体上看，艾玛丽娜能够纵情地去成为反讽的宠儿。这反讽到处逢迎着她，然后它就愚弄她。她想要让那被看成是查勒斯的人是一个英俊的年轻人，那反讽逢迎着她，德尔维伊尔无法看见这一点，他被弄成了傻瓜，艾玛丽娜尽享胜利，然而她自己却是最大的笑柄。她想要让那被当成林维尔的人是一个她所无法忍受的人，尽管父亲告知她说这会是一个出色的年轻人。反讽又逢迎了她，但却是这样：它让她自己成为可笑的傻瓜。

第十一场是林维尔的一段独白^[99]。看来这段独白最好是该去掉，因为不管从哪一个角度看，它都会起到打扰作用。如果我们允许让林维尔保留他的竞技场并让他作为第一个接待查勒斯的人的话，那么，我们就可以缩短他的独白。然而这独白也并不是没有它的作用。这独白，用诗人的话讲可以这样：“太好了！事态发展得太好了！和父亲争执、和女儿争执！我倒是确实得坦白说：这是一个很看好的计划。”这样，这段独白就包含了一种对剧中过程的客观反思。如果诗人认为，为了让查勒斯的到来获得一些时间而有必要去把独白拉长，这样的话，他完全可以让林维尔和自己开一个小小的玩笑，调侃一下关于他也许在最后会更聪明地进入自己的形象、调侃一下（随着各种关于查勒斯的新信息的到达他就这样地从一种糟糕状态进入到另一种糟糕状态）这事情过程中的荒唐滑稽。最好是让他在这—思虑过程中被舞台—一侧查勒斯的台词打断独白。按斯克里布的设计，独白这样地结束，我们就会过于强烈地感觉到：现在独白结束了、现在会有新的人到来。如果林维尔的独白以上面的方式被打断，那么，接下来的这些都可以获得一种新的领会、进入一种新的亮点：查勒斯那种难以置信的急速，他行为中的那种可以被看成是他的一贯特征的气急败坏，同样还有那种上气不接下气的傻态^[100]，诗人以如此无与伦比的手笔把这傻态的印痕打在了他最初的那些台词上。

然而，这却是不很重要的。这段独白的首要错误是，林维尔所提示出的这个行动计划显得完全像是一种泛泛而谈，一种单单是假想的运动。林维尔解释说，他不再是为了好玩而扮演这查勒斯的角色。事实上这从来就不是好玩，相反，他自己在一开始就为“他必须想要去搞定与艾玛丽娜的婚姻”给出了三个实打实的理由。然后他解释，他想要阻止艾玛丽娜将他混淆成查勒斯，他要使自己确信她所爱的是他，而不是对查勒斯的回忆。这一点对整部戏有着极大的重要性，因为，就像上面所阐述的，到底这部戏是在有限的意义上起着道德教化作用的、还是在无限的意义上喜剧性的，这个问题的答案就取决于这一点。这样，他的行动计划就该致力于去通过查勒斯的身份来让自己的、他所特有的魅力呈现出来。然而，这预期的事情却没有发生，如果发生了的话，这部戏就成了完全另一个故事了。在艾玛丽娜那里，一切则都围绕着那指环：在第十五场，在他戴着指环出现时，她就原谅了他，认可他是同一个人，等等。从这出戏的整体效果上看，林维尔在总体上不能被看成是一个诗意的人物形象，这一点是无法通过那些落在他身上的单个光线来阐明展示出来的。他是一个进入了有判断力的年岁的、对自己所做的事情有着可靠理由的男人。因此，偶尔会有一道喜剧性的光落在他身上，因为事实表明，他的可靠理由和他的理智为他去捕获像少女艾玛丽娜这样一个罗曼蒂克的小羚羊只给出很少的帮助。虽然他是绝对有魅力的并且对一颗少女的心说来是一个危险人物，然而对艾玛丽娜，他却无能为力，她在感情上是固若金汤，他想要对她有所影响，就只有在触及了她的固执观念的时候，然后借助于那指环。但是，既然这部戏的首要意趣要去抵消掉他真正的魅力，那么，去强调他的魅力就是不正确的，因此，除了在那段唯一的独白中，诗人也从不曾去强调他的魅力。在林维尔和艾玛丽娜最有关系的那一场^[101]中，我们当然是无法说，他会有任何机会去施展出他的个人魅力。如果一个年轻的女孩在这样的程度上，就像艾玛丽娜对他这样地，屈身喜爱一个男人，不断地借助于自己的顺从来向他呈现潜入她心灵的机会，那么，如果他不能助她以一臂之力的话，他林维尔无疑就会是木头了。这一场肯定是不能被看成被设计出来显示林维尔的魅力的，相差太远了，乃至它看起来更好像是在将他置于一种多少有点滑稽的灯彩之下。林维尔明显地是一个偏重理智的人；他在之前的独白中多少有点自夸，就像他要让他的那些在巴黎的朋友们明白一样，他要让观众明白：他当然是那“能够去驯服这样一个小小少女”的男人。他事实上是成功了，这是真的；但是，如果他在巴黎的朋友能够看见这事情发生的过程，那么他们就不会有机会来赞叹他的才能了。他的理智告诉他，冒充查勒斯的做法是可行的。就这方面而言，我们得承认他是对的。现在这事情发生了，现在他必须展示他的魅力了，现在，我们这样想，他会去全力以赴，然而现在我们却看见他什么都没有去做，敏捷的艾玛丽娜匆忙地跑回到少年的回忆之中，她带上了林维尔先生，而任何一个不是彻头彻尾的木头人都会有能力和他一样地去弄出这一杰作。

在这里，就林维尔的人格所阐述的这些文字在我看来对整个剧作是有着绝对的重要性的。在之中不得有任何人物形象、不得有任何能够要

求幸免于毁灭的戏剧性内容——反讽从一开始起就在这毁灭之中准备好了一切。当幕布落下时，一切就都被忘记，只剩下乌有在那里，而这是我们唯一能看见的东西；我们唯一能听见的是——一声大笑，作为一种自然之声，这笑声不是出自一个单个的人，而是世界力量的语言，并且，这一力量就是反讽。

查勒斯上场，并且是和林维尔遇上了。处境中诙谐机智的地方是在于：查勒斯，这个阴谋家，到达得太晚了，不仅是相对于萨哈利阿斯先生，而且首先是相对于剧中的阴谋，他来得太迟了。他的台词在这里，就像在任何别的地方一样，是很有水平的，同时既有自己的特征性又适合于处境。林维尔给查勒斯出主意让他自称是林维尔。林维尔完全地暗示出了这样去做的主意，查勒斯在“神秘化”的方面是不可能让自己去受别人教导的，这时查勒斯就打断了林维尔，并且让人看起来仿佛是他自己想出了这整套计划。然而，事实马上显示出，他不是想出这主意的人，他甚至连细微相关的方面都不可能想得到；如果不是林维尔提醒他的话，他甚至连指环的这一节都会忽略掉。林维尔得到了指环。

查勒斯向家里人自我介绍说是林维尔，他的被接受是以此为条件的。德尔维伊尔觉得他比查勒斯更为年轻英俊，艾玛丽娜觉得他令人厌恶，两个判断是同样地靠不住，并且我们完全敢这样去想：艾玛丽娜甚至觉得不值得花这工夫去看他，而是根据一种灵感知道他令自己厌恶。在父亲那里的情形也是类似于这样。因此这处境包含有一种对查勒斯的深刻嘲讽，而查勒斯则大概是将这一幸运的接待归功于自己的机灵，并且他希望，只要他继续保持匿名，那么一切就会成功。

现在接着的是一段独白，在这独白中，艾玛丽娜扪心自问并且认识到她永远也不会忘记查勒斯而去和林维尔结婚。^[102]

林维尔来告别并且交出指环。他们和好了。这些处境是我们都已经知道了的。

现在接下去的是全剧中最漂亮的处境。在这处境之上笼罩着一种灵气光环，一种神圣理想化，它在自身中有着一种庄严，这样我们几乎会去希望看见裘蒂特姨妈在背景中像一个神灵在向下看着她的两个门徒。艾玛丽娜决定向那被看成是林维尔的人吐露秘密并且公开一切。这一处境完全地曝光了艾玛丽娜和查勒斯。艾玛丽娜的忠贞变得完全是滑稽可笑的。任何价钱都无法买得她去放弃他，不管是水还是火都无法吓退她，查勒斯变得越来越尴尬，因为他是希望摆脱她。这样的一种忠贞自有其道理；因为像艾玛丽娜这样的小小少女，在被爱者想要摆脱她的时候，她一般总是最忠贞的。在查勒斯发现了萨哈利阿斯先生还没有把那最糟的事情^[103]兜露出来的时候，他还非常确定自己能够通过自己的机灵而从这整个事件中摆脱出来，而现在他自己则成了那泄露出一切的人。这机会太有引诱力。他可以成为讲述他自己的生活的行吟诗人，并且希望以这样的方式来摆脱掉自己的表妹。在前面已经提醒过，因为查勒斯的放荡获得了一种喜剧性的轻描淡写，因此处境赢得了一种轻巧。

我们获得了一种对于他的轻率和精神困惑的活生生的想象，但是我们并不觉得愤慨，——而如果他作为他自己而以同样的方式讲述这一切，那么我们则会感到愤慨，不过，我们还是隐约地感觉到他也许会做这样的事。我们隐约感觉有这样的事，但我们没有听他说这事。但是查勒斯什么也没有去做，他只是自得其乐。艾玛丽娜的忠贞不知边际。最后查勒斯承认他结了婚。诗人有着怎样的信心呵，他知道怎样去反讽化艾玛丽娜，这真是不可思议。她听见他结婚了，她狂怒起来。某些观众可能会想到，她之所以对查勒斯发火的原因是，她现在得知了他的所有荒唐行为。绝不是这样，我的朋友！你误解了她。她会要去得到他，如果她还能够得到他的话。但是他结了婚。固然，她会觉得，如果他在八年里不曾和别的女孩好而只是有良心地观月，那是应该的。然而，她却知道怎样使自己去置身于这一类事情之外。让他去曾经诱惑十个女孩吧，她不惜一切代价地[104]去得到他，但是如果他已经结婚了，那么她就不能得到他了。由此就出现这些眼泪[105]。如果这是诗人的意思，那么他会让艾玛丽娜稍稍更早一点打断查勒斯。查勒斯解释了，他曾受过许多异性的追求、他有过许多恋爱历险、也许他有时在自己的魅力中走得太远了[106]。她没有打断他，她答应为他做一切去使他重新与父亲和解并且使自己得到他；因为看来很明显，在她不能得到他的时候（一旦她听说了他已经结婚），她就不再是忘记在营地拉响警报[109]的人。查勒斯开始讲述与帕米拉的故事，她平静地听。现在他讲到了那可怕的一节，他结婚了，这时，挪威的王国爆裂[108]了。

在这一处境中的深刻反讽则是在于艾玛丽娜心中神圣不可亵渎的忠贞，任何价钱都无法买得她去放弃查勒斯，因为这会让她付出生命，同时这反讽也在于查勒斯越来越大程度上的尴尬，因为他无法摆脱艾玛丽娜。这整个一场就像一种拍卖竞价，在之中那理想的查勒斯被敲定给了艾玛丽娜。最终这一切终结于这样一个点：在这里我们看出，她无法得到查勒斯，而查勒斯无法从自己的荒唐行为中逃脱。

艾玛丽娜喊叫了起来，父亲上了场，他许诺说他绝不会原谅查勒斯。

现在那被看成是查勒斯的人上场了。艾玛丽娜请求父亲不要太激动，她会自己听他的交代。我们在这里就像别的地方一样得惊叹诗人的节奏安排。就是说，这一场的场面变得可笑而处境变得反讽，因为我们要在那被当成林维尔的人那里看见这电闪雷鸣般的谴责的效果，而这谴责本来是要针对那被看成是查勒斯的人的；也就是，那真正的查勒斯在他自己被在图片上[109]处决的时候有幸亲自在场。现在，如果诗人让德尔维伊尔作这一谴责讲演，那么这就是一种在诗意上的不公正。叔叔曾是查勒斯的生活赞助人并且有着“不在查勒斯面前成为笑柄”的合理要求。固然，叔叔不像这女孩一样地机敏，但是他许多年下来的施舍使得他在查勒斯面前有着一种优势，这优势完全不同于查勒斯给予艾玛丽娜的这样一个随意作出的婚姻许诺。我们看见了艾玛丽娜所说的所有其他的一切，包括婚约诺言在内，全都是些胡扯的话；而在这时，这一菲利

普式的谴责讲演^[110]以这样的方式呈现出来，则相反是有着其道理的。她从前对查勒斯的钟情是胡扯、她现在对林维尔的新关系也是胡扯；她的感伤是胡扯、她的愤怒也是胡扯；她的顶撞是胡扯、她的好意也是胡扯。

艾玛丽娜发泄了自己的愤怒，那被当成是林维尔的人通过真正的查勒斯的表情和姿势来使得她的演说效果变得极其滑稽可笑。她所作的“她真正爱过查勒斯”的坦白可以被看成这一处境中的高潮点。在这里，混淆得到了圆满完成。就是说，按照她自己的坦白，她整整八年所爱的人，现在是林维尔；而在这个林维尔身上，她在一开始的时候曾借助于同感马上认出了一个查勒斯；而这个查勒斯，她在稍后确信不是同一个人，然而又在看见了指环之后马上又被重认为同一个人。

最终，错认的混乱消释了。事实显示出来她得到的是林维尔而不是查勒斯。到此这部戏就结束了，或者更确切地说，它没有结束。对这一点我在前面已经展开过讨论，在这里我再一次只用几句话来阐明一下那已经给出的说法。如果这戏的意图是为了显示艾玛丽娜变成了一个有头脑的女孩，因为选择了林维尔而作出了理智的选择，那么，这整部戏的着重点就落在了一个错误的地方。也就是说，在这样的情况下，我们就没有很大的兴趣去确切地知道“查勒斯在怎样的一种意义上是倒霉蛋”。相反，我们会去要求的是关于“林维尔的魅力”的介绍。就是说，从“因为查勒斯是一个浪荡子”，绝对不会就推导出“所以她就应当选择林维尔”，——除非我们是想让斯克里布降格为一个这样戏剧门外汉，去跟从“每一个少女都应当结婚”的戏剧习俗而在一个女孩不想要这一个的时候就让她得到另一个。相反，如果我们按我所理解的那种方式去理解这部戏，那么，那恶作剧就完全是没有意图的，那诙谐是无限的，这部喜剧是一部杰作。

幕布落下，戏演完了，没有什么东西持存下来，只有那些巨大的轮廓（在之中显现着反讽所导演的那种处境的奇妙的影戏^[111]）被留给了沉思。那直接的真实的处境是那不真实的处境，在它的背后一个新的处境呈现出来，这新的处境的错误程度也并不比之前的更低，并且如此一直继续下去。我们在处境中听见台词，在这台词最为理智的时候，它显现为是最荒唐的，并且，正如处境消逝，台词也这样地跟随着消逝，越来越没有意义，不管它有怎样的理智性。

为了在沉思中享受这部剧中的反讽，人们不该去读这剧本而必须去看这出戏；人们必须一而再再而三地看这部戏，并且，如果人们有幸与那四位戏剧天才（他们在我们的戏剧中以各自的方式帮助去向观众显示并让观众感受到处境的透明性）处于同一时代，那么在每次人们去看这戏的时候，乐趣会变得越来越大。

让这部剧中的那些台词就那么地诙谐机智吧，我们会忘记他们，但一旦我们曾看了剧中的各种处境，它们就是我们所无法忘记的。如果我们对这戏熟悉了，那么在我们下一次看这戏的时候，我们就学会对这戏

剧表演感恩。这部戏是如此高度完美，以至于它使得一个人在最初几次看它的时候完全不知珍惜，因为这人所获得的是这部剧，即不多也不少；除了这样说之外，对这部剧的演出，我不知道还能有什么更高的赞美。我认识一个年轻的哲学家，有一次他向我解说了一部分关于本质的学说^[112]。这全部的整体是如此容易、如此简单、如此自然，以至于我在他讲完之后几乎耸耸肩膀说：全部就这些吗？在我到了家之后，我想要在头脑中重温一遍那些逻辑运动，这时我发现我无法开始这些运动。这时我觉察到，这必定是另一回事，不是像我所想的那么简单；我觉得他的天才和他的优越超出我太多了，我觉得这几乎像是一种嘲弄：他对这学说的解说如此出色，以至于我对此不知珍惜。他是一个哲学方面的艺术家，并且，他的情形也是所有大艺术家的情形，包括我们的主。

正如我的哲学朋友相对于我的情形，《最初的爱》的演出相对于我也是如此。现在则相反，我一次又一次地看了它的演出，也在别的剧院看了，直到现在我才对我们的戏剧艺术家们真正地感恩。因此，如果我要向一个陌生人展示我们的舞台戏剧，那么我会在这部戏剧上演的时候把他带到剧院，这样，在“他知道了这部戏剧”的前提下，我会对他说：看傅瑞登达尔，让目光离开他，闭上眼，让他的形象出现在你脑海中；这些高贵纯粹的特征、这一贵族姿态，它是怎样能够唤出笑声的，再睁开眼并且看傅瑞登达尔。看海贝尔夫人，低下你的眼帘，因为艾玛丽娜的魅力对你也许会是危险的；听这声音中感伤的渴慕期待，孩子气任性的女孩的暗讽，即使你像一个簿记一样枯燥呆板，你还是该微笑。睁开眼，这是怎么可能的？重复这些运动，尽快，以至于这两者几乎是同时在一瞬间里，对于那些被演出的东西你就有了一种观想。没有反讽的话，一个艺术家永远也无法勾画；只有通过矛盾，一个戏剧艺术家才能够创造出形象勾画，因为勾画的本质是表面性；而在不要求性格描画的地方，将自身转化到表面就是一种艺术，而这对于戏剧表演是一种悖论，并且只有很少的一些人能够解决这个问题。一个直接的^[113]喜剧演员永远也演不了德尔夫伊尔，因为他不是一个有性格的角色。艾玛丽娜的整个人就是矛盾，因此无法被直接地展示出来。她必须是有魅力的，因为否则整部戏的效果就泡汤了；她必须是不具魅力的、但必须是矫揉造作的，因为否则这出戏的整体效果在另一种意义上就丢失了。看什斯特尔，在你想要将你的目光集聚在那种印染在他脸上的无限平淡的愚蠢时，你几乎会感到难受。然而这却不是一种直接的愚蠢，他的目光还仍有着一种在其可笑之中让人想起某种往昔的感伤热情。一张这样的脸不是什么人天生就有的，它有着一种历史。在我小时候，我还能记得，我的保姆对我解释说，人不可以用脸来做怪样子，并且，为了警告我和别的孩子，她讲了一个关于一个扭歪了脸的人的故事：这个人有了一张扭歪的脸，因为他用脸做怪样子。也就是说，事情就是这样的，风向转了而这个人就固定地保留下了自己扭歪的脸^[114]。什斯特尔让我们看见一张这样扭歪的脸；还有着罗曼蒂克怪样子的痕迹，但是在风转向的时候，它就成了某种扭歪的东西。什斯特尔表演的查勒斯有较少的反讽而有更多的怪诞。这完全对，因为他人格中的矛盾不是那么地引人注目。

如果不是在德尔维伊尔和艾玛丽娜的眼中，他本不是一个林维尔因而不应当去像一个林维尔，而德尔维伊尔和艾玛丽娜则在同样的程度上各有自己的偏见。

看斯达格尔，去为这一美丽的男性姿态、这一有修养的人格、这一轻松的微笑（这微笑泄露出林维尔面对德尔维伊尔充满幻想的家族时的自以为是的高傲）而高兴吧，并且，看这个理智的典型被卷进那场由艾玛丽娜空洞无物的激情（如同一场疾扫的狂风）导致出的那场混淆。

[1] [最初的爱] 奥古斯丁·欧仁尼·斯科里布的喜剧 *Les Premières Amours ou Les Souvenirs d'enfance*（初恋或儿时留念）的丹麦语标题。这部剧1831年6月10日第一次在皇家剧院上演。之后又演了139次，它因此而成为斯科里布上演次数最多的剧作。

[2] [斯科里布] 斯科里布·奥古斯丁·欧仁尼（1791—1861）法国的剧作家，40年中他以约350部杂耍剧、喜剧和歌剧剧词（其中有许多是与他人合作）而在巴黎戏剧居于主流地位。在1824年到1874年之间斯科里布是在皇家剧院被演得最多的剧作家。其中有100部左右是J.L.海贝尔介入参与的。

[3] [J.L.海贝尔翻译]《最初的爱》斯科里布的独幕喜剧，J.L.海贝尔翻译（在皇家剧院的剧目表45号）。

[4] [弗雷德里克·温斯曼] 杜撰出的人物。

[5] [机缘] 在这里区分一下事物的原因（因）和机缘（缘）。一个原因和它的结果是同类的现象，而相反，机缘和那被机缘导致的东西则是非同类现象。机缘是偶然事件，它不会造成那被导致的东西，而是引发那被导致的东西。其他东西也能够进入它的位置，因此它与那被导致的东西的关系是外在的关系。

[6] [缪斯呼唤] 缪斯之呼唤，在荷马的《伊利亚特》和《奥德赛》中首先被引入，后来在古希腊诗歌创作中成为一种普遍。缪斯在这里被领会为宙斯和摩涅莫辛涅（记忆女神）的诸女儿。这些女神徜徉之地是希波克莱纳和卡斯塔里亚泉的海林肯山和帕纳塞斯山上，她们保护艺术和诗歌。一开始古人们分出三个，后来在古希腊分出九个缪斯。

[7] [威瑟尔（Wessel）就品味之神曾说过的那样，在这里也还是这么一回事，——他说，“所有人都呼唤的东西很少会到来”] 威瑟尔（Johan Hermann Wessel, 1742—1785）挪威丹麦作家。在诗歌《犹太女孩。断片》（*Jødepigen. Et Fragment*）中写道：“你所有行吟诗人们的神和机智之裁判，/如此频繁地被呼唤但如此罕见你出现/你自己看一眼我的歌，如果你有时间的话，/而如果你没有时间，那么派一个缪斯来。”

[8] [对于……取悦于诸神] 比如说可参看柏拉图的《斐多》60B—C。

（我在这里引用中文版《柏拉图全集 第1卷》第五十五页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版。其中苏格拉底说：“我的朋友们，真是件怪事，这种感觉一般人称之为快乐！值得注意的是它与痛苦，它的通常的对立面，有着多么密切的联系。它们不会同时来到某个人身上，但是如果你追求其中的一个，而且捉住了它，那么你也几乎总是会同时拥有另一个；它们就像附着在一个脑袋上的两个身子。我敢肯定，假如伊索想到这一点，那么他会就此写一个寓言，就好比说，神想要制止它们不断的争吵，但发现这是不可能的，于是就把它们的头捆绑在一起。这样一来，其中的一个无论在哪里出现，另一个也会跟着出现。我现在完全就是这种情况。长时间带脚镣使我的腿很疼，但是现在我感觉到除去脚镣后随之而来的快乐了。”）

[9] [对于犹太人……愚蠢] 参看《哥多林前书》（1：23）之中谈及基督被钉上十字架的说法对于犹太人是一种冒犯、对于异教人是一种愚蠢。

[10] [我在逻辑的意义……偶然的] “那偶然的”可以在两种意义上说。在逻辑的意义上，一种现象被称为是偶然的，如果它自身和它的对立面在逻辑上都是可能的；还有一种就是实在意义上的偶然。这是一种相当非黑格尔式的区分，因为黑格尔把“那偶然的”定义为可能性和现实性的统一。

[11] [机缘……偶然的] 就是说，在实在意义上的“那偶然的”。黑格尔把一种拜物（对于物的信念）意义上的东西定性为一种引发出某物的外因。

[12] 原文为拉丁文 *punctum saliens*（突出的关键点）。

[13] 歌德曾声称所有自己创作都是机遇创作。

[14] [磨盘……克立克拉地转动着。]可能是指格林童话中的《杜松树的故事》“它飞了很远很远才来到一座磨坊，磨子正在‘轰隆隆！轰隆隆！轰隆隆！’地转动着。磨坊里有二十个伙计正在劈着一块磨石，伙计们用力地‘咔嚓！啵啵！咔嚓！啵啵！’地劈着，磨子的轰隆隆、轰隆隆与伙计们劈磨石的咔嚓、啵啵声交织在一起，难听极了。”

[15] [只有志同道合者才相互理解]也许是指亚里士多德的《形而上学》b，4。

[16] 原文为拉丁文eo ipso（恰恰因此）。

[17] [肉中刺]对比《哥林多后书》（12：7），在之中保罗写道：“又恐怕我因所得的启示甚大，就过于自高，所以有一根刺加在我肉体上，就是撒旦的差役，要攻击我，免得我过于自高。”

[18] [字谜游戏] charade：一种音节或者单词的拼写游戏，它的谜底是一个多音节词，在之中首先要那些音节猜出来。

[19] [从理念层面到现实的真正过渡范畴]从思想层面到现实的过渡是由一种外在的、偶然的机缘促成的。这样。思想和现实并非是像黑格尔所说的那样被必然性捆绑在一起。“概念”不能像黑格尔所说的那样实现自身。

[20] [内在的思维]在思维自身的内在层面中的运动。黑格尔的哲学就是一种内在运动的哲学。

[21] [鸕鹚] 丹麦非常常见的一种很小的本土麻雀。

[22] [就像小精灵一样在生活中游走]是指J.L.海贝尔的罗曼蒂克童话剧《小精灵们》（1835）。在剧中有两个教师，格林曼和曼格林。

[23] [海贝尔夫人] Johanne Luise Heiberg（1812—1890），在当时的整个世纪中的最出色的丹麦女演员。受职于皇家剧院1829—1864年，与海贝尔（J.L.Heiberg）成为当时那些领导潮流的家族圈子中的中心。

[24] [傅瑞登达尔] Jørgen Peter Frydendahl（1766—1836）。丹麦演员，属于皇家剧院的最重要的性格演员之一。演过大约五百个角色，最后一次是在1835年。

[25] [斯达格尔] Johan Adolph Gottlob Stage（1791—1845）。丹麦演员，尤其以其所扮演的权威性父亲和醉汉闻名。也在皇家剧院任舞台监督和导演。

[26] [仇斯特尔] Joachim Ludvig Phister（1807—1896）。丹麦演员，在其所演的近650个角色中展示出了他的理智、想象力和变化能力。

[27] [四人组Fiirkløver] 四人组，——在丹麦语中，四人组和四叶苜蓿（一般苜蓿通常又被称作三叶草）是同一个词firkløver，只是有不同的性：四人组是中性而苜蓿是通性。民间习俗中说，一个人看见一棵四叶苜蓿，那么他的愿望就会实现。一直到1835年3月，除了偶尔的例外，上面所提及的四个演员所构成的四人组将《最初的爱》一剧演了25场。

[28] [各个极端（Extremerne）] 佚名出版的小说，作为《日常生活》故事作家的新短篇小说（*Nye Fortællinger af Forfatteren til En Hverdags-Historie*）卷二。由海贝尔出版。

[29] [保罗·缪勒教授……引言告终]对Thomasine Gyllembourg的Extremerne 评论，刊于《文学月刊》（*Maanedsskrift for Litteratur*）卷十五1836年，第135—163页。

保罗·缪勒（Poul Martin Møller，1794—1838）丹麦作家和哲学家，1826年任职于克里索达尼亚大学，1831年在哥本哈根大学任教授。

[30] [在报纸上看见] 皇家剧院的夜晚节目一般提前几天被预告出来，有时候是在上演的同一天。《最初的爱》的上演消息发布于1831年6月10日，这样，在同一天的报纸《当日》（编辑为Thaarup女士）第137期上：“戏剧。6月10日星期五，七点钟：……（略），最后：斯克里的独幕喜剧《最初的爱》，由海贝尔教授先生翻译（首演）。”

[31] [因此诗人们……解说生命]在罗曼蒂克中，艺术家，尤其是诗人，被看成是一种观照者，拉丁语vates，既意味了诗人又意味了占卜者。他能够认识那在具体现实背后的理想真相，因此有着为生活给出真知并且解释生活的前提条件。

[32] [诗人是一个通灵的歌手] 针对民间创作中的云游歌手和行吟诗人，歌手是一个广泛的称呼，尤其是在抒情诗人身上。

[33] 在英文和丹麦文中，西番莲在字面上就叫做“激情花”。

[44] [枝形灯] 过去的戏剧舞台不是以投影灯照亮的，而是靠舞台最前边的前灯、幕后的灯以及观众席中的枝形灯照亮。当枝形灯被升起，观众席厅中的光就暗下来。

[35] [就像艾玛丽娜和查勒斯相互许诺观月] 在第一场，艾玛丽娜向自己的父亲解释说，她和她特选出的表兄查勒斯相互许诺了永恒的忠诚；她父亲问，在那之后他们是否还有联系，她答道：“是的，每次满月；十点钟我出去向天上看月亮；他在同一时间也这样做，这是我们间的约定。”《最初的爱》第二页。

[36] [剧院节目单] 指皇家剧院的节目单。是作为一种本子的形式，被演出的剧目联系着其上演而发表在节目单上。

[37] [斯克里布戏剧] 是指Téâtre d'Eugène Scribe，1—10卷，Paris 1827，或者Scribes Théâtre complet，1—20卷，Paris 1833—1837。

[38] [蚊子被变成了大象] 对照习语“把蚊子弄成大象”（中国话有“拿鸡毛当令箭”），就是说，小题大做。

[39] [读者教派] 所指尚未认定。

[40] [哈曼] Johann Georg Hamann（1730—1788），德国哲学家。

[41] 原文是德文aus Kindern werden Leute，aus Jungfern werden Bräute，aus Lesern werden Schriftsteller（人从孩童长成，新娘由处女变成，作家出自读者而成）。

[aus Kindern ... Schriftsteller] “人从孩童长成，新娘由处女变成，作家出自读者而成”语出J.G.Hamann “Leser und Kunstrichter；nach perspectivischem Unebenmaße”。

[42] [面饼房和饭馆] 在20世纪初，面饼房不仅仅是做面包的店，也是一个让人喝咖啡和茶、吃糕点的地方。在克尔凯郭尔的时代，人们对主要是喝咖啡但也可以吃饭的咖啡馆与主要是吃饭的饭馆没有作很大的区分。

[43] [把自己的珍珠扔掉] 对照《马太福音》（7：6）：“不要把圣物给狗，也不要你们的珍珠丢在猪前，恐怕他践踏了珍珠，转过来咬你们。”

[44] [年轻兵员群] 丹麦语det unge Mandskab是用来指适合于去服兵役的年轻人的专用语。

[45] 原文是拉丁文publici juris（公共财物）。

[46] [那旧的喜剧] 可能是针对那从古希腊，经过普劳图斯（Plautus）、泰伦斯（Terents）到古典主义性格喜剧（莫里哀、霍尔堡）的这一传统。

[47] [诗意人物的人格实体与对话相称] 戏剧人物的性格特性可以用对话来衡量，就是说，在台词中显现出来。

[48] [戏剧情节的实体与处境相称] 戏剧情节的形象可以在处境中被衡量，就是说，在各种处境或者各种具体的场景中显现出来。

[49] [故事叙述介绍] 讲述着的而不是直接在对话中出现的介绍。

[50] [法利马格路] 一条平坦舒适的路。连接哥本哈根东桥、北桥和西桥的长马路叫法利马格路。

[51] [德尔维伊尔] 艾玛丽娜的父亲。

[52] [一个十六岁的少女] 德尔维伊尔在第一场中这样说及自己的女儿。《最初的爱》第一页。

[53] [不懂笑话] 在第一场，德尔维伊尔对不听话的艾玛丽娜说：“但是从现在开始，我不明白任何笑话，并且你应当乖乖地礼待我们今天所等待的求婚者。”《最初的爱》第一页。

[54] [她对他没有忌憚] 原文为“她穿着木鞋在他那里进进出出”，丹麦语的成语，意即“她对他没有忌憚”。在第六场，德尔维伊尔对林维尔谈及他的艾玛丽娜：“假如我试图骗她，那么我可以确定，她马上就会猜出来，因为她穿着木鞋在我这里进进出出。”《最初的爱》第五页。

[55] [侍者拉比耶尔在第三场的独白] “前进两英里、后退两英里，一路全部小跑！这是很好玩的一件事！在我回来之后，我将更忙。这是一种新的休息方式。这闺女也不会喜欢什么东西；只要她有了什么新念头，我就马上得上马。当然，她是合情合理的，她是为这些麻烦付了很好的价钱的。但是假如能够得到钱而不用有这么些麻烦，那么就是更好了。”《最初的爱》第三页。

[56] [一个神圣的诺言] 参看第一场。艾玛丽娜对父亲说：“自从查勒斯离开后，我只想他；我

不爱别人；所以我回绝所有别的方面；因为一方面我想到我他立下的神圣的诺言；一方面在我看见一个年轻人的时候不可能不想：哦，有什么区别！他不是查勒斯！远不是他！”《最初的爱》第二页。

[57] [一年只有3000法郎（参看第六场）] 德尔维伊尔讲述道，他为他的外甥查勒斯一年付出3000法郎。《最初的爱》第五页。

[58] 原文为拉丁文in absurdum（进入荒谬）。或译作“不久现实世界用归谬法反证他和他的理论不成立”。

[削减为in absurdum（进入荒谬）] 拉丁语中所说的归谬，反推到不合理、可笑。参看论证中的归谬法或者反证法“reductio ad（in）absurdum”一个命题的结论通往自相矛盾。

[59] 先存：之前的存在，先于此在的存在。

[60] [艾玛丽娜谈论他父亲根本无法明白的同感] 参看第七场。德尔维伊尔宣称他无法认出这个被人当作是查勒斯的人，艾玛丽娜对他说：“是的，你！这是另一回事，但我！有各种同感，那是永远也不会欺骗的；裘蒂特姨妈会向你解释”，《最初的爱》第六页。

[61] [在八年的流浪……一个必要的条件] 在第十二场，查勒斯说：“在八年的流浪漂泊之后掩名埋姓地回来了，就像迷途的浪子”，稍后：“因为，在我的机灵，以及我的雄辩天赋方面，我不傻。我有着天生的理智和阅读的学养：我由裘蒂特姨妈领大，她教会我认识世界，通过让我读小说和喜剧。要打动一个叔叔的心灵有五六种方式，促使他去原谅；但首要的事情是：一个人是不知名的，这是一个必要的条件。”《最初的爱》从第九页起。

[62] [一个极具魅力……剧烈追逐] 查勒斯自己对把他当成是林维尔的艾玛丽娜这样说。第十六场。《最初的爱》第十二页。

[63] [和帕米拉的那段故事] 在第十六场，装成了林维尔的查勒斯和艾玛丽娜的对话，查勒斯对艾玛丽娜讲述他与缝衣女帕米拉的关系：“看查勒斯和爱他有着同一瞬间的价值。查勒斯很能干，但却无法否定自己的感情。帕米拉在绝望中要了结自己的生命。她已经举起那杀人的匕首对准自己的胸口——有必要说一下，那不是真正的匕首，而是一把巨大的裁缝剪刀。查勒斯要么得和她结婚、要么得看她死在他的面前。”《最初的爱》第十三页。查勒斯在一些台词之前把他与帕米拉的关系作为“最后的探险”来谈论。第十二页。

[64] [难道血的声音只是一种幻觉？它不是在对你的心说话吗？它不是在对你说话吗，我的宝贵的叔叔] 林维尔在第六场对德尔维伊尔说，后者将他当成了查勒斯。《最初的爱》第四页。

[65] [是啊，自然和血缘的关系是神圣的……要么你一无所有。] 在第十二场，林维尔给查勒斯他叔叔德尔维伊尔所支付的一张到期的兑票。查勒斯在与林维尔的交谈中说：这可能吗！多么好的叔叔啊！是啊，自然和血缘的关系是神圣的。是啊，我是总这么想的，我自己总是想，要么你有一个叔叔，要么你一无所有。《最初的爱》第九页。

[66] [哦！好表妹！] 第十八场。

[67] [有许多理由……一个可爱有魅力的女孩] 在第五场中林维尔说：“这女孩应当是美丽而可爱的，她必须有相当可观的财产，必须是有着矜持的口碑，她必须是拒绝了一打求爱者的。我自己想：命中注定必须是我去驯服这颗任何人都无法征服的心。”《最初的爱》第四页。在第一场，德尔维伊尔想说服艾玛丽娜去和林维尔结婚，对她说：“我觉得你太过分了，但是如果你是一个鳏夫，弗朗什孔泰省区的最领先的铸铁工之一，并且有五万法郎的年息，并且还有一个独生女，你又有什么办法呢？”作为对艾玛丽娜的抗议的回答，德尔维伊尔接着说：“对啊，这正是一个原因，如果你还要知道别的原因，那么听着：我在这个省区里住了三十年，我那时没有财产、没有朋友或者亲戚来帮我；多亏老林维尔先生照顾我；他向我贷出巨大资本，因为我的财产，我从头开始就要感谢他。现在我想要回报我所欠他的，对此我想到的是要靠你了，艾玛丽娜。”第一页。

[68] [主要依据……一个人只爱一次。] I 在第一场，艾玛丽娜对自己的父亲说：“不，爸爸，你错了。你不知道，最初的印象是最持久的；最初的爱是真正的爱，一个人一生只爱一次；以前裘蒂特姨妈总是对我这样说，现在我自己这样感觉。”《最初的爱》第二页。

[69] 原文是拉丁文ergo（因此）。

[70] [这是一个错误……混淆为将来的东西。] 剧作的最后一句台词。《最初的爱》第十四页。

[71] [在他没有指环……她又爱他了] 在第九场，艾玛丽娜发现：那装扮查勒斯的林维尔没有戴那与她的指环相配的指环——那是她与查勒斯分手时交换的指环；这使得艾玛丽娜惊呼出

来：“现在我们俩的关系结束了。”《最初的爱》第八页。在第十二场林维尔得到了查勒斯的指环，第十页。在第十五场，艾玛丽娜与被看成是查勒斯的林维尔最终告别，对他说：“我曾有一点爱过你（……）；但是现在根本不爱了。”林维尔把指环交给她作为分手礼物，于是她的怒气中止了，并且她问林维尔是否仍然爱她。第十一页及之后。

[72] [很可恶] 在第十三场，艾玛丽娜对父亲谈起那以林维尔面目出现的查勒斯：“不，他多么讨厌。”《最初的爱》第十页。在第十四场，艾玛丽娜自言自语：“我一看见他就觉得他讨厌；他的整个气质和他所说的一切，只是增大我的厌恶。”第十一页。

[73] [出于两个理由] 在第十场艾玛丽娜对那她以为是查勒斯的林维尔说到那她以为是林维尔的查勒斯：“对啊，对啊，你现在能够感觉那么好；我要尽我的全部可能的努力去在他那里找到快乐；这样我就报复了你，并且显示出对我父亲的顺从。”《最初的爱》第八页。

[74] [埃拉斯姆斯·蒙塔努斯 (Erasmus Montanus)] 指霍尔堡的喜剧《埃拉斯姆斯·蒙塔努斯或者拉斯姆斯·贝尔格》(1731)。《丹麦剧场》第五卷。

[75] [霍尔堡] 霍尔堡 (Ludvig Holberg, 1684—1754)，丹麦挪威作家和科学家。从1717年起任哥本哈根大学教授，他担任校长并且在1737—1751年任基金会负责人。因为当时在小绿街（现在的新阿德尔街）开立一家丹麦剧院，霍尔堡开始写他最初的那些喜剧，三卷本出版于1723—1725年。最初的二十五部喜剧以《丹麦剧场》为标题出版1—5卷。

[76] [在这里“有限的意图”中的“有限” (endelig) 在丹麦语中同时有着两种意义“有限的”和“终结的”，一般来说是可以翻译成“最终的意图”，但是因为是在上下文中它所对应的对立形容词是“无限的”，所以翻译成“有限的意图”。然而，对应于后面的一句“这戏也没有结束”中的动词“结束” (ende)，那么，“最终的意图”的意义也就跳了出来。

[77] 原文是德文 *übergreifende* (覆盖性的)。

[78] [衣冠决定人] 对照谚语：“是幸运或是不幸，衣装创造人。”

[79] [总是超前一站] 总是走过头，超过的路程相应于邮驿马车路线的下一站的距离。

[80] [由那诸多……匈牙利人相符] 所指出自克莱门斯·布伦塔诺 (Clemens Brentano) 的小说 *Viel Lärmen um Nichts*. Von Joseph Freiherrn von Eichendorff; und: Die mehreren Wehmüller und ungarischen Nationalgesichter. Von Clemens Brentano, Zwei Novellen, Berlin 1833, ktl.1850.

第三十三页，述及虚构出的肖像画家维缪勒，他在手头总是画有半百民族面型。

[81] [一段小诗] 指向谣曲：“我们有时可以说，一个人避开自己的女孩。然而心灵却牵挂着他最初的爱。”这是艾玛丽娜和化名查勒斯的林维尔在第八场（在艾玛丽娜询问林维尔关于她的和查勒斯的往事的时候）所唱的。《最初的爱》第七页。

[82] [一个迷途的浪子] 另外对照与《路加福音》中的迷失之子的相似处 (15: 11—24) 在他失去了一切而恨不得拿作为猪食的豆荚来充饥时，他决定回家。“于是起来往他父亲那里去。相离还远，他父亲看见，就动了慈心，跑去抱着他的颈项，连连与他亲嘴。”

[83] [以前的一个故事……要么他就是在阅读] 指C.D.Biehler为她自己所翻译的《堂吉诃德》(丹麦文标题 *Don Quixote af Manchas Levnet og Bedrifter*) 所写的前言，她说（在第十二页）：“菲利普三世国王一天站在马德里宫殿的窗前，随着目光的扫视他注意到曼扎那尔河边上有一个学生在读一本书，但这学生不时地停下来阅读以欣喜和愉快的无比运动敲击自己的额头。对此，国王说：要么这个学生脑子有问题，要么他在读堂吉诃德。”

[84] *Hollænder* 这个词既有“荷兰人”的意思，又可以用来打浆机、漂打机和大麦脱壳碾机。

[85] [在歌德的……在想着要避免她] 指歌德的戏剧《艾格蒙特》第五幕第一场。

[86] [林维尔的第一句说辞] 在第六场林维尔要开始假装查勒斯，他对自己说：“鼓起勇气！现在在我看来是感伤起来的”，并且在之后对他第一次遇到的德尔维伊尔说：“这么说你不记得我的面部特征了？难道八年的缺席使得我在我的家人面前成为了陌生人？”《最初的爱》第四页。

[87] [这叔叔……改成6000法郎] 指德尔维伊尔对化名查勒斯的林维尔所说的台词，他向那假查勒斯提出把从前的一年给他3000法郎改成6000法郎，“但是有一个条件，这就是马上离开这里，并且，我们从现在起有几年要放弃我们间相互见面的双向愉快了”。

[88] [萨哈利阿斯先生] 一个放高利贷的，他找德尔维伊尔来兑现查勒斯的债券。第七场。《最初的爱》第五页。也参看第十二场。第九页。

[89] [父亲的声音] 在第七场，德尔维伊尔不知不觉地泄露出查勒斯已经在家里了，因为他以

为林维尔就是查勒斯。《最初的爱》第五页以及之后。

[90] [艾玛丽娜的台词说她有这样一种奇怪的感情]在第七场，在德尔维伊尔要揭出那事实上是林维尔的查勒斯时，艾玛丽娜喊道：“我一走进客厅就有了这样一种奇怪的感觉，我也不知道这是什么。这就好像是一种声音在对我耳语：他就在那里。”《最初的爱》第六页。

[91] [德尔维伊尔接上……他不直接说出自己的名字的话]《最初的爱》第七场的摘句。

[92] 原文是拉丁文desideratur（尚缺席者）。

[93] [林维尔的台词……所希望的更远了]在第八场，旁白。在之前林维尔说了：“如果我记得正确的话，我在第二天盗取了一个新的吻”。艾玛丽娜回答说：“不！第二天早晨你就从这里离开了”，《最初的爱》第七页。

[94] [艾玛丽娜……同一个人]在第九场，艾玛丽娜对化名查勒斯的林维尔说：“以前你对我什么都说，你告诉我所有你的心事！但你变了，你不再是同一个人了。”《最初的爱》第八页。

[95] [在逃的锉磨所囚徒]一个从克里斯蒂安港的“教养、锉磨、预备所”逃出的邪恶的或者逃跑的刑事犯。在1817年有一场大规模的犯人暴动，许多犯人逃走但很快又被抓回；七个领头的人被砍了头。

[96] [她承认……没有指环]在第九场，艾玛丽娜说：“我能够原谅你所有别的事情：你欠债、你把债务转到我父亲头上，随便什么；但是我无法原谅你没有我的指环……”《最初的爱》第八页。

[97] [手上有指环的人]对照欧伦施莱格尔的喜剧《阿拉丁，或者神灯》。之中灯的精灵对努拉丁说：“不仅仅是我，所有灯的精灵都是这样，弯下膝盖听从那手上有灯的人。”

[98] [喊叫了出来……我无法忍受他]在第十场。《最初的爱》第八页。

[99] [第十一场是林维尔的一个独白]太好了！事态发展得太好了！和父亲争执、和女儿争执！我倒是确实得坦白说：这是一个很看好的计划。我不再是为了好玩而扮演这角色，这让我难过。艾玛丽娜是非常迷人的，我无法再放弃她的手。我当然知道我只需用一句话就能为我的行为做出辩护，但是在我说这句话之前，我必须首先确定她所爱的是我自己，而不是对查勒斯表哥的回忆。人们说，在婚姻中有理由去提防兄弟们，他们一旦被提及，我就已经打颤了！因此我为了保险起见要想办法去使她忘记那危险的表哥；因为否则的话这很容易会看上去不对头：如果我今天进入他的位置，那么在结婚之后他就会很容易地进入我的位置。

[100] [最初的那些台词]在第十二场，查勒斯在台侧说：“谢谢！我可能还想要稍稍休息一下，因为再也没有什么东西能比邮信马车更让人疲劳了，尤其是当一个人肚子里空空荡荡的时候。”对他在去德尔维伊尔家的路上所第一次遇到的林维尔说：“德尔维伊尔先生可能不在吧？”并且进一步说道：“他的女儿也不在吧？”——“这让我高兴”。——“是的，因为我必须与他们谈一下；但是，既然他们不在，我倒是可以想一下我该怎么说”。《最初的爱》第十二页。

[101] [在林维尔和艾玛丽娜最有关的那一场]就是说，第八场，艾玛丽娜和自称查勒斯的林维尔重温他们共同的童年回忆。《最初的爱》第六页及后页。

[102] [在这独白中……而去和林维尔结婚]“他想到午饭后才想到我！我要让这样一个木瓜做我的丈夫！我一看见他就让我有一种对他的厌恶；他的全部存在以及他所说的一切，增大我的厌恶。然而我却答应了他结婚并且忘记查勒斯。和他结婚？我会吧，如果到最后事情不得不这样；但是，忘记查勒斯？不，这我做不到！不，心灵悬挂在它的最初的爱情上。”《最初的爱》第十页。

[103] [萨哈利阿斯先生……那最糟的事情]也就是查勒斯和帕米拉的婚姻。参看第七场和第十二场。

[104] 原文是法文à tout prix（不惜一切代价地）。

[105] 原文是拉丁文Hinc illæ lacrymæ（由此这些眼泪），语出特伦特（Terent）戏剧《安德里亚》（Andria）第一幕第一场。

[106] [他曾身受过许多异性的追求……太远了]参看第六场，在之中化名林维尔的查勒斯告诉艾玛丽娜说他关于查勒斯所知的事情，“他曾身受过许多异性的追求，正如他自己有着一颗非常敏感的心（……）这样看来也没有什么可惊叹的，他有过许多恋爱历险。自然他在这些历险中显示了他的魅力，但也许他有时在自己的魅力中走得太远了。”《最初的爱》第十二页。

[107] “忘记在营地里拉响警报”，丹麦的半成语说法，就是说“忘记掉事情之后果”。

[108] [挪威的王国爆裂] 关于1000年斯沃尔德的决定性战役——一场介于挪威人、丹麦人、瑞典人和挪威造反者间的战役——的故事中，挪威的国王沃拉夫·特律格瓦森问他年轻的弓箭手艾纳·坦佩斯凯勒韦尔，为什么在他的弓被一支丹麦弓箭射中并且裂开时会有爆炸声：“什么东西爆炸这么响？”沃拉夫问。“挪威的王国在你手中，国王先生，”艾纳回答。“爆裂声不会那么危险吧，”沃拉夫反驳道，并且把自己的弓递给艾纳·坦佩斯凯勒韦尔。在弓箭手张了一下弓之后，他把弓递还给国王并且说：“太弱，国王的弓太弱了。”

[109] 原文是拉丁文in effigie（在图片上）。在图片上；in effigie在图片上处决一个人就是说，在这个人缺席的情况下消灭这个人的图片或者照片。

[1120] [菲力普式的谴责讲演] 怒火演说，惩罚演说，以古希腊雄辩家德摩斯梯尼对马其顿国王菲利普谴责演说命名，后来西塞罗使用这一说法来标示他对马尔库斯·安东尼的演说。

[111] 原文是德语Schattenspiel（影戏）。

[112] [我认识……本质的学说] 关于本质的学说构成了黑格尔的《逻辑学》的第二卷。年轻的哲学家可能是阿德勒（A.P.Adler）。他在《对黑格尔客观逻辑的普及讲座》（*Populaire Foredrag over Hegels objective Logik*）（1842，ktl.383）中写有一个关于本质学说的章节。可能是谈论维尔德尔（K.Werder），克尔凯郭尔在1841—1842年冬天在柏林去听过他的关于逻辑和形而上学的课。在一封从柏林写给西贝尔恩（Sibbern）的信中（1841年12月15日），克尔凯郭尔谈论了维尔德尔教授作为讲学者的大师水准。在这些课中，维尔德尔论述了黑格尔关于本质的学说；相反，维尔德尔在《逻辑：作为对黑格尔逻辑学的评论和完成》（*Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*）中（1841，ktl.867），他并没有进入到黑格尔逻辑的这一个部分。

[113] 直接的，就是说，没有得到反思的。这里所谈的各种“直接”的情形都是作为“反思的”、“有过历史的”、“沧桑的”等的对立。

[114] 根据民间说法，如果一个人做鬼脸把面孔扭歪，一旦这时的风向转了，那么，他的扭歪的面孔就再也无法复原成正常的面孔。

① 假如读者对剧本非常熟悉的话，他就会有可能会喜欢那诗意的情形。这情形让林维尔在第一场中扮查勒斯，如此诗意真实地将他再现出来，以至于他的言语成为了一种有着无限喜剧效果的腹语，因为那就好像是人们在看和听那浑身透着多愁善感气味的查勒斯感动地以这些话高谈阔论：“难道血的声音只是一种幻觉？它不是在对你的心说话吗？它不是在对你说话吗，我的宝贵的叔叔……”（参看第六场）

① 也许还可以找到另一条出路，如果我们让艾玛丽娜获得这样一种想法：她会满足于查勒斯的半颗心。我们在那些浪漫小说里见到过，并且这也不是不可思议，这样的想法会在艾玛丽娜那里完全明了起来。整个欧洲的文学缺乏一种堂吉珂德的女性对应人物，这在总体上是值得关注的。难道这样的时代还没有到来，难道感伤主义的新大陆还没有到被发现的时候？

① 也许一个留心的读者会这样想：在这里这部戏其实可以结束了。因为，这时林维尔向老德尔维伊尔公开出了自己，并且这样地在双重顺风之下航行，在艾玛丽娜那里作为查勒斯而在德尔维伊尔那里作为事实上的他自己——林维尔；还有什么比这更简单。然而，我们却不能责怪林维尔在德尔维伊尔面前保持这种匿名；因为，只听德尔维伊尔所说的几句话就足以使他认识到，如果一个人玩诡计，那么绝对不能把德尔维伊尔当成同谋。

轮作^[1]

对一种社会睿智学说^[2]的尝试

克莱米罗斯人被一切东西填满。

被情爱

卡瑞翁 小麦小圆面包，

克莱米罗斯 声乐艺术，

卡瑞翁 水果馅饼。

克莱米罗斯 被荣誉，

卡瑞翁 糖块，

克莱米罗斯 勇敢，

卡瑞翁 无花果饼。

克莱米罗斯 被荣耀欲，

卡瑞翁 大麦粥，

克莱米罗斯 军队命令，

卡瑞翁 小扁豆汤。

阿里斯托芬：《普鲁托斯》第189页起^[3]

克莱米罗斯.....任何东西到最后都让人厌倦。

厌倦于爱情，

卡瑞翁 小圆面包，

克莱米罗斯 缪斯的艺术

卡瑞翁 以及糖点。

克莱米罗斯 厌倦于荣誉，

卡瑞翁 糕饼，

克莱米罗斯 勇敢

卡瑞翁 以及无花果面包。

克莱米罗斯 厌倦于荣耀，

卡瑞翁 厌倦于炒鸡蛋，

克莱米罗斯 厌倦于命令，

卡瑞翁 厌倦于素菜。^[4]

阿里斯托芬的《普鲁托斯》^[5]，根据德罗伊森的翻译^[6]

富有经验的人们声称，从一种基本命题出发应当是非常有理智的；我遵从他们的说法并且从“所有人都是无聊乏味的”这句基本命题出发。或者，难道有什么人会足够无聊乏味到了要来反对我这说法的程度吗？这一基本命题现在在最高的程度上有着那种令人厌恶的力量，那种人们总在“那否定的”之中要求的令人厌恶的力量。在这里，“那否定的”在根本上是一种运动原则^[7]；它不仅仅是令人厌恶的，而且还是无限地令人觉得可怕的，并且，那在身后有着这一基本命题的人，则必定要有着一

种无限的航速来作出这一发现^[8]。也就是说，如果我的命题是真的，那么，我们只需就自己的情形去考虑，无聊（Kjedsommelighed）对于人来说是有着多么大的腐蚀败坏作用，在我们进行这样的考虑时，我们根据自己想要在怎样的程度上减低或者增大自己的动量^[9]而进行或多或少的调节；如果我们几乎是不顾对火车头构成危险而要把运动的速度推到最高，那么我们就只需对自己说：无聊是万恶之源。无聊自身是一种如此宁静平稳的东西，但它能够有着这样的一种力量去使得运动进行起来，这真是够奇怪的。无聊所施展出的是一种彻底的魔法作用，只是这作用不是吸引人的作用，而是排拒人的、让人反感的作用。

无聊有着多么大的腐蚀败坏作用，这也是所有人相对于孩子而言都承认的。只要孩子玩得愉快，那么他们总是乖顺的，我们可以在最严格的意义上这样说，因为，如果他们有时甚至在玩耍时都失控，那么，这其实是因为他们开始感到无聊乏味；无聊已经趋近，只是以另一种方式行进罢了。因此，如果我们选择一个保姆，那么我们在本质上总是要看，不仅仅看她是否清醒、忠实和和善，而且我们也有着一种审美上的考虑，她是不是懂得去让孩子们开心，并且，我们会毫不踌躇地辞退一个保姆，如果她不具备这一品质，哪怕她有着所有别的卓越美德。在这里，这一原则是足够明确地得到了认可的，但是，世界上的事情是奇怪的，习惯和无聊在这样一种程度上占据了这样的优势，以至于保姆的情形是唯一审美获得公正对待的情形。如果我们因为妻子无聊乏味而想要离婚，或者如果我们因为一个国王看上去无聊乏味而要求他逊位，或者我们因为一个牧师听上去无聊乏味而要求放逐他，或者我们因为一个部长无聊乏味而要求罢免他，或者因为一个记者是令人觉得可怕地无聊乏味而要求判处他死刑，那么，我们的要求肯定是无法被人可接受的。世界向后倒退，邪恶的事物向四周扩展开，这又有什么奇怪的呢，既然无聊在增大而无聊是万恶之源。关于这个，我们可以一直追踪到世界的开始。诸神觉得无聊乏味了，因此他们创造了人^[10]。亚当觉得无聊乏味了，因为他只有一个人，因此夏娃就被造了出来^[11]。从这一瞬间起，无聊进入了世界，并且，最精确地根据人口增长的尺度而增长。亚当单独地觉得无聊乏味，然后亚当和夏娃结合在一起觉得无聊乏味，然后亚当和夏娃和该隐和亚伯作为家庭^[12]觉得无聊乏味，然后世界中的人口增长了并且人们全体地^[13]觉得无聊乏味。为了获得消遣，他们有了造一座塔的想法，这座塔要高到进入云霄之中^[14]。这一想法之无聊乏味正如这塔之高远，并且它是一个可怕的见证，见证无聊是怎样赢得它的优势的。然后他们被分散世界上，正如我们现在去外国旅行，但他们继续无聊乏味。并且，哪些后果是这一无聊所不具备的。人站得高并且跌得深，先是通过夏娃，然后是从巴比伦塔上。在另一方面，那推迟了罗马毁灭的东西是什么，那是面包和戏^[15]。在我们的时代，人们做什么呢？人们在为找到某种消遣的手段而思考吗？恰恰相反，人们在加快毁灭到来的步伐。人们想到去召集一场代表大会^[16]。难道谁还能想象出什么更为无聊乏味的事情吗，不管是对于那些参与者先生们还是对于那些读到和听到他们^[17]的人？人们想要通过节省来改善国家财政^[18]。难

道谁还能想象出什么更为无聊乏味的事情吗。人们不是去增大债款，而是去分期偿还。根据我所知的政治形势来看，借一笔一千五百万[19]的款子对于丹麦来说是一件很容易的事情。为什么没有人这样想。我们偶尔听说这样的事情，一个人是天才并且不还自己借的债，为什么一个国家就不能做同样的事情，只要有着一致的同意？借一笔一千五百万的款子，不是用来分期还债、而是用于公共娱乐。让我们带着欣悦和欢喜来欢庆我们一千年的王国吧。正如现在到处都是小罐子[20]，人们可以往里面扔钱，按理应该到处都是碗钵，里面装满了钱。一切都是免费的；人们免费上剧院、免费去找公共妓女，人们免费坐车去鹿苑，人们得到免费葬礼、人们免费得以听人宣读对自己的悼词；我说免费；因为如果人们总是有钱在手上，那么以某种方式一切就是免费的。没有人可以拥有固定财产。只有我应当是例外。我为自己在伦敦银行里固定地每天存进一百元国家银行币[21]，一方面是因为更少钱无法满足我、一方面因为给出这个主意的人是我，最后因为人们无法知道在一千五百万被用完了之后我会不会又想到新的注意。这一福利状态的结果会是什么？所有伟大的事物都会涌向哥本哈根，那些最伟大的艺术家、演员和舞蹈家们，哥本哈根会成为另一个雅典。结果会是什么？所有富人会在这一都市住下。在他们之中会有波斯的皇帝和英国的国王也来到这里。看，现在我又有了另一个主意。去把皇帝的人身当财产占有下来。也许有人会说：在波斯会有暴动，人们拥戴新的皇帝上台，这在从前常常发生，而这样旧的皇帝就跌价了。如果是这样的话，我的主意就是把他卖给土耳其人，这土耳其人肯定会知道去用他来赚钱。另外，还有一种情形看来是我们的政治家们所完全忽略的。丹麦是欧洲的平衡点。再也无法想象出什么比这更幸运的存在了。我从我自己的经验中知道这个。我曾是一个家庭中的平衡点，我能够为所欲为，有问题从来落不到我身上，倒霉的总是别人。哦！我的话语该是涌进了你们的耳朵吧，你们这些身居高位的负责着管理、管理、再管理的人们、你们这些国王的人和人民的人、来自所有阶层的明白而有理智的公民们！小心注意了！旧的丹麦在走向毁灭，这是致命的，它因为无聊而走向毁灭，这是最最致命的。在古代，那最美丽地颂扬死者的人成为国王[22]；在我们的时代，那讲出最好笑话的人应当成为国王，而那为讲出最好的笑话提供了机缘的人应当成为太子。

然而，美丽的感伤热情，你多么使我忘情！我是不是该如此开口去向我的同代人们讲演、去向他们传授我的智慧？不，绝不；因为事实上我的智慧不是让每一个人去使用的[23]，而那最睿智的做法是对睿智律总是保持沉默。因此，我不想要门徒，但是，如果一个人在我临终时站在我床前，那么，我也许在我确定了我的一切正在结束的情况下，在一种慈善的迷狂突发中，会对着他的耳朵低声讲述我的学说；无法确定我这样做到底是不是在给他带来好处。人们谈论很多关于“人是一种社会性的[24]动物”[25]，在根本上人是食肉动物[26]，这是不仅仅能够通过对其牙齿的观察而得以确定的。因此，这关于社会性和社会的所有泛泛之谈，一方面是一种遗传下来的虚伪、一方面是一种精心构思的诡计。

然而，所有人都是无聊乏味的。这个词本身显示出了一种划分的可能性。这个词：无聊乏味，既能够被用来标示一个让别人觉得乏味的人，也可以被用来标示一个使自己感到无聊的人。那些让别人觉得乏味的人，是市民、是庸众、是人在普遍共性之中的无限队列；那些使自己感到无聊的人，是那些特选者、是高贵者；那么奇怪的是：那些不使得自己觉得无聊乏味的人，一般使得别人无聊乏味，而相反那些使得自己觉得无聊乏味的人，使别人得以娱乐。那些不使得自己觉得无聊乏味的人，一般就是那些以某种方式在世界中忙碌着的人，而恰恰因此这些人就是那些最无聊乏味的人，那些让人无法忍受的人。无疑，这个动物类不是男人的欲求（Begjær）和女人的欲乐（Lyst）^[27]的果实。就像所有低级的动物类一样，它的标志是高度的繁殖力并且在令人无法思议之中繁殖。令人无法理解的地方还有：大自然居然需要用九个月的时间来生产这些的本来可以一打一打地被生产出来的生物。那另一类的人，那些卓越的人，是那些使得自己觉得无聊乏味的人。正如前面所提及的，他们一般使得别人愉快，——这“别人”，有时候以某种外在的方式是平民庸众，而在更深刻的意义上则是那些相知同类。他们越是彻底地使自己无聊乏味，他们为那些别人所提供的消遣方式就越有力，在无聊达到其最高点的时候也是如此，因为这时他们要么（被动的定性）死于无聊、要么（主动的定性）因好奇而将自己发射出去。

人们习惯于说：闲散是万恶之首。为了遏制“那恶的”，人们推荐“工作”。然而，我们很容易看出来——不管是从那引发出惊慌的机缘还是从那被推荐的手段看：这整个观点是出自一种非常庸俗的市民家传。在人们不无聊的时候，闲散本身根本不是什么邪恶之源，相反它是一种真正的神圣生活。固然，闲散能够给出让人失去财产等等的机缘；但是那些高贵天性不畏惧这一类事情，而是怕无聊。奥林匹斯山上的诸神不无聊，他们幸福地生活在幸福的闲散之中。一个美丽的女性，如果她既不缝纫、也不纺线、也不烫衣、也不阅读、也不演奏，那么她就是幸福地处在闲散中，因为她不无聊。于是，闲散就是这样远远地不是邪恶之源，以至于更确切地我们可以说它是真正善的东西。无聊是邪恶之源，它才是人们该保持远离的东西。闲散不是“那恶的”，甚至我们可以说，每一个对闲散没有感觉的人因没有这感觉而显示出他还没有将自己提升到“那人性的”（det Humane）水准上。在这样一个人的生活里有一种不知疲倦的活动使得他被隔绝在精神的世界之外而将他置于动物的类别中，这些动物总是本能地不得不处在运动中。有些人有着一种把一切都变成生意的非凡才能，他们的整个生活是生意，他们带着与他们在办公室工作时同样的生意热情去恋爱和结婚、听一个笑话和赞叹一部艺术作品。拉丁谚语“闲散是魔鬼的枕头”^[28]说得完全对；但在人不无聊的时候，魔鬼就没有时间把头放在这个枕头上。然而，既然人们相信“去工作”就是人的定性，那么这一对立就是对的：闲散——工作。我认为“让自己开心”是人的定性，因此我所说的另一种对立至少是同样地正确。

无聊是魔性的泛神论^[29]。如果一个人持续不变地处在这样的状态中，那么它就成为“那恶的”，相反，一旦它被取消掉，那么它就成为真

正的泛神论；但是它只通过“让自己开心”而被取消，——所以[30]，人们应当让自己开心。“它通过工作而被取消”，这样的说法泄露出不明确性；因为闲散无疑会被工作取消掉，因为工作是闲散的对立面，而无聊则无法被工作取消，正如我们在这样的事实中看见：那些最忙的劳作者、那些在它们繁忙的营营飞舞中最呼呼不止的昆虫是最无聊乏味的；如果它们不觉得无聊，那么是由于它们对于什么是无聊一无所知，但在这样的情况下无聊并不是被取消了。

无聊一方面是一种直接的天赋，另一方面是一种后天获得的直接性。在总体上，英格兰民族是范式的民族。真正天生的懒散是我们很少遇到的，在大自然中是没有的，它属于精神的世界。我们有时候碰上一个旅行中的英格兰人，就像这一天赋的化身，一种沉重的无动于衷的早獭，其整个语言宝藏构成了一个唯一的单音节字、一个感叹词，——他使用这个词来标示自己的最高的赞叹和最深的无所谓，因为赞叹和无所谓在无聊的统一体中失去了区别。除了英格兰之外，再也没有什么别的民族出产这样的自然奇观；任何一个属于别的民族的人总是会稍稍更活泼一些而不是如此绝对地一副未生先死的样子。我所知的唯一类比就是空洞热情的使徒们，他们也同样地坐在一声感叹上作贯穿生命的旅行，这样的人们，他们到处把热情洋溢当职业、到处在场，不管发生了重要的还是不重要的事情，都叫喊“啊”或者“噢”，因为对于他们而言，“重要的事物”和“不重要的事物”的差异在那盲目喧嚣的“热情洋溢”的空虚之中失去了区别。那后来的[31]无聊则通常是一种被误解的消遣。那作为“用来针对无聊的手段”的东西能够这样招致无聊，这看起来令人深思的；但是，也只有在它被不正确地运用的情况下，它才会招致无聊。一种歪曲的、在通常的情况下是古怪的消遣在自身之中也有着无聊，以这种方式看，它是通过努力而出现的，并且显现为“那直接的”。正如我们对马进行“死蹒跚病”和“飞蹒跚病”[32]的区分，但把两种类型都称作蹒跚病；我们也可以以这样的方式来为两类无聊做一下区分，而它们却都同属于无聊定性之下。

在一般的情况下，在泛神论中有着一种充实（Fylde）的定性，而“无聊”的情形则反过来，它是建立在空虚之上的，但恰恰正因此，它是一种泛神论的定性。无聊立足于那缠绕遍生存（Tilværelsen）的乌有，它的昏晕是无限的，就像那种向一个无底深渊望下去时的晕眩。因此，那种古怪的消遣是建立在无聊之上的，这一点也可以从这里看出来：这消遣发着回响却没有共振、没有回响的声音，恰恰因为在乌有之中甚至没有足够的东西来使得一声回响成为可能。

现在，正如上面所展开论述的，如果无聊是万恶之源，那么又有什么是比设法去克服它更为自然的事情呢？但在这里的情形正如在所有别的地方，我们尤其要进行平静的思考：我们不要被无聊魔性地迷住而以至于在我们想要逃避它的时候反而沉陷进了它之中。所有无聊着的人们呼叫着变化。对此，我完全同意他们，只是在这里关键是在于要去依照原则行动。

我与人们普遍所具看法的分歧通过一个词就能够得到足够的表达：轮作。看起来仿佛在这个词中有着一种暧昧双义，而如果我耍在这个词中为一种对那普通的方法的命名找到空间，那么我就得说：轮作在于不断地轮换土壤。然而，农民们却不是这样使用这个表达词。不过我在一时一刻间还是要这样地使用它来谈论这样一种轮作，这轮作依据于变化之没有边际的无限性，它的广延向度。

这一轮作是粗俗普通的轮作、非艺术性的轮作，并且处在一种幻觉之中。一个人厌烦于生活在农村，他旅行到首都；一个人厌烦于自己的祖国，他旅行到国外；一个人“厌倦于欧洲”^[33]，他旅行到美洲，等等，一个人献身于一种关于“从一颗星辰到另一颗星辰的无边旅行”的狂热希望。或者，那运动是另一个方式的，但仍然是广延的。一个人厌烦于以瓷器吃饭，他以银器吃饭；一个人厌烦于以银器吃饭，他以金器吃饭；为了看特洛伊的大火，一个人烧掉半个罗马^[34]。这一方法取消自己，并且它是坏的无限（den slette Uendelighed）^[35]。那么，尼禄最终达到了什么呢^[36]？没有，还是安东尼大帝^[37]更聪明，他说：“重新从头开始你的生活，是在你的权限之下。再去看那些你以前所做的事物。所谓重新从头开始你的生活，恰恰在于此。”（第七书，2.）^[38]

我所建议的这种方法，不是在于去改变土壤，而是作为那真正的轮作——对耕作方法和种子类型的改变。在这里马上有着限制原则，它是世上唯一的拯救原则。一个人越是限制自己，他就越是变得有创造性。一个孤独的终身囚犯是非常有发明力的，一只蜘蛛可以是他的巨大娱乐物。我们想到自己的学生时代，我们进入那样一种年龄，在那时在对那些要教学的人们的选择上没有任何美学考虑，并且因此他们都是非常无聊乏味的人；我们在那时又岂不是有着许多突发异想？这让我们多么快活：抓住了一只苍蝇并把它关在核桃壳下，并且，看哪，它是怎样拖着这核桃壳打着转跑动；这让我们多么开心：在桌上挖了一个洞，把苍蝇关进这个洞里，并且通过一张纸看下去！去听那单调的房檐滴水，难道不是能为我们带来那么大的乐趣吗？什么样的严谨观察者是我们成为不了的，哪怕最小的声响和动态也都躲不开我们的注意力。这里有那原则的锋芒，它不是通过广延度而是通过强烈度来寻求抚慰的。

在对耕作方法的改变上，一个人越有创造力越好；但是每一个单个的变化则是在于那介于回忆和忘却间关系的一般规则之内的。正是在这两种急流中，整个生命运动着，因此，以一种正确的方式控制住这两者就是很重要的了。要等到在我们把希望丢弃的时候，只有到了这时候，我们才开始艺术性地生活，只要我们还在希望着，我们就无法限定自己。看一个人带着希望的顺风起航入海，这确实是美丽的，我们可以借这个机会让自己拖在驳船绳上跟着，但是我们自己永远都不应该让这希望进入自己的小船，作为舵手就尤其不可以了；因为它是一个没有信义的船长。因此，希望也是普罗米修斯的可疑礼物之一；作为那些不朽者们先见之明的替代物，他给予人类希望^[39]。

忘却——所有人都想要这个；在他们遇上了什么令他们不快的事物

时，他们总是说，真羡慕那能够忘却的人。但是“去忘却”是一种艺术，要在事先训练。能够遗忘总是依据于人怎样去记得；但人怎样去记得，又依据于人怎样去体验现实。那带着希望的冲力疾跑的人，他会如此回忆而以至于他没有能力去忘却。因此，不去为什么东西惊叹^[40]是真正的生活智慧。对一个人来说，每一个生命环节所具的意义都不能超过这样的一个限定：在任何一个瞬间，只要他想要忘记它，他就能够忘记它；而从另一方面看，每一个单个的生命环节对于他必须有着足够大的意义而使他在每一瞬间都能够记得它。记性最好的年龄也是最健忘的年龄，那就是童年时代。一个人诗意地记得越多，他就越容易忘记，因为“诗意地记得”在实际上就只是对于“忘记”的表达。如果我诗意地记得，那么，那被体验的东西就已经有了一种变化，通过这种变化，这被体验到的东西就失去了所有那使人痛苦的成分。为了能够以这样的方式回忆，我们就必须去留意，我们是怎样生活，尤其是我们是怎样享受的。如果我们不管三七二十一地一路享受到底，如果我们不断地带走享乐能够提供的最高点，那么我们会既无法回忆也无法遗忘。也就是说，除了一种我们能够想要去忘记、但现在以一种不自觉的回忆来骚扰的厌烦之外，我们再也没有什么别的东西可回忆了。因此，如果我们觉察到，享乐或者一个生命环节过于强烈地使我们沉迷，那么我们就停下一瞬间并且去回忆一下。再也没有比“过久地沉湎”更好的引起厌倦感的手段了。我们从一开始就对享乐进行控制；并不是每一个决定都使得我们全力以赴，我们带着一定的猜疑去投身，只有这样我们才能够说这样的成语是谎言，——这成语说鱼和熊掌不可兼得^[41]。无疑，警察禁止人们带秘密武器^[42]，但再也没有什么武器比“能够回忆”这一艺术更危险的了。这是一种奇特的感受，如果我们在享乐的过程中为了回忆而观察这享乐的话。

如果我们在“去忘却”的艺术和“去回忆”的艺术中以这样的方式完美了我们自己，那么我们就有能力去和整个生存打羽毛球了。

在“去忘却”的力量上我们事实上能够量出一个人的弹力。那无法去忘却的人，他总是达不到很多。是否在什么地方有着一忘川^[43]在潺潺流动，我不知道；但我所知的是，这一艺术是可以得到发展的。然而，这艺术却绝不是在于那单个的表达会消失得无影无踪；因为健忘性并不等同于“能够去忘却”的艺术。我们也很容易看出，通常人们对这一艺术所理解的程度有多么低；因为他们常常只是想要去忘记那不愉快的、而不是那愉快的东西。这就泄露出一种完全的片面性。如果以正确的表达来说，也就是，遗忘是那把被体验了的东西归减为共振板的真正同化过程。因此，大自然之所以是如此伟大，那是因为它忘记了它曾是混沌（Chaos）^[44]，但这一想法在任何时候都会冒出来。既然，我们常常只是关联到不愉快的事物而想到遗忘，因此我们常常就把它想象成一种抑制性的狂野力量。但遗忘却相反是一种平静的劳作，并且，它在相对于愉快的事情时应当与在相对于不愉快的事情时有着同样的关系。作为过去的，恰恰是作为过去的，在愉快的事物自身之中也内在地有着一种不愉快，通过这种不愉快它能够唤醒缺憾；这一不愉快通过遗忘而被

取消。不愉快的事物有着一种针刺，这谁都承认。这也通过遗忘而被去掉了。然而，如果我们就像那许多在“去忘却”的艺术中作弊的人们那样，把那不愉快的事物全部掸掉，那么我们马上就会看出这会有什么好处。在一个失去警惕的瞬间里，这不愉快的事物就会以“那突然的东西”的所有力量来让人感到惊讶。这对于一个理智头脑中井井有条的安排来说是完全有冲突的。没有什么不幸、没有什么灾难是如此不友善、如此充耳不闻，它不接受丝毫恭维阿谀；甚至冥府的看门狗都接受蜜糖糕[45]，而我们所诱骗的可不仅仅是女孩子们而已。我们努力去说服它并以此来夺去它的敏锐，绝不是想要去忘却它，而是想要通过忘却它而去回忆它。有些回忆具备这样的特性，我们会觉得永恒的遗忘是针对它们的唯一手段，甚至对于这样的回忆，我们也允许自己的这种狡猾，并且，那熟练的人成功于伪造作假。遗忘是我们用来剪除我们不能使用的东西的剪刀，但有必要说明一下：是在记忆的最高度监视之下进行剪除。以这样的方式，遗忘和记忆是同一回事，并且这种艺术性地获得的同一性是我们用来举起整个世界的阿基米德点[46]。我们说，把某件事情写进遗忘之书[47]，这时，我们其实是同时在暗示“它被遗忘”和“它却又被保留”。

“去回忆”和“去忘却”的艺术也会起预防作用，这样我们就不会卡在任何一个单个的生命关系中，并且它确定我们有一个完美的飘荡飞翔。

这样，我们要警惕友谊。一个朋友是怎样被定义的？一个朋友不是哲学所说的那必然的第二者[48]，而是那多余的第三者。友谊的仪式是哪些？人们相互称“你”[49]地喝酒、人们打开血脉、将自己的血混同于朋友的血。这一刻在什么时候到来，是难以确定的；但是它以一种谜一样的方式预告自己的到来，人们能够感觉到这个，人们无法再相互向对方称“您”。在这一感觉在场了之后，看来人们就永远也不会犯像姬尔德·韦斯特伐拉和刽子手相互称“你”地喝酒[50]时所犯的那种错了。——友谊的确定标志是什么？古代回答说：意愿相同、不愿相同，这时才是坚实的友谊[51]，并且也是极其无聊乏味的。友谊的意义是什么？在主意和行动上的相互协助。因此，两个朋友紧密地联合在一起以求相互对于对方成为一切；并且即使一个人对于另一个人除了能够成为妨碍之外根本不能成为别的什么东西，也是如此。当然，人们能够以金钱相互帮忙、相互帮忙穿大衣脱大衣、相互成为对方的谦卑仆从、在一次真诚的新年祝贺上聚首、同样也[52]聚首于婚礼、生孩子和葬礼。

但是因为我们要远离友谊，并不因此我们就不得不与人接触地生活。相反，尽管我们在一个时期里有着同样的运动冲力，但只要我们是这样地有远远更大的速度来使得我们能够从之中跑出去，那么，这些关系有时候也可以作出一种深刻的转向。人们无疑会认为这样的一种行为将留下不愉快的回忆，会认为这不愉快的成分是在于：一种关系从“对于一个人曾是某物”缩减为“是乌有”。这却是一个误解。就是说，不愉快的事物是生命之郁闷中的辛辣成分。另外，这同样的关系可以重新以另一种方式来获得意义。我们要小心的是：绝不去卡在什么地方，并且为了这

一目的而总是让“遗忘”在耳朵后面回响。有经验的农民有时休耕，这社会睿智学说同样也推荐这个。一切无疑会再来，但是以另一种方式；那曾经被安排在轮流中的事物继续留在这轮流中，但是在耕作方式上被安排出变动。因此，我们希望非常一贯地在一个更好的世界里遇会我们的老朋友和老相识，但我们并不像人众们那样惧怕这些老朋友老相识会变化得太多以至于我们无法再认出他们；相反我们其实是害怕他们会是完全没有任何改变。甚至最无关紧要的人能够借助于这样一种理智的耕作而赢得的这东西，它是多么不可思议啊。

我们绝不让自己陷入婚姻。结了婚的人们，他们相互许诺永恒的爱情。现在，这是够容易的，但也没有什么巨大的意味；因为，如果一个人和时间的关系终结了，那么这个人永恒的关系想来也就结束了。因此，如果前面提到的那结婚的人们不是说直到永远，而是说：直到复活节^[53]，或者，直到五月的第一天^[54]，那么他们所说的话中就还有些意义；因为在这两者中，人们都说出了某物，并且是人们也许能够达成的某物。在婚姻里是怎样的呢？短短一段时间之后，首先是一方感觉到了有了问题；然后另一方抱怨起来并且响彻云霄地高喊：“不忠，不忠。”在一段时间之后，另一方也跑到了同样的点上，这样就达成了一种中性，因为互相的不忠两讫于共同的满足和愉快。然而这却还是太迟了；因为一场离婚是关联着巨大的麻烦的。

既然婚姻的情形是如此，那么，人们以许多方式借助于道德性的支柱来撑住它，这就没有什么奇怪的了。如果一个人要和自己的妻子离婚，那么人们就会喊：他是一个鄙劣的人、一个恶棍等等。多么可笑，对于婚姻，这是怎样的一种间接的攻击啊。要么婚姻在自身之中有着实在性，那么失去了婚姻对于他就是足够的惩罚了；要么它不具备实在性，那么去辱骂他就是没有道理的，因为他比别人更聪明。如果一个人对自己的钱感到无聊乏味并且将它们扔出窗户，那么不会有人说他是一个鄙劣的人；因为，要么钱是有着实在性的并且这样剥夺自己的钱对于他就是足够的惩罚了，要么钱没有实在性，这样他其实就是聪明的。

我们必须总是警惕着，不要轻易去进入任何契约性的生命关系，通过这种关系一个人会成为更多人。因此，友谊已经是危险的了，而婚姻则更不用说了。固然人们说，结了婚的人们成为一体^[55]；但这是一个昏暗神秘的数字。在人们是更多个的时候，那么人们就失去了自己的自由而不能在自己想要去旅行的时候去定做旅行鞋，就不能无常地漫游。如果一个人有妻子，那是麻烦的；如果一个人有妻子并且也许有孩子，那是艰难的；如果一个人有妻子和孩子，那是无法忍受的。固然，我们有这样的例子，一个女茨冈人一生把自己的丈夫背在肩上^[56]，但是，一方面这是一种罕见现象，一方面在长时间里这会让人疲倦——对于那丈夫而言。另外，通过婚姻，一个人就被卷入一种高度致命的习俗上的连续，而习俗就像风雨雷电一样是完全地不可定性的东西。在日本，据我所知，习俗就是这样：男人也躺在分娩床上^[57]。为什么这样的时代就不会来到，说不定欧洲到了那一天也会采用外国的习俗。

友谊已经是危险的了，婚姻则更危险；因为，一旦一个人进入了与一个女人的持续性的契约关系，女人就是在毁灭并且继续毁灭着男人。拿一个年轻人打比方，活蹦乱跳英勇得就像一匹阿拉伯马，让他去结婚，他就迷失了。一开始女人是骄傲的，然后她就虚弱，然后她就晕眩，然后他就晕眩，然后整个家庭就晕眩。一个女人的爱只是装模作样和弱不禁风。

因为我们不让自己进入婚姻，并非因此就需要让我们的生活成为没有爱欲的生活。爱欲的东西^[58]也应当有无限性，但那是诗意的无限性，它也可以被限定在一小时或者一个月中。如果两个人相爱并且感觉到他们相互注定了是对方的，那么在这时，重要的就在于要有勇气去中断；因为继续下去的结果只会是失去一切而赢得乌有。这看来是一个悖论，它确实只能作为感情的对象，而无法作为理智的对象。在这个领域里，尤其重要的是能够去使用心境，如果我们能够使用心境，那么我们就能够获取一种对于各种组合的无穷轮换。

我们永远也不要去做一种职责生意^[59]招上身。如果一个人去出任公职，那么他就成为了一个真正的“张三李四王某某”、成为了国家体制机器上的一个小齿轮；他停止了自己去成为耕作的主人，并且那理论在这时也帮不上什么大忙。他获得一个头衔，而在这头衔之中有着“那罪”和“那邪恶的”的所有后果。那用来奴役他的法律是同样地无聊乏味，不管提升的速度是快还是慢。他再也无法去掉一个头衔，如果实在要去掉它，那么就得借助于一个犯罪行为使他去获得一次公共鞭刑^[60]，但即使这样我们也无法确定他的头衔就真的被去掉了，因为通过王室政令，他可以获得赦免并重新得到自己的头衔。

虽然我们要远离各种职责生意，我们却不应当怠惰无所作为，相反我们应当把重心放在所有能够等同于“徒劳无益”的工作上，我们必须从事各类无法获利的艺术创作。从这方面看，我们不应像在强烈度上那样地在广延度上展开，并且，虽然我们在年龄上变得更大，老古话还是显示出它的正确性：要让孩子愉快是很容易的^[61]。

现在，正如我们根据这一社会睿智学说在一定的程度上变换土壤；因为，假如我们想要只和一个人有关地生活，那么轮作就必定很难实践，就好像如果一个农民只有可种一桶种子的地^[62]，那么后果就会是他永远无法闲置这土地，而这闲置是那么极端地重要的^[63]；同样，我们也必须不断地变换自己；这是真正的秘密。为了这个目的，我们必然地需要能够控制各种心境。在这样一种“在我们想要让它们出现的时候就能让它们出现”的意义上控制它们，那是不可能的，但是睿智学说所教的是去利用瞬间。正如一个有经验航海者总是审视水面，并且提前很早就预言出暴风的来临，这样，我们也应当总是在事先看出心境。在我们进入这心境之前，我们必须知道，它是怎样作用于我们自己的以及它可能怎样作用于别人。我们首先是稍稍敲击来引发出纯音调，并且看出一个人潜在地可能会是怎样的人，然后跟上半色调。我们实践得越多，就越容易使自己确信，在一个人身上常常有着许多我们从不曾想到的可

能性。比如说敏感的人，这些人就其自身是一个极其无聊乏味的人，如果他们发起火来的话，那么他们常常是很好玩的。调侃是一种尤其出色的探测工具。

在随意性之中有着全部的秘密。人们以为，“随意”不是什么艺术，然而要以这样一种方式随意——在让自己不迷失于之中的同时也让自己从中获得乐趣，却是一门高深的学问。我们不是在享受直接的东西，而是完全另外的东西——是我们自己随意地置之其中的其他东西。我们看一部戏的中场，读一本书的第三部分。由此我们获得一种完全另外的享受——完全不同于那作者曾善意地设计想象它的读者会得到的享受。我们享受某种彻底偶然的東西，我们在这一立足点上观察整个生存，让它的实在性在之上搁浅。我在这里举出一个例子。有一个人，由于生活中的境况，我不得不听他的闲聊。他不放过任何一个机会随时都会来一段小小的哲学讲演，极端地无聊乏味的讲演。在几乎绝望的时候，我突然发现：在他讲话的时候，他非同寻常地大量出汗。这一排汗现象吸引了我的注意力。我看汗珠是怎样在他的额头上聚集起来，然后聚合为小溪，沿着他的鼻子滑下，终结于一种滴状体悬挂在他的鼻尖上。从这一瞬间起，一切都改变了，我甚至能够从中获得喜悦：去鼓励他去开始他的哲学指教，仅仅只为了观察他额头上和鼻子上的汗。巴格森^[64]在一个地方说及一个人，这个人无疑是一个非常和善的人，但是，他有一样东西和他作对：没有什么词可以和他的名字押韵。像这样地去让生命的各种实在性在这样一种随意的趣味之中变得没有区别而无所谓，这是极其有益的。把某种偶然的東西弄成那绝对的，并且使之就其自身成为绝对赞叹的对象；尤其是在性情处在运动中的时候，这样做的效果尤其出色。相对于许多人而言这一方法是一种很好的刺激手段。人们把生活中的一切看成是一种赌注，等等。一个人越是始终如一地知道去坚持随意性，那些组合就越是好玩。一贯性的程度高低总是显示出一个人是艺术家还是外行；因为，在一定的程度上所有人都做同样的事情。一个人用来观看现实眼睛必须不断地变化。新柏拉图主义认为：那些在世界上曾不怎么完美的人们在死后根据他们的应得的报应成为完美程度不一的动物；比如说那些曾在较低程度上遵行公民美德的人们（小商贩），成为公民性的动物，比如说蜜蜂。这样的一种生命观，在这里、在这个世界中看所有人被变成动物或者植物（普罗提诺也认为是这样^[65]：有些人被变化为植物），这样的生命观给出了一种丰富的轮换之多样性。画家提希白恩尝试了去把每一个人理想化为一个动物^[66]。他的方法有着这样的错误：它过于严肃，并且在努力找出一种真正的相似性。

一个人之外的偶然性和这人之内的随意性是相应和的。因此，我们总是要保持对那偶然的睁大双眼，总是就绪待发^[67]，如果有什么事物会出现在我们面前的话。那些所谓的社会性喜悦，人们提前了八天或者十天来为之做准备，并没有什么大意义；相反，甚至那最微不足道的事物也可以在一个偶然事件中成为娱乐的丰富材料。在这里进入细节是不可能了，没有什么理论能够走到这么远。即使是那最详尽的理论与天才在自己的无所不在^[68]中所轻易地发现的東西相比也只是贫乏而已。

[1] [轮作] 轮作或者轮换耕作，是农业专业用语，用来标示一种耕作形式，人们在同一块地上依次种植不同的作物或者使用不同的耕作方式，或者，在不同的地上交替变换地种植一种作物，以保护土壤的生产力。轮作在1800—1840年前后被尝试着加入到丹麦农业中，其中耕地闲置是当时轮作的一个重要元素。

[2] [社会睿智学说] 人们谈论一种社会性的睿智学说，这就是在表述和展示，这样的学说是建立在对于“人在事实上是有着怎样的本性”的经验上的，比如说，人是一种自私的生物，而不是建立在“人应当是什么”的理想化观念上。

[3] 原文为希腊语：Χρεμυλος

[4] [Cfr.Aristophanis ... sqq.] 参看阿里斯托芬的《普鲁托斯》(*Plutus*)。

[5] [Chremylos ... am Gemüs'] 德语：

Cfr.Aristophanis Plutus v.189 sqq.

Chremylos.

.....an Allem bekommt man endlich Ueberdruß

.An Liebe

Karion.

Semmel.

Chremylos.

Musenkunst

Karion.

und Zuckerwerk.

Chremylos.

An Ehre

Karion.

Kuchen.

Chremylos.

Tapferkeit

Karion.

und Feigenschnitt.

Chremylos.

An Ruhm ,

Karion.

an Rührei ,

Chremylos.

am Kommando.

Karion.am Gemüs'.

[6] [Cfr.Aristophanes Plutos德罗伊森的翻译] Jf.Plutos oder der Reichthum i Des

Aristophanes Werke.由德罗伊森 (J.G.Droysen) 翻译。

-德罗伊森：Johann Gustav Droysen (1808—1884)，德国历史学家和翻译家。1840年起在基尔 (Kiel) 任教授。

[7] [在“那否定的”.....是一种运动原则] 否定在黑格尔的哲学中扮演着一个很重要的角色，因为那“否定的”，否定性，被看成是“那绝对的”之中的一个基本元素，并且因此在对整个存在之特征的定性上有着本质性的意义。在那“辩证的”方法中“那否定的”是真正的向前驱动性的环节，而“那绝对的”借助于辩证的方法使自己循环上升。在概念更直接地被定性之后，“这绝对的”在概念中为自己公开出一种对立或者矛盾的关系，这关系是它在自己的直接性之中、在它的“An sich-Sein (自在之在)”中所覆盖的；而通过这一公开，概念被驱向其对立面、其“否定”；并且，借助于一种思辨所作的“理性的”否定之否定，概念才进入一种更高的统一体，在之中那“直接的”和那些“否定的”的概念环节被看作是被和解了的 (被中介了的、被调和了的)，因为它们能够没有矛盾地作为环节在一种更高的概念中持存。以这样一种方式一路上贯穿体系：那否定的是不完美性，但也是克服不完美性的驱动力。

[8] 这里被用作比喻的“发现”，是指探险旅行中的新发现。所谓探险旅行，目的是为了发现新的事物。比如说发现新大陆的探险旅行。旅行、奥德赛等常常成为思考经理的比喻，作为一种心灵之旅，以求在思想中有所发现。

[9] 原文为拉丁文impetus（动量）。

[10] [诸神觉得无聊乏味了，因此他们创造了人]来源尚未查明。

[11] [亚当觉得无聊乏味了，因为他只有一个人]对照《创世记》（2：18—20）在之中上帝说：“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。”但是之中没有说及亚当觉得无聊乏味。

[12] 原文为拉丁文en famille（作为家庭）。

[13] 原文为拉丁文en masse（全体地）。

[14] [为了获得消遣……进入云霄之中]指《创世记》（11：1—9）中巴比伦塔的故事。人类决定建造一座有着一座塔的城，塔要通天，并且以此来创造出人类的名声，以免他们被分散在全地上。

[15] 原文为拉丁文panis（面包）和circenses（戏）。

[panis og circenses] 根据罗马讽刺作家尤维纳利斯的《讽刺》10，第八十页及之后，罗马人在这样倒退着，现在他们只想要面包和戏。

[16] [代表大会]不同社会阶层的代表们的集会，被称作省议会。在1831年弗雷德里克六世撰写出关于顾问协商性的代表大会的法律。省议会的章程则是在1834年才被通过。但是有四个省议会，一个是诸岛的，一个是日德兰半岛的，一个是斯莱斯维格的，一个是霍尔斯坦的（当时的斯莱斯维格和霍尔斯坦均属丹麦）；它们两年聚一次。

[17] [读到和听到他们]省议会在开会期间发送出版他们的工作和商议内容，通常被称作议会日志。

[18] [改善国家财政]在1835年秋天在这一年的丹麦国家财政总体概观被发表出来时，人们在议会中感到恐慌。成立了一个议会成员的委员会来提出对于节省的进一步建议，其中也包括了对于王室预算的节省。

[19] [一千五百万]就是说，一千五百万国家银行币（rigsbankdaler），差不多相当于1835年国家债务总值的十分之一。

[20] [到处都是小罐子]以储钱罐（施舍罐）募钱在19世纪初是公共救济体制的首要收入来源。这样的罐子在哥本哈根的许多地方都有，其中包括一些教堂之外。

[21] [一百元国家银行币]100 Rbdlr。在1840年薪水最高的公务员年薪是1200国家银行币；好地带的一套私房公寓，一季度房租是大约170国家银行币。

[22] [那最美丽地颂扬死者的人成为国王]在萨克索·格拉玛提库斯（Saxo Grammaticus）的丹麦编年史Gesta Danorum中，第六书的开始讲述了，在国王弗若德死后，行吟诗人雅尔纳写了一篇墓志铭；这墓志铭是如此漂亮，以至于丹麦人们把国王的王位给他作为酬报。

[23] 原文为德语zum Gebrauch für Jedermann（让每一个人去使用的）。

[24] 或者说“合群的”。

[25] [人是一种社会性的动物]亚里士多德在《政治学》（Politica）中所说，（1，2）：人就其自然本性是一种“πολιτικόν ζῷον（希腊语politikón zōon‘政治性的动物’）”。罗马喜剧诗人普劳图斯则相反在喜剧《说驴》（Asinaria）第二幕第四场中说，“Lupus est homo homine”（人待人如狼）。

[26] 食肉动物是狩猎者，而食草动物则会成为食肉动物的猎物。

[27] Begjær和Lyst的区别是，前者更多地是一种对于“去得到”的欲望，而后者更多地是一种对于“享受”、对于“快感”的欲望。

[28] 原文是拉丁语otium est pulvinar diaboli（闲散是魔鬼的枕头）。在霍尔堡的喜剧《雅可布·冯·提卜或者说大话的士兵》[Jacob von Tyboe eller Den stortalende Soldat（1725）]的第一幕第六场斯提格提乌斯教师（magister Stygotius）对他的仆人言斯说：“你不知道在拉丁语初学课本背后是什么：otium est pulvinar diaboli（闲散是魔鬼的枕头）？”

[29] [无聊是魔性的泛神论]无聊是泛神论，因为那无聊者体验着一种无所不在的乌有。它是魔性的，因为那无聊者被判定给了他自己，就是说，内闭在了他自己的无聊之中。

[30] 原文是拉丁文ergo（因此）。

[31] 前者是直接的天赋，后者是作为后天获得的直接性的无聊。

[32] [“死蹒跚病”和“飞蹒跚病”]在兽医学中使用术语“蹒跚病”，尤其是马所患的脑炎。显示

作迟钝的，叫“死蹒跚病”，而在晚期的阶段显示为骚动和暴躁的，叫“飞蹒跚病”。

[33] 原文为德语europamüde（厌倦于欧洲），欧洲19世纪40年代的一个文学口号。

[34] [为了看特洛伊……烧掉半个罗马] 罗马历史学家斯维通（Sveton）在他所写的《十二凯撒生平》中关于尼禄皇帝的章节中写道，尼禄让人烧掉了罗马的一大部分：在他从美凯纳斯院的一座塔上看这场大火，并且因为这场大火的美丽效果而感到欣喜，他穿着他在舞台上时穿的悲剧戏服唱一首关于特洛伊废墟的诗篇。

对西北小亚细亚的古城特洛伊的烧毁，荷马在其关于特洛伊战争的史诗《伊里亚特》中有所描述。

[35] 关于“den slette Uendelighed”。如果克尔凯郭尔这里所说是沿用黑格尔的die schlechte Unendlichkeit的话，那么我将之翻译成“坏的无限性”，取用了商务印书馆1966年版的《逻辑学》（杨一之译）中的所译的“das Schlecht-Unendliche：坏的无限物”和“die schlechte Unendlichkeit：坏的无限性”。

比如说：“...ist es das Schlecht-Unendliche, das Unendliche des Verstandes zu nennen...”（vgl.Hegel-W Bd.5, S.152）：“.....它便可以叫做坏的无限物，或知性的无限物.....”（第二章、实有。第137页）以及“Diese schlechte Unendlichkeit ist an sich dasselbe, was das perennierende Sollen;” [Hegel: Wissenschaft der Logik. (vgl.Hegel-W Bd.5, S.155)]: “这种坏的无限性，本身就与那种长久的应当同一的东西，它诚然是有限物的否定，但是它不能够真正从有限物那里解放自己。”（第二章、实有。第141页）

[这一方法取消自己，并且它是坏的无限] 黑格尔的唯心主义是一种在“那无限的”之光映照下对“那有限的”的理解；所谓“那无限的”之光，就是说，那自我发展之整体（历史）之光。这一理解等同于绝对知识，并且，以这样的方式，它以一种无限物和有限物的统一。但是，如果意识只是从一种有限性向一个无限之链的下一环节运动的话，那么它就继续留在了有限性的层面中，并且以这样的方式就无法继续。这样的一种无限性被黑格尔称为坏的无限性。

[36] [尼禄] 尼禄，Nero Claudius Caesar（37—68），公元54—68前的罗马皇帝。

[37] [安东尼大帝] 即马可·奥勒留（Marcus Aurelius Antoninus）（121—180），罗马皇帝。他是斯多噶主义者，常被称作皇帝宝座上的哲学家，著作中译为《沉思录》。

[38] 原文为希腊文：ἀναβιβῶναι σοὶ ἔξροστιν ἰδεῖν πᾶν τὰ πρῶγματα, ὡς ἑώρας ἐν τούτῳ γὰρ τὸ ἀναβιβῶναι. (Βιβλίον Ζ., β.).

即“重新从头开始你的生活，是在你的权限之下。再去看那些你以前所做的事物。所谓重新从头开始你的生活，恰恰在于此。”（第七书，2.）就是说，在马可·奥勒留（Marcus Aurelius）的“自我观察”中。

[39] [希望也是普罗米修斯……人类希望] 根据埃斯库罗斯的悲剧《被缚的普罗米修斯》（从第252诗句起），普罗米修斯把两件礼物带给人类：盲目的希望和火。

[40] 原文为拉丁文Nil admirari（不为任何东西惊叹），贺拉斯的在Epistolarum 1, 6, 1, 中的开篇语。

丹麦语的翻译Q.Horatus Flaccus' samtlige Værker, bd.2, s.299, 在之中J.Baden如此表达：“什么也不景仰”，带出这样的解释：“不把什么东西看得伟大，没有什么东西值得欲求或者畏惧。”

[41] [这样的成语……不可兼得] 指丹麦类似于成语的俗语：“人不能既得到东西装小袋子又得到东西装大袋子。”用了这种方式就不能用另一种方式，两者只能取一，不能兼用。

[42] [警察禁止人们带秘密武器] 可能是指1823年12月24日的布告，禁止出售和携带手杖剑和类似的隐秘武器。违反禁令者罚款，罚款的钱一半归警察局、一半归告发者。

[43] [忘川] 希腊传说中冥府哈德斯的遗忘之河。

[44] [混沌] 根据希腊作家赫西奥德的诗《神谱系》混沌是万物之前的最初者。

[45] [冥府的看门狗都接受蜜糖糕] 冥府的看门狗Cerberus是三头犬，看守冥府的大门。罗马诗人维吉尔在《埃涅伊德》（Æneide）中的第六歌，诗行第417—424中写道在他的英雄埃涅阿斯走下地府时，同行的女占卜者给Cerberus一块催睡的蜜糕。

[46] [阿基米德点] 针对那著名的说法：“给我一个我能够站立的固定点，我会让大地动起来。”人们认为这说法是出自阿基米德，古希腊数学家（约公元前287—前212）。参看马塞卢斯传14, 7, 在普卢塔克的《生平》（Vitae parallelae）中：“然而阿基米德仍然写信给西俄罗国王，他的亲戚和友人：人们以给定的力量可以使得任何给定的负荷动起来，甚至，出自对自己

的证明力的夸张的自信，还声称能够使得我们的地球本身移动，只要他能够有另一个地球可供他站立。”

[47] [把某件事情写进遗忘之书] 针对谚语式的说法：“将某事物打进遗忘之书。”解释为“忘记它（特别是出自无所谓的不留意）”。

[48] 第二者Andet，德语是Anderssein。在哲学上本来是译作“他者”，但因为在这里有上下文的关系，所以译作“第二者”。

[哲学所说的那必然的第二者] 他者。从“成为”（Werden）范畴，黑格尔走到“此在”（Dasein）范畴，就是说，一种特定的存在，并且也就是一个“某物”。但是某物能够被定性为某物，是通过它相对于某种其他——“他者”而被限定，就是说，一个“某物”预设出一个“他者”为前提以便能够被定性为一个“某物”。于是，这个他者就是“那必然的他者”。因此“某物”和“他者”是那些在辩证的发展中跟在“此在”后面的范畴。在一般的意义上，一种对于某种在者的定性要求：它相对于那它所不是的东西而被限定，就是说，一个某物只有在它被从这一“某物”的“他者”定性出来的情况下才是被确定了的。参看，比如说，黑格尔《逻辑学》。

[49] 在欧洲许多国家，包括丹麦，在从前有“你”和“您”的称呼上的区别。只有亲密的人们之间才称你。

[50] [姬尔德.....相互称你地喝酒] 指霍尔堡的喜剧《姬尔德·韦斯特伐拉师傅或者多嘴的理发师》。该剧有两个版本。原本是五幕喜剧，上演于1722年，并且印在1723年第一卷的喜剧。这一卷在1724年重印，这部喜剧被改为独幕剧。姬尔德·韦斯特伐拉不经意地就和一个斯莱斯维格的刽子手相互称你地喝上了酒（旧版第二幕第四场，新版第八场）。

[51] 原文是拉丁文idem velle，idem nolle ea demum firma amicitia（意愿相同、不愿相同，这时才是坚实的友谊）。

[52] 原文是拉丁文item（同样也）。

[53] [直到复活节] 对于一个将来时间点的民间说法，一方面是促狭地谈及将来在一个很久以后的一个时间点、一方面是反讽地谈论对在将来有一天的诺言的实现或者愿望的达成，就是说，永远达不成。

[54] [直到五月的第一天] 对于一个在最近的将来一个可知时间点的民间说法。五月一日是仆人们的替换日，这样的一天里有许多离开的人和去别的地方的人。

[55] [结了婚的人们成为一体] 指这样的说法“并且他们成为一体”，出自《创世记》（2：24），这被教堂用于婚礼仪式。

根据《丹麦颁行圣坛书》：“因此男人要离开自己的父亲和母亲，去自己的妻子那里，他们要成为同一块肉。”

[56] [一个女茨冈人.....肩上] 针对小说《流浪生活》，在布里克尔的《短篇小说集》中。其中叙述：一个女茨冈人一生把自己的丈夫背在肩上，因为他没有脚。

[57] [在日本.....分娩床上] 尚不知这一说法的来源。

[58] 直译是“那爱欲的”（Det Erotiske）。

[59] [职责生意] 一个人由一种更高的权力机构被提名（指定）去担任的职位或者公职。

[60] [公共鞭刑] 鞭刑时犯人被绑在木桩上，在公共场所，以软化的、捆在一起的桦树枝抽打赤裸的脊背。

[61] [要让孩子愉快是很容易的] 类似于谚语的说法。

jf.nr.144：“Det er Lidt，der kan fornøje Børn”，i N.F.S.Grundtvig Danske Ordsprog og Mundheld，s.6.

[62] [一桶种子的地] 一块地，大小是能够播种一桶（136公升）种子的范围；1.81桶相当于一公顷。

[63] [闲置这土地，而这闲置是那么极端地重要的]

[64] [巴格森.....他的名字押韵] 巴格森的讽刺诗《戏剧行政管理处》——Theateradministratoriade。这诗是写关于他在皇家剧院时作为协同导演的时期。诗中有说到一个离开了的提词员，因为一个对法语souffleur的诙谐翻译而被称作“一个吹玻璃的人”，诗中说，他的名字Hassing难以找到押韵词，除了华盛顿的三分之二Washing-，而把剩下的三分之一ton断到下一行。

巴格森：Jens Immanuel Baggesen（1764—1826），丹麦诗人。从1790年起教授。1796—

1803年瑞根森的副学监，从1798年任皇家剧院协同导演。1811—1814年任基尔大学丹麦语言文学教授。

[65] [新柏拉图主义……普罗提诺也认为是这样] 古典时代新柏拉图主义是柏拉图哲学向神秘方向的一种继续发展。从3—5世纪，我们可以说一种在罗马帝国的真正的新柏拉图主义学派，奠基者和最重要的人物是希腊哲学家普洛提诺（约205—270），他的54篇论文被集为所谓的六部九章集。在第三部九章集中，第四篇论文的第二章，写有这里提到的教义，被感官和欲求控制并且理解能力差的人们重生为植物。另外可以参看柏拉图《斐多》81c—82，之中苏格拉底想象描述出：那些“贪吃、自私、酗酒”的人们的灵魂在死后会投向“驴子或其他堕落的动物”，而“那些自愿过一种不负责任的生活，无法无天、使用暴力的人，会变成狼、鹰、鸢”。“那些养成了普通公民的善的人，这种善被称作自制和诚实，通过习惯和实践来获得，而无需哲学和理性的帮助”——这些人的灵魂很有可能会“进入某种过着社会生活，受纪律约束的动物体内，比如蜜蜂、黄蜂、蚂蚁，甚至可能再次投胎于人，成为体面的公民。”（《柏拉图全集》卷一，人民出版社，2002年版，第86—87页）。

[66] [画家提希白恩……动物] 提希白恩（Johann Heinrich Wilhelm Tischbein，1751—1829），德国画家，歌德的朋友。歌德的一首关于“人在动物中作为真正的诗人而不是迷失者”的诗歌有可能是克尔凯郭尔曾读过的。

Goethe's Werke bd.2, 1828, s.168: “Statt den Menschen in der Thieren/Zu verlieren, / Findest du ihn klar darin, /Und belebst, als wahrer Dichter, /Schaf-und säuisches Gelichter /Mit Gesinnung wie mit Sinn./Auch der Esel kommt zu Ehren/Und yaht uns weise Lehren./ Das was Büffon nur begonnen, /Kommt durch Tischbein an die Sonnen.”

[67] 原文是拉丁文expeditus（就绪待发）。

[68] 原文是拉丁文Ubiquitet（无所不在）。[Ubiquitet]在一切地方在场，全在，无所不在。尤其常用于路德教义，之中这说法被用于基督的人性、他的肉和血的“全在”，既是通过上帝的右手、也是通过面包和红酒的圣餐来表达出来的。

诱惑者的日记

他最大的激情

是那青春初放的女性。^[1]

——《堂·乔万尼》第四咏叹调^[2]

我无法对自己有所隐藏，在我出于自己的利益考虑而决定去把我那时在极大的匆忙中带着极大的骚动获得的那份潦草抄本准确地誊清一份出来时，我几乎控制不了在这样一个瞬间里袭向我的恐惧。现在这处境出现在我面前，就像那时一样地使我惶惶不安并且感受到一种责备。那天，不同于往常，他没有关上自己的文书写字柜，它的整个内容就这样可由我支配了；但是，即使我通过提醒自己说我不曾打开任何抽屉来粉饰自己的行为，那也是没有用的。一个抽屉是被拉开了的。在之中有着一大堆散页，而在这些散页之上有着一本大四开本的书，装订得很精巧。朝上的一面有着一幅白纸上的插画，在之上有他自己写的“持续的评注”^[3]第四号。也许我可以让自己去以为，假如这书的正面不是向上、假如这引人注目的标题不曾引诱我，那么我就不会陷进这诱惑，或者我还是会对诱惑做出抵抗，然而，这种努力只会是徒劳。这标题本身是奇怪的，然而，就其本身而言的话，还不如说是因其所处环境而显得奇怪。通过对那些散页的匆匆浏览，我感受到，这些纸张包含对各种爱欲处境的诸多理解、对某个关系的一些个视角，以及一些非常奇特的信稿，这种奇特是我后来在它们的艺术上完美的、精明算计出的漫不经心中认识到的。现在，在我看穿了这个堕落的人的阴险内心之后回想那个处境的时候、在我带着我那“向一切狡猾睁大着的”眼睛走向那个抽屉的时候，我所获得的印象就像是一个警察进入造假者的房间、翻动他的物品、在一个抽屉里发现一大堆散页纸张、尝试手稿时所获得的印象；在一页上是一个小小的树叶装饰图案、另一页上是一个署名花押字样、第三页上是一行反写的文字。这很轻易地向他显示出，他正在沿着正确的踪迹侦查，对此的喜悦混杂着某种对于这种专研、这种不容忽视的勤奋的钦佩。我的情形则无疑会稍有不同，因为我不怎么习惯于侦探各种犯罪事件并且没有得到一枚警标^[4]的武装。我会觉得真相的双重分量：我是走在非法的路径上。在一般的情况下，我总是缺乏言辞，而在那时，我在思想上的匮乏不亚于言语上的匮乏。一个印象深深映入人的脑海，直到反思重新挣脱出来并且在自己的运动中以各种各样的方式迅速地去说服和取悦那不认识的陌生者。反思越是得到发展，它就越是迅速地知道去振作自己，它就像为外国旅行者签护照的公务员，如此地习惯于去看那些神话般的人物形象以至于不再轻易地去为什么东西而惊诧。然而现在，尽管我的反思无疑是高度地得到了发展，在最初的一刻我还是大吃一惊；我很清楚地记得：我变得苍白，我几乎摔倒，为此我是多么地恐惧。想象一下：如果他到了家、发现我手抓着抽屉晕眩在文书写字柜

前，——负疚的良心却能够使生活变得有趣[5]。

书的名字就其本身并不让我惊奇；我想那是一个摘录的集子，这在我看来完全很自然，因为我知道，他总是热情盎然地拥抱他的各种研究。然而它包括了完全另外的东西。它不多不少只能是一部日记，非常精心地写下的日记；正如我根据我从前对他的所知并不觉得他的生命非常需要一种评注，我根据我现在所得的认识并不否定，这标题的选择既有品味又有理智，对于他自己和对于处境有着真正审美和客观上的把握。这一标题与整个内容有着完全的和谐。他的生活曾是一种对于去实现“诗意地生活着”这一任务的尝试。他有一只敏锐地得到了发展的器官，要去在生活中找出“那令人感兴趣的”，他知道怎样去找到它并且在找到它之后不断地半诗意地再生产那被体验了的东西。因此，他的日记不带有真实记述的准确性、也不是简单的叙述，不是陈述式、而是虚拟式[6]。尽管那被体验了的东西自然是在它被体验了之后才被记录下来的，有时甚至也许是在很久以后，但它却常常被以这样一种方式展现出来，仿佛它就发生在现在的同一瞬间，那么戏剧性地生动，乃至这一切有时就好像是发生在一个人的眼前。现在我们看，他极不可能因为对这日记有着任何别的意图而写这日记；很明显，在最严格的意义上这日记对他只有个人意义；不管是从其整体还是从其单个细节来看，都不允许这样的一种假设：“我面前有一部诗歌著作，它也许甚至已经被人决定了要去付印。”确实，他就其个人而言无需因为出版它而害怕什么；因为大多数姓名是如此古怪，以至于它们彻底没有可能不是杜撰的；我只曾有一点怀疑，这些人物们的名想来是真实的，这样他自己就总是能够去确定地认出那真实的人物，而任何一个不相关的人都会被人物的姓误导。至少我所认识的那个女孩——也就是这日记的首要兴趣所在——考尔德丽娅的情形是如此，她名叫考尔德丽娅[7]，非常确实是真的，但是她却不姓瓦尔[8]。

尽管如此，但现在这日记有了这样的一种诗意印痕，这又该怎么解释呢？对此的回答并不难，我们可以让他身上的诗意天性来解释，这种诗意天性，如果我们愿意的话，我们既可以说它是不够丰富、也可以说它是不够贫瘠，达不到能够去把诗歌和现实两者相互区分开的程度。那诗意的成分是他自己身上所带的那种“更多”。这一“更多”是他在现实的诗意处境中所享受的诗意内容；然而他却在“诗意的反思”的形式中又把它收了回来。这是第二种享受，而享受则是他的生命的意图所在。在前一种情形，他个人亲身享受“那审美的”，而在第二种情形，他审美地享受自己的人格[9]。在前一种情形，关键在于，他自我本位地亲身去感受那部分地是由现实给予他的、部分地是他自己用来使现实受孕的东西；在第二种情形中，他的人格被挥发出来了，这时他在处境中享受处境和自身。在前一种情形，他不断地需要现实来作为机缘、作为环节；在第二种情形中，现实被淹没在了“那诗意的”之中。于是，第一阶段的果实就是日记所处的心境，——日记从这一心境中显现出来作为第二阶段的果实，在后一种情形中这个词被以一种不同于前一种情形中的意义来理解。他的生命就在一种模棱两可的暧昧中流逝，而以这样一种方

式，他因这暧昧而不断地拥有着“那诗意的”。

在我们所生活的这个世界的背后，远远地在背景深处有着另一个世界，它与我们所处世界的关系就像我们时常在剧院中看见的那种在真正的舞台背后的舞台与这真正的舞台间的关系。透过一层薄纱我们仿佛是看见一个薄纱的世界，更轻、更形同虚空，有着不同于现实世界的另一种质地。许多人是无形地显现在这现实世界里，但他们却不是生活这个现实世界，而是生活在那另一个世界。然而，一个人这样地消退，甚至几乎是从现实中消失，其原因要么会是在一种健康、要么会是在一种疾病中。后者是这样一个人的情形，我曾对这人有知但并不认识他。他不属于现实世界，但他却还是和现实有着很大的关联。他不断地奔向这现实，但是甚至是在他最投入的时候，他也总是在现实之外。然而，那把他召唤走的并不是“那善的”，事实上也不是“那恶的”，我甚至在目前的这瞬间也不敢这样说他。他患有大脑激亢症^[10]，对于这种病症，现实没有足够的刺激，如果有这刺激的话，至多也只是一时刻的。他并不就现实作出过度的努力，他不是太虚弱而无法承受它，不，他太强有力了；但这一强力是一种病症。一旦现实失去了作为刺激的那种意义，他就被解除了武装，他身上的“那恶的”就在于此。连他自己都意识到了这一点，甚至在刺激的瞬间也是这样，而“那恶的”就在这意识之中。

那个女孩，她的故事构成了这日记的主要内容，以前我认识她。他是不是曾诱惑过更多人，我不知道；不过从他的文稿看来是可能的。另外，看来他在另一种完全表现出他的性格特征的实践中曾是非常熟练的；因为他在太大的程度上被精神性地定性^[11]，以至于不会去成为一个一般意义上的诱惑者。我们也可以从日记中看出，有时候，他所欲求的东西是某种完全偶然随意的东西，比如说一声问候，并且决不接受更多，因为这是那相关者身上最美丽的东西。借助于他的精神天赋，他知道怎样去引诱一个女孩，去吸引她，而没有想要去在更严格的意义上占有她。我能够想象，他知道怎样去把一个女孩的情感引向至高点，他确定她会为他奉献一切。当事情走到这一步的时候，他就中断了，不会从他这边发生哪怕最微渺的趋近、不会落出一个关于爱的词，更不用说一种宣告、一种诺言了。然而这事情还是发生了，那不幸的人双倍苦涩地保留了对之的意识，因为她无慰无告没有任何可诉求的东西，因为她不得不持续不断地颠簸在一种可怕的巫术舞蹈中的不同心境之间——她一忽儿责备她自己而原谅他、一忽儿又责备他；而现在，既然这关系毕竟只是在比喻性的意义上^[12]有过现实性，她不得不持续不断地去同那种“是否这全部都是一个幻觉”的怀疑进行搏斗。她无法向谁去倾诉；因为她其实没有什么东西可倾诉。如果我们做梦，我们可以对别人讲述自己的梦，但是她所能够讲述的东西则不是梦，那是现实，然而一旦她想要将之向另一个人诉说、想要缓解那忧虑的心，这时，它就突然是有。她自己完全感觉到它。没有人能够把握住它，她自己几乎也不能，但是，它却带着一种令人不安的沉重压在她心上。因此，这样的受害者们是很特殊的一类。她们不是那种不幸的女孩，被遗弃或者觉得她们被

社会抛弃，健康而强烈地伤心，时而心灵超载的时候到仇恨或者原谅中去获得发泄。这样的受害者，在她们那里没有发生什么明显的变化；她们生活在通常的关联之中，像平时一样地受尊敬，然而她们却变了，这变化对她们自己来说几乎是无法解释的，而对别人来说是无法理解的。她们的生活不像那些不幸女孩们的生活那样破裂或者被折断，而是转向到自身之中；对于别人来说是迷失了，她们徒劳地想要找到她们自己。在同样的意义上，正如我们可以说，他贯穿生命的路是无法追踪的（因为他的脚是这样长的——他可以收藏起它们之下的脚印，以这样的方式我最容易去想象他那种在他自身中的无限的反思性）；我们同样可以说，没有什么受害者倒在他面前。他生活得实在太精神化，以至于他无法成为一般意义上的诱惑者。然而他有时候却取用一个表象躯体[13]，并且现在是纯粹的感性性[14]。甚至他与考尔德丽娅的故事是那么错综复杂，以至于他有了这个可能作为那被诱惑者登场，甚至那最不幸的女孩有时候对此也会不知所措，并且在这里他的足迹也是那么模糊，乃至任何证据都是不可能。那些个体对于他来说只曾是刺激物，他将他们抛开，正如那些树甩掉叶子——他重焕青春，而叶子枯萎。

但是在他自己的头脑中看起来又是怎样的呢？正如他将别人引上迷途，于是我想，他最终自己也步入迷途。他将别人引上迷途，不是从外在意义上看，而是内在地就他们自身而言。如果一个人把一个在路上走失的旅行者引上一条错误的小径并且就此把他一个人遗留在他的迷途上，这样的做法是令人反感的；但是，这与“引导一个人去在其自身之中进入迷失”相比又算得了什么呢。那迷失的旅行者还是有着这样的安慰：原野在他的周围不断地变换风景，并且每次变换都产生出找到一条出路希望；那在其自身中迷失的人没有这么大的一个区域来让他走动；他马上就会发现这是一条他无法发现出口的循环路。我想他自己的情形也会是如此，只是要根据一种还要远远更为可怕的尺度来衡量。我无法想象出还有什么比一颗机关算尽的脑袋失去对机关的控制更为痛苦的折磨，这时，随着良心的苏醒，它的所有敏锐诡诈都反过来针对自己，这时最重要的就是把自己从这一昏乱中救出去。尽管他在自己的狐狸洞里有许多出口，但那也没有用，在他那惶惶不安的灵魂以为已经是看见了照进来的日光的这一瞬间，结果显示它其实是一个新的入口，并且，他就这样像一只受惊的猎物，被绝望追击着，不断地寻找出口而不断地找到进口——进入这进口他又走回到他自身之中。一个这样的人并非总是那种能够被人称作是罪犯的人，他自己也常常被自己的阴谋欺骗，然而他所遭受的惩罚却要比一个罪犯可怕得多；因为甚至那懊悔[15]的痛楚和这一有意识的疯狂相比又算得了什么。他的惩罚有着纯粹的审美特征；因为即使是“良心苏醒”这句话，如果被用来描述他的话，也是一个过于伦理的表达；良心在他面前表露出自己，只是作为一种更高的意识，这更高意识表现为一种骚动不安，在更深刻的意义上说，这骚动不安并没有在指控他，而只是在保持使他清醒、使他在他的毫无结果的碌碌营营之中得不到安息。他也不是疯狂的；因为那些有限想法的多样性没有在疯狂性的永恒中被僵化掉。

可怜的考尔德丽娅，要找到安宁对于她也是一件很难的事。她从她的内心深处原谅了他，但是她自己得不到安宁，因为这时怀疑醒来了：那取消婚约的是她、导致不幸的机缘的是她，是她的骄傲在欲求那非同寻常的东西，这时她后悔，但她得不到安宁；因为这时那指控着的想法宣称免除她的责任：那是他，借助于他的狡猾而把这个计划设置进她的灵魂，这时，她就恨，她的心在诅咒之中感到轻松，但她得不到安宁；她再次责备自己，责备，因为她恨过，自己就是一个罪人的她恨过，责备，因为不管他有多么狡猾，她总是有着辜咎^[16]。他欺骗了她，这对她来说是沉重的，而更沉重的是，我们几乎会忍不住要说，他唤醒了那多嘴多舌的反思，他在审美上使她得到了足够的发展、使她不再谦卑地听从一个声音而是能够一次同时听许多说话声。这时，回忆在她的灵魂中醒来，她忘记了过失和辜咎，她回忆那些美丽的瞬间，她被麻醉在一种不自然的亢奋激动中。在这样的时刻中，她不仅回忆起他，她用一种透视洞察力来理解他，而这洞察力只是显示出她得到了多么强有力的发展。这时她在他身上看不到罪犯的形象、但也看不到高贵人的形象，她只是觉得他是审美的。她曾写给我一封短信，在信中她谈论到他。“有时他是那么地富有精神性，以至于我觉得自己作为女人被消灭了，而在另一些时候他是那么狂野而充满激情、如此充满欲求，以至于我几乎为他而震颤。有时候我对于他就仿佛是陌生人，有时候他完全地奉献出身心；有时，在我投出双臂拥抱向他的时候，突然一切都变掉了，而我是在拥抱云朵^[17]。在我认识他之前，我就知道这种说法，但是他教会了我理解它；在我使用它的时候，我总是想着他，就好像我只是通过他而去想每一个我的想法。我一直喜爱音乐，他是一件无与伦比的乐器，总是被打动，他有着一种任何其他乐器所不具备的音域，他是一种所有感情和心境的总和，没有什么思想对于他是高不可及的、也没有什么思想对于他是绝望无比的，他能够像秋天的风暴那样地咆哮，他能够默无声息地低语。我的话没有一句是不发生作用的，然而我不能说，我的话破坏了自身的作用；因为我不可能知道它会发生怎样一种作用。带着一种无法描述的、但却是神秘的、至福的、无法命名的恐惧，我听着这一我自己召唤出的但却又不是召唤出的音乐，总是有着和谐、他总是让我欣喜若狂。”

对于她这是可怕的、对于他这会更可怕，我可以得出这样的结论，因为我自己每次想到这一事件都几乎无法控制那攫住我的恐惧。我也被卷进了这雾的王国、这梦的世界，在之中人们每一瞬间都被自己的影子惊吓。我徒劳地想要将自己从那里解脱出来，我就像一个不祥的形象、像一个无声的指控者那样地跟着。多么奇怪！他在一切之上散布了那最深刻的秘密，然而却还是有着一个更深刻的秘密，而这秘密就是：我是一个知密者，我自己以一种非法的方式成为了一个知密者。去忘记这一切是做不到的。有时候我想着去对他说这事。然而这又有什么用，他要么会否认一切而声称那日记是一部诗意尝试，要么他会要求我保持沉默，而这要求是我考虑到我以这样一种方式已成为知密者而无法拒绝他的。然而，再也没有别的东西会像秘密这样地牵涉到这么多诱惑和这

么多诅咒。

我从考尔德丽娅那里收到一个书信集。这书信集是否完全，我不知道，然而我记得好像她曾说起过她在这书信集中拿走了几封。我将之抄录了下来，并且现在将这抄录下的拷贝的编插进我的誊清本。当然，它们缺乏日期，但即使它们有日期，这也帮不了大忙，因为这日记的内容在它不断继续的进程中变得越来越稀疏，甚至在最后除了一个单个例外之外，所有日期都被放弃了，仿佛这故事在其发展中具备了一种质地上的意义，达到了这样一种程度，以至于它几乎就是理念——尽管它本来是现实中的真实事件，因此时间上定性就变得无所谓。相反，那对我构成帮助的东西，在日记的不同段落中有着几个词，我在一开始没有搞明白这些词的意义。通过将它们和那些信件联系在一起我却认识到了，它们是信件中的各种主题。因此，在我去把这些信编插在恰当的地方时，对于我事情就容易得多了，因为我不断地把信件插到那对相应主题有所提示的地方。如果我没有发现这些指导性的提示，那么我就会去造成一种误解；因为，在一些单个的时间里相互间的信件来往是那么地频繁，乃至看来在同一天里她收到几封信，——这是我本来不会想到的，然而现在可能性却在日记中得以挑明。如果我按我自己的想法去编排，那么我就可能会更平均地对它们进行分配而决不会想到，他通过那充满激情的能量所达到的是怎样一种效果，借助于这种效果，正如他使用所有别的手段，他使用这种手段来使得考尔德丽娅被保持在激情的顶点上。

除了关于他与考尔德丽娅的关系的完全信息之外，这日记还包括了在间隔中交错地插入的某些短小的解说。所有有着这样解说的地方，边沿的空白上都写有一个“注意”的缩写记号。这些解说与考尔德丽娅的故事完全无关，但却为我给出了对于一个他常用的表达词的含义的生动想象，尽管我在之前是以另一种方式理解它的：一个人总是应当在外面有一根古怪的小钓线。如果这部日记的前一卷落到我手中的话，那么我肯定会遇上更多这样的解说，他自己在一处边沿空白中将之称为“有着距离的作用”^[18]；因为他自己表露出，考尔德丽娅占据了他太多功夫，以至于无法真正有时间去留意周围的事情。

在他离开了考尔德丽娅后不久，他收到她几封信，他没有拆开就寄还给她。在那些考尔德丽娅交付给我的信中也包括了它们。她自己破去了蜡封，我也就借机会斗胆将它们抄录一份下来。她从来不曾向我谈及过它们的内容，相反，在她提及她与约翰纳斯的关系时，她总是会诵读一段小诗，据我所知是歌德的，相对于她心境上的差异性以及由此而相应决定的不同措辞，这段小诗对于她意味了某种不同的东西：

走，
去藐视
忠贞，
懊悔
随即而来。^[19]

下面是这些信的内容：

约翰纳斯！

我不将你称作“我的”，无疑我认识到，你从来就不曾是我的，并且，因为“你是我的”这一想法曾让我的灵魂欣悦，我已经受到了足够严厉的惩罚；然而，我还是将你称作“我的”；我的诱惑者、我的欺骗者、我的敌人、我的谋杀者、我的不幸之渊源、我的喜悦之墓、我的噩运之深渊。我将你称作“我的”，并且我将我称作“你的”，并且正如这样的声音曾在你的耳边使你心旷神怡而你的耳朵骄傲地俯向我的崇拜，现在它听上去就像一种对你的诅咒，一种永恒的诅咒。不要梦想我会意图为了引发出你的讥嘲而追击你或者用一把匕首来武装自己！逃到你想去的地方去吧，我还是你的，跑去世界的最边缘吧^[20]，我还是你的，去爱一百两百个其他女人吧，我还是你的，甚至在死亡的时刻我都是你的。甚至我用来针对你的语言，都会向你证明，我是你的。你胆敢去这样地欺骗一个人，以至于你成为了我的一切，这样，我带着我的全部喜悦去成为你的女奴，我是你的，你的，你的，你的诅咒。

你的考尔德丽娅

约翰纳斯！

有一个富人，他有大大小小成群的家畜，有一个贫穷的小女孩，她只拥有唯一的一只羊羔，它吃她手中的、喝她杯中的。你就是那个富人^[21]，拥有世上的全部显赫，而我是那穷女孩，只拥有我的爱情。你拿下了它，你因它而喜悦；这时欲乐向你招手，你就牺牲出我所拥有的那一点点，而你不能从你自己的拥有物中牺牲出任何东西。有一个富人，他有大大小小成群的家畜，有一个贫穷的小女孩，她只拥有自己的爱情。

你的考尔德丽娅

约翰纳斯！

一点希望也没有了吗？难道你的爱情再也不会醒来吗？因为，你曾爱我，这是我所知道的，尽管我不知道，那使得我这么确信的东西是什么。我会等待，哪怕时间对于我会是那么漫长，我会等待，等到你倦于去爱别人，那时你对我的爱会重新从墓中复活，那时我会一如既往地爱你、一如既往地感谢你，就像往昔那样，哦，约翰纳斯，就像往昔那样！约翰纳斯！难道你铁石心肠的冷漠是针对我、难道这是你的真实本性？难道从前你的爱情、你丰富的心灵都是谎言和虚假、而现在你才重新是你自己？给予我的爱情一份耐心、原谅我继续爱你，我知道我的爱情对于你是一种累赘；但是这样的时刻会到来的，那时你就会回归向你的考尔德丽娅。你的考尔德丽娅！听这祈求的话语！你的考尔德丽娅，你的考尔德丽娅。

你的考尔德丽娅

即使考尔德丽娅不拥有那在她的约翰纳斯那里备受推崇的音域，我们还是可以很明显地看出，她并非没有变调。她的心境明显地印烙在每一封信中，尽管她在描述方面缺乏一定的明晰性。第二封信中的情形尤其是如此，我们更多地是感觉到（而不是真正地理解）她的意思，但是，这种不完美使得这封信让我觉得是那么地感人。

四月四日。

谨慎，我美丽的陌生人！谨慎；从马车车厢中走出来可不是那么轻易的一件事，有时候是决定性的一步。我可以借您一本蒂克的小说，从中您可以看到，一位女士在从一匹马上下来的时候，在这样一种程度上被卷入一种复杂的麻烦，以至于这一步成为了她整个生命中极其重要的一步^[22]。通常的马车车厢上的梯阶设置得很不对头，以至于一个人几乎是要被迫放弃所有优雅而冒险作出绝望的一跳，跳向车夫或者仆人的双臂。是啊，车夫和仆人是多么愉快；我真的觉得我想要到一个有着年轻女孩的家庭里求职去做仆人；一个仆人很容易成为这样一个小小少女的秘密的知密者。

然而，看在上帝的份上，千万别跳，我请求您；周围很暗；我不会来打扰您，我只是站在这盏街灯之下，这样您不可能看见我，并且，一个人永远只是在这样的情况下才谈得上感到羞怯，那就是他（她）被别人看见了，而他（她）永远只是在这样的情况下才谈得上被别人看见，那就是他（她）看见了别人；于是，出于对那仆人的关心，他也许会没有能力接住这样的一跳，出于对丝裙的关心，同样也^[23]出于对花边褶皱缘饰的关心，出于对我的关心，让这一优美可爱的小脚，它的细柔是我已经惊叹过的，让它在这个世界里作最初的尝试吧，冒一下险让您自己去相信它，它肯定会找到坚实的落脚点，并且，如果这让您在内心中战栗了一瞬间，因为看起来仿佛它是在徒劳地寻找它能够搁落的地方，甚至，如果您在它发现了搁落点之后仍然战栗，那么赶紧伸出另一只脚，又有谁会那么残酷地让您悬浮在这样的一个姿势中呢，而在美^[24]的宣示之中，又有哪个追随者会那么不雅观、那么迟钝呢。或者，您还在害怕什么不相关的人吗，仆人当然不是、我也不是不相关的，因为事实上我已经看见这只纤小的脚，并且，既然我是自然科研者，我从库维尔^[25]那里学会了由此而去推导出确定的结论。那么赶紧吧！多么令人感叹，这一忐忑不安的心情^[26]强化了您的美丽。然而忐忑不安的心情就其自身而言并不美，只有当人们在同一瞬间看见了那战胜它的能量时，它才是美的。对，就是这样了！多么令人感叹，现在这只小小的纤足不是站定了么！我留意到，有着小脚的女孩子在通常比那些平底大脚的女孩站得更稳固。

现在，谁能想到这个？这和所有经验相抵触；一个人在走出车厢时面临的衣裙被挂住的危险绝不是稍稍地大于跳出车厢时的情形。但是，对一个年轻的女孩，乘坐马车总是一件有必要在事先考虑再三的事情，只是考虑到最后，结果她们还是待在了马车中。花边和装饰是掉落了，而事情也就因此结束了。没有人看见什么；固然有一个黑影冒出来，浑

身被一块斗篷裹起而只露出眼睛；我们无法看出他是从哪里来的，路灯光直闪进人的眼睛；他是在您正要进入靠街的正门的那一刻走过您的。恰恰是在决定性的一秒，从侧面射过来一瞥撞落在它的目标上。您的脸上泛出红晕，胸膛变得过于充满而无法在一呼一吸之中倾吐出自己；在您的目光中有着一一种愤慨，一种骄傲的蔑视；在您的眼里有一种祈求、一滴泪；两者是同样地美，我同样公正地接受这两者；因为我同样可能会是这两者中的这一个或者那一个。

但我却是恶意的。房子的号码是多少？我看见的是什么，一个礼品货类的公开展览；我美丽的陌生人，也许我是可恶的，但我沿着那条有光线的路走……

她忘记了那过去的事，是啊，在一个人十七岁的时候，在一个人这样一个幸福的年龄里去外出购物的时候，在一个人对于每一件拿在手上的大大小小的物品都感到有着不可名状的喜爱时，那么他（她）就很容易忘记。她还没有看见我；我在柜台的另一面，远远地独自站着。在对面墙上挂着一面镜子，她没有想到这个，但是那镜子想到了。它是多么如实地把握了她的形象呵，就像一个谦卑的奴隶通过忠诚来显示自己的奉献，一个奴隶，对于他，她无疑是意义重大，但他对于她却毫无意义，他无疑是敢去拉住她但却不敢去抱住她。不幸的镜子，它确实能够把握住她的形象，但不能把握住她，不幸的镜子，它不能够把她的形象藏在自己的秘密之中、使之隐形于整个世界，相反它却只能将这形象去泄露给别人，正如现在它将之泄露给我。怎样的苦恼啊，如果一个人被造就得像这镜子一样。然而，不是有很多像这样的人吗：除了在他们向别人显示什么东西那一瞬间之外，他们什么也不拥有；他们只是抓住表面而不是本质，而在这东西想要显现出自己的时候，他们就失去一切；就像这面镜子，如果她在一次呼吸中对它吐露出自己的心声，它就会失去她的形象。假如一个人甚至在当场的瞬间里都无法去拥有回忆的一幅景象，那么，他就必定会总是想要去与这美丽保持距离，不能太接近，太近了尘俗的眼睛就会无法看见这东西有多美，这东西——他抱在怀中的东西、那外在的眼睛失去了的东西，他固然能够通过让这东西远离自己而外观上重新赢得它，然而他也能在肉眼无法看见时（因为在嘴唇贴向嘴唇的时候，它与他太接近了）让灵魂的眼睛看见它……

她是多么美丽啊！可怜的镜子，这肯定是一种苦恼，侥幸的是你不知道什么是嫉妒。她的头部是完美的椭圆形，她将之稍稍前倾，这样额头就被提起，纯洁而骄傲地抬高，没有丝毫理智器官的印痕。她的黑头发柔软地环绕在她的额头上。她的脸像一颗果实，每个棱角都圆润饱满；她的皮肤是透明的，触摸起来就像天鹅绒，这是我可以目去感觉的。她的眼睛，是的，我还不曾看见，它被眼睑隐藏，以鱼钩般弯曲的丝边武装，对于那想要与她目光相遇的人来说是危险的。她的头部是一幅玛多娜头像^[27]，纯洁和无辜是它的标志；她就像玛多娜一样垂下头，但是她没有沉湎在对于上帝的默想中；这为她脸上的表情给出一种变换。她所观照的东西是多样性，在这多样性上，尘世间的壮丽和荣耀

投出一种映象。她脱下手套来向镜子和我展示出一只右手，白而且匀称得像一尊古代雕像，没有任何装饰，更没有一只扁平的金戒指在无名指上^[28]——太好了！

她抬起眼，多么奇妙，一切都被改变并且一切依旧是同样的一切，额头稍稍地不再很高，脸稍稍地不再是很正规地椭圆而是更为生动。她和店员说话，她愉快、喜悦、健谈。她已经挑选了一、二、三样东西，她拿起第四样东西，她将之拿在手上，她的眼睑再次垂下，她问这东西多少钱，她将之放到一边的手套下，这无疑必定是一个秘密，肯定是给一个情人——但她可并没有订婚呢——噢，有许多并没有订婚的人却有一个情人，有许多订了婚的人，却没有情人……

我应当放弃她吗？我应当让她不受打扰地逗留在她的喜悦中吗？

……她要付钱，但她丢失了钱包……

她可能提及了自己的地址，这我不想听，我不想把意外之喜从自己这里剥夺掉；我肯定会在生命中再次遇上她，我肯定会认出她，而她也许也会认出我，我斜视的目光是人们不那么容易遗忘的。这样，当我在那我所想不到的情况下因与她不期而遇而意外时，那就轮到她了。如果她认不出我，如果她的目光没有马上让我确定她已认出我，那么我肯定马上会找机会去从一旁看向她，我发誓她会回想起现在这处境。不要不耐烦，不要贪婪，一切都将被慢慢享受；她被选中了，她无疑是会被追上的。

五日。

这是我所喜欢的：独自一个人晚上走在东街上。是的，我看见那后面跟上来的人，不要以为我对您有那么不好的想法，以至于想象您完全独自行走，不要以为我那么没有经验以至于在我对处境的综观中没有马上观察这一严肃的人物形象。但是，又为什么要那么急呢？一个人当然是稍稍有着恐惧，一个人会觉得某种心跳，这心跳的原因不是在于对回家的不耐烦的渴望，而是在于一种不耐烦畏惧感，它带着自己甜蜜的不安涌遍整个身体，并且，因此而有了脚步的迅速节拍。

然而，这却是那么壮观，无价的风景：这样地单独行走——仆人跟在后面……

一个人十六岁，她阅读，就是说，阅读各种各样的浪漫小说，在她偶然地走过哥哥弟弟们的房间时，她顺耳从他们和他们的熟人的谈话中听到一句话，一句关于东街的话。稍后她多次匆忙地去收集尽可能稍稍更为详尽的介绍，但都是徒劳。然而，一个长大了的大女孩理应知道一些关于世界的消息。如果就这样直接地出去走一走并让仆人跟在后面的话，也许就行。是的，那样很好，只是父亲母亲会拿出一面孔的好看起来，她该给出怎样的理由呢？如果她要去参加晚会，那就没有机会去那里，有点太早，因为我听奥古斯特说那是在九点十分^[29]；在她回家的时候，那就太晚了，并且通常她得要有一位绅士陪着走。星期四晚上，

在我们离开剧院的时候，在根本上是一个很好的机会，但是那样的话，她就总是要坐马车，并且还得在车厢里带上托姆森夫人和她的那些迷人的表姐妹；哪怕她能够一个人坐马车的话，那么她也可以让窗户开着稍稍浏览街景。然而，不曾预料的事常常发生^[30]。今天母亲对我说：想来你还没有做完你为你父亲的生日要做的衣服，为了使你完全不受打扰，你可以去耶德阿姨那里，在那里一直待到喝茶的时候，然后彦斯会来接你。在事实上，这根本不是一个那么让人愉快的消息，因为耶德阿姨家是非常乏味的；但那样的话我就要在九点钟单独和仆人一起走回家。现在，等彦斯来了，他就得等到十点差一刻，然后出发。只是我本来要和我的兄弟先生或者奥古斯特先生碰头——那也许并不是我希望的，那样的话，也许我和他就该一起回家（多谢了，我们能免则免吧，自由一点），但是，如果我能够先看见他们，那么他们就不会看见我了……

好吧，我的小小的小姐，您看见了什么呢，还有，您以为我看见了什么呢？首先是您所戴的那小小的无檐帽^[31]，它太相称了，完全地和谐于您整个行为上的匆忙。它不是有边的礼帽，它也不是软帽，而是某种类型的无边帽。但是在早上您出门的时候，您则不可能戴着它。是仆人为你带来的，还是您从耶德阿姨那里借了一顶？

您也许是不想被人认出来。

如果一个人要展开观察的话，那么她就不应让面纱完全落下。或者，也许这就不是面纱，而是宽花边带？在黑暗中不可能判定出来。不管那是什么，它遮掩住脸的上半部。下巴是相当美丽的，稍稍太尖了一些；嘴挺小，张着；这是因为您走得太快了。那些牙齿——洁白如雪。本来就应当这样。牙齿有着极大的重要性，它们是隐藏在嘴唇的诱惑性温柔背后的保镖。脸颊上泛着健康的红晕。

在一个人把头倾向一侧时，很有可能会从这面纱或者花边下看透进去。您要小心了，这样的一种来自下面的目光要比一种直接的^[32]目光更为危险。这就像是在击剑中的情形；又有哪一种武器能够像眼睛那样尖锐、那样有着渗透性、那样在其运动中闪耀并因此而那样地具有欺骗性？一个人做出样子对准上左侧出击，如击剑者说，而在第二击中进行突袭；这突袭在做出了第一个出击样子后紧跟着出现，越迅速越好。做出第一次出击样子的这个“此刻”是一个无法描述的瞬间。对手感觉仿佛是一砍之下，他被击中了，是的，是真的，只是他被击中的地方完全不是他原以为会被击中的地方……

她坚定地向前走，没有畏惧、没有瑕疵。您可要小心；那里过来一个人，放下您的面纱，不要让您的褻渎目光玷污了您；您想象不出，它以一种恐惧来触及您，对于您来说，想要忘记这令人厌恶的恐惧也许在很长一段时间里是不可能的，——您没有察觉到这个，但我则相反察觉了，他综观了那处境。仆人被选作最靠近的对象。

是的，现在您看见单独与仆人一同行走的后果了。仆人倒下了。这

在根本上是可笑的，现在您想怎么办？回过去帮他站起来，那是不可能的；与一个浑身是泥的仆人走在一起是不舒服的；单独行走是危险的。小心了，妖魔在趋近.....

您不回答我，只需看着我吧，难道我的外观使您害怕吗？我丝毫没有给你留下什么印象，我看上去就像一个来自完全另一世界的好心人。在我所说的话中没有任何内容是打搅您的，没有任何内容使得您想起那一处境；没有任何稍稍过分靠近您的行动。您仍然有着一点恐惧，您仍然没有忘记那个令人不舒服的[33]人物形象向您跑来的情景。您对我有了一定的好感，我的尴尬使得我不敢看您，这让您控制了局面。我的这尴尬使您高兴，让您有安全感；您几乎忍不住想要逗弄我。我敢打赌，如果您想得到这样的做法的话，在那一瞬间您肯定会有胆量来挽住我的手臂.....

这样，您住在斯多姆街。您冷淡而迅速地向我行屈膝礼。我应得的就是这个吗，我这个帮您出离这整个不愉快事件的人？您改变了想法，您转回来为我的友善向我道谢、向我伸出您的手。为什么您脸色变得苍白？难道我的声音不是像刚才一样吗、我的态度不仍然是那样吗、我的目光不是同样地平静安宁吗？这一握手？难道这样握一下手意味了什么吗？是的，意味了很多，太多了，我小小的小姐，在十四天内我将向您解释一切，但在这之前，您仍然逗留在这矛盾之中：我是一个像一个骑士一样地帮助一个年轻女孩的好心人，并且我还能够以一种不亚于好心的方式握您的手。

四月七日。

“这样，星期一，一点钟，在展览的地方。”很好，我将会荣幸地在十二点三刻出现。一个小小的约会。在星期六，我终于对这件事情做一个了结，并且决定去拜访一下我的时常在外旅行的朋友阿道夫·布鲁恩。为此，我在大约下午七点出发去西街，因为我听人说他按理是住在那里。然而，他却是个无法被找到的人，我气喘吁吁地跑到三楼[34]，但找不到他。在我正打算要下楼的时候，我的耳朵被一个富有旋律的女声触动，这声音轻轻地说：“这样，星期一，一点钟，在展览的地方，那个时间别人都走掉了，但你知道，我永远也不敢在家里和你见面。”这邀请不是给我的，而是给一个年轻人，他一二三就跑出了门，如此迅速，以至于我的眼睛，更不用说我的两腿，根本无法赶上他。为什么人们没有在楼梯上装煤气灯[35]，那样的话，我也许就会弄明白，这是不是值得我努力去那么准时地出现。然而，如果有煤气灯的话，我也许就不会听见任何东西。那持存的却还是那理性的[36]，我是并且继续是乐观主义者.....

现在，那是谁？在展览上密集着女孩子们——如果我用多娜·安娜的话来说[37]。到了十二点三刻整。我美丽的陌生人！愿您的约见者也像我一样地准时，或者，也许您更希望他永远也不该提前一刻钟到，如您所愿吧，以各种方式我都会提供我的服务.....

“迷惑人的魔法女人，是仙女还是巫婆，让你的雾气消散吧”，呈现出你自己，想来你已经到场了而只是对于我是无形的，显露你，因为否则的话我肯定不敢等待一种启示。也许，会不会有更多怀着和她一样的使命的人到这儿来？很有可能。谁知道一个人的路是怎样，尽管他是来看展览。

在最前面的房间里，来了一个年轻女孩，匆匆忙忙，比追逐罪人的良心判官更迅速。她忘了递交出她的入场票，红衣人阻止了她。呀，上帝保佑！她有着怎样的匆忙啊！这必定是她了。这一错位的激烈是为了什么，一点钟还没有到，请记住，您要 and 爱人相会；难道一个人的外观在这样的一个场合完全是无所谓的吗，难道在这样的意义上不是有这样的说法——“你要把最好的腿放在前面^[38]”？在一股这样年轻的、无邪的^[39]血液要去约会的时候，于是，她就像一个癫狂者一样地处理这事。她彻底乱了手脚。相反我坐在这里，安乐舒服地坐在我的椅子上并且观察着乡村的美丽景色……

这是一个魔鬼的女儿，她像风暴一样地穿过所有房间。您得设法稍稍隐藏您的急切渴望，记住那些对少女丽丝贝特说的话：如此急切地想要与情人同居对于一个年轻女孩是不适合的^[40]。现在，当然，您与爱人的共处是那些无邪的关系之一。

在通常，一场约会对于相爱的人们来说被看成是最美丽的瞬间。我自己仍然能够如此清晰地回想我第一次急速地跑到约会地点，就好像那是在昨天，那时我的心一方面被那等待着我的喜悦丰富，一方面又对之陌生；第一次我用手敲三下、第一次一扇窗户被打开、第一次一块小小的窗板盖被一个女孩无形的手打开（她因为打开这板盖而将自己隐藏了起来）、第一次我在夏天的白夜里把一个女孩藏在我的斗篷之下。然而在这一判断之中混有许多幻觉。一个平静的第三者不会总是觉得那相爱的人们在这一刻里是最美的。我曾见证过一些约会，尽管女孩是可爱的、男人是英俊的，整体印象却是几乎令人厌恶，那约会本身远远不是什么美好的，虽然它对于那相爱的人们来说感觉很美好。在人变得更有经验之后，人就以一种方式有了收获；因为，无疑人失去了那种不耐烦的渴慕中甜美的不安，但人赢得了一种姿态去使得那瞬间变得真正地美丽。在我看见一个男人在这样一种场合这么混乱困惑的时候，我就会心里很恼火，因为我觉得他从赤裸裸的爱情之中得了一种震颤谵妄症^[41]。农民们对凉拌黄瓜又懂什么^[42]。不是去获得足够的清醒来享受她的不安、使之去点燃她的美丽并映耀这美丽，相反他只是引出了一场难以卒睹的混乱，他倒是好，高兴地回家，自以为那是某种荣耀。

但是见鬼，这人到哪里去了呢，已经两点钟了。好吧，这是很出色的一类，这些情人们。这样一个无赖，让一个年轻女孩等待他。不像这种人，我则是完全另一种，是一个可靠的人！看来最好是趁现在她第五次走过我的时候去对她说话。“原谅我的冒昧，美丽的小姐，您肯定是在这里寻找您的家人，您多次迅速地走过我，而在我的眼光追随着您的时候，我留意到，您总是停留在最后第二个房间，也许您不知道在里面还

有一间房间，也许您会遇上您要找的那些人。”她向我行屈膝礼；这与她很相称。机会是有利的，我很高兴这人没有来，在被搅动过的水中钓鱼总是最好的；在一个年轻女孩处于内心激动的时候，我们就能够有运气去尝试那本来会失败的事情。我尽可能地礼貌并且有距离地向她躬身，我重新在我的椅子上坐下，观望着风景并且留意着她。直接去跟着她，那冒险太大，这会让人看起来我是过于纠缠，而那样她就马上会警惕起来。现在她的判断是我是出于关心而与她搭话，我对她有好感。

在最里面的那个房间里什么也没有，这我很清楚。孤独对她是有好处的；只要她看见那么多人在周围，她就会不安，而当她独处时，她无疑就会平静下来。没错，她确实待在了那里面。过一会儿我偶然经过[43]去那里；我有权再去和她说一句话，无论如何，她几乎还欠我一声问候。

她坐下了。可怜的女孩，她看上去是那么地忧伤；她哭过，我想，或者至少在眼中有过眼泪。这真是令人反感的行爲——去迫使这样的—一个女孩流泪。但放心，你会受到报复的，我会来报复你，慢慢他就会知道那等待着他的的是什么。

她是多么美丽，现在，各种各样的狂风暴雨都平息了下来，而她栖息于唯一的一种心境中。她的本质是忧伤和痛楚的和谐。她确实是吸引人的。她穿着旅行服坐在那里，然而她却不是那要去旅行的人，她穿上了旅行服想要出来寻找欢悦，但现在这却成了她的痛苦的标志；因为她就像一个被欢悦所离弃的人。看起来她就好像是和这爱人做了永远的告别。让他去吧！

处境是有利的，那一瞬间在招手。现在事情就是，我要以这样的方式来表达自己，就好像我是以为她在那里找家人或者找一群聚在一起的热识，然而却要热情到这样的程度，使得我所说的每一句话都能够扣住她的情感，这样，我就有机会去潜入她的思绪。

那么，愿无赖见鬼去吧，那里不是冒出了一个人来吗，毫无疑问，肯定是他了。见鬼，让我看这笨蛋，现在我刚刚如我所愿地控制了局面。好吧，好吗，这之中还是稍稍有所收益的。我得去触及他们的关系，将我自己导入这处境。在她看见我的时候，她不禁向我微笑——这个人以为她是在那里寻找她家人，而她则是在寻找完全别的东西。这一微笑使得我成为她的知密者，这总是有着某种意义的。

多谢了，我的孩子，这一微笑对于我的价值远远超过你所想的，它是开始，而开始则总是最难的。现在我们认识了，我们的相识是建立在一种富于刺激处境中的，对我而言暂时是足够了。您在这里肯定不会待过一小时，两小时后我就知道您是谁，否则，您想，为什么警察要设立人口查询记录[44]呢？

九日。

我瞎了吗？灵魂的内在眼睛失去了它的力量吗？我看见了，但这

就好像我看见了一种上天的启示，然后她的形象又完完全全地从我面前消失了。我徒劳地集中起我灵魂的全部力量来召唤出这一形象。如果我会再见到她的话，那么，哪怕她是和几百人站在一起，我也马上能够认出她来。现在她跑掉了，我灵魂中的眼睛带着其渴望徒劳地想要去赶上她。

我走在长线条^[45]上，表面上漫不经心似乎不留意四周的环境，虽然我侦察的目光不漏过任何观察细节，这时，我的目光触及了她。这目光固定地盯在了她身上，它不再听从主人的意志；对我而言，要让目光有所移动是不可能的事，要通过调整目光来综观其对象也是不可能的，我想要看这对象，但我没有在看，而是在听任目光凝注在这对象上。就像一个击剑者停留在出击后的位置，我的眼睛也是这样地凝固不变，被冻结在了那最初的方向上。对我来说，向下垂落目光是不可能的、将之收进我自己也是不可能的，不可能去看，因为我看见了太多。我唯一保存下来的东西就是：她穿着一件绿色的斗篷，这就是全部，我们可以将之称作“抓住云朵而不是朱诺”；她从我这里跑脱，就像约瑟从波提乏的妻子那里跑掉一样，并且只留下了自己的斗篷^[46]。她与一个半老的女士同行，后者看来是她的母亲。我能够从头到脚地描述她，尽管我其实没有看着她，而只是至多偶然经过^[47]顺带看她一下。事情就是这样。这女孩为我留下印象，我忘记了她，而另一个人没有为我留下了印象，我能够记得她。

十一日。

我的灵魂仍然不断地陷在这同样的矛盾之中。我知道我看见了她，但我也知道，我又忘记了我所见的，但却是这样：那仍留在那里的残余记忆并不使我振奋。带着不安和激动，就仿佛我的安乐濒临危险，我的灵魂要求这一形象，但它却不显示出来，我能够抓出我的眼睛以惩罚它的健忘。当我不耐烦中暴跳时、当宁静留在我的内心中时，这时，就仿佛预感和回忆编织出一个形象，但它却仍无法为我赢得人物的身影，因为我无法让它在关联中平静地站定，它就像一个在一种精织布料中的图案，这图案比背景的色彩更淡，如果单单去看这图案，它就无法被看出来，因为它的颜色太淡了。

这是我所处的一种古怪状态，但它有着它令人惬意的地方，一方面是在其自身之中，一方面是因为它使我确信我仍然还年轻。另一种观察也能够让我看出这个，也就是说，我可以观察到我自己年轻女孩们中追寻我的猎物，而不是在年轻的妇人们中。一个妇人所具的自然天性就要少一些，更多的是风情；与她的那种关系不是美丽的、不是令人感兴趣的（interessant），它是有刺激的（pikant），而“那有刺激的”总是那最后的^[48]。我不曾期盼我还应当能够再去品尝这一“坠入爱河”的最初收获^[49]。我在爱河中是潜在水下，我遇上了那被游泳者称作“一次强制入水”的情况，因而我有点昏昏然，这就没有什么奇怪的了。这样一来，情况是越来越好，我对这一关系期待就越来越多。

十四日。

我几乎不认识我自己。我的心灵就像翻腾的大海在激情的风暴中咆哮。如果另一个人能够在这样的状态中看见我的灵魂，这会让他感觉到，我的灵魂就像一只小船，船尖朝下地钻向大海，仿佛它在自己可怕的冲力中会冲到深渊的底部。他看不见在桅杆上有着一个水手坐在那里瞭望。冲击吧、咆哮吧，你们这些狂野的力量，翻滚吧，激情的力量，哪怕你们的浪涛将泡沫甩上云霄，你们却无法通过堆积自身而盖过我的头；我像一个悬崖王^[50]一样平静地坐着。

我几乎找不到落脚的地方，就像一只水鸟，我徒劳地想在我心灵中翻滚的大海里寻找降落的地方。然而这样一种不平静却是我的元素——我所依赖的元素，正如冰鸟^[51]在海上建窝。

雄火鸡在看见红色的东西时会发怒竖起羽毛^[52]，在我看见绿色时，我也是这样，每次我看见一件绿色斗篷就会这样；既然我的眼睛经常欺骗我，这样，有时候我的所有期待就在一个弗雷德里克医院的搬运工^[53]身上全部泡汤。

二十日。

一个人必须限制他自己，这是所有享受的首要条件。看来我并不该这么快就得到关于这个女孩的任何信息，这个女孩，她以这样一种方式来充实我的灵魂和我的所有想法，以至于匮乏获得了营养。我应当让自己完全冷静；因为这种状态，这种昏暗而不确定但又强烈的情绪也有着其可爱。我一向喜欢在一个月明之夜躺在一只小船上漂在湖面上——我们那些美丽的湖泊中的一个。我放下帆，收起橹，卸掉桨，尽量地地展开身子躺着并且仰视着天穹。在波浪们以它们的胸膛摇动着小船的时候、在云朵们在风前强烈地游动而使得月亮在一瞬间消失而后又出现的时候，我就在这一不安宁中找到安宁；波浪的运动催我入睡，它们对着船发出的噪音是单调的摇篮曲，云朵迅速奔跑、亮与暗的交替使我陶醉，于是我醒着做梦。现在，我就这样躺下，放下帆，卸掉桨；渴望和没有耐心的期待在它们的臂弯里翻动着，渴望和期待变得越来越宁静、越来越福至心灵，它们摇动着我就像哄一个小孩；在我之上，希望的天空完成拱形，她的形象萦绕过我，就像月亮的形象，模糊而不确定，一忽儿以它的光、一忽儿以它的阴影使得我眼花缭眩。多大的享受啊，这样地在摇动的水面之上起伏拍溅——多大的享受啊，在自身之中被摇动荡漾。

二十一日。

日子过去，我仍然在原地踏步。那些年轻女孩比任何时候更让我欢喜，但我却没有去享受的愿望。我到处都在找她。这使得我常常不合情理，蒙眬我的目光，骚扰我的享乐。美丽的季节马上就要到来，那时，人们在街巷间公共场合的日常生活中大量地购买那些人们在冬天的社交生活中要付出足够贵的价钱才能得到的东西；因为，一个女孩能够忘记很多东西，但忘不了一个处境。社交生活固然将人带进与美丽异性的接

触，但是，在一个人要开始一种新篇章的时候，这就是没有什么意义的。在社交生活中，每一个女孩都是有着武装的，处境则是贫乏的，并且一再出现，她得不到快感的震颤。在街上，她就是在公海中漂泊，一切因此而显得更强烈，同样一切也就更神秘。我为一个在大街的处境中的女孩子的微笑给出100元国家币，但是在社交场合里则不会为握手给出10元国家币，这完全是不同的货币流通类型。而在这故事开始之后，一个人就在社交场合里寻找这相应的人。他与她有着一种神秘的沟通，这种沟通是诱惑性的，这是我所知的最有效力的刺激。她不敢谈论这事，但她却想着这事；她不知道他有没有忘记这事；一忽儿他以这样一种方式误导她，一忽儿又以另一种方式误导。今年我没有收集到很多，这个女孩占据了我过多精力。在某种意义上说，我的猎物变得稀少了，但是这样我却有了获得暴利的前景。

五日。

可诅咒的偶然事件！我从不曾诅咒你，因为你显示出了你自身，我诅咒你，因为你根本不显示出你自己。或者，难道这也许会是你一种新发明，不可捉摸的东西，万物之不育的母亲，从那个时代——那必然生下了自由的时代、那自由又被重新骗入子宫的时代——剩下的唯一残余？可诅咒的偶然事件！你是我唯一的知密者，那唯一被我认为值得作为我的盟友和我的敌人的存在物，在不同之中永远不变的你自己，永远不可捉摸，永远一个谜！你，我以我灵魂的全部同情所爱的你，在你的形象中我创造出我自己的你，为什么你不显现出你自己来？我不祈求，也不谦卑地恳请你让你这样或者那样地显示出自己来，这样的拜神是偶像崇拜，不会使得你高兴。我向你挑战，为什么你不显示出自己来？或者，难道寰宇中的摆体停止了摆动，难道你的谜被解开了，那么你也跳入了永恒之海吗？可怕的想法，那么世界就被无聊刹止了！可诅咒的偶然事件，我等待着你。我并不要通过原则或者通过被愚人们称作是品质的东西来战胜你，不，我要创作你！我不想为其他人而成为诗人；显示出你自己，我创作你，我吃下我自己的诗歌，而这就是我的食物。或者，难道你觉得我不配？就像一个神殿舞者为神的荣耀而舞[54]，我也是这样地奉献出了自己来为你服务；轻盈、身着薄衣、柔韧、不带任何武器，我放弃一切；我什么也不拥有，我什么也不愿拥有，我什么也不爱，我没有什么可失去的，但是，难道我不因此而对你更有价值吗——你，你无疑早就已经厌倦于在人们手中剥夺他们的所爱，厌倦于他们怯懦的叹息和怯懦的祈祷。给我一个意外吧，我已经就绪，不投任何赌注，让我们为荣誉而搏吧。向我展示出她，向我展示出一种看起来是不可能的可能，在冥界的阴影里向我展示她，我将把她带上来[55]，让她恨我、鄙视我、对我无所谓、爱别人，我不怕；但去搅动那水[56]、打破那宁静。像现在这样让我饿着，你这样的做法就很整脚，你还自以为是比我更强大呢。

五月六日。

春天临近；一切都在绽开，那些年轻女孩子们也在绽开。她们的斗

篷被放在了一旁，想来我的绿色斗篷也被挂了起来。在大街上认识一个女孩子会有这样的结果，而不是在晚会上：在大街上你可以马上知道她叫什么、她出自怎样的家庭、她住在什么地方、她是否已经订婚。这最后的对于任何一个清醒而稳定的求婚者来说都是最重要的信息，这样他就绝不会不巧地去爱上一个已经订了婚的女孩。这样的一个人，如果他是我的位置上，那么他肯定会处于一种致死的苦恼中；如果他为获得各种信息所作的努力被戴上幸运之冠并且另加这样一个额外的收获——“她已经订了婚”，那么他就会完全地被毁灭。然而这个却并不很让我担心。一个订了婚的人只是一种喜剧性的艰难。我既不怕喜剧性的、也不怕悲剧性的各种艰难；我唯一所怕的是那些无聊乏味的事物[57]。到现在为止，我还没有找到一丁点的信息，尽管我肯定地尝试了一切可能的方式，许多次，我感觉到那诗人的词句中的真理：

夜晚和寒冬、漫长的路途和残酷的痛楚，

各种各样的孜孜努力都在这一没有战争迹象的营地里。[58]

也许她根本不生活在这城里，也许她是从乡村来的，也许、也许，我会因所有这些“也许”而恼火暴跳，而我越是恼火，“也许”就越多。我总是准备着一笔钱以便随时能够出去旅行。我徒劳地在剧院、音乐会、舞会、散步中寻找她。在某种意义上，这让我高兴；一个总是参与这一类娱乐活动的女孩，一般说来并不值得去征服；这样的女孩常常缺乏那种独特本原，而这种独特本原对于我来说是并且继续是不可或缺的条件[59]。相比起在那些出售年轻女孩的鼓乐舞吧中寻找，在茨冈人中找到一个普莱希欧萨（Preciosa[60]）不算是那么不可思议。

所有的清白无邪——

噢，上帝保佑，又有谁在说别的东西？

十二日。

是啊，我的孩子，为什么您不继续在大门口彻底平静地坐着呢？一个年轻的女孩在下雨天进入大门之内，这是人们完全没有理由提出反对的。如果我没有伞的话，我自己也会这么做，有时甚至在我有伞的时候我也这么做，比如说现在。另外，我还可以列出诸多受人尊敬的女士，她们也会毫不犹豫地这样做。我们可以完全放心，背对大街，这样，那些路过的人们根本不会知道，我们到底是站着还是正要进入这房子。相反，在大门半开着的时候躲在大门的背后则是不谨慎的做法，主要出于对后果的考虑；因为我们越是隐藏，措手不及就越尴尬。相反，如果我们隐藏起了自己，那么我们就完全平静地保持站着，将自己推荐到自己善意的保护神和所有天使的照顾之下；我们尤其是不要去向外瞅——看雨是不是过去。就是说，如果我们想对此有所确定，那么我们就走出很确定的一步并严肃地看着天空。相反，如果我们是稍稍好奇地、羞怯地、恐惧地、不自信地探出头去并马上又缩回来，那么每一个小孩子都知道这个被人们称作是捉迷藏的运动。而我，作为总是在游戏中的人，

我是不是该有所保留，在有所询问的时候，我不该去应答……

不要以为我对您怀有某种侮辱性的想法，您根本不曾有丝毫意图想要探出头去，这是世界上最无邪的事情。同样您也不得在您的想法中侮辱我，这是我的良好名气和声望所不能忍受的。另外，开始了这一切的人是您。我忠告您绝不要去向任何人谈及这一事件；在您这边您就是不对的。除了像每一个绅士所做的那样——把我的伞给你——之外，我还能想要做什么别的呢？

……

她去哪里了？好极了，她躲到了下面门房的门里去了。

这真是一个最可爱的小女孩了，快乐而知足。

“也许您可以向我提供一下这样一个年轻女士的信息，她在这一时刻正把头往这扇大门外伸去，很明显是遇到了没有伞的尴尬。我想找的就是她，我和我的伞。”

您笑了。

也许您可以允许我让我的仆人明天来取它，或者您下令我该找一辆车来。

不谢，这只是一种应有的礼貌。

这是我很久以来所见的那些最快乐的女孩中的一个，她的目光如此稚气，但又如此大方，她的气质是如此可爱、如此贞洁端庄，然而她却好奇的。

平平安安地去吧，我的孩子^[61]，如果不是有着那绿色斗篷的存在的话，我无疑会很想和她进一步结识的。

她沿着大寇贝玛尔街^[62]走下去。她是多么地无邪和有信心哦，没有丝毫的做作。看她走得多么轻快、她甩着脖子的样子是多么充满生机。

那件绿色斗篷要求自我否定。

十五日。

谢谢，善意的偶然事件！她是率真的，并且骄傲、神秘而富有想法，她就像一棵云杉、一株枝芽、一种深深地从大地的内部向天空射出的想法，不可解说的、对其自身是不可解说的，一种不具备部分的整体。山毛榉立出它的树冠，它的叶子讲述树冠之下所发生的一切，云杉没有树冠、没有故事、对于其自身是神秘的——如此也是她的情形。她对自身是隐藏着的，并且是隐藏在她自身之中，她从自身之中升起展现出来，在她之中有着一一种静止的骄傲，就像云杉大胆冲天的轨迹，尽管这云杉是被钉在大地上的。一种忧伤就像斑鸠的鸣咕声一样地向她喷

涌，一种不希求任何东西的渴慕。她是一个谜、一个拥有着其自身谜底的谜，一个秘密，一切善于玩弄外交手腕的人们的所有秘密与之相比又算得了什么，一个谜，在这世上又有什么能够像那揭开这个谜的词那样美丽？而语言又是多么地具有标示性、具有内涵意义：解谜——又有什么模棱两可的暧昧不是在这个词之中呢，这暧昧如此美丽而如此强烈地遍及了那所有有着这个词在之中出现的关联！正如只要舌头上的声带没有被解开，并且这谜也就因此没有被解开，那么，灵魂的财富就是一个谜，以同样的方式，一个女孩也是一个谜。

谢谢，善意的偶然事件，请接受我的感谢！假如我在冬天时节有机会看见她，那么她无疑就被包裹在了那绿色的斗篷之中，也许冻僵了，而大自然的苛刻在她身上贬损了其自身的美丽。然而，现在则相反，怎样的侥幸！我第一次重见到她，是在年度最美丽的时节，是在初夏午后的阳光中。当然，冬天也有它自己的长处。一个灯火通明的舞厅对于一个身穿舞会华衣的年轻女孩来说无疑可以是一种奉承性的环境；但是一方面，如果她在这里出现，恰恰因为一切都在要求她这样做，这样的出现就很少是对她自己有着完全的好处，——不管她是对这要求作了妥协还是抵制，这要求都是在起着困扰作用；另一方面，一切都让人想起无常和虚妄，并且引发出不耐烦，使得享受变得不怎么爽快。在某些时候，我无疑也不愿失去进入一个舞厅的机会，我不愿错过它昂贵的豪华、不愿错过它的青春与美丽的无价外表、不愿错过它的各种力的多元施展；但是我的享受却及不上我在可能性中的纵情沉溺。那吸引人的东西不是一个单个的美丽化身，而是一种整体；一种梦幻形象在人们眼前游弋过去，在这梦幻形象中所有这些女性生灵在相互间为自己构型，而所有这些运动都在寻找着什么、在一幅无法被人看见的图像中寻找着安宁。

那是在北门和东门间的那条小径^[63]。时间差不多是六点半。太阳失去了它的旺头，只有对之的回忆被保存在一种温和的微光之中，这微光遍布在风景之上。大自然更为自由地呼吸着。湖面平静，空明如镜。褪白塘（Blegdammen^[64]）怡人舒适的建筑在水中倒映出来，更远的水面则暗得像金属。另一边的那些建筑和小径被太阳无力的光线映照着。天空晴朗明净，只有一丝单独的轻云不经意地滑过，在你将目光凝注在湖面上时看得最清楚，这云从它光亮的额上滑过而消失。没有任何树叶颤动。

那是她。我的眼睛没有骗我，尽管那绿色的斗篷曾骗过我。现在，尽管我已经准备了这么久，对于我来说，要控制住某种骚动仍然是不可能的，一种升升沉沉，就像云雀在那些邻近的原野的上空鸣唱着上升和下沉。她独自一个人。她穿着怎样的衣服，我又忘记了，不过我现在又有了一幅她的图像。她一个人，全神贯注地，很明显不是全神贯注于自己，而是全神贯注于自己的各种想法。她没有在思想，但是思绪的宁静劳作为她的灵魂编织出一幅渴慕图像，这图像被一种隐约的预感拥有着，就像一个年轻女孩的诸多叹息那样地不可解说。她正处于最美丽的

年华。一个年轻的女孩并不是像在一个男孩的那种意义上得到发展，她不是长大，她是被生出来。一个男孩马上就开始发展自己并且把很长的时间用在这发展上，一个年轻女孩持久地被生出来^[65]并且一生出来就是长大了的。这之中有着她无穷的财富；在她出生的一瞬间，她就是成年的，但这出生的一瞬间姗姗来迟。因此，她出生两次，第二次是在她结婚的时候，或者更正确地说，在那一瞬间她才停止被出生，到了这一刻，她才得以诞生。不仅仅只有密涅瓦是从朱庇特的额头上作为完全的成人而蹦出来^[66]，不仅仅只有维纳斯在自己完全的美丽中从大海里升起^[67]，每一个年轻的女孩都是这样，她的女人性（Qvindeligheid）不因那种人们所称的“发展”而被败坏掉。她并不是渐渐地醒来的，而是一下子，相反，如果人们没有因自己高度的不理智而去过早地唤醒她的话，她就会更长久地做着梦。但这种“做梦”却是一种无限的财富。

她不是全神贯注于自身，而是在自身中全神贯注，而这一全神贯注是一种在自身中的无限平和与休止。这样，一个年轻女孩是富有的，而去拥抱这一财富则使得一个人自己变得富有。她是富有的，尽管她不知道她拥有什么；她是富有的，她是一个宝藏。宁静的平和覆盖着她，以及稍稍的忧伤。用目光来试举她的话，她很轻，就像被守护神们担抬走的普绪客那样轻^[68]，甚至更轻；因为她自己承担着自己。让教会里的教师们去为关于圣母马利亚升天^[69]的问题而去争执吧，这问题对于我来说没有什么不可思议的，因为她不再属于这个俗世；然而一个年轻女孩的轻^[70]则是不可思议的，并且在嘲弄着重力法则。

她什么也没有留意，并且因此而以为自己也没有被人留意。我站在远处，并且吸纳了她的形象。她走得缓慢，没有任何匆忙打搅她的安宁或氛围的安静。河边坐着一个男孩，他在钓鱼，她站定、注视着镜子般的水面和那小浮舟。固然她没有走得很快，但她却试图寻求着一点凉爽；她解开一块在头巾下绕着脖子的手巾；一阵来自湖面的微风吹拂着一个胸脯，白如雪但却温暖而丰满。看来那男孩对于有人来见证他的垂钓并不是很高兴，他带着冷漠的目光转过身来打量她。他实在是构成了一个滑稽的人物形象，我不会见怪她去笑话他。她笑起来是多么富于青春气息；如果她和那男孩是一起独处的话，我想，她不会害怕和他打架。她的眼睛大而透亮；如果你注视进这眼睛，你会看见它有着幽暗的光泽，你能够通过这光泽而隐约感觉到无限的深度，因为想要渗透进去是不可能的；它是纯洁的，并且无邪、温和、安宁，在她微笑的时候充满淘气顽皮。她的鼻子很有韵味地弯曲；在我从一旁看她时，它就好像是将自身拉进额头，并因此而变得稍微更短些，也稍稍更为漂亮了。她继续走，我跟着。幸好在小路上有着更多散步的人；在我与某个人攀谈一两句话的同时，我让她超到我的前头并且随后马上又赶上她，这样我就摆脱了这种“必须带着距离走得像她一样慢”的必要性。她走向东门。我想要更临近地看她而又不被她看见。在街角上有一幢房子，从那里看，我必定能成功地达到这目的。我认识住在那房里的这个家庭，因而我只需去拜访他们一下。我以快步急速地走过她，就好像我根本没有留意她。我超前了她挺长的一段路，向那家人左右打招呼，然后就占据了

那朝小径方向开着的窗口的位置。她来了，我看着，并且在我与客厅里喝茶的人们闲聊了几句话的同时，我看着窗外。她的步履使我很容易地确信，她不曾受过任何真正的舞蹈训练，但在步履中却有着一种骄傲，一种自然的高贵，但却没有对自身的留意。我看见了，比我事实上所计算出的还要更多一次。从窗口看出去，我无法沿着小径向下看很远；相反我却能够观察到一座走向湖中的桥，我很惊讶地在那里又发现了她。我不禁想着，也许她就住在这里的乡村，也许她家里人在这里有着消夏房间^[71]。我已经开始对我的拜访感到后悔了，因为我怕她会折回去而使得我失去对她的注目，甚至，她这样显现在桥的最外头尖上，这本身就好像是她从我眼中消失的一种标志.....

然后她在临近处出现了。她走过了这房子，我急忙抓向我的帽子和我的手杖，想要再多次地，如果可能，赶上去走过她，然后再落在她身后，直到我发现她的住处.....

这时，我在匆忙中撞上了一位女士正与人斟着茶的手臂。这就引发了一声可怕的尖叫，我拿着帽子和手杖站在那里，只是在想着要离开，并且，想着尽可能去为事情给出一个转折来促成我的退席，于是我带着凄婉叫出来：就像该隐，我该被流放驱逐^[72]出这个看见了这茶水泼溅出的地方。但是，就仿佛一切都在合谋与我作对，主人有了这绝望的主意来接上我的话头，高声而庄严地宣布：在我品尝了我的这杯茶、亲自去为女士们重新斟上被撒泼了的茶水并弥补了一切过失之前，我是得不到允许离开的。既然我完全清楚，在目前的这情形中，我的主人会把使用强制看成是一种礼貌，那么除了留下不走之外我也没有别的选择。

她消失了。

十六日。

坠入爱河是多么美妙，知道一个人坠入爱河是多么令人感兴趣^[73]。看，这是那差异。我会因为关于“她第二次从我这里消失”的想法而恼火，然而这却也在某种意义上让我感到欣悦。我所拥有的她的形象不确定地回旋于两者之间：时而是她的现实形象、时而是她的理想形象。现在，我让这一形象面对我显示出来；但恰恰因为要么是现实、要么这现实只是机缘而已，所以这是一种独特的魔术。我没有感到任何不耐烦，因为她必定还是住在这城里，在目前的情况下这一点对于我已经足够了。这一可能性是她的形象能够正确地显现出来的前提条件——一切都必须被慢慢地享有。难道我不该冷静吗，我这个能够被看成是诸神的宠爱者的人、这个获得了罕有的幸运去再次坠入爱河的人。这种幸运却不是什么艺术、什么研究能够引发出来的东西，它是一种天赋馈赠。但是，如果我成功地再次激扬出一种情欲之爱的话，那么我则想看一下，它能够被持续多久。我对这一爱情的宠溺之深是我从前在我最初的爱中所从未达到的。机会对于一个人来说是够稀罕的，所以，如果机会出现了，真正要做的事情是去好好使用这机会；因为绝望之处在于：“诱惑一个女孩”不是什么艺术，而“能够找到一个值得去诱惑的女孩”才是一种幸

运。

爱情有着许多神秘，而这种最初的坠入爱河也是一种神秘，尽管它只属于少数人；大多数人，他们奔涌出来，去订婚或者去做其他蠢事，翻掌之间一切就过去了，他们既不知道他们征服了什么、也不知道他们失去了什么。现在，她两次向我显现出来并且消失；这意味了，她不久会更经常地出现。在约瑟向法老解释梦的时候，他加上了一句：但你梦了两次，这意味了它不久就会被实现^[74]。

这会是令人感兴趣的，如果我们在事先能够稍稍看见那些力——它们的出现构成生命的内容。现在她在她的全部平静安宁中继续生活下去；她还没有隐约感觉到我的存在，更没有感觉到我内心之中所发生的事情，更不会感觉到我用来观照进她的未来的那种确信心；因为我的灵魂要求越来越多的现实，它变得越来越强烈。如果一个女孩没有在第一眼就给人留下这样深刻的印象以至于去唤醒那理想的东西，那么这现实在通常就不是特别值得去欲求；而相反如果她给人留下了这样的深刻印象，那么，不管一个人是多么地久经考验，他在通常情况下多少会受到震撼。对于那对自己的手、自己的眼睛和自己的胜利没有信心的人，我总是会给出忠告让他在这最初的状态中去冒险出击（在这最初的状态中，恰恰因为他受到了震撼，他有着各种超自然的力）；因为这一震撼是同情与自私的奇特混合。相反，他会错过一种享受；因为，既然他自己是投身于此、是隐藏在之中的，那么他就不是在享受这处境。什么是那最美丽的东西，是难以决定的，而什么是那最令人感兴趣的，则容易决定。然而，尽可能接近地趋向这条线则总是好的。这是那真正的享受，而别人所享受的是什麼，则肯定是我所不知道的。纯粹的占有是无足轻重的东西，这种只想去占有的爱者们所使用的手段在通常都是够差劲的；他们甚至不会去鄙夷使用金钱、权力、外来陌生的影响、安眠药水等等作为手段。但是，如果情欲之爱在自身中不具备那最绝对的奉献，那么它又有什么享受可言，从另一方面看的话就是这样，然而，一般说来情欲之爱是有着精神归属于其中，而精神则正是这些只想去占有的爱者们一般说来所不具备的东西。

十九日。

她叫考尔德丽娅，这样，考尔德丽娅！这是一个美丽的名字，而这也是有着其重要性的，因为，如果在关联到那些最温柔的形容词的时候我们所不得不提及的名字是一个不雅观的名字，那么我们就常常会获得一种困扰性的效果^[75]。在很远我就已经认出了她，她和她左边的两个女孩走在一起。她们的步履动态看上去在暗示她们马上要停下来。我站在街角读一张公告，而与此同时我持续地注视着我的那不相识的女孩。她们相互道别。那两个可能走了一段绕行的路，因为她们朝相反的方向走。她走向我所在的街角。在她走出了几步之后，那两个年轻女孩中的一个跑向她并且以高得足以让我听得见的声音喊着：考尔德丽娅！考尔德丽娅！然后第三个也来了；她们伸出头聚在一起凑成一个枢密院^[76]，我以我精灵的耳朵试图去探听这枢密院的秘密，但只是徒劳；然

后她们三个一起笑了起来，并且以稍快一点的速度匆匆地走向那两个女孩刚才所走的方向。我跟上。她们走进斯特兰德^[77]大街的一幢房子。我等了一会儿，因为考尔德丽娅马上会单独走回来的几率可能性是很大的。然而这事情却没有发生。

考尔德丽娅！这确实是一个出色的名字，李尔王的第三个女儿也叫这个名字，这个杰出的女孩，她的心灵不居住在嘴唇上，而在她的心灵扩展了自己的时候，她的嘴唇是哑的^[78]。如此也是我的考尔德丽娅的情形。她像她，这是我所肯定的。但在另一种意义上，她的心灵却还是居住在她的嘴唇上，没有言辞的形式，但以更为由衷的方式，有着一个吻的形式。她的双唇因健康而丰润，多么丰润！我从不曾见过这么美丽的嘴唇。

我真正地坠入了爱河，我能够在诸如那种神秘性中看出这一点，对于我自己，我几乎也是通过这种神秘性来判断这件事的。所有爱情都是神秘的，甚至是那种不忠实的爱情，如果它在它自身中有着那相当的审美环节的话。我从不曾想过去找一个知密者，或者去夸耀我的历险。这样，我几乎是为此而高兴：我并没有获知她的住处，但是却知道了她常去的一个地方。也许我另外也因此离我的目标更近了。我能够进行我的观察而无需引起她的注意，而从这一固定点^[79]出发，我感觉到要获取进入她家的可能性不是一件难事。相反，如果这一境况到最后成为一种艰难的话，那么，好吧^[80]！我就带上这艰难吧；我所做的一切，我都是带着喜爱去做的；这样，我也带着喜爱^[81]去爱。

二十日。

今天我了解到了关于那幢房子的情况，那幢她在之中消失的房子。在那里住着的是一个寡妇，有着三个可爱的女儿。在这里可以了解到足够多的情况，这就是说，只要她们知道一些什么的话，都可以了解到。唯一的困难就是要以数学上的三次方来理解这些信息，因为她们三张嘴巴交叠在一起说话。她叫考尔德丽娅·瓦尔，是一个海军军官的女儿。他在几年前去世了，母亲也去世了。父亲在世时是一个非常严厉的人。她现在住在她姑妈家里，就是说，她父亲的妹妹^[82]，她该是很像他的哥哥，但通常说来是一个非常受人尊敬的妇人。现在，一切都挺不错，只是另外她们对那姑妈家一无所知；她们从不去她那里，但考尔德丽娅常来她们家。她和那两个女孩在皇家厨房学厨艺。因此，她一般在午后比较早的时候去那里，有时上午也会去，但从不在晚上去。她们自顾自地生活，与外界往来很少。

这样，故事到此结束，看来是不存在任何可让我作为捷径来进入考尔德丽娅家的桥梁了。

这样，她是有着一种关于生命中的痛楚、关于生命的阴暗面的观念的。谁会来这样地说及她呢。然而，这些回忆无疑是属于一个更为年轻的时期，那是一个她曾在之中生活而不曾真正去留意的视平线领域。这非常好，这拯救了她的女人性，她没有被扭曲。在另一方面，如果一个

人明白怎样正确地去唤出它，那么它对于去提高她也是有着意义的。在通常，所有这一类东西都会给予一个人骄傲（只要它不是在让一个人崩溃），而她则远远没有到崩溃的程度。

二十一日

她住在堤坝旁，位置不是最好的，没有可去结识的邻居，没有可供人进行观察而又不引起他人注意的公共场所。堤坝本身就不太合适，人在那里马上就被别人看见。如果你走在下面的街上，那么你就不能够怎么容易地在那一边靠着堤坝走，因为在那里没有人走，走在那里太引人注目，否则的话你就得走进去，到那些房子的区域里，那样的话你就什么都看不见。这是一个拐弯角^[83]。你从街上也能够看见向着院子开的那些窗户，因为在这房子旁边没有贴邻的房子。想来她的卧室必定是在那里。

二十二日。

今天我在岩森夫人家第一次见到她。我被介绍给她认识。看来她并不是对我很感兴趣，也不是很在意我。我尽可能地使自己显得无足轻重，这样我就能尽可能周详地观察她。她只在那里待了一小会儿，她来是为了接那两个要去皇家厨房的女儿。在两位岩森小姐穿衣服的时候，我们两个单独在客厅里，我带着一种冷淡的、几乎是忽视的漠然态度随意地与她搭了几句话，她则以一种礼貌来回答我，尽管我的这种态度不配得到这礼貌。然后她们就走了。我本来是能够向她们提出陪她们走；然而这却足以会使我露出殷勤求爱者的面目，我确信，以这种殷勤的方式是无法赢得她的。

相反，我宁可选择另一种方式，在她离开后的一刻我也马上离开，但走得比她们快得多，并且我所走的是另一些同样通往皇家厨房的路，这样，在她们沿着国王大街走到要拐弯的时候，我就急速地跑过她们，既不打招呼也不做别的举动，让她们大吃一惊。

二十三日。

创造出进入她家的可能性对于我是一种必要，在这方面，就好像用军事语言所说的，我是就绪^[84]了。然而这看来却成了一件相当拖沓和艰难的事情。我从不曾见过生活得如此隔绝的家庭。家里只有她和她的姑妈。没有兄弟、没有表兄弟，没有可抓的线索，没有无限远的远亲可让你去挽一下手臂。我总是空闲着一个手臂到处走，我决不会在这时候每个手臂挽着一个人地走路，我的手臂是一种人们总是准备好了随时要用的抓船钩^[85]，我的手臂是为那些不确定的收入而特定的，如果不是在遥远处远远地显现出一个远亲或者朋友可让我远远地就能够稍稍挽进手臂，那么，我就会抓出去。另外，一个家庭生活得如此隔绝也是不对的；人们把这可怜女孩去结识世界的机会给剥夺了，更不用说它还会有其他危险的后果。生活总会做出自己的报复。求婚的情形也是如此。借助于这样的隔绝，人们固然是保证了自己不遭受小窃贼们的侵犯。在一个社交频繁的家宅里，境况使人们成为窃贼。但那不是什么大问题；因

为在这样的女孩子们那里没有什么大东西可偷；当她们到了十六岁时，她们的心灵已经是一块完全绣满各种名字的布块了，而我从来就不喜欢在大多数人已经写下了他们名字的地方再去加上我的名字，我从来就不曾想到过要把自己的名字刻画在一块窗玻璃上、或者刻在一家酒馆里、或者刻一棵树上，或者刻在弗雷德里克堡公园^[86]的一条长椅上。

二十七日。

我越是留意看她，我就越是确信她是一个被隔绝的人物形象。这是一个男人所不应当是的形象，甚至年轻人也不该是这样；因为他的发展在本质上是依据于反思，这样，他就必定是进入了与他人的关系。因此，一个年轻女孩则也不应当是令人感兴趣的（interessant），因为“那令人感兴趣的”总是包容有一种对自身的反思，正如在艺术中，“那令人感兴趣的”同样因此总是也包括了这艺术家在内。一个想通过令人感兴趣而来使人欢愉的女孩，其实是想使自己欢愉。这话是从那审美者的角度说的，这是对于各种各样风骚的反驳。所有那在比喻意义上说^[87]的风骚，作为自然本性自身的运动，则是另一回事；比如说，那女性的羞怯，总是最美丽的风骚。固然一个如此地令人感兴趣的女孩完全能够成功地去令人欢愉；但是就像她自己放弃自己的女人性，那些因她而欢愉的男人们在通常的情况下也是以这样的方式同样地不具备男人性。只有通过男人的关系，这样的年轻女孩才真正变得令人感兴趣。女人是两性中较弱的一方，但是比起男人，在自己青春中独往独来的生活对于她具有远远更重大的本质意义，她必须对自身感到自足，但是进一步说“通过某样东西来自足”和“在某样东西中自足”时，这之中的这个“某样东西”就是一个幻觉；这正是自然造化赋予她——作为国王女儿——的嫁妆。但这种处在幻觉中的静止恰恰就使得她被隔绝。我曾常考虑，这一现象的根源会是什么：对于一个年轻女孩，再也没有比“与其他年轻女孩的大量交往”更具败坏作用的事情了。很明显，这是因为这样的交往是一种不正不反的东西，既非此又非彼，它打搅了那幻觉，但却又不去澄清出真相。为男人做伴是女人最深刻的定性^[88]，但通过与她自身性类的交往就容易导出一种对这交往的反思，这使得她成为一个女伴

（Selskabsdame）而不是伴侣（Selskab）。在这方面，语言本身就是非常有标示性的；男人被称作“主人”（Herre^[89]），但女人并不叫“仆人”或者诸如此类，不，人们所用的是一种本质之定性：她是伴侣

（Selskab），而不是伴女（Selskaberinde）。如果我要想象一个理想的女孩，那么她就必须总是单独地站在世界上，并且因此而只归属于她自己，但尤其是不能有女友。固然，美惠女神^[90]有三个；但是肯定从来也不会有人去想象她们在一起交谈；她们在她们沉默的三位性中构成一个女性美丽的统一体。这样看的话，我几乎情不自禁想要再推荐处女闺房^[91]，如果这一强制不再起到伤害作用的话。对于一个年轻女孩来说，最可取的总是这样，让她得到她的自由，但不向她提供这机会。通过这个，她就变得美丽，并且得到拯救而免于去变得令人感兴趣。如果一个年轻女孩总是和其他年轻女孩们在一起，那么我们给她戴处女头纱或者新娘头纱就只会是徒劳的；相反，那有着足够审美意识的人则总是

会觉得，一个在一种更为深刻和高雅的意义上是无邪无辜的女孩是戴着头纱被带到他这里，即使使用新娘头纱不是一种习俗，也会是如此。

她得到了很严格的教养，为此我要在她父母的墓前向他们表示我的敬意；她生活得非常端庄适度，为此我能够抱着她姑妈的脖子道谢。她尚未认识到世上的欢乐，尚未具备胡闹的厌烦。她是骄傲的，她不理睬那些使得其他年轻女孩高兴的东西，事情正是应当如此。这是一个谬误，但我应当知道怎样去利用这个谬误，使之对我有利。虚饰和浮华使得其他年轻女孩喜欢，但对于她却不具备这种意义；她有点好争要强，但这对于一个有着她那种心灵激荡的女孩却是必要的。她生活在幻想的世界里。如果她落在了一个她不该遇上的人手中，那么在她身上就会有某种极其非女人性的东西被引发出来，而这恰恰是因为在她心中有着那么多的女人性。

三十日。

路径交错，我们处处相逢。今天我碰上她三次。她每次出门我都知道，哪怕最短促的出行，我知道在什么时候和什么地方将遇上她；但这一知情并没有被用来为我创造一次与她的不期而遇；相反，我在以一种可怕的计量尺度挥霍着时机。一次遇会，通常花费我好几个小时的等待，被像一种琐碎小事一样地浪费掉；我没有真正触及她，我只是与她外围表面的存在相切而已。如果我知道她将去岩森夫人家，那么，我不想和她相遇，除非“去进行一次单独的观察”对于我是很重要的；我宁可稍早一点到岩森夫人家并且尽可能在她到达而我离开的时刻与她相遇在门口，或者在台阶上，我不在意地与她擦肩而过。这是必须去让她入彀的第一张网。在街上我不去让她停下，或者，我与她互相致意，但从接近她，而是不断地瞄准着距离。我们间不断出现的偶遇对于她来说无疑是很显眼的，她无疑会觉察到，在她视平线上有一颗新的星体显现出来，这新的星体在自己的轨道中以一种奇怪的不作打搅的方式来打搅性地介入到她的轨道中；但是她却对这一构建出运动的法则一无所知，相反，她情不自禁地左右环顾，想知道她是不是能够发现这个作为目标的点；这个点就是她，但她对此毫不知觉，正如她的反面对此的一无所知。她的反应就好像是我周围的世界中的人们通常的反应：他们以为我有着一种繁复多样的事务，我持续不断地在运动中并且就像费加罗那样地说：同时进行一、二、三、四种密谋策划的活动，这是我的快乐

[92]。在我进行我的进击之前，我首先得去认识她和她的整个精神状态。大多数人享受一个年轻女孩就像他们享受一杯正在泛泡的瞬间的香槟酒，哦，是啊，这真的是很美，在许多年轻女孩那里，这无疑是我们能够达到的最佳点；但她是“更多”。如果一个个体人过于脆弱而无法承受清晰性和透明性，那么，好啊，那么我们就去享受那朦胧的，但是很明显她是能够承受这清晰性和透明性的。我们能够带进情欲之爱的奉献越多，就越令人感兴趣。这一瞬间之享受（尽管不是外在的但在精神性的意义上说）是一种强奸，而在强奸中只有一种自欺欺人的享受，它就像偷来的吻那样是一种不上品的东西。不，在情欲之爱中应当有奉献，

如果我们能够使之达到这样的一种状态：一个女孩为自己的自由而要去完成的只有一个唯一的任务，就是去奉献自己；她在这奉献之中感觉的自己的极乐至福，她几乎是在乞求获得这种献身而同时却又是自由的；这样的话，才会有享受，但在这之中总是有着精神性的影响。

考尔德丽娅！这却是一个很漂亮的名字！我坐在家，像一只鸚鵡一样地练习着这名字的发音，我说：考尔德丽娅，考尔德丽娅，我的考尔德丽娅，你，我的考尔德丽娅。想到那种惯例，我在一个特定的瞬间将按这惯例去说出这些话，我不禁微笑。一个人总是得进行事先的可行性研究，一切都必须到位就绪。诗人们总是把这一“相互开始称你”的瞬间^[93]描述为美丽的瞬间，这没有什么奇怪的，在这样的一瞬间里，那些爱着的人们不是通过冲洗滋润自己（固然有很多人停在这一地步而不再继续）而是通过下水^[94]走进爱的海洋来脱胎换骨地出离那旧人^[95]而从这一洗礼中走上，并且只有在这时才相互作为旧识而真正相互认识，虽然他们的年龄只有一瞬间^[96]。对于一个年轻女孩，这一瞬间总是最美丽的，为了正确地享受这个，一个人应当立足更高，这样，他不仅仅只是受洗者，而且也应当是牧师^[97]。稍稍的讽刺使得这一瞬间的下一瞬间成为那最令人感兴趣的瞬间之一，那是一种精神性的宽衣解带。一个人必须有着足够的诗人品质才不至于会去打搅这一下水的行为过程，然而一个人心中的促狭鬼却总是会在那里伺机以待。

六月二日。

她是骄傲的，我在很久以前就看出了这个。当她和三位岩森女士坐在一起的时候，她说话很少，很明显，她们的喋喋不休让她觉得无聊，唇上的某种微笑暗示出了这一点。这一微笑是我所指望的。

别的时候，她会放任自己进入一种几乎是像男孩子一样的野性，这让岩森家里的人们觉得惊奇。对于我来说，如果我考虑到她的童年，那么就并不是无法解释的。她只有一个比她大一岁的哥哥。她只认识父亲和兄长，曾见证了各种严肃的场面，这使得一般的闲聊胡扯令她厌烦。她的父母的共同生活并不幸福；那本来是或明或暗地向一个年轻女孩招手的东并不向她招手。我敢说完全有可能她困惑于“什么是一个年轻女孩”这个问题。也许她在某一特别的瞬间会希望自己不是女孩，而是男人。

她有着幻想、灵魂、激情，简言之，所有实体性，但它们是没主观地反思过的实体性。今天，一个偶然事件使得我确信了这一点。我从岩森家人们那里得知，她不演奏乐器，演奏和姑妈的根本规矩相悖。我一直对此感到遗憾，因为音乐一向就是与年轻女孩交往的很好的沟通工具，如果一个人（请注意）如此谨慎而不去作为一个内行出场的话。今天我去了岩森夫人那里，我把门推得半开而没有敲门，一种无礼的行为，这种无礼常常会帮上我不少忙，而在必要的时候，我也能够通过一种可笑的行为来对这无礼做出补救，就是说，去敲几下那已经打开了的门。

她一个人坐在钢琴前。

看起来她似乎是在私下偷着演奏。

那是一段小小的瑞典曲子。

她的演奏技巧并不精湛，她变得不耐烦，但这时更柔和的乐调又出现了。我关上门，并且待在外面，倾听着她的各种心境中的转换，时而她的演奏中有着一种激情，让我想起少女弥德丽：她弹起金竖琴，于是乳汁就从她的乳房中喷射出来^[98]。

在她的演奏中有着某种忧伤的东西，但也有着狂热的东西。

我也能够向前冲去，抓住这一瞬间。

那会是一种愚蠢。

回忆不仅仅是一种保存工具，也是一种扩增工具，被回忆渗透了的事物让人感觉是双倍的。

我们常常在书中，尤其是在赞美诗的书中，遇上一朵小小的花，而使得这花被夹在那里的机缘往往就是一个美丽的瞬间，而回忆则更为美丽。很明显，她隐瞒她会弹琴的事实，或者她也许只弹这支小小的瑞典曲子——也许它对于她来说是有着一种特别的兴趣。所有这些都是我所不知道的，然而因此这一事件对于我就有着极大的重要性。现在，如果我什么时候要和她更为交心地谈话的话，那么我就会极其隐秘地将她引到这个点上并让她自己坠进这个活板陷阱。

六月三日。

关于她应当被怎样解读，在这个问题上我仍然无法与我自己达成一致；因此我保持让自己那么平静、那么不引人注目，甚至就像一个前哨链^[99]中的士兵，趴向地面倾听一个行进中的敌人遥远的脚步声。我在事实上不是为她而存在，不是在“一种否定的关系”的意义上说，而是在“毫无关系”的意义上说。我仍然没有冒险做任何实验。

“见她”和“爱她”是同一回事，在小说中是这么写的。

是的，在相当的意义上确实是这样，如果爱情不具备辩证法的话；但是，一个人从小说中到底能够得知一些什么关于情欲之爱的东西呢？纯粹的谎言，这谎言有助于去缩减相关者所面临的任务。

根据我所已经了解到的这些情况，我再回想她在我第一次见到她时留给我的印象，这样，我关于她的观念无疑就得到了修正，但这修正不管是对她还是对我都有着好处。一个年轻女孩以这样一种方式完全独来独往，或者一个年轻女孩以这样一种方式沉浸在自身之中，这恰恰不是什么在日常里正常发生的事情。她经受了我最严厉批评的考验：她是优雅的。优雅是一个极其易逝的环节，它消失，就像昨天的日子，那在它已经过去了之时的昨日的日子^[100]。我不曾想象她处在这样的一些境况之中——她生活这样的境况中，我尤其不曾想象她如此不作反思地司

空见惯于生活的风暴。

我却很想知道，她的感情的状况是怎样的。无疑，她从不曾坠入爱河，她的精神有着太多的自由翱翔而不可能坠入爱河，她更不会属于这些在理论上经验丰富的少女，在现实中的这一时刻到来之前很早就已经如此轻易地^[101]想象自己身处于一个自己所爱的男人的手臂之中。她所遇到的那些现实中的人物形象恰恰没有能力去将她导入关于梦想与现实间关系的不明确性之中。她的灵魂仍然是由各种理想的神圣的诸神的食物^[102]滋养着。但是那恍惚在她面前的理想则肯定恰恰不是一个小说中的牧羊女或者女英雄、不是一个情妇，而是一个贞德^[103]或者诸如此类的人物。

问题总还是：她的女人性是强到了足以让自己作出反思，还是它仅仅只是被作为一种美丽和优雅来被人享受；问题是，我们是不是敢去把弓张得更紧。找到一种纯粹的直接的女人性，这已经是一件大事了，但是如果我们敢冒险去作改变，那么我们就有了“那令人感兴趣的”。在这种情况下，最好就是为她找一个全然十足的求婚者来绊住她。所谓这会对于一个年轻女孩有伤害的说法，只是民间所保存的迷信。

是的，如果她确实是一株非常精美娇贵的植物，在其生命中只有一个人尤其令人赞叹的特征：优雅；那么，最好的情形就总是：她从不曾听人提及过爱情；但如果事实并非如此，那么这就是一个额外的优越，并且我会毫不犹豫地为她安排出一个求婚者，如果还没有求婚者出现的话。这个求婚者也不能是一个漫画形象，因为这样一来什么好处都达不成；他必须真正地是一个值得尊敬的年轻人，如果可能甚至是有魅力的，而对于她的激情而言，他则又必须处于一种太微不足道的状态中。她忽视这样的一个人，她获得一种对爱情的嫌恶；在她感觉到了自己的定性并且看到了现实所提供是什么的时候，她对自己的实在感到怀疑绝望；如果这“去爱”，她说，不是别的东西，那么它就不是什么大不了的。她在自己的爱情中变得骄傲，这一骄傲使得她让人感兴趣，它通过一种更高的肉身来映照出她的品质；但她也就更靠近了自己的衰败，但这一切不断地使得她越来越令人感兴趣。然而，最好的却还是首先在她的相识者们中确定一下，是不是会有一个这样的求婚者。在家里没有什么机会，因为基本上没有什么人到访，但是她仍出门走动，这样的一个人求婚者还是有可能存在的。在我们知道这情况之前，就安排出一个人来，这样的做法总是不够审慎的；两个就自身而言都是无足轻重的求婚者会因为他们间的相关性起到有害的作用。我现在得看，是不是在暗中有着一个这样的没有勇气冲进她家的秘密爱人，一个在一幢这样的修女院般的房子里看不到机会的偷鸡贼^[104]。

于是，总是在一种令人感兴趣的处境中进入与她的关联，这就是那战略性的原则，这一战役中所有运动的法则。这样，“那令人感兴趣的”就是这样一个区域，战斗就在这区域中进行，“那令人感兴趣的”的力量必须被耗尽。如果我没有出很大的错，那么整个她的结构^[105]就是这样设计的，这样我所想要的东西恰恰就是她所要给予的东西，确实是这

样，甚至是她所想要的。这正是我们在这里所关心的事，去窥探出那单个的人所能给予的东西是什么、而作为由此的结果她所要求的是什么。因此，我的各种爱情故事总是对于我自己有着一一种实在，它们构成一个生命环节、一个教育阶段，这是我所明确地了知的，甚至，某种这样或者那样的技艺也常常与它们有着关联；我为我所爱的第一个女孩的缘故而去学跳舞，我为一个不知名的女舞蹈演员的缘故而去学着说法语。那时我就像所有的傻瓜们一样去集市，常常被人坑骗。现在我做囤积居奇的生意。然而，也许她耗尽了“那令人感兴趣的”的一个方面，她的内闭的生活^[106]似乎暗示出了这一点。这样，这里要做的事情就是去找到另一个方面，这样一个方面，通过最初的一瞥看来她根本不觉得是如此，但恰恰因为这一意外的冲击使得她对之有了兴趣。为了这个目的，我没有选择那诗意的（det Poetiske），而是选择那平淡无奇的（det Prosaiske）。于是，这就是开始。首先要通过平淡无奇的常识和讥嘲，不是直接地，而是间接地，也通过那绝对的中性物——精神，去中和抵消^[107]掉她的女人性。对于她自己，她几乎失去自身的女人性，但在这一状态中她无法保持孤独，她投入我的怀抱，并非仿佛我是爱人，不，仍然完全是中性的，这时女人性醒来，我们将它引诱到它的最高韧性弹力点，我们让她去违犯某种现实的有效性，她越过这有效性，她的女人性到达了几乎是超自然的高度，她带着一种世界激情而归属于我。

五日。

我其实并不需要走很远。她到批发商巴喀斯特家拜访。在这里我不仅仅发现了她，而且也看见一个来得同样地恰到好处的人。爱德瓦尔德，这家人的儿子，不可救药地爱上了她，我们只需用半只眼睛就能看出来，如果我们看他的两只眼睛。他正在做生意，坐在他父亲的办公室里，一个英俊的人，很令人愉快而稍稍羞怯，我想，这羞怯在她的眼里对他没有负面效果。

可怜的爱德瓦尔德！他根本不知道他应当怎样开始自己的爱情。在他知道她将在晚上来这里时，他就只是为了她的缘故而精心打扮自己、为了她的缘故而穿上自己新的黑外套、为了她的缘故而戴上袖口，就这样他在客厅里和其他穿着普通的人们在一起就几乎成了一个可笑的人物形象。他的困窘差一点就达到了令人难以置信的程度。如果这是一种伪装，那么爱德瓦尔德就会成为我的危险对手。运用困窘是一门很有讲究的艺术，但通过对困窘的运用一个人也能够做成许多事情。我常常用困窘来蒙骗一个小女孩，这对我来说太平常了！通常在年轻女孩子们谈及困窘的男人时，她们所说的话非常刻薄，但她们在暗中却喜欢他们。稍稍的困窘就这样逢迎一个女孩子的虚荣心，她感觉到自己的优越，这是预付的定金。在你将她们哄得昏昏欲睡时，这样，你恰恰就是通过这样的机会（在她们必定会以为你困窘得要死的时候）显示出你远非如此，乃至你完全能够特立独行。通过困窘一个人失去了自己的男人意义，因此这相对而言也是一种用来中和性别关系的好办法；因此，在她们察觉到这只是一个伪装时，她们就会害羞起来，在内心中觉得脸红，

她们很清楚地感觉到，她们以一种方式超越了她们自己的界限；这情形就好像是她们过于持久地把一个男孩当作儿童来对待一样。

七日。

然后，我们还是朋友，爱德瓦尔德和我；一种真正的友谊，我们间有着一一种美丽的关系，正如那种自希腊最美丽的日子以来一直所不曾出现过的关系^[108]。在我把他卷进了各种各样的与考尔德丽娅有关的观察之后，我使得他向我坦白出了自己的秘密，这样，我们马上就成了知心。当然，在所有秘密全都跑了出来，这个秘密也就跟着一起出来。可怜的小伙子，他已经叹息很久了。每次她来，他都打扮自己，然后他在晚上送她回家，一想到她的手臂停留在他的手臂弯里，他就心跳，他们看着星辰散步回家，他敲响她家靠街的大门的门铃，她消失，他绝望——但希望着下一次。他还没有勇气让自己的双脚越过她的门槛，他这个有着一个这么好的机会的人。尽管我忍不住暗自要讥嘲爱德瓦尔德，但在他的孩子气中还是有着某种美丽的东西。尽管我本来自以为自己在情欲之爱的精华实质中是相当有经验的，然而，我却从不曾在我自身之中观察到过这种状态，这种坠入爱河的恐惧和战栗^[109]，就是说，到了这样一种程度，以至于它使我无法再沉住气，因为我本来是对坠入爱河有着足够的认识的，但它对于我是这样的：它是反过来让我变得更强大有力。也许有人要说，如果那样的话，我就是从不曾真正坠入过爱河；也许吧。我责备了爱德瓦尔德一通，我鼓励他坚信我的友谊。明天他要迈出关键的一步，亲自去她那里对她提出邀请。我使得他想到了这样一个绝望的主意——要请求我一起去；我答应了他。他把这个看成是非凡的友谊展示。这机会就完全如同我所希望的，这就是所谓的“迫不及待”^[110]。如果她对我出现的意义还会有丝毫怀疑的话，那么，我的出现接下来就会让一切事物都感到困惑糊涂了。

从前我从不曾有过为我与别人的交谈作准备的习惯，现在，为了让姑妈感到愉快，这样的准备就成为了一种必要。也就是说，我接受了这个值得尊敬的任务，并且以此来为爱德瓦尔德针对考尔德丽娅的恋爱运动打掩护。早先姑妈曾在农村居住，既是通过我自己对农业经济文献的仔细研究，也是通过姑妈基于经验的各种讲述，我在认识和技能方面都取得了极大的进步。

在姑妈那里，我的成功是完美的，她把我看成是一个冷静稳重的人，一个与之共处能够真正得到乐趣的人，不像我们的服装时尚追逐者们。在考尔德丽娅那里，看来我留下的印象则不是特别好。固然，她有着一一种纯洁无邪的女人性，太纯洁无邪，乃至无法去要求所有男人尊敬她，然而，她却仍然在我的存在之中过多地感觉到了那反叛性的东西。

当我这样地坐在那氛围舒适的客厅时，在她像一个善良的天使把优雅散布到各处、散布给她有接触的所有人、散布给善良和邪恶的人们时，我时而会内在感到不耐烦，我情不自禁地想要从我的隐藏处冲出去；因为，尽管我在所有人的眼前坐在客厅里，我却仍然是隐藏着的；

我不禁想要去抓住她的手，拥抱这整个女孩，将她隐藏在我之中，唯恐有人将她从我这里抢走。或者，在爱德瓦尔德和我在晚上离开她的时候，在她作为告别向我伸出她的手的时候，在我将这手握在我手中的时候，我时而会觉得难以让这只鸟飞出我的手。耐性——“那在以前是驱动力的东西，现在是方法”^[111]，她必定会是以完全不同的方式被缠入我的网中，而在那时我将突然让情欲之爱的全部权力喷涌出来。我们没有通过亲吻抚摸、通过错位的预期来败坏掉这一刻，为此你可以感谢我，我的考尔德丽娅。我努力去发展出那对立面，我拉紧爱情的弓以求让箭创达到更深的地方。就像一个射手我让弦从手中脱出、再拉起它，听它的歌，这是我的战曲，但是我还没有瞄准、还没有将箭搭上弦。

当人数很少的几个人常常在同一间房间里相互接触时，于是就很容易发展出一种传统，定出每个单个的人都有自己的座位、自己的立足处，对于一个人来说，这成为一幅在他想要打开的时候就能够为自己打开的图像、一张地形部署图。现在，这样在瓦尔家我们也一起生活成一幅图像。在夜晚则喝茶。通常，在之前一直坐在沙发上的姑妈这时移身坐到小缝纫桌前，这个位置则是考尔德丽娅刚刚离开的，她移身到了沙发前的茶桌，跟着她的是爱德瓦尔德，我跟着姑妈。爱德瓦尔德寻求神秘感，他想要低语，他在通常低语得很出色以至于他的声音变得彻底听不见，我在对姑妈滔滔不绝的时候绝不保密，集市价格、对于通过攒奶油中介和黄油搅拌器的辩证法^[112]制成一磅黄油要用多少罐牛奶的计算^[113]，这是现实的东西，一个年轻女孩不仅可以听着而不受到任何危害，而且更不寻常的是在于，这是一种固定可靠而且基本全面而且有教化意义的交谈，同时能够使得头脑和心灵变得高贵。我通常是背对着茶桌，也背对着爱德瓦尔德和考尔德丽娅的多愁善感，我则和姑妈狂谈胡聊。难道在这种黄油制作中不是可以看出大自然的伟大和智慧吗，黄油难道不是一种宝贵的馈赠吗，这是自然和艺术多么辉煌的结晶呵。无疑姑妈是不会听得见爱德瓦尔德和考尔德丽娅两人间所谈的东西——假如这之中真的有什么东西被说出来的话，这是我答应了爱德瓦尔德，我向来遵守诺言。相反，我能够很清楚地听见交谈的每一句话、看见每一个动作。这对我很重要，因为你无法知道一个人在自己的绝望中会想出什么大胆的事情来。那些最小心和最怕事的人有时候会胆敢去作出最不考虑后果的事情来。虽然以这样的方式我与这两个孤独的人没有丝毫的关系，我却完全能够觉察到考尔德丽娅，对于她，我无形地不断在场于她和爱德瓦尔德之间。

我们四个人一起构建出的这幅图像却是非常奇特的。如果我要去想一些著名的图像的话，那么想来我无疑可以找到一个类比，比如说我可以把我自己想成是摩菲斯特；麻烦的事却是，爱德瓦尔德不是什么浮士德。如果让我自己成为浮士德的话，那么麻烦的事则又是，爱德瓦尔德无疑绝不是什么摩菲斯特。我也不是什么摩菲斯特，尤其在爱德瓦尔德的眼里不是。他把我看成是他的爱情的守护神，这一点他是说对了，至少他能够确定没有人比我更小心翼翼地看护着他的爱情。我答应了他去和姑妈交谈，我严肃认真地去履行这一崇高的职责。姑妈几乎是在我们

眼前消失在纯粹的农业经济之中；我们进入厨房和地下室、在房顶阁楼，看鸡和鸭，以及鹅，等等。所有这些都让考尔德丽娅感到不高兴。我真正想要什么，这自然是她所无法明白的。我对于她成为了一个谜，但却是一个没有诱使她去猜测而使她恼火乃至使她愤慨的谜。她很清楚地感觉到，姑妈几乎变得可笑，然而姑妈其实是一个那么值得尊敬的女士，她无疑不应当被看成是可笑的。在另一方面，我做得那么漂亮，乃至她完全可以感觉到，如果她想要撼动我，那只会是徒劳的。有时我在这方面走得那么远，以至于我使得考尔德丽娅在暗中也不禁要以微笑来应对姑妈。这是一些练习曲，是必须去作出的操练。这并非是我仿佛和考尔德丽娅联合起来了，根本不是，如果我和她联合的话，那么我绝不会让她以微笑来应对姑妈。我继续不变地保持严肃周全；但她忍不住要微笑。这是第一个虚假课程：我们必须教会她反讽地微笑；但就像这一微笑击中姑妈那样，它几乎也在同样程度上击中我，因为她根本不知道对于我她应当想象什么。也许这也是可能的，我是这样一个过早地变老的年轻人，这是可能的；另一种设想也是可能的，第三种也是，等等。在她以微笑来应对姑妈时，她对自己感到愤慨，我则转过身去，而在我继续和姑妈说话的时候，我完全严肃地看着她，然后她以微笑来应对我，以微笑来应对这处境。

我们的关系不是“理解”的温柔而忠实的拥抱、不是吸引，它是“误解”的拒斥。我与她的关系其实是完全的乌有；它是纯粹精神的关系，相对于一个年轻女孩，这样一种关系自然就是完全的乌有。我在这里使用的方法则却有着其非凡的便利。一个以护花骑士面目登场的人，他唤起一种怀疑并且为自己引发出一种对抗；所有这样的事我都避免了。人们不来警惕我，相反，人们更愿意把我选出来当成一个可靠的、非常适合于去看守那年轻女孩的人。这方法只有一个毛病，就是，它太缓慢；但正因此，在“去赢得”就是“那令人感兴趣的”的地方，这种方法就能够用来针对个体的人们，并且在这时它只会是有着优越性。

一个年轻女孩所具备的是什么样的青春重焕的力量？晨气的清新没有这力量、风的低语没有这力量、大海的凉爽没有这力量、葡萄酒的芬芳没有这力量、它的香醇美味没有这力量——在这个世界上没有什么东西有着这种青春重焕的力量。

不久，我希望我把这进程推到这样的一个点上，让她恨我。我完全给出了一个胡椒单身汉^[114]的形象。我所谈的东西不外乎坐得舒坦、躺得安逸、有一个可靠的仆人、一个有着稳定地位的朋友——我们可以在挽着他的手臂行走时能够真正地相信他。我现在可以让姑妈离开那些农业经济方面的考虑了，而是把她带到这样的话题里，以至获得进入“反讽”的更直接的机缘。人们可以去笑话一个胡椒单身汉，甚至对他稍稍有着怜悯，但是一个年轻人，即使不缺乏精神，通过这样的行为则只会让一个年轻女孩反感，所有她的性别之意义、她的性别之美丽和诗意都被消灭掉了。

日子就这样地继续着，我看她但不与她谈话，我在她在场的情况下

与姑妈谈话。某个夜晚我突然会想到要排泄一下我的爱情。这时我把自己裹在斗篷里，把帽子拉下来压在眼睛之上，走到她的窗户之外。她的卧室是朝着院子的方向，但是，因为这地方是个街角房，从街上也可以看得见。有时她会在窗前站一会儿，或者她开窗，朝上向星辰望去，没有谁会察觉到她，但只有那个她无疑最不可能想到会留意她的人却是例外。在这些黑夜时分里我像一个精灵一样在周围走动，我就像精灵一样地居留在她的住处所在的地方。这时我忘记了一切，没有任何计划、没有任何算计、将理智抛在脑后，我通过深深地叹息来扩展和强化我的心胸，一种我所需要的运动，为了避免我的行为中那种体系性的东西对我的煎熬，我需要用这种运动。别人是在白天道貌岸然而在晚上行罪，我在白天是伪装而在晚上是纯粹的欲求。假如她在这里看见我、假如她能够看进我的灵魂的话——

假如。

如果这个女孩想要懂得她自己，她就必须承认，我是一个适合于她的男人。她太热烈、感动得太深刻，因而无法在婚姻中幸福；如果让她栽在一个全然的诱惑者手中的话，那就太可惜了；而如果她被我迷住，那么她就从这一海难的沉船中把“那令人感兴趣的”救了出来。她必须在我的关系中——按哲学家们以文字游戏说出的话来说——zu Grunde gehn^[115]。

她对于听爱德瓦尔德说话实在是感到厌倦。就像一般在人们为“那令人感兴趣的”设出了逼仄的限定之后的情形，这样一来，人们总是反而发现更多。她有时候听我和姑妈的交谈。在我觉察到这点时，一种远远地在地平线上闪烁的迹象出现了，它来自完全另外的一个世界，让姑妈和考尔德丽娅都大吃一惊。姑妈看见闪电但什么都没听见，考尔德丽娅听见了声音但什么都没看见。然而在同一个刹那间一切都归于平静的常规，姑妈和我之间的谈话在单调的进程里继续，正如在夜晚的宁静里的信邮马车；煮茶机^[116]的忧伤在一旁伴唱。在这样的瞬间里，客厅里的气氛有时会变得不舒服，尤其是对于考尔德丽娅。她没有了能够对她说话或者听她说话的人。如果她转向爱德瓦尔德，那么她就有可能碰上一种危险，因为他会在困窘之中做出一些愚蠢的举动或者说出一些愚蠢的话；如果她转向另一边，对着姑妈和我的方向，那么，这一边所弥漫的这种使人镇定的气氛、这种有节奏谈话的单调锤击正好与那边爱德瓦尔德的不自信构成最令人不适的对照。我完全明白，考尔德丽娅肯定会觉得姑妈是受到了蛊惑，她如此全然地在我节拍的速度中运动。她也不能加入这谈话；因为这是我也要用来激惹她的那些工具之一：我当仁不让地把她完全当成小孩子。并非我仿佛是在因此而允许自己随意将任何自由用来针对于她，远非如此，我很清楚这种做法会起到多么大的烦扰作用，而尤其重要的是，她的女人性必须能够重新纯洁美丽地冉冉升起。由于我与姑妈的密切关系，对于我来说，把她当成一个不谙世事的小孩子是很容易的。由此她的女人性并没有受到侮辱，而只是被中和抵消掉了；因为，诸如谈论她对集市价格的无知，这不可能侮辱她的女人性，

但将集市价格之类说成生命中最高的东西，却无疑能够激惹她。姑妈在我强烈的赞同之下朝这个方向更进一步地发挥着。她几乎变得狂热起来，这当然是因为我的缘故。她唯一觉得她在我身上看不过去的地方是，我什么身份都没有。现在我加上了这样一个习惯，每次谈及某个有空缺的职位时我就说：这是一个很适合于我的职位，于是我带着最高度的严肃与她谈论这事。考尔德丽娅总是能够察觉出这反讽，而这正是我所想要达到的效果。

可怜的爱德瓦尔德！可惜他不叫弗利兹。每次我在自己的静思中细想我与他的关系时，我总会想到《新娘》中的弗利兹^[117]。另外，爱德瓦尔德就像他的榜样一样，也是国民卫队的兵士。如果让我坦白地说，爱德瓦尔德也确实是相当无聊乏味。以错误的方式着手这事情，他总是衣冠整洁地到场。出于与他的友谊，我们私下讲^[118]，我到场时尽可能地不修边幅。可怜的爱德瓦尔德！那唯一几乎使我心里难过的事情是，他对我是那么无限地心怀感激，以至于他几乎不知道怎样感谢我。让我为此而受感谢，那真的实在是过分了。

现在，为什么你们不能老老实实在地安静下来？除了摇扯我的遮阳篷、拉动我的反光镜和上面的绳索、玩耍我四楼的拉铃线、敲打我的窗户，简言之，以各种各样的方式来宣告你们的存在，就好像你们想要招我出去到你们中间，——除了这之外，你们在整个早晨这段时间里又做了些什么？是啊，天气是挺好的，但我没心情，让我待在家里……

你们这些顽皮欢闹的西风们（Zephyrer^[119]），你们这些快乐的男孩子们，你们完全可以自己去；就像你们一向所做的，去和女孩子们一同愉快吧。是的，我知道，没有人能够像你们这样地懂得去充满诱惑地拥抱一个女孩；她徒劳地想从你们那里蜿蜒绕行地溜走，她无法从你们的缠藤中解绕脱身出来，而她也不想脱身出来；因为你们使人冷却、使人凉爽、不煽情激愤……

你们自己上路吧！不要拖上我。

……那样的话你们就不会从中得到乐趣，你们觉得，你们不是为了你们自己才去这样做的……

这样，好吧，我一起去吧；但是有两个条件。第一个条件。在国王的新广场住着一个年轻女孩，她非常美好而可爱，但却也毫无道理地不愿意爱我，甚至更糟糕的是，她爱另一个人，并且到了他们相互手挽着手散步的程度。我知道他将在一点钟去接她。现在，答应我，你们中最强烈的风继续隐藏在附近的某个地方，直到他和她一起走出街门^[120]的那一瞬间。在他将要转入大国王街的同时刻，这一先锋力量就冲出来，以最有礼貌的方式从他头上掀走那顶礼帽，以一种匀速吹着这帽子保持行进在他之前恰恰两英尺^[121]的距离；不能更快，因为那样我们就可以想象，他会重新转回家去。他不断地相信，下一秒他就能抓住这帽子；他甚至不让她的手臂脱离他。以这样一种方式，你们引着他们穿过

大国王街，沿着堤坝到北门，到高桥广场[122].....

到那里要用多长时间？我想差不多半小时。一点半整我从东街[123]出来。在那前锋力量把这对情人引到了广场中央时，这时，对他们进行猛烈的攻击，在这攻势中你们也把她的帽子掀掉、把她的曲卷发型吹乱、吹走她的围巾，而与此同时，他的礼帽欢跳地越飞越高，简言之，你们制造出一场混乱，这样那些最受尊敬的观众们，不仅仅是我，全都哄堂大笑，那些狗开始吠叫，塔顶的哨兵[124]开始敲铃铛。你们这样地设法，使得她的帽子飞向我，我就成为那幸运地去把帽子递还给主人的人。

第二个条件。那跟随着我的单位要听从我的每一个召唤、保持不违犯恰当得体的规矩、不去冒犯任何美丽的女孩、除了该做的事情之外不得有任何更大的自由，它要做的事情只是去让她孩子气的灵魂在这整个促狭中保持其喜悦、让她的嘴唇保持其微笑、让她的眼睛保持其平静、让她的心灵保持没有恐惧。如果你们中的任何一个作出别的举动，那么你们的名字就会受到诅咒。

而现在，出发吧，向生命和喜悦、向青春和美丽出发吧；向我展示我常见到的东西、我永远看不厌的东西，向我展示一个美丽年轻的女孩，以这样一种方式向我打开她的美丽，以至于她自己变得更美；以这样一种方式考验她，以至于她为这考验而感到高兴！

我选择宽街[125]，但是你们知道，我只能够在一点半之前对我的时间有所支配。

那里过来一个年轻女孩，艳妆而服饰整洁，当然，今天是星期天.....

凉却她一下，吹给她一点凉爽，在无声的气流中滑向她，以你们无邪的触摸拥抱她！多么奇妙啊，我隐约感受到脸颊的微妙红晕、嘴唇的颜色更深了、胸脯挺起了.....

我的女孩，这是无法描述的，呼吸这清新的空气是一种至福的享受，不是吗？小衣领就像一片叶子一样地摇摆着。她的呼吸是多么健康饱满。她的步伐放轻，她几乎是被轻风抬起，就像一片云、像一场梦.....

吹得更有力一些、来一阵更长久的风！

.....她镇定了下来；手臂向前胸抱得更紧，她更为小心地覆盖着前胸，这样风的吹拂不至于过于无礼地骚扰、这样它就不至于蹦跳着冷飕飕穿进那单薄轻盈的覆盖物.....

她的红晕更健康了、脸颊更丰满了、眼睛更透明了、步履更有节奏了。所有顾虑使得一个人更美丽。每一个年轻的女孩都应当爱上西风（Zephyren）；因为没有什么男人像它那样地明白这道理，它在与她发生冲突的时候增大她的美丽.....

她的身体稍稍前倾，头看向脚尖.....

稍停一下！太过分了点，她的形象变宽了、失去了她美丽的苗条.....

稍稍冷却她一下！

.....不是吗，我的女孩，在一个人感到热的时候突然感到这些清新的冷战，难道这不是令人心爽的事情吗？一个人会出于对生存的喜悦而打开自己感恩的怀抱。

.....她转向一边.....

现在，赶紧用力吹一下，我能够隐约地感觉到各种体态的美丽！

.....再有力一点！让褶皱能够裹得更贴切.....

过分了！姿势变得不雅了，轻松的步子被打乱了.....

她再次转身.....

现在，吹起来，让她自己想办法！

.....够了，过分了！她的头发散落出来了.....你们能不能想办法控制好你们自己！

那里一整个军团行军而来：

这一个完全彻底地坠入了爱河，

那一个很想也这样。[126]

是的，左臂挽着自己的未来姐夫[127]在外面走，这不可否定地是生命中的糟糕地位。对于一个女孩，这差不多就等于像一个男人去做市政公务员.....

但是市政公务员可以被提升；他在办公室里有他的位置，在特别的机会里也参与共事，这不是小姨子的命运；但是反过来她的提升则不是那么缓慢——如果她得到提升而被转移进另一个办公室.....

现在，吹得稍稍快一点！如果一个人有一个可供扶持的固定点，那么这人就可以进行抵抗.....

中间拼命向前，两翼无法跟上.....

他站得足够地稳定，风无法撼动他，他重得无法撼动，——但也重得无法使翼翅无法将他从地面提起。他向前冲，来显示出他是一个沉重的物体；但是他越是坚定不移地站着，那些女孩子们就越是为此而难受.....

我美丽的女士们，我是不是可以得到允许作为一种服务而给出一个忠告：您让那未来的丈夫和姐夫别来管您的事情吧，试着单独行走，并且您将由此得到远远更多的快感.....

现在吹得稍轻一些！

.....她们在风的波荡中怎样地颠簸呵；不一会儿，她们沿着街在路边相互面对面地登场了.....

又有什么样的舞蹈音乐能够引发一种更为欢愉的快乐呢，然而风却并没有使人精疲力竭，它使人更有劲道.....

现在，她们肩并肩地沿着街扬起满帆扫行下去.....

还能有什么样的华尔兹能够更具备诱惑性地把一个女孩子牵动起来让她情不自禁地起舞呢，然而风却并没有使人疲倦，而是抬着.....

现在她们转身面对那个作为丈夫和姐夫的人.....

不是吗，稍稍的阻力是令人愉快的，一个人很愿意为了去拥有那自己所爱的东西而斗争；而且这人完全有可能得到自己所争取的东西，有一种更高的主宰向爱情伸出援手，看，不是正因此这个男人就有着顺风帮着他吗.....

难道我不曾准确地说明了这一点：在一个人自己在背后有风推动着的时候，这人就很容易扶持着爱人走过去，而在一个人顶着迎面而来的风的时候，那么这人就进入了一种舒心的运动，这样这人就逃向爱人，风的吹拂使得这人更健康，并且更有吸引力，并且更具有诱惑作用，而风的吹拂使得嘴唇的果实觉得凉爽，这果实最喜欢享受凉意，因为它是那么地热辣，就像香槟酒在几乎冻结的时候有着辣嘴的味道.....

他们那样地嬉笑和交谈——风把这些话语夺走——这时在这里也有什么可谈的吗？

她们又笑起来并且向风中屈身，并且抓住帽子，并且守望双脚.....

现在，停下，不能让这些年轻女孩们变得不耐烦、对我们生气或者害怕我们！

对啊，坚决而有力，右脚在左脚之前.....看她环顾世界的样子，多么无畏和勇敢.....

如果我看得准确的话，她当然是挽着一个人的手臂，就是说，她已经订婚了。让我们看，我的孩子，你从生命的圣诞树^[128]得到了怎样的礼物.....

呵，是的！这看上去真的是非常确定地订了婚。她则是处在订婚了的第一阶段，她爱他——无疑很可能，但她的爱情还是在拍翅舞动，海阔天空，绕着他松散地拍翅舞动；她仍然拥有着爱情的斗篷，这斗篷能够遮掩许多^[129].....

再吹得稍稍强烈一点.....

是呵，如果一个人走得那么快，那么就难怪帽带对着风绷紧，难怪这看起来似乎它们就像翅膀一样地承受着这一轻巧的生命体——以及她

的爱情——它也跟着，就像风所嬉戏着的一块精灵纱。是呵，在一个人这样地看爱情的时候，它看起来是那么地广袤；但是一个人要穿上它时、在这纱要被缝成便裙时——于是就做不了多少个褶裯.....

噢，我的上帝！在一个人有了勇气去跨出整个生命中的决定性的一步时，难道这人不也该有胆量率直地顶风而上？谁会怀疑这个？我不会；但不要激动，我的小女孩，不要激动。时间是一个不容易对付的训导者，而风则也不怎么坏.....

逗她一下！

.....手绢到哪里去了？

.....好的，您又找到了它.....

一根帽带散开了.....

这对于那未来的新郎来说是很难堪的，他就在当场.....

那里来了一个女友，您要向他打招呼。这是她第一次看见订婚后的您；您在这里，在这宽街上，并且此外还打算去长线条，其实就是为了显示一个已经订婚了的你。据我所知，这是一个风俗：新婚夫妇在婚礼之后的第一个星期天去教堂，而新订婚的未婚夫妇则到长线条。是的，一场订婚在通常也确实与长线条有极大的相同之处.....

现在，小心了，风在刮着帽子，稍稍扶着它一点，低下头.....

这真的实在是要命的，您根本没有来得及向女友问候、没有获得这样的沉着去带着一个已订婚的女孩面对那些未订婚的人们时按理应当具备的优越神情作出问候.....

现在，吹得稍微轻一些！

.....现在美好的日子来到了.....

她是怎样紧紧地倚靠着那爱人，然后她到了他前面，远到她能够回过头来看着他，因为他而感到高兴，他是她的财富、她的幸福、她的希望、她的未来.....

哦，我的女孩，你为他做了太多.....

或者，他看上去如此有力量，难道他不该来感谢我和风？而你自己看上去如此生机勃勃、如此充满憧憬、如此心怀预感，难道你不该来感谢我和那些轻柔的微风在这个时候使你康复并且把你的痛楚带进遗忘？

我不想要一个学生，
彻夜躺着读书，
我想要一个军官，
在帽上戴着羽毛^[130]。

人们马上就在你这里看见，我的女孩，在你的目光中有着某种东西.....

对，和一个学生在一起绝不是你所应得的……

但为什么是一个军官？难道一个结束了学业的神学硕士，他就不能做同样的事情？

……然而，在这一瞬间我能为你提供的却既不是一个军官，也不是一个神学硕士。相反我能够为你提供一些定温的凉意……

现在，吹得厉害一点！

……这正好，把丝巾刮回到肩上；非常慢地行走，这样脸颊就变得稍稍更苍白，目光的闪耀就不那么剧烈……

就这样。是的，稍稍一点运动，尤其在像今天这样的好天气里，然后稍稍有点耐性，然后您肯定就会得到那军官。

这是相互构成天作之合的一对。在步履中有着的是怎样的节奏、在整个表演中有着自信，它们被建立在相互的信任上，在所有动态中有着怎样的事前注定的和谐^[131]，怎样万无一失的周到啊。他们的姿势不是轻松优雅的，他们没有相互在一起跳舞，不，在他们之中有着一种持久性，一种率直，它唤醒坚实可靠的希望、启示出双向的尊重。我敢打赌，他们的生命观就是这个：生命是一条路。看来他们也是注定要相互挽着手走过生命中的喜悦和悲哀。他们和谐到了这样一种程度，以至于那女士放弃了“去走在石板路上”的要求……

但是你们，亲爱的西风，为什么你们那么忙碌地缠着这一对呢？这看来是不值得去注意的。难道有什么特别的东西该去留意的吗？

……然而时间已经是一点半了，出发去高桥广场吧^[132]。

人们不会相信，在整体上这么准确地算出一部灵魂上的发展史会是可能的。这显示出考尔德丽娅有多么健康。真的，这是一个出色的女孩。固然，她是宁静而谦虚的，谦逊无求，但在她心中无意识地有着一种巨大的要求。

在我今天看见她从外面走进门的时候，我有一种被撼动的感觉。一阵微风所能达成的这点点阻力仿佛是在唤醒她心中的所有力量而无需让她在心中有什么冲突。有时候一个女孩会消失在手指之间，那么脆弱，以至于我们几乎担心，她会在我们看着她的时候破碎掉，然而，考尔德丽娅不是这一类无足轻重的小女孩；然而她也不是什么自以为是的装饰性花朵。因此，就像一个医生，我饶有兴致地观察这一健康史中的所有表征。

在我的出击中，我逐渐地开始向她趋近，渐渐地转入更为直接的攻势。如果我要在我对这家人的军事地图上标示出这一变化，那么我将说：我这样地把椅子调转了方向，我现在转向了她的这一边。我与她的接触更密切了，与她说话，引诱她回答。她的灵魂是激情、热烈，并且，它有着一种对于“非正常的事物”^[133]的需求，但却没有通过那庸人

自扰的虚妄反思而钻进怪癖的牛角尖。我对于人类愚蠢的反讽、我对他们的怯懦和麻木不仁的讥嘲吸引着她。她无疑是喜欢在天穹之上驾驭着太阳车^[134]、过于趋近大地并且把人类烧焦一小片。然而，说到要信任我，这则是她所不会做的事；迄今我一直阻止自己去作出任何亲近的表示，甚至在精神的方面也是如此。在我让她倚靠于我之前，她必须在自身之中得以强化。乍看之下，似乎是我在想要使她成为我在自己的秘密教义中的知心人，但这也只不过是乍看之下而已。她自己必须在自身之中发展自己；她必须感觉到自己灵魂的张力，她必须去拿下世界并且举起世界。她的说辞和她的眼神向我展示出她所取得的进展；只有唯一的一次，我在之中看见的一种毁灭的愤怒。她必须不欠我任何东西；因为她应当是自由的，爱情只有在自由之中存在、对时间的打发和永恒的消遣只有在自由之中存在。也就是说，尽管我的目标是让她就好像是带着一种天性的必然沉入我的怀抱，尽管我努力去使得她被吸引到我身边，然而，问题也是在于，她不像一件重量物体那样地落下，而是以这样一种就像精神对精神的吸引的方式来到我身边。尽管她应当属于我，这却不应当等同于那种不漂亮的做法，她不应像一种负担一样地落在身上。她既不该在肉身方面成为一种累赘，也不该在道德方面成为一种义务。在我们两人之间，占统治地位的只应当是自由本身的游戏。对于我，她应当是那么轻松，以至于我能够把她挽进我的手臂。

考尔德丽娅几乎占据我太多生命。我又失去了我的平衡，不是她在场时面对着她失去平衡，而是在我从严格的意义上说单独地和她相处的时候。我会渴慕思念她，不是为了和她说话，而是为了让她的形象萦舞着从我身边飞过；如果我知道她出了门，我会悄悄追随他，不是为了被她看见，而是为了看见她。前些日子的一个晚上，我们相伴着走出巴喀斯特家的门；爱德瓦尔德陪着她。我非常急地与他们分手，疾速转进另一条街，我的仆人在那里等着我。在一刹那那里，我换了一身衣服，并且再一次去不让她有所知地与她相遇。爱德瓦尔德像往常一样地默不作声。我无疑是爱上了她，但不是在一般的意义上坠入爱河，对此我们也是必须非常谨慎的，爱上一个人总是有着各种危险的后果，不管怎么说，我们只这样地爱一次。然而，爱神是盲眼的^[135]，如果我们机敏的话，我们肯定是能够愚弄他的。这技巧是在于，就印象而言要尽可能地敏感，要知道什么是你给出的印象、什么是你从每一个女孩那里获得的印象。以这样一种方式，你甚至能够同时爱上许多个，因为你是以不同的方式爱上那每一个单个的人。爱一个女孩，太少了；爱所有女孩则是肤浅；认识自己并且爱尽可能多的女孩，让自己的灵魂以这样一种方式隐藏起所有情欲之爱的权力，以至让每一个女孩获得各自特定的营养，同时让意识囊括那整体，——

这是享受，这是在生活。

七月三日。

说到底爱德瓦尔德真的不能怪我。事实上我倒是希望考尔德丽娅爱上他，希望她会在他身上获得对纯粹作为爱情的嫌恶并且因此而走向自

己的极限；但那恰恰蕴含了这样一种条件：爱德瓦尔德不能是一个漫画式人物；因为漫画式人物起不到什么作用的。现在，爱德瓦尔德不仅仅在市民性的意义上是好对象，这在她眼里毫无意义，一个十七岁的女孩看不上这一类东西；他还有着各种人格上可爱的品质，我试图帮他将这些品质以一种最有利于他的方式展示出来。就像一个女化妆师，就像一个装饰工，我用尽家里可用的资源来把他的举止修饰得尽可能地漂亮，有时我甚至把一些借来的装饰也挂在他身上。在我们一同去那里的时候，走在他身边让我有一种非常奇怪的感觉。这让我感觉就好像他是我的兄弟、我的儿子，然而他却是我的朋友、我的同龄人、我的情敌。他绝对不会对我构成一种危险。因此，既然他终究是要跌落下来，那么我能够把他抬得越高就越好，这在考尔德丽娅那里就唤醒越多关于“她所鄙视的是什么”的意识，她对于“她欲求什么”的隐约感觉就越强烈。我帮他一把，我在人前推崇他，简言之，我做朋友为一个朋友所能做的一切。为了真正地使我的冷漠鲜明化，我几乎对爱德瓦尔德进行斥责。我把他说成是一个梦想家。既然爱德瓦尔德根本就不知道怎样自己想办法解决问题，那么我就不得不对他施以援手。

考尔德丽娅恨我并且怕我。一个年轻女孩怕什么？精神。为什么？因为精神构成对于她的整个女性存在的否定^[136]。男性美、一种令人喜爱的本性等等，都是很好的工具。一个人也可以借助于它们去进行征服，但却不会赢得一种完美的胜利。为什么？因为这人在一个女孩自身的势力范围里与这个女孩作战，而在她自己势力范围里，她总是最强大的。借助于上面所说的这些工具，这人能够使得一个女孩泛起红晕、垂下眼睑，但却永远也不可能引发出那不可描述的、勾人魂魄的恐惧（Angst），这恐惧使得她的美丽令人感兴趣。

“奥德修斯并不美丽，但他善于辞令，

并且他还是使得海洋女神们为情欲之爱所痛。”^[137]

现在，每一个人都应当知道自己的力量。但是有一些东西常常令我不快：甚至那些有着天赋的人们也这样作出门外汉的行为。如果一个成为了别人的牺牲品，或者更准确地说成为了自己的爱情的牺牲品，那么，事实上我们就应当马上能够看出她是在怎样的一个方向上被欺骗的。那经过训练的谋杀者捅出特定的一刀，而那有经验的警察在看了伤口之后就马上就认出作案者。但是，我们在哪里能够碰上这样的计划周密的诱惑者，在哪里碰上这样的心理学家？去诱惑一个女孩，这对于大多数人来说就意味着诱惑一个女孩，并且就此打上句号，然而，在这种想法之中却隐藏着一整套语言。

作为女人——她恨我；作为一个有天赋的女人——她怕我；作为一个有头脑的人——她爱我。我现在首先是在她的灵魂里安置了这一冲突。我的骄傲、我的桀骜不驯、我的冷然讥嘲、我的无情讽刺引诱着她，并非似乎是她会来爱我；不，在她心中肯定是丝毫没有这一类情感的痕迹，而尤其不会对我有这样的情感。她想要和我比高低。这引诱出她面对人类时的那种骄傲的独立性，一种自由，类似于阿拉伯人在沙漠

中的自由。我的笑和我的怪异在中和抵消着每一种情欲之爱的流露。她对我是相当自由的，并且，如果在这之中有着某种矜持的话，那么它就是智性的多于女性的。她根本不是把我看成爱人，这样我们所处的关系只是作为两个有头脑的人之间的关系。她抓我的手、握我的手、嬉笑着、在一种纯粹的希腊意义上^[138]向我显示出某种关注。而在反讽者和讥嘲者对她进行了足够长久的逗弄之后，我则按着从那古诗句中找到的指示去做：那骑士铺展开他的斗篷，那么红，并请求美丽的少女坐上斗篷^[139]。然而我铺展开我的斗篷，却不是为了和她一起坐在大地的草皮上，而是为了和她一起消失在空气中、消失在思想的漫游中。或者，我不带上她，而是让自己跨骑在一种想法上，挥手向她致意、以手指飞吻、在长出翅膀的言辞的低吟轻唱中变得让她看不见却能听见，不是像耶和華那样在声音中越来越清楚地显形出来^[140]，而是越来越淡褪地消隐，因为我说得越多，我就升得越高。这时她就想和我一同，在大胆的思绪遨游中远离。然而，这却只是一个瞬间，进入下一刹那，我又冷又干^[141]。

女性的红晕有不同的类型。有一种是那粗糙的代赭石红晕。这是浪漫小说家们在让他们的女主人公们完全彻底地^[142]泛起红晕时总是大量地具备的那种。有一种细腻的红晕；这是精神的朝霞。它在一个年轻女孩那里是无价的。跟随着一种幸福的想法而出现的那种一闪即逝的红晕在男人身上是美丽的，在年轻人身上更美丽，在女人身上是可爱的。它是闪电的瞬烁，精神的无声电闪^[143]。它在那年轻人身上是最美的，在那女孩子身上是可爱的，因为它是在自己的童贞性中展示出来，因此它也有着意外状态的那种羞涩。随着人的年龄越来越大，这一红晕也在越来越大的程度上消失。

有时我为考尔德丽娅朗读一些东西；一般说来都是一些非常无所谓的东西。通常的情况下，爱德瓦尔德必须举着灯；是这样，我向他指出了，借一些书给一个女孩子，这是一种人们用来和一个女孩子建立交往的非常好的方式。他也以各种不同的方式由此而有所获；因为她确实是为此而对他有着感激。最大的赢家是我；因为我决定对各种书籍的选择并且自始至终地置身事外。在这里我有着一个可用于我的观察的、宽阔的运作场地。我可以按我的意愿把我所想要给爱德瓦尔德的书交给他，既然他不懂文学，我可以尽管在任何极端上大胆地随心所欲。现在，在我和她一起在晚上相约的时候，我则就好像是很偶然地拿一本书在手上，稍稍翻动，半出声地朗读，称赞爱德瓦尔德的周到。昨晚，我想通过一种实验来确定地了解她的灵魂的张力。我吃不准是不是该让爱德瓦尔德把席勒的诗歌^[144]借给她——因为我可能会在要朗读的时候偶然地翻到“特克拉之歌”^[145]，还是把布尔戈尔的诗歌借给她。我选择了后者，因为，尤其是他的《列诺尔》还是有些夸张性的，不管它在其他方面有多么美。我打开《列诺尔》，用我所有可能唤出的感伤激荡来朗读这首诗。考尔德丽娅被感动了；她带着急切缝纫着，就仿佛威尔海姆要来接的人就是她^[146]。我停下，姑妈听着而没有什么特别的投入；她既不怕活着的威尔海姆，也不怕死去了的他，另外她的德语也不是很出

色；相反，在我向她显示这装订精美的书册并且开始一场关于订书工作的谈话时，她则是如鱼得水。我的意图是马上在考尔德丽娅那里消灭掉那心灵激荡的东西——在它被唤醒的同一瞬间里将之消灭掉。她变得稍稍有点恐惧，但是我很清楚，对于她这恐惧所起的作用不是引诱性的，而是令人毛骨悚然的^[147]。

今天我的目光第一次停留在她身上。人们说，睡眠能够使得眼皮重得自己关上；也许这道目光也能够达成某种类似的效果。眼睛闭上，但那各种阴暗的力量却仍然在她内心中骚动着。她没有看见我在看她，她感觉到这个，在整个躯体中感觉到它。眼睛闭上了，这是夜晚；但在她的内心中这一刻却是白天。

爱德瓦尔德必须消失。他走入绝境；我预感他随时都有可能去找她并向她作出爱情宣言。没有人比我更清楚地知道他了，我是他的知心者，并且孜孜不倦地使得他处在过劳的状态，让他能够愈发强烈地对考尔德丽娅发生影响。但让他去坦白自己的爱情，这则是太大的一个冒险。我很肯定地知道他会获得一个“不”，但故事并不就此结束。他无疑会非常痛苦地对此耿耿于怀。这种情伤也许会感动和震撼考尔德丽娅。尽管我在这样的情况下无需害怕最糟糕的事情会发生——无需害怕她会改变主意，然而她灵魂的骄傲有可能会通过这种纯粹的同情而受到损害。如果这样的事情发生的话，那么我对于爱德瓦尔德的意图就完全地失败了。

我与考尔德丽娅的关系开始进入一种戏剧性的新进程。一些事情必须发生，不管它们是什么事情，我无法再这样继续单纯地观察而不让这瞬间流失。必须有什么事情发生来使她感到意外，这是必需的；但是，在一个人想让她感到意外时，这人就必须进入他的岗位。那在一般情况下会使人意外的东西可能并不会在她身上造成同样的效果。如果要真正地让她感到意外的话，那么就必须通过这样的方式：在一开始的那一刻起，“一件很平常的事情的发生”就几乎是使得她意外的原因。接下来的事实就必须显示出，在这平常的事情之中蕴含了某种令人意外的东西。这也一直是对于“那令人感兴趣的”的法则，而这又是对于所有我针对考尔德丽娅所作出的运动的法则。只要一个人知道怎样去使人意外，那么这人就总是已经在游戏中取胜了；在一瞬间中，这人悬置^[148]那相关者的能量，使得她没有可能去作出行动，并且，不管这人是使用非同寻常的东西还是寻常的东西来作为手段，都是如此。我还能记得对于一个出自显赫家庭的女士所进行的鲁莽冒险，这说来多少也是一件让我得意的事情。我在一些时候暗中巡游在她周围，想要找到一种令人感兴趣的接触机会，但只是徒劳，然后，在一个中午，我在街上遇到了她。我很肯定，她不认识我，并且也不知道我是在这城里的。她一个人走着。我追上去赶在她前面，这样我就反过来与她面对面地走向她。我到一边让路给她，她保持走在石板路上。在这一刻，我向她投射出一种忧伤的目光，我相信在我眼中几乎是有着眼泪。我摘下我的礼帽。她停下了。我以一种感人的声音带着梦幻般的目光说：不要生气，高贵的小姐，您的

容颜与一种我以我全部灵魂爱着但却又生活在距我遥远的地方的生灵非常相似，这种相似是那么非同寻常地令人注目，以至于您会原谅我古怪的行为。她以为我是一个多愁善感的梦想者，而一个年轻女孩很喜欢稍稍来一点多愁善感的梦想，尤其是在她同时还能够感觉到自己的优越并且敢以微笑来应对这人的时候。对啊，她微笑了，这微笑太与她相衬了，简直无法言说。她带着一种高贵的屈尊随和向我问候，并且微笑。她继续她的步履，我在一边跟随了她几步。几天之后我遇上她，我放任自己向她打招呼。她取笑我.....

忍耐确实是一种宝贵的美德，笑在最后的人，笑得最好。[149]

可以想象出各种不同的方法来让考尔德丽娅感到意外。我可以尝试着发动一场爱欲的风暴，足以把树木连根拔起的风暴。借助于这风暴我能够尽可能地尝试着让她从根本上挣脱出来、把她从那历史的关联中解放出来；争取在这一动荡中通过一些秘密幽会来引出她的激情。这样的事情是可以做得到的，这并非是不可思议的。一个带着她这样的激情的女孩，我们可以去把她带进她所应处的状态。然而，从审美上看这却是不对的。我不喜欢头昏眼花的晕眩，只有当我们遇上那种唯独使用这样的方式才能激发出诗意反射的女孩子们时，我们才推荐进入这一状态。另外，那样的话，我们很容易错过那真正的享受；因为太多的困惑也会造成损害。用在她身上的话，这样的方式只会完全地败坏其效果。以几口吮饮，我会把那能够长期享用的东西都吸掉，更糟的是，通过慎重我原本是可以更完全而更丰富地享受它的。考尔德丽娅是不会在亢奋中被享用的。如果我这样去行事的话，也许在最初的瞬间会使她意外，但是她马上就会感到满足得腻味，恰恰正是因为这种意外太靠近她大胆无畏的灵魂。

一种单纯的订婚就在所有的手法中成为最好的，最符合意图的。如果她听我作出一种平淡无奇的爱情宣示，而且同样[150]请求着她的手来作求婚的表示，这时，也许她会更难以相信自己的耳朵，比起让她倾听我热情洋溢的雄辩、让她吮吸我有毒的麻醉饮料、让她在一种关于私奔的想法中听自己的心跳，这订婚的请求更使她觉得难以置信。

订婚之可诅咒之处在于它之中的伦理成分[151]。这种伦理成分在科学中同样是无聊乏味的，正如它在生活中是无聊乏味的。怎样的差异呵，在审美（*Ästhetiken*）的天空下一切都是轻松、美丽、短暂的，而当伦理（*Ethiken*）参与进来时，一切就变得艰难、生硬，无限地无聊乏味。然而，在更严格的意义上，一场订婚却没有伦理的实在性，不像一场婚姻那样，它只有人类一致认定的[152]有效性。这一模棱两可的暧昧可以对我有很大的好处。之中的伦理成分恰恰足以使得考尔德丽娅在某时某刻获得这样的印象，觉得自己越过了普遍事物的界限，而那之中的伦理成分也不至于严肃到我必须为一种更为严重的震荡而担忧的程度。我对伦理方面的东西[153]一直有着一定的尊重。我从不曾向什么女孩给出婚姻许诺，甚至在随便说说的情况下也不会，如果说在这里看起来我是在这样做的话，那也只是一种装模作样的动作。我要把事情设计成这

样，使得那取消这义务的人是她自己。我的骑士风度对于去做许诺是蔑视的。我鄙视一个法官用对自由的许诺来引诱罪人忏悔。一个这样的法官放弃了自己的力量和能力。在我的实践中甚至还要加上这样的情况：我不想要任何在严格意义上不是自由之馈赠的东西。让蹩脚的诱惑者们去使用这样的手段吧。他们到底又能达成什么？一个人，如果他不知道怎样去使得一个女孩骚动到彻底看不见一切我们觉得她不该去看的东西、如果他不知道怎样去花言巧语地使得一个女孩自愿地去按着他的意愿去做一切，那么他就是并且继续是一只三脚猫；我不会因他的享受而对他有什么羡慕。一只三脚猫是并且继续是一个这样的人，一个诱惑者，而人们却绝不能将我称作是诱惑者。我是一个审美者，一个抓住了爱情的本质及之中要旨、相信爱情并在根本上深知爱情的爱欲者，作为一个这样的爱欲者我只把这种私密的看法保留给我自己：所有爱情故事至多持续半年，而且所有爱情关系都是这样，一旦我们享用了其终结点，它就马上结束。我知道所有这些，并且我知道，被爱、被爱得高过世上的一切，这是人所能够想象出的最高享受。用花言巧语去吸引住一个女孩是一门艺术，而用花言巧语去使得她离开你则是一部杰作。然而后者在本质上则依赖于前者。

还有着另外一种可能的方式。我能够竭尽全力去让她和爱德瓦尔德订婚。我则成为常来家拜访的密友。爱德瓦尔德会无条件地相信我，因为他能够得到这种幸运，之中多少是归功于我。这样我就赢得让自己有更好地隐藏的机会。但是这没有用。她不可能和爱德瓦尔德订婚而同时又能免于以某种方式使自己降格。另外，在这种情况下，我与她的关系就会变得更多地是有刺激的而不是令人感兴趣的了。订婚中所蕴含的那无限的平淡无奇恰恰就是“那令人感兴趣的”共振板。

在瓦尔家一切都变得更意味深长。人们能够明显地感觉到，在那些日常的形式之下有着一种隐藏着的生命在蠢动着，而这马上又在一种相应的开示中展现出自己。瓦尔家在为一场订婚做准备。如果一个人仅仅是一个外在的观察者，那么他也许会想着，这一对可能是姑妈和我。在这样的一个婚姻中，我们能够为在下一代人对农业经济知识进行普及推广做太多事情了，又有什么做不到的？这样的话，我就变成了考尔德丽娅的姑父了。我是一个思想自由之友，没有什么想法会是太荒谬的，而以至于我没有勇气去坚持它。考尔德丽娅害怕爱德瓦尔德会作出爱情宣言，爱德瓦尔德希望这样一种爱情宣言会将一切都决定下来。现在他也会对这一点感到很肯定。然而，为了避免让他去面对走出这样一步之后的各种不愉快后果，我要想办法抢先他一步。我希望现在马上将他打发走，他确实是在路上挡道了。我今天真正感觉到这个。他看上去岂不是在做着梦并且沉醉在爱情之中吗，我们简直会怕他像一个梦游者一样突然地站起来，在全部人众面前以这样一种客观地洞察的方式来坦白出他的爱情，以至于他根本不去向考尔德丽娅靠拢。今天，我对他怒目而视。就像大象用鼻子来卷东西，我也以同样的方式用我的目光把他的全身卷起来向后扔去。虽然他仍然坐在那里，我却相信，他在整个身体上还是会有着一种相应的感觉。

考尔德丽娅没有像以往那样带着自信面对我。她一般总是带着女性的自信向我接近，现在她变得有点踌躇。然而这并不意味着什么大问题，我不觉得把一切恢复到过去的关系会有什么困难。但我却不想这样做。只是再一次去进行了勘探，然后请求订婚。这之中没有什么艰难的问题。考尔德丽娅在她的意外之中答应了，姑妈给出一声衷心祝福。她将为这样一个通晓农业经济的（侄）女婿而忘情于喜悦。（侄）女婿！在你冒险进入了这个领域的时候，一切是多么地亲密无间。我其实并不是变成她的（侄）女婿，而只是她的侄（女婿），或者更确切地说，若承上帝的意愿^[154]，两者都不是。

二十三日。

我曾让这样的流言散布开去，说我爱上了一个年轻女孩；今天我收获了这流言的果实。得助于爱德瓦尔德，考尔德丽娅对此也有耳闻。她是好奇的，她关注着我，然而她却不敢问；但她想要得到一种确定，这对于她不是不重要的，一方面因为这件事让她觉得无法相信，一方面因为她几乎想要为自己在此之中找到一个先例或者榜样；因为，如果一个像我这样的讥嘲者也会坠入爱河的话，那么她就无疑也能够无羞无愧地去坠入爱河。今天我把这事情放入了轨道。以这样一种方式讲述一个故事，使这故事不丢失其中心点，我想，我就是以这种方式讲故事的人，同样也^[155]以这种方式去使得这中心点不会太早地显现出来。使得那些听故事的人们处在悬而未决的焦灼之中^[156]、借助于插曲特性的小运动来使自己去确知他们希望这故事得到怎样的结果、在叙述过程中愚弄他们，这就是我的乐趣；使用模棱两可的暧昧，这样，听者们在那被讲述的东西中领会了一种意义，但一忽儿又突然察觉到这些话语也能够以另一种方式来理解，这就是我的艺术。如果一个人真的想要在某种特定的方向获得机会去进行观察，那么这人就总是应当讲说一番。在交谈中，这人能够更好地逃避掉自己想逃避的人、能够借助于问和答来更好地隐藏起各种话语为人留下的印象。带着庄重的严肃，我向姑妈开始我的讲话，“我是应当把这个看成是我的朋友们的好意呢，还是看成我的敌人的恶意，谁不为各种各样的事情感到厌烦呢？”在这里，姑妈提了一个意见，我尽我的全力让话题在她的意见上拖延，以便去使得旁听着的考尔德丽娅处于被吊着胃口的焦灼中，她又不能够消除掉这焦灼，因为我是在和姑妈说话，而且我的心境是庄严的。我继续说：“或者，我是不是应当把这个看成是一种偶然事件，一种流言之generatio æquivoca（自生自发）”（这个词明摆着是考尔德丽娅所不懂的，这只是使得她困惑，而我在之上加了一个虚假的强调，在说的时候带着一种狡黠的表情，仿佛那关键的意义就在这个词中，这则更使她困惑），“我这个习惯于隐匿地生活在世界上的人，在人们声称我已订婚的时候，就成了议论的对象”；很明显，考尔德丽娅仍然没有得到我的解说，我继续说：“有可能是来自我的朋友们，因为坠入爱河总是得被看作是一种巨大的幸福（她很吃惊），有可能是我的敌人，因为像这种幸福的事情落成了我的命运则总是得被看成是非常可笑的”（反方向的运动），“或者这只是偶然，因为这流言实在是毫无根据；或者只是流言之generatio

æquivoca，因为这整个流言完全可能是一种空空如也的头脑与自身所作的毫无思想的交交所孕育出来的东西。”姑妈带着女性的好奇急着想知道这位让人们乐意于使之与我订婚的女士会是谁。在这一方面的所有问题都被回绝了。在考尔德丽娅那里，这整个故事留下了印象，我几乎相信，爱德瓦尔德的股票上升了几个点。

决定性的瞬间正在趋近。我能够向姑妈写信，书面地请求得到与考尔德丽娅成婚的许可。无论如何，这是恋爱事件中正常程序，仿佛书面写出来的比口头说出来的对于心灵而言更为自然。然而，那使得我决定选择这种方式的，恰恰正是这种方式中的俗气成分^[157]。如果我选择了它，那么我就错过了真正的意外，而这真正的意外则是我所不能放弃的。

假如我有一个朋友，那么他也许会对我说：你有没有很好地对你将走出的这最严肃的一步作出周密考虑，这一步对于你整个接下来的一生和对于另一个人的幸福都是有着决定意义的。如果你有一个朋友，那么你现在就有了这样的好处。我没有朋友；这是否一个好处，我不想做断言，相反，我把得免于这样的一种朋友忠告看成是一种绝对好处。另外，我确实是咬文嚼字地在最严格的意义上对这整件事进行过彻底周密的考虑。

从我这一边看，现在是没有什么东西可以阻碍这订婚了。于是继续求婚，谁又会在在我身上看出我是这样的呢。不久，我这个微妙的人将被从一个更高的立足点上来看。我停止作为单身的人，而去成为伴侣；甚至是一个好的伴侣，姑妈会这样说。那几乎让我最觉得心怀愧疚的人，是姑妈；因为她以一种纯粹而正直的农业经济的爱心来爱着我，她几乎是把我当成她的理想来崇拜。

现在，我在我的生命里做出过许多爱情表白，但所有我的经验在这里根本帮不上我；因为这一表白必须以一种非常特别的方式来作出。我尤其铭刻在心的，是一切全都只是一种装模作样的造势。我曾进行过各种各样的舞步练习来看出以怎样的方式登场是一个人所能做得最好的。如果去使得那一瞬间变得充满情欲的意味，那么这就会显得可疑，因为这就很容易会去提前用上了那在以后才该出现并且要继续展开自身的的东西；如果去使得那一瞬间变得非常严肃，那则是危险的；这样的一刻对于一个女孩子来说有着太多的意义，以至于她的整个灵魂都能够被固定安置进去，正如一个濒死的人把一切置于自己的最后意愿；如果去使得这一刻变得很热忱诚恳、滑稽，这会与我迄今所用的面具不协调，与我打算搞出来戴上的新面具也不协调；去使之变得诙谐而具反讽性，则会冒太大的风险。如果我的情形和一般人们在这样的境况中的情形一样，对于我来说首要事务就是去引诱出一个小小的“是”的答允，如果是那样的话，那么这事情就像把脚放进裤子那么容易。无疑这对我来说有着其一定的重要性，但并非是绝对的重要性；因为，尽管我现在为自己选择了一次这个女孩，尽管我把许多关注甚至全部的兴趣都投放到她身上，但在这里还是有着各种条件的，在这些条件下我不想接受她

的“是”。对于我，想要去做的根本不是外在意义上的“去占有一个女孩”，而是艺术性地享用她。因此这开始就必须是尽可能地有艺术性。这开始必须尽可能地模糊悬浮，它必须是一种无所不可的可能性。如果她马上在我身上看出一个欺骗者形象，那么她就误解了我；因为在一般的意义上我绝不是欺骗者；如果她在我身上看出一个忠诚的情人，那么她也误解了我。这里的关键是，要去使得她的灵魂通过这一事件而尽可能地不被规定下来。一个女孩的灵魂在这样的一刻就像一个濒死者的灵魂那样地具有预言性^[158]。这是必须被阻止的。我可爱的考尔德丽娅！我为某种美丽的东西而欺骗你，但这是别无选择的，我会给予你所有我能给出的补偿。这整个阶段必须被保持尽可能地无足轻重，这样，她在她给出了一个“是”的允诺时就无法对于这一关系背后所能隐藏的东西做出任何阐明。这一无限的可能性恰恰就是“那令人感兴趣的”。如果她有能力去预言出什么东西，那么我所做的事情就是错的，而这整个关系就失去了其意义。她因为爱我而说“是”，这是不可思议的；因为她根本不爱我。如果我能够让订婚从行为转化为事件，从某种她所做的事情转化为某种发生在她身上的事情——对此她不得不说：只有上帝才知道这件事情到底是怎么会变成这样的，如果事情能够这样发展，那么这就是最好的情形了。

三十一日。

今天我为一个事外人写了一封情书。这样的事情对于我来说只是一种快乐。首先，使自己生机旺盛地进入这样一种处境，却又带着所有可能的安逸，这总是非常有趣的。我为自己的烟斗装上烟、听事情的前后关系，寄自相关者的来信都被放在我面前。一个年轻女孩怎样写信，这对于我一直是重要的研究项目。现在，他坐在那里，坠在爱河里就像一只老鼠，朗读她的信，不时被我的简洁评论打断：她写得很好，她有感情、品味、审慎，她无疑在此前爱过，等等。其次，这是一桩我所做的善事。我帮助撮合一对年轻人；现在我算一下账。为了每一对幸福的情侣，我选择一个牺牲者；我使得两个人幸福，至多只有一个人不幸。我是诚实可靠的，从不欺骗任何一个向我交心的人。稍稍的取笑总是免不了的，因为不管怎么说这也是合理的手续费^[159]。为什么我享受这种交心的信任，因为我会拉丁语并且用心学习研究，并且因为我总是只让我的小故事们留在我自己心里。难道我不配获得这种信任吗？不管怎么说，我从来没有滥用过这种信任。

八月二日。

这一瞬间到了。我在街上一眼瞥见姑妈，于是我知道她不在家里。爱德瓦尔德在海关税务口^[160]。也就是说，考尔德丽娅单独在家的几率可能性（Sandsynlighed）是非常大的。结果真是如此。她坐在缝纫桌前，忙碌于手上的一件活。我很少在上午造访她家，因此，看见了我，她就稍稍有点感情上的变化。这处境几乎是有点太过让人感动。这却不是她所造成的；因为她很轻易地就镇静了下来，这状态的起因反而是我自己；因为，尽管我全副武装有着防卫装备，她仍然给我留下了一个非

同寻常的强烈印象。她是多么可爱呵，穿着蓝色条纹的家常棉布裙，胸前有一朵新鲜摘下的玫瑰。一朵新鲜摘下的玫瑰，不，这女孩自己就像一朵新鲜摘下的玫瑰，她是如此新鲜，刚刚来临；又有谁知道，一个年轻女孩会在哪里度过夜晚，我想是在幻觉们的国土上，但每个早晨她又回来，她的青春的新鲜欲滴就是这样来的。她看上去那么年轻却同时又那么完美，仿佛大自然像一个温柔丰沃的母亲刚刚在这一瞬间里才松开手掌让她从手中出来。对于我来说，我就仿佛是这一告别场面的见证人，我看见，那温柔慈爱的母亲怎样再一次拥抱她告别，我听她说：“现在，走出去，进入这世界吧^[161]，我的孩子，我为你做了一切，现在，接受这一吻，就像你唇上的一个封印^[162]，这是一道看守着至圣之物的封印，如果你自己不愿意，谁都无法打破它，而当那适当者到来时，你就会明白他。”她在她的唇上压上一个吻，一个吻，不像一个人类的吻那样拿取什么，而是一个神圣的吻，它给予一切，它给予那女孩吻的权力。神奇的大自然，你是多么地深奥和神秘，你将言辞赋予人，将吻的雄辩赋予这女孩！她在嘴唇上有了这吻，在额上有了告别祝福，在眼睛里有着喜悦的问候，因此，她看上去同时既是有着在自己家里的那种无拘无束（因为她是家里的孩子），又是陌生的（因为她不认识世界而只认识那在无形中看护着她的、温柔慈爱的母亲）。她确实很可爱，年轻得像一个孩子，但又有着高贵的少女尊严作为首饰，使人肃然起敬。

然而，不一会儿我就又变得没有了激情，庄严地呆滞，相应于在我们想要使得某种充满意义的事情以一种让这事不具任何意义的方式发生时的状态。在几句相互间的一般问候之后，我稍稍向她靠近了些，并且开始我的陈情表白。一个像一本书一样说话的人让别人听起来是极端地无聊乏味的；但有时候这样的说话方式对于去达到目的也会是非常有作用的。就是说，一本书有着那值得我们去注意的特性，就是，根据人们认为它应当如何被解读，它就能够被解读成如何。如果一个人像一本书一样说话，那么这个人所说的话就也会有着这种特性。我非常按部就班地遵照那些通常的程式来做。正如我所期待的，她感到意外，这是不可否认的。要为我自己作一下对“她看上去的样子”的描述的话，那是困难的。她看上去表情是丰富多样的，真的差不多就好像是这样一篇对于我的书尚未出版却已经预告了的评论，一篇包含有每一种解说的可能性的评论。一句说辞，她笑话了我，一句说辞，她受到了感动，一句说辞，她躲避了我；但是，没有任何说辞冒出我的嘴唇，我继续庄严地呆滞着，使自己准确地按照那仪式所要求的状态行事。

“她认识我这么短时间”，仁慈的上帝，一个人只会在订婚的窄路上但不会在情欲之爱的鲜花小径里遇到这样的麻烦^[163]。

够奇怪的。在前些日子我考虑这事情的时候，我对此是相当果决的，并且确信她在意外的瞬间会说“是”。在这里我们可以看见所有准备工作所能够帮上的是些什么忙，这事情并没有获得这样的结果，因为她既不说“是”也不说“不”，而是让我去对姑妈说。我本来应当是预见到这个的。然而我确实是有幸运在身；因为这个结果更好。

姑妈表示同意，对此我也从不曾有过丝毫的怀疑。考尔德丽娅听从她的意见。对于我的订婚，我则不该自夸说它是诗意的，以任何一种方式看，它都是俗气而尖矛市民式的。那女孩子不知道她是该说“是”还是该说“不”；姑妈说“是”，那女孩也说“是”，我拿下了这女孩，这女孩拿下了我——

现在故事开始了。

三日。

就这样我订婚了；考尔德丽娅也是，并且这可能就是她对这件事情所知的一切。假如她有一个她愿与之真诚交谈的女友，那么她肯定会说：“这全部到底意味了什么，我实在是搞不明白。在他那里有着某种东西把我吸引向他，但那是什麼，这问题则是我无法想出答案的，他对我有着一种奇异的权力，但是要说爱他，不，我也许永远也不会爱他，不过我完全能够忍受和他生活在一起，因此也能够挺幸福地和他在一起；因为他肯定不会要求很多，只要一个人能够忍受他。”我亲爱的考尔德丽娅！也许他要求更多，但相反少一些忍受。

在一切可笑的东西中，订婚是最可笑的。在婚姻中则还有着意义，尽管这种意义使得我不舒服。订婚是纯粹的人为发明，并且绝对没有为它的发明者带来荣耀。它既不是这个也不是那个^[164]，它与情欲之爱的关系就像学校门房所背戴的布带^[165]与一个教授的袍子间所具有的关系。现在，我是这一尊贵团体的成员。这不是没有意味的；因为正如特若普所说的，只有通过自己成为艺术家，一个人才获得评判其他艺术家的权利^[166]。难道一个订了婚的人不也就是一个鹿苑艺术家吗？

爱德瓦尔德愤慨得失去了理智。他不再刮胡子，把自己的黑套装挂了起来，这很能说明问题。他想和考尔德丽娅说话，想要对她描述我的狡诈。这会是一个令人震惊的场面：爱德瓦尔德胡须丛生、衣装随便、高声地向考尔德丽娅说话。差一点他就用自己的胡子来将我驱逐出去。我试图通过解释来让他冷静下来，但只是徒劳；我解释说，是姑妈撮合成我们这一对，也许考尔德丽娅对他还是有着感情的，如果他想要赢得她，我愿意退出。他犹豫了一瞬间，踌躇考虑着他是不是要以新的方式来刮自己的胡子、买一套新的黑套服，在下一个瞬间里他大声痛骂我。我尽我的全力对他保持一种善意的表情。不管他对我有多么恼火，我很肯定，如果他不向我咨询，他不会有所举动；他忘不了有我作为贤明指导^[167]的时候他得到了多大的好处。我为什么要摘扭掉他最后的希望、为什么要和他断交；他是一个好人，谁知道在时间的进程之中又会有什么样的事情发生呢。

我现在要做的事情是：一方面是要安排一切到位以便去取消婚约，这样我就能由此而确定出一种与考尔德丽娅的更为美丽而更意义重大的关系；另一方面要尽可能有效地利用这时间去为所有这种优雅、所有这种可爱而感到欣悦，大自然以这种优雅可爱如此丰富地装点了她，我要去为此感到欣悦，而同时又带着这样一种“确保某些东西不被提前使用

掉”的限定和审慎。当我终于达成了这样的目的，使得她弄明白什么是“去爱”、什么是“爱我”，那时，婚约就作为一种不完美的形式而爆裂掉，她将属于我。别人在他们到达了这样一个点并且有了通往一种在所有永恒之中的无聊婚姻的远景时订婚。那是他们的事情。

一切事情仍然保持不变的状态^[168]；但是几乎不会有什么订婚的人能够比我更幸福；不会有什么找到金块的守财奴能够比我更感到极乐。我陶醉于这样的想法：她处在我的控制之下。一种纯洁无邪的女人性，像大海一样透明，却又像大海一样深刻，对爱情一无所知！现在她应当去了解，情欲之爱是一种怎样的权力。就像那从尘土中升上父亲的宝座的国王的女儿^[169]那样，她现在要被置于她所属的王国。这要通过我而发生；在她学着去爱的时候，她将学着爱我；在她展开那规则的时候，范例也会跟上而得以展开，而这范例就是我。当她在情欲之爱中感受到自己的全部重要意义时，她将之用来爱我；在她隐约感觉到她从我这里学到这个时，她将双倍地爱我。我想到我的喜悦，这想法震撼我，到了使我几乎发狂的程度。

她的灵魂没有在情欲之爱不确定的蠢动中被挥发掉或者变得松弛，这种蠢动使得许多年轻女孩永远都无法去爱，这是说，无法明确地、精力充沛地、完全地去爱。她们在自己的意识中有着一幅不确定的图像，这图像要作为一种理想，而现实的对象要根据这理想来得到检验。从这样不伦不类的残缺不全中出现一种“某样东西”，借助于这“某样东西”人们能够帮助自己正派地通过这世界。

现在，当情欲之爱在她的灵魂中醒来时，我会洞察它，通过倾听所有情欲之爱的声音而在她身上听出它来。我要确定它怎样在她心中发展成形，并且与之相似地构建出我自己；并且，就仿佛我已经直接地接受进了那情欲之爱在她的心中所经历的故事中那样，我从外面，带着尽可能大的迷幻力，再次走向她。毕竟，一个女孩只会爱一次。

现在，我是法定地拥有了考尔德丽娅，有着姑妈的同意和祝福、朋友们和亲戚们的祝贺；这应当是靠得住的。于是，战争的艰难过去了，现在，和平的祝福开始了。怎样的一种愚蠢呵！仿佛姑妈的祝福、朋友们的祝贺有这个能力来使得我在更深刻的意义上拥有考尔德丽娅；仿佛情欲之爱有着这样一种介于战争时与和平时的对立，而不是（只要它存在它就会）总是在冲突中显示出自身，尽管武器是会有着各种不同。它所具有的差异在实际上是这差异：所发生的冲突是手头现成的^[170]还是有着距离的^[171]。在一种爱情关系中，冲突得越是有距离^[172]，事情就越令人悲伤；因为这样一来，那近身格斗就变得越微不足道。一次握手、一次与脚的接触，都是属于近身格斗，大家都知道，这是某种被奥维德^[173]在非常推荐的同时又带着深深的警惕所热切地反对的东西，而一个吻、一次拥抱则更不用说了。那带着距离搏斗的人在通常的情况下只能够相信眼睛；然而他会（如果他是艺术家）知道去带着这样的一种精湛技艺来使用这一武器，以至于他几乎会达成同样的结果。他将能够让目光带着一种游移而难以捉摸的温柔落在一个女孩的身上，这

种温柔让人感觉好像是在偶然地触摸着她；他将有能力用目光来抓住她，就仿佛他是在将她环拥在自己的怀抱里。然而，如果我们过久地进行有着距离的搏斗，那么这就总是会成为一种错误，或者一种不幸；因为，这样的一种搏斗持恒地只会是一种标示，而不是享受。而当一个人以手头现成的条件搏斗时，一切则在这时获得了其真实意义。如果在情欲之爱中没有搏斗，那么这情欲之爱就停止消失了。我几乎就根本不曾进行有距离的搏斗，因此我不是处在终结而是处在开始，我取出武器。我拥有她；这是真的，就是说在法律上和尖矛市民性的意义上，我拥有她；但是对于我，由此并不会推导出任何东西来，我有着远远更为纯粹的观念。她是和我订婚了，这是真的，但如果我由此想要推出“她爱我”的结论，那么，这就是一种幻觉；因为她根本不爱。我法定地拥有她，但是我却没有拥有她，正如我完全可以拥有一个女孩而无需法定地拥有她。

在秘密地泛着红晕的脸颊上，

心灵的灼灼闪耀着光焰。[174]

她坐在茶桌旁的沙发上；我坐在她身边的一张椅子上。这一位置安排有着秘密活动参与者间的那种亲切信任感，但同时也有着一种又重新把距离拉开的高雅感。有非常多的东西总是要依赖于姿势和位置安排，在这里是说，对于有着相应眼光的人是这样的。情欲之爱有着许多不同的位置，而这是第一种。大自然是怎样奢华地装点这个女孩呵；她的纯洁柔软的形态、她的深奥女性的无邪、她的明晰的眼睛——

一切都让我陶醉。

我问候了她。她就像往常一样，高兴地走向我，但稍有点羞涩、稍有点迟疑，不管怎样，订婚必定使得我们的关系变得有点不一样了，怎么不一样，她不知道；她抓住我的手，但不像往常那样的带着微笑。作为对这问候的回应，我在她手上很轻地、几乎无法觉察地捏握了一下；我是温和友善的，但不是带有爱欲感的。她坐在茶桌旁的沙发上，我坐在她身边的一张椅子上。一种升华了的庄严很快地在这处境中弥漫开，一种清淡的晨光。她沉默着，没有什么东西打破这宁静。我的目光轻悄悄地滑向她，不是欲求着的，而如果是带着欲求的目光，那就太不像话、太无礼了。一种微妙的、一瞬即逝的红晕，就像田野上方的一朵云，在她那里迅速飞过，忽升忽沉。这片红晕意味了什么？它是情欲之爱、是渴慕、希望、畏惧；是因为心灵的颜色是红色？不，绝不是。她觉得奇怪，她感到意外，不是为我感到奇怪，我能为她带来的东西微乎其微；她感到意外，不是对自己觉得奇怪，而是在自身之中有着奇怪的感觉；她在自身之中有了变化。这一瞬间要求宁静，因此不应有任何反思来打搅它、不应有任何激情之噪音来打断它。这就好像是我根本没有在场，但我的在场却又恰恰是她的这一冥思式的惊奇出现的条件。我的实在谐和于她的实在。在这样的一种状态中，一个年轻女孩就像各种单个的神圣，通过沉默而被膜拜和崇敬。

我侥幸地拥有我叔父的房子。如果我要为一个年轻人带来对烟草的

厌恶感，那么我就会把他带进瑞恩森宿舍区[175]的某个吸烟室；而在我想要为一个年轻女孩带来对订婚的厌恶感时，我就只需把她带到这里来。正如在裁缝们的会所[176]里人们纯粹只会找裁缝，同样，在这里人们纯粹只找订了婚的人们。如果和这样的一堆人卷在一起的话，真是很可怕的事情，我不可能责怪考尔德丽娅变得不耐烦。当我们成群地[177]聚在一起的时候，我想，除了那些来协助的、在大型庆典日来到都市的附加团队，我们有十对在那里。我们这些订了婚的人们能够真正享受着订婚之喜悦。在警报集合场，我和考尔德丽娅进了场，我这样做是为了让她品尝到厌恶感，对这些相爱中的明火执仗、对这些恋爱的匠人们[178]的粗制滥造的厌恶。人们彻夜不断地听见一种声音，就仿佛有人拿着苍蝇拍走来走去——这是那些情人们的接吻声。在这幢房子里，人们拥有了一种可爱的我行我素；人们甚至不寻找那些角落，不！人们环坐在一张大圆桌周围。我也作出了以同样的方式来对待考尔德丽娅的样子。为了这个目的，我不得不在极大的程度上强制我自己。如果我允许自己以这样一种方式去侮辱冒犯她深奥的女人性，那真的会是令人作呕的事情。假如那样，我会为这种行为而责备自己，更甚于我在我欺骗了她的情况下会产生的自责。总的来说，我能够保证每一个和我交心的女孩从我这里得到一种完美的审美待遇；只是这终结于她被欺骗；但这也是我的美学中的一部分；因为，要么女孩欺骗男人、要么男人欺骗女孩。如果人们能够让某个文学苦力[179]在童话、传说、民谣、神话中数一下，到底是女孩还是男人更常做出不忠实的行为的话，这是足以让人感兴趣的。

我无悔于考尔德丽娅花费去我的时间，尽管她花去了我很多时间。每一次相会一般都要要求很长时间的准备。我与她在一起体验她的情欲之爱的形成。甚至在我明显地坐在她身旁的时候，我也几乎是隐形地在场。就好像一场其实应当由两个人跳的舞蹈只是由一个人在跳，我与她的关系就是如此。也就是，我是另一个舞者，但却是隐形的。她就好像是在梦中运动着，但她却与另一个人在跳舞；这另一个人就是我——只要我是明显地在场，我就是隐形的；只要我是隐形的，我就是明显可见的。那些运动要求一个第二者；她向他屈身、她把手伸给他、她避开、她又再次靠近。我抓住她的手，我使她的想法圆满地完成，而她的想法本来在其自身就是圆满地完成了的。她在她灵魂自身的旋律中运动着；我只是机缘，“她运动着”的机缘。我不是爱欲的，任何爱欲只会惊醒她，我是迎合的、有弹性的、不具人格的，几乎就像是一种心境。

订了婚的人们在通常谈一些什么事情呢？据我所知，他们很忙碌地相互使对方被编织进各自相应的家庭的无聊乏味的关联。怪不得那爱欲的成分[180]消失了。如果一个人不懂得去把情欲之爱转化成“那绝对的”（det Absolute）——与这绝对的东西相比所有其他历史都会消失，那么这个人就永远不该去让自己进入“去爱”的领域，哪怕他结婚十次。我是不是有一个叫玛丽安娜的姨妈、一个叫克里斯多夫的叔叔、一个当少校的父亲，等等，等等，所有这些公共信息都与爱情的各种神秘没有关系。是的，甚至一个人自己过去的生命也不能算什么。在这方面，一

个年轻女孩通常没有很多东西可说；如果她有，那么也许是值得人们花一番功夫去倾听的；但是按照规矩，不是因此而去爱上她。我就我自身说来不是在寻找故事，这种故事我无疑有着太多；我寻找的是直接性（Umiddelbarhed^[181]）。在情欲之爱中，这是那永恒的东西：相爱的个体们要到情欲之爱的瞬间中才相互为了对方而进入存在。

必须在她那里稍稍地唤醒一点信任感，或者更准确地说，必须消除掉一种怀疑。我不是那种出于尊重而相爱、出于尊重而结婚、出于尊重而一起生孩子的人，我并不能够被准确地算进这一类“爱人”们的人口统计数字；但是我很清楚地知道，情欲之爱（尤其是在激情还没有被启动情况下）向那作为它的对象的人提出要求，要求他不去审美地违犯那道德的东西^[182]。从这方面看，情欲之爱有着它自己的辩证法。比如说，一方面，我与爱德瓦尔德的关系，从道德的立场上看，比我对于姑妈的行为远远更应受责备，但在另一方面，我则觉得，在考尔德丽娅面前为前者（我与爱德瓦尔德的关系）作合理辩解比起为这后者作辩解，要远远容易得多。固然她不曾表述出什么，但是我却仍然觉得最好还是向她解释我以这样一种方式行事的必要性。我所使用的谨慎对于她的骄傲是一种奉承，我用来处理一切的神秘性捕捉住了她的注意力。无疑，这看起来可能是这样：我在这里已经泄露了太多爱欲方面的修养，以至于以后到了我有必要作出“我从不曾爱过”的暗示的时候，我会与我自己自相矛盾；然而，这也没有什么。只要她不察觉到这个，我不怕自相矛盾，而我则达到我所想要达到的东西。让那些博学的博士生们去为避免每一个矛盾而感到荣耀吧；一个年轻女孩的生命太丰富了，要让它不具备任何矛盾是不可能的，就是说，它使得矛盾成为是必然的。

她是骄傲的，而且也没有关于“那爱欲的”（det Erotiske）的真正观念。现在，在精神的方面，她无疑是在相当的程度上屈从于我，与此同时也可以想象，在“那爱欲的”开始使自己起作用时，她可能会突然想到要用她的骄傲来针对我。根据我所能观察到的一切看，她对于女人真正的意义是困惑的。因此她针对爱德瓦尔德很容易就升起了她的骄傲。然而这一骄傲却完全是不正常的，因为对于情欲之爱她根本没有什么观念。如果她获得了关于情欲之爱的观念，那么她就获得了自己真正的骄傲；但是那种不正常骄傲的一点剩余则还是很容易就会尾随而来。现在，我们可以想象，她会来针对我。虽然她不后悔自己对订婚作出同意，但她还是很容易看出，我以相当划得来的价钱得到了这订婚许可；她会看出，从她这一边，还没有真正进入开始。在她意识到了这一点的时候，她就会敢于来和我对抗。事情正是该如此。那样，我就能够确定，她被感动得有多深。

完全不错。远远地在街上，我就已经看见这可爱的、小小的、带着卷发的头从窗户里尽可能地往外伸。这是我第三天留意到它了……

一个年轻的女孩无疑不会无缘无故地站在窗户前，她也许是有着自

己完美的理由.....

但是我请求您，看在上天的份上，不要这么大幅度地把您的身子探出窗外；我敢打赌，您是站在椅子的横木条上，我能够根据姿势推导出这个结论。想象一下那可怕的后果，您掉下来，不是落在我的头上；因为我至今不让自己卷入这事情，而是落在他身上，他，是的，因为肯定是存在着一个他.....

不，我看见什么了，远远在街中央走来，我的朋友证书硕士[183]汉森。在他的行为里有着某种不一般的东西，那是一种非凡的运送工具，如果我估计对了的话，他是乘着渴慕的翅膀而来的。难道他是这家里的常客？我不知道.....

我美丽的小姐，您消失了；我想，您是走去打开门让他进来.....

只是，您会再回过来的，他根本不会进这房子.....

您怎么会更清楚地知道？我则能够向您保证.....

.....他自己这么说。如果那辆驶过的马车不曾弄出这么大的噪音的话，那么您自己就也能听见这个。我就这样完全顺便地[184]对他说：您要进这里吗？对此他答以清楚的言辞：不.....

现在您完全可以说再见了；因为现在证书硕士和我要出去散步了。他是尴尬的，尴尬的人们通常多话。现在我要和他谈论他所申请的牧师职位.....

再见，我美丽的小姐，现在我们要去海关税务口[185]。在我们到了那里时，我对他说：真是糟糕透了，你把我带到了这个地方，不是我本来要走的路，我本来要去西街[186]的。

看，现在我们又到了这里.....

怎样的忠诚啊，她仍然站在窗前。这样的一个人一定是能够让一个男人幸福的……

您问，我为什么做所有这些事情。因为我是一个通过逗弄他人来取乐的恶劣的人吗？不，绝不是。我是出于对您的关心而这样做的，我可爱的小姐。首先，您等待着证书硕士，渴慕地想着他，那么，在他现在到来时，他就显得双倍地英俊了。其次，在证书硕士现在走进门的时候，他会说：“刚才我们几乎让人看出我们的事情，在我要进门来找你的时候，那个可恶的人不是站在门口吗。但我很聪明，我和他长篇地胡聊我所申请的那个职位，一忽儿这里、一忽儿那里，把他完全引到了海关税务口；我可以保证，他什么也没有看出来。”结果是怎样呢？您比以前更喜欢这证书硕士了；因为您一直认为他有一种非常杰出的思维方式，但是，他是聪明的……

是啊，现在您自己看见了。这件事可得归功于我。

但是，我突然想到什么。他们的订婚还没有公开宣布出来，否则的话我必定会知道。这女孩看上去是美丽而让人愉快的；但她很年轻。也许她的见识尚未成熟。不难想象，她轻率地走出了最严肃的一步。这必须被阻止；我必须和她谈谈。我应当去为她做这事；因为这无疑是一个非常可爱的女孩。我应当去为那证书硕士做这事，因为他是我的朋友；在这样一个关联上，我也应当去为她做这事，因为她是我的朋友们的未来妻子。我应当为这家庭做这事，因为这无疑是一个非常值得尊敬的家庭。我应当为整个人类做这个，因为这是一个善良的作为。整个人类啊！多么伟大的想法，多么崇高的运动，以全人类的名义去行动、去拥有这样的一个至高的全权代表地位。

还是回到考尔德丽娅的话题。我总是能够使用心境，这女孩的美丽思念真的感动了我。

现在，与考尔德丽娅的第一次战争开始了，在这战争中我逃避着，并且以此来教会她在对我进行追逐的时候取得胜利。我不断地逃回来，并且我在这一运动中反向地教会她从我身上认识到所有情欲之爱的力量、它的骚动想法、它的激情，认识到什么是渴慕，认识到希望和不耐烦的期待。在我以这样的方式为她做表演的时候，所有这一切就在她身上相应地得到发展。我将她带上的这条路是凯旋的征途，而我自己一方面是那如痴如醉地为她的胜利唱赞歌的人，一方面也在同样程度上是指路的人。在她看见情欲之爱对我的统治、看见我的运动时，她将获得勇气去相信这情欲之爱、相信它是一种永恒的权力。她会相信我，部分地因为我对我的艺术有着信心、部分地是因为我所做的事情是以真相作为其依据的。也就是说，如果事情不是这样的话，她不会相信我。通过我的每一个运动，她变得越来越强劲；情欲之爱在她的灵魂中醒来，她被安置于自身的“作为女人”的意义之中。

我至今还没有以一种在尖矛市民意义上所称的求婚方式来向她求婚；我现在要这样做，我要使得她获得自由^[187]，我只想以这样的方式来爱她。我不能让她知道她的一切是我造成的；因为那样的话，她就会失去对自身的信心。到了她觉得“自己是自由的”的时候，那么自由，以至于她几乎觉得有着一种要和我断绝这关系的诱惑，这时候，第二场斗争就开始了。在这样的时候，她有着力量和激情，而斗争对我有着意义；那些瞬间的后果是怎样就让它们怎样吧。设想她在她的骄傲之中晕眩、设想她和我断绝那关系，这很好啊！她有着她的自由；但是她却仍应当属于我。如果谁以为订婚会对她有所约束的话，那就错了，这是一种愚蠢；我只想拥有处在自由中的她。让她离开我，第二场斗争终究开始，而在这第二场斗争中我将取胜，这是非常肯定的，正如她在第一场斗争中的取胜只是一种幻觉。在她身上的力量充实度越高，对于我就越能够激发出高度的兴趣。第一场战争是解放战争；它是一种游戏；第二场战争是征服战争，它是一场生死搏斗。

我爱考尔德丽娅吗？当然爱的！真挚地爱？是的！忠诚地？是的！

这是在审美的意义上说的，而这无疑也是有着某种意味的。对于这样一个女孩，如果她落进了一个忠诚可靠的丈夫笨拙呆板的手中，这又有什么好处？她会有什么出息呢？什么也没有。人们说，要去走通世界，就必须有着一点比诚实更多的东西；我则要说，要去爱一个这样的女孩，就必须有着一点比诚实更多的东西。我具备这一“更多”——它是虚伪。然而我却忠诚地爱着她。我严格而有节制地看管着我自己，使得她身上的一切、她身上的整个神圣丰富的天性得以展开。我是寥寥无几的能够做这事的人之一，她是寥寥无几的适合于此的人之一；难道我们相互间的关系不是一种天作之合吗？

我没有看着牧师，而是把我的目光凝注在您手上所握的美丽的镶花边手绢上，难道我不是有罪过吗？您这样握着它，难道您不是有罪过吗？

.....手绢一角上有着名字.....夏洛特·韩是您的名字.....以这样一种偶然的方式来获知一位女士的姓名，这是那么具有诱惑性。这就好像是有着一个热心帮忙的精灵在神秘地使得我认识您.....

这手绢如此折叠而恰恰能够让我看见这姓名，或许，这不是偶然的吧？

.....您被感动，您擦去一滴眼泪.....那手绢又重新垂落下来.....

我看着您而不是看着牧师，这让您觉得很古怪。您看向手绢，您留意到它泄露出您的名字.....

其实在极大的程度上这是一件无邪的事情，一个人很容易去得知一个女孩的名字.....

为什么要让那手绢受过？为什么要将它褶皱起来？为什么要对它生气？为什么要对我生气？听，那里牧师在说：“没有什么人可以去让另一个人陷于诱惑；即使一个人是对此一无所知地这样做，他也有着一种责任，他也已经欠了那另一个人，他只有通过更大的善意来偿还这所欠的”……

现在他说阿门，在教堂外面，您也许敢于让手绢在风中飘摆……

或许您变得对我有了恐惧，我到底做了什么？……我做了什么超出您所能够原谅的限度的事情吗，我做了什么超出了您的记忆允许您敢去原谅的限度的事情吗？

相对于考尔德丽娅，一种双重的运动成为必要。如果我只是不断地逃开她的优越力量，那么她身上所具的“那爱欲的”就很有可能会变得太散漫松弛，以至于那更深刻的女人性无法得以具体实现。这样，在第二场斗争开始的时候，她就没有能力作出对抗。固然她一觉睡到她自己的胜利，但这也是她本来应当做的；但在另一方面，她则必须不断地被唤醒。在某一瞬间，她觉得仿佛她的胜利又一次要从她那里被扭夺走，这时，她应当学会带着意愿去紧紧把握住它。在这场角斗中，她的女人性得以成熟。我要么能够使用谈话来燃起火焰而用书信来冷却，要么反过来。在所有的方式中，后者是最可取的。这样，我尽享她最激烈的瞬间。在她收到了一篇书信文字的时候，它甜美的毒汁就被传输进了她的血液，这时，一句话就足以把情欲之爱召唤进爆发状态。到了下一个瞬间，反讽和冷霜使得她疑惑，但这种疑惑却并不大，不足以使她停止感觉到自己的胜利、感觉到随着自己收到下一篇书信文字这胜利会变得更大。反讽也不太适合于被置于书信之中，在书信中免不了会有着“她读不懂这反讽”的风险。多愁善感的热情只能被暗示性地用于交谈。我自己的在场将阻止狂热的发作。如果我只是在书信中出场，那么她就很容易承受与我的交往，在某种程度上，她把我混淆为某个居住在她的情欲之爱中的更为一般的生灵。在一封信中人能够更为随便地东跌西撞，在一封信中我能够以一种优雅的方式来拜倒在她的裙下，等等，某种如果我自己真的去做会看上去很像是胡闹的东西；如果我自己以行为而不是以书信来表达的话，那幻觉就会被丢失掉。在这些运动中的矛盾会唤起并且发展、强化并且巩固她身上的情欲之爱，以一句话说就是：诱惑着它。

然而，这些书信文字不能过早地染上一种强烈的情欲色彩。在一开始，它们最好是带着一种更为一般的印迹、包容有一种简单的暗示、去除掉一种简单的怀疑。如果有机会的话，订婚的好处也会被暗示出来，只要一个人能够借助于神秘化而不让人们靠近。她不应缺少机缘去留意到，它另外有着怎样的缺陷。在我叔父的家里有一幅漫画，我能够不断地让它与我并肩而行。如果没有我的帮助，她是无法呈现出那内在爱欲的真挚性（Det inderlige Erotiske）的。如果我拒绝帮助并且听任这幅滑稽的漫画来折磨她，那么，她无疑会为自己的订婚而感到难过，但

却无法真正说那使得她为此难过的人就是我。

今天的一段小书信文字向她暗示了她的内心状态会是怎样，因为这段文字描述了我的灵魂状态。这是那正确的方法；而我有的是方法。我要把这归功于你们，我从前所爱过的亲爱的女孩子们。因为你们，我的灵魂才有了这样的状态：我能够让自己成为自己想让考尔德丽娅看的样子。带着感谢，我回想起你们，荣誉是属于你们的；因为我一向都得承认，一个年轻女孩是一个天生的教学大师，在这样的老师那里一个人总是能够学到（如果实在没有别的东西可学）去欺骗她；因为这方面，一个人最好是去女孩子们自己那里学；不管我的年龄有多大，我都绝不该忘记，只有到了一个人老得再也无法从一个年轻女孩那里学到任何东西的时候，他的这一切才结束。

*

我的考尔德丽娅！

你说你不曾想象过我是如此，然而，我其实也不曾想象过，我会变成这样。现在，变化是在你身上进行着吗？因为人们完全可以这样想，我并没有真正地被改变，而是你用来查看我的眼睛有了变化；或者，难道变化是在我身上进行着吗？它在我身上进行，因为我爱你；它在你身上进行，因为我所爱的是你。借助于理智的冷漠平静的光芒，我观察一切，骄傲而无动于衷，没有什么东西使我惊骇，即使那精灵敲响我的门，我也会平静地抓起枝状烛台^[188]去开门。但是，看哪，我打开门所见的不是鬼魂们，不是各种苍白无力的形象，我是在为你打开了门，我的考尔德丽娅，那走向我的是生命、青春、健康和美丽。我的灵魂震颤，我无法平静地抓着烛台，我向后逃避开你，却禁不住让目光固定在你身上、禁不住想要让自己平静地抓着烛台。我变了，但是变成什么、怎样变的、这变化的内容是什么？我不知道，除了这个，在我无限神秘地说及我自己的时候，我所说的这一句：我被改变了；除了这个，我不知道还有什么更确切的定性可补充、还有什么更丰富的谓词可使用。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

情欲之爱喜爱秘密，订婚是一种公开；它喜爱沉默，订婚是一种公告；它喜爱低语，订婚是一种高声的宣示；然而，借助于我的考尔德丽娅的艺术，一场订婚恰恰会是一种欺骗那些敌人的漂亮手法。在黑暗的夜晚，对于其他的船只来说，再也没有什么别的事情能够比挂出一盏灯更危险的了，这灯比黑暗更具欺骗性。

你的约翰纳斯

*

她坐在茶桌旁的沙发上，我坐在她旁边；她挽住我的手臂，她的头

因许多想法而变得沉重、倚靠在我的肩上。她距我如此近，却更遥远；她向我奉献自己，然而她不属于我。仍然有着一种抵抗；但这抵抗不是得到了主观地反思的，它是女人性的一般抵抗；因为女人的本质是奉献，其形式是抵抗。

她坐在茶桌旁的沙发上，我坐在她旁边。她的心脏搏动着，却没有激情；胸脯起伏，却不是在骚动中；时而她脸上泛起色彩，但只是在潜隐的变化中过去。这是爱情吗？绝不是。她听着，她明白。她倾听着那熟悉的言语，她明白这些话，她倾听着另一个人的话，她明白这话就好像是她自己的话；她倾听着另一个人的嗓音，在这嗓音回响在她心中的时候，她明白这回响就好像那是她自己的声音在向她和另一个人作启示。

我在干什么？我在哄骗她吗？绝不是；用那样的方式对我也没有什么好处。我在窃取她的心吗？绝不是，我宁可看见我所爱的女孩保存着自己的心。那么我在做什么呢？我为我自己构建出一颗和她的心相似的心。一个艺术家画自己所爱的人，这时这就是他的喜悦，一个雕塑家塑造出她。我也是在这样做，但在一种精神的意义上。她不知道我拥有这幅图像，而在之中真正地有着我的伪造。我以一种隐秘的方式获得了它，并且，我在这样一种意义上偷盗了她的心，就像人们说及关于利百加，在她以一种狡猾的方式从拉班那里拿走了他的家神时，她是偷走了他的心^[189]。

环境和框架对一个人还是有着巨大的影响的，它们是那在记忆中或者更确切地说在整个灵魂中印刻下最牢固和最深刻的痕迹的东西中的一部分，并且因此它们也不会被忘记。不管我的年龄会变得多大，要让我去想象考尔德丽娅不是置身于这一小小的房间而是在别的环境之中，那对于我则总是一种不可能。如果我去拜访她，女佣通常开门让我从客厅门进去；她本人从自己的房间里进来，在我打开客厅门要进入客厅的时候，她打开另一扇门，这样我们的目光就马上在门口相遇。客厅挺小，让人感到舒适，差一点就几乎可以被看成是一个包厢。虽然现在我许多不同的视角来审视过它，我仍然觉得从沙发的位置出发来看它是最为亲切的。她坐在我的身旁，面前有着一张圆茶桌，在茶桌上铺有一块褶皱丰富的桌布。在桌上有着一盏桌灯，这桌灯的构形是一朵有力而充实地向上伸展承负着花瓣的花枝形状，在之上的一道精致地剪制出的纸屏悬垂下来，那么轻而以至于无法保持静止。桌灯的形状让人联想到东方国家的风情，纸屏的拂动让人联想到那些地带的微风。地板被地毯掩住，地毯是由一种特别的柳条编织成的^[190]，一种马上就泄露出自己的异国渊源的工艺。在一些单个的瞬间，我让桌灯作为我风景的指导观念。这样，我和她坐在一起，在桌灯花朵下的大地上舒展开自己。另一些时候我让柳枝地毯唤出关于一艘船的联想，一个官员的特等舱，我们则是在大洋之中航行。在我们坐在离窗户很远的地方时，我们直接地向天空巨大的视平线中看进去。这也使得幻觉扩展。在我坐在她身旁的时候，我也让这些作为一种图像显现出来，这图像就像死亡进入一个人的坟墓那

样飞逝地从现实之上匆匆而过。

环境氛围总是有着极重要的意义，尤其是为了回忆的缘故。每一场爱欲的关系都应当以这样一种方式来被透彻地经历，使得它帮助我们很容易地给出一幅拥有着它所有美丽成分的图景。要去成功地做到这一点，我们就必须特别留意这环境。如果我们觉得它并不符合我们的愿望，那么我们就要去使得它符合我们的愿望。对于考尔德丽娅和她的爱情，这环境是完全相称相配的。而反过来，在我想着我的小爱弥丽的时候，又会有怎样不同的图景会向我展现呢，而环境氛围又是怎样地以另一种方式来与之相称呢？我无法想象她，或者更确切地说，我只会让自己回忆她在那小小的花园门房。门开着，被这房子所限定的景观前的一个小花园强迫着眼睛去攻向这里、去停留在那大胆地跟上而消失在远方的公路上。爱弥丽是可爱的，但是比起考尔德丽娅不怎么重要。这环境也是为此而考虑安排的。目光停留在大地上，它没有大胆不羁而不耐烦地奔涌出来，它停留在那小小的显眼位置上；公路本身，尽管它浪漫地消失进了远方，却给人这样的感觉：目光走遍那摆在它面前的那一段，转身回来，以便再一次走遍这同一段路。房间在大地上。考尔德丽娅周围不得有任何显眼区域，而只能有视平线无限的大胆不羁。她不可以站在地上，而必须飞翔，不可以行走，而必须翱翔，不可以来回徘徊，而必须永远地向前。

在一个人自己是订了婚的时候，他马上就被相当彻底地邀入那些订婚者们的可笑愚蠢之中。几天前，证书硕士汉森带着那个与他订婚的可爱的年轻女孩一起出现了。他私下对我说，她很可爱，这是我事前就知道的；他私下对我说，她非常年轻，这也是我本来就知道的；最后，他私下对我说，恰恰是因此，他才选择了她，为了他自己能够将她培养成那总是依稀模糊地在他脑子里盘旋的理想。上帝，这真是一个愚蠢的证书硕士，以及一个健康蓬勃、如鲜花般盛开而带着生命喜悦的女孩。现在我是一个相当老辣的实践者了，但我却只是像去靠近大自然的神圣造化^[191]一样地去向一个女孩靠近，而从来不会有任何别的态度，并且首先是从她那里学东西。如果说我能够对她有任何教养熏陶方面的影响，那也只是一再地把我从她那里学到的东西重新教给她。

她的灵魂必须在所有可能的方向被打动、被翻搅震撼，然而不仅仅只是小零小碎，不仅仅只是面对一阵狂风，而是完全彻底的翻江倒海。她必须去发现“那无限的”，并且体验到，它才是那距离一个人最近的东西。这是她所必须去发现的，不是通过思想之路，而是在幻想中，思想之路对于她是一条歧路，而在幻想中才有着她和我之间的真正交流；因为在男人那里是部分的东西，在女人那里就是整体。她不当通过思想的艰辛道路去努力达到“那无限的”，因为女人不是为工作而生的，相反她应当是沿着幻想和心灵的轻便道路去抓住这无限的东西。“那无限的”对于一个年轻女孩来说就像“所有爱情都必定是幸福的”这种观念一样自然。一个年轻女孩，不管她走到哪里，她总是到处都在自己的周围有着那无限性，而那过渡是一个跳跃，但是要注意到，那是一种女性的而

不是男性的跳跃。在一般的情况下，那些男人们则是多么地粗笨不雅啊。在他们要跳跃的时候，他们就要先预跑一段、做很长的准备、以眼睛量出距离、多次的预跑，变得羞怯而又跑回来。最后他们跳出去并且失足。一个女孩以另一种方式跳跃。在山区，人们常常会遇上两座尖耸的山梁。一道无底的深壑将它们分开，看下去的话给人的感觉是可怕的。没有什么男人敢跳过去。相反，根据当地人的叙述，一个女孩则敢跳，并且，人们将之称为处女跳^[192]。就像我愿意相信所有关于一个年轻女孩的特别描述，我完全能够相信这说法，并且听那些淳朴的当地人谈论这事，对于我就是一种陶醉。我相信这所说的一切，相信这奇妙的故事是真的，对此吃惊只是因为我相信了；作为这世界上那唯一让我感到吃惊的事物，一个年轻的女孩是第一件也会是最后一件。而在男人的跳跃总会是滑稽可笑的同时，这样的一次跳跃对于一个年轻女孩却只是一跳而已；因为对于一个男人，不管他跨越出去的步子有多远，他的努力相对于峰顶的距离而言总是会一下子变成乌有，但却又给出一种尺度。但又有谁会这么傻而去想象一个年轻女孩开始起跑？我们当然可能会想到她跑着的样子，但是，这一“跑”本身是一种游戏、一种享受、一种可爱之展示，而反过来那关于起跑的想象则把那种在一个女人身上相属一体的东西区分了出来。就是说，一次起跑在自身之中有着辩证的东西，而辩证的东西则是与女人的天性相悖的。而现在，我们看这跳跃，谁又敢如此没有仪态而去把那一体的东西分开呢！她的跳跃是一次翱翔。而到了她到达另一边的时候，她则又站在了那里，根本没有因为所做出的努力而疲倦，而是比平常更美丽、更充满灵魂，她向站在峡谷这一边的我们投出一吻。年轻、如初生婴儿，就像一朵花从山根绽开出来，她在那深渊之上一晃而过，于是这几乎让我们眼前一黑。

她所必须学会的是去做出所有无限性的运动，让自己晃动，让自己在各种心境中摇摆，让诗歌和现实、真实和虚构混淆在一起，在无限之中欢跳雀跃。在她习惯于这一动荡的时候，这时我再加上“爱欲的元素”^[193]，那时她就是我所想要和所愿望的她。那时，我的任务就完成了，我的工作结束；那时我就把我的所有篷帆都收回来，那时我就坐在她身边，我们向前航行所扯起的是她的风帆。在事实上，在这个女孩被爱欲陶醉时，这时我才有足够这方面相关的事情去做，去坐在舵旁控制速度的适中，这样就不会有什么东西出现得太早或者以一种不雅的方式出现。有时候一个人可以在帆上刺一个洞，而在下一瞬间，我们则又再向前疾冲。

在我叔父的房子里，考尔德丽娅变得越来越愤慨。她多次建议，我们不该再去那里了；但这建议没起到多大用处，我总是知道怎样找到借口。当我们昨晚从那里离开的时候，她以非凡的激情握着我的手。可能她真的觉得在那里是很痛苦的，而这也并没有什么奇怪。假如我不是老在对这一人工产品的矫揉造作的观察中获得乐趣的话，那么我早就不会有可能忍受了。今天早上我从她那里收到一封信，在之中她带着比我原以为她所具备的还要更多的机智诙谐来讥嘲订婚行为。我亲吻了这信，这时我从她那里得到的最为心爱的一封信。这样就对了，我的考尔德丽

娅！这样的方式就是我所想要的。

这样的事情确实挺奇怪的，在东街有着两家糕饼店^[194]，相互面对面开着。在二层向左的门户里住着一个处女，或者说，小女孩。她通常躲在一道遮盖住窗玻璃的软百叶窗的背后，在这玻璃窗旁坐着。软百叶窗帘是由非常薄的布做成的，如果一个人认识这女孩或者曾多次见过她，那么他就能够，如果他眼睛不错的話，很容易地认出她的每一个动作特征，但是，对于那些不认识她或者眼睛不怎么好的人，她则显现为一个黑影。后者在某种意义上就是我的情形，而前者则是一个年轻军官的情形，这军官每天十二点准时在附近出现，把自己的目光对准那软百叶窗帘。其实我是通过那软百叶窗帘才留意到这一美丽的以目光与手势作为交流方式的关系。在别的窗户上没有软百叶窗帘，并且，这样的一副只遮着一扇窗的孤独的软百叶窗帘在通常就是一种“在背后不断有人坐着”的标志。一天上午，我站在街的另一边上的糕饼店里的窗前。时间是十二点整。我不去看那些在街上行走的人们，在那百叶窗帘后的黑影突然开始有动作的时候，我让自己的眼睛牢固地盯住那副软百叶窗帘。一个女性的头影通过最靠近的一块玻璃这样地显现出来：它以一种奇怪的方式转向软百叶窗帘所显现的方向。接着，这头影的女主人非常友好地点了点头，并且马上又藏到了软百叶窗帘的背后去了。首先我得出的结论是，她所问候的那个人是个男人，因为她的身姿手势动作太充满激情，不会是因为看见一个女友而引发出的；其次我可以推断，她所问候的人在一般的情况下是来自街的另一边。她将自己安排在一个很恰当的位置，这样她就能够事先在很长的一段距离中就能够看见他，甚至也许会隐藏在软百叶窗帘背后向他打招呼。

真的是这样，非常准时十二点，这一小小情欲之爱的场景中的主人公到来了，我们亲爱的中尉。我坐在糕饼店里，那是底层，而那少女则住在二层。中尉已经看见了她。现在可要小心啊，我亲爱的朋友，这样姿态优雅地向二层问候可不是一件那么容易的事情啊。顺便说一下，他是不错的，体魄健美挺直，英俊的轮廓，弯曲的鼻梁，黑头发，头上的三角帽很适合于他。现在有点麻烦了，他的双腿开始多少有点胡诌了，开始变得太长。这为眼睛留下一种印象，它可以和一个人在牙疼并且牙齿在嘴里变得太长时所具的那种感觉相比较。如果一个人要在眼睛里集中起他的所有控制力并且对准那二层楼窗户的方向的话，那么他就很容易从两腿中吸走太多力量。请原谅，我的中尉，我在这一目光的升天过程中停阻了它。这是鲁莽了，我知道。我们不能说这一眼神是千言万语尽在其中的，相反倒应当说是毫不流露片言只语的眼神，但却是承诺着海誓山盟的眼神。但很明显，这许多承诺过于强有力地升向他的头脑；他踉踌蹌跚，用诗人描述安格妮特的话^[195]来说，他摇摇晃晃地行走，他跌倒。真是太难了，假如是我身处这事中的话，那么这样的事情就绝不会发生。他太善良了，就做不好这事。这是致命伤；因为，如果一个人想要为女士们留下温柔绅士印象的话，那么他就绝不可跌倒。如果一

个人想要充当温柔绅士，那么他就必须注意这一类事情。相反，如果一个人只是作为一种理智形象出现，那么所有这一类事情就是无所谓的；这人沉没在自身之中、这人瘫倒，如果一个人真的会倒下的话，那么这之中根本就没有什么引人注目的东西。

这一事件可能会为我们的少女留下怎样的印象呢。我无法同时位于这一达达尼尔海峡^[196]的两边，这真是一种不幸。无疑，我是能够让我的一个熟人在另一边占据一个位置的，但是一方面我总是宁可去作出观察，一方面人们绝不会知道，我从这个故事中所能够得出的东西是什么，这样一来，去弄一个知密者出来总不是什么好事，因为那样的话我就不得不花费一部分时间去他那里搜刮出他所知的东西并且使得他不知所措。

我真的开始对我亲爱的中尉感到厌烦了。他一天又一天地穿着整齐的制服在那里走动。这真是一种可怕的持之以恒。这样的事情对一个士兵来说合适吗？我的先生，您不带佩剑吗？难道您不该去冲击占据这房子并且以武力占有那女孩吗？当然，如果您是一个学生、一个证书硕士、一个借助于希望而得以活下去^[197]的助理牧师，那么这就是另一回事。然而我却原谅您；因为我越多地看着那女孩，她就越让我喜欢。她是美丽的，她的棕色眼睛充满了调皮。在她等待着您的到来时，她的表情升华为一种更高的美丽，在一种无法描述的程度之上与她相般配。由此我得出结论，她肯定是有着许多幻想，幻想是这一美丽性别的自然化妆品。

*

我的考尔德丽娅！

渴慕是什么？对于语言和诗人们，它和这个词押韵：监狱^[198]。多么没有道理^[199]！就仿佛是那能够渴慕着的人只坐在监狱里。就仿佛在我们自由的时候我们就没有能力去渴慕了吗？假如我是自由的，我怎么会不渴慕。在另一方面我确实是自由的，就像一只鸟那样自由，然而我怎么会不渴慕！在我走向你的时候，我渴慕，在我离开你的时候，我渴慕，甚至在我坐在你身边的时候，我渴慕你。一个人能够渴慕他所拥有的东西吗？是的，如果他考虑着他在下一瞬间也许不再拥有这东西。我的渴慕是我永恒的不耐烦。只有在这样的情况下——如果我彻底体验了所有各种永恒并且使自己确定了你在每一个瞬间都属于我，只有在这时，我会重新回到你身边，并且与你一同彻底体验所有各种永恒，并且无疑不会有足够的耐性与你有一瞬间的分离，我才会不用渴慕而带着足够的安全感坐在你的身边。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

在门外停着一辆小小的双轮马车，对于我，它比整个世界更大，因

为它大得足以载下两个人；套绑着两匹马，狂野而不羁就像自然的力
量，没有耐性就像我的激情，大胆无畏就像你的思想。如果是你所想的
话，那么我可以带着你走，我的考尔德丽娅！你命令这样做吗？你的命
令是口令，它释放开缰绳和逃亡之快乐。我将你带走，不是从某些人这
里带到另一些人这里，而是带出世界。

马匹们站在后腿上暴跳起来；车厢升起；那些马直立着几乎越过我
们的头；我们穿过云层驶进天空；风在我们的周围嗖嗖作响；静坐着
的是我们，运动着的是全世界，或者，这是我们大胆的逃亡吗？你晕眩
吗，我的考尔德丽娅，那么就紧紧抓住我；我不晕眩。如果一个人只想
着唯一的一件事，那么他在精神的意义上从来都不会晕眩，而我只想
着你；如果一个人让自己的眼睛只盯着唯一的一样东西，那么他在肉体的
意义上从来都不会晕眩，而我只看着你。紧紧抓住；如果世界消失；如
果我们轻巧的马车在我们身下消失，我们则相互拥抱着对方，在苍穹的
和谐[200]中翱翔。

你的约翰纳斯

*

这几乎是太过分了。我的仆人等了六个小时，我自己在风雨交加之
中等的两小时，仅仅只是为了拦截那亲爱的孩子夏洛特韩。她通常在每
星期三的两点到五点之间拜访她的一个年老的姨妈。恰恰今天她不会
来，恰恰今天我是那么地想要遇上她。为什么？因为她将我带进一种完
全特定的心境。我向她问候，她向我躬身屈膝行礼，同时既是有着无法
描述的俗世人情却又是那样地如天空般超凡脱俗；她几乎是保持站立
着，就好像她是要沉入地下，但同时她有着一道目光，仿佛她就要被提
升上天空。在我看着她的时候，我的脑海里同时既泛起崇高的感觉又奔
涌着欲求的愿望。本来这个女孩根本没有引发我的关注，我想要的只
是这一问候，没有任何更多，哪怕她自己想要给更多。她的问候将我带
入心境，我又将这心境挥霍在考尔德丽娅身上。

然而，我敢打赌，她以某种方式和我们擦肩而过了。不仅仅是在喜
剧中，在现实中也是如此，要看住一个年轻女孩是很难的；对每一根手
指你都必须有一只眼睛去看着。有一个女仙，卡蒂娅[201]，她专门戏弄
男人。她居留于森林地域，把自己的爱人们引入最深的灌木林然后消
失。她也想戏弄亚努斯[202]，但他却反过来戏弄了她，因为他在脖子上
也长着眼睛。

我的那些信达到了它们的意图。它们在灵魂的方面使她得到了发
展，虽然不是爱欲地。要爱欲地发展她则也不能用书信，而是要用小字
条。那爱欲的东西出现得越多，它们就变得越短，但它们也就越确定地
抓住那爱欲的关键。然而，却是要使她不得感伤或者软弱，以至于反
讽又来僵化那些感情，而且还要使她对那她所最喜爱的养分有欲求。这
些小字条使人对那最高的东西有着遥远而不确定的隐约感觉。在这一隐

约感觉开始在她的灵魂中破晓的那一刻，这关系就断了。在我的对抗之下，这种隐约感觉在她的灵魂里成形，仿佛这就是她自己的想法、她自己的心灵驱动力。这正是我所想要达到的。

*

我的考尔德丽娅！

在这城里有一个地方住着一个小小的家庭，由一个寡妇和三个女儿构成。她们中的两个在皇家厨房学厨艺。那是在初夏的一个下午，大约五点左右，向着客厅的门轻轻地被打开，一道侦视的目光在房间里四处窥探。没有别人，只有一个女孩在钢琴前。门被稍稍地虚掩上，这样，一个人能够很清楚地听见琴声。这不是一个女艺术家在演奏，否则那门无疑是会被完全关上了。她弹奏着一段小小的瑞典曲子，是关于青春和美丽的短暂持续。那些言辞讥嘲着女孩的青春和美丽；女孩的青春和美丽讥嘲着言辞。谁是谁非：是女孩还是言辞？音调听上去是那样宁静，如此忧郁，就仿佛忧伤是那将要决定争执中是非的仲裁者。

但它是不对的，这一忧伤！青春和这各种考虑之间又会有什么样的共同物呢！早晨和晚上之间又有什么共同体呢！琴键震颤和战栗；共振板的精灵们在困惑中升起，并且相互不明白，我的考尔德丽娅，为什么那么剧烈！这一激情通向何方！

一个事件要在时间里被挪移到离我们多么久远的地方我们能够去回忆它；要在多么久远的地方回忆的渴慕才不再能抓住它？在这方面，大多数人有着一种极限；他们无法回忆在时间中距离他们太近的东西、也无法回忆距离他们太远的东西。我不认识任何极限。在昨天经历的东西，我将之推到时间中的千年之前，并且回忆着它，就仿佛它是在昨天被经历的。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

我有一个秘密想要和你共享，我的知心人。谁会来和我共享这秘密？回声？它会泄露出秘密。星辰？它们是冷的。人们？他们不理解这秘密。只有你，我只敢和你共享这个秘密；因为你知道怎样去隐藏起这秘密。有一个女孩，比我灵魂的梦更美好、比太阳的光线更纯净、比大海的源泉更深奥、比鹰的翱翔更骄傲，有一个女孩，哦！让你的头倾向我的耳朵并倾向我的话语，这样，我的秘密就能够滑进你的头脑里，我爱这个女孩更高过我的生命，因为她是我的生命，我爱她更高过我的所有愿望；因为她是那唯一高过我所有思想的东西；因为她是我的唯一；我爱她比太阳爱花朵更热烈；比哀伤爱“那忧愁着的思绪”之隐秘更为真挚内在；比沙漠炙热的沙子爱雨水更充满渴慕——我总和她在一起比母亲看着孩子的目光更温柔；比那向上帝祈祷着的灵魂更充满信心；比连在自己的根上的植物更无法分离。

你的头是那么沉重而充满思绪，它向胸口沉下，你的胸膛挺起帮着支承它，我的考尔德丽娅！你明白了我，你准确地理解了我，一字一句地，你不曾忽略掉任何少许的音节！我是不是应当绷紧我耳朵的弦并且让你的声音来向我确定这个？我还会怀疑吗？你会藏起这个秘密；我可以让自己相信你吗？人们说起关于在可怕的犯罪行为上共享相互间沉默的人们的事情^[203]。我与你共享了一个秘密，这秘密是我的生命和我生命的内容，难道你没有什么富有意义、美丽而纯洁的秘密可以和我共享，如此富有意义、如此美丽、如此纯洁，以至于假如它被泄露，各种超自然的力量就会显现出来？

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

天空多云——天空使得乌云皱起，就像它充满激情的脸上的黑眉毛，森林的树木们骚动起来，被不安的梦涌动着翻来翻去。你从我面前消失到了森林里。在每一棵树的后面我都看见一个女性的生灵^[204]，都像你，如果我向前走近，那么它就马上隐藏到下一棵树的背后。你不愿向我显示出你自己、不愿意镇定一下吗？一切都在我面前混淆起来；森林的单个部分失去它们相隔的轮廓，我看见一切就像一片雾海，在之中到处都是女性的生灵，她们和你相像，显现又消失。我没有看见你，你不断地在观想的浪涛中波动着，然而每一种与你的相似则已经让我感到幸福了。它在什么之中呢——那是你的天性中丰富的统一体还是我的天性中贫乏的多样性？

爱你难道不是爱世界吗？

你的约翰纳斯

*

如果有这个可能完全准确地再现出我和考尔德丽娅之间那些对话的话，我真的会对这样的做法很有兴趣。然而我却很容易地认识到这是不可能的，因为，即使我真的成功地回忆起了我们间交流的每一句话，那么，要再现出那种同时性的东西（这同时性的东西其实是对话中的神经）、那种在脱口而出的话语中的使人意外的成分、那种在会话中是作为生命原则的激情性的东西，这本身也总会是一种不可能。在一般的情况下，我自然不会在事先有所准备，这也是和那真正的对话的本质有矛盾的，尤其是那爱欲的对话之本质。只有我的那些信中的内容是我持恒地保持在心中的，而那通过这些信而可能在她那里唤起的心境则也总是持恒地被保持在我的眼前。去问她是否读过我的信，这样的事情我自然是绝对不会去做的。我很容易使自己确信她是读过了这些信。我也绝不会直接地和她谈这事，但我总是在我的会话中保存着一种与这些信的神秘沟通，一方面是为了把某种印象更深刻地钉进她的灵魂中，一方面是在她那里把这种印象刮除掉并使得她不知所措。于是她能够再次读信并

且从信中获得一个新的印象，并且如此继续反复下去。

在她身上有了变化，并且继续在变化着。如果我要描述她的灵魂在这一瞬间的状态，那么，我就想说，这是一种泛神性的大胆无畏。她的目光马上就把这一点泄露了出来。它是大胆无畏的，几乎是在各种期待中的愚勇鲁莽，仿佛它在每一瞬间要求着并且准备好了要洞察进那非凡的东西。就像一只从自身之外观望着的眼睛，这一目光也看到了那直接显示出的表象之外，并且看见那奇妙的东西。它是大胆无畏的，几乎是在期待中的、但在是对自身的信任中的愚勇鲁莽，因此它是某种梦想和祈祷着的、而不是骄傲和命令着的东西。她在自身之外寻找着那奇妙的东西，她想要祈求这奇妙的东西会显示出自身，仿佛她无法通过她自己的力量来召唤出这东西。这必须被阻止，否则我就会过早地进入对于她优势。昨天她对我说，在我的本性中有着某种王者的东西。也许她想要屈从，但这完全是不可行的。当然，亲爱的考尔德丽娅，在我的本性中确实有着某种王者的东西，但你根本没有稍稍地感觉到我所统治的是怎样的一个国度。它处在那些心境的风暴之上。正如伊俄勒斯^[205]，我保持使它们内闭在我的人格之山里，有时释放出一种、有时释放出另一种。恭维会给予她自我感觉，“我的”和“你的”之间的不同会确定下来，一切都被放置在她的那一边。在“作恭维”之中包含了极大的谨慎。有时一个人必须将自己置于极高的位置，却是以这样的一种方式，要保留一个更高的位置在那里，有时候则必须将自己置于很低的位置。在一个人向“那精神的”的方向运动的时候，前者是最正确的，而在他向着“那爱欲的”的方向运动的时候，则后者是最正确的。

她欠我什么吗？绝不。我能够希望她欠我什么吗？绝不。我是一个太内行的人、对于“那爱欲的”有着太多的理解力而不可能做这样的傻事。如果事情真的这样，我会竭尽我的全力拼命去使得她忘记这个，并且把我自己在这方面的想法催入沉眠。每一个年轻的女孩相对于自己心灵的迷宫都是一个阿里阿德涅^[206]，她拥有着那线绳，通过这线绳一个人就能够穿过那迷宫，但是她以这样一种方式拥有着它——她自己不知道怎样使用它。

*

我的考尔德丽娅！

说话——我服从。你的愿望是命令，你的祈求是全能的符咒，你的每一个一闪即逝的愿望都是一个对于我的善行；因为我不是作为一种服侍的精灵在听从着你，仿佛我站在你之外。在你指令的时候，你的愿望就进入了存在，并且我也随之进入存在；因为我是一种灵魂的困惑，只是在等待着你的一句话。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

你知道我非常喜欢谈论我自己。我在我自身之中找到了我所认识的人们之中的最令人感兴趣的人。有时候我担心我会在这些谈话中缺少内容，现在我就没有了畏惧，现在我有你。现在以及永远，我都在和我自己谈论你，和最令人感兴趣的人谈论最令人感兴趣的对象——

呵，我只是一个令人感兴趣的人，你是那最令人感兴趣的对象。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

你觉得我爱你的时间是那么短，你觉得几乎是害怕我在从前曾爱过。有一种文字手迹，在之中那幸运的眼睛马上就隐约地感觉出一种更老的文字，这文字随着时间的流逝已经被挤迫成了微不足道的荒唐可笑。通过酸蚀剂，后来的文字被抹除，这时那最老的文字就清晰明白地展示出来^[207]。以这样的方式，你的眼睛在我自身之中教我去找到我自己，我让遗忘销蚀去一切不是围绕着你事情，这时我就发现一种古朴的、一种神圣地焕发着青春的原始文字，这时我就发现，我对于你的爱就像我自己一样地古老。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

一个自相纷争的国，能够在什么地方持续下去^[208]；既然我与我自己有着纷争，我又怎么能够持续下去？为什么而争？为你，为了可能去在“我爱上了你”这样一种想法中找到安宁。但我怎么去找到这一宁静？在那些争执着的力量中的这一个不断地想要说服那另一个，表明它当然是深沉而真挚地坠入了爱河，而在下一瞬间，则那另一个想要向这一个证明自己是坠入了爱河。如果我是在我自身之外有着这争执，那么我也不会很担忧，如果有人胆敢爱上你或者胆敢不爱上，所犯的罪是同样严重；但这一在我自身内在之中的争执则销蚀着我，这一在其双重性中的唯一激情。

你的约翰纳斯

*

消失吧，我的小渔女；躲到那些树的背后去吧；挑起你的担子吧，你屈身的样子与你很般配，是的，甚至在这一此刻之中它也是有着自然的优雅，你屈身进入你所收集的那些树枝之下，一个这样的小女孩要承担起这样的担子！就像一个女舞者你泄露出那些形态的美丽——腰细、胸宽，风华正茂，这是任何一个招募处负责人所不得不承认的。也许你认为这是微不足道的琐碎细节，你觉得那些高贵的女士们要远远地更

美，哦，我的孩子！你不知道，在这个世界上有着多少虚假。只担着你的担子开始你的旅行到这巨大的森林中去吧，这森林可能向原野里伸展出很多很多公里^[209]进入那蓝色远山^[210]的边界。也许你并不是一个真正的渔女，而是一个身中魔法的公主；你在一个巨人那里作伺役；他残酷到了让你去森林里找柴火的程度。在童话里总是这样。否则的话，你为什么在森林里走得更深；如果你真的是渔女，那么，你就该担着你的柴火去下面的渔村经过那站在路的另一边的我。

随着那在群树间嬉戏的通幽小径尽兴地走吧，我的目光找到你；环顾四周只朝我这里看一下吧，我的目光跟着你，打动我，这是你所做不到的，渴慕无法使我忘情，我平静地坐在扶手栏杆上抽雪茄。

另一次什么时候吧——

也许。

是的，在你这样地半转回过头时，你的眼神是调皮的；你轻松的步履是引人心动的——

是的，我知道这个，我清楚这条路通往哪里——是通往森林的孤独、通往群树的低语、通往那丰富多样的宁静。看，天空本身也垂青于你，它躲在云朵背后，它使得森林的背景发暗，这就像是在我们面前拉上了窗帘。

再见我美丽的渔女，好自为之，谢谢你的钟爱，那是一个美好的瞬间，一种心境，没有强到足以打动我离开我在栏杆上的固定位置的程度，但还是使得我有了相当多的内心骚动。

在雅各和拉班就他所做的服务而讨价还价的时候、在他们一致同意了雅各要看管那些白羊并且作为他的工作报酬可以获得所有那些在他的羊群里出生的有花色的羊时，这时，他在流水道里放了一些棍子，并且让那些羊看着这些棍子^[211]——

我也是这样地到处将自己置于考尔德丽娅面前，她的眼睛持恒地看着我。对于她，这就像是来自我这边的全然的关注；从我这边，我则知道，她的灵魂因此而失去对任何其他东西的兴趣，在她心中发展出了一种精神上的激情欲望，这激情欲望到处都看见我。

*

我的考尔德丽娅！

假如我能够忘记你的话！那么，我的爱情是不是记忆的作品？哪怕时间把一切都从它的板面上删擦去^[212]、哪怕它删擦去记忆本身，我与你的关系还会继续是同样地活生生的，你还是不会被忘记的。假如我能够忘记你的话！那么，我该回忆什么呢？我其实也已经忘记了我自己来回忆你；如果我真的忘记了你的话，那么我就会回忆我自己，但在我回忆起我自己的那一瞬间，我必定会重新又回到你。假如我能够忘记你的话！那么会发生什么事情？我们有一幅来自古代的图像^[213]。这图像

展示的是阿里阿德涅。她从卧榻上跳起，满心焦虑地望着一般扬起满帆疾驶着离去的船只。在她的边上站着一个拿着无弦弓的埃莫并且擦着自己的眼睛。在她的背后站着一个有翅膀的女性形象头上有着头盔。通常人们认为，这一形象是复仇女神^[214]。想象一下这一图像，想象它稍有变化。埃莫没有哭，并且他的弓上不是没有弦^[215]；或者因为我变得疯狂，这样你就变得不怎么美丽、不怎么战无不胜了。埃莫微笑着张开弓。复仇女神在你那边也不是无所动作，她也张开了弓。在那张图像上，我们看见在船上有一个男性形象忙碌于自己的工作。人们认为这可能是忒修斯。在我的图像中则不是这样。他站在船尾，他充满渴慕地向回看，他伸出双臂，他后悔了、或者更准确地说是他的疯狂离开了他，但是那船把他带走了。埃莫和复仇女神两个都在瞄准，每张弓上飞出一支箭，它们肯定是击中了目标，我们可以看出这一点，我们明白，它们全都射中了他心上的一个位置，作为一种标志——他的爱情就是那复仇着的女神。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

我爱上了我自己，人们这样说及我。这并不让我觉得奇怪；因为，既然我只爱你，人们又怎么会觉察到我能够爱呢，既然我只爱你，另一个人又怎么会感觉到这个。我爱上了我自己，为什么？因为我爱上了你；因为我爱你，仅仅是你，以及所有真正属于你的东西，而以这样的一种方式我爱我自己，因为我的这个“我”属于你，因此，如果我停止爱你，我就停止爱我自己。这样，在世界的褻渎的眼睛里是用来表达最大自私的东西，对于你那共享秘密的目光而言则是在表达最纯粹的同感；在世界的褻渎的眼睛里是用来表达最平凡的自我维护的东西，对于你那神圣的视觉而言是在表达对自己的最热情的消灭。

你的约翰纳斯

*

我所最怕的是，这整个发展会花去我太长的时间。然而我却看到，考尔德丽娅取得了巨大进展，是的，如果要真正地保持让她处在精神之中，那么我就有必要去启动一切使之处于运动状态中。说到底最重要的是，她不能提前变得厌倦，就是说，在“时间对于她而言已经过去了”的这时刻之前，不能让她变得厌倦。

如果人们在相爱着，那么人们就不会沿着公路走。只有婚姻是置于国王路^[216]之中的。如果人们相爱并且从诺德波（Nøddeboe）出发散步，那么人们就不会沿着埃斯隆湖^[217]走，虽然这其实只是一条狩猎路^[218]；但它是一条开辟出的路，而情欲之爱宁可自己开出自己的路。人们在格里布森林^[219]里探索得更深。在人们这样手挽着手地在林中漫步

时，这时人们是相互理解的，这时那在之前隐隐地使人欣喜和痛苦的东西就变得明确了。人们丝毫不会感觉到有什么别人在场。

于是，这一美好的山毛榉成为你们的爱情的见证；在它的树冠下，你们第一次相互表白。你们那么清晰地回忆这一切，你们第一次见面，第一次你们在跳舞时相互向对方伸出手，第一次在你们临近拂晓相互分手的时候，第一次在你们没有什么想要向自己表白、更没有什么想要相互表白的时候。

听这些情欲之爱的反复重述真是很美的。

他们在树下跪下，他们相互海誓山盟不渝的爱情，他们在誓约上封盖上那第一个吻。

这是一些必须被挥霍在考尔德丽娅身上的繁荣心境。

那么这棵山毛榉就成为见证。哦，是的，一棵树是相当合适的见证；但它却又太微不足道了。固然，你们认为，天空也是见证，但天空就这样直接地看是一种非常抽象的见证。看，因此还有一个见证。

我应当站起来让他们觉察到我在这里吗？不，也许他们认识我，这样的话这场游戏就输了。我应当在他们远去后站起来，让他们明白有着另一个人在场？不，这是不恰当的。沉默应当休憩在他们的秘密之上（只要我还愿意这样）。他们是在我的力量控制之下，如果我想要这样做，我就能够将他们分开。我知道他们的秘密；只有从他或者从她那里，我才能够得知这个。从她自己那里，这是不可能的；那么从他那里。这是可憎的。妙极了。然而，这却几乎是一种恶毒行径。好吧，让我看怎么办吧。如果我能够得到关于她的特定印象，那种我本来无法获得的印象，一般地，就像我所想要的，那么我也没有办法，我只好去这样做。

*

我的考尔德丽娅！

我是贫乏的——你是我的财富；我是昏暗的——你是我的光明；我什么都不拥有、什么都不需要。而我又怎么会能够拥有什么东西呢，这当然是一种矛盾：那不拥有自己的人能够拥有着什么东西。我像一个不能够也不可以拥有任何东西^[220]的孩子那样地幸福。我什么也不拥有；因为我只属于你；我不存在、我停止了存在，为了成为“你的”。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

“我的”，这个词要标示什么呢？不是什么属于我的东西，而是我所属于的东西，那包容了我整个本质的东西，只要我属于这东西，这东西是我的。很明显，我的上帝不是那属于我的上帝，而是那我所属于的上

帝，并且，在我说我的祖国、我的家、我的职务、我的渴慕、我的希望时，同样也是如此。如果在从前不曾有过不朽，那么“我是你的”这一想法就会突破大自然的正常行进。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

我是什么？我是那追随着你的胜利的微不足道的叙述者；当你在你的美丽的轻快中升起的时候，我就是那屈身到你身子之下的舞者；在你疲于飞翔的时候，我是那你在一瞬间里所休憩的枝条；我是那插进女高音的热情洋溢之中的低音调，以便让这种热情升得更高。

我是什么？我是那将你抓向大地的地球引力。那么，我到底是什么？物体、物质、泥土、尘和灰。

你，我的考尔德丽娅，你是灵魂和精神。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

爱是一切，因为这个原因，对于那爱着的人，一切都停止具备自在自为的意义，并且只具备这样一种由爱情所赋予它们的那种解说中所给出的意义。因此，如果另一个订婚者确信有着另一个他所关心的女孩存在着，那么，他也许会像一个罪犯那样地站在那里，并且她会愤怒反感。但相反我知道，你会在一种这样的表白中看见一种效忠仪式；因为，你知道“我会能够去爱上另一个人”是一种不可能，那向整个生命投出光辉的东西，是我对你的爱情。如果我关心另一个人的话，那么，那则不是为了让自己确信“我不爱她”——那样的话就会是放肆了，而是为了让自己确信“我只爱你”；但是既然我的整个灵魂充满了你，生命就会对我有着另一种意义，它成了关于你的神话。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

我的爱情销蚀着我，只剩下我的声音，一种爱上了你的声音，到处都在向你低语说我爱你。哦！你厌倦于听这一声音吗？它到处围绕着你；就像一种多样多变的框架，我把我彻底反思后的灵魂放置在你的纯洁而深奥的本性的周围。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

人们在传说故事中阅读到，一条河爱上了一个女孩。正是这样，我的灵魂如同一条爱你的河。有时候它是平静的，并且让你的形象深刻而不动地在它自身之中反映出来，有时候它自以为已经抓住你的形象，于是它的波纹荡漾起来想要阻止你脱身；有时候它让自己的表面轻轻泛起涟漪，并且嬉戏着你的形象，时而它失去这形象，这时它的波动就变得黝黑而绝望。

我的灵魂就是如此：就像一条爱上了你的河。

你的约翰纳斯

*

老实说，无须具备非同寻常地活泼的想象力，你也能够想象自己是处在一种更为舒适、更为方便并且尤其是更为稳定的车子里，和一个泥炭农^[221]一同坐着旅行，这只是在非本真的意义上引起人的关注。

在没办法的时候，你也只好心满意足。你沿着公路走了一段；你上车，你坐着行驶了一里^[222]路，什么也没有碰上；两里路，一切都好；你变得安静而觉得安全；在这一个点上，原野看上去确实是比通常更漂亮；你几乎达到了三里。谁会想到，在这里，在这么远的公路上会碰上一个哥本哈根人？这是一个哥本哈根人，这是您肯定已经留意到的，这绝不是一个来自农村的人；他有着完全自己独特的看东西的方式，那么确定的、那么审视着的、那么具有评估性、那么稍带着嘲讽。呵，我亲爱的女孩，你的姿势绝对是不舒服的，你坐着，就仿佛你坐在一个托盘上，马车是那么平，以至于它没有放腿的空当。

但这却是您自己的过错，我的车厢完全可以供您使用，我斗胆向您提供一个要好得多的、不使您难受的位子，如果您不介意坐在我身边的话。如果您介意的话，我则把整个车厢都让给您，我自己去坐在车夫座上，很乐意能够斗胆将您送到您的目的地。

草帽根本无法足够地阻挡住一侧看进来的目光；那是徒劳的，您应当弯下您的头，我则赞叹您的美丽剪影。

那农人在向我打招呼，不遗憾吗？这完全合情合理，农人问候一位高贵的先生。

您可没这么容易就跑了，这里有一个酒馆，是的，一个邮局，还有一个泥炭农，他有着他自己的方式，实在是太虔诚，因而不能不作祷告——然后吃饭。现在我要照顾着他。在让泥炭农们感到尽兴的方面，我有着一一种非同寻常的天赋。哦！难道我也成功地能够让您感到愉快。他无法推拒我的敬奉，而在他接受了它之后，他则无法抵住来自它的作用。如果我不行，那我的仆人没有问题。他现在进入了酒吧，您一个人留在棚子里的车上。

上帝知道，这是怎样的一个女孩？这会是一个市民阶层的小女孩吧，也许是一个教区学校老师的女儿？如果她是，那么，她作为一个教

区老师的女儿就是穿着得非同寻常地美丽和非同寻常地有品味了。教区学校老师的收入肯定是相当不少的。我想到什么了，这会不会是一个有着高贵教养的小姐，厌倦于乘坐奢华的马车，她可能想要远足到乡下的农房去，而现在还想尝试一下小小的历险。很有可能，这样的事也不是从来没有听说过。

农人什么也不知道，他是一个只知道喝酒的愚夫。是的，是的，他只是在喝酒，我的老人，让他尽情喝吧[223]。

但是我看见什么了[224]，这不偏不离恰恰就是耶斯佩尔森小姐，汉西娜·耶斯佩尔森，一个批发商的女儿。噢，上帝恩典，我们是相互认识的。她是我曾在宽街上遇到过的那位，她向后驶，她无法打开窗户；我戴上我的眼镜，并且在此刻有着用目光追随她的享受。那是一个非常难为情的姿势，在车厢里有那么多人，以至于她无法动弹，去作出大声叫喊，那想来是她所不敢的。现在的姿势无疑是相当尴尬的。我们两个注定是相配的，这一点是明显的。这应当是一个浪漫的小女孩；她无疑是自作主张地出来的。

那里仆人和泥炭农一同过来了。他完全醉了。这是令人讨厌的，这是一个败坏了的群落，这些泥炭农。啊，是啊！但还是有着比泥炭农更糟的人。

看，现在接下来您是真的有麻烦了。现在您不得不自己驾驭那些马匹来驾车了，这完全是很浪漫的。您谢绝了我的好意，您声称您很善于驾驶。您没有骗我；我无疑是觉察到您有多狡猾的。当您驶出了一段路之后，您就跳下车，在森林里人们很容易找到隐藏处。

我的马要上鞍；我骑着马跟上。

那么，看吧！现在我已经就绪，现在您有了安全，不会被任何袭击冒犯。

现在，不要那么害怕，接着我马上会再转回来。我只是想稍稍让您紧张一下而给出一个机缘使得您的自然美得以上升。您也不知道那让泥炭农喝醉的人就是我，我当然不允许让任何侮辱性的话语来冒犯您。一切仍然可以是相当好的；我自然会为这事情给出这样的一个转折，这样您就能够取笑整个事情的过程。我只想和您了结一下小小的账目；绝对不要相信我会出其不意地让什么女孩子感到惊讶。我是一个自由之友，我一点也不喜欢那种不是因别人自由地给予而被我获得的东西。

“您肯定自己会认识到，以这样的方式继续旅行是不行的。我自己要去狩猎，因此我骑在马上。相反，我的马车则是装备就绪地拴在那酒馆。如果您下命令，那么它在一瞬间之间就赶上您并且把您送到您要去的地方。可惜我自己得不到陪同您的享受，我被一个狩猎的诺言套住了，而这一类诺言是神圣的。”

您接受我的建议。一切在瞬间之后就会就绪。看您现在根本无需因再次看见我而感到难为情，或者，在任何情况下都不要再感到难为情，

除非那是很适合您的表情。你可以因整个故事而感到尽情快乐，稍稍笑一下并且稍稍想到我。我并不想要得到更多。这看上去仿佛是很少；对于我这是足够了。这是开始，而我在开始的元素^[225]上是尤其强大的。

昨天晚上，在姑妈那里有一个小小的聚会。我知道考尔德丽娅会把自己打毛线的东西拿出来。在那里我藏了一页小小的短信。她丢落了它，捡起来，被感动，充满渴慕。一个人总是应当这样地去借助于处境。我们能够从中得到的好处会是不可思议的。一页自为自在地说是毫无意义的短信在这样一种氛围中被阅读出来对于她就有了无限的意义。她无法找我说话；我这样地做出了安排，这时我必须陪一位女士回家。这样，她就必须等到今天。这对于让印象在她的灵魂中钻得更深总是有着好处的。看上去总是这样，仿佛那向她给出一种关注的人就是我；我所具有的长处是这个：在任何地方我都被安置在她的思想中，在任何地方我都使她意外。

情欲之爱是一种辩证法。有一个年轻女孩，我从前曾爱上她。去年夏天，我在德累斯顿的剧院^[226]看到一位女演员，与她有着乱真的相似。因为这个原因，我就想要认识这女演员，并且我也成功地做到了，并接着就明确地知道了她们的差异其实是非常大的。今天我在街上遇上一位女士，让我觉得像是那位女演员。如果你想要让这个故事继续下去，那么这故事就能够继续，要多长有多长。

我的思想到处都围绕着考尔德丽娅，我将它们发送出去，让它们就像天使一样地围绕着她。就像维纳斯在自己的车子里坐着让鸽子们拉着，她也是这样地坐在自己的凯旋车里，而我为我的思想装备好器具就像有翼翅的生灵。她自己则喜悦地坐着，像一个孩子那样地旺盛、像一个女神那样地全能，我走在她的一边。真的是这样，一个年轻女孩是并且继续是大自然和整个生存的圣者^[227]！没有任何人比我更清楚地知道这个。只是这一美好持续得那么短暂，多么遗憾。她向我微笑，她向我致意，她向我招手，就仿佛她是我的妹妹。一道目光使她回想起，她是我的爱人。

爱欲有着许多进程位置。考尔德丽娅进展很大。她坐在我的怀里，她的手臂柔软而温暖地环绕着我的脖子；她自己倚靠在我的胸前，很轻，没有体重；那些柔软的体形几乎不触及我；就像一朵花，她的美丽的精灵体态环拥着我，就像一个蝴蝶结下的飘带那样自由。她的眼睛隐藏在它的眼皮之下，她的胸膛耀眼地洁白如雪，如此光滑，以至于我的目光无法休息，它会滑走，如果那胸膛不动的话。这动态意味了什么呢？它是爱情吗？也许。它是爱情的隐约预感，爱情的梦。它仍然缺少能量。她如此持久完全地拥抱着我，就像云拥抱着那光辉显形者^[228]，松散得像一阵轻风，柔软得像人们拥抱着一捧花；她不明确地亲吻我，就像天空亲吻大海，温和宁静地亲吻我，就像露水吻鲜花，庄严地亲吻我，就像大海吻月亮的镜像。

在这一瞬间，我仍然要把她的激情称作是天真的激情。现在，这说

法被定了下来，我开始真的认真地让自己撤出来，在这样的時候，她就将集中全力真正地来捕获我。对此，除了那爱欲的手段本身之外，她没有别的方法，只是现在这爱欲的手段将会根据另一种完全不同的尺度来显示出自己。这样，这是她手上的武器，被她用来向我舞动。我则有着反思的激情。她为她自己的缘故而搏斗，因为她知道，我拥有“那爱欲的”；她为她自己的缘故而搏斗，为了克服我。她自己需要一种“那爱欲的”更高的形式。那种我通过点燃她而教会她去预感的东西，现在，我的冷漠教会她去领会这东西，但以这样一种方式：我让她以为是她自己发现了这东西。她会借助于这东西来使我感到出乎意料，她在她的大胆不羁中会以为自己已经胜过了我并且抓住了我。这样她的激情变得确定、精力充沛、果断、辩证；她的吻变得完满，她的拥抱变得没有间隙。

她在我这里搜寻她的自由，而我越是紧密地包围着她，她就越是觉得这自由的美好。婚约将爆裂。在这爆裂发生了以后，她将需要一些安息，以免会有什么不美好的东西在这一狂野的动荡之中出现。她的激情再次聚集起来，并且，她是我的。

正如我在极乐的爱德瓦尔德的那段时期里我已经间接地安排出了她的阅读课程，现在我则是直接地这样做了。我所提供的，是那被我看成是“最佳营养”的东西：神话和童话。然而在这方面，正如在一切地方，她有着她的自由，我听着一切从她自己那里出来的东西。如果在事先没有这东西，那么，这时我才将之安置进去。

在那些女佣人们夏天去鹿苑的时候，那通常是一种很糟糕的感受。她们一年只去那里一次，并且因此她们真正是想要尽兴而归的。那样她们就要戴上帽子和披肩，以各种各样的方式损坏她们自己的相貌。快乐嬉戏是狂野的、不雅观、放荡的。不，我选的是弗雷德里克堡公园。星期天下午她们去那里，我也去那里。在这里一切都是适宜而规矩的，快乐嬉戏本身更为平静和典雅。那对女佣们没有感觉的男人，总体上说，他所因此失去的要比她们所失去的东西更多。女佣们的各种各样的群落真的是我们在丹麦所具的最美丽的兵团。如果我是国王，我自然肯定会知道我在做什么，我不会去检阅野战部队。假如我是城市的三十二个人[229]之一，我会马上申请要求指定出一个福利安全委员会，这个委员会借助于帮助认识、忠告、劝诫、相应的奖赏等等每一种方式力求鼓励那些女佣们使用一种有品味和细心选择的穿着打扮方式。为什么要浪费美丽、为什么要让它默默无闻地走过一生，让它至少一星期一次显现在这样一种能够让它得以最佳地显现的光照之下！只是不管别的一切，首先是品味，限制。一个女佣不应当看上去像一位女士，在这一点上，《警察之友[230]》说得很对，但是这杂志就这一点所给出的理由则完全是错误的。如果我们敢于这样地去预期一种女佣阶层的悦人心意的繁荣，这不是又能够对我们自己家里的女儿们产生一种有益的影响吗？或者，我沿着这条路为丹麦看到一种其实是独一无二的未来，这样做是不是太大胆鲁莽。哪怕只是我自己能够得到许可成为这一黄金年代[231]的同人，那么，人们就能够理直气壮地把他们的整个白天用于“在大街小巷到

处走”并为目不暇接的视觉快乐而感到喜悦。我的想法真是热情洋溢，那么广阔、那么大胆、那么有爱国心！而我现在当然也是在这里——弗雷德里克堡，这个女佣们星期天下午要来而我也要来的地方。

首先来的是农女们，和她们的情人手拉手，或者以另一种形式，所有女孩在前面手拉手，所有小伙子在后面，或者以另一种形式，两个女孩和一个小小伙子。这群人构成框架，他们通常在亭子前沿树林站着或者坐着形成一个大方块。他们是健康活泼的；色彩的对比只是稍稍过强了一些，不管是从皮肤还是从服装上看。现在，里面紧接着到来的是那些日德兰的和菲英岛^[232]的女孩。高、挺，稍稍过于强壮的体态，她们的衣服有点混乱。在这里有很多事情可让那委员会去做。我们也不缺乏那博尔霍姆^[233]师团的代表：机灵的厨女们，但她们是不宜接近的，不管是在厨房还是在弗雷德里克堡，在她们的性情中有着某种骄傲地排斥性的东西。因此，在那对比中，她们的到场并非是没有作用的，我不希望在这里没有她们，但很少去和她们发生什么关系。

现在，主力部队跟上来：纽伯德尔的女孩们^[234]。不算发育很完全，郁实丰满，皮肤细美，欢悦、快乐、灵活、说话不停，稍稍有点卖弄风情，不说别的，最重要的是，她们不戴帽子。她们的服饰可以说是接近一位女士的，只有两样东西可以观察：她们没有披肩而只有领巾，没有帽子^[235]，——至多也就是只戴一顶小便帽，最好就让她们不戴任何帽子。

看，好天啊，玛丽；我怎么会在这里碰上您？好久不见您了。您一定仍然还是在国会议员^[236]家做事？

“是啊”——

这肯定是一个很好的位置了？

“是的”——

但您只是一个人出来，没有人陪着您……没有情人，是不是他今天没有时间，还是您在等他——

您怎么没有订婚？这不可能吧。哥本哈根最漂亮的女孩，一个在国会议员家做事的女孩，一个作为所有女佣的装潢和典范的女孩，一个知道怎样去把自己打扮得如此整洁优美并且……如此华美的女孩。你手中所拿的可是一块漂亮的手绢，以最精细的亚麻布做的……我看见什么了，这手绢的各边上都有刺绣，我知道它的价格曾是10马克……太多高贵的女士并不拥有一块类似于此的手绢……法国手套……一把丝绸伞……一个这样的女孩没有订婚……这是说不过去的。如果我没有记错，岩斯那时可不是一点点地喜欢您，您肯定知道岩斯吧，批发商家的岩斯，那个在二层楼的……看，我说对了……您为什么不订婚呢，岩斯可是一个很英俊的小伙子，而且有着好的工作，也许他得助于批发商的影响随着时间成为了警察或者消防员，这可是一个挺不赖的对象……您肯定自己有不对的地方，对他要求太高……

“不是的！但是我知道岩斯在以前曾和一个女孩订婚，他根本没有好好地对待那女孩。”

……我听到了些什么啊，我该相信谁啊，岩斯会是这样的一个糟糕的家伙……是啊，这些警卫……这些警卫，人们真是无法相信他们……您做得完全对，一个像您这样的女孩，真的不能是随便地被扔给什么人……您肯定是会找到一个更好的对象的，这是我能够向您担保的。

尤丽安娜小姐生活得怎样？我已经很久没有见到她了。我美丽的玛丽无疑是能够为我提供这样或者那样的信息……因为一个人自己在爱情生活中曾是不幸的，这人就不该因此对别人无动于衷……在这里有这么多人……我不敢和您谈这方面的事情，我怕有什么人会偷偷监视着我……我美丽的玛丽，只稍听我说一瞬间的话……看，这里有一个地方，在这个充满阴影的过道里，树木相互缠在一起能够把我们隐藏起来不让别人看见，在这里，我们看不见任何人、听不见任何人的声音，只有一个音乐调子的轻微回声……在这里我敢谈论我的秘密……是不是，如果岩斯不曾是一个糟糕的人的话，那么您肯定就和他走在一起了，手臂相挽，听着音乐的喜悦，甚至享受一种更高的喜悦……为什么那么激动——你忘记岩斯吧……难道你想要不公正地对待我吗……我到这里来就是为了遇上你……我去国会议员家就是为了看你……你是察觉到这个的……每次如果可能，我总是都会到厨房的门前去……你应当属于我……从讲道坛上应当有光照亮过来……明天晚上我将对你解释一切……沿着厨房台阶上去，向左的门，正对厨房门……再见，我美丽的玛丽……不要让任何人察觉，你在这里见到了我或者和我说过话，你现在知道我的秘密——她真的是很美丽可爱，可以在她身上下一番功夫。

等到我在她的房间里有了落脚点，那么我肯定自己会照亮讲道坛。我总是努力去展开那美丽的希腊式的自足^[237]，尤其是使得一个牧师变得多余。

如果在考尔德丽娅收到我的信的时候能够站在她身后，这会是很让我感兴趣的事情。那样，我就很容易能够使自己确定地搞明白，她到底在多大的程度上是在真正的意义上爱欲地吸收这些信。在整体上，这些信一直是并且继续是用来为一个年轻女孩留下深刻印象的无价宝；死板的字母常常比生龙活虎的言语要有着远远更大的影响。一封信是一种神秘的交流；一个人控制住了处境，不会感觉到来自任何在场者的压力，并且，我相信一个女孩更愿意完全单独地和自己的理想相处，就是说，在各个单独的瞬间，并且恰恰是在这些瞬间里，这理想会对她的思想发生最强烈的作用。尽管她的理想可能已经在一种特定的受她喜爱的对象中获得那么完全的表达，但还是会有这样的一些时刻，在这些时刻里她会觉得在理想中有着一种现实所不具备的巨大浩瀚。这些巨大的和解欢庆必须在她那里得到承认；只是一个人要小心，要正确地使用它们，这样，她就不会从它们之中疲劳地返回现实，而是得到了强化地返回现

实。那些信件们正是在这方面起到帮助作用，它们使得一个人无形地作为精神在场于那神圣的共享秘密的瞬间，而与此同时那关于“这真实的人是信的作者”的想法构成一种向现实的自然而轻松的过渡。

我可能会对考尔德丽娅感到嫉妒吗？该死的地狱，是的！然而在另一种意义上却是：不！就是说，如果我看见，尽管我在与另一个人的搏斗中得胜，而她的灵魂却会被骚扰，并且不是我想要它的那样，那么，我会放弃她。

一个古老的哲学家说过，如果一个人把自己所经历的一切准确地写下来的话，那么这人就是哲学家，哪怕他对这说法是一无所知的。到现在为止，我已经很久地生活在与那些订婚者们的社团的关联中。这样的一种关系是必定要给出某种果实的。我想着收集材料去写一本书，名字叫：对吻的理论的贡献，献给所有温情地爱着的人们。另外，在这方面不存在任何相关的书籍，这是挺奇怪的。如果我能够成功地写完它的话，那么我也正好帮忙把这人们长期觉得缺乏的空白填补上。这一文献上的缺乏，其原因是哲学家们不思考这一类东西，还是他们无法理解这一类东西？

我已经有能力给出一些单个的暗示。一个完美的吻要求具备：那作出这行为的，是一个女孩和一个男人。一个男人们之间的吻是没有品味的，或者说，更糟的是，它会给出恶劣的味道。

其次我相信，一个吻在“一个男人吻一个女孩”的情况下比“一个女孩吻一个男人”的情形更接近其理念。在年代的流程中无所谓的态度被带入了这一关系，于是吻就失去了其意义。婚姻中的家庭之吻就是这样，结了婚的人们在没有纸巾的时候就以这样的吻相互擦干对方的嘴，相互说着“尽享美味”。

如果年龄上的距离很大，那么这吻就位于理念之外了。我回忆起在那些外省份之一有一所女子学校，在学校的最高年级里有一个特别的名词：吻司法议员^[238]，一个与令人愉快的想象毫无干系的表达语。这一名词的本源是这样的：女教师有一个大伯子^[239]住在她家里，他曾是司法议员，是一个老男人，以此为由他就可以自由地去亲吻那些年轻的女孩子们。

吻必须是特定激情的表达。如果一个兄弟和一个姐妹是孪生的，相互接吻，那么这吻就不是真正的吻。一个在圣诞节游戏中给出的吻也是这么一回事，一个偷来的吻的情形也是如此^[240]。如果一个吻所要标示的那种情感不在场，那么这吻就只是一种不具意味的象征性行为，而这一情感只在一些特定的关系中才会在场。

如果我们要试图对吻进行归类的话，那么我们就可以想象出许多不同的分配原则。我们可以根据声音来划分吻的类型。可惜在这里与我的观察相比，语言是不够用的。我不相信全世界的语言具备一种可用于标示差异的拟声法的必要库存，哪怕只是那些我从我叔父的房子里所认识到的那些声音都标示不全。一忽儿是啪啪响的，一忽儿是发嘶嘶声，一

忽儿是像拍击，一忽儿是像爆破，一忽儿是轰然的，一忽儿是满的，一忽儿是空的，一忽儿是像在印花布，等等。

我们可以根据接触来划分吻的类型，分为那切入着的吻或者那顺便的[241]吻，和那粘连的吻。

我们可以根据时间来把吻划分为短吻和长吻。根据时间，也还可以有另一种划分，而这种才真正是那唯一让我喜欢的划分法。我们在这里作出“最初的吻”和所有其他吻的区别。我们在这里所反思的东西与那借助于其他划分法而显现出来的东西是无法比较的，它是无所谓于声音、接触、一般意义上的时间。然而，那最初的吻与所有其他吻有着质的区别。只有很少人想到过这一点，如果没有一个人对此有过考虑的话，那太说不过去了。

*

我的考尔德丽娅！

所罗门说，一个好的回答就像一个甜美的吻[242]。你知道我在提问方面是很糟糕的；我几乎因此而被人贬责。之所以如此，原因是人们不明白我所问的东西是什么；因为你并且只有你明白我所问的是什么，你并且只有你明白该怎样回答，你并且只有你明白去给出一个好的回答，因为，一个好的回答就像一个甜美的吻，所罗门这样说。

你的约翰纳斯

*

在一种精神上的爱欲和一种世俗的爱欲之间是有着差异的。迄今为止我最主要是在寻求发展考尔德丽娅身上的精神方面的东西。现在，我个人的亲自在场必须是有着另一种方式，不仅仅只是陪伴性的心境，这种在场必须是有着诱惑性的。在这些日子里，我不断地通过阅读《斐德罗篇》中的一段关于情欲之爱[243]的著名文字来为自己做准备。这段文字使得我的全身心震颤，它是极漂亮的引子。柏拉图确实真的是对爱欲有着透彻的理解。

*

我的考尔德丽娅！

拉丁语学者谈论一个全神贯注的门生说，他挂在老师的嘴上[244]。对于爱情来说，一切都是图像，反过来图像则又是现实。难道我不是一个勤勉的、一个全神贯注的门生吗？而你则是一句话都不说。

你的约翰纳斯

*

如果领导这发展的是另一个人，而不是我，那么他也许会太聪明而不让自己去领导。如果我想要在那些订了婚的人们中请教一个知密成员，那么他无疑会带着一种洋溢着爱欲的无畏的庄严说：我徒劳地在这

些情欲之爱的不同阶段中寻找着那种恋爱者们能够在之中交流谈论他们的爱情的共振波图[245]。我则会回答说：我很高兴看见你的寻找是徒劳；因为这图案根本不属于那真正的爱欲的领域，即使人们把“那令人感兴趣的”牵涉进来，也还是如此。情欲之爱太具实质，因此它无法仅仅停留在让人随便谈谈的状态；那些爱欲的处境具备着太大的意义，因此它们无法被随便谈谈的内容填满。它们是沉默、平静的，在特定的轮廓中，但却又像门农的石像音乐[246]一样健谈。厄若斯以姿势交流，不说话；或者，如果他说话的话，那么他所说的就是一种神秘的暗示、一种图像化的音乐。那些爱欲的处境总是这样，要么是雕塑式的，要么是画面式的；但是，两个人在一起谈论他们的爱情，则既不是雕塑式的、也不是画面式的。然而那些有了坚实的婚约的人们则总是以这样的闲聊开始的，而这种闲聊也成为将他们滔滔不绝的婚姻状态捆绑起来的绳索。这一闲聊也还是一种缘起和许诺，使得他们的婚姻不会缺乏那种奥维德所谈及的嫁妆：妻子的嫁妆是吵嘴[247]。

如果有什么东西要说，一个人说话也就已经足够了。男人应当说话，并且因此而去处于对于一些力量的拥有。这里说的是那维纳斯用来使人沉迷的美丽条兜中的诸多力量[248]中的一部分：对话和甜美的奉承，就是说，那逢迎人的东西。

由此绝对不会推导出：厄若斯是哑的，或者说，交谈在爱欲的意义上说是不正确的；由此得出的结论只是，交谈本身是爱欲的，没有迷失在对生命风景的教化性考虑中，等等，并且这交谈在根本上是被看成一种爱欲行为之外的休闲、一种消磨时间，而不是被看成那最高的东西。一种这样的交谈，一种这样的交流[249]，在其本质之中是非常神圣的，我永远也不会因为与一个年轻的女孩交谈感到乏味。这就是说，那单个的年轻女孩会让我觉得乏味，但是，与一个年轻的女孩交谈，则永远也不会让我觉得乏味。对于我这就好像厌倦于呼吸那样是一种巨大的不可能。那在一场这样的交谈中真正是作为本质特征的东西，是这交谈所具的那种“本能繁荣”。交谈保持使自己留在大地上，没有真正的对象，偶然性是它的运动之法则——但千悦之花（Tusindfryd）[250]是它自己和它的产物的名字。

*

我的考尔德丽娅！

“我的——你的”，这些词就像一个括号一样地围抱起我的信中贫乏的内容。你有没有注意到，它两臂间的距离变得更短了？哦，我的考尔德丽娅！然而这却是美好的，这括号越是没有内容，它就越是意义重大。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

*

在一般的情况下，考尔德丽娅总是保持着沉默。这对于我总是一种甜蜜的感觉。她有着太深奥的女人天性，因而不会用那种声音中的洞隙（Hiatus^[251]）来烦人——我说的这洞隙是一种尤其对于女人来说是很典型的、并且如果那要在之前或者之后建构出一个限定性的辅音的男人是同样地女性气的时候会是不可能的说话腔调。有时候，一个单独的简短的表述却泄露出，在她内心之中有多少隐秘。我则对她起着帮助作用。这就好像，如果在一个犹疑地向一幅画像里加上各种单个特征的人的背后站着另一个人，不断地从这画像中指出一些大胆的和完美的细节。她自己会感到惊讶，然而这看上去却仿佛在表明：那是属于她的。因此，我总是留心着她，留心着她的每一个偶然的表达、每一句松散地流露出的话，而在我把这来自她的东西还给她的时候，这东西总是已经成了某种意义更大的东西，她既认识又不认识这东西。

今天我们去一个聚会。我们没有相互与对方说话。我们从桌前站开；这时仆人进来并且告知考尔德丽娅，有一个信使想要和她说话。这个信使是我派出的，带来了一封信，包含有一种提示，提示出我在桌面上所表达的一句话的内涵。以这样的一种方式，我安排了把它混合进那普通的桌面对话：考尔德丽娅，虽然她坐得离我很远，却必然会听见我所说的话，并且误解这话。在这时，这封信的作用就被考虑到了。如果我没有在这方面成功地给出桌面上的交谈，那么我就会在那特定的时间自己到场去没收掉那封信。她重新又走进来，她得稍稍撒谎。这样的事情使得爱欲的神秘性得到巩固，如果没有这种神秘的话，她就无法沿着那向她指明的道路走下去。

*

我的考尔德丽娅！

你是不是相信，那把自己的头靠在精灵山上的人^[252]在梦中会见到精灵仙女的形象？我不知道；但是在我把我的头倚靠在你的胸前时，我就知道了，并且，这时我不闭上眼睛，而是向它看出去，这时我就看见了天使的脸。你是不是相信，那把自己的头斜靠向精灵山的人无法平静地躺着？我不相信，但是我知道，如果我的头屈向你的胸脯，那么我的头就会被强烈地撼动，那么强烈，以至于睡眠无法降临到我的眼皮上。

你的约翰纳斯

*

骰子已经投出了^[253]。现在必须作出转折了。我今天在她家，彻底沉浸在关于一种完全占据了我的主意的思绪中。我既看不见也听不见她。这主意本身是令人感兴趣的，并且吸引住了她。以一种“冷漠于她的

在场”的态度来开始新的运作也是不对的。现在，如果我离开了，这想法不再使她全神贯注，这时她很容易就会发现我和往常不一样。如果事实是，她在自己的孤独中发现这一变化，那么，这一事实就会使得这变化对于她更为痛苦，作用得更为缓慢，但也尤其更为透彻。她无法马上爆发出来，而当爆发的机会出现时，她则已经想出了太多东西，以至于她无法一下子说出来，但总是保留一点怀疑的残余。骚动的程度升高，书信停止，爱欲的营养削减，情欲之爱就像一种荒唐滑稽一样地被嘲笑。也许她会在一瞬间里参与进来，但是长时间下去，她就无法忍受。这时，她就会借助于我曾用来针对她的同样手法、借助于爱欲的元素^[254]来俘获我。

在“取消一场婚约”这一点上，每一个小女孩都是一个诡辩家^[255]；尽管在学校里并没有关于这方面的课程，但是当“在怎样的情况下一场婚约应当被解除”这个问题被提出的时候，所有女孩子都很清楚答案应当是什么。这按理其实应当是学校最后一年考试中常设的考题；尽管我本来就知道，那些从女子学校里收上来的论文都是非常单调的，但我还是能够确定，在这个问题上，我们不会缺乏变化多端的答案，因为这问题本身为一个女孩的敏锐性开拓出了一片很宽广的驰骋原野。为什么我们就不能让一个年轻女孩得到机会以最出色的方式来显示自己的敏锐性呢？或者，她在这里不是恰恰得到机会来显示她是成熟的——成熟得足以去与人订婚？我曾有一次经历过一个非常让我感兴趣的处境。在一个我时常拜访的家庭里，有一天，家里年长的人们都出去了，相反家里的两个年轻的女儿聚集了女友圈子来家里喝上午咖啡。她们一共有八个人，全都是介于十六和二十岁。想来她们并不曾想到会有人到访，女佣甚至得到指令拒绝承认她们是在家裡的。然而我却进了门，并且明显地感觉到她们多少有点意外。上帝知道，这样的八个年轻女孩在一场这样庄严的教务会议中到底会讨论些什么东西。那些结了婚的妇人有时也会召开类似的会议。她们在这会中讲演实践神学^[256]；尤其是论述那些最重要的问题：在怎样的情况下让一个女孩子单独去集市广场是对的，在肉店里做一个记账的户头是不是最正确的做法，还是该付现款；厨娘有没有可能有了一个情人，怎样把一个导致她做饭迟缓的情人关系了结掉。

我在这个美丽的群落里获得了我的位子。那是春天非常早的时候。太阳送出几条单个的光线就像是作为它的到来的特快讯息。在房间本身之中一切都让人感觉是冬天，并且恰恰因此，那几根疏细的光线是那么地有着宣示意义。咖啡在桌上散发着香气，而现在那些女孩自己也散发着芬芳、快乐、健康、风华正茂；放纵的，因为恐惧马上就沉淀下来了，又有什么可畏惧的，其实她们以某种方式可以说是人多势众的。

我成功地把大家的注意力和谈论话题转移到“在怎样的情况下订婚应当被取消”这个问题上。就在我的眼睛因为在这一由女孩们构成的花环中从一朵鲜花飘移到另一朵鲜花而欣悦雀跃、因为一忽儿停留在这一个一忽儿停留在那一个美丽形象之上而欣悦雀跃的同时，我外在的耳朵则狂欢于吞咽由那些女孩子的声音构成的音乐所给出的享受，而我内在的

耳朵则因为在审视般地细听她们所说的内容而兴致勃勃。一句单个的说辞常常已经足以让我去获得对一个这样的女孩的内心及其历史的深刻洞观。爱情的各种路途有着多么大的诱惑力啊，去对“每一条单个的路途能够达到多远”这个问题作出研究是多么令人感兴趣啊。我不断地煽动着，才华、机智、审美的客观性有助于去使得这关系更为自由，但一切却又保持停留在最严格的礼仪范围之内。在我们以这样的方式在谈话的轻松区域里促狭调笑的同时，一种“因为单独的一句话而使得那些好女孩陷于窘境”的可能性处在沉睡状态。这一可能性是由我控制着的。那些女孩们想不到这可能性，几乎根本不会隐约感觉到。通过谈话的轻松游戏，它在每一瞬间都被保持在潜伏于表象之下的状态，就像桑鲁卓通过讲故事来保持让死亡判决不出现^[257]那样。

有时候我把谈话引向忧伤内容的极限，有时候我让调皮没有忌惮，有时候我把她们引诱进一场辩证的游戏。当然，哪一种材料在其自身中也包容有更大的多样性，这就完全取决于我们怎样去看这些材料。我不断地引进新的主题。

我叙述了关于一个女孩，她父母的残酷无情强迫她去取消一个婚约。叙述中的不幸冲突几乎使得她们热泪盈眶。

我讲述一个人取消了婚约并且给出了两个理由，女孩的个子太大，在他向她表白爱情时，他没有在她面前跪下。当我反驳他说这不可能被看做是足够的理由，他回答说，完全可以，这些理由足够让他达到他想达到的东西，恰恰是因为没有人能够以一句符合理智的话来对此作出回答。

我把一个非常麻烦的事件交给大家一同作考虑。一个年轻女孩断绝了自己的婚约，因为她觉得自己非常明确地知道，她和情人相互不适合对方。爱人想要通过使她确信他爱她爱得有多深来使她合乎情理，这时她回答：要么我们是相互适合对方的，并且真的有着真正的好感存在，并且在这样的情况下你就会认识到我们相互不适合于对方；要么我们是相互不适合于对方的，并且在这样的情况下你就会认识到我们相互不适合于对方。看着这些女孩们是怎样绞尽脑汁去领会这一神秘的说法，这真的是一种享受，不过我还是明确地察觉到，在她们之中还是有几个是很清楚地明白这说法的；因为在“取消一个婚约”这个问题上，每一个女孩都是天生的诡辩家^[258]。

是的，我确实相信，对于我来说，如果所谈的问题是“在怎样的情况下一个婚约应当被解除”，那么，去和魔鬼本人讨论要比去和一个年轻女孩讨论容易得多。

今天我在她家里。突如其来地，带着思想的迅速，我马上把谈话转入我昨天与她所谈论的同一个话题之中，这时，我又一次试图将她带进狂喜。“有一句话，我昨天就已经想要说了；在我走了以后，我突然想起来我本该说出来的！”这努力成功了。只要我还在她家里，她就觉得听我说是一种享受；在我走了以后，她无疑会觉察到她被骗了，我有了改

变。以这样一种方式，一个人把自己的股份抽出来。这种方式是狡猾的，但就像所有间接的方式一样地有效地为目的服务。她能够很好地为自己作出解说：类似于我所谈的这一类东西能够让我全神贯注地投入，是的，她在那一瞬间里对此有着兴趣，然而我却在从她那里骗出那真正的爱欲的东西。

让他们恨吧，只要他们畏惧^[259]，似乎只有畏惧和仇恨是同属的，而畏惧和爱则相互毫无关系，似乎那使得爱让人感兴趣的不是畏惧？什么样的爱是我们用来拥抱大自然的，难道不是有着一一种神秘的恐惧和惊骇在这爱中，——因为这爱的美丽的和谐是从无规无法和狂野的混乱中加工出来的，它的安全感是从背信弃义之中加工出来的？而恰恰这一恐惧是最吸引人的东西。在爱的情形中也是如此，如果这爱要让人感兴趣的话。在它的背后本来应当有那深沉而充满恐惧的夜在那里孵育着，爱之花就从这夜中绽开。白色睡莲就是这样带着自己的花萼休憩于水面，而与此同时思想则恐惧着，怕自己深落到那深无底的黑暗之中，它的根就在那里。

我留意到，在她给我写信的时候，她总是把我称作“我的”；但是她没有勇气直接以此称呼我。今天我自己要求她这样称呼我，尽可能地带着巴结暗示和爱欲的热情。她开始这样做了；一道嘲讽的目光，比起所能说出的更为短促和迅速，足以使得她不可能正常地这样称呼我，尽管我的嘴唇尽全力催促着她。这一心境是正常的。

她是我的。我不会把这个秘密流露给星辰，就像习俗的情形，我看不出到底这个消息能够让那些遥远的星球忙乎些什么。我也不会将这个秘密去透露给任何人，甚至也不会透露给考尔德丽娅。这个秘密我只保留给我自己一个人，向我自己耳语这秘密，就好像是在和自己进行一种最神秘的对话。从她那边试图作出对抗的努力不是特别大，而相反她所展开的爱欲力量则是值得惊叹的。在这样一种深刻的心灵激荡中，她是多么使人感兴趣，她是多么伟大，几乎是超自然地伟大！她在逃避的时候是多么柔韧灵活，在她潜入所有她发现是不设防的地方时，她又是多么机捷有弹性！一切都被置于运动之中；但在这诸元素的动荡激流之中，我恰恰是处在我的元素之中。然而，她自己在这动荡中则绝没有任何减色之处，没有在各种心境中被撕碎，没有在各个环节中被割裂。她一直总是一个安娜狄奥莫尼^[260]，只是她没有在天真的优雅或者在漠不关心的宁静中升起，而是被情欲之爱的强烈脉搏打动，但与此同时她仍然是统一和平衡。她在爱欲上全副武装地走向冲突，她以眼睛的箭^[261]、以眉毛的命令、以额头的神秘、以胸脯的雄辩、以怀抱的危险诱惑、以嘴唇的祈求、以脸颊的微笑、以全部受造物的甜美渴慕来拼搏。在她身上有着一一种力、一种能量，就仿佛她是一个瓦尔基里^[262]，但这一爱欲方面的强有力状态又通过某种在她身上熄灭着的、使人憔悴的衰竭而被缓解掉。

她不能被长时间地保持停留在这一尖顶上，在那里只有恐惧和不安能够扶持她站在那里并且使得她不至于倒下。相对于这样的一些运动，

她马上会感觉到，那婚约过于狭隘、过于碍手碍脚。她自己成为引诱者来诱惑我去超越普通的界限，这样她就开始自觉地意识到这一点，而这对于我是首要问题。

现在，从她那一边出现了不少言论，是能够表示出她对婚约已经感到了厌倦。它们没有不受注意地从我的耳边溜过，它们是我在她灵魂中的行动的侦察员，向我发出汇报信息的信号，这是我用来将她捆进我的计划的那根绳索的末梢。

*

我的考尔德丽娅！

你抱怨婚约，你认为，我们的爱情不需要一种外在的捆绑，这种契约只会起到妨碍作用。我马上在这一点上认出了我优秀的考尔德丽娅！真的我景仰你。我们的外在结合却只是一种分割。仍然有着一堵隔墙使得我们相距遥远，就像皮拉姆斯和提丝贝[263]那样。而那些人们似乎知道我们的秘密，这更是在打搅我们。只有在对立中才存在自由。只有到了没有外人感觉到这爱情的时候，只有在这时候它才有意义；只有到了每一个不相干的人都以为那相爱者们相互恨着对方的时候，只有在这时候，这爱情才是幸福的。

你的约翰纳斯

*

不久，婚约的捆绑就会被挣开。她自己会是那解开它的人，以求通过这一松解来更强有力地征服我，正如那些松散开的发绺比那些束起的更迷人。假如我取消婚约，那么我将错过这一爱欲的颠倒筋斗，——这一颠倒筋斗让人看上去觉得那么地具有诱惑感，这正是她灵魂大胆不羁的一个极其确定的标志。这对于我是首要问题。还有，考虑到与其他人的关系，整个事件会为我造成一部分不愉快的后果。我会变得不受欢迎、被人恨、被人厌恶，虽然这做法是没有道理的；因为对于大多数人来说，难道这不是一个大有好处的事情吗？有许多尚未得以订婚但却对“自己曾非常接近于订婚”感到心满意足的小小少女。然而，这总还是一件事情，尽管说实话那只是非常微不足道的事情，因为，在一个人以这样一种方式拼命向前冲挤以求在前景名单[264]中获得一个位置的时候，这人恰恰就是没有前景的，这人移动得越高、移向越前面，前景也就越微妙。在爱的世界里，对于进步和晋升，资历原则是不起作用的。另外，这样的一个小少女因为停留在一成不变的居住状态[265]而觉得厌倦无聊，她需要让她的生活被一个事件触动。但是，又有什么能够与一个不幸的爱情故事相比较呢，尤其是在一个人与此同时能够如此轻松地对待这整个事件的时候。于是一个人使得自己和自己的邻人以为，自己也是那些受欺骗的人们中的一员，并且，既然这个人不够格被接受进一个抹大拉救济院，那么这人就住进邻旁的泪人堂[266]。于是人们尽着最大的义务来恨我。另外，还有一整个师团的被别人完全或者一半或者三分之一地欺骗了的人。从这方面看，从那些有着一枚戒指可供引证的

人们到那些在一场乡村土风舞中通过一次握手来达成协议的人们[267]，一级一级下来有许多不同的等级。他（她）们的伤口因为新的痛楚而被抓开。我接受他（她）们的仇恨，作为一种额外的赠品。但所有这些仇恨者们对于我可怜的心而言自然就和许多隐秘的热爱者是一样的。一个没有国土的国王[268]是一个可笑的形象；但是如果我们再看一场介于一群觊觎无国土王国之王位的人们间的继承权战争，那么这样的战争甚至就超过了那最可笑的程度。这样，我其实是应当像一个当铺[269]一样地受到这美丽性别的钟爱和照顾的。一个真正的订婚者，他却只能够照顾一个人，但一个这样全面广泛的可能性能够去照顾，就是说，差不多地能够做到“照顾随便多少人”。所有这些有限的胡说八道我都得免了，另外还有这样的好处：能够去进入一个全新的角色。那些年轻女孩子们会为我感到难过、同情我、为我叹息，我完全以同样的基调来奏乐，一个人同样能够以这样的方式来捕猎。

够奇怪的，我在这一段时间里带着痛楚留意到，我获得了贺拉斯希望每一个不忠的女孩会有的宣示性迹象——一颗黑牙，而且是门牙[270]。多么奇怪，一个人会这么迷信。这颗牙齿真的对我构成了一种干扰，任何与之相关的话题都让我心烦，这是我所具有的一个虚弱面。在我原本是全副武装的同时，哪怕是最大的笨伯，只要他提及这颗牙，那么他就能为我带来比他所以为的还要远为深重的打击。我竭尽全力使它变白，但都是徒劳的；我用帕尔纳托克的话说：

我日日夜夜地擦着它，

但我没有刮除那黑色的影子[271]。

生活确实包含了非常非常多的神秘内容。比起那最危险的进攻、最尴尬的处境，这样的一个小小的状况能够对我造成更大的干扰。我得拔掉它，但是这样做会打扰我的器官和我声音的力量。然而我还是得让它被拔掉，我会让人为我装一颗假牙；也就是说，这假牙是对世界虚假，而这黑牙是对我虚假。

考尔德丽娅对婚约提出反对，这是极其美好的事情。婚姻则是并且继续是一种值得尊敬的习俗制度，尽管它在自身中有着无聊乏味的东西——它在其青春中就马上享受起一部分那由年龄生产出来的尊荣。相反一场婚约则是真正的人为发明，并且就其本身而言，它是那么有意味并且那么可笑，以至于在一方面一个年轻的女孩完全有理由在激情之动荡中将自己置身于其外，而在另一方面则感受到它的意味、感受到自己的灵魂的能量像一种更高的血液循环系统[272]在自身之中到处在场。现在该做的事情是，以这样一种方式去指导她，让她在自己的无畏飞行中使得婚姻和总体上的现实大陆从视野中消失，让她的灵魂就像是处在自己的骄傲之中那样地也处在唯恐失去我的恐惧之中、消灭一种不完美的人的形态以便迅速进入某种比一般人性的东西更高的东西。但我在这方面是无须畏惧什么的，因为现在她在生命之上的步履已经是那么飘摇和轻松，以至于现实的绝大部分已经在视野中消失了。另外，我当然总是持恒地与她同舟共济，总是能够张开风帆。

对于我，女人是并且继续是思虑的取之不尽的材料、观察的永恒矿藏。那种对这一研究不感到需要的人，他在我看来可以是世上的其他东西，但他绝不是这一样东西：他不是审美者。一个人能够去与“那美的东西”发生关系，这正是审美者所具有的那种美妙的、那种神圣的方面；他在本质上只与那美的文学和那美丽的性别有关。去想象那女人性的太阳在一片无限的丰富多样之上照耀着、在一种语言混沌中散播开，在那之中每一个单个的人都拥有女人性的整个财富的一小部分，然而却是以这样一种方式：她身上的其他内容则在这一个点的周围和谐地成形构建出自身；——这样一种想象使我欣悦、使我的心灵欣悦。在这种意义上，女人的美是无限地可分的。只是，美的单个部分必须被和谐地控制好，因为，否则它就会起到干扰作用，人们会想到，大自然通过这个女孩想到了什么东西，但事情却仍继续是如此。我的目光不知疲倦地投向这一外围的多样性、这一女性美丽的广泛流溢。每一个单个的点都有着自己小小的部分，并且，却是自身圆满的，幸福、快乐、美丽。每个部分都有其自身的内容：快乐的微笑、顽皮的眼神、欲求的目光、下垂的头、放纵的想法、宁静的忧伤、深沉的预感、不祥的沉郁、人世间的乡愁、没有得到忏悔的情绪波动、闪动的眉毛、询问的嘴唇、神秘的前额、迷人的发绀、隐藏着的睫毛、秘密的骄傲、世俗的羞涩、天使般的纯洁、隐秘的红晕、轻松的步履、优美的索舞、懒慵慵的姿势、充满渴慕的梦、无法解释的叹息、苗条的身材、柔软的体态、丰满的胸脯、鼓起的臀部、纤小的脚、秀美的手。

每一个部分都有自己的内容，这一部分没有的，那另一个部分就有。在我看见了并且又看见了、观察了并且又观察了这个世界的丰富多样性的时候，在我微笑过、叹息过、奉承过、威胁过、欲求过、引诱过、大笑过、哭泣过、希望过、畏惧过、赢过、输过的时候——这时，我折叠起扇子，这时那松散开的东西集中成唯一的東西，那些部分集中成整体。这时我的灵魂感到高兴，这时我的心跳动起来、这时激情的火焰燃烧起来。这唯一的女孩，整个世界中的唯一者，她必须属于我，她必须是我的。让上帝拥有天空吧，如果我能够保留住她^[273]。我很清楚地知道我所选择的是什么，这被选择的東西是那么伟大，以至于这种分配法无法是天空本身的兴趣所在，因为，如果我保留住了她，那么在天空里还会有什么东西剩下？那些虔信的穆罕默德信徒们，当他们在他们的天堂里拥抱着那些苍白无力的影子的时候，他们会在他们的希望中感到失望^[274]；因为，他们无法找到温暖的心，因为所有心灵的温暖都被集中在她的胸膛里；在他们找到苍白的嘴唇、黯淡无光的眼睛、漠然的胸脯、乏力的握手时，他们会无告无慰地感到绝望；因为，所有嘴唇的红润和目光的火焰和胸脯的骚动、握手的承诺、叹息的预感和亲吻的封印和触摸的震颤和拥抱的激情——一切——一切都统一在了她身上，而她则把足够可用于一个世界的東西，既是在此岸世界也是在彼岸世界，都挥霍在了我这里。我经常以这种方式考虑这个问题；但每当我以这样的方式想的时候，我总是会发热，因为我想象她的温暖。虽然现在人们在一般的情况下把温暖作为一种好征兆，但由此并不能得出结论说人们

会承认我的思维方式是有着可尊敬的谓项、承认它是有效彻底的。因此，作为变换，我现在想要自己冰冷地想象她冰冷。我将尝试着范畴化地去想象女人。她必须被理解为是处于哪一个范畴之下呢？是处在“为他者的在”^[275]之下。然而这却不可以以一种坏的意义被理解，仿佛那为我而在的人，也可以是为另一个人而在。在这里，就像抽象思维一贯的情形，人们必须使自己摆脱对于经验的任何一种考虑；因为，否则的话，我就会在目前的情形中以一种古怪的方式使得经验同时与我相符和相悖。在这里，经验就像在任何别的地方一样，像是一个古怪的人，因为它的本质一直就是既相符又相悖。于是，她就是“为他者的在”。在这里，人们从另一个方面又一次应当不让自己被经验干扰，这经验所教的是：一个人极少有可能遇上一个真正地是“为他者而在”的女人，因为大多数在通常是完全的乌有，既不是为其自身也不是为其他而在。现在，她有着这一定性，是与整个大自然、与全部女性总体共有的定性。整个自然就是以这样一种方式仅仅是为他者的，不是在目的论的意义上说的那种所谓“自然的这单个环节是为了那另一个单个环节”，而是说这整个自然是他者的——是为精神（Aanden）的。再一次，“那单个的东西”也是如此。比如说，植物生命在所有的天真之中展开自己潜隐的优雅并且只是为他者的。同样，一个谜、一个字谜游戏、一个秘密、一个元音等等的情形也是如此，都只是为他者的在。由此我们也能够得到解释，为什么上帝在创造夏娃的时候让一场深沉睡眠落在亚当身上^[276]；因为女人是男人的梦。以另一种方式我们也从这个故事中看到：女人是他者的在。也就是说，耶和華取男人的一根肋骨^[277]。比如说，如果他取男人的脑，那么，女人无疑仍然继续是他者的在，但定性则不是“她应当是脑中臆想”，而是完全另一样东西。她成为肉和血，但因此恰恰落入大自然的定性，而大自然在本质上是为他者的在。通过爱欲的触摸她才醒过来，在这个时刻之前她是梦^[278]。然而，人们在这一“梦的存在”中分出两个阶段；第一阶段是在情欲之爱梦着她的时候，第二阶段是在她梦着情欲之爱的时候。

作为“为他者的在”，女人以纯粹的处女性为标志的。也就是说，处女性是一种在，只要它是自为之在，它其实就是一种抽象^[279]，并且只为他者而呈现出自己。在那女人的无辜之中也有着这同样的情形。因此我们能够说，女人在这一状态中是隐形的。众所周知，维斯塔^[280]的画像也是不存在的，她几乎就是标示着真正的处女性的女神。就是说，这一存在在审美上要求对自身的绝对崇拜，正如耶和華在伦理上要求自己绝对崇拜，并且不想让任何有关于她的画像或者甚至任何关于她的想象得以存在。这一矛盾就是如此：那为他者而在的东西，不在^[281]，并且可谓是，要通过那他者才变得有形。从逻辑上看，这一矛盾完全是合理的，并且懂得符合逻辑地思考的人不会被它打搅，而是为它高兴。而相反思考不符合逻辑的人，他则会以为，那作为“为他者的在”的东西，在有限的意义上在着^[282]，就好像在我们谈论一种作为“为我的某物”的东西时，我们可以说它是“在着”。

这一女人的在（“存在”这个词所说已经是太多，因为她不是出于其

自身而处于存在之中的) [283]被恰如其分地标示为优美, 一个让我想起植物生命的表达词; 她像一朵花, 如诗人们所喜欢说的[284], 并且, 甚至她身上的精神性的东西也是以一種植物的方式在场的。她完全处在自然定性之中, 并且因此只是在审美的意义上是自由的(fri)。在更深的意义上, 她要通过男人才变得自由(fri), 并且这因此叫做求婚(at frie), 并且因此男人求婚(frier) [285]。如果他正确地求婚, 那么不会有任何选择的问题。固然女人是在作选择, 但是假如这一选择被想成是一种长期考虑的结果, 那么这样的一个选择就是非女性的。因此, 被拒绝是让人觉得耻辱的, 因为当事人的个体把自己放置得过高, 想要让另一个人获得自由[286], 但又没有这个能力。

在这一关系中有着一種深刻的反讽。那为他者而在的, 获得作为支配者的外表: 男人求婚, 女人选择。女人依据其概念是被征服者, 男人依据其概念是战胜者, 然而战胜者却向被征服者屈服, 然而这却是完全自然的, 如果不去留意那直接地如此显示出来的东西, 那么这只会是纯粹的土气、愚蠢和对爱欲感觉的匮乏。这也有着一种更深层的原因。也就是说, 女人是实体, 男人是反思[287]。因此她也不是干脆爽快地作选择, 而是男人求婚, 她选择。但男人的求婚是一个提问, 而她的选择则其实只是对于一个问题的回答。在一种特定的意义上, 男人比女人是更多, 在另一种意义上则是无限地非常更少。

这一“为他者的在”是那纯粹的处女性。如果它试图自己去处于与另一个“在”的关系——与一个为它而在的“在”的关系中时, 那么, 对立面就在那绝对的规矩正经之中显现出来, 但这一对立同时还显示出, 女人的真正的在是为他者的在。那对于绝对奉献的截然相反的对立就是绝对的规矩正经, 它在反过来的意义上是隐形的, 就像抽象状态, 一切都向着这抽象状态开道挺进, 而这抽象状态本身并不因此而获得生命。这时, 女人性呈现出“抽象的残酷”作为其特征, 这种抽象的残酷是那真正的处女的规矩正经[288]的漫画性极端。一个男人绝不可能像一个女人那样残酷。如果我们参考求教于神话、童话、民间传说, 那么我们就能够获得对此的确证。如果要描述一种在其无情之中不知极限的自然原则, 那么这原则就是一种处女性的存在物。或者我们因为阅读到关于一个女孩的故事而感到惊骇, 一个女孩冷漠无情地让自己的求婚者们失去生命[289], 这样的事情就是我们常常在所有民族的童话中读到的故事。一个蓝胡子杀了所有他所爱过的女孩, 他在新婚之夜杀了她们, 但是他不因为杀死她们而获得喜悦, 恰恰相反[290], 喜悦是先行在前的, 在之中有着抽象化, 这不是一种为残酷本身而残酷。一个唐璜诱惑她们并且从她们那里逃开, 但从她们那里逃开根本不会为他带来快乐, 他的快乐相反是在于去诱惑她们; 因而, 他的行为绝不是这种抽象的残酷。

这样, 我对这事情考虑得越多, 我就越发看出我的实践是完全地和谐于我的理论的。就是说, 我的实践一直是被这一信念浸透着: 女人在本质上是为他者的在。因此, 这里的这个瞬间就有着无限多的意味; 因为“为他者的在”一向就是瞬间的事情[291]。在这瞬间到来之前, 可能会

通过或长或短的时间，但是，一旦它来临了，那么它就显现为一种“在本原上是为他者的在”的东西，一种相对的在，并且因此一切就过去了。当然，我也知道，丈夫们有时候谈论，女人在另一种意义上也是为他者的在，她对于他们是一生中的一切。现在我们就得认可丈夫们的这种说法。其实我觉得，这是某种他们相互间骗对方去相信的东西。在生活中，一般说来，在这里每一个阶层都有着某种约定俗成的习惯方式，尤其是某种约定俗成的谎言。在这之中，这一船员新闻也可以算进去。对瞬间有所领会理解，这不是一件轻松的事情，那误解了这瞬间的人，自然就获得了这样一种持续一生的无聊。瞬间是一切，而在瞬间之中女人是一切，那些后果则是我所不明白的。在它们中也有这后果：生孩子。现在，我让自己去相信我是一个相当前后一致的思想者[292]，但是，即使我什么时候发了疯，我也不会成为一个考虑这个后果的男人，我完全不明白这后果，这样的事情需要一个做丈夫的人，只有一个丈夫才会明白这样的后果。

昨天考尔德丽娅和我去一家人家的夏居[293]拜访他们。大部分的时间，我们大家都逗留在花园里，人们在那里用各种各样的身体操练来消磨时间。其中也包括掷圈游戏[294]。在另一位和考尔德丽娅玩游戏的先生走开的时候，我趁机取代了他的位置。怎样的优雅之宝藏是她所不曾扩展开的呵，在游戏的优美努力中更具诱惑性！在运动的自相矛盾中有着怎样的优雅和谐呵！她是多么轻盈呵——就像草地上的舞蹈！多么有力，但却无需对抗，眼花缭乱一直到平衡使得一切明朗化，她的登场岂不是那么激情狂放吗，她的目光岂不是那么刺激挑衅吗？那游戏对于我自然是有着一种特别的兴趣所在。看来考尔德丽娅并没有留意到这个。由我向在场中人之一发出的一个暗示，关于换圈游戏这一美丽的习俗，就像一道闪电一样地击入她的灵魂。从这一瞬间起，一种更高的阐明笼罩在这整个处境之上，一种更深刻的意味渗透着它，一种更高的能量燃遍了她。我让两个圈都套在我的棒子上，我停下了片刻，和周围站着的人说了几句话。她明白了这一间歇。我又把那些圈扔向她。稍后，她在自己的棒子上把两个圈都抓住了。她随意地将它们两个同时垂直地投掷向空中，这样，我就不可能去抓住它们。这一投掷伴随了一道充满无边的大胆无畏的目光。有人讲述过关于一个法国士兵的故事[295]，这士兵曾参与对俄国的战役[296]，他的腿因为坏疽而被锯掉。在痛苦的手术结束的那一瞬间，他抓住脚底把截下的腿向上空扔出并且喊道：皇帝万岁[297]。她就是带着这样的眼神，甚至带着前所未有的美丽，把这两个圈扔向空中，并且对自己说：情欲之爱万岁。我却觉得让她在这种心境中放纵自己或者让她自己一个人面对这心境是不恰当的，因为我惧怕的是常常会接踵而来的那种生机丧失的麻木。因此，我表现得非常冷静，并且借助于周围众人的在场来迫使她继续游戏，就仿佛我什么都没有注意到。这样的做法只是给予她更多的伸缩性。

在我们的时代，假如人们能够期待获得某种对这样的考究的认同，那么我就提出这一有奖征答的问题：从审美的角度考虑，谁是最端庄怯的，是一个年轻女孩还是一个年轻妻子，是那无知于世故的还是通晓

世故的，我们敢去给谁最大的自由？但是这样的主题不是我们这个严肃的时代所关心的。在古希腊，一个这样的考究就会引发出普遍的关注，整个国家会被动员起来，尤其是那些女孩和那些妻子。这是在我们的时代里的人们所不愿相信的，而在我们的时代里的人们也不愿意相信，有人讲述了那众所周知的在两个希腊女孩间被展开的争议^[298]以及以这争议为机缘而引发出的最为彻底的调查考究；因为在希腊，人们不是随意轻率地来对待这样的问题的；然而，每一个人却都知道，维纳斯缘于这一争执而获得又一个名字，并且每一个人都敬叹维纳斯的这幅使她永恒的画像。一个结了婚的妇人在自己的生命中有两个段落，在之中她是令人感兴趣的，一是那最初的青春，一是最后在她变得非常年长的时候。但是，我们无法拒绝她这一点，她另外还有一种瞬间，在这瞬间里她比一个年轻的女孩更可爱、更令人尊敬；但这是这样的一种瞬间，它很少在生命中出现，那是一幅为幻想而展示的图像，无需在生活中被看见，并且，也许永远都无法被看见。我想象她在那里健康、风华正茂、富有生命力、发展健全，她手臂里抱着一个孩子，她的注意力全都集中在这孩子身上，她沉溺迷失在对之的观注中。这是一幅被人们称作是人的生活能够展示的最可爱画面，这是一个自然神话^[299]，因此我们只能艺术性地看它，而不能把它当现实中的事物来看。在这画面中也不能有更多人物形象，不能有什么背景，背景只会起到打扰作用。如果我们以这样的方式去我们的教堂里，那么，我们常常会有机会看见一个母亲臂弯里抱着自己的孩子出现。即使我们不考虑那令人不安的孩子的哭叫声、不考虑那种令人心惊肉跳的想法——关于父母以这孩子哭叫声为依据而对这小孩的将来所作的各种期待，那背景本身就已经会是有着那么大的打扰作用了，以至于即使在所有别的东西都很完美的情况下，效果也一样地还是失败的。我们看见那父亲，这是一个极大的错误，因为这取消那神秘的、那魔幻的成分，我们看见（讲述这个，真是可怕的）^[300]赞助者们的严肃合唱，并且我们看见完全的乌有。在它被想象成“为幻想而描绘出的图像”时，它是一切之中最可爱的。我不缺乏勇敢和锐气，不缺乏足够的鲁莽去冒险攻击，但是，如果我在现实中看见一幅这样的图像，我会被解除武装。

考尔德丽娅占据掉我多大的精力啊！然而，毕竟这样的时间马上就会过去了，我的灵魂总是在要求着重焕青春。我就仿佛已经听见了遥远的鸡叫^[301]。她或许也听见了，但是她相信，它所预示的是早晨。

为什么一个年轻女孩这么美丽，为什么这美丽持续得这么短暂？我会因这种想法而变得彻底忧郁，然而这其实却不干我的事。去享受，不要多话。那些以这样的考虑为职业的人们在一般的情况下根本不享受。然而，关于这方面问题的想法冒出来，这也无伤大雅；因为这一忧伤，不是为自己而是为他人，在一般的情况下使得一个人稍稍具备更多男性的英俊。一种像雾纱一样迷幻地在男性力量上破晓而出的忧郁也是属于那男性爱欲方面的一部分。相应在女人那里是一定程度的沉郁性。

一旦当一个女孩完全地奉献出自己的时候，这全部就结束了。在我

向一个女孩接近的时候，我仍然持恒地怀有一定的恐惧，我的心剧烈跳动着，因为我感觉到那蕴含在她的性情中的永恒权力。我从不曾遇上过“去直面一个已婚妇人”的情形。一个人借助于艺术试图要去作出的那一小点对抗是乌有。这就是像人们会说的那样，已婚妇人的纱巾要比年轻女孩没有遮盖的头给人留下更强烈的印象^[302]。因此，狄安娜^[303]一直就是我的理想。这一纯粹的处女性、这一绝对的端庄性一直占据着我的很多精力。但是在她一直占据着我的注意力的同时，我也总是用一种苛刻的怀疑目光来看她。就是说，她其实根本不配承受所有她所收获的那些对她的处女性的赞美。就是说，她知道，她在生命中的游戏在于她的处女性之中，因此就保存了这处女性。另外，我在世界上的一个文献学的角落里听见嗫嚅的声音说，她有着一一种对她母亲所经受的可怕冤痛的想象。这使她害怕，而在这一点上我无法责怪狄安娜，就是说，我用欧里庇得斯的话表述：我宁可上三次战场也不愿生一次孩子^[304]。现在，狄安娜其实是我所无法爱上的，但是我不拒绝，我愿付出极大的代价，如果能够和她交谈，如果我能够和她进行一场被我称作是坦诚会话的谈话。她必定恰恰是擅长于各种各样的恶作剧。我的好狄安娜以某种方式明显的是有着一一种知识在身上，这知识使得她甚至比维纳斯还要远远地更不天真。我不喜欢去偷窥她洗澡，绝不，但是我会用我的问题去偷窥她。如果我悄悄地溜进一场会让我害怕自己无法得胜的约会，那么，我将准备好并且武装起我自己，通过与她交谈来启动所有的爱欲之精灵。

我观察的对象常常就是：怎样的处境，怎样的瞬间无疑是可以被看成是最为诱惑性的。对之的回答自然是依据于：一个人所欲求的是什么、一个人怎样欲求和一个人是怎样得到发展的。我坚持认为是婚礼日，并且尤其是在一个特定的瞬间。在她打扮得像一个新娘站在那里、所有她光彩却都在她的美丽面前变得苍白、她自己也变得苍白的时候，在血液停止的时候，在胸脯安息的时候，在目光摸索着的时候，在脚步蹒跚的时候，在处女震颤的时候，在果实成熟的时候；在天空提升她的时候，在严肃强化她的时候，在承诺背负起她的时候，在祈祷祝福她的时候，在桃金娘的花冠戴到她头上的时候；在心灵战栗的时候，在眼神凝注于大地的时候，在她隐藏于自身的时候，在她为完全地属于这世界而不属于这世界的时候；在胸脯起伏的时候，在这受造物叹息的时候，在声音无法被听见的时候，在泪水颤动的时候，在谜底被揭示出之前，在火炬燃起的时候，在新郎等待的时候——这时，这一瞬间就在那里。马上这就太迟了。只剩下一步了，但这却恰恰足以成为错误的一步。这一瞬间甚至使得一个无足轻重的女孩变得举足轻重，甚至一个小泽尔丽娜成为一个对象^[305]。一切都必须被集中起来，那最为对立的东西在瞬间之中统一，如果缺少什么，尤其是首要对立面之一，那么这处境马上就失去了那诱惑性的成分中的一部分。有一幅大家都知道的铜版画。它是描述一个悔罪的孩子。她看上去是那么年轻那么无邪，以至于我们几乎会替忏悔神父感到尴尬，她到底有什么可忏悔的。她稍稍把面纱揭向空中，并且向世界看出去，就仿佛她在寻找什么，寻找某种她通

过一个以后的机缘也许能够有机会去忏悔的东西，当然这是很明显的，除了是在尽义务（去关心这忏悔神父的义务）之外，这也不会是更多的什么东西。这处境真的是诱惑性的，而既然她是作品中的唯一人物形象，那么，没有什么东西能够妨碍我们去想那教堂：这一切都在那里进行，它空间是那么大，以至于我们同时能够在那里有多个极其不同的传道者同时传道。这处境真的是诱惑性的，我毫不反对将我自己安置在背景中，尤其是在那忏悔的孩子没有任何反对的情况下。然而，这却总仍是一种极其次要的处境，因为，向这两个方向上看，这女孩却都只是一个孩子，并且因此，必须在一段时间之后，那瞬间才会到来。

现在，在我与考尔德丽娅的关系中，我一直是忠诚于我的约定吗？就是说，我与“那审美的”的约定；因为，我不断地让理念站在我的一边，而这使得我强大。这是一个秘密，正如参孙的头发，没有什么大利拉能够来从我这里夺取^[306]。真正十足地去欺骗一个女孩，这无疑不是我具备忍耐力能做得到的事；但是，这个事实：理念一同在运动中，我是在为理念的服务中做出我的行为、我将自己奉献给了为这理念的工作；这个事实给予我针对我自己的严厉、给予我远离每一种禁忌的享乐的节制。“那令人感兴趣的”有没有总是被保存下来呢？是的，在这场秘密的谈话中，我敢自由而开放地这样说。婚约本身，恰恰就是因为它不屈从于那在一般的情况下被理解是“那令人感兴趣的”的东西，它才是“那令人感兴趣的”。它恰恰是通过“外在的表象与内在的生命构成矛盾”而保存了“那令人感兴趣的”。如果我曾是秘密地和她联系在了一起，那么这只曾是在第一种力量中令人感兴趣的。相反，现在这则是在第二种力量中的“那令人感兴趣的”^[307]，并且因此只有在这时，它才对于她是“那令人感兴趣的”。婚约爆裂，但却是通过“她自己取消了它”而爆裂，这样它就能够让自己回旋进一个更高的层面。如此是它所应当是的；也就是说，这是“那令人感兴趣的”的一种形式——那种会在最大的程度上让她投入的形式。

九月十六日。

契约的约束爆裂了，充满渴慕、坚强、大胆、神圣，她像一只刚刚获得可能去伸展自己的翼翅的鸟那样地飞翔。飞吧，鸟，飞吧！^[308]其实，如果这一高贵的飞翔是一种从我这里的远离，这会让我感到痛楚，无限深的痛楚。就像皮格马利翁的爱人又变成了石头^[309]，如此也会是我的情形。我对她所作的这些是很轻松的，轻松得如同一种想法，而现在，这个“我的想法”要不属于我了！这是足以让人绝望的。一瞬间之前，它不会让我关注，一瞬间之后，它不会让我担忧；但是此刻——此刻——这个对于我来说是一种永恒的此刻。但是她并不从我这里飞走。飞啊，鸟，飞呀，骄傲地在你的翅膀上举起你自己，穿过空气轻软的王国向前翱翔，马上我就和你在一起，马上我就和你一同隐藏进那深远的孤独！

这消息让姑妈大吃一惊。然而她却是一个思想很自由开放的人，因而不想去强迫考尔德丽娅，尽管我一方面是为了使得她在更大的程度上

处于睡眠之中、一方面也是稍稍逗弄一下考尔德丽娅而试图让姑妈对我有所关注。不过她确实也向我显示出了极大的同情，她感觉不到我有多少理由可让我谢绝所有的同情。

她得到了姑妈的许可去乡下住一段时间，她要拜访一家人家。非常侥幸的事情是，她不能够马上投身在心境的剧烈动荡之中。有时候她仍然被外来的各种各样反对搞得很紧张。借助于书信，我和她维持着一种不很频繁的交流，这样一来，我们的关系又恢复了生机。现在必须用上一切方式去让她坚强起来，尤其是，如果让她在对人们和对“普遍的东西”的古怪蔑视中作出几次摇摆转折，那就是最好不过的了。然后，在她要旅行的日子到来后，这时就会有一个可靠的小伙子作为马夫出现。在城门之外，我备受信赖的仆人会加入他们。他会陪随到目的地，并且继续留在她那里，在必要的时候对她进行照顾和帮助。除了我自己之外，我不知道还会有什么别人能够比约翰更适合于做这事了。我亲自安排了那里的一切，尽可能地有品味。任何以某种方式能够有助于去迷惑她的灵魂并且在一种繁荣的舒适安宁中抚慰这灵魂的东西都不缺了。

*

我的考尔德丽娅！

那些单个的家庭的救火呼叫还不能统一在一种普遍的主神殿式的通城鸣叫的混乱[310]中。也许你已经不得不去忍受一些单个的独奏了。你想象一下那由茶水男孩和咖啡女士们构成的整个集会[311]吧；想象一下一个有着主席头衔的女士构成一个相对于那“不朽的克劳迪乌斯家之‘拉斯首席’”[312]而言的可尊敬的对应角色，你有了一幅关于“你失去了什么以及在谁那里失去的”景观，以及对之的想象，以及用在之上尺度，那就是“好人们的评判”。

连带着，我接下来谈一下那展示出“拉斯首席”的著名铜版画[313]吧。分开的画像我无法买到，因此我买了全部的克劳迪乌斯，将它撕出来而把别的扔掉；因为，我又怎么敢以一件在此刻对你毫无意义的礼物来麻烦你，我怎么会不用尽一切方式来为你带来哪怕只是在一瞬间里会让你觉得愉快的东西；我怎么能够允许那除了本来是属于这处境的东西之外的其他东西混进这处境呢？大自然有着这样的一种复杂性，那被束缚在生命的有限关系中的人们有着这样的一种复杂性，但是你，我的考尔德丽娅，你会在你的自由中恨这种复杂性。

你的约翰纳斯

*

然而春天仍然是恋爱的最美丽时分，而晚夏则是面临自己的愿望的目标的最美丽时分。在晚夏之中有着一种忧伤，这忧伤完全与某种运动相应，借助于这样的一种运动，一个“愿望得以实现”的想法在一个人身上奔涌。今天，我自己去了乡下到那农房，考尔德丽娅过几天要在那里找一个与她的灵魂相和谐的环境。我自己并不想要参与到她对此的意外

和喜悦之中，这样的爱欲枝节只会弱化她的灵魂。相反，如果她只是一个人在这事中，那么她就会在之中一梦到底，她会到处看见暗喻、提示，一个着魔的世界，但如果我站在她身边，那么，所有这一切都会失去其意义，这会让她忘记，对于我们，那个“这样的某种被我们共同享受过的东西意味深长”的时间环节已经成为了过去。在她将之当成一种与将要到来的东西相比毫无意味的游戏而对之忽视的时候，这一环境不可以麻醉性地陷住她的灵魂，而必须不断地让它由此出离而向上攀登。我自己在这还剩下的几天里则打算更频繁地探访这个地方，以便让自己保持好的心境。

*

我的考尔德丽娅！

现在我真的称你为“我的”，没有什么外在的标志来提醒我的拥有。

不久我真的称你为“我的”。当我将你紧紧拥抱在我的两臂之中时，当你在我的拥抱中将你自己交缠进来时，这时，我们不需要任何指环（Ring）来提醒我们，我们相互属于对方，因为，难道这一拥抱不是一个比象征性的标志更多地有着意味的环（Ring）吗？这个环把我们抱得越紧，它越是不可分离地让我们结合在一起，自由的程度就越大，因为你的自由在于“是我的”，正如我的自由在于“是你的”。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

阿尔斐俄斯在狩猎中爱上了女仙阿瑞托莎。她不想接受他的祈求，却不断地逃离开他，直到她在欧尔提基亚岛上被变成泉水。对此阿尔斐俄斯非常伤心，以至于他变成了伯罗奔尼撒半岛上的艾丽斯地区的一条河。他却无法忘怀自己的爱情，他在大海的底下让自己与那道泉水结合在一起。那些变化的时间过去了吗？回答：那情欲之爱的时间过去了吗？除了一道泉水之外，我又该以什么东西去和你纯净深沉的、与世界毫无关联的灵魂作比较呢？我不是曾对你说过，我就像是一条爱上你的河？而现在，既然我们分开了，难道我不是冲奔到那大海的底下以求与你结合吗？在大海之下，我们又重新相遇，因为只有到了这一深度中，我们才真正同属于一体。

你的约翰纳斯

*

我的考尔德丽娅！

不久，不久你就是我的。在太阳闭上它那警醒的眼睛的时候，在历史已经过去而神话们开始的时候，这时，我不仅仅把我的披风扯上我的身子，而且我也把夜晚当作一件披风扯上我的身子，并且急速地奔向你，并且为找到你而倾听，不是倾听脚步声，而是倾听心跳声。

在这些日子，我想要但却又不能够亲自在她的住处在场，于是这样一种想法总是让我心神不定：她会不会在什么时候突然去想到将来。迄今为止，她还没有往这方面去想；对于怎样去审美地麻醉她，我知道得太清楚了。再也没有比这一关于“将来”的闲话更缺乏爱欲感的东西了，它的本质性根源是在于一个人找不到什么东西来充填现在的时间。只要我在场的话，那么我就也不会怕这一类东西，我自然会去使得她同时忘却时间和永恒。如果一个人不明白怎样在这样的一种程度上去使自己进入与一个女孩的靈魂的关系，那么他就永远都不应当让自己想要去迷惑，因为如果他要迷惑一个女孩的话，那么有两块礁石就是不可能避免的：关于“将来”的问题和对于信仰的盘问。因此，在《浮士德》中，在浮士德用一种不谨慎而显现出骑士面目时，格丽特对浮士德就做出了这样一场小小的考核，面对这样的一种攻击，一个女孩总会是全副武装的。

现在我相信，为她的接待会所做的工作，一切都到位就绪了；她不会缺乏机会来赞叹我的记忆，或者更准确地说，她不会有时间来赞叹这记忆。没有任何能够对她具有某种意味东西是被忘却的，相反没有任何直接会让她想起我的东西被安置出来；而与此同时，我却到处都是隐形地在场的。然而那效果则将主要地是依赖于她第一次会怎样来看待这一切。出于这一考虑，我的仆人得到了那些精确的指导，以他自己的方式，他是一个完全的专家。在他有机会说话的时候，他知道怎样偶然而漫不经心地给出一个看法；他知道怎样让自己显得一无所知，简言之，他对于我是无价之宝。

地点正是如她所能够希望的那种地方。如果我们坐在房间的中央，那么我们的目光向两边就可以越过每一个前景位置中的东西而朝外面望出去，在两面我们都有无限的地平线，我们是单独地处在空气的广阔海洋中。如果我们向一排窗户靠近，那么在远处的地平线上漂浮着一片森林就像一个花环，划出界限并且围拢着。如此正是事情所应当是的状态。情欲之爱所爱的是什么？——一个围栏；难道乐园本身不是一个被围拢起的地方吗，一个向东的花园^[314]？但它在一个人周围围得太紧，这个环——

我们向窗户靠得更近些，一个宁静的内湖谦卑地隐藏在那更高的景致之间。在边上泊着一只小舟。出自心灵之充实的一声叹息，出自思绪之骚动的一声喘气——它从自己的停靠处脱离出来，它滑向湖的表面，轻轻地被不可名状的柔和微风打动；我们消失在森林的神秘孤独之中，被湖面轻轻摇动，而这湖面则在梦想着这森林中深奥的暗郁。

我们转到另一边，那里大海在眼前伸展开，没有什么东西阻止我们的目光，而这目光被思想追击着，没有什么东西挽留这思想。

情欲之爱所爱的是什么？无限。

情欲之爱所畏惧的是什么？

界限。

在那大厅中有着一个小房间，或者更确切地说是一个包厢，因为，要说与在瓦尔家的房子里的那间房间相似的地方，这就是了。相似得可以乱真。一块由柳枝织成的地毯铺在地板上，在沙发前有着一张茶桌，上面是一盏灯，和瓦尔家里的那盏完全相配。一切都是同样的，只是更为华丽。我想来可以允许自己去为房间安排出这一变化。在大厅里有着一架钢琴，一架非常简单的钢琴，但是它很像在言森家的那架。它是打开着的。在乐谱架上放着一本小小的瑞典咏叹调的乐谱，打开着。向着进门过道的门半掩着。她从那在背景中的门中走进来，对此约翰已经得到了指示。这时她的目光同时落在包厢和钢琴上，回忆在她的灵魂中醒来，在同一瞬间里。约翰打开门。

这幻觉是完全彻底的。她进入包厢。她很满意，这是我所确信的。在她的目光落在桌上的时候，她看见一本书；在同一个刹那，约翰拿起那书，仿佛是要将之放在一边，同时随意地说了一句：想来这是先生忘在这里的，因为今天早上他在这里。现在她由此而刚刚得知，我今天早上已经到过这里，接着她想要看那本书。这是那著名文献《阿普列乌斯：埃莫和普绪客》^[315]的一个德语译本。它不是一部诗作，但它也不应当是诗作；因为向一个女孩提供一部真正的诗作对这女孩而言总是一种侮辱冒犯，就仿佛她在这样的瞬间自己还不够诗意而无法去吮饮那直接地隐藏在那事实上给定的事物中并且不曾事先被另一个人的思想咀嚼过的诗歌。在通常人们不会想到这个，然而事实却是如此。

她想要读这本书，这样一来，目的就被达到了。

在她打开这书并翻到书中上次被读的地方时，这时，她将发现一根小小的桃金娘枝条^[316]，她还会发现，除了作书签之外，它还稍稍意味了更多的东西。

*

我的考尔德丽娅！

畏惧什么呢？！在我们待在一起的时候，我们是坚强的，比世界更坚强，比诸神自己更坚强。你知道在大地上曾有一个种族生存着，它叫人类，但是每个人都是自足的，不知道情欲之爱真挚内在的结合。然而他们却是强有力的，那么强有力，以至于他们想要冲击天空。朱庇特畏惧他们，并且这样地将他们分开，从一个变成两个，一男一女^[317]。现在，如果有时有这样的事情发生，那曾经合一过的东西又重新在爱情中结合在了一起，那么这样的一种结合就要比朱庇特更强大有力，这时它们不仅仅是像它们作为单个时那么强有力，而是更强大有力，因为，爱情的结合是一种更高的结合。

你的约翰纳斯

九月二十四日。

夜是宁静的——

时间是十一点三刻——

猎人在城门向乡村吹起自己的祝福，这祝福声从褪白塘回响出来

他走进城门——

他再吹，这声音从更远的地方回响过来。

一切在宁静中沉睡，只有情欲之爱例外。那么站起来吧，你们这些情欲之爱的秘密力量，集中到这个胸脯中来！夜静默——

一种孤独的鸟，在它沿着露水密布的原野向堤坝的斜坡飞掠而下的时候，以自己的鸣叫和扑翅打破这一沉默；无疑它也是匆忙地赶去约会

我得到了征兆^[318]！

整个大自然是多么地有预兆！我接受警示，这警示来自鸟的飞行、它们的鸣叫、来自鱼向着水面的欢闹拍击、来自它们在水底深处的消失、来自遥远的狗吠、来自一辆车在远处的咔哒声、来自回响自长距离之外的脚步声。我在这夜时之中看不见鬼魂，在湖的胸脯里、在露水的亲吻中、在散布在大地上并隐藏起它们富饶胸怀的雾中，我看不见那曾在的东西，而只看见那将要到来的东西。一切都是图像，我自己是一个关于我自己的神话，因为，难道我这样匆匆地赶去这一约会这不像一个神话吗？我是谁，这问题与事情无关；一切有限的和世俗的东西都被忘记了，只有那永恒的东西剩下，情欲之爱的权力、它的渴慕、它的至乐。

我的灵魂多么像一把张开的弓，我的思绪们多么现成待发地像箭一样地在我的箭袋里，没有毒性但却能够混合在血中。我的灵魂是多么有力、健康、欢悦，就像一个神那样地在场^[319]。

她是美丽的，天生丽质。我感谢你，奇妙的大自然！你就像一个母亲那样地看护着她。感谢你的关怀！她是毫无瑕疵的。我感谢你们，是因为你们人类她才如此美好。她的发展，这是我的作品；马上我就会享受我的报酬。

在这唯一的瞬间里，有多少此刻成为现成的东西是我所不曾收集的。如果我失去这个，那真的是死亡和地狱了！

我到现在还没有看见我的马车。

我听见的马鞭声，那是我的车夫。

开驶吧，到生死场上，哪怕那些马都跌倒，只要别在我们到达之前

跌倒就行。

九月二十五日。

为什么这样的—个夜晚无法持续得更久？如果阿勒克特律翁能够忘乎所以，为什么太阳就不能有足够的同情心去这样做^[320]？现在这却已经成为过去，我再也不愿见她。在一个女孩子给出了一切之后，这时，她是虚弱的，这时，她失去了一切；因为无邪在男人那里是一个否定性环节，而它在女人那里是她的存在实质。现在，所有对抗就成了不可能，并且只有在它还存在的时候，“去爱”才是美丽的，当它已经停止，这爱就是虚弱和习惯。我不愿回想我与她的关系；在一个女孩因为痛苦于自己无信无义的爱人而被变成一株向日葵^[321]的时候，她就失去了芬芳，那些时分过去了。我不想和她告别；对于我，再也没有什么东西比女人的哭泣和女人的哀求更让我厌恶的了，这种哭泣和哀求改变一切但其实毫无意味。我爱过她；但是从现在开始我无法再让我的灵魂花费精力。如果我是一个神，那么我会为她做尼普顿为一个仙女所做的事情^[322]，将她变成一个男人。

然而，一个人是不是会有能力去这样地从一个女孩身上将自己诗化出来，以至于他能够使得她骄傲得自以为那对这关系感到厌倦的是她自己，这确实真正是值得去弄明白的事情。这可以成为一个非常使人感兴趣的尾声，就其本身而言，这尾声在本质上可以是心理学方面的兴趣所在，而同时又能够以许多爱欲的观察考虑来丰富一个人。

[1] [Sua passion' predominante e la giovin principiante] 意大利语：他的压倒性的激情，是新鲜年轻的女孩。

[2] [《堂·乔万尼》第四咏叹调] 莫扎特的《唐璜》中的勒波拉罗的名单咏叹调。

[3] 原文为拉丁文commentarius perpetuus（持续的评注）。

[4] [警标] 小小的浇铸或者印戳出来的牌子，警察戴在身上以表明他们的权威身份。

[5] [使生活变得有趣] 使生活变得令人感兴趣。对照前面的概念“那令人感兴趣的”。

[6] [陈述式……虚拟式] 陈述式是直陈的，是给出关于现实的简单客观陈述的动词形式，是可证实的。虚拟式则伸展到现实之外，用来表达愿望或设想。

[7] [考尔德丽娅] Cordelia：可能是源自拉丁语“小小的心”。

[8] [瓦尔] Wahl：德语，“选择”。

[9] 在丹麦语中形容词“personlig（亲自的；私人的；个人的；人身的）”的名词化就是personlighed（人格；个性）。在这里，如果翻译要呈现出克尔凯郭尔对字词的的游戏的话，这句话也可以译成：“在前一种情形，他人格投入地享受‘那审美的’，而在第二种情形，他审美地享受自己的人格。”

[10] 原文为拉丁文exacerbatio cerebri（大脑激亢症）。

[11] 关于“精神性定性”（以及“感官性定性”和“灵魂性定性”），作者在前面的文章《那些直接的爱欲的阶段》中有所谈及。

[12] 也就是说“在非真正的意义上”。

[13] [表象躯体（parastatisk Legeme）] 这个名词闻名于古代教会关于耶稣神性和人性间关系的争论。基督教最早的旁支教派之一，幻影说教派（诺斯替主义的教派）反对赋予耶稣“那肉体的”，提出：耶稣的人性只是一种表象躯体（corpus parastaticum）。

[14] 关于“感官性”（和“精神性”等等），作者在前面的文章《那些直接的爱欲的阶段》中有所谈及。

[15] 这里的懊悔其实已经是克尔凯郭尔的一个重要概念“悔”（Anger），但是因此上下文是故事性叙述而不是理论性文字，因而译为“懊悔”。

[16] “辜”是克尔凯郭尔的又一个重要概念。比如“有辜的—无辜的”。辜不同于罪。在别的地方克尔凯郭尔有专门对辜的讨论。但是这里的上下文是故事性叙述，因此我只在注释中顺带提一下。

[17] [拥抱云朵] 在古典神话中说及，伊克西翁，拉庇泰（塞萨利的山上的一个民族）的国王，他被诸神邀请到他们的餐桌上，在那里他想要强奸朱诺（希腊神话是赫拉）。她变成一朵云，由此生出人马。

[18] 原文为拉丁语actiones in distans（有着距离的作用）。

[19] 原文为德语：

Gehe,
Verschmähe
Die Treue,
Die Reue
Kommt nach.

意为走，藐视忠贞，懊悔随即而来。这些诗行出自歌德的歌剧《杰瑞和贝特雷》（Jery und Bätely）。

[20] [飞到你想去……跑去世界的最边缘吧] 对照《诗篇》（139：7—11）：“我往哪里去躲避你的灵。我往哪里逃避你的面。我若升到天上，你在那里。我若在阴间下榻，你也在那里。我若展开清晨的翅膀，飞到海极居住。就是在那里，你的手必引导我，你的右手，也必扶持我。我若说，黑夜必定遮蔽我，我周围的亮光必成为黑夜。”

[21] [有一个富人……喝她杯中的] 对照《撒母耳记下》（12：1—7）。先知拿单对大卫王讲一个比喻，说一个富人取了一个穷人唯一的羊羔，预备给客人吃，因这富人舍不得从自己的牛群羊群中取一只，尽管他有大群牛羊。大卫恼怒那富人，并说，这富人该死不期而必须偿还羊羔四倍；这时拿单对大卫说，“你就是那人。”也就是说，大卫杀害了乌利亚，又娶了他的妻子拔

示巴为妻。

[22] [蒂克的长篇小说……重要的一步] 指蒂克 (Tiecks) 的小说《魔堡》 (Das Zauberschloß) 中的“狂放的女英格兰人”。

[23] 原文是拉丁文item (同样也) 。

[24] 这里的“美”直译本该是“那美的”，因为这里的文字是抒情的，所以有所变通。

[25] [库维尔] Georges Léopold Cuvier (1769—1832) ，法国动物学家，想要证明怎样从一个单独的骨头重构出动物的种类。

[26] 这里的两个“忐忑不安的心情”直译本该是“恐惧”，因为这里的文字是抒情的，所以有所变通。

[27] [玛多娜头像] 看上去和圣母像中的处女马利亚那样纯洁无邪的外形相似的头像。

[28] [一只扁平的金戒指在无名指上] 在北欧订婚戒指是在宗教改革之后变得普通。戴在无名指上。左右手的传统都曾有过：戒指戴在左手上，血管直奔心脏；戴在右手上，右手立出了忠诚诺言。

[29] 这里在丹麦文中克尔凯郭尔所使用的是一种奇怪的写法“Kl.9.10”。可以看成是“9点10分”也可以看成是“九十点钟”。在我和克尔凯郭尔研究中心的注释者们交流了看法之后，我决定使用“9点10分”。

[30] 原文为德语unverhofft kommt oft (不曾预料的事常常发生) 。

[31] 原文为德语Mütze (无檐帽) 。

[32] 原文为德语gerade aus (直接) 。

[33] 原文为德语unheimliche (德语：令人不舒服) 。

[34] 在丹麦的三楼相当于中国的四楼。中国所说的一层楼在丹麦被称作“厅层”，在厅层之上才是一楼。

[35] [在楼梯上装煤气灯] 在1843年，煤气照明还没有进入哥本哈根。哥本哈根在1857年才有煤气站。但是1826年在柏林就已经建立了一个煤气站。克尔凯郭尔曾在1842—1843年间的冬天在柏林。

[36] [那持存的却还是那理性的] 对照黑格尔的基本思想。参看黑格尔的著名断言：“那是理性的东西，它是现实的；而那是现实的东西，它是理性的”，在黑格尔的法哲学纲要中。

[37] [在展览上密集着……多娜·安娜的话来说] 莫扎特《唐璜》第一幕，第十六场。

[38] “把最好的腿放在前面”在丹麦语中是成语，意为“必须赶快……”但是克尔凯郭尔在这里进行文字游戏，所以这句话在字面上也有着“把最好的腿放在前面 (让情人欣赏) ”的意思。

[39] 无邪的，Uskyldigt，也就是“无辜的”。

[40] [对少女丽丝贝特……是不适合的] 在霍尔堡的喜剧《艾拉斯姆斯·蒙塔努斯》中第一幕第五场，耶罗尼姆斯说及自己的女儿丽丝贝特和她的情人：“我觉得他们在 (艾拉斯姆斯得到一个糊口的职业) 之前同居是不合适的。”在第五幕第五场，他对自己热恋中的女儿说：“呸，对于一个女孩让人觉得这样可不是一件美事。”

[41] 原文是拉丁文delirium tremens (震颤谵妄症) 。

[delirium tremens] 拉丁语，震颤谵妄。通常用于症状幻觉 (典型的是视幻觉或触幻觉，听幻觉较少见) 、震颤 (有时是粗大震颤) 和失眠，主要见于酒瘾者，在戒酒停饮或减少饮酒48小时后出现。

[42] [农民对凉拌黄瓜又懂什么] 在海贝尔的杂耍剧《批评家和动物》 (Recensenten og Dyret) (1826) 中，六十岁的法学学生特罗普说到关于装订商普吕欣，他“对外语所懂的程度，就像一个农民对凉拌黄瓜所懂之多”。

[43] 原文是法语en passant (偶然经过) 。

[44] [警察……人口查询记录] 人口查询记录是对于人口数量或者对于在特定管理范围 (比如说哥本哈根) 里所限定的人口分类的官方名称。

[45] [长线条] 哥本哈根兵营地朝海的长而低的外堤垒。

[46] [约瑟……只留下了自己的斗篷] 对照《创世记》中的故事 (39) 。约瑟被带到埃及卖给

法老内臣波提乏。“波提乏将一切所有的都交给约瑟的手中，除了自己所吃的饭，别的事一概不知。约瑟原来秀雅俊美。这事以后，约瑟主人的妻以目送情给约瑟，说，你与我同寝吧。约瑟不从，对他主人的妻说，看哪，一切家务，我主人都不知道。他把所有的都交在我手里。在这家里没有比我大的。并且他没有留下一样不交给我，只留下了你，因为你是他的妻子。我怎能作这大恶，得罪神呢，后来她天天和约瑟说，约瑟却不听从她，不与她同寝，也不和她在一处。有一天，约瑟进屋里去办事，家中人没有一个在那屋里，妇人就拉住他的衣裳，说，你与我同寝吧。约瑟把衣裳丢在妇人手里，跑到外边去了。”（《创世记》39：6—12）在波提乏回家后，女人说约瑟想要和她上床，并且逃跑时在她这里留下了他的衣裳（斗篷）；波提乏就把约瑟送进了监狱。

[47] 原文是法语 *en passant*（偶然经过）。

[48] [不是令人感兴趣的……那最后的] 那令人感兴趣的（*det interessante*）吸引观者，刺激他的感官并启动他的思想。那有刺激性的（*det pikante*）是一种对于“那令人感兴趣的”俗化和平庸化，在这种意义上是“那最后的”；“令人感兴趣”、“有刺激性”属于克尔凯郭尔时代受人喜爱的表达词。

[49] [最初收获] 一次收割后的第一部分。（按照《出埃及记》23：19，要送到神殿作为感恩牺牲物，另参看《申命记》26）；初生子（参看《申命记》21：17）；抵押品（按《罗马书》8：23，“就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。”）

[50] [悬崖王] 根据民间信仰，一种超自然的生灵，住在悬崖中并且统治一座悬崖。在作者说及“像一个悬崖王一样平静地坐着”的时候，也许是指海贝尔戏剧《精灵山》（*Elverhøi*）（1828）中的一段文字，关于悬崖王，这么说的：“但是，如果风暴咆哮，狂野的海面，他就坐在那里，在白悬崖斯提文斯上，就像一个悬崖王，手上拿着节杖，带着快感看船怎样搁浅。”

[51] 原文为拉丁语 *Alcedo ispida*（冰鸟）。

[*Alcedo ispida*] 拉丁语：冰鸟。在基尔森（F.C.Kielsen）《常人自然科学》中说在许多寓言里人们提到冰鸟，并且也说到它在水上建窝。

[52] [雄火鸡……会发怒竖起羽毛] 在火鸡，尤其是雄火鸡，遇到陌生的东西时，脖子上的皮冠变为暗红，背上羽毛竖起，尾羽展开到垂直位置。

[53] [一个弗雷德里克医院的搬运工] 皇家弗雷德里克医院，建于1752—1757年，丹麦的第一家真正的医院，位于挪威街（现在的宽街）和阿玛利街之间。那些把病人从家里搬到医院的搬运工都是穿绿色长外衣。

[54] [就像一个神殿舞者（*Bajadere*）为神的荣耀而舞] 一个神殿舞者（*Bajadere*，出自葡萄牙语 *bailadeira*）是印度的神坛女祭司，她的主要工作就是为自己的神的荣耀而歌舞，比如说，她的神可以是舞神或者爱神。

[55] [向我展示出她……我将把她带上来] 根据希腊神话。俄耳甫斯的爱人欧律狄刻在婚后被蛇咬死。俄耳甫斯进入冥国说服冥王哈德斯让她回到阳界，但冥王有一个条件，在回到阳界之前，俄耳甫斯不能回头看她是否跟着。在他们到了冥界的大门时，俄耳甫斯回头看了一眼，欧律狄刻就消失了。

[56] [搅动那水] 对照《约翰福音》（5：4）：“因为有天使按时下池搅动那水，水动之后，谁先下去，无论什么病，就痊愈了。”

[57] 原文是德语 *langweilige*（无聊乏味的）。

[58] 原文是拉丁语：

*nox et hiems longæque viæ, sævique dolores
mollibus his castris, et labor omnis inest.*

“夜晚和寒冬、漫长的路途和残酷的痛楚，各种各样的孜孜努力都在这一没有战争迹象的营地里。”是奥维德的诗句。

[59] 原文是拉丁语 *conditio sine qua non*（不可或缺的条件）。

[60] [Preciosa] 法语“宝贵”，在沃尔夫（P.A.Wolff）的抒情剧《普莱希鸥萨》（*Preciosa*）中美丽吉卜赛女孩的名字。在1822—1843年间该剧在皇家剧院演出过72次，由玻耶（C.J.Boye）翻译（Kbh.1822），配乐是魏碑尔（C.M.V.Weber）。

[61] [平平安安地去吧，我的孩子] 也许可以对照耶稣两次对女人使用类似说法。第一次是血漏的女人触摸他的斗篷而得痊愈：“耶稣对他说，女儿，你的信救了你，平平安安地回去吧。你

的毛病痊愈了。”（《马可福音》5：34）第二次是对那个用眼泪湿了他的脚而用头发擦干并亲吻和膏抹他的脚的女人：“耶稣对那女人说，你的信救了你，平平安安地回去吧。”（《路加福音》7：50）

[62] [大寇贝玛尔街] store Kjøbmagergade。

[63] 哥本哈根旧城区有北门（Nørreport）、东门（Østerport）和西门（Vesterport）。[北门和东门（Nørre-og Østerport）间的那条小径]在黑塘湖（Sortedamssøen）东边和西边都有一条小径。

[64] [Blegdammen]在黑塘湖（Sortedamssøen）的西边是褪白塘（Blegdammen），也就是褪白场。那地方本来是被划分成块的，人们把纺织品晾在那里在太阳下褪白，并在黑夜的冷空气中坚化。在克尔凯郭尔的时代，褪白塘那地方已经建有别墅和房院。

[65] 就是说，一个女孩子的诞生过程持续很久。打个比方，这意思就是，一个男孩子的诞生过程是不到一个小时，然后他的发展、他的成长过程是十几年，然后成人；而一个女孩子的诞生过程持续十几年，然后，在诞生的同时就已经马上成人了。

[66] [不仅仅……成人而蹦出来]在古典神话中谈及掌管智慧、工艺和战争的女神密涅瓦（希腊神话中是雅典娜）的神奇出生。在朱庇特（希腊神话宙斯）被强烈的头痛困扰的时候，火与锻冶之神伍尔坎（希腊神话赫菲斯托斯）不得不用斧子打开他的额头。密涅瓦全身甲胃地跳出来，手里举着长矛。

[67] [维纳斯]生于泡沫的维纳斯，希腊人的阿佛罗狄忒，爱与美的女神。关于维纳斯的诞生：根据赫西奥德的《神谱系》（Theogonia），天空之子克洛诺斯阉割了自己的父亲乌拉诺斯，并将切割下的部分投入海中，它在海中成为泡沫，从海中的泡沫中生出阿佛罗狄忒。

[68] [就像被守护神们抬走的普绪客（Psyche）那样轻]关于古典神话中的埃莫（Amor）和普绪客（Psyche）的传说，在古罗马讽刺作家阿普列乌斯（Lucius Apuleius）讽刺长篇小说《变形记》（*Metamorphoses*）（“金驴”）中。其中讲述了国王的女儿的普绪客，因为她的美丽引起诸神的嫉妒，爱神埃莫本来是要设法让普绪客去和一条龙结合。普绪客被遗弃在一座高山上，而风神西风老人（Zephyr）轻轻地把她抬到深谷中，将她放置在一张花床中。埃莫自己爱上了普绪客。守护神，特别守护那些创造能力，作为精灵在神话中常常被描述为带翅膀的少年或者小孩子。

[69] [圣母马利亚升天]圣母马利亚升天（或者更正确地说关于她的“被上天接受”，作为与“自己升天”的耶稣的区别）的观念在6世纪末或者7世纪初已经在希腊正教中出现，由此而被罗马天主教会承接过来并在8月15日庆祝这一事件。尽管列奥四世在大约850年批准了马利亚升天的节日，关于圣女马利亚肉身被上天接受的学说成为了一个百年神学论争的对象。这一论争终止于1950年，教皇庇护十二世宣布这一说法为信条。

[70] 这里的“轻”就是说，轻量，与重量正相反。

[71] 消夏房间（Sommerværelser）是指哥本哈根城市富有阶级夏天在郊外向当地居民所租的房间，租房者几乎是固定的房客，在每年的某段时间里去那里消闲或者度假。

[72] [就像该隐，我该被流放驱逐]指《创世记》（4：3—16）中该隐的故事。因为该隐杀了他的兄弟亚伯而被驱逐出耕地，并且被流放不得归返。

[73] [令人感兴趣]一种事物被体验为“令人感兴趣的”，是以对于那被体验的事物的反思为前提的，就是说，我们所关注的不是在于去体验“什么”，而是在于“怎样”去体验。

[74] [在约瑟向法老解释梦……被实现]指《创世记》（41：1—32）中约瑟向法老解梦的故事，法老两次做梦，分别看见七肥牛七瘦牛和七实穗七瘪穗，约瑟说这两个梦是同一个梦，在解完梦后，约瑟接上说：“至于法老两回做梦，是因神命定这事，而且必速速成就。”

[75] 比如说，如果一个女孩的名字叫蟑螂，那么，我们要说“温情脉脉的蟑螂”就很不好受。

[76] [枢密院]枢密院（Geheimerådet）是一个向国王提议并且帮助他治国的咨询委员会，在丹麦1770年被废除；处理（国家）秘密的委员会。

[77] [斯特兰德]斯特兰德[丹麦语“岸边”（Stranden）]沿着克里斯蒂安堡对面的人工河道的路。

[78] [李尔王的第三个女儿……她的嘴唇是哑的]在莎士比亚悲剧《李尔王》的第一幕第一场，考尔德丽娅，国王的最年轻的女儿，叫喊出来：“多么悲哀，我无法把我的心强迫到我的嘴

唇上！”

[79] [这一固定点] 阿基米德点。

[80] 原文是法语eh bien (那么，好吧)。

[81] 原文是意大利语con amore (带着喜爱)。

[82] 考虑到在丹麦文中只有说到兄弟姐妹关系，而在汉语中习惯于说明是兄妹还是姐弟，因此，“父亲的妹妹”是一种假设译法，在同样的程度上，这也可以是“父亲的姐姐”。

[83] [这是一个拐弯角] 如果我们这样来理解“她住在堤坝旁”：她要么住在东堤街、要么住在北堤街、要么住在西堤街 (Øster-, NØrre-eller Vestervoldgade)，那么，按照当时的概观图看就无法找到这样的房子，因为很明显在堤街没有不连着邻房的街角房。唯一符合这文中描述的地方就是纽伯德尔 (Nyboder) 的一幢有山墙的房子，位于现今的苏恩松街 (Suensonsgade) 向外对着堤坝。在纽伯德尔的这街角房，人们在街上和堤坝上看见它，既可以从前方也可以从院子这一边看；它没有邻接的房子，坐落在当年的格陵兰街上 (也就是今天的东堤坝街) 和既是当年也是今天的耶滕斯福律德街 (Hjertensfryd Gade) 交接的角落上。

[84] [就好像用……就绪了] 在军事语言中，这个词在射击中表示已经准备好了。在“就绪”之后，命令词就会是“开火”或者“射击”。

[85] [抓船钩] “Entrehage”，巨大的抓船钩，打海仗时，人们用它来钩住敌船。

[86] [弗雷德里克堡公园] 弗雷德里克堡宫殿的大公园；那时公众可以自由进出宫殿的花园。

[87] 在比喻意义上说的 (uegentlig)，也就是非真正的，不是“真正的或者恰如其分的 (egentlig)”。

[88] [为男人作伴是女人最深刻的定性] 对照《创世记》中女人被造的那一段 (2 : 18—23)，之中上帝说：“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。”他以男人的肋骨造出女人。

[89] Herre在丹麦语中是“先生”、“绅士”，又同时是“主人”、“主子”。

[90] [美惠女神有三个] 那些美惠女神是希腊神话中爱神阿佛罗狄忒的侍女，每个人都代表了她的一个性质，她们分别是美丽、爱情和贞洁；但人们也传说美惠女神们有其他名字。

[91] [处女闺房] 指中世纪的风俗，让未婚少女在一幢特别的房子或者一间特别的房间里居留或者工作。

[92] [费加罗那样……我的快乐] 参看莫扎特《费加罗的婚礼》的第二幕第二场 (丹麦文版 *Figaros Givtermaal eller Den gale Dag* 第41页)，苏珊娜说：“运作一场诡计，这样的事情，我们可以放心地托付给费加罗。”费加罗接着说：“同时进行两场、三场、四场！精湛地交织的、错综繁复的。哦，我是天生的宫廷谋士。”

[93] [“相互开始称你”的瞬间] 指“相互称你的友人关系”达成的这一瞬间，相关的人们常常在这一刻相互交臂干杯。

[94] [下水] 指新约中所说的洗礼。受洗者下水走入约旦河。参看《马太福音》(3 : 6—16)。而说到“走进爱的海洋”和“从这一洗礼中走上岸”则可对比《罗马书》(6 : 3—11) 受洗者死后被埋葬并且与基督一同复活，这样就在一种新生之中得以重生，形象地说：受洗者沉下到洗礼的水中，象征创世时的混沌之海，而重新升起，象征从死者中复活。

[95] [脱出那旧人] 对比《以弗所书》(4 : 22)：“就要脱去你们从前行为上的旧人。这旧人是因私欲的迷惑，渐渐变坏的。”

[96] 就像人们说满月的小孩子“他的年龄是一个月”。这里，刚满一瞬间的新生命的“年龄只有一瞬间”。

[97] 教会的施洗者是牧师。

[98] [少女弥德丽……喷射出来] 指丹麦民谣《梅德尔沃尔德先生》，其第一段是：“西瑟丽乐那么重地在金织机上织，于是乳汁就从她的乳房中喷射出来。”

[99] [前哨链] 瞭望哨或者前哨的系列岗哨，发现情况时通过鸣枪来发出警示。

[100] [那在它已经过去之时的昨日的日子] 参看《诗篇》(90 : 4)：“在你看来，千年如已过的昨日，又如夜间的一更。”

[101] 原文是德语geläufigt (轻易地)。

[102] 原文为Ambrosia（诸神的食物），希腊和罗马的神话中，Ambrosia是诸神所用的食物。

[103] [贞德] Jeanne d'Arc。法国的民族女英雄（1412—1431），百年战争中对抗英军的军队首领；在1429年带着法国国王查理的军队到兰斯，在那里的大教堂查理受冕为查理七世。

[104] [一个偷鸡贼] 一个怕见人或者羞怯的小伙子。

[105] 通常是说一个人的体型结构，在这里要理解为气质结构或者性格结构。

[106] 在克尔凯郭尔《非此即彼》之后的著作中，对“内闭性”（Indsluttethed）有不少论述。

[107] 中和抵消（neutraliseres），也就是说，使某样东西中性化、使之变得中性。

[108] [一种真正的友谊……关系] 在这里可以想象《伊利亚特》中所描述的那种介于阿基利斯和帕特罗克勒斯间的那种友谊。也可以想象亚里士多德在《尼各马科伦理学》（*Ethica Nicomachea*）第八书中对友谊的论述，比如说，完美的友谊在善良的人们间出现，就是说，介于那些在美德上相似的人们。

[109] 克尔凯郭尔著有《畏惧与战栗》，但那畏惧（Frygt）恰恰不是这里的恐惧（Angst），虽然战栗是同一个战栗。

[110] 原文写为：at falde med Døren ind i Stuen，直译“和门一同跌进客厅”，意为“显示一种匆忙、鲁莽、急切的行为，比如说报出一个令人不适的消息”。

[111] 原文是拉丁文quod antea fuit impetus， nunc ratio est（那在以前是驱动力的东西，现在是方法）。

比较奥维德的《爱之疗》（*Remedia amoris*）第十行：“et quod nunc ratio est， impetus ante fuit”（现在是方法的东西，以前是驱动力）。

[112] [通过搅奶油中介和黄油搅拌器的辩证法] 黄油的制作过程被描述为一种辩证发展的过程：牛奶通过撇沫而被转化为搅奶油（搅奶油就是中介，或者说那位于中间者），而这中介通过搅拌机的旋转甩动，就是说通过一种辩证运动而转化为黄油。

[113] [罐] 1罐 = 0.96升。[磅] 1磅 = 500克（1839—1907）。

[114] 丹麦风俗，30岁仍然是单身的话，人们就会把胡椒瓶（罐）作为生日礼物送给他。Pebersvend这个词原本指胡椒店员。过去从德国汉莎商业联盟城市中派出的胡椒调味品商，有着保持独身的义务。后来在丹麦就成了标示30岁以上老单身汉的名词。

[115] [按哲学家们以文字游戏说出的话来说——zu Grunde gehn] zu Grunde gehn的日常意思是“走向毁灭”，哲学意味是“走向其根本”，“走向毁灭”和“走向其根本（根据）”间的文字游戏通过黑格尔的哲学而闻名的。

参看黑格尔的《逻辑学》（*Wissenschaft der Logik*）：“Die erscheinende Welt hat an der wesentlichen Welt ihre negative Einheit， in der sie zugrunde und in die sie als in ihren Grund zurückgeht.”

中文：显现的世界在本质的世界中有其否定的统一，在本质世界中，它消灭了，并且它回到本质世界中就像回到它的根据中那样（引自商务印书馆1966年版的《逻辑学》，杨一之译）。

[116] [煮茶机] 有着盖子和龙头的铜壶或银壶，放在连带的炭火盆里，借助于炭火壶中的水能够热到沸点。真正的制茶是在一个茶壶中，用煮茶机打出的沸水冲成茶水。

[117] [可惜他不叫……《新娘》中的弗利兹] 《新娘》歌唱剧。音乐作曲是法国的吴贝尔（Auber），剧本是斯克里布（A.E.Scribe）的，由海贝尔翻译。1831—1842年间，《新娘》在皇家剧院演出了44次。剧中有蒂罗尔人名叫弗利兹，裱糊匠兼国民卫队中的兵士，因为自己的过失而失去了自己的爱人。一个伯爵得到了她。

[118] 原文为德语unter uns gesagt（我们私下讲）。

[119] [Zephyrer] Zephyr的复数形式。Zephyr的意义同时是西风和轻柔的西风之神。在哥本哈根的街巷刮风曾经是而现在也是众所周知的现象。

[120] 房子对着街开的那道门。

[121] 原文为“以一种匀速吹着这帽子保持行进在他之前恰恰1 Alen的距离”。（1 Alen = 0，6277 米；1英尺 = 0.3048米）

[122] [大国王街，沿着堤坝到北门，到高桥广场] store Kongensgade...Nørreport， til Høibroplads。

[123] [东街] østergade。

[124] [塔顶的哨兵] 守在一座塔上的瞭望者；他的工作是查看什么地方有火灾，有什么船只到达，等等。

[125] [宽街] Bredgaden，或者挪威街（Norgesgade）。

[126] 原文为德语：

Die eine ist verliebt gar sehr；

Die andre wäre es gerne

.[Die eine ist verliebt ... wäre es gerne] 德语：“这一个完全彻底地坠入了爱河；/那一个很想也这样。”摘自埃辛多夫（Joseph Freiherr v.Eichendorff）的诗歌，描述两个乐师。

[127] 或者妹夫。考虑到在丹麦文中只有说到兄弟姐妹关系，见前面的注脚。

[128] [生命的圣诞树] 也许是影射伊甸园中的生命之树。参看《创世记》（2：9）。德国人家庭把圣诞树的传统带到丹麦，首次在1811年被点亮。

[129] [爱情的斗篷.....遮掩许多] 也许可以对照《彼得前书》（4：8）：“因为爱能遮掩许多的罪。”

[130] [我不想要.....羽毛] 参看“在整个挪威著名的、快乐的农家民谣”中的最后一个段落。出自《布拉吉和伊敦，挪威的季刊》（*Brage og Idun，et nordisk Fjærdingaarsskrift*，udg.af P.F.Barfod，bd.2，Kbh.1839，s.445）。

[131] 原文为拉丁语harmonia praestabilita（预先注定的和谐），一个出自莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz，1646—1716）影响的哲学名词。莱布尼茨在他的《神正论》（*Theodicee*）（1710）中提出了“预先注定的和谐的学说”（die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie），在“Des Versuchs Von der Güte Gottes，von der Freyheit des Menschen，und vom Ursprunge des Bösen”的第一部分的§ 59有所表述。莱布尼茨在《单子论》（*La monadologie*）（1714）的§ 80中首先使用了“l'Harmonie préétablie”这个表达。

[132] [高桥广场] Højbroplads。

[133] 直译的话应当是“那非正常的”。

[134] [在天穹之上驾驭着太阳车] 在希腊神话中讲到法厄同，太阳神的儿子，向父亲太阳神请求让他驾驶父亲的太阳车一天。然而他没有这个能力去做这工作，如果宙斯不用闪电把法厄同击死，他会把大地烧着。

[135] [爱神是盲眼的] 厄若斯（Eros）或者埃莫（Amor）通常被描述为一个有翅膀的小孩，用带子绑住眼睛发射爱情之箭。

[136] [精神构成对于他的整个女性存在的否定] 女人是直接的而不是反思的，并且因此在真正的意义上缺乏自我意识，亦即精神。以黑格尔的术语说：女人就像存在着的感情和天性，并且反思是对直接性的直接否定。在那反思的意识面前出现对象和属性的区分，比如说，这表达可以以这样的方式说：男人有感情，但他不像女人那样的是感情。

[137] 原文为拉丁文：

Non formosus erat，sed erat facundus Ulixes，
et tamen aequoreas torsit amore Deas.

“奥德修斯并不美丽，但他善于辞令，并且他还是使得海洋女神们为情欲之爱所痛。”（海洋女神指喀耳刻和卡吕普索。）

[138] [在一种纯粹的希腊意义上] 就是说作为朋友。

[139] [古诗句.....坐上斗篷] 可能是指歌谣游戏“僧侣走在原野上”，其中写道：“那僧人铺展开他的斗篷，那么绿，并请求美丽的少女坐上斗篷。”

[140] [像耶和華.....越清楚地显形出来] 也许可参看《撒母耳记》上的第三章。说及在示罗的神殿那里跟着祭司以利侍奉神的年轻撒母耳三次在梦中听见一个声音而不知道这是上帝在呼唤他，而每次都以为那是以利；在这声音第四次呼唤他的时候，他听从以利的告诫回答说：“请说，仆人敬听！”上帝就对他说话。

[141] [又冷又干] 基于那种把大地四元素和人的体液关联在一起的学说，由希腊医生伽兰诺（Galenos，生于公元129年）提出。相应于火水风土四元素有热湿冷干四种质地，与体液的黄胆汁、黏液、血和黑胆汁相对应，并被呈现为四种性情状态：易怒、冷漠、乐天 and 忧伤。

[142] 原文为德语über und über（完全彻底地）。

[143] [精神的无声电闪] 精神的成熟期。“无声电闪”或者说“无雷声闪电”（地平线附近间歇的不伴有雷声的闪光，人们认为它是由远处的闪电在云层上的反射造成的，通常出现在夏季炎热的傍晚），这个词通常用于谷物成熟期。这红晕是“精神成熟”的标志，因为它显示了一种初始的反思。

[144] [席勒的诗歌] 席勒（Friedrich Schiller，1759—1805）德国诗人和哲学家。在当时有着非常多版本的席勒诗歌的集子。克尔凯郭尔有《席勒作品集》（*Schillers sämtliche Werke*，bd.1—12，Stuttgart og Tübingen 1838，ktl.1804—1815）。

[145] [特克拉之歌] 可能是指诗歌“特克拉·精神之声”（Thekla.Eine Geisterstimme）。在长篇戏剧诗《瓦伦斯坦》（*Wallenstein*）的第三幕第七场（“Die Piccolomini”）中也有一支特克拉之歌。

[146] [《列诺尔》……威尔海姆] 在德国诗人布尔戈尔（Goufried Augwt Biirger，1747—1794）的谣曲《列诺尔》中，一个女孩等着她去服役的爱人威尔海姆。她怕他阵亡。母亲试图安慰她，也提及另一种可能性：他也许另有意中人。但是在一个深夜他骑着马来了，然后带着她骑向教堂墓地。

[147] 原文为德语unheimlich（令人毛骨悚然的）。

[148] 所谓悬置，就是说，暂时使之不起作用。

[149] [笑在最后的人，笑得最好] 对照谚语：笑得最好的人在最后笑。

[150] 原文是拉丁文item（同样也）。

[151] 原文中使用的是“那伦理的”（det Ethiske），它和“那审美的”、“那宗教的”等一样都是克尔凯郭尔哲学思想中人生状态的定性。但是考虑到这里并未进入深刻的哲学讨论，因此，为求通俗易读起见，译作“伦理成分”。

[152] 原文为拉丁语ex consensu gentium（人类一致认定的）。

[153] 原文中使用的是“那伦理的”（det Ethiske），为求通俗易读，译作“伦理方面的东西”。

[154] 原文是拉丁文volente deo（若承上帝的意愿）。

[155] 原文是拉丁文item（同样也）。

[156] 原文为拉丁文in suspensio（处在悬而未决的焦灼之中）。

[157] [俗气成分] det Philisteragtige（那俗气的）：在行为上和思想上自以为是的无知、狭隘固执和因循守旧、小市民或者小资产阶级式的、尖矛市民式的。

[158] [像一个濒死者的灵魂那样地具有预言性] 比如说，比较苏格拉底对自己的法官所说的话（苏格拉底的《申辩篇》39c）：“说了那么多话，我感到想为你们这些投票判我死刑的人作些预言，因为人在将死的时候最容易涌现作预言的才能。”

[159] [手续费] sportler：公务员在为出自私人利益的事务而办事时收取一笔手续费。在克尔凯郭尔的时代，公务员们的工资大部分是以这样的收入构成。

[160] [海关税务口] Toldboden。进口货物加税的地方。

[161] [现在，走出去，进入这世界吧] 在民间童话中，这是一种固定的表述，接下来的句子也是如此。

[162] [唇上的一个封印] 作为对沉默或者守沉默义务的表达。

[163] [在订婚的窄路上……情欲之爱的鲜花小径里] 可能是指那在城内的一边沿着哥本哈根诸湖——在今天的东湖街、北湖街和西湖街（Øster Søgade，Nørre Søgade og Vester Søgade）——的那条小径。整段路被称作是爱情小径，但是在克尔凯郭尔的时代，人们也做出区分，把黑塘湖（Sortedams Sø）外的这段称作婚姻小径，把培布陵湖（Peblinge Sø）外的这一段称作爱情小径，而把圣约尔根湖（Sankt Jørgens Sø）外的这一段称作友谊小径。以其鲜花盛开的灌木和大树们著称的樱桃小径在西堤（Vestervold）的外边通向充水的护城河。另外参看《马太福音》（7：14）：“引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”

[164] 它是个四不像。

[165] [学校门房所背戴的布带] 大学门房是一个低职位工作人员，做一些实际性的事务，诸如传送各种消息等等。本来门房是有着一种工作服的，但到了19世纪早已停用了。剩余的却是一

种黑斗篷，一直延续到1846年4月1日，当时这门房去担任哥本哈根圣母院的敲钟人了。
Jf.H.Matzen Kjøbenhavns Universitets Retshistorie bd.1—2, 1879; bd.1, s.277.
但不知道这些斗篷是否带有沿背垂下的布带。

[166] [特若普……其他艺术家的权利] 参看海贝尔 (J.L.Heiberg) 杂耍歌舞剧《批评家和动物》(*Recensenten og Dyret*) 的第五场。特若普是一个60岁的法学老学生。剧中年轻学生闾撒对特若普说：“单作为批评家是成不了大气候的；一个人要自己去做艺术家”，特若普答道：“非常对。只有在这时你才获得评判其他艺术家的权利。”

[167] [贤明指导] 原文中是用孟托 (Mentor) 这个词。孟托这个词来源于荷马史诗中的传说人物。在《奥德赛》中孟托是奥德修斯的忠实朋友，奥德修斯出征特洛伊时将其留下以掌管家事。雅典娜将自己装扮成孟托而引导奥德赛之子忒勒马科斯去寻找他的父亲。后来“孟托”这个词演变为普通名词，有着“贤明指导”、“贤明的顾问”的意思。

[168] 原文为拉丁文in statu quo (保持不变的状态)。

[169] [从尘土中登上父亲的宝座的国王女儿] 典型的民间童话主题。

[170] 原文为拉丁语cominus (手头现成的)。

[171] 原文为拉丁语eminus (有着距离的)。

[172] 原文为拉丁语eminus (有着距离的)。

[173] [奥维德] 见奥维德的《爱情三论》(*Amores*) 1, 4, 16, 35—46, 奥维德 (Publius Ovidius Naso) (公元前43—公元17年) 古罗马诗人。

[174] 原文为德语：

Auf heimlich erröthender Wange

Leuchtet des Herzens Glühn.

“在秘密地泛着红晕的脸颊上 / 心灵的灼灼闪耀着光焰。”来源不详。

[175] [瑞恩森宿舍区] Regensen：系属于哥本哈根大学的学生宿舍。

[176] [会所] Laugshuus：一种行会，同行当的师徒们在那样的会所里聚集相会。

[177] 原文为法语en masse (全体的)。

[178] [这些恋爱的匠人们] 可能是影射《坠入爱河的匠人们：高尔多尼的三幕歌唱剧》(*De forliebte Haandværksfolk.Syngespil i 3 Acter af C.Goldoni*)。由克努森 (L.Knudsen)，哥本哈根，1781年。1831—1840年该戏被重演。

[179] [苦力] 原文中用的是Udgangsøg，“老的、不能再派用场的马”。

[180] 那爱欲的成分。det Erotiske：严格的翻译是“那爱欲的”。

[181] 直接性，就是未经反思的。作为本原状态的最初阶段。

[182] 那道德的东西。det Moralske：严格的翻译是“那道德的”。

[183] [讲师] 原文中是用Lic.这个词，是licentiat的缩写，一种在神学、医学和法学专业上的学位，低于博士，其拥有者得到在大学讲课的许可。

[184] 原文为法语en passant (顺便地)。

[185] [海关税务口] Toldboden。

[186] [西街] Vestergade。

[187] 在丹麦语中，动词“求婚”的不定式是at fri；而形容词“自由”就是fri。

[188] [平静地抓起枝状烛台] 指莫扎特歌剧《唐璜》中的第二幕第十九场。

[189] [利百加……家神] 对照《创世记》(31：1—35)。在雅各带着自己的两个妻子利亚、拉结和他们的孩子逃离岳父拉班时，雅各的妻子拉结（不是雅各的母亲拉贝卡）偷了她父亲拉班的家神像。拉班去追他们，在他赶上雅各时，他对雅各说：“你做的是什么事呢，你背着我偷走了，又把我的女儿们带去了，如同用刀剑掳去的一般。”拉班继续问雅各，为什么偷神像；雅各答道，他在谁那里搜到，谁就该失去生命。拉班搜查了利亚和拉结的帐篷，都没有搜出来。因为拉结把神像藏在骆驼的驮篓里并坐在上头。当他的父亲走向她，她继续坐着并且借口说她有了月经。拉班就没有发现神像。

[190] [由一种特别的柳条编织成的] 一种特别的柳条，可能是指杨柳枝。那时在丹麦一般没有

用柳枝编制制作地毯的情况。场景的设计指向当时把中国和日本文化当做异国风情的理解。也许，柳枝地毯被看成是日本的用竹编成的榻榻米的对应物。

[191] 在这里原文中使用的词是Venerabile。我使用的“神圣造化”并非这个词的原意。

[神圣造化] Venerabile：拉丁语，“那必须受人敬畏的”；这个词在罗马天主教中用于圣饼，就是说，那在领圣餐时所让人分享的、受崇拜的面包。

[192] [处女跳] 在格林兄弟的《德国传说》(J.& W.Grimms, *Deutsche Sagen*, bd.1 2, Berlin 1816—1818) 中有两个童话分别叫做“Jungfrausprung”和“Jungfernsprung”，就是说“处女跳”。在第一个童话里，来自阿尔卑斯山，那是一个峰尖的名字；在另一个童话里，来自波希米亚，是一面峭壁的名字。

[193] 按照直译应当是“那爱欲的”。

[194] [在东街有着两家糕饼店] 东街(Østergade)把国王的新广场(Kgs.Nytorg)和高桥广场(Højbro Plads)连接在一起。现在的街是斯特律走街(Strøget)的一部分，在克尔凯郭尔的时代被称作“路线”(Ruten常常也写作Routen)。哥本哈根城里的贵族和上层人物常常在这一段街区上遇会，并且丹麦最初的有橱窗的店铺就是在这里开出来的。自从1800年起，克格勒特尔宾馆(Hotel d'Angleterre)一直在国王的新广场一角，在那里，柯尼希(Carl Joseph Knirsch)在向着东街方向的底层开设了哥本哈根的第一家咖啡馆，那是在1831年。另一个很热闹的遇会地点是哥本哈根城的瑞士糕饼店，在1802年由嘎内里(Lorenzo Gianelli)开出；他两年后把店搬到了东街上的另一边，在对面的靠着国王的新广场一角上。糕饼店有着面向东街的大窗户。

[195] [诗人描述安格妮特的话] 指巴格森(J.Baggesens)的诗歌《霍尔姆郭尔的爱格妮特》(*Agnete fra Holmegaard*) (*Jens Baggesens danske Værker*, bd.2, 1828, s.358)：“安格妮特，她摇摇晃晃行走/她瘫软，她跌倒——/现在，她所有的幼孩们/他们到处渴望——/到处。/现在，儿子们，女儿们也是，/他们到处渴望。”

[196] [达达尼尔海峡] 介于希腊半岛和小亚细亚间的狭窄水道；连接希腊岛海洋(爱琴海)和马尔马拉海的海峡。

[197] [借助于希望而得以活下去] 参看海贝尔的《新的一小时教学A-B-C书。年轻格隆德维的荣誉、益用和享受》，其中在字母K有：“一个助理牧师会变老/借助于希望而活下去。”

[198] 在丹麦语中，渴望是Længsel，监狱是Fængsel。

[199] 在丹麦语中，“押韵”这个动词的不定式是at rime，而“合理的”是rimelig，在字面上就好像是在说“押韵的”。这里的“不合理”(urimelig)在字面上就仿佛是“不押韵”。

[200] [苍穹的和谐] 苍穹的和谐本来是一个对于那种人耳所无法听见的、由天体的运动所造成的各种音调的毕达哥拉斯式的表达。这一说法也被用做对于一种世界各部分间的一致性的标示。

[201] [卡蒂娅] 或者卡尔娜，罗马神话的女神，看守着入口门的铰链。故事是在奥维德的《纪年史》中。

[202] [亚努斯] Janus。罗马神话中的公共出入口的射手神。亚努斯有着前后两张面孔。

[203] [人们说起关于在可怕的犯罪行为上共享相互间沉默的人们的事情] 诸如在萨卢斯特(Sallust)的喀提林阴谋记载(*Bellum Catilinarium* 22)，之中说到喀提林斟给他的那些后来的同谋者们一杯带血的酒，然后他们发誓对于他是首倡者的事实保持沉默。

[204] [在每一棵树的后面我都看见一个女性的生灵] 对照希腊神话中关于女仙的描述，这些女仙作为那些神圣们的追随者或者仆人。人们想象她们是有着年轻美女的形象，生活在大自然里，通常是在树中、山上或者水源边。

[205] [伊俄勒斯] Æolus。希腊神话中的风神。他把各种风关在一个袋子里并因此而阻止它们吹刮。在维吉尔的《埃涅伊德》第一歌第51句起讲述，他住在漂流岛埃厄利亚岛上，在那里他把那些风关在悬崖的洞中。

[206] [阿里阿德涅.....那迷宫] 阿里阿德涅是克里特岛的米诺斯王的女儿。当雅典的忒修斯要杀死克里特的迷宫中的弥诺陶洛半人半牛的怪物时，阿里阿德涅给了他那线绳团，这线绳的一头被钉在迷宫的入口。因此，在他杀了妖怪之后出离迷宫就成为可能。

[207] [更老的文字.....清晰明白地展示出来] 指希腊概念重写本“palimpsest”，一种羊皮纸文本，在之上那原先的文字被删除或者刮去以求重新书写。通过化学试剂有可能让原先的文字显现出来。

[208] [一个自相纷争的国，能够在什么地方站立] 参看《马可福音》（3：24）：“若一国自相纷争，那国就站立不住。”

[209] [公里] 原文中用的是Mile，是mil的复数。一个丹麦的mil = 7.5km。

[210] [蓝色远山] 遥远的、不确定的、童话般的山。

[211] [在雅各和拉班……这些棍子] 关于雅各为其舅舅拉班放羊的故事，可看《创世记》（30：32—42）。“拉班说，我当给你什么呢。雅各说，什么你也不必给我，只有一件事，你若应承，我便仍旧牧放你的羊群。今天我要走遍你的羊群，把绵羊中凡有点的，有斑的和黑色的，并山羊中凡有斑的，有点的，都挑出来。将来这一等的就算我的工价。以后你来查看我的工价，凡在我手里的山羊不是有点有斑的，绵羊不是黑色的，那就算是我偷的。这样便可证出我的公义来。拉班说，好啊，我情愿照着你的话行。当日，拉班把有纹的，有斑的公山羊，有点的，有斑的，有杂白纹的母山羊，并黑色的绵羊，都挑出来，交在他儿子们的手下，又使自己和雅各相离三天的路程。雅各就牧养拉班其余的羊。雅各拿杨树，杏树，枫树的嫩枝，将皮剥成白纹，使枝子露出白的来，将剥了皮的枝子，对着羊群，插在饮羊的水沟里和水槽里，羊来喝的时候，牝牡配合。羊对着枝子配合，就生下有纹的，有点的，有斑的来。雅各把羊羔分出来，使拉班的羊与这有纹和黑色的羊相对，把自己的羊另放一处，不叫他和拉班的羊混杂。到羊群肥壮配合的时候，雅各就把枝子插在水沟里，使羊对着枝子配合。只是到羊瘦弱配合的时候就不插枝子。这样，瘦弱的就归拉班，肥壮的就归雅各。”

[212] [时间把一切都从它的板面上删擦去] 两种说法的混合。一方面是“时间医治所有创伤”，据传是希腊人梅南德罗斯（Menandros）（公元前342—前290年）所说；一方面是从亚里士多德（公元前384—前322年）那里开始谈论的“白板”（tabula rasa）。

[213] [一幅来自古代的图像] 赫库兰尼姆（Herculaneum）的一幅壁画，现在在那波利的博物馆。在杀死了弥诺陶洛斯半人半牛怪物之后，忒修斯拐走了阿里阿德涅，但将她遗弃在尼索斯岛上。

[214] [复仇女神] Nemesis。常常惩罚骄傲自负的人、不配得到幸福的人和滥用幸福的人。

[215] [埃莫没有哭……不是没有弦] 指关于古希腊爱神厄若斯（拉丁语是埃莫）借助于他的雪松箭能够在一个人身上唤起不同的感情；如果被他的有着金箭头的箭击中时，这就意味着幸福的爱情，如果被铅箭头的箭击中，意味着不幸的爱情。

[216] [国王路] 从哥本哈根经过陵壁（Lyngby）到福利登斯堡（Fredensborg）的路；“国王路”（kongevej）也被用做“公共大道”的同义词。

[217] [诺德波……埃斯隆湖] 诺德波在北部西兰岛的埃斯隆湖（Esrom Sø）西南边的村子。

[218] [狩猎路] 为了狩猎而修出的路。

[219] [格里布森林] 丹麦的最大的集中的森林地带，位于埃斯隆湖的西面并且紧靠湖边。

[220] 在这里，“不能够”是说自己没有能力，“不可以”是说没有得到许可。

[221] [泥炭农] 制作和买卖泥炭的农民，他们有时也自己把泥炭运到城里来卖。

[222] 原文中用的是Mil。一个丹麦的mil = 7.5km。

[223] [农人什么也……让他尽情喝吧] 关联到霍尔堡的喜剧《山上的耶伯，或者被变化的农人》（*Jeppe paa Bierget, eller Den forvandlede Bonde*）（1723）。

[224] [但是我看见什么了] 这是霍尔堡喜剧中的一个典型特征，通常在剧本中是，在场上的人们中有一个人留意到，有一个新的人进来，或者与这相关人物建立联系。这一技巧在Barselstuen 一剧中是很明显的，并且被运用在《山上的耶伯》的第一幕第三场和第五场的结尾，以及第五幕第三场。

[225] 丹麦语Begyndelsesgrunde：这里可以考虑这个词的多重意义：初始元素；基本原则；初步。

[226] [德累斯顿的剧院] 剧院建于1841年，被认为是欧洲最豪华的剧院之一。德累斯顿是当年萨克森王国的首都。

[227] 在这里原文中使用的词是Venerabile。我使用的“圣者”并不能全部地表达出这个词的原意。

Venerabile：拉丁语，“那必须受人敬畏的”；这个词在罗马天主教中用于圣饼，就是说，那在领圣餐时所让人分享的、受崇拜的面包。

[228] [就像云拥抱着那光辉显形者]也可对比《马太福音》(17:1—8)关于耶稣的登山光辉显形。他与三个门徒在一起;“说话之间,忽然有一朵光明的云彩遮盖他们。且有声音从云彩里出来,说,这是我的爱子,我所喜悦的。你们要听他。”第五句。

[229] [城市的三十二个人]哥本哈根的城市委员会由32个人组成。

[230] [警察之友]在《警察之友》杂志1837年第86本的第219—221页和第235—238页中,有着讽刺性文字:“从前和现在的女佣们”,在之中对现代女佣的服装这出这样的给定:“裙子、围巾、作装点的帽子、灰色美利奴羊毛系带靴和灰色小山羊皮手套。”

[231] [黄金年代]幸福美好的年代。格隆德维(N.F.S.Grundtvig)以一种强调的方式来使用这个词,比如说在“鲜花盛开如同玫瑰园”中的第一段:“鲜花盛开如同玫瑰园/那些野地/将在一个黄金年代里/在百鸟的歌声中鲜花盛开!/要在秸秆舞中相遇/黎巴嫩和迦密山的光/沙伦的魅力!”

[232] 丹麦本土的主要三大构成部分是西兰岛、菲英岛和日德兰半岛。哥本哈根是在西兰岛上。

[233] 丹麦的一个岛。

[234] [主力……纽伯德尔的女孩们]纽伯德尔的女孩们是以生机勃勃而不粗俗的民风气息而闻名的。

[235] 这里所说的帽子是指正规女式的有檐的帽子。

[236] 国会议员,原文中用的Conferentsraad,为了不破坏对话的简洁效果,译作“国会议员”。[Conferentsraadens]丹麦衔位之一。这样一个位置是处于第二等类的第十二级,根据1746年和1808年的法令以及后来的附加规定,丹麦衔位包括有九个等类,以数字区分。在衔位的顺序中同时有公务员和贵族,贵族的衔位单单凭他们的出生就可以被决定下来。

[237] 原文为希腊语αὐτάρκεια(autárkeia)自足。在亚里士多德那里自足是幸福者的标志。斯多噶主义者和新柏拉图主义者把自足看成是一个美德。

[238] 司法议员。原文中用的Justitsraaden,为了不破坏对话的简洁效果,译作“司法议员”[Justitsraaden]丹麦衔位之一。这样一个位置是处于第五等类的第三级,而在同名头衔前有着“真正的”的描述语的议员(“真正的司法议员们”——“virkelige”justitsråder)则位于第四等类的第三级。

[239] 这里“大伯子”只能算是一个随意的翻译。因为丹麦语原文中所使用的Svoger这个词,相当于英文的brother-in-law,它对于一个女人的关系既可能是丈夫的兄或弟,也可能是自己的姐夫或者妹夫。

[240] 原文是拉丁文item(同样也)。

[241] 原文是法语en passant(偶然经过)。

[242] [所罗门说,一个好的回答就像一个甜美的吻。]可看《箴言》(24:26):“应对正直的,犹如与人亲嘴。”

[243] [斐德罗……情欲之爱]指柏拉图的对话录《斐德罗》244a—257b。

[244] [他挂在老师的嘴上]拉丁文为:pendet ab ore magistri。

[245] [共振波图]如果把细沙撒在平面的玻璃或者金属板上,然后用小提琴弦在板的边上擦动,细沙受振动之后构成对称的图形。这种现象在1787年由德国物理学家齐拉德尼(E.F.F.Chladni)展示出来,后来奥斯特(H.C.Ørsted)等人对之进行了讨论。

[246] [门农的石像音乐]埃及的门农石像是一尊20米高的阿梅诺菲斯三世的坐像。在公元前27年的地震毁坏了这石像之后,如果石像碎块受到升起的太阳的照射而发热,一些小石块就会从断裂的表面爆出来。蚀化所引发的声音像歌声。对这“唱歌的”石像,比如说,在塔西佗(Tacitus)的编年史中有描述(Annales 2, 61)。

[247] 原文是拉丁文dos est uxoriam lites(妻子的嫁妆是吵嘴)。奥维德诗句。

[248] [维纳斯用来使人沉迷的美丽条兜中的诸多力量]阿佛罗狄忒(维纳斯)的条兜。参看荷马《伊里亚特》第十四歌,第214—221行。我摘引中译本如下:

言罢,她从酥胸前解下一个编工精致、织着
花纹的条兜,上面编着各种各样的诱惑,
有狂烈的爱情,冲发的性欲和情人的呼喊
私语——此般销魂之术,足以使最清醒的头脑沉迷。

她把东西放在赫拉手中，叫着她的名字，说道：“拿着吧，赫拉，把它藏在你的双乳间；此物奇特，装着五光十色的大千世界。我想，你不会空手而回，不管你有何样的企盼。”（《伊里亚特》，陈中梅译）

[249] 原文为拉丁文confabulatio（交流）。

[250] Tusindfryd在丹麦语里的意思是“雏菊”，但在字面上是由“一千”和“欣悦”构成。

[251] [Hiatus] 拉丁语：裂口、洞；两个或者三个元音间走音的冲撞，尤其是在音段由多个单词构成时。比如说“独我鵝大”。

[252] [那把自己的头靠在精灵山上的人]是指海贝尔戏剧《精灵山》（*Elverhøi*）中的第一幕第一场，一个智者这样说：“我把自己的头靠在精灵山上，/我的眼睛，它们抓住了一场休眠，/这时有两个少女走向我，/用歌声和舞蹈引诱我。/哎呀！多么奇怪的一种舞蹈！”

[253] 原文为拉丁文Jacta est alea（骰子已经投出了）。根据罗马历史学家斯维通（Sveton）所写的《十二大帝生平》1, 32，在凯撒和自己的军队一同越过卢比肯河（卢比肯河是意大利本土和诸省份间的边界，并且作为将领是不能与自己的军队一同越过这河的）的时候，凯撒这么说。由此引发出了罗马的第二次内战，导致了凯撒的独裁。

[254] 直译是“那爱欲的”（Det Erotiske）。

[255] 诡辩家：原文中用的词是Casuistiker，一个能够在独特的处境中通过依照该处境的特征而变通道德原则来给出忠告的人。通常这个词被用于标示一个诡辩的道德家。

[256] [实践神学]就是说关注于布道学说、问答法教学、礼拜仪式、教会法规和灵魂医疗法等，包括那些在教职中向一个牧师提出的伦理问题。在克尔凯郭尔的时代，只在哥本哈根的神学院里讲授实践神学；神学硕士必须听两个学期的实践神学教学才能够接受神职；克尔凯郭尔上神学院是从1840年11月到1841年9月。

[257] [桑鲁卓通过讲故事来保持让死亡判决不出现]在框架系列型的阿拉伯神话故事集《一千零一夜》的框架叙述中讲到国王山努亚让自己的宰相每天都送一个处女进宫合欢，然后就杀了这女子。当宰相自己的女儿桑鲁卓进宫时，她以一千零一个晚上用自己的神话故事来迷住国王。当她在最后一夜后的早上带着那些她为他秘密生育的孩子出现时，他就和她结婚了。

[258] 诡辩家：原文中用的词是Casuistiker。

[259] 原文为拉丁语Oderint, dum metuant（让他们恨吧，只要他们畏惧）。罗马悲剧诗人阿克休斯（Accius）的句子（Atreus 203），残酷的罗马皇帝卡利古拉通常引用这句。参看罗马历史学家斯维通（Sveton）所写的《十二大帝生平》（30, 3）中的《卡利古拉》。

[260] [安娜狄奥莫尼]希腊语，那从海洋中升起者——阿佛罗狄忒（爱与美的女神）之别名。

[261] [眼睛的箭]调情的眼光。

[262] [瓦尔基里]在北欧神话中，瓦尔基里是一些由奥丁派出上战场打仗的下属女神，她们选择那些阵亡者的灵魂要被带入瓦尔哈拉殿堂，就是说，奥丁的庄园里的殿堂。

[263] [一堵隔墙……像皮拉姆斯和提丝贝]两个相爱的年轻人，是住在巴比伦的邻居。他们的父亲禁止他们的爱，但这爱情只是在暗地里越燃越旺。通过墙上的一个裂缝他们剧烈地向对方耳语（奥维德《变形记》第四歌，第55—166行）。

[264] [前景名单]等待者的名单；想要获得或者期待想要职位或者升职的人们的名单。这里的“前景”（Ekspektance）在本原的意义上是期待或者希望。

[265] [停留在一成不变的居住状态]接手一个去世的配偶的全部财产而没有孩子或者其他继承者来获取他们的部分遗产；处于一种不受外在机缘影响的处境。

[266] [泪入堂]原文中所用的词义是指“某种使得泪如泉涌的东西”；爱哭的或者多愁善感的人。在这里是指一个相互哀叹者们的俱乐部。

[267] 原文是“将自己的帽子挂在一次握手之上”意思就是“通过一次握手来达成协议”。

[268] [一个没有国土的国王]比如说，没有国土的约翰和没有国土的克里斯多夫（二世）。

[269] [当铺]哥本哈根的当铺在1688年被建立。

[270] [贺拉斯……是门牙] Jf. Horats Oder 2, 8. Q. Horatii Flacci opera s. 48. (“是的，我想要相信你，巴丽娜，到你什么时候因为你所做的誓言而遭殃的时候，到你的美丽因为唯一的黑

牙或者指甲而遭到破坏的时候。但是在你映出了对你的不忠的头脑的咒语之后不会太久，那时你的美好就会在一种更为鲜明的光泽中被人看见，然后你只需显示出你自己，来点燃所有少年的心。”)

[271] [帕尔纳托克……影子] 欧伦施莱格尔的悲剧《帕尔纳托克》(1807)中的第五情节中在帕尔纳托克的家里。他说：“从前我的荣誉是一面平滑如镜的盾牌/由磨光的钢做成；——在太阳光线落下的地方，/有着双重的光泽回闪。——/现在血色的锈斑出现在盾上；/我日日夜夜地擦着它，——并且/无法除掉它！”

在1830—1840年，该剧在皇家剧院被演出了八次。

[272] [灵魂的能量像一种更高的血液循环系统] 这里是依据希腊医生伽兰诺的体液学说。

[273] [让上帝拥有……我能够保留住她] 参看“让上帝拥有它自己的天国吧，如果我能够保留住古尔”，民间传说中谈及威尔德玛·埃德达王，他这样谈到西兰岛北部的古尔宫殿。参看丹麦民间传说。

[274] [那些虔信的穆罕默德……感到失望] 虔信的穆罕默德信徒们，穆斯林信众，按照古兰经会进入美好的天堂，在那里他们会和美丽的圣处女共处，他们肯定想要拥抱她们。

[275] [为他者的在] 黑格尔的范畴“Sein für Anderes”。在某事物在辩证过程中被定性时，它是相对于某种“他者”而被限定的。这样，它有着一种“为他者的在”而不是一种为自身的在。如果说“为他者的在”是女人的范畴，那么这就是说，女人是被我们从男人的范畴及其性别出发来定性的。人首先是一种自在之在，然后是为他者的在，最后是要成为自为之在，或者说，为自身的在，就是说，要达成自我意识。

在接下来的几页中，作者都在拿黑格尔的各种范畴进行玩笑的游戏。

[276] [上帝在创造夏娃的时候让一场深沉睡眠落在亚当身上] 参看《创世记》2：21。

[277] [耶和華取男人的一根肋骨] 参看《创世记》2：22。

[278] [在这个时刻之前她是梦] 对女人的作为梦的存在的考虑，可能是受到卡尔·罗森克兰兹(Karl Rosenkranz)《心理学或者主体精神科学》的影响。在书中在精神对肉体的搏斗的关联上谈论了精神的梦的生命和梦着的精神。

[279] [抽象] 女人在她对自身的性别和性别性有所意识之前，不是为自身之在。这一意识要到她成为男人的欲求的对象并且认识到自己能够以自己的性别性来抓住他的时候才会形成。因此，女人的性别性在她对自身有所意识之前只是她的性别标志，并且就此而是某种一般或者一种抽象。

[280] [维斯塔] 罗马神话中的处女女神。根据奥维德的编年史，在罗马维斯塔祭坛里没有维斯塔的画像，而只有一道永恒燃烧的火焰。

祭坛的女祭司们都是一些高贵的处女。

[281] 在通常的日常用语中，我们可以说“不存在”代替“不在”。但是因为这里作者在强调黑格尔哲学意义上的说法，所以我用“在”(在黑格尔那里是Sein)，而不用“存在”这个词，因为按中国学术界的已有译法，在黑格尔那里，“存在”是Existens。

[282] 在通常的日常用语中，我们可以说“存在着”代替“在着”。但是因为这里作者在强调黑格尔哲学意义上的说法，所以我用“在”(在黑格尔那里是Sein)，而不用“存在”这个词。

[283] “这一女人的在”中的“在”在黑格尔哲学中是Sein，而括号中的“存在”在黑格尔哲学中是Existens。

[“存在”这个词所说已经是太多……处于存在之中的] “存在”(eksistens)这个词出自拉丁语“ex”——出自和“sisto”——置于。尤其是在黑格尔的哲学中“在”(Sein)和“存在”(Existens)的区别是受到强调的，因为“存在”是预设自我意识为前提的。“她不是出于其自身而处于存在之中的”恰恰被理解为一种为他者的在。

[284] [她像一朵花……所喜欢说的] 参看比如说德国诗人海涅(Heinrich Heine)(1797—1856)的诗歌，他在《歌之书》中写有“Du bist wie eine Blume”，Buch der Lieder, Hamborg 1837, s.12.

[285] 在丹麦语中，动词“求婚”的不定式是at fri；而形容词“自由”就是fri。“像一个女人求婚”可以被看成“使一个女人自由”。

[286] 这里所说的被拒绝，就是说，求婚被拒绝，可以在字面上看成“想要给人自由却遭到拒绝”。

[287] [女人是实体，男人是反思]作为实体，女人静止于自身，并且是被动的，而作为反思，男人则是外向而主动的。

[288] 原文为德语Sprödigkeit（规矩正经）。

[289] [关于一个女孩……失去生命]这主题可以在无数童话中看见，比如说，那种所谓的图兰朵（Turandot）类型的童话，在之中公主让求婚者们接受考验或者让他们解谜。如果他们通不过，就会被杀。

[290] [蓝胡子……恰恰相反]蓝胡子，童话人物形象，尤其是在法国作家佩罗（C.Perrault）关于骑士蓝胡子的童话中。蒂克也写过这个主题。

[291] [为他者的在一向就是瞬间的事情]就是说，作为环节或者阶段而处在一种向着自我意识（为自身的在或者自为之在）进发的辩证发展中。

[292] “后果”是名词Consequens，而“前后一致”是形容词consequent。（可能所谓“前后一致”就是说“按照前后的合理关联而考虑到后果——保持前后一致”。）

[293] [夏居] Sommerværelser。哥本哈根人在城外所拥有或者租借的夏天居所。

[294] [掷圈游戏]游戏的参与者们借助于棒子投掷和抓取木圈或者绳圈。

[295] [法国士兵的故事]来源尚不详。

[296] [对俄国的战役]1812年拿破仑一世的俄国战役终结于全军覆没，原因之一是俄国的严寒。

[297] 原文是法文vive l'empereur（皇帝万岁）。

[298] [在两个希腊女孩间被展开的争议]在两姐妹走了一段路并且讨论了她们中的哪一个有着最美丽的背部，她们拦下一个过路的男人问这个问题。这男人站在姐姐的这一边。他把这件事情对自己的弟弟说了，他弟弟则站在那个妹妹的那一边。最后两姐妹的父亲也是这样认为。这个事件给出了一个机缘，使得人们在城里（锡拉库扎城）建造出一个维纳斯（希腊神话中是阿佛罗狄忒）祭坛，在之中立起一尊阿佛罗狄忒雕像，有着额外名字叫“考利皮果斯的阿佛罗狄忒”，就是说“有着美丽背部的阿佛罗狄忒”。对“考利皮果斯的阿佛罗狄忒”的艺术创作有很多，最闻名的是立在那波利国家博物馆里的塑像。这一轶事是由雅典奈俄斯（Athenaios 12，554）所述。

[299] [自然神话]拟人化地使得自然力具备人形的神话，在这里是指母性。许多怀抱婴儿耶稣的马利亚故事就有着自然神话的特征。

[300] 原文为拉丁语horrenda refero（讲述这个，真是可怕的）。出自维吉尔《埃涅伊德》卷二，204。在卷一中有“在说出它的时候我打颤”。

[301] [鸡叫]也许是在暗示耶稣对门徒彼得说：“耶稣说，我实在告诉你，今夜鸡叫以前，你要三次不认我。”《马太福音》（26：34），以及在《路加福音》（22：54—62）叙述彼得三次不认耶稣。在他第三次这样做的时候，耶稣看着他，彼得想起耶稣曾对他说的话，便跑出去并且懊恼地哭泣。

[302] [已婚妇人的纱巾……更强烈的印象]在1840年左右，那些有着时尚意识的年长的哥本哈根戴着大幅而精心制作的纱巾，就是说头巾，年轻一些的已婚女士使用尺寸较小的纱巾，未婚的则不戴。

[303] [狄安娜]希腊神话女神阿提米丝的罗马名字，宙斯和勒托的女儿，管狩猎、生育和一般女性的处女女神。

[304] [用欧里庇得斯……一次生孩子。]摘引自欧里庇得斯的悲剧《美狄亚》（Medea 250f.）。之中主人公美狄亚说：“我宁可三次在盾牌背后去搏斗，也不愿一次生孩子。”——欧里庇得斯（公元前480—前406年），古希腊悲剧作家。

[305] [泽尔丽娜成为一个对象]在莫扎特的歌剧《唐璜》的第一幕第三场，主人公遇到一个女人的队伍在庆祝马塞托和泽尔丽娜的订婚。唐璜把这女孩从马塞托那里骗走，试图诱惑她，但是她得到多娜·爱薇拉的警告要提防这个失信无义的诱惑者。然而唐璜还是成功地继续对她进行诱惑。

[306] [参孙的头发……夺取]参见《士师记》（16：4—22）：以色列人与非利士人处于战争中。以色列人的首领参孙是不可战胜的。后来参孙爱上非利士女人大利拉，“参孙就把心中所藏的都告诉了她，对她说，向来人没有用剃头刀剃我的头，因为我自出母胎就归神作拿细耳人。

若剃了我的头发，我的力气就离开我，我便软弱像别人一样。”（16—17）大利拉剪去了参孙的头发，他失去了自己的力量，非利士人抓住了他，挖去他的眼睛，用铜链锁住他，将他投入监狱。

[307] [第一种力量……“那令人感兴趣的”] 一个断裂的、秘密的婚约对于诱惑者是第一种力量，就是说，被他体验为刺激性的和诱迷性的，并且，他假装就好像那被他带入对之的意识的女孩也是以同样的方式体验它。但是一个断裂的、公开的婚约则使得双方对于其他人都是令人感兴趣的，并且因此人们就可以谈论在第二种力量中的“那令人感兴趣的”。

[308] [飞吧，鸟，飞吧！] 丹麦诗人温特（Chr.Winther）的一首诗的第一句。出自他1828年出版的诗集《诗》。接下来的鸟、我和女孩的图像，是与整首诗的对话。

[309] [皮格马利翁……石头] 传说中的国王、雕塑家和对女人仇恨者皮格马利翁雕刻了一个妇女的象牙塑像。他陷入对她的爱恋，爱情女神阿佛罗狄忒使她获得生命。这故事在奥维德的《变形记》中有所讲述。

[310] [主神殿的通城鸣叫] 指那些嘈杂的鹅，高卢人在夜的宁静中想要在主神殿所在的卡匹托尔山丘突袭罗马人的时候，这些鹅吵醒了那些罗马士兵。

主神殿，亦即朱庇特神庙，是罗马最重要的圣地。

[311] [由茶水男孩和咖啡女士们构成的整个集会] 一个由喝着咖啡并且闲谈着的小市民构成的嘈杂混乱场面。“茶水男孩”（tevandsknægt）其实是指一杯加有朗姆酒的热茶。

[312] [不朽的克劳迪乌斯家的拉斯首席] 克劳迪乌斯（Mathias Claudius）（1740—1815），德国作家。

[313] [那展示出拉斯首席的著名铜版画] 木刻“首席拉斯”在《克劳迪乌斯作品》卷一中。

[314] [乐园本身……向东的花园] 参看《创世记》（2：8）：“耶和华神在东方的伊甸立了一个园子，把所造的人安置在那里。”

[315] [阿普列乌斯：埃莫和普绪客] Apuleius：Amor og Psyche.

想来这里所说的可能是：Amor und Psyche，freie metrische Bearbeitung nach dem Lateinischen des Apuleius，J.Kehrein.

[316] [桃金娘枝条] 桃金娘是无辜无邪的象征。在克尔凯郭尔的时代，新娘开始在婚礼上戴桃金娘，作为她是处女的象征。

[317] [一个种族生存着……一男一女] 参看阿里斯托芬在柏拉图的对话录《会饮篇》（189c—193e）中的说法。

[318] 原文是拉丁语accipio omen（我得到了征兆）。引自西塞罗《定命》。

[319] [就像一个上帝那样地在场] 能够考虑到拉丁语“praesens”（在场），比如说，在它被用于一个神的时候，就表达了，他是带着他的力量和活动而在场的。

[320] [如果阿勒克特律翁……去这样做] 在希腊神话中，阿瑞斯的朋友阿勒克特律翁要为阿瑞斯和阿佛罗狄忒的幽会放哨，但睡着了，于是这对爱人被太阳神阿波罗和阿佛罗狄忒的丈夫赫斐斯托斯突然抓住。

[321] [一株向日葵] 太阳神赫利俄斯在自己爱上另一个人时，把自己的爱人克莱提亚变成一株向日葵。

[322] [尼普顿为一个仙女所做的事情] 仙女凯妮丝被自己的爱人——海神波塞冬（拉丁语：尼普顿），变成一个男人凯瑙宇斯。

人名索引

A

- 阿凯乌斯 Ancæus (希腊罗马神话传说) 278 285 286
- 阿里阿德涅 Ariadne (希腊罗马神话传说) 487 491 555 556
- 阿克塞尔 Axel (欧伦施莱格尔悲剧《阿克塞尔和瓦尔堡》) 51
142
- 阿拉丁 Aladdin (《一千零一夜》) 6 33 34 262 347
- 阿勒克特律翁 Alektryon (希腊罗马神话传说) 536 566
- 阿里斯托芬 Aristofanes (古希腊) 24 43 169 170 196 352 369
566
- 阿匹斯 Apis (埃及神话) 14 15 38
- 阿普列乌斯 Apuleius (古罗马) 534 566
- 阿奇姆·冯·阿尔尼姆 Ludwig Achim von Arnim (德国) 77 105
146 154
- 埃莫 Amor (希腊罗马神话传说) 39 491 534 543 549 556
- 埃涅阿斯 Æneas (希腊罗马神话传说) 239 264
- 艾科 Eccho (希腊罗马神话传说) 9 35 40 94
- 艾玛丽娜 Emmeline (《最初的爱》人物) 301 302 303 307 308
309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 321 322
323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 336
337 341 342 343 344 345 346 347 348 349
- 爱德瓦尔德 Edvard (《诱惑者日记》) 428 429 430 431 432 434
435 444 445 447 448 449 452 453 455 457 460 466 467 500
- 爱尔薇拉 Elvira (《唐璜》人物) 103 117 120 125 127 128 129
132 138 139 154 157 158 159 161 162 203 232 233 234
235 236 237 238 239 240 242 243 246 247 252 253 254
262 263 264 565
- 安格妮特 Agnete (巴格森诗中人物) 480 554
- 安提戈涅 Antigone (希腊罗马神话传说) 178 182 183 184 185
186 187 189 190 191 193 200 202 204 205 280 286

奥德修斯 Odysseus (希腊罗马神话传说) 201 266 446 549 552
奥维德 Ovid (古罗马) 462 507 542 547 552 555 559 561 563
566

B

巴格森 J.Baggesen (丹) 32 37 39 45 45 159 367 377 554
巴门尼斯库斯 Parmeniskus (古希腊) 21
拜伦 George Gordon Byron (英) 112 114 156
保罗 Paulus (《圣经》) 42 284 298 339 340
玛莉·博马舍 Marie Beaumarchais (歌德《克拉维果》) 219 222
231
234 240 260
布尔戈尔 Gottfried August Bürger (德) 96 152 448 550
柯莱门斯·布伦塔诺 Clemens Brentano (德) 274 285

C

参孙 Samson (《圣经》) 527 565
查勒斯 Charles (《最初的爱》人物) 301 307 308 309 310 311
312 313 314 315 316 317 318 319 321 322 323 324 325
326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 337 341 343
344 345 346 347 348 349

D

大利拉 Dalila (《圣经》) 527 565
大卫 David (《圣经》) 87 149 169 195 196 260 267 538
德尔维伊尔 Dervière (《最初的爱》人物) 306 307 310 318 319
321 322 323 324 325 327 328 332 334 336 337 342 343
344 346 347 348
德罗伊森 J.G.Droysen (德) 352 370
狄安娜 Diana (希腊罗马神话传说) 70 145 286 525 565
蒂朵 Dido (希腊罗马神话传说) 239 240 264
蒂克 Johann Ludwig Tieck (德) 111 393
多娜·爱尔薇拉 Donna Elvira (《唐璜》人物) 158 162 232 262
565
多娜·安娜 Donna Anna (《唐璜》人物) 153 158 159 160 400

E

俄狄浦斯 Oedipus (希腊罗马神话传说) 178 182 183 184 185
186 189 190 192 200 202 204 279 286

厄若斯 Eros (希腊罗马神话传说) 67 259 507 549 556

F

法拉利斯 Phalaris (古西西里) 3 31

菲罗克忒忒斯 Philoktetes (希腊罗马神话传说) 179 187 201

费加罗 Figaro (《费加罗》人物) 79 80 83 147 148 154 260 422
545

弗雷德里克·温斯曼 Frederik Unsmann (作者杜撰出的人物) 290
338

浮士德 Faust (《浮士德》人物) 36 61 93 94 95 96 97 105 109
110 111 144 150 151 155 172 198 246 247 248 249

250 251 252 253 254 255 256 265 266 267 432 532

福律葛 Flögel (德) 5 33 41

傅瑞登达尔 Jørgen Peter Frydendahl (丹) 297 336 340

G

该隐 Kain (《圣经》) 354 414 543

歌德 Goethe (德) 36 61 96 144 150 151 219 220 223 246

247 249 250 251 252 261 266 267 321 339 346 377 389

538

格拉贝 Grabbe (德) 172 198

古斯曼 Gusmann (爱尔薇拉的马夫) (《唐璜》人物) 117 157
263 264

H

哈曼 Johann Georg Hamann (德) 303 341

哈姆雷特 Hamlet (莎士比亚戏剧人物) 184 202 252 267

哈特雷 David Hartley (英) 5 33

海贝尔夫人 Johanne Luise Heiberg (丹) 297 336 340

海贝尔 Johan Ludvig Heiberg (丹) 46 111 115 116 118 137 143

156 157 158 161 194 195 197 289 338 340 341 540 541 547 552

554 560

豪赫 Johannes Carsten Hauch (丹) 111 156

荷马 Homer (古希腊) 39 42 51 52 53 54 59 61 111 142 143
155 259 261 266 286 338 373 552 559

贺拉斯 Horats (古罗马) 63 87 144 149 195 257 259 374 516
561

赫尔库利斯 Hercules (希腊罗马神话传说) 99 153 193 205

黑格尔 Hegel (德) 44 46 54 57 143 144 150 153 175 195

197 198 199 204 205 262 263 264 274 339 340 349 350

371 373 374 375 539 547 549 562 563

霍尔堡 Ludvig Holberg (丹) 162 315 342 345 372 375 539 557

霍格尼 Høgne (北欧神话传说) 184

霍托 Hotho (德) 91 102 122 160 161

J

基督 Christus (《圣经》) 170 178

加图 Cato (古罗马) 33 145 196

K

卡蒂娅 Cardea (希腊罗马神话传说) 483 555

卡利古拉 Caligula (古罗马) 561

卡戎 Charon (希腊罗马神话传说) 36 243 264

考尔德丽娅 Cordelia (《诱惑者日记》) 383 385 387 388 389
390

391 392 416 417 418 423 429 430 431 432 434 435 443

444 445 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457

459 460 461 462 464 465 466 469 470 471 473 474 475

476 478 479 481 482 483 484 485 486 487 488 490 491

492 493 494 495 498 499 503 504 506 508 509 514 515

517 523 525 527 528 529 530 531 534 537 544

克拉维果 Clavigo (歌德《克拉维果》) 219 222 223 224 228
229

231 234 261

克鲁斯 Kruse (丹) 107 153 154 157 159 160 161 162 163 237

喀耳刻 Circe (希腊罗马神话传说) 549

库维尔 Georges Léopold Cuvier (法) 393 538

L

拉布达科斯 Labdakos (希腊罗马神话传说) 182 202

莱托 Leto (希腊罗马神话传说) 21 41 145 286

莱辛 Gotthold Ephraim Lessing (德) 31 194 210 257 258

莱布尼茨 Gottfried Wilhelm Leibniz (德) 548 549

勒托娜 Latona (希腊罗马神话传说) 278 286

勒波拉罗 Leporello (《唐璜》人物) 86 93 97 98 107 108 119

125 127 131 136 137 138 139 140 148 151 152 153 155

157 159 160 161 162 263 264 265 537

李尔王 Lear (莎士比亚戏剧人物) 416 544

丽丝贝特 Lisbeth (霍尔堡剧中人物) 400 539

林维尔 Rinville (《最初的爱》人物) 309 310 312 313 314 315

316 317 318 319 321 322 323 324 325 326 327 328 329

330 331 332 334 335 337 342 343 344 345 346 347 348 349

林修斯 Lynceus (希腊罗马神话传说) 8 35

长脚卢卡斯 den lange Lucas (《唐璜》人物) 117 157

洛克 Loke (北欧神话) 24 44

M

马瑟多 Masetto (《唐璜》人物) 153

玛尔瑟丽娜 Marseline (《费加罗》人物) 82 147

玛格丽特 Margrete (《浮士德》中人物) 152 246 247 248 249
250 251 252 253 256 265 266 267

玛图莉娜 Mathurine (《唐璜》人物) 120 121 158

埃拉斯姆斯·蒙塔努斯 Erasmus Montanus (霍尔堡剧中人物) 315
345

靡菲斯特 Mephistopheles (《浮士德》中魔鬼) 249 265 266 432

弥德丽 Mettelil (丹麦民歌中人物) 424 546

缪斯 Muse (希腊罗马神话传说) 291 294 295 338 352

莫里哀 Molière (法) 111 114 115 116 117 118 119 120 121
131 137 138 152 155 156 157 158 161 265 342
莫扎特 Mozart (奥) 16 38 51 52 53 55 61 62 64 65 69
76 77 78 79 80 82 84 86 89 91 101 102 105 109 110
111 121 123 128 131 134 135 136 137 138 139 140 141
142 145 146 147 148 150 152 155 157 160 265 537 539
545 553 565

墨丘利 Mercur (希腊罗马神话传说) 31 36 48

穆塞乌斯 Johann Karl August Musäus (德) 111 155

N

考尔纳利乌斯·奈珀斯 Cornelius Nepos (古罗马) 5 33

尼娥柏 Niobe (希腊罗马神话传说) 279 286

尼禄 Nero (古罗马) 360 373 374

尼普顿 Neptun (希腊罗马神话传说) 536 567

努拉丁 Noureddin (《一千零一夜》) 6 34 262 347

O

欧里庇得斯 Euripides (古希腊) 526 565

P

帕帕吉娜 Papagena (《魔笛》人物) 86 89 149 150

帕帕吉诺 Papageno (《魔笛》人物) 83 84 85 86 87 88 89 148
149 150

帕尔纳托克 Palnatoke (欧伦施莱格尔悲剧《帕尔纳托克》) 516
562

桑丘潘沙 Sancho Pansa (《堂吉珂德》人物) 93 151

佩德罗 Pedro (《唐璜》人物) 117 157

皮格马利翁 Pygmalion (希腊罗马神话传说) 528 566

什斯特尔 Joachim Ludvig Phister (丹) 297 337 340

普莱希鸥萨 Preciosa (《普莱希鸥萨》人物) 408 542

普罗米修斯 Prometheus (希腊罗马神话传说) 24 44 361 374

普洛提诺 Plotin (古希腊) 377

普绪客 Psyche (希腊罗马神话传说) 18 39 412 534 543 566

R

拉斐尔 Rafael (意) 51 142

魔鬼罗伯特 Robert le diable (法国民间传说) 202

S

撒母耳 Samuel (《圣经》) 149 195 218 259 260 287 538 549

桑鲁卓 Schehersad (《一千零一夜》) 512 560

扫罗 Saul (《圣经》) 87 149 218 259 260

莎士比亚 Shakespeare (英) 14 38 202 267 544

斯宾诺莎 Baruch Spinoza (荷) 26 46

斯达格尔 Johan Adolph Gottlob Stage (丹) 297 337 340

斯蒂芬斯 Heinrich Steffens (德、丹) 72 145

斯伽纳瑞尔 Sganarel (《唐璜》人物) 116 117 118 119 120 136
137 158 161

斯可里布 A.E.Scribe (法) 153

斯威夫特 Jonathan Swift (爱尔兰) 5 32

索福克勒斯 Sofokles (古希腊) 178 200 201 202 205

梭伦 Solon (古希腊) 273 285

苏珊娜 Susanne (《费加罗》人物) 82 83 106 147 148 545

T

塔米诺 Tamino (《魔笛》人物) 84 86 87 88 148 149

坦塔罗斯 Tantalus (希腊罗马神话传说) 219 261

堂吉珂德 Don Qvixote (《堂吉珂德》人物) 93 151 314 346

唐璜 Don Juan, Don Giovanni (《唐璜》人物) 7 29 38 47 51
52

55 61 62 63 69 76 78 80 82 84 85 86 89 90 91 92

93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108
109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119

120 121 122 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134

135 136 137 138 139 140 141 142 145 147 148 150 151

152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 172

198 203 232 233 234 236 237 238 239 240 241 243 247

248 249 252 262 263 264 265 266 522 537 539 553 565

特罗珀尼乌斯 Trophonios (希腊罗马神话传说) 21 40

特若普 Trop (海贝尔剧中人物) 460 552

忒修斯 Theseus (希腊罗马神话传说) 491 555 556

提希白恩 Johann Heinrich Wilhelm Tischbein (德) 368 377

托尔 Thor (北欧神话传说) 35 81 147 566

W

瓦尔 Wahl (《诱惑者日记》) 383 417

瓦格纳 Wagner (《浮士德》中人物) 93 150 151

威尔海姆 Wilhelm (《非此即彼》第二部分文字作者，或者B)
448 448 550

威瑟尔 Wessel (挪、丹) 32 291 338

魔术师维尔基利乌斯 Virgilius der Zauber (即古罗马诗人维吉尔)
12 37

维罗妮卡 Veronica (圣经外故事中人物) 214 259

维纳斯 Venus (希腊罗马神话传说) 95 151 412 498 507 524 526
543 559 564

维斯塔 Vesta (希腊罗马神话传说) 520 563

沃塔维欧 Ottavio (《唐璜》人物) 125 129 130 132 139 159
160 161

X

西西弗斯 Sisyphus (希腊罗马神话传说) 219 261

席勒 Friedrich Schiller (德) 448 550

夏洛特 Charlotte (《唐璜》) 120 121 157 158 470 482

欣特尼斯 Sintenis (德) 27 47

Y

亚里士多德 Aristoteles (古希腊) 161 167 168 170 172 175 194

195 197 198 199 263 339 372 546 556 558

亚努斯 Janus (希腊罗马神话) 483 555

耶和华 Jehova (《圣经》) 35 38 40 47 158 179 195 196 200

201 203 257 258 259 260 287 447 520 549 562 566

耶罗尼姆斯 Jeronimus (霍尔堡剧中人物) 138 162 539

伊俄勒斯 Æolus (希腊罗马神话) 487 555

义巴敏诺达 Epaminondas (古希腊) 193 205

约伯 Job (《圣经》) 262 267 280 286 287

约翰纳斯 Johannes (《诱惑者日记》) 389 390 392 473 474 481

482 484 485 488 489 491 492 493 494 495 506 508 509

515 530 531 534

约瑟 Joseph (《圣经》) 403 415 540 544

Z

泽尔丽娜 Zerlina (《唐璜》人物) 102 103 107 125 130 132 153
154 158 159 162 527 565

贞德 Jeanne d'Arc (法) 426 546

朱庇特 Jupiter (希腊罗马神话传说) 100 145 153 412 534 542
566

朱诺 Juno (希腊罗马神话传说) 403 538

概念索引

A

阿基米德点 det archimediske Punkt 363 375 544

爱 Kjærlighed 14 19 21 28 31 53 62 66 67 68 88 92 98

99 100 103 109 113 117 127 128 138 173 174 182 183

184 185 186 189 190 191 192 193 214 220 221 222 223

224 225 227 228 229 230 231 232 233 235 239 240 241

243 244 246 248 249 252 253 254 255 279 283 289 297

298 299 300 302 305 306 309 311 312 313 315 316 317

318 319 320 321 336 364 365 384 390 391 392 401 415

417 423 425-428 431 434 439 440 441 444 445 446 449

451 452 453 455 456 459 461 462 465 474 476 477 490

491 492 494 495 499 502 507 512 513 515 516 531 534

536

爱欲 Erotik 53-139 452 465 466 471 483 486 487 499 503

506 507

那爱欲的 Det Erotiske 66 67 68 84 93 98 465 466 471 483 486
487 499

B

悲哀 Sorgen 6 7 21 22 30 81 174 176 177 178 179 180 181 182
183 184 185 186 187 189 190 191 192 209 211

212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224

225 231 232 233 234 235 237 238 242 243 244 247 250

253 255 256 271 272 274 280 282 283 287 442

悲剧 Tragedie 42 115 142 167 168 169 170 171 172 173 174 175
176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186

187 188 189 190 191 192 283 320 321 408

那悲剧的 det Tragiske 167 168 171 172 173 174 177 178 189
190 320

悖论 Paradox 57 70 82 221 222 223 237 240 241 292 336

悖论性的 paradoxe 25

贝拉吉乌斯式 pelagiansk 172 295

本性 Natur 22 62 92 134 234 279 369 372 392 420 446 487 495

本原 Oprindelse 93 255 408 522

本质 Væsen 15 53 62 71 75 83 91 125 133 141 179 217

274 328 336 395 402 420 452 474 486 493 507 508 519

辩证 Dialektik 27 56 83 84 92 93 100 175 180 188 221 240 241
253 315 425 431 466 478 498 500 512

表象躯体 parastatisk Legeme 385 537

不安 Uro 67 81 100 128 134 189 210 218 219 220 221 226 231
232 236 237 253 300 324 396 401 404 514

不可能的 umulig 20 74 86 97 98 129 185 191 214 221 230

276 296 300 303 367 398 403 407 411 413 466 486 493

不可能的 usandsynlig 238

不可思议的 utænkelig 84 133 241 412 450 456 498

不信 Vantro 51

不幸的 ulykkelig 3 16 17 18 24 53 67 106 107 174 223 253 271
272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282

283 285 287 292 385 387 394 395 502 515

不朽的 udødelig , 不死的 16 52 53 54 179 529

不朽性 Udødelighed 53 55 57

C

超验性的 transcendente 25

沉郁 Tungsind 29 80 81 83 170 175 220 518 525

承受 Liden 171 172 175 178 187 188 189

成肉身 Incarnation 68

成为 Werden , Tilblivelse 148 202 204

那持存的 Det Bestaaende 400

抽象 Abstraktion 54 56 59 60 61 62 89 101 111 122 130 188 307
308 328 493 519 520 521 522

那抽象的 det Abstrakte 46

充实 Fylde 4 68 170 245 249 251 405 470 475 533

处境 Situation 91 123 124 125 127 128 129 130 137 138 139
140 141 168 171 175 191 256 299 300 302 305

306 308 314 315 317 318 319 320 321 322 323 324 325

326 327 328 331 332 333 334 335 342 530

传承之辜 Arveskyld 178 179 182 200

传承之罪 Arvesynd 3 178 200

存在 Væren , at være , er , Existens 8 17 22 23 24 53 54 56 61

66 67 73 78 79 80 84 89 95 96 97 108 109 112 119 124 125 127
136 170 182 209 213 214 221 222 234 249

250 252 253 254 255 271 291 294 298 299 312 318 326

355

D

那单个的 det Enkelte 54 68 90 92 101 108 130 177 188 218

221 222 254 256 427 507

道德 Moral 4 121 122 175 230 239 312 313 316 327 330 364
444 466

第二者 Andet 363 465

定性 Bestemmelse , 有“定立性质”的意思。 19 25 56 61 66 68

69 71 72 73 74 75 76 77 81 82 84 85 86 88 90 91 92 93 94 95
98 99 102 104 105 107 111 112 113 114 115 125 131 167 168 169
171 175 177

178 180 182 183 184 186 190 211 212 217 221 222 232

238 240 275 276 290 291 292 294 310 312 316 324 357

359 365 384 388 393 394 420 426 441 455 473 508 519

520 521 536

多愁善感的 empfindsame 德语 , 敏感 319 322 450 472

那多样的 det Mangfoldige 90

E

恶 Ondskab 9 13 87 116 131 172 184 189 223 230 234 295 296
312 314 319 332 335 353 354 357 358 359 365

366 384 394 398 401 426 430 445 454 464 468 493 504

515 526 536

那恶的 det Onde 172 189 357 358 384

恩典 Naade 4 173 497

F

发展 Udvikling 13 58 66 71 73 75 76 79 87 88 94 105 109 123
136 167 170 171 179 183 225 231 247 249 329

362 382 387 388 412 420 430 431 443 457 462 469 472

483 490 492 506 524 526 535

讽刺 Ironi 127 129 310 328 329 331 333 334 335 336 376 423
432 433 435 443 446 447 456 472 483 521

反思 Reflex 6 53 69 74 82 87 91 95 98 101 104 105 107 108 112
114 115 122 123 124 125 127 131 136 139 172

176 178 179 182 183 184 187 211 212 213 214 215 219

220 221 222 225 230 231 234 235 237 240 241 247 252

253 279 281 321 329 382 383 387 420 424 425 426 443

464 474 495 499 505 520 521

反思性 Reflekterthed 213 214 385

范畴 Kategori 46 68 102 111 122 223 296 519

泛神论 Pantheisme 358 359

方法 Methode 60 105 139 192 359 360 368 430 433 450 472 473
499

放弃 Resignation 73 77 94 100 137 173 192 214 220 233 243
255 275 310 316 328 332 333 388 393 396 407 420

442 451 455 504

非此即彼 Enten-Eller 26 27

非真正的 uegentlig 204

愤慨 σκανδαλον 希腊语 (skándalon) 94

否定 Negation 27 59 65 70 71 72 73 119 141 204 254 322

353 382 410 425 439 445 536

那否定的 det Negative 353

G

概率 Sandsynlighed 7 59 61

概念 Begreb 22 27 56 57 58 69 74 99 103 167 175 180 227 521

感官性 Sandseghed 61 65 66 67 68 69 71 72 73 75 76 77 79 80
85 86 90 92 93 94 95 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 108
119 136 248 249 250 253 385

个体 Individ 6 54 67 68 69 78 79 80 88 90 91 92 93 95 97 98 99
100 102 108 109 112 113 114 115 118 119 123 127 170 171 172 173
174 177 179 180 184 185 188 189 192 213 214 217 221 222 242 247
250 274

275 276 306 308 325 385 422 433 466 521

个体人格 Individualitet 24 66 67 78 94 99 275 276 277

个体性 Individualitet 175

观念 Ide , Forestilling 17 18 67 79 92 117 118 122 167 168 176
176 294 296 309 315 330 369 418 425 463 466 467

475 477

观想 Anskuelsen 55 93 272 336 485

公正 Retfærdighed 28 91 92 116 179 180 187 227 287 298 334
354 394 503

辜 Skyld 171 172 174 175 176 177 178 179 180 182 184 188
189 190 192 215 239 248 249 250 251 387 395 421

520 537 538

那古典悲剧的 Det antike Tragiske 167 168 188 193

归谬 in absurdum 343

诡辩家 Casuistiker 510 512

H

和解 Forsoning 94 333 504

化身 Incarnation 93 107 358 411

坏 Slethed 374

坏的无限 den slette Uendelighed 374

环节 Moment 61 67 99 113 124 125 130 132 138 140 171

178 179 180 181 182 183 189 190 191 212 221 225 237

240 247 248 250 251 275 291 296 297 361 383 417 425

427 514 519 530 536

回忆 Erindring 19 24 28 30 52 65 69 210 227 231 241 243 244

246 255 275 276 277 279 280 281 282 283 318

330 331 348 360 361 362 363 364 387 395 404 411 418

424 476 484 486 490 492 505 533

回声 Eccho (艾科) 21 64 95 185 254 256 484 503

悔 Anger 177 240 241

婚姻 Ægteskab 88 120 121 182 183 203 230 300 310 312 329
334 364 365 366 434 451 452 460 461 492 504 507

517

J

基督教 Christendom 65 66 68 69 75 92 93 95 99 103 144 145
537

机缘 Anledning 56 104 291 292 293 294 295 296 297 298 299
301 303 305 317 327 356 357 383 387 414 424 433

465 472 497 524 527

几率可能性 Sandsynlighed 325 416 457

尖矛市民 Spidsborger 459 463 469

间接性 Middelbarhed 69

进入存在 bliver til , Tilblivelse 84 108 112 124 136 144 148 182

202 214 254 291 466 487

精神 Aand 8 51 66 68 69 71 72 73 75 76 77 86 87 88 90 93 94
95 96 97 102 105 118 119 131 133 139 169 174 185 186 188 189
191 226 228 246 248 249 250

253 255 281 285 291 318 332 357 358 384 385 387 416

422 423 426 428 433 443 444 445 447 466 475 482 487

490 492 494 504 506 506 519 521 537

那精神的 det Aandelig 97 105 487

经验 Erfaring 18 27 59 70 98 122 126 285 304 312 315 328 353
355 364 367 369 394 396 401 426 429 430 446

455 519

咎戾冒犯 Brøde 172 185 188

具体 Konkretion 59 60 61 101 102 110 130 296 322 471

具体的 concret 59 275

绝对的 absolut 56 57 69 75 76 77 86 90 91 94 100 122 123 172
173 178 221 254 331 368 416 428 456 465 521

525

那绝对的 det Absolute 56 173 221 368 428 465 521

绝望 Fortvivelse 18 78 95 112 136 170 173 209 210 228 233 235
237 240 241 249 287 344 367 386 387 393 414

415 426 429 431 495 519 528

K

可能的 mulig , muligt 18 20 62 74 86 97 98 129 140 179

185 191 214 218 221 222 230 233 240 276 283 293 296

300 303 336 367 384 398 403 407 408 411 413 432 443

452 457 466 477 486 493

客体 Objekt 177 179 185 213

客观的辩证法 objectiv Dialektik 188

空虚 Tomhed 24 133 215 358 359

恐惧 Angst 5 15 21 25 78 81 90 125 135 136 183 184 187 217
218 224 232 245 246 248 256 282 382 388 396

398 399 409 429 437 446 448 471 511 513 514 517 525

快感 Lyst 217 226 246 406 439

L

乐观主义 Optimisme 51 142 400

理念 Idee 58 59 60 61 62 68 69 71 72 73 76 80 87 89

90 91 92 93 94 95 96 97 99 100 109 110 111 112 113

115 123 124 137 141 170 180 186 228 236 274 296 304

309 328 388 504 505 527

理想 Ideal 51 90 97 100 105 106 110 112 113 114 115 117 118
120 121 141 142 292 300 301 309 314 325 332

333 368 369 414 415 421 426 455 461 503 504 525

那理想的 det Ideale 117 118 121 333 415

理想性 Idealitet 114 120

理性 Fornuft 3 88 118 263 306 400

那理性的 det Fornuftige 400

理智 Forstand 7 16 53 54 192 278 308 313 330 331 334 335 337
340 343 353 355 362 364 366 382 395 412 434

460 473 480 512

历史 Historie 5 13 52 56 59 60 61 167 196 337 450 465

511 531

力量 Styrke 7 22 51 52 53 58 61 68 78 90 93 95 107 113 125
133 136 170 173 180 185 191 192 216 222 224

229 230 231 233 243 253 254 255 279 282 295 299 311

314 331 353 362 403 404 427 433 436 437 441 443 446

448 451 469 470 471 480 482 485 487 489 493 507 514

517 525 528 535

怜悯 Medlidenhed 175 177 223 228 233 255 433

量的 quantitativ 25 30 51 52 53 68 93 95 170 185 191 219 221
225 233 299 331 507

灵魂 Sjæl 3 8 12 13 14 15 22 25 29 30 51 52 53 55 64 65 66 67
92 93 99 100 101 132 141 182 183 184 185 186 191 215 216 217
228 230 236 237 238 240 242

243 244 245 246 248 249 251 252 253 254 255 256 271

279 280 281 282 286 287 300 310 315 321 386 387 390

395 403 404 405 406 410 412 415 424 426 434 437 443

445 446 448 449 450 451 456 461 465 469 472 473 475

477 478 483 484 485 486 487 490 494 495 498 504 514

515 517 518 523 525 529 530 531 532 533 535 536

那灵魂性的 det Sjælelige 67 100

罗曼蒂克 Romantik 309 310 312 315 316 330

逻辑 Logik 188 292 296 315 336 373 375 520

伦理 Ethik 69 83 84 88 104 105 107 118 172 174 177 179 222
240 386 451 520

那伦理的 Det Ethiske 174

轮作 Vexeldrift 359 360 366 368 369

M

媒介 Medium 58 59 60 61 69 71 72 73 74 75 76 77 86

97 100 101 109 112 117 121

那美的 det Skønne 67 220 517 518

美德 Dyd 558

美学 Æsthetik 57 91 103 104 168 220 360

矛盾 Modsigelse 10 17 62 80 81 82 83 90 97 100 179 222

240 315 317 336 399 404 466 466 472 486 493 520 523

528

冒犯 Brøde咎戾冒犯 28 94 172 176 185 188 225 246 255 292
437 464 497 534

冒犯 σκάνδαλον 希腊语 (skándalon) 94

那魔性的 det Dæmoniske 69 78 95 98 136

谋杀天使 Morderengle 28

目的 Formaal 9 21 58 61 64 88 93 99 124 170 181 303 364 367
381 413 427 458 461 464 480 496 513 519 529

534

N

内闭的 indesluttede 211 427

内部的 indre 218

内向的 indesluttede 94

那内在的 det Indre , det Indvortes 123 211 212 215 216 219 220
237

内在的、内在固有的 immanent 81 83 123 185 210 211 212 215
216 219 220 224 237 254 274 296 511 528 534

内在本质 indre Væsen 15 53 327

女人性 Qvindeligheden女人之性质 (为了避免混淆于性别上的“女性”，因而用“女人性”)。 93 94 101 102 105 106 140 238 412
418 420 421 426 428 430 435 461 464 471 474 518 521

O

那偶然的 det Tilfældige 99 103 112 368

偶然事件 Tilfælde 241 242 338 406 407 410 424 454

P

排斥 Udelukkelse 66 90 273 284 501

那普遍的 det Almene 101 102 103 127 168 170 174

Q

前提条件 Forudsætning 168 223 308 414

虔诚，对族系的虔诚 Pieteten 179 184 188 189 496

情节 Handling 123 124 125 127 137 170 171 172 175 178 305
313

情欲之爱 Elskov 14 67 99 100 101 102 103 109 113 182 231 243
248 249 299 300 415 416 422 425 429 430 445

446 459 460 461 462 463 465 466 467 469 472 472 474

480 492 498 506 507 510 514 520 523 531 533 534 535

权力 Magt 29 31 66 67 78 94 98 101 104 105 107 108 113 118
119 123 126 131 132 133 134 135 136 141 169

170 177 185 191 192 228 229 231 233 240 242 243 247

266 304 416 430 445 458 460 461 469 525 535

确定性 Vished、Bestemthed 82 91 92 182 183 190 221 232 238
324

取消 Ophævelse 56 72 75 88 172 177 178 212 221 222 233

256 387 451 460 510 511 512 515 525 528

R

人格 Personlighed 24 54 66 67 78 79 94 99 112 113 123 130 131
139 170 181 247 275 276 277 305 306 320 321

328 331 383 445 465 487 537

肉体 Kjød 5 93 168 482

肉中刺 Pæl i Kjødet 295

S

那善的 det Gode 384

设定 sætte 65 66 67 68 69 71 88 94 126 129 211 240

神话 Mythologi 21 80 82 83 87 89 106 286 382 465 494 500 522
524 531 535

神秘 Mysteri 64 108 134 135 186 219 247 308 309 318 319

331 365 388 406 410 415 417 431 458 465 471 472 473

486 503 507 509 512 513 514 517 518 525 533

神秘化 Mystification 308

神圣 Guddom 9 18 52 69 72 123 128 173 177 181 210 214 252
272 301 307 310 323 332 333 357 426 458 464

470 476 488 491 498 504 507 518 528

那神圣的 det Guddommelige 173 272 491 504

神正论 Theodicee 548

审美 Æsthetik 3 91 95 98 100 102 103 104 105 111 119 172 173
174 176 177 178 179 186 187 198 220 222 223

234 294 295 297 353 354 382 383 386 387 417 420 421

450 451 452 464 466 470 511 517 520 521 524 527 532

那审美的 det Æsthetiske 100 102 103 174 177 178 383 527

生存 Tilværelse 15 24 169 189 239 243 296 359 362 367 438
499 534

生计 Levebrød 21

圣灵 Aand 541

诗人 Digter 3 7 23 51 54 59 73 93 101 102 115 117 118

123 137 181 250 271 283 285 292 293 295 299 301 306

307 308 309 310 312 313 314 317 318 323 324 326 329

330 332 333 334 407 408 423 480 481 521

诗意的 poetisk 19 57 73 82 218 299 310 330 366 383 427

459

实体 Substans 85 171 176 177 178 182 189 305 311 424 521

实体性的 substantiel 85 178 182

世俗的 verdslig 88 94 506 518 535

守护神 Genier 28 29 92 412 432

属性 Prædikat (在逻辑学的关联中通常被译作“谓词”。在哲学中一般指用于描述一个实体的属性的环节，因此通俗地译作属性。) 79

瞬间 Øieblik 4 11 12 18 26 51 53 58 64 66 73 84 85 88 95 106
109 110 114 126 128 132 134 135 136 140 141 174 182 183 192 209
210 217 222 224 225 227 230

232 233 235 239 248 249 253 254 277 278 279 291 305

318 320 321 328 336 354 361 362 367 382 384 386 387

388 393 394 395 398 399 400 401 402 405 412 422 423
424 434 436 442 447 448 449 451 455 456 457 458 459
460 464 466 470 471 472 475 478 481 486 489 490 494
498 499 502 503 504 510 512 513 522 523 524 526 527
528 529 533 534 535

思辨 Speculation 27 91 129 320

斯多噶主义 Stoicisme 558

死亡 Døden 4 16 25 28 184 192 209 218 223 272 273 274
277 280 283 284 285 390 475 512 536

T

他者 Andet 69 519 520 521 522

忐忑不安 Angst (恐惧) 394

体系 System 65 274 434

条件 Betingelse 17 168 170 214 223 308 332 405 408 414 436
437 445 452 456 462 464

同语反复 Tautologi 25 55

统一体 Enhed 52 82 90 93 124 125 126 128 178 236 358 421
485

W

那外在的 det Udvortes , det Ydre 211 212 213 214 217 218 395

那唯一的 Det Eneste 61 90

畏惧 Frygt 65 133 175 216 231 244 272 273 274 357 374 396
398 463 488 511 513 517 518 533 534

乌有 Intethed 2 14 53 62 167 223 230 232 245 248 252 255 294
296 311 319 331 359 364 366 385 433 478 519

525

无辜 Uskyld 172 178 180 182 215 239 248 249 250 251 395 421
520 537

无所不在 Ubiquitet 126 138 368

无限 Uendelighed 25 26 29 53 55 64 81 82 85 110 113 127 135
170 173 176 180 182 185 222 245 272 274 292

293 310 312 315 316 317 319 321 330 335 353 356 359

360 366 385 412 413 419 436 451 452 456 473 476 477

478 498 518 521 522 528 532 533

那无限的 det Uendelige 452 477

无知 Uvidenhed 70 435 524

无聊乏味 Kjedsommelighed , Kjedsomhed 328 353 354 356 357
358

360 363 365 366 367 408 435 451 458 465 517

X

希腊性 Græciteten 66 68 69 94 98 99

希望 Haab 3 22 24 70 89 128 167 174 177 189 192 215

223 229 231 234 237 243 249 275 276 277 278 279 280

281 282 283 292 300 306 307 314 317 318 326 332 359

360 361 364 386 392 397 400 405 424 429 433 441 442

445 452 453 454 460 463 469 481 487 494 501 516 518

519 532

吸收 tilegner sig 168 183 189 213 231 306 503

喜剧 Comedie 5 93 97 98 111 115 116 117 118 120 121 168 169
170 172 177 289 299 305 306 309 310 311 312

314 315 318 320 321 325 326 327 330 332 335 336 372

375 376 408 483 539 557

那喜剧性的 det Comiske 97 115 116 118 169 320 321

戏剧 Drama 87 89 102 115 118 121 122 123 124 125 126 127
128 129 130 132 137 140 141 191 219 233 237 297

298 302 305 306 307 311 313 316 318 320 325 331 335

336 376 382 449

戏剧性的 dramatisk 120

先存 Præexistens (之前的存在 , 先于此在的存在) 307

那现代悲剧的 det moderne Tragiske 167 168

现实 Virkelighed 19 21 79 89 93 106 118 137 141 169 182

183 222 247 281 292 296 303 305 307 308 309 310 316

318 361 368 383 384 385 388 414 415 426 428 431 461

475 478 483 504 506 517 524 525 537

现实的 virkelig 199

相对性 Relativitet 173 178 249

相对的 relativ 93 123 173 190 522

消遣 Adspredelse 218 226 248 354 357 358 359 444

心境 Stemning 14 18 83 92 110 123 124 125 127 128 132

139 140 175 176 182 215 223 230 242 246 254 256 271

305 309 366 367 383 385 387 389 392 402 424 454 465

469 478 482 483 486 487 490 492 506 513 514 523 529

530

心理学的 psykologiske 114 120 168 176 177 250

信仰 Tro 22 25 98 177 186 221 229 248 249 250 251 252

283 302 308 309 532

形成 blive til, 也就是说, 进入存在 66 70 176 214 324 465 501

形而上学 Metafysik 119 178 200

行为 Handlen 172 178

兴趣 Interessen 19 23 71 84 104 105 111 113 114 115 120

123 125 128 134 137 139 168 172 177 179 183 184 185

186 190 191 192 214 215 216 219 220 223 227 230 233

237 240 280 335 382 383 404 414 415 418 420 421 422

423 425 426 427 433 434 446 449 452 456 465 470 486

488 490 503 507 510 511 513 514 518 523 524 527 528

536

那令人感兴趣的 det Interessante 105 111 113 115 382 420 426
427 433 434 449 452 456 507 527 528

选择 Valg 31 60 116 127 132 140 216 237 238 240 247 302 315
316 322 334 335 353 360 382 414 419 427 437

448 455 456 457 476 500 518 521

Y

言论自由 Ytringsfrihed 4

严肃 Alvor 25 77 80 98 109 118 122 125 131 133 134 135 246

281 315 326 327 368 396 409 424 432 435 451

454 455 456 468 524 525 526

艺术的 kunstnerisk 57 61 73 211 212

异教 Hedenskab 66

义务 Pligt 13 297 444 451 516 527

意识 Bevidsthed 7 56 66 67 68 78 79 87 88 92 93 94 103 104
115 119 127 131 138 172 176 180 182 188 220

227 248 274 285 291 325 327 384 385 386 421 443 445

461 467 514

意图 Hensigt 62 64 77 88 90 122 123 135 169 213 224 273 291
293 313 314 316 317 334 335 382 383 390 409

448 449 451 483

永恒 Evighed 18 19 23 26 27 52 55 58 65 92 95 108 181 185 189
210 255 263 272 275 283 284 341 363 364

387 390 407 461 469 481 517 524 525 528 532

永恒的 evig 27 58 284 295 444 466 535

那永恒的 det Evige 27 58 284 295 466 535

犹太教 Jødedom 179

忧郁 Melancholi 4 5 80 81 83 484 525

友谊 Venskab 2 21 57 83 305 311 363 365 429 435

有效性 Gyldighed , 58 69 123 125 130 235 254 311 312 313
428 451

那有限的 det Endelige 374

宇宙 κόσμος (希腊语, 作为整体的世界) 51 257

欲望 Begjær , Attraa 7 21 29 81 85 95 109 113 122 133 134
135 136 140 141 248 490

欲乐 Lyst 236 241 248 356 390

欲求 Attraa 4 6 7 80 81 82 83 84 85 90 103 104 105 107 108 109
113 114 183 217 240 241 247 248 249 250

253 356 384 387 415 434 445 463 483 518 526

原因 Grund , Aarsag 19 20 58 61 67 81 84 91 97 99 102 106
112 120 171 173 176 178 184 218 220 238 256 293

296 309 311 315 320 333 384 396 449 494 498 504 506

521

原则 Princip 25 56 65 66 67 68 85 90 94 98 125 169

210 239 353 371 407 427 486 505 515 522

缘由 Anledning 213 214 222 232 285

运动 Bevægelse 4 15 24 27 56 58 62 63 68 70 73 74 76

77 80 81 83 85 93 97 100 101 106 112 130 134 135 136 168
178 183 186 188 190 211 212 213 216 220 221

223 230 233 234 236 237 253 254 300 316 321 329 336

353 357 359 360 364 368 382 398 405 409 411 420 422

427 430 434 435 440 442 449 454 465 469 471 472 478

482 487 492 508 514 523 527 530

Z

责任 Ansvar 54 170 173 174 304 377 387 471

长老会 Presbyterian 77

哲学 Philosophi 19 27 54 57 177 240 274 336 363 367 434

504

正定的 positive 65 66

职业 Kald (天职) 243 295 358 525

职业 Levebrød 243 295 358 525

直接的 umiddelbar 53 55 57 59 61 63 64 65 66 67 69 71

73 74 75 77 78 79 81 83 85 86 87 88 89 91 93 95 97 99 101 103
105 107 109 111 113 114 115 117 119 121 123 125 127 129 131 133
135 137 139 171 214 215

221 234 248 249 251 335 336 358 359 367 398 426 433

443

直接性 Umiddelbarhed 61 69 74 75 79 86 87 101 102 248 250
253 358 466 549

直觉 Intuition 129 320 321

那智性的 det Intellectuelle 266

中和抵消 neutraliseres (也就是说 , 使某样东西中性化、使之变得
中性) 428 435 446

中介 Mediation 431

主观 Subject 91 136 171 178 188 424 474

主体 Subject 56 57 169 170 171 172 177 182 183 188 213
562

自为 Forsich 68 282 286 490 494 498 520

自我 Selv 6 177 241 244 281 285 294 295 306 331 383 410 454
487 490 491

自相矛盾 Selvmotsigelse 62 100 179 240 317 466 523

自由 Frihed 3 4 81 125 171 178 185 273 365 397 406 411

421 422 423 426 435 437 444 446 451 452 469 470 481 497 499
500 505 511 515 524 527 528 530 531

自在 Ansich 27 68 186 334 494 498 506 532

自足 autárkeia 希腊语 245 420 503 534

那宗教的 det Religiøse 77 174 240

作为 Gjeraing 14 186 187 244

罪 Synd 3 4 7 13 14 95 170 172 174 176 177 178 179 184 191
227 245 255 274 366 386 387 400 434 451 470
485 489 494 527

最初的爱 den første Kjærlighed 244 289 293 295 297 298 299
300 301 302 303 305 306 307 309 311 312 313 315 316
317 319 320 321 323 325 327 329 331 333 335 336 415

克尔凯郭尔文集



3

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER

Enten-Eller

非此即彼

一个生命的残片

下卷

中国社会科学出版社

《克尔凯郭尔文集》中文版序

汝 信

《克尔凯郭尔文集》(10卷本)中文版即将与读者见面了。这部选集是由中国社会科学院哲学研究所和丹麦哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心共同合作编选和组织翻译的，由中国社会科学出版社负责出版。选集收入克尔凯郭尔的主要著作，并直接译自近年来出版的经过精心校勘的丹麦文《克尔凯郭尔全集》，内容准确可靠，尽可能保持原汁原味，这对于中国读者正确理解这位丹麦哲学家的思想将会有所裨益。

在西方哲学史上，克尔凯郭尔可以说是一个特殊的人物。他生前默默无闻，其著作也很少有人问津，但过了半个世纪，人们又“重新发现了”他，特别是在第一次世界大战以后，随着存在主义哲学的兴起和发展，他对西方国家思想界的影响越来越大。雅斯贝尔斯曾经这样说：“目前哲学状况是以下面这个事实为特征的，即克尔凯郭尔和尼采这两位哲学家在他们生前受到忽视，以后长时期内一直在哲学史上受人轻视，而现在他们的重要性则越来越不断地增长。黑格尔以后的其他一切哲学家正越来越失势而引退，而今天这两个人则不容争辩地作为他们时代的真正伟大思想家而站了出来。”(《理性与存在》)他甚至说，是克尔凯郭尔和尼采“使我们睁开了眼睛”。雅斯贝尔斯的这些话不仅是他个人的看法，而且是反映了当时人们一般的意见。克尔凯郭尔和尼采确实代表了在黑格尔之后兴起的另一种以突出个人为特征的西方社会思潮，而与强调精神的普遍性的黑格尔主义相对立。如果说，在黑格尔那里，“存在”只不过是绝对精神自身发展过程中的一个抽象的环节，那么从个人的角度去深入地探索和反思“存在”(“生存”)的意义则是从克尔凯郭尔开始的。

克尔凯郭尔哲学是极其个性化的，他个人的生活经历、性格、情感、心理、理想和追求都深深地渗透在他的哲学思想里，因此我们在阅读他的著作时需要用一种与通常不同的诠释方式。黑格尔曾在《哲学史讲演录》导言中说，“哲学史上的事实和活动有这样的特点，即：人格和

个人的性格并不十分渗入它的内容和实质。”这种看法可以适用于像康德那样的哲学家，我们几乎可以完全不去了解他的个人生活经历而照样能够读懂他的著作，因为机械般的有秩序的书斋生活似乎没有给他的思想增添什么个性色彩，正如海涅所说，“康德的生活是难于叙述的。因为他既没有生活，又没有历史”（《论德国宗教和哲学的历史》）。但是，对于克尔凯郭尔来说，黑格尔的看法则是完全不适用的。克尔凯郭尔的全部思想都和他的个人生活和体验紧密相连，他的许多著作实际上都在不同程度上带有精神自传的性质，从中我们可以聆听到他在各种生活境况下的内心的独白和生命的呼唤。他自己曾坦率地承认，“我所写的一切，其论题都仅仅是而且完全是我自己”。因此，要理解他的哲学，首先需要弄清楚他究竟是个什么样的人，在他的短暂的生命中究竟发生过一些什么样的事，对他的思想和性格的形成和发展又产生了什么样的影响。

关于克尔凯郭尔个人生活的传记材料，应该说是相当丰富的。西方学者们在这方面已经写过不少著作，而且至今仍然是研究的热门题目。克尔凯郭尔本人仿佛早已预见到这一点，他在《日记》中说过，不仅他的著作，而且连同他的生活，都将成为许多研究者的主题。在他生前出版的大量著作中有不少是以个人生活经历和体验为背景的，此外他还留下了篇幅浩瀚的日记和札记，这些资料不仅是他生活的真实记录，而且是他的心灵的展示。他虽然生活在拿破仑后欧洲发生剧变的时代，却一直藏身于自己的小天地里，很少参与社会活动，不过用他自己的话来说，“在别人看来也许是区区小事，对我来说却是具有重要意义的大事”。他孤独地生活，却不断地和周围的人们和环境发生尖锐的矛盾，在他的生活中激起一阵阵的波涛。对他的思想发展和著述活动影响最大的有四件事：作为儿子与父亲的紧张关系，从猜疑到最后和解；作为恋人与未婚妻关系的破裂；作为作家与报刊的论争以及作为反叛的基督徒与教会的冲突。

1813年克尔凯郭尔生于哥本哈根的一个富商之家，他从小娇生惯养，过着优裕的生活，却从来没有感到童年的欢乐，他是作为一个不幸的儿童而成长起来的。这一方面是由于他生来就有生理上的缺陷，使他不能像别人一样参加各种活动而深感痛苦，用他自己的话来说，痛苦的原因就在于“我的灵魂和我的肉体之间的不平衡”。但另一方面更重

要的是由于他从父亲那里所受的家庭教育。他的父亲马可·克尔凯郭尔出身贫寒，没有受过多少教育，依靠个人奋斗和机遇，由一名羊倌而经商致富，成为首都颇有名气的暴发户。这位老人以旧式家长的方式治家甚严，他笃信宗教，对子女们从小进行严格的宗教教育，教他们要敬畏上帝，向他们灌输人生来有罪，而耶稣的慈悲就在于为人们承担罪恶，被钉上十字架来人为赎罪这一套基督教思想。这在未来哲学家的幼小的心灵上打下了不可磨灭的深刻烙印，既使他终身成为虔信的基督徒，又在他的内心深处播下了叛逆的种子。克尔凯郭尔后来批评他父亲的这种宗教教育方式是“疯狂的”、“残酷的”，他常说，他是没有真正的童年的，当他生下来的时候就已经是一个老人了。他回忆说，“从孩子的时候起，我就处于一种巨大的忧郁的威力之下……没有一个人能够知道我感到自己多么不幸”。“作为一个孩子，我是严格地按基督教精神受教育的：以人来说，这是疯狂地进行教育……一个孩子疯狂地扮演一个忧郁的老头。真可怕啊！”问题还不在于严格的宗教灌输，而在于他这个早熟的儿童以特有的敏感觉察到在他父亲表面的宗教虔诚底下掩盖着什么见不得人的秘密，一种有罪的负疚感在折磨着父亲，使之长期处于某种不可名状的忧郁之中。他说，他父亲是他见过的世上“最忧郁的人”，又把这全部巨大的忧郁作为遗产传给了他这个儿子。他曾在《日记》中写道，有一次父亲站在儿子面前，瞧着他，感到他处于很大的苦恼之中，就说：“‘可怜的孩子，你是生活在无言的绝望中啊’。”父亲的隐私究竟是什么，克尔凯郭尔始终没有明说，但有一次从他父亲醉酒后吐露的真言中多少知道了事情的真相，他对父亲的道德行为和宗教信仰之间的矛盾深感困惑和痛苦，这种对父亲的猜疑和不信任造成了他的沉重的精神负担，给他的一生蒙上了阴影。他自己这样说过，“我的出生是犯罪的产物，我是违反上帝的意志而出现于世的”。

克尔凯郭尔一家从1832年起接二连三地发生不幸事件，在两年多的时间内家庭主妇和三个儿女陆续去世，只剩下年迈的父亲和两个儿子。这对这位老人来说自然是莫大的精神打击，过去他一直认为自己是幸运儿，上帝保佑他发财致富并有一个舒适的幸福家庭，现在则认为无论财富、名望或自己的高龄，都是上帝借以惩罚他的有意安排，要他眼看着妻子儿女一个个地先他而死去，落得孤零零地一个人留在世上受折磨。他觉得自己是盛怒的上帝手心里的一个罪人，成天生活在恐惧中，并预

感到他的还活着的两个儿子也将遭到不幸。家庭的变故和父亲的悲伤心情也同样使克尔凯郭尔受到了严重的精神创伤，他把这称之为“大地震”。在他的《日记》中记述说，那里发生了大地震，“于是我怀疑我父亲的高龄并非上帝的恩赐，倒像是上帝的诅咒”，“我感到死的寂静正在我周围逼近，我在父亲身上看到一个死在我们所有女子之后的不幸者，看到埋藏他的全部希望的坟墓上的十字架墓碑。整个家庭必定是犯了什么罪，而上帝的惩罚必定降临全家；上帝的强有力的手必然会把全家作为一次不成功的试验而扫除掉”。他相信父亲的预言，就是所有的女子都至多活三十三岁，他自己也不例外。实际上他虽然照样享受着愉快的生活，内心里的痛苦和折磨却使他甚至起过自杀的念头。在《日记》里有这样一段话：“我刚从一个晚会回家，在那里我是晚会的生命和灵魂；我妙语连珠，脱口而出，每个人都哈哈大笑并称赞我，可是我却跑掉了……我真想开枪自杀。”克尔凯郭尔父子之间的紧张关系曾导致父子分居，但父亲作了很大努力去改善关系，向儿子作了坦诚的忏悔，儿子深受感动，与父亲重新和解，并更加坚信上帝确实存在。双方和解后不久，父亲就去世了。克尔凯郭尔在《日记》中写道：“我的父亲在星期三（9日）凌晨2时去世。我多么希望他能再多活几年呀，我把他的死看做他为了爱我而作出的最后牺牲；因为他不是离我而死去，而是为我而死的，为的是如果可能的话使我能成为一个重要的人。”

他说，从父亲那里继承得来的所有东西中，对父亲的追忆是最可珍贵的，他一定要把它秘密保存在自己的心里。我们在他的许多著作中都能发现这种特殊的父子关系所留下的深深的印痕，这是解读他的哲学思想时必须密切注意的。

除了父亲以外，对克尔凯郭尔的一生发生重大影响的是一位姑娘雷吉娜·奥尔森，他们之间的短暂而不幸的恋爱，在哲学家的脆弱的心灵上造成了永远不能愈合的创伤。他初次邂逅雷吉娜是在1837年，当时他正处于自我负罪感的精神痛苦中，结识这位少女给了他重新获得幸福的希望。据他自己说，他一开始就感到“我和她有无限大的区别”，然而在结识她之后的半年内，“我在自己心里充满着的诗情比世界上所有小说中的诗情加在一起还多”。父亲死后，他下定决心向她求婚并得到同意，他感到自己无比幸福，后来他写道：“生活中再没有比恋爱初期更美好的时光

了，那时每一次会面、每看一眼都把某种新东西带回家去而感到快乐。”但这种幸福感很快就消逝了，他说，在订婚后的第二天，“我内心里就感到我犯了一个错误”，悔恨不已，“在那个时期内，我的痛苦是笔墨难以形容的”。

克尔凯郭尔究竟为什么刚订婚后就反悔，他自己并没有说得很清楚，看来这主要是由于心理上的原因。经过短暂的幸福，他又陷于不可克服的忧郁之中。雷吉娜对此也有所察觉，常对他说：“你从来没有快乐过，不管我是否同你在一起，你总是这个样子”。但她确实爱上了他，甚至几乎是“崇拜”他，这使他深为感动。他认为，如果他不是一个忏悔者，不是这样忧郁，那么同她结合就是梦寐以求的无比幸福的事了。可是这样就必须对她隐瞒许多事情，把婚姻建立在虚伪的基础上，这不可能使他心爱的人幸福。因此他竭力设法解除婚约，雷吉娜却不愿与他分手，再三恳求他不要离开她。他却克制内心的痛苦，不为所动，坚决退回了订婚戒指，并写信请求她“宽恕这样一个男人，他虽然也许能做某些事，却不可能使一个姑娘获得幸福”。后来他自己说，“这真是一个可怕的痛苦时期：不得不表现得如此残酷，同时又像我那样去爱”。据他在《日记》里的记述，在分手后他哭了整整一夜，但第二天却又装得若无其事和往常一样。他时刻想念雷吉娜，每天为她祈祷。后来雷吉娜另嫁别人，而克尔凯郭尔始终保持独身，对她一直不能忘怀。他说：“我爱她，我从来没有爱过别人，我也永远不会再爱别人”，“对我来说，只有两个人有如此重要的意义，那就是我已故的父亲和我们亲爱的小雷吉娜，在某种意义上，她对我来说也已经死了”。直到他们解除婚约五年后，他还在《日记》中写道：“没有一天我不是从早到晚思念着她”。三年后他又说：“是的，你是我的爱，我惟一的愛，当我不得不离开你时，我爱你超过一切”。其间他也曾试图与雷吉娜恢复关系，但未能成功，终于他意识到他已永远失去了她。他说：“我失去了什么？我失去了惟一的愛。”于是他才倾全力于著作活动，他在《日记》中明确指出自己写作的目的就是为雷吉娜：“我的存在将绝对地为她的生活加上重音符号，我作为一个作家的工作也可以被看作是为了尊敬和赞美她而树立的纪念碑。我把她和我一起带进了历史。”他说，抛弃了雷吉娜，他不仅选择了“死亡”，而且选择了文学生涯，“是她使我成为一个诗人”，他的遗愿就是死后把他的著作献给雷吉娜以及他已故的父亲。他抱着这样的心情拼命写

作，有的著作实际上是为了向雷吉娜倾诉衷肠，是给她的“暗码通信”，如果不了解其背景，别人是难以充分理解的。

前面我们着重叙述了克尔凯郭尔和父亲的关系以及他的爱情悲剧，因为这对于理解这位哲学家其人及其著作是至关重要的，也正是因为他有了这样的生活经历和生存体验才使他成为黑格尔所说的“这一个”，而具有与众不同的独特的个性。他说：“如果有人问我，我是怎样被教育成一个作家的，且不说我和上帝的关系，我就应该回答说，这要归功于我最感激的一位老人和我欠情最多的一位年轻姑娘……前者以他的高尚智慧来教育我，后者则以她那种缺乏理解的爱来教育我。”他还特别强调，他之所以能成为一个作家，正因为他失去了雷吉娜，如果他和她结了婚，他就永远不会成为他自己了。他注定不能享受家庭幸福，他是一个正如他自己所说的“最不幸的人”。

在克尔凯郭尔失恋以后，他的创作活动达到了高潮，在短短的几年内完成并出版了十几部著作。由于他继承了巨额遗产，可以自费出版自己的著作，使他的思想成果得以留传于世。但是，当时他的著作却没有多少读者，有的重要代表作仅销售数十册，社会影响也微不足道。克尔凯郭尔自己曾提到，《哲学片断》一书出版后，始终无人注意，没有一处发表评论或提到它。他为得不到人们的理解而深感痛苦，他说，“本来我写这些东西似乎应该使顽石哭泣，但它们却只是使我的同时代人发笑”。但他一向自视甚高，认为自己富有天才，曾这样写道，“我作为一个作家，当然使丹麦增光，这是确定无疑的”，“虽然在我的时代无人理解我，我终将属于历史”。

克尔凯郭尔原以为自己只能活到三十三岁，因此他把出版于1846年的《〈哲学片断〉一书的最后的非学术性附言》当作自己“最后的”著作而倾注了全部心血。他感谢上帝让他说出了自己需要说的话，觉得在哲学方面已经不需要再写什么别的了。他本打算就此搁笔，隐退到乡村里当一个牧师了此一生。结果却出乎他自己的预料多活了九年，而且又重新拿起了笔，原因是他同报刊发生冲突，进行了一场论战，即所谓“《海盜报》事件”，这对他的晚年生活起了相当大的影响。

在当时的丹麦，《海盜报》是由青年诗人哥尔德施米特创办的一家

周刊。就其政治倾向来说，《海盗报》站在自由主义立场上用嘲笑和讽刺的方法抨击专制保守和落后的社会现象，但刊物的格调不高，经常利用社会上的流言蜚语，揭发个人隐私，进行人身攻击。这份周刊在一般公众中很受欢迎，发行量相当大。哥尔德施米特在该刊上发表了一篇赞扬克尔凯郭尔的文章，却引起后者极度不满。克尔凯郭尔认为《海盗报》是专门迎合低级趣味的刊物，受到它的赞扬实无异于对他的莫大侮辱，于是他公开在报上发表文章尖锐地批评和揭露《海盗报》，由此引发了该报的全面反击。差不多在1846年整整一年内，《海盗报》连篇累牍地发表攻击克尔凯郭尔的文字，对他的为人竭尽揶揄讥讽之能事，甚至就他的生理缺陷、服饰、家产、生活习惯等大做文章，并配以漫画。那时漫画还是颇为新鲜的东西，上了漫画也就成为公众的笑料。这深深地伤害了克尔凯郭尔的自尊心，甚至他在街上也成为顽童们奚落嘲弄的对象。他原先以为在笔战中会得到一些人的支持，但无情的现实却使他极度失望。他不仅没有获得人们的同情，反而感到人们因他受嘲弄而幸灾乐祸。他在《日记》中说，“我是受嘲笑的牺牲者”。他觉得自己处于极端孤立的境地，面对着广大的有情敌意的公众，他说，“如果哥本哈根曾有过关于某人的一致意见，那么我必须说对我是意见一致的，即认为我是一个寄生虫、一个懒汉、一个游手好闲之徒、一个零”。又说：“对于全体居民来说，我实际上是作为一种半疯癫的人而存在的。”在这种情况下，他不愿与人来往，性情也更孤僻了，当他每天上街作例行的散步时，惟一“忠实的朋友”就是他随身携带的一把雨伞。

《海盗报》事件使克尔凯郭尔得出结论，认为一般人没有独立的主见，在所谓舆论、报刊的影响下，人人就完全被淹没在“公众”之中了。在他看来，多数人总是错的，真理只是在少数人手里。因此，他因自己的孤独而感到骄傲。正如他自己所描写的那样，“我就像一株孤独的松树，自私地与世隔绝，向上成长，站在那里，甚至没有一个投影，只有孤单的野鸽在我的树枝上筑巢。”不过这一事件也使他改变了想隐退去当乡村牧师的想。一个人让自己被群鹅活活地踩死是一种缓慢的死亡方式”，他不愿意这样地去死，他觉得他的任务还没有完成，还得“留在岗位上”继续写作。不过从1847年起，他的著作的性质发生了很大变化，由前一时主要探讨美学的、伦理的和哲学的问题完全转向了宗教的领域。

1847年5月5日，克尔凯郭尔过了三十四岁生日，当天他写信给哥哥，对自己居然还活着表示惊讶，甚至怀疑自己的出生日期是否登记错了。过去他从未认真考虑过三十三岁以后应该做什么，现在他活了下来，怎么办？这是他面临的新问题。他感到上帝可能有意赋予他特殊使命，让他为了真理而蒙受痛苦，同时作为真理的见证人而向他的同时代人阐明什么是基督教信仰的真义。怀着这样的使命感，他写了一系列“宗教著作”。他在说明自己作为一个作家的观点时说，他“从来也没有放弃过基督教”。这确实是真的，不过他对基督教和怎样做一个基督徒有他自己独特的理解，不仅和官方教会的正统观点不同，有时甚至公开唱反调。随着他的“宗教著作”的陆续出版，他和教会的分歧和矛盾就越来越尖锐化，终于爆发为公开的冲突。他激烈地批评丹麦教会，要求教会当局公开承认自己违背了基督教的崇高理想并进行忏悔。他指责教会已不再能代表《新约》中的基督教，认为他们的讲道不符合真正的基督教精神。他觉得对这种情况再也不能保持沉默，必须予以无情的揭露，同时要向公众阐明怎样才能做一个真正的、而不是口头上的基督徒。这就导致他和教会的关系彻底破裂。

克尔凯郭尔生命的最后一年是在同教会的激烈对抗中度过的。过去他写的大部头宗教著作，很少有人认真阅读，因此一般公众并不十分了解他在思想上与教会的严重分歧。于是他改变方式，在短短几个月内接连在报刊上发表了二十一篇文章，还出版了一系列小册子，并一反以往喜欢用笔名的习惯做法，都署自己的真名发表。这些文章和小册子短小精悍，通俗易懂，没有多少高深的理论，但批判性和揭露性很强。他公然向教会的权威挑战，指名批判自己过去的老师、新任丹麦大主教马腾森，对教会进行的宗教活动以及教士们的生活、家庭和宗教职务都极尽讽刺挖苦之能事，甚至公开号召人们停止参加官方的公共礼拜，退出教会。但是，克尔凯郭尔并未达到预期的目的，他全力发动攻击，马腾森和教会当局却始终保持着沉默，轻蔑地置之不理，他企图唤起人们反对教会也徒劳无功，除了得到少数年轻人同情外，遇到的只是公众的冷漠和敌意。他大失所望，再次陷于孤立的困境，在这个时期内他拒不见客，与外界断绝往来。他的惟一在世的哥哥彼得那时在教会中已身居要职，他们之间的最后一点兄弟情谊也就此终结了。

1855年10月2日，克尔凯郭尔在外出散步时发病被送往医院救治，他自己意识到末日将临，说“我是到这里来死的”。在医院里，他拒绝了哥哥彼得的探视，拒绝从神职人员那里领受圣餐。他同意童年时期的朋友波森来探望，波森问他还有什么话想说，他起初说“没有”，后来又说：“请替我向每一个人致意，我爱他们所有的人。请告诉他们，我的一生是一个巨大的痛苦，这种痛苦是别人不知道和不能理解的。看起来我的一生像是骄傲自大和虚荣的，实际上却并非如此。我不比别人好。我过去这样说，而且总是这样说的。我在肉中扎了刺，因此我没有结婚，也不能担任公职。”在去世前，他还向人表示，他对自己所完成的工作感到幸福和满足，惟一感到悲哀的是他不能和任何人分享他的幸福。他就这样离开了人世，终年四十二岁。这个反叛的基督徒的葬礼还为教会制造了最后一次麻烦，他的外甥带领一批青年学生抗议教会违背死者的意愿，擅自决定由牧师主持葬礼。葬礼只得草草结束，他被安葬于家庭墓地，但却没有设立墓碑。过去他在《日记》里曾写道，在英国某地，有一块墓碑上只刻着“最不幸的人”这几个字，可以想像并没有人埋藏在那里，“因为这墓穴是注定为我而准备的”。结果却是他死后墓地上连这样的一块墓碑也没有。他的遗嘱指定他把所剩无几的遗产赠给他念念不忘的雷吉娜，也遭到她的拒绝。直到半个世纪以后，年迈的雷古娜才说出了真心话：“他把我作为牺牲献给了上帝”。

综观克尔凯郭尔短促的一生，他的生活经历虽然没有戏剧性的情节，其内在的精神发展却充满矛盾、冲突、痛苦，有着无比丰富复杂的刻骨铭心的人生体验，迫使他深入地思考和探索在这个世界上生存的意义和个人的价值，这些都体现在他的哲学和宗教思想里。他虽然总是从他个人的视角和以他个人的独特方式去对待这些问题，而这些问题是现代社会里的人普遍关心和感兴趣的，因此具有现代的意义。这也就是我们今天仍然需要认真研究克尔凯郭尔的原因。

本选集的出版得到了丹麦克尔凯郭尔研究中心的资助，特此致谢。

天才释放出的尖利的闪电

——克尔凯郭尔简介

尼尔斯·扬·凯普伦

“天才犹如暴风雨：他们顶风而行；令人生畏；使空气清洁。”这是索伦·克尔凯郭尔在1849年的一则日记中所写下的句子。他自视为天才，而且将自己的天才运用到“作少数派”的事业之上。他总是顶风而行，与社会的统治力量及其教育体制相对抗，因为他认为“真理只在少数人的掌握之中”。为了与抽象的“公众”概念相对，他提出了具体的“单一者”(den Enkelte)的概念。

索伦·克尔凯郭尔是丹麦神学家、哲学家和作家，他出生于1813年5月5日，是家中7个孩子当中最小的一个。他在于哥本哈根市新广场的家中度过的特殊的青少年时期受到了其父浓厚的虔敬主义和忧郁心理的影响。1830年他完成了中等教育，旋即被哥本哈根大学神学系录取。很快地，神学学习就让位给文学、戏剧、政治和哲学，让位给一种放荡的生活，而后者部分地是出于他对家中严苛而阴暗的基督教观念的反抗。但是，1838年5月他经历过一次宗教觉醒之后，加之他的父亲于同年8月的辞世，克尔凯郭尔回归到神学学习之中，并于1840年7月以最佳成绩完成了他的神学课程考试。

两个月之后，克尔凯郭尔与一位小他9岁的女孩雷吉娜·奥尔森订婚。但是，随后“从宗教的角度出发，他早在孩提时起就已经与上帝订婚”，因此他无法与雷吉娜完婚。正经过了激烈的暴风雨式的13个月之后，1841年10月，他解除了婚约。这次不幸的爱情在克尔凯郭尔日后的生活道路中留下了深刻的印迹，同时它也促使克尔凯郭尔以1843年《非此即彼》和《两则启示性训导文》两本书的出版而成为了一名作家。

其实早在1838年，克尔凯郭尔就出版了自己的第一本书《一个仍然活着的人的作品》。这是针对安徒生的小说《仅仅是个提琴手》的文学

评论。丹麦作家安徒生(1805—1875)曾创作了少量的几部小说、一些游记作品、歌剧脚本、舞台剧本以及大量的诗歌，但他最终以童话作家的身份享誉世界。克尔凯郭尔认为，《仅仅是个提琴手》在艺术上是失败的，因为它缺乏了某种“生活观”(Livs-Anskuelse)。在其处女作发表几年之后，1841年，克尔凯郭尔以题为《论反讽的概念》的论文获得了哲学博士学位(magistergrad)^[1]，论文对“反讽”进行了概念化的分析，其中“反讽”既得到了描述，又得到了应用。

克尔凯郭尔就哲学、心理学、宗教学以及基督教所发表的作品大致由40本书以及数量可观的报刊文章组成，这些作品可以被划分为两大阶段：1843—1846年和1847—1851年。除《非此即彼》以及合计共18则启示性训导文之外，第一阶段写作出版的作品还有：《反复》、《恐惧与颤栗》、《哲学片断》、《忧惧的概念》、《人生道路诸阶段》和《对〈哲学片断〉所做的最后的、非学术性的附言》；其中出版于1846年的《附言》一书成为区分两阶段的分水岭。所有的启示性训导文是克尔凯郭尔用真名发表的，其余作品则以假名发表，如Constantin Constantius, Johannes de silentio, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus。克尔凯郭尔写作的第二阶段即基督教时期发表有如下作品：《爱的作为》、《不同情境下的启示性训导文》、《基督教训导文》、《致死之疾病》、《基督教的训练》。这一阶段的作品除了后两部以Johannes Climacus的反对者Anti-Climacus发表之外，其余作品均以克尔凯郭尔的真名发表。

此外，克尔凯郭尔还写有大约充满60个笔记本和活页夹的日记。这些写于1833—1855年之间的日记带有一种与日俱增的意识，即它们终将被公之于众，而这些日记使我们得以窥见到克尔凯郭尔所演练的“在幕后练习台词”的试验。与其发表作品一样，克尔凯郭尔的日记在1846年前后也出现了一个变化。写于1846年之前的日记表现的是在其发表作品背后的一种文学暗流。这些日记无所拘束、坦白、充满试验性，反射出那个年轻且充满活力的作家的洞察力。那些简短的描述和纲要、观察笔记、释义段落，它们充斥着前后及彼此的不一致，它们相互之间以及与作者的生活之间存在着或合或离的关系。而写于1846年之后的日记——它们由36个同样的笔记本、共计5700个手写页，其内容则成为内向性的

自我萦绕和一种自我申辩。其间，克尔凯郭尔一直在诠释着和讨论着他已发表的作品，反思这些作品及其作者在现时代的命运。

在克尔凯郭尔的写作当中，在很大范围内也在其日记当中，他描述了生存的诸种可能性，尤其是三种主要阶段，对此他称之为“生存的诸境界”(Existents-Sphærer)，即审美的、伦理的和宗教的境界。他的基本观点在于说，每个人首先必须、或者说应该——因为并非每个人都能做到这一点——使自身从被给定的环境当中、从其父母和家庭当中、从其所出生和成长的社会环境当中分离出来。然后，他必须开始历经生存的各个阶段(Eksistensstadier)，在此进程之中他将获得其永恒的有效性，成为一个独立的个体(individ)。这个个体将成为其自身行动的主体，进而将成长为一个独特的、负有伦理责任的人。直到最终，在罪感的驱使之下，伦理的人将步入宗教境界。克尔凯郭尔年仅22岁的时候就已经对此主题发表了自己的看法，首先是涉及到他自己，同时也关涉到所有的人。他试图明白，生活对他而言意味着什么。在1835年的一则日记中他这样写道：

“一个孩子要花些时间才能学会把自己与周围的对象区分开，在很长一段时间内他都无法把自己与其身处的环境区别开来，因此，他会强调其被动的一面而说出，例如，‘马打我’(mig slaaer Hesten)这样的句子来。同样，这种现象将在更高的精神境界当中重现。为此我相信，通过掌握另一个专业，通过把我的力量对准另外一个目标，我很可能会获得更多的心灵安宁。在一段时间内这样做可能会起作用，我可能会成功地将不安驱赶出去，但是毫无疑问，这不安仍将卷土重来，甚至更为强烈，如同在享受了一通冷水之后迎来的是高烧一样。我真正缺乏的是要让我自己明白，我应该做些什么，而非我应该知道些什么，尽管知识显然应该先于行动。重要的是寻找到我的目标，明确神意真正希望我所做的；关键在于找到一种真理，一种为我的真理，找到那种我将为之生、为之死的观念。”(日记AA：12)而当一个人找到了这样的真理的时候，这真理只为那个具体的人而在，这人也获得了内在的经验。“但是”，克尔凯郭尔提醒说，“对于多少人而言，生活中诸种不同的印迹不是像那些图像，大海在沙滩上把它们画出就是为了旋即将它们冲刷得无影无踪”。

这个真理，这个我作为一个独特的人应该寻找并且使之成为我的真理，它在这个意义上来说是主观的，即我是作为主体的我在选择它。再进一步说，它还在这个意义上来说是主观的，即我应该以它根据改造我的主体性和我的人格，应该根据它去行动。根据克尔凯郭尔，真理永远是处于行动中的，因此他还强调我应该做什么。在上述背景之下，很多年之后，克尔凯郭尔在他的主要哲学著作《附言》当中提出了“主观性即真理”的命题。这个命题不应该被理解成在独断的或者相对的意义上说真理是主观的，似乎此真理能够与彼真理同样好。恰恰相反。在克尔凯郭尔看来，生存中存在着一种绝对的真理，一种永恒有效的真理，正是这种真理才是作为主体的我、作为个体的我要去参预的；当我选择的时候，它就应该成为为我而在的真理。不仅如此，当我选择那个永恒有效的真理的时候，我要占有这真理，根据它改造作为主体的我，把它作为我的所有行动的绝对准则。

假如这一切并未发生，假如我的生活纠缠在诸多独断的真理之中并且远离了我的规定性的话，那么只有一种可能性，就是沿着我曾经向前走过的同一条路倒着走回去。克尔凯郭尔曾运用了一个取自古老传说中的意象。传说中有一个人着了一支乐曲的魅惑，为了摆脱音乐的魔力，他必须将整支曲子倒着演奏一遍。“一个人必须沿着他所由来的同一条道路倒行，犹如当把乐曲准确地倒着演奏的时候魔力就被破除了的情形一样(倒退的)。”(日记AA：51)

假如我并未返回到出发点以便找到那条通往真理的正确道路，而是使我的生活纠缠在那些独断的真理之中的话，那么我将陷入沮丧之中。有这样一种情形：我有一种强烈的愿望，但我并不知道我所希望的到底是什么，也没有准备好调动我的力量去发现之，因为那将意味着我必须使自己从那种我曾经纠缠其中的生活当中挣脱出来，于是我便无法去希望。克尔凯郭尔把这样的一种情形称为“忧郁”(tungsind)。

“什么是忧郁？忧郁就是精神的歇斯底里。在一个人的生活中会出现一个瞬间，当此之时，直接性成熟了，精神要求一种更高的形式，其中精神将把自身视为是精神。作为直接性的精神而存在的人是与整个世俗生活联系在一起的，但是现在，精神将使自身从那种疏离状态中走出来，精神将在自身当中明白自己；他的人格将会在其永恒有效性内对自

身有所意识。假如这一切并未发生，运动就会终止，它将被阻止，而忧郁也由此介入。人们可以做很多事情以试图忘掉它，人们可以工作……但是，忧郁仍然在那里。

“在忧郁当中有着某种无可解说的东西。一个悲伤或者担忧的人是知道他为什么悲伤或者担忧的。但是倘若你询问一个忧郁的人，问他为什么会忧郁，是什么压在他的身上，他将会回答你说，我不知道，我无法解释。忧郁的无限性就在这里。这个问答是完全正确的，因为他一旦知道他因何而忧郁，忧郁就被驱除了；可是那个悲伤者的悲伤绝不会因为他知道自己因何悲伤而被驱除。但是，忧郁是罪(Synd)……它是那种没有深刻地、内在性地去希望的罪，因此它是众罪之母……可是一旦运动开始了，忧郁就会被彻底驱除，同时就同一个体而言，他的生活仍然可能带给他悲伤和担忧。”

在《非此即彼》当中，克尔凯郭尔曾这样写道，“很多医生认为忧郁存在于肉体之中，这一点真够奇怪的，因为医生们无法将忧郁驱除。只有精神才能驱除忧郁，因为忧郁存在于精神当中。当精神找寻到自身的时候，所有微不足道的悲伤都消失了，据很多人说产生忧郁的根源也消失了——这根源在于说，他无法在这个世界上立足，他来到这个世界太早或者太晚了，他无法在生活中找到自己的位置。那个永恒地拥有自身的人，他来到这个世界既不太早也不太晚；那个居于其永恒当中的人，他将会在生活当中发现自己的意义。”(SKS 3, pp.183—184)

有了对忧郁的如是理解，克尔凯郭尔提出了另一个重要的概念：忧惧(angst)，在其心理学著作《忧惧的概念》当中他对这个概念做出了阐发。在书中，假名作者Vigilius Haufniensis描述了忧惧的诸种现象并且发问道，忧惧或者勿宁说一个人会变得忧惧的事实会揭示出人是什么呢？对此他回答说：人是一个与成为他自己这一任务密不可分的自我。这位假名作者还描述了这项任务失败的原因，因为个体不仅仅在因善而且也在因恶的忧惧当中受到了束缚，最终，他陷入了妖魔式的内敛当中。

而忧惧又引发出了另一个新的概念：绝望(Fortvivlelse)，对此克尔凯郭尔让其身为基督徒的假名作者Anti-Climacus在《致死之疾病》一书

中做出了分析，该书与《忧惧的概念》相呼应。正是Anti-Climacus表达了克尔凯郭尔关于人的最终的概念：人是一个综合体，是一个在诸多不同种的尺度(Størrelse；对应于德文Grösse)之间的关系，例如时间性与永恒性、必然性与可能性，但是它却是一种与自身发生关联的关系。在书的第一部分中，Anti-Climacus通过对绝望的不同形式的描述展开了这一观念，在此绝望被理解为人不愿成为自我。在书的第二部分中，作者深入阐明了他对绝望的理解，他认为绝望是罪，以此，他与《忧惧的概念》一书中关于罪的理论相呼应。于是，绝望成了经强化的沮丧，或者是以上帝为背景而思想时的沮丧，也就是说，一个人不愿意成为如上帝所创造的那样的自我，不愿去意愿着或者执行上帝的意志。“心的纯洁性在于意愿一(件事)”，而这个“一”最终就是上帝。

那个意愿着上帝并且因此也意愿着成为如上帝所创造的自我一样的人；那个不再与上帝和其自身相疏离的人——处于这种疏离状态的人或者处于在罪过(Skyld)的封闭的禁锢当中，或者处于关于自我的梦想的非现实的理想图景当中；那个人将真正地走向自我，他将与自我和自我同一性共在，因此，他将在场于生活的实在的场中。克尔凯郭尔在其成文于1849年的三则审美性的、关于上帝的训导书《田野的百合与空中的飞鸟》中这样写道：“什么是快乐，或者说快乐是什么？快乐也就是真正地与自己同在，而真正地与自己同在指的就是那个‘今天’；在(være)今天，其实就是指在今天。它与说‘你在今天’，与说‘你与你自身就在今天同在’，说‘不幸的明天不会降临到你的头上’同样正确。快乐指的就是同在的时间，它所着力强调的是同在的时间(den nærværende Tid)。因此上帝是幸福的，作为永恒的存在他这样说：今天；作为永恒的和无限的存在，他自身与今天同在。”(SV14，160)

克尔凯郭尔在第一阶段的写作中完成了对三种人性的“生存境界”的描述之后，在第二阶段中他指出了在与基督教的关系之下这三种境界的不足之处。一个人要成为一个真实的自我，首先要通过作为上帝所创造的产物而与上帝建立关联。一个人要成为真正的自我，他首先要认识基督并且使他的罪过得到宽恕。但是，在认识之前同样需要行动。因此，真理总是在行动中的真理，正如信仰总是在作为(Gjerninger)中的信仰一样。

在第二阶段的写作当中，对人性的和基督性的理解同时得到了强化。克尔凯郭尔进一步强调，那个决定性的范畴即在于单个的人，即“那个单一者”(hiin Enkelte)；但是与此同时，他也越来越强调一种以宗教为根基的对于人与人之间的平等关系的把握。这一点与他对于所处时代的不断成熟的批评是并行的。1846年，克尔凯郭尔发表了题名为《文学评论》的作品，对一位年长于他的同时代丹麦作家托马西娜·伦堡夫人(1773—1856)的小说《两个时代》做出了评论。其间，克尔凯郭尔赋有洞见地总结了那个日益进步的现代社会的特征，表达了他的政治和社会思想，指出当今时代呈现出一种平均化和缺乏激情的倾向。

克尔凯郭尔自视自己是一位以“诠释基督教”为己任的宗教作家。他将“清洁空气”，他将把所有的幻象和所有的虚伪都剥除尽净，并且返回到“新约的基督教”。在此背景之下，他在自己生命的最后几年当中对丹麦的官方所宣称的基督教以及基督教权威机构展开了攻击。1854年年底，克尔凯郭尔以在名为《祖国》的报纸上所发表的一系列文章开始了他针对教会的战斗。继而，这场战斗又继续在更强烈、更激进的新闻性小册子《瞬间》(共计9册)当中进行。

1855年10月，克尔凯郭尔在街头摔倒了，他病入膏肓，精力耗尽。他被送往了弗里德里克医院(地址即今天的哥本哈根市工艺美术博物馆)，11月11日，他在那里告别了人世。

克尔凯郭尔在19世纪末、20世纪初之际被重新发现，并且在第一次世界大战之后获得了广泛的国际声誉。他成为辩证神学、存在哲学以及存在神学的巨大的灵感源泉。自20世纪60年代至80年代中期这段时间里，克尔凯郭尔(研究)一度处于低潮。自那以后，克尔凯郭尔获得了巨大的复兴，不仅在学者和研究者中间，而且还在一个更为广泛的公众当中；这种复兴不仅发生在丹麦国内，而且还发生在国际上，包括很多前东欧社会主义国家。

这种重新焕发的对于克尔凯郭尔的兴趣反映了一种崭新的对生存进行全面理解的愿望，人们希望在当今众多相对的、划时代的、以及由文化决定的真理之外寻求到一种可能的永恒真理。这种探求不仅仅在知识—哲学的层面之上，而且还应落实在伦理—生存的层面之上。这种寻求

还与寻找对个体的意义、伦理学的基础以及宗教与社会的关系这些根本性问题的新的解答联系在一起。

“有两种类型的天才。第一种类型以雷声见长，但却稀有闪电。而另一种类型的天才则具有一种反思的规定性，借此他们向前推进……雷鸣声回来了，闪电也非常强烈。以闪电的速度和准确性，他们将击中那些可见的每一个点，而且是致命的一击。”毫无疑问，克尔凯郭尔属于后一种类型的天才。

(王 齐 译)

[1] 在现代丹麦的学位制度当中，magister对应于Master's Degree (硕士学位)，但是在历史上，magistergrad却是哥本哈根大学哲学系的最高学位，自1824年以来它对应于其他系科的doktorgrad(博士学位)，1854年该学位被废除。(译者注)

译者的话

这次翻译《非此即彼》所用的丹麦语版本是索伦·克尔凯郭尔研究中心1997年的版本。在翻译过程中使用的对照版本是Howard V.Hong在1987年出版的英文版本和Alexander Michelsen und Otto Gleib在1885出版的德文版本。在翻译临近结束的时候，我获得研究中心Niels Jørgen Cappelørn先生的帮助，他对一些疑难文字段落所作的说明使得我解开了诸多困惑的节点。而在译稿完成了之后，我与中国社科院王齐女士交流，她向我提出不少建议，其中牵涉到中国图书市场和学术界的阅读习惯。在一些细节上，我接受了王齐女士的建议而努力与国内已有的阅读习惯保持和谐。而对于一些中文日常语言里原本没有的概念，为了避免迅速阅读所造成的误解误读，译者往往宁可使用读者们不习惯的词，也不使用会导致误读而在表面上能让读者感到习惯的词。对于一些哲学上应当得到强调的一些字词的翻译^[1]，国内已有的阅读习惯就不是翻译所关心的重点。另外，如果一些中国的文学爱好者抱怨注释太多无法直接读顺或者读懂克尔凯郭尔的哲学著作，译者只能感到抱歉而爱莫能助，因为在丹麦的文学爱好者中，能够直接读顺或者读懂克尔凯郭尔的哲学著作的也仅仅是少数对德国唯心主义和罗曼蒂克时代人文背景有比较全面了解的读者，而书中的大部分注释本来就是为丹麦读者提供的阅读理解上必要的辅助工具。

在这里我也说明一下。书中出现的页脚注，都是作者本来书中的注脚。尾注中带有方括号的都是丹麦文版的注释集里提供的注释。尾注中不带方括号的是译者给出的注释。

下面，我对一些翻译用词作一下大致的说明。

名词“定性”的丹麦文是Bestemmelse，有“定立性质”的意思。“确定性”的丹麦文是Vished、Bestemthed等，表示确定。

形容词“正定的”的丹麦文是positiv，为避免“肯定”这个词所引起的误解和误导，在哲学关联上常常特选此词而避用“肯定的”。意为“正面设

定的”。

名词“辜”，我在文中给出了注脚。辜的丹麦文是Skylden，英文中相近的对应词为guilt。Skyld为“罪的责任”，而在字义中有着“亏欠”、“归罪于、归功于”的成分，——因行“罪”而得“辜”。因为在中文没有相应的“原罪”文化背景，而同时我又不想让译文有曲解，斟酌了很久，最后决定使用“辜”。中文“辜”，本原有因罪而受刑的意义，并且有“却欠”的延伸意义。而且对“辜”的使用导致出对“无辜的”、“无辜性”等的使用，非常谐和于丹麦文Skyld、uskyldig、Uskyldighed，甚至比起英文的guilt、innocent、innocence更到位。

动词“设定”的丹麦文是 sætte，对应于德语中的setzen。德国唯心主义从费希特起一直使用的设立原则的概念。可参看费希特和谢林的体系演绎，比如说王玖兴的中译本费希特的《全部知识学基础》。

名词“权力”的丹麦文是Magt，是支配性、决定性的力量。在一些关联中，为避免物理力量的误解和误导，必须避开其替代词“力量”。

在一些地方个别地用到的“属性”的丹麦文是Prædikat。在逻辑学的关联中通常被译作“谓词”。在哲学中一般指用于描述一个实体的属性的环节，因此通俗地译作属性。

作为克尔凯郭尔时代审美理论的特定概念，“那喜剧的”这个词对立于“那悲剧的”。如果不强调这一对立，那么也可以译作“滑稽可笑的东西”或“滑稽可笑的成分”。

名词“承受”的丹麦文是Liden，动名词，相当于德语中的Leiden。动词at lide和名词Lidelse在一般的意义上是指“受苦”和“苦难”。Liden在哲学中是“行为”、“作用”或者“施作用”的反面。在费希特的《全部知识学基础》王玖兴中译本中有相应的“活动的对立面叫做受动”的说法。

形容词名词化后的名词“那现世的”的丹麦文是det Timelige。与“那永恒的”相对立。意为“属于时间的而不属于永恒的、属于此岸而不属于彼岸的”。时间的、人间世界的。派生名词为“现世性”Timelighed。

名词“尖矛市民”以及其衍生词。在我刚到丹麦不久，我曾以为这个

词是德语的“小市民”的丹麦语化。后来在进一步阅读中才渐渐明白，克尔克郭尔的这个概念并非是简单地指“小市民”或者“小资”。许多尖矛市民往往认为自己是一个反感小市民作风、不认同小资生活的好公民。不过“尖矛市民（丹麦语Spidsborger）”确实是作者从德语里借来的一个词（Spießbürger）。在德语中这个词本来是指“以尖矛武装起来的公民”，他的武器就是一把Spieß（尖矛），保护城市是他的义务。后来这个词被德国人用来指那些目光短浅的保守的小市民（小市民的丹麦语是Smaaaborger）。但是作者使用这个词并不是带有偏见的指责或者特指“目光短浅”，作者在使用这个词的时候是给出了他赋予这个词的含义的，其所指是这样的人：他坚信自己的重要性，坚信他自己的生活的就是对于那社会所定出的真与善的准则的表达，而且他认为，他自己通过他的选择会对于这真与善的准则产生影响（但是在事实上，那不是他自己在‘选择’，而是社会的准则在替他进行选择的）。尖矛市民们往往直接地将自己同一于社会的规范，并且顺从地追随社会所给定的习俗。虽然一个尖矛市民看起来可以是像一个“选择”了自己在社会中的公民义务的人，但是他和那些审美的、追求享乐的“浅薄者”相比，也没有本质的区别。有时候看起来一个尖矛市民也许是在极大的程度上投身于世事，然而在他为外在的东西忙碌的时候，他忘记了他自己的自我。在无意识中，他就根本没有脊梁去认可并作为他自己，相反他追随人众的潮流。虽然这样一个人可以是好公民并且有益于社会，只是严格地说，他在自身之中并没有他的自我。

在《致死的病症》中，作者这样谈论尖矛市民：尖矛市民通过“自己周围的人众看齐”、通过“忙碌于各式各样的世俗事务”、通过“去变得精通于混世之道”而忘记了他自己、忘记了他（在一种神圣的意义上）自己的名字是什么、不敢信赖于自己、觉得“作为自己”太冒险而“作为一个如同他人的人”则远远地更容易和更保险、成为一种模仿、成为数字而混同在那群众之中。尖矛市民们那里有着外在的必然性，但缺乏可能性。可能性也就是从“精神匮乏的状态”中醒来的可能性。尖矛市民性是精神之缺席，而精神之缺席则是绝望的一种；因为没有想象力，尖矛市民生活在一种对于各种经验的琐碎总体中；他既可以是啤酒店老板也可以是首相。想象力能够把一个人拉出几率性而使得那种使人超越经验自足的东西成为可能，因而使人学会去希望和去畏惧。但尖矛市民恰恰没有这种

想象力，并且不想要有这想象力、厌恶这想象力。如果一些事情的发生超越经验，他就会绝望。而信仰的可能性则是他所不具备的。尖矛市民性认为自己支配着可能性、把这个巨大的可塑性骗入了那几率性的圈套或者疯人院，认为自己已经将它抓了起来；它把那可能性关在几率性的牢笼之中，带来带去地展览，自欺欺人地以为自己是主人，却毫不留注意到：正是因此它把它自己捕捉起来而使自己成为了那“无精神性”的奴隶，一切之中最丑恶的东西。这就是：在可能性中走迷路的人带着绝望之无畏飞舞摇荡；对之一切都觉得必然的人被压缩在绝望中对“存在”感到力不从心；那“尖矛市民性”则在精神的丧失中得到胜利。

以上是一些对概念的说明。当然还有许多别的概念也需要得到解说，而尾注给出了许多这一类解说，我就不在这里重复了。

在翻译的过程中可能免不了有一些错误，因此译者自己在此译本出版之后仍然不断寻求改善。另外，如前面提及，这个版本寻求与国内已有的阅读习惯保持和谐，一些名词概念被变换为比较通俗顺口的字词，正文中的绝大部分外来语都被移入注脚，而注脚中的文字出处的原文说明都已被删除。当然，译者考虑到一些专业研究者们的需要也保存了一个名词概念没有被变换为通俗顺口字词、正文中的外来语得到保留而注脚中的文字出处的原文说明不被删除的版本。

现在，这个中文版本的《非此即彼》出版了。在这里，我向Niels Jørgen Cappelørn先生、王齐女士、Anne Wedell-Wedellsborg女士、Niels Thomassen先生和Jørgen Hass先生表示感谢，在我对《非此即彼》的理解过程、翻译过程和校读过程中，我曾得到他们的帮助。

2009年1月

京不特

于丹麦Odense

[1] 比如说，我可以用“那令人感兴趣的”作为例子，对这个概念的翻译没有考虑要照顾读者已有的阅读习惯。

从1830年前后起，“那令人感兴趣的（Det Interessante）”是一个欧洲人文阶层时常会使用的概念，它原本来自德国唯心主义的艺术理论；是对于所有刺激性的被看成是“非美的”但“令人着迷

的”的艺术效果手段的公共标示。施莱格尔（Friedrich Schlegel）在《论希腊诗歌的阶段》中提出了“那令人感兴趣的（Det Interessante）”作为一种美学范畴。“令人感兴趣的”可以作为对诸如悬念、倾向、不和谐、个体矛盾性的东西、刺激性的东西、引人瞩目的东西的表达，而另外在素材和组织上也是那提纯的和反思的风格和那刺激性的新鲜性。

目录

[婚姻在审美上的有效性](#)

[“那审美的”和“那伦理的”两者在人格修养中的平衡](#)

[最后的话](#)

[人名索引](#)

[概念索引](#)

[返回总目录](#)

婚姻在审美上的有效性

我的朋友！

你的眼睛在这里首先看见的这些字行，是在最后被写出来的。将它们写下来的意图是再一次尝试着去把这一详尽的考察（特此是要将这一考察发送给你）压缩在一封信的形式之中。这些字行则与最后的那些字行相对应，它们在一起构成了一个信封并且如此地以一种外在的方式暗示出诸多内在的证据将会以多种方式让你确信的这一点：你所阅读的是一封信。我不曾放弃过“这是我写给你的一封信”这一想法，一方面是因为我没有时间去作出一篇论文所要求的周详的校改工作，一方面是因为我并愿失去以一种书信形式所特有的、更具警喻性和更为热切的方式来向你致辞的机会。你实在太精湛于这样一种技艺——你能够在大体上谈论一切而不让你自己受到你所谈的那些东西感染，因而我不可能会通过启动你的辩证力量来引诱你。尽管大卫王想要去明白先知拿单所给出的比喻但却不愿意明白这比喻是针对他自己，你肯定知道，在这时先知拿单是怎样对待大卫王的。为了谨慎周密的缘故，拿单恰恰加了一句话：你就是那人，国王先生^[1]。同样，我也不断地寻求机会提醒你，你就是这里被谈论的人，而这些话语就是对你谈的。因此，我绝不怀疑，在你的阅读过程中你不断会获得这样的印象——你所阅读的是一封信，尽管由于纸张的格式与书信格式不符，你的这种印象会受到打扰。作为一个公职官员^[2]，我习惯于在整张的纸^[3]上书写，如果它有益于使得我的书写在你的眼中获得一种正式威仪的话，也许这有它好的一面。你就此收到的这封信，是一封相当巨大的信；如果人们要在邮局的秤上称它的分量的话，它会是一封邮资很贵的信，而如果将它在一台精细批判的金秤上，也许它会显得是非常无足轻重。因此，我请求你不要去用它们中的任何一种秤，不要用邮局的秤，因为你接收它，不是为了继续作进一步发送，而是作为保留物；不要用批判之秤，因为我实在不想看见你有咎于这么粗糙而这么讨厌的一场误解。

假如除了你之外的另一个人看见了这一考察，那么他肯定会觉得它是古怪而多余的；如果他是一个结了婚的男人的话，他也许会带着一种家长的兴致呼叫说：是啊，婚姻，这是生活的美学；如果他是一个年轻人的话，他也许会含糊不清而不假思索地插嘴说：是的，爱，你是生活的美学；但是这两者都无法弄明白我怎么会想到要去救护婚姻在审美上的声誉。甚至，我看上去不是在做什么有益于诸位现实的或者未来的丈夫们的事情，而是恰恰相反，这样一来倒是使我自己显得可疑；因为，如果一个人辩护，其实这个人就是在指控[4]。我要将这个归功于你；因为我从不曾对此有过怀疑，尽管你有着各种古怪习性，你仍是我像爱一个儿子、一个兄弟、一个朋友一样地爱着的人，以一种审美上的爱心爱着你，因为也许你会在什么时候成功地为你的那些偏离正轨的运动找到一个中心，为了你的剧烈、为了你的各种激情、为了你的各种弱点而爱着你；以一种宗教式爱心的畏惧和战栗爱着你[5]，因为我看见了各种对正途的偏离，并且因为，对于我，你是某种完全不同于“一种现象”的东西。在我这样地看见你出格离轨、看见你像一匹野马那样暴跳并且后撞又前冲的时候，这时，是的，在这时我会丢弃掉所有教育学上的蹩脚方式，但是我会想着一匹不驯的烈马，但也看见那把持缰绳的手、看见那高悬在你头上的严酷的命运之鞭。最后等到这一考察终于到了你的手上，这时你也许会说，是啊，这不可置疑地是他为自己设定出的一项巨大的工作，但现在让我们看，他是怎样完成这项任务的。也许我对你谈得过于温和、也许我对你容忍过多，尽管你有着你的骄傲，我仍然对于你有着一种权威，也许我应当更多地对你用上这一权威，或者，也许我根本不当让自己与你进入这一谈话内容进行交谈；因为以许多方式看你终究是败坏的人，一个人和你相交越多，问题就越大。这样，你不是婚姻的敌人，但是你滥用你反讽的目光和你讥刺的奚落来嘲笑它。在这一考虑上我完全承认：你不是在出拳打空气[6]，你是确实地击中了目标的，你有诸多敏锐的观察；但我也想说：这也许就是你错处所在。你的生命变成了对于“去生活”的纯粹的尝试性努力。你也许会回答说，比起去奔驰在烦琐之铁轨上[7]并且像原子一样没有条理地迷失在社会生命群落中，你这样的生活总还是要更好些。前面说过，我们不能说你是一个仇恨婚姻的人；因为你的想法无疑从不曾真正达到过这么远，至少不至于超过“对此心生反感”的程度；如果不是如此，那么请你原谅，那么我是以为你不曾对这事有过周密的考虑。你所喜欢的是最初的盲目钟爱。

你知道怎样去使你自己沉溺和隐藏在一种梦想着的、陶醉于情欲之爱的神秘视能^[8]之中。你就好像是将你自己彻底地围裹在最精致的蛛网之中，而现在你坐在那里伺机以待。但是，你不是一个孩子，不是一个正在醒来的意识^[9]，因此你的目光另有别的意味；但你对之是感到满意的。你喜爱偶然的東西^[10]。一个处在一种令人感兴趣的处境中的美丽女孩的一丝微笑，眼目偷窥的一瞥，这是你所追猎的东西，这是你漫无目标的幻想所具的动机。你总是将“作为一个观察者”作为你引以为自豪的事实，作为对此的代价，你不得不忍受自己成为观察的对象。我想提醒你去回想一个事件。一个美丽的女孩，你偶然地（因为，这一点自然是我们应当强调的，你既不知道她的社会地位，也不知道她的名字，也不知道她的年龄以及诸如此类）在一张饭桌上坐在她旁边，她实在太腴腆而不会向你投出一瞥。一瞬间里，你是不知所措的，到底那是不是纯粹的羞怯，或者到底在那之中有没有混杂着一种困窘，这困窘在得以阐明的情况下能够将她展示在一种令人感兴趣的处境之中。她正对一面镜子坐着，你能够在这镜子中看见她。她向那镜子投出羞涩的一瞥，不曾感觉到你的目光已经在此之中有了居所，在你的目光遇上她的目光时，她脸上泛起红晕。你保存起这些，就像银板照相^[11]那样准确，就像这银板照相一样迅速，人们甚至在哪怕最糟的天气也只用半分钟^[12]的时间。啊！是的，你是一个古怪的家伙，一忽儿是孩子，一忽儿是老人，一忽儿你带着一种巨大的严肃性想着那些最高的科学问题——想着你怎样为之奉献你的生命，一忽儿你是一个坠入爱河的傻瓜。与婚姻你相距太远，我希望你善良的保护神^[13]会使你得免于走上歧路；因为有时候我觉得我在你这里感觉到一种这样的痕迹：你有兴致去扮演一个小小的宙斯^[14]。你对你的爱情是那样地感到自傲，以至于你肯定是以每一个女孩都必定会因为成为你八天的情人而作出幸福感叹。现在，你可以暂时在你继续你的美学、伦理学、形而上学、世界学等等的学业的同时也继续你的多情学业。人们不会真正地对你生气，“那恶的”在你的身上（就像中世纪人们对之所领会的那样）有着某种附加的问候和童稚气。考虑到婚姻的话，你总是持有一种“仅仅是观察者”的态度。在“仅仅只是想作为观察者”之中有着某种叛卖性的东西。你曾多么频繁地让我开怀欢笑，是的，我很愿意承认这点，但是，你有那么多关于你怎样一忽儿潜入这一个、一忽儿潜入那另一个丈夫的隐秘中去看他在婚姻生活的沼泽中陷得多深的故事，你又曾是多么频繁地通过你的那些故事来使我感到

头痛。对于去潜入人们的内心，你真的有着极大的天赋，我不想否认你这一点，另外，听你谈及你由此得出的结果，每每在你有能力把一种真正新鲜的观察带进集市的时候见证你的狂喜，也确实是一件愉快的事情。然而，老实说，你的心理学的兴趣所在不具备严肃（Alvor），而更多地是一种疑郁症型的好奇。

然而，回到事情本身。有两件事是我尤其有必要将之视作我的任务的：去呈现出婚姻在审美上的重要意义，也去呈现出，尽管在生活中有着各种各样的阻碍，婚姻中的“那审美的”是仍然能够被保持下来的。然而，为了使得你能够带着更大的安全感去投身于你通过阅读这短短的文章而可能获得的感化，我会不断地让一段辩论性的前导文字先得以展开，在这前导文字中有着针对你的讥嘲观点而作出的相应考虑。我希望自己也以这样的方式向群盗之国付出了相应的贡品^[15]，并且于是能够放心地着手于我的任务；因为我确实处在我的任务之中，我这个自身是丈夫的人在为婚姻而斗争——为祭坛和炉膛^[16]。我向你保证，这件事是我所非常挂心的，如果我敢去希望自已从“婚姻本身可能已经崩溃”的地狱中拯救出哪怕只是一场婚姻，或者，如果我敢去希望自已使得一对人更有能力去完成那种专为一个人而设置出的最美丽的任务，那么，我这个“本来觉得自己不那么容易会受诱惑去写书的人”也确实会受到诱惑去写书。

为谨慎起见，有时也会因为机缘的需要而以我的妻子以及我与她的关系为例子，并非是我擅自在把我们的婚姻树立成规范范例，而是部分地因为通常的那些从空气中无中生有地抓来的诗意描述没有什么特别说服力，部分地因为我认为展示出这样一点是很重要的：甚至在日常的情况下我们也还是有可能去保存“那审美的”。你认识我许多年了，你认识我妻子有五年了。你觉得她真的是很美丽，尤其是富有魅力而又端庄，我也是这样认为的；然而我很清楚地知道，她在早晨不像在晚上那样美丽，某种忧伤的，几乎是病态的色调一点一点慢慢地在一天中消失，到了夜晚才被忘却，这时她才真正可以说是羞花闭月。我非常确定地知道，她的鼻子并非是无缺陷地完美，它太小，但它还是自豪地转向世界，并且我知道这一小小的鼻子为那么多的小小调侃给出机缘，以至于即使有这样的可能我也绝不愿去想让她拥有比现有的更美的鼻子。比起

你所那么迷狂地热衷的意义，这是一种由生活里的偶然事物所给出的远远更为深刻的意义。我为所有这美好的东西而感谢上帝并且忘掉虚弱的东西。然而这却并不是很重要的；有一件事，为之我是在我整个灵魂中感谢上帝的，这就是：她是我唯一所爱、最初的爱；有一件事，为之我是全心全意地祈求上帝的，这就是：她将给予我力量让我绝不爱上任何别人。这是一种她也参与在内的家庭祈祷；因为对于我，由于我使得她参与其中，每一种情感、每一种心境都获得了一种更高的意义。所有情感，甚至最高的宗教情感，在一个人总是与之独处时，都会具备一定的慰藉；处于她的在场之中，我同时是牧师和教众^[17]。如果我有时变得太不温柔而以至于不去回忆这一美好、太不知领情而以至于不去为此感恩，那么她就会提醒我去回忆和感恩。你看，我年轻的朋友！这不是钟情的最初日子中的逢迎调情，不是实验性的爱欲之中的尝试，如此就像每一个人在订婚的日子里几乎都会向自己和自己的爱人提出这样的问题：她在从前是否爱过，或者，他自己从前是否曾爱上过什么人；但这是生活之严肃，然而这却不是冷漠的、不是不美的、不是不具情欲的、不是毫无诗意的。她确实地爱着我，我确实地爱着她，并非是仿佛我们的婚姻在年华的流逝中已经与其他人们的婚姻一样地达到了一种坚固性，这是我真正在心中强烈地感受到的，而让我感到高兴的是，我们最初的爱仍然在不断地得以重焕青春，并且这一次也是如此：这对于我既有着审美的意义又有同样重大的宗教意义，因为上帝对于我并没有成为一种那么超凡的东西，以至于他会不关心他自己在男人女人间建立出的那约定^[18]，而我则也没有变得如此精神化以至于生活的凡俗面对我不再具有其意义。所有那置身于异教的爱欲之中的美好事物，只要它与婚姻有了关联，那么它在基督教之中就有着其有效性。这一对于我们的最初之爱的青春化，它不仅仅是一种忧伤的回顾或者一种人们最终用来使自己沉溺的诗意回忆（所有这一类东西都是在将人消耗殆尽）；它是一种“去行动”。总的来说，在人们必须让自己满足于“去回忆”时，这一瞬间会足够早地到来；人们应当尽可能长久地保持让生命的新鲜泉源流畅着。相反，你则是真的靠猎掠来生活的。你在人们的不知不觉中潜向他们，从他们那里偷窃走他们的幸福瞬间、他们的最美好瞬间，像那施勒密尔故事中的长人那样，把这一影子图像藏进你的口袋，并且在你想要拿出来时把它拿出来^[19]。无疑，你说，那些相关的人们并没有因此而失去任何东西，他们也许自己常常并不知道哪一个瞬间是他们最幸

幸福的瞬间；你认为他们相反应当对你心怀感激，因为你通过你对启蒙明智的研究、通过你的魔术公式使他们得以在无限瞬间的超自然尺寸中理想化地显现出来。也许他们因此什么也没有失去，不过他们会不会有可能保留下一种对此的、总是会让他们感到痛楚的回忆，这也还是一个问题；但是你有所失，你失去你的时间、你的安宁、你活着的耐性；因为你很清楚地知道你是多么地没有耐性，你从前给我写信说，那承受生命之担子的忍耐性必定会是一种非凡的美德，你甚至觉得连愿意活着的耐性都没有。你的生活消释在纯粹如此的“令人感兴趣的”简单性之中。一种能量在这样的一些瞬间映透你，如果我们敢于大胆地希望这能量能够在你身上赢得一种形象、能够前后连贯地蔓延覆盖你的生活，那么，在你身上肯定就会出现某种宏伟的东西；因为你自己在这样的一些瞬间里获得了一种美好的光辉。在你的身上有着一种骚动，意识在这种骚动之上明亮而清晰地盘旋着，你的整个生命集中在这唯一的点上，你的理智设计出上百种计划，你为出击做好了准备；在一个方向上它失败了；刹那间，你那几乎是恶魔般的辩证法能够这样地为前面发生的事情作出解释：它必定是有助于那新的行动计划的实现。你持恒地盘旋于你自身之上，并且，尽管每一步都会是那么有着决定性的意义，你仍然在你自身之中保留着一种“以一句话能改变一切”的解说可能性。这时，再加上整个心境的化身。你的眼睛闪耀着，或者更准确地说，它仿佛是像一百只反光的眼睛在同时辐射着^[20]，一片转瞬即逝的红晕急速地漾过你的脸；你安心地信赖你的算计，然而你却带着一种可怕的不耐烦等待着。是的，我亲爱的朋友，我最终真正是觉得你在欺骗你自己，所有你所谈论的“在一个人的幸福瞬间里抓住他”都只不过是（你所抓住的）你自己的额外心境。你是那样地强性，以至于你创作着^[21]。出于这原因，我认为这对于别人并没有什么大危害；对于你这是绝对有害的。难道在其根本上这岂不是以某种极其无信义的东西为基础的。你肯定会说：你不干人们什么事，相反他们应当感谢你，因为你通过你的触摸并没有像喀耳刻那样把他们变成猪^[22]，而是使他们由猪变成英雄。你说，这完全是另一回事，如果有人确实是真正地信任你；然而你却至今从不曾遇上过这样的人。你的心被感动，你在“你要为他牺牲一切”的想法之中完全被你的真挚感动融化了。我也不想否认你有某种性情和善的助人之心，比如说，你资助贫困者的方式真的是美丽的，你有时在日常中所具的温情就其自身是有着某种高贵品质的，然而无论如何，我仍然觉得，在这

里又一次是隐藏着某种洁身自好的清高。我不想向你提及各种由此得出的个别的古怪表述，如此地去完全阴暗化那些能够在你身上出现的善品，这是说不过去的；相反我想向你提一下你生命中的一个小小事件，回想一下这一事件对你不会有什么害处。你以前曾向我说起过，在一次散步中你走在两个贫穷的妇人身后。我在此刻对那处境的描述可能不具备你在你全神贯注于这一想法而急匆匆地找到我的时候所具有的那种生动。那是两个出自拉德皋^[23]劳动教育院的妇人。也许她们知道那些生活更美好的日子；但是那已经被忘却了，拉德皋不是什么让人看见希望前景的地方。在她们中的一个拿出鼻烟自己吸了并且递向另一个的时候，她说：但愿我能有五元国家银行币^[24]。也许她自己都为这一大胆的愿望感到意外，这一愿望同样地在堤坡带^[25]之外回响却没有获得任何应许。你向前走近她们；在你跨出那决定性的一步之前，你已经拿出了你的钱包并掏出五元国家银行币的纸币，这样，那处境就能够保持其应有的弹性而她不至于过早地预感到什么。你走向她们，几乎是带着一种伺役精灵所具的谦卑的礼貌；你把这五元国家银行币给了她并且消失了。你为这样的想法而欣喜雀跃：这会为她带来怎样的印象、她是否在这之中会看见一种神圣的天运，或者，她那也许因许多苦难而达成了某种挑衅意识的头脑是不是反而会带着鄙夷抵制这在此是有着偶然性色彩的神圣支配。你讲述道，这为你带来了一个这样的机缘，使你去考虑：这样的—一个对于“一个这样偶然地表露出来的愿望”的完全偶然的实现是不是恰恰会把一个人带进绝望，因为这样一来生活的实在性在其最深刻的根子里被否定掉了。这样，你所想要的是去扮演命运，你所真正为之欣悦的是那由此可被编织出的各种反思所具的多样性。现在，我很愿意向你承认，如果我们把“命运”这个词和关于“一切之中最不—稳定和—最反复无常的东西”的观念联系在一起，那么，你真的是很擅长于扮演命运；就我而言，我完全可以让—自己满足于生活中的一个不—怎么卓越的使命。另外，在这一事件中你会看见一个也许能够让你明白“在—怎样的程度上你没有因为你的实验而对人们起到有害的作用”的例子。你觉得在你这边看你是有好处的；你给了一个穷妇人五元国家银行币，实现了她的最高愿望，而你自己则也承认了：这对于她完全可以有着这样的作用，就像约伯的妻子劝告约伯的情形，你使得这妇人咒骂上帝^[26]。你可能会说，这些后果不是你—所能够决定的，如果一个人要—这样地—算计后果的话，那么他就根本无法作出任何行动；但是我要回答：不，他当然能够作出行

动。假如我有五元国家银行币，我或许也会把这钱给她，但是我自己也会意识到，我不是在进行什么实验；在这样一个时刻我会觉得自己是一种神圣天意所使用的卑微工具，我会保持让自己意识到，这种神圣天意会把一切安排得最好，而我自己则没有什么可责备自己的。你的生命有多么不确定、多么飘忽，你也能够以你自己的不确定来使自己明白这一点，你根本无法确定，这样的事情会在什么时候使你的心灵感到沉重：你的疑郁症型的敏锐和精明能够将你蛊惑进一个由各种后果构成的圈子，你徒劳地想要使自己从这圈子中挣脱出来，你翻天覆地地想要重新找到那个穷妇人以便能去观察这事为她留下了怎样的印象，“以及以怎样的方式能够最好地使她受到影响”；因为你仍然是同样的你，并且永远也不会获得什么教益。在你的心灵激荡之下完全有可能是这样，你会决定去忘却你的那些伟大计划、你的那些研究，简言之，与“去找到这个穷妇人”的想法相比，一切对于你都可以是无所谓的，而这穷妇人可能在很久以前就已经死去并消失。你以这样的方式寻求去补救你所做错的事情，这样，你生命中的任务就其自身而言就变得那么有争议性，以至于我们能够说，你想同时作为命运和上帝，一个上帝自身无法完成的任务，因为他只是那唯一者。你所展示出来的热情，无疑可以是很值得赞美的，但你却没有看见这样一个事实越来越清楚地显现出来：你所缺少的，你所完全地缺少的，是信仰。你不去通过“将一切交付在上帝的手中”来拯救你的灵魂、不去走这条捷径，相反你却宁可选择那没有穷尽的、也许永远也不会将你导向目标的迂回路。现在，想来你会说：是啊，这样一来，一个人就永远都无需作出行为；我会答复说：不，当然要作出行为，如果你自己明白了，你在世界中有着一个位置，这个位置是你的，你要在这个位置上集中起你的所有活动；但是你以你的方式所作出的这种行为则无疑是临近于疯狂了。你会说，尽管你可以让手停留在怀中而让上帝去安排一切，但那样的话，这妇人可能就不会因此而得到帮助；我会回答说，很可能是这样，但这样一来你就得到了帮助，而这妇人也会得到帮助，假如她也同样地将自己交付给上帝的话。难道你没有看出，假如你现在真的穿上旅行靴，行走到世界之中并且浪费你的时间和精力，那么你就会错过所有其他活动，而这其他活动也许会在之后的某个时刻再来折磨你。但是，正如前面所说，这一反复无常的存在（Existens），它不就是背弃不忠吗？无疑，在这件事情上^[27]似乎是这样，你通过“在世界里周游去找到那穷妇人”来展示出一种非凡的、前所

未闻的忠实；因为那感动你的丝毫不是什么自私的东西；这当然不同于一个爱者出去寻找那被爱者的情形；不，这是纯粹的同情之心。我会回答说：你固然要小心别去将这一情感称作自私，然而这是你惯有的反叛性自负。所有借助于神圣的和人为的律法而得以确立的东西都是你所鄙夷的，并且，为了得免于这些东西，你去抓住那偶然的東西，比如说在这里的情形是一个你所不认识的穷妇人。考虑到你的同情之心，那么它也许是纯粹的同情——对于你的实验而言。在所有方面你都忘记了这一点：你在这个世界上存在则是不可能只依据“那偶然的”，而在你将这偶然的東西当成首要事情的那一瞬间，你完全忘记了你对于你的最邻近者[28]所应做的事情。我非常清楚地知道，你不缺乏诡辩的机智来粉饰，也不缺乏反讽的巧捷来抛售，对此你完全会这样回答：我并不是那么自大，我不会自以为是那能够在一切之上起作用的人，我把这样的全能工作留给那些卓越者，只要我能够对某种非常简单的事物起到我的作用，我就已经心满意足了。但在根本上这则是一个巨大的谎言；因为你根本不想起作用，你是想要进行实验，你从这一视角出发观察一切，常常带着极大的放肆；活动性一直是你讥嘲的对象，就像你有一次曾谈及一个以一种滑稽的方式离开人世的人，这事让你津津乐道了好几天，本来人们在总体上对于他生活的意义一无所知，但是现在人们能够谈论他了，说他真的并不是白白地活了一场。

正如前面所说，你想要充当的是命运。现在，稍停片刻。我并没有打算对你进行布道，但是有着一一种严肃，我知道，对这严肃你甚至有着一种非同寻常地深刻的尊敬，并且，每一个有足够权力在你身上唤出这一严肃的人，或者每一个有对你的足够信任来让这严肃在你身上登场的人，都会在你身上看出另一个人来，我知道这个。想象一下，让我们看一下那最高级的吧，想象一下，如果一切事物的全能渊源、天上的上帝只是这样地想要将自己设定为一个对于众人而言的谜、想要让整个类在这一可怕的不确定性之中飘忽，如果是那样的话，那么，在你的内在真挚之中难道不会有着对此的反感，难道你会在任何瞬间忍受这份苦恼，或者，难道你能够使得你的思想在任何瞬间去抓住这一恐怖？！然而，无疑他肯定，我敢这样说，几乎会使用这骄傲的说辞：人与我何干[29]？但因此事情恰恰也完全不是如此；在我说“上帝是不可理解的”的时候，我的灵魂升到了最高点上，我恰恰是在那些至福的瞬间里这样

说，“不可理解的”，因为他的爱是不可理解的，“不可理解的”，因为他的爱超越了所有理智^[30]。说及上帝，这“不可理解的”所标示的是那最高的；如果人们不得不以此来说及一个人，那么它总是标示了一个错误，有时候是一项罪。基督并不把“等同于上帝”看成是一种强夺而是将之当作一种对自身的谦卑贬抑^[31]，而你则要把那些赋予你的精神礼物看做一种强夺。好好想一想吧，你的生命在流逝，有一天这样的时刻也会走向你，你会面临你生命的终结，那时不再有什么生活下去的出路被向你显示，那时只剩下回忆，那回忆，只是不是你所非常喜爱的那种意义上的回忆、那种诗意与现实的混合，而是良知的严肃而忠实的回忆；你要警惕，别让它为你打开一卷列单，不是各种真正犯罪的列单，而是各种被销蚀掉的可能性、各种影像^[32]的列单，就仿佛对于你要赶走它们是不可能的。你仍然年轻，你所拥有的精神韧性非常适合于青春并且在一段时间里为眼睛带来快感。人们因为看见一个小丑而感到惊奇，他身上的关节是那么的柔软，仿佛对于一个人的步法和姿态来说的所有必然在他那里都被取消掉了；在精神的意义上你就是如此，你就仿佛是能够像立足于两脚那样地以头来倒立，一切对于你都是可能的，而通过这一可能性，你使别人、也使你自已惊奇；但这是不健康的，并且，为了你自身安宁的缘故，我请求你谨慎，注意别让那本来在你身上是长处的东西最后成为一种祸因。每一个有着一种信念的人都无法这样随心所欲忽上忽下地对自己和对一切进行颠倒。因此我不是警告你去防范这世界，而是警告你防范你自己并警告世界防范你。在这样的范围里可以肯定：假如我有一个女儿在你这样的年龄，她有这样的可能性会受到你的影响，那么，我会在极大的程度上警告她，尤其是，假如她另外还很有天赋的话。我自以为自己，尽管不是在敏捷的方面如此，但至少在稳固和坚定的方面可以和你有一比，尽管不是在反复无常和卓越出色的事情上，但至少在持恒的事情上可以和你有一比；难道我不是有理由来警示出对你的防范，既然我确实会不时地带着某种不情愿感觉到你对我有着一种迷惑力，它使得我听任自己去沉湎于你的欣喜雀跃、沉湎于你用来讥嘲一切的那种表面上和善的诙谐机智，它使得我听任自己去沉湎于你生活所立足于的这同一种审美——智性的陶醉。因此我无疑是感觉到，我对你有着一定程度的不确定性，有时候我对你过于严格、有时候则过于宽松。然而这却并不奇怪；因为你就像是一种对于所有可能性的总体概要，因此，人们在你身上有时候会看见“你步入败坏”的可能性、有时候

则会看见“你得到拯救”的可能性。你追踪每一种心境、每一种想法，善的或者恶的，喜悦的或者悲哀的，一直追踪到其最终极限，但却是以这样一种方式：这追踪行为更多地是普遍一般地^[33]而不是就具体事件而言地^[34]发生的，这一追踪本身更多地是一种心境，由此心境得不出别的结果，而只会是得到一种关于这心境的了知，尤其不会对你造成什么大影响使你在下一次投身于这同样心境时觉得更艰难或者更容易；因为你持恒地保留着对此的可能性。因此，人们几乎既能够指责你的一切，也会无法对你有所指责，因为这是在你身上但同时又不在你身上的事物。根据“具备了这样一种心境”的情况，你会去承认或者不承认它，但是每一种在责任上的考虑都把你排除在外；而那要依据于你的事情则是：你完全地、彻底真实地有过这心境。

于是正如前面所说，我要在这里讨论的是婚姻的美学意义。看起来，这样的讨论会显得像是一种多余的考究、像是某种每一个人都会承认的东西——因为这东西在通常被人足够频繁地指出来；因为，数百年下来，难道骑士们和冒险家们不是已承受了难以令人置信的辛劳与艰难以求在最终停靠进一种幸福婚姻的平静安宁之中么？数百年下来，难道小说的写作者们和阅读者们不是在一卷又一卷书页中跋涉着以求驻足于一场幸福婚姻上么？只要是在第五幕里大致会有“出现一场幸福婚姻”的可能性的情况下，一代又一代人难道不是一次又一次忠实地忍受了前四幕的艰难和复杂么？然而，通过这些巨大的努力，却只达成了微乎其微的对婚姻的美化，并且，我非常怀疑：是不是真的有人曾在对这一类文字的阅读中感觉到自己有了更大的技艺、因而能够更熟练地去完成他为自己设定出的任务，或者感觉到自己在生活中是有着确定的方向的；因为，这恰恰就是那些文字中不健康的方面：它们在它们本来该开始的地方结束了。在承受了那许许多多劫数命运之后，那些相爱者们终于相互沉陷在对方的臂弯中，幕布落下，书终结，但读者还像原来一样，并没有变得更聪明；因为，如果我们有那在其自身的最初绽放中的爱情作为前提条件的话，那么，去具备足够的勇气和睿智以竭尽全力为拥有一人视作是唯一至善的东西而斗争，却又在同时也一样具备审慎、智慧和耐心去克服那种通常会在愿望实现时伴随而来的钝情，这其实并不需要什么伟大的技艺才能够做得到。爱情看来是并不嫌自己承受足够多的麻烦去获得对所爱对象的拥有，这在爱的最初绽放中是完全很自然的

事，如果没有各种危险在场，那么，只是为了去克服它们，爱情也还是会自己去搞出一些诸如此类的东西来。这就是这一方向上的全部注意力的集中点，而一旦这些危险被克服，舞台技师就马上会获得消息放下幕布。因此，我们很少会看到或者读到一场婚礼仪式，除非这歌剧或者芭蕾预定下了这样一个环节来引导出某种戏剧性的胡闹、引导出辉煌的队列仪式、引导出一种伴舞角色意味深长的姿态和天堂般崇高的注目、引导出对戒指的交换，等等。在这全部的发展中作为真谛的东西、那真正具有审美意义的东西是在于：爱情被设定在追求之中，我们看见这感情在挣扎着要通过一种对立面。那出了毛病的地方则是：这一挣扎斗争、这一辩证法完全是外在的，而爱情从这一斗争中出来，就像它进入这斗争一样地抽象。只有到了那关于爱情的自身的辩证法的观念、关于它悲怆的斗争、关于它与“那伦理的”、“那宗教的”之关系的观念醒来的时候，这时人们才真正不需要硬心肠的父亲、处女闺房或者着魔的公主或者巨人精灵或者妖怪来让爱情完全地获得机会来展示其能耐。在我们的时代，我们很少再会碰上这样的冷酷父亲或者这样的可怕妖怪，因此，只要新文学是以一种类似于旧文学的方式来构建出自身的，那么金钱就真正地成为那种“对立之中介”，爱情则是通过这种中介来运动的，这样一来，在有着“一个富有的叔父会在第五幕死去”的理由充分的前景预测时，人们就完全可以再苦熬上四幕。

然而，人们却很少真正看见这样的表演，并且，在总体上说，新文学是在全神贯注地忙碌于去让爱情在抽象的直接性^[35]之中（在此之中爱情是在真正的小说世界中呈现出来的）变得可笑。比如说，如果我们看斯可里布的戏剧创作活动^[36]，那么我们会发现，他的首要主题之一就是“爱情是一种幻觉”。然而我却只需提醒你这一点；你对斯可里布以及他的辩题有着太多的好感，至少我相信，你是想要让整个世界认可它，尽管你想为自己保留下那种骑士式的爱情；因为你远远不是那种缺乏感情的人，以至于从感情的角度看，你是我所认识的最嫉妒的人。我还能想起，你那时寄给我一篇对斯可里布的《最初的爱》的小小评论^[37]，那是以一种几乎绝望的狂热写成的。你在那评论之中宣称：那是斯可里布所曾写下的最优秀作品，正确地理解的话，单这部剧作已足以使得他不朽了。我想提及一部剧作，在我看来，它则又显示出了斯可里布所写出的剧中所匮乏的东西。它就是《永远》^[38]。他在这里对一种

最初的爱进行了反讽化。借助于一个精明的母亲（另外她还是一个优雅的世界女士），一种新的爱情被确立了出来——她将这种爱情看成是可靠的，但这对于那不满足于“诗人在这里完全只是很偶然地丢下一个句号”的观众来说就很容易显现为另一种情形：同样地，完全也有可能会有第三者出现。总的来说，我们值得去注意一下，新时代的诗歌在怎样的程度上在起着吞噬性的作用，并且它又是怎样在更长久的时间里完全是依靠爱情生活的。我们的时代在极大的程度上令人回想起希腊城邦的瓦解，一切持存着，然而却没有人相信这回事。那赋予它有效性的无形精神纽带消失了，于是整个时代同时既是喜剧性的又是悲剧性的^[39]；说它是悲剧性的，因为它进入毁灭，说它是喜剧性的，因为它持存着；因为，它继续不断地总是那“承受着易败坏者”的不败坏者，那“承受着肉体者”的精神者，并且，如果我们能够想象出“一个无灵魂的肉体在一小段时间里仍然能够完成那些通常的功能”的话，那么它就会以同样的方式既是喜剧性的又是悲剧性的。然而，只是让时间去吞噬吧，它吞噬掉了许多罗曼蒂克爱情中的实质性内容（substantielle Gehalt^[40]），那么，在这一毁灭不再为人带来惬意的时候，它就会带着越多的恐怖感而意识到它自己所失去的东西，并且，带着绝望地感觉到自己的不幸。

现在，我们会看见这个消灭了罗曼蒂克爱情的时代是怎样给出了某种更好的东西来作为替代的。然而，我首先必须为罗曼蒂克的爱情指出其标志。用一句话我们可以说，它是直接的；“见她”和“爱她”是同一回事，或者，虽然她只是透过那关闭的窗扉之缝隙只见过他一眼，然而她从这第一瞬间的一瞥开始就爱上了他，整个世界里唯一的他。现在，我在这里无疑是应当为一些争议的倾泻给出空间，这样，在你这里就可以把胆汁分泌充分发动起来，因为，如果想要健康而有益地吸取我所要说的东西，那么这得到充分发动的胆汁分泌^[41]就是一个前提条件。然而，我却不能决定这样做，出于两个原因，一方面这种罗曼蒂克的爱情在我们的时代相当精疲力竭，并且老实地说，既然你本来就一直是反对它的，那么要让你在这方面随这一潮流而动，那是令人无法理解的，一方面我确实是对它之中的真相保持了一定的信仰，对它有着一定的敬畏，因为它而有着一定的郁忧感。因此，我只是在这一倾向上提及你的争议的口令、你的一篇小文章的标题，多愁善感的^[42]而令人费解的同感或者两颗心的先定的和谐^[43]。歌德在他的《有择之亲和力^[44]》中首

先技艺精湛地让我们在自然的形象语言中感觉到并在之后去精神的世界里实现的那种东西^[45]，其实就是我们在这里所谈论的东西，只是歌德是通过一种诸环节的循序渐进（也许是为了显示出精神生命和自然生命间的差异）而力求去发动这一吸引力，而不是强调那亲和者用以寻求合为一体的那种急速、那种坠入爱情的不耐烦和果断。这样去想象一下，两个存在物是相互为对方而得以决定的，难道这不是一种美好吗！难道不是这样吗，人们常常有着一种想要走出历史意识的愿望，一种渴慕，一种神往着那远在我们身后的原始森林的乡愁，而在这之上又联系着一种关于“另一个存在物在这一方土地上也有着其家园”的想法，这时，这一渴慕难道不是得到了双重的意味吗？因此，每一场婚姻，甚至那种根据深思熟虑的算计而达成的婚姻也是如此，都有着一种愿望，至少在某个特定的瞬间，想要去想象这样一种前景。那作为精神的上帝同时也爱着尘俗的爱情，这难道不是美好吗？在已婚的人们那里有许多这方面的谎言，这是我肯定承认的，并且你在这方面的观察常常让我觉得好玩，但是，它之中的那真的东西则是我们所不应当忘记的。也许某个人想着：在对“自己的生命的女伴”的选择上有着完全的把握肯定是更好的；但是一种这样的表述泄露出了一种极大程度上的狭隘固执和愚蠢的自负，并且根本感觉不到这样的真相：罗曼蒂克的爱情在其自身天赋之中是自由的，而恰恰这一天赋是它的伟大之处。

罗曼蒂克的爱情只是依存于自然的必然性，它正是通过这一点而将自身显现为“直接的”。它的根本是在于美，部分地是在于感官性的美，部分地是在于那种通过“感官性的东西”^[46]并且在这“感官性的东西”之中借助于这“感官性的东西”而被展示出来的美，不过，在后一种情形中它却不是通过一种深思熟虑而显现出来的；相反，它就仿佛总是在蓄势以待地等着要表现出自身，透过这思虑而向外探头窥视。尽管这一爱情在本质上是基于感官性的东西，然而因为它所吸收进自身的那种永恒之意识的缘故，它却仍然是高贵的；因为，它在自身之中有着一道“永恒”的烙印，正是这一事实，将所有爱情从情欲之乐中区分了出来。那些爱着的人们真挚地确信他们的关系是一种永远不会有变化的完全的整体。然而，既然这确信只是以一种自然的定性作为其基础的，那么，“那永恒的”就只能以“那现世的（det timelige）”为根基并因此也就取消了它自身。既然这一确信没有通过任何考验、没有找到任何更高的依据，那么

它自身就作为幻觉而显现出来，因此，要使得它变得可笑就是非常容易的事。然而，我们不当那么轻易地对此作出应承，并且，在新时代的喜剧中看见那些经验老到、诡计多端而扭捏愚蠢的女人，她们都知道爱情是一种幻觉，这在事实上确实是令人反胃。在我所知的生物中再也没有什么是比一个这样的女人更恶心的了。我最受不了的就是去看见一个多情热烈的女孩落在这样一种人手上，再也没有什么放荡的事情能够令我厌恶到这样的程度，再也没有什么东西能够让我反感到这样的程度。事实上这要比去想象她落在一个诱惑者俱乐部的手上更可怕。看见一个弄掉了生命中所有具有本质性意义的东西的男人，这是可悲的，但是，看见一个女人走上这一歧路则是可怕的。然而，正如前面所说，在设想出的永恒上，罗曼蒂克的爱情与“那道德伦理的（det Sædelige^[47]）”有着一种相似的地方，这种“设想出的永恒”使得它高贵并且将它从单纯的感官性中拯救出来。就是说，“那感官性的”是刹那间的东西。“那感官性的”寻求瞬间的满足，它越是优雅，它就越知道怎样去把享受的那瞬间弄成一种小小的永恒。因此，爱情中真正的永恒，也就是那真正的道德伦理性，首先是将这爱情从“那感官性的”之中拯救出来。但是，要能够把这一真正的永恒展示出来，就要求有一种意志定性，但是关于这个，我们将在后面进行更多的谈论。

罗曼蒂克爱情所具有的弱点是我们的时代所非常明察的，我们时代针对它而进行的反讽的争议时也曾是非常好玩的；我们的时代究竟有没有对这毛病进行了补救，它设定出了什么作为替代的东西，这是我们现在要看的。人们可以说，它是选了两条路走进，在这两条路中，一条在乍看之下马上就显现为歧路，就是说，不符合伦理道德的；另一条更受尊敬的路，我认为则是漏掉了爱情之中更为深刻的东西。这样，假如爱情是依据于“那感官性的”，那么每一个人都很容易地认识到，这一骑士式的忠贞就是一种愚蠢。这样一来，就没有什么奇怪的了，女人想要的解放^[48]——这是我们时代的诸多不美丽现象之一，其原因还是在男人们这里。爱情中的“那永恒的”成为讥嘲的对象，“那现世的”获得了保留，但“那现世的”又在一种感官性的永恒里、在拥抱的永恒瞬间中获得了提炼。我在这里所说的东西不仅仅可以被运用在某个像野兽一样地巡游于世界的诱惑者身上，不，它也可以适合于一个常常是由有着无数很高的天赋的人们构成的合唱团，而宣称“爱情是天堂、婚姻是地狱”的不

仅仅是拜伦^[49]。现在，我们可以很清楚地看到，这里有着一种反思，而这是罗曼蒂克的爱情所不具备的某种东西。这反思完全能够把婚姻附带地包容进来，把教会的祝福看成是又一个美丽的节庆而却无须让这种祝福真正地获得其本身原有的意义。上面所谈到的爱情，本来是带着一种可怕的理智之坚定和顽固，而现在因为这一反思的缘故就找到了一种关于“什么是不幸的爱情”的新的定义，这就是“在一个人不再爱的时候被爱”，而不是“在得不到回报之爱的情况下去爱”^[50]。事实上，如果这一倾向真的显示出了在这寥寥数语之中有着多么深奥的东西，那么它自己就会瑟缩回去；因为除了所有那见多识广有经验的、精明的、典雅精致的成分之外，这寥寥数语另外还包容了一种对于“世上是有良心存在的”的隐约感觉。这样一来，这环节就成为首要的东西，而且，我们不也是经常地听见一个这样的情人对那只能够爱一次的不幸女孩所说的厚颜无耻之辞吗：我要求并不很多，少一点我也能满足；我根本不会要求你在所有的永恒之中继续爱着我，只要你在我希望你爱我的这一瞬间里爱着我就行。现在，这样的一类情人非常清楚地知道，“那感官性的”是短暂而无法驻留的，另外他们还知道那一瞬间是最美丽的瞬间，并且他们就满足于这样的瞬间。这样的一种倾向自然是绝对地不符合道德伦理的，相反，它在想法中则以一种方式包含了一种向我们的目标靠拢的挺进，因为它对婚姻发出了一种正式的抗议。只要这同样的倾向在寻求一种稍稍更为端庄的外表，那么它就不仅仅是把自己限定在了那单个的瞬间里，而是将这一瞬间扩展成一个更长久的时间，不过，是以这样的一种方式：它不是把“那永恒的”收纳进自己的意识，而是把“那现世的”收纳下来，或者，以一种对于在时间中的可能变化的想象来让自己陷溺在与“那永恒的”相反的这一对立面之中。它认为一个人在一段时间里也许是能够忍受共同生活，但是它想要再让一条出路保持开放着，这样，如果有一种更幸福的选择呈现出来的话，就可以做选择。它使得婚姻成为一种公民设施安排^[51]；人们只需通知响应的权力机关说，现在这一婚姻结束了而新的又开始了，就好像人们去通知这一机关说自己搬家了。国家是不是由此而得到了助益，我对这个问题继续保持不置可否；对于那单个的人，这真的可以说是一种奇怪的关系。因此，人们肯定从来也没有看见它在现实中得到了实现，然而时代则总不断地以此来威胁着。这也确实需要有一种高度的厚颜无耻，我觉得我对此所用的这词句并不过分，正如它会泄露出一种濒临于堕落边缘的轻浮，尤其对于这一集团

中的女性参与者是如此。然而，还有一种完全不同的精神倾向，也很容易会获得一种类似的突发奇想，这就是我要在这里作出进一步论述的，因为它对于我们的时代来说是很具标志性的。也就是，这样的一种分布方式可以是立足依据于自我本位的或者同情交感的沉郁之上。现在我们已经足够长时间地谈论了关于时代的轻浮，我想，现在是到了稍稍谈论一下这时代的沉郁的时候了，并且，我希望一切都会更好地进行下去。或者说，难道沉郁不是这时代的毛病吗^[52]，难道那甚至在轻浮的笑声中回荡着的不是它吗，难道不正是这沉郁剥夺了我们去发出命令的勇气、去听从的勇气^[53]、去做出行动的力量、去进行希望的信心吗？现在，当那些好心的哲学家们尽其所能来为现实给出剧烈度^[54]

（Intensitet）时，我们岂不也马上会被填充得如此饱满，以至于因此而噎得窒息吗？除了那现在在场的东西之外，一切都被割除了，这样就没有什么好奇怪的，人们在对于“失去这一切”的持恒恐惧中失去这一切。现在，这样的说法无疑是对的：一个人不应当消失在一种飞逝的希望中，并且，一个人要在云彩间变得神圣化^[55]，那也不是以这样的方式，相反，如果真的想要享受，那么一个人就必须有呼吸的空间，而且，“打开天空”并非仅仅在悲哀的一瞬间是重要的，去具备一种自由开阔的景观而让门扉敞开，这在喜悦的时候同样是重要的。无疑，享受可能是失去了一定程度的剧烈度（就是这享受借助于这样紧张恐惧的限定而具备的剧烈度）；但是，由此而失去的东西其实并不多，因为这在一些方面与那种使得斯特拉斯堡的鹅^[56]付出生命的强烈享受有着共同的地方。也许，要做到这一点，让你去认识到这个事实，可能会更困难一些，不过反过来，我却肯定无需更进一步为你阐述这种人们以其他方式来达成的剧烈度的含义。不用说，你在这方面是鉴赏大师，你，得到诸神赋予的美丽、财富和享受之艺术的人^[57]。如果“去享受”是生命中的首要事情的话，那么，我会让自己坐在你的脚下学习；因为在这之中你是大师。有时候你能够使你自己成为一个老人通过回忆的漏斗来细品慢尝地吮吸你所体验过的那些东西，有时候你是处在涌流着希望的最初青春之中，有时候你以男性的方式享受，有时候你以女性的方式享受，有时候直接地享受，有时候享受对享受的反思，有时候享受对他人的享受的反思，有时候享受对享受的禁戒；有时候你放任自己投入，你的心神是开放的，就像一座投降了的城市那样容易进入，反思沉寂了下来并且那些陌生人的每一声脚步声都在那些空街中回响，然而，那里仍然还总是

会留下一个观察着的小小的前哨；有时候你的心神关门闭户，你森严壁垒地躲起来，无法接近并且坚不可破。事情就是如此，另外，你还会看见，你的享受是多么地本位自私，你从不奉献出自己、从不让别人享受你。在这样的情况下，你无疑是有权去讥嘲那些被所有享受销蚀的人们，打一个比方吧，那些有着破碎褴褛的心的坠入爱河的人，既然你与他们相反——你是出色地懂得了这种艺术而以你的这种方式去爱，以至于这一爱情成为你自己人格上的放松。现在，你很清楚地知道，那最剧烈的享受是在于让自己带着“这享受也许会在下一刻消逝”的意识去紧紧抓住这享受。正因此，你才那么喜欢《唐璜》中的终结。被警察追逐、被整个世界追逐、被生者和死者追逐，单独地在一个偏僻的房间里，他再次聚集起自己所有灵魂的力量，他再次扬起自己的酒杯，他的灵魂再一次在音乐的声调中获得欣喜[58]。

然而，我仍然返回到我前面所指出的东西上去：一种部分地自我本位的、部分地同情交感的沉郁能够导致上面的这种观感。自我本位的沉郁自然是为了自身的缘故而畏惧，并且像所有沉郁一样，它是自我放纵于安逸享乐的。它有着某种过分的恭敬，对于面对整个生命的关联它有着一种秘密的恐怖感。“什么是可以让人相信的东西，一切都会变化，也许我现在所几乎崇拜的这一生命物会变化，也许以后的命运会把带我带进与另一个生命物间的关联，也许这以后的另一个生命物才真正地会成为我所梦想的理想对象。”就像所有沉郁性一样，它也是目中无人的，并且自己也知道这一点，它想着：或许恰恰是“我以一条不可分解开的纽带将自己与一个人联系在一起”这一事实会使得这个我本来会以我的全部灵魂去爱的生命物变得让我觉得不堪忍受，或许，或许等等。同情交感的沉郁更为痛苦，并且也多少要更为高贵一些，它为了另一个人的缘故而畏惧它自己。又有谁能够确定地知道自己不会有所变化，也许我身上的那被我现在看作是“那善的”的东西会消失，也许我现在用来吸引住爱人并且只是为了她的缘故而想保存住的东西会被从我这里剥夺走，这时，她在那里站着，失望、受骗，也许一种辉煌的前景会出现在她面前，她受到诱惑吸引，她在这诱惑中也许无法自禁，伟大的上帝，我的良心怎能承受起这个啊；我没有什么东西可指责她的，发生了变化的是我，我原谅她一切，只要她能够原谅我这一点：我是那么地不谨慎而允许了她去走出如此决定性的一步。我自己当然知道，我当时不是去哄劝她，而相

反是在警告她来防范我自己，我说，那是她的自由决定，然而，也许这一警告恰恰诱惑了她，让她在我身上看见了一个比我原本所是要更善良的生命物，等等。我们很容易看出，对于这样的一种思想方式，十年的关系和五年的关系也没有什么区别，所达成的裨益都是很小的，甚至不能够与萨拉丁和基督徒们所确立的一种十年、十个月、十个星期、十天、十分钟的关系^[59]相比；并且，这样一种关系和一种一生的关系一样都是同样地微不足道的。我们很清楚地看到，这样的一种思想方式只是太深刻地感受到了“每天都有其烦恼”^[60]这句话的意义。这是一种尝试，努力使得自己在每一天都生活得仿佛这一天就是决定性的日子，一种尝试，努力使得自己这样生活，仿佛一个人在每一天都在面临考试。因此，当一个人在我们的时代发现了一种要去中和抵消^[61]掉婚姻的倾向时，那么这不是因为人们像在中世纪那样把不婚的生活看成是更完美的，而是因为这现象的根本是在于怯懦和对自我在安逸享乐中的放纵。另外，这也是明显地可以看出来的：这样的婚姻（这种在特定时间里信守的婚姻）毫无用处，既然它们会导致出与那些终生信守的婚姻相同的麻烦，并且另外它们又根本不可能给予相应的已婚者们生活的力量，乃至它们相反是在削弱婚姻生活的内在力量，松懈掉意志的能量，削减掉婚姻所拥有的那种信任的祝福。另外，这已经是很清楚的了，并且在之后还会变得更清楚：这样的结合不是婚姻，因为它们虽然是在反思的领域里被达成信守，但却没有达到那种永恒的意识，这种永恒的意识是道德伦理性所具备的，并且，只有它才能使那结合成为婚姻。这也是某种你会全然地与我一致的观点；因为你的讥嘲和你的反讽理所当然那么频繁和那么确定地击中这一类心境（“那些偶然的爱慕，或者，爱情之环的无限^[62]”），——在这一类心境中，一个人和自己的未婚妻一起，他从窗户里看出去，这时一个年轻的女孩在街角转入另一条街，而这则让他突然想到，“我真正地爱上的是她”，但是在他想要跟踪追随的时候，他受到了干扰，等等。

另一条出路，那正路，是理性结婚（Fornuftgiftermaalet）^[63]。在命名上我们就马上看出来，人们是在反思的领域里达成信守。某些人，并且之中也包括了您，对这“结婚”总是做出怀疑的表情，在这里，我们在那“直接的爱情”和“算计的理智”之间瞄准了“结婚”；因为，在真正的意义上，如果我们尊重语用的话，我们其实是应当将之称作“理智结婚

[64]”的。尤其是，你总是带着极大的模棱两可推荐使用“尊敬”来作为对于一场婚姻性的结合的一种坚实基础。这时代要借助于像“理性结婚”这样的一条出路，这说明它是经过了多么透彻的反思。如果这样的一种结合放弃了那真正的爱情，那么它至少是有着始终如一的一贯性；但是它另外却因此而显示出，它不是这问题的解决方法。因此，一场理智结婚可以被看成是一种投降，生命的诸多复杂性使得这投降成为一种必然。但是，这是多么地悲哀的事情啊，这就仿佛是我们时代的诗歌所剩下的唯一安慰，这唯一的安慰亦即“去绝望”；因为，我们很明显地看到，那使得这一结合变得令人能够接受的东西就是绝望。因此，在那些早已成年并且也学明白了“真正的爱情是一种幻觉，它的实现至多就是一种虔诚的愿望[65]”的道理的人们间，这一结合也常常得以被达成和信守。因此，它与之发生关系的东西是生活日常、生计、社会生活中的名声等等。只要它在婚姻里中和抵消了“那感官性的”，那么它看来就是符合道德伦理的；但是这就冒出一个问题来：这一中和抵消的作为，是不是——正如它是不符合审美的——也在同样程度上不符合道德伦理？或者说，尽管“那爱欲的”并没有完全被中和抵消掉，它却还是因为一种漠然的理智观察而气馁：一个人要谨慎、不要太急于拒绝，生命毕竟永远也不会屈从于那理想的东西，这是一个很正派像样的对象，等等。于是，“那永恒的”，正如前面所说，它同属于每一场婚姻，它在这里其实并没有真正地在场；因为一场理智的算计总是属于现世的。因此，这样一种结合同时既是不符合道德伦理的又是脆弱的。如果那决定着的东西是某种更高的东西的话，这样的一种理性婚姻就能够具有一个更美丽的形象。在这样的情况下，那起着决定性作用的则是一种“对于婚姻本身而言是陌生的”的动机，比如说，一个年轻的女孩因为对自己的家庭的爱而去和一个有能力拯救这家庭的男人结婚。但恰恰这一外在的目的论[66]就很容易地向我们显示出，我们无法在这里寻找到对这个问题的解决方法。在这一点上，我也许能够适当地论述一下那使人去达成和信守婚姻的各种各样的动因（这是人们足够寻常地谈及的）。这样的深谋远虑和自圆其说正应当归于理智的范围中。然而我则宁愿将这个话题保留到另一个点上，另外，在这另一个点上如果有这个可能的话，我也就可以使之缄默。

现在，我们明显地看见了，罗曼蒂克的爱情是怎样地建立在一个幻

觉之上的，而它的永恒又是怎样地建立在“那现世的”之上的，并且，尽管那骑士真挚地让自己坚信它的绝对持恒性，却不存在什么对之的确定性，因为迄今它的尝试和诱惑一直是在于一种完全外在的媒介中的。在这样的关联中，它有能力很好地带着一种美丽的虔诚来接受婚姻，但这却没有得到任何更深的意义。我们看见，这一直接的、美丽的但也是简单的爱情，被接纳进了一种反思时代的意识中，是怎样地不得不成为这时代的讥嘲与反讽的对象的，另外，我们还看见，作为替代，这样一个时代能够设定出来的是什么东西。另外，一个这样的时代还把婚姻也接纳进了其意识，这时它一方面宣告自己是赞成爱情的，这样，婚姻就被排斥掉了，一方面它通过“一个人放弃爱情”这样的方式来宣告自己是赞成婚姻的。因此，在新近的一场戏剧^[67]中的一个明白事理的小裁缝女也对那些高贵的先生们的爱情作出了这样一种睿智的评价：他们爱我们，但是不娶我们；他们不爱那些高贵的女士，却与她们结婚。

以上所说，这一小小的考究（因为我无疑是被迫这样地称呼我在这这里所写的东西，尽管我在一开始只是以为自己是在写一封长信）到了这样的一个点上，从这个点出发，婚姻才能正确地得以阐明。婚姻在本质上是属于基督教，那些异教的国家不曾将之完美化（尽管它们有东方的感官性和所有希腊的美丽），甚至犹太教也没有能力做到（尽管在它之中有着那确确实实的田园的东西），对于这些说法你肯定都会认同我而无须我进一步在此之中深入，这里尤其是如此，因为我只需提醒一下就已经足够：性别的对立从不曾在别的地方获得了如此深的反思，以至于那另一性别因此而完全地获得了它所应得的一切。但在基督教之中也是如此，爱情必须饱经各种灾祸逆境^[68]，一个人才能够得以看见那被安置在婚姻之中的深刻、美丽和真实的东西。然而，既然那刚刚过去的时代是，而且在一定程度上当今的时代也是，一个反思的时代，那么，要展示出这一点就不是一件那么容易的事情了，并且，既然我在你身上看出了你是一个揭示弱点的大师，那么，我与此同时为自己找上的这项任务——“要尽可能使你信服”——就变得双重地艰难。然而，我理应向你承认：对于你的争议文字，我非常感谢你。我设想一下，如果自己去把那诸多各种各样分散的表达（你的争议文字就是以这样的形式在我手中的）编成一集的话，这争议文字具备如此丰富的才华和独创性，以至于它对于一个想要进行答辩的人来说是一种很好的引导指南；因为，如果

你或者什么别人反复思考一下的话，你的进攻不是那种肤浅得以至于在其自身中没有什么站得住脚的真相的东西，尽管你和你对辩者在争议的瞬间都没有留意到这一点。

既然现在我们看见，对于罗曼蒂克的爱情来说，“它没有得到反思”这一事实是它的缺陷，那么，正确的做法也许就是去让那真正的婚姻性爱情带着一种怀疑来开始。这看起来会显得远远有着更大的必要，因为我们是从一个反思的世界出来而到达这里的。在一种这样的怀疑之后，一场婚姻在艺术的意义上说是可行的，这一点我绝不否认，但是现在的问题是：是不是婚姻的本质已经因此而失去了平衡，因为在爱情和婚姻之间还是可以构想出一个“离异（Skilsmisse）^[69]”。这问题是：因怀疑那去实现“最初的爱”的可能性而消灭了这最初的爱，以便通过这种毁灭而使得那婚姻性的爱情成为可能并成为现实，这在本质上是不是属于婚姻的一部分？那样的话，亚当和夏娃的婚姻真的成了那唯一的一场“在此之中那直接的爱情不受侵害地得到了保存”的婚姻了，而更进一步，亚当和夏娃的婚姻之所应如此，则又其实是因为（正如穆塞乌斯非常风趣地指出的）“去爱任何另一个人”的可能性不存在^[70]。问题还仍然是：这直接的、这最初的爱是否因为被吸取进一种更高的、同心汇聚的直接性^[71]而获得保险使自己不受这种怀疑的侵蚀，如果是那样的话，那么婚姻性的爱情就无须把这最初的爱的美丽期望犁进泥土，这时婚姻性的爱情反而就是这最初的爱本身，只是再加上一些附加的定性，这些定性不是在贬低最初的爱，而是在使之更崇高。要把这一点显示出来是一个麻烦的问题，然而它有着极大的重要性，因为我们在伦理的领域^[72]之中不应当像在智性的领域之中那样也招来一个介于信仰和知识之间的类似深壑。呵，美丽吧，亲爱的朋友，这是你不会否定我的；（因为你的心也还是对爱有着感情的，只是你的头脑太熟悉地知道那些怀疑了）这仍然会是美的，如果一个基督徒敢以这样一种方式把自己的上帝称作是爱的上帝：由此他想着那种不可言说的至福情感、那种世间的永恒权力；——世俗的爱。因此，由于我在前面的文字之中提示到罗曼蒂克的爱情和反思性的爱情作为相互对话的立足点，所以我们在这里就会很清楚地看到，在怎样的范围里那更高的统一是一种向着“那直接的”的回返，在怎样的范围里这更高的统一（除了它所包含的“那更多的”之外）也包含了原来那最初的直接者中所蕴含的东西。现在我们可以足够

清楚地看到：那反思的爱情持恒不断地销蚀它自己，它完全随机地一忽儿停留在这一个点、一忽儿停留在那另一个点，很明显，它指向自身之外的一种更高的东西，然而问题是：这一更高的东西是否马上就能够进入与“那最初的爱”的关联。现在，这一更高的东西是“那宗教的（det Religiøse）”，那知性之反思终结在这更高的东西之中，并且，正如对上帝而言没有什么是不可能的^[73]，同样对于宗教的个体来说也没有什么是不可能的。在“那宗教的”之中，爱情再次找到那种它在反思的爱情中所徒劳地寻找的无限。但是，如果“那宗教的”——正如它是一种高于所有尘俗事物的东西那样明确——相对于直接的爱情而言也不是一种偏轴不同心^[74]的东西，而是一种与之同心汇聚的东西，这样那统一体确实就能够被达成而无须让痛苦成为必然，——固然“那宗教的”能够治愈这痛苦，但这痛苦总一直是一种深深的痛苦。我们看到这个问题被当成考虑的对象，这是很少发生的事情，因为那些对罗曼蒂克的爱情有着感觉的人，并不怎么喜欢婚姻，而另一方面则更糟：许多婚姻不具备进一步深入的爱欲却被达成和信守，这深入的爱欲在那纯粹的人的存在之中理所当然地就是最美丽的东西。基督教坚定不移地护持着婚姻。这样，如果婚姻性的爱情无法在自身之中包容所有“那最初的爱”所具的爱欲，那么，基督教就不是人类的最高发展，这是一个矛盾，并且，当代的抒情文学，不管是在诗句还是在散文中，都回荡着一种绝望，而一种对这一矛盾的秘密恐惧则无疑要对这种绝望的出现负主要责任。

于是你可以看，我为自己立出了一个怎样的工作任务：去向人们显示出，罗曼蒂克的爱情是能够与婚姻达成统一并且存在于婚姻之中的，甚至说，婚姻是前者的真正崇高化。现在不应当有任何阴影由此而被投向那些正在从反思及其沉船海难中拯救出自己的婚姻；既不当对“有许多事情可做”的想法作出否定，也不应当让我自己如此漠不关心，以至于放任自己不去向它们表示我的钦佩，也不应当忘记：整个时代的运动倾向常常能够使之成为一种可悲的必然性。牵涉最后的这一点，我们则有必要记住：每一代人和每一个在这一代中的个体都是在一定的程度上从头开始自己的生活，并且，以这样一种方式，对于每一个人来说都有着各自去躲开这一大漩涡的可能性，但尽管这样，一代人仍然还是要从另一代人那里吸取教训，并且因此存在着这样的一种几率可能性：在反思将一代人用在了这场可悲的戏中之后，紧接而来的下一代人就会更幸运

一些。不管生活还能够展示出多少痛苦的迷惘，我总为两件事情而奋斗，那极其重大的任务——去展示出“婚姻是那最初的爱之崇高化而不是对之的毁灭、是它的朋友而不是它的敌人”，首先是为那对于所有其他人是非常微不足道但对于我是尤其更为重要的任务而奋斗，我卑微的婚姻有了这样的意义；其次是为了获取力量和勇气去不断地完成这个任务而奋斗。

现在，在我趋近于这一考究的时候，我除了为“我所书写的对象是你”而感到喜悦之外无法做什么别的事情。确实是这样，正如我不想对任何其他人表述关于我的婚姻关系的事情，我确实是带着一种充满信任的喜悦向你打开我的心扉。有时候，在那些争斗和劳作着的想法的嘈杂、你所承负的那巨大的精神机械的噪音哑然静息的时候，于是一些宁静平和的瞬间就来到了，这些瞬间在最初的片刻几乎是因为它们的宁静而使人感到紧张，但也马上让人察觉出它们其实是令人心旷神怡的。在这样的一瞬间我会希望这一论文能够影响到你；正如一个人能够无所顾忌地向你倾诉一切自己想要说出的秘密，只要这精神机械还仍然在开动着；因为那样你什么也听不见；这样，在你的灵魂宁静而庄严的时候，人们也能够向你诉说一切却又不放弃自己。于是我也要谈论一下她，本来我只对那沉默的大自然谈论她，因为我只想听见我自己说话，她，这个我负欠甚多的人，比如说，也是因为她，我才敢带着坦率来谈论那最初的爱和婚姻的事情；因为，如果不是她帮着我的话，我带着我的全部爱情和全部追求到底又能够做得到一些什么呢，并且如果不是她激励我进入“想要去做”的愿望，我到底又能够做成什么呢？然而，我还是非常清楚地知道，哪怕我对她说这个，她也不会相信我说的，甚至，也许我对她说这个就是错误的做法，我也许会打扰和震动她深刻而纯洁的灵魂。

现在，我要做的第一件事情就是以“什么是一场婚姻”的那些定性来为我，并且也尤其是为你，定出讨论的方向。很明显，那真正有着构建性作用的东西、那实体性的东西是爱情，或者，如果你想更为明确地强调的话：情欲之爱（Elskoven）。一旦这个被去掉，共同生活要么就只是对于感官性欲乐的单纯满足，要么就是协合（Association），一种为达成某种意图的伙伴关系；但是爱情在自身之中恰恰有着“永恒”的定性，不管它是那种迷信的、浪漫历险的、骑士式的爱情，还是那种更深

刻的道德伦理的带着强有力而活生生的信念的宗教性的爱情。

每一个阶层都有它的叛徒，婚姻者阶层也有它自己的叛徒。我所说的自然不是那些诱惑者们；因为他们本来就没有加入进那神圣的婚姻者阶层（我希望这一考究能够在这样的一种心境中影响到你，在这之中你不会对这个表达词微微发笑）；我所说的不是那些通过一场婚姻而退出这阶层的人们，因为他们还是有着勇气去成为公开的造反者；不，我说的是那些只在思想中作为叛逆的、那些根本不敢把这叛逆思想表述在行为之中的人们，这些可怜可恶的丈夫们，他们坐着、叹息着，抱怨爱情早就已经从他们的婚姻中消失掉了，这些丈夫们，正如你曾有一次说及他们的那样，就像疯子一样各自坐在自己的婚姻小卧室里，拉着铁栏杆并且想象着订婚的甜蜜和婚姻的苦涩，这些丈夫们，根据你的正确观察，他们属于那“带着一定的恶毒喜悦去祝福着每一个订了婚的人”的一类人。我无法向你描述，在我看来他们是多么地可鄙；我是多么津津有味地观赏你所做出的反应，在一个这样的丈夫把你当作他的知己的时候，在他面对着你倾诉他所有苦难煎熬、滔滔不绝地吐出他的所有关于“那幸福的最初的爱”的谎言的时候，你带着一种狡狴的表情说：是啊，我当然是应当小心地看着自己不让自己步履薄冰，而这则更使得他怨苦，因为他无法把你一同拖进一场集体沉船^[75]。在你谈论到一个温柔父亲有着四个他希望最好是远在天边的可爱孩子时，你常常暗示所指的就是这些丈夫们。

现在，如果在他们所说的东西中是该有着什么东西的话，那么这东西不外乎就是一种对于情欲之爱与婚姻的分离，这样一来，情欲之爱就被放置在了一个时间环节中，婚姻在另一个时间环节里，但情欲之爱和婚姻保持着相互无法统一。我们马上发现，那情欲之爱所归属的时间环节是哪一个，那是订婚，订婚状态中的美丽时期。带着一种滑稽的骚动和感伤，他们知道有聊无聊地谈论什么是享受订婚状态中的日子。在这里我不得不承认，我从来就不曾怎么关心过订婚状态中迷醉黏糊的亲热，人们越是想要从这一个阶段里搞出一些什么，我就越是觉得它像这样的一种有许多人会用到的时间片断：在这些人想要下水的时候，在他们跳出去之前，他们在浮桥上用这时间片断走上走下，往水里探手探脚，一忽儿觉得水太冷，一忽儿又觉得水太热。如果现在事情真的是那

样，订婚状态真的是最美的时光，那么，我就实在是看不明白，为什么他们，如果他们是对的话，为什么人们要去结婚。然而，在姑妈阿姨们、堂表姐妹们、左右的邻居和对面的街坊们都觉得是合适的时候，带着所有尖矛市民的准确到位，他们还是去结婚了，这样的做法所泄露出的浑浑噩噩呆滞麻木与“把订婚状态看作是最美的时光”是同一回事。从事情最坏的方面看，那么我还是更喜欢那些只在“往下跳”的行动之中找到快乐的愚鲁的人们。不管怎么说，尽管与“一个有力的男性臂弯紧紧但却温柔地抱住爱人、带着强力但却又以这样一种方式让她恰恰在这一拥抱之中觉得自由”这样的情形比起来，那骚动，永远也不会变得如此宏伟、意识之震颤永远也不会变得如此振奋人心、意志的反应永远也不会变得如此精力充沛，这做法总还是某种“为了在上帝面前^[76]将自身投进生存的海洋”的行为。

现在，如果一种这样的对于情欲之爱和婚姻的分离是有着任何有效性，这里不是说在一些愚人（或者更确切地说，在一些非人）所具的那种既不知道什么是情欲之爱也不知道什么是婚姻的空洞脑袋里的有效性，那么，对于婚姻和对于我的试图展示婚姻中的“那审美的”或者展示“婚姻是一种审美的共振波图^[77]”的努力而言，事情看起来就有问题了。然而，这样一种分离的正当性立足于什么样的合理基础上呢？要么这必定是因为，在根本上情欲之爱就是无法被保存的。这样，我们在这里就有同样的猜疑和怯懦——那种在我们时代如此频繁地得以表现的猜疑和怯懦，它的标志就是：它认为发展是倒退和毁灭。现在，我完全愿意承认，一种这样柔弱而卑懦的、既不男又不女的情欲之爱（以你通常的那种桀骜不驯的脾气，你会将之称作是价值四分钱^[78]的情欲之爱）不会有能力去抵挡住生活的风暴中所吹出的小小一口气，但是对于情欲之爱和婚姻，在它们两者都是处在健康而自然的状态的时候，则不会得出任何由上面所描述的这种廉价情欲之爱所得出的后果。要么这必定是因为，通过婚姻而出现的那种伦理的和宗教的东西显现为一种与情欲之爱相异的东西，种类相异的程度如此之大，以至于它们因这个原因而无法被统一，这原因就是，情欲之爱在它有可能单单地依靠它自身、相信它自身的时候就肯定有能力屡战屡胜地在生命中一路斗争下去。现在，这一看法将把上面的问题引回去，要么回到那直接的爱情所具的未经考验的悲怆，要么回到那单个的个体的一时情绪和突发兴致——这种情绪

兴致依靠自身以为自己有能力把路途跑尽^[79]。这后一种看法，认为那起着干扰作用的应当是婚姻中那伦理的和宗教的东西，在乍看之下这看法流露出一种阳刚气，它很容易会欺骗那种匆匆忙忙的观察，并且尽管一种错误，比起全部前面的那种悲惨，它在自身之中还是有着完全另一种崇高。我将在稍后再回到这一点上，并且尤其是因为，如果我不是恰恰在你身上看见那些在一定程度上泛滥着这一谬误的异教徒中的一个的话，那么肯定就是我的审询性的目光在对我构成极大的欺骗。

婚姻中实体性的东西是情欲之爱；但哪一个是那最初的，到底情欲之爱是那最初的，还是婚姻是最初的、而后情欲之爱后续而来？后一种考虑方式在理智有限的人们那里所受到的崇仰是不低的，它经常地被那些精明的父亲们和甚至更为精明的母亲们引用，他们自己认为已经有了这样的经历并且（这是作为事故赔偿所不能变更的）他们的孩子也应当有这样的经历。这是卖鸽子的商人们也具备的智慧：他们把两只相互没有丝毫好感的鸽子关进一只小笼子，并且认为它们肯定会学会和解。这一整套考虑方式是如此地狭隘，以至于我只是为了一种完整性的缘故才暗示到它，另外也是为了让我们回想一下你在这方面所遗弃了的那许多东西。于是，情欲之爱是那最初的东西。然而，根据我在前面的文字中所提示到的东西看，那情欲之爱又有着如此精密脆弱的自然天性，尽管是自然天性，却那么地不自然而娇惯，以至于它根本不能够忍受去与现实进行接触。在这里我进入了前面所触及过的话题中了。现在看来，那“订婚”在这里就获得了其意义。它是一种不具备“现实”而只是靠甜蜜的“可能”的糖糕来滋养自己的情欲之爱。这关系没有现实之实在性，它的运动是没有内容的，它持恒地停留在那些同样的“虚无缥缈的纵情迷醉的姿态”之中。那些订婚者们自己越是不现实，这些纯粹装模作样的运动越是让他们付出更大的努力并且耗尽他们的力量，他们就会觉得有更大的需要去躲避婚姻的严肃形象。由于现在这样一来订婚看上去不具备一种必要的、由之导出结果的现实，那么，它对于那些没有勇气进入婚姻的人们来说当然就是绝妙的出路。在他们要迈出决定性的一步时，也许他们会觉得（十有八九是处在极为热烈的狂想状态中）有一种需要，需要去在一种更高的权力那里寻求帮助，并且以这样的方式来与自己或与“那更高的”达成某种协议——通过“基于自身责任来作出应许”而与自己达成的协议、通过“不规避教堂的祝福（而这祝福则其实又是他们带着

极大的迷信所高度珍视的)”而与“那更高的”达成协议。这样，我们在这里又一次在那最怯懦、最脆弱、最缺乏阳刚气的形象之中有了一道介于情欲之爱和婚姻的裂壑。不过，一个这样的怪胎无法将人引入歧途；它的情欲之爱不是情欲之爱，它缺乏那种在婚姻中有着其道德伦理表达的感官性的环节，它在这样的一种程度上中和抵消“情欲之爱的元素”^[80]，以至于这样一种婚约^[81]关系同样也完全能够发生在男人之间。相反，一旦它反过来（尽管它想要维持这种分割）强调起“那感官性的”的作用时，那么它就立即转变而进入到那些在前面谈论过的倾向之中。这时，这样的一种订婚是不美的，不管我们怎样看它；因为，既然它是一种试图欺骗上帝的努力，既然它是在作这样的一种尝试：溜进某种它以为无须上帝帮助的东西中、只在它觉得事情否则会出问题的时候才将自己托付给上帝，因而在宗教性的方面它也是不美的。

这样，婚姻不应当去招致情欲之爱，相反它是在继续这情欲之爱，但不是作为一种过去的东西，而是作为一种现在在场的东西来继续这情欲之爱。但是婚姻在自身中有着一个伦理的和宗教的环节，这是那情欲之爱所没有的；基于这个原因，婚姻的立足基础是“放弃（Resignation）”，而情欲之爱则不是如此。现在，如果人们不想假定，每一个人贯穿自己的生命是跑在这样一种双重运动中（如果我可以这样说的话：首先是那异教的运动，那倒是情欲之爱归属其本身所属；然后是基督教的运动，其表述就是婚姻），如果人们不想说情欲之爱必须被基督教排除的话，那么，这样的事实就必须被显示出来：情欲之爱是可以被与婚姻统一起来的。另外我还有这样的感觉：如果某个不相干的人看见了这些文字，那么他也许会因为一件这样的事情能够为我带来如此之多的麻烦而感到非常地惊讶。好吧，不管怎样，你知道，我也只是为你而写，而你的发展有着这样的特性：你完完全全地明白那些麻烦。

于是，这首先是一场关于情欲之爱的考究。在这里，我想将自己与一个表达词联系起来，哪怕你和全世界有着对之的讥嘲，这个词对于我总是有着一种美丽的意义：那最初的爱。（相信我，我不会放弃，想来或许你也不会，因为否则的话，这就成了我们的通信交往中的一个错位关系。）在我谈及这个词的时候，我则是想着生命中各种最美丽的东西

中的某一样，而在你使用这个词的时候，它则是你的观察的前哨线鸣枪射击的信号。但是，正如这个词对于我来说根本没有什么可笑的地方，正如坦率地说只是因为我无视你的攻击，我才忍受你的攻击，同样，它对于我而言也没有那种它对某些人而言无疑会具备的忧伤的含义。这一忧伤无需是病态的；因为病态的东西总是不真实的东西和伪冒的东西。那是美丽而健康的，在一个人在自己的最初的爱中遭到不幸的时候，在他去认识了那爱中的苦痛而仍然忠实于自己的爱、仍然保留了对这最初的爱信仰的时候，美丽而健康；那是美丽的，在他现今在年华的流程中时常相当活生生地回忆起它的时候，是美丽的；并且，尽管他的灵魂有过足够的健康去就好像是告别那种生活以便去献身于某种更高的东西，那也还是美丽的，在他在这时将它回忆成某种固然不是那完美的但却是那么极其地美丽的东西的时候，那是美丽的。并且，比起那平庸的理智性（那种早已终结了所有这样的幼稚儿戏的理智、比起这一歌唱大师巴希尔的恶魔般旺盛的明智），这明智无疑是一种“想让自己以为是健康而其实却是那最深入地消耗着”的疾病^[82]，这一忧伤要远远地健康和美丽和高贵得多；因为，如果一个人赢得了整个世界却损坏了自己的灵魂，这对他又有什么助益呢^[83]？对于我，“那最初的爱”这个词根本没有什么忧伤的成分，或者至多只是一点点由忧伤的甜蜜构成的小小附加物，对于我，那是密码口令，并且，尽管我是一个多年的丈夫，我仍持恒地有着荣誉去在那最初的爱胜利旗帜下进行拼搏。

相反对于你，“那最初的”这一观念，它的意味、它的高估或者低估则是一种神秘的波动。有时候你单单只为“那最初的”而热情洋溢。你如此为这之中的能量精聚所感染，以至于这是你唯一所想要的东西。你是如此心花怒放情绪高涨、如此含情脉脉、如此多梦而富有创意、如此沉降如同一片雨云、如此温和如同一道夏日微风，简言之，对于“朱庇特在一片云中或者在雨中拜访自己的恋人”^[84]这句话的说法，你有着一种生动的观念。那过去的已被遗忘，每一种限定都被取消了。你越来越大幅度地扩展你自己，你感觉到一种柔软和弹性，每一道关节都变得富有韧性，每一根骨头都是一条可弯曲的肌腱。就像角斗士伸展和拉紧自己的肢体以便完全地控制这肢体，每个人都以为他那样做是在将自己的力量从自己身上剥夺走，然而这一富有快感的折磨恰恰就是他能够正确地运用自己的力量的条件。现在，你则是在这样的一种状态中：你享受着那

完全的接受力的纯粹快感。那最轻柔的触摸都足以使得这一无形的、完全舒展开的精神肢体彻底地震颤。有一种常常让我陷入对之的遐想的动物，那是水母。你有没有留意到过，这凝胶状的一团东西是怎样地扩展成一个盘面，然后慢慢地一忽儿下沉、一忽儿上升，如此静默而迅速，以至于人们会以为自己可以去攀踩到它上面。现在它注意到了，它的猎物正在靠近，于是它就使得自己陷成一个拱笼，变成一只袋子并且以一种极大的速度向下越沉越深，同时它以这一速度把自己的猎物拖带了进来，不是拖进自己的袋子，因为它没有袋子，而是拖进它自身；因为它自己就是袋子而不是别的。这时，它能够在这样的一种程度上收聚自己而让人无法理解：对于它怎么会有这样的可能来扩展开自己，人们无法理解。如此差不多也是你的情形，只是你得原谅我这样说——我没有找到一种更美一点的动物来和你作比较，同样，你也许因为想到你自己是一只纯粹的袋子无法完全忍得住要对自己笑出来。在这样的瞬间你就是处在你所追猎的“那最初的”之中——这就是你唯一所想要的，但你却丝毫不会感觉到：想要让“那最初的”不断地再来，这样的愿望是一种自相矛盾，并且作为其结果，你要么就是根本不可以去达到“那最初的”，要么就是你确实拥有过了“那最初的”，并且，你所看见的、你所享受的持恒地只是“那最初的”所反射出的倒影，在这一点上有必要指出的是：如果你以为“那最初的”会在一种除了“那最初的”本身之外的其他东西之中完美地在场，只要我们是真正地在追寻的话，那么，你就是走在了一条歧路上，并且只要你所诉诸的依据是你的实践，那么这则就又是一种误解，因为你从来就不曾在那正确的方向上有所实践。相反你在别的时候则是那么地冷冰冰，如春风般尖锐而刻薄、如霜冻般讥刺、如春天常有的空气那样在智性上清澈透明，尽可能地干涩而漠然、站在自我的立场上尽可能地鄙夷着。如果这样的事情是在这样的一种状态里发生——一个人倒霉地来和你谈论关于“那最初的”、关于之中所具的“那美的”乃至也许关于他自己的最初的爱情，如果是那样的话，那么你就真会光火了。这时，“那最初的”就成了一切之中最可笑的东西、最傻的东西，那些通过一代代人不断地得到了强化的谎言之一。你就像一个从一桩杀婴到另一桩杀婴的希律^[85]那样暴怒。这时你知道怎样去意味深长地讲述关于“这样地黏贴在‘那最初的’之上是一种怯懦和猥琐”，关于“货真价实的东西是在那自己所获取的东西中而不是在那别人所给予的东西中”。我记得你曾经处在这样的一种心境中来看我。就像通常一样，你为你的烟

斗装上烟，坐在那张最柔软的沙发椅上，把腿搁在另一张椅子上，翻动着我的文稿（我还记得，我从你手上将它们拿走），这时，你就开始发作，对那最初的爱以及所有最初的东西，甚至“我在学校里所挨的第一顿打[86]”进行了一场讽刺性的赞美，同时你在一个解释性的附加说明中解说道：你能够带着尤其加重的强调这么说，因为那位曾经打了你的老师是你所认识的唯一的一个能够带着强调下手打的人；这时你就用口哨吹起这段小曲来作为结束，一脚把那张你搁过脚的椅子踢到客厅的另一头，就走了。

在你这里，如果一个人想要寻找关于“在这神秘的词——‘那最初的’——背后藏着什么东西”的解说，那只会是徒劳的；而“那最初的”这个词在世界上则曾有过并且总一直会有着极其重大的意义。这个词对于那单个的人有着怎样的意义，这个问题对于他整个精神状态来说是有着真正的决定性意义的，正如“这对他根本是毫无意义的”这样的—一个事实已经足以显示出他的灵魂根本没有“被那更高的东西触摸和震颤”的倾向。相反，如果“那最初的”对这样一些人而言获得了意义，那么，在这些—人面前则就有着两条路。要么“那最初的”包含了关于“那将来的”的应许，是那催促向前的东西、那无限的脉搏。这是那些幸福的个体人格，对于他们，“那最初的”除了是“那现在在场的”的之外不再是别的，而“那现在在场的”则就是那不断地展开自己、使自己年轻化的“最初的”。要么“那最初的”不在那个体之中驱动那个体，处在“那最初的”之中的那种力量不成为那个体之中的启动性力量，而相反成为抵制性力量，成为抵触者。这是那些不幸的个体人格，他们持恒地使自己越来越远地远离“那最初的”。如果那个体人完全不是咎由自取的话，后者自然是永远也不会发生的。

借助于“那最初的”这个词，所有被这个理念触及的人们都与一种庄严的观念联系在一起，并且，如果“那最初的”意味了那最糟糕的东西的话，那么这也只是被运用于各种归属于一个更低层次的事物。在这方面你能够举出丰富的例子，最初的校样、一个人第一次穿新礼服，等等。就是说，一种事物能够被重复的几率可能性（Sandsynlighed）越大，那么“那最初的”所具有的意义就越小，几率可能性越小，意义就越大，而在另一方面，那在其最初的一次中宣示出自身的东西越是意义重大，它

能够被重复的几率可能性就越小。甚至，即使那是某种永恒的东西，那么，“它能被重复”的所有几率可能性也只会消失掉。因此，如果一个人带着某种忧伤的严肃谈及了最初的爱，就仿佛它永远也不会得以再来，那么，这就不是什么对爱情的轻视，而是将之视作那永恒的权力、是对之的最意义深远的赞美。这样，我在这里不是挥动着笔、而是挥动着思想来做一下哲学性的招摇吧：上帝成肉身只有一次，并且，想要等待这件事情的再次重复，那只会是徒劳。在异教世界中这样的事情会更经常地发生，然而这却恰恰是因为那不是一种真正的化身^[87]。这样，人只出生一次，一种“重复”的几率可能性是没有的。一种“灵魂游移”的说法是不懂得去认识“出生”的意义的。我想通过几个例子来进一步阐明我所说的意思。对最初的绿芽、最初的燕子，我们会带着一定的庄重来致意。这样做的原因则是我们所具的那种关联到它们的观念；于是，在这里就是说：那在“那最初的”之中宣示出自身的东西并不是这一“最初的东西”本身，不是某一只最初飞出的燕子。我们有一块铜版雕^[88]，是描绘谋杀亚伯的该隐。我们在背景中看得见亚当和夏娃^[89]。这铜版雕本身是否有价值，这不是由我来决定的；它下面的签词倒是一直引发我的兴趣：最初的杀害、最初的父母、最初的悲哀^[90]。在这里，“那最初的”再次具有一种深刻的意义，并且，在这里我们所反思的是“那最初的”本身，然而，这更多是对于时间而不是对于内容的考虑，因为我们看不见连续性，借助于这种连续性，“那整个的”都因“那最初的”而得以设定。〔自然，这“那整个的”必须被理解为那在族类中世代繁衍下来的罪。如果我们由“最初的罪”所想到的是亚当和夏娃的“罪的堕落（Syndefald）”^[91]的话，那么这最初的罪已经会把更多的想法引向“那连续的”，然而，既然“不具备连续性”就是“那恶的”的本质，那么你就能够很容易地看出来为什么我不使用这个例子。〕再一个例子。众所周知，在基督教界（Christenheden）中有诸多严格的教派想要通过那写给希伯来人的信中谈及“那些曾得以启明的人若脱离了正道再要重新皈依”之不可能性的那些词句来证明上帝恩典的局限。在这里，“那最初的”则完全地获得了其深刻意义。在这一“最初的”之中，整个深刻的基督教生命宣示出了自己，而那在此刻搞错了这一点的人，他就迷失了。然而，在这里，“那永恒的”过多地被卷进了各种现世的定性。但这个例子能够被用来阐明“那最初的”怎么会是“那整个的”、是那全部的内容。但是现在，如果那在“那最初的”之中暗示出自身的东西是依赖于一种“那现

世的”和“那永恒的”间的综合，那么，我在前面的文字中所展开的一切看来就保持了其有效性。在“那最初的”之中，“那整个的”是内蕴^[92]而隐秘地^[93]在场的。现在，我无羞无愧地再次提及这个词：“那最初的爱。”对于那些幸福的个体人格，最初的爱情也是那第二次的、那第三次的、那最后一次的，最初的爱情在这里有着“永恒性”的定性；对于那些不幸的个体人格，最初的爱情是环节，它得到“现世性”的定性。对于前者，只要最初的爱情存在着，这最初的爱情就是一种现在在场的东西；对于后者，只要最初的爱情存在着，这最初的爱情就是一种过去了的东西。如果在那些幸福的个体人格们之中也存在有一种反思，那么，只要这反思是对准了爱情之中的“那永恒的”，这反思就是对爱情的一种强化，而只要这反思是对准了爱情之中的“那现世的”，这反思就是对爱情的一种破坏。比如说，对于那以这样一种方式进行着现世性反思的人来说，最初的吻就会是一次过去的吻（正如拜伦在他的一首小诗^[94]中所做的），对于那永恒地反思的人来说，则会有着一种永恒的可能性存在。

关于我们为爱情所给出的属性，就是这个，“那最初的”。现在，我进入到对《最初的爱》的更进一步的观察。首先，我想要请你回想一下我们前面所碰到的那小小的矛盾：那最初的爱拥有全部的内容，在这样的一种意义上看来，最聪明的做法就是顺手攫取它然后走向另一次最初的爱。然而，只要一个人以这样一种方式虚假地对待那第一个最初的，它就会消失，并且他也得不到那第二个。但那最初的爱岂不只是“那最初的”吗？是的，然而那是在一个人反思那内容的时候，只有在一个人逗留在之中的情况下才是那样；如果一个人逗留在它之中，它是不是还会变成另一次爱情，不，恰恰因为一个人逗留在之中，它才继续是那最初的——如果这个人反思永恒性的话。

这样的一些自以为现在已经差不多进入了适当地去打探或者打听（也许甚至是在报纸上）寻找一个生活的女伴的时期的小市民们，他们已经一了百了地将自己隔绝在了最初的爱情之外了，这样一种小市民状态是不能被看成是先行于最初的爱情之前的状态的，这无疑是很明显的。当然，厄洛斯会有足够的慈悲也去对一个这样的人开一下玩笑而使得他坠入爱河^[95]，这是可以想象的，足够的慈悲；因为去把那人世间

最高级的物品赋予一个人，这当然是非凡的慈悲，而那最初的爱一向就是人世间最高级的物品，哪怕它是一场不幸的爱情；然而这却总是成为一个例外，并且，他先前的状态也同样地说明不了什么。如果一个人相信音乐的祭司们，而这些祭司在这方面想来是距离信仰者最近的，那么，他在这些祭司中又一次会注目于莫扎特^[96]，那么，对于那种先行于“最初的爱”之前的东西的最好描述无疑就是去回想一下“爱情盲目”这句话。一个个体变得好像是盲目了一样，我们几乎可以在他的身上看出这一点来，他沉陷进自身之中、在他自身之中观照他自己的观照，并且还是有着一种想要向外望进世界的不断努力。世界灼伤了他，而他却还是向外望进世界。莫扎特在《费加罗》中的侍从身上所描述出的这一“梦着而却仍然寻索着”的状态^[97]在同样的程度上既是感官性的又是灵魂性的。与之相反的对立面，那最初的爱则是一种绝对的甦醒、一种绝对的观照，并且，想要不弄错它，这一点就必须坚持住。它只对准着一种唯一的确定的真实对象，这对象对于它来说是唯一存在的，所有其他东西对于它来说根本是不存在的。这唯一的对象不是存在于不确定的轮廓中，而是作为一种确定的、活着的生命体存在着。这一最初的爱在自身之中有着一个“感官性”的、一个“美”的环节，然而它却不仅仅是感官性的。“那感官性的”就其本身是首先通过反思而出现的，但那最初的爱缺乏反思，并且因此而不仅仅是感官性的。这就是那最初的爱之中的必然性。它就像所有其他永恒的东西一样，在自身中有着这样的双重性：它将自己作为先决向回设定进所有永恒之中并且也向前设定进所有永恒之中。这就是诗人们常常如此美丽地吟唱的东西中的真谛：对于相爱者们就仿佛是他们早就已经相互爱过对方，这对于他们，甚至在他们相见的最初一刻就是如此。这就是那颠扑不破的骑士式忠诚中的真谛，它无所畏惧，不因为想到什么导致分离的力量而惊恐。然而，正如所有爱的本质都是自由和必然的统一体，这里的情形也是如此。那个体恰恰是在这一必然性之中感觉到自己是自由的，在此之中感觉到自己整个的个体能量，恰恰是在这之中，感觉到他对他所是的一切的拥有^[98]。正因此，我们在每一个人那里能够丝毫不搞错地看出他是不是真正地坠入了爱河。在那之中有着一种崇高化、一种神圣化，一辈子地保留在他那里。在他内心中有着一种由所有那本来是分散的东西协成的共鸣，在同一刻里他比平常更年轻也更年长，他是个成年男人而又是一个小伙子乃至几乎是一个孩子，他是坚强的而又那么脆弱，就像前面所说，他是一种在

他的整个一辈子之中回响的和谐。我们要把这一最初的爱作为某种世上最美的东西来赞美，但是我们不缺乏勇气去进一步让它在自己的尝试中经受考验。不过，这却不是我们在这里首先要着手的事情。正如那在以后考虑到“最初的爱”与“婚姻”间的关系时会重复出现的怀疑，在这里，我们就已经能够想到同样类型的一种怀疑。一个在宗教的意义上得到了发展的个体当然是习惯于让一切都联系上帝，借助一种上帝思想来渗透和浸泡每一种有限的关系，并且由此来将之神圣化和高尚化。（这一表述在这里自然是间接的影射而不是直接针对。）于是，在这样的意义上看，如果我们让诸如此类的情感在意识中出现而不去请教上帝的话，那无疑令人有所顾虑的，然而，如果我们去请教上帝的话，那么这关系则就被带出了原先的平衡之外。在这一点上，要去掉麻烦是更容易的；因为，既然使人诧异原本就是那最初的爱的一性质，而诧异之果实是情不自禁而无意识的，那么，我们就无法去考虑“这样的一种请教上帝怎么会变得可能”的问题。于是，我们唯一能够谈论的问题就是关于一种在这一感情中的“继续停留”，而说回来这就又属于一种我们要在稍后才进行的考究了。然而，由于这最初的爱就本身而言对与上帝的关系一无所知，那么要预期这最初的爱是否就是不可能的呢？在这一点上，我能够以几句话来稍稍谈及这样的一些婚姻，在这些婚姻之中，起着决定性作用的关键是在于那个体之外的别人或者别的东西，而那个体尚未进入“自由”的定性。我们与此中的悲哀形象相遇，在这形象中个体通过与自然权力的关联借助于魔法或者其他技艺来试图召唤出自己的爱情的对象。更高贵一些的形式则有那种在严格的意义上得被称作是“宗教性的婚姻”的形式。（那种在其爱情之中的婚姻自然是不缺乏“那宗教性的”，但它同时还有那爱欲的环节。）比如说，在以撒带着其所有谦卑和信任听由上帝来决定他应当选谁作为自己的妻子时，他身处对上帝的信心而派送出自己的仆人，自己并不四处探看，因为他的命运很确定地倚靠在上帝的手中，这时，这一切无疑是非常美丽的，但“那爱欲的”则没有公正得其所地真正发生。然而，我们还是得记住，不管犹太教的上帝在别的方面是多么地抽象^[99]，他在所有生活状况上却对犹太民族以及尤其对这个民族的被选者是那样地近临，并且尽管他是精神，但却并非是精神性得不来关注那世俗的事情。看来正因此以撒在一定的程度上才敢确信上帝肯定会为他选出一个年轻美貌深孚众望并且以一切方式看都是可爱的妻子来，但不管怎样我们还是缺乏“那爱欲的”，并且就算他带着全部青春

的激情爱这个由上帝选出的妻子，也一样还是缺乏“那爱欲的”^[100]。自由是没有的。在基督教中，我们有时候看见一种含糊的但又是因这含糊和模棱两可而吸引人的对于“那爱欲的”和“那宗教的”的混合，这种混合既有着大胆的淘气又有着孩子般的虔顺。最常见的自然是在天主教中，而在我们这里最纯的则是在普通小民中。试想一下（并且我知道你很喜欢做这样的想象，因为这毕竟是一种处境），一个小小的农家女孩，有着一双大胆的眼睛，然而它们却谦卑地隐藏在眼皮的后面，健康而清新地风华正茂，然而她的脸色有点异样，但那不是疾病而是更高的健康，想象一下她在一个圣诞之夜；她单独地在自己的房间里；午夜已过，那本来一向忠诚地拜访她的睡意却跑掉了，她感觉到一种舒适甜蜜的骚动，她半开窗户，她向那无边的空间望出去，只单独地和那些星辰们在一起；然后一声轻轻的叹息使得她放松，她关上窗户；带着一种严肃性，但是这严肃持恒地有着一一种被转化为淘气的可能性，她祷告道：

你们神圣的三个国王，

你们在今晚会让我看见，

我将摊开谁的桌布，

我将铺展谁的床被，

我将接受谁的姓氏，

我将成为谁的新娘^[101]。

并且，她健康而喜悦地蹦上床。老实说，如果那三个神圣的国王不照顾着她的话，那么他们真的会有愧，并且，只是说“人们也不知道她想要谁”是没有用的；其实人们很清楚地知道；至少，如果不是所有的征兆都出错了的话^[102]，那么她多多少少还是知道的。

这样，我们再回到“那最初的爱”。它是自由和必然的统一体^[103]。个体觉得自己被以一种不可抗拒的力量拉向另一个个体，但恰恰在此之中感觉到自己的自由。这是“那普遍的”与“那特殊的”间的一种统一^[104]，它既有“那普遍的”又有“那特殊的”，甚至在趋近于“那偶然的”的

时候也是如此。但是它具备所有这一切，不是依据于反思才具备的，而是它直接地具备着这一切。在这方面，那最初的爱越是确定，它就越健康，“它真正是一种最初的爱”的几率就越大。他们通过一种无法抗拒的力量相互被吸引向对方，但他们在这之中却享受着全部的自由。现在我没有现成的各种坚酷心肠的父亲、没有首先应当去战胜的斯芬克斯

[105]，我有足够的资源力量去武装起他们（我也不曾像小说作者或者剧作家们那样为自己设定出这样的任务，去把时间拖延成对整个世界、对那些恋人们、对读者和观众们的痛苦折磨），也就是以上帝的名义来让他们结合。你看我在扮演高贵的父亲，就其本身而言这实在是一个非常美丽的角色，只要我们自己不曾经常将之弄得那么可笑就行了。也许你留意到了，我以父亲们的方式加上了这小小的一句：以上帝的名义。现在，想来你在这一点上是能够原谅这样一个也许从来就不曾知道过或者在很久以前已经忘记了什么是“最初的爱”的老人吧；但是，如果一个更为年轻的、仍然为那最初的爱而欣悦狂喜的人允许自己把重点放在这上面，那么你也许就会觉得诧异了。

这样，那最初的爱在自身之中有着那整个直接的、天赋的保障，它什么危险也不怕，它藐视整个世界，我只是祝愿它，希望它在这方面总能够像在此事件上[106]那样轻松；因为我肯定不会为它在路上设置障碍。也许我并没有由此而为它作出了什么，并且，如果人们再回顾一下的话，我甚至也许就因为这个原因而陷入对自己不利的处境。那个体在最初的爱中具备着一种极大的权力，而正因此，如果不遇上对抗和阻挠的话，这在同样程度上也是不舒服的，正如对于一个勇敢的骑士，如果发生这样的事情也是不舒服的：他得到了一把他能够用来砍石头的剑[107]，而在这时他发现自己被置于一个沙区，在此之中甚至找不到一根能够让他使用这剑去砍一下的树枝。那最初的爱，这样看，它是有着足够的保障，它无需任何支持，如果它需要一种支持的话，那骑士就会说，那么它就不再是什么“那最初的爱”了。现在看来，这也已经是足够明了的了；然而，我跑进了一个循环论证的圈子里，这也同样是很明显的。我们在前面的文字中肯定能够看见：罗曼蒂克的爱情停留在那作为一种抽象的自在者[108]的爱情上，这是它的一个错误，并且，它所看见和想要去遇上的所有危险都只是外在的与爱情本身完全无关的。我们另外再回想一下，如果那些危险是从另一面出来的话，是从内部出现的

话，那么事情就变得麻烦得多了。但对此，骑士自然就会回答说：当然，但问题是这怎么可能，并且就算这是可能的，那么，在这种情况下它就不再是什么“最初的爱”了。你看，这最初的爱的问题可不是什么简单容易的事情。我现在可以提醒一下，那种认为“反思只会起到消灭的作用”的看法是一个错误，反思同样也起着拯救的作用。然而，既然我为自己定出了的首先要展示的东西是“那最初的爱能够在婚姻中持存”，那么，我现在就要进一步强调我在前面的文字中所提示过的东西：它能够以一种更高的“同心集中性（Concentricitet^[109]）”中被吸收，并且对此仍然是不需要有什么怀疑的。在后面我则会阐释出，“去成为历史性的东西”在本质上应当是属于那最初的爱，而对此的条件则恰恰是婚姻，我也会展示出，罗曼蒂克的最初的爱则是非历史性的，尽管人们能够在许多纸页上写满骑士的业绩。

这样，那最初的爱在其自身是直接地确定的；但那些个体们则也是在宗教的意义上得到了发展的。我当然是可以允许自己预设这一点的，是的，我当然会预设它，既然我要展示的是：那最初的爱和婚姻是能够相互在一起地持存的。当一场不幸的最初的爱教会了那些个体去逃向上帝和逃向婚姻来寻求保障时，这当然就成了另一回事了。这时，那最初的爱就出离了平衡状态，尽管要重新让它达成平衡的可能性是仍然能够找得到的。于是，他们就习惯于让一切事物都归于上帝。但是，这“让一切事物都归于上帝”自然就包括了一种由不同方式构成的丰富多样性。这时，他们寻找上帝的日子就不是悲哀的日子了，而那驱使他们去祷告的东西也不是畏惧和恐惧，他们的心、他们的整个存在充满了喜悦，在这样的情况下，还有什么会比他们为此而感谢他更自然的事情呢。他们无所畏惧；因为外在的各种危险对他们没有作用，而那些内在的危险，是啊，那最初的爱根本对它们一无所知。但是，通过这一道谢，那最初的爱并没有被改变，任何起着打搅作用的反思都没有走进它之中，它被吸收在了一种更高的同心集中性之中。但一种这样的道谢，就像所有的祈祷一样，有着一个“作为”（Gjerning）的环节，这不是在外在的而是在内在意义上说的，这一环节在这里就是“想要抓住这一爱情不放”。“那最初的爱”的本质并没有因此而有所改变，没有任何反思走向它，它的固定的集合关联没有松散掉，它在自身中仍然有着自己的整个得到了祝福的确定性，它只是被吸收进了一种更高的同心集中性之中。在这种更高的

同心集中性之中，它也许根本不知道它有什么要去惧怕的，它也许就想象不到任何危险，然而它却还是因一种善良的意向（这种善良的意向也是一种最初的爱）而被向上拉进了“那伦理的”。在这里你不会来这样地反驳我吧：我不断地使用“同心集中性”这个词，这就使得我犯了一种“以结果为前提的循环论证”^[110]的谬误，因为我按理原本是应当立足于“这些区域是离心偏轴的”（*excentriske*）这一假定前提的。对此，我必须回答说：如果我是立足于“离心偏轴性”（*Excentriciteten*^[111]）的话，那么我肯定就永远也无法达到同心集中性；但是我也提请你记住：在我立足于这一“同心集中性”的时候，我也论证了它。于是，我们现在是相对于“那伦理的”和“那宗教的”而将那最初的爱设定了出来，并且结果显示，它的本质并非因此就必定会出离其平衡状态；而使得那结合看上去显得很难的原因恰恰正是“那伦理的”和“那宗教的”，这样一切看来就都到位了。然而，我对你太熟悉了，所以我不敢指望“以这些东西就能够打发掉你”。在总体上，你认识到所有世界上的难题。你用你快捷敏锐的头脑迅速思想着各种各样的科学难题、生活条件等等，但是不管是哪里，你总是在那些难题面前停住，我几乎不相信你会有可能在哪怕是一件事情上能够走得更远而超越它们。在某种意义上你像一个领航员，只不过你是领航员的反面。一个领航员认识到各种危险并且安全地驶船进港。你知道那些浅滩并且你总是让船搁浅。不用说，你是尽了你最大的努力了，并且人们不得不承认你的敏捷和通晓。对于那些人和那些水区，你有着这样的一双老练的眼睛，以至于你马上就能够知道你再随他们走多远就能够让他们搁浅。并且，你其实也不掉以轻心，你同样也没有忘记他停留在那里；带着一种孩子气的恶毒你能够在下一次见到他的时候还记得这个，这时你则会非常谨慎地问他的健康状况并问他是怎样从这搁浅的状态中摆脱出来的。在这里，也许你也并不会在这些麻烦面前手足无措。你无疑会提醒说，我在“我们所谈的是什么样的神”这个问题上是全然不确定而飘忽游移的，那不是个异教的厄若斯^[112]，厄若斯愿在情欲之爱的秘密中作为知密者，而他的存在最终也就只是恋人们自己的心境所发出的反射；但我们所谈的不是厄若斯，而是基督徒们的上帝、精神的上帝，对于一切不是精神的东西都严厉警惕着的上帝。你会提醒说，在基督教里“美”和“感官性”是被否定掉的，你会附带说：以这样的一种方式，基督徒们无所谓那时基督是丑是美；你会请求我带着我的正宗信仰远离情欲之爱的秘密幽会，尤其是要杜绝所有试图为人做中介的

想法，因为比起哪怕最顽固的正宗信仰，你更反对做中介的行为。“是的，走上圣坛，这对于一个年轻女孩子说来这肯定会起到欢欣鼓舞的作用，这肯定会与她的心境达成完全的和谐。而教众们，他们也许会像看着一个不完美的、无法抵抗尘世间欲乐诱惑的生命物一样看着她^[113]，她要站在那里，就仿佛她是在接受学校校规惩罚或者作公开忏悔^[114]，然后那牧师首先是要向她读一段文字而也许又在之后把腰弯过栏杆低声地（作为一丝安慰）向她诉说：另外，婚姻是一种让上帝满意的状态^[115]。在这样的一种场合中唯一有一些价值的，就是那牧师的处境，并且，如果那是一个美丽年轻的女孩，那么我肯定想去做牧师来对着她的耳朵低语这一秘密。”我的年轻朋友！是的，婚姻确实是一种让上帝满意的状态；反过来，我不知道在《圣经》的什么段落谈及过对单身汉的特别祝福，而这则是所有你的各种恋爱故事的结局。但是，如果一个人要和你打交道的話，那么这个人无疑就是为自己设定了最艰难的工作；因为有这样的能力证明随便什么事物，而每一种现象到了你的手中都变成你所想要它变成的随便什么事物。是的，基督徒们的上帝确实是精神，并且基督教是精神，而在肉体和精神之间被设定出了分裂^[116]；但是肉体不是“那感官性的”，它是自私的^[117]，在这样的意义上看，甚至“那精神的”也可以变得感官性起来，比如说，如果一个人虚华地看待自己的精神礼物，那么他就是肉体的。当然，我知道，对于一个基督徒来说，“基督应当是一个世俗的美丽形象”不是什么必然，并且，出于另一个不是你所指出的原因，这也会是非常可悲的；因为，假如“美”在这里是某种本质性的东西的话，那么信仰者怎么会渴望着要见到他；但所有这些却绝不会推导出这样的结论说：感官性在基督教之中被消灭了。那最初的爱在其自身之中有着“美”的环节，并且处在无辜之中的“那感官的”之中所具的这种喜悦和充实，完全能够被接纳进基督教。但是，让我们警惕一样东西，一条歧路，它要比你所想要避开的东西更危险。让我们不要变得过于精神化。显然，我们也不能以你的率性随意（你想要怎样解读基督教）来作为依据。如果你的看法是正确的，那么，我们最好就是尽可能快地开始对“那肉体的”所作的自残自虐和毁灭——就像我们在那些神秘主义的极端行为中所了解到的那样^[118]；健康本身则无疑变成了一种可疑的东西。然而，我却仍然很怀疑任何虔诚的基督徒会否认他完全可以祈求上帝（到处行走并治疗病人的上帝）保佑他的健康；如果那样的话，那些麻风病人们就理应要求不让自己得以治愈^[119]；因为他们岂不

已经是最趋近完美的了吗。一个人越是简单和孩子气，他也就越是能够祈求更多；但现在，既然诸如那最初的爱也是属于“有孩子气”，那么，我就彻底无法看出有什么理由说它不该祈求，或者更确切地说（为了继续我前面所说的东西）：有什么理由说它不该感谢上帝，如果它的本质并不因此而出离平衡状态的话。

然而，也许你在你的良心中承负着更多，那么，是在一开始还是在最后其实都一样，让它显现出来吧；如果对于接下来的讨论中的某句话你会说“我从来没有这样说过”，那么，我就会回答说：这当然是真的，但是，我好心的观察者先生，你得原谅一个可怜的丈夫，他敢无礼地将他当成自己的观察对象。你在你心中隐藏着什么你从不直接说出来的东西；正因为如此，你的表达有着那么多有力的东西、那么多回弹伸缩性，因为它暗示着一个你让人去隐约地感觉的“更多”，一场还要更为可怕的爆发。

这样，你找到了你的灵魂所渴望的东西，那是你的灵魂在许多被误解的尝试中曾以为自己找到的东西；你找到了一个女孩，你的整个身心在她那里找到安宁；并且，尽管你会觉得有了稍稍过多的经验，这却依然是你的最初的爱，对此你是坚信不疑的。“她是美丽的”——自然；“可爱”——那是肯定的；“然而她的美丽不是在那规范化的’之中，而是在于‘那丰富多样的’的统一之中、在‘那偶然的’之中、在‘那自相矛盾的’之中”；“她富有灵魂的热情”——我能想象；“她能够全身心地深入到一种印象之中，以至于世界在一个人眼前几乎是漆黑一片；她是那样轻捷，能够像鸟一样在一根绿枝上摇摆，她有着精神，足够的精神来映照她的美丽，但也并不更多。”这将要保证你对一切的拥有的一天到了；另外，这也是一种你觉得足够地确定了的拥有。你为自己请求了获准去为她作最后的膏油礼^[120]。你已经在她家的餐室里等着了，一个动作敏捷的女仆，四五个好奇的表姐妹，一个受人尊敬的姨妈，一个理发师，他们多次在你面前匆忙走过。你多少对之已经有点烦了。这时，向着客厅的门轻轻地开了，你向那之中投去了迅速的一瞥，什么人也没有，她甚至机智地让所有不相关的人都离开了，甚至也让他们都离开了客厅。她是美丽的，比任何时候都美丽，有着一一种生机灵气笼罩着她，一种和谐，她自己仍然被这种和谐中的波动震颤着全身。你为之诧异，她甚至超越了

你的梦，你也被此打动而有了变化，但是你精妙的反思马上隐藏起你的感动，你的平静对她有着更大的诱惑力，把一种欲望投入了她的灵魂，而那使得她的美丽令人感兴趣的正是她的灵魂。你靠近她；她的妆饰也为这处境给出非同寻常的印痕。你仍然不曾说出一句话，你看着并且就好像是你没有在看，你不想以含情脉脉的粗俗来麻烦她，然而，甚至镜子都在帮着你的忙。你为她在胸前佩上一件饰物，这是你在第一天就已经送给了她的，那是第一次你带着一种激情吻了她，这激情在这一刻里寻求着对自身的肯定；她自己隐藏起了它，没有人知道。你拿着一束小小的花束，这花束只包含有单一的一种花，一种就其自身而言是完全微不足道的花。总是这样，在你为她送花的时候，总会有一根小小的枝状装饰物在之中，除了她一个人之外没有人会想得到这个。在今天，这花也在荣誉和尊贵中出现，它将单独地装点她；因为她爱它。你把它递给她，一滴泪水在她的眼中颤动，她重新将它还给你，你吻了它，并将它戴在她的前胸。某种忧伤在她那里弥漫开。你自己被感动了。她向后退一步，她几乎是带着怒气地看着那使得她碍手碍脚的服饰，她拥抱着你的脖颈。她无法再放开你，她带着一种热烈紧拥着你，仿佛是有着一种敌对的力量会把你从她那里拉走。她那精美的饰物被压碎了，她的头发垂落下来，在同一个此刻里她消失了。你重新被遗留在了孤独之中，只有一个动作敏捷的女仆，四五个好奇的表姐妹，一个受人尊敬的姨妈，一个理发师会来打断这种孤独。这时，客厅的门开了，她进来了，并且在她的每一个面部表情里都能读出宁静的严肃。你握她的手，又离开她以便再和她相遇——在主的祭坛前相遇。你忘记了这个。你对之进行过如此多的考虑，也在别的场合对之有过考虑，你在你的神魂颠倒中忘记了它，你处在了那对所有人都是如此的各种关系中，但这是你所不曾仔细想过的；然而你毕竟已经成熟了，足以能够看得出婚姻的意义多少不仅仅是一种仪式。一种恐惧抓住了你。“这个女孩，其灵魂纯洁如白日天光、崇高如当空苍穹、无邪得像大海，这个女孩，我能够向她跪倒对她崇拜，她的爱情让我觉得能够将自己从所有的迷惘之中拉出来并且使自己重新出生，我要将她引上主的祭坛，她将站在那里如同一个女罪人，这就是要用来描述她的话并且也是要对她说的话：是夏娃诱惑了亚当^[121]。她，我骄傲的灵魂为她而折腰，它所唯一曾折腰相向的她，这就是要对她说的话：我要成为她的主人，她将顺从她的丈夫^[122]。这一瞬间来临了，教会已经向她张开了自己的双臂，而在它把她还给我之

前，它先要在她的嘴唇上印上新婚之吻，这不是我用整个世界去换取的新婚之吻；它已经张开了双臂要去抱她，但这一拥抱会使得她的美丽褪色，而在这时，它将她扔向我，并且说：要生养众多^[123]。这是怎样的一种权力啊，它竟敢挤进来硬插到我和我的新娘之间，这我自己所选定的新娘，这选定了我的新娘。这一权力要命令她来对我忠贞，难道她还需要什么命令吗？而如果是因为有一个她爱得比爱我更甚的第三者命令她对我忠贞^[124]，她才对我忠贞，那么……并且它责定我对她忠贞^[125]，难道还需要谁来责定我这样做吗？我——全心全意地属于她的我。并且，这一权力来决定我们间的相互关系，它说，我应当命令、她应当服从；但是，如果我现在不愿意命令，如果我现在觉得自己太渺小而不该去命令，那又怎样。不，我愿意服从她，她的暗示对于我就是一种命令，但如果是一种外来的权力，我不会向外来的权力屈服。不，趁着还有时间，我会和她一起逃到很远很远的地方去，并且，我会请求黑夜来藏匿起我们，并请求沉默的云朵们在大胆而不着边际的画面中给我们讲童话，正适合于一个新婚之夜，并且，在宏大的天穹之下我愿沉醉在她的魅力之中，单独地与她共处、单独地在整个世界，并且我愿坠落进她爱情的深渊之中；并且，我的嘴唇哑然；因为那些云朵是我的思想而我的思想是云朵；并且，我愿呼唤并敕令天空里大地上的所有力量，不让任何东西来打扰我的幸福，我将让它们立誓，并且我让它们向我发誓这样做。是的，远离，远离到天涯，那样我的灵魂重新能够变得健康、我的胸膛重新能够呼吸，那样我就不会在这郁闷的空气里窒息——远离——

是的，远离，我也同样会这样说：离开、离开，呵，不洁的东西们^[126]。但是，你有没有考虑到，她是不是也愿意随着你去走上这冒险之旅？“女人是弱的”；不，她是谦卑的，她比男人距上帝要近得多。另外，爱情对于她就是一切，她肯定不会藐视上帝将恩准她的那祝福和肯定。说到底，女人可能就从来没有想到过要与婚姻有什么矛盾，并且，如果不是男人自己去腐蚀了她的话，她永远也不会想到这个；因为，一个得到了解放的女人^[127]也许会想到这样的事情。冒犯的事情总是从男人开始出现；因为男人是骄傲的，他想要一切，他不想有什么东西在自己之上。

现在，我所做出的描述几乎完全地符合你的情形，这是你所不会否认的，并且，就算你要否认这一点，无疑你也还是不会否认，它符合这一倾向的代言人。为了标示你的“最初的爱”，我有心花功夫在表达上作出一定变化而使之与那通常的东西有所不同；因为坦率地说，那被描述出来的爱情，不管它多么地充满激情、不管它宣示出多大的悲怆，它仍然是太过多地有着反思、太过多地与情欲之爱的风骚不分彼此，以至于我们不敢将之称为是一种最初的爱。一种最初的爱是谦卑的，并且因此它为“有着一种比它自己更高的权力存在”而高兴，哪怕没有别的原因而只是为了“想要有一个让自己去感谢的人”。（因此，相比女人们，人们很少在男人们那里看见纯粹的最初的爱。）类似于此的情形在你身上也有，因为你不是说过你愿敕令天空里大地上的所有力量^[128]吗，在这之中已经显示出一种想要为自己的“最初的爱”寻找一种更高的出发点的愿望了，只是在你这里，这愿望成为一种带着所有可能的随意性的物灵崇拜。

那么让我们看，那首先让你产生反感的是：你要被庄严地任命为她的主人。就好像你不是她的主人，也许那只是太过分，就好像你的言词并非被烙下过这样的印痕，但是，你却并不想放弃这一偶像崇拜、这一风骚姿态，你想要作为她的奴隶，尽管你很确定地感觉到自己像是她的主人。

其次是，你的爱人要被宣布为一个女罪人，这引发出你灵魂的反感。你是一个审美者，我忍不住要将此置于你那无所事事的头脑中让你做出考虑：难道这一环节不恰恰能够使得一个女人更为美丽吗；在这之中有着一个秘密，而这秘密则向她投出了一道令人感兴趣的光辉。只要我们还敢于对那罪做出“无辜”的断言，它就能够有着一种孩子气的调皮，而这调皮只会提高美。无疑，你能够理解，我并非是出于严肃在坚持这一看法，因为我很清楚地感觉到这之中蕴含了什么东西并且也将在后面就此展开阐述；但是，如前面所说，如果你确实有这样的考虑的话，那么也许你就会绝对地迷醉在这一审美性的观察中。这样，不管这种做法是不是正确的，就是说，是不是最令人感兴趣的，你就会去达成许多审美上的发现，诸如以一种无限远的暗示来刺激这痒处，或者，让那年轻无邪的女孩单独地与这种黑暗力量搏斗，或者，带着一种一本正

经的严肃把在跷跷板另一头的她挑进反讽之中，等等，简言之，在这方面你会有很多想要去做的事情。然后你渐渐会想到福音书中的甚至也被散撒在女罪人身上的那种颤动的光辉，这女罪人诸多的罪在她身上获得赦免，因为她爱得很多[129]。相反我要说的是：那想要让她作为一个女罪人站在那里的，则又是你随意的念头。就是说，在一般的情形上[130]认识那罪是一回事，而在具体的事件上[131]认识那罪则是另一回事。但是，女人是谦卑的，教堂对一个人所说的严肃言辞使这人感到愤慨，这样的事情无疑从来不曾在一个女人身上真正发生过；女人是谦卑而充满信心的，谁又能够像一个女人那样垂下眼睑，而又有谁能够这样地将之重新张起。如果某种变化因为教堂对于“那罪将进入世界”的庄严预示而发生在她身上的话，那么这变化就应当会是，她只是更强有力地紧紧抓住自己的爱情。但是由此绝不会导致最初的爱情脱离其平衡状态，它只是被向上牵引进一种更高的“同心集中性”。让一个女人确信那世俗的爱情在根本上就是一种罪，这会是一件非常艰难的事情，因为她的整个存在会因此而在其最深的根本之中被毁灭掉。另外，她走到主的祭坛前当然不是为了去考虑她到底是该还是不该爱站在她身边的这个男人；她爱他，她的生命就在这爱之中，并且，那在她那里唤醒怀疑的人、那想要教她去产生对她自己的本性造反的愿望并且不愿意在上帝面前跪下而只愿意挺立的人，那人才是悲哀的。也许我不该接下你的话题；因为你在你的脑子里顽固地认为：为了让那最初的爱真正产生，那罪就不该进入这世界，然后你无疑自己还是感觉到了，你在出拳打空气[132]。（你想要从罪之中抽象出来，在总体上看，你通过这一点显示出，你是处在反思之中。）但是，既然那些个体（我们是在他们间设想那最初的爱）是带有宗教性的，那么我就根本无需让自己涉足于所有这一切之中。就是说，“那有罪的”并不在于那就其本身而言的“最初的爱”之中，而是在于它之中的“那自私的”之中，但只有到了它反思的那一瞬间，“那自私的”才出现，而它自身则正因为这反思而被消灭掉了。

最后让你心生反感的是，一种“第三的”权力要让你遵守对她忠贞的义务，而要她遵守对你忠贞的义务。出于一种顺序上的考虑，我得请求你回想一下：这一“第三的”权力并不是在强行逼迫；而我们所想象的那些个体，既然他们在宗教性方面得到了发展，那么他们在之后自己去寻找到这“第三的”权力，并且，在这里所要考虑的相关问题是：在它之中

有没有什么在他们的“最初的爱”的路上为他们设置障碍的东西。然而你不会否认，通过“以某种方式把爱情弄成一种义务性（恋人们在一种更高的权力面前将这一义务性施加于自身）”来寻求一种强化确认，这对于那最初的爱是很自然的事情。恋人们对着月亮、对着星辰、对着他们父亲的骨灰、以他们的名誉起誓等等，相互许诺忠诚。如果对此你说：是啊，这样的誓言毫无意义等于什么也没说，它们也不过就只是恋人们自己的心境所发出的反射；因为，否则的话，他们怎么会想到去对月亮发誓。这样我就会回答说：在这里是你自己使得那最初的爱情的本质脱离了其平衡状态；因为它之中的美丽之处恰恰就是在于这个：依据于爱情，一切对于它都获得了实在性，（直到那反思的瞬间，这才显示出这对月起誓是毫无内容的），在这誓言的瞬间里，这一切有着其有效性。现在他们是对着一种确实有着有效性的权力发誓，难道因此这种关系就被改变掉了吗？想来不会是这样吧，因为对于爱情来说，尤其重要的恰恰就是：这誓言有着真正的意味。因此，如果你认为你完全可以对着云彩和星辰发誓，但要让你对上帝发誓则会使你心烦，那么这就说明，你是处在反思之中。也就是说，除了那不是知密者的东西之外，你的爱情不可能会有什么知密者。当然，现在无疑是如此：爱情是神秘的，但你的爱情是如此出色，以至于连那在天上的上帝都不可对之有所知，尽管上帝（如果我使用一种稍稍轻率的表达来说）是一个并不会为人带来骚扰的见证者。但是，这——“上帝不可对之有所知”，这是“那自私的”和“那反思着的”；因为在同一时间里“上帝在人的意识中”并且“上帝却仍然不可在人的意识中”。所有这些都是那最初的爱所不认识的。

于是，这一“让爱情在一种更高的层面里得以崇高化”的需求是你所不具备的，或者更确切地说：因为那最初的爱并没有什么需求而只是直接就这样去做了，你有这需求但不愿意去满足它。如果我现在用瞬间的时间回头再看一下你那假想出来的“最初的爱”，那么，我就会说，也许你成功地敕令了所有的力量^[133]，然而距你不远处还是生长着一棵槲寄生。它冒芽吐枝，它向你扑送着凉意，然而在自身之中却藏着一种温度更高的热；你们很为之感到高兴；但是这棵槲寄生标志了在你的爱情中作为生命原则的那种热病型的骚动，它冷下来并且热上去，它不断地变换着，甚至你能够在同一瞬间里既希望“你们能够有一种对你们而言的永恒”又希望“这个此刻是最后的此刻”；因此，你的爱情之死亡是确定的。

于是，我们看见那最初的爱是怎么能够步入与“那伦理的”和“那宗教的”的关系而又无需通过一种使之出离了其平衡状态的反思，因为它只是被向上牵引进一种更高的直接的“同心集中性”。从某种意义上说，这里是发生了一种变化，并且这就是我现在想要观察的东西，人们能够将之称为“情男情女之向新郎新娘的变形”。由于那最初的爱被导向了上帝，这变化就以这样一种方式发生，恋人们为此而感谢上帝。在这之中，一场高贵化的变化就发生了。那最临近于男人的弱点是：自以为征服了自己所爱的女孩；他在这之中感觉到自己的优越，然而这种做法却绝不是审美性的。相反，在他感谢上帝时，他则是在自己的爱情之下谦卑着，而如果将这两者放在一起比较：是“把爱人作为一种礼物从上帝的手上取走”，还是“为了征服她而压倒了整个世界”，那么，这前者则真的是要远远地更美丽得多。另外，那真正是爱着的人，在他以这样的一种方式谦卑地面对了上帝之前，他的灵魂是不会得到安宁的；而他所爱的那个女孩对于他来说实在是意味太重大，以至于他不敢（哪怕是在最美丽和高贵的意义上看）将她当成一种战利品。如果他会为征服和获取她而感到高兴的话，那么他就会知道，那恰当的做法是通过整个一辈子在日常间进行的获取，而不是什么短期狂恋的超自然力量。然而这却不是像“仿佛在事先有过一种怀疑”那样地发生，而是直接地，它就发生了。于是那最初的爱中的真正生命就留了下来，而那劣质杂醇般的东西（如果我可以这样说的话）则被去掉了。对于那另一性别，她感觉到其自身之外的压倒性优势，她屈服于它，这是更为自然的事情，并且，尽管她在这“作为乌有”中觉得快乐和幸福，但这却很容易就会趋向于去成为某种不真实的东西。现在，如果她因为爱人而感谢上帝，那么她的灵魂就有了抵制受煎熬的保障；她能够感谢上帝，通过这感谢，她就能够稍稍拉开一点与自己所爱的人的距离，只稍稍的这点距离，就仿佛她因这点距离而能够呼吸。并且，这不是作为一种“令人焦虑的怀疑”的后果而发生的，这种后果是她所不知不识的，然而直接地，它就发生了。

在前面的文字中我已经暗示了，在最初的爱情之中有着一种永恒，尽管它是幻象的永恒，它还是使得爱情变得道德伦理化。现在，在那些恋人们把他们的爱情引向上帝的时候，这一感谢就已经为他们的爱情打上了一种绝对永恒的烙印，同样这烙印也被打在了意向和义务性之上，而这一永恒则不会是被建立在各种黑暗的权力之上，而是基于“那永恒

的”本身。那意向另外也还有另一种意味。就是说，在之中有着爱情中一种运动的可能性，并且于是也有着脱困的可能性，所谓脱困，就是说，从那就其本身而言的“最初的爱”所具的麻烦（即，它无法前进）中解脱出来。在它的无限中有着“那审美的”，然而，“那非审美的”则是在于：这一无限无法被有限化^[134]。“那宗教的”的登场不可能打搅那最初的爱，关于这一点，我将以一种更为形象化的表达来阐明。“那宗教的”在根本上其实是对于“人在上帝的帮助下比全世界更轻”这一信念的表达，这种信仰完全就像“人能够游泳”这一事实所必须具备的信心基础。现在，如果有这样一种能够保持使人浮于水面的游泳带，那么，我们可以想象一个曾处于生命危险中的人总是戴着这游泳带，但我们也可以想象一个从不曾处于生命危险中的人同样也戴着这游泳带。这后一个事例就与那最初的爱和“那宗教的”之间的关系相符。那最初的爱将“那宗教的”环绕束系^[135]在自己身上，而没有任何事先出现的痛楚的经验或焦虑的反思；只是我请你不要把过多的分量放在这个表达上，乃至看上去“那宗教的”就仿佛只有一种与之外的外在关系。“那宗教的”与之外的关系并非仅仅是外在的，这是我们在前面的文字中已经展示过了的。

那么，就让我们一了百了地把账清一下吧。你们谈论那么多关于爱欲型的拥抱，这与婚姻型的拥抱相比又怎样呢？比起那爱欲型的，在婚姻型的“我的”的抑扬调谐之中有着怎样的财富啊；它不仅仅回响在“诱惑性的瞬间”的永恒之中、回响在“想象”和“观念”的幻象的永恒之中，而且也是回响在“意识”的永恒之中、回响在“永恒”的永恒之中。在这婚姻型的“我的”之中有着怎样的一种力量啊；因为意愿、决定、意向是一种远远更为深刻的音质；怎样的一种能量和柔韧性啊；因为有什么东西是像意愿那样坚硬而又像意愿那样柔软的；怎样的一种运动之力而不仅仅是各种“阴暗的冲动”所有的困惑的激动；因为婚姻是被建立在天堂里的^[136]，而义务贯穿生存的直到那最极端的顶尖处并且准备好道路，并且确保永远也不该有任何障碍能够来打扰这爱情！那么，就让唐璜保留那座凉亭^[137]吧、让骑士保留夜空和星辰^[138]吧，如果他除此之外什么也看不见。婚姻甚至在更高的地方有着自己的天堂。婚姻就是如此，而如果婚姻不是如此的话，那么，那不是上帝的错、不是基督教的错、不是婚礼的错、不是诅咒的错、不是祝福的错，而仅仅只是人们自己的错。并且，人们以这样的方式写书，把那些尚未开始生活的人们带进生活的

迷惘、让他们为生活烦恼，而不是去教他们好好生活，这岂不是一种可悲可叹的糟糕。甚至，如果人们所说是正确的话，那也就算了，那只是一种令人痛苦的真相；但那其实只是谎言。人们教我们去行罪，而对于那些没有勇气行罪的人，人们则以另一种方式同样地使得他们不幸。很不幸，我自己就受到“那审美的”的过多的影响，以至于无法知道“丈夫”这个词让你觉得刺耳。然而，这对于我来说是无所谓的。如果“丈夫”这个词失去信誉而几乎被弄成一种笑话的话，那么现在就到了我们试图重新维持它的荣誉的庄严时刻了。而如果你说：“我们从来没有见过过这样的婚姻，尽管我们见过足够多的婚姻”，那么，这并不会让我觉得不安；因为，“我们每天看见婚姻”这个事实使得人们更少在婚姻中看见那伟大的东西，尤其是因为人们在尽一切努力贬低着它；因为，这样说吧，难道你们不是已经搞到了这样的程度而使得一个在圣坛前向一个男人伸出手去^[139]的女孩被看成是不如你们的浪漫小说中的这些带着自己的最初的爱的女主人公那么完美了吗？

现在，在我带着所有的耐心听了你和你的宣泄（这比你可能会真正承认的宣泄程度更为剧烈）之后，（但是你将看见，尽管你也许还没有完全理解你自身之中的这些情感骚动；在婚姻真正地作为一种现实降临到你面前的时候，那么它就会在你内心中刮起风暴，尽管你可能仍然还是不愿向任何人流露心迹），这时，我就得请你原谅我摆出我各种小小的观察。一个人一生之中只爱一次，“心灵挂在他的最初的爱上”^[140]——婚姻。去倾听，并且为这一不同星体发出的和谐共鸣^[141]惊叹吧。这是同一件事情，只是被以审美的方式、以宗教的方式和以伦理的方式表达出来。一个人只爱一次。为了实现这个，婚姻就进场了，而如果相互不爱的人们脑子里想到要结婚，那么，教堂对此也没有什么办法。一个人只爱一次不同球体发出的和谐共鸣，这句话从那些最不同的人们那里回响出来，从那些幸福的人们那里发出（他们每天都在对之作出一种快乐的确认），也从那些不幸的人们那里发出。对于后者，真正地只能分出两类：那些一直在追求着理想的人们，和那些不愿坚持这理想的人们。最后的这些才是真正的诱惑者。我们很少遇上他们这一类，因为在他们中总是会有着某种非同寻常的东西。我曾认识一个这样的人，但他也一直承认，一个人只能爱一次，然而他的不羁的欲望是爱情所无法驯服的。是的，现在某些人说，一个人只爱一次，一个人结婚两三次。在

这里星体的运行范围又合一了；因为审美者说不，而教堂和那教会的伦理怀疑地看着第二场婚姻^[142]。这对于我来说有着极大的重要性；因为，如果这是真的——一个人爱好几次，那么，这婚姻的问题就变成了一个可疑的事情了，于是这事情看上去就好像是这样：“那爱欲的”因为“那宗教的”的偶然随意性而遭到破坏，“那宗教的”按理是要求一个人只该爱一次，于是，它如此随便地处理这爱欲的问题，这就仿佛是在说：你能够结婚一次，事情就到此结束。

现在，我们看见了，那最初的爱是怎样进入与婚姻的关系而又不脱离其平衡状态的。既然那最初的爱是被包容在了婚姻之中，那么，蕴含在那最初的爱之中的那同一种“审美的”必定也蕴含在婚姻之中；但“那审美的”是处在无限（那最初的爱所具的先天性^[143]）之中，这一点在上面的文字中已经得到了阐述。由此可见，它是处在诸对立面的统一体之中，而爱情就是这对立面的统一体；它是感官性的但又是精神的；它是自由但又是必然，它处在即刻的环节中、高度地现在在场，但它在自身之中又有着一种永恒。所有这些也是婚姻所具有的，婚姻是感官性的但又是精神的；但它是“更多”；因为，被用在“那最初的爱”上面的这个词——“精神的”，这个词其实所说的是，最初的爱是灵魂性的

（sjælelig），它被精神渗透了的感官性；它是自由和必然，并且也是更多；因为自由，被用来描述那“最初的爱”的自由，真正更多的却是灵魂性的自由，在此之中个体人格尚未从本性必然之中净化出来。但自由越多，放任（Hengivelse^[144]）就越多，并且，只有那拥有自身者才能够挥霍自己、放纵自己。在“那宗教的”之中，那些个体变得自由，他得免于不健康的骄傲而她得免于不健康的谦卑，“那宗教的”挤进那相互如此紧紧地拥抱着对方的恋人之间，不是为了拆散他们，而是为了让她能够带着一种她在之前从来都想象不到的财富而献身、让他不仅仅是接受而且也向她奉献并让她接受。它^[145]在自身之中有着内在的无限^[146]，比那最初的爱所具的还要更多；因为婚姻的内在无限是一个无限的生命。它是诸对立面的统一，比那最初的爱更多；因为它有着一个更多的对立面，“那精神的”和由此而在一种更为深刻的对立之中的“那感官性的”，但是，我们离开“那感官性的”越远，它就获得越多的审美的意义；因为，否则的话，动物们的直觉就变成最审美的了。但是，婚姻中的“那精神的”要比它在最初的爱中时更高，并且婚床上的天空越高越好，就越

发地美、就越多地具备审美性；而且，在婚姻之上的拱然成穹的不是这一尘俗的天空，而是精神之天空。它是在即刻的环节中，健康而有力，它探出自身之外，但是在一种比最初的爱更为深刻的意义上；因为，那最初的爱有着一种抽象的品性，而这恰恰是最初的爱所具的一个错误；但是，在婚姻所具的“意向”（Forsættet）之中蕴含着运动法则^[147]、蕴含着内在历史的可能性。意向是那处于最丰富的形态中的放弃，在此之中我们所关心的不是“将失去什么”，而是“通过坚持将赢得什么”。在意向之中设定有一个“其他”（Andet）^[148]，并且在意向中那“爱情”是相对于这一“其他”而被设定的，然而却不是在外在的意义上。但这“意向”不是“怀疑”所获取的果实，而是“应许”（Forjættelsen）的额外盈余。如此美丽是婚姻所是；并且“那感官性的”也绝没有遭受否定，而是得以崇高化。固然我承认，也许这是我不对的地方；常常在我想到我自己的婚姻的时候，这样一种观念会唤起我莫名的忧伤：这婚姻将终结，我相当肯定，我将与她（我的婚姻曾将我与此她结合在一起）生活在另一次生命之中，这一生命却会以另一种方式把她给予我，这样，那（本来曾作为一个连带在我们的爱情之中的条件的）对立面将被取消^[149]。然而，这却给予我安慰：我知道我应当回忆，我曾与她生活在那尘俗生活所给予的最真挚、最美丽的结合体中。就是说，如果我对这整个事情有着某种理解的话，那么那尘俗的爱情所具的缺陷（就正如这也是它所具的长处），那就是：它是一种偏爱。精神的爱情不具有任何偏爱，并且在相反的方向上运动，不断地发射出所有的各种相对性。尘俗的爱情在其真相中走着相反的路，并且在这整个世界它在其顶峰就只能是对于一个唯一的人的爱情。这就是“只爱一个人一次”的真理。世俗的爱情从爱更多人开始，这是各种暂时的预期，它终结于爱一个人；精神的爱情不断地使自己越来越开放，爱越来越多的人，它的真理在于“爱所有人”之中。这样一来，婚姻则是感官性的，但也是精神的，自由的并且也是必然的，绝对地自在其自身并且也在其自身之中指向其自身之外。

由于婚姻以这样的方式是一种内在的和谐，它自然就在其自身之中有着其目的论（Teleologi）^[150]；这就是，既然它不断地以其自身为前提条件，并且，在这样的情况下每一个关于它的“为什么”的问题也就都成为一种误解，平庸的常识就能够非常容易地对这误解做出解释，这常识（尽管它在通常看上去比那个认为“婚姻是所有可笑事物之中最可笑

的”的歌唱师巴希尔^[151]要稍稍谦逊一点）却还是很容易就不仅仅引诱你，而且也引诱我去说：“如果婚姻不是什么别的东西，那么它就真的是所有可笑事物之中最可笑的东西了。”

然而，为了打发时间，让我们稍稍进一步深入地看一下这之中的随便某一个细节吧。即使在我们各自的笑之间有着极大的差异，我们也还是完全能够稍稍在一起共同笑一笑。这差异差不多就会是一种与在我们想要说出对于“为什么会有婚姻存在”这个问题的答案“这就得去问我们的上帝了”时所用的不同的语气相类似的差异。另外，在我说“我们想要共同地稍稍笑一笑”的时候，有一点是绝对不应当被忘记掉的：在这方面我有多少事情需要归功于你的观察，因为这些观察，我作为一个已婚男人实在是对你感激不尽。就是说，在人们不想去完成那最美丽的工作时、在他们想要在罗得斯（那是向他们指定出来作为跳舞地点的罗得斯^[152]）以外的所有别的地方跳舞，那么，就让他们成为你和其他的捣蛋鬼的牺牲品吧，你们这些躲在熟识的面具下面的家伙是最知道怎样去出他们洋相的了。然而，有一点却是我想要挽救的，有一点是我从不曾也永远不会允许自己去以一笑置之的。你常常说，到处走动单独地去询问每一个人他为什么结了婚，这肯定是“完全绝妙的事情”，这时，人们会发现：通常是非常无足轻重的事情变成起那决定性作用的东西；并且，“婚姻连带所有其后果”，像这样的—一个如此巨大的结果能够从如此小小的原因里产生出来，正是在此中你探究着那可笑的东西。我不该继续在这谬误性的话题上盘桓了，这谬误是在于：你完全抽象地盯着这无足轻重的事情，而一般说来，只是因为这无足轻重的事情进入了各种各样定性的多样化，所以它才会导致出某种后果。相反，我所想要强调的是那些婚姻（那些尽可能不去具备“为什么”的婚姻）中那美的东西。“为什么”越少，爱情就越多，这就是说，如果我们在此之中看见那真的东西。当然，对于那轻率的人，在之后确实会显示出这曾是一个小小的“为什么”；对于严肃的人来说，这显示出来的则是一个极大的“为什么”，这是让他高兴的。“为什么”越少，越好。在那些低阶层之中，通常婚姻无需什么重大的“为什么”就得以缔结了，但因此这些婚姻回响着那么多“怎样”（他们该怎样相处、他们该怎样抚养孩子等等）的频繁度就要小得多。除了婚姻自身所具的“为什么”之外，从来也不会有什么别的是属于这婚姻的，但这是无限的，并且是在这样一种意义上，也正是在这样的

意义上我在此把这关系看成是：没有什么“为什么”，而这也是你会很容易使自己确信；因为，假如我们要用这一真实的“为什么”去对这样的——一个遵循常识的俗气丈夫回答他的“为什么”，那么，他也许就会像《精灵们》中的校长那样说：“那么让我们获得一个新的谎言吧”^[153]。你还会看出来，为什么我不愿意并且不能够为这一对于“为什么”的缺乏找出一个喜剧性的方面来，因为我怕那样的话就会丧失掉那真的东西。真正的“为什么”只有一个，而且它在自身中有着一种能够镇压住所有“怎样”的无限能量和力。那有限的“为什么”是一个集合体，一窝蜂，每个人都从中取自己的，这个多一点，那个少一点，全都一样糟糕；因为，即使有一个人能够在自己的婚姻入口处把所有的“为什么”结合成一体，那么他就恰恰会是所有丈夫中最蹩脚的。

人们为这一婚姻之“为什么”所给出的在表面上看起来最像样的回答之一就是：婚姻是一所品质的学校，一个人结婚以求陶冶自己的品质并使之高贵。我现在要让自己进入与一个特定事实的关联，我是因为你的缘故才留意到它的。那是关于一个“你所抓住的”公务员，这是你自己的表述并且这表述与你自己完全相像；因为，在你的观察有了一个对象的时候，你就不会有任何顾忌，你就会认为你在追随你的使命。顺便提一下，他是一个很有头脑的人，尤其是具备诸多语言知识。一家人围坐在茶桌前。他抽着烟斗。他的妻子不是很美丽，看上去相当普通，相对他而言有点老，在这样的意义上人们会（正如你所说及的）马上就想到这之中必定有一个奇怪的“为什么”。在茶桌边坐着一位年轻的多少有点苍白的已婚妇人，看来她知道另一个“为什么”；主妇自己斟着茶，一个十六岁的年轻女孩，不是很漂亮，但丰腴而活泼，把茶端给大家；看来她尚未到达一个“为什么”。在这样一个大方得体的聚会里，你的不得体也找到了一个位置。你因为公事而去他那里并且已经徒劳地去过了好几次了，你自然觉得这处境实在是太有利而不会就此让它白白浪费掉。恰恰是在那几天里，人们在谈论着关于一个被解除了的婚约。这家人尚未听到这一重要的内地新闻。各个方面都在诉说这个案件，就是说，所有人都是起诉指控者，于是这案子进入了被判定的阶段，并且罪人被革除相应阶层的教门。人们对此看法不定，众说纷纭。你甘冒大不韪以旁敲侧击的暗示说了一句偏向于对被判者的话，这话当然不能算是对相关之人有利，而只算是给出一个起提醒作用的关键词。这话没能起到你想

要让它起的作用，这时你就继续说：“也许那整个婚约就是一个仓促的决定，也许他未曾对那意义重大的‘为什么’作出阐述，一个人几乎能够说出那应当是先于如此决定性的一步的‘但是^[154]’，简言之^[155]，一个人为什么结婚，为什么，为什么。”这些“为什么”中的每一个都被以一种不同音色说出，但是同样地蕴含或表述着怀疑。这太过分了。一个“为什么”就已经是足够的了，但是一个这样的全然动员、一个在敌营中的全队整装进军^[156]则是决定性的。这一瞬间到来了。带着一定的和善（在这和善上却仍然烙有占压倒优势的常识印痕），主人说：是啊，我的好人，我可以对你说为什么：一个人结婚，因为婚姻是一所品质的学校。这时，一切就都被启动了，部分因为反对、部分因为赞同，你使得他在莫名其妙之中超过了他的自身状态，这就成了对妻子的小小教诲，使得那年轻的妇人愤慨，让年轻女孩则感到惊讶。我在当时已经因你的行为而责备过你，不是因为主人的关系，而是因为那些女人们，——对于她们而言，你已经恶毒到了足以使得这场面变得尽可能地难堪而又持久。这两个女人无需我的捍卫，并且这也只是你一贯的逢场作戏，这引导着你去保持不让她们从你的目光中消失。但是他的妻子，也许她也确实爱着他，对于她来说，听这岂不是很可怕？还有，在整个处境之中有着某种不得体。就是说，常识理智的反思根本没有在使得婚姻道德化，以至于它其实是在使婚姻不道德化。感官性的爱情只有一种神圣变形——在此之中它在同样的程度上是审美的、宗教的和伦理的，这就是爱情；那常识理智性的算计使得它在同样的程度上既不是审美的也不是宗教的，因为“那感官性的”没有处在它直接应当在的位置。于是，一个为了这样和那样的东西等等而结婚的人，他迈出了在同样的程度上既不审美也不宗教的一步。他意图中的善意根本没有用；因为那错误恰恰就是：他有着一种意图。如果一个女人结婚，是为了（是的，这样的疯狂是我们在世界中听见的事情，一种看起来是给予了她的婚姻一个巨大的“为什么”的疯狂），是为了给世界生产出一个拯救者，那么，这一婚姻就是在同样的程度上是既不审美的又不伦理不宗教的。这是某种人们并不能够经常为自己弄明白的事情。存在着某种由“常识理智之人”们构成的阶层，这样的人带着极大的鄙视将“那审美的”视作杂碎和儿戏并且在自己的可怜的目的论之中自以为高高地在这之上；但其实恰恰反过来，这样的人因为他们的常识理智性而在同样的程度上是既不伦理又不审美的。因此，去看另一性别总是最好的，它既是最宗教的又是最审美的。

另外，主人的阐释是够琐碎的了，我无须再对之进行介绍；相反，作为这一观察的终结，我祝愿每一个这样的丈夫都得到一个粘西比^[157]做妻子，并得到尽可能地调皮捣蛋的孩子，这样，他就能希望去拥有要达成他的意图所必需的条件。

现在，另外婚姻也确实是一所品质的学校，或者，如果不使用一个这么俗气的表述的话，是品质的渊源，这是我所非常愿意承认的，当然我自然在同时也持恒地认定：每一个为了这原因而结婚的人都更应当被转送到任何别的学校，唯独不该来爱情的学校。另外，一个这样的人永远也不会从这一学业中获得什么好处。首先，他这样就是为自己去除了那种力量、那种稳固、那种渗透遍所有思想和关节的全身性震颤，这被去除掉的东西也就是一场婚姻所意味的东西；因为这也确实是一场冒险；但它就应当是这样，而如果人们以为想要去进行算计就是正确的话，那么这就大错特错了，因为这样的一种算计恰恰就是一种去对之进行削弱的尝试。其次，他自然因此而让爱情的巨大驱动资本流失掉了，并且也错过了婚姻中的“那宗教的”所给予的那种谦卑。自然，他实在是太超级聪明了，以至于无法不随身带着一种关于他应当怎样得到发展的固定而完备的观念，而这一观念则成为他的婚姻和那被他选中的不幸生灵（他曾足够地恬不知耻而去将她挑选出来作为自己的实验品）的衡量标准。然而，让我们忘记这个吧，然后带着感恩回想一下，所谓“婚姻教育人”这句话有多大的正确性，就是说，在一个人不想居高临下地面对它、而是像在我们说及教育时的惯例中的那种情形——俯身屈就于那自己要去受教的东西的时候，这时，这句话有怎样的正确性。它使得整个灵魂得以成熟，因为它在给出一种意义之感受的同时也给出了一种责任的重量，你无法通过诡辩来推卸掉这种责任的分量，因为你在爱着。它通过那种属于女人而又是男人的训诫师的腼腆红晕来使得整个人变得高贵；因为女人是男人的良心。它将旋律带进男人的非同心而偏轴的（excentrisk）运动中，它为女人的宁静生活带来力量和意义——但却只是在她在男人那里寻求这力量和意义的时候是如此，并且这力量因此而不变成一种非女人性的雄性。他不断地回归到她那里，这样，他那骄傲的热情洋溢就被冷却下来；她依偎向他，这样，她的弱点就得以强化。^[158]而现在，我们看婚姻所带来的所有琐碎小事。是的，在这方面你无疑会同意我，但是也请求上帝让你得免于此。不，没有什么东西能

够像那些琐碎的小事们那样多地对人起到教育作用。在一个人的生命中有着这样的一个阶段，人们应当把这些琐碎的小事从他那里去掉；但是也有着那种它们起到好的作用的阶段，并且，“将自己的灵魂从琐碎小事中拯救出来”这是属于一个伟大灵魂的手笔；但是在一个人想要这样做的时候他能够这样做；因为这“想要”就是那伟大的灵魂，而那“爱着”的人想要[159]。这对于男人尤其会是艰难的，因此在这方面女人对他有着如此重大的意义。她被创造出来，就是为了解决这些琐碎的小事，她知道去为之给出一种意义、一种品格、一种施展着魔法的美。它们从习惯中、从单面性的暴政中、从随意任性的缰套中拯救着，所有这些恶的东西又怎么会有时间去在一个婚姻性的结合（这一婚姻结合如此多次、以如此多的方式清算拷问着自己）之中赢得形态呢？所有这些都无法蔓延开，因为“爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒；爱是不自夸；不张狂；不作害羞的事；不求自己的益处；不轻易发怒；不计算人的恶；不喜欢不义；只喜欢真理；凡事包容；凡事相信；凡事盼望；凡事忍耐。”[160]想想主的使徒之一[161]的这些美丽的词句，想想它们被运用在整个生命中，以这样一种方式去想：有一种观念与它们相连接，是关于一个人多次很轻易地去这样做、多次搞错、多次忘却然而却仍然重新返回到它们中；想想一对夫妇敢以这样的方式相互向对方说出这些词句而他们留给我们的首要印象却仍然是欣悦的；在之中蕴含着怎样的极乐至福呵，怎样的一种品质之神圣变形呵！在婚姻中，人们走不出巨大的激情之路；人们无法在事先提前做出任何预算，人们无法通过根据一个巨大的尺度来达成一个月的格外温柔以弥补另一个时间段；在这里的情形就是：每天都有自身的烦恼，但也有自身的祝福[162]。我知道这个，我把我的骄傲和我忧疑型的骚动都置于她的爱情之下，我把她的热烈置于我们的爱情之下；但我也知道，这花费了好多天，我也知道，在前面会有许多危险；但我的希望一定会胜利。

或者，一个人结婚是为了有孩子[163]，为了对地球上人类的繁衍做出他的一份小小的贡献。想一想，如果他没有得到任何孩子，那么他的贡献就变得微乎其微了。确实，国家是允许了自己对婚姻有着这样的意图，发奖给那些结婚的人们和那些生了大多数男孩的人们[164]。基督教在一些时期通过向那些不结婚的人发奖金来构建出一种与此的对立[165]。现在，哪怕这是一个错误，那么它也显示出一种对于人格的深刻

尊敬：人们在这样的程度上不愿使得那单个的人成为一个单纯的环节，而是想让单个的人成为完全的人。国家被领会得越抽象，个体人格就会越少地从中被消灭出界，这样的一种出价和这样一种鼓励就越自然。作为与此的对立面，人们在我们的时代有时几乎是在赞美一种没有孩子的婚姻^[166]。就是说，我们的时代在向人们推出“放弃”（这“放弃”是“达成一场婚姻”的一部分）的时候所遇上的麻烦是足够大的；如果一个人有这样的程度上拒绝了他自己，那么他会觉得这已经够了，并且无法再真正去忍受这样繁复的麻烦，诸如一群孩子。在小说中我们足够频繁地看见，虽然是随意的，但却是被引作一个特定个体不结婚的理由：他不喜欢孩子；在生活中，我们在那些最优雅的国家里看见它通过这样的方式被表达出来：孩子们被尽可能早地从父母家带走，被安置在寄宿学校^[167]等等。这难道不经常地让你觉得好玩吗：这些可悲可笑的父母家庭，有着四个可爱的孩子，但是父母却在无声无息之中希望这些孩子远远地离开？这难道不经常地让你觉得回味无穷吗：生活所带来的所有这些琐碎小事，在孩子们要挨打的时候、在他们泼溅到自身弄脏自己的时候、在他们大叫大闹的时候、在那伟大的人——那父亲因为想到他的孩子们将他束缚在大地上而觉得自己的理想野心被阻绊住的时候，所有的琐碎小事把这样一个父母家庭的高雅伤害掉了！在你只是专注于他的孩子而说出几句关于有孩子是怎样的一种福气的话时，难道你不是经常地用你那用得其所的残忍把这一类高贵的父亲送到被抑制着的愤怒的巅峰吗？

现在，“为了对人类的繁衍做出贡献而结婚”看来可以算既是最高度客观又是最高度自然的理由了。这就好像一个人将自己置于上帝的立场并且从这一立场出发去看对人类的维护保养中的美丽之处；是的，他甚至可以加重语气地强调出这话：“要生养众多，遍满地面，治理这地。^[168]”然而一场这样的婚姻还是同样地既不自然而又随意偶然，而且缺乏来自《圣经》的任何戒条。关于后者，我们读到：上帝建立婚姻，因为单独生活对人不好，所以给人一个伴侣^[169]。现在，即使某个宗教嘲笑者会对那从一开始就“把男人扔进堕落”的伴侣^[170]多多少少地觉得可疑，但这也还是什么都证明不了，而我则宁可把这一事件引作用于所有婚姻的格言；因为在女人做了这件事之后，这时，真挚亲密的结合才在他们间牢固起来^[171]。然后我们也读到这些词句：并且神赐福给他们

[172]。人们纯粹就忽视这话。并且，使徒保罗在一个段落中非常严格地命令女人带着温顺宁静地接受教导，并且保持宁静[173]，然后，在封上了她的嘴（为了进一步使她谦卑屈顺）之后，接着说：她将因为生孩子而得救[174]，如果在他这样说的时候没有通过加上一句“如果他们（孩子们）常存信心爱心，又圣洁自守[175]”来补救了一切的话，那么我真的就永远也不会原谅使徒的这种藐视。

我的工作事务只允许我有很少时间去进行学习研究，而我稀疏的学习研究在通常完全是对准了另一些方面的，而现在的这一机缘使得我感觉这看上去会是很奇怪的，因为我觉得我在《圣经》中是如此地熟门熟路，以至于我能够报名去考神学学位（theologisk Attestats[176]）。一个老异教徒，我想那是塞涅卡，说过，在一个人到达了三十岁的时候，他应当是对自身体质足够清楚了，因而他能够作为自己的医生[177]；我也是这样地看问题的，我认为，在一个人进入了某种年龄之后，他应当是能够成为自己的牧师。绝不是仿佛我要否定对“公共上帝崇拜以及这里的崇拜指导”的参与，然而我却认为，人们应当把自己的人生观落实在那些最重要的生命关系之上，另外，这在严格的意义上是人们很少听别人布道谈论的东西。对于那些教化书和印行的讲道文，我有着一种过敏性的反感；因此，如果我不能去教堂，那么我就求诸《圣经》。我完全可以去求教于某个博学的神学家，或者某部博学之作——在此之中与此有关的重要《圣经》段落很容易找到，并且，这时我会通读它们。就像这样，我那时已经结婚，并且在我想到要真正去考虑《新约全书》中关于婚姻的教诲的时候，我已经结婚有半年了。在我进入我自己的婚礼之前，我曾去参加过不少婚礼，这样，我知道那些要在这样的场合被说出的神圣言辞[178]。然而我仍然想要获得一种稍稍更为完全的了解，并且因此而去找了我的朋友沃鲁夫森牧师，那时他正好在这城里。根据他的指导，我就找到了那些首要段落[179]并且对我妻子通篇地朗读它们。我记得很清楚，那个段落[180]为她所留下的印象。另外，这是一件奇特的事情；我不知道在《圣经》中的这些我要为她朗读的段落，我不想事先查它们；我不喜欢在事先准备好我要为她留下怎样的印象，这种做法渊源于不合时宜的不信任。你可以把这一点记在心中；因为，固然你没有结婚并且就这样看也没有什么人是你能够在严格的意义上有义务要去开放地面对的；但你的事前准备却真的是到了可笑的程度。固然你能够

愚弄人，能够在表面上看来是那么偶然地、那么即兴地^[181]做一切，然而我却不相信你能够无需经过考虑好你该怎样说再见而直接说出“再见”。

不过，还是让我们回到婚姻以及那些为了人类繁衍增长而不知疲倦的婚姻人士们吧。这样的一场婚姻通常会在一些时候隐藏在一种更为审美的覆盖物之下。那是一个高贵古老的贵族世家，它正在进入消亡，它只剩下两个代表者，一个祖父和一个孙子。这位令人尊敬的老人的唯一愿望就是：儿子必须结婚，这样家族的香火就不会断绝掉。或者，那是一个其生活并不具任何重要性的人，但他带着一定的忧伤回想，虽然不算回想得很深远，但却想到自己的父母，他那么深地爱他们，因而他会有这样的愿望，他希望这一姓名不至于消失，而是能够被保存在活人们感恩的回忆中。也许他对此会有一种模糊的想象：如果他能够向孩子们讲述他们去世已久的祖父，用这样一幅只属于一种回忆的理想画面来强化他们的生活，通过这一观念来激励他们去进入所有高贵和伟大的东西，那将会是多么美好啊；也许，他自己觉得会因此而能够偿还一部分他感到自己对自己的父母所欠。现在，这一切都是善而且美的，然而它们与婚姻是毫不相干的，并且一场仅仅因为这一原因而达成的婚姻也是同样地既不审美又不道德的。这样的说法看起来是严酷的，但在事实上这确是如此。婚姻只能在一种意图之下达成，它才会在同样的程度上既是伦理的又是审美的，但这个意图是内在的（immanent）^[182]；所有其他的意图都在把那同属的东西拆开，并因而使得“那精神的”和“那感官性的”都变成一些有限。事情完全会是这样：一个个体借助于诸如此类的说法，尤其是在那些被描述出来的感情在他身上有着某种真相的时候，他能够赢得一个女孩子的心，但是这就出了毛病，并且她的本质也真正地出离了其平衡^[183]，并且，如果一个人要和一个女孩结婚是出于除了“因为这个人自己爱她”之外的其他原因，那么这对于那女孩就总是一种侮辱。

现在，就算是——用你的表达来说的话——每一个“种马”考虑就其本身而言都与婚姻无关，那么，对于那不曾在自己的关系中受到打扰的人来说，家族就显得像是一种祝福了。这却是一件美丽的事情，一个人尽可能多地欠着另一个人；而一个人所能够欠另一个人的，最高的无疑

就是生命了。然而一个孩子却能够欠一个父亲更多；因为这孩子肯定不是空白而赤裸地接受生命，而是接受那带有一种特定内容的生命，并且，在他在母亲的乳旁获得了足够长久休憩之后，他就被放置到了父亲的胸前，同样，父亲也以自己的血肉、以在久经沧桑的生命中用极大的代价换得的经验来营养他。又有什么样的可能性是一个孩子所不蕴含着的呢；你恨所有以孩子来驱动的偶像崇拜，这我完全同意你，尤其是那整个家族的仪式和那种在午餐与晚餐餐桌上的给整个家族接吻的孩子环传^[184]，家族崇拜，家族期待，而父母们则扬扬自得地为那已经过去的诸多麻烦而相互感谢对方，并且为这一已经生产完成的艺术产品而欣喜；是的，我承认，我几乎能够像你一样讥刺性地针对这种恶劣事情；但我不让自己进一步受到这种事情的烦扰。孩子是属于家庭的最内在、隐秘的生命，并且人们也应当把在这件事情上的每一种严肃的或者敬畏神的想法灌注在这一“光明—黑暗的^[185]”神秘性之中。但在那里随后也会显现出，每一个孩子都还会有一圈神圣的光环围绕着自己的头，每一个父亲也会感觉到，在孩子身上有着比这孩子所欠他的更多的东西，是的，甚至他会带着谦卑感觉到这孩子是一种信托给他的东西，并且他在那最美丽的意义上也只不过是继父。那不曾感受到这个的父亲，他总是虚荣虚妄地看待自己的父亲尊严。让我们免受所有这些不合时宜的亢奋的搅扰吧，“孩子出生时的所有打躬作揖的问候”，但在你带着霍尔堡的亨利克腔调要向那不可思议的事情尽你的义务^[186]时，也让我也免受你的恶作剧调笑的搅扰吧。一个孩子是世界上最伟大和最有意义的事情，最不起眼和最微不足道的事情，一切都要看我们怎样来看待它，并且在我们体验到一个人在这方面是怎样想的时候，我们就有机会透视进这个人的内心深处。一个婴儿几乎能够对我们起到滑稽的作用，如果我们想着它的要“作为一个人”的要求；这婴儿可以起着一种悲剧性的作用，如果我们想着婴儿哭叫着地进入这个世界，要花很长时间才能够使之忘记哭叫，并且没有人解释过这一婴儿哭叫。这样，它能够以许多方式起作用；但是那宗教性的看法，它能够很好地进入于其他看法的关系中，则仍然是那最美的一种。而现在你，你当然是喜欢可能性，并且关于孩子们的想法肯定是不会对你起到欣悦的作用；因为我不怀疑，你好奇而散漫的想法也曾向这一世界窥视过。这自然是因为你想要控制住可能性。你非常喜欢处于孩子们在黑暗的房间等待着圣诞树被公开亮出^[187]时所处的状态；但是一个孩子肯定就是完全另一种类型的可能性，并且一

个孩子是那么严肃，以至于你肯定不会有耐心去承担这可能性。然而孩子们是一个祝福。一个人带着深刻的严肃想着对自己的孩子最好的事情，这是美的和善的，但是，如果他没有不时地想到，这不仅仅是一种放在他身上的义务，一种责任，而且这些孩子们也是一种祝福，在天上的上帝不曾忘记这连人们都不会忘记的事情：在摇篮里放一件礼物[188]，那么，他就还是没有将自己的心灵扩展开，既不曾将之扩展到审美的感情，也不曾将之扩展到宗教的感情。一个人越是有能力去坚持“孩子们是一种祝福”，他通过越少的斗争并且带着越小的怀疑来保存这一珍宝——那婴儿所拥有的唯一的好处（当然也是合法地拥有的，因为上帝自己将之放置在了那里）；那么它就越美丽，它就越多地是审美的，它就越多地是宗教的。我自己有时也在街上到处溜达，听任我自己的想法和那瞬间的环境所唤出的印象来决定我自己。我曾看见一个穷妇人；她做着小生意，不是在一家店里或者一件棚架里，而是站在那开放的场地里，她在风雨中手臂里抱着一个小孩子站在那里；她自己干净整洁，孩子是被很小心地包裹起来的。我看见过她许多次。有一个高雅的女士走过，几乎在教训着她，因为她没有把孩子留在家里，尤其是因为这孩子对于她只是一种妨碍。一个牧师也从同一条路上走过，他靠近她，他想要为孩子托儿所里找一个位子。她友好地对他道谢，但是你真该看一下她弯下身子探视那孩子所用的目光。如果这孩子被冻结住了，那么这目光就会使之融化；如果这孩子已经冰冷地死去，那么这目光就会起死回生地将这孩子唤醒；如果这孩子因饥渴交加而疲惫的话，那么这目光中的祝福会为这孩子重新带来活力。但这孩子在睡觉，甚至没有这孩子的微笑来酬答母亲。看，这个女人感受到了，一个孩子是一种祝福。如果我是一个画家，我除了画这个女人之外永远也不想再去画别人。这样一幅景象是罕见的，它就像是一朵罕见的鲜花，一个人能够有机会看见就是一种幸运。但是，精神的世界并不置身于虚妄之下[189]，如果我们找到了树，那么它就不断地开花；我常常看见她。我把她指给我的妻子看；我不曾把自己弄得很重要、不曾仿佛自己拥有神圣的全权去奖赏而向她送丰富的礼物，我谦恭地将自己置于她之下，其实她既不需要金子或者高雅的女士们或者托儿所和牧师，也不需要一个可怜的在宫廷与城市法庭[190]任职的法官（Assessor[191]）和他的妻子。她根本就不需要任何东西，除了想要孩子在什么时候也会以同样的温情来爱她之外，而她也不需要这个，但这是她所应得的酬报，一种上天不愿漏掉不给她

的祝福。这是美丽的，这甚至感动你铁硬的心肠，这一点你无法否定。因此，我无须为了赢得你对于“一个孩子是一种祝福”这说法的认同而诉诸那些人们在想要通过诸如“一个人有时候会是多么地孤独”、“没有一群孩子围着，那是多么不幸”之类的想法来吓唬单身汉时常常使用那些恐怖画面。一方面也就是，你可能根本不会被吓着，至少不会被吓着，甚至也不会被整个世界吓着（在你一个人在沉郁想法的黑暗房间里与自身独处时，那么无疑你有时候会因你自己而变得恐惧）；另一方面则是，一个人为了让自己确信自己拥有着一种善的东西而不得不以“别人不具备它”的想法来让别人感到不安，这在我看来总是可疑的。因此，尽管去讥嘲吧，尽管去提及那些在你的嘴唇上舞动的词句吧，四个座位的霍尔斯坦马车^[192]；尽管去为“旅程不长过到‘弗莱斯贝尔’^[193]”而感到乐不可支吧，尽管坐在你舒服的维也纳马车^[194]里从我们边上驶过吧，但是你还是警惕啊，不要常常在这方面投身于你的讥嘲中，它可能在宁静之中发展转化成为一种你灵魂中理想的渴慕，它会来惩罚你让你付出昂贵的代价。

然而，在另一种意义上，孩子们也是一种祝福，因为我们自己从他们那里学到如此不可描述之多。我曾见到过骄傲的人们，迄今没有什么命运曾使他们谦卑屈辱过，他们带着这样的一种确定抓住他们所爱的女孩，将之拉出其所属的家庭生活，这就好像是他们想要说：如果你拥有我，这就该是足够了；我习惯于冒着风暴向前，现在则有的是更多，因为关于你的想法会激励我，现在，因为我有的是更多使我为之去奋斗的东西。我曾看见同样的这些人成为父亲；一个小小的事故发生在他们的孩子身上，这就已经能够使他们谦卑屈辱，一场疾病会把祈祷辞带上他们骄傲的嘴唇。我曾见到过把几乎是对那在天上的上帝的鄙夷作为一种荣耀的人们，他们习惯于挑选每一个他的忏悔者作为他们讥嘲的靶子，我曾见到他们作为父亲出于对孩子们的关怀而雇佣那些最为虔诚的人们。我曾看见以自己骄傲的目光使得奥林匹斯山颤抖^[195]的女孩们，其虚荣的心思只为浮华富丽而成活的女孩们，我曾看见她们作为母亲承受着一切屈辱、几乎是乞求着那些她们认为能够对孩子们是最好的东西。我想着一个特定的事例。那是一个非常骄傲的女士。她的孩子病了。城里的那些医生中的一个得到了招请。但是这医生因为以前所发生的事情而拒绝到来。我看见了她去他那里，等在他的前厅以求借助于祈求来感

动他走出来。然而，如此强烈感人的描述，它们又能被用在什么地方呢？尽管它们是真实的，却不像那些不怎么感人的例子（那有着眼睛去看的人每天都能够看见这类例子在向自己呈现出来）那样在自身中有着陶冶感化的意义。

此外，我们也以另一种方式从孩子们那里学到很多。在每一个孩子那里都有某种本原的东西，这东西使得所有抽象的原则和标准都多多少少地在其上搁浅。我们必须自己从头开始，常常是带着很多艰难困苦。在这句中国谚语中有着一种深刻的意义：好好教养你的孩子，然后你就会知道你欠你父母的是什么 [196]。现在人们所说的则是：那被置于一个父亲身上的责任。我们和别人交往，我们试图向他们灌输关于那我们认为是对的东西的观念，也许我们做出诸多的尝试；在这一切都不起作用的时候，那么我们就不要再与他们有什么关系，我们洗净自己的双手 [197]。但是这样的瞬间——一个父亲敢于或者更确切地说一颗父亲的心能够决定去放弃每一个更进一步的尝试，这样的瞬间会在什么时候到来呢？整个生命在孩子们那里再次得到体验，这时我们才几乎刚刚懂得自己的生命。然而与你谈论所有这一切并不会真正起到什么作用；有些事物，如果我们不曾对之有过体验，那么我们就永远都不可能获取任何对其内容丰富的观念，这之中包括“作一个父亲”。

现在，终于是那美丽的方式了，我们能够以这种方式通过孩子而使自己与一种“往昔”和一种“以后”联系起来。尽管我们没有十四个祖先和对于生产出第十五个的担忧，我们在自己之前有着一个远远大得多的血缘传承，去看一下这传承是怎样在那些家族中仿佛是慢慢地形成一种特定的样式，这也真的是一件挺愉快的事情。现在，这样的一类观察无疑是那没有结婚的人也能够着手进行的，但是他不会在这样的一种程度上感觉到有让自己去这样做的要求或者名分，因为他自己在某种程度上是在骚扰性地介入其中。

或者，一个人结婚，是为了得到一个家。他在家觉得无聊，他曾去国外旅行并且觉得无聊，他又回到了家里并且觉得无聊。为了有个伴，他养了一条出奇美丽的水獭狗 [198]，一匹纯种马，但是他还是觉得缺乏什么。在人们与志同道合者聚集一处的那家饭馆，他长时间徒劳地寻找一个自己认识的人。他得知那人结婚了，他心里充满温情，感伤地

想着自己往昔的日子；他觉得自己的四周空荡荡什么也没有，在他离开的时候没有人等着他。年老的女管家在本质上是一个非常好心的女人，但她也不知道怎样去使得他振作起来、使得气氛变得舒服一点。他结婚了；邻居拍手，觉得他做得聪明理智，并且，在这之后他开始谈论家务中最重要的事情，最重要的世俗的好处，一个和善可靠的厨娘，他可以放心地让她自己去集市，一个手巧的侍女，她如此机灵因此他可以让她的干一切。现在，甚至即使这人是这样一个年老秃顶的伪君子，他也一样会满足于和一个守夜妇^[199]结婚的；但是事情常常并非如此。那最好的也不够好，并且，最终他成功地俘获了一个年轻美丽的女孩，然后这女孩被锻铸成一个这样的苦役奴。也许她从不曾爱过，多么可怕的错误关系啊。

你看，我让你表述出你的看法。然而你不能不承认，尤其是在那些简单的阶层里，我们能够看见许多婚姻是带着“得到一个家”的意图而结成的，并且它们还是相当美丽的。那是一些年纪相当轻的人们。他们不曾在世界里有过什么特别的闯荡就已经获得了必要的生活来源并且在这时就想到要结婚。这是很美丽的，并且我也知道，你绝不会想要去用你的讥嘲来针对这样的一些婚姻。某种高贵的淳朴同时给予了它们一种审美的和一种宗教的色调。就是说，在这里，“想要有一个家”的这种想法是根本不蕴含任何自我本位的成分的，相反，对于它们，与此关联着的是关于一种义务的观念，一种作为，它既是一种被加置在它们之上的要求，但对它们说来也是一种“心爱的义务”。

我们足够频繁地听结了婚的人们通过这样一种说法来安慰自己并让那些未婚的人们感到紧张：是啊，我们还是有着一个家，到我们年老的时候，有着一个居留地点；有时候他们在这教诲的风格中加上一种异常的礼拜天式庄重的语气^[200]：我们的孩子和孩子的孩子会在有一天合上我们的眼睛并且哀悼我们。相反的是那未婚者们的命运。人们带着一定的羡慕承认，他们在他们的年轻时代是有过一段更好的时光，他们在宁静无声之中甚至希望自己还没有结婚，但这结婚还是值得的。未婚的人们的情形就像那富人的情形，他们在事先把他们的那一份用掉了^[201]。

现在，所有这样的婚姻都有着这样一个错误，它们把婚姻中的一个单个的环节弄成婚姻的意图，并且，自然尤其是上面提到的那前一种类

型的婚姻，在他们不得不承认一场婚姻比“去获得一个舒适的、安逸的和便利的家”还是意味了稍稍更多的一些东西的时候，他们常常觉得很失望。但是现在，让我们再从“那错误的”之中抽离出来以便去看一下“那美的和真的”。不是每一个人都现成地就能够把自己的活动展开得这么广，并且有许多自以为是在为某种伟大的事物效力的人们或早或晚地陷进了一种谬误之中。这里所说的这些当然不是在暗示你也是如此；因为你自然是头脑太管用而不会不马上就嗅出这一幻象的气味来，而你的讥嘲则足够频繁地击中它。从这方面看，你有着一种非同寻常程度上的放弃，并且一了百了地显示出了一种完全的听天由命。你更喜欢让自己愉快。你在任何地方都是一个受欢迎的客人。你的诙谐机智，你在交往中的随便，某种和善，同样正如某种恶毒^[202]，这使得人们在一见到你之后马上就会由此联想到一个令人愉快的夜晚。在以前你一直是并且以后也一直会是我家里的一个受欢迎的客人，一方面是因为我不算是在极大程度上害怕你，一方面是因为我在我有必要害怕你之前尚有很好的前景；我唯一的女儿只有三岁，你当然不会这么早就开动你的远程信号联络系统。有时候你半责备我说我更大程度地从世界上隐退了，我能记得有一次是那调子：告诉我，珍妮特^[203]。之所以如此，其原因自然是，正如我那时也曾回答过你的：我有一个家。正是从这个角度看，不管是要真正地留意你还是所有其他人，这都是同样地难，这就是说，你总是有着别的各种定性。如果我们要把人们从他们的幻觉中拉出来，那么你就总是“以各种各样方式给出服务”。从总体上看，你是不知疲倦地追猎着各种幻觉以便将它们砸碎。你说话如此理智、如此有经验，以至于每一个人尚未对你有进一步认识的人都会以为你是一个冷静稳重的人。然而你根本就没有达到“那真的”。你通过去消灭幻觉而保持停着，并且，在你在所有可能想象得出的方向上都这样做了的时候，然后你就真正地努力去一路进入一种新的幻觉，这幻觉就是：一个人能够以这样的方式来保持停着。是啊，我的朋友，你生活在一种幻觉中，并且你什么都没有达成。在这里我提及了这样一个词，这个词对你一直就有着一一种那么奇怪的作用。达成——“那么谁达成了什么东西呢？这恰恰就是最危险的幻觉之一；我从来就不在这世界里忙碌什么，我尽我可能地找乐子，尤其是在那些自以为是在达成什么的人们身上找乐子；一个人会以为自己在达成什么，这难道不是难以描述地可笑吗？我才不会用这样大的要求去拖累我的生活呢。”每一次你这样说，你都对我起到一种极其不舒服的作

用。这让我反感，因为在那之中有着一种肆无忌惮的非真相，这种非真相借助于你的才华总是会为你带来胜利，至少总是把笑声带到你的这一边^[204]。我记得有一次，在你长时间地听着一个愤慨于你的演讲的人说话之后，一开始你一句话也没有回答他，而只是用你讽刺性的微笑刺激着他，然后作为一种为在场者们给出的普遍喜乐，你回答说：是啊，如果您把这一演讲加进您所达成的其他东西中，那么我们就至少无法就您对于“您真的是为那伟大的和为那些单个的达成了一些什么东西”的信念而责备您了。在你这样说的时侯，我感到难过，因为我觉得某种对你的怜悯。如果你再不有所自制的话，你身上的一种丰富的天性就会被摧毁掉。因此你是危险的，因此你的感情突发、你的冷漠有着一种力量，这力量是我在那许多涉猎于“觉得不满”这一专业的人们中的任何其他人士上所看不到了。其实你也不属于那些人，他们是你的嘲讽的对象；因为你已经走得太远太远了。“你是快乐而满足的，你微笑，你戴着帽子稍稍有点斜，你不为生活的悲哀过度操劳，你至今没有让自己加入到任何翻了三倍的哀伤团体^[205]”。但正因此，你的言论对于年幼者们是那么危险，因为他们一定会被你所赢得的在生活中的一切之上的优势弄得目瞪口呆。现在我不想对你说：一个人应当在世界上达成什么；但是我想说，在你的生命（你在你这生命之上扔下了一道无法渗透的纱罩）之中难道就没有一些事情是属于这样的类型：在这些事情之中你是想要达成什么的，尽管你的沉郁因为这要被达成的事情太微不足道而在痛苦中受着煎熬。在你的内心深处，这所有的一切看上去和你外在地显示出的是多么地不一样啊！难道在那里不是有着一种深刻的悲哀，因为你什么都无法达成？至少我知道一个情况；有一次你曾对之稍稍说了几句不被人留意的话。无疑，如果让你能够达成什么的话，那么你是愿意付出一切代价的。你无法达成什么，这到底是不是你自己的错，为了能够去达成什么，你的骄傲是不是必须被打破（这我不知道，并且我永远也不应当进一步强行挤进你的心灵）；但是为什么你总是与所有那类糟糕的东西（这类东西倒是很为你那常胜的力量而欢欣的）为伍呢？正如前面所说，我们足够频繁地会感觉到，一个人在这世界里所达成的东西是多么的微不足道。我不是在沮丧之中这样说，我对我自己没有什么真正地可责怪的；我想，我带着良心和乐趣来进行我职位上的工作，我永远也不会觉得忍不住要去管那些与我无关的事情以求达成更多，然而，这却是一种非常局部的活动，并且，其实也只有信念之中，一个人才会确信

自己达成任何东西。但是，与此同时，我另外有着我的家。在这方面我常常想到耶稣·西拉的美丽词句，我也请求你想想这些话：“获得贤能妻子的，就是获得了最好的产业：即一个与自己相称的助手，和扶持自己的柱石。哪里没有垣墙，财产必被抢掠；哪里没有妻子，人就要漂泊嗟叹。谁能相信一个武装起来，从一城窜入另一城的强盗呢？同样，谁也不相信一个没有家室，一到晚上便到处寻找居所的人。”^[206]我不是为了获得一个家而结婚的，但是我有一个家，而这是一个极大的祝福。我不是（我相信你不至于会将我称作）一个丈夫愚人，如果说是像“英格兰的女王有一个丈夫^[207]”，那么，我不是在这样一种意义上的“我的妻子的丈夫”；我妻子不是亚伯拉罕家的女奴，我不会将她和孩子一同驱逐走^[208]，但她也不是一个女神，我不会以多情的空中交叉跳跃^[209]来环绕着她走。我有一个家，而无疑这个家对于我并非就是一切；但是我知道，对于我妻子，我是她的一切，一方面是因为她以她的全部谦卑坚信这一点，一方面是因为我自己知道，我是并且也应当是她的一切，只要一个人对于另一个人来说能够成为其一切。在这里我就能向你阐明“一个人对于另一个人来说能够成为其一切”之中的“那美的”，而无需任何有限的或者个别的事情来令我们回想起这一点。我可以尽管大胆地谈论这一点，因为她肯定不会到头来站在阴影之中。她并不需要我；我所娶的不是一个穷女孩，对她我并非是（如同这世界带着对自身所有可能的鄙视所说的）在做一件善事；这不是一个矫揉造作的愚昧女，我当初出自别的原因娶回来而现在又借助于我的智慧发掘出某种长处，不是的。她是独立的，并且更多的是，她那么知足以至于她无需出售自己；她很健康，比我更健康，尽管也更热烈。她的生活当然不可能像我的生活一样经历丰富或者饱经反思；我也许能够通过我的经验来帮助她避开许多谬误，而她的健康则使得这帮助成为多余。真的，她确实什么也不欠我，然而我对于她却是一切。她不需要我，但我并不因此而可有可无；我看护着她，并且连睡觉都像尼希米那样武装着^[210]，——如果重复一下我在一个类似场合中脱口而出的表述，并向你显示一下我不曾忘记了你那讽刺性的评价，那么我们可以这样说：这对于我妻子来说该是一种极大的烦扰了。我年轻的朋友，这样的说法并不让我很挂心，正如你也能够由此看出来，——我重复着它并且，我向你保证，不带任何恼怒。就是以这样的一种方式，我对于她是完全的乌有，并且也是她的一切。相反你对于一大群人都是一切，但是在根本上你对于他们什么也不是。也可

以设想一下，在那些你与人们所进行的瞬间即逝的接触中，你能够以这样的一种“那令人感兴趣的”（det Interessante）的宝贝来装备一个人，能够唤醒他去进入那么多的创造性本身，以至于这足够他用上一辈子了，（另外，顺便说一下，这东西肯定是不可能的），设想一下，他通过你而赢得了——你自己，你就失败了；因为你到头来并没有发现任何那种“你能够希望自己去成为其一切”的单个的人，并且就算这是你的伟大性的一部分，那么在事实上这一伟大性就实在是太令人痛苦了，乃至我会祈求上帝让我免除这种伟大性。

我们首先必须去与那关于“一个家”的观念联系起来的，就是这一想法——“这是一种作为”，这样，我们就能够借助于这想法来消除掉每一种关于“舒适”的不健康而可鄙的想法。甚至在男人的享受中，也应当有着一个“作为”之环节^[211]，尽管它不表现在一种个别的外在有形的行为之中。在这方面，男人完全可以是活动性的，尽管他自己不觉得如此，而女人的家庭活动则更为外在有形。

然而，下一个与那关于“一个家”的观念联系着的，是这样的一种对于细节的具体化，对此要在一般的意义上说一些什么，那是非常难的。在这方面，每一个家庭都有自己的特殊性，并且如果能够去认识这一类中的多种样式，那会是非常令人感兴趣的事情。然而，我们所关心自然是：每一种这样的特殊性都被某一种精神渗透着，拿我作为例子的话，所有那些在各种家庭中的分离性的恶劣因素都是令我反感的，它们在第一次就马上有意地显现出，在它们那里一切都是多么地奇特，有时候会出格到这样的地步，乃至整个家庭使用一种古怪的语言来说话^[212]，或者使用一种如此神秘的暗示，以至于人们无法搞明白它们是怎么回事。这件事情的核心就在于，那家庭拥有着这样一种特殊性；而这事情中的艺术则是在于，它知道怎样去隐藏起这特殊性。

那些为拥有一个家而结婚的人们总是叫喊着，没有什么人等着他们，没有什么人迎接他们，等等。这足够充分地显示出，他们其实只是在他们也想着一个“在外”的时候才有着一个家。感谢上帝，我从来就无须走出去，既不用为了去记住也不用为了去忘记“我有一个家”。“有一个家”的感觉常常在我坐着的一刻攫住我。我也无须走进客厅或者餐室去确定它。这感觉常常会在我一个人独自坐在工作室的时候来抓住我。它会

在我斗室的门打开的时候抓住我，而我稍后在窗格子上看见一张充满生命喜悦的脸，窗帘重新拉起，门上有非常轻的敲击声，然后一个头以这样一种方式探进门，以至于一个人会以为这头不属于任何身体，而她则在同一个“此刻”站在我身边，并且重新消失；这感觉能够在夜很深我一个人孤单地坐在那里的时候（就像从前在学生宿舍的那些日子）抓住我。这时，我可以点亮我的灯，蹑手蹑脚地潜进她的卧室看她是不是真的睡了。现在，这是当然的了，这感觉也常常在我回到家的时候抓住我。并且，在我按了门铃的时候，她知道这是我通常回家的时间了（从这方面看，我们这些可怜的公务员也是受到了很大的妨碍：我们没有办法让我们的妻子感到意外），这时，在我能听见里面的一点嘈杂和那由孩子们和由她发出的喧闹声的时候，她知道我通常按门铃的方式，她自己置身于这一小群人中作为他们的首领，她自己是那样地孩子气，以至于她看上去与孩子们竞相欢叫，——这时我感觉到，我有一个家。然后，在我看上去很严肃的时候（你谈论很多关于“去作为善于看人的鉴赏家”，而“看人的鉴赏家”，又有谁能够比得上一个女人那样善于洞察人呢），这个几乎是欢悦的孩子又是怎样地变成另一种样子的呵；她不会变得绝望，也不会有坏心情，相反在她身上有着一一种力量，不是硬性的，而是无限地柔韧，像那能够剖石的剑，但却盘绕着腰围^[213]。或者，在她看见，我有点不耐烦而快要暴躁的时候（我的上帝，这样的事也会发生），她又能变得怎样地随和呵，然而在这一随和之中又蕴含着多少优越呵。

别的，我能够在这一关联上想要对你说的其他东西，我最好是将之与一个特定表述联系起来，我想人们完全能够合情合理地将这表述用在你身上，并且这是一个你自己也常常用到的表述：你在这个世界是一个客旅和寄居者^[214]。更年轻的人们，他们想象不出一个人为经验所付出的代价有多大，也丝毫感觉不到那是怎样的一种不可言说的财富，他们很容易就会被卷进这同一个漩涡，他们也许会觉得自己受到你的讲演的影响就好像那是一阵清新的微风，引诱他们外出到你展示给他们的那无边无际的大海，你自己会变得青春荡漾地沉醉，在那关于这一“无限”的想法上几乎无法驾驭，这“无限”是你的元素，一种元素，它就像大海一样不变地把一切藏在自己深深地底部。你在这一水域上已经是一个经验丰富的人了，难道你不应当去知道怎样去讲述关于事故和海难的事情

吗？当然，在这大海之中，一个人在一般的情况下对另一个人的情形所知不多。一个人并不备有巨大的轮船，要让大船下水将之推向深处是很费力的事情，不，那是非常小的船，只适合于一个人的小舟；他利用那瞬间，他扬帆，他以骚动的想法的无限急速划过，孤独地在那无限的大海上，孤独地在那无限的天空下。这种生活是充满危险的，但是一个人已经亲密于那关于失去生命的观念；因为，这样的一种享受（一个人以这样的一种方式消失在“那无限的”之中，唯独只剩下的就是“一个人享受这一消失”），这才是那真正的享受。航海的人说，在那浩瀚的“世界之海”上人们可以看见一种航船，人们将之称为飞翔的荷兰人^[215]。它能够张展开一面小帆，然后以极速在大海的表面划过。如此差不多就是你在生活的大海上航行的情形了。一个人孤单地在自己的皮筏子里，他是足够地自在于自身了，他不再与任何人有什么进一步的关系，除非是在这样一个瞬间里他自己有这个愿望。一个人孤单地在自己的皮筏子里，他是足够地自在于自身了。我无法明白，这人又怎样能够去填充掉这一空虚，但既然你是我唯一认识的一个认为在那之中有着某种真实的东西的人，而且我也知道你在船上是有着一个能够帮助填充时间的人。因此，你是应当说：一个人孤单地在自己的小舟上、孤独地与自己的悲哀在一起、孤独地与自己的绝望在一起；一个人怯懦到了足够的程度，他就宁可保持这种孤人独舟也不愿去将自己投进康复的痛楚之中。现在，请允许我来指出你生活中的阴影面，并非是仿佛我想要让你害怕，我绝没有想要扮妖魔鬼怪的打算，而且你也太精明，你不会让自己受这一类东西影响。但仍然还是想一下这样一种意义上的“在这个世界是一个客旅和寄居者^[216]”，想一下在此之中所蕴含的那痛楚的成分、那忧伤的成分、那屈辱的成分。我不想通过用关于那种凌乱的家族归属、那种你所反感的畜棚气味的想法来刺激你而来扰乱掉我可能会留给你的印象；但是想象一下那处在其美丽之中的家庭生活，这种生活以这样一种方式建立在一种深刻而真挚的结合体上：那结合起一切的东西却是神秘地隐藏着，这一样东西被机智巧妙地牵卷进那一样东西，这样我们只能够隐约地去感觉这关联；想象一下这一家庭的隐秘生活本身，它披有一种如此美丽的外在形式，以至于我们不会在任何地方碰上那衔接处的硬的地方；并且，现在想象一下你与这家庭的关系。一个这样的家庭恰恰会让你感到舒服，并且，你也许会常常因为进入它而感到欣悦，你会通过你的轻松随和马上就仿佛已经在此之中达到了一种亲密。我使用“仿佛”；因为你

不是真的进入这种亲密，并且因为，既然你总会继续是一个客旅和寄居者^[217]，你就无法真的进入这种亲密，这是很明显的。人们会把你看成一个受欢迎的客人，人们也许会足够友好地尽可能让你事事顺心，人们会和蔼礼貌地对待你，甚至人们会像对待一个自己所喜欢的孩子那样地对待你。而你，你会在不知疲倦地处在关注中，别出心裁地以各种方式使得这家庭感到高兴。不是吗，这非常美丽，你无疑会在某一奇怪的瞬间不禁有想要说这话的感觉：你不喜欢看见一家人穿着睡衣、或者女儿穿着拖鞋、或者女主人不戴帽子，并且，如果你更确切地看一下，你就会看出，在这家人待你的正确行为之中有着一种极大的羞辱；每一家人家都得这样待人接物，而你成为那被羞辱的人。或者，难道你不相信，这一家人隐藏着那属于他们自己的完全另一种不同的生活，那是他们的神殿圣地，难道你不相信，每个家庭仍然有着家神，尽管这家人没有把它们放在前厅^[218]？而在你的表述之中不是隐藏着一种极其精致的弱点吗；因为我真的不相信，假如你什么时候结了婚的话，你能够忍受看见你妻子穿着睡衣，除非这件衣服是一件专门设计出来让你愉快的装饰。无疑，你认为你为这家人尽了不少力来让他们有所娱乐、来向他们铺展上某种审美的光泽，但是想象一下，如果与这家人对他们自己所拥有的内在生活的关注相比，他们把你所做的这些根本就看得不重要。在与每一个家庭的关系上，你的情形都是如此，并且，不管你有多骄傲，在那之中蕴含了一种羞辱。没有人和你分担悲哀，没有人信任你。无疑，你认为常常会有人与你分担悲哀或者信任你，我们都知道你以大量的心理学观察丰富了自己，但是这常常是一种假象；因为人们很愿意和你随便闲聊，并且远远地触及或者让你感觉到一点关心，这是由于通过这闲聊而在那里骚动起来的“那令人感兴趣的”缓和人们的痛苦，并且就其本身就已经有了一种舒适感，这使得人们欲求这种药，但也并不是需要这种药。而如果这时有人恰恰是因为你那隔绝的位置（你知道，人们更愿意在一个乞讨的僧侣那里而不是在他们的神父那里领圣餐^[219]）来找你，这却也永远也不会得到真正的意义，不管是对于你还是对于他；对于他没有真正的意义，因为他感觉到那种蕴含在“信任你”之中的偶然随意性；对于你没有真正的意义，因为你不能够全然地无视你能力所依赖的这种模棱两可。现在，不可否认，你是一个很好的手术操作者，你知道怎样去穿透进悲哀和忧虑的最秘密的围栏，但却是以这样一种方式，你并不忘记回去的路。好吧，我设想你成功地治愈了你的病

人，你并不由此得到什么真正的和深刻的喜悦；因为这一切都有着偶然随意性的烙印，并且，你没有任何责任。只有责任能够给人祝福和真正的喜悦，哪怕一个人无法把事情办得有一半像你这么好，也是如此；这常常在一个人什么都没有做的时候给予祝福。但是，在一个人有了一个家的时候，那么他就有了一种责任，而这一责任本身就给予人安全和喜悦。恰恰因为你不想具备这责任，于是你就不得不承认，你所老是抱怨的这事情——“人们对你没有感恩之心”，是完全合情合理的。然而，说你以这样一种方式去投身于对人们的治疗，这其实也是很罕见的事情，在一般的情况下，如同我在前面对你说过的：你的首要活动是对准了“去消灭幻觉”这一方向，并且偶尔也花功夫让别人进入幻觉。如果我们看见你和一个或者两个年轻人在一起，看你怎样地通过几个动作就已经帮助他们在出离他们所有的幼稚的而在许多方面又是起着拯救性作用的幻觉的路上走了相当长的一段了，看他们现在变得怎样地比现实更轻松，看那些翅膀怎样地伸展开，而与此同时你自己则像一只有经验的老鸟在给予他们一种观念，关于什么是一个人用来飞越整个生存的拍翅；或者，如果你和年轻的女孩子们一起进行类似的演习，研究飞行中的差异：一个人在男性的飞行中听见的是拍翅的声音，而女性的飞翔则是像一种深深梦去的划桨动作。在人们看见这些的时候，基于所发生的这一切中的这种艺术，又有谁会对你生气呢？而因为这之中所蕴含的不负责任的轻浮，又有谁应该不对你生气呢？确实，你可以这样谈论你的心，就像老歌谣中所说的：

我的心像一只鸽舍

这一只飞进来，那另一只飞出去^[220]

只是就你而言我们不怎么看见它们飞进来，而更多的只是不断地看见新的飞出去。但是，一只鸽舍，不管它在别的意义上可以是宁静温馨有着家园感的家的多么美丽的比喻，我们也实在不能以这样一种方式来看它。像这样只是让生命白白经过而不曾在之中赢得一种稳固可靠，这岂不是痛楚而忧伤的事情吗；像这样，我年轻的朋友，生活对于你从来

就得不到内容，难道这岂不是一件忧伤的事情。在“一个人变得更年长”这一感情中有着某种忧伤的东西，但如果一个人无法变得更年长，那么这时来抓住这人的就是一种远远更为深重的忧伤。在这一瞬间，我恰恰感觉到我称你为“我年轻的朋友”是多么有道理。七年的差距肯定不是永恒，我不会在“理智的成熟”上赞美我超过你，但是在“生命的成熟”上，我则无疑会这样做。是的，我觉得我确实已经变得更为年长了；而你则仍然不断地坚持着青春最初的惊讶。在我有时候（尽管很少）觉得我疲倦于这个世界的时候，那么，这也是与一种宁静的崇高感联系在一起的，这时，我想着那些美丽的词句：有福了，那些息了他们的作为的人[221]。我并不自欺地以为在生命中有过伟大的作为，我不曾回绝掉那被指派给我的，并且，尽管它是无足轻重的[222]，那么，去为它而高兴，尽管它无足轻重，就也是我的作为了。你肯定不是离开你的作为而去静止[223]，静止对于你是一个诅咒，因为只有在骚动中你才能生活。静止是你的对立面，静止使得你更为骚动。你就像一个进食只能使之更饥饿的饥者，一个饮水只会使之更渴的渴者。

然而，我还是回到那前面讨论的东西，回到那些有限的意图——人们为了它们而结成婚姻。我只提及了三个，因为它们看上去还是一直有着自为之处，因为它们还是一直反映着婚姻中的某个单个环节，尽管它们在它们的片面性中会变得很可笑，完全正如它们是不审美也不宗教的。还有各种各样完全是很可怜的有限考虑，我不想提及了，因为让人们觉得它们可笑都是不可能的。诸如一个人为了金钱的缘故而结婚，或者出于嫉妒，或者为了那些前景——因为存在这样的前景，她马上会死，或者她会活很久但成为了一根得到了祝福的枝条而会硕果累累[224]，这样他就能够通过她而把一整排叔叔和阿姨的遗留物扫进口袋。所有诸如此类，我都不愿去提及了。

作为这一考究的收获，我可以在这里强调：我们看见，如果一场婚姻是审美的和宗教的，那么它就不可以有有任何有限的“为什么”；而这恰恰是那最初的爱之中的“那审美的”，这样一来，婚姻再一次同水准于[225]那最初的爱。这就是婚姻中的“那审美的”：婚姻在其自身中藏有一种丰富多样的“为什么”，而生活将这丰富多样的“为什么”公开在自己的全部祝福之中。

然而，既然我决定首先要展示的东西是婚姻的审美有效性，既然婚姻用来将自身与那最初的爱区分开的东西是“那伦理的”和“那宗教的”，而“那伦理的”和“那宗教的”（只要它们是在某种个别的东西上寻找自己的表达）最直接地就是在婚礼仪式中去找到自己的表达，那么，为了避免看上去我好像是在太轻松随便地对待这问题，为了避免使我自己沾上哪怕是一小点责任而让我看上去有这个嫌疑——因为我仿佛是在掩盖那介于那最初的爱和婚姻间的分裂（而这一分裂是你和许多其他人构建出来的，尽管是出自不同的原因），因此，我将详细地阐述这一点。在这里，你的说法完全可以是对的：在一大群人反对这个分裂时，他们不反对的原因就是在于他们缺乏精力和学养来进行思考，不管是对前者还是对后者的思考。然而，让我们进一步看一下婚礼以及它的仪式^[226]。也许你也会在接下来的文字中觉得我是全副武装的，而对这事我可以向你确定，并且不会让我的妻子感到不快，因为她很愿意看见我远离像你和你的同类这样的自由劫掠者。另外，我认为，就像基督徒总是应当能够阐释自己的信仰^[227]，同样，一个已婚男人也总是应当有能力阐释自己的婚姻，不仅仅是对每一个屈尊请求听见这一阐述的人，而且也是对每一个他认为是值得为之去这样做的人，或者尽管作为在这一事例中^[228]是不值得但他仍然觉得适合去为之这样做的人。而既然最近你在毁坏了大量的其他风景之后开始蹂躏婚姻的省份，那么，我就觉得自己受到这样的挑战而必须遇会你。

你知道婚礼仪式，是的，你曾研究过这个，我这样设定。从总体上，你是全副武装的，并且在一般的情况下，在你对一件事物的情况有了像它最久经考验的捍卫者一样清楚的了解之前，你是从来不会出手攻击这一事物的。因此有时会出现这样的情况，像你自己所抱怨的那样：你的进攻实在太漂亮，而那些应当防守的人们对这事情的了解不如你这个进攻的人。现在让我们看吧。

但是在我们进入那单个的事例之前，让我们看一下，是否在那纯粹被看作是婚礼程序的婚礼程序之中是不是有什么起着干扰作用的东西。婚礼也不是什么由那些恋人们自己在某个丰富的瞬间想出来的东西、某种（如果他们半途又有了别的想法）马上又可以重新放弃的东西。这样，这就是一种我们所面临的权力。但是，难道爱情需要承认任何除了

它自身之外的权力吗？也许你会承认，一旦怀疑和忧虑教会了一个人去祈祷，他就会满足于在这样一种权力之下折腰；但是那最初的爱不需要这个。在此，你有必要回想一下，我们设想了那些相应的个体是得到了宗教性的发展的，因此，“那宗教的”是如何出现在一个人身上的，这个问题就与我无关了，我所关注的是，它是怎样能够与那最初的爱共存的；并且正如不幸的爱情能够使得一个人变得有宗教性，那么，我们在同样的程度上也能够确定：宗教性的个体们能够爱。“那宗教的”对于人的天性来说不是陌生的，无须有一个先行的断裂来唤醒它。但如果那些相应的个体是宗教性的，那么他们在婚礼上所面临的这种权力就不是陌生的，并且，正如他们的爱情将他们结合在一个更高的统一体中，“那宗教的”就是这样地将他们提高进一个更高的统一体。

那么，婚礼所做的是什么呢？首先，它给出一种对于人类之“进入存在”的概观^[229]，并且由此而将那新的婚姻绑定在人类的巨大族体中。由此，它给出“那普遍的”，“那纯粹人性的”，将之在意识中呼唤出来。这刺激你，你也许会说：在这样的一瞬间，一个人让自己与另一个人如此亲密地结合起来，以至于所有其他东西都从这个人的这里消失掉了，而就在这样的瞬间内想到了“这是一个老故事了”^[230]，是某种曾发生、正在发生并且将会发生的事情，这是令人非常不舒服的。那使得你欣悦的是你爱情之中那种独特的东西，你想让爱情的全部激情在你身上燃烧，你不希望那种“所有的人和每一个人都这样做”的想法来打搅你，“这实在是平庸到了极点，试想一下它的序码意义：在1750年张三先生和端庄的李四少女^[231]十点钟，同一天十一点钟王二先生和赵一少女”。现在，这听起来极其可怕，然而在你的论证中隐藏着一种反思，这反思对那最初的爱起到了骚扰作用。爱情是，如同前面所提及过的^[232]，“那普遍的”（det Almene）和“那特殊的”（det Særegne）的统一体，但是按照你所认为的“想要享受那特别的”（det Særlige）看，这里就有一种这样的反思，它把“那特别的”（det Særlige）置于“那普遍的”之外。“那普遍的”和“那特殊的”（det Særegne）越是相互渗透，爱情就越美丽。这之中的伟大之处既不是在于直接的也不是在于更高的意义上的“作为那特殊的”，而是在于“在那特殊的之中拥有那普遍的”。因此，想起“那普遍的”对于那最初的爱不会成为什么干扰性的序曲。另外，婚礼所达成的东西还有更多。就是说，为了回首指向“那普遍的”，它也将这些相爱者们

带回到最初的父母那里[233]。这样，它不是停留在一般意义上的[234]“那普遍的”，而是在人类的最初夫妇中展示这一表述。这就是一个关于“每一场婚姻是怎样的”提示。每一场婚姻就像每一场人生，同时既是“那单个的”也是“那整体的”，同时既是个体又是象征。于是，它为相爱者们给出了“一对没有被‘对他人的反思’打扰的人”的最美的图像；它对这两个单个的人说：以这样的方式，你们也是一对，这在此重复在你们身上的是同样的事件；现在你们站在这里，单独地在这无限的世界，单独地当场于上帝面前。这样，你看见了，婚礼也给出了你所要求的东西，但它另外还给更多，它同时给出“那普遍的”和“那特殊的”。

“但是婚礼宣示出，罪进入了世界，而在这‘一个人觉得自己最纯净’的一瞬间被如此强烈地提醒去想到罪，这却无疑是不谐和的。然后，它教诲道：罪通过婚姻而进入世界[235]；这看起来对相应的新婚者们不怎么具有鼓励作用，如果由此冒出什么不幸的事情，教堂可以洗自己的手；因为它不曾以一种虚妄的希望来作奉承。”教堂不曾以一种虚妄的希望来作奉承，这就其自身而言无疑是应当被看成是一种好事。进一步：教堂说罪通过婚姻而进入世界，但它又允许如此；它说罪通过婚姻而进入；但是，它是不是在教诲说这罪的进入是因为婚姻，这则可以是一个大问题。在所有的情形中，它都只是在宣示罪作为人的一般命运，而不是特定地运用在那单个的人身上，更不会说：现在你们正在行罪。确实，要去阐明在怎样的意义上“罪通过婚姻而进入”，这是一件非常困难的事情，看起来这情形完全就好像是：罪和感官性在这里被同一化了。然而，既然教堂允许婚姻，那么，这事情肯定就不能完全是如此。是啊，你会说，但是在它把所有“那美的”从世俗的爱中去除掉之前是不会的。绝非如此，我会回答，至少在婚礼中没有一句话是这样说的。

然后，教堂宣示罪之惩罚：女人在娩痛中要生孩子并且服从自己的丈夫[236]。但是这些后果中的第一个则无疑是有着这样的性质：它会宣示出它自己，哪怕教堂不宣示出它。是啊，你回答；但是那使人困惑的地方是在于，这里所说的是：它是那罪的后果。一个孩子在娩痛中被出生，你觉得这在审美上看是美的，这是对一个人的一种敬意，一种象征性的标示，它标示出了“一个人进入这世界”到底有着怎样的重要意义，对立于是那些动物：它们越是处在低级的阶段，在它们把它们的下一代带

进这世界时就越是轻松。在这里我必须强调，这是作为人的一般命运而被宣示出来的，并且，一个孩子在罪中被生出来[237]，这是对它的最高尊严的最深刻表达，一切与人的生命有关的东西都归于罪的定性之下[238]，这恰恰是对于人的生命的一种神圣化。

接下来是：女人要服从自己的丈夫。在这里你也许会说：是啊，这很美好，并且这样的事情也总会吸引我，看一个女人，她在自己的丈夫身上爱自己的主人。但是，让你觉得反感的是，这应当是那罪的一个后果，并且你觉得你有这个使命作为女人的骑士出场。到底你这样做是不是在帮她一个忙，我不该做什么判定，但是我想，你并没有抓住女人在其整个内在真挚性中的本质，而在这本质中也包括了：她同时既比男人更完美又比男人更不完美。如果我们要标示出那最纯洁的和那最完美的，那么我们会说那是一个女人，而如果我们要标示出那最虚弱的和那最脆弱的，那么我们会说那是一个女人，如果我们要给出一个观念，关于那超越了感官性的“精神的”，那么我们会说那是一个女人，如果我们要给出一个观念，关于那感官性的，那么我们会说那是一个女人。当我们想要标示出无辜——在它全部的崇高的伟大性中的无辜，那么我们会说那是一个女人，当我们想要标示出辜[239]的那种令人沮丧的感情，那么我们会说那是一个女人。因此，在某种意义上女人比男人更完美，并且这在圣经中如此表述：她有着更多的辜[240]。现在，如果你回想一下，教堂只是宣示出女人的普遍人性的命运，那么，我断定由此不会出现什么能够使得“那最初的爱”不安宁的东西，但是对于一种不知道怎样去将她保持在这一可能性上的反思来说，当然可能会有什么使得这反思不得安宁的东西出现。另外，教堂当然不是只在把女人弄成奴隶，它说：“并且，上帝说我会为亚当造个配偶[241]”，一个同样地既有着审美的温情又有着真相的表述。因此教堂教诲说：“并且，男人要离开父母并且牢牢抓住自己的妻子[242]。”一个人几乎更会这样期待，认为这句话应当是：女人要离开父母并且牢牢抓住自己的丈夫；因为女人不管怎么说是那更弱的。在圣经的表达中蕴含着一种对女人的重要意义的承认，并且，没有什么骑士能够做出比这个更敬重女人的事。

最后，关于那句进入了男人命运的诅咒，说他要在汗流满面中吃他的面包[243]，这情形倒是很对，用一句话来说就是，把他驱逐出了“那最

初的爱”的蜜月^[244]。这一诅咒，就像我们曾常常想到的所有神圣的诅咒，隐藏有一种祝福在之中；但这个事实在这里的各种关联中说明不了任何问题，因为这样的事实总是得被保留到一个未来的时间里去体验。相反，我要提醒你记住的是：那最初的爱不是怯懦的，它不怕危险，并且因此它会在这一诅咒中看见一个麻烦，它会看见一个无法吓阻它的麻烦。

那么，婚礼在干什么呢？“它使得相爱者们停下来”，绝不；它使得那本来已经在运动中的东西外在地显现出来。它使得“那普遍人性的”得以落实，并且，在这种意义上，也落实那“罪”；但是所有那希望着“罪从不曾在这个世界出现”的恐惧和苦恼，它们的根本则是在反思之中，而反思则是那最初的爱所不认识的。希望“罪从不曾在这个世界出现”就是希望“把人类带回到那更不完美的状态”。罪已经进来了，但是在那些个体们使自己谦卑在这罪之下的时候，他们就比以前站得更高了。

然后，教堂转向那单个的人并且向他提出一些问题^[245]。这样一来好像又召出一种反思。“为什么提出这些问题，爱情在其自身之中有着自己的保证”。但是教堂提问，这肯定不是为了去动摇而是为了去巩固，并且为了让那已经是坚定的东西表述出自己。现在，麻烦就在这里出现了：看来那教堂在自己的问题中根本就没有考虑到“那爱欲的”（det Erotiske）。它问，你咨询过上帝和你的良心吗，然后咨询过你的朋友和相识吗^[246]？教堂带着深深的严肃这样问，在这里我不该强调这之中有多大的益处了。教堂，如果我用一个来自你的表达语，它不是一个媒婆^[247]。那么，这会对相应的人们造成困惑吗？他们在他们的感谢中无疑已经将他们的爱指派给了上帝^[248]，并且以这样的方式来咨询他；因为，如果我感谢上帝，那么这无论如何还是——尽管不是直接的——一种向他作出的忠告咨询。现在，教堂不问他们，他们是否相互爱对方，那么，这绝不是因为它要消灭那尘俗的爱情，而是因为它已将之预设为前提条件。

然后教堂获取一个许诺^[249]。我们在前面的文字中看见，爱情是怎样频繁地被吸纳进这样一种更高的“同心集中性”。这意向使得那个体得到自由，但越是自由，正如前面所阐释的，那个体越是自由，婚姻就越是审美性地美丽。

于是我相信，只要一个人在“处在其当场直接的无限性中的那最初的爱”中寻找“那审美的”，那么婚姻就必须被看成是那最初的爱的神圣崇高化的转型，并且比最初的爱更美丽。我相信，通过前面的文字，这一点就能被看得很清楚，而在上面刚写下的文字里，我们也看到了，所有关于“教堂的藐视”的说法都是从空气中抓出来而毫无根据的，并且只对于那愤慨于“那宗教的”的人才会存在。

但是现在，如果事情是这样的话，那么余下的问题就自然迎刃而解了。就是说，这问题就成为：这一爱情能够被实现吗？在你承认了所有上面所说的东西之后，你也许会说：现在，如果我们要去实现婚姻的话，那么这就会与去实现那最初的爱一样地难。对此我的回答是“不”；因为在婚姻之中蕴含着运动法则^[250]。那最初的爱继续作为一种非现实的自在者^[251]，它永远也无法获得内在的实体性内容（Gehalt），因为它只是在一种外在的媒介中运动；在那伦理的和宗教的意向中，婚姻性的爱情有着“内在历史”的可能性并且将自己从那最初的爱中分离出来，作为一种从“非历史的爱情”中分解出来的“有历史的爱情”。这种爱是强大的，比整个世界更强大，但是在怀疑落进它之中的那一瞬间，它就被消灭了，它像一个梦游者带着无限的确定性能够走过那些最危险的地方，而如果我们说到他的名字，他就摔下来了。婚姻性的爱情是武装好了的；因为在意向之中不仅仅是注意力对准了外部世界，而且意志也对准了其自身、对准了那内在的。现在，我把一切都掉转过来，并且说：“那审美的”并不是在“那直接的”之中，而是在“那被获取的”（det Erhvervede）之中；但婚姻却恰恰是那在其自身之中有着间接性的直接性^[252]、在其自身之中有着有限的无限、在其自身之中有着现世性的永恒。于是，婚姻在双重的意义上显现为理想，既是在古典的意义上也是在罗曼蒂克的意义上。当我说“那审美的是在那被获取的之中”的时候，由此绝不是在说“那审美的”是处在那种就其本身的单纯的追求之中。就是说，这种就其本身的单纯的追求是否定的，而“那单纯地否定的”从来就不是审美的；相反，如果这是一种在自身之中有着内容的追求、一种在自身之中有着胜利的斗争，那么我就在这一双重性之中有了那审美的。我相信，我们应当记住这个，尤其是考虑到那种绝望所具的热情，在我们的时代，人们带着这种绝望的热情听着对“那被获取的”赞美，作为“那直接的”对立面，就仿佛事情就是在于从根本上完全毁灭一切来重

新建立。听这种欢闹，更年轻的人们^[253]带着这种欢闹就像法国革命中的恐怖人士们^[254]那样高喊“一个人要怀疑一切”^[255]，这真的让我感到担忧。也许这是我的顽固狭隘。然而我还是相信：一个人应当在一种个人私下的怀疑和一种科学的怀疑^[256]之间作一下区分。那“个人私下的怀疑”的情形总是一种特别的事情，而我们所常常听见人们谈论的这样一种“消灭之热情”最多只能通向这样的事实：一大群人大着胆子跑出去但却没有力量去怀疑，走下或者进入一种半吊子，而这半吊子同样也是他们确定的毁灭。相反，如果那怀疑之角力在一个单个的人那里发展出那种又去克服怀疑的力量，那么这样一种景观是令人振奋的，因为它显示出一个人通过其自身是什么，但它在根本上并不美；因为，如果想让它是美的，那么这里的要求就是：它必须在自身之中有着一种直接性。这样一种通过怀疑而被带来的最高程度上的发展，它所努力追求的方向是（如果我们用极端的表述来说的话）：去使得一个人成为一种完全别的东西。相反，“美”则是在于：“那直接的”在怀疑中被获取并且借助于怀疑来被获取。这一点是我所必须强调的，对立那种一个人将怀疑落实于之中的抽象、那种对怀疑所进行的神化、那种一个人用来使自己坠进怀疑的鲁莽、那种一个人用来在怀疑中希望出一个美好结果的盲信。还有，一个人要去赢得的东西越是精神化，我们就能够越多地赞美怀疑；但是爱情则持恒地属于一个领域，在这个领域中，关于“一样被获取的东西”，以及“一样被给定了的东西”和“一样要去获取的被给定的东西”这样的话题是没什么好谈的。我完全不知道这一怀疑应当是属于哪种类型的。难道“曾有过可悲的经验”、“曾学会怀疑”应当是一个丈夫的正确质地吗，而如果他现在依据于这一怀疑而带着道德伦理的巨大严肃结了婚并且他作为丈夫既忠诚又稳定，那么那呈现出来的就会是那真实美丽的婚姻吗？我们会赞美他，但是如果不是作为一个“什么是一个人所能够做的”的例子，我们不会称颂他的婚姻。或者，为了成为一个彻底的怀疑者，难道他也该去怀疑她的爱吗、难道他也该去怀疑对这种关系中的“那美的”进行维护的可能性而又在同时有着足够的斯多噶主义^[257]来使得自己想要它？我知道得很清楚，你们这些假老师都是非常愿意去赞美这一类东西的，恰恰是为了让你们们的假教诲能够更好地找到入口；在它适合于你们的意图时，你们就赞美它，并且说，看，这就是那真正的婚姻；但是你们很清楚地知道，这赞美在自身之中藏有一种责备，并且尤其是女人，她们没有在这之中得到什么，以这样一种方式，你们用尽全力来

引诱她。因此，你们根据那古老的规则“分割并统治”^[258]来进行分割。你们赞美那最初的爱。如果你们得逞，那么它成为一个处于时间之外的环节，一个神秘的某物，人们可以说出一切关于它的谎言。婚姻无法以这样一种方式隐藏起自己，它要用岁月来得以展开，这要求有一种绝望的听天由命来忍受它，这样，要去推倒或者去以这样的背叛性的观察来进行教化陶冶，就可以轻而易举地找到机会。

那么，这一点在我们之间就被固定下来了：作为环节来看，婚姻性的爱情不仅仅是与最初的爱情一样地美，而且是更美，因为它在自己的直接性之中包含了一个多种对立面的统一体。于是事情不是如此：婚姻是一个非常值得尊敬但又让人觉得枯燥的道德角色，而情欲之爱

（Elskov）是诗歌；不，婚姻才真正地是“那诗意的”。如果世界那么频繁地带着痛苦看见一种最初的爱无法被完成，那么我也会一同悲伤，但也还会提醒说：这错误并非完全是在于那后来的，更多地恐怕是因为人们没有正确地开始。就是说，那最初的爱所缺的是那另一个审美的理想，罗曼蒂克的理想。它在自身之中不具备那运动法则。假如我把那种个人生活中的信仰看得同样地直接（umiddelbar）的话，那么，那最初的爱就会对应于一种信仰——这信仰依据于那应许相信自己有能力移山^[259]，并且现在这信仰要到处走动施展奇迹^[260]。也许它会成功，但是这一信仰是没有历史的；因为，长串地背诵它的奇迹^[261]不是它的历史，相反，那种在个人生活之中的信仰之学用据有^[262]，那才是信仰的历史。这一运动是婚姻性的爱情所具备的；因为，在意向之中，这运动是向着内心的。在“那宗教的”之中，它就好像是在让上帝去关照整个世界，在意图之中它会与上帝联合为自己而斗争，在忍耐之中获取自己^[263]。在“罪”的意识中接纳了一种关于人的脆弱性的观念，但是在意向之中，它被看成是已经被克服的。这一点是我（考虑到婚姻性的爱）不厌其烦地会一直强调下去的。对那最初的爱，我无疑是做到了完全的公正，并且，我相信，就对它的赞美而言，我是一个比你更出色的赞美者，但是它的错误是在于它的抽象的特性。

因此，婚姻性的爱在自身之中包容了某种“更多”，正如你也能够从中看出的：它有能力去放弃它自己。设想一下，如果那最初的爱无法实现，如果它真正地是一种婚姻性的爱，那么那些个体就能够放弃它，然

而却拥有它的甜蜜，尽管是在另一种意义上。那最初的爱永远也无法做到这个。但由此却绝不意味了那是“怀疑”在把自己的“放弃”给予婚姻性的爱情，就仿佛那是一种对于那最初的爱而降格。如果是那样的话，那么这就不是什么放弃，并且，也许还是没有什么别人能够比那放弃了它的人更清楚地知道它有多么地甜蜜，还是没有什么别人拥有去这样做力量；而如果在这里要做的事情是去坚守这爱情、去在生活中实现它，那么，这一力量则又是同样地巨大。那属于“去放弃”和“去坚守”的是同一股力量，并且那真正的坚守就是那种能够去放弃而又在“去坚守”这一行为中表述出自己的力量，并且，只有在这之中才存在着那去坚守的真正自由，那真正的、安全的翱翔。

婚姻性的爱情以这样一种方式来将自己展示为历史性的：它是一种吸收同化的过程，它在那要被体验的东西中试着自己的身手，并且把那已被体验过了的东西再运用到自身；于是，对于所发生的事情，它不是一个漠不关心的见证人，而是一个本质性的参与者，简言之，它体验它自己的发展。罗曼蒂克的爱情当然也把那被体验过了的东西运送到自身，比如说，在骑士把那些在战役中所征服缴获的旗帜等等送给自己所爱的人；但是，尽管罗曼蒂克的爱情能够想上那么久的时间去参与这样的征服，然而它却永远也不会想到那爱情应当是有过历史。平庸的看法则走向另一个极端，它完全能够领会爱情获得历史，一般这会是一个短暂的历史，并且这历史是那么庸俗和呆板，以至于爱情马上会得到脚去走路。那实验着的爱情也获得一种类型的历史，然而，正如它没有真正的先天性，它也没有连续性，并且只是被置放在实验着的个体的随意偶然性中，——这样一个实验着的个体同时既是自己的世界，又是这世界中的命运本身。因此，实验着的爱情非常容易倾向于去询问爱情的状况，然后有一种双重的喜悦，一方面是在事实结果符合预测的计时时，一方面是在事实显示出那之中出来的是完全别的东西时；在后者发生的时候，它也是心满意足的，因为它为它的那些不知疲倦的结合找到了一个任务。相反婚姻性的爱情则在自身中有着先天性，而且在自身中也有持恒性，并且，这一持恒性中所具的力量就像运动法则^[264]一样，是同一种东西，那是意向。在意向中被设定了一个“其他（Andet）^[265]”，但这个“其他”是被设定为那已经被克服了的东西，这个“其他”在意向中被设定为一个内在的“其他”，因为，在“那内在的”中，我们在它的反思中

甚至也看见“那外在的”。那历史性的是在于：这一“其他”出现，获得自己的有效性，但恰恰在自己的有效性中被看成是“那不应当有有效性的东西”，于是爱情在得到了考验和净化之后从这一运动中冒出来，并且同化吸收那已被体验过了的东西。在这里，那个体不是一个带着实验的态度行事的个体，这一“其他”是怎么出现的，这问题是处在他的力量控制之外的；但是，爱情在其先天性之中也战胜了所有这一切，却自己毫不知情。固然，在新约中有一个段落：一切礼物都是好的，如果这礼物被带着感恩地接受^[266]。大多数人在他们接受一样好的礼物的时候是愿意感恩的，但是他们却同时还要求，由他们来决定哪一种礼物是好的。这就显示出了他们身上那狭隘的东西；相反，那另一种感恩则真正的是胜利的和先天的，因为它在自身中包含了一种永恒的健康，甚至一件坏礼物也无法打搅这一永恒健康，不是因为你把那坏礼物扔掉，而是因为那样一种大胆，敢于去感谢这礼物的那样一种高度的人格勇气。爱情的情形也是如此。你像乌戈尔斯庇尔那样诙谐地^[267]为担忧的已婚男人们准备好了的教诲性的所有那些哀歌们，现在，在这里，我是绝对不会去对它们进行反思的；并且我希望，这次你会控制好你自己，因为你所要打交道的这一个已婚男人是根本不会引诱你去在“将之搞得更困惑”中找乐子。

但是，在我以这样的方式对爱情进行了追踪，从它的隐花式的（kryptogamiske^[268]）秘密性到它的明花式的（phanerogame^[269]）生命，半途中我碰上一个麻烦，对此你肯定会说，这是一个意义不小的麻烦。我设定（Posito），我设定^[270]：我成功地说服了你去相信，“那宗教的和伦理的”在婚姻性的爱情中走向那最初的爱，绝不是贬损那最初的爱，你在你的内在本质中相当深刻地使你确信了这个，并且现在丝毫不否定一种宗教的出发点。这时，你单独地与你所爱的她在一起，将使得你和你的爱情谦卑地屈身于上帝之下；你真的被攫住、被感动，现在要小心，现在我提及一个词：教众集体（Menighed），并且马上，就像歌谣中所唱的，一切又消失了^[271]。要忘记那内在性（Inderlighed）^[272]的定性，我相信你永远也不可能做到。“教众集体啊，受到祝福的教众集体，尽管它有它在量上的多数但却仍然是一个有道德的人物；是的，即使它甚至——就像它有着一个有道德的人物的全部枯燥无聊的性质，也有着这好的性质——它甚至在脖子上只有一颗头

[273]，……我知道得很清楚我该干什么”。你肯定知道，有一个疯子，他有一个固执的想法，他认为，在他所住的房间里满是苍蝇，这样他就处在被它们弄得窒息而死的危险中[274]。在绝望的恐惧中，并且带着绝望的暴怒，他为自己的存在而斗争。你看上去就是在以同样的方式，针对一大群类似的假想出来的苍蝇、针对那种你称作是“教众集体”的东西，在为你的生命而斗争。然而，这事情却不是那么危险；但是我想首先查看一下那些与教众集体相接的最重要的接触点。在我这样做之前，我只是想提醒一下：那最初的爱并不敢把“她不认识这样的麻烦”看成是对自身的一个好处；因为，这是由于它被保持处于抽象状态，并且根本不进入与现实的接触。你 very 清楚地知道怎样在那些对一个外部世界的不同抽象关系（对这外部世界的抽象化取消着这关系）之间作出有区别的对待。甚至，一个人要付钱给牧师和教区执事，以及一个政府官员[275]，对此你觉得没有什么让你不满的，因为金钱是去除掉所有“关系”的极佳手段；也正是因此，你向我传授你那“如果没有给钱或者收钱就绝不做任何事、绝不接受任何东西，甚至一丁点也不要”的计划。是呀，看一下我们就能够感觉出来，如果你在什么时候结了婚，那么你就有能力去支付每一个来见证自己对于这一步的喜悦的人一笔赏钱[276]。在这样的情况下，你不会奇怪这教众集体在数字上的增长，或者，在事实上那个有着关于苍蝇的想法的人所惧怕的事情会不会也发生到你的身上。你所害怕的东西是那些私人关系——人们通过询问、祝贺、繁文缛节，是的，甚至通过送礼来找借口进入一种与你的、无法以金钱来估量的关系，寻求展示出各种各样参与的可能性，尽管你借助于这一场合所给出的机会（既是为你自己也是为你的爱人的缘故）恰恰是想要摆脱所有参与的可能性。“我们借助于金钱却可以摆脱掉大量可笑的事物。我们可以用钱来关掉教堂的号手的嘴巴，否则的话他就会为你吹上整个仪仗队的节目[277]；我们可以用钱来使自己得免于被公开宣示出已婚男人的身份、得免于被在整个教区集体面前公开宣示出正派的已婚男人的身份[278]，否则的话，尽管我们在这种场合想要将自己限定为‘在一个人面前的一个丈夫’，我们也不可避免地会面临‘被公开宣示’的尴尬。”这可不是我发明的说法，这一叙述是你的叙述。你还能够记得吧，你曾有一次在一个教堂婚礼的场合是怎样暴烈地发火的；你曾愿让全体在场的人，就像在神职任命仪式上那当场的神职人员之集体[279]都要上前将手置于神职候选人的头顶[280]那样，让全体在场的温柔地参与着的客人兄弟们也以这样的

一种方式用一种教团之吻^[281]去亲吻新娘和新郎；是啊，你宣告：对于你，如果不去想到“一个温柔的父亲或者一个多年的朋友举杯站起来带着深深的感动说出这些美丽的词——新娘和新郎”的这意义重大的一瞬间的话，要提及“新娘”和“新郎”这词是不可能的。就是说，正如你觉得教堂仪式被出色地设计出来用以扼杀“那爱欲的”，于是那随之而来的世俗性在同样的程度上也就和那太不正派的教堂典礼一样地不正派；“因为，将这样的一对‘准丈夫妻子’置于一张餐桌，并且由此而展开一场关于‘将他们搞成一对夫妇是不是教堂的教令^[282]’的片面的、不真实而不美的反思，这无疑是不正派、可笑而又令人作呕的”。于是，你看来是喜欢一种平静的婚姻^[283]。对此我没有什么要反对的，但只是向你说明一下，在这样的情形中你也是同样完全地被宣告为“是一个真正的丈夫”。也许在没有别人听着的情况下，你会更容易忍受这些话。另外，我想提醒你一下，那上面所写的不是“在整个教众集会面前”，而是“在上帝和这一教众集会面前”^[284]，这样的一个表达，它既不会通过它的限定而使人困惑，也不缺少大胆性。

在这一方面你还有什么别的可说的，我就更容易原谅，哪怕这是出自你习惯性的轻率，因为不管怎样，你所攻击的只是那些社会交往方面的关系。对于这些东西，我现在的看法是“每一个人都可以有自己的看法”，尽管我根本是无法同意你的“超然^[285]”，我还是得尽可能地宽容。在这一点上我们想来永远都不会达成一致。这样地生活在它们中，如果一个人可能做得到那就从它们中得出某种更为美丽的东西，如果一个人无法做到这一点就服从它们并且满足于它们，这在我看来是非常了不起的。我根本就看不出，如果一个人让布道坛公开预告自己的婚姻^[286]的话，这对一个人的爱情会有什么危险；我也不认为这样的公开婚礼预告对于那些听众会有什么害处；你曾有一次声称婚礼预告应当被取消，因为许多人，尤其是女人们，上教堂只是为了去听这方面的预告消息，这样，布道内容为他们留下的印象就全被消灭了^[287]；在你那样说的时候你带着夸张的严厉列举出婚礼预告对听众们的害处，我对此是没有任何感同的。在你的忧虑之依据中有着某种不真实的东西：就仿佛所有这些细节能够去骚扰到一种健康而又强烈的爱情。我绝没有任何意图去为在这方面蔓延开的所有这些讨厌的事情作辩护。在我坚持相信教众集会时，我并不将之等同于一种“最高贵的观众”，他们（如果我回想一下

歌德的一句表述的话)“厚颜得足以会去相信,一个人之所以做自己所做的一切是因为他要为交谈提供材料”[288]。另一种考虑,以之我也能够解释你对于所有“知情”和所有“取消”所怀的巨大恐惧,这就是:你怕疏漏掉那爱欲的瞬间。就像一只猛兽在扑出去之前完全站定那样,你知道你怎样去让你的灵魂保持如此地漠然宁静;你知道,那瞬间并不处在一个人自己的控制之下,并且“那最美的”则就在那瞬间之中,因此你知道小心地看守着,不想去预期在你等待着那瞬间的这一骚动中有任何东西出现。但现在,如果一种这样的事件被置放于一个特定的时刻,一个人们在事先早已知道的时刻,如果人们通过各种准备而不断地被提醒去想着它,那么人们就有可能进入“疏漏掉那一点”的危险。由此人们可以看出,你没有抓住婚姻性的爱情的本质,并且,你对那最初的爱怀有一种异教式的迷信。

让我们现在考虑一下,到底这关于教众集会是否真的是一件那么危险的事情,如果它(有必要注意)没有得到许可去获得一个像它此刻在你的有病的脑子里所达成的如此使人惊吓的形态。你的生命到底有没有曾把你带进与一些单个的人的接触呢,不,到底有没有把你带进与一些单个的人的真挚的关联,这些人的回忆没有使你不安、没有困惑你心中那理想的东西,在你想要激励你自己向善的时候,你高声向你自己提及他们的名字,他们的在场扩展你的灵魂、他们的人格对于你是一种对那高贵和崇高的事物的揭示;这样的事情有没有过呢?现在,难道这样的知情者会使得你困惑吗?这就几乎好像是一个人在宗教性的意义上想要这样说:我在内心中由衷地希望维护我与上帝和基督共同体,但是我无法忍受他要我在所有神圣的[289]天使面前承认。在另一方面,你的生活,你的外在生命关系当然也曾将你带入过与这样的一些他人的关联,在这些他人们的身上只具备稀疏的一些喜悦,并且他们日常生活的单调进程也很少被美丽而富有意义地打断。难道不是每个家庭在自己的熟人圈中都有好几个这样的人,也许甚至就是在其中央就有这样的人;而如果这些几乎是被遗弃在其孤独之中的人们能够在这家庭中找到一个落脚处,这岂不是一件美丽的事情。对于他们,一场婚姻是一个意义重大的事件,多少可以算是在他们的日常生活中的诗意痕迹,某种他们在事先会高兴地盼望而在事后很久又能够回味的事情。在一个我去拜访的家庭中,我常常看见一个与家里的主妇是同代人的老处女。她仍然历历在目

地对婚礼的日子记得那么清楚，哦，也许比女主人自己更清楚；新娘是怎样被打扮的，每一个小小的附带细节都那么清楚。现在，难道你想剥夺去所有这样的人欢愉一下的机会吗，而这机会本来是你能够为他们提供的？让我们在爱中与那些脆弱的人们交往^[290]。有许多婚姻是尽可能秘密地结成以求真正地享受喜悦，也许时光携带着的是另一回事，那么无足轻重，乃至人们不禁要说，是啊，如果它甚至曾有过“使得一大群人高兴”的意义的話，那么它无论如何还可以算是某种有意义的东西。我非常讨厌所有家庭中的粗鲁无礼，这你是知道的，在这一点上我就和你一样，但是，一方面我知道怎样使这种东西不进入我的生活，一方面我也知道怎样去超越它们；而你有着你的尖刻、你的争论、你的炮火，难道你不知道怎样去清理那些麻烦吗？这你当然肯定也知道，但无论如何，这还是让你困惑。我不想为你制定界限，扔掉那使你困惑的东西，但是不要把我的原则全忘了，不要忘记，如果这对于你是可能的話，去实现那更美的东西，要记住，艺术是在于去拯救这样的人们（如果办得到的話），而不是捍卫一个人自己。我可以将之作为一种睿智律来嘱咐你，因为你很清楚地知道，一个人越是隔绝自己，他就越是使得所有这些无所事事的饶舌人士几乎是难以打发地来管你的闲事；你那么经常地以这样的方式来和他们游戏，你使得他们好奇，然后又让所有这一切消释在乌有之中；我可以将之作为一种睿智律来进行嘱咐，但是我不想这样做；因为我对我所說的东西中的真相有着太多的尊敬，所以我不会想去使之降格。

每一种“进入存在（Tilblivelse）^[291]”，恰恰它越是健康，就总是在自身中越有着某种争议性的东西，并且，每一场婚姻性的结合也有着这样的情形，你无疑是很清楚，我很讨厌那种家庭中的松弛，那种无聊乏味的、能够为婚姻给出“一个人和整个家庭结婚”的外观的“对财产的共同拥有”^[292]。如果婚姻性的爱情是一种真正的最初的爱情，那么它也会有着关于自身的某种隐秘的东西，它不希望将自身置于观照之下，不将自己的生命置于“在家庭之中进入岗位”，不会像那在家庭中安排好了的情形那样去从祝贺与繁文缛节或者一种上帝崇拜中汲取其营养。这个，你知道得很清楚，就尽管让你的诙谐机智来拿所有这一切逗乐吧。在许多方式上，我完全可以同意你，并且我相信，如果你有时候让我像一个有经验有爱心的护林人那样指出要被砍去的朽木，并且也在别的地方留下

一个十字^[293]，那么这对于你和那好的事业都不会有什么坏处。

现在，我毫不犹豫地宣布隐秘性是要在婚姻中保存“那审美的”时所必须具备的绝对条件，不是在这样的一种“一个人要将之作为猎物来瞄准它、追逐它、虚妄地待它、将真正的享受仅仅置于那对于隐秘性的享受之中”意义上。这是最初的爱所最得意的理念之一：它想要逃到一个无人居住的岛上去。现在，这想法常常被人弄得够可笑了，我不该再去参与到我们时代扫除偶像的凶猛浪潮中去了。这之中的错是在于，最初的爱情以为自己除了通过逃走以外再也无法通过别的方式来让它自己得以实现。这是一个误解，其根源是在于最初的爱情的非历史性的特性。这之中的艺术在于：留在丰富多样之中但又保存着那秘密。在这里，我又一次可以将之作为一种睿智律来强调：只有通过去混同于人众，那隐秘性才会具备其真正的能量，只有通过这一对抗，它的尖端才能够钻得越来越深。出于与前面所提到过的同样的理由，我不想这样做，并且也因为我从来就承认一种与其他人们关系是某种具备实在性的东西。但是正因为如此，这之中就有着一一种艺术，并且，婚姻性的爱情并不逃避这些麻烦，而是在它们之中保存和获取自身。另外，那婚姻性的爱有着那么多的其他东西要考虑，以至于它没有时间去沉陷在与单个事物的争议之中。

向内，这一首要条件是如此：在可以想象的最大尺度之下的坦白、诚实、公开；因为这是爱的生命原则，并且在这里隐秘性就是它的死亡。然而这做起来不像说起来那么容易，要始终如一地贯穿下去，这真的是需要勇气；因为你无疑能看出来，我在这里所想的不是那种盛行在繁复的家庭婚姻中的轻佻随意的胡扯，而是某种更多。自然，只有在那我们可以谈论隐秘性的地方，我们才能谈论公开性；但是在这种情况下，我们在怎样的程度上谈论后者，那么我们就在同样的程度上看见前者变得越发麻烦。要显示出一个人就是其真实所是，那是需要勇气的；在一个人能够通过某种隐秘性而将自己从一种小小的屈辱中赎买出来的时候，不打算去这样做，在一个人能够通过矜持内闭而来为自己的身量购得一份小小的增值^[294]的时候，不打算去这样做，那是需要勇气的。想要保持健康、保持完全的诚实并且由衷地想要“那真的”，那是需要勇气的。

然而，让我们从那意味不怎么重大的东西开始吧。事情的缘起是，一对新婚夫妇觉得自己有必要去“把他们的爱情限定在三个小房间的狭窄领域里”，这使得你在你的想象王国里进行了一次小小的出游，而你所出游的世界距离你的日常驻足处是那么地近，以至于人们可以怀疑这是不是应当被称作是“一次出游”。现在，你是完全地投身在“装修一个未来”的工作中，带着最大的细心和最精的品味，你想装点出一个你所想要的未来。你知道，对于参与这样的一场小小实验，我并非不愿意，并且，赞美上帝，我足够地像一个孩子，以至于在一辆带有四匹喷鼻息的马的高贵的马车从我身边驶过的时候，我会让自己觉得自己是坐在那马车里面；我足够地无邪，以至于在我说服自己事实并非如此时能够为了“有另一个人坐在那马车里面”而感到高兴；我足够地不腐败，因而不至于因为我的条件只允许我至多拥有一匹马——既是拉车的马又是骑的马而去想要让人们只得到允许以此作为人对马的拥有量的最大值。这样，在你的想象中，你是已婚的，幸福地结了婚的，并且从一切麻烦中将你的爱情安然无恙地救了出来，并且，现在你考虑你想要怎样在你的家里安置一切，以便让你的爱情能够尽可能长久地保持其芬芳。为了这个目的你需要比三间更多的房间。在这一点上，我认为你是对的，因为在你现在作为单身汉就用了五间房间。如果你不得不把你的房间之一交给你妻子，你会觉得不舒服；在这上面，你宁可把四个房间交给她而自己住在第五间，也不愿有一间共住的房间。在对这些麻烦进行了考虑之后，你继续说：这样吧，我走出那上面所谈的三间房间，不是在哲学的意义上^[295]，因为我不打算重新回到它们中去，而相反是要远远地离开它们，尽可能地远离。是的，你对三间小房间有着这样的厌烦感，以至于你在你无法获得更多的时候宁可像一个流浪者那样生活在开放的天空下，这在最终是那么地富有诗意，以至于如果作为补偿就必须用相当多的一大套房间来替代。我试图通过提醒你，这是那非历史性的最初的爱的普通异端之一，来要求你遵守秩序，并且现在非常高兴与你一同穿行你的空气城堡中的那许多凉快的有着高高穹顶的大厅、那些秘密的半暗的小房间、那许多由各种各样的烛灯和枝形灯冠和镜子映亮（乃至那最远的角落都得以照明）的餐室，那小小的带有向着凉台的拉门的小厅，在那里早晨的阳光映进来并且有着一种只为你和你的爱情而流溢出来的鲜花的芬芳涌向我们。现在，在你像一个狩猎羚羊的猎人那样从一个尖端跳向另一个尖端^[296]的时候，我不想再继续追随你那大胆的步伐。我

想稍稍进一步讨论的是那作为你的安排的依据的原则。你的原则很明显就是那神秘性、神秘化，对风情的精妙卖弄，不仅仅是你厅里的墙是镶在玻璃^[297]中，就连你的意识的世界也通过类似的反光折射而被弄得繁复多样，不仅仅是在房间里的所有地方，而且也是在意识中，你想在到处遇上她和你、你和她。“但是如果要让这成为可能，世上的所有财富都是不够的，这之中需要精神，一种睿智的适度，借助于这适度，精神的诸多力量得以分配。因此，人们必须相互是陌生的，如此陌生，以至于那私密性变得令人感兴趣，如此私密，以至于‘那陌生的’成为一种刺激性的对抗。那婚姻性的生活不能是一件晨衣，但也不能是妨碍行动的紧身束胸；它不能是一种要求竭尽全力的准备的工作，但也不能是一种放任的休闲；它必须有着‘那偶然的’的烙印，但我们却会遥远地隐约感觉到一种艺术；一个人恰恰不该盲目地凝视着一块在大厅里覆盖地板的地毯，日日夜夜往上加点，而相反那最微不足道的注意力完全可以在边角上留有一个小小的记号；一个人恰恰不该让自己的姓名交织字母在每天吃饭的时候都被置于糕饼之上，但却完全可以有一丝小小暗示性的信号。事情的关键就是，在一个人隐约地感觉到运动的循环时、在重复开始的时候，他就该让这一循环或者重复的发生点落在尽可能遥远的地方；并且，既然一个人无法彻底地将这一点去掉，那么他所能做的就是将这个点安排在一个适当的位置而使得一种变动成为可能。人们只有那么一大堆文字^[298]，如果一个人想要为自己布道直到那第一个星期天，那么他就不再有什么剩下，不仅仅是在整个接下来的一年，而且由此到下一年的第一个星期天，都不会有什么东西可用于布道的了。人们应当尽可能长久地相互保持一定程度的神秘，在一个人渐渐地揭示出自己的时候，这种揭示要尽可能多地利用到外在的偶然境况，这样，事情就会变得那样地相对化，乃至人们可以从许多不同的方面出发重新去看它。人们必须警惕提防任何饱和过量后的厌腻和余味泛起的恶心。”现在，这一高贵宫殿坐落在一个美丽的地域，但又离首都很近，而你将住在它的一层。你的妻子，你的生命伴侣则将住在二层的左翼。贵族阶层中人有着某种可能性是你所一直羡慕的：丈夫和妻子各自分开地住。而那在这样一种宫廷生活中消减着“那审美的”的东西，则是一种仪式性的元素，它要求一种高于爱情的地位。你被通报，你要稍等片刻，你被接待。这就其自身而言并非是不美的，但是要等到它在情欲之爱的神圣游戏中变成一场戏时、等到它被以这样的一种方式赋予了有效性（正如人

们能够赋予这有效性人们完全也可以同样地剥夺这有效性)时,它才获得它真正的美。情欲之爱本身必定有着许多边界,而每一个边界也必定是一种对于“超越边界”的奢侈逸乐的诱惑。于是,你住在一层,在那里你有着你的藏书室、台球房、会客室、写字室和卧室。你的太太住在二层。另外,这里也是你们的婚姻卧室^[299],一个大房间带有两个小房间,一边一个。没有什么东西是可以来提醒你和你的妻子关于你们已经结婚,而一切又必须是如此:没有什么未婚者会以这种方式生活。你对你妻子干些什么毫不知情,而你妻子对你为什么而忙也一无所知;但这绝不是为了要无所作为或者相互忘记,而是为了使得每一次接触都能意味深长、为了推迟那死亡之瞬间(也就是你们相互对看并觉得无聊的瞬间)。你们不想相互挽着手臂在爱情的游行队列中蹒跚,在她漫步于花园时,你仍然想更持久地带着青春的爱慕在你的窗口追随着她,在她的形象从你的目光前消失时,你就武装起你的目光去追寻她,沉陷进对她的形象的冥想中。你会悄悄地追随她,是的,有时她无疑也会依偎在你的臂弯里;因为,在那作为一种特定感情的表述而在人类中得以确立的东西中还总是会有着某种美丽的东西的,你想要和她手挽手同行,一方面是使得这一习俗中的美丽的成分获得其应得的地位,一方面拿“你们这样带着真正已婚者的样子散步”来开玩笑。但是,如果我想要追随你那富于独创的头脑在这一亚洲式的丰盛中所进行的机敏的精雕细刻,那么我该在什么地方结束呢?这一丰盛几乎让我疲倦并且使得我想要回到你如此骄傲地走过的那三间小屋子。

现在,如果在这整个观照之中另外还有什么在审美的意义上是美丽的东西,那么,在一方面我就得到那你让我隐约感觉到的爱欲的羞涩中去找,在另一方面则在于:不想在任何瞬间把自己所爱的人作为已经获取的东西来拥有,而是不断地获取着她。这后者就其本身而言是真实而正确的,但既然这不是作为一种任务而被严肃地提出,那么在这样的意义上也就说不上是完成了什么任务。你不断地紧紧依附一种就其本身而言的直接性、依附一种自然定性,而不敢让它在一种共同的意识中明了化;因为,这“使之在一种共同的意识中明了化”就是我所说的诚实和公开。你害怕在那神秘的东西消失之后爱情也就会停止;相反,我则认为在那神秘的东西消失之后爱情才刚刚开始。你怕一个人不完全敢于去知道自己所爱的是什么,你把那不可比拟的东西当成一种绝对重要的

因素；我坚持认为，只有在一个人知道了自己所爱的是什么的情况下，他才是真正地在爱。另外，整个你的幸福缺少一种祝福；因为它缺乏逆境，并且，正如它是一个错误，如果你真的是想要借助于你的理论来指导别人的话，那么，“它不是真相”这一事实就也是一种幸运。那么让我们回到那现实的生命关系中。现在，我绝不是在说：因为我着重强调了逆境也是属于婚姻的部分，所以我就允许你去把婚姻与一整套逆境等一起来。相反，在那意向所包含的放弃（Resignation）中，如同前面所阐释的，已经蕴含了“把逆境看成是之中一部分”，而在同时这些逆境既不会获得某种特定的形态也不会有令人不安的作用，既然它们已经恰恰相反地被看成是在意向中被克服了的东西。另外，逆境是无法被外在地看见的，而是在它在个体人之中的反射中被内在地看见的，然而，这逆境的反射却属于婚姻性爱情的共同历史。神秘性本身，正如我们在前面所阐述的，如果它在自身的隐秘中没有什么东西可隐藏的话，那么它就成为一种矛盾，如果那构成其担保的东西是沉溺在爱中的摆设的话，那么它就会成为一种幼稚。只有在那个体人的爱情真的是打开了他的心灵、使得他在一种比人们通常所说的“爱情使人健谈”远远更为深刻的意义上能够滔滔不绝的时候（因为那种健谈也是诱惑者一样能具备的），只有在那个体以这样的方式把一切都投注进了那共同意识，只有在这时，那神秘性才获得力量、生命和意义。但是要做到这一点，首先就必须迈出决定性的一步，因而也必须有勇气；而如果这一步不出现的话，那么，婚姻性的爱情也就沉入乌有；因为只有通过这一步，一个人才能够显示出，他不是爱自己，而是爱另一个人。如果一个人不是“仅仅只为那另一个人而存在”的话，他又怎样去显示“他不是爱自己而是爱这另一个人”，但是，如果一个人不是“不为自己而存在”的话，他又怎样去显示“他仅仅只为那另一个人而存在”，然而“为自己而存在”差不多就是对于个体生命在它停留于自身时所具有的那种隐秘性的最普通的表达。爱情是奉献，而奉献只有在“我从我自身中走出来”的情况下才是可能的，那么这又怎么去与那“恰恰是停留于自身”的隐秘性统一起来呢？“但是，通过以这样一种方式来公开出自己，一个人就会丧失”；是的，这是明摆着的，那得益于隐秘的人在这样的情况下总是丧失。但是如果你想要保持上下文的连贯，那么你就必须去达成远远更多的事情，那么你就不仅仅要劝阻婚姻，而且也得去劝阻每一种对婚姻的趋近，并且还要看你那精明的头脑能够将这遥距的信号发送得多远。最令人感兴趣的阅读是那

种读者自己在某种程度上也带有创造力的阅读，真正的爱欲的艺术会带着一种距离来给人留下印象，这种印象对于相应者会变得极其危险，恰恰因为作为获得印象的相应者，她正是自己从这种乌有中创造出自己的对象，并且现在爱上了自己的创造物；但是这却不是爱情，而是诱惑的风骚。相反那爱着的人，他则是在那另一个人之中丧失了自己，但是在他丧失并且将自己遗忘在那另一个人之中时，他对于那另一个人是开放的，并且，在他遗忘自己时，他在那另一个人之中被回想。那爱着的人，他不愿意被混淆为另一个人，不管是一个更好的还是更差的；而那对自身和对被爱者不具备这一敬畏的人，他没有在爱。因此，神秘性在通常是建立在一种“想要让自己的身量有一肘之增值”^[300]的小聪明炫耀上。那不曾学会了去鄙视这一类东西的人，他从来没有爱过；因为，如果他爱过，那么他就会感觉到哪怕他自己的身量有十肘的增值他也仍然是渺小的。在通常，人们以为这一爱之谦卑只归于喜剧或者小说，或者必须被指派给婚约期间的礼节方便的谎言。然而事情却并非如此；每当一个人想要以除了爱之外的其他东西来衡量爱的时候，这爱的谦卑是一个真实的和有用的、持恒的陶冶者。尽管那是一个世界上最卑微、最无足轻重的人在爱着那最有天赋的人，那么，如果在后者身上是有着真实的话，他就会觉得所有他的天生禀赋都被遗留在了一个无底的深渊里，而如果他想要去满足这一蕴含在那另一个人的爱情之中的要求，那么他唯一能做的就是去爱——拿自己的爱作为回报。让我们千万不要忘记：一个人无法以不同类的量来进行计算。因此，那真正地感觉到了这一点的人，他是爱过的，但是他无疑也不怕从自己身上清除掉某种就其本身而言对他没有什么价值的东西。只有那在这世界上变得贫困了的人才真正赢得对自己的拥有物的保险，只有那失去了一切的人才是赢得一切的人^[301]。因此，我使用费耐纶的话来呼喊：“相信爱，它拿走一切，它给予一切”^[302]。这样地让所有单个的东西在自身之下消失、让它褪白并且作为模糊的图像在爱情的无限权力面前消失，这真的是一种美丽的、一种振奋的、一种无法描述的极乐感情；这是一种计算过程，不管是它在那无限的此刻之中一次性地发生，还是我们高兴地在那一系列的事件中伸出手去并且让它一段一段地消失，它都是一样地漂亮；是啊，在它能够想要整个世界（不是为了借此来达到成功而是为了让这世界作为爱情用来打发时间的玩笑而毁灭）的时候，这正是那“真正的爱情之真正的毁灭”的热情。事实上，在人们为各种有限性打开了门的时候，如果一个

人在这种情况下想要被爱，不管是因为这个人是最优头脑、最有才干的人、其时代最天才的艺术家，还是因为这个人其下巴留了最美丽的山羊胡子，都会是同样地愚蠢和同样地可笑。然而这些表述和心境自然也在同样的程度上完全地属于那最初的爱，只是你一向所具有的这种不可思议地不确定的态度使我觉得有必要在这里再次触及这个话题。那最初的爱能够带着超自然的悲怆激情（Pathos）去作出愿望，但是这一愿望很容易就成为一种没有内容的“假如”，固然我们可以愿望我们的主给予每一对夫妇一整个任他们为所欲为的世界^[303]，然而如此的乐园却不是我们生活的所在。婚姻性的爱情更清楚这是怎么回事，它的运动不是向外而是向内，并且，它在这里马上察觉到它在自己面前有着一个广阔的世界，而另外，对自身的每一个小小的强制在爱情的无限性面前有着一种完全不同的可比性；并且，尽管它会因为有那么多的东西要去克服而感到痛苦，但它还是感觉到去进行搏斗的勇气，甚至，在它几乎会因为“罪进入了世界”而欢欣的时候，它有着足够的胆气来出高价让你进入各种悖论，但是，它也在另一种意义上有着胆气来让你进入各种悖论——因为它有勇气去解决这些悖论。因为，正如那最初的爱，婚姻性的爱情很清楚地知道，所有这些障碍在爱情的无限环节中是被战胜了的，而它也知道（并且这正是它之中那历史性的一面），这一胜利要去被获取，而这对胜利的获取不仅仅是一种游戏而且也是一种斗争，并且也不仅仅是一场斗争而且也是一场游戏，正如在瓦尔哈拉的搏斗是一场生死搏斗但同时却又是一场游戏，因为那些搏斗者们不断地重新复活，在死亡中恢复青春^[304]；并且它也知道，这一小型的冲突不是一场偶然的决斗，而是一场在神圣的庇护下的冲突，并且，它感觉到毫无想要去爱上除了这一个之外的更多人的愿望，而在这之中感觉到极乐，它感觉到毫无想在除了这一次之外有更多次爱的愿望，而只是在这之中感觉到一种永恒。难道现在你觉得这一没有神秘性的爱情会疏漏掉什么美丽的东西吗？或者，难道它会无法抵抗时间而必定将在日常的交往中钝化吗？或者，难道无聊会更快地接近它，就仿佛婚姻性的生活不拥有一种永恒的实质价值——人们永远也不会因之无聊的实质价值，一种它时而在一个吻和玩笑中时而而在恐惧和战栗中获取并且不断地获取的永恒的实质价值？“然而它必须回绝掉所有这些美丽的小小惊喜”。我觉得就根本没有这样的必要；我不是在说婚姻性的爱情总是应当张开嘴巴甚至在睡梦中说话；正相反，所有这些小小的惊喜在那完全的坦诚到了位之后恰恰就

获得了它们的意义。也就是说，这坦诚给出了一种安全和一种信任，在此之中所有这些间奏都得到了最好的发挥。相反，如果一个人以为那爱情的本质和真正的极乐是在于这样的一串小惊喜的系列中，以为那糟糕地精美化的柔软、那种一个人在此之中每个瞬间都准备着一出小惊喜甚至不惜去硬行捏造一番的骚动就是某种美丽的东西，那么，我就会允许自己说：如果一场婚姻除了一张满是小糖果^[305]、小瓶子、被子、绣花拖鞋、价值贵重物^[306]等等的桌柜之外再也没有完全其他的奖励品可展现，那么它就是非常地不美的，并且，这是一种极其可疑的标志。

然而，我们可以看到，那种在此之中神秘性得以实施的婚姻并不罕见。我从来没有看见过一场幸福的婚姻是这样的。然而，既然这可以是某种完全偶然的情形，那么我就要彻底考究一下人们在通常为之给出的立足依据是什么。这在这里对我是很重要的；因为一场在审美意义上是美的婚姻总是一场幸福的婚姻。现在，假如一场幸福的婚姻可以被建立在这样的基础上，那么我的理论就得被改变。我不会避开任何外在的形式，并且带着所有可能的公正来描述每一种形式，尤其是对其中的一种进行详细阐述，我在一家人家中看见这种形式得到了完全实现，它在这家人家中是以一种确实地炫人眼目的大手笔来得以贯彻的。

神秘性的体系在通常是出自丈夫们，我想你肯定会同意我这说法，并且尽管它老是会出问题，它比起那种令人无法忍受的情形（就是说，如果那实施着一种这样的统治的人是那妻子的话）还是更使人易于承受。最糟糕的形式自然是一种纯粹的专横状态，在这样的状态中，妻子是奴隶、是所有家务中的唯一女佣。这样的一种婚姻是绝不会幸福的，尽管一年一年下来，时间会为人带来一种习以为常的麻木。一种比较美一些的形式是这点上的极端——一种不合时宜的关切。女人是虚弱的，人们这样说，她无法承受悲哀和忧愁，人们必须以爱来对待那些虚弱和脆弱的人们。非真相！非真相！女人和男人一样强，也许更强。并且，如果你以这样的方式来羞辱她的话，难道你真的在以爱来待她吗？或者说，谁允许你去羞辱她的，或者说，你把自己看成是比她更为完美的存在物——你的灵魂怎么会如此盲目？尽管把一切都信托给她吧。如果她是弱的，那么她就不能够承受这个，那么她就会倚靠向你，而你则有的是力气。你看见吧，你无法承受这个，你没有力量去承受这个。于是，

是你缺乏力量，而不是她。也许她比你有着更大的力量，也许她让你自惭形秽，看，这是你没有力量去承受的。或者，难道你不曾应许去与她同甘共苦^[307]吗？如果你不让她与你共苦，难道这不是对她的不公平吗？难道这不是在破坏她身上那最高贵的东西吗？也许她是弱的，也许她的悲哀会使得一切更沉重，“那么，好啊^[308]”，那就让她与你同享这一困苦吧。而这则又会拯救她，难道你有权去剥夺她一条拯救之路吗？难道你有权去悄悄溜过她而自己穿行世界吗？并且，你是从哪里获得你的力量的，难道她距离上帝不是与你距离上帝一样近吗？难道你要剥夺她以最深刻和最真挚的方式——通过痛楚和苦难——去找到上帝的机会吗？难道你不是很清楚知道，她根本想不到你的神秘性是怎么回事？你知不知道，她是否在宁静之中哀伤叹息，她是否在灵魂中受到损伤？也许她的弱点是谦卑，也许她以为，承担所有这些就是她的义务。确实，你由此获得了机会去展开她身上的力量，但这在事实上却不是以你所希望或者你所许诺的方式而发生。或者，如果以一句激烈的话来说，难道你不是把她当“附带的妻子”来对待的？因为，“你没有更多个妻子”这一事实对于她并没有什么帮助。并且，在她感觉到你爱她的原因并非“你是一个骄傲的暴君”而是“她是一个脆弱的存在物”的时候，这岂不对她就成为一种双重的羞辱吗？

有一段时间，我去一家人家，在那里我有机会观察到对沉默体系的一种更具艺术性的、也更为精巧的实施。那是一个挺年轻的丈夫，有着非凡的天赋，出色的头脑，诗人的品性，太懒而不愿去创作；但相反则有着非凡的能力和感觉去使得日常生活诗意化。他的妻子很年轻，并非是不具备精神，但有着不寻常的性格。这个引诱着他。那能够让人沉陷进最深刻的钦佩的事实是：他知道怎样以各种各样的方式来唤醒和保存她身上的所有青春多愁善感的梦想。她的整个存在，那婚姻性的共同生活被以一种诗意的魔法编织起来。他的目光到处在场，而在她巡视的时候，它就消失了；他在到处留下自己的指痕，但就像上帝的指痕被留在历史之中那样，是比喻性的，并且在有限的意义上是不真实的。她的想法可以随其所愿地转到任何地方，只是他总是先到一步并且安排好了一切，他就像波将金一样知道去把一整套内容用戏法变出来^[309]，并且正是如此，在一个小小的惊喜之后，小小的对抗肯定会让她觉得愉快。他的家庭生活是一个小小的《创世记》故事，并且，正如在那大《创世

记》中一切都是为人而被创造出来的，她也是以这样的一种方式处于魔法圈子的中心，在之中她却是享受着所有自己的自由；因为这圈子根据她的运动走向而变形，并且没有那种可以被称作是“到此为止不能更远[310]”的边界；她可以随意乱闯，对着任何她想去的方向，这圈子随她而变但却又总是在那里。她就好像是在一只小孩子的学步框篮中走动，但这个框篮却不是用柳条编的，它是用她的期望、梦想、渴慕、愿望、恐惧共同交织出来的，简言之就是以她灵魂的全部内容构成的。他自己带着一种高度的保险，移步进入这一梦的世界，他丝毫不放弃自己的尊严，要求并且强调着自己作为丈夫和主人的权威。如果他不这样做的话，这就会使得她困惑，这也许会在她那里唤醒一种害怕的隐约感觉，这感觉会引她进入到神秘感的消释中去。不仅仅对于世界，甚至对她也是如此，他看上去并不怎么在意；然而他自己却知道，如果不是他想要让事情是如此，那么她就不会从他那里获得任何印象，然而他却知道，他完全有这个支配权，只用一句话就可以把魔法消解掉。一切可能在她身上起到不舒适的作用的东西都被去除了；如果有任何这样的东西出现，那么她就会在一种坦率的告白中（要么是在让她作出盘问之后，要么是通过坦白地向她说出）获得一种解说，这是一种他自己根据印象算计而进行了或强或弱的编辑后的解说。他是骄傲的，有着可怕的连贯性；他爱她，但是他却无法放弃那骄傲的想法。在黑夜幽深的宁静中或者在时间之外的一个瞬间中，他敢对自己说：她还是亏欠着我一切。

难道不是这样吗？你带着你的兴趣关注听完了这一叙述，不管它是多么不完美，我还是成功了，因为它为你的灵魂呼唤出一个榜样，你对这榜样是有着同感的，甚至，如果你成为一个丈夫的话，你会努力去进入这个榜样。那么，这一婚姻是一场幸福的婚姻吗？是的，如果你想这样说；然而在这一幸福之上却漂浮着一种阴暗的命运[311]。想象一下，如果他的计划出了错，想象一下，如果她突然隐约地感觉到什么，那么，我想她永远也不会原谅他；因为对于她的骄傲灵魂来说，“他出于对她的爱而这样做”这样的说法实在是太骄傲了，因而人们不能这么说。关于夫妻间的关系，人们有一种陈旧的说法，在这里我想提醒你留意这说法。（总地说来，我一向是很高兴去支持这革命，或者更确切地说，圣战，那些合法婚姻的平凡而简单但真实而丰富的表达借助于这革命或圣战来努力去征服那被浪漫小说占据的国度，本来浪漫小说已将它们从其

中驱逐了出去。)关于夫妻,人们说,他们应当生活在相互间良好的默契理解中。人们最常听见的是那种否定性的表述:一对夫妇没有生活在良好的默契理解中;并且,人们在通常所想的是:他们相互无法忍受对方、他们又打又咬,等等。现在让我们看一下那肯定性的表述。我们所描述的夫妇是生活在良好的默契理解中,是的,世界会这样说,但是你却肯定不会这样说,因为,如果他们无法相互理解对方,他们又怎么能够生活在良好的默契理解中。然而,如果其中的一个知道那另一个是多么谨慎而温柔地待他,那么这是不是也属于“理解”中的一部分?或者,即使他没有剥夺走她别的东西,那么,他也仍然是剥夺掉了她一种可能性,因为否则她有可能进入这样一种程度上的感恩,而只有在这种感恩中她的灵魂才能够得到静息。难道这不是一个美好的、一个美丽而简单的表述吗:生活在良好的默契理解中;它预设了这样的前提条件,人们相互明确而清晰地相互理解对方(你看,这些婚姻性的名词是那么清楚地知道这是怎么回事,并且它对于那些现在我们常常不得不作出精确的强调的东西并不大惊小怪),并且它将之预设为某种理所当然的东西。从那被带着特别的强调而加上了的形容词中,我们可以看出这一点;因为否则的话,人们只需说“他们应当生活在默契理解之中”就已经足够了。“良好的默契理解”,除了说他们应当在这一默契理解中找到他们的喜悦、和平、安宁,找到他们的生活,除此之外,它又能够有什么别的意味呢?

因此,你看,“秘密”的体系绝不会导致一场幸福的婚姻,于是也不会导致一场在审美意义上是美的婚姻。不,我的朋友,诚实、坦白、公开、理解,这是婚姻中的生命原则,如果没有这种默契理解的话,婚姻就是不美的,也就在事实上是不道德的;因为那样的话,爱情所结合的两——“那感官性的”和“那精神的”就被分开了。只有在这样的時候,当那我在人间生活中最温柔的关联中与之共同生活的存在物^[312]在精神的意义上也与我同样地接近时,只有在这时,我的婚姻才是道德的,并且也因此在此审美意义上是美的。并且,你们这些骄傲的丈夫,你们也许在暗中为这一对女人的胜利征服而感到欣喜,然而你们却忘记了:在一个人相对于更弱者而大获全胜时,这首先就是一场糟糕的胜利,男人在自己妻子身上获得自己对自己的尊敬,而如果一个人不是这样的话,那么他就是一个鄙视自己的人。

于是，理解就是婚姻中的生命原则。我们常常听经验丰富的人们谈论在怎样的情况下我们应当去劝阻一个人结婚。让他们随他们的意愿去把这一类细节讨论得尽可能地详尽并且不断地反复回味咀嚼吧；在通常他们所谈论的东西，一般都不会有什么大的意味。我从我的角度出发只想提及一种情况，这就是当个体生命以这样一种方式变得繁复而无法公开自身时的情形。如果你的内在发展史拥有一种不可说的东西，或者，如果你的生命使得你成为一些秘密中的知密者，简言之，如果你以某种方式吞咽下了一个秘密，而要让这秘密从你这里泄露出来的话，你就得付出生命的代价，在这样的情况下，你就永远不要结婚。要么你会觉得你被与一个对你身上所发生的事情毫不知情的生命物捆绑在了一起，在这样的情况下，你的婚姻就成了一场不美丽的不相称的婚姻；你就是将自己关联于一个在害怕的恐惧中感觉到你身上的一切，在每一个瞬间都在墙上看见这些投影的图像^[313]。也许她会决定永远也不来盘问你、永远也不过分地接近你，她会放弃那引诱着她的恐惧之好奇，但是她永远也不会幸福，你也不会。到底有没有这样的秘密存在、那连爱情都无法将之打开的内闭性（Indesluttethed）到底是不是有着真相，这是我所无法给出答案的，我只是在贯彻我的原则，而就我自身而言，我则是在我妻子面前没有任何秘密的。人们会以为，一个这样的人永远也不会想到要去结婚。这样的一个人，他除了有诸多在一般情况下要做的事情得去做之外，还要承受着这一痛楚的秘密每天为他带来的煎熬。然而有时候这样的事情还是会发生，并且，一个这样的人也许是诱惑女人的最危险的人。

然而，现在既然我是把神秘性和默契理解作为同一件事的两个方面来提及，而把这同一件事情则作为爱情的首要事情、作为在婚姻中保存“那审美的”时所需的绝对条件来提及，那么，我完全有可能会害怕你会对我提出这样的反驳：现在在我看来是忘记了，那“我本来一直像在一支谣曲中重复的叠句那样地坚持的东西”，婚姻的历史性特性。你还是希望着借助于你的神秘性和你精明地算计出的相对的解说来拖延时间；“但是，一旦婚姻的夫妇以这样的方式完全彻底地开始叙述他们或长或短的故事，那么，这样的一个人‘哗齐、哗叽、鼻子，故事结束^[314]’的瞬间也就马上来到了。”我的年轻朋友，你没有留意到，你之所以能够做出一个这样的反驳，那是因为你所处的位置不正确。借助于你的神秘性，你在你

自身之中有着一种时间之定性，这在事实上是在于要拖延时间；相反，爱情则通过公开而在自身之中有着一种永恒之定性，而以这样一种方式，所有的竞争都成为不可能。如果人们以这样一种方式来理解这一公开，就仿佛夫妻们使用十来天的时间来讲述他们的生平，于是现在会有一段时期的死寂，只偶尔一次被那大家都熟悉的故事打断，“就好像在一个童话里的关于磨坊的段落中所说，在所有这一切发生的同时，磨坊的轮子克立克拉、克立克拉地转着[315]”，如果人们是这样理解的话，那么这也只是一种偶然发生的误解。婚姻的历史特性恰恰就使得这一默契理解既是在一下子之中出现的，也是不断地形成的。这里的情形正如那个体生命的情形。在一个人进入了对自身的了解之后，在一个人有了勇气去想要看清楚自身时，这时，紧接而来的并非就是故事的终结；因为现在这故事才刚刚开始，现在它才刚刚获得真正的意义，因为在这时，每一个单个的被体验了的环节都被导向这一总体生命观。在婚姻中的情形也是如此。在这一公开中，那最初的爱直接性沉底了，但却没有被丢失，而是被吸收进婚姻性的觉悟中，并且那历史就以此开始，那单个的环节都被导向这一觉悟之中，而在之中有着它的极乐（Salighed），在这一表述之中婚姻的历史性特性得以保存，并且，这个表述相应于在那最初的爱之中的那种生命喜悦，或者那被德语称作是 Heiterkeit[316]的东西。

于是，“变得具有历史性”在本质上是婚姻性爱情的一部分，现在，既然那些个体们都到了位，那么这命令就是：在汗流满面中得以糊口[317]，没有什么以雷电发出的消息，并且，它在自身之中所感觉到的勇气和力量就是那种相应于骑士式的爱情中向往着冒险功绩的冒险愿望的东西，就是那在这冒险愿望中的真实的东西。正如骑士无所畏惧，婚姻性的爱情也是如此，尽管它所要去搏斗的敌人常常是远远地危险得多。在这里，一片广阔的原野展示在我们的观察面前，但这片原野是我所不打算进入的；但是，如果骑士能够得到许可说，那不敢通过与整个世界作对来拯救出自己的爱人的人是不懂得骑士式的爱情的，那么，婚姻中的丈夫也能够有权说类似的话。只是，我要不断地提醒的是：婚姻性的爱情所赢得的每一场这样的胜利都要比骑士所赢得的胜利在审美的意义上更美，因为，在他赢得这胜利的时候，他也在这胜利之中荣耀地赢得了自己的爱情。婚姻性的爱情无所畏惧，甚至不怕各种小错误，它不怕

各种小小的神魂颠倒，相反这些东西也只会成为婚姻性爱情的神圣健康所吸收的营养。甚至在歌德的《有择之亲和力》中，奥提丽娅就作为一种萌芽状态的可能性被严肃的婚姻性爱情铲除了，那么，在一场深刻地具有宗教性和伦理性的婚姻在碰上这样的情形时，它又怎么会可能不具备更为强大的力量呢？正是这样，歌德的《有择之亲和力》恰恰就是为“神秘性会导致出什么东西”给出了一个证明。如果那场爱情不曾得到许可在暗中生长的话，那么它就不会获得这力量。如果他有勇气去向自己的妻子坦白出自己的想法，那么这样的事情就能够被预防，那么这整个故事就会是婚姻戏剧中的一段幕间表演^[318]。那天数中致命的是在于：埃德瓦尔德和他的妻子同时都在为他人而神魂颠倒；而这则又是沉默造成的^[319]。那有勇气去向自己的妻子坦白出“他爱另一个人”的丈夫，他获得了拯救；妻子的情形也是如此。但是如果他没有这样做，那么他就失去了对自己的信任，并且，他所追寻的就是在另一个人的爱情之中的遗忘，正如事实确实常常就是如此：那使得一个丈夫放弃努力的东西在同样的程度上既是对于“没有及时地做出抵抗”所引发出的痛苦，也是对另一个人的真爱。他觉得他失去了自己，而当事情真是如此的时候，他就需要有足够强烈的鸦片剂来麻醉自己。

对于婚姻性的爱情要去进行斗争、要去克服的那些麻烦，我只是在完全一般的意义上谈一下，以便展示出它们并不具备那么重大的意义。考虑到对“那审美的”的保存，婚姻性的爱情对它们^[320]根本没有什么可畏惧的。那些反对的观点一般都是渊源于对“那历史性的”的审美意义的一种误解，或者渊源于这样的事实：在通常的情况下，人们在“那罗曼蒂克的”之中只具备了古典的理想但却并不同时具备罗曼蒂克的理想。一大堆其他反对意见的根据是在于：在人们总是喜欢去想象那最初的爱舞蹈于玫瑰之上的同时，人们也很乐意去让婚姻性的爱情以各种各样的方式受到骚扰并且与各种最恶劣和最令人沮丧的麻烦去作斗争。另外，人们也总是在暗中以为，这些麻烦是无法克服的，并且这样人们就很快地了结掉了婚姻的事情。如果我们进入了与你有关的问题，我们就总是得稍稍谨慎。我不谈论任何单个的婚姻，而在这样的情况下，我就可以按我所愿来描绘这婚姻；但是，尽管我不愿被人指责说是有着随意的成分，但这却并不意味着你就会放弃这一愿望。比如说，如果人们提出一个婚姻不得不去与之进行斗争的麻烦——贫困，那么，我就回答，去工

作，然后一切都会好的。既然我们现在所运动的领域是一个诗意的世界，那么，你也许会非常乐意于亮出你的诗意许可^[321]并且作出这样的回答：“他们得不到任何工作，贸易与航海的萧条^[322]使得很大数量的人们失业”。或者，你允许他们得到一点工作，但那是不够的。现在，如果我认为他们借助于明智的节俭能够脱离贫困，那么你就会虚构说，恰恰谷价因为那些可疑的经济境况而涨得这么高，以至于人们无法再能够熬过那本来可以通过咬着牙齿勒紧裤带而挺过去的窘迫。我太清楚你的套路了。“去虚构那相反的事情”是一件让你非常兴致盎然的事情，然后，在你一段时间玩够了乐子之后，你又喜欢借助于某个说法而去让那与你谈话的人或者另一个在场的人被卷进一段冗长的、与原本所谈论的话题毫无关系的废话之中。你的乐趣就是突然把一种虚构的随意性弄成一种现实，并且在此基础上再对之进行扩展夸张。如果你以这样一种方式与另一个人而不是与我交谈（因为你通常会对我网开一面不用这套方法），以这里所描述的这种方式，那么，也许你会借着“涨得那么高的谷价”的由头继续说：“这么贵的价格，一磅面包八毛钱^[323]。如果侥幸有个旁人在场，说这实在是不可思议，于是你就进行解释说，在沃鲁夫·饥饿王的时代，一磅面包，而且是树皮面包，价钱是八毛五老丹麦钱^[324]，现在，如果一个人考虑到当时的人们钱不多，那么他就很容易觉察到这是怎么回事了”，等等诸如此类。现在，如果你使得那被你拉上话茬的人开始不断地说话，那么你就会高兴得忘乎所以。那本来开始了这场交谈的人会试图让你回到理智常识中去，但那只能是徒劳的；这时一切就都被混淆了，你会使得一对本来是在诗歌世界里的夫妇变得不幸。

这就是为什么要和你发生一点什么关系就会那么麻烦的原因了。如果我敢冒险去这样做，试图以一种小说的方式来描述一场婚姻——这婚姻在与大量的这一类逆境的斗争中胜利地经受了考验，那么我所做的事情无疑可以被称作是如履薄冰了，在这时，你会非常镇静地回答说：对啊，这只是诗歌，在诗歌世界中要让人们幸福是很容易的；这是我们能够为他们做的最微不足道的事情了。如果我挽起你的手臂，与你一同在生活中到处行走，并且向你展示一场婚姻——这婚姻已经跑尽了当跑的路^[325]，在这时，如果你正好是有着这样的心情，你就会回答说：“是啊，这挺好；诱惑中的外在方面是可以证明的，内在方面则不行，而我设想那诱惑在他们那里并不曾有过内在的力量，因为否则的话那是不可

能让人忍受得了的。”这完全就好像是，诱惑的真正意味就是人们应当会屈服于它。关于这个已经足够了。如果你在心中曾想要投身于这一偶然随意性的魔鬼，那么在这之中就不会有什么终结了，并且，正如你把你所做的一切都记录进你的意识，你也把这一偶然随意性记录了进去，并且很为“使得一切都摇摆不定”这样的作为而感到狂喜。

我能够在完全一般的意义上把这些麻烦区分为外在的和内在的，并且，考虑到婚姻，我持恒地记得这样一种划分中那相对的方面，因为在婚姻之中一切恰恰都是内在的。那么首先让我们看一下外在的麻烦。现在，我在这里毫不犹豫并且毫不畏惧地提及所有那些令人沮丧的、使人觉得羞辱的、伤害人的有限悲哀，简言之，所有那些构建出泪汪汪的[326]戏剧的材料。你和你的同类在任何地方都是极端地偶然随意的。如果一场这种类型的戏迫使你们去贯穿那不幸之洞窟进行一次这样的漫游[327]，那么你们就会说，这是不审美的，哭号的和无聊乏味的；在这一点上，你们说对了，为什么？因为，某些崇高的和尊贵的东西屈从于这样的东西，而这使得你们愤慨。相反，如果你们转向那现实的世界，如果你们遇上一个只经受了一个戏剧作家刽子手在其为暴君准备的折磨他人的快感中所想出的一半逆境的家庭，你们就会浑身发抖，你们想着：晚安，所有审美意义上的美。你们有怜悯，你们有着意愿去给予帮助，如果不是为了别的原因的话，那么至少也是为了把那些阴暗的想法驱赶走，但是对于那不幸的家庭，你们早已放弃了所有的希望。但是，如果这是生活中的真实的话，那么诗人就有权去创作出它来，并且诗人去创作出它来，这做法就是对的。当你们坐在剧院中、陶醉于审美的享受时，你们就有勇气去要求诗人，要求他让“那审美的”战胜所有悲惨。这是唯一剩下的安慰，而那更为软弱的是，你们就拿下了这安慰，你们这些不曾有机会在生活中尝试过你们的力量的人。这样，你们就是贫困而不幸的，就像剧中的男女主人公，但你们也有着激情、勇气，一张雄辩滔滔不绝地喷流的圆嘴[328]、一条有力的手臂[329]；你们胜利；你们为演员鼓掌，而演员就是你们自己，正厅里的掌声是为你们而响起的；因为你们确实就是主人公和演员。在梦中、在审美的云雾之国中，在那里你们是英雄[330]。我相对地对戏剧不怎么关心，从我的角度出发，你们可以尽管随心所欲在这方面找乐子；尽管去让戏剧英雄们毁灭或者让他们取胜吧；尽管去让他们沉入地板或者消失在天花板里，我并不会怎么

为之所动；但是，如果事情真的是如同你们在生活中对人们所教导的和传授的那样，只需非常少的逆境坎坷就足以奴化一个人而使得他常常低着头^[331]并且忘却他自己也是上帝按自身的形象创造出来^[332]的，于是，这就会是上帝所给出的对你们的公正惩罚：所有戏剧创作者除了创作一些带着各种各样的恐惧和恐怖的泪汪汪^[333]戏剧之外不想写什么别的，而这样的戏剧不会允许你们的软弱性休憩于剧场的坐垫上，不会让你们被喷洒上超自然的香水，而是会来惊骇你们，直到你们学会了真的去相信那你们本来只愿意在诗歌中相信的东西。在我自己的婚姻中，我无疑是并没有经历许多这一类逆境，这我完全承认，因此我无法从自己的经验出发来谈论，然而，我却有一种信念：没有什么东西能够完全碾碎一个人身上的“那审美的”；——这样一种信念，它是那么地强有力、那么地有福、那么地真挚，以至于我为了它而感谢上帝，就好像是为了一种上帝的恩典而感谢。当我们在《圣经》中读到许多恩典礼物^[334]时，那么我真的愿意把这也算进去：这坦率，这信任，这对现实，以及对那永恒的必然性（“那美的”借助于这必然性而取胜），以及对那蕴含在自由之中的极乐至福（个体人就是借助于这极乐至福来协助上帝）的信仰。这一信念是我的整个精神结构中所固有的一个环节，并且因为这个信念，我在剧场中不会因为一些人工的刺激手法而战栗于多愁善感或者声色犬马的状态。我唯一能做的就是为了自己灵魂中所具有的这一坚定不移而感谢上帝，然而借此我也会希望我解救了自己的灵魂而使之得免于去虚妄地对待这一信念。你知道我恨一切想象性实验，但无论如何这一点也确是没错的：一个人是能够在他的思想里经历很多他在现实中永远也无法经历的东西。有时候，沮丧的瞬间到来，如果这不一个人自愿为了给自己出难题而去将之召来的，那么，这就也是一场斗争，并且是一场非常严肃的斗争，并且，一个人在这场斗争中可以获取到一种保证，这种保证即使是在不具备那种（在更严格的意义上它要在现实中才能够获取的）实在性的情况下也有着其重大的意义。在生活中有时候会有这样的事情：一个人看上去就仿佛是发疯了，他没有区分开诗歌的世界和现实的世界，而是在诗歌的视角下^[335]看现实世界，然而这却是这个人身上的某种伟大的东西和某种善的东西的标志。路德在他的一篇谈论贫穷和困境的布道文的一段中这样说：人们从来没有听说过这样的事情：一个信基督教的人死于饥饿^[336]。以此，路德就了结了这话题，并且认为（确实是有根据的）他这样讲是带着极大的热情并且是为了在

这热情之上的达到真正的教化陶冶。

现在，由于婚姻关联到了这样的一些外在的考验，那么，我们所面临的问题自然就是怎样把这些外在的考验转化成内在的考验。我说“自然”，并且相当大胆地谈论这个问题，然而，我写这些只是为了写给你，并且，我们两个人对这一类逆境无疑是有着差不多同样多的经验。如果我们想要保存“那审美的”，那么，这里所要做的事情就是去把那外在的考验转化为内在的考验。或者，我仍然提及“审美的”这个词，这会让你觉得心烦吗？或者，你会不会觉得我这样去在贫困和苦难的人们中间寻找这“审美的”几乎就像是一种幼稚？或者，你是不是干脆就堕落到去同意这样一种人天共愤的分配法，把“那审美的”给予那些高贵而有权势的、那些富足的、那些有教养的人们，而拿来给予那些贫困的人们的则至多只是“那宗教的”？好吧，我不相信那些贫困的人们会承受这种分法；难道你没有看见，那些穷人们，如果他们真的有着“那宗教的”，就也有着“那审美的”，而那些富人们，如果他们没有“那宗教的”，也就没有“那审美的”？另外，我在这里不仅仅提及那极端，并且，那些我们无法将之算作是穷人的人们要为生计而奔波，这无疑不算什么罕见的事例。另外，其他的世俗忧虑，对一切阶层都一样，比如说，疾病。然而，我却相信，那有勇气去把那外在考验转化为一种内在考验的人，他所做的在事实上就和“已经战胜了这考验”完全没有什么两样了；这样，在承受苦难的瞬间已经有一场实质变化（Transsubstantiation^[337]）通过信仰而发生了。一个丈夫，如果他对自已的爱情有着足够的记忆并且在艰难的瞬间有着足够的勇气去说：“首要的问题不是我从哪里得到钱或者拿几成，首要的问题是关于我的爱情，我与她结合，我保持了一种与她的纯洁而忠诚的爱情契约”；如果他通过不算太多的内心斗争来强迫自己这么做；如果他要么是带着自己的最初的爱青春健康、要么是带着那从经验中获取的确定性来进行这一运动，那么他就胜利了，他就在自己的婚姻中保存住了“那审美的”，哪怕他没有三个小房间可住也是如此。在这里我绝不是在否认这样一个事实（你那充满狡智的头脑无疑马上会寻找所有可能的蛛丝马迹）：恰恰这样一种转化（以这样一种方式把那外在考验转化为一种内在的）能够使得这考验更为沉重；但是诸神也不会不取任何代价地出售那伟大的东西^[338]；而在那之中恰恰就蕴含了婚姻中的那教育陶冶的方面，那理想化的元素。人们常说，如果一个

人独自站在世界中，那么他就更容易承担所有这一类东西。也许这在某种程度上是对的；但是在这种说法里常常隐藏着一种极大的虚假；因为，为什么一个人能够更容易承受这个，因为一个人更容易冲撞跌倒，更容易使自己的灵魂受损伤而不牵涉任何别人，更容易忘记上帝，更容易让绝望的风暴淹没掉痛苦的嘶叫，更容易在自身之中变得迟钝，更容易几乎使自己在“如鬼魂般地生活在人们中间”之中找到自己的快乐。当然，每一个人，哪怕他是孤独地站立的，都应当关心自己，而只有那爱着的人才对于“他是什么”和“他能够做什么”有着正确的观念，并且，只有在婚姻中才会有那历史性的忠诚，而这忠诚完全就和那骑士式的忠诚一样地美丽。就是说，一个丈夫永远也不会去像上面所说的一个人“更容易”的所作所为那样地行事；如果世界实在是与他作对，哪怕他是在某一个瞬间里忘却了他自己，由于绝望想要让他脱离出他自己的位子而已经开始觉得那么轻飘飘，由于吮吸了那由挑衅和沮丧、怯懦与骄傲混制出来的麻醉饮料而觉得那么强有力，由于那将他系束在真相和正义上的那绳索仿佛松散开而觉得那么自由自在，并且由于在他这时已经经历了这作为“从善到恶的过渡”的急速，那么，他在这样的情况下还是会马上又回到那从前的小道，并且作为丈夫（Ægtemand）而将自己呈现为真正的男人（ægte Mand）^[339]。

关于这些外在的考验，现在我们有了上面的这些已经足够了。我对之作一下精简的概述，因为我觉得并没有很大的权威性去谈论这个，并且因为，如果真的要着手这一类工作，那么正确的方式就得是去通过一场非常详尽的论述来展开。然而这下面则是我的结论：如果爱情能够得到保存的话，并且它能够得到保存，如果上帝真的帮我，那么“那审美的”就也能够被保存；因为爱情本身就是“那审美的”。

其他的反驳主要是立足于一种对于时间之意义和对于“那历史性的”的审美有效性的误解上。这样，它们也击中每一场婚姻，并且因此在一般的情况下都有对它们的讨论。我现在要做的也是进行这样的讨论，并且尽我的努力以求在一般的情况下既不疏漏掉攻击方的要点，也不疏漏掉辩护方的要点。

你想要提及的第一样东西是“习惯，不可避免的习惯，这一可怕的单调性，在婚姻家庭生活中令人恐惧的‘静物’^[340]中这永恒的千篇一律

[341]。我爱自然[342]，但是我是那第二自然[343]的憎恨者。”你知道在这方面人们没法和你比，你善于在人们还在寻探的时候用诱惑性的热情和忧伤来描述那幸福的时光，而在一切已经过去的时候则用恐惧和恐怖来渲染那时光；你知道怎样去把一种婚姻性的单调描绘成那可笑的和讨厌的东西，甚至自然都无法攀比；“因为在这里，正如莱布尼茨早已展示的，没有什么东西是完全一样的[344]，这样的一种形式单调性只是留给那些理性的生灵，要么是作为他们困倦欲睡的产物，要么是作为他们炫耀卖弄的产物。”我绝对没有想要否定你的意思，这是一种美丽的时光，一种永恒地无法忘却的时光（请注意，我能够在怎样的重大意义上说这个），当那处在情欲之爱的世界里的个体，为这样的东西而感到惊奇并且被极大的幸福浸透的时候，这样的东西，它也许早在很久以前就已经被发现、他也许常常听到和读到过它，但他却是到现在才真正地带着意外的全部热情、带着真挚性的全部深刻去吸收[345]它；那是一种刚刚出自爱情的最初隐约感觉的美丽时光，那第一次看见，那被爱的对象的最初消失，这一声音的最初和音，那第一瞥目光，第一次握手，第一次接吻一直到第一次对其占据的完全确定；那是一种美丽的时光，那最初的骚动、那最初的渴慕、最初的痛楚（因为她没有来）、最初的喜悦（因为她意外地到来），然而这却绝不意味了后面接下去的时光并非同样的美丽。你自以为你有着一一种如此骑士式的思维方式，那么你自己试一下吧。如果你说，那最初的吻是最美的、最甜蜜的，那么你就是在那侮辱那被爱的人；因为，那给予吻绝对价值的东西，也就是时间及其定性。

然而，为了不去损害到我所捍卫的东西，你就首先必须稍稍向我说明一些事情。就是说，如果你不想完全随意而无所谓地展开讨论，那么你就得像你对婚姻进行攻击一样地攻击那最初的爱。就是说，如果这最初的爱要在生活中持恒的话，那么它就必定会面临那些同样的不幸遭遇，并且，它不仅仅只是不具备婚姻性的爱情在“那伦理的”和“那宗教的”之中所具有的那些手段和工具。这样一来，结果就是，你会恨所有“想要是一种永恒的爱情”的爱情。这样，你就得让自己停留在那作为环节的“最初的爱”上。然而，为了要让它具备其真正的意义，它就必须自身之中有着那天真的永恒。如果你现在经历到了，这是一个幻觉，那么对于你一切就都丧失了，除非你要去做自己的工作让自己再一次进入这同样的幻觉，这则是一种自相矛盾。或者，难道你那机敏的头脑在

这样一种程度上与你的情欲达成了合谋而使得你能够完全地忘却你对他人所欠的东西？难道你认为，尽管事情无法像那最初的一次那样地被重复但却仍然有着一条可让人承受的出路；一个人通过去经历他人身上的幻觉而重获青春，这样他就能够享受一个其幻觉的处女腰带尚未解开[346]时的个体人身上的本原性中的无限和新鲜？这样的事情既暴露出败坏堕落，也在同样的程度上暴露出绝望无奈，而既然这暴露出绝望，那么要在这里找到关于生活的启蒙则是不可能的。

现在，我所要抗议的第一件事是你在对“习惯”这个词的使用的合理性上的问题，你把这个词用在每一个生命（以同样的方式爱情也是如此）所具备的那种回返上。在真正的意义上，人们只把“习惯”用在“那恶的”之上，要么是以这样的方式——人们将之用来标示“在某种就其本身而言是恶的事物中的持续存在”，要么是以这样的方式——人们将之用来标示“某种就其本身而言是无辜的事物的顽固重复而这顽固则使得这一重复变成了某种恶的东西”。因此，“习惯”被总是用来标示某种不自由的东西。但正如没有自由，一个人就无法达成“那善的”，以同样的方式，没有自由一个人也无法持存于“那善的”之中，而正因为如此，联系到“那善的”，人们永远也无法谈论“习惯”。

我接下来要抗议的也是你所说的，那是为了描述那婚姻性的单调，你说这一类事物是一个人无法在自然和本性里找到的。就是说，这是真的，很对；但那单调的事物恰恰可以是某种美的东西的表达，并且，在这方面，一个人可以为自己是这种单调的创造者而感到骄傲，比如说在音乐中那单调的节拍恰恰就可以是非常美丽的并且有着极大的效果。

最后我要说，如果一种这样的单调对于婚姻性的共同生活是不可避免的，那么你就该（如果你是诚实的）去认识到，你的任务就在于去战胜它，就是说，在这单调之下保卫爱情，不去绝望；因为“去绝望”永远也不会是一种任务，这只是一种方便，正如（我很愿意承认这一点）只有看见任务的人才会去抓住它。

但是，让我们现在进一步考虑，这广告于众的单调性是怎么一回事。你的错误，也是你的不幸，它就是：你过于抽象地去考虑一切东西，同样，牵涉爱情的情形也是如此。你想着爱情的诸多环节的一个小

小的集合，你想着（也许你自己会说）爱情的诸多范畴。在这方面，我很愿意承认你是有着一种非同寻常的范畴上的完全性。你在一个环节中具体地想每一种范畴，而这是“那诗歌性的”。现在，在你与此同时也想象着婚姻的持久性，于是对于你，这就出现了一个令你焦虑的错误关系。错误是在于，你并不以历史性的思维来思考。如果一个体系哲学家想要去思考交互作用的范畴^[347]，并且深刻全面而又富于技能地在逻辑上对其进行展开，但是他另外还要说：要等到世界完成自己的永恒交互作用的话，那么这等待就要持续到永恒；那样的话，我想你不会拒绝人们有权来笑话他。现在，生活在时间之中，这确实就是时间的意义，也是人类与个体人的命数。因此，如果你除了说“这真是让人无法忍受”之外没有什么别的要说，那么你就得去找别的听众了。现在，这会是一种完美地足够的回答，但就怕你会找到机会去说：“在根本上你有着与我相同的看法，但认为最好还是去接受下那不可改变的事实”，那么，我就得努力去展示出，只要这是义务，那么这就不仅仅是“最好接受下事实”的问题；不过，这“接受下事实”的态度，在事实上也确实是最好的。

然而，让我们从一个可以被看成是接触点的点上开始吧。在到达顶点之前的那时间其实不是你所那么害怕的，相反你爱这一时间，并且，通过各种丰富多样的反思你常常努力去使得那些再生产的瞬间^[348]比它们原本所具的时间持续得更久，而如果有人在这里想要替你把生命归简到范畴之中，那么你就会变得极其恼怒。在那顶点之前的时间中，那使得你发生兴趣的也不仅仅是那些重大的起着决定性作用的遭遇，而且也包括每一个小小的微不足道的细节，并且在这时你知道怎样去足够美丽地谈论那被向聪明通达的人隐藏起来的秘密^[349]：那最渺小的是那最伟大的。相反，一旦这顶点被达到了，那么，当然这时一切就变了样，这时一切就都萎缩成一种贫瘠的、使人无精打采的缩写词。现在，就是如此，这就是基于你的天性如此：你的天性只是征服着的，但却什么都无法占据。现在，假如你不是完全随意和片面地想要坚持“你本来就是如此”，那么你就真的有这个必要在一个片刻里暂时停火休战，打开级别上的限制，这样我就能来看一看这到底在怎样的程度上是真实的，以及，如果这是真的，那么在怎样的范围里有着多大的真实性。如果你不愿意，那么，我无须考虑你也可以想象出一种与你的性格完全相像的个体人格，并且在完完全全的平静之中进行我的活体解剖实验。然而我却

仍然希望，你会有足够的勇气自己来让自己接受这手术，有足够的勇气去真正地、而不仅仅只是在图像中让自己被处决。

在你强调你本来就是如此的时候，你就也因此而承认了：别人是可以有所不同的，更多我还不忍断言，因为完全会有可能是这样：你是普通的人，尽管一种恐惧性让人看上去仿佛你不是这样，——你则正是因为这恐惧性而坚持认为你是一个“本来就是如此”的人。然而，你又怎样理解“别人”的呢？如果你看见一对夫妇，他们有着这样的一种关联，让你觉得是被卷进那最可怕的无聊之中，“在那对情欲之爱的神圣机制和祭奠的最乏味的重复中”，于是，是啊，于是在你内心中燃烧起怒火，一种要将它们吞噬掉的火焰。这不是你的某种随意的发作，你真的是对的，在你让反讽的闪电击中他们、让愤怒的雷声震撼他们的时候，你真的是合情合理的。其实并不是因为你有这样的愿望，而是因为他们咎由自取，你才消灭他们。你审判他们；但是，这“审判”除了是在说“对他们提出某种要求”之外还有什么别的意义吗；而如果你无法要求这东西的话——“去要求那不可能的东西”本身就是一种矛盾，那么，“审判他们”就只是一种矛盾的说法。不是吗，你失态了，你暗示出一条你自己不愿意承认但却又将之施于他人的法则。然而你却并没有完全失去自制，你说：“我不批评他们、不责备他们、不审判他们；我为他们感到可怜。”但现在设想一下，那些相关的人们根本就不觉得那是无聊乏味的。一道自满自足的微笑从你的唇上一闪而过，一道幸福的闪念使得你自己惊讶，并且肯定也能够让那与你交谈的人感到意外：“如同我所说的，我为他们感到可怜。因为，要么他们感觉到无聊（Kjedsommelighed）的全部重量，并且，如果是如此，我为他们感到可怜；要么他们并不感觉到这个，并且，如果是如此，我也为他们感到可怜，因为那就是说，他们是处在一种如此可怜的幻觉之中。”这差不多就会是你用来回答我的话，而如果有更多人在场的话，那么你自信的态度绝不会达不到其效果。然而现在并没有人在听着我们，并且，我因此也就可以继续我的考究。这么说，你在两种情况下都为他们而感到可怜。现在，只剩下一个“第三种情况”，也就是，一个人知道婚姻的情况是如此，并且很幸福地并没有进入这婚姻。但对于那感觉到了爱情并且现在又发现这爱情无法得以实现的人来说，这一状态则很明显也同样地可怜。并且，这样一个以尽可能大的努力借助于上面所描述的自我中心的紧急手段来将自己

救出了海难的人，这个人的状态其实也一样是可怜的，因为，这样一来他就把自己改造成了一个强盗和暴徒。如此看来，正如一场婚姻成为对一个事物的幸福终结的一般表述，这样，婚姻自身的终结则并不怎么快乐。这样，作为这全部考究的真实结果，我们就进入了一种普遍的懊恼；然而，一个这样的结果是一种自相矛盾，这完全就像一个人要说：生命发展的结果就是人在往回走。在一般的情况下你不怕随着这话题说，并且在这里你也许会说：“是啊，这样的事情有时候确实会发生；如果一个人在很滑的路上顶风走，那么一种‘向前走’的后果常常就会成为‘向后走’。”

但是，我回到对整个你的精神性状态的观察上。你说，你是一个天生就只征服而不能占据的人。在你这样说的时候，想来你无疑是认为你没有说什么会贬低你自己的东西，相反，你倒是更容易会觉得你比别人更伟大。让我们更进一步看一下这个问题。走上坡或者走下坡，哪一样用的力气更大？如果那坡是一样地陡峭，那么很明显后者所用的力气最多。几乎每一个人都有天生的倾向去走上坡，相反大多数人对走下坡有着一定的恐惧。同样，我也相信，有着征服性天性的人要远远多于那占据性天性的人，并且，如果你觉得在那许多结了婚的人们以及“他们愚蠢的动物性的满足”面前感觉到你的优越，那么这在某种程度上也的确真是如此，但是你却也不该去向那站在你之下的人们学习。在通常，那真正的艺术所行驶的方向是与自然^[350]的行驶方向相反的，但艺术却又并不消灭掉自然，以同样方式，那真正的艺术也是显示在“去占据”，而不是在“去征服”中；就是说，占据是一种反向的征服。在这一表述中你已经能够看见，艺术和自然在怎样的范围里相互对博的。那占据的人，他当然也是有着某种是被征服的东西，是的，如果我们想要在自己的表述中说得严格一些，那么我们就敢说：只有那占据的人，只有他才是在征服着。现在，你肯定也会认为你也在占据；因为你无疑是具备那占据的瞬间，但那不是什么占据；因为它不是什么更深刻的吸纳。比如说我现在要想象一个征服者，他征服了诸多的国度和土地，这样他当然也就占据着这些被制服的省份，他占据的领地是非常大的，然而人们却把这样的一个人王公称作征服着的王公而不是占据着的王公。只有到了他带着智慧领导着这些国度走向它们自身的最佳状态时，在这样的时候他才占据了它们。现在，这在那些有着征服者天性的人们中是一种很罕见的情况，

在一般的情况下，这样的人会缺乏“去占据”所要求具备的那种谦卑、那种宗教性、那种真正的人性。因此，你可以看见，我之所以通过阐述婚姻与那最初的爱关系恰恰就强调了那宗教的环节，就是因为这一环节要让那征服者退位而让占据者出场；正因为如此，我赞美那婚姻的结构恰恰就是为这最高的、为这持续的占据而设计的。在这里提请你想下一句你老是挂在嘴上的话：“伟大的东西不是那本原的，而是那获取的”^[351]；因为，一个人身上的那种征服着的品质以及“他去征服”这样的事实，这都是那本原的，而“他占据和想要占据”，这则是那获取的。去征服需要骄傲，去占据需要谦卑；去征服需要剧烈，去占据需要耐心；去征服——贪欲，去占据——知足；吃喝属于“去征服”，祈祷和禁食^[352]属于“去占据”。但是我在这里——当然也是合理地——用来描述那征服着的天性特征的所有属性，这些属性都可以被用在并且是绝对地适合于那自然的人^[353]；但是那自然的人并不是那最高的。就是说，一种占据不是一种仅仅只在合理性上有力量，而在精神上死去的和无效的“Schein（德语：在法律用语上是‘书面的证据或者证词’，在哲学用语上是‘表象、表面’）”，它是一种不断的获取。在这里你又看见，那占据着的天性在其自身中是有着那征服着天性的；就是说，他像一个农民一样地去征服，不是将自己作为其雇农们的首领去赶走自己的邻居，而是通过在地面上挖掘来征服。于是，那真正的伟大不是去征服，而是去占据。现在，如果你在这里要说：“我不想决定什么是那最伟大的，但我很愿意承认，这是人的两种极大的构成类型；现在每一个人得自己作出决定，他自己是属于哪一类，并且要小心别让某个诱人改变信仰作皈依的使徒来将自己完全地改变成另一类人”，那么，我就觉得你在你最后的表述中多少是把我收进了视野。然而，我却要回答说，这一个不仅仅是比那另一个更伟大，而是在这一个之中是有着意义，而在那另一个之中则没有任何意义。这一个既有着条件的先行句又有着条件的结论句，而那另一个则只有条件先行句，然后跟上的不是一个条件结论句，而是一个可疑的破折号，——这破折号的意义我会在别的时间里来向你解释，如果你自己还没有知道的话。

现在，如果你仍然要说你是“本来就是如此的”一个征服着的天性，那么，这对于我就是无所谓的了；因为你得向我承认：去占据比去征服更伟大。在人们征服的时候，人们持恒地忘记自己；而在人们占据的时

候，人们则回想着自己，不是为了空虚地打发时间，而是带着所有可能的严肃。如果一个人走上坡，那么他眼中就只有“他者”（det Andet），而在他下坡的时候，他就必须小心地看好自己，小心地留神于重心和支点间的关系。

不过，我得继续了。也许你会承认，这“去占据”比“去征服”要艰难得多，“去占据”比“去征服”要更伟大，“只要我有这个可能去征服的话，那么，我是不会那么小气的，而是相反，我会带着礼貌向那些有耐心去占据的人们表示敬意，尤其是，如果他们觉得有这样的趋势通过想要占据我的征服结果来与我并肩工作的话。很好，这确是更伟大，但这却并非更美丽；这确是更为伦理，我向伦理家表达我的全部敬意，但这也同时更少了一些审美性。”让我们在这一点上使自己更易于被对方接受一些。在很大的一批人中，这样的一种误解无疑是占着优势，它把“审美意义上的美丽的东西”和“可以在审美意义上美丽地被描绘出来的东西”混淆了起来。我们可以看一下：大多数人是阅读中，或者通过对艺术^[354]作品的观察等等，来寻找灵魂所需要的那种审美意义上的满足，相反，也有一些人是自己去在生存（Tilværelsen）中观照那如其所是的审美性的东西、自己去在审美的照明之下看生存而不仅仅只是享受那诗意的再创造，这样的人则相对说起来很少；这样看来，我们就很容易从中得到解释，为什么上面的这种误解会在人们之中蔓延。然而，在一种审美的描绘之中总会有着一种环节中的浓缩，并且这浓缩越是丰富，那审美的作用就越大。由此，那幸福的、那不可描述的、那无限地内容丰富的环节，简言之，那环节在这时就获得了唯一的有效性。要么就好像它是一种预先设定出来的环节通过唤醒那关于生存（Tilværelsen）的神圣性的观念而震颤遍整个意识，要么这环节预设了一种历史来作为自己的前提条件。在前一种情况下，它是通过“使人意外”来把握的，在第二种情况下肯定是有着一种历史，但是那艺术性的描绘无法长时间地游移在这历史上，而至多只能暗示出这历史，然后就急速直奔那环节。在之中能够蕴含的历史越多，它就越艺术化。一个哲学家说，自然走一条最简短的路^[355]；我们可以说，它根本不走任何路，它就是一下子这样地出现；而如果我想要在我的对苍穹的冥想之中忘我，那么我就根本无需等待到那无限多的天体们得以形成；因为它们一下子就全部在那里^[356]。相反，那历史的道路就像是法庭打官司的路^[357]，非常漫长而艰难。现

在，艺术和诗歌冒出来并且为我们减短路途并且让我们在完成的环节中获得喜悦，它们把“那广延的”（det Extensive）集中到了“那密集强烈的”（det Intensive）之中。但是，那要出场的东西越是意义重大，历史的过程就越缓慢，而过程本身的意义也越发重大，就越是高度地呈现出“那本身就是目标的东西也是道路”。考虑到那个体的生命，历史有两种类型，外在的和内在的。这是两种类型的潮流，其运动方向是相互对立的。前一种在自身之中则又有两个方面。那个体不具备那他所追求的东西，而历史就是这斗争，他在这斗争中获取他所追求的东西。或者，那个体人有着这东西，但是他却无法达到对之的占据，因为总是不断地有着某种外在的东西想要阻碍他去达成。这时，历史就是这斗争，他在这斗争中战胜这些障碍。第二种类型的历史从“占据”开始，而这历史就是一种发展过程，他通过这发展过程去获取这“占据”。既然现在在第一种情况中历史是外在的，并且那被追求的东西是外在的东西，所以这历史就不具备真实的实在性，并且那诗歌的和艺术的描绘将这历史简短化并且急速直奔那密集强烈的环节，这样的处理完全是对的。为了继续讨论这与我们最有关系的问题，让我们想象一种罗曼蒂克的爱情。那么，你想象一下，一个骑士，他杀死了三头野猪、四个侏儒，解救出三个着魔的王子而他们都是他所崇拜的公主的兄弟。对于那罗曼蒂克的思维方式，这故事有着自身完美的实在性。但是对于艺术家和诗人来说，这之中到底是五个还是只有四个，这样的问题是无关紧要的。在总体上，艺术家比诗人有着更大的限定，但是连诗人都不会有兴趣去详尽地讲述每一头单个的野猪被宰杀的情况如何。他会急着直奔那环节。也许他会限定那数字，在诗意的密集强烈性中强调各种艰难和危险并且急速奔向那环节，那占据的环节。这整个历史性的顺序对于他不怎么重要。相反，如果我们现在所谈的是内在的历史，那么这时每一个单个的环节都有着极大的重要意义。只有那内在的历史才是真正的历史，但是这真正的历史与那作为历史中的生命原则的东西斗争着，它与时间斗争着，但是，在我们与时间斗争的时候，“那现世的”以及每一个小小的环节就恰恰因此而都有着自身极大的实在性。在任何地方，只要个体人格的内在繁荣还没有开始、只要这个体人格仍然还是关闭着的，那么我们所谈的就只能是外在的历史。而相反，一旦这个体人格开始了所谓绽开芽蕾，那么那内在的历史就开始了。现在，想一下我们的出发点：那征服着的天性和那占据着的天性的区别。那征服着的天性是持恒地处于自身之外的，

而那占据着的天性则是持恒地在自身之中，因此前者得到外在的历史而后者得到内在的历史。但是，既然那外在的历史恰恰能够被不受损坏的浓缩，那么，艺术和诗歌自然就很容易会去选择它来进行描述，于是，也就是选择那未开放的个体人格以及所有属于这一个体人格的东西来进行描述。现在，人们就会说，爱情打开个体人格，但如果爱情被以另一种方式来理解，就像它在罗曼蒂克中的情形，就不是这样，这时个体人格只是被带到了“它应当被打开”的这个点上，然后就结束了，或者这个个体人格正在打开，但却被打断了。但是，正如那外在的历史和那关闭的个体人格最容易马上就成为艺术的和诗歌的描绘的对象，那么，一切参与构建出这样一个个体人格的内容的东西也就成为这描绘的对象。然而这在根本上就是所有属于那自然的人的东西。稍举几个例子。骄傲能够被很好地描绘，因为骄傲中本质性的成分不是持续的进程，而是环节中的密集强烈性。谦卑就难以被描绘，因为它恰恰就是持续的进程，并且，在观察者除了在其最高点之外无需更多地看“骄傲”的同时，他在后一种情形之中就真正地得要求那诗歌和艺术所无法提供的东西了：他要在“谦卑”持续地进入存在的过程中看这“谦卑”；因为，这“持续地进入存在”是真正地属于那谦卑的；而如果我们向他展示那处在自身的理想环节中的“谦卑”，那么他就会觉得这其中缺少了什么，因为他觉得，“谦卑”的真正的理想性并不在于“它在那个环节中是理想的”，而是在于“它是持恒的”。罗曼蒂克的爱情能够很好地在环节之中被描绘，而婚姻性的爱情则不；因为一个理想化了的丈夫不是一个在其生命中曾有一次符合理想的人，而是一个每一天都如此的人。如果我想描述一个征服国度和土地的英雄，那么这能够很好地在环节中得以描绘，但是一个背负着十字架的人，他每天都扛起自己的十字架，这样的一个人就永远也无法被描绘，不管是在诗歌中还是在艺术中，因为，事情的关键在于：他每天都这样做。如果我要想象一个失去了生命的英雄，那么这能够很好地被浓缩进那环节之中，相反，“每天都在死去”则不行，因为这里的首要问题就是，这事每天都发生。勇敢能够很好地被浓缩进那环节之中，忍耐则不，恰恰因为忍耐是与时间的斗争。你会说，艺术还是描绘了基督，作为忍耐的榜样，承担着全世界的罪^[358]，宗教的诗化把全部生活的苦楚都浓缩到一只杯子中并且让一个个体在一刹那间^[359]喝干。这是真的；但这是因为一个人几乎是在空间中浓缩了它。相反，如果一个人稍稍对“忍耐”有所知的话，那么，他就会很清楚地知道，它的真正的对

立面不是苦难的密集强烈 [因为那样的话更接近勇气 (Mod)] ，而是时间，并且，那真正的忍耐 (Taalmod) 是那显现为与时间斗争着的心情状态^[360]，或者真正地是长久耐心 (Langmod) 的东西，但是“长久耐心”是无法被艺术性地描绘的东西，因为它的特质对于艺术来说是没有共同比较尺度的东西，它也无法被诗意地表述出来，因为它要求时间的漫长持续性。

现在，我要在这里进一步展开的东西，你可能会将之看成是一个可怜的丈夫奉献给审美祭坛的渺小祭品，如果你和所有审美的祭司们要对之示以轻蔑的话，那么我无疑是应当知道怎样来安慰我自己的，乃至可以到这样的程度：我所带来的不是未发酵的面包只有牧师可以吃^[361]，而是家里发完酵之后送去烤出来的面包，它就像所有家里做的食物一样简单而不加调料，但健康而有营养。

如果一个人从历史的角度出发，并且也在同样的程度上从辩证的角度出发，去追溯“那审美意义上的美”的发展过程^[362]，那么他就会发现，这一运动中的方向是从空间定性走向时间定性，并且，艺术的完美化依赖于这样一种连续发展着的可能性：去越来越多地将自身从空间中解脱出来并且使自己对准时间。在这之中包含了从雕塑到绘画的过渡以及这过渡的重要意义，正如谢林早先在这方面所指出的^[363]那样。音乐有时间作为自身的元素，但并不在时间中赢得持存，它的意义是持恒地从时间中消失，它在时间中发声，但也在时间中让自己的声音退去，而且没有任何持存。诗歌到最后是所有艺术中最完美的，并且因此也是那最知道怎样去使得时间的意义起到作用的东西。它无须像油画那样将自己限定在环节里，并且也无须像音乐那样地消失得无影无踪。但是尽管如此，诗歌仍然还是不得不——正如我们所看见的——将自己浓缩进那环节之中。因此它有着自己的极限，并且正如上面所显示的，如果一样东西的真相恰恰是那时间性的持续，那么它就无法描绘这东西。然而，“时间达成了它的作用”，这不是对“那审美的”的贬低，恰恰相反，这发生得越多，那审美的理想就变得越丰富和圆满。这样看来，“那审美的”甚至对于诗歌的描绘也变成了不相通的对象，那么，它到底该怎样地被描绘呢？回答是：通过“去在生活中体验它”。在这里，这一点与音乐有相像的地方，音乐之所以存在，只是因为它不断地被重复，它只存在

于那演奏的瞬间。正因为如此，我在前面提请去留意“那审美的东西”与“那可以在审美意义上在诗歌性的再造中被描绘出来的东西”之间的败坏性的混淆。就是说，我在这里所谈论的一切，肯定都是可以被审美地描绘出来，但不是在诗歌性的再造之中，而是通过“一个人去生活体验它、去在现实的生命中实现它”来被描绘出来的。以这样一种方式，审美（*Æsthetiken*^[364]）就将自己升高了，并且与生活和解了；因为，正如诗歌和艺术在一种意义上恰恰是一种与生活的和解，那么在另一种意义上他们则是对生活的敌意，因为他们只是和解灵魂的一个方面。这里，我是处在“那审美的”的最高处。并且，在事实上，如果一个人是这样的一个人：如果他有着足够的谦卑和勇气去让自己在这里达成一种审美的崇高神圣化；如果他觉得自己是作为一个角色参与进了那由神圣创作出来的戏剧^[365]中，在这剧中剧作诗人和说白提词者并非不同的人，在这剧中，那个体，他作为有经验的、体验融化进自己的角色和自己的台词的演员，并不被提词者打扰，而是觉得那被在低语中向他说出的东西是他自己想要说的东西，这样，人们几乎可以怀疑，到底是他在让提词者说出他的词句，还是提词者在让他用嘴说出提词者的词句；如果他在最深刻的意义上觉得自己同时既是在虚构着又是在被虚构出来，如果他在“他觉得自己是在虚构着”的一瞬间里拥有着那台词说白的本原悲怆、而在那“他觉得自己是被虚构出来”的一瞬间里有着那情欲之爱的耳朵能够去捕捉住每一种声响。如果一个人是这样的一个人，并且只有在他是这样的一个人的时候，他才在审美之中实现了那最高的东西。这样的一种历史被证明是一种甚至与诗歌都无法相通的东西，然而，这一历史就是那内在的历史。这历史在其自身之中有着那理念，并且恰恰因此，它就是审美的。因此，正如我所表述的，它从那“占据”开始，而它的继续就是对这一“占据”的获取。它是一种永恒，在这永恒中，“那现世的”并没有作为一种理想的环节消失掉，相反，它在这之中是作为一种实在的环节持恒地在场着的。于是，如果“忍耐”以这样的方式在忍耐之中获取自身^[366]，那么这就是内在的历史。

现在，让我们看一下罗曼蒂克的爱情与婚姻性的爱情之间的关系吧；因为那介于征服着的天性和占据着的天性之间的关系根本就不会招致任何麻烦了。罗曼蒂克的爱情在其自身之中继续保持处于抽象状态，而如果它无法得到任何外在的历史，那么，死亡就已经潜伏在那里等着

了，因为它的永恒是幻象的。婚姻性的爱情以占据为开始，并且获得内在的历史。它是忠诚的，罗曼蒂克的爱情也是忠诚的，但是现在让我们看一下区别。那忠诚的罗曼蒂克爱人，他等待着，打个比方说，15年吧，现在这酬赏他的瞬间到来了。在这里，那诗歌看得很准：那15年很容易就能被浓缩，现在它急速直奔那环节。一个丈夫忠诚15年，并且他在这15年里有着占据，于是，他在这漫长的持续中持恒地获取他所占据的忠诚，既然这婚姻性的爱情在其自身之中有着那最初的爱，并且因此也有着最初的爱所具的忠诚。但是这样的—个理想的丈夫却是无法被描绘的；因为，这里的关键就是那在自身的延伸中的时间。在这15年的终结处，他相对于他的开始看起来是根本没有达到更远，而他却是高度审美地生活着^[367]。他的占据对于他并没有成为一种死财产，相反他不断地获取了他的占据。他不曾与狮子和巨人搏斗，但是却与那最危险的敌人进行了搏斗，这敌人就是时间。但是，现在那永恒没有像对于那骑士那样地在之后到来；但是他在那时间里有了永恒、在时间里保存了永恒。因此，只有他才是战胜了时间的人；因为关于那骑士，我们可以说，他杀死了时间，正如我们在时间对于我们不具备实在性的时候总是想要杀死时间^[368]；但这永远也不是一场真正的胜利。作为一个真正的胜利者，那丈夫并不曾杀死时间，而是在永恒之中救下并保存了这时间。这样做的丈夫，他是真正诗意地生活着，他解出了那伟大的谜语，生活在永恒之中但却又听见客厅里的钟敲打着^[369]，以这样的一种方式：它的钟声没有缩短而是延长了他的永恒，一种矛盾，其深度可以与那中世纪老故事中的处境相媲美，只是它比那处境要远远更漂亮。老故事讲关于一个不幸的人，他在地狱里醒来并且喊着问几点了，魔鬼对此的回答是，一个永恒^[370]。现在，即使这样的东西无法在艺术上得以描绘，那么就让这样的事实作为对你的安慰，正如也是对我的安慰：生命中最高的和最美的东西是我们所不该阅读到、不该听到、不该看见的，但是如果我们想要的话，是我们所该去生活体验的。因此，在我乐意承认那罗曼蒂克的爱比那婚姻性的爱更适合被用于艺术描绘时，我绝不是说后者比前者少一点审美性，恰恰相反，后者在更大的程度上是审美的。在罗曼蒂克学派的那些天才故事之一中有一个这样的人物，他不喜欢像那些与他共同生活的其他人那样去写诗，因为那是在浪费时间，并且剥夺了他的真正享受；相反他想要去生活体验^[371]。现在，如果他对于什么是“去生活”有了一种更正确的观念，那么他就会是我要用来做榜

样的人。

这样，婚姻性的爱情在时间中有着其敌人、在时间中有着其胜利、在时间中有着其永恒，于是，它总是不断地想要自己的任务，哪怕我把一切所谓外在的和内在的考验都想象成乌有，也是如此。在一般的情况下，它是有着这些考验的，但是在我们想要正确地领会它们的时候，我们有必要注意两件事：它们持恒地是向内的定性、它们持恒地在自身之中有着时间的定性。也是因为这个原因，我们很容易地看出，这一爱情是无法描绘的。它不断地将自身向内拉，并且（在一种好的意义上）将自己拉入时间；但是，那要通过再造而得以描绘的东西，则必须是能够被引发出来的东西，它的时间必须是可简缩的。通过对那些人们可以用来标示婚姻性的爱情的属性进行考虑，你将会更进一步确信这一点。它是忠诚的、恒久的、谦卑的、忍耐的、耐久的、宽容的、诚实的、知足的、警觉的、坚持的、有意愿的、快乐的^[372]。所有这些美德都有这样的性质：它们在那个体身上是向内的定性。这个体不是在与外在的敌人搏斗，而是在和自己作斗争、把自己的爱从自身之中搏斗出来；并且它们有时间的定性；因为它们的真相不在于“它们是一了百了地出现过一次”而是在于“它们是持恒地在着的”。并且，通过这些美德没有什么别的东西被获取，只有它们自己被获取。因此，婚姻性的爱情同时既是你所常常嘲弄地称呼的“那日常平凡的”，也是那神圣的（在希腊的意义上），并且，它是通过“它是日常平凡的它”而是神圣的。婚姻性的爱情不是带着外在的标志到来^[373]，不像那带着风声扑翅声的富裕鸟^[374]那样地到来，它是那宁静精神的不可侵犯的本质^[375]。

现在，对于这后者，是你和所有带有征服着的天性的人们所无法想象的。你们从来就不在你们自身之中，而是持恒地在自身之外。是的，只要每一个神经在你身上震颤，不管是你悄悄地在暗中游走，还是你公开出现并且那近卫军的鼓钹音乐声在你的内心之中淹没你的意识，是的，这样你就觉得你活着。但是，在战役打赢了之后，在最后射击的最后回声消隐掉了之后，在那急速的想法就像通讯官一样飞快地跑到总部报告说：胜利是你的。这时，你再也不知道更多东西了；这时你不知道怎样去开始；因为现在才是僵滞在那真正的开始上。

因此，这样的—个名字：习惯，作为婚姻中所不可避免的习惯，你

在这样的一个名字下所厌恶的其实是它之中的那历史性的成分，这历史性的成分为你带来了那使得你那扭曲的目光感到如此惊恐的外观。

你在一般情况下总是认为有某种东西通过那与婚姻生活无法分割开的习惯而被消灭了，甚至不仅仅只是消灭而已，而更糟的是，被亵渎了，然而，这东西到底是什么呢？在通常你就此会想到“情欲之爱的有形的神圣标志，这标志，就像一切有形的标志，并非是自在自为地有着意义，它的意义是依据于那使它得以实施的能量、那艺术性的大手笔和造诣（这种大手笔和造诣却同时也是自然的天赋）。看一下在婚姻生活中被用来完成所有这些东西的那种呆钝，它是多么令人厌恶啊！它的发生是多么表面、多么冷淡麻木，几乎就像敲钟，差不多就像那些耶稣会教徒在巴拉圭所发现的那个部落中发生的事情：那里的人是那样地冷淡麻木，以至于耶稣会教徒们觉得有必要在半夜敲响一口钟来为所有丈夫们传达令人愉快的通知，以便借此来提醒他们去行使他们的婚姻义务[376]。以这样的方式，一切根据钟点而准时发生。”现在，就让我们在这一点上达成一致吧：在我们的观察考虑中我们绝不让“在生存中肯定是有着太多可笑而错误的事情”这一事实来打扰我们，而只是去看，到底有没有这个必要，如果有这个必要，那么就让我们在你这里学会拯救。从这个角度看，我无疑不敢对你有很大的期待；因为你搏斗着，尽管是在另一种意义上，然而却还是持恒地像那个西班牙骑士[377]，为一个过去了的时间而搏斗。就是说，既然你为了一个环节而与时间搏斗，那么其实你就是一直在为那消失了的東西而搏斗。让我们看一下一个观念，一个出自你的诗意虚构世界或者出自那最初的爱之真实世界的表述：那相爱的人们相互看着对方。这个词：“看”，你 very 清楚地知道怎样去使之空开间隙，去将一种无限的实在性、一种永恒放置到它之中去。现在，一对十年生活在一起的夫妇，本来是在日常中一直看见对方的，在这样的意义上就无法看对方；然而，难道他们就因此而应当无法温柔地看着对方吗？现在，我又跑到你那陈旧的异端说法上了。你这样是在把爱情限定到一定的年龄中，把爱情限定到一个处在一种如此短暂的时间段里的人身上，并且，就像所有具有征服着的天性的人们那样，在这样的基础上进行补充，以便去完成你的实验；但这恰恰是对于那情欲之爱的永恒权力的最深重的亵渎。这确实是绝望。不管你怎样在其中颠倒扭曲，你都必须承认：那任务就是在时间里保存爱情。如果这是不可能的，那么

爱情就是不可能性。那构成你的不幸的东西是：你把爱情的本质设定并且只设定在这些有形的标志中。现在，如果这些标志要一而再再而三地重复，并且请注意，这之中有着一一种病态反思，考虑着它们是否持恒地具备实在性——它们曾因为“那是第一次”这样一种偶然的非本质事件（Accedens^[378]）而有过的这种实在性；这样一来，就难怪你会焦虑，难怪你把这些标志和“姿势”归纳到那些对之人们不敢说“即使再重复十次也仍然令人愉快”^[379]的东西中去；因为，如果那赋予它们价值的东西是“那第一次”的定性，那么一种重复当然就是不可能性了。但是，那真正的爱则有着完全另一种价值实质，它是在时间之中进行自己的工作的，并且因此也能够在这些外在的标志中使自己重焕青春，并且，这也是我的首要话题，它对于时间以及对于重复的意义有着完全另一种观念。

在前面的文字中我阐述了，婚姻性的爱情在时间中有着其斗争、在时间中有着其胜利、在时间中有着其祝福。在那之中，我把时间只是看成简单的进程，而现在我们将看出，它不仅仅只是一种在其自身中保存其本原的简单进程，而且也是一种成长的进程，在之中其本原不断地增长着。你有过许多观察经验，你无疑会同意我所给出的这一笼统的说法：人分成两类，一类是那些大体地生活在希望中的人，另一类是那些大体地生活在回忆中的人^[380]。这两类都蕴含了一种与时间的不正确关系。那真正的个体是同时生活在希望和回忆之中，并且，只有那样，他的生命才获得真正的内容丰富的连续性。这样，他有着希望，并且因此而不愿像那些只是生活在回忆中的个体们那样地在时间中回返。那么，这回忆为他所做的是什么呢；因为它必定还是得有着某种影响的？它在瞬间的音符上打上一个叉^[381]，它往回走得越远，重复越频繁，打上的叉也就越多。比如说，如果他在本年度体验了一个情欲之爱的环节，那么，这一环节就以这样的方式来得以放大：他回忆在那前一年中的这一环节，等等。现在，这也在婚姻性的生活中以一种美丽的方式找到了其表述。我不知道现在世界所处的是哪一个时代，但是你我都知道，人们通常习惯于这样说：首先到来的是黄金时代，然后是白银时代，然后是青铜时代，然后是黑铁时代^[382]。在婚姻中这就反过来，首先来临的是银婚礼，然后是金婚礼。或者，要么那回忆在一场这样的“……婚礼”里并非真正的关键？然而，婚姻性的术语仍然将它们宣称为比那第一

次婚礼还要更美丽。现在我们可以误读这一点，就像在类似的情形你会很高兴这样说：“那么最好的事情就是让自己在摇篮中结婚，因为马上就能够去开始自己的银婚，并且有希望成为在婚姻生活的词典里创建崭新的概念^[383]的第一个发明者。”也许你自己能够看出来，你的笑话中的那不真实的地方在哪里，而我则不该再在这事情上逗留更久了。而我要提醒你去回想的则是：个体们并非仅仅是生活在希望之中，他们总是持恒地在那现在的时间中有着相互处在对方之中的希望和回忆。在最初的婚礼上，希望则有着回忆在那最后的“……婚礼”所具有的效果。希望在那最初的婚礼上盘旋，就像是一种要填满这环节的永恒希望。这之中的正确性你也会看得出来，如果你考虑一下：如果一个人结婚只是希望着一场银婚，并且就这样希望并且再希望了25年，然后，在这第25年到来的时候，他就没有什么道理去举行银婚礼；因为既然一切都在那持续的等待中崩溃掉了，那么一个人这时就没有什么可回忆的了。顺带说一下，我常常觉得奇怪，为什么根据一般的语用方式和思维方式，那单身状态根本就没有这样的前景，相反，如果一个胡椒单身汉成功地庆祝纪念日的话^[384]，人们只会把它当笑话来搞。这原因肯定就是，人们在一般的情况下就是这样认定的，那单身的状态永远也无法真正地抓住真正的现在在场的的时间，而这真正的现在在场的的时间是希望和回忆的统一体，并且，正因为它无法抓住这现在在场的的时间，所以它通常要么是处在希望中、要么是处在回忆中。但这又暗示到了那对时间的正确关系，通常人们认为那婚姻的爱情与时间也是有着这种正确的关系的。

不过，在婚姻生活中还有着别的东西，那就是被你用“习惯”这个词来标示的东西，“它的单调性、它的对于事件的彻底缺乏、它在空虚无物中的持续性，那就是死亡并且比死亡更糟”。你知道，有一种神经衰弱的人，他们会被最小的噪音打扰，如果有人蹑手蹑脚地在地板上走过，他们就无法思想。你有没有注意到，也还有另一种类型的神经衰弱？有这样的人，他们是那么地虚弱，以至于他们需要具备有力的噪音和一种消遣性的环境才能够工作。除了他们没有对自己的控制力（只是在一种颠倒过来的意义上）之外，这还会有什么别的原因。在他们单独的时候，他们的思想就消失在那不确定的世界中；相反，如果在他们的周围有着嘈杂和噪音，这环境就迫使他们设定出抵抗的意志。看，这就是你为什么畏惧和平和安宁和静止的原因了。只有在有着对抗的时候，你才处在

你自身之中，但因此你就从来没有真正地处在自身之中，而是不断地在自身之外。就是说，在你吸收占据了对立面的那一瞬间，就还会有宁静出现。因此你不敢进入这一瞬间；然而，结果就是这样，你对对立面相互面对面地对峙着，结果就是你不在自身之中。

在这里，时间的情形自然还是与前面所谈的相同。你在自身之外，因此你不能没有那作为对立面的他者（det Andet）；你相信只有骚动不安的精神才是活着的，而所有有经验的人们则认为只有宁静的精神才是真正的活着的；对于你汹涌翻腾的大海才是生活的比喻，对于我宁静的深水才是生活。我曾常常坐在一条小溪旁。它总是那老样子，同样轻声的旋律、底部同样的绿色在平静的水下随流屈身摇动，同样的小动物在下面游动，一条窜进鲜花掩映处的小鱼，它对着水流的涌动张开自己的鳍，它躲到了一块石头之下。多么单调，而却又多么富于变化！婚姻性的家庭生活也是如此，宁静、适度、低吟曼语；没有很多变化[385]，然而又像水在潺潺流动，却只有着水流的旋律，对于那认识它的人是甜蜜的，对于他是甜蜜的恰恰因为他认识它；这一切都没有炫耀的光彩，然而偶尔一道光泽铺撒向这一切，却不打断那习惯性的进程，正如在月亮的光线洒落在那水面上并且展示出它用来演奏其旋律的乐器。婚姻性的家庭生活就是如此。然而，如果这生活要被以这样的方式来看、以这样的方式来体验，这就需要将一种性质预设为前提条件，——我会对你说出这性质的。这是欧伦施莱格尔[386]的一段诗歌，据我所知，你至少在以前曾是对之非常推崇的。为了周密而不遗漏起见，我将它抄写在这里：

为了让情欲之爱真正在变幻中绽开，

在世界上有多少东西必须结合起来，

首先是一对理解的心灵相照相映，

然后是那伴随他们的优雅让人喜爱；

然后是月亮带着光芒飘下天穹，

穿过山毛榉的枝条把春夜打开；

然后让他们能够单独相会——

你也是非常热衷于赞美那情欲之爱的。我不想来将这不属于你的拥有物从你这里剥夺掉，因为不管怎么说，这是那诗人的，但你却吸纳了它；然而，既然我也吸纳了它，那么，就让我们分享吧，你得到整段诗歌，我得到那最后一句话：然后是无邪的清白。

最后，还有那婚姻性的生活的另一面，那是常常给予了你进攻的机缘。你说，“婚姻性的爱情在自身之中隐藏了某种完全其他的东西；它看上去是那么和蔼和美丽，并且温柔；但是，一旦那门在这夫妇的身后关上，那么，我们还没来得及从那之中知道一字一句，那主子埃里克[388]就出现了，于是这就叫做义务，而现在你们愿意的话你们尽管随心所欲地为我装点这根结杖，把它弄成装饰忏悔节的桦树棒也行，但它却仍然还是一根主子埃里克。”我要在这里讨论一下这一反驳，因为它在本质上也是立足于一种对婚姻性的爱情中的“历史性的因素”的误解上。你不是想让阴暗神秘的力量就是想让突发的怪想来成为爱情之中的建构者。一旦意识出现了，这一魔术就消失了；而婚姻性的爱情具备着这意识。现在，就粗说一下吧：你不是向我们展示那音乐会指挥的指挥棒——这指挥棒在那最初的爱的美丽姿势中给出节拍，而是向我们展示出“义务”的令人不舒服的警棍。现在，你首先必须向我承认：只要那最初的爱保持不变（这最初的爱，正如我们在前面达成一致所同意的，是婚姻性的爱情在自身之中所具有的），那么我们就可能去谈论“义务”严格的必然性。那么，你是不相信那最初的爱永恒性的。你看，在这里我们就遇到了你那陈旧的异端说法了，那如此常常地将自己置于其骑士角色的人正是你，然而你却不相信它，甚至是在亵渎它。结果就是，因为你不敢相信它，因此你不敢进入一种联结关系，这关系在你不再是“自愿”[389]的时候能够强迫你去“不自愿地”[390]停留在它之中。很明显，爱情对于你不是那最高的；因为否则的话，你就会为有一种能够强迫你停留在它之中的权力的存在而感到高兴。也许你会回答说：这一方法不是方法，但对此我要说一下，这要看一个人是怎样去看待这件事的。

看来这是我们不断地回返的几个点之中的一个，——你，你看来觉得这是与你的意愿作对，并且你自己也不是真正地知道这是怎么发生

的，我呢，我则带着完全的意识知道这个点：那最初的爱或者罗曼蒂克的爱所具有的幻象的或者天真的永恒必定会以某种方式来取消其自身。现在，恰恰因为你试图寻求在这一直接性之中继续保持着它，试图让你自己以为那真正的自由是由“处于自身之外”、“沉醉于梦想”构成的，因此你畏惧那变形（Metamorphosen），并且，因此它不是以这样的一种方式向你显现出自己，而是作为某种完全异种的东西，这东西包括了“那最初的”死亡，并且，因此有了你对于“义务”的厌恶。就是说，如果这“义务”不是已经作为萌芽蕴含在“那最初的”之中的话，那么它的出现自然就会起到绝对的打扰作用。但是，那婚姻性的爱情的情形则不是如此；在“那伦理的”和“那宗教的”之中，它已经在自身之中有着“义务”，并且，当它在它们面前显现出自己的时候，这就不是一个陌生者、不是一个无礼的但却有着这样的权威而使人依据于爱情的神秘性不敢将之驱逐出门的不相关者；不，它就像一个老相识一样到来，就像一个朋友、一个相爱者在他们爱情的最深的秘密中相互都知道的知秘者。我们想象这样一个老相识，在他说话的时候，他所说的东西没有什么新的，而都是一些大家都知道的，而在他说了之后，那些个体们都因他所说的而变得谦卑，但也恰恰因此而得以振奋提高，因为他们很清楚，他所要求的就是他们自己所想要的，并且，“他将之作为要求提出”这一事实，只是用来表达“他们的愿望是可以实现的”的一种更为庄严的、更为崇高的，一种神圣的方式。如果他只是鼓励地对他们说，“这是做得到的，爱情是能够被保存的”，那么这对于他们是不够的；但是，在他说“爱情应当被保存”的时候，在这之中包含着一种权威，它相应于那愿望的真挚性。爱驱逐畏惧^[391]；但是现在如果爱无论如何还是在瞬间之中畏惧它自己、畏惧自身的拯救，那么这义务就恰恰是那爱所需要的神圣营养，因为这义务说：“不要畏惧，你应当胜利”，不仅仅是作为将来时说出来的^[392]，因为那样的话就只是一种希望，而是作为命令式，并且在之中有着一种没有什么东西能够来震撼的确定性。

那么，你是把义务看成是爱情的敌人的，我则将之看作是它的朋友。这个解释也许是能够让你感到满意的，并且你会带着你通常的讥嘲祝贺我得到了这样一个既非同寻常又在同样的程度上令人感兴趣的朋友。相反，我绝不会就此满足，而是听任自己将战争推进到你的领域之中。如果义务，在它一旦呈现在意识之中时，是爱情的敌人，那么爱情

当然就得去想办法战胜它；因为，你当然是不希望爱情会是那样一种无法战胜每一个对立面的无能无奈的东西。然而你在另一方面又认为，如果义务显现了出来，那么爱情就结束了；并且你还认为，义务迟早会显现出来，不仅仅是在那婚姻性的爱中，并且也是在那罗曼蒂克的爱中，并且，你之所以畏惧那婚姻性的爱，那是因为它在这样的一种程度上在自身之中有着那义务：如果它显现出来，你就无法逃离开它。相反，你认为在那罗曼蒂克的爱中就没有什么问题；因为一旦“义务被提及”的这一瞬间到来，爱情于是就结束了，并且那义务的到来就是一个信号，让你做出非常礼貌的鞠躬退场，或者，如你曾经有一次表述的：你将“使自己退场”看成是自己的义务。在这里，你又可以看见你对于爱情的赞美是怎么一回事了。如果义务是爱情的敌人，并且，如果爱情无法战胜这敌人，那么爱情就不是真正的胜利者。由此得出的结论就是，你听任爱情陷入困境而袖手不顾。一旦你有了这一绝望的想法，认为义务是爱情的敌人，那么你的挫败就已经是确定的了，你所作出的对爱情的贬低和对它所具有的权威的剥夺，与你对义务所作的相比完全没有什么两样，然而，你所想要做的却只是后者^[393]。你看，这就又是绝望，并且，不管你感觉到那在它之中的痛楚，还是你在绝望中寻求去忘却它，这是绝望。如果你无法达成去让自己去把“那审美的”、“那伦理的”和“那宗教的”看成是三大同盟者，如果你不知道怎样去保存那由所有事物在这些不同的层面上所获得的不同表述所构成的统一体，那么，生命就是没有意义的，那么我们就得完完全全地同意你所最喜爱的理论，对于一切我们都能够这样说：去做这事或者不去做这事，对这两者你都会后悔^[394]。现在，我不像你那样，处在那可悲的必然性之中，老是得去开始一场对“义务”所进行的、总是通向不幸结局的战役。对于我来说，事情不是这样——“义务是一种气候，爱情是另一种”，对于我来说，义务使得爱情成为那真正温和的气候，对于我来说，爱情使得义务成为那真正温和的气候，并且这个统一是完美的统一。然而，为了让你的错误学说能够真正明确地显现在你面前，我会对它作出稍稍更为深入的追踪，同时我会请你对那能够使一个人觉得“义务是爱情的敌人”的不同方式进行考虑。

请想象一下这样一个人，他成为一个丈夫，但却从不曾就蕴含在“那审美的”之中的“那伦理的”真正地对自己进行过阐述。他带着青春的全部

激情爱着，而现在突然因为一个外在的机缘而被这样一种怀疑打动，“是不是有这个可能，他所爱的、但也是他借助于义务的系束而结合的人，会以为他爱她的真正原因只是因为那是他的义务”。这时他就是处在类似于上面的文字所暗示的那种情形中，对于他来说，那义务看起来似乎也是处在一种与爱情的对立关系之中；但是他爱着，并且他的爱对于他其实是那最高的东西，并且这样一来，他的努力就对准了这样一个方向：要去克服这个敌人。这样，他想要“不是因为义务提出要求、不是根据那由义务所给出的用于一种‘适量’^[395]的可怜尺度”去爱她，不，他想要尽自己的整个灵魂、尽自己的所有力量以及尽自己的所有能力^[396]去爱她；如果义务有可能允许他不用去爱，那么甚至他也会在义务给出这允许的所有瞬间里爱着她。你很容易看出他的思路中的困惑。他怎么做？他尽自己的全部灵魂爱她，而恰恰这个正是那义务所要求的；因为，有些人认为义务相对于婚姻而言只是一大堆仪式定性的集合，让我们不要被他们的说法弄糊涂了；那义务只有一个，就是以真实去爱、以心灵的真挚感动去爱，并且这义务就像爱情本身一样地有着普罗特斯式^[397]的可变性，并且把一切出自爱情的东西都宣称为是神圣的并且是善的，而对一切不是出自爱情的东西（不管它怎么漂亮而带有欺骗性）都进行痛斥。由此你可以看见，他也有着一种不正确的立场；但是恰恰因为在他那里有着真实，在他不仅仅只想做那义务所要求的事情时，于是他就去做了那义务所要求的事情，既不多也不少。他所做的那“更多”，在真正的意义上就是“他做了这事情”；因为我所能够做的那“更多”持恒的是“我能够去做义务所要求的事情”。那义务提出要求，更多它无法做到；我所能够做的这个“更多”就是去做它所要求的事情，并且，在我去做的这一瞬间，我就能够在一定的意义上说“我做更多”；我把义务从那外在的转设为那内在的，由此，我就处在了那义务之上。由此你可以看见，在精神的世界里所具有的是怎样无限的和谐和智慧 and 连贯^[398]。如果一个人从一个特定的立足点出发并且很平静地带着真实和能量追踪着它，那么，如果其他的东西看起来可以是与之有矛盾的话，这就总会是一种失望；而如果一个人以为是在相当彻底地显示出不和谐，他就显示出和谐。因此，我们所谈论的这个丈夫安然无恙地脱身了，而他所会遭受到的唯一的惩罚其实就是：那义务因为他的信心之小而逗了他一下。义务持恒地在爱情中发着和谐音。如果你像他一样地将它们分开，并且想把一个部分弄成那整体，那么你就持恒地处在自相矛盾之中。这就好

像是一个人在拼读be时想要把b和e分开，并且现在不想要e，而宣称b是全部。在他说出来的那一瞬间，他把e也连带地说出来了。这就是那真正的爱情的情形：它不是一种哑音的、抽象的不可说之物，但它也不是一种软性的、无法固定保持的不确定性。它是一个清晰地发出的声音、一种拼读。如果义务是硬性的，那么好吧^[399]，爱情就说出它来，它去实现它，并且因此而做了比义务更多的事情；如果爱情正在变得如此软性以至于它无法被固定保持时，那么，义务就来为之设出界限。

现在，如果你的关于“义务是爱情的敌人”的看法是这样的一种情形，如果它只是一种无辜的误解，那么，你的情形就与我们上面所谈的这个人的情形相同；然而你的这种领会除了是一个误解之外，它还是一个有辜的误解。正因为如此，你不仅仅贬低义务而且也贬低爱情，正因为如此，那义务就显现为一种无法克服的敌人——因为义务恰恰爱那真正的爱情而对那假的则有着殊死之恨，甚至要去杀死它。如果那些个体是处在真实之中，那么他们在义务中只会看见对于“永恒中的路已经为他们准备就绪并且这是一条他们很想要走上去的路”的永恒表达，这条路对他们来说不仅仅是被允许“走上去”，不，“走上去”是对他们的命令；在这条路之上有一种神圣的天意在看守着，不断地向他们展示着前景，在所有危险的地方设上标记。如果一个人是真正地在爱着，那么，他为什么就不愿意接受一种神圣的授权呢，难道是因为它神圣地表达出了自己并且不仅仅是说“你可以……”而且也说“你应当……”在义务中，一切都为那爱着的人们而被打理得很整齐，因此我相信在语言中这就是如此，义务的表达是“那将来时的”，就是为了通过这将来时来暗示“那历史性的”。

现在，我结束了这一小小的论述。看来它对你产生了印象，你觉得一切东西都是反过来的，并且，你毕竟不能完全地硬着对抗我用来进行论述的这种逻辑连贯性。不过，如果我在一场对话中表述了所有这些的话，那么，要让你不嘲讽说我这是在布道，对你来说就会是很难做到的事情。然而，你到底还是无法真正地指责我的描述是有着这错误，或者指责这描述完全就如同人们在与像你这样的一个顽固罪人（Synder）谈话时也许是应有的套路；至于你的讲演、你的智慧，它们看来倒是常常让人想起《传道书》^[400]，并且人们真的会以为你是随意

地从那里挑了一些你要用到的文字。

然而，我还是想让你自己给我这机缘去阐明这问题。就是说，在通常你并不让自己去嘲弄伦理，并且只有在别人把你逼迫到了某一个点上的时候，你才会将之抛弃。只要你差不多可以，你总是将之保留在你的这一边：“我绝不鄙视义务”，如此常常是那对“义务”的一场精心密谋的谋杀开始时所使用的温和讲演，“我根本不是这样的人；但是，让我们不看别的，首先总是保持清白，义务是义务，爱情是爱情，然后句号结束，并且最重要的是不要把事情混淆起来。或者说，难道婚姻不是有着这样的天性带着这一同体双性的模棱两可的唯一怪物吗？所有别的东西都是要么义务要么爱情。我承认，在生活中寻找一种特定的职业，这是一个人的义务，我将‘去忠实于自己的使命’看作是他的义务，并且，在另一方面，如果他违犯了自己的义务，那么他就获得应有的惩罚。这里是义务。我为自己招揽下某种特定的东西，我能够准确地说出我所许诺要忠实负责地去履行的事情是什么；如果我没有去这样做，那么我就面对一个在我之上的权力来强迫我。在另一方面，如果我通过一种友谊而去和另一个人密切结合起来，那么在这里爱就是一切，我不承认任何义务；如果爱没有了，那么友谊就结束了。以一种这样的不合理为基础来构建出自身，这种事情是唯一一只保留给婚姻的。让自己有这样的义务去爱，这句话到底想说什么？界限在哪里？什么时候我算是履行了我的义务？更进一步定性的话，我的义务在于什么之中？在有怀疑的情况下，我能够去找哪一个权力部门^[401]？如果我不能履行我的义务，那要来强制我的权力又在哪里？国家和教会无疑是设出了一定的界限，但是就算我不走向那极端，难道我就因此不会是一个坏丈夫了吗？谁会来惩罚我，谁会来保护那倒霉地受坏丈夫之苦的她？”回答是：你自己。然而，在我着手去解开你将你我诱进的这一困惑之前，我得作一下说明。在你的表述中常常有着一定程度的模棱两可，这对于你来说是本质性的和特征性的。你所说的东西，既可以从一个最轻率的人也可以从一个最沉郁的人的嘴中说出。这是你自己也很清楚的，因为这是你用来欺骗人们的手段之一。你在不同的时刻说同样的东西，把强调的重音放在不同的地方，看，整件事情就完全不一样了。现在，如果人们对你进行反驳说你和前一次说的不是同一样东西，你就会带着极大的平静回答说：这难道不是字字相同吗？不过，我就说这些了。让我们看你的分派是怎么一回

事。有一句成语，流传了那么多百年仍然被保留下来，人们用这句成语来标示罗马人聪明的政治：分割并统治^[402]。在一种远远更为深奥的意义上，我们可以用它来说理智的发展过程；因为它狡猾的政治恰恰就是去分割，并且通过这分割来确定自己的统治，因为那些在联合起来的时候是不可战胜的权力现在分开了并且敌对地相互取消，并且理智保持统治地位。这样，你认为，那余下的所有生命都可以被放置在义务的定性之下或者义务的对立面的定性之下来领会，并且，也从来没有人想到运用另一种尺度；唯独婚姻使得自己在这一自相矛盾中成为祸首。你所用的例子是一个天职义务^[403]，并且认为它是一个可被用在一种纯粹的义务关系上的非常合适的例子。然而这事情却绝非如此。就是说，如果一个人只想将自己的职业理解为这样的一种他在各个特定的时间和地点所完成的各种指派给他的工作的全部集合，那么他就是在贬低他自己、自己的职业和自己的义务。或者，难道你认为这样的一种职业观能够造就出一个好的公务员吗？那么，一个人用来使自己献身于其职业的热情，它的位置在哪里；他用来爱这职业的爱心，它的空间又在哪里？或者，哪一个监督部门会来检查他？或者，这是不是恰恰作为一种义务来对他提出要求的，并且，国家是不是把每一个有着除了这个工作之外的其他管理工作的人也看成是雇员，其勤劳和苦劳无疑是可以被使用并且偿付报酬，但在另一种意义上却是一个不称职的公务员？现在，就算国家并不明确地这样说，这还是因为这义务所要求的东西都是某种外在的东西、某种可触摸的东西，并且，在这种要求发生的时候，它是预设了其他的東西为前提的。相反在婚姻之中，首要的事情是那内在的，是那无法被人指出或者展示的；但对此的表述则恰恰就是爱情。因此，它被作为义务来要求，我在这之中看不到任何矛盾；因为那种“没有人能够来检查”的事实对事情就构不成任何影响，既然他完全能够自己检查自己。现在，假如你继续提出这样的要求，那么，要么这是因为你借助于这问题来悄悄溜走逃避义务，要么是因为你如此害怕你自己以至于你很想让自己被宣布为“无承责能力的（umyndig）”，而这则是同样地错误和同样地不可取的。

现在，如果对于我在前面所展开和阐述的东西，你是以一种我对之进行展开和阐述时所具有的思路来看的话，那么你就会很容易地看见：我在爱情之中坚持义务的真挚性时，我并不是带着一种狂野的恐惧作

出这样的坚持；但对有些人就会是这样，因为他们平庸的理智性首先是消灭了“那直接的”，而现在随着老年的到来他们又寄居进了那义务之中；对有些人会是这样，因为他们在他们的盲目中嘲笑起那纯粹的自然来有劲得没有分寸、而赞美起义务来则愚蠢得没有分寸，就仿佛这样一来这义务成了别的东西，而不是你所称的义务了。这样的分裂，感谢上帝，我一个也不认识，我没有和我的爱情一同逃进那种会让我的孤独之中迷路的荒野和沙漠^[404]，而我恰好也没有去找我的邻居和对面街坊问对于“我该做些什么”的忠告；这样的一种隔绝和这样的一种化解都是一样地疯狂。在“那普遍有效的”本身之中，我持恒不断地在我自己前面拥有着足迹^[405]，而它就是义务。我也感觉到有这样的一些瞬间，在这样的瞬间里，唯一的拯救就是让义务说话，让它自己来惩罚，这是健康的，不要用一种“霍通提摩若美诺斯”（自扰）^[406]的沉郁的软弱性，而是带着全部的严肃和强劲；但是我不曾害怕义务，它向我显现出自己，但不是作为一个敌人要来骚扰我曾希望通过生活来拯救的这一小点幸福和喜悦，而是显现为一个朋友、显现为我们的爱情的最初的和唯一的知己。但是，这一使得前景持恒地保持开放着的力量，它是义务的祝福，而与此同时，罗曼蒂克的爱情则因为它非历史性的品质而在路上迷失或者停滞。

*

“我说了，并且卸下了我灵魂的担子”^[407]，并非是仿佛我的灵魂迄今一直被束缚住而通过吐出这口长痰才为自己灵魂赢得一点空气，不，这只是一次健康的呼吸而灵魂在这之中享受了自己的自由。呼吸在拉丁语中，你还记得起，叫做respiratio^[408]，这个词的意思是：那首先是涌流出的东西的一种返涌。在这呼吸（respiration）中生物体享受着自己的自由，我也是以这样的一种方式在这一书写中享受了我的自由，这种我日常所具备的自由。

现在，在做好充分的准备之后，接受这份给你的得到了充分检测的馈赠吧。如果你觉得它实在太微渺而无法满足你的话，那么试一下，你是不是有可能让自己做出更充分的准备、查一下你有没有忘记了某一条谨慎规则。塞尔维亚人有一个民间故事，在之中描述了一个超大的巨人，他有着同样超大的胃口。他跑到一个农人的家里，要和他分享主

餐。农人尽可能地把自己家里的所有东西都拿了出来。那巨人贪婪的眼睛已经开始吞嚼一切，并且很确定地算出，就算他真的把这些食物全部吃掉，他也一样不会感到更饱一些。他们坐上桌。农人从来就没有感觉到过这会不够他们两个人吃的。巨人扑向盘子要吃，农人用这些话止住了他：在我这里有这样的习俗，人们首先祷告；巨人同意了，看，于是就足够他们两个人吃的了[409]。

“我说了，并且卸下了我灵魂的担子”[410]；因为，她，我仍然带着一种最初的爱青春持恒地爱着的人，我也使得她获得了自由，并非仿佛她在事先是被束缚的，而是她现在和我一同在我们的自由之中感到欣悦。

现在，在你接受我温柔的问候时，请你像往常一样地也接受她的问候，一如既往地友好和真诚。

自从上次在我们家见到你，时间已经过去了很久。这一点我既可以是在真正的意义上说也可以是在一种比喻的意义上说；因为，尽管我在这十四天里把夜晚的时间都用在在这封信上“来代替所有别的”[411]，可是以一种方式我仍然持恒地在我这里看见你，然而这却是在一种比喻的意义上说的，我并非真正地在我这里看见你、不是在我的家里、不是在我的客厅里，而是在我的门外，我在我扫地的时候[412]几乎是试图要将你从门口赶走。对于我，我所投入的这一段工作并非是我所不喜欢的，并且我知道，你也不会因为我的行为而不高兴。然而不管是在真正的意义上还是在比喻的意义上说，我总是会更希望在我们家里看见你；我带着一种丈夫的骄傲说这个，因为自己有资格使用这正式用语“在我们家”而感到骄傲；我带着所有人类的敬意说，“在我们家”每一个个体人格都总是肯定能够遇上的。因此下一个星期天你不会收到永恒的，就是说，一整天的家庭邀请；你想到要来就来，你总是受欢迎的；你想待多久就待多久，你总是一个令人愉快的客人；在你想走的时候就离开，良好的评价总伴随着你。

[1] 因此，婚姻首先真正地把一个人的积极自由给予这个人，因为这一关系可以扩展到他的整个生命，既进入到那最微渺的地方也进入到那最宏大的地方。它将他从某种在自然事物中的不自然的窘迫中解脱出来，——自然的事物固然是很容易以许多种其他方式来获取，但却很容易让“那善的”来付出代价；它使得他得免于陷溺于习惯，因为它维持着一种新鲜的涌流；它恰恰是通过将他与另一个人捆绑在一起而将他从众人中解放出来。我常常注意到，未婚的人们恰恰就像奴隶一样地劳作。首先，他们为他们的突发奇想而劳作；恰恰是在他们的日常生活中，他们敢放任自己一切，不欠任何人什么账；然而之后他们也变得有所依赖，甚至成为其他人的奴隶。一个仆人，一个管家，等等，通常所扮演的是什么样的角色。他们是他们的主人的人格化了的突发念头和意愿倾向，被归简为钟点，他们知道主人什么时候起床，或者更正确地说，在事先多久要去叫他，或者更正确地说，在去叫他之前的多久要预先把他的工作室用暖炉弄热了；他们知道他为他摆出洗净的衣物、卷好他的袜子，这样他就能很轻松地穿上它们，在他用温水盥洗了之后准备好凉水，在他出门的时候打开窗，在他回家的时候为他摆上脱靴器和拖鞋，等等，等等。所有这些都是仆役人员所知道的，尤其如果他们机灵一点的话，很容易就能够熟悉这些。现在，尽管所有这些是确切到位地发生了，这样的未婚者们常常并不满意。其实，他们是能够为自己购买对每一个愿望的满足。他们有时候火气很大并且使着性子，然后虚弱并且和善。当然，几元国家币使得一切都好起来。仆人们很快就知道利用这一点；于是，事情很简单，只需在适当的间隔里把事情稍稍搞糟，让主人家火光火、对之绝望，并且因此而接受一点小费。然后主人家就被这样一个人品迷住，主人不知道自己更多的是该去赞美他的有条不紊，还是欣赏他在犯错之后所显示出的正直的懊悔。一个这样的仆人成为主人家所不可缺少的人，并且是完全的弄权者。

[2] [尽管大卫王……国王先生] 指《撒母耳记下》中的一段故事（12：1—7）“耶和華差遣拿單去見大衛。拿單到了大衛那里，對他說，在一座城里有兩個人，一個是富戶，一個是窮人。富戶有許多牛群羊群。窮人除了所买来养活的一只小母羊羔之外，別無所有。羊羔在他家里和他兒女一同長大，吃他所吃的，喝他所喝的，睡在他懷中，在他看來如同女兒一樣。有一客人來到這富戶家里。富戶舍不得從自己的牛群羊群中取一只預備給客人吃，却取了那窮人的羊羔，預備給客人吃。大衛就甚惱怒那人，對拿單說，我指着永生的耶和華起誓，行這事的人該死。他必償還羊羔四倍。因為他行這事，沒有怜恤的心。拿單對大衛說，你就是那人。”就是說，大衛借亞捫人的刀殺了烏利亞，並娶了烏利亞的妻子拔示巴。

[3] [作為一個公職官員] 寫信人是法庭的法官。

[4] [整張的紙] 對開大小的整張紙；當時用這種整張紙來書寫官方文書和法律文件是很普通的事情。

[5] [如果一個人辯護，其實這個人就是在指控] 游戲於拉丁語的句子：Dum excusare credis, accusas，這句話被採納於比利時文獻學家嘎布利耶·牟利艾的 *Trésor des Scentences* (1577) 中，句子表述為：Qui s'excuse, s'accuse：如果一個人是為自己尋找辯護理由的人，這人是在指控自己。

[6] [一種宗教式愛心的畏懼和戰栗] 對照《腓力比書》（2：12）之中保羅向腓力比人們寫道：“就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。”这里所引《腓力比书》中的“恐惧”不是克尔凯郭尔所谈的概念“恐惧”，而是“畏懼”，指面对神时的敬畏战栗。

[7] [出拳打空气] 见《歌林多前书》（9：26）保羅這樣寫關於他自己：“我斗拳，不像打空氣的。”

[8] [在烦琐之铁轨上]单调固定地活一辈子，就好像是坐在一列快车上旅行。铁路在克尔凯郭尔的时代是一个巨大业绩。从大约1830年起，各种铁道在英格兰得到发展，然后扩展到了欧洲大陆。最初的丹麦铁路修建于阿尔托纳到基尔的诸公国之间，启用于1844年。从哥本哈根到罗斯基勒的这一段从1847年开始启用。

[9] 原文为法语clairvoyance（神秘视能，超自然视能，可看到感官不能觉察的物体或事件的假想的力量）。

[10] [一个正醒来的意识]可能是回顾地指向《非此即彼》卷一中对《费加罗》中的侍从的谈论：“那感官性的”醒来，但却不是向着运动、而是向着静止，不是向着喜悦和欢乐、而是向着深深的忧郁（Melancholi）……

[11] 这里原文是“那偶然的（det Tilfældige）”。

[12] [银板照相]一种照相，以法国画家达盖尔（L.J.M.Daguerre，1787—1851）和法国物理学家尼普希（J.N.Niepche，1765—1833）发展出来的技术为基础，在转让给法国之后在1839年被正式公布出来。这一发明使得人们有可能在一块潮湿的金属板上摄取一幅正片图像，这发明很快地在欧洲和美国得到普及。在丹麦，第一幅银板照相是在1842年年初由奥地利肖像画家维宁格尔（Joseph Weninger）在布莱德街（Bredgade）的一家工作室摄取的；几个月后，一个丹麦人阿尔斯特若普（M.Alstrup）在王家花园的一座亭阁里开了一家工作室。

[13] [二分之一分钟]尼普希在1826年摄出第一张成功的图像使用了八小时，然后曝光时间就开始剧烈下降。1842年维宁格尔（Joseph Weninger）能够在十五到三十秒里摄取一张肖像银版照片。

[14] [守护神]守护神，特别守护那些创造能力，在罗马神话中常常被描述为带翅膀的少年或者小孩子。

[15] [一个小小的宙斯]指众所周知的宙斯在爱欲上的出轨，见荷马的《伊利亚特》的第十四，312—328。

[16] [向群盗之国付出了相应的贡品]在古代，北非的突尼斯、阿尔及利亚和的黎波里诸国因为其臭名昭著的海盗活动而被称作是“群盗之国”。人们为了保护自己的船只不受海盗们袭击就付出一笔“相应的贡品”，就是说，过路费。在这里这是一个比喻：作出了相应的考虑。

[17] 原文为拉丁语pro aris et focus（为祭坛和炉膛）。

[pro aris et focus]拉丁语，相应的表达语“pro aris et focus certamen”（为祭坛和炉膛而斗争，就是说，为家园、为最神圣宝贵的东西）。

[18] [同时是牧师和教民]同时是祈祷者和为之祈祷者。

[19] [他自己在男人女人间建立出的约定]也许是指向《马太福音》（19：4—6）中耶稣谈论婚姻时说的“那起初造人的，是造男造女，并且说，因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。”……“既然如此，夫妻不再是两个人，乃是一体的了。所以神所配合的，人不可分开。”在1685年所出并通用于克尔凯郭尔的时代（《丹麦挪威教堂仪式》）*Danmarks og Norges Kirke-Ritual*中有直接的表述说“神圣的婚姻状态”是由上帝确立的，也可参看婚礼仪式后的祈祷词：“啊，全能永恒的上帝，最慈爱的父！正如你自己作出了这样的指派——男人和女人应当有着同一个生命，并且以你的祝福确定了这同一结合！”

同样的解说也出现在路德的表述中：“最初的男人要了知这一状态（……），就是这个：每一个人都应当知道并且确定地明白：婚姻是由上帝确定和建立的。”

[20] [像那施勒密尔故事中的长人……把它拿出来] 这里谈及的是阿德尔贝尔特·冯·查米索（Adelbert von Chamisso，原名Louis Charles Adelaide de Chamisso）的小说《皮特·施勒密尔奇遇记》（*Peter Schlemihl's wundersame Geschichte*, Nürnberg 1835 [1814], ktl.1630.）中的长寿老人。这个人让皮特·施勒密尔出卖自己的影子以换取一个取用不竭的幸福之袋。他得到了皮特·施勒密尔的影子后就将其卷起来放在自己的口袋里收藏着，并且在他想要拿出来时把它拿出来。（从十九页起）

[21] [你的眼睛……辐射着] 丹麦警察从1701年起使用一个显示着一只眼睛在手中标的图标。这个“警觉和效率”的标志所指回溯到古希腊关于英雄阿尔戈斯的传说。传说中宙斯与女神埃纳丘斯的女儿爱莪相爱。赫拉为此采取防范措施，她让阿尔戈斯去看住爱莪；他把她变成了一只牛，把牛拴在一棵树上并一直看着。阿尔戈斯被称作是一个“Panoptes”（全视者），他身上有一百只眼睛，并且总是至少会有一只眼睛是醒着的。宙斯让赫尔玛斯以魔法草和笛声将阿尔戈斯哄睡着，然后杀了他。后来赫拉把自己的帮助者变成孔雀，并把那些眼睛放在了它的尾翎上。

[22] [你是那样地强性，以至于你创作着] 你是如此地力量充沛，以至于你诗意地创造着新的奇想幻念。

[23] [像喀耳刻那样把他们变成猪] 在《奥德赛》中，第十歌讲述了奥德修斯在从特洛伊回家的路上到魔女喀耳刻的埃埃亚岛上，他派出一些自己的手下去她的宫殿。她请人们入内，在她款待了他们并且给他们喝了魔毒之后，把他们变成了猪，但是她让这些入保留了自己的理智并将他们关进猪圈。奥德修斯从赫尔玛斯那里获得了一种能够去掉喀耳刻的毒的魔草；他急着赶到喀耳刻的宫殿，让她款待他却并没有受到她魔毒的影响，并且劝说她使那些人重新变回成人。参看荷马的《奥德赛》。

[24] [拉德皋（Ladegaarden）] 在哥本哈根拉德皋路（现今的河大道 åboulevard）上堤坝之后介于圣约尔根湖（St.Jørgens Sø）和皮布林格湖（Peblinge Sø）的一个机构。那里的房子在十八世纪被用作医院、济贫院、惩罚所和精神病院。从1822年起被用作穷人的劳动所，从1833年起作为犯人和流浪者的强制劳动院。在1839年的火灾之后一部分颓旧的房子得到重新修建。

[25] [5 Rbd.] 五个王国银行元（rigsbankdaler）。Rbd 是王国银行元（rigsbankdaler）的简称，国家银行币是丹麦在1813年国家银行破产后所发行的一种硬币。一国家银行币有六马克，一马克又有十六斯基令（skilling）。在1873年的硬币改革中，国家银行币被克朗取代（一国家银行币等于二克朗kroner，一斯基令等于二沃耳Øre）。在1840年，30块国家银行币差不多相当于一个女仆膳食居住之外的一年工资。

[26] [堤坡带] Glaciere。在一个城筑的外在低土方上的外在斜坡。在这些斜坡上不能建房，因为人们要在那些城墙内的高堡垒上向外也就是向它们射击。哥本哈根的城墙在1857年起开始被拆除，在之前，西城墙和北城墙区域之外有着这样的堤坡带，作为向着圣约尔根湖（St.Jørgens Sø）和皮布林格湖（Peblinge Sø）开放的空地。

[27] [就像约伯的妻子劝告约伯……咒骂上帝] 见《约伯记》（2：9）：“他的妻子对他讲，你仍然持守你的纯正吗。你弃掉神，死了吧。”

[28] 原文为拉丁文in casu（在这件事情上）。

[29] 按照基督教的说法“你应当爱你的邻人”。这里的“最邻近者”是在这种意义上的用法。

[30] [人与我何干]也许可参照《约伯记》（35：6）：“你若犯罪，能使神受何害呢。你的过犯加增，能使神受何损呢。”

[31] [他的爱超越了所有理智]参看《腓力比书》（4：7）：“神所赐出人意外的平安，必在基督耶稣里，保守你们的心怀意念。”

[32] [基督并不把“等同于上帝”……谦卑贬抑]参看《腓力比书》（2：6—8）：“他本有神的形象，不以自己与神同为强夺的。反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”

[33] [影像]“影像”这个词（在市民的夜晚聚会之后：通过向墙壁投映剪影来显示影像）在当时被用得很普遍；比如说，可参看安徒生的旅行描述《对于一次去哈尔茨山、萨克斯的瑞士等等的旅行的影像》（1831年）。

[34] 原文为拉丁文in abstracto（普遍一般地）。

[35] 原文为拉丁文in concreto（就具体事件而言地）。

[36] [直接性]有指黑格尔式的对立面：一方面是那直接给定的、自然的、简单的在；另一方面则是反省和思。

[37] [斯可里布的戏剧创作活动]见上卷的注释。

[38] [对斯可里布的《最初的爱》的小小评论]参看A对斯可里布的喜剧《最初的爱》的分析。见上卷的注释。

[39] [永远]斯可里布和瓦尔纳尔（Varner）的《永远！或者针对情欲之爱迷醉的解药！两幕喜剧》，由欧瓦斯寇翻译。（载《王家剧院剧目》第51号）。从1833年12月到1840年2月，该剧在王家剧院演了19次。

[40] [在极大的程度上令人回想起希腊城邦的瓦解……同时既是喜剧性的又是悲剧性的]古希腊诸城邦在公元前146年被罗马征服，失去了独立。虽然这些城邦在此之前仍然有着一一种内在自治，它们在之前的这两百年期间一直在越来越大的程度上依赖于北方的邻国马其顿。在这里，这也许是指向黑格尔的解说：希腊城邦国是因其内在的对立矛盾而进入瓦解的，参看黑格尔的《精神现象学》和《哲学史讲演录》。

[41] [substantielle Gehalt]本质性的价值。Gehalt这个词涉及性质，尤其是那纯粹的和质地性的，并且被用于描述钱币中稀有金属的内容。

[42] [胆汁分泌]（黄）胆汁的流溢。希腊医生加利诺斯（129—199）发展出了关于身与心之间的关联的学说，这一学说直到1628年人们发现了血液循环为止一直被认定为是医学的基础。根据他的理论，相应于火水风土四元素有热湿冷干四种质地，——与体液的黄胆汁、黏液、血和黑胆汁相对应，并被呈现为四种性情状态：易怒、冷漠、乐天 and 忧郁。黄胆汁影响易怒的脾气，而那忧郁的心态则由黑胆汁决定。在此理论背后有着这样一种观念，认为四种体液必须处于和谐的平衡，正因为如此，为了维持健康它们中的一种就必须得到流溢消泄。

[43] 原文为德文empfindsame（多愁善感的）。

[empfindsame] 德语，敏感、多愁善感。在当时人们使用“多愁善感”这个词来标示一个敏感、易受感情影响的人。

[44] 原文为拉丁文harmonia praestabilita（先定的和谐）。

[harmonia praestabilita] 拉丁语，先定的和谐。一个因德国哲学家和自然科学家莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz，1646—1716）的影响而出现的哲学名词。莱布尼茨在《神义论》[*Theodicee* (1710)] 的§ 59 中Des Versuchs Von der Güte Gottes, von der Freyheit des Menschen, und vom Ursprunge des Bösen的第一部分里使用了die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie（先定的和谐的理论）这一表述。

莱布尼茨在《单子论》[*La monadologie* (1714)] § 80中用到了拉丁语l'Harmonie préétablie。

[45] 原文为德文Wahlverwandschaften（有择之亲和力）。

[46] [歌德.....实现的那种东西] 指歌德在《有择之亲和力。一部小说》[*Die Wahlverwandschaften.Ein Roman*（1809）] 中通过举出化学中的例子来阐明一些人物的相互间繁复的关系，依据于此，他们试图实现这关系。

[47] 这里的一些“感官性的东西”，按照直译从哲学意义上阅读都应当是“那感官性的”。为了满足并非研学西方哲学的读者们的休闲阅读习惯，在哲学和神学意义并不很严格的地方，译者尽可能不使用“那.....的”类的哲学或神学概念名词（形容词的名词化概念）。但是在一些对之进行纯粹概念性运用的地方仍保留“那.....的”词式。

[48] [det Sædelige] 可能这个概念是来自黑格尔。比如说，黑格尔把婚姻定性为sittliche Liebe，道德伦理上的爱。

[49] [得解放] 获得解放，达到独立或者自主。“解放”这个概念后来渐渐地和“妇女解放运动”尤其发生了关联。

[50] [宣称“爱情是天堂、婚姻是地狱”的.....拜伦] 摘自英国诗人拜伦（George Gordon Byron, Lord Byron，1788—1824）的诗歌《致爱丽兹》（*To Eliza*（1807）），引文是根据E.Ortlepp的德语翻译An Elisa:Das Weib ist zwar Engel, doch Höll'ist die Eh'.

[51] [关于“什么是不幸的爱情”.....“在一个人不再爱的时候被爱”] 指向德·普里侯爵夫人（Marquise de Prie）的一句台词，引用黎歌留的公爵所说的话：“那在爱情中使人不幸的，不算是一个人在自己爱的时候不被爱，而更多是一个人在自己不爱的时候被爱”，出自大仲马五幕剧《美丽岛的加布丽埃尔》（*Gabrielle de Belle-Isle*）。该剧本由法国作家大仲马（Alexander Dumas père，1802—1870）在1839年出版。

[52] [使得婚姻成为一种公民设施安排] 与那种被理解为是上帝所确立的并且要在教堂里当着他的面结成的婚姻不同。公民婚姻在1851年4月13日首次被立法制定出来。

[53] [难道沉郁不是这时代的毛病吗] 在当时沉郁是一种占主导地位的倾向。那些词——spleen,ennui和Weltschmerz，在当时欧洲的“年轻”文学中，以及对于拜伦（Lord Byron）、夏杜布里扬（F.R.V.de Chateaubriand）和海涅（Heinrich Heine），都是具有标志性的。在丹麦文学中，这一浪漫主义并没有获得那么大的政治性关注，但是，它的Weltschmerz在诸如布里克（St.St.Blicher）、豪赫（Carsten Hauch）和帕鲁旦—缪勒（Fr.Paludan-Müller）他们那里很流行。

[54] [去发出命令的勇气、去听从的勇气]也许是在暗示罗马讽刺诗人裘维纳尔的著名诗句，在*Satirae* 6, 223中。Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas, “这是我想要的，我如此命令，我的意志要起到基石的作用”。

[55] [那些好心的哲学家们尽其所能来为现实给出剧烈度]那些好心的哲学家们寻求增强现实的能力或者力量。在这里以及在后面的句子中看来是遍布了很多暗示，指向海贝尔《新诗》中的《一颗死后的灵魂》中从黑格尔立场出发对现实的讨论。

参看摩菲斯特对于灵魂的关于“他现在在怎样的程度上是在地狱里”的问题所说的台词：“只是人们不习惯于这样称呼/尘世间的这一肥胖冷漠的生命/在之中人们相信那实在的东西，/没有机会去哪怕窥探一下/那被人称作是理念的干瘦骨骼。/但这恰恰是最好的生活，/人们在之中骄傲地鄙视那干瘦的东西，/像一个寄居在实在之中肥胖寄居者/那样食饱餐足，直到肚子裂开。”(s.127)

这一肥胖的生命在无限之中成为死后的灵魂生命的框架。作者将之称为“坏的无限性”。

[56] [在云彩间变得神圣化]部分地指向耶稣的神圣化，就是说，在山上的变化：一片光明的云彩盖住了他和随同他的三个门徒[《马太福音》(17:1—8)]。一部分是指向保罗所描述的耶稣之重返：“以后我们这活着还存留的人，必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇。这样，我们就要和主永远同在。”[《帖撒罗尼迦前书》(4:17)]。

[57] [斯特拉斯堡的鹅]这种鹅被强制填喂，然后，它们的异常大的肝被用来制作有名的斯特拉斯堡鹅肝酱(paté de foie gras)。

[58] 原文为拉丁文cui di dederunt formam, divitias artemque fruendi (得到诸神赋予了美丽、财富和享受之艺术的人)。

[cui di dederunt ... fruendi]拉丁语。“诸神赋予了美丽、财富和‘去享受’之艺术的人”。暗引罗马诗人贺拉斯(Quintus Horatius Flaccus, 公元前65—公元8)的文字“诸神赋予了你美丽、财富和‘去享受’之艺术”。(*Epistolarum* 1, 4, 6)

[59] [《唐璜》中的终结.....在音乐的声调中获得欣喜]见上卷的注释。

[60] [萨拉丁和基督徒们所确立的.....十分钟的关系]指英格兰国王狮心理查在1192年第四次十字军东征时和埃及苏丹萨拉丁(萨拉丁在1187年征服了耶路撒冷)所确立的停火协议；停火要持续三年、三个月、三周和三天。

[61] [每天都有其烦恼]参见《马太福音》(6:34)。

[62] 中和抵消(neutraliseres)，也就是说，使某样东西中性化、使之变得中性。

[63] [坏的无限]参见黑格尔的《小逻辑》等。

在丹麦的关联上，其定义由海贝尔(J.L.Heiberg)在其文章《关于“那无限的”的几句话》(Et Par Ord om det Uendelige i Kjøbenhavn's flyvende Post nr.100, 15.dec., Kbh.1828.)中表述出来。辩证法学家海贝尔想在这里把“那无限的”和“那有限的”间的对立转化为一种“理性的对立”，在之中两者都被领会为抽象，并且只是这样假设它们：它们“持存于它们的内在统一中，这样，不管是这一个还是那一个在某种方面看来就都是其自身的对立面。这样，只一个有限的形象如果不是作为在无限的空间中的一个限定的话就是无法想象的，而无限的空间如果不是作为所有有限限定的基础的话则也是无法想象的。”作为对于他的对“那无限的”的讨论的结果，海贝尔提出：不去崇拜无数造化制作或者造化制作的无限广延而只是崇拜造物者，是不应当的，人们应

当把“那无限的”理解为“某种无所不在地在场着的、贯通流穿一切事物（甚至那些最短暂的东西）的东西；否则，人们就沉溺进了那连续的系列，这种连续的系列只是令人困倦而无聊的，而绝不是使人振奋或者值得崇尚的，因此它也理所当然地被一些哲学家们称作：那坏的无限。人们越是习惯于那正确的观视，人们就越多地会理解：在所有那些人类关注但却又最被误解的问题中所谈论的东西到底是什么；比如说永恒的生命，我们不当将之看作（在通常却恰恰会被人看作）是死后的生命，通常是在天上或者一个特定的星球，而是应当将之看作一种已经存在于地上的生命，并且我们已经在之中生活着”。——“坏的（Slet）”在这概念中表达了一种否定的评估（完全不令人满意的，糟糕的），但是这形容词的另一个主要意义“平坦而无变化”也有着作用。“那坏的无限（den slette Uendelighed /die schlechte Unendlichkeit）”在其哲学关联上意味了“对一种无法由某个特定对立面来定义并且因而也就无法进入一种辩证过程的‘有限’的无限继续”。

[64] 就是权宜婚姻，基于利害关系，因政治、经济或社会的利益的缘故而非出自个人爱慕进行的婚姻或结合。

[65] [理智结婚]也许这个概念是类似于“理性结婚”地被构建出来的。这指向了当时语言中理性和理智间的一般对立。“理性”被评估得更高；而“理智”附带有“冷漠的计算”和“对理想性的缺乏”等意义。

[66] 原文为拉丁文 *pium desiderium*（虔诚的愿望）。

[67] [外在的目的论]外在的目的决定作用、意图。德国哲学家康德（Immanuel Kant，1724—1804）在他的同一性哲学中对内在的目的论（那有着自身价值或者是其自身目的的）和外在的目的论（那有着作为达到其他结果的手段的价值的）作了区分。这一区分的根源来自希腊哲学家亚里士多德（Aristoteles，公元前384—前322）。

[68] [新近的一场戏剧]尚未查明。

[69] 原文为拉丁文 *Fata*（灾祸逆境）。

[70] [Skilsmisse] 丹麦语“离婚”是 *Skilsmisse*。这个词又有“分开”的意思。在这里，这个词的两种意义都被考虑在内。

[71] [穆塞乌斯……不存在]指德国作家和讽刺童话家穆塞乌斯（Johann Karl August Musäus，1735—1787）的《爱之忠贞》（*Liebestreue*）中所写的一场婚姻。

之中说到，伯爵海因里希把自己看成是“月亮之下最幸福的丈夫，带着不可打破的忠诚爱着那善良的幽塔，就好像人类的父亲亚当在乐园的无邪世界里爱着所有生命的母亲，在那乐园里再也没有什么别的可与她相比”。

[72] [更高的、同心汇聚的直接性]指向黑格尔对于“从直接经过反思而进入一种新的更高的直接”三步过渡的观念，——“直接性”通过吸取反思而辩证地扬弃了自己。

[73] 如果是严格地按照哲学的意义翻译的话，这里的“*det Ethiske*”应当是译作“那伦理的”而后面的“*det Intellectuelle*”应当是译作“那智性的”，整句是：“我们在‘那伦理的（*det Ethiske*）’之中不当像在‘那智性的（*det Intellectuelle*）’之中那样也招来一个介于信仰和知识间的类似深壑”。这里，因为有这个可能来避免拗口，因此译作“伦理的领域”和“智性的领域”。

[74] [对上帝而言没有什么是不可能的] 参看《路加福音》（1：37）。

[75] 这里的“同心汇聚”和“偏轴非同心”都是数学名词：正圆有一个唯一确定圆心，是同心汇聚于一点；而其他图形轨迹则没有唯一的确定圆心，比如说椭圆的轨迹，就是偏轴非同心的。

[76] 原文为拉丁文commune naufragium（集体沉船）。

[commune naufragium] 拉丁语，集体沉船。相关的句子为：Commune naufragium dulce，集体沉船是甜蜜的。

[77] [在上帝面前] 也许是暗指新婚典礼上牧师在抚头顶祝福礼过程中说：“由于你们原来已经相互间的同意和许诺要共同生活在神圣婚姻的国度，这同样的事实现在在上帝面前公开宣示……”——译自丹麦教堂仪式书。

[78] [是审美的共振波图] 有着和谐的美。“那审美的”在那些对称的图形中并且以对称的图形来表达，这些图形在构建的是：如果把细沙撒在平面的玻璃或者金属板上，然后用小提琴弦在板的边上擦动，细沙受震动之后构成对称的图形。这现象在1787年由德国物理学家齐拉德尼（E.F.F.Chladni）展示出来，后来奥斯特（H.C.Ørsted）等人对其进行了讨论。奥斯特在1808年因为他的论文《共振波图试验》（Forsøg over Klangfigurerne i Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs Skrifter for Aar 1807 og 1808 bd.5, Kbh.1810, s.31—64.）获得丹麦皇家科学协会的银牌。

[79] 四分钱。原文中用的当然是丹麦的价值单位。原文中所用是“价值4β的情欲之爱”。

[价值4β] 价值四个斯基令（β是通用的对skilling的缩写）；一种表达“某物是一文不值”的意义说法。

[80] [把路途跑尽] 参看《提摩太后书》（4:7）：那美好的仗我已经打过了。当跑的路我已经跑尽了。所信的道我已经守住了。

[81] 直译的话就是“那情欲之爱的”。

[82] “婚约”或者“订婚”，在丹麦语中是Forlovelse，这个词的本原意义是许诺，而对婚姻的许诺则是这个词在这一关联上扩展蕴涵。所以用在男人之间可以用来说是对一种关系的许诺。

[83] [比起这一歌唱大师……消耗着的疾病] 也许是指《费加罗的婚礼》第三幕第七场中巴希尔的咏叹调，其中他唱道：“如果你想要在这个世界上/赶上幸福/像一只温顺的猫/你必须弯下你的脊背！/哪怕是最野的老虎/也不反对奉承！/把我的这段思语/写进你的钱包/那么你就聪明了！/一个人要去研究/人的糟糕性；/对时间和地点的谨慎/是一个人应当具备的！/如果一个人只用诡计，/那么一切到最后都会成功：/对这个我知道得很清楚！”

[84] [一个人赢得了整个世界……助益呢] 参看《马太福音》（16：26）。

[85] [朱庇特……自己的恋人] 联系到罗马朱庇特神话或者希腊宙斯神话中的两个故事。前一个故事是，朱庇特在雷电之中去找自己怀孕的情人塞默勒，结果塞默勒被雷电消灭了；他通过把六个月的胎儿放在自己的肚子里而使之得救，直到胎儿长成人走出来，这就是他的儿子巴库斯。

另一个故事是：宙斯化身为金色的虹来拜访自己的情人——被禁闭的达娜厄，这道虹沉入了达娜厄的肉中，她生出了儿子帕尔休斯。

[86] [像一个从一桩杀婴到另一桩杀婴的希律] 指《马太福音》（2：16）所说的屠杀婴

儿的事情：希律王让人杀了伯利恒及周围所有两岁及两岁以下的男孩以图杀死新生的耶稣。

[87] [我在学校里所得到的第一顿打]指丹麦诗人和文献学家威尔斯特(Chr.Wilster, 1797—1840)在《诗作》(*Digtninger*)中所写的流行极广的诗歌《学生小曲》(*Studentervise*)中的最初的一句诗。“我在学校里所得到的第一顿打/那是为了verbum amare(动词‘爱’)”。Verbum, 拉丁语“动词”; amare, 拉丁语“爱”, 在拉丁语语法中常常被用作初学者学习弱变化动词的转换形式的例子。

[88] [上帝成肉身只有一次.....真正的化身]这是基督教中的基本思想,上帝一了百了地在耶稣的化身中成为人[参看《约翰福音》(1:14)和《希伯来书》(9:26)];在别的宗教之中则有这样的假想:神圣能够步入许多形态,所以有时甚至可以说是一整个神界。

[89] [铜版雕]铜版雕,尚未查出是什么作品。

[90] [该隐.....亚当和夏娃]该隐和亚伯是亚当和夏娃最初的两个儿子。上帝接受亚伯的供物而不接受该隐的,该隐大怒,乃至杀了自己的兄弟,《创世记》(4:4—8)。

[91] 原文为拉丁语prima caedes, primi parentes, primus luctus(最初的杀害、最初的父母、最初的悲哀)。

[92] [亚当和夏娃的“罪的堕落”]所指的是《创世记》(3:1—7)。之中说道,尽管上帝禁止人去吃知识之树上的果实,夏娃在蛇的引诱之下还是去吃了,然后又将这果实给亚当吃。

[93] 原文为拉丁文implicite(内蕴地)。

[94] 原文为希腊文κατα κρυπτον(隐秘地)。

[95] [拜伦.....一首小诗]所指的是《最初的爱吻》(Der erste Liebesku——The first Kiss of Love,1807)之中写道:“暮年携带着冰凉的血,欲乐已经过去,/甚至鹰隼也无法像时间那样迅速地起飞;/然而却像最美丽的记忆伴随着我们上路/最初的情欲爱吻是多大的极乐”。——在之前的段落里,拜伦也吟及了亚当和夏娃:“噢,不要向我谈论堕落与罪恶,/自亚当起它们就带着痛楚追逐着人类,/在大地我们完全能够找到另一个伊甸,/但它只在最初的情欲爱吻中”。

[96] [厄洛斯.....使得他坠入爱河]对照巴格森的《迷宫》[J.Baggesen:*Labyrinthen* (1792)]。在之中巴格森讲述,在图那湖他是怎样看见一个美丽的女孩突然从一棵树上跳下来并且扑棱棱地继续向前跑的,并且继续道:“埃莫想要这样,为了开一下我的玩笑,使得她在她的秘密出走的路上掉落了一只手套。”

在这背后有着这样传说,希腊爱神厄洛斯(拉丁语“埃莫”)借助于他的雪松箭能够在一个人身上唤起不同的感情;如果被他的有着金箭头的箭射中时,这就意味着幸福的爱情,如果被铅箭头的箭射中,意味了不幸的爱情。

[97] [莫扎特]就是说,莫扎特的歌剧,对此在《非此即彼》的上卷中有过分析。见上卷的注释。

[98] [在《费加罗》中的侍从.....梦着而却仍然寻索着]见上卷的注释。

[99] 就是说,他在这之中所感觉到的就是:不管他自己是什么东西,这东西都是他所拥有的。

[100] [犹太教的上帝……抽象] 在此以及接下来的文字（“尽管是精神”、“自由是没有的”）都是指向黑格尔对犹太教的理解。见黑格尔《哲学史讲演录》。

[101] [以撒……确信上帝……妻子] 指《创世记》24中亚伯拉罕送仆人去他的故乡为儿子以撒找妻子的事情。在仆人离开之前，亚伯拉罕对他说：“耶和华中天的主……他必差遣使者在你面前，你就可以从那里为我儿子娶一个妻子。”仆人离开，并且在主的帮助下找到了年轻而美丽的利百加，亚伯拉罕的侄子的女儿；他回家时把她带着一起找到了以撒，以撒娶她为妻并且爱她。

[102] [农家女孩……谁的新娘] 指一般平民们的迷信，说一个女孩会在梦中看见自己未来的丈夫，如果她在睡觉前向三位神圣国王发出诗句：“我请求你们，你们神圣的三个国王！（……）我将成为谁的新娘！”出自《丹麦民间传说》。

[103] [如果不是所有的征兆都出错了的话] 俗语：穷尽所有可能。在这一俗语的背后有着这样的习俗：在一根房梁上画或者刻下记号，作为从12月25日到1月6日这12天圣诞日的天气的记录，那可以作为年中12个月份的天气的预示征兆。

[104] [自由和必然的统一] 参看康德的《纯粹理性批判》（“纯粹理性的自律。先验理念的第三冲突”）以及黑格尔的《小逻辑》（“必然性的这一真相因而就是自由”）。另外也参看海贝尔的《论人的自由》，其中写道：“既然自由和必然互为前提，作为原则及其后果，那么一个人就同时有权说必然性是自由的，和自由是必然的；同时必然是自由的产物（……）而自由也是必然的产物”（第64页）。另外还有，海贝尔的《在皇家军事高校的哲学之哲学或者思辨逻辑讲演大纲》，其中写道：“意志的自由在这里被定性为导致结果的自由，是从认识的必然性中走出来的”（s.121）。

[105] [“那普遍的”与“那特殊的”间的一种统一] 又一次运用到黑格尔哲学中的基本概念。参看黑格尔《逻辑学》[“现在在此所要考虑的这普遍的概念包容有三个环节：普遍性、特殊性和单个性（在学术界也有译成‘个体性’的）”]和《小逻辑》（“这概念就其本身包括普遍性……和特殊性……和单个性的环节”）。也参看海贝尔的《哲学之哲学讲演大纲》。

[106] [应当去战胜的斯芬克斯] 指希腊神话中的一个故事，关于一个可怕的狮身少女脸鹰翅的怪兽斯芬克斯。斯芬克斯蹂躏整个忒拜并吃了许多人。神谕说只有在有人解出了斯芬克斯的谜语时，这灾害才能被停止；这谜语是：“有一样有声音的东西，早晨用四只脚走路，中午用两只脚走路，傍晚用三只脚走路。”许多人试图去解谜，但没有人回答正确，这些人就被斯芬克斯的狮爪抓死。但是俄狄浦斯来了，听了谜语并给出谜底：“这东西是人。在其生命的早晨以四肢爬行。然后直立起来用两只脚走路。到了晚年他使用拐杖作为第三只脚。”于是斯芬克斯从悬崖上跳下深渊。

[107] 原文是拉丁文in casu（在此事件上）。

[108] [一个勇敢的骑士……能够用来砍石头的剑] 也许是指哈空的剑“噬石（Qværnbider）”，丹麦诗人欧伦施莱格尔曾写道：“一把能够咬石头的剑/咀嚼石头如同嚼肉”。

[109] 原文为德语Ansich（自在者）。

[Ansich] 德语，自在。参看康德《纯粹理性批判》。

[110] [Concentricitet] 见关于“同心集中性（Concentricitet）”与“离心偏轴性

(Excentricitet)”的对立的注释。

[111] 原文为拉丁文 *petitio principii* (以结果为前提的循环论证)。

[*petitio principii*] 拉丁语。[需要论证的结果为论证前提的循环论证。这一渊源自希腊哲学家亚里士多德的概念 *τό ἐν ἀρχῇ αἰτεῖν* (*tó en árchē aiteín*, 参看比如, *Topica* 8,13), 估计最初是在中世纪、在亚里士多德被重新发现并在哲学和神学中起到意义重大的作用时出现的。

[112] [*Excentriciteten*] “同心集中性”(*Concentricitet*)与“离心偏轴性”(*Excentricitet*)的对立在那心理学的意义上也有着类似的关系：那围绕着规范为中心而运动的人，反过来是那种过度紧张或者难以驾驭的、围绕着另一个中心运动或者有着自己的中心的人。

[113] [一个异教的厄若斯] 厄若斯在古希腊的发展是从首先作为一个概念，然后被解读为一个高贵的年轻人，然后又被解读为一个到处插一脚的淘气的、贪玩的男孩。最后的这种解读在罗马的文学(之中谈论小埃莫或者小丘比特)中蔓延开。

[114] [教众们.....无法抵抗尘世间欲乐诱惑的生命物一样看着她] 在克尔凯郭尔草稿中，他在这段文字外作了一个指向：“*Rosenkrantz p.308 og 309*”，就是说，德国哲学家罗森克兰茨(*J.K.F.Rosenkranz*)的《黑格尔体系批判注释》中的第308和309页，在第308页中罗森克兰茨写道，根据德国天主教科学家 *J.H.Pabst* (1785—1838)的观点“对婚姻的领会是作为一种对上帝的冒犯而对我们是排斥性的”。接着，罗森克兰茨在第309页加上了自己的路德派的理解：“我们人不能抛弃性生活，婚姻将欲乐接纳进行生活，将这欲乐置于精神关系之下并且将自然的生活神圣化。”

[115] [在接受学校校规惩罚或者作公开忏悔] 在教众聚集的当场站出来走到圣坛的门道中向牧师忏悔自己的罪。1685年的《丹麦和挪威教堂仪式》(*Danmarks og Norges Kirke-Ritual*)中有着一种公开忏悔的特别仪式。按照这仪式，牧师可以让一个行了特别严重的罪的人(尤其是犯罪和犯淫的一类)，走到圣坛的门道中听一段训诫讲演并且跪下来在教众聚集的当场忏悔自己的罪，然后牧师才能宣布出罪的赦免。在1767年公开忏悔罪被减轻，这仪式不再被使用；1866年，这仪式正式被取消。

[116] [婚姻是一种让上帝满意的状态] 指宣布结婚的仪式词，之中说：“这时你们的安慰就是：你们知道并且相信你们的国度(亦即，婚姻状态)是让上帝愉快的并且得到了他的祝福。”对此，路德说，上帝对结婚的人们是感到愉快的，因为他们根据他的创造秩序来生活和旅行。

[117] [在肉体和精神之间被设定出了分裂] 指《加拉太书》(5:16—17)，保罗给加拉太人的信中写道：“我说，你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了。因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争。这两个是彼此相敌，使你们不能做所愿意做的。”

[118] [肉体.....那自私的] 指《罗马书》(8:7)：“原来体贴肉体的，就是与神为仇。因为不服神的律法，也是不能服。”也参看《罗马书》(7:18—20)和《以弗所书》(2:3)：“我们.....放纵肉体的私欲，随着肉体 and 心中所喜好的去行。”

[119] [对“那肉体的”.....神秘主义的极端行为中所了解到的那样] 禁欲主义的苦修，比如说自我鞭打，是为了阻止上帝的怒气和抵制感官欲乐，许多神秘主义者进行这样的苦修，在基督教中也有，从那些最初的基督教隐士和僧侣到十三世纪意大利的自我鞭挞的苦修者。在十四

世纪和十五世纪传播到欧洲的绝大部分地区。

[120] [那些麻风病人们……得以治愈]指耶稣对麻风病人们的治疗。见《路加福音》(17:11—19)，也参看《马太福音》(8:1—4)。

[121] [为她作最后的膏油礼]为她做好死亡的准备；给予她最后的待遇，终结。在天主教的教会里临死之人得到圣油的涂抹，或者在忏悔或者圣餐礼之后抹油。

[122] [要用来描述她的话……是夏娃诱惑了亚当]指向结婚典礼的仪式，根据这仪式，牧师要读：“上帝对那男人说：你既听从妻子的话，吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子……”[牧师所读的句子是出自《创世记》(3:17)]。在婚礼上所说的只是间接地提及是夏娃诱惑了亚当。

[123] [对她说的话……她将顺从她的丈夫]指向结婚典礼的仪式，根据这仪式，牧师要对女人读：“你们做妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主。因为丈夫是妻子的头……妻子也要怎样凡事顺服丈夫。”[参看《以弗所书》(5:22—24)]并且继续对女人说：“你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。”[参看《创世记》(3:16)]

[124] [说：要生养众多]指向结婚典礼的仪式，根据这仪式，牧师要读：“神就赐福给他们，又对他们说，要生养众多，遍满地面，治理这地。”[参看《创世记》(1:28)]

[125] [命令她对我忠贞]指向结婚典礼的仪式，根据这仪式，牧师要对女人说：“你愿与他共同生活，不管是顺境还是逆境，在全能的上帝赋予你们的福中如一个婚姻中的妻子所应当做的，与自己的婚姻中的丈夫生活在一起吗？”

[126] [责成我对她忠贞]指向结婚典礼的仪式，根据这仪式，牧师要对男人说：“你愿与她共同生活，不管是顺境还是逆境，在全能的上帝赋予你们的福中如一个善真丈夫所应当做的，与自己的婚姻中的妻子生活在一起吗？”

[127] 原文为拉丁文 *procul o procul este profani* (离开、离开，呵，不洁的东西们)。
[*procul o procul este profani*] 拉丁语：“离开、离开，呵，不洁的东西们”，维吉尔《埃涅伊德》六，258。

[128] [一个得到了解放的女人]见前面的注释。

[129] [愿敕令天空里大地上的所有力量]指向关于巴尔德的死亡：奥丁的妻子弗丽嘉跑遍世界各地，请求万物发下誓言不可伤害自己的儿子巴德尔。但是她忘记了让槲寄生 (*mistletoe*) 也发誓。洛基看准了机会就把一支由这纤细的植物所做的箭交给盲眼的霍德尔，而使得他杀死了自己的兄弟巴德尔。这神话成为诸多解说的对象。从斯诺日的《艾达和巫女预言》(*Snorres Edda og Völvens spådom*) 经萨克索的《丹麦人事迹》[*Saxos Gesta danorum* (ca.1200)] 和艾瓦尔德的歌剧《巴德尔之死》[*Johs.Ewalds syngespil Balders Død* (1773, 1775)] 直到欧伦施莱格尔在《北欧诗歌》中的神话悲剧《善者巴德尔》(Adam Oehlenschlägers mytologiske sørgespil Baldur hin Gode i Nordiske Digte, Kbh.1807)。

[130] [这女罪人诸多的罪……获得赦免，因为她爱得极深]指《路加福音》中的故事(7:36—50)，关于那生活在罪中而探访耶稣的女人，她的眼泪湿了耶稣的脚，她就用自己的头发擦干，并把香膏抹在上面。耶稣这样说她：“她的许多的罪都赦免了，因为她爱得很多。”

[131] 原文为拉丁文in abstracto（抽象地，在一般的情形）。

[132] 原文为拉丁文in concreto（具体地，在具体的事件上）。

[133] [出拳打空气]见前面注释。

见《歌林多前书》（9：26）保罗这样写关于他自己：“我斗拳，不像打空气的。”

[134] [敕令……所有力量]见前面注释。

弗丽嘉请求万物发下誓言不可伤害自己的儿子巴德尔。但是她忘记了让槲寄生（mistletoe）也发誓。洛基看准了机会就把一支由这纤细的植物所做的箭交给盲眼的霍德尔，而使得他杀死了自己的兄弟巴德尔。

[135] [在它的无限性中有着“那审美的”……无法被有限化]对于黑格尔，“那美的（Das Schöne）”本质（“那审美的”）就是在“那有限的”（“那感官性的”）之中被创造出的“那无限的”（那理念）：理念的感性表象——das sinnliche Scheinen der Idee。参看黑格尔《美学讲演录》。

[136] [环绕束系]也可以考虑宗教的关联，见《诗篇》（18：32）：“惟有那以力量束我的腰，使我的行为完全的，他是神。”

[137] [婚姻是被建立在天堂里的]也许是指向结婚典礼的仪式，根据这仪式，牧师要对新婚夫妇说：“……这样，我宣示你们为正式的婚配，既是在上帝面前也是在人面前，以圣父、圣子和圣灵之名！阿门。由全能的上帝所接系在一起的东西，任何人都不应去拆散。”

[138] [让唐璜保留那座凉亭]指歌剧《唐璜》第一幕第十三场和第十八场。在第十三场的舞台指导中说：“唐璜的院子的花园。带凉台的房子前。在一片带有凉亭式木房子的灌木林旁（……）。马塞托在前面心烦地绕走着；泽尔丽娜在后面跟着他。黄昏。”马塞托躲在灌木里。在第十八场，泽尔丽娜想去灌木丛躲开唐璜，但是他拉住她并唱道：“你愿意听我的请求吗：远在小树林里，马上消失，我把它托付给你！”然后唐璜把泽尔丽娜拖向灌木丛，但是，马塞托出现了，让唐璜吃了一惊。

[139] [让那骑士保留夜空和星辰]指歌剧《唐璜》的第二幕第十五场。司令官的石像出现，要报复，石像唱道：“在星辰之上，公正坐在它的权柄上！看它的复仇之剑，杀人犯！向你刺出了！”

[140] [在圣坛前向一个男人伸出手去]指向结婚典礼的仪式，根据这仪式，在新婚夫妇各自对牧师提出的三个问题作出了肯定的回答之后，牧师要对新婚夫妇说：“于是相互给对方你们的手！”

[141] [心灵挂在他的最初的爱上]在斯科里布的喜剧《最初的爱》第八场中林维尔的终结台词。

[142] [不同球体发出的和谐共鸣]对应于“天体音乐”，由希腊哲学家和数学家毕达哥拉斯（约公元前580—前500）提出。他断言，星体在自己的轨道里生发出一种声音，因为我们习惯于这声音，所以无法听见这声音。

[143] [教堂……怀疑地看着第二场婚姻]保罗不仅仅允许（参看比如说《罗马书》7：2），并且也推荐[《提摩太前书》（5：14）]第二场婚姻，如果配偶的一方死了的话。相

反“旧教会的道德伦理学说，正如天主教的道德伦理学说，带着或多或少的严厉，不赞成第二场婚姻”，比如说，雅典那哥拉（Athenagoras）就将之视为奸淫。

路德追随保罗，并且弃绝对鳏寡者再婚的鄙视。在虔信派中有这样一种倾向，把重点放在《提摩太前书》（5：5—6）。

[144] 这个先天性（Aprioritet）概念源自“先天（a priori）”概念。

[145] 这“放任”（Hengivelse）中包含的意思有“献出自己”（在宗教的意义上）、“听任……决定”（在与他者的关系上）、“奉献、献身”（爱情方面）、“放纵、放弃自我控制”等等，在这里主要是指放弃对自身的控制并投身于什么事物中。

[146] 这个“它”是指“那宗教的”。

[147] [内在的无限]作为“那坏的无限”的对立面，“那内在的无限”被设定出来。

[148] [运动法则]一种辩证发展的必然性。

[149] 其他Andet，德语是Anderssein。有时候我也将之译作“第二者”。在哲学上本来是译作“他者”，但因为在这里上下文的关系中可以更通俗一些，所以译作“其他”。

[150] [在另一次生命之中……对立面将被取消]也许是指向《马太福音》（22：30）中耶稣的话：“当复活的时候，人也不娶也不嫁，乃像天上的使者一样。”

[151] [婚姻……其自身之中有着其目的]关于婚姻的内在目的论，就是说，自在的目的或者意图自身，德国哲学家费希特（J.G.Fichte，1762—1814）在《自然法权基础》

[*Grundlage des Naturrechts*（1796）]中这样写道：“婚姻是一种由对立性别的两个人以性驱动力为基础的完美结合，它有着其自身的目的”，然后继续写道：“婚姻在其自身之外没有任何目的；它是其自身的目的。”

[152] [那个……歌唱师巴希尔]指巴希尔的一句台词：“既然结婚在所有严肃的事物之中是最可笑的，那么我想——”《费加罗的婚礼》第一幕第七场。

[153] [向他们指定出来作为跳舞地点的罗得斯]指谚语“这里是罗得斯，就在这里跳舞吧。”黑格尔在《法哲学原理》中用拉丁文和希腊文作了引用——*Ἰοὺ Ρόδος, ἰοὺ καὶ τὸ πρῶμα. Hic Rhodus, hic saltus.*

在黑格尔自己用了这谚语之后，黑格尔把原先谚语中的说法改变掉，换上“跳舞”这个词：“这里是罗得斯，就在这里跳舞吧。”（*Hier ist die Rose, hier tanze*）

希腊语的说法是出自《伊索寓言》第33。讲一个人吹牛说自己曾在罗得斯跳出了不可思议的记录的五项全能运动员的故事，在这人吹牛后，一个听者对他说：“这里是罗德岛，你跳吧！”

[154] [《精灵们》中的校长……新的谎言吧]校长曼那格林的台词是：“于是我就得请求给我另一个谎言；因为这个不起作用。”

[155] 原文为德语aber（但是）。

[156] 原文为法语enfin（简言之）。

[157] 原文为德语Generalmarsch（全队整装进军）。

[158] [粘西比] 苏格拉底的妻子，许多记载都将她写作一个泼辣暴躁的女人，常常将咒骂倾泻在苏格拉底身上。关于与她的共同生活，据说，苏格拉底曾说：如果他懂得了怎样与粘西比打交道，他也就能够去适应别人。

[159] 也可译作：
但是在一个人有意愿要这样做的时候他能够这样做；因为这“有意愿”就是那伟大的灵魂，而那“爱着”的人有意愿。

[160] [爱是恒久忍耐……凡事忍耐。] 《哥林多前书》（13：4—7）。

[161] [主的使徒之一] 保罗。

[162] [每天都有自身的烦恼，但也有自身的祝福] 参看《马太福音》（6：34）。

[163] [一个人结婚——是为了有孩子] 在《非此即彼》的一个版本中，克尔凯郭尔为这段文字作了这样的注脚：“芝诺说：智者结婚，并且把获得孩子作为婚姻的目的”，并加上出处，是出自腾挪曼的《哲学史》卷四。在“芝诺的哲学”这一章中，腾挪曼写道：Der Weise heirathet, und macht die Erzeugung der Kinder zum Zweck der Ehe.

[164] [国家……那些生了大多数男孩的人们] 罗马帝国在奥古斯图皇帝的时期给所有有三个孩子的人们分发出一定的好处。

[165] [基督教在……与此的对立] 来源无法确定。

[166] [我们的时代……没有孩子的婚姻] 可能是指向海贝尔的《为一种审美的道德所写》。在之中海贝尔写道：“小孩子们和成人一同坐在桌前，以一种方式吃喝，就仿佛这些东西倒他们的胃口，并且通过他们的胡言乱语来参与对宁静和谈话的打扰。你最后从桌上站起来，带着一种空虚而迷惘的感受，就像是在一个捣磨坊或者铜匠反复的敲打声之后的感觉，仿佛灵魂聋掉了。不管怎么说这还是一种幸福，因为你至少满足了身体上的食欲。”

[167] [那些最优雅的国家里……被安置在寄宿学校等] 也许是考虑到英国上层社会中的情形，在那里男孩子的寄宿学校很普遍，而女孩则被送到女子寄宿学校——尤其是在瑞士，如果要真正高级一点的话。针对“让孩子在家庭圈子外受教育”的贵族老传统，在启蒙时期，在一些贵族和平民的阶层里出现了一种反向运动，这运动一致于卢梭关于自然性的各种理念，比如说强调通过喂奶和其他肉体的接触来确立一种孩子和父母间的亲密的感情性的纽带，这种关系对于十九世纪的核心家庭是很典型的。

[168] [要生养众多，遍满地面，治理这地。] 参看《创世记》（1：28）。

[169] [上帝建立婚姻，因为单独生活对人不好，所以给人一个伴侣] 见《创世记》的第二叙述，上帝说：“耶和華神说，那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。”《创世记》（2：18）。

[170] [从一开始就“把男人扔进堕落”的伴侣] 指在《创世记》3中的关于罪的堕落的叙述。

[171] [因为在女人做了……牢固起来] 是指在《创世记》中，夏娃带着亚当去吃了上帝禁止他们吃的知识树的果实，由此他们两个都变得有罪，并且正因此男人要统治女人。《创世记》（3：6及12—13及16—19）；参看《提摩太前书》（2：14）。

[172] [神赐福给他们] 《创世记》（1：28）。

[173] [使徒保罗……保持宁静] 参看《提摩太前书》（2：11—12），在之中保罗写道：“女人要沉静学道，一味的顺服。我不许女人讲道，也不许他管辖男人，只要沉静。”也参看《哥林多前书》（14：34）。

[174] [她将因为生孩子而得救] 参看《提摩太前书》（2：15），之中说：“她必在生产上得救。”

[175] [常存信心爱心，又圣洁自守] 《提摩太前书》（2：15）。

[176] [theologisk Attestats] 本来是证书考试凭证；神学并且考试（根据1707年的法令）。

[177] [塞涅卡……作为自己的医生] 这一说法尚未能够在罗马作家塞涅卡（公元前4—65）这里找到。也许可以看塔西佗编年史（6：46），之中谈及台比留皇帝：“他习惯于嘲笑医生们的艺术，嘲笑那些在三十岁之后仍然需要别人的建议来认识‘什么对自己身体有益’和‘什么对自己身体有害’的差异。”

[178] [那些要在这样的场合被说出的神圣言辞] 《创世记》（2：18.21—24）；《以弗所书》（5：25—31.22—24）；《创世记》（3：16）；《创世记》（3：17—19）；《创世记》（1：27—28：31）；《箴言》Ordsp（18：22）。

[179] [首要段落] 见前文。

[180] [那个段落] 在草稿中，克尔凯郭尔继续写道：“这一段落，我以为是在《以弗所书》或者《提摩太前书》中。”这是《以弗所书》（5：25—31.22—24）中，婚礼仪式中读出如此：“你们作丈夫的，要爱你们的妻子，正如基督爱教会，为教会舍己。要用水借着道，把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子。爱妻子，便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜，正像基督待教会一样。因我们是他身上的肢体。为这个缘故，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主。因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头。他又是教会全体的救主。教会怎样顺服基督，妻子也要怎样凡事顺服丈夫。”

[181] 原文为法语impromptu（即兴地）。

[182] [这个意图是内在的（immanent）] 见前文。

[183] [出离了其平衡] altereret，见前文。

[184] 在餐座上把孩子从一个人手上传给下一个人，一个人吻了孩子之后再让下一个人吻，就这样环绕着桌子把孩子传一圈，以便每个人都吻孩子。

[185] 原文为德语hell-dunkle（光明—黑暗的）。

[186] [霍尔堡的亨利克……义务] 指霍尔堡的喜剧《新生婴儿间》（Barselstuen）（1724）第一幕第一场中仆人特若伊尔（而不是亨利克）说：“我尽我的义务每年会做50个这样的孩子，再也没有比这更大的奇迹了。”

[187] [圣诞树被公开亮出] 挂有各种装饰物的圣诞树被展示出来。德国人的家庭把圣诞树的传统带进丹麦。在丹麦第一棵圣诞树在1811年被点亮。

[188] [在摇篮里放一件礼物] 指这样的一个习俗，在孩子受洗后，父亲在教堂里把一件礼物放在孩子的胸前，或者把一件摇篮礼物放在孩子的摇篮里。这里说到“在天上的上帝不曾忘记.....在摇篮里放一件礼物”，也许是指受洗仪式，根据这仪式牧师向上帝祈祷道：“.....我向你呼唤，在你的这个侍者之上的你，他祈求你受洗的礼物.....并且正如你所曾说：祈祷，你们就会得到，寻找，你们就会发现，敲门，门就会为你们打开：那么现在就给这个祈祷的人你的礼物，为这个敲门的人打开门，让他能够在这天堂的沐浴中得到永恒的祝福.....”

[189] [精神的世界并不置身于虚妄之下] 间接联系到《罗马书》（8：20）：“受造之物服在虚空之下。”

[190] [宫廷与城市法庭] 一般司法系统中的初审，这之中所处理的案子有诸如离婚和父亲资格等等的民事案。这名称在1916年被改为哥本哈根的城市法庭。

[191] [Assessor] 本原是一个法庭中的旁坐观察员，法官助理，就是说一个由法官顾问委员会构成的法庭的成员。在1909年，这头衔被改为dommer（当今丹麦语的“法官”）。

[192] [四个座位的霍尔斯坦马车] 开放的、有弹簧的、舒服的马车，有着四个松动的座位，带有靠背，挂在车厢边柜间的皮带上。

[193] [弗莱斯贝尔] 弗莱德里克斯堡。弗莱斯贝尔是哥本哈根的发音。直到1852年人们因为拆除工事堡垒将划分线移到哥本哈根的诸湖内，之前的弗莱德里克斯堡一直是一个田园风格的乡村区域，住房很分散。在1840年居民人口是2304人。

[194] [维也纳马车] 精致双座马车，带有车篷。

[195] [使得奥林匹斯山颤抖] 参看荷马《伊里亚特》。其中对宙斯的描述为：“高大的奥林匹斯，他会使之颤抖。”

[196] [中国谚语.....会知道你欠你父母的是什么] 无法确定当时的来源。类似的中国谚语在后来被记录下来的有：

You must rear children yourself to understand your parents' love, W.Scarborough *A Collection of Chinese Proverbs*, revised and enlarged by C.W.Allan, Shanghai og London 1926 [1875], s.199.

[197] [我们洗净自己的双手] 参看那关于彼拉多的叙述。他在对耶稣的审判过程中当着人众的面洗自己的手来表明：在耶稣之死上，他把自己看成是无辜的。《马太福音》（27：24）。

[198] [水獭狗] 一种猎狗，作为衔回猎物的犬被用于探报鸭子和其他水中的猎物。

[199] 一个看护病人或者产妇的女人。

[200] [礼拜天式庄重的语气] 庄严的高昂激扬或者修辞性的回避，与“日常平凡的”正相反。

[201] [那富人.....在事先把他们的那一份用掉了] 指富人和拉撒路的比较。拉撒路生前讨

饭，死后被天使送进亚伯拉罕的怀抱，但富人死后在阴间受苦。他向亚伯拉罕求告，但亚伯拉罕说：“儿阿，你该回想你生前享过福，拉撒路也受过苦。如今他在这里得安慰，你倒受痛苦。”《路加福音》（16：25）

[202] 原文为拉丁文item（同样正如）。

[203] [那调子：告诉我，珍妮特] 摘自德·兰贝尔的《红帽子·三幕抒情魔术剧》第一幕第十场：“告诉我，珍妮特，为什么这么久，/我们在我们的地方想念你，/在我们间你会来什么别的地方/在笛声中跳一场舞？/现在你逃避开青春的喜悦/寻找那些孤独的地方：/告诉我，为什么？”

[204] [总是把笑声带到你的这一边] 见上卷。

[205] 我吃不准这个“翻了三倍的哀伤团体”来自什么典故。也许我们就只从字面上来理解：这样一个哀伤团体，人数是一般的哀伤团体的三倍或者哀伤程度是一般哀伤团体的三倍。

[206] 中文文字取自天主教旧约《圣经》之《德训篇》。中文版《德训篇》（36：26—28）。

[耶稣·西拉……寻找居所的人] Jesu Sirach。丹麦文1740年版旧约中收有《德训篇》：Sir 36,24—26 (GT—1740)。

[207] [英格兰的女王有一个丈夫] 指维多利亚女王（1819—1901），她从1837年起直到她去世统治着大不列颠和爱尔兰。1840年她和她的表兄萨克森—科堡—哥达的阿尔伯特王子结婚，王子虽然是一个低调的角色，但仍然有着一定的政治影响，诸如在北美内战时。

[208] [女奴……她和孩子一同驱逐走] 指夏甲，亚伯拉罕之妻撒莱的埃及女奴。因为撒莱无法生育，她把夏甲给亚伯拉罕为妾。夏甲生下以实玛利。在撒莱后来生下以撒之后，她请求亚伯拉罕赶走夏甲和以实玛利，因为她不想让以实玛利和以撒一同继承产业。亚伯拉罕按她的请求做了。《创世记》（16：1—4.15—16）；（21：8—14）。

[209] 原文为法语Entrechats（芭蕾舞空中交叉跳跃）。

[210] [连睡觉都像尼希米那样武装着] 参看《尼希米记》（4：17）。讲述了尼希米和他的人们在重建耶路撒冷的城墙时都手持兵器以防敌人进攻。

[211] [在男人的享受中……之环节] 费希特也有同样的想法。见费希特的《自然法权基础》。

[212] [用一种古怪的语言来说话] 一个对此的众所周知的例子是拉克（Kamma Rahbek，1775—1829）为许多到她家的艺术家和知识分子们所起的名字。在她那里明斯特主教（biskop J.P.Mynster，1775—1854）被称作“约伯叔叔”。

[213] [无限地柔韧……盘绕着腰围] 指丹麦诗人欧伦施莱格尔（A.Oehenschlägers）在《弗伦杜尔神话》中对弗伦杜尔的剑的描述。诗中写道：这剑“如此柔韧，以至于他能够将之缠绕在自己的腰上，而如此锋利，以至于它砍山石如泥。”

[214] 原文直译应当是“陌生人和外国人”，但是为了与《希伯来书》的中文版相吻合，改译为“客旅和寄居者”。

[在这个世界是客旅和寄居者] 《希伯来书》（11：13），也参看《以弗所书》（2：19）。

[215] [飞翔的荷兰人]死亡航行，或者鬼船船长，他因为亵渎神明而遭天罚，令其在自己的鬼船“飞行的荷兰人”号上航行直至永远。

[216] 原文直译应当是“陌生人和外国人”，见前面的注脚。

[217] 原文直译应当是“陌生人和外国人”，见前面的注脚。

[218] [家神……放在前厅]那些家神（lares privati或者dii familiares）的石头、金属或者木头形象置于罗马人的家庭里的各个不同地方，有的是放在一个特别的殿里，有的是放在卧室，有的是放在前院的前厅（atrium，这也是一家人聚在一起吃饭的地方）的壁炉旁。

[219] [更愿意在一个乞讨的僧侣……那里领圣餐]在中世纪，许多到处漫游的乞丐僧侣常常获得作为神父出场的特权；人们更愿意在一个偶然走过的僧侣那里忏悔——并且顺带也上圣坛（领圣餐），来取代他们自己的教区牧师。

[220] 原文为德语：

Mein Herz ist wie ein Taubenhaus

Die Eine fliegt herein, die Andre fliegt heraus

[Mein Herz ... die Andre fliegt heraus] 德语：我的心像一只鸽舍/这一只飞进来，那另一只飞出去。摘自《巴格森德语诗作》（*Jens Baggesen's poetische Werke in deutscher Sprache*）中“混合诗作（Vermischte Gedichte）”中的“磨刀人史诗（Scheerenschleifer-Epopee）”。

根据德语老歌谣有：Die eine fliegt hinein, und die andr' hinaus.

[221] [有福了，那些息了他们的作为的人]是对《启示录》（14：13）中“我听见从天上有声音说，你要写下，从今以后，在主里面而死的人有福了。圣灵说，是的，他们息了自己的劳苦，工作的效果也随着他们。”和《希伯来书》（4：10）中“因为那进入安息的，乃是歇了自己的工，正如神歇了他的工一样”的混合。

[222] [尽管它是无足轻重的]从苏格拉底开始起，在希腊思想中“适度节制”一直属于那些主要美德（正如道德洞见、公正、勇敢、敬神）之一。在奥古斯丁那里以及在基督教传统中，这些美德都被接受下来并且加上了信仰、希望和爱。

[223] 在这里因为用到的是丹麦语的动词at hvile 和名词hvile，所以我都用“静止”。因为这个词（不管作为名词还是作为动词）在丹麦语中都有“静止”和“休息”的意思。如果不考虑到前后是同一个词的上下关联，那么，这句就可翻译成：你肯定不是离开你的作为而去休息，静止对于你是一个诅咒……

[224] [一根得到了祝福……硕果累累]参看《约翰福音》（15：1—6）。耶稣把自己比喻成真正的葡萄树而信者们是枝条，并说：“我是葡萄树，你们是枝子。常在我里面的，我也常在他里面，这人就多结果子。”

[225] 原文为法语au niveau（同水准于）。

[226] [它的仪式]婚礼仪式。

[227] [那基督徒……的信仰]参看《彼得前书》（3：15）：“有人问你们心中盼望的缘由，就要常作准备，以温柔敬畏的心回答各人。”

[228] 原文为拉丁语in casu（在这一事例中）。

[229] [一种对于人类之形成的概观]按照新婚仪式，牧师在结婚过程中朗读两段创世故事，第一段是来自《创世记》（2：18、21—24），后面是来自《创世记》（1：27—29、31）。

[230] 原文为德语es ist eine alte Geschichte（这是一个老故事了）。

[es ist eine alte Geschichte] 德语：这是一个老故事了。引自“一个少年爱一个女孩”，是德国诗人海涅的诗集《歌之书》中《抒情插曲》的第40号：“这是一个老故事了，/然而却总依旧是新的”（Es ist eine alte Geschichte, / Doch bleibt sie immer neu）。

[231] [端庄……少女]“端庄的某某少女”。这一表述是指向十八世纪的丹麦语言。

[232] [前面所提及过的]见前文。

[233] [带回到那最初的父母那里]就是说，亚当和夏娃。参看《创世记》（1：27—29、31）。（在婚礼中要读出的），其中说：“神就赐福给他们，又对他们说，要生养众多，遍满地面……”

[234] 原文为拉丁文in abstracto（一般意义上的）。

[235] [罪通过婚姻而进入世界]参看《创世记》（3：16—17）。（在婚礼中要读出的）关于亚当和夏娃违背上帝的话而去吃知识树的果实。

[236] [教堂宣示罪之惩罚……服从自己的丈夫]这是在婚礼朗读中表述出来的，一部分是来自《创世记》（3：16）：“我必多多加增你怀胎的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。”一部分是来自《以弗所书》（5：22—23）：“你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主。因为丈夫是妻子的头”。

[237] [一个孩子在罪中被生出来]参看受洗仪式的序，在此之中这一解读被如此表述：“这个孩子，在罪中入孕而在孽行中出生”。这一解读的来源可参见《诗篇》（51：5）：“我是在罪孽里生的。在我母胎的时候，就有了罪。”

[238] [一切与人的生命有关的东西都归于罪的定性之下]参看受洗仪式的开始：“既然罪因人而进入世界并且死亡因为罪而进入世界，并且死亡渗透向所有人因为他们都行了罪，因而现在这定罪因为一个人的堕落而覆盖到所有人。”

[239] 辜（Skyld）：（英文相近的词为guilt），Skyld为“罪的责任”而在，字义中有着“亏欠”、“归罪于、归功于”的成分——因行罪而得辜。因为在中文没有相应的“原罪”文化背景，而同时我又不想让译文有曲解，斟酌了很久，最后决定使用“辜”。中文“辜”，本原有因罪而受刑的意义，并且有“亏欠”的延伸意义。而且对“辜”的使用导致出对“无辜的”、“无辜性”等的使用，非常和谐于丹麦文Skyld、uskyldig、uskyldighed，甚至比起英文的guilt、innocent、innocence更到位。

[240] [在圣经中如此表述：她有着更多的辜]也许是指《提摩太前书》（2：14）：“且不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里。”因而他们违背了上帝而吃了知识树上的果子。

[241] [并且，上帝说我会为亚当造个配偶]参看婚礼中被朗读出的《创世记》（2：18）：“耶和华神说，那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。”

[242] [男人要离开父母并且守护住自己的妻子]参看婚礼中被朗读出的《创世记》

(2:24): “因此,人要离开父母与妻子连合,二人成为一体。”

[243] [他要在汗流满面中吃他的面包] 参看婚礼中被朗读出的《创世记》(3:19): “你必汗流满面才得糊口。”

[244] 蜜月。丹麦语“蜜月”直译是“小麦面包日”(Hvedebrøds-Dage)。[小麦面包日] 在1800年前后,这个表述方式在通常还被用作“节日”的意思,在节日里人们吃比较贵的小麦面包来代替平常吃的燕麦黑面包。

[245] [向他提出一些问题] 婚礼仪式以三个问题开始,首先是向新郎提出,然后向新娘。

[246] [它问.....咨询过你的朋友和相识吗] 婚礼上的第一个问题是:“你咨询过在天上的上帝吗,然后咨询过你自己的心吗,之后也曾咨询过你的亲戚和朋友吗,你是要娶这个站在你这里的诚实的女孩,张三,作你的婚妻吗?”

[247] 媒婆,在原文中是“婚刀基尔丝顿(Kirsten-Giftekniv)”。指那种热衷于安排婚姻的人,尤其是女人的专门表达语。在霍尔堡的喜剧《消失的新郎》[*Den forvandlede Brudgom*(1753)] 中有一个这样的人物名字叫 Kirsten Gifteknivs,她是为她所做的事收费的。

[248] [在他们的感谢中无疑已经将他们的爱指派给了上帝] 这样的一种感谢在婚礼仪式中并没有得到表达。

[249] [教堂获取一个许诺] 指在婚礼仪式中的第二个问题,牧师问新郎:“你愿与她共同生活,不管是顺境还是逆境,在全能的上帝赋予你们的福中如一个善真丈夫所应当做的,与自己的婚姻中的妻子生活在一起吗?”相应的对于新娘的问题只是一些对象上改动——如“一个婚姻中的妻子所应当做的,与自己的婚姻中的丈夫生活在一起吗?”对此要回答的是“是”。

[250] [运动法则] 见前文。

[251] 原文为德语An-sich(自在者)。

[252] [直接性] 见前文注释。

[253] [更年轻的人们] 也许是指比黑格尔更年轻的丹麦的知识分子:马滕森(H.L.Martensen)在对海贝尔的《在皇家军事高校为1834年开始的逻辑课程所作的序言讲座(Indlednings-Foredrag til det i November 1834 begyndte logiske Coursus paa den Kongelige militære Høiskole)》(Kbh.1835, i *Maanedsskrift for Litteratur* bd.16, Kbh.1836, s.518)的评论中写道“怀疑是智慧的开始”。教区牧师罗特(W.H.Rothe)则在《三一性和救赎的学说,一次思辨的尝试》(*Læren om Treenighed og Forsoning Et speculativt Forsøg*) (Kbh.1836, ktl.746, s.516—518)中强调:哲学体系应当建立在这样的老原理上——“敬神是智慧的开始”,而不是像新的哲学那样立足于选择语言“怀疑是智慧的开始”。海贝尔在自己的杂志《珀尔修斯,思辨理念杂志》(*Perseus, Journal for den speculative Idee*) (juni, Kbh.1837, ktl.569)第一期上发表了一篇全面的关于哲学和神学间关系的文章《回顾罗特博士先生的三一性和救赎的学说》,在其中的第30页写道:“怀疑是(.....)哲学体系的开始,在这样的意义上也是智慧的开始。”

[254] [法国革命中的恐怖人士们] 革命党,雅各宾俱乐部在1789年成立于巴黎;渐渐地温和革命者们离开了俱乐部。在1794年处决了丹东(丹东曾发动人们攻占国王住宅杜伊勒里

宫)之后,罗伯斯庇尔(1758—1794)实行“恐怖统治”,不择手段地集中权力和镇压共和国的内部敌人。罗伯斯庇尔自己后来被捕并被处决。他是卢梭的“人民主权”和“理性神圣崇拜”思想的追随者。

[255] 原文是拉丁语*de omnibus dubitandum*(一个人要怀疑一切)。

[*de omnibus dubitandum*] 拉丁语:一个人要怀疑一切。根据法国哲学家笛卡尔(1596—1650),工具性怀疑的基本原理是哲学的出发点。

克尔凯郭尔自己在1842—1843年写了一部未完成的《约翰纳斯·克利马库斯或者*De omnibus dubitandum est*》。但在这里可能是针对马滕森(H.L.Martensens)的论文*De autonomia conscientiae sui humanae*以及他在《文学月刊》上对海贝尔《为1834年开始的逻辑课程所作的序言讲座》的书评中说的“*de omnibus dubitandum est*,这一要求不是像它被说出来那么容易满足的,因为这里没有要求任何有限的怀疑,不是那对此对那的流行性怀疑,通过有限的怀疑人们总能够收藏一些什么不让它被置于怀疑之下。”

[256] [一种科学的怀疑] 根据这一段落的草稿,这是针对黑格尔在《精神现象学》中对科学的怀疑的推荐。

[257] [斯多噶主义] 宣扬品格坚定,不以苦乐为意的淡泊。在古希腊由芝诺(约公元前340—前265)创立,在公元一世纪由塞涅卡、爱比克泰德和马可·奥勒留传入罗马。

[258] 原文是拉丁文*divide et impera*(分割并统治)。

[*divide et impera*] 拉丁语:分割并统治。据说是马其顿霸权的奠基人菲律浦二世(公元前382—前336)的话。但是在后来,意大利的马基维利(Niccolò Machiavelli, 1469—1527)也这样说;同时法国国王路易十一(1423—1483)以法语*Diviser pour régner*(为统治而分割)形式表达出来。

[259] [相信自己有能力移山] 参看耶稣对信徒所说的话。《马太福音》(17:20):“耶稣说,是因你们的信心小。我实在告诉你们,你们若有信心像一粒芥菜种,就是对这座山说,你从这边挪到那边,他也必挪去。并且你们没有一件不能作的事了。”

[260] [到处走动施展奇迹] 也许是想到一种对使徒保罗的错误模仿。关于保罗,据说在他的传道之行中,上帝让奇迹发生在他身上。参看《使徒行传》(19:11—12)。

[261] [长串地背诵它的奇迹] 也许是指耶稣关于伪先知的警告。参看《马太福音》(7:22—23):“当那日必有许多人对我说,主啊,主啊,我们不是奉你的名传道,奉你的名赶鬼,奉你的名行许多异能吗?我就明明地告诉他们说:“我从来不认识你们,你们这些作恶的人,离开我去吧!”

[262] “学用据有”,也翻译作“吸取”。

[263] [在忍耐之中获取自己] 参看《路加福音》(21:19):“你们常存忍耐,就必保全灵魂。”

[264] [运动法则] 见前文。

[265] 其他(Andet),德语是Anderssein。有时候我也将之译作“第二者”。在哲学上本来是译作“他者”,但因为在这里上下文的关系中可以更通俗一些,所以译作“其他”。

[266] [一切礼物都是好的，如果这礼物被带着感恩地接受]指《提摩太前书》（4：4）：“凡神所造的物，都是好的。若感谢着领受，就没有一样可弃的。”

[267] [像乌戈尔斯庇尔那样地]乌戈尔斯庇尔是一个轶事集《乌戈尔斯庇尔》的滑稽诙谐的主人公。可查的最早的版本是1515年印于斯特拉斯堡的版本。

克尔凯郭尔自己有从德文译成丹麦文的《关于梯尔·乌戈尔斯庇尔的怪异而离奇的故事》（*Underlig og selsom Historie om, Tiile Ugelspegel*）。

[268] [kryptogamiske]秘密婚姻的。植物学用语，是指表面上没有花的植物，通过孢子再生。比如说蕨类植物。

[269] [phanerogame]公开婚姻的。植物学用语，是指开花的植物，通过种子再生。

[270] [Posito我设定]也许是相对于那出自让·保罗（Jean Paul·Johann Paul Friedrich Richter的笔名）的表述Posito, geseßt。

[271] [马上……一切又消失了]指向欧伦施莱格尔（Adam Oehlenschläger）的《宝贝发掘者》（*Skattegraveren*）。出自《诗集》。

儿子问父亲是不是有那地下精灵给出来的宝贝。父亲回答：“是的儿子！在鸡叫的时候/那时就该去找它，/但如果你说一句话/它就又消失了！”

[272] Inderlighed，在这里我译作内在性，但是在一些地方我也将之译作真挚性。

[273] [在脖子上只有一颗头]指卡利古拉皇帝所说的：“难道罗马人民只有一个脖子吗！”就是说，它的头能够被一刀砍掉。

[274] [有一个疯子……窒息而死的危险中]指罗马皇帝图密善（Domitian）的故事。在他执政的第一年，他每天好几个小时都把自己关在房间里只顾抓苍蝇，他把抓住的苍蝇串在锥子上。有一次有人问克里斯普斯，有没有人在里面和皇帝在一起，他诙谐地回答说：“不，一只苍蝇都没有。”

[275] [一个人要付钱给牧师……一个政府官员]按过去的做法，人们要向新娘所属的教区的教区牧师付一笔费用（一种献祭），当时有文件确定这一点。同样，人们也要向新娘所属的地区的教区执事付一笔钱，当时也有文件确定这一点。最后，哥本哈根人要给哥本哈根城库交婚礼费。根据1814年5月31日的法令，婚礼费的最高额是4个国家银行币——差不多相当于一部《非此即彼》在1843年的书价。

[276] 原文为法文Douceur（赏钱）。

[277] [吹上整个仪仗队的节目]从1661年到1848年，传令员和骑兵卫队所组成的仪仗队（在旧时是用来通报国王与国会间的会议）在3月份的第一个星期四都要在最高法院门前列队行进。

[278] [用钱来使自己得免于……身份]根据1824年4月30日的法令，人们能够通过皇家许可而达到的免在布道台上被公开宣示婚姻关系；这样的许可是要付钱得到的，而在1815年的法令文件中则写有不可以要求这方面的费用。

[279] 原文为拉丁文Clerus（神职人员之集体）。

[280] [在神职任命仪式上.....将手置于神职候选人的头顶]指牧师就职仪式，根据1685年的《丹麦挪威教堂仪式》（*Kirke-Ritual for Danmark og Norge*），所有参与任命仪式的牧师在任命主教念主祷文并为新牧师及其职位进行祷告的时候都要把手放在就职候选人的头上。

[281] [教团之吻]见《帖撒罗尼迦前书》（5：26）：“与众弟兄亲嘴问安务要圣洁。”和《彼得前书》（5：14）：“你们要用爱心彼此亲嘴问安。”

[282] [将他们搞成一对夫妇是不是教堂的教令]指婚礼仪式。据此，牧师要对新郎和新娘说：“既然你们相互同意并且许诺了对方要共同生活在神圣婚姻的国度里，并且这同样的事实已经公开为上帝和这一教区集会所知，接下来你们相互向对方给出你们的手，于是我以圣父、圣子、圣灵的名，既是在上帝也是在人的面前，宣告你们为真正的夫妇！”

[283] [一种平静的婚姻]不带庆祝的婚姻，平静中的婚礼。根据1683年3月13日的法令，人们可以申请在家里进行教堂婚礼的皇家许可。在哥本哈根，这是在1800年5月23日的法令中被确立的（§15），这一许可可由哥本哈根的市政机构发放，在任何情况下都必须交一笔手续费。

[284] [在上帝和这一教区集会面前]根据婚礼仪式，牧师说：“这同样的事实已经公开为上帝和这一教区集会所知。”

[285] 原文为德语Sprödigkeit（清高，超然，一本正经）。

[286] [布道坛公开预告.....婚姻]根据1685年的《丹麦挪威教堂仪式》，牧师要连续在三个礼拜天在布道坛上公开预告：某某打算与某某结婚：“第一次为某某和某某作预告。/高高在上的上帝祝福这些人，他们的基督教的计划可以很好的开始，幸福地推进并且在恩典之中使他们终结于对于自己的良心的安宁和对于别人的好例子和榜样：/如果有人在此中有什么反对的话要说，他就该准时地说出来，否则就在从此后沉默。”第二和第三次预示也是与此类似。对婚姻的预告是法定的义务，由1683年的《丹麦法律》所确立出来的，在1824年4月30日通过以法令确认。

[287] [布道内容为他们留下的印象就全被消灭了]婚姻预告是在布道之后进行的。

[288] [歌德的一句.....提供材料]也许是指歌德的小说*Die Wahlverwandtschaften*。在之中的第八章谈论关于dem Publikum (...) das ohnehin in der Ueberzeugung steht, alles was geschieht, geschehe nur dazu, damit es etwas zu reden habe。

[289] [在所有天使面前承认]参看《马太福音》（10：32）：“凡在人面前认我的，我在我天上的父面前，也必认他。”以及《马可福音》（8：38）：“凡在这淫乱罪恶的世代，把我和我的道当作可耻的，人子在他父的荣耀里，同圣天使降临的时候，也要把那人当作可耻的。”

[290] [让我们在爱中与那些脆弱的人们交往]也许可以参照《罗马书》（15：1）：“我们坚固的人，应当担待不坚固人的软弱，不求自己的喜悦。”也可参看《罗马书》（14：1）：“信心软弱的，你们要接纳，但不要辩论所疑惑的事。”

[291] Tilblivelse：（名词）是动词“at blive til（成为、进入存在）”的名词化。有时候我也将之译作“成为”，看上下文而定。这个词在克尔凯郭尔著作中是一个重要概念。

[292] 原文是拉丁文communio bonorum（对财产的共同拥有）。

[*communio bonorum*] 拉丁语：对财产的共同拥有。在草稿中有着对这句话的加长：“在上帝因此通过夏娃而给予亚当伴侣时，看来那复杂冗长的婚姻性的社交是无法由此得到证明的；因为，夏娃没有随身带上一大群女友。”

[293] [留下一个十字] 作为抵挡邪恶、抵挡事故和滥用、使得各种东西神圣化的保护物，作为对于特定事件的回忆。

[294] [为自己的身量购得一份小小的增值] 见《马太福音》（6：27）：“你们哪一个能用思虑，使身量多加一肘呢。”

[295] [不是在哲学的意义上] 影射黑格尔式的哲学表述：在黑格尔的逻辑中从什么东西中走出来并且走回到什么东西中。

[296] [像一个狩猎羚羊的猎人那样从一个尖端跳向另一个尖端] 也许是指向席勒的戏剧《威廉·泰尔》，其主人公是阿尔卑斯山的猎人；在第三幕第一场，威廉的妻子黑德维希说：她带着恐惧想着他怎样像羚羊一样从一座悬崖跳向另一座悬崖。

[297] [厅里的墙是镶在玻璃] 也许是暗示德国作家施莱格尔（Fr.Schlegel）引起轰动的关于爱情和婚姻的小说《卢辛德》（1799）中丽赛德的小间，小间里面的所有各面上有着巨大而昂贵的镜子。

在《论概念反讽》中，克尔凯郭尔转述了这一描述。他用的是另一个版本的《卢辛德》。

[298] [那么一大堆文字] 指丹麦教堂仪式书中的一长串文字，在此之中每个星期天和其他节日都附上一段福音书文字，这是牧师们每年要布道用的。

[299] 原文为拉丁文 *toral conjugale*（婚姻卧室）。

[300] [想要让自己的身量有一肘之增值] 见《马太福音》（6：27）：“你们哪一个能用思虑，使身量多加一肘呢。”

[301] [只有那失去了一切的人才是赢得一切的人] 也许是指《路加福音》（17：33）：“凡想保全生命的，必丧掉生命。凡丧掉生命的，必救活生命。”

[302] [使用费耐纶的话……它给予一切] 费耐纶（François de Salignac de la Mothe-Fénelon, 1651—1715）法国大主教和作家。克尔凯郭尔有德语版的费耐纶生平 and 智者格言（*Herrn von Fenelons kurze Lebens-Beschreibungen und Lehr-Sätze der alten Welt-Weisen*, Leipzig 1741, ktl.486），并且在1844年拥有了两个不同版本的费耐纶著作的德语版本。引文出处尚无法确定。

[303] [我们的主给予每一对夫妇一整个任他们为所欲为的世界] 婚礼仪式中所朗读的《创世记》故事：“要生养众多，遍满地面，治理这地。也要管理海里的鱼，空中的鸟和地上各样行动的活物。”

[304] [在瓦尔哈拉……死亡中恢复青春] 在北欧的神话中，死去的武士们在瓦尔哈拉——死亡大厅为奥丁所接受，然后作为瓦尔哈拉的居民艾恩赫尔耶尔继续生活下去。他们每天都相互搏斗、死亡，然后再复活，到夜晚喝由澳定的婢女瓦尔基里们所斟的蜂蜜酒。

[305] 原文为法文 *bon-bon*（夹心糖）。

[306] 原文是拉丁文Pretiosa（价值贵重物）。

[307] [应许了去与她同甘共苦]指新郎和新娘要回答“是”的问题。“你愿与她（他）共同生活，不管是顺境还是逆境，在全能的上帝赋予你们的福中……”

[308] 原文为法文eh bien（那么，好啊）。

[309] [像波将金一样知道去把一整套内容用戏法变出来]王公波将金（Fyrrst G.Potemkin, 1739—1791）是沙皇卡特琳娜二世的情人。作为她在南俄地区的最高顾问，他领导俄军征服了克里米亚并且建立了黑海舰队。据俄国传统说法，在1787年女沙皇在一个地区旅行的时候，波将金以人工制造的布景式繁华景象来装点这地区一些城市来蒙骗女沙皇。

[310] [到此为止不能更远]参看《约伯记》（38：11）：“你只可到这里，不可越过。”

[311] 原文为拉丁语Fatum（命运）。

[312] 那“我在人间生活中的最温柔的关联中与之共同生活的存在物”，就是说，婚姻的配偶。

[313] [在墙上……投影的图像]见前文。

[314] [哔齐、哔叽、鼻子，故事结束]我把“Snip, Snap”转成“哔齐、哔叽”。这是一种故事结束的形式，在英语和德语中也有如此形式。在《丹麦民间传说》中有这样的结束形式：“哔齐、哔叽、鼻子，我的童话结束了，嘀嗒、托嗒、大桶，另一个就要开始！”

[315] [磨坊的轮子克立克拉、克立克拉地转着]可能是指格林兄弟所收集的一个童话《桧树》（*Van den Machandel-Boom*）中的描述：它飞了很远很远才来到一座磨坊，磨子正在“轰隆隆！轰隆隆！轰隆隆！轰隆隆！”地转动着。磨坊里有二十个伙计正在劈着一块磨石，伙计们用力地“咔嚓！噼啪！咔嚓！噼啪！”地劈着，磨子的轰隆隆、轰隆隆与伙计们劈磨石的咔嚓、噼啪声交织在一起，难听极了。

[316] 德语：快活，喜悦的状态；晴朗。

[317] [这命令就是：在汗流满面中得以糊口]指《创世记》（3：19）：“你必汗流满面才得糊口……”这一段在婚礼中被朗读出来。

[318] 原文是法语Divertissement（戏剧幕间的短暂歌舞表演）。

[319] [在歌德的《有择之亲和力》（*Wahlverwandschaften*）中……而这则又是沉默造成的]指歌德的小说*Wahlverwandschaften*中的情节。

男爵埃德瓦尔德和他的妻子夏洛特邀请他的朋友奥托和她的侄女奥提丽娅来庄园里住。埃德瓦尔德和奥提丽娅相互爱上了对方，而夏洛特和奥托也相互爱上对方。埃德瓦尔德考虑不用对他的妻子坦白说这事，但她很快就留意到他对奥提丽娅的钟情。埃德瓦尔德和夏洛特都因为自己的新恋爱关系而想要离婚；但是，这对夫妻的小孩子由于奥提丽娅的不小心而被淹死，奥提丽娅觉得自己有辜责，她退出并且死去。稍后，埃德瓦尔德也死去。

[320] 这个“它们”就是指“婚姻性的爱情要去进行斗争、要去克服的那些麻烦”。

[321] 在丹麦语中，“诗意的”——digterisk——也包含了“虚构的”的意义。

[诗意许可] 是指“*licentia poetica*”，拉丁语中的名词，用于随意地看待文学规则并且不按照各种实际关系来发挥的诗意自由。

[322] [贸易与航海的萧条] 在拿破仑战争结束后极其严重的经济危机。哥本哈根在1807年被英国人轰炸，并且英国人也打掉了丹麦舰队，1813年，丹麦国家银行破产，并且在之后一年挪威脱离丹麦并入瑞典。丹麦在这一期间失去了世界上第二大的贸易船队和相当大部分过往贸易。在1828年之后，借助于对工业发展后的英国的不断增长的出口，丹麦的经济才恢复过来。

[323] 八毛钱。原文中用的当然是丹麦的价值单位。原文中所用是“一磅面包价值8 β ”。[一磅面包价值8 β] 价值八个斯基令（ β 是通用的对skilling的缩写）。在1840年，一磅黑面包的价钱是2到4个斯基令。

[324] [在沃鲁夫饥饿王……丹麦钱] 沃鲁夫饥饿（Oluf Hunger）丹麦国王（1052—1095），他的外号是因为在他统治时期丹麦的大饥荒。虽然饥荒也影响到其他欧洲国家，在丹麦这一糟糕的物价极高的时期被看作是上帝对1086年人们在欧登斯杀死克努德国王的惩罚。树皮面包：部分地或者全部地用树皮粉取代面粉的面包。

[325] [跑尽了当跑的路] 参看《提摩太书》（4：7）。

[326] 原文为德语weinerlich（泪汪汪的）。

[327] [贯穿那不幸之洞窟进行一次这样的漫游] 指德国作家斯比斯（Chr.H.Spie，1755—1799）的《我的贯穿不幸之洞窟和悲惨之宅的旅行》（德语版是1796年出版的。在丹麦由L.A.Hjort翻译为丹麦语，bd.1—4，Kbh.1802—1803）。斯比斯在丹麦为人所知是因为其感伤的强盗小说。

[328] 原文为拉丁文os rotundum（圆嘴）。[os rotundum] 拉丁语：圆嘴。就是说，以美丽构型的句子带着和谐的动听之声没有阻碍并且优雅地表述自己的能力。这一表述渊源于贺拉斯的《诗艺》（*Ars poetica* 323）。该表述以os rotundum的形式被用在海贝尔（J.L.Heiberg）和欧伦施莱格尔（Adam Oehlenschläger）间的争论中。

[329] [一条有力的手臂] 也许是指保罗·马丁·缪勒（Poul Martin Møller）《为丹麦欣悦》（1823）：“耕耘丹麦土地的穷人/从自己家的树上摇下苹果，/有一条有力的手臂、一个聪明的额头，/田野里的谷子、桶里的牛奶/小母牛半跪在草地上。”

[330] 丹麦语Helte同时意味了主人公和英雄们。

[331] [常常低着头] 也许是指那关于该隐的故事。上帝只接受了亚伯的牺牲祭品而没有该隐的，为此该隐低头不乐，《创世记》（4：5）。

[332] [上帝按自身的形象创造出来] 参看《创世记》（1：27）。

[333] 原文为法文larmoyante（泪汪汪）。

[334] [许多恩典礼物] 指《歌多林前书》（12：4—11）中保罗列数出一系列恩典礼物，比如说，智慧的言语、医病的恩赐、能作先知、能辨别诸灵等等。

[335] 原文是拉丁语sub specie poeseos（在诗歌的视角下）。

[sub specie poeseos] 拉丁语：在诗歌之视角下。影射斯宾诺莎的表述sub specie aeternitatis在永恒之视角下。

[336] [路德……一个基督教的人死于饥饿] 引文为：“人们至今还从来没有看见或者听说过这样的事情：一个基督徒死于饥饿。”源自路德在复活节后第七个星期天关于《马可福音》（8：1—9）的布道。

[337] [Transsubstantiation] 本质变化，重造，从一种实体到另一种实体的变化。在天主教的神学中被用于（在领受圣餐时）面包和葡萄酒被变成耶稣的真正肉和血的变化。

[338] [诸神也不会不取任何代价地出售那伟大的东西] 也许是指向赫西奥德的《工作与时日》这一表述：“在那美德之前，由那些天上的永恒权力设定了/苦劳：一条险峻而漫长的小道，通向那美德。”

[339] 丹麦语的“婚姻（Ægteskab）”是由形容词“真正的（ægte）”将上后缀“……本身（skab）”构成的。丈夫（Ægtemand）这个词则由“真正的（ægte）”和“男人（mand）”合成的。

[340] 原文为德文Stilleben（绘画中的静物）。

[341] 原文为德文Einerlei（千篇一律，单调）。

[342] “自然”和“本性”是同一个词：natur。

[343] [第二自然] 参看罗马演说家和政治家西塞罗（公元前106—43）的说法consuetudo est altera natura（拉丁语：习惯是第二自然/本性），出自《论最高的善和恶》（*De finibus bonorum et malorum*）5, 25 (74)。

[344] [莱布尼茨……没有什么东西是完全一样的] 见莱布尼茨《人类理解新论》。

[345] 这个“吸收（tilegner sig）”，我有时候译作“居有”或者“学用居有”。

[346] [处女腰带尚未解开] 指口语说法“解开一个人的腰带”，和一个女人性交，尤其是在这样的意义上说：夺取一个年轻女人的处女身份。参看荷马的《奥德赛》中对波塞冬的描述：“他狡猾地松解那腰带”并且把“自己的情欲之爱的动力”完全施展在提洛身上。

[347] [交互作用的范畴] 指向《轮作：对一种社会睿智学说的尝试》。见上卷的注释。“交互作用”是黑格尔哲学的一个基本概念，可参看《逻辑学》的关于交互作用的章节。

[348] [再生产的瞬间] 奇妙的处境在幻想中寻求被保存和被重复的各种瞬间。

[349] [被向聪明通达人隐藏起来的秘密] 参看《马太福音》（11：25），在此之中耶稣赞美上帝，因为他“将这些事，向聪明通达人，就藏起来，向婴孩，就显出来。”

[350] “自然”、“本性”和“天性”是同一个词：natur。

[351] 就是说：伟大不是先天的禀赋，而是后天的开发。

[352] [祈祷和禁食] 也许是指《路加福音》（2：37），之中讲到年老的先知亚拿，

她“禁食祈求，昼夜侍奉神”。

[353] 或者说“本性的人”或者“天性的人”。

[354] 在这前后文字中所用到的“艺术”这个词，常常是指视觉艺术。尤其是在“艺术”这个词与“诗歌”并列在一起的时候。

[355] 这里译者参考英文版译者Hong所作的注释而加注（H&H, *EITHER/OR* 第二卷，第480页，第152个注释）：

比如说可以参看莱布尼茨的《关于形而上学的对话》。

[356] [那无限多的天体们.....全部在那里]参看《创世记》（1：14—19）。上帝在第四天一下子创造出日月星辰，并将之置于苍穹之中。

[357] [那历史的道路就像是法庭打官司的路]参看巴格森的一个表述：“因为法庭打官司的路就是非常漫长。”

[358] [承担着全世界的罪]参看《约翰福音》（1：29）：“看哪，神的羔羊，除去（或作背负）世人罪孽的。”

[359] Moment这个词在描述时间的意义上是“刹那”、“片刻”的意思，而在思辨哲学中作为相对于整体发展的部分，这个词这时的意义就是“环节”。

[360] 丹麦语中Mod是勇气。但是勇气的这个mod作为后缀用，-mod就是心情状态。比如说，忍耐Taalmød就是“忍受、受得了”加上“心情状态/勇气”，长久耐心Langmod就是“长的”加上“心情状态/勇气”，忧伤Vemod就是“痛”加上“心情状态/勇气”，等等。

[361] [未发酵的面包只有牧师可以吃]以色列人在安息日在寺庙中摆出“在主的面前”的未发酵的面包，只有祭司们可以吃。见《利未记》（24：5—9）。也参看《马可福音》（2：26）。

[362] [“那审美意义上的美”的发展过程]艺术的发展过程。在这里以及后面的讨论中有许多地方是指向那相关于时间空间问题对艺术类型之发展所进行的讨论，一部分是在《那些直接的爱欲的阶段或者那音乐性的一爱欲的》中的《无谓的前言》中，一部分则是在《剪影·心理学消遣》中的《即兴致辞》中。

[363] [谢林早先在这方面所指出的]指德国哲学家谢林的《论绘画艺术与自然的关系》。在黑格尔的美学中，艺术类型的历史性运动——从“在空间里扩展”（雕塑、绘画）发展到“在时间里作用”（音乐、诗歌）也是一个重要的关键。黑格尔为“音乐优越于油画”所给出的依据是“从空间到时间的进步”。参看黑格尔《美学史》。

[364] *Ästhetiken*是名词形式。按理我可以将之翻译成“美学”，但是为了避免引起困惑，我翻译成“审美”。但是我有必要提醒读者，作为名词，“美学”和“审美”是同一个概念的不同翻译法。作为人身名词“美学家”和“审美者”或者“审美家”是同一个概念的不同翻译法。作为形容词，“美学意义上的”和“审美的”或者“审美意义上的”是同一个概念的不同翻译法。另外，“从美学的角度看”和“审美地看”是同一个概念的不同翻译法。但是，在这相关用词被译作“.....审美.....”时，主要是强调这是人生实践中的具体关联，而不是一种学科理论上的说法，因为用到后者，更好的翻译则是“.....美学.....”。

在克尔凯郭尔的著作中的“审美的人”和“审美的阶段”就不宜翻译成“美学的人”和“美学的阶段”，正如“伦理的人”和“伦理的阶段”不宜翻译成“伦理学的人”和“伦理学的阶段”。

[365] [由神圣创作出来的戏剧] 指谢林的《先验唯心主义体系》。

[366] [在忍耐之中获取自身] 见前文注释。

[367] [这样的—个理想的丈夫……却是高度审美地生活着] 也许是指德国作家施莱格尔 (Fr.Schlegel) 的小说《卢辛德》中对那“诗意的”生活的讨论。

[368] 在丹麦语中，“消磨时间”就是at slaae Tiden ihjel，而这一惯用语的字面直译就是“杀死时间”。

[369] [听见客厅里的钟敲打着] 指这样的一种观念：永恒是那总是在场的时间，而现世中的时间性则是不断地被给出并消失的时间环节或者时间之片刻的持续过程。

[370] [老故事中的处境……一个永恒] 来源无法确定，但是在—本1836年的笔记本里，克尔凯郭尔写道：“挺奇怪的，我不知道是摘自什么地方的一段落；但有着内在的印痕像是一种可以说是以整个民族的嘴巴说出来的表述。一个绝望的罪人在地狱里醒来并且大喊道：几点了；魔鬼回答，‘永恒’。”

[371] [在罗曼蒂克学派……想要去生活体验] 指德国作家施莱格尔 (Fr.Schlegel) 的小说《卢辛德》中的尤利乌斯。

[372] [它是忠诚的……快乐的] 可对比保罗在《哥多林前书》(13：4—7) 中对爱的描述：“爱是恒久忍耐，又有恩慈。爱是不嫉妒。爱是不自夸。不张狂。不做害羞的事。不求自己的益处。不轻易发怒。不计算人的恶。不喜欢不义。只喜欢真理。凡事包容。凡事相信。凡事盼望。凡事忍耐。”

[373] [不是带着外在的标志到来] 也许是指《路加福音》(17：20)：“神的国来到，不是眼所能见的。”

[374] [风声扑翅声的富裕鸟] 在《丹麦民间传说》中有“富裕鸟带着风声到来/带着扑翅声到来/在山峰和山谷之上！/你看见吗，你这只贫穷鸟！/我的翅膀多么夸耀？”

在这里引文指向欧伦施莱格尔的诗歌《大黑鸦》：“富裕鸟带着风声到来/带着扑翅声到来/在山峰和山谷之上！/你看见吗，你这只贫穷鸟！/我的羽毛多么夸耀？”

[375] [宁静精神的不可侵犯的本质] 参看《彼得前书》(3：4)。

[376] [那些耶稣会教徒……行使他们的婚姻义务] 耶稣会。1534年由西班牙人，罗耀拉城的依纳提创立的团体，在十七世纪主要传教于亚洲、非洲和南美。在1610年在巴拉圭建立了自己的国家，一直持续到1768年。

[377] [那个西班牙骑士] 堂·吉珂德。

[378] [Accedens] 非本质事件。在亚里士多德派经院派的传统中accidentia是事物的一种非本质的或者偶然的性质，而对立面就是事物的essentia。

[379] 原文是拉丁语decies repetita placebunt (即使再重复十次也仍然令人愉快)。

[decies repetita placebunt] 拉丁语：即使再重复十次也仍然令人愉快。引文出自贺拉斯的《诗艺》。

[380] [一类是那些大体地……生活在回忆中的人] 针对A在《那最不幸的人》中对希望着的个体人格和回忆着的个体人格的描述。见上卷文字。

[381] [在瞬间的音符上打上一个叉] 在音乐中，如果一个音符被打上一个叉，它的调子就升上半音阶。

[382] [黄金时代……黑铁时代] 参看赫西奥德的《工作与时日》（第109—179页）。

[383] 原文为拉丁语Terminus（概念）。

[384] 丹麦风俗，三十岁仍然是单身的话，人们就会把胡椒瓶（罐）作为生日礼物送给他。Pebersvend这个词渊本意是胡椒店员。过去从德国汉莎商业联盟城市中派出的胡椒调味品商，有着保持独身的义务。后来在丹麦就成了标示三十岁以上老单身汉的名词。

[385] 原文为法文Changements（变化、转换）。

[386] [欧伦施莱格尔] 亚当·欧伦施莱格尔（Adam Oehlenschläger）（1779—1850）诗人，1809年，名誉教授，从1810年起任美学非常教授，他这一代的诗坛上的无可争议的领袖。

[387] [为了让情欲之爱……然后是无邪的清白] 摘自欧伦施莱格尔的《北方的诸神·一首叙事诗》中的《弗莱亚在泉边的歌》。

[388] [主子埃里克] 指Mester Erich，在霍尔堡的喜剧《山上的耶伯，或者被变化的农人》（*Jeppe paa Bierget, eller Den forvandlede Bonde*）（1723）中，那是一根妮勒用来鞭打她丈夫耶伯的藤条的名字。在第一幕第一场，妮勒讲述道：“他（耶伯）唯一害怕的东西就是主子埃里克（那我管它叫藤条）”，然后她喊道：“喂，耶伯！你这个笨狗怎么还没有穿好衣服？难道你还想再和主子埃里克交谈上一次吗？喂，耶伯！给我进来！”

[389] 原文为拉丁文volens（自愿地）。

[390] 原文为拉丁文nolens（不自愿地）。

[391] [爱驱逐畏惧] 参看《约翰一书》（4：18）。

[392] 丹麦语中“应当（at skulle）”也常常被作为将来时的助动词来使用。

[393] 亦即，“对义务的贬低和对它所具的权威的剥夺”。

[394] [你所最喜爱的理论……对这两者你都会后悔] 见上卷文字。

[395] 原文是拉丁文quantum satis（适量）。

[396] [他想要尽自己的整个灵魂……自己的所有能力] 参看《申命记》（6：5）。

[397] [普罗特斯] 普罗特斯是希腊神话中的一个海神，知道一切，但是为了避免人家来问他不断地任意改变自己外形。

[398] [在那精神的世界里……和谐和智慧和连贯] 也许是在暗示费希特《人的定性》中的

类似表述方式：die Ordnung der geistigen Welt、die Harmonie des Ganzen和die Harmonie der Geister。

[399] 原文为法文eh bien（那么好吧）。

[400] [传道书]旧约中的这一篇常常（并非是完全合理地）被看成是一本悲观的书，刻画出了人类生存的一幅疑难而无告的图像。之所以这样，尤其是因为它的开首：“传道者说，虚空的虚空，虚空的虚空。凡事都是虚空。”（1：2）而在快结尾的地方重复：“传道者说，虚空的虚空，凡事都是虚空。”（12：8）而在第二章中所说：“我心里说，来吧，我以喜乐试试你，你好享福。谁知道，这也是虚空。我指嬉笑说，这是狂妄。论喜乐说，有何功效呢。”在内容和语气上都很像A的Διαψαλματα。

[401] 原文为拉丁文Collegium（权力部门）。

[Collegium] 拉丁语：权力部门。在丹麦君主专制政府的下面，那中央的政务部门的以及部分的司法和执法的权力由各个“权力部门”（Collegium）代管，直到1849年的6月宪法被各个“部（ministeri）”代替。

[402] 原文为拉丁文divide et impera（分割并统治）。

[403] [天职义务]属于一种职业或者职位的义务。可参看诸如Balles Lærebog。在标题“论各具体阶层的义务”下：一般的义务是人们所必须注目的，只要他们是人；除了这些一般的义务之外，也有一些特别的义务是根据人们所在阶层而定的各种特殊性，以及上帝所赋予他们的天职，而指派给相关人们的。

[404] [荒野和沙漠]参看夏杜布里扬的格言“伟大的激情”。

[405] 原文为拉丁文impressa vestigia（足迹）。

[406] 原文为拉丁字母拼写的希腊词Heautontimoroumenos（自扰）。

[Heautontimoroumenos's] 希腊语“自扰”，指向罗马作家非洲的特伦提乌斯（Publius Terentius Afer）的喜剧《庸人自扰》（Heauton timoroumenos）。

[407] 原文为拉丁文Dixi et animam meam liberaui（我说了，并且卸下了我灵魂的担子）。

[Dixi ...liberavi] 拉丁语：我说了，并且卸下了我灵魂的担子；一种基督教的说法，从《以西结书》的拉丁语翻译中引发出来，常常被认作这样的形式：“Dixi et salvavi animam meam.”（我说了，并拯救了我的灵魂，就是说，拯救了我的良心。）

[408] [respiratio，这个词的意思是：那首先是涌流出的东西的一种返涌]拉丁语的构词re-和spiro，“再”和“吐或吸气”。在谢勒尔（J.J.G.Scheller）的《德语拉丁语词典》中解释为“回吐吸气，亦即，重新让气吐出或者排出”。

[409] [塞尔维亚人有一个民间故事.....足够他们两个人吃的了]出自哈根（Fr.H.v.d.Hagen）所出版的《故事和童话》中《熊孩子-塞尔维亚民间童话》。在哈根出版了此书之后，克尔凯郭尔在一本手记（1836）中提及熊孩子的童话。

[410] 原文为拉丁文Dixi et animam meam liberaui（我说了，并且卸下了我灵魂的担子）。

[411] 原文为拉丁文instar omnium（来代替所有别的）。

[412] [在我的门外，我在我扫地的时候] 游戏于两句成语的说法：“在自己的门前扫地”（纠正自己的缺陷和错误）和“每个人都在自己的门前扫地，这是好事”（纠正自己的缺陷和错误而不是忙于去关心别人的毛病），反过来也有一种说法“在别人的门前扫地，结果忘记了自己的门前”（指责别人而忘记自己的错）。

“那审美的”和“那伦理的”两者在人格修养中的平衡

我的朋友！

我把我那么频繁地对你说的东西再对你再说一遍，或者更准确地说，我在对你喊这东西：非此—即彼；aut-aut；因为这一单个的修正着地出现的aut，并没有把事情弄得更清晰，因为这话题中所谈的东西有着实在太重大的意义，以至于人们无法只满足于之中的一个部分，而且它就其本身有着太不可分割的关联而无法被部分地占有。世上有这样的生命境况，在这样的境况中去运用一个“非此即彼”就会是一种可笑或者一种疯癫；然而世上也有这样的人，他们的灵魂过于松弛而无法去搞明白在这样的一个两难之中蕴含有什么东西，他们的人格缺少那种能够带着悲怆去说出“非此即彼”的能量。这些词一直为我留下着很强烈的印象，这在现在也是如此，尤其是在我以这样一种方式简单直接地提及它们的时候，我们知道，在这之中有着一种“去启动最可怕的对立”的可能性。在于我，它们所起到的作用就像是一种咒语句型，我的灵魂变得高度地严肃，有时几乎是受到震撼。我想着一种早年的青春，那时我并没有真正理解什么是“在生命中做选择”，带着一种孩子气的信任听成年人讲话，选择的瞬间对于我变得非常庄严和隆重，尽管我在“去做选择”这一行为中只是顺从另一个人的指示。在更迟一些的生命中，在我站在岔路口的时候、在我的灵魂在决定的一刻变得成熟的时候，我想着这些瞬间。我想着生命中那许多不怎么重要但对于我却不是无关紧要的事件，在这些事件中“去选择”起着至关重要的作用；因为尽管只在一种关系中，也就是说，每当真相、公正和圣洁显现在一边而欲乐和天生的爱好倾向以及朦胧的激情和迷失在另一边时，这个词有着其绝对的意义，然而，就算是在“人们所选择的东西就其本身是无辜的”的事情中，“去正确地选择”、“去考验自己”也有着重大的意义，这样，人们就不会带着痛楚开始走上回头通向自己的出发点的路了（假如一个人走上这条回头路，那么，如果他除了“虚掷了自己的时光”之外对自己没有别的指责的话，那他就该感谢上帝了）。在日常谈话中，我就像别人使用这些词一样地使

用它们，如果不去使用它们的话，反而倒是一种愚蠢的迂腐了；然而有时候我还是会感觉到我将它们用在了完全无足轻重的小事情上。这样，它们脱去了那卑微的外衣，我忘却了它们所脱离的那些无足轻重的想法，它们带着它们的全部尊严，身着法衣，呈现在我面前。就好像是一个官员在通常身穿便服出现并且混同于人众，没有更大的差异，这些字词在日常话语中也是如此；而相反在他带着自己的权威登场的时候，他则将自身与所有人区分开了。就像我只习惯于在庄严节庆的机会中看见这样的权威人员，这些字词也是以这样的方式来呈现自身，而我的灵魂则总是变得严肃。并且，尽管现在，在一定的程度上，我的生命在其自身的背后有着它自己的“非此即彼”，我还是很清楚地知道，一个人仍然会很多次地遇上这样的情况：这一非此即彼具备了其全部的意义。然而我却希望，这些字词，当它们在我的路上拦住我时，至少会觉得我是合适的人选，并且我希望我能够成功地选择那正确的；然而，在任何一种情况下我都要努力带着诚挚真实的严肃去选择；至少，我敢这样安慰自己：我会有着更大的可能性尽快地离开我的歧途。

而现在你，你倒是常常使用这个词的，足够地频繁，甚至它对于你几乎成为一种口头禅，它对你有着什么意义呢？毫无意义。对于你，我该用你自己的一个表述来提醒你：一次闪烁、一次翻手、一个突如其来的行为[1]、一个哇啦哇啦叭叭啦啦[2]。在每一个场合你都知道怎样去使用它，并且它也不是不起作用；就是说，在于你，它的作用就像一种烈饮对于一个神经质的人的作用；你在那被你称作是更高的疯狂之中得到完全的迷醉。“在这之中包含了全部的生活智慧，但是从不曾有人如此强烈地来将之宣示出来，就仿佛是上帝在一个唬人的稻草人形象中对受难的人类说话，就像那个大思想家和真正的人生哲学家对一个把他的帽子扔在地上的人所说的话：如果你捡起它来，你挨一顿揍；如果你不捡起它来，你也挨一顿揍，现在你能够作选择[3]。”在人们处于危急情况中来找你的时候，你是非常乐于去“安慰”他们的；你听他们讲出他们的事，然后你说：是啊，现在我完全看出了这问题，有两种可能性，你要么可以这样要么可以那样，但是我诚实的意见和我友好的劝告为如下所说：去做或者不去做这事，两者都会让你后悔[4]。然而那嘲弄别人的人，他也嘲弄自己，并且，你的人生观集中在唯一的一句句子“我只是说非此即彼”上，这不是什么无所谓，而是一种对你的深刻讥嘲，是对

于“你的灵魂多么没有脊梁”的一个可悲的证明。现在，假如你真的是认真的，那么谁也无法对你做什么，我们只好让你如你所是，并且为沉郁（Tungsind）或者轻率（Letsind）弱化了你的精神而感到惋惜。现在相反，既然我们知道事情并非如此，人们就不会忍不住为你感到惋惜，而是希望你的生命状态会在什么时候将你收进其禁锢，并且强迫你去让那隐藏在你内心的东西呈现出来，会开始那种不仅仅只是满足于闲聊和笑话的严格拷问。生活是一场化装舞会，你这样解释，而且，这对于你是娱乐的取之不尽的原材料，并且还没有人能够成功地认出你来；因为我们所看见的每一次对真面目的揭示都是一次欺骗，只有以这样的方式你才能够呼吸并且阻止人们挤向你而妨碍你的吐气吸气。你的活动内容就是“保护好你的藏身处”，并且在这一点上你是成功的；因为你的面具是一切面具中最神秘的；也就是，你是子虚乌有，并且只存在于与他人的关系之中，如果你是什么的话，那么你也就只在这一关系中是你所是。你向一个多情的牧羊女伸出你恋慕的手，并且在同一个此刻之中把所有可能的牧羊人^[5]感伤主义^[6]作为面具戴上；你用一个友爱的吻来欺骗一个值得尊敬的神甫^[7]，等等诸如此类。你自己是子虚乌有，一个神秘的形象，在这形象的额头上写着非此即彼^[8]；“因为这是我的座右铭，这些字词并非如同语法学家们所以为的那样是一些分别关联词^[9]，不，它们不可分割地同属一体并且因此而应当被写在一个词中，既然它们在统一体中构成了一个感叹，我用这感叹来呼喊人类，就像人们用‘嘿嗨’来呼喊一个犹太人那样^[10]。”现在，尽管每一个这种类型的表述对于我没有作用，或者，如果它起到什么作用的话，最多也只是有助于去招致一种公正的愤慨，尽管这样，我还是要为了你自己的缘故而回答你：难道你不知道，那午夜时分会到来，到时候每一个人都要揭开面具；难道你以为，生活总是允许被当作儿戏；难道你以为，一个人能够在午夜到来之前悄悄地溜走而避免真面目被揭露？或者，难道你不为之惊惶？我曾经在生活中看见过一些人，他们如此长时期地欺骗他人，以至于他们的真实本质因此而在最终无法得以公开；我曾经看见过一些人，他们如此长时期地玩捉迷藏，以至于疯狂（Vanvid）最终通过他们而同样令人憎厌地把他们迄今骄傲地对他人隐藏起的秘密想法强加到他人身上。或者，如果事情最后进入这样一种结局：你的本质消释在一种多面性之中，你真的成了诸多的你，变得就像那个不幸的魔性的一“群”^[11]，并且你就以这样的方式失去了一个人身上的最真挚的最圣洁

的东西、失去了人格的联结力，你还能够想象比这更可怕的事情吗？你真的不应当拿这不仅仅是严肃的而且也是可怕的事情来开玩笑。在每一个人的身上都有着某种在一定的程度上妨碍他“去变得对于自己完全透明”的东西；但是这情形可以会是达到这样一种高度，以至于他如此令人费解地被缠进他自身之外的生活关系之中乃至他几乎不能公开他自己；可是那不能公开自己的人是无法去爱的，而无法去爱的人，他则是所有人中最不幸的人。你在你的玩闹中做着与之相同的事情，你在这种“变得让所有人都觉得神秘”的艺术中排练着。我年轻的朋友！想象一下，如果根本就没有人来猜你的谜的话，那么，你又能从这之中得到什么样的喜悦呢？然而，首要的事情是：为了你自己，为了让你自己得救；因为从我所遇到的一切人中看，再也没有别人比你更正中地处在那些人们能够将之标示为“迷失”的状态中了；停止这一迷狂的逃窜、停止这一在你内心中暴跳的毁灭激情吧；因为，你想要毁灭一切，这就是你的所愿；你想要用生存来喂饱你身上的“怀疑”使之不再饥饿。为此你熏陶你自己，为此你使得你的心意变得坚强；因为你完全愿意承认你一无是处，那让你感到高兴的事情就是绕着“生存”走七次，并且吹响号角，然后让一切毁灭^[12]，这样，你的灵魂就可以得到安慰，甚至忧伤地得到安慰，这样你就能够把回声唤出来^[13]，因为回声只在空虚之中发音。

但是，看来我是不会和你一同沿着这条路走更远了，另外，这在我眼前不断持续的晕眩，就算你愿意，我的头脑也太弱而无法忍受它，或者，就算我愿意，我的头脑则也太强而无法觉得它有什么令我愉快的。因此，我想从另一个方面来开始进入这问题。想象一下，一个年轻人，处在这样的一个年龄中，生命对于他正在开始获得意义；他是健康的、纯洁的、喜悦的、有着天赋、自己富有希望、每一个认识他的人对他抱有希望，想象一下，是啊，我要这样说，这真是有点艰难了，想象一下，他看错了你，他以为你是一个严肃的、受过考验的、有经验的人，以为人们肯定是能够在你这里寻找关于生命之谜的各种信息的；想象一下，他带着可爱的信心（这种信心是青春的装点）、带着令人无法拒绝的要求（这要求是青春的特权）来找你，你会用什么来回答他？难道你回答说：是啊，我只是说非此即彼；你肯定不会这样说吧？难道你就会用那种你通常在人们用他们的心灵问题来麻烦你时用来标示你的反感的方式来把头伸出窗户说：这与我无关，去下一家^[14]；或者，难道你会

像你对待其他想要向你征求忠告或者到你这里寻求启发的人们（你就像拒绝那些来要求收牧师费^[15]的人们那样地拒绝他们）那样来对待他吗，难道你用这样的话来回绝——说你只是一个生活中的寄居者而不是一个定居的男人和作为家长的父亲？你肯定也不会这样说吧？一个年轻人，有着精神天赋，这是你极其珍惜的。但是你与他的关系却并非是完全如同你本来所希望的，那将你引入与他的接触的并不是一场偶然的遭遇，你的反讽没有受到引诱。尽管他是那年轻的而你是那年长的，他还是通过自己尊贵的青春来使这一瞬间变得严肃。难道不是那样吗，你自己都会变得年轻，你会觉得在“是年轻的”这一状态之中有着某种美好的东西，但也有着某种非常严肃的东西，那么严肃，以至于“一个人怎样去使用自己的青春”的问题决不是什么无所谓的事情，以至于在一个人面前放着一个选择，一个真正的非此即彼，难道不是那样吗？你会觉得，事情的关键与其说是在于去陶冶自己的精神，还不如说是在于让人格成熟。你的友善、你的好感被启动了起来，由此出发你想要与他交谈；你想要使得他的灵魂强化，为他巩固他对于世界的信心，你想要让他确信，在一个人身上有着能去对抗整个世界的权力，你想让他真正有心地去使用时间。所有这些都是你所能够做的，并且如果你愿意，你能够做得很漂亮。但是，现在要注意了，听我会对你说什么，年轻人；尽管你不年轻，人们却总是不得不把你称作是年轻人。现在你在这里做些什么？你承认你本来不愿意承认的东西——一个“非此即彼”所具的意义，并且，为什么呢？因为你的灵魂被对这个年轻人的爱感动；然而你还是以一种方式欺骗了他，因为他也许会在别的时候与你相遇，而在那样的时候你就绝不会有机会去承认这个。在这里你看得见一个令人悲哀的结果，因为一个人的本质无法和谐地公开出来。你以为你是尽了最大的努力，然而你也许却伤害了他；也许他本来是能够直面你对于生活的不信任而不至于在那种你向他灌输的主观而带有欺诈性的信任中找到安宁。想象一下，你在几年之后再一次与这个年轻人相遇；他是生机勃勃、诙谐机智、富有才气、有大胆的想法、有惊人的表达；但是你那敏感的耳朵还是在他的灵魂里探出了稍稍的怀疑，你感到有点怀疑，他是不是也进入了那模棱两可的智慧：我只是说非此即彼；是不是会这样：你为他而感到难过，你会觉得他失去了什么，并且这失去的是某种极其本质的东西。但是你不会为你自己感到悲哀，对于你那模棱两可的智慧，你是心满意足的，甚至为之感到那么地骄傲，以至于你不会允许另一个人来

分享它，因为你想要独自拥有它。然而你在另一方面却感到可惜，并且这是你诚实的看法：那个年轻人进入了同样的智慧，这是一件令人感到可惜的事情。怎样的一个巨大的矛盾啊！你的整个本质自相矛盾。然而，你只能够借助于一个非此即彼来使你自己从这个矛盾中走出来；并且我这个爱你更胜过你爱这个年轻人的人，我这个在我自己的生命中经历感受了选择的意义的人，我祝愿你，愿你仍然那么年轻，以至于你总是有着这样的可能性：虽然你总是会错过一些东西，但你还是（如果你具有，或者更精确地说，如果你想要具有能量去做到这一点的话）能够去赢得，那生命中作为首要问题的东西，去赢得你自己、获取你自己。

现在，如果一个人不断地能够将自己保持在选择瞬间的尖端上，如果他能够停止作为一个人，如果他在自己的最真挚内在的本质中只是一种如烟如云的想法，如果人格除了作为一个固然参与各种运动但却依旧保持没有变化的尼斯^[16]（Nisse^[17]）之外再也没有更进一步的意义了；如果事情就是如此，那么，所谓“对一个人来说作出选择会是太迟了”，这样的一种想法或者说法就会是一种痴愚，因为这个人在更深刻的意义上根本就无法谈论“一个选择”。那选择本身对于人格的内容是起着决定性作用的；通过选择，人格就沉入进那被选择的東西之中，而如果它不选择，那么它就在消耗之中枯萎。在某一瞬间中的情况就是这样，在某一个瞬间中的情况看起来是这样：那应当被用来让人选择的東西是处在那选择者所关心的范围之外；他不进入任何与这東西的关系之中，面对它，他能够保持让自己处于无动于衷的状态。这是慎重考虑的瞬间，但是它就好像是那柏拉图的瞬间^[18]，在真正的意义上根本就不存在，更不用说是在抽象的意义上——你是想要在抽象的意义上坚持它；并且，你越是长时间地凝视着它，它就越小。那应当被选择的東西处在那选择者的最深刻的关系中，并且，如果我们所谈的是一个涉及一个生命问题的选择，那么，这个做选择的个体人就同时要继续生活着，并且，关系到他事情就是如此：他越是长久地把选择往后推迟，他就越是容易将之弄糟，尽管他是在不断地慎重考虑又考虑并且因此而以为自己真的是把选择的诸对立面相互隔绝开了。如果一个人这样地看待生命中的非此即彼，那么，他就不会那么轻易地受诱惑去拿它来开玩笑。这时，这个人就会认识到：人格的内在驱动没有时间去进行想象性实验，它不断地疾进，并且以某种方式要么去设定这一个要么去设定那一个，而通过这

种设定，那选择在下一瞬间则变得更为艰难；因为那被设定出去的东西又要被收回来。如果你想象一个在自己的船上的舵手^[19]处在一个必须转变航向的瞬间里，那么他也许能说，我可以要么这样做要么那样做；但是如果他不是平庸的舵手，那么他也就同时会意识到，在这全部过程中，这船在继续以正常的速度向前航行，这样一来，他就只有这么一个瞬间，只在这瞬间里“他是否去这样做或者那样做”的问题可以是无所谓的。一个人的情形也是如此，如果他忘记了算上这一行进速度，那么，最后就出现一个瞬间，在此之中再也无法说什么非此即彼，不是因为他作出了选择，而是因为他没有去作选择，这样的事实可以如此表述：因为别人为他作出了选择，因为他失去了他自己。

从这里所阐述的东西中你也可以看出，我在这之中对于“一个选择”的看法是与你的有着本质性的不同的，如果我能够把你说的东西作为“选择”来说的话；因为你的所谓“选择”恰恰是在这一点上不同的：它是在阻碍一次选择。对于我来说，选择的瞬间是非常严肃的，这说不上是因为在选择中分别地显现出来的对这选择的严格反复思考，也不是因为那关联到一个特定关节的各种各样的想法，而是因为这之中有着危险，到了下一刻我或许就没有了去支配选择的可能了，某种已经被体验的东西必须被重新体验；因为，如果一个人以为自己在某一瞬间里能够保持使得自己的人格完全空白没有内容，或者以为自己在更严格的意义上能够停止并中断人格上的生命，那么这个人就进入了一种谬误。在一个人作出选择之前，那人格就已经对这选择有了关注，而如果一个人推迟选择，那么，那人格或者人格中的那些朦胧不清的力量就无意识地进行选择。在一个人终于作出了选择的时候，就像我在前面所说到过的，如果一个人并没有完全地被挥发掉了的话，那么他就会发现有一些东西必须被重新做过、必须被收回来，而这常常是非常艰难的。在童话中有说到各种被女人鱼或者男人鱼的魔性音乐吸引进自己的控制之中的人们^[20]。为了要解掉这魔法，童话教导我们说，这受魔法的人就有必要把这同样的音乐反向地演奏回去^[21]，而且绝不可以犯任何错误。这想象起来非常深奥，而实施起来则非常艰难，但这却恰恰就是如此；人们必须以这样的方式来去除掉那些被弄进自身的错处，每出一次错就得重新从头开始。所以，你可以看出，去选择和去及时地做出选择是多么地重要。反过来，你则有另一种方法；因为我完全知道，你用来面向这个世

界的这一挑起争端的方面并不是你真正的本质。是的，如果这“去进行考虑”是对于人生的任务的话，那么，你距离完美就很近了。我来打个比方吧。为了让这例子能够更适合于你，这之中的对立面自然就必须是猛烈的对立：要么牧师，要么演员。在这里是两难。现在，你的全部激情的能量都醒来了；反思用自己一百条手臂去抓住“作为牧师”这一想法。你无法得到安宁，你日夜都想着这事；你阅读你能够找到的所有文字，每个星期天上三次教堂^[22]，与牧师们结交，自己写布道文为自己宣读，在半年之内你对于这个世界来说是死人一个。现在你一切就绪；现在，谈论起关于“作为一个牧师”，你能够比那许多做了二十年牧师的人们更有见识，并且看起来更有经验。在你遇上他们的时候，你对于他们不知道怎样去使用完全不同的雄辩来衷诉心曲感到恼火；这是热情吗，你说，和他们相比，我这个不是牧师的人、我这个没有去献身想成为牧师的人所讲的东西简直就可以算是天使之声了。现在，这也许是非常真实，然而你却并没有成为牧师。现在，对于那另一个问题你也作出同样的举动，并且，你的艺术热情几乎超过了你在教会方面的雄辩。这时你已准备就绪能够进行选择。然而，我们却知道有一件事是很确定的：在你所经历体验过的这一巨大的思想活动中有许多东西都掉落了，许多小的想法和观察。因此，在你要去进行选择的那一瞬间，在这些掉落的东西中又有了生机和动力，它们向自己呈现出一个新的非此即彼：律师；也许辩护律师，这是某种与两者都有着某种共同点的职业。这时你就迷失了。就是说，在同一时刻里你马上足够地像一个律师而能够去证明为什么“把这第三样也包括进来”是对的。你的生命就这样地继续着。在将一年半的时间浪费在了这些考虑上之后、在带着一种令人惊叹的能量去竭尽了你所有灵魂的力量之后，你并没有向前迈出一步。于是思想之弦就绷断了，你变得不耐烦、激动，在思想中烽烟四起地焦灼，这时你继续：要么理发师，要么银行雇员，我只是说非此即彼。于是这句话对于你成为一种冒犯（Forargelse）和一种痴愚（Daarskab）^[23]，这又有什么奇怪的，“这对于你就好像是处女^[24]的双臂，其拥抱就是死刑”。你目中无人，你用你的讥嘲来对待人众，而你自己所已经成为的这一种人也正是你在一切人之中最厌恶的一种——批评家，一个涉足所有行当的普遍批评家。有时候我不禁因你而觉得好笑，然而这却是一种悲哀，因为你原本极出色的精神能力就被这样地分散风化掉。而在这里，你的本质中又有着同样的矛盾；因为，你能够很好地看出那可笑的东西，上

帝安慰那些落在你手上的人吧，如果他的情形也是如此的话，然而你与他的迥然不同则是在于：也许他是腰杆屈了身子折了，而你则相反变得轻松，昂首挺立并且比任何时候更欢欣，并且用你的福音来让你自己和别人感到极乐，“空虚之空虚，空虚”^[25]，呦呵^[26]！但这不是什么选择，这是人们用直话所说的“算了就由它去吧”，或者是一个中介（Mediation^[27]），就好像是那种“差不多大致上行就行了”。现在你觉得自由自在，对这个世界说再见^[28]。

于是我沿着所有道路向遥远延伸。

在我的帽子之上只有那些星辰。^[29]

看，通过这个你作出了选择，当然是选择了“不”，想来你自己也会承认，那上好的部分^[30]；但是你其实根本没有选择，或者你只是在比喻性的（uegentlig）意义上作了选择。你的选择是一种审美的选择；然而一个审美的选择不是什么选择。在总体上说，这“去选择”是对于“那伦理的（det Ethiske）”的一个内在真正的并且有严格说服力的表述。在任何地方，只要是在更严格的意义上涉及一个非此即彼，那么我们就总是可以肯定：“那伦理的”在这里是参与起作用的。那已有的唯一绝对的非此即彼就是那介于“善”与“恶”之间的选择，但这选择也是绝对地伦理的。那审美的选择，要么是完全直接的，并且因此而不是什么选择，要么就是迷失在极大的丰富多样性之中。比如说，如果一个年轻的女孩追随自己心灵的选择，那么，不管这一选择本来会是多么地美丽，在更严格的意义上它仍然不是什么选择，因为它是完全直接的。在一个人审美地考虑一大堆生活任务时，就像你在前文中的情形，那么他就不会那么容易地得到一个非此即彼，相反他得到的是整个丰富多样性，因为这在选择中自我定性着的东西在这里得到伦理上的强调，并且因为，如果一个人不是选择绝对，那么他就只为环节而选择，并且因此可以在下一个瞬间又选择某种别的东西。因此，那伦理的选择在某种意义上就是远远更为容易的、远远更为简单的选择，而在另一种意义上也是无限远地更为艰难的选择。一个人，如果他想要伦理地为自己确定出自己的生活任

务，在通常的情况下并没有什么可观的选择范围；但是选择的行动则对他有着远远更重大的意义。这样，如果你会正确地理解我的意思的话，我就完全可以这样说：在这“去选择”之中最重要的方面与其说是“去选择那正确的东西”这行为，还不如说是那相应者用来进行选择的那种能量、那种严肃（Alvor）和悲怆（Pathos）。就在这能量、在这严肃和悲怆之中，人格在其内在的无限性中宣示出其自身，并且人格也通过这种自我宣示而又得到了强化巩固。因此，尽管一个人选择了那不正确的，那么，恰恰因为他用来进行选择的这种能量，他还是会发现自己选择了那不正确的。就是说，由于那选择是一个人在带着整个人格的真挚性（Inderlighed^[31]）的情况下所进行的选择，因而他的本质是纯化了的，并且他自己被带进了一种与那永恒的力量（den evige Magt）的直接关系，这永恒的力量无所不在地渗透着整个存在（Tilværelsen）。这一崇高神圣化，这一更高的献身仪式是那仅仅只作出审美的选择的人永远也无法达到的。那只作出审美的选择的人，尽管他有着灵魂的全部激情，他灵魂中的节奏却只是一种“弱气”^[32]。

就像一个加图^[33]，我则是向你大喊我的非此即彼，并且同时却又不像一个加图；因为我的灵魂至今尚未获取他所据有的那种听天由命的冷漠。但是，我知道，如果我有足够的力量，只有这条咒语是能够唤醒你的，不是将你唤进思想的活动中——因为你不缺乏这种活动，而是将你唤进精神的严肃之中。没有这种严肃，你也许也能够成功地去达成许多，也许甚至会使得世界惊讶（因为我并不小气），然而你却会错过那最高的、那唯一真正赋予生命意义的东西，也许你会赢得全世界，却丧失了你自己^[34]。

那么，我在我的非此即彼之中所区分的是什么呢？

是“善”和“恶”吗？不，我只想将你带到这样的一个点上，使得这一选择对于你真正获得意义。这就是一切所围绕的问题。只有在我们能够让一个人以这样一种方式站到了道路的分叉口上，对于他不通过去作选择就不会有任何出路，只有在这样的時候他才会选择那正确的。因此，如果你在阅读完这一稍稍更为详尽的、再一次以书信形式发送给你的考究之前，你觉得那选择的瞬间已经在那里的，于是把剩下的部分扔掉，如果是那样的话，那么就尽管按你的想法做吧，你什么也没有失去；但是去

进行选择吧，并且，你将看见在那之中蕴含着怎样的有效性，甚至没有什么在其心灵之选择中的年轻女孩会像一个知道了怎样去选择的男人那么幸福。于是，要么一个人应当审美地生活，要么他应当伦理地生活。在这里就像前面所说，还没有在严格的意义上谈论“一个选择”；因为审美地生活的人，他不选择，而如果一个人在“那伦理的”向自己显现了之后选择“那审美的”，那么他就不是在审美地生活，因为他在行罪，并且他是处在各种伦理的定性之下，尽管他的生活必须被标示为不伦理的。你看，这就像是“那伦理的”所具的一个“无法抹去的特征”^[35]：尽管它适度地将自己置于与“那审美的”平齐的级别，它在根本上却是那使得选择成为一个选择的东西。这就是令人悲哀的事实：在我们观察人们的生活时，有那么多人浑浑噩噩地一路在平静的迷失中生活下去；他们比自身活得更久，这不是说他们生命的内容持续地得以展开并且在这一展开之中被他们拥有，而是说他们就仿佛是在他们自己之外生活着，就像影子们一样地消失；他们的不死的灵魂被吹散，他们不会因为那关于灵魂的不死性的问题而感到焦虑，因为他们在他们死亡之前就已经消失瓦解。他们不是在审美地生活，而“那伦理的”也没有作为一种整体向他们呈现过自己；他们也不曾真正地摒弃过它，因此他们也没有行罪，除非“他们既不是这个也不是那个”就是一项罪；他们也不对他们的不死性有所怀疑，因为，如果一个人深刻而内在地为了自己的缘故而对此有所怀疑的话，那么他肯定就会找到那正确的东西。我说“为了自己的缘故”，现在正是到针对那种大度雅量英雄侠义的客体性而向人们作出警告的时候了，许多思想者们借助于这种客体性来为所有人的缘故却不是为自己的缘故而思想。如果人们把我在这里所要求的东西看成是自我爱恋的话，那么我就会回答：这是因为人们根本就对这个“自我”是什么一无所知，也是因为如果一个人赢得世界而失去自我的话，他也并不会从中获得什么好处，同时还因为：如果一个人想证明什么，而这人的论证却无法首先使得自己信服，那么这就必定是一个糟糕蹩脚的论证。

我的非此即彼并非是用来标示“善”与“恶”之间的那种选择，它所标示的是人们在“选择善恶”与“排除这一善恶选择”之间的选择。在这里问题就是：在怎样的定性之下一个人才会去观察整个存在并且自己去生活。那在善与恶之间选择的人选择“那善的”，这无疑是对的，但这要到后面才显现出来；因为“那审美的”不是“那恶的”，而是那种无所谓的态

度，并且，因此我说的就是这个：“那伦理的”构建出选择。因此，问题的关键不在于去在“想要那善的”或者“想要那恶的”之间作选择，而是在于去选择这一“想要”，而因为有了这个“想要”，“那善的”和“那恶的”接下来也就得以设定。那选择了“那伦理的”的人，他选择“那善的”，但是，“那善的”在这里是完全抽象的，它的“在（Væren）”只是通过这选择而得到了设定，并且由此绝不会得出“他不能够再去选择‘那恶的’”的结论，尽管他选择了“那善的”。在这里你又一次看见，“必须有所选择”是多么重要，并且这选择所依据的不是那慎重的考虑，而是意志的洗礼，正是这后者将前者吸收进了“那伦理的”之中。时间流逝得越久，“去做选择”就变得越艰难；因为那灵魂不断地处在两难的一个部分中，因此如果它想要摆脱出来的话，随着时间就变得越来越艰难。然而，如果要是有所选择，它就必须摆脱出来，并且，如果一个选择是意味了什么的的话，那么这一摆脱也就因此而有着极大的重要性。我将在后面阐示出，事情就是如此。

你知道，我从来就不将自己弄得像一个哲学家，而在我和你交谈的时候则尤其不会是这样了。一方面是在稍稍逗弄你，一方面是因为，我通常作为丈夫出场，这确实是我在生命中最亲密和最宝贵的、在某种意义上最意义重大的身份。我没有把我的生命奉献给艺术和科学，我所奉献的对象与此相比是微不足道的；我向我的作为（Gjerning）、我的妻子、我的孩子奉献我自己，或者更确切地说，我没有为这些而奉献，而是我在这些对象之中得到了我的满足和喜悦。与你的生活目的相比，这只是一些无足轻重的琐碎，然而，我年轻的朋友，可要小心，不要让你为之献身的那宏伟的东西欺骗了你。现在，尽管我不是哲学家，我还是不得不在这里斗胆冒昧步入一段小小的哲学思索，对于这一思索，我希望你不是作批评而是为你自己取之作为参考^[36]。就是说，所有你对于生存的凯旋颂歌都在这样一种争议性的结果中回响，而这一争议性的结果与那更新近的现代哲学所最爱的“取消矛盾律”理论^[37]有着一种奇怪的相似性。当然我知道，你所采取的立场对于这哲学而言是一种受厌憎的东西，然而我觉得这哲学自身犯着那同样的谬误，是的，人们之所以没有马上感觉到这一点，那是因为它甚至根本没有像你那样站立在一个正确的位置上。你所处的是“作为”的领域，而它所处的则是“沉思”的领域^[38]。因此，一旦人们想要将它引入那实践的领域，它就必定会进入

与你一样的结果，尽管它不会以这样的一种方式来表达出自身。你把那些对立面通过中介转化进一种更高的癫狂，而那哲学则将对立面通过中介转化进一种更高的统一体。你所面向的是那将来的时间，因为“行为”在本质上是将来时的；你说，我要么做这个、要么做那个，但不管我做其中的哪个，都同样地荒谬，所以^[39]我什么也不做。那哲学所面向的则是那过去的时间，面向那整个被经历了的世界历史，它显示出那些游移的（discursive）环节^[40]是怎样在一个更高的统一体中走到了一起的，它不断地进行着中介转化、中介转化。相反在我看来，它根本就没有回答我所提出的问题；因为我所问的是关于那将来的时间。而你倒是以某种方式回答了，尽管你的回答是废话。现在，我假设那哲学是对的，假设矛盾律真的是被取消了，或者，哲学家们在每一瞬间之中将它扬弃在那对于思想而言是更高的统一体中。然而，我们却知道，这无法被运用在那将来的时间中；因为，在我要中介转化那些对立面之前，它们首先必须是曾经存在在那里的。而如果对立面是在场的，那么就会有一个非此即彼。那个哲学家说：迄今事情就是这样；我问：如果我不想作哲学家的话，我该做什么？因为，如果我想做哲学家的话，那么我就肯定能够看出来，像其他哲学家们一样，我得去中介转换那过去的时间。一方面，对于我所问的“我该做什么”而言，这不是什么回答；因为，哪怕我是有史以来世上最具天赋的哲学头脑，我也一样在除了坐在那里观想过去之外还得去做更多的事情；另一方面，我是一个丈夫，并且绝不是什么哲学头脑，我却在我的全部敬畏之中向这位科学的耕耘者请教“我该做什么”。但是我没有获得任何回答；因为那哲学家中介转换着“那过去的”并且身处之中，那哲学家疾跑进往昔，在这样的一种程度上，就像一个诗人就一个古董专家所说的：只有他的衣服后摆还留在现在时中^[41]。看，在这里你和哲学家们有着共同点。你们的相同之处是：生活停滞了。对于那个哲学家，世界的历史结束了，而他进行着中介转化。因此，这种令人厌恶的情景就属于我们时代的日程：你会看见各种年轻人，他们能够中介调和基督教和异教^[42]，能够拿历史的各种提坦般的^[43]力量来玩游戏，却无法对一个简单朴素的人说什么是他在此生中要去做的事情，并且也不知道他们自己该做什么。在对于你所最喜欢的结果的表述上，你的用语是那样地丰富多样，在这里我想要挑出一个来，因为在这之中你与那个哲学家有着惊人的相似之处，尽管他的真正的或者假装的严肃会禁止他去参与这一使你乐在其中的常规性飞

翔。如果人们问你，你是否联署一项给国王的提议^[44]，或者你是否希望一部宪法^[45]或者征税权^[46]，或者你是否参与这项或者那项慈善事业，于是你就会回答：“极受尊敬的同代人！你们误解了我，我根本没有参与，我是身在事外的，我就像一个小不点的西班牙s那样置身事外^[47]。”那个哲学家的情形也是如此，他身在事外，他不参与，他坐着并且听着往昔的歌声变老，他听着那中介（Mediation）的各种和谐。我崇敬科学，我尊重它的耕耘者，但生命也有着自己的要求，并且，如果我看见一个非同寻常有天赋的头脑片面地迷失在“那过去的”之中的话，在我对他的精神技能怀着敬畏的同时，我会不知所措地觉得自己不知道该怎样去判断、去对此给出一种看法；尽管如此，当我们在我们的时代里看见一群不可能全部都是哲学头脑的年轻人迷失在这时代所喜爱的哲学中时（或者我几乎会忍不住要将之称为这时代少年的哲学^[48]），我则不会变得不知所措。正对哲学，我有着一个有效的要求，同样，每一个它不敢以“完全无能”的理由来回绝的人都能够有这样的一个有效要求。我是一个丈夫，我有孩子。现在，如果我以他们的名义问“一个人在生命中该做的是什”的话，又会是怎样的一种情况呢？你也许会微笑，每一次都是这样，哲学的青年人们会以微笑来面对一个在家里做父亲的人，然而，我却认为，如果他们没有什么可用来作为回答的话，那么这种不作答本身其实就是对他们的一个可怕的反证。难道生命的进程被停止了，也许现今存在的这一代人能够以观察为生，那么，那随后的一代要以什么为生呢？难道是以观察同样的东西为生吗？上一代人毕竟什么也没有做成，没有留下任何“该被中介转化的东西”。看，我在这里又可以把你和那些哲学家们归在一起了，我对你们说：你们却是错过了那至高无上的东西。我作为丈夫的身份在这里成为一种对我的帮助，帮助我更好地来解说我的想法是什么。如果一个结了婚的丈夫要说“完美的婚姻是没有孩子的婚姻”，那么他就会犯那些哲学家们所犯的同一种理解错误。他使得自己成为“那绝对的”，而每一个作为丈夫的人则都会觉得这是不真实而不美好的，而如果他自己成为一个环节（Moment^[49]），就像他在获得一个孩子的时候那样地成为一个环节，那么事情就会是远远更为真实。

然而，也许我已经走得太远了，我让自己被卷进了一个我也许根本不该被卷入的考究中，一方面因为我不是哲学家，一方面因为我的意图

绝不是和你一同闲聊这时代的某个现象，而其实是对你说话，是让你以所有的方式都感觉到，你是我说话所针对的人。但是，既然我已经走得这么远了，那么我还是想稍稍更确切地考究一下，那些对立面在哲学上的中介（Mediation）是怎么自圆其说的。如果我在这里所说的东西缺乏严格的说服力，那么它也许就有着稍稍更多的严肃，并且这也是仅仅因此缘故而被在这里提出来的；因为我的目的并不是为了某种哲学上的尊严而去与人竞争，而是在作辩护。这是肯定的了，既然我在手上已经有着笔了，那么我就用这笔来捍卫那我本来会以其他的并且也是更好的方式来捍卫的东西。

正如有一个将要来临的时间，同样也就有一个非此即彼。时间，那个哲学家生活于之中的时间却不是绝对的时间，它本身是一个环节，并且，如果一种哲学是贫瘠不育的，那么这总是一种让人疑虑的情况，甚至这可以被看作是它的耻辱，正如在东方人们把不育看成是丢脸的事情。于是，这时间自身成为环节，而哲学家自身则在这时间中成为环节。我们的时代对于以后的时代则又会显现为一个游移的（discursive）环节，并且一个以后的时代的哲学家又会来中介转化我们的时代，并且如此不断地继续。在这样的一种意义上，那哲学完全是有着其道理的，并且，我们时代的哲学把我们的时代混淆为那绝对的时间，这一事实在这样的意义上也将会被看成是我们时代的哲学所具的一个偶然性错误。然而，我们却很容易看出，“中介”的范畴因此而遭遇到了一次相当严重的挫折，并且那绝对的中介要在历史完成之后才会成为可能，换一句话，也就是说，这体系是处在不断的形成（Vorden）之中。而相反，那哲学所保存下的东西，则是对于“一种绝对的中介是存在的”的承认。这自然是有着极其重要的意义；因为如果我们放弃了中介，那么我们就放弃了思辨（Speculation）。而在另一方面，“去承认这中介”则是一件令人疑虑的事情；因为如果我们承认这中介，那么就不会有“绝对的选择”存在，而如果没有一个这样的绝对选择，那么就也不会有绝对的非此即彼。这是麻烦的地方；然而我却相信，这麻烦部分地是由于人们把两个层面相互混淆起来而造成的，这两个层面就是“思想”的层面和“自由”的层面。对于“思想”，那对立面并不存在，它进入那“他者（Andet）”，然后与之一同进入到更高的统一体中。对于自由，那对立面是存在的；因为它排斥着它^[50]。我绝不是在把“随意的自由^[51]”和那

真正的正定的自由（positive Frihed）混淆为一体；因为，甚至这后者在自身之外也永远有着“那恶的”，尽管“那恶的”只是作为一种乏力的可能性，并且，它之所以变得完美，不是通过它越来越多地吸取“那恶的”，而是通过它越来越多地排斥掉“那恶的”，但“排斥”恰恰是“中介”的对立面[52]。我将在稍后展示出：在这里，我并不是以此来设定一种根本恶[53]。

那些真正属于哲学的工作范围的层面、那些真正地为“思想”而存在的层面，是“那逻辑的”、是“自然”、是“历史”[54]。在这样的层面里，必然性是统治者，因此中介就有着自己的有效性。“那逻辑的”和“自然”的情形是如此，这无疑没有人会否定；但是“历史”的情形则相反有着其麻烦之处；因为，人们说，在这里自由是统治者[55]。然而我却相信，人们对历史的考虑是不正确的，并且，那些麻烦就是因此形成的。就是说，历史不仅仅是那些自由个体的自由行为的一个产物，而是更多。那个体作出行为，但这一行为进入了事物们的秩序，而这秩序则承担着整个存在（Tilværelse）。那行为者在根本上其实并不知道由这行为会导致出什么。但这更高的“事物们的秩序”，它可以说是在消化着这些自由的行为并且把它们全都一起加工进自己的永恒法则之中；这秩序是必然性，并且，这一必然性是世界历史中的运动[56]，并且，那哲学运用中介，就是说，那相对的中介，因此就是完全正确的。《圣经》上在谈及一些作为（Gjerninger）的时候说“它们追随他[57]”，这是一类作为；但还有另一类作为，这人通过这类作为而属于历史，现在，如果我观察一个世界历史性的个体人格[58]，那么，我就能够在这两类作为之间作出区分。那哲学与那种能够被人们称作是“内在的作为”的东西是根本毫无关系的；但这内在的作为则是“自由”的真实生命。哲学观察那外在的作为，而却又不是隔绝地看它，而是看它在世界历史的过程中被吸收和转化。这一过程在根本上是哲学的对象，并且哲学是在必然性的定性之下观察它的。因此，哲学摒弃那种想要指出“一切都是并非如此的”的反思，哲学是这样看世界历史的：任何关于一个非此即彼的问题都是不存在的。看来，在这一观察之中混杂着许多愚笨而不恰当的说法，至少我觉得是如此；尤其是那些年轻的巫师们，他们想要召唤出历史的精灵，让我觉得滑稽可笑，这一点我不否认，但是我也向我们时代所展示出的那些伟大成就深深地鞠躬致敬。如前面所说，那哲学是在“必然

性”的而不是在“自由”的定性之下看历史的；因为，尽管人们把那世界历史的过程称作是自由的，但这种说法却是与人们谈论“大自然中的有机化的过程”^[59]是有着同一种意义的。对于那历史性的过程是不存在什么非此即彼的问题的；但是不会有任何哲学家想到要去否定，对于那作出行为的个体，这样一个关于非此即彼的问题是存在的。而由此又可以去看法那被哲学用来观察历史及其主人公的那种无所谓、那种心平气和；因为它是在必然性的定性之下看它们的。而由此又可以去看法它在“去让一个人作出行为”上面的无能；它的“让一切进入停滞”的倾向；因为在根本上它其实是在要求一个人去必然地作出行为，而这“必然地作出行为”的说法则是一种矛盾的说法。

这样，甚至那微不足道的个体也有着一种双重的存在。他也有着
一部历史，并且这部历史不仅仅是他自己的各种自由行为的一个产品。
相反那内在的作为则是属于他自己并且将在所有的永恒之中属于他；这
是历史或者世界历史无法从他那里剥夺走的东西，它跟随着他，要么进
入喜悦、要么进入悲伤。在这一世界中的统治者是一个绝对的非此即
彼；但这个世界和哲学没有什么关系。如果我想象一个年纪较大的人，
他回顾自己历尽沧桑的生活，然后他在思想中也获得了一个对此的中
介，因为他的历史被交织进时代的历史；但是在他的内心深处，他却没
有得到什么中介。一个在他选择的时候是被分开的非此即彼现在仍然持
恒地分开着。如果要谈论中介的话，那么我们可以说，那是“悔
(Anger)”；然而，“悔”不是中介，它并不欲求地看着那要被中介转化的
东西，它的愤怒噬蚀着那东西；但是，这情形正如“排斥”，是中介的
对立面。在这里同时我们也可以明显地看出，我没有假设一种根本恶，
因为我设立出“悔”的实在性；但悔则无疑是“和解 (Forsoning)”的一个
表达，并且它也是一个绝对不能和解的表达^[60]。

然而，也许你会认同我所有这些说法。除了你出于自身考虑也作弄
着这些哲学家们之外，你却是一个以许多方式做着与哲学家们共同的事
情的人；也许你认为，我作为丈夫可以让自己心满意足于自己的丈夫身
份，并且在我的家庭生活中运用它。诚实地说，我并不要求更多；但是
我却想要知道，哪一种生活是更高的，是哲学家的生活还是一个自由男
人的生活。如果那哲学家只是哲学家，迷失于哲学之中而不认识“自

由”的至福生活，那么他就缺乏一个非常重要的关键点，他赢得整个世界，并且他丧失他自己；这样的事情永远也不会发生在一个为自由而生活着的人身上，尽管他也许会失去那么多。

为了自由，我因此而搏斗着（一方面是在这封信中，一方面尤其是在我内心之中），为了那将来临的时间，为了非此即彼。这是我打算遗留给我在这个世界上所爱着的人们的宝藏。是啊，如果我的小儿子在这样一个瞬间到了他真正能够懂得我的年龄而我的临终的最后时刻已经来到，这时我会对他说：我留给你的不是财产、不是头衔和尊荣；但是我知道，在什么地方埋有宝藏，这宝藏可以使得你比整个世界更富有，而这一宝藏属于你，甚至你根本就不该为这宝藏而感激我，你不应当因为欠一个人一切而伤害了自己的灵魂^[61]；这一宝藏被存放在你自己的内心深处：在那里有一个非此即彼，它能够使得一个人比天使们更伟大^[62]。

在这里，我要中断这一思考了。也许这没有使你得到满足，你贪婪的眼目不断地吞咽而你却没有餍足，但这是因为，眼目是那最后获得满足的东西^[63]，在一个人像你这样没有饥饿而只是因眼目无法满足的欲望而受煎熬的时候，尤其是如此。

于是，那通过我的非此即彼而出现的是“那伦理的”。因此，现在还不是在谈论关于对某样东西的选择，不是在谈论那被选择的东西的实在性，而是谈论这“去选择”的实在性。然而，这却是有着决定性意义的关键，我努力想唤醒你并让你进入的就是这一关键。一个人是可以帮助另一个人，一直到这个点上；在他到达了这一点上之后，一个人对于另一个人能够具备的意义就变得更为次要。我在前一封信中说到过，这“曾去爱过”为一个人的本质带来一种永远也无法被完全失去的和谐；现在我要说，这“去选择”给予人的本质一种庄严性、一种宁静的高贵，这是永远也无法被完全失去的庄严和高贵。有许多人因自己曾与某个卓越的世界历史性的个体人格面对面地相遇而深感非凡的殊荣。这一印象是他们永远也不会忘记的，它给予他们的灵魂一个理想的画面，使得他们的本质变得高贵；然而，不管这一相遇的瞬间有多么重大的意义，如果我们拿它与那选择的瞬间相比较的话，它就什么也算不上了。在一切都在一个人的周围变得宁静，就像一个星明之夜那样庄严的时候，在灵魂与整个

世界成为一体的时候，这时，在它面前就有某种东西显现出来，这显现出来的不是一个卓越的人，而是那永恒的权力本身，这时，天空就仿佛是分开了一般^[64]，那“自我”选择它自己，或者更确切地说，它接受它自己。这时，灵魂看见了“那至高无上的”，这是尘俗的眼睛所无法看见的^[65]、无法被遗忘的，在这时，人格就接受了这“被接纳进一种永恒”的骑士授勋礼。他并不成为“异于他以前所是之人”的另一个人，而是成为他自己；意识结合成一体，而他是他自己。就像一个财产继承者，尽管他是全世界的宝藏的继承者，然而在他尚未获得成年合法身份之前，他却并不拥有这些宝藏^[66]，同样一个人在人格上的情形也是如此，在他选择了他自己之前，甚至那最丰富的人格也只是乌有，而在另一方面，如果他选择了他自己，那么，就算是那被人称作是“最贫瘠的人格”的，也一样是一切所有；因为那伟大的东西并非是“是这个”或者“是那个”，而是“是自己”，而任何一个人，只要他想要是自己，他就能够是自己。

在某种意义上，我们所谈的不是关于“对某样东西的选择”，这你可以从这样的事实中看出：显现在另一边的东西是“那审美的”，那就是置身事外的无所谓。然而在这里所谈论的却确是一个选择，而且是一个绝对的选择；因为只有通过“绝对地去选择”，一个人才能够选择“那伦理的”。于是，通过这绝对的选择，“那伦理的”就被设定出来了；但由此却绝不是在说“那审美的”就被排斥掉了。在“那伦理的”之中，个体人格集中焦注于自身，这样，“那审美的”就被排除了，或者说，它作为“那绝对的”就被排除了，但是，它相对地继续持恒地留在那里。在人格选择其自身的时候，它伦理地选择其自身并且绝对地排斥“那审美的”；但是既然它选择其自身，并且通过这“选择其自身”不是去成为一个“另一存在”，而是成为自己，于是，那整个“审美的”就在其相对性之中返回来。

这样，我所列出的这一非此即彼在一定的意义上是绝对的；因为它是一个介于“去选择”和“不去选择”之间的选择。但既然这选择是一个绝对的选择，那么非此即彼就是绝对的，在另一种意义上，要到有了选择的时候，那绝对的非此即彼才出现；因为在这时，那介于“善”与“恶”的选择才显现出来。我在这里要专门探讨的不是这一“被设定在最初的选择中并且与最初的选择一同被设定的选择”，我只是想把你逼到这样一个“选择的必然性得以显现”的点上，然后在各种伦理的定性之下去看

考虑存在。我不是一个伦理的严格墨守者，醉心于形式上的抽象自由；只要那选择被设定了下来，那么所有“那审美的”就返回来，并且你会看见，只有在这样的情况下存在才变得美好；并且，只有沿着这条路，一个人才能够成功地拯救自己的灵魂并且赢得整个世界，去使用世界而不滥用世界。

然而，什么是那“审美地生活”呢，并且，什么是那“伦理地生活”呢？在一个人身上，什么是“那审美的”，什么是“那伦理的”？对此，我将回答：一个人身上的“那审美的”就是这样一种状态，处于这状态时，这个人直接地是他所是的人；而“那伦理的”就是这样一种状态，处于这状态时，这个人去成为他将成为的人。一个人，如果他是生活在“那审美的”之中、通过“那审美的”来生活、依靠“那审美的”来生活并且为了“那审美的”而生活，那么这个人就是审美地生活着。

在这里，我的意图不是更进一步去深入到一种对这许许多多包含在那对“那审美的”的已有定性之中的东西的观察。看上去，要对你解说什么是审美地生活，这也无疑是一件非常多余的事情，你恰恰是带着如此极大的造诣在这方面实践着，以至于我反过来会需要得到你的帮助了。然而，我倒是想勾勒出一些阶段来帮助我们去走向你生命真正归属的那个点，这对于我是非常重要的，我就只怕你借助于你所特别喜欢的侧转离题手法之一来过早地摆脱我。另外，我不怀疑我将有能力大量地向你解说关于“什么是审美地生活”的问题。就是说，在我会把每一个想要审美地生活的人都推荐到你这里、让你作为那最可靠的指导者的同时，如果有人以一种更高的意义上想要去明白“什么是审美地生活”，那么我就不会让他来找你；因为，恰恰由于你身陷其中，你就不会有能力向他说明白这个问题；只有那处在更高阶段中的人或者伦理地生活的人才能够对他说明白这个问题。也许你不禁会在一瞬间想要给我一个难堪，并且会说：既然我自己是身陷于伦理的生活之中，那么我就当然也不能够给出一个关于“什么是伦理地生活”的可靠解说。这却只会给我一个机缘来作出更进一步的说明。审美地生活着的人之所以在一种更高的意义上没办法作出任何解说，那是因为他不断地生活在那片刻之中，却不断地只在一定的相对性之中、在一定的限定之内是有知的^[67]。我的意图绝不是去否定这样的事实：如果一个人想要审美地生活，那么当这

样一种生活是处在自身的顶峰时，这个人所面临的挑战就是，他就必须具备丰富多样的精神天赋，是的，甚至这些天赋必须是在一种非凡的程度上得到了强劲地发展的；然而，它们却是受到了奴役的，并且缺乏透明性。比如说，人们常常会发现一些动物种类有着比人类远远更为敏锐、远远更为强有力的感觉能力，但这些感觉力却是和动物的本能捆绑在一起的。我很愿意拿你自己来作例子。我从不曾否认你有出类拔萃的精神天赋，这一点你也可以从我对你的足够频繁的责备中看出来——我责备你滥用它们。你机智诙谐、有反讽精神、总是观察着，你是辩证法运用者，在享乐之中有着丰富的经验，你知道怎样去算计出“瞬间”，你根据环境的需要而感伤或者无情；但是在所有这一切之下，你只是持恒地处在那片刻中，你的生命为此而消释瓦解，而对于你，要把这个解释清楚是不可能的。现在，如果一个人想要来学习“去享受”的艺术，那么他来找你就完全是找对了人；但是，如果他想要来搞明白你的生活，那么他找你就找错了人。也许在我这里他倒会找到他所寻找的东西，事情就是如此，尽管我绝不具备你的那些精神天赋。你沉陷在那里，并且就好像是你没有时间来挣脱出来，我没有被陷住，既没有在我对“那审美的”的判断中、也没有在我对“那伦理的”的判断中陷住；因为，在“那伦理的”之中，我恰恰是被提高到了那“瞬间”之上、是在“自由”之中，而如果说一个人能够沉陷在“身处自由”之中无法自拔，那么这说法就是矛盾的。

每一个人，不管他的天资多差，不管他在生活中的地位多低，都有一种天生的需要去为自己构建出一种人生观、一种关于“人生意义及其目的”的观念。审美地生活的人也有这样的需要，并且我们在所有的时代、从不同的阶段所听见的普遍表述就是：一个人应当享受生命。自然，这之中的变动是非常大的，全都得根据那关于“享受”的观念上的不同而有所不同，但是在“一个人应当享受生命”这一表述上，它们全都一样。然而，那说自己想要享受生命的人，他总是设定出这样一个条件，这条件不是处在这个体（Individet）之外，就是以这样一种方式处在这个体之内：它不是依据于那个体自身而存在在那里的。我请求你，关于这最后的一个句号，请你稍稍固定住那些表述词，因为它们是被很用心地选出来的。

现在，让我们非常简短地把所有这些阶段都走一遍以迅速达到你的所在。也许你对我所提出的那“审美的生活”的一般表述已经有点恼火了，然而你却很难去否定掉它的正确性。我们足够频繁地听你对人们进行讥嘲，说他们不懂得享受生命，而与此同时，你则相反认为你从根本上对之进行了研究。当然他们确实有可能不懂这个；但是就这一表述本身而言，他们却是同意你的。也许你现在隐约地感觉到，在对这个问题的考虑上，你弄到最后也许就与那些被你视作是厌憎物的人们成为同道。也许你认为我应当是那么礼貌地把你当成一个艺术家来对待，带着沉默忽略过那些肤浅的庸人，他们会在生活中对你构成足够多的烦扰，并且你也绝不想和他们有任何共同之处。然而，我却无法帮上你的忙；因为你确实与他们有着某种共同的东西，而且那是某种非常本质的东西，也就是说，人生观；而你与他们不同的那些地方则在我的眼里是某种非本质的东西。我忍不住要笑话你了。看见没有，我年轻的朋友，这是追逐着你的一道魔咒：你所获得的、但你却绝不打算承认的那许许多多艺术家师兄弟。你在招致着“去与糟糕平庸者们为伍”的风险，你这个如此出类拔萃的人。我不否认，去与每一个酒肉之徒或者狩猎爱好者[68]共同拥有相同的人生观，这肯定是令人不舒服的。然而事情倒也不是完全如此；因为，你在一定的程度上是处在那审美的领域之外，这一点我将会在后面阐示出来。

在那审美的领域之内，不管各种差异是多么大，所有的阶段却有着本质性的相同处：那精神没有被定性为精神，而是被定性为直接的[69]。各种差异可以是非同寻常的，从完全的无精神性（Aandløshed）一路上去到那最高程度上的才华（Aandrigthed[70]）；但哪怕是在才华横溢的阶段，精神却也仍然没有被定性为精神，而是作为天赋。

我只想非常简短地勾勒一下每一个单个的阶段，而只在那以某种方式是适合于你的或者我能够希望你会去运用到你自己身上的东西上作一下停留。人格是直接地定性为不是精神的，而是身理的（physisk）。在这里我们有一种人生观，它教导我们说，健康是那最宝贵的“善的东西”，这就是一切所环绕的中心[71]。这一人生观也得到一个更为诗意的表述，它叫做：美是那至高无上的。现在，美是一种极其脆弱的“善的东西”，因此我们很少看见这一人生观被一直坚持到底。我们足够频繁地碰

上一个年轻女孩或者一个年轻男子因自己的美丽而自负，然而它马上就欺骗了他们。然而我倒记得有过一次，我看见了它带着罕见的幸运被坚持到底。在我的学生时代，我放假到了乡下一个省份的一个伯爵家。那伯爵在早年曾出任过驻外职务，而现在老了并且生活在自己府邸的乡村的宁静中。伯爵夫人在作为年轻女孩的时候曾是非同寻常地让人喜爱；作为年长者她也仍然是我所曾见到过的最美丽的女士了。伯爵在年轻的时候曾因自己的英俊而在美丽的女性那里赢得极大的倾慕；在宫廷里，人们仍然记得起那英俊的王家侍从。年龄不曾挫垮他，并且一种高贵的、真正出类拔萃的尊严使得他更为英俊。那些在他们的年轻时代认识他们的人们，向我确证了，伯爵夫妇是他们所曾见到过的最美丽的一对情侣，而有幸在伯爵夫妇年长的日子里认识了他们的我，则觉得这一评价完全是合理的；因为他们至今仍然是人们所能见到的最美丽的一对。伯爵和伯爵夫人都是学养极高的人，然而伯爵夫人的人生观则是集中在“他们是全国最美的一对情侣”这一想法上。我仍然能够完全活生生地回想起一个对此很有说服力的事例。那是一个星期天的上午；在临近他们的府邸的地方有着一座教堂正在举行一场小小的欢庆。伯爵夫人感觉不是很舒服，因而不想硬撑着去那里。伯爵则相反一早就去那里了，穿戴起所有自己的华贵服饰，自己的王家侍从制服，佩带着各种勋章。大客厅的窗户是对着通往教堂的林荫路。伯爵夫人站在其中的一个窗户前；她穿着很有品味的晨衣并且真的很美丽。我询问了她的健康状况，并且进一步与她谈论关于接下来一天驾船出游如何安排的事情，这时，伯爵则在下面的小道上出现了。她陷入沉默，她变得比任何我以前见到她的时候都更美，她的表情变得几乎稍稍忧伤，伯爵走到了很近的地方，以至于他能够从窗户外看到她，她带着优雅和端庄向他抛出一个亲吻的手势，这时她转向我说：“小威尔海姆，你说是不是，我的迪特列夫确实是整个王国里最英俊的男人吧！是啊，我看得出，他身子稍稍地有点像一边斜，但这不会有什么人看得出来，在我和他一起走的时候、在我们并肩同行时，我们仍然依旧是全国最美丽的一对。”任何十六岁的小女孩为自己的未婚夫——英俊的王家侍从——所具的迷醉欢喜都无法比得上这位尊贵的夫人对已经上了年纪的侍卫长所具的这种至高幸福感。

有两种人生观，对于“人应当享受生命”这一点都是一致的^[72]，为此所具的前提是在个体（Individet）本身之中，但却是以这样的一种方式

被设定出来：它不是依据于那个体自身而被设定出来的。

我们继续。我们遇上的人生观是教导说一个人应当享受生命，但将其条件设定在那个体之外。每一种将财富、荣誉、显贵等等当成生命的任务及其内容的人生观都是属于这种情形。在这里我也要谈论到一类恋情。如果 I 想象一个年轻的女孩，全灵全魂地坠入了爱河，她的眼目所知的唯一喜乐就是看她所爱的人，她的灵魂所具的唯一思想就是他，她的心灵所具的唯一欲求就是“去属于他”，对于她，如果没有他的话，那么没有任何东西，不管是天上的还是地上的，没有任何东西，是有什么意义的，于是在这里又是一种审美的人生观，其条件处在个体的自身之外。当然，你觉得这样地去爱是一种痴愚，你认为这是某种只会发生在小说之中发生的東西。然而，这确实可以想象的，并且这一点我们是多少可以确定的：在许多人的眼中这样的爱情会被看成是非凡的。稍后我将向你说明为什么我不能同意这观点。

我们继续。我们所遇会的人生观是教导一个人应当享受生命，但将其条件设定在那个体之内，却是以这样的方式：它不是依据于他自身而被设定出来的。在这里，人格在一般的情况下被定性为才能。它是一种实际的才能、一种做生意的才能、一种数学上的才能、一种诗歌的才能、一种艺术的才能、一种哲学的才能。生活中的满足，享受，都要到这一才能的展开中去寻找。也许一个人并不立足于那在其直接性之中的才能，他以各种方式来使之得到深造，但是，生命中的满足的条件则是才能本身，这才能是一种并非依据于个体自身而被设定的条件。那些在身上可看出这一人生观的人们是属于这样的一类人，他们常常因其不知疲倦的工作活动而成为你不断讥嘲的对象。你认为你自己是审美地生活着，并且绝对不想承认他们也是审美的一类。你有着另一种关于“享受生命”的看法，这是不可否定的，但是这却不是那本质的方面，那本质的方面是：一个人想要享受生命。你的生命比起他们的要远远地更出类拔萃，而他们的比起你的则也要远远地更为无辜^[73]。

现在，正如所有这些人生观有着这一共同点——它们是审美，它们相互也在这方面相似：它们有着一种特定的统一、一种特定的关联，一切所围绕的是一样特定的东西。被它们用来建构它们的生命的，是某种就其本身简单的东西，因此这样的人生观不会像那种将自身的生命建立

在“那就其本身丰富多样的东西”之上的人生观那样地分裂开。这就是我现在稍稍要作较长停留来阐述的人生观的情形。它所教导的是：享受生命；它这样地对之作出解说：为你的欲乐（lyst）而活。然而，欲乐就其自身却是一种丰富多样的东西，于是，人们很容易看出，这一生命在一种无限的丰富多样之中分裂开，除非那欲乐在某个单个的个体身上从童年起就被定为一种单个的欲乐，我们几乎可以将此称作一种倾向、一种瘾，比如说偏爱钓鱼，或者打猎，或者养马，等等。只要这一人生观在一种丰富多样性之中分裂开，那么我们就很容易看出：它是处在反思的领域之内；然而这一反思却不断地只是一种有限的反思，而人格也依旧停留在自身的直接性之中。在欲乐本身之中，个体人是直接的，并且，不管这个体有多么高雅而有修养、多么机关算尽，这个体却仍是作为“直接的”而在此中，在享乐中他是处在“片刻”中，不管他在这方面多么丰富多样，他也仍然是不断地直接的，因为他是处在“片刻”之中。现在，为了满足自己的欲乐而生活，这是生活中的一个非常卓越的工作，并且我们可以看出，感谢上帝，尘世生活的诸多艰难为人带来了许多其他要去想的事情，而尘世生活的这些艰难使得这工作很少得以完成。如果事情并非如此的话，那么我不会怀疑，我们会足够频繁地成为这一可怕演出场景的见证；因为我们都知道，我们足够频繁地听见人们抱怨说，他们觉得那平庸的生活让他们心烦，而更不幸的是，这种抱怨常常只意味了他们渴望有一种野性，欲望能够将一个人卷起来扔投进这一野性，他们渴望能够在所有这种野性中放纵自己。就是说，如果要让这一人生观得以实现，那么这个体就得拥有一种丰富多样的外在条件，但这种幸运，或者更确切地说，不幸，很少有人得以享有这种不幸；因为，这一幸运到来，它无疑不是来自那些恩惠之神，而是来自那愤怒的诸神。

根据任何可观的尺度来看，我们更少看见这一人生观得以实现；相反我们倒是看见不少人在此之中稍作涉猎，并且，在那些条件停止存在的时候，于是他们就认为：假如他们能够支配拥有这些条件，只须如此，他们就无疑能够达到他们在生命中所求的幸福和喜悦。在历史上，我们还是会碰上某个这样的事例的，并且，既然我认为去看一下“这一人生观在一路顺风的情况下会通往何处”是有好处的，那么，我就想展示出这样的一个人物形象，为此，我选择了那个有着全能全权的人，尼

禄皇帝^[74]，这样一个人，整个世界面对他都要弯下身子，他永远地被无数群欲乐的忠诚使者环拥着。有一次你在你惯有的鲁莽之中表述说，我们不能责备尼禄只是为了获得一种对特洛伊大火的想象而烧毁整个罗马^[75]，我们倒是可以问，在他这样做的时候，他是否有足够的艺术头脑而懂得怎样去享受它。现在，这就是你的至尊欲乐之一：从不在任何想法面前示弱让道，从不被它吓倒。要达成这个，一个人无需一个皇帝的侍卫、无需金银、无需所有世上的宝贝，一个人完全能够自己单独做到，并且在宁静中作决定，因此这是更为聪明的，尽管并不会少一些可怕。你的意图固然不是去为尼禄作一场辩护，但在这样的事实之中却有着一种辩护：一个人不将目光凝聚在“他做什么”而在“他怎么做”之上。然而我却很清楚地知道，这一想法中的鲁莽是我们常常在年轻人们身上看见的，他们在这样的瞬间里就好像是让自己在世界上经受历练，于是很容易就忍不住要张扬自己，尤其是在别人听着他们说话的时候。我很清楚地知道，你和我以及每一个人都一样，甚至尼禄自己都会在这样的狂暴面前战栗着缩回去的，然而我仍然绝不会去忠告任何人在严格的意义上去以为自己有足够的力量不去成为一个尼禄。就是说，在我为了描述出尼禄的本质而提到那种在我看来是构成这一本质的东西的时候，你也许会觉得，用来描述这样的东西，这是一个过于温和的用词，然而我却肯定不是什么温和的审判者，尽管在另一种意义上我从不审判任何人。但是相信我吧，这词不是太温和的，它是那真实的，但是它也能够显示出这样的一种残暴可以离一个人多么地近，是的，人们可以说，任何一个人，只要他的一生并非总一直是孩子，那么，这样的一个瞬间就会在什么时候进入他：他会隐约感觉到，尽管是非常模糊隐约地，感觉到这种迷失。尼禄的本质是沉郁（Tungsind）。在我们的时代，“是沉郁的”变成了某种让人推崇的东西；既然是如此，我自然就能够理解你为什么觉得我这个词用得太过温和；我与一种古老的教会学说有着同样的看法，这种学说把沉郁看成是包括在主罪之中的^[76]。如果我是对的，这对于你就无疑是一个非常不舒服的消息，因为它对你全部的生活看法作了彻底的颠倒。为谨慎起见，我在这里马上说明，一个人会有悲哀和忧虑，甚至它们会是如此没有穷尽而以至于它们也许会追随他一生，并且这甚至会美丽而真实的，但是一个人只会因自己的过失而变得沉郁。

于是我想象那至尊的欲乐者。不仅仅是在他登上皇帝宝座或者去议会的时候，他是被扈从[77]围绕，而且尤其是在他出门满足自己的欲乐的时候也是如此，这样他们就能够为他的强盗之行开道了。我想象他年龄大起来，他的青春消失了，那轻浮的念头流逝了，他已经和每一种可以想象的欲乐都很熟悉了，厌倦了。然而，不管这一生活是多么地腐朽，它还是使得他的灵魂成熟了，并且哪怕他有着他对世界的全部理解、哪怕他有着自己所有经历，他仍然是一个孩子或者一个年轻人。精神的直接性无法突破，然而它却仍然要求着一次突破，它要求着一种更高形式的存在。但是，如果这突破要发生的话，那么就得有这样的一个瞬间的出现，使得皇座的光泽、他的权力和威严都变得苍白，而他是没有勇气去进入这一瞬间的。现在，他抓住欲乐，世界的睿智都得为他去想出新的欲乐，因为只有在欲乐的一刻他才能够得到安宁，而在这欲乐过去之后，他就在钝惰之中喘气。精神不断地想要突破，但是它却无法进入到突破中，它不断地受到欺骗，他想要向它提供那种对于欲乐的饱食。这时精神就在他内部像乌云一样地集中起来，它的愤怒孵在他的灵魂上，并且它成为一种恐惧，甚至在享乐的瞬间都不会有止息的恐惧。看，正因此他的眼睛才如此黑暗而以至于没有人能够受得了去看它们，他的目光是那样闪耀着而以至于它让人感到不安，因为在眼睛的背后有着作为一种黑暗世界的灵魂[78]。人们将之称作是至尊的一瞥，并且整个世界为这一瞥而战栗，而他的内在本质却是恐惧。如果一个孩子以不同于他所习惯的方式来看他，偶然的一次注视能够让他感到惊吓，就好像是这个人拥有了他；因为精神想要在他的内心里出现，想要让他在自己的意识里拥有他自己，但是他却不能够，它被挤回去并且去收集更多愤怒。他不拥有他自己；只有在世界在他面前震颤的时候他才变得镇静，因为这时则没有任何人敢来抓住他。正因此，与尼禄在每一个这样的个体人格上有着共同性的人们都有着这种恐惧。他就好像是鬼魂附体，就其自身而言不自由，并且正因此，就仿佛每一道目光都要捆绑他。他，罗马的皇帝，会畏惧那最卑微的奴隶的一道目光。一道这样的目光遇会他，他的眼睛吞噬着这个敢于如此看着他的人。一个无赖站在皇帝的这一边，明白这狂野的目光，这个人不再存在。但是尼禄在自己的良心里不存在杀害，而精神则有一种新的恐惧。只有在欲乐的瞬间他才能找到消遣。半个罗马被烧掉，而他的苦恼依旧如故。稍后，这一类东西就不再让他感到有什么乐趣。还有一种更高的欲乐，他想要使人们

焦虑不安。他自己是神秘的，恐惧是他的本质；现在他想要对于所有人成为一个谜，并且对他们的恐惧感到高兴。因此有了这一至尊的微笑，无人能明白的微笑。他们靠近他的皇座，他友好地向他们微笑，然而一种可怕的恐惧却抓住他们，也许这一微笑是他们的死亡判决，也许地板就被打开并且他们落进深渊。一个女人靠近皇座，他和蔼地向她微笑，然而她却仍然几乎因恐惧而昏晕，也许这一微笑已经将她选为他的欲乐的牺牲品。而这一恐惧让他觉得好玩。他不想为人留下好印象，他想让人焦虑。他不是在他的至尊的威严中骄傲地登场，他虚弱、无力地悄悄溜进来，因为这一无力感更加使人不安。他看上去像一个正在死去的人，他的呼吸是虚弱的，然而他却是罗马的皇帝并且在手中抓着人们的生命。他的灵魂是呆滞的，只有笑话和俏皮话能够在一瞬间里将他启动一下。但是世上所有已经被耗尽，而如果没有了声音的话，他就无法呼吸。他能够当着母亲的面让人把那小孩子给砍了，如果她的绝望不能为激情给出新的表达来让他觉得喜乐。如果他不是罗马的皇帝，他也许就会以自杀来结束自己的生命；因为，卡利古拉希望所有人的头都长在同一个脖子上以便一刀砍下去就能够消灭全世界^[79]，和一个人终结自己的生命，这两者其实是同一件事情的不同表达。

我不知道这是不是尼禄的情形，但是人们在有时候会觉得在这样的一种人格里也有着某种和善，如果尼禄具备过这种和善的话，那么我不会怀疑，他周围的人们肯定会愿意称之为慈祥。这之中有着一种古怪的关联，但却也给出了对于直接性的一种新的证明，这直接性在自己所受的压抑中构建出那真正的沉郁。这时这样的事情就发生了：全世界的珍宝和荣耀都几乎不足以去娱乐这一类人，与此同时，一句简单的话、一个小小的稀奇物、一个人的外表或者一件其他本身是微不足道的东西却能够为他们带来非凡的喜悦。一个尼禄会像一个孩子一样地为这一类东西而感到欢愉。就像一个孩子；这恰恰就是对此的正确表述，因为在这里显现出来的，不经变异而不被美化地显现出来的，恰恰就是那孩子的全部直接性。一个完全形成了的人格是无法以这样的方式感到欣悦的，因为尽管这个人在自身中保留孩子的天真，但却终究是停止了作为孩子。因此，尼禄在日常中是一个老人，偶尔他是一个孩子。

在这里我要中断一下这小小的描述，这一描述至少为我自己留下了

极其严肃的印象。甚至在尼禄死后，他仍然使人不安；因为，不管他是怎样地腐朽，他的肉是我们的肉，他的骨头是我们的骨头^[80]，并且即使是在一个非人身上也仍然是有着某种人性的东西。我展示这些的目的并不是为了让你的想象力有所忙碌；我不是一个邀宠于读者的作家，尤其不会来邀宠于你，你知道我在根本上不是作家而且只是为了你的缘故而写下这些文字。我展示这些也不是为了给予你我机会去与那个法利赛人一同感谢上帝说“我不像别人”^[81]。在我这里，它唤起其他想法；尽管我感谢上帝，我的生活有过那么少的动荡，以至于我只是非常隐约地能够感觉到这种可怕的事情是怎么一回事，并且我现在是一个幸福的丈夫，我为此而感谢上帝；在你的事情上，我则是很高兴你至今仍然是足够地年轻而能够从中学到一些什么。每一个人都学习自己所能学的东西；我们俩都能够从这之中看到：一个人的不幸绝不是在于他无法控制那些外在的条件，因为如果他能够去控制这外在的条件的话，这只会使得他反而变得完全地不幸。

什么是沉郁（Tungsind）？那是精神的歇斯底里。在人的生命中出现一个瞬间，这时那直接性就仿佛是得以成熟了，并且精神要求一种更高的形式，它想要将自身领会作“精神”。作为一个直接的精神，人关联着那整个世俗的生活，现在那精神就仿佛是想从这一散漫之中将自己集结出来，并且在自身之中使自己转化进崇高的状态；人格想要在自身的永恒有效性之中意识到自身。如果这转化不发生，那么运动就停止，它被逼回去，于是沉郁就进来了。为了将之带入遗忘，一个人能够做许多事情，他可以去劳作，他可以使用比一个尼禄更为无辜的手段，但是那沉郁依旧在那里。在沉郁之中有着某种无法解释的东西。如果一个人有悲哀或者忧虑，他会知道自己为了什么而悲哀或者忧虑。如果我们去问一个沉郁的人，他如此的原因是什么，是什么东西使他沉重，那么他就会回答，这我不知道，我无法解释这个。在这之中有着沉郁的无限性。这个回答是非常正确的；因为一旦他知道了，那么这沉郁就被取消了，相反，在那悲哀者那里，这悲哀绝不因为“他知道了自己为什么悲哀”而被取消。但是，沉郁是罪（Synd），是真正的一种有效于一切其他东西的^[82]罪，因为它是这罪：不愿意深刻和真挚，这是一个“所有罪之母”。这一病症，或者更正确地说，这种罪在我们的时代是那么地普遍，并且正是在这种罪之下，整个青年德国和法国叹息着^[83]。我不想

刺激你，我尽可能地照顾着你。我完全承认，在某种意义上“是沉郁的”并非恶劣的标志，因为它在通常只会发生在那些有天赋的人们身上。我也不会用这样一种假设来困扰你：每一个消化不良的人都因此而有权去自称沉郁；这一假设在我们的时代里是足够常见的，因为“是沉郁的”几乎成了那所有人都觊觎的高贵状态了。但是那想要作为非凡天赋者的人，他必须承受起这样的事实：我要将这样的责任放在他身上——他也会比别人更有辜^[84]（skyldig）。如果他正确地看这个，那么他也不会在这之中看到一种对自己人格的贬低，尽管这是要教会他在真正的谦卑之中去在那永恒的权柄之下屈身折腰。一旦这一运动发生了，那么那沉郁在本质上也就被取消了，相反，对于这同一个个体完全可能发生这样的事情，他的生活会为他带来许多悲哀和忧虑；在这方面，你清楚地知道，在一切东西中我谈论得最少的就是那些常识上的廉价物，说什么沉湎于悲哀是无济于事、一个人应当扔掉悲哀之类的话。如果我真的去带着这样的话跑到一个悲哀的人面前的话，那么，我会为自己感到羞耻。但是，即使是那种在其生活里只发生着最宁静、最平安和最合时的事情的人也总是会保持着一小点沉郁，但这却是关联到某种更远更深刻的东西，关联到传承之罪（Arvesynd），并且它是渊源于这样的一个事实：没有人能够变得对于自己是透明的。相反，那些其灵魂彻底不识沉郁的人们则是那些其灵魂对变形（Metamorphose）没有丝毫隐约感觉的人。在这里，我与他们是毫不相干的，因为你知道，我只是在写关于你并且只是写给你。我相信，这个解释是能够让你感到满意的，因为你很少像那许多医生们那样假设说，沉郁是属于那身理方面的东西，并且，足够滑稽的是，尽管医生们这样说，但他们却又无法消除掉它；只有那精神能够来消除掉它，因为它是处在那精神之中，并且如果它发现了它自身，那么所有小小的悲哀烦恼就都消失了。这些小悲哀烦恼在一些人那里被他们认作是招致沉郁的原因：一个人无法适应于世界、一个人既是过早又是过晚地来到这个世界、一个人无法在生活中找到自己的位置；因为那永恒地拥有着自己的人，他既不会过早也不会过晚地来到这个世界，并且，那在其永恒有效性中占据了自己的人，他能够很好地在这一生活中找到自己的意义。

然而，这是一个附带的话题，我希望你会原谅我偏离了正题，因为这文字在本质上是为了你的缘故而出现的。我回到那种认为“人应当为满

足欲乐而活”的人生观上。一种睿智的常识很容易看出，这种人生观是无法被实现的，并且因此而不值得去开始为实现它而作出努力；一种成熟完善的自我主义认识到，这种人生观错失了享受中的关键。在这里则是有着一种教人去“享受生命”的人生观，并且它又可以被这样地表述出来：享受你自己；你应当在享受之中享受你自己。这是一种更高的反思，然而它却自然并没有渗透进人格本身，这人格就仍然停留在自己的偶然的直接性之中。在这里，享受的条件其实也还是一种外在的、不受那个体支配的东西；因为，尽管他是如他所说享受他自己，但他却只在享受之中享受他自己，而那享受本身是联系着一种外在的条件的。于是这全部的差异就在于，他是反思地享受，而不是直接地享受。在这样的意义上，这一伊壁鸠鲁主义本身就是依赖于一种它自身所无法支配的条件。这时，某种理智的硬化则要教会我们一条出路，它教我们说：在你不断地把那些条件抛弃掉^[85]的同时享受你自己。但是由这说法自身又推导出：那在对条件的摒弃中享受自己的人，就像那享受这些条件的人一样地依赖于这些条件。他的反思不断地返回到他自己这里，并且，由于他的享受是在于，那享受获得尽可能少的内容，于是他就仿佛是在镂空他自己，既然这样一种有限的反思当然是不能够去打开那人格的。

通过这些观察考虑，我现在觉得这样把审美人生观之疆域的轮廓给勾勒了出来，这至少对于你已经是足够地可辨的了；所有的阶段都有这样的共同点，就是，一个人为什么生活的依据就是让他得以直接是他所是的东西；因为，那反思所作的理解就永远也达不到这样的高度——要让它达到这东西之外是不可能的。我所作出的只是一个非常草率的提示，但我也并不想给出更多提示了；对于我这些不同的阶段并不重要，而只有那运动才是不可避免地必要的，正如我现在所要展示的，并且我要求你的就是将你的注意力固定在这之上。

于是，我假定，那个为自己的健康而活着的人，如果我使用你的一个表述方式的话，在他死去的时候，他也和他生命中任何其他时候一样地健康；那对伯爵夫妇在他们的金婚日跳舞，并且在客厅里有一阵低语穿过，完全就像那时他们在自己的婚礼上跳舞的情形一样。我假定，那富人的金矿是用之不竭的，荣誉和地位在那幸福者贯穿生命的漫步中一直在做着标记；我假设，那年轻的女孩获得她所爱的人，那有着生意才

能的人用自己的关系把世界的五大部分捆绑在一起^[86]并且保持让全世界的市场都留在他的钱包里，那有着机械才能的人把天地联系在一起。我假定尼禄从不曾喘气，而是每一个瞬间都有新的享受来给予他意外；那个精明的伊壁鸠鲁主义者在每一瞬间都能够为自身而感到欣悦；那犬儒主义者^[87]不断地能够把各种条件从自己这里抛掷开^[88]以便在自己的轻松之中感到欢喜。这是我所假定的，那么，所有这些人肯定都该是幸福的吧。无疑你不会这么说，但是你不这么说的理由，为什么，我会在后面作出解说；但这是你愿意承认的：很多人会这样想，是的，如果其中的这个或者那个再接着说他们所缺憾的是他们对此并不珍惜，他肯定会自以为是说了什么非常聪明的话。现在，我要进行反向的运动。所有这些之中没有任何一个假定成为真的，全都没有发生。然后怎样？然后他们绝望。也许你也不会绝望，你也许会说，这不值得。为什么你現在不愿意承认那绝望，这我将在后面作出说明；在这里，我只是要求你应当承认，无疑是有很大的一部分人认为“去绝望”并不构成什么问题。让我们看，为什么他们绝望；是因为他们发现，他们用以建筑他们的生活的基础是无常流转的^[89]？但难道这是去绝望的原因吗？那么，在那他们用以建筑他们的生活的基础上有没有发生一种本质性的变化呢？它显示出自己是一种无常流转的东西，这是不是在那无常流转的东西中的一个本质性的变化，还是这样说更确切：它的“不显示出自己是一种无常流转的东西”难道不正是它所具的一种偶然和非本质的东西？然而这里却没有什么新的东西来为一种变化给出根据。这样，如果他们绝望，那么这必定是由于他们在事先就是绝望的。那区别只是，他们没有意识到这个，但我们知道，这只是一种完全偶然的区别。这样就表明，每一种审美的人生观都是绝望，而每一个审美地生活的人都是绝望的；这样，要么他知道这个，要么他不知道。但如果一个人知道这个——而你无疑是知道这个的，那么，一种更高形式的存在就是一种不可抗拒的要求。

在这里，我想稍稍进一步解释一下关于我对于那年轻女孩和她的情欲之爱的判断，只几句话。你知道，因为我这个人作为已婚丈夫的这一质地，我习惯于在任何一个场合与你作对，不管是在口头上还是在书面上，强调爱情的实在性，并且，因此在这里，为了避免误解，我也说一下我的看法。在一种有限意义上的聪明人也许会对这样一种爱持有怀疑态度，他也许会看出它的脆弱并且以一种相反的态度来这样地表达出自

己的低级智慧：爱我少一点而爱我久一点^[90]。在他看起来事实也许不是这样：他的全部的用来理解生活的聪明比起她的爱情更为脆弱，至少要远远更为低级。这样，你很容易看出来，以这样一种方式，我无法不同意它。在爱欲的领域里，我觉得去做一种想象实验是非常不舒服的事情，我只爱过一次并且至今仍然持恒地在这爱情中感觉到无法描述的幸福，而让我想象自己被不是那与我结合的人而是另一个人爱，不是以一种我的妻子使得我那么幸福的方式，而是以一种我要在这里以之来冒险的方式，这样的想象会让我很不舒服。好吧，不管事情会是怎样，就让我成为这样一种爱情的对象吧。这不会让我觉得幸福，并且，我也永远不会接受它，不是因为我想要蔑视它，上帝知道，我宁可让自己在良心上背上一次谋杀的记录也不愿让自己蔑视一个女孩的爱情，然而，我是为了她自己的缘故而不允许自己去接受。我是希望自己被爱的，如果是由我来决定，被每一个人爱；被我的妻子爱，我希望这爱是一个人从另一个人那里所能够得到的最高的爱，并且如果我没有被爱到这么高的程度的话，那么我就会感到痛苦；但是我也不希望更多；我不会允许一个人因为爱我而伤害到自己的灵魂；我会爱她爱到太高的程度而不会允许贬低她自己。对于那自负的头脑来说，以这样一种方式被爱，这之中蕴含了某种诱惑性的东西，并且，世上也有许多人懂得那种去迷惑住一个女孩的艺术，使得她除了他们之外忘记了一切，让他们去想他们该怎样来为此作辩护的吧。通常一个这样的女孩会为此受到足够严重的惩罚，但是，那卑劣的行为是去让这样的事情发生。你看，因此我曾经这样说并且现在仍然这样说：不管她得到还是没有得到自己所爱的人，那年轻女孩是同样地绝望；因为，我们都知道，如果她所爱的人是一个如此正直的人而帮助她出离她心灵的迷途，那么这会是一种很偶然的情形，而即使他用来帮助她的手法会是严酷一些的，那么我还是要说，他对她所做是诚实的、正直的、忠诚的、高尚的。

这显示出了，每一种审美的人生观都是绝望，因此，看起来，作出那让“那伦理的”得以出现的运动是正确的事情。然而这却仍然是一个阶段，一种审美的人生观，所有我要最小心谨慎地进行讨论的一切之中最为精致卓越的人生观；因为现在要轮到你了。在所有我前面所展开的东西中，你能够平心静气地看下来，以一种方式说，我所谈的这些不是对你而谈的，而且，如果以这样的方式对你谈，或者向你说明生命是虚

华，能够起到的作用也不会很大。你自己很清楚，并且也寻求以你的方式来为自己想办法。我之所以把它摆出来，原因就是：我先打一个伏笔避免后面的麻烦，我得阻止你突然跳回到这一点上。前面的这种人生观是绝望本身。它是一种审美的人生观，因为人格继续停留在自己的直接性之中；那是最后一种审美的人生观，因为在一定的程度上把关于“这样一种人生观之虚无”的意识吸纳进自身。然而在绝望与绝望之间是有着差异的。如果我想象一个艺术家，比如说一个变盲了的画家，那么他也许就会（如果在他内心中没有什么更深刻的东西的话）绝望。他是对这单个的事件绝望，并且，如果他的视觉重新恢复，那么这绝望就会终止。这不是你的情况，你太具精神天赋，在某种意义上，你的灵魂太过深刻，因而这样的情形不大可能会出现在你的身上。从外在的意义上看，这也不曾发生在你身上。你仍然持恒地支配着一种审美的人生观的所有环节，你有财产、独立、你的健康没有被削弱、你的精神仍然旺盛，你也还没有因为一个女孩不愿爱你而感到过不幸。然而你却是绝望的。这不是什么现实定性的绝望，而是一种在思想中的绝望。你的思想匆忙地跑在了前头，你看穿了一切之虚无^[91]，但是你没有继续往前走。有机会的话你也时而在那之中深潜，而当你在某个时刻投身于享乐的时候，你也怀着你那关于“这是虚无”的想法。以这样的一种方式，你是不断地在你自身之外，就是说，在绝望之中。这就使得你的生命处于两者巨大的对立面之间；有时候你有着一种无法比拟的巨大能量，有时候你则有着一一种同样巨大的惰性。

我常常在生活中留意到，一个人所沉醉的饮品越是昂贵，他的康复就越艰难，醉态越美，而后果看起来就不怎么糟糕。一个人沉醉于烈性白酒中的人，他马上就感觉到那些糟糕的后果，并且，我们就能够对他的得救抱希望。使用香槟酒的人，康复得更难。而你，你是选择了那最精良的；因为，又有什么样的陶醉是能够像绝望这么美丽、这么上品、这么迷人，尤其是在女孩子们的眼里（对此你所知的都是最佳的信息），尤其是，如果一个人还有着艺术技能，能够抑制住那些最狂暴的发作，让那绝望像一种远远的火焰那样被隐约感觉到，并且只在表面闪烁反射。它为帽子和整个身体带来一种风度，它带来一种骄傲、大胆的眼神。嘴唇傲慢地微笑。这为生命给出了一种不可描述的轻盈，一种在一切之上的帝王般的俯瞰。现在，在这样的一个形象趋近一个女孩的时候

候，在这样的一颗骄傲的头颅只为她、只在这个世界上为她一个人而低下的时候，这给出了恭维，并且很遗憾，世上就是会有这样的人，无邪[92]到了这样的程度而会去相信这一虚伪的鞠躬。一个人这样，这岂不是可耻？然而，不，我不会在这里进行雷霆般讲演，那只会使你激动，我有其他更有力的手段，我有那年轻的充满希望的人，他也许是陷入了爱河，他找到你，他错看了你，他以为你是忠实的、正直的人，他想要得到你的忠告。事实上你可以对每一个这样不祥的年轻人关上你的门，但你的心是你所无法关上的；尽管你不希望他成为你蒙羞的见证，但这遇会却并不因此而被取消，因为你并非那么腐朽，并且在你一个人独处的时候，你的善意也许比人们所以为的要更大。

在这里，我有着你的人生观，并且相信我吧，如果你随着我一同将之看成是思想“绝望”，那么你生命中的许多东西对于你就会变得很容易解释。你是一个恨“生命中的活动”的人，很对；因为如果在这活动中要有意义的话，那么生命就必须有了连续性，而你的生命则缺乏这连续性。你忙于你的研究，这当然，你甚至是勤奋的，但这只是为了你自己，并且尽可能地发生得不要有目的性。另外，你是空闲的，你站着就像福音书中的那个在集市中闲站的工人[93]，你两手插在口袋里并且观察着生活。现在，你休憩于绝望之中，什么也不关心，你不为任何东西让路，“哪怕人们把砖头拆下，我也不让路”。你就像一个正在死去的人，你每天都在死去，不是在人们本来所对这句话所理解的那种深刻严肃的意义上这样说[94]，而是说生命失去了它的实在性，并且“你总是从一个期限终止日到另一个期限终止日那样地计算着你的生平日子”。你让一切与你擦肩而过，这不为你留下任何印象，但有时突然有什么能够抓住你的东西出现了，一个主意、一个处境、一个年轻女孩的微笑，而这时你就是“参与之中的”；因为，正如你在一些场合中“不参与之中”，你在其他时候则以各种方式提供着你的服务。不管在哪里，只要有一个事件，你就是参与之中的。你在生命中所为正如你习惯于在人堆中的所为，“你尽可能挤入那最挤的人堆，让人们把你推挤到他人之上，这样你就能够躺在他们之上，一旦你到了他们之上你就尽可能地使你自己舒服，这样你也就听任别人将你抬着从生活中穿过。”但是，当这些人群不再聚作一堆、当那事件过去之后，于是你就重新再站在街角并且看着世界。众所周知，一个正在死亡的人有着超自然的能量，你的情形也是如

此。如果有一个要去想明白的主意、一部要去通读的作品、一个要去实现的计划、一场要去体验的小小历险，甚至一顶要去买下的帽子，那么你马上就会带着巨大的力量着手去做。根据情况，你会毅然地工作上一天、一个月，在你向自己确定你仍然像以前一样地充满力量的时候，你感觉到喜悦，你不中止，“没有什么魔鬼能够跟得上你的步子”。如果你与他人联合在一起工作，你就会以无数倍的速度超过他们。但是，在那月份，或者你可以将之看成是最大值的，那半年，过去了之后，这时你就会中断，这时你就会说，现在故事结束了；你将自身撤出来并且把那整件事留给别人，或者，如果你是一个人在干这件事情的话，你不会与任何人谈起它。这时，你自欺欺人地使自己看上去仿佛是失去了兴趣，用那种虚荣的想法来进行自我安慰：如果你愿意的话，你就能继续以同样的强度工作下去。但这是巨大的欺骗。如果你的耐性想要做到“去完成它”的话，你会成功，正如大多数别人能够成功，但你也会体验到，这是属于一种与你所具的类型完全不同的耐性。这样，你马上就欺骗了你自己，对于你以后的生命来说，你没有学得任何东西。在这里，我可以用一个小小的信息来帮你一下。关于一个人自己的心灵是多么地具有背叛性，关于一个人是多么容易欺骗他自己，我并非一无所知，更不用说如果一个人在像你这样的一种程度上拥有着辩证法的解析性力量，这种力量不仅仅向一切东西分发特许，并且也瓦解和抹去这一切。如果在生活中有什么东西遇上我的话，如果我决定了什么我害怕对于我会随着时间的流逝而获得另一种外观的事情的话，如果我做了什么我害怕我会随着时间的流逝而给出另一种解读的事情的话，那么，我常常会在这时写下几句简要而清楚的话，关于我所想要的是什么，或者我所做下的事情是什么并且为什么做。如果我觉得我有这样的需要，如果我的决定或者我的行为并非是生动地显现在我面前，那么我就可以取出我的书面凭证并且对自己进行评判。也许你会觉得这是一种迂腐，会觉得这样做太冗长复杂并且不值得去如此小题大做。对此我除了这样说之外没有别的回答：如果你觉得没有对此的需要，如果你的意识一直是如此没有差错而你的记忆一直是如此忠诚，那么就别那么做。但是我却不信这真的是如此，因为你所真正缺乏的精神能力是记忆，就是说，不是对这或对那，不是对于各种想法、诙谐或者辩证法中繁复的过道，所有这些都远远不是我所说的东西，你缺乏的是对于你自己的生活的记忆、对于那在生活中所体验过的东西的记忆。如果你有这记忆的话，那么，那同样的现象

就不会在你的生活中如此频繁地重复了，那么，那许多被我称作是“半小时工作”的事情就不会被演示出来了，因为，哪怕你是用了半年的时间去做，但只要你没有完成它，那么我就能够这样地称呼这事情。然而，你喜欢自欺欺人。如果你一直是像你处在激情之瞬间时那样地强劲，那么你就是，是的我不会否定，我所认识的最强劲的人。然而你却不是，你自己很清楚地知道这一点。正因此你撤回来，几乎是在躲开你自己，并且继续在惰性之中休憩。你并非总是能够逃避开我的眼睛的注意，你带着你那片刻的热情，并且你试图在这种热情之中为你对他人的讥嘲找到合理辩护，在我的眼中，这几乎就是可笑的。从前有两个英国人远行到阿拉伯去买马。他们自己也带了几匹英格兰的赛马，并且想要借机会同阿拉伯人的马作比较来测试一下它们的能力。他们提出了一场赛跑，阿拉伯人愿意奉陪，并且让英国人在他们的阿拉伯马群中挑选他们想要的马。然而他们却不想马上就进行这场赛马，因为他们解释说，他们首先需要使用40天来进行训练准备。人们等待了40天，奖金的大小定了下来，马的鞍辔都装备好了，这时阿拉伯人问他们要骑马跑多久？回答是一个小时。这让阿拉伯人感到诧异，他非常简洁地回答说：我以为我们要骑马跑三天。你看，这就是你的情形。如果人们要和你赛马一小时，那么“没有什么魔鬼能够赶得上你”；三天的赛马你就不行了。我记得我有一次对你说这个故事，我也记得你的回答说，赛马跑三天，这是一件令人疑虑的事情，一个人所冒的风险会是在他进入了这样一个疾速之后他再也无法刹住，因此，你睿智地使自己远离这样的剧烈行为，“有时候我骑马跑一圈，但是我既不想成为骑兵也不想去在生活中具备其他坚持不懈的活动”。这样看来，这在一定的程度上倒也对；因为你总是畏惧连续性，并且尤其是因为这样的原因：这连续性会剥夺掉你欺骗自己的机会。你所具的力量是绝望的力量；它比一般的人的力量更剧烈，但它持续得也更短。

你不断地在你自身之上盘旋，你在这一更高的气境、这一更精美的升华之中挥发着，但这气境和升华却是绝望之乌有，而在你之下你看见丰富多样的知识、明见、学研、观察，但它们对于你却没有任何实在性，然而你完全随着自己的性子来利用和组合它们，你借助于它们来尽可能有品味地为精神之奢华而装点修饰那你偶尔有机会居留的宫殿。于是，生存（Tilværelsen）对于你就是一个童话，这就没有什么奇怪的

了，你常常会忍不住以这样一种方式来开始每一段讲演：“从前有一个国王和一个王后，他们生不出孩子”，并且你会在这时忘记所有别的东西来做这样一个评述：这真是够奇怪的，这在童话里总会是一个导致国王和王后的悲哀的原因，而相反在日常生活里我们所听到的倒反而是人们因为有孩子而觉得悲哀；各种孤儿院和所有这一类的机制都证明着这一点。现在你得到了这样一个奇想“生活就是童话”。你真的会把一整个月的时间单单用在阅读童话之上，你对比和检测，你的研究并非是没有收获，然而，这该派什么用场呢？只是用于让你的精神得到娱乐。你在一场极其绚丽的烟花焰火中把一切都烧掉了。

你不断地在你自身之上盘旋，而你在你之下所看见的是丰富多样的心境和状态，你使用这些心境和状态来找到各种与生活的令你感兴趣的接触。你可以是感伤的、无情的、反讽的、诙谐的，在这方面我们得承认，你是训练有素的。一旦有什么东西能够将你从你的惰性之中拉出来，那么你就会带着你的全部激情进入你的全力实践，你的实践不缺乏艺术，正如你只是有着过于丰富的装备——机智、善变，还有精神所具的全部诱惑性的天赋。你正如你自己带着极其沾沾自喜的自命不凡所表述的：如果不在身上带着一束小小的芬芳新鲜地摘下的机智之花环，就这么毫不潇洒的话，那么你永远也不会登场。人们对你的所知越多，就越是会几乎惊讶于这种算计的精明，在你被激情打动的短短时间里，这精明就渗透到你所做的一切之中；因为激情从来就没有使得你盲目，而是使得你看得更清楚。你这时却忘记了你的绝望以及所有那些原本是栖息于你的灵魂和思想中的东西，你与一个人的偶然接触使得你绝对地投入。我想对你回忆一下一个发生在我自己家的小小事件。也许为了你所做出的这段讲演，我得感谢那两个在场的年轻的瑞典女孩。那场对话进入了一个严肃的方向，并且到了一个让你觉得很舒服的点上；我稍稍表述了一下自己对那种对精神能力的不合时宜的尊重（这是我们时代的一个特征性标志）的反对；我提醒说，那关键性的东西是某种完全其他的东西，一种在那整个本质之中的真挚性（Inderlighed），除了“信仰（Tro）”，语言对之再也没有别的表述。也许你因此被置于一种不怎么幸运的处境，并且你看出你沿着这条你曾踏上的道路无法再走得更远，于是你觉得你被要求去进入那被你称为是“更高的疯狂”的东西之中去以感伤的音色进行尝试：“我没有去信吗？我相信，在森林孤独的幽静

深处，那些树在暗色的水面上、在暗色的秘密中映照出自身，在那里正午的时候也是黄昏黎明的天色，在那里住着一种生灵、一个水妖、一个女孩，我相信它比任何一种想象更美丽，我相信她在早上编织花环、在中午沐浴于凉水中，到了晚上她忧伤地摘下花环的叶子，我相信如果我能够抓住她并且拥有她的话，我会变得幸福、会是唯一应被称作是幸福者的人；我相信在我的灵魂中有着一种渴慕在整个世界里搜寻，我相信如果这一渴慕得到了满足，那么我就会变得幸福。总的说来，我是相信只要我能够找到它，那么在这个世界里就是有着意义的。现在不要说我信仰不坚或者精神不热烈。”也许你是认为这样的一段演说能够成为录取应试作^[95]，能够使得你够资格去成为一场希腊会饮讨论（Symposion）的成员；在诸多学养之中，这是你获得教育的专业，你把这样的一种生活，每天晚上和一些希腊年轻人在一起、头戴花冠对爱情或者其他可能被想到的东西进行赞美颂扬，看成是最美丽的生活，甚至你会完全献身于去作这样的赞美讲演。在我看来，这样的讲演是不知所云的胡话，尽管它无疑是有着创造性的，尽管它在那一刻会为人留下印象，尤其是在你自己获得了许可去带着狂热的雄辩力来进行讲演；另外，它也让我觉得，它是你困惑的精神状态的表现，因为，如果一个人对被别人所信的所有东西完全没有一点相信，他相信这一类神秘的生灵，这完全是合情合理的，正如在生活中常常会有这样的事情：一个人不怕任何东西，不管是天上还是地上的，但他害怕蜘蛛。你微笑着，你认为我落进了圈套，你认为我以为你相信那比起其他人你尤其是彻底不信的东西。这也完全是对的，因为你的讲演总是终结于绝对的怀疑，但是，不管你有多聪明、不管你多么会算计，你却无法否定，在一瞬间之中你在那处于这样一种过度紧张状态的病态热量中烤炙着你自已。你的目的也许是要欺骗人，然而却有这样的瞬间，尽管你自己不知不觉，你却欺骗了你自已。

你的研学的情形也是你的每一个行为的情形，你处在瞬间之中，在瞬间中你是超自然的量，你让你的整个灵魂沉陷在此之中，甚至带着一种意志的能量，因为在一瞬间里你绝对地拥有支配着你的本质。如果一个人只在这样的一瞬间里看见你，那么他就很容易被欺骗，相反，如果一个人等到了下一瞬间，那么他就很容易有机会胜过你。也许你还记得穆塞乌斯的关于罗兰的三个侍卫的著名童话^[96]吧。他们中的一个从他

他们在林子里所探访的老巫婆那里获得了一个指套环，这指套环能够使得他变得无形。借助于这指套环，他能够进入那美丽的公主乌乐喀丝的房间并且向她倾诉自己的爱情，这很打动她，因为她看不见任何人，并且因此而以为这至少是一个仙王子在向他表白自己的情欲之爱。然而，她要求他公开显形。这里就有了麻烦了；一旦他显现出自己，那么魔法就会消失，然而，如果他不能够公开显形，那么他就得不到任何这爱情中的乐趣。在这里我手头恰恰就有着穆塞乌斯的童话，并且我从中摘抄出一段来，想请你通读一下，这对你真的是有好处的。“他同意了，不情愿地，让自己显现出来，公主的想象为她在面前摆出了最英俊的男人的形象，现在她带着紧张的期待以为自己会见到这形象。但是，真实和理想之间有着怎样的反差啊，因为那显现出的不是别的，而只是一张普通的日常面孔，那些非常平凡的人中的一个，其面相看上去既没有天才的目光也没有感伤的精神！”^[97]你希望通过与人们的接触来达到的东西，你也达到了，因为，既然你要比那位侍卫骑士在各个方面都聪明得多，因而你认识到将自身显现出来是划不来的。在你用你的魔法为人们唤出一个理想的形象之后（在这里，我们得承认，你能够在任何方向上显现你的理想），你就会小心翼翼地将自己撤出去，这时你就获得了愚弄了一个人的乐趣。你另外还获得了另一样东西：你的人生观中的关联被打破了，你获得了更多的一个环节，它带着你从头开始。

在理论性的方面，你已经了结了与这个世界的关系，有限性无法在你的思想面前持恒地存在下去；在实践性的方面，你在一定的程度上也已经了结了与这世界的关系，就是说，在审美的意义上。你仍然还是没有人生观。你有着某种像是人生观的东西，这为你的生活带来某种沉静，但是我们却不可以把这种沉静混淆为对生活的安全而健康的信任。你只是相对于那仍然在追猎着“享受”的幻影、“为逃离贫困而跨越大海、越过山崖、穿过烈火的逃亡”^[98]的人而言有着沉静。相对于“享受”你有着一种绝对上等的骄傲。这完全是合乎道理的，因为你毕竟已经了结了与那整个有限^[99]的关系。然而，你却无法放弃它。与那些追猎“满足”的人们相比你是满足的，但是你所满足于的那东西，却是那绝对的“不满足”。“去看全世界的荣耀”，这并不是你所关心的，因为在思想中你已经超越了它们，并且，如果有人将它们奉送给你，你无疑会一如既往地会说：好的，我们当然可以在这之上花费一天的时间。“你没有成为百万富

翁”，这并不是你所关心的，而如果有人将“成为百万富翁”的机会送给你，你无疑会说：好的，成为百万富翁无疑会是一件很有趣的事情，并且，我们当然可以为这事情花上一个月的时间。关于人们是否可以向你提供最美的女孩子的爱情，你则会回答：好啊，半年的时间会是非常好的。在这里，我不想再往那人们常常听见的对你的抱怨的叫声中再增加音色了，这叫声说你是永远无法得到满足。我倒是更想说：在某种意义上你是对的；因为没有什么有限的东西能够、甚至整个世界都无法满足一个人的灵魂，如果这灵魂感觉到对“那永恒的”的需求。如果人们能够向你提供名誉和荣耀、提供当今时代的景仰（这则是你最弱的弱点），这时你则会说，好啊，一段短暂的时间就可以了。你并非真正欲求这个，你不会去为此而迈进一步。你会看出，如果这要具备意义，那么你就必须是具有出类拔萃的天赋，以至于这是真相；甚至在这样的一种情况下，你的思想还会把更高程度上的精神天赋看成是某种短暂而无法驻留的东西。因此，你的论辩还会再给予你一种更高的表达，如果你在你内在的对整个生活的怨恨中会希望这样表达的话：你是所有人中最傻的，但却被你的同时代景仰和崇拜为所有人中最聪明的；因为这无疑就会是对整个生存（Tilværelse）的嘲弄，比起另一种情形（如果人们是在这样地崇拜真正最能干的人），这种嘲弄远远要深刻得多。因此，你不去欲求任何东西、不想要任何东西；因为你唯一会想要的，那是一根能够给予你一切的愿望枝^[100]，你会用它来挖你的烟斗。以这样的方式，你就了结了与生活间的关系，“并且无需写遗嘱，因为你在你身后不遗留任何东西”。然而你无法保持停留在顶尖上，因为你的思想无疑剥夺了你一切，而它却没有给你任何作替代的东西。在下一个瞬间，一种小小的无足轻重的东西就吸引住了你。当然，你是带着你的目空一切的思想所赋予你的一切优越和骄傲来观察它的；你将之蔑视为糟糕的玩具，在你将之拿在手上之前，你几乎就已经厌倦，但它还是让你关注了，尽管那使你关注的并非这是东西本身——从来就不会，你还是关注它，以至于你愿意屈尊去进入它。在这方面看，一旦你让自己与人发生关系，你的本性就有了一种高度的不忠实，但是人们却无法在伦理上对你有所责备，因为你是处在伦理定性之外的。对于别人来说，很侥幸，你参与得非常少，因此人们感觉不到这个。你常常来我这里，并且你知道，你在我这里总是受欢迎的，但是你也知道，我从来都没有想到过要请你来参与什么，哪怕是最细微的事情。我甚至不会和你一起去树林踏青，不

是因为你并非很喜悦有趣，而是因为你的参与总是一种虚假。如果你真的喜欢，那么我们总是可以确定，这让你喜欢的东西不是那让我们大家都感到喜欢的东西，也不是这一行程，而是某种你在头脑中^[101]已有的东西；如果你并不高兴，那也不是因为你碰上了什么事情坏了你的心境，因为那样的事情也会让我们别人不高兴，你不高兴是因为，在你上马车的那一瞬间，你已经看穿了这一乐趣活动中的虚无。我完全可以原谅你，因为你的意识总是过度地处在动态之中，并且你常常用在你自己身上的这句话也确实很真实：你就像是一个分娩期的女人，如果一个人是处在这样的状态，那么如果他与别人有所不同的话，这就没有什么奇怪的了。

但是精神是不容人嘲弄的^[102]，它会向你报复，它将你束缚进沉郁的锁链。我年轻的朋友，在这里是一条通往成为尼禄的路，如果在你的灵魂中没有一种本原的严肃，如果在你的思想中没有一种与生俱来的深刻，如果在你的灵魂中没有一种宽宏大量，并且，如果你成为罗马的皇帝的话。然而你却走另一条路。现在，在你面前有一种人生观向你显现出来，它看来就是唯一适合你的：它就使得你的灵魂沉陷进忧伤和悲哀。然而你的思想对于这样的一种生活来说则是过于健康了，以至于这一人生观无法通过它的考验；因为，对于这样一种审美的悲哀来说，存在也同样是无常流转的，从这个角度看，它与任何一种其他的审美人生观没有什么不同；因为，在一个人无法在悲哀中沉陷得更深的时候，于是我的这样一种说法就有了真实性：悲哀的流逝就和喜悦没有两样，因为一切东西，只要它是有限的，它就会逝去。如果许多人觉得悲哀的流逝是一种安慰，那么，在我看来，这种想法就和“喜悦流逝”的想法一样无告无慰。这时，你的思想又在消灭这一人生观，并且，如果一个人消灭了悲哀，那么他就保留喜悦；你不是选择悲哀，而是选择一种喜悦作为悲哀的替换物。现在你选择了这一喜悦，这一绝望之笑。你重新回到生活，存在在这一种视效之下让你又有了新的兴趣。正如你把“与孩子们谈话”看成一种极大的喜悦，你所说的东西能够非常好地、轻松而自然地被他们理解，而这对于你自己而言却意味了完全另一种东西：你以同样的方式在“以你的笑去欺骗人们”中获得喜悦。如果你能够让人们因为你而笑而欢叫而喜悦，那么面对世界你就有了胜利感，于是你对你自己说：你们仿佛还真以为你们知道自己在笑什么！

但是精神是不容人嘲弄的，而沉郁的黑暗在你的周围密集起来，一道“疯狂的诙谐”的闪电只是将你在你自身面前显现得更强烈、更可怕。没有什么东西使你得到消遣、整个世界的欲乐对你都毫无意义，尽管你羡慕那些头脑简单的人们的那种对于生活的痴愚喜悦；你并不追逐那个。欲乐享受诱惑不了你。不管你的处境是多么地可悲，在事实上，“欲乐诱惑不了你”这一事实却是一个神所具的幸福。我的意思并不是赞美你身上的这“蔑视欲乐”的骄傲，而是赞美那“将你的思想紧紧抓住”的恩典；因为，如果欲乐诱惑了你，那么你就迷失了。但是“它诱惑不了你”，这事实显示出你的路是什么：你要向前走，不能返回。还有着另一条歧路，也同样地可怕，在此我再一次不是相信你的骄傲，而是相信那种使你保持让自己持恒地高高在上的方式。不错，你是骄傲的，并且，一个人骄傲总比一个人虚荣要好；不错，在你的思想中有着一种可怕的激情，你将之视作是一种你不打算放弃的责任，“你宁可将自己看成是在这个世界上的没有得到支付的债权人，也不愿意去消灭这责任”，然而，一切“人的骄傲”都是一种脆弱的保障。

你看见了，我年轻的朋友，这种生活是绝望，你能够对别人隐藏，但是却无法对自己隐藏：它是绝望。然而在另一种意义上它却不是绝望。你太轻率（letsindig）了以至于无法绝望，你太沉郁（tungsindig）了以至于无法与绝望相接触。你就像是一个分娩期的女人，然而你却持恒地保持着那瞬间、持恒地停留在痛楚之中。如果一个女人在自己的产痛中获得这样的想法，想着她所要生出的会不会是一个妖怪，或者在自己的内心里想着她到底会生出个什么出来，那么她就会与你有着一定相似。她的“试图停止自然进程”的努力不会有什么结果，但是你的努力却无疑是有可能产生结果的；因为，一个人用来在精神的意义上“分娩生产”的东西是意志的创造力^[103]，并且它是人自己所能控制的。你畏惧什么呢？我们知道，你不是要去生出另一个人，你只是要生出你自己。然而，我无疑也知道这之中的一种严肃，它能够震撼整个灵魂；“在自身的永恒有效性中意识到自己”，这是一个瞬间，它比世上的一切都更意义重大。这就仿佛是，你被陷住、被纠缠住并且从此在时间和在永恒中都永远也无法挣脱，这就仿佛是你失去了你自己，仿佛你停止了存在，这就仿佛是，你在下一个瞬间就会后悔，但这事情却无法被纠正过来。在一个人面对着一种永恒而将自己联系于一种永恒的权力的时候，在一个人

将自己看成是那“时间永远也不会删除其记忆”的人的时候，在一个人在永恒而一贯的意义上意识到自己所是的东西的时候，这是一个严肃和意义重大的瞬间。然而，一个人也可以不去做这事！看，在这里就有一个非此即彼。让我对你说一些在有别人听着的时候我永远也不会对你说的话吧（有别人听着的时候我不会对你说，那是因为我在某种意义上无权这样说，并且，因为我几乎只是在谈论那将来的时间）。如果你不想要这个，如果你继续想要用诙谐之缥缈和精神之虚无来为你的灵魂逗趣，那么你尽管去这样做吧，离开你的家，走出去，去巴黎，投身于新闻采访，奉承娇气女人们的微笑，用你的诙谐之凉爽来冷却她们的热血，让“驱逐一个有闲女人的无聊或者一个灯枯油尽的登徒子的思想”成为你生命中的骄傲使命；忘掉“你曾是孩子、在你的灵魂中曾有过虔诚、在你的思想中曾有过无邪”，弄哑掉你胸口里的每一个高声，在那些晚会闪烁着的可悲中虚掷你的生命，忘掉“在你身上有着一个不死的精神”，烤炙掉灵魂中的最后一丝生机，并且，在那诙谐暗哑下来成为无声时，那么，在塞纳河中仍然有水，在小货摊上仍然有火药，旅行社在这一天的任何一个时间里都仍然存在着。但是，如果你不能的话，如果你不愿的话，（你是既不能也不愿），那么振作起来，去掐死每一种胆敢对你的更善的本质作出叛逆的反叛想法，去鄙视所有忌妒你具备精神天赋却自己想要拥有这些天赋来滥用它们的可怜品格，去鄙视那种不情愿承受生活的负担却想要获取“承受生活的负担”的荣誉的伪善，但却不要因此而去鄙视生活，要去尊重每一种正派的努力、每一种谦卑地隐藏着的适度的活动，并且在一切之中首先对女人要有更多一点尊敬，相信我，拯救恰恰是来自她那里^[104]，正如腐败是来自男人。我是一个已婚的男人，并且因此而有偏见，但我有这样的信念：就算一个女人把人推进腐败^[105]，那么她也有足够正直和诚实来补救，并且仍然在补救着：在一百个在世上迷失的男人中，有九十九个被女人拯救，一个是因为一种直接的神圣恩典而得到拯救^[106]。现在，我也还认为，以某种方式进入迷途就是男人的属性，对于男人的生活这是真的，正如对于女人的生活，也有着这样的真理：她应当留在直接性之纯粹而无辜的和平之中；这样，你很容易就可以看出，我认为女人为自己所作下的破坏作出了完全的弥补^[107]。

那么，你做了什么呢？换一个人也许会说：去结婚，然后你会有别

的东西可想。无疑是如此，但是这是否对你有什么好处，这则又是一个问题了，并且，不管你对于那另一性别是怎么想的，你的思维方式仍然是过于骑士化，因而你不会因为这个原因而去结婚，另外，如果你自己都无法控制你自己，那么你就很难找到另一个人是能够做得到这一点的。或者，人们可以说：去找一个职业，投身于让人消遣的商业生活中，你会忘却你的沉郁，去工作，那是最好的。也许你能够成功地让自己进入这状态，看上去它好像是被忘记了，然而它却没有被忘记，它在某一时刻又突然爆发出来，比任何时候都可怕，也许它甚至能够做到它迄今所无法做到的——出乎意料地突袭你。另外，不管你对于生活及其作为是怎样想的，你仍然会把你自己的想法得过于骑士化，因而你不会因为这个原因而去选一个职业，因为这实在是一种类型的虚假，正如“以此为原因而去结婚”的情形。那么到底该做什么呢？我只有一个回答：去绝望吧！

我是一个结了婚的男人，我的灵魂确定不移地与我的妻子、我的孩子以及这生活联系在一起，我一直应当赞美这生活的美丽。如果我说，去绝望吧，那么，这就不是一个过度激动的少年人想要把你卷进激情的大漩涡，不是讥嘲的魔鬼对沉船海难呼喊这一安慰，而是我在向你喊这句话，不是作为一种安慰、不是作为一种你要在之中停留的状态，而是作为一种“作为（Gjerning）^[108]”，整个灵魂的力量和严肃和集聚就属于这种“作为”，就像这句断言是我的信念、是我盖过世界的胜利^[109]：每一个人，如果他没有尝到过绝望的苦涩，那么他就总是会搞不明白生活的意义，尽管他的生活也许会是那么美丽、也许会是那么富足于喜悦。你没有对这个你生活在之中的世界进行过欺骗，你没有输给它，因为你战胜了它，就像我自慰于自己是一个正直的丈夫，尽管我同样也绝望过。

如果我以这样的方式来观察你的生命，那么我会赞叹你是幸福的；因为这其实是非常重要的，一个人千万不要在那绝望的瞬间错误地看生活，否则这是非常危险的，就像孕妇在分娩的时候做错事。如果一个人对于一件具体单个的事物绝望，他所面临的危险就是：他的绝望没有变得真实和深刻，这是一种幻觉、一种对于具体单个的事物的悲哀。你不会以这样的方式绝望，因为没有什么单个的事物被从你这里剥夺走，你

至今拥有它们全部。如果那绝望的人出错了，如果他以为那事故是出在他自身之外的丰富多样的万物之中，那么在这时他的绝望就不是真的，并且这不真的绝望就会使得他去仇恨这世界而不是去爱这世界；因为，固然这事情就是这样，这世界为你带来麻烦，因为仿佛世界想要在你面前成为某种不同于它所能是的东西，然而这事情也同样是这样：如果你在绝望之中发现了你自己，那么你就会因为它是它所是而爱它。如果那将人带进绝望的是辜（skyld）和咎戾冒犯（Brøde），是一种艰难的良心压迫，那么，他就也许会难以重新获得自己的喜悦。那么，绝望吧，尽你的全部灵魂和你的全部思想^[110]，你越是推迟绝望，那么境况就越艰难，而那要求则一如既往没有两样。我对着你这样叫喊，就像那女人向塔奎尼乌斯兜售一本藏书，在他不愿给出她所要的价钱时，她烧了三分之一并且继续要同样的价钱，而在他仍不愿给出她所要的价钱时，她烧了另一个三分之一并且继续要同样的价钱，最终他为那最后的三分之一藏书给出了她原本所要的价钱^[111]。

你的绝望的境况是美的，然而却还有更美的。想象一下，一个和你一样有天赋的青年人。让他去爱一个女孩，爱她之深就像爱他自己。让他有时间考虑上一小时，他将自己的生命建立在了什么东西之上，而她又将会将生命建立在什么东西之上。爱是他们共有的，但是他却会觉得有着各种差异。也许她是天生丽质，但这对他无法有重大的意义，并且这也是如此脆弱的，她也许具备青春的喜悦心情，但这一喜悦对他无法有真正的意义；而他拥有精神（Aanden）的权力，他感觉到它的力量。他想要真正地爱她，并且因此他不会想到要去把这个精神性的东西给她，而她谦卑的灵魂也不会要求这东西；然而，这里有着一种差异，并且他会觉得，如果他真正要爱她的话，那么这差异就得被消除掉。这时他就会让灵魂沉陷进绝望之中。他不是为了自己的缘故、而是为了她的缘故而绝望，然而这却也是为了他自己的缘故，因为他爱她就像爱自己一样深；这时，绝望的权力就来吞噬一切，直到他在自己的永恒有效性之中找到他自己，而到那时他就找到了她，这时他是从这对血和肉和有限性的虚幻差异的搏斗中回返，再没有什么骑士在从那些充满危险的业绩征旅中归返时能够比他更幸福和喜悦了，因为那绝望的人找到那永恒的人，在这之中我们全都是相等同的。他不会产生那种“想要钝化自己的精神或者忽视精神的修养以求通过这种方式来获得平等”的痴愚想法，他会

保持精神的天赋，但在他的内心深处他会自己知道：他这个有着这些天赋的人就像那没有这些天赋的人一样^[112]。或者想象一种深刻的宗教境界，出于对于同类（人）的真正的和真挚的爱心而将自己投进了绝望之海，直到他找到了“那绝对的”，在这一个点上，一个人的额头到底是平的还是高高拱起比天空更骄傲就是同一回事，在这一点上不存在无所谓而只有绝对有效性。

你有各种各样好的想法、许多古怪的突发念头、许多傻劲，将他们全都留着吧，我是不想要它们的，但是你有一个想法是我要求你坚持住的，这个想法使得我确定我的精神是与你的精神有着亲缘关系的。你常说，你宁可去成为世界上任何别的人物也绝不愿去成为诗人，因为从常规看，一种“诗人存在”（Digter-Existens）就是一种以人献祭的牺牲^[113]。从我的立场看，我不会否认，那种在开始写诗之前就已经赢得了他们自身、或者通过写诗来赢得他们自身的诗人是存在过的，但是在另一方面也很肯定，就其本身而言的“诗人存在”则是处在那种朦胧黑暗之中，这种朦胧黑暗之所以出现，是因为一种绝望没有被完成、灵魂持恒地在绝望中颤抖而精神无法赢得真正的崇高化。诗人的理想总是一种不真实的理想，因为那真实的理想总是现实的理想。于是，当精神得不到许可上升进精神的永恒的世界时，那么它就停留在了半途之中并且欢悦于那些在云彩中反映出来的景象并且为它们的无常流转而感到喜悦。因此一种就其本身而言的“诗人存在”是一种不幸的存在，它是高于“有限”的，但却又不是“无限”。诗人看见那些理想，但是，为了能够从它们获得喜悦，他就必须逃离这个世界，他无法在生命的迷惘困惑中将这些“神的形象”带在身上^[114]，无法不受那些在他周围呈现出来的歪曲形象的影响而心平气和地继续自己的路，这样就更不用谈他怎么会有力量去将这些理想穿戴起来。因此诗人的生命常常是那些因为停留在有限性中而自以为很安全的人们的那种可怜的同情的对象。有一次，你在一个沮丧的瞬间里表述说，恰恰是他们这些人，他们在他们的暗自思量中对你进行了清算，并且一旦你被认作是一个很有头脑的人但你却隐退出社会并且不去成为社会中好管闲事的成员，他们就很想这样的情形之下做出了结。是的，在这世界上有着这样的一种可悲的事物想要以这种方式来战胜一切稍稍伸出一个手指的人，这是不容否定的。然而不要去让它来打搅你吧，不要去与之对抗，不要去鄙视它，在这里我想说的正是

你一直所说的话：它不值得一个人去为之花工夫。但是，如果你不想成为诗人的话，那么对于你来说，除了我向你展示的这条路之外别无他路：去绝望吧！

于是去选择绝望，因为绝望本身是一种选择，因为一个人能够怀疑（tvivle）而无须去选择这怀疑的行为，但是一个人却无法不对绝望进行选择而去绝望（fortvivle）。在一个人绝望的时候，这人就又作出了选择，那么这个人所选择的是什么呢？他选择他自己，他所选择的不是在自身的直接性中的自己，不是作为这一偶然个体的自己，他是选择在自身的永恒有效性中的自己。

在这一点上，我将针对你而努力做出更进一步的阐明。在现代哲学中已经有过非常多的关于“思辨始于怀疑”的说法，比足够的还要多；相反，就我时而有机会所关注到的这方面的思考看，我却只是在徒劳地想去找找到一个关于“怀疑和绝望的区别在哪里^[115]”的阐释。在这里，我尝试阐述这一区别，希望这阐述会有助于你确定一个方向并将你置于一个正确的位置上。我绝不是自以为有什么真正的哲学能力，我不具备你那种游戏于各种范畴的大手笔，但那在最深刻的意义上是生命之意味的东西，这东西则无疑也是能够被一个更为朴素简单的人把握的。怀疑是思想的绝望，而绝望是人格的怀疑，因此，我如此紧紧地把握住“去选择”这一定性，这“去选择”是我的口令，是我人生观中的神经，尽管我绝不敢妄自以为有一个体系，我却仍然有着这样的一个“去选择”。怀疑是思想自身之中的内在运动，在我的怀疑之中，我尽可能无我而不具偏向地作出行为。现在我假设，思想在怀疑得以贯彻的时候找到“那绝对的”并且休止于之中，于是它不是根据一次选择而是根据一种必然来休止于之中。它在之前也是根据这同样的必然来进行怀疑的，因为这怀疑本身是一种必然之定性，而这休止亦然。这就是怀疑中的高贵之处，正因此，它如此频繁地受到几乎不明白自己在说些什么的人们的赞美和欢呼。但是这个，“它是一种必然之定性”，显示出，那全部的人格都没有参与进运动。因此，如果一个人说，“我很愿意相信，但是我却不能够，我不得不怀疑”，那么在这说法之中就有某种非常真实的东西。因此，我们也常常看见，一个怀疑者在其自身之中也还是可能拥有一种正定的实质（et positivt Gehalt）的，这实质在所有“与思想的交流”之外生活

着，他可能是一个最有良知的、绝不去怀疑义务之有效性和自己的行为准则、绝不怀疑许许多多同情的情感和心境的人。另一方面，尤其是在我们的时代，我们看见各种在心灵中有着绝望、但却战胜了怀疑的人。在我看来，如果我们看一下德国哲学家中的个别几个^[116]，这样的事实就尤其醒目。他们的思想是平静的，客观的逻辑思想在其相应的个体性中被带进了休止，但他们却是绝望的，尽管他们借助于客观的思维来使自己得到消遣，因为一个人能够以许多方式来使自己得到消遣，但却几乎找不到像“抽象的思维”一样地使人麻木迷醉的方式，因为这思维所要求的是尽可能非人格地去作出行为。于是，怀疑和绝望所属的是完全不同的层面，这被置于运动中的是灵魂的不同方面。然而我却绝没有因此而满足，因为这样一来，怀疑和绝望就变得相互并列，而事情却并非如此。绝望是一个远远更为深刻和完全的表述，它的运动比怀疑的运动所包含的要远远更为博大。绝望恰恰是一种对于整个人格的表述，而怀疑则只是对于思想的表述。怀疑所具的那种假设的客体性，固然它因为这客体性而显得那么出色，这客体性却恰恰是对于“它的不完美”的表述。因此，怀疑是立足于“差异”之中，绝望则立足于“那绝对的”之中。“去怀疑”是属于天赋才能，而“去绝望”则绝不属于天赋才能；但是天赋才能就其本身是一种差异，那为使自身有效而要求一种差异的东西永远都无法是“那绝对的”；因为“那绝对的”只能够是为了“那绝对的”而作为“那绝对的”。最卑微的、最没有天赋的人也能够绝望，一个彻底不是思想者的年轻女孩也能够绝望，相反，每一个人都能够很容易地感觉到，在谈论这些人的时候将他们说成是怀疑者，这无疑是痴愚的事情。一个人的怀疑能够是平静而他却可以是绝望的，并且这情形能够这样地继续下去，这之所以是如此，是因为在更深刻的意义上他并不想要这绝望。总体上说，如果一个人不想绝望，他就根本无法绝望，而为了真正地去绝望这人就必须真正地想要去绝望，而如果一个人真正地想要绝望，那么这人就真正是处在绝望之外；如果一个人真正地选择了绝望，那么这个人就真正地是选择了那绝望所选择的东西：在自身的永恒有效性中的自身。只有在绝望之中，人格才是平静的，不是因为必然，因为我绝不会必然地绝望，而是因为自由，只有在自由之中一个人才赢得“那绝对的”。在这方面，如果我对我们的时代能够有什么看法的话（因为我只是从我对报纸的阅读和个别书籍中或者从与你的对话中而对这时代有所知），那么我认为我们的时代会有所进步。也许代价会是昂贵的，但人们会经历

到那去发现“‘那绝对的’不是怀疑、而是绝望”的真实出发点，这样的时刻不会是很遥远的。

然而，我回到我自己的范畴之中，我不是逻辑家，我只有这样的一个范畴，但是我能够向你保证，它既是我心灵的选择也是我思想的选择，既是我灵魂的兴致也是我的极乐至福——我回到这“去选择”的意味之上。在我绝对地选择的时候，我选择绝望，而在绝望之中我选择“那绝对的”，因为我自己是“那绝对的”，我设定“那绝对的”并且我自己是“那绝对的”；但是，与之完全同一地，我可以说：我选择那“选择了我的”“绝对的”，我设定那“设定了我”的“绝对的”；因为，假如我记不得这第二个表述是同样地绝对的，那么，我的“去选择”的范畴就是不真实的；因为这恰恰就是两者的同一。我所选择的东西，我不去设定，因为如果它不是已经在事先被设定了的，那么我就不能够选择它，并且，我们还得看到，如果我不是通过“我去选择它”而设定了它，那么我就没有选择它。它存在，因为如果它不存在，那么我就无法选择它；它不存在，因为它是通过“我选择它”才进入存在，否则的话，我的选择就是一个幻觉。[117]

但是，我所选择的到底是什么，是这个或者那个吗？不，因为我绝对地选择，我恰恰是通过“我选择了不去选择这个或者那个”来绝对地选择。我选择“那绝对的”，那么，什么是那绝对的？那是在我的永恒有效性中的我自己。我自己之外的别的东西是我永远也无法作为“那绝对的”来选择的，因为，如果我选择别的东西，那么我是将之作为一种有限来选择，于是就不是绝对地选择它。甚至那选择了上帝的犹太人，也不是绝对地选择，因为，他固然是选择了“那绝对的”，但他却不是绝对地选择它，而因此它就停止了作为“那绝对的”存在[118]，而成为一种有限。

然而，这个“我的自我”又是什么呢？如果我想要谈论一个最初的瞬间，一种对之的最初表述，那么，我的回答就是：它是一切之中最抽象的而同时就其自身又是一切之中最具体的东西，亦即，它是自由。让我在这里做一个小小的心理学观察吧。我们很频繁地听见人们在对生活的抱怨中发泄出他们的不满，我们很频繁地听见他们想要些什么。你可以想象一下一个这样的可怜虫；让我们忽略过那些在这里说明不了任何问

题的愿望吧，因为它们是隶属于那完全偶然的事物。他有着这样的愿望：但愿我能够具备那个人的精神或者那个男子的才干，等等，是啊，以便去达到那最极端的顶点——如果我具备那个人的坚定有多好。我们足够频繁地听到人们这样的愿望，但是，你可曾听到过人们严肃地愿望他能够成为另一个人，绝对不会吧，这对于那种人们所说的不幸的[119]个体人格恰恰就是很典型的：他们最牢固地紧守着他们自己，他们尽管有他们的全部苦难，但却不惜全世界的代价也不愿去成为另一个人，这种事实，其原因是在于：这样的一些个体人格非常接近真相，并且，他们感觉到这人格的永恒有效性，不是在其祝福中、而是在其苦恼中感受到的，尽管他们保留住了这一对于之中剩下的喜悦的完全抽象的表达——他们宁可还是想要继续是他们自己。但是现在，这个怀有那诸多愿望的人，他却认为自己还是想要持恒地继续作为他自己，哪怕一切都被改变了。也就是说，在他自身之中有着某种东西，这东西相对于所有其他东西而言是绝对的，他因为这东西而是他所是这样的一个人，尽管他通过他的愿望而达成的变化可以是可能达成的最大变化。至于“他是一个误会”这一点，我将在后面展示，而在这里我则只想为这一“使得他是他所是的这样一个人”的“自我”找到最抽象的表述。而这表述除了“自由”之外绝不会是别的东西。沿着这条路走，我们真的能够为人格的永恒有效性给出一个最具机动性的证明；是的，甚至一个自杀者真正地也不愿意摆脱他自己，他也有愿望，他的愿望是为他的这个自己找到另一种形式，正因此我们无疑是能够找到一个这样的自杀者，他在极大的程度上确信灵魂的不朽性，但其生命实质却沉陷得如此之深，以至于他以为他在这一步之上为自己的精神找到了绝对的形式。

然而，一个个体人的情形之所以是能够如此，仿佛他不断地能够被改变但却又继续保持原样，仿佛他的内在本质是一种能够标示所要标示对象的代数符号，原因是：他没有被正确地安置，他没有选择他自己、没有对此的观念，然而，甚至在他的无知之中也依然存在着一种对“人格之永恒有效性”的承认。但反过来，那得到了正确的安置的人，他的情形则不同。他选择了他自己，不是在有限的意义上，因为，如果这是在有限意义上的选择，那么这一“自我”就仅仅只依然是一种穿梭于其他各种有限之间的有限，他是在绝对的意义上选择他自己，并且，他确实是选择他自己而不是选择另一个人。他这样选择的这个自我是无限地具体

的，因为这是他自己，然而这又是绝对地不同于他从前的自我，因为他绝对地选择了它。在之前，这一“自我”不曾存在，因为它通过选择而进入存在的，然而它却又是曾存在的，因为很明白，它本来就是“他自己”。

在这里，选择同时是两种辩证运动，“那被选择的”不存在并且通过选择而进入存在，“那被选择的”存在，否则这就不是一个选择。也就是说，如果我所选择的东西不存在，而是通过选择才绝对地进入存在，那么，我就不是在选择，而是在创造；但是我不是在创造出我自己，我是在选择我自己。因此，一方面大自然是从乌有之中被创造出来的、我自己作为直接的人格是从乌有之中被创造出来的^[120]，另一方面，作为自由精神的我则是从矛盾基本律诞生出来的，或者，通过“我选择我自己”而诞生出来的。

现在，他发现了，他所选择的这个“自我”在其自身之中有着一种无限的复杂多样性，因为它有着一部历史，一部“在此之中他认出和承认那与他自身的同一（Identiteten^[121]）”的历史。这历史有着不同的类型，因为在这历史中他处于与“人类中的其他个体们”以及与“整个族类”的关系中，并且这历史包含有某种痛楚的东西，并且他却只能通过这历史而是他所是的这样一个人。因此，“去选择自己”就是一种勇气；因为在同时，就在他仿佛是最孤独隔绝的时候，同时也就是他在那根子中沉陷得最深的时候，借助于这根子他与全部的一切关联在了一起。这使得他焦虑，然而事情必须是这样；因为，在自由之激情在他身上醒来的时候（并且，它是在选择之中醒的，正如它在选择之中将自身预设为前提），这时他选择他自己，并且，就像是在为自己的至福而斗争，他为这种拥有而斗争，而这正是他的至福。在这所有的一切之中，他什么都不能放弃，不能放弃那最痛楚的、不能放弃那最沉重的，而对于这一斗争的表述、对于这一获取的表述，却是——悔（Anger）。他将自己悔回^[122]到自身之中、悔回到家族之中、悔回到族类之中，直到他在上帝之中找到他自己。只有在这样的条件（Vilkaar^[123]）下他才能选择他自己，而这是他所想要的唯一条件，因为只有这样他才能够绝对地选择他自己。然而，如果没有爱的话，一个人又会是什么呢？但世上有着许多种类型的爱；我爱一个父亲不同于爱一个母亲，我爱我妻子则又有不

同，并且每一种不同的爱都有自己不同的表达，但是，也有着一种爱，我用这爱来爱上帝，而这种爱在语言之中只有一个表达，它就是：悔。如果我不是这样地爱他，那么我就不是绝对地爱他，不是出自我内在本质地爱他，对于“那绝对的”的每一种其他的爱都是一种误解，因为，让我们看人们所一向最推重的以及我自己所尊崇的情形，在关于所有自己的爱的想法与“那绝对的”紧密地联系在一起的时候，那么，我所爱的就不是“那绝对的”，那么，我就不是在绝对地爱，因为我是在必然地爱；一旦我是在自由地爱并且爱上帝，那么这时我就是在悔。如果说，“我对上帝的爱的表达是悔”这说法没有其他的依据存在，那么，这里就有着这样的一个依据：他先爱了我^[124]。然而这却是一个不完美的说法；因为只有在我作为有辜的（skyldig）^[125]而去选择我自己的时候，我才是绝对地选择我自己，如果说到底我要这样绝对地选择我自己（而不同一于“创造出自己”）的话；并且，尽管这是父亲的罪过传承到儿子那里^[126]，他也将这罪过拿来一起悔；因为只有这样，他才能够选择自己、绝对地选择自己，尽管眼泪几乎将要把一切从他那里抹去，他继续悔着；因为他只有这样去选择他自己。他的自我就仿佛是在他自身之外，它要去被获取，而这“悔”是他对它的爱，因为他从永恒的上帝的手上绝对地选择它。

我在这里所提出的不是讲台上的智慧，这是某种每一个想要这样的人都能够说出的东西，也是每一个人在他想要的时候能够想要的东西。我不是在课堂里学会这个的^[127]，这是我在客厅里学到的，或者，如果你想这样说的话，我也可以说是在托儿所里学到的，因为，我看见我的小儿子在地板上跑，那样喜悦、那样幸福，这时我就想，又有谁知道我是不是对他产生过许多有害的影响。上帝知道，我尽可能地关心他，但这一想法却并不能够使我得到安宁。这样，我就对自己说，在他的生命里会有一个瞬间到来，到那时，他的精神也会在选择的瞬间变得成熟，到那时，他会选择他自己，到那时他也会悔，对于任何出自我而落在了他身上的辜进行悔。一个儿子为父亲的罪过而悔，这是美丽的，但是，他却不会为了我的缘故而这样做，而是因为他只有这样才能够选择他自己。让那将要发生的事情发生吧，常常那些被人们看作是“最好的”的东西对于一个人却是有着最危害的后果，但所有这一切却都是无所谓的。我能够对他有很大好处，这是我应当努力的，但是那最高的，那只有他

自己才能够去为自己达到。看，正是因此，一个人在选择他自己的时候才会那么痛苦艰难，因为那绝对的隔绝在这里是同一于那最深的连续性的，因为，只要一个人没有选择他自己，那么，看来那种“要么以这样的方式要么以那样的方式而变成某种不同的东西”的可能性就好像是存在着的。

看，在这里你就看到了我对于“什么是选择和悔”的粗浅看法。把一个年轻女孩当成一个人自己的母亲来爱，或者，把一个人自己的母亲当成一个年轻女孩来爱，这都是不像样的，每一种爱情都有自己的特性，对上帝的爱有着自己的绝对特性，其表达就是悔。任何其他的爱与这种爱相比又是什么，与之相对只是咿呀儿语。我不是一个激动的年轻人试图推销自己的理论，我是一个结了婚的丈夫，我当然敢让我的妻子听到这说法：与“悔”相比较，所有的爱都只是咿呀儿语，但我却知道，我是一个很好的丈夫，“我，仍然作为一个丈夫在那最初的爱胜利旗帜之下斗争着的我”；我知道她与我共有着这一看法，并且因此我更深深地爱着她，并且我不愿意被那个年轻女孩爱，因为她并不与我共有这看法。

在这里，新的可怕歧途又显现出来：那沿着大地匍匐而行的人不像在群山的峰巅间攀登的人那样地容易面临下跌的危险、那逗留在炉灶边的人不像敢于在世上闯荡的人那样地容易遇上迷途的麻烦，我知道这个，但是我因此同样欣慰地停留在我的选择之中。

现在，一个神学家会在这一点上找到一种通往各种各样的观察考虑的出发点；我不想在这些观察考虑中走更远，因为我只是一个外行。我所想做的只是对之前的东西以这样的一种说法来进行阐明：只有到了基督教之中，“悔”才找到了自己真正的表述。虔诚的犹太人感觉到父祖们的罪行落在了自己的身上，但他的感觉却不会像基督徒那样临近而深刻；因为，虔诚的犹太人无法对之进行悔，因为他无法绝对地选择他自己。父祖们的辜沉重地压在他身上、在他之上孵着，他在这一负担之下瘫沉，他叹息，但他无法将之挑起来，只有那绝对地选择了自己的人借助于悔才能够将之挑起。自由越大，辜就越大，而这是至福

（Saligheden）的秘密；不愿去对父祖们的辜进行悔，就算这不是怯懦，那么这也是灵魂中的胆小之心，如果这不是可怜的行为，那么这也就是卑琐和对崇高的匮乏。

于是，绝望之选择就是“我自己”；因为这无疑是真实的：在我绝望的时候，就像对所有别的东西绝望一样，我也对我自己绝望；但是我所对之绝望的这自我则是一种有限正如每一种其他的有限，那我所选择的“自我”是那绝对的“自我”，或者说是依据其绝对有效性的我的自我。如果事情是如此，那么你在这里就又会看见，为什么我在前面的文字中以及在此不断地说：我在“去审美地生活和去论理地生活”之间所立出的这一非此即彼不是一种完全的两难，因为它其实只是关于一个选择。通过这选择，我其实不是在善和恶之间作选择，而是我在选择“那善的”，但是，在我选择“那善的”的时候，我恰恰由此^[128]而在选择那“善和恶之间的选择”。在每一个后来的选择中，这本原的选择是永远地在场的。

那么，去绝望吧，你的轻率再也不应当使得你像一个变幻不定的精灵、像一个鬼魂那样地在一个对你而言是已经丧失了的世界的各废墟之间走动；去绝望吧，你的精神再也不应当在沉郁之中叹息，因为世界对于你将重新变得美丽而令人欢悦，尽管你是用与以前不同的目光去看它，你的精神将得到解放而飞翔在自由之世界中。

在这里我可以中断一下，因为我现在已将你带到了我想要让你进入的这一点上；就是说，如果你自己愿意的话，你已经在那里了。我想要的是，你将你自己从审美（*Æsthetiken*）的幻觉中、从一种半绝望的梦中解脱出来，这样你就能够觉醒而进入精神之严肃。然而这却绝不是我的意图，因为现在，从这一观点出发，我要给你一种对生活的观察，一种伦理的人生观。我能够为你提供的只是卑微朴素的东西，一方面因为我的礼物（*Gave*）是无法与那任务（*Opgave*）相比的，一方面因为卑微朴素是所有伦理事物的首要特性，对于一个从审美（*Æsthetiken*）的过度丰富中走出来的人，这样一种特性会是足够地醒目的。在这里，事情就是“没有什么显现的，一切都依照良知”^[129]。在这里中止，人们也可以怀疑这会是出自另一个原因，因为这看上去很容易显现为这样一种外观：我终结于一种类型的寂静主义^[130]（*Qvietisme*），人格到头来通过一种与“思想归宿于那绝对的”一样的必然性来归宿于之中。一个人赢得他自己，那又有什么用，一个人获得一把能够战胜整个世界的剑，如果他除了将这剑插在剑鞘中之外对之不作他用的话，那又有什么用？

然而，在我转入“进一步提出对于生活的这样一种伦理观察”之前，

我想用几句话来提示出一个人在绝望之瞬间所会面临的危险，指出他可能会在之上搁浅并且使他完全沉船的暗礁。圣经上说：人若赚得整个世界，但伤害了自己的灵魂，这对他有什么好处呢，他能够获得什么补偿呢？^[131]反过来的说法圣经没有说，但却是隐藏在这句子中。反过来的说法会是这样：人若失去了整个世界，但却没有伤害了自己的灵魂，这对他有什么害处呢，他又需要什么补偿呢？有这样的一些表述，它们就其自身而言是简单的，但却把一种古怪的恐惧灌进灵魂，因为事情几乎就是如此：我们越是去想它们，它们就变得越朦胧昏暗。在宗教方面，这样的一句话就是这种表述：对圣灵所行的罪^[132]。我不知道，神学家们有没有成功地为之给出一个特定的解说，我觉得自己是没有这个能力去给出解说，但毕竟我也只是一个外行。相反，“伤害了自己的灵魂”这一表述则是一个伦理的表述，并且，如果一个人认为自己有着一种伦理的人生观，那么他也就必定认为自己能够为之给出一个解说。我们常常听见这说法被用在什么地方，然而，每一个人，如果他想要明白这个，他就必须在自己的灵魂中经历了极深刻的运动，是的，他必须是绝望过的；因为这被表述于此的东西在根本上是绝望之运动：在一边是整个世界，在另一边是一个人自己的灵魂。你将很容易看见，一个人，如果他追随着这一表述，到头来就会进入那对于“灵魂”的同样抽象的定性，就像我们在前面的对于“想要但却不去成为另一个人”的心理学思考中最后进入对于“自我”这个词的定性，这是一个同样地抽象的定性。也就是说，如果我能够赢得整个世界但却会伤害自己的灵魂，那么，在“整个世界”这个表达词中也就蕴含了所有那些我直接地（就我自身而言）所拥有的有限事物。这时，我的灵魂对于这些事物而言则显现为是无所谓的。如果说，我能够失去整个世界而不伤害我的灵魂，那么在“整个世界”这个表达词中就又蕴含了所有那些我直接地（就我自身而言）所具的有限性之诸定性，然而，我的灵魂却没有受到伤害，于是它对于它们而言是无所谓的。我会失去我的财富、我在他人眼中的荣耀、我的精神力量，但却不损害我的灵魂，我会赢得所有这一切但却受到损害。那么，我的灵魂是什么呢，这一能够对这种丧失无动于衷而能够因这一赢利而遭受损害的“我的最内在的本质”是什么呢？对于那正绝望的人，这一运动就显现出来：它不是什么修辞性的表述，而是在他在这边看见整个世界而在那另一边看见自己、自己的灵魂的时候的唯一足够而恰如其分的表述。在绝望的瞬间，分离就显现出来，并且这时问题的关键是：他以怎

样的方式绝望。因为，正如我在上面就每一种审美的人生观所阐述的，这“去赢得整个世界”并且“以这样一种方式损害自己的灵魂”是绝望，但是，我的内在信念却是：这“去绝望”对于一个人来说则是他的真正拯救。在这里，这“去想要自己的绝望”、“去在无限的意义上想要这绝望”中的重大意义就又显现出来了；因为这样的一种意愿是同一于那绝对的“献身”的。相反，如果我是在有限的意义上想要我的绝望，那么我就伤害了我的灵魂，因为那样的话，我的最内在的本质就不会在绝望中走向突破，相反，它是在绝望中关闭了自己、它被坚硬化，这样，有限的绝望是一种硬化，而绝对的绝望则是一种无限化。如果我在我的绝望中赢得了整个世界，那么，我就因为“我使我自己有限化”而损害我的灵魂，因为我是在之中有着我的生活；如果我对“我失去全世界”感到绝望，那么我就损害了我的灵魂；因为，既然我在这里又将我的灵魂看成是通过有限性而得以设定的，那么我就是在以完全同样的方式使我的灵魂有限化。一个人可以通过犯罪来赢得整个世界但却损害自己的灵魂，这一点是很明显的，但是，还有一种看上去要远远更为无辜的方式，人会以这样的方式来赢得整个世界而损害自己的灵魂。因此我说，那个年轻女孩是同样地绝望，不管她是得到了她所爱的人还是没有得到。每一个有限的绝望都是一种对于有限性的选择，因为，我对之作了同样的选择，不管是在我获得它的时候还是在我失去它的时候都一样；因为这“我是否得到它”并非是我的权限所及，而“去选择它”则无疑是我所能做到的。因此，那有限的绝望是一种不自由的绝望，它真正所想要的并非是绝望，它想要的是那有限性，而这一事实则是绝望。现在，一个人可以在这一点上停下，只要他停在那里，那么我就无法真正地作出决定敢去就他的情形说他伤害了自己的灵魂。他站在一个危险之至的点上。在每一个瞬间都会从那里出现一种可能性。绝望在那里，但它尚未袭击他的最内在的本质；只有在他在有限的意义上在之中硬化的时候，这时他才损害了自己的灵魂。他的灵魂就好像是在绝望中麻痹了，只有到了他在自己醒来时选择了一条有限的绝望之路时，这时，他才伤害了自己的灵魂，这时他关闭了自己，这时他的理性的灵魂被窒息，并且他被改造成一头不择手段的猛兽，既然一切对于他都是正当自卫。“一个人损害了自己的灵魂”，在这一想法中有着一种可怕的恐惧，然而每一个绝望过的人却都会隐约地感觉到过这一歧路，这一迷失。一个人能够以这样的方式来损害自己的灵魂，这是很明确的；在怎样的程度上这是那单个的人

(den Enkelte) 的情形，则是我们永远也无法给出定论的，在这里，没有人敢去对另一个人作出判定。一个人的生命看上去可能是奇怪的，并且我们可能不禁会以为这是他的情形，然而他却可能会拥有完全另一种解说，这解说使得他确信他自己是属于完全相反的情形；在另一方面，一个人可能会损害自己的灵魂而没有任何人对此有所知；因为这一损害不是外在的，而是在于这人的最内在的本质之中，它就像腐烂发生在果实的中心，在它的外面看上去可能是非常好看，它就像那内在的空洞，从它之外的表皮上看是无法察觉的。

现在，在你绝对地选择你自己的时候，你就很容易地能够发现，这一自我不是一种抽象或者一种同语反复；至多是在定位的瞬间，在人们进行区分时，直到人们找到对于这个“自我”的最抽象的表达，它看起来可能是如此；但是，即使在这样的時候，“它是完全抽象和没有内容的”这一表象也只是一种幻觉，因为这毕竟不是一般意义上的关于自由意识，因为这是思想的一个定性；然而它是通过一个选择而出现的，并且是关于这一特定自由存在物（“这存在物是自身而不是他者”）的意识。这一自我在其自身之中蕴含了一种丰富的具体，蕴含了丰富多样的确定性和特性，简言之，是那伦理地作出了选择的整个审美的自我。因此，你越是在你自身之中深化，你就越是会感觉到那甚至是微不足道的东西的重要性，不是在有限的意义上，而是在无限的意义上，因为它通过你而得以设定的，并且，一个人在伦理的意义上这样地选择了他自己的时候，这就不仅仅是对自身的一种思考了，为了描述这一行为，一个人能够回想那圣经上的用词：清算每一句所说的不恰当的话语^[133]。也就是说，在自由之激情醒来后，这时它就是对自身严厉而绝不允许那属于一个人的东西和那不属于一个人的东西这样不确定地相互混在一处。因此，在选择的最初瞬间人格看上去就像是一个刚刚从母亲的子宫里出来的小孩一样是赤裸裸地走出来的，在下一个瞬间它就其自身是具体地自在的，这人只会是通过一种随意的抽象才可能停留在这一点上。他继续是他自己，完全是同一个他以前所是的自己，一直到那最无关紧要的特性上都是如此，然而他却也还是成为了另一个人，因为选择渗透一切并且改变一切。就这样，现在他的有限的人格在这选择之中被无限化了，在这选择之中他无限地选择他自己。

现在他拥有自己，作为通过他自己所设定的自己，就是说，作为由自己所选择的自己，作为自由的自己；但是，在他这样地拥有着他自己的时候，就有一种绝对的差异呈现出来，那介于善与恶之间的差异。只要他没有选择他自己，这一差异就是潜在的。在总体上说，那介于善与恶之间的差异到底是怎么出现的呢？它是可让人想的吗，就是说，它是为思想而存在的吗？不。由此，我又进入了这一点，我在前面曾到过的这一点：正因此看上去似乎可以是这样，哲学仿佛在事实上取消了矛盾律，这却是因为它尚未达到矛盾律。一旦我思想，我就必然地与我所思想的东西发生关系，但正是因此，善与恶之间的差异才不存在。去想你所愿想的东西、去想所有范畴中那最抽象的、去想那最具体的，你永远也不会善与恶的定性之下思想，去想那整个历史，你思想着理念的必然运动，但你永远也不会善与恶的定性之下思想。你不断地思想着各种相对的差异，永远也不会思想那绝对的差异。因此，在我看来，人们完全可以承认哲学在这一点上是对的——它无法思想一种绝对的矛盾，但这并不就意味着这绝对的矛盾不存在。在我思想的时候，我也在无限化我自己，但并非是绝对地无限化，因为我消失在“那绝对的”之中；只有在我绝对地选择我自己的时候，我才是绝对地无限化我自己，因为我自己就是“那绝对的”，因为只有我自己是我能够绝对地选择的东西，并且这一“对我自己的绝对选择”是我的自由，只有在我绝对地选择了我自己的时候，我才设定出了一种绝对的差异，它也就是介于善与恶之间的差异。

为了强调出思维中的自我定性之环节，哲学说：“那绝对的”，是因为我思想它，它才存在；然而，既然这哲学自身认识到，以此用来标示的是“自由的思想”，而不是“必然的思想”（这必然的思想本来是哲学所赞美的），这样它就设立出另一个表述来取而代之，也就是说：我对于“那绝对的”的思想是“‘那绝对的’在我之中的对自身的思想”。这一表述则绝不是同一于那前面的表述，但相反倒是完全地起到了标示性的作用。就是说，我的思想是在“那绝对的”之中的一个环节，并且在这之中有着我的思维的必然性，在这之中有着我用来思想“那绝对的”的必然性。“那善的”的情形则不同。“那善的”是因为我想要它，它才存在，否则它根本不存在。这是自由之表述，“那恶的”的情形也是如此，只是因为我想要它，它才存在。由此绝不是表明善与恶的定性被缩小或者削

减为单单的主观定性。相反，这些定性的绝对有效性被表述了出来。“那善的”是由“那自在自为地在着的”所设定出的“那自在自为地在着的”，而这就是自由。

我使用了“绝对地选择自己”这一表述，这看上去也许挺可疑；因为，在这之中似乎可以蕴含有这样的意思：我同样绝对地选择“那善的”和“那恶的”，并且，“那善的”和“那恶的”同样本质地属于我。为了阻止这一误会，我使用了这样的一个表述：我将我自己从整个存在之中悔了出来。也就是说，悔是“‘那恶的’本质地属于我”的表述，并且也是“它并非本质地属于我”的表述。如果我之中的“那恶的”并非本质地属于我，那么，我就不能够选择它，但是，如果在我之中有着某种我无法绝对地选择的东西，那么我在总体上就根本不是在绝对地选择我自己，那么我自己就不是“那绝对的”，而只是产物。

现在，我在这里得打断这些思考，以便显示出一种伦理的人生观是怎样看人格和生命及其意义的。因为考虑到秩序的缘故，我先回头看一下我在前面就“那审美的”和“那伦理的”之间的关系所作的一些说明。前面曾说过，每一种审美的人生观都是一种绝望；这是因为它是建立在那既可以存在又可以不存在的东西^[134]上。伦理的人生观的情形就不是这样的；因为它是把生命建立在那“去存在”在本质上所属的东西上。前面说到，“那审美的”是一个人身上的、他因之而直接地是他所是者的东西，而“那伦理的”则是一个因之而成为他所成为者的东西^[135]。由此绝不是说审美地生活的人就不发展自身了；但是，他是在必然性中发展，而不是在自由中发展，在他身上不出现变形（Metamorphose），在他之中没有那种无限的运动（他得借助于这运动到达这样一个点上，而从这一点上出发他才成为他所成为的人）。

在一个个体审美地观察自己的时候，他就意识到自己的这个“自我”，将之看成是一种以多种方式自在地定性了的丰富多样的具体，但尽管有着所有内在的差异，它仍然完完全全地是他的本质，它有着同样的权利来显现出自身、有着同样的原理来要求得到满足。他的灵魂是一种在之上有着各种各样草类生长的土壤，所有草类都同样要求着茂盛繁荣；他的自我处在这一丰富多样之中，并且他没有一个高于这个自我的更高“自我”。如果他现在（正如你那么频繁地谈论的）有着审美的严肃

和一小点生活中的智慧，那么他就会看出：要让一切平等地繁荣，那是不可能的，这时他就想选择，而那决定他的东西是一个更多和更少，而那只是一种相对差异。现在，试想一下，试想一个人能够无需接触到“那伦理的”而生活下去，那么他就能说：我有着一种成为一个唐璜、一个浮士德、一个强盗头^[136]的天赋，我现在深造这一天赋，因为那审美的严肃要求我成为某种特定的东西、要求我听由它在其整体中发展，这发展的根芽已经埋藏在我内部了。这样一种对人格及其发展的考虑，从审美上看是完全正确的。由此你看见一种审美的发展所意味的东西是什么，它是一种就像植物一样的发展，尽管那个体在成为着，那么他也是在成为他直接地所是的东西。如果一个人伦理地考虑人格，那么他马上就会有一种绝对的差异，也就是那介于善与恶的差异，并且，尽管他在自身中发现“那恶的”要多于“那善的”，这却并不意味着那恶的应当冒出来，而是意味了那恶的应当被留下，而那善的应当冒出来。在那个体人伦理地发展的时候，他就去成为他所要成为的东西；因为，就算是在他让“那审美的”（这审美的对于他意味着某种不同于它对于那仅仅是审美地生活的人所意味的东西）在他身上有着其有效性的时候，这时“那审美的”也是被罢免了的。即使是那审美的严肃，就像所有严肃一样对一个人是有益的，它也永远无法完全拯救他。我是这样想的，这在某种程度上就是你所处的情形；因为，正如理想总是损害着你，因为你茫然地凝视着它，这理想也对你有着好处，只要“那坏的（det Slette）”的理想同样地对你起着一种引起你反感的作用。当然，要治愈你，这是审美的严肃所做不到的，因为你只能走到“你不去管那坏的（det Slette）”这一步而永远无法走更远，因为理想地看，这“不去管它”是无法做到的，但是你不这样做则是因为它是“那坏的”或者因为你厌恶它。这样，你只能走到这样的一种感情：你对“那善的”和“那恶的”一样地无奈；更远是你所无法达到的。另外，“那恶的”在它以这样的一种方式在审美的各种定性之下出场时是最有诱惑力的，也许它永远也无法比这时更具诱惑力；“永远也不要再在审美的范畴中解读‘那恶的’”，这本身就属于一种极高程度上的伦理严肃。这样的一种对“那恶的”的审美的观察，它狡猾地潜进每一个人，并且，时代所拥有的那种有着压倒性优势的审美教育对此所做的贡献也不少。因此，这样的事例并非罕见：我们听见美德的说教者们激扬地以这样一种方式来反对“那恶的”；我们看见那演说者，尽管他赞美“那善的”，却沾沾自喜于“他自己本来完全可以是那最奸诈而狡猾

的人，但却在与‘做一个好人’的比较中鄙弃了这种可能性”。然而，这却泄露出一个隐秘的弱点，它显示出，善与恶之间的差异并没有在其全部的严肃之中向他明确地展示出来。尽管有那么多“那善的”仍然留在每一个人身上，以至于他觉得这“做一个好人”是那最高的东西，但是，为了有一个与人群的小小区分，他还是要求着一种高度的赞誉，因为他（尽管他有着那么多去变坏的天赋）还是变好了。这完全仿佛是在说“有着诸多变坏的天赋”是一个优点，这完全仿佛是在表明，这样地通过在这些天赋上兜圈子，他并没有显示出一种对这些天赋的偏爱。我们也常常发现有这样的人们，他们真正在他们的内在心灵之中是善的，但是却没有勇气去对自己承认这一点，因为这看起来就好像他们因此就会落进各种过于平庸的定性。这样的人们也承认“那善的”是那最高的，但却没有勇气去把“那恶的”认识作它所是的东西。我们也常常听见这样的表述：这是那故事的糟糕结局；按常理人们就能够肯定，那被以这样一种方式问候和广告的东西，它肯定是那伦理的。如果一个人以某种方式变得让别人觉得神秘，然后解释出现了，并且它显示出，他并非像人们所希望和高兴地期待的那样是一个诡诈而狡猾的欺骗者，而是一个善意而出色的人；这时我们就会说：仅仅如此而已吗，这就是事情的全部吗？是啊，要去承认“那善的”是那最高的，这在事实上真的是属于极大的伦理勇气，因为我们因此就落进了各种完全普通的定性之中。这是人们所不愿意的，他们更愿意在那些差异中拥有他们的生活。因为一个好人，这是每个愿意做好人的人都能够去做的^[137]，但是才能则总是属于“去作恶”的。因此许多人那么愿意作哲学家而不去作基督徒，因为才能属于“作哲学家”，谦卑属于“作基督徒”，并且每一个想要的人都能够具备这谦卑。这里我所说的，你也可以牢牢地记在心里，因为你在你最内在的本质中不是什么恶的人。不要发怒，我没有要侮辱你的意思，你知道，我不得不把必然性当美德^[138]，并且，既然我没有你的那些天赋，那么，我就得想办法多少对“做一个善的人”保持一点尊敬。

在我们的时代，人们也以其他的方式来试图削弱那伦理的看法。就是说，一方面人们觉得“做一个善的人”是生命中的一个非常可怜的职业，但另一方面人们却仍然对之怀有一定的恭敬之心，并且不怎么喜欢它被提倡。我绝不是在认为人应当把自己的美德穿戴起来给人看并且一有机会就把“他是一个善的人”硬塞进人们的眼睛里；但在另一方面，他

却也不该隐藏这样的事实或者害怕去承认自己的追求。如果他这样做了，人们马上就会向他发出一声尖叫：他想要把自己当成真是那么一回事，他想要比别人更好；人们在这无礼的表达中汇总：让我们做人吧，在我们的主面前，我们全是罪人^[139]。这一点，我无须让你知道，但是，我却有必要警示你，你的讥嘲足够频繁地使得你非常活跃，你要小心这种活跃。因此，在现代戏剧^[140]中，“那坏的（det Slette）”总是由那些最有杰出天赋的角色来作代表，“那善的”，那正直的，则由杂货店里的小伙计^[141]来作代表。观众们会觉得这是合情合理的，并且从剧中学到了他们事先就知道的东西：与杂货店里的小伙计弄成一堆是非常有损他们的尊严的。是啊，我年轻的朋友，要严肃认真地不想在差异之中而是想在普通之中拥有自己的生活，这属于非常巨大的伦理勇气。在这方面，我们的时代需要震撼，并且这震撼也无疑很快就会到来；因为这样的瞬间无疑会到来，在这瞬间里，我们的时代就会看见：那些在审美的意义上最出色的个体们——他们的生活恰恰是在于那些差异之中，他们是怎样对这些差异感到绝望以便去找到“那普遍的”。这对于我们这些小人物们可以是好事，因为我们有时也觉得自己因为“不能够在那些差异中拥有自己的生活，并非由于我们足够伟大而能够去鄙夷这些差异，而是由于我们实在太卑微而无法进入它们”而感到焦虑。

因此，每一个只是审美地生活着的人都对于这“去绝望”有着一种隐秘的恐怖感，因为他很清楚地知道，绝望所带出的东西就是“那普遍的”，他也知道，他拥有着自己生活的所在是那差异。一个个体站得越高，他所消灭的差异或者说他为之而感到绝望的差异就越多，但是他总是保留着一种差异，这是他所不愿消灭的，在这之中他有着他自己的生活动。在这里值得注意的是，甚至那些最单调的人们，他们是怎样带着一种令人感叹的肯定去发现那可让我们称作是“他们的审美差异”的东西的，不管这差异是多么地微不足道；而生命中的可悲事实之一就是那种为指出哪一种差异比另一种更意义重大而进行的愚蠢争执了。那些审美的头脑们也会以这样的方式来表达他们对绝望的抵触，他们说，它是一种断裂（Brud）。如果说生活的发展是由一种对“那直接的”的必然展开构成的，那么这种“断裂”的说法就完全是对的。如果生活的发展并不是如此，那么绝望就不是什么断裂，而是一种神圣变容^[142]。只有那为某“个别事物”而绝望的人才获得一个断裂，而这断裂出现的原因则恰恰

是：他并不是完全地绝望。那些审美者们所畏惧的还有：生活会失去那娱乐的丰富多样性，而这娱乐的丰富多样性是它本来所具备的，只要每一个单个的个体人都被看成是生活在各种审美的定性之下。这则又是一个误会，无疑各种严格主义的理论有可能会产生这样的误会。在绝望中，什么都不会毁灭，所有“那审美的”仍然还留在一个人身上，只是它被转变成了辅佐性的了，并且它是正因此而被保存了下来。是的，事情无疑就是如此，一个人不再是像从前那样地生活在它之中，然而由此推出的并不是“这个人就失去了那审美的”；它也许是被人以另一种方式使用，然而由此推出的并不是“它消失了”。伦理者只是把那更高的审美者所已经开始的但却随意地中断了的这绝望完全地进行到底；因为，尽管差异可以是非常巨大，但它却终究只是相对的。如果那审美者自己承认，为他的生活赋予意义的那种差异也只是短暂而无常的，并且接着说：只要一个人拥有它，那么去为它而欣喜就总是最好的；如果那审美者是这样认为的话，那么，这一切就只是一种“在没有很高的天花板的地方喜爱着某种安逸”的怯懦，并且这是无法让人感觉到尊严的。这就好像是一个人想要为一种建立在误会之上的关系感到高兴，而这误会迟早是会消解掉的，他没有勇气去让自己意识到这事实，或者不愿去承认这事实，而一味地想要尽可能持久地为这一关系而感到欣悦。然而，这却不是你的情形，而你则是像另一种情形的人：他承认了这误会，中断了这关系，并且，现在他却持续不断地想要与之告别。

审美的人生观也相对外部世界来观察人格，而在其向人格的回归中，对此的表述则是享受。而对于“享受”的审美表述，在它处在它与人格的关系中时，这表述就是心境。也就是说，在心境中人格是在场的，但它是隐约朦胧地在场。就是说，审美地生活着的人，他寻求尽可能深远地完全投入到心境中去，他寻求彻底地藏身之中，这样，在他身上就不再会留下什么无法被调整进这心境的东西了，因为，这样的东西，这样的一种剩余物总会起干扰作用，那是一种能够将他拖住的连续性。人格在心境中越是朦胧，个体人就越是处在那即刻之中，而这则又是对于那审美的存在的最恰当的表述：它是处在即刻之中。审美地生活的人所遭受的那巨大的起伏波动就是渊源于此。伦理地生活的人也知道心境，但这心境对于他来说不是那最高的东西；因为他无限地选择了他自己，因而他将心境看作是在自身之下。这时的这个不愿意进入心境的“更

多”，它恰恰就是那被他看成是“那最高的”的连续性。伦理地生活的人，他有着（如果我们回想一下从前的一个表述）对自己的生活的记忆，而这则是审美地生活的人所根本没有的。伦理地生活的人，他并不消灭心境，但他在一个瞬间里注视它，但这瞬间将他从那“生活在即刻之中”的情形中救了出来，这瞬间给予他对欲乐快感的控制；因为“控制欲乐快感”的艺术并非立足于去消灭它或者完全地放弃它，而是在于去确定出那瞬间。你想要怎样的娱乐快感，尽管去享受，之中的秘密、之中的控制力量是在于“它是绝对地处在即刻之中”。现在，我们常听人们说：那唯一的手段就是我们要完全地将之禁绝。这是一种非常不正确的方法，它也只能在一时里起作用。想象一下一个沉溺于赌博的人。这欲乐快感带着其全部激情清醒着，如果它得不到满足，那么这就好像他的生命成为赌注押在那里；如果他有能力对自己说：在这一瞬间我不想要，要过一个小时我才想要，那么，他就康复了。这小时是那拯救他的连续性。审美地生活的人，他的心境总是古怪的（*excentrisk*^[143]），因为他的中心是在外围。人格在自身之中有着自己的中心，而那没有自身的人，他是古怪的。伦理地生活的人，他的心境是集中的，他不是在心境中，他不是心境，但是他有心境，并且他在自身之中有着这心境。他所为之工作的、他的工作对象是连续性，而这连续性则总是心境的主人。他的生活不缺乏心境，是的，这生活有着一个总体心境；但这总体心境是他获取到的，这就是人们所说的“平衡的心情”^[144]，但这不是什么审美的心境，没有人天然地或者直接地具备这心境。

但是，那无限地选择了自己的人，难道现在他能够说：现在我拥有我自己，我不要求更多，面对世界的全部兴衰变迁我摆出这骄傲的想法——我是我所是^[145]？不，绝不是这样！如果一个人想要以这样的方式来表述自己，那么，我们就很容易看出，他是走上了歧途。他的根本错误也在于，他没有在最严格的意义上选择他自己；无疑他选择了他自己，但却是在他自身之外；他把这“去选择”理解得完全抽象的，并且没有在自己的具体之中把握住自己；他不是以这样的一种方式作出了选择：在选择中停留在自身之中，以自身来穿戴自身；他是根据自己的必然性而不是在自己的自由之中选择了自己；他是在审美的意义上虚华地对待了这伦理的选择。这要出现的东西在实际上的意义越是重大，那么，那些歧路也就越是危险，而在这里一条可怕的歧路也以这样的方式

显现出来。在那个体人在其永恒有效性中把握住了自己的时候，这永恒有效性就以自身的全部充实内容来淹没他。现世性在他面前消失了。在最初的瞬间，它以一种无法描述的至福充实他并且给予他绝对的安全。如果他现在片面地凝视着它，那么，那现世性就会设置出自己的各种要求。这些要求被回绝；那现世性能够给出的东西，那在这里显现为多一点还是少一点的东西，与他永恒地拥有的东西相比，对于他来说是那么微不足道。一切在他面前停下来，他就仿佛是在时间之前到达了永恒。他在沉思中深潜下去，他凝视着他自己，但这一凝视无法充实时间。这时他看出了，那时间、那现世性正是他的败坏毁灭，他要求一种存在（*Tilværelse*）的完美形式，而在此又有一种疲倦、一种冷漠显现出来，它们与那作为享受之伴侣的钝情有着相似之处。这一冷漠会像鸟孵蛋一样地孵在一个人的身上，以至于在这个人看来自杀就是唯一的出路。没有什么权力能够将他从他自身之中拉脱出来，唯一的权力是时间，它无疑也不能够把他从他自己这里拉走，但是它能够使他停下、推迟他，它阻碍着精神的拥抱（他要用这精神之拥抱来把握他自己）。他尚未选择他自己，他就像那西索斯^[146]那样地爱上了他自己。一种这样的状态终结于一场自杀，这一类事情无疑不是罕见的。

他的错误是在于，他没有以正确的方式来作选择，并非简单地是在这样的一种意义上——“他根本不曾看见自己的诸多错处”，而在于他将自身看成了是处在必然（*Nødvendigheden*）的定性之下，他将他自己——这一带有这整个诸定性之多样性的人格——看成是世界进程中的一种从属物；他是在那永恒的权力面前看它的，而这永恒权力的火焰渗透了它但却并不销蚀它^[147]。但是他没有在自由之中看见自己，没有在自由之中选择自己。如果他这样做了的话，那么他就在他选择了自己的同一瞬间里进入了运动；不管他的自我有多么具体，他还是根据自己的可能性来选择了自己，他在那“悔”之中将自己赎了出来，以求在自由中停留，但是在自由之中他只能通过“他不断地实现这自由”来停留。那选择了自己的人，他正因此也是^[148]行为着的人。

在这里，我也许可以用这个段落来给出几句话来谈论你所非常喜欢的一种人生观，作为教导者你尤其喜欢它，有时候，作为有经验的实践者你也喜欢。它所说无非就是：那“去悲哀”其实是真正的生命之意味，

以及，那“去做最不幸的人”是最幸福的事情^[149]。第一眼看来，这一人生观不像是一种审美的人生思考；因为“享受”其实并不能作为它的密码口令。然而它却也不是伦理的，但是，它却是处在“那审美的”要走向“那伦理的”时的那个危险的环节中，在这样的一个环节中，灵魂很容易被缠进对于一个前定（Prædestination）理论^[150]的某个表述中去。你推行着各种虚假学说，这说法几乎就是之中最恶劣的了，但是你也知道，在你想做的事情是潜入人群中或者将他们吸向你的时候，它是最管用的。你能够比任何人更无情，你能够对一切进行恶作剧，甚至拿人的痛苦来开玩笑。这会吸引年轻人，这一点你不是不知道，但是通过这样的行为你却距离那些年轻人远远的，因为一种这样的交往一方面是吸引人的，另一方面却也是同样地令人反感的。如果你以这样的方式所想要欺骗的是一个年轻女性，那么，对于你这样的事实也是不会有例外：一个女性的灵魂有着太多的深度而不会长久地着迷于这一类东西。是啊，即使你在一瞬间里能够赢得她的关注，但是这最终却会是这样的结局，她厌倦于此并且几乎对你厌恶，因为她的灵魂并不想要这样的搔痒。这时，手法就被改变了，你在个别只有她能够理解的神秘感叹之中让她隐约地感觉到一种遥远的忧郁，来作为这一切的解释。你只向她公开你自己，但却是那么地谨慎，以至于她其实却从来都没有更进一步得知什么，你听任她的想象去描绘出你隐藏在你内心的深深忧伤。你是聪明的，这一点是我们无法否定你的，一个年轻女孩就你所说的话是真的，你也许最终会成为一个耶稣会员^[151]。你越是狡猾地知道怎样去对她们玩手上的这根越来越深地通入忧伤之秘密的拉线，你就越高兴、就越是肯定地能将她们引向你。你并不作长篇的演说，你并不在忠诚的握手或者“在一种罗曼蒂克地进入一种同心的灵魂之罗曼蒂克的瞳仁之中的注目”中宣示出你的痛苦，你太聪明了因而不会这样做。你避开见证，并且只在个别的瞬间里你会有所意外。有这样一个时代，在这个时代里，对于一个女孩，再也没有比“忧伤”更危险的毒素了，这是你所知道的，并且，这一知识，就像所有其他知识一样，就其本身可以是相当好的东西，而相反你对这知识所作的使用则是我所不敢恭维的。

既然你已经硬起你的心肠去在审美的诸范畴之中解说整个存在，那么这就很自然了，“悲哀”是无法逃脱你的注意的，因为它就其自身而言无疑就像“喜悦”一样令人感兴趣。你在一切“那令人感兴趣的”显现出来

的地方紧握住这令人感兴趣的東西，这种坚定不移不断地导致了你周围的世界对你的误解，并且周围的人们时而将你看成是绝对地冷酷无情、时而将你看成一个真正地友善的人，尽管你其实既非友善也不无情。就像人们看见你常与喜悦做伴，人们同样频繁地看见你寻访悲哀，而这情形就已经能够导致出一种这样的误解了，如果，请注意，我所说的情形是，如果在悲哀中就像在喜悦中一样地有着一种理念的话，因为只有这样，那审美的兴趣才被唤醒。如果你能够足够轻率而以至于使得一个人不幸，那么你将能够给出一个去达成最奇特的欺骗的机缘。你当然不会像那些没有诚信地只知道追求喜悦的其他人那样地撤退回来并到另一条路上去再对喜悦进行狩猎，不，在这同一个个体身上的悲哀甚至比那喜悦更令你感兴趣，你会继续留在他那里，你会让自己深入进他的悲哀。你有着经验、真挚、言辞的力量、悲剧的怅惋，你知道怎样去为这受苦者提供那审美的悲哀者所唯一欲求的那种缓解——表达。在你演奏着心境的竖琴时，看着那受苦者怎样在这音乐中得到安息，这是一件让你愉快的事；你马上就成了他所不可缺少的人；因为你的表达把他从悲哀的黑暗居所里提升出来。相反他对于你则不是不可缺少的，并且你不久就厌倦了。因为对于你，不仅仅喜悦是

像一个短暂的朋友，

你在一次旅行中遇上他^[152]，

而悲哀也是，因为你一直就总是一个旅行者。然后，在你安慰了那悲哀者并且作为对于你的烦劳的补偿而从中提取出了“那令人感兴趣的（det Interessante）”之后，于是你就疾步奔向你的马车并且叫道：上路！如果人们问你，去哪里，那么你就用那英雄唐璜的话回答：“到享受和快乐中去。”^[153]就是说，这时你就厌倦了悲哀，并且，你的灵魂要求着相反的东西。

像我所描述的那么完全糟糕的行为，估计你是不会这么做的，而我不想否定你这一点：你常常对悲哀者有着真正的兴趣，你是想要治愈他、使得他进入喜悦。于是你披挂装备好自己，正如你自己所说的，就像一匹勇猛的马，并且试图马上就把他从悲哀的陷阱中解救出来。你不

吝惜时间和精力，并且，你有时也是成功的。即使如此，我也无法赞誉你；因为在这之下隐藏着某种东西。就是说，你对悲哀有着一种妒忌，你不喜欢别人有悲哀，也不喜欢一种无法克服的悲哀。在你治愈那悲哀者的时候，这时你是在享受着这一满足，你对自己说：但我自己的悲哀，那是无人能够治愈的。这是你总是保持记在心中[154]的结论，不管是在寻求喜悦的还是悲哀的消遣，你在你的灵魂中不可动摇地坚信：有一种悲哀是无法被取消掉的。

于是我也这样地到达了这一点上，在这一点上你认为，生活的意味成为“去悲哀”。整个现代的发展具有这个特性，人们觉得有着比“想要是喜悦的”更大的倾向去“想要悲哀”。这被看成是更高的人生观，而如果我们说，“想要是喜悦的”是自然的，而“去悲哀”是不自然的，那么，我们也确实可以说这是一种更高的人生观。还有，这“想要是喜悦的”对于那单个的人来说还带有一定的感恩义务，哪怕他的思想太混乱而无法真正知道他应当感谢谁；这“去悲哀”免除了一个人的这一感恩义务感，而虚妄则得到了更好的满足。另外，我们的时代以那么许多方式经历了生活的虚妄，以至于它不相信“喜悦”，而为了能够有什么东西可去相信，那么它就去相信“悲哀”。喜悦消逝，它说，但悲哀，这悲哀则持存，因此，那将自己的人生观建立在这之上的人，他是将之建立在一种牢固的基础上[155]。

如果人们进一步问，你所谈论的是怎样的一种悲哀，那么，你就能足够聪明地去避过那伦理的悲哀。你所想的不是“悔（Angeren）”；不，它是审美意义上的悲哀，它尤其是那经过了反思的悲哀。它的基础不在“辜（Skyld）”中，而是在不幸、在命运、在一种悲哀的性格倾向、在其他人的影响等等之中。所有这些都是某种你从各种小说中已经得以很熟悉的东西。如果你阅读这些东西，你就会觉得好笑，如果你听见别人谈论这些东西，你就会讥嘲，但是在你自己想要讲述这东西的时候，这之中就有了意义和真理。

虽然现在这种把“去悲哀”弄成了人生自在自为的意味的人生观看起来已经是够可悲的，但我还是不禁要从你也许意想不到的另一方面向你显示出，这是无告无慰的。就是说，我前面所说过的东西，我在这里还要再说，它叫做“悲哀流逝”，那“喜悦流逝”的说法有着怎样的意义，它

就有同样的意义。这是某种我无须提请你注意的东西，因为这是你可以从你的大师斯可里布那里学到的，他足够频繁地讥嘲了那种相信永恒悲哀的多愁善感^[156]。那说“悲哀是生活之意味”的人，他在自身之外有着喜悦，正如那想要是喜悦的人在自身之外有悲哀，这完全是同一种方式。然后喜悦会使他意外地降临他，正如那悲哀会意外地降临在那以喜悦为生活意味的人身上。这时，他的人生观被联系到一种他所无法驾驭的力量之上；因为，“想要不去变得喜悦”就和“想要不去变得伤心”一样，在根本上这两者都不是人的力量所能够控制的。但是每一种在自身之外有着一个条件的人生观都是绝望。这样一来，那“想要去悲哀”是绝望，完全是在同样的意义上正如那“想要去寻求喜悦”，因为让自己的生活处在那其本质就是“它会消逝”的东西中，这总是绝望。因此，如果你愿意那就尽管去充满睿智和创造性吧，去用一副哭丧相的外表去把喜悦吓跑吧，或者，如果你更愿意这样做的话，用你的外表来欺骗它以便隐藏你的悲哀，喜悦还是会来意外地找到你；因为时代噬食时代之子^[157]，而这样的一种悲哀就是时代之子，而它为自己所谎称的那永恒则是一种欺骗。

那悲哀的根基越深，这看上去就越是好像一个人是能够做到终其一生去保留着它，是啊，一个人无须做任何事情，它自然而然地就会留在那里。如果这是单个的事件，那么这看起来就已经非常艰难了。你对此也认识得很清楚，因此，在你要对于“悲哀对于整个生命所具的意味”做出表述的时候，你所想的其实是一些不幸的个体人格和悲剧性的英雄。那不幸的个体人格的整个精神性的倾向在其自身中就包含了这样的性质：他无法变得幸福或者快乐，有一种命运^[158]压在他身上，并且这同样也是那悲剧性的英雄的情形。在这里，“去悲哀”是生命的意味，这说法有着其完美的正确性，并且在这里我们有着一种纯粹直接的宿命论，这宿命论在其自身中总是具备着某种诱惑性的东西。在这里，你也是带着你的自负，这自负不多不少只是在说你是那最不幸的人。然而，谁都无法否定，这一想法是一个人的头脑中所能够出现的最骄傲和最大胆的想法。

让我为你给出你应得的回答吧。首先，你并没有在悲哀。这是你所非常清楚的；因为“最不幸的人是最幸福的人”，这是你最喜欢的表述。

但这是一种伪造，比任何别的更可怕，这是一种与那统治世界永恒权力作对抗的伪造，这是一种对上帝的反叛，就好像是在人们应当哭泣的时候想要笑，然而却有着那么一种绝望能够这样做、有着那么一种对抗向上帝本身挑战。但这也是一种对人类的背叛。无疑，你也对各种悲哀作区分，但你却认为有一种差异，它是如此之大，以至于要去承受那就其本身的悲哀就是一种不可能性。但是，如果有着一种这样的悲哀存在的话，那么“它是哪一种”这个问题就不是由你来决定的了；这个差异和那个差异也没有什么差别，而你则出卖了人类最深刻和最神圣的权利或者恩典。这是对于“那伟大的”的背叛，一种低级的忌妒；因为它到头来还是终结于这样的说法：那些伟大的人们不曾在最危险的试探中经受过考验，他们轻易地就混到了他们的荣耀，如果你所谈论的那种超人的诱惑落在他们身上，那么他们就也会对之低头折腰。难道你就打算以这样的方式，通过对之的贬损，来尊敬“那伟大的”吗？你就打算以这样的方式，通过否认它来给出证据吗？

现在，不要误解我。我不是那认为“人不应当悲哀”的人，我鄙夷这一可怜的常理，并且，如果我的选择只能是在这两者之间的话，那么我就选择悲哀。不，我知道，这“去悲哀”是美丽的，并且在泪水中有着重重的东西^[159]；但是我也知道，一个人不应当去像那没有希望的人那样地悲哀。在我们之间有着绝对的对立，是永远也无法取消的。我无法在审美的定性之下生活，我觉得，我的生活中的最神圣的东西进入毁灭，我要求一种更高的表达，而“那伦理的”给了我这种表达。在这里，首先那悲哀得到其真实和深刻的意味。不要因为我这里所说的东西而感到不快，不要因为我在我谈论这种需要英雄去承担的悲哀的同时谈论孩子而提出异议。如果一个孩子有着这样的倾向，他不该对自己是否正确做太多地考虑而请求别人原谅，那么这就标志了这个孩子是一个很好的孩子，同样如此，如果一个人有着“悔”的倾向，他不该与上帝辩论是非而只是悔着并且在自己的“悔”中爱上上帝，那么这就是一个品格高尚的人、一颗深刻的灵魂的标志。没有这标志，他的生活就什么都不是，而只像水上的泡沫。是的，我向你保证，如果我的生命是以这样一种方式并非因自己的缘故而被编织进悲哀和苦难，以至于我能够将自己称作是最伟大的悲剧英雄、能够在我的痛楚中获得快乐并且通过提及这痛苦而去震惊世界，那么，我的选择就已经做下了：我剥褪掉我身上的英雄服饰和

悲剧的悲怆，我不是那能够为自己的苦难而骄傲的受苦人，我是那感觉到了我自己罪过的谦卑者，我对于我所承受的东西只有一个表述——“辜”，我对于我的痛苦只有一个表述——“悔”，在我的眼前只有一种希望——“恕免^[160]”。如果我发现这对于我是很难做到的，哦！我只有一个祈求，我要扑到大地上从早到晚向那控制世界的永恒权力呼喊，请求一个恩典，这恩典就是，可以允许我去悔；因为我只认识一种悲哀，这悲哀能够将我带进绝望并且把一切都扔在里面；这恩典就是，悔是一种幻觉，并非相对于它所寻求的“恕免”是幻觉，而是相对于它所预设的清算归咎^[161]，这悔是幻觉。

你以为通过我的这一行为而发生的悲哀不是正当的悲哀，你以为我是在逃避它吗？绝不是！我将之埋藏在我的本质之中并且因此永远也不会忘记它。总的说来，不敢去相信我能够在我自身之中拥有什么东西而并不在每个瞬间都朝它看，总的说来这就是一种对精神之有效性的怀疑。人们在日常生活中最想要藏好的东西，人们会将它放在一个自己不是每天都去的地方，在精神的意义上也是如此。我在我内心中有着悲哀，并且我知道它会属于我的本质，与那在“生怕失去它”的恐惧之中每天都将之拿出来看一看的人相比，我远远更肯定地知道，它会属于我的本质。

我的生活从不曾有如此强烈的动荡能够让我觉得我不禁想要去混乱地搅浑整个生存；但是，在我的日常生活中我常常体验到为悲哀给出一种伦理的表达是多么有益；不是去在悲哀中清除掉“那审美的”，而是去伦理地控制它。只要悲哀是宁静而谦卑的，我就不会畏惧它；如果它变得暴烈而充满激情、变得强词夺理并且在沮丧中蛊惑我，那么我就会奋起；我受不了哗变，我不想让世上有什么东西来从我这里骗取那我作为一种恩典礼物从上帝的手上获得的东西。我不想驱赶走悲哀，不寻求去忘却它，但是我悔。如果那悲哀实在是属于那一种类型，我并非咎由自取，我悔我让它控制住我，我悔我没有马上将之转交给上帝，如果我将它转交给了上帝，那么它就不会得到任何力量来蛊惑我。

原谅我在这里又说到孩子们。如果一个孩子哭哭啼啼地来回跑而既不要这个又不想要那个，那么人们就说：你这么哭肯定是想要什么东西^[162]，并且这种方法按理应当是很好的。我的情形也是如此；因为，

不管一个人在怎样大的程度上进入了判断力的年纪上了岁数，他总还是保留着某种孩子的东西。于是，在我哭泣的时候，我对我自己说：你这么哭肯定是想要什么东西，而这时我就进入了一种变化。我能够向你保证，这对于一个人来说是非常有好处的，因为那审美的悲哀者向自己所倾洒的泪水毕竟只是虚伪的泪水并且不会有什么结果；但那“感觉到自己有幸”则是真正某种要去哭泣的事情，并且，在那悔的泪水里有着一种永恒的祝福。在拯救者走向耶路撒冷并且为这座不知道什么是对自己最有利好处的大城市哭泣^[163]的时候，这时很有可能就是，他也能够感动这座城市和他一起哭，但是，如果这是审美的泪水的话，那么，它只会有非常小的用处，然而世界无疑不曾见到过很多这样的悲剧，在这里是那选民^[164]被拒绝^[165]了。如果这是悔的眼泪，是啊，那么在它们之中就有着深重的东西，并且我们在这里所谈的还是“为那比他自己所具的辜更多的东西而悔”；因为并非是恰恰正生存着的这一代人是唯一有辜的，那是父祖们的罪过落在了这一代人身上。在这里，悔在其全部的深刻意味之中显现出来；因为，在它以一种方式隔绝了我的同时，它则以另一种方式将我不可分割地与整个族类联系在了一起；因为我们都知道，我的生命并不是在时间之中适于乌有，并且，如果我不能够对那过去的东西悔，那么自由就是一场梦。

现在，也许你认识到我为什么在这里对这一人生观进行论述了；在这里人格又一次是在必然的定性之下被考虑的，并且剩下的只有这么点自由，以至于它只能作为一场不安的梦能够不断地使得那个体人半睡半醒并且在苦难和厄运的迷宫里将他引上歧途，在那里他能够到处看见自己但却不能达到自己。真是不可思议，人们常常看见这些问题是被以一种怎样的轻率来对待的。甚至体系性的思想家们也将它当作一种自然奇观来对待，对这样的自然奇观他们除了仅仅描述之外再也没有说更多，他们也不曾想过，如果有这样的一个自然奇观存在的话，那么他们所有其他智慧就是胡说和幻觉。正因此，人们会觉得，不同于所有哲学的智慧，人们通过那基督教的人生观获得了完全不同的帮助。基督教的人生观把一切都置于罪（Synd）之下，而哲学则太过审美而无法具备伦理的勇气去这样做。然而，这一勇气却是唯一能够拯救生活和人的，除非一个人会去听从自己突发奇想而打断自己的怀疑并且去和一些对于“什么是真理”这问题有着同样想法的人们聚在一起。

那选择所呈现的第一种形式就是完全的隔绝。就是说，在我选择我自己的时候，我将我自己从我与那整个世界的关系中区分出来，直到我在这一区分中终结于那抽象的同一。然而，既然那个体人依据其自由而选择了自己，那么他正因此也是^[166]行为着的。然而，他的行为却与任何外部世界都毫无关系；因为这个体人已经完全地消灭了这外部世界并且只是为它自身而在。然而，这里所显示出的这种人生观却是一种伦理的人生观。它在希腊^[167]在一个单个的个体人的为将自己修养成一个美德模范而做出的努力中得到了其表达。就像后来的基督教会世界（Christenheden）^[168]里的隐士^[169]们，他以这样一种方式从生活的活动中引退出来，不是为了去沉浸在形而上学的冥想中，而是为了去作出行为，不是向外，而是在自身之中作出行为。这一内在的“作出行为”同时既是他的任务又是他的满足；因为，“去深造自己以便在以后更好地为国家服务”，这不是他的意图，不，在这一深造中他无疑是他自己，并且，他离开公民生活就是为了永不回返。因此，在根本的意义上他其实不是从生活中隐退，正相反，他停留在生活的多样性之中，因为，从教育功能的角度看，为了他自身的缘故，与生活的接触对于他来说是必要的；但是公民生活就其本身对他是毫无意义的，他通过某种巫咒已经使得公民生活变得对于他是无害、无所谓和无意义的。于是，他所发展的各种美德不是公民美德（但它们却在事实上是异教中的真正美德，相应于基督教中的那些宗教性的美德），那是一些个人的美德，勇气、勇敢、耐性、知足等等。在我们的时代，我们当然是很少看得见这一人生观得以实现，因为每个人都过多地受到“那宗教的”的影响，以至于无法立定在这样一种对美德的抽象定性之上。这一人生观的不完美是很容易被看出的。错处是在于：那个体人完全抽象地选择了自己，因此他所欲求和达成的那种完美也是同样地抽象。我之所以强调（作为与“选择自己”同一的东西）这“对自己进行悔”，原因就是那个；因为悔将个体人设定进了与外部世界的最内在的联系和最紧密的关联。

我们曾经常看见，甚至有时在基督教的世界还能够看见，与这种希腊人生观相类似的情形，只是在基督教之中，因为增添了那神秘的和那宗教的成分，它就变得更美丽和更充实了。一个希腊的个体人格，他将自己发展成为一个所有各种人格美德的完美缩影，现在他就能在他所想要达到的高度上达到那种大师水准，他的美德战胜了世界的诱惑，但

他的生命却并不比这世界更长久，它同样无法进入不朽，他的至福是一种孤独的自我满足，就像所有其他东西一样地短暂。现在，一个神秘论者的生命就远远更为深刻。他绝对地选择了自己；因为，尽管我们很少听见一个神秘论者这样地表述自己，尽管他最通常是使用那表面看上去是反过来的表述——“他选择了上帝”，然而，就像上面所展示的那样，事情依旧是同一回事；因为，如果他没有绝对地选择他自己，那么他就不会处在任何与上帝的自由关系中，而基督教的虔诚之中的本质特征是恰恰在于自由之中。这一自由关系在神秘论者的语言里常常是这样的得到表述的：他是“那绝对的你”。神秘论者绝对地选择了他自己，他的选择也就是依据于自由的，并且他正因此也是^[170]行为着的，但他的行为是一个内在行为。神秘论者在其完全的隔绝之中选择自己，对于他，整个世界都死了、被消灭了，并且这疲乏的灵魂选择上帝或者自己。“疲乏的灵魂”这一表述是不可以被误解的，不可以被滥用于对那神秘论者的贬抑，仿佛是一种可疑的事情，“灵魂在它厌倦了世界之后才选择上帝”。这一表述无疑是被神秘论者用来标示自己对于“在以前没有选择上帝”的悔，他的疲乏不可以被看成是同一于生活中的厌烦。在这里你就已经会看见，那神秘论者的生活在根本上是有多么少的伦理倾向，因为，为了“他没有更早——在他在世界中变得具体之前、没有在他的灵魂还只是抽象地被定性的时候——也就是在他还是孩子的时候——就选择上帝”而悔，这是“悔”的最高形式了。

神秘论者，由于他作了选择，正因此也是^[171]行为着的；但他的行为是内在的行为^[172]。由于他是行为着的，那么他的生命就具备一种运动、一种发展、一段历史。一种发展却可以在一定的程度上是形而上学的或者审美的，我们到底是不是在真正的意义上敢将之称为是一种历史，这会是令人怀疑的，因为我们就这“历史”所想的是一种在自由（Friheden）的形式之下的发展。一种运动可以在一定的程度上是飘摇不定的，我们到底是不是敢将之称为是一种发展，这会是令人怀疑的。比如说，如果这运动是在于一个环节一而再再而三地不断重来，那么我们就不可否认地有了一个运动，是啊，我们也许能够发现一种运动定律；但是我们在此没有任何可被称作是“发展”的东西。时间中的重复是没有什么意味的，并且缺乏连续性。神秘论者的生活在极大的程度上就是这种情形。如果我们阅读一个神秘论者对那些钝情昏暗的瞬间的哀叹

[173]的话，我们就可以看出那有多么可怕。然后，在这钝情昏暗的瞬间过去之后，光明的瞬间就来到了，他的生活就是这样不断地处在交替之中，它无疑是有运动的，但是却没有发展。他的生活缺乏连续性。那真正在一个神秘论者的生活中构建出这个东西，是一种感情，就是说，一种渴慕，不管这种渴慕是对准了那已经过去的东西还是对准那将要到来的东西。但是，一种情感以这样的方式来构建出间隔，这恰恰就显示了，这之中缺乏关联。一个神秘论者的发展在这样的一种程度上是形而上学和审美地定性的，我们是不敢将之称为“发展”的，除非我们所说的这种“发展”是人们谈论“一棵植物的发展”时所用的词义。对于神秘论者，整个世界是死的，他爱上了自己的上帝。现在，他的生活的发展就是这一爱情的展开。正如我们有例子显示出，相爱的人相互间有着某种相像之处，在外表上也是如此，在表情和面部形态上，神秘论者也是这样地沉浸在他对那神圣所进行的沉思中，它的形象越来越多地在他那正在深爱着的灵魂中反照出来，就这样，这神秘论者更新着，并且在人身上使得那失去的上帝形象得以复活。他沉思的越多，这一形象就越清晰地在他身上反照出来，他自己就越发地与这形象相似。这样，他的内在行为并非是在于对那些人格美德的获取中，而是在于那些宗教的或者沉思性的美德的发展中。但甚至这对于他的生活来说也是一个过于伦理的表达，因此祈祷是他真正的生活。我不否定，祈祷也是属于一种伦理生活中的一部分；但是一个人越是伦理地生活，祈祷就越是有着意图的特征，以这样一种方式，甚至在感恩祈祷中也有着意图的环节。那神秘论者的祈祷的情形就不同。对于他，如果祈祷越是有着爱欲的成分、越是被一种熊熊的爱情火焰燃烧着，那么这祈祷就越意味深长。祈祷是他的爱情的表述，是只有他能够用来称呼他所爱上的“那神圣”的那种语言。就像在尘俗生活中恋人们渴慕向往着这样的一个瞬间，他们能够相互倾诉他们的爱情、让他们的灵魂融合在一种细语低诉之中，那神秘论者也以同样的方式渴慕向往着这样的瞬间，在这瞬间里，他就仿佛在祈祷中能够潜入到上帝那里。正如在那些相爱者真正地没有什么可谈的时候，他们在这种细语中感觉到最高程度的至乐，对于那神秘论者也是这样，他的祈祷所具的内容越少、他对于自己而言越是多地几乎消失在自己的叹息之中，那么他的祈祷就越充满至福，他的爱情就越幸福。

在这里，如果我稍稍进一步强调出这样一种生活中的不真实之处的

话，也许就可能是跑题了，尤其是因为每一个更深刻的人格总是觉得被之感动。比如说你，至少有一段时间，你绝不缺乏去成为一个神秘论者的各个环节。总的说来，那些最大的对立面在这个领域里相遇，那些最纯洁和最无辜的灵魂和那些罪过最深的人们，那些最有天分的人们和那些最简单的人们。

首先我要非常简单地说一下，在这样的一种生活之中刺激着我的东西到底是什么。这是我个人的判断。稍后，我将尝试着展示出，对于那些我所指出的弊端，我的这判断是有其正确性的，也指出这些弊端的根源是什么，以及那些非常邻近的可怕歧路。

在我看来，我们无法否认那神秘论者在其与上帝的关系中是有着一厢情愿的强求。一个人爱上帝应当要尽其全部的灵魂和所有的思想，是的，不仅仅他应当这样做，而且他的“去这样做”本身就是极乐至福^[174]，谁会拒绝这个？由此却绝不是说，神秘论者应当去鄙视上帝将他设置于之中的那现实、那存在；因为如果那样做的话，那么他其实就是在鄙视上帝的爱，或者在要求对之的另一种不同于上帝所想给出的表达。在这里可以用得上撒母耳的严肃话语：对于上帝，顺从胜于公羊的脂油^[175]。但是，这一厢情愿的强求有时候会具备更为可疑的形态。比如说，一个神秘论者把他于上帝的关系^[176]建立在“他恰恰是他所是”之上，根据某种偶然性把自己看成是那神圣（Guddommen）的偏爱的对象。就是说，这样一来，他就贬低了上帝和他自己。贬低了他自己，因为，以某种偶然的的东西为依据来与其他人有本质性的区别，这总是一种降格的事情；贬低了上帝，因为他把上帝弄成了偶像而把自己弄成了这一偶像的宫廷中的受宠物。

其次，在一个神秘论者生活中令我不舒服的是人们无法从他身上清除掉的那种温软和虚弱。一个人想要在自己最深的内心深处感到肯定，他是真实而诚恳地爱着上帝，他常常觉得自己是被指定了要去明确这一点——他能够祈求上帝让自己的灵（Aand）与他的精神（Aand）共同作证^[177]来证明他是这样地爱着上帝的；又有谁会否定这之中的美好和真实呢？然而，由此却绝对无法得出这样的结论：他每一个瞬间都想要重复这一努力、每一个瞬间都在对自己的爱做考核。他会有足够的灵魂上的伟大来相信上帝的爱，这样，他就也会有这样的坦荡磊落去相信他

自己的爱，并且欣喜地停留在那些已经指派给他的关系中，恰恰因为他知道，这一停留就是对于他的爱、他的谦卑的最确定的表达了。

最后，一个神秘论者的生活让我感到不愉快的原因是，我将此视作是一种对于那他所生活在之中的世界的欺骗，一种对于那些他与之有密切联系或者（如果他不是为“去成为神秘论者”而高兴的话）他有可能与之发生关系的人们的欺骗。在一般的情况下，神秘论者选择那孤独的生活；但是凭这一点，事情并没有被弄明白，因为问题是，他是否有权去选择这生活。就“他已经选择这生活”这一点而言，他没有欺骗别人，因为他凭这一点已经说了：我不想与你们有任何关系；但问题是在于他是否有权这样说、是否有权这样做。我是神秘论者的敌人，尤其是作为丈夫、作为父亲我是如此。我的家庭生活也有着它的神圣禁地^[178]，但是，如果我是神秘论者，那么我就得再单单为我自己设立一个神圣禁地^[179]，而那样的话，我就是一个糟糕的丈夫。现在，既然按照我的看法（我将在后面阐释这看法），“去结婚”是每一个人的义务，并且既然我不可能认为一个人应当去结婚以便成为一个糟糕的丈夫，那么，你就能很容易地看出，我必定会对一切神秘论都怀有厌憎。

那单方面地献身于一种神秘主义的生活的人，到最后他变得陌生于所有人，如此陌生，以至于每一个关系，甚至那最温柔和最诚挚的关系，对于他都变得无所谓。在这种意义上所说的不是一个人应当爱上帝高于爱父母^[180]，上帝并非如此自爱，并且他不是一个想要用那些可怕的冲突来折磨人类的诗人，而如果真的在对上帝的爱和对人类的爱（上帝恰恰是在我们的心中灌输了对人类的爱）之间有着冲突的话，那么我们就很难想象在世上还能有比这更可怕的事情了。想来你没有忘记年轻的路德维希·布莱克菲尔德^[181]吧，我们在一些年前都在生活中与他有过很密切的联系，尤其是我。他无疑是一个非常有天分的人，他的不幸在于，他片面地迷失在一种与其说是基督教的倒不如说是印度的神秘主义之中。如果他生活在中世纪，那么他无疑会遁身修道院。我们的时代没有这样的辅助工具。这样，如果一个人走入迷途，那么，如果他没有被完全地治愈，他就必然地会毁灭，而我们也无法向他提供一个这样的相对拯救。你知道，事情终结于一次自杀。他对我有着一种特别的相知，而这种相知关系使得他对他自己所最喜欢的理论有所违背，他的理

论就是：一个人不应当将自己置于与任何人的关系中，而是应当将自己直接地置于与上帝的关系中。他对我的这种相知也并非很深，他从不曾完全地向我公开他自己。在他活着的最后半年里，我带着恐惧成为他各种古怪的（*excentrisk*^[182]）运动的见证。无疑有很多次可能是我中止了他，但是我并非是很确定地知道这事情是怎么回事，因为他从来就不曾向什么人公开过自己。他有着一种去隐藏自己的灵魂状态并且为一种激情给出另一种激情的外表的非凡天赋。最后他却终结了自己的生命，没有人能够解释这事情的原委，他的医生认为，这是一种局部的疯狂；现在看来，他的医生的看法是非常合理的。直到最后一瞬间，他的精神在某种意义上说并没有弱化。你也许知道，有一封他写给他哥哥司法议员^[183]的信，在这信中他向他哥哥陈述了自己所想要做的事情。我在此附上这信的抄本。它有着令人震惊的真相，并且是一个对那完全的隔绝（*Isolation*）的最后挣扎所作的极其客观的表达。^[184]

这可怜的路德维希无疑并不是宗教地受了感动，而是神秘地受了感动；因为在“那神秘的”中最有特征性的东西不是“那宗教的”而是这样一种隔绝，个体人在这隔绝之中，不去考虑任何与已有现实的关系，而是想要将自己设定到与“那永恒的”的直接关系之中。只要有人提及“神秘的”这个词，我们马上一下就会去想到某种宗教的东西，之所以会这样，原因就是在于：“那宗教的”有着一种隔绝个体人的倾向，这是你只需作一下最简单的观察就能够得以确信的事情。你可能很少去教堂，但无疑你更是一个观察者。你难道不曾留意这样的事情吗：尽管一个人在某种意义上获得一种教众集体的印象，可那单个的人仍然觉得自己是隔绝的；人们相互变得陌生，感觉就好像是在走了很大一圈绕路之后人们才重新聚在一起。这只会是因为，那个体人感觉到自己的上帝关系在所有他的真挚性之中是那么地强烈，以至于他的各种世俗关系在上帝关系的旁边失去了它们的重要性；除此之外还可能会有什么别的原因呢？对于一个健康正常的人来说，这样的瞬间不会持续很久，并且这样的一种刹那间的遥远根本不是一种欺骗，相反，它其实是在强化着那些世俗关系的真挚性。那原本以这样一种方式作为环节可以是很健康的东西，在它被片面地发展的时候，它就成为一种最令人担忧的病症。

既然我不具备神学方面的学历，因而我觉得自己没有能力去详尽地

阐述这宗教的神秘主义。我只是从我的伦理立场出发对之进行考虑，因此我为“神秘主义”这个词给出一个远远大于它通常所具的外延；我相信我这样做是合理的。在那宗教的神秘主义中有着那么多美丽的东西，那许多献身于这神秘主义的深刻而严肃的人们，他们在他们的生活中经历了许多并且以这样一种方式变得适应于以忠告和指导 and 提示来为其他想要冒险投身于这条路的人们服务，所有这些是我所没有怀疑的，然而无论如何，这条路却不仅仅是一条危险的路，而且也是一条歧路。在之中一直有着一种前后的矛盾。如果一个神秘论者根本就不把现实当一回事，那么，我们就搞不清楚了：在他被“那更高的”感动的这一时刻，为什么他就不能够以这同样的怀疑来看待现实中的这样一个时刻。

于是神秘论者的错误不在于“他选择了他自己”，因为在我看来，他这样做很对，然而他的错误是在于他没有正确地选择自己，他根据自己的自由选择了自己，然而他却没有伦理地选择自己；但是，只有在一个人伦理地选择自己的时候，他才能够根据他的自由选择自己；但是，只有通过为自己而悔，他才能够伦理地选择自己，并且只有通过为自己而悔他才变得具体，并且只有作为具体的个体，他才是一个自由的个体。因此神秘论者的错误不在于某种后来的东西中，它是在于那最初的运动。如果我们把这一运动看成是对的，那么，对生活的每一次远离、每一场审美的自我折磨就都只是一个进一步得出的正确结果。神秘论者的错误是，他在选择中没有在自己面前变得具体，并且也没有在上帝面前变得具体；他抽象地选择自己，并且因此而缺乏透明性。也就是说，如果我们以为那抽象的就是那透明的，那么我们就错了；那抽象的是那不明了的、那模糊不清的。因此，他对于上帝的爱恋在一种感情、一种心境里有着其最高的表达；在黄昏的微光里、在有雾的时候，他在不确定的运动里和上帝融成了一体。但是，如果一个人抽象地选择他自己，那么他就不是伦理地选择自己。只有在一个人在选择中接管了他自己、穿戴上了他自己、渗透了他自己，完完全全，以这样一种方式——每一个运动都伴随着对于“一种对自己的责任”的意识，只有这样，他才是伦理地选择了他自己，只有这样他才是为自己而悔了，只有这样他才是具体的，只有这样他才在自己的整个隔绝里处于与他所属的现实的绝对连续之中。

这一定性就是：“选择自己”同一于“为自己而悔”。不管原本这一定性就其本身是多么地简单，这一定性总是让我一次又一次返回到它这里，频繁得没个够。也就是说，一切都是围绕这一定性。神秘论者也悔，但是他将自己悔出自身之外，而不是悔进自身之中，他是形而上学地悔而不是伦理地悔。审美地悔是令人厌恶的，因为那是软弱；形而上学地悔是不合时宜的奢侈，因为那个体并没有创造出世界，并且也就不需要去把“世界是不是真的是虚妄”这个问题很当一回事。神秘论者抽象地选择自己，因此他就也必须抽象地为自己而悔。这一点我们可以在神秘论者对存在（Tilværelsen）——那有限的现实（而他却恰恰就生活在这现实和存在之中）的判决上最好地看出来。就是说，神秘论者教导说，这存在是虚妄、幻觉、罪；但是，每一个这样的判决都是一个形而上学的判决，而并非是伦理地确定出我与之的关系。甚至，在他说“有限性是罪”的时候，其实他通过这句话所想说的东西和他在将有限性称作是虚妄的时候所要说的东西几乎就是同一回事。相反，假如他伦理地坚持“罪”这个词，那么他对他与这个词的关系所作的定性不是伦理的，而是形而上学的，因为那伦理的表达不会是“去躲避开”，而是“进入到之中去”、去取消掉它或者去承受它。那伦理的悔只有两种运动，要么是它去取消掉自己的对象，要么就是它承受这对象。这两者运动也暗示出一种介于那悔着的个体与那作为他的悔的对象的东西间的具体关系，相反，那“去躲避开”则表达了一种抽象关系。

神秘论者抽象地选择自己，因此我们可以说，他将自己不断地选择出世界；但是这却导致出这样的结论：他无法再将自己选择回这世界了。真正的具体选择是：通过这选择，在我将我自己选择出这个世界的同一瞬间里，我也将我自己选择回这个世界。就是说，在我悔着地选择我自己的时候，我于是将我自己集中到我的全部有限具体之中，而在我以这样的方式将我自己选择出有限性的时候，我是处在一种与它的最绝对连续之中。

既然神秘论者抽象地选择了他自己，那么，他的不幸就是要进入运动对于他是那么艰难，或者，更正确地说，这对于他是一种不可能。正如你在你的世俗的最初的爱情上的情形，神秘论者在他的宗教的最初的爱情上也有着同样的情形。他品尝到了它的全部至福，现在，除了等待着它是不是会带着同样的美好光华再次来临之外，他什么也做不了，而在这一点上，他很容易会情不自禁地怀有一种怀疑，这怀疑就是我所常常指出的：发展是倒退，是一种渐渐的遗失。对于一个怀疑论者来说，现实是一种姗姗来迟，是的，这姗姗来迟属于一种那么令人吃不准的类型，以至于他几乎在冒着“生活从他那里剥夺去那他曾拥有的东西”的危险。因此，如果我们去问一个神秘论者，生活的意味是什么，那么他也许就会回答说：生活的意味就是去认识上帝、去爱上他。然而这却不是对问题的回答，因为，在这里，生活的意味被理解为环节，而不是作为延续。因此，如果我想要问他，这“生活有了这种意味”对生活有着怎样的意味，或者换一句话说，现世性的意味是什么，那么他就没有很多可说了，不管怎么说，他的回答都不会是很愉快的。如果他说，现世性是一个需要去克服战胜的敌人，那么我们则可以进一步问，“这个敌人被克服”这事情本身是不是有着意味呢？神秘论者在根本上不会认为这有什么意味，然而他却想要最好是不再和现世性有关系。因此，正如他不把现实当一回事并且将现实形而上学地解读为虚妄，现在他也不把那历史性的东西当一回事，并且将之形而上学地解读为无用的苦劳。他能够赋予那现世性的最大意味就是：它是一种尝试阶段，在之中人们能够一而再再而三地尝试却无须真正地由此中达成什么结果，或者说，人们除了老是处在“开始”的状态之外再也不会走更远。然而这却是对现世性的错误低估，因为，固然它老是在自身中保留着某种来自一个“被抑制的教会”^[185]的东西，但它也是“那有限的精神之荣耀化”的可能性。这恰恰

是现世性的美丽之处：无限的精神和有限的精神在它之中分开，并且，现世性被指派给了这有限的精神，这恰恰就是有限的精神的伟大。因此，如果我敢这样说的话，现世性不是因为上帝的缘故而存在的，不是为了让他在之中（我现在用神秘论的话说）能够试探和考验那爱着他的人，相反它是为了人的缘故而存在的，并且是一切之中最伟大的恩典礼物。就是说，他能够获得历史，在这之中蕴含着一个人的永恒尊严；如果他愿意，他可以自己为这一历史给出连续性，在这之中蕴含着人身上那神圣的东西；因为只有在那历史不再是所有发生或者出现在我身上的事情的总和，而是我自己的作为（Gjerning）（以这样一种方式，以至于那发生在我身上的事情也因为我而被变化并且被从必然转化为自由），只有在这时，他才获得这历史。人的生活中让人羡慕的地方就是，这人能够援手去帮助神，能够理解他，而对于一个人来说“去理解神”的唯一有价值的方式就是：一个人在自由中居有吸收所有一切降临到他身上的东西，不管是那喜悦的还是那悲哀的。或者，难道你不是这样认为？这在我看来是如此，是啊，我觉得，如果我们想让一个人来羡慕我们的话，我们只需去高声地对他说这个就行了。

现在，我们在这里所谈到的这两种立场^[186]可以被看成是实现一种伦理的人生观的尝试。它们之所以无法成功的原因是：个体人是在其隔绝之中选择了他自己，或者是抽象地选择了他自己。也可以这样说：这个体人没有伦理地选择自己。因此他没有处在与现实的关联之中，而如果不是处在这种关联中，那么任何伦理的人生观就都无法得以贯彻实施。相反，那伦理地选择了自己的人，他具体地将自己作为“这一特定的个体”而选择下来，并且他是因这样一个事实而达到这具体：悔认可这一选择，而这选择则同一于这“认可了它”的悔。这时，个体人将意识到自己是这一特定的个体人，带有这些能力、这些倾向、这些驱动力、这些激情，被这特定的外部环境的影响，作为一种特定外部环境的这样一种特定产品。但是，在他这样地变得对自己有所意识的时候，他把这所有的一切都接受下来作为其责任的一部分。对于“他是否要将那个别事物包括在内”这个问题，他毫不犹豫；因为他知道，如果他不将之包括在内，那么就会丧失某种远远更重要的东西。这样，在那选择的瞬间，他是处在那完全的隔绝之中，因为他将自己撤出了那外部世界；然而，在同一时刻他却又是处于绝对的连续之中，因为他是将自己作为一种产物来选择

的；在他将自己作为一种产物来选择的时候，我们完全也可以说，他在生产他自己，以这样一种方式，这一选择就是自由之选择。这样，在选择的一瞬间他就是处在临近终结的地方，因为他的人格达到了自身的圆满，然而，他在这同一瞬间却恰恰也是处在开始的地方，因为他根据自己的自由来选择自己。作为产物，他是被压进了现实的形式之中，在选择中他使得他自己有伸缩力，把整个自己的外在转变成内在。在世界中他有着自己的位置，他在自由中自己选择其位置，这就是，“他选择这个位置”。他是一个特定的个体人，在选择中他使得自己成为一个特定的个体人，亦即，成为“这同一个”；因为他选择自己。

于是，这个个体人将自己作为一种复杂多样地定性的具体而选择自己，并且因此根据自己的连续性来选择自己。这一具体化是那“个体人”的现实；但是，既然他是依据于自己的自由而对之进行选择，那么我们也可以说，这是他的可能性，或者说——如果我们不使用一个那么具有审美意义的表达词的话，这是他的任务。换一句话说，如果一个人审美地活着，他到处都只看见各种可能性，对于他来说，这些可能性构成了将要到来的时间的内容，而相反伦理地生活的人则到处看见各种任务。于是，那个个体人将“他现实的具体”这东西看成一种任务、一种目标、一种目的。但是“那个个体人将自己的可能性看成是自己的任务”，这一点恰恰表达出了他对他自己所具的至高权力，他永远也不会放弃这权力，尽管在另一方面他其实并没有在这一最不受约束的至高权力之中获得那种没有国土的君王所具的乐趣。这给予那伦理个体一种安全感，而这种安全感是那只是审美地生活着的人所完全缺乏的。审美地生活的人，他等待着外来的一切。由此得来的是病态的恐惧，许多人以这恐惧来谈论“没有在世界里达到其位置”中的可怕之处。谁会否定“在这方面恰恰是幸运地把握住”中的欣慰之处；但是一种这样的恐惧总是暗示了这个个体人从位置上期待一切、而不对自己有任何期待。伦理地生活的人，他也审慎于正确地选择自己的位置；然而如果他感觉到，他把握错了，或者有各种他力所不逮的障碍冒出来，那么他也不失去勇气；因为那种对自身的至高权力是他所不会放弃的。他马上看见自己的任务，并且因此立马就进入了行动状态。比如说，我们常常看见一些人，他们害怕如果一旦他们坠入了爱河就会得不到一个恰恰是那种正适合他们的理想的女孩。谁会否认“得到一个这样的女孩”中的欣慰之处；但在另一方面，“在

一个人身外的东西是能够使得他幸福的东西”这样的想法是一种迷信。那伦理地生活着的人，他也希望在自己的选择中幸福；然而，如果事实显示出这选择并非完全符合愿望，那么他并不失去勇气，他马上看见自己的任务，这艺术并非是去被动地拥有着“想要”的愿望，而是去主动地处在“去行动”的意志之中。有许多人有着一种“人生是什么”的观念，希望与那些伟大的事件处于同一个时代，希望被卷进意味重大的生命关系中。谁会否定这样的事情有着其有效性，但在另一方面“事件和生命关系就其本身会把一个人造就成什么”这样的想法却是迷信。伦理地生活的人，他知道一切都得看“一个人在每一种关系中所看见的是什么”以及“一个人是带着怎样的能量看它的”，他知道，一个以这样的方式在最微不足道生命关系中陶冶了自己的人能够比那曾经见证乃至参与了那些最值得注目的事件的人经历更多。他知道，任何地方都是一个跳舞的场所[187]，他知道，哪怕是最卑微的人也有自己的跳舞地点，只要他自己有这个意愿，他的舞蹈可以和那些在历史中被指派下了位置的人们的舞蹈一样美、一样优雅、一样有模仿力、一样动人。这一击剑技能、这一柔韧灵活，才真正地是“那伦理的”之中的不朽生命。“存在还是不存在”[188]这句老话对于那些审美地生活着的人是有效的，并且，他得到许可去生活得越是审美化，他的生活就要求越是多的条件，而只要哪怕是它们其中最小的一个无法得以实现，那么他就死了；伦理地生活的人总是有着一出路，在一切都与他作对的时候，在雷雨天的乌云压顶把他完全罩住以至于他的邻居无法看见他的时候，他却没有遭到毁灭，他总是有一个可以抓住的点，而这个点就是，他自己。

只有一样东西是我所不得不强调的：一旦伦理者的体操成为实验行动，那么他就停止了“伦理地生活”。所有这一类体操式的实验行动其实与诡辩术在认识论领域所做的事情是一样的。

现在，我要在这里提醒你回想一下我在前面的段落里为“那伦理的”所给出的定性：它是那“一个人因之而成为他所成为者”的东西。[189]它并不想去使得一个个体人成为别的东西，而只是让他成为他自己：他不想去消灭那审美的，而是去使之崇高变形。一个人想要伦理地生活，那么他就必须对自己有所意识，意识得那么彻底，以至于没有什么偶然性能够避开他的审视。“那伦理的”不想要删去这一具体，而是在这具体

之中看出自己的任务，看出什么是要用来建构的和什么是要去建构的。在一般的情况下，人们完全抽象地考虑观察“那伦理的”，并且因此而对之有着一种秘密的恐怖感。这时，“那伦理的”被看成是某种异己于人格的东西，既然人们无法真正地确定在时间的漫长流程中它将会通向什么地方，因此，在要去投身于它的时候，人们就退缩了。有许多人也是以同样的方式畏惧着死亡，因为关于死亡他们怀着模糊朦胧的观念，觉得灵魂在死亡中会进入另一种“事物们的秩序”，在那里有另一种律法和规则决定着一切，完全不同于他们在这个世界里所了解的律法和规则。这种对死亡的畏惧的根源则是个体人对“变得对自己透明”的不情愿，因为，如果一个人想要对自己变得透明，那么他就很容易洞察到这一畏惧之中的不合理之处。“那伦理的”的情形也是如此；在一个人畏惧透明性的时候，于是他就总是逃开“那伦理的”，因为“那伦理的”除了透明性之外其实并不想要别的东西。

作为一种“想要享受生命”的审美人生观的对立面，我们常常听人谈论另一种人生观，它把生活的意味设定在“为对自己的义务的履行而生活”。人们想用这个来标示一种伦理的人生观。然而这一表述却是非常不完美的，我们几乎会以为它是专门被弄出来以便使得“那伦理的”获得一种坏名声；有一点是非常明确的，在我们的时代，我们常常看见它被一种几乎让我们觉得好笑的方式来使用，比如说，在斯可里布^[190]带着一种搞笑的严肃（对于“享乐之喜悦和快乐”，这种搞笑的严肃构建出一种贬损的对立面）来让演员说出这个陈述的时候，就是这样。这错误是：个体人被置于一种与义务的外在关系之中。“那伦理的”被定性为义务，而义务又被定性为一种诸多单个陈述的复杂多样性，但是个体人和义务相互处在对方之外。这样的一种义务生命自然是不美丽而枯燥的，如果“那伦理的”没有一种远远更为深刻的与人格的关联，那么，在它面对“那审美的”的时候，如果它想要捍卫自身的话，这就会是一件非常艰难的事情。有许多人无法走得更远，这一点我不想否认；但这不是义务的问题，而是人的问题。

通过“义务”这个词，人们会想到一种外在的关系，这是够奇怪的，因为这个词的词源本身就提示了，它是一种内在的关系；因为，那施加于我要让我去承担的东西，不是作为这一个偶然的个体，而是根据我的

真实本质，它无疑是处在与我自己的最真挚内在的关系中。也就是说，这义务不是一种施与物（Paalæg），而且也是一种施与者（Noget, der paaligger）^[191]。在义务被这样地看的时候，那么，这就是一种“个体人在自身之中得以确定了方位”的意思。这时，义务在他面前就不会分散为一种诸多单个定性的复杂多样性；因为这样的分散总是喻示了他仅仅只是处于一种与义务的外在关系之中。他穿戴了这义务。这义务是他的最内在的本质的表述。于是，当他以这样的方式在其自身之中确定了方位之后，这时，他就将自己深深地沉浸在了“那伦理的”之中，并且他就不会去疲于奔命气喘吁吁地履行义务了。因此，真正的伦理的个体人在自身之中有着一一种平静与可靠，因为他不是在自身之外有着那义务，而是在自身之内。一个人伦理地将自己的生活构建得越深刻，他就越是不觉得有很多需要去在每一个瞬间都谈论义务、在每一个瞬间都焦虑他是不是履行这义务、每一个瞬间都就自己的义务到底是什么而征询他人的意见。如果人们正确地看“那伦理的”，那么它就使得那个体人在自身之中感觉到无限的自信，而如果人们不正确地看它，那么它就使得那个体人感觉到完全的不自信，比起一个人把自己的义务搞到了自身之外却又不断地想要去实现它，我再也想不出一一种更为不幸或者更为苦闷的存在了。

如果一个人把“那伦理的”看成是人格之外的东西并且是处在与人格的外在关系之中，那么他就放弃了一切，那么他就是绝望了的。“那审美的”就其本身是绝望，“那伦理的”是“那抽象的”，并且就其本身是没有能力去达成哪怕是最微渺的事情的。因此，如果一个人有时候带着一种诚实的热忱为实现像一道阴影一样地不断消逝的“那伦理的”而兢兢业业，有时候则在追逐着它，那么这就是既可悲又可笑了。

“那伦理的”是普遍的，并且因此而是抽象的。因此，“那伦理的”在其完美的抽象之中总是在禁止着的。于是“那伦理的”就显得像一种律法。一旦“那伦理的”是命令着的，那么，它就已经在自身之中有着某种来自“那审美的”的东西了。那些犹太人就是律法之民。因此，他们非常出色地理解摩西律法中的大多数诫条；但是他们看来所不曾理解的那诫条，则是基督教使自身去与之发生最密切关联的诫条：你应当全心地爱上帝^[192]。这一诫条既不是否定的也不是抽象的，它是在最高程度上的

肯定的和最高程度上的具体的。如果“那伦理的”变得更为具体，那么它就出越而进入那道德的定性之中去了。但是，“那在这一角度上的伦理的”的实在性是在于一种民族的个体人格的实在性之中，并且，在这里“那伦理的”就已经在自身之中接受了一个审美的环节。然而“那伦理的”仍然还是抽象的，并且无法被完全实现，因为它是处在那个体人之外的。只有在那个体人自己是“那普遍的”的时候，只有在这时“那伦理的”才能够被实现。那隐藏在良知之中的就是这个秘密，个体的生命在自身中所携带的就是这个秘密：它同时是一个个体的生命，也是“那普遍的”，即使就其本身并非直接如此，但按照它的可能性就是如此。伦理地考虑生命的人，他看见“那普遍的”，而伦理地生活的人，他在他的生活中表达出“那普遍的”，他使自己成为“普遍的人”，不是通过从自己身上脱去自己的具体——因为那样的话他就成了彻底的乌有，而是通过让自己穿戴着这具体并且用“那普遍的”来渗透这具体。就是说，普遍的人不是一个幻影，相反每一个人都是普遍的人，这就是说，这样一条路被展示给了每一个人，只要沿着这条路走，一个人就成为普遍的人。审美地生活的人，他是偶然的人，他以为，因为他是那唯一的人所以就是那完美的人；而伦理地生活的人则为去成为普遍的人而努力着。比如说，如果一个人审美地坠入了爱河，那么偶然的因素扮演着极其重要的角色，并且，对于他来说这一点很重要：没有人曾像他那样地爱，带着他所具的那些细微差别；如果伦理地生活的人去结婚，那么他就是在实现“那普遍的”。因此，他不是“那具体的”的仇恨者，相反他有一个更多的表达，比任何一个审美的表达都更深刻，因为他在爱情之中看见了“那普遍人性的”启示。这样，伦理地生活的人，他把自己当作为自己的任务。他的“自我”是作为直接地偶然地定性的，而那任务则是去把“那偶然的”和“那普遍的”改造为一体。

伦理的个体人并不是在自身之外有着自己的义务，而是在自身之中；在绝望的瞬间，这一点就变得明显，并且在这个体中借助于这个体来努力穿透“那审美的”而展示出来。关于伦理的个体，我们可以说，他就像那有着深底的静水，相反审美地生活的人则只是在表面上被推动。因此在伦理的个体人圆满完成了自己的任务、打完了自己的好仗之后[193]，于是他就到达了这样的一点上：他成为了那唯一的人，这就是说，没有人是像他这样的，并且还有，他成为了普遍的人。“是那唯一的

人”，这自在自为地说并不是什么伟大的事情，因为每一个人在这一点上与每一种自然造化物有着共同点；但是以这样的方式而是唯一的人——“他在这此中也是那普遍的”，这才是真正的生活艺术。

这样，人格不是在自身之外拥有“那伦理的”，而是在自身之中，并且它从这一深处突破出来。如前面所说，这里的关键是：人格并不是在一种抽象而没有内容的冲击中消灭“那具体的”，而是吸收着它。既然“那伦理的”以这样一种方式至深地置身于灵魂深处，因而它并不总是被人看见，并且，一个伦理地生活的人能够完全地像审美地生活的人一样地去做事情，这样一来就可能长时间地有一个幻觉，但是到最后，这样一个瞬间终于到来，这时我们就可以看见伦理地生活的人有着一种底限，而这底线是审美地生活的人所不认识的。在这一对于“自己的生活是伦理地构建出来的”的确信之中，那个体人带着安全的保障歇息着，因此他无需对于这样那样东西极度敏感的焦虑来骚扰自己和他人。就是说，伦理地生活的人有着一整个为那无所谓的东西而设的空间，这恰恰就是一种对于“那伦理的”的敬畏，因为一个人不想去将之强行逼进每一种无关紧要的琐事中。相反，这样一种强将“那伦理的”挤迫进一切的努力总是失败，而我们也只会在那些没有勇气去相信“那伦理的”并且在更深的意义上缺乏内在自信的人们那里才会看见这样的努力。有这样的一些人，他们的胆怯恰恰是被人从这样的事实中看出来的：他们从来就无法完成那整体的东西，因为这整体的对于他们恰恰就是那复杂多样的东西，但是这些人也是处在“那伦理的”之外，当然不是因为别的，而只是因为意志的虚弱，——这种意志的虚弱就像所有其他的精神虚弱性一样，可以被看成是一种类型的疯狂。这样的人们的生活是做到了“滤出蠅虫”^[194]。他们既没有关于“那伦理的”的美丽而纯粹的严肃的观念，也没有关于那无关紧要的东西的无忧无虑的喜悦的想象。然而那无关紧要的东西对于那伦理的个体人来说自然是被废黜了的，他可以在任何瞬间为它设定出界限。于是人们也相信有着一种天意存在，灵魂安全地停留在这一信念之中，然而人们却不会想到要去尝试着用这种想法去渗透每一种偶然性，或者在每一分钟里自觉意识到这一信心。想要那伦理的而不被那无关紧要的东西打搅，相信一种天意却不被偶然性打扰，这是一种能够被获取和保存的健康，如果一个人自己想要的话。在这方面，事情的关键也是“去看见那任务”，只要一个人有着以这样的方式去消遣的倾

向，这里的任务就是这个：去作抵抗、去坚持那无限的，并且不让自己受愚弄。

那伦理地选择了自己的人，他把自己当作自己的任务，这自己不是作为一种可能性，不是作为一种为自己的随机偶然性的游戏而用上的玩具。只有当他在连续性中选择自己的时候，他才能伦理地选择他自己，并且，他以这样一种方式把自己当作一种被丰富多样地定性了的任务。他并不试图要抹去或者挥发掉这丰富多样的东西，相反他是在之中为自己而悔以至于陷在其中，因为这一丰富多样的东西就是他自己，只有通过悔着地将自己深化到之中，他才能够达到他自己，因为他并不假设世界是从他开始的，也不假设他创造出他自己；对于后者，语言本身已经为之打上了鄙夷的印戳，人们总是鄙夷地说及一个人：他创造出他自己[195]。但是，在他悔着地选择他自己的时候，他是行动着的，不是在隔绝的方向上、而是在连续的方向上行动。

现在让我们来比较一下一个伦理的和一個审美的个体。一切所围绕的首要差异是这个：那伦理的个体人对于他自己是透明的，并且不像审美的个体那样胡乱随便地[196]生活。随着这一差异一切都被给定了出来。伦理地生活的人看见了他自己、认识他自己、以自己的意识渗透了自己的整个具体、不允许不确定的想法在他心中游荡、不允许诱惑性的可能性用它们的障眼法来让他消遣，他是他自己，并非作为一个巫术簿夹子[197]，根据人们以怎样的方式来翻转而一忽儿冒出这样东西来、一忽儿又冒出那样东西来。“认识你自己”[198]这一表述被足够频繁地重复了，我们在之中看见人的整个努力追求的目标。这也完全是合情合理的，但是同样明确的是：它无法是最终的目标，如果它没有在同时也是最开始的开始的话。那伦理的个体人认识自己，但这一认识不仅仅是沉思，因为如果那样的话，个体人就是根据其必然性而被定性了；这是一种对自身的思考，它本身就是一种行为，而正因此我孜孜不倦地使用着这一表述“选择你自己”，来代替“认识你自己”。在那个个体人认识他自己的时候，他并没有结束，相反，这一认识是在极高程度上多产的，从这一认识中真正的个体人就出现了。如果我想要变得睿智一些，那么我在这里可以说，个体人认识自己，是以与那在旧约上所说的“亚当认识夏娃”类似[199]的那种方式认识自己。通过个体人与自身的同房，个体人与

自己结合怀孕并且生产他自己。个体人所认识的这个自己，同时是“现实的自己”和“理想的自己”，个体人在自身之外有着这个“自己”作为形象，他要通过与这形象的相似来构建出自己，而在另一方面，个体人却又是在自身之中有着这个“自己”，既然他就是这个自己。只有在他自身之中，这个个体人拥有着他所要追求的目的，然而由于这时他是在追求着这目的，因而他是在自身之外有着这目的。就是说，如果那个个体人相信，“普遍的人”是在他之外、是从外面来遇会他，那么，他就是失去了方向、判断出错，那么他就是有着一种抽象的观念，并且他的方式总是一种对于他的本原自我的抽象消灭。只有在自身之中，个体人才能够获得关于自己的明示。因此，伦理的生命有着这样的一个双重性：个体人在自身之外并在自身之内有着他自己。然而，典型的自我却是不完美的自我。因为它只是一个预言而因此不是那现实的自我。然而它却不断地伴随着他；但他越是多地实现它，它就越多地消失在他之中，直到最后，它不是在他面前显现出自己，而是处在他的背后作为一种苍白退色的可能性。这一形象的情形就像是人的影子的情形一样。在早上那人将自己的影子投向自己的面前，到中午它几乎是不引人注目地走在他身边，到了傍晚它就落在了他后面。如果个体人认识了自己并且选择了自己，那么他就正在实现它自己，但是既然他应当自由地实现他自己，那么他就必须知道他所要实现的是什么。他所要实现的无疑就是他自己，但那是他的理想的自我，除了在他自身之中以外，他是不可能从任何别的地方得到他的这个理想的自我。个体人在他自身之中有着理想的自我，如果一个人不坚持住这一点，那么他的热切追求就是抽象的。那想要拷贝另一个人的人和那想要拷贝普通人的人，这两者都变得同样地矫揉造作，尽管他们是在以不同的方式做作。

伦理的个体人在自己的具体之中观察自己，并且在现在“在这个和那个之间”^[200]作着区分。他看出有些东西是偶然地属于他的，而有些东西则在本质上是属于他的。然而这一区分却是极其相对的；因为，只要一个人只是审美地生活着，那么说到底一切就都是同样偶然地属于他的，而如果一个审美的个体人坚持这一区分的话，那么这就只是能量的匮乏。伦理的个体在绝望之中学习到了这一点，因此他有着另一种区分方式；因为，他也是在“那本质的”和“那偶然的”之间作区分。所有在他的自由之中被设定的东西都是本质地属于他，不管它看上去可以是多么地

偶然，所有不是如此的东西对于他来说是偶然的，不管它看上去可以是多么地本质。然而，对于伦理的个体来说，这一区分方式不是他的随机偶然性的产物，这样，事情看上去就可以好像是他有着绝对权力去使自己成为自己想要成为的东西。就是说，伦理的个体当然是敢使用这样的——“他是他自己的编辑者”，但是他自己也是完全地意识到他是有着责任的，在个人的意义上对自己有着责任，因为他所选择的东西对于他有着决定性的影响；在那他在之中生活的事物之秩序面前有着责任，在上帝面前有着责任。如果一个人这样看，那么我想，这区分就是对的；因为只有那被我伦理地接受下来作为任务的东西才本质地属于我。如果我拒绝接受它，那么这“我拒绝了它”就是本质地属于我的。如果一个人审美地观察自己，那么他也许会这样地区分。他说：我有绘画的才能，这被我看成是一种偶然性；而我有机智诙谐和敏锐的头脑，这则被我看成是那本质的东西，只要我不成为另一个人，它就无法被从我这里拿走。对此我要回答说：这整个区分是一种幻觉；因为，如果你并不伦理地将这机智诙谐和敏锐的头脑作为一种任务、作为某种你对之有责任的東西接受下来，那么它就不是本质地属于你，这尤其是因为：只要你只是审美地生活着，那么你的生活就是完全地非本质的。这时，伦理地生活的人在一定的程度上取消了“那偶然的”和“那本质的”之间的区分；因为他接受下他自己，完全是作为一样地本质的；但是，这区分又重新回来；因为在他接受下自己之后，他进行区分，但是以这样的方式：对于那被他当作“那偶然的”而排斥的东西，他接受下了一个本质的责任，一个对于“他排斥掉它”的责任。

只要审美的个体带着“审美的严肃”为自己的生活设定出一项任务，那么这任务其实就是：将自己深化进自己的偶然性之中，去成为一个这样的个体人（其悖论和无规律是人们找不出第二个类似者来的）、去成为一个人的鬼脸。我们之所以很少在生活中遇上这样的形象，是因为，我们很少遇上对“去生活”有着一种想象的人们。既然相反有许多人对于“去说”有着一种决定性的偏爱，于是我们在街上、在社交聚会中、在书上就遇到许多杂聊碎谈，这些杂聊碎谈明明白白地带着那种独创性之癫狂^[201]的印痕，这种独创癫狂被带进生活、想要以一大堆艺术产品来丰富世界，而这些艺术产品则是一件比一件更可笑。那伦理的个体人为自己所设定的任务是去将自己改变成那普遍的个体。只有伦理的个体才

会严肃地阐述自己，并且因此而诚实地对待自己，只有他具备那榜样式的庄重和适度，比所有别的东西更美。但是，“将自己改变成那普遍的人”，这只有在我已经根据可能性^[202]在我自身之中拥有着这质地的情况下才会是可能的。就是说，“那普遍的”能够非常好地带着“那特殊的”并且在“那特殊的”之中持存而又不去销蚀“那特殊的”；它就像那火焰，它燃烧着，但却不销蚀那荆棘^[203]。如果那普遍的人是在我自身之外，那么就只有一种方法是可能的，那就是为我自己脱去我整个具体。这一在抽象之不羁中的挣扎而出是我们所常见的。胡斯教的诸教派中有一个支派，它认为要去成为普通人真正所要做的就是去像那在乐园中的亚当和夏娃一样裸着身子^[204]到处走^[205]。在我们的时代，我们很少遇上这样的人，他们在精神的方面有着同样的教导：通过变得彻底全裸，一个人成为普通人；一个人为自己脱去自己的全部具体，那么他又能达到什么呢？但是，事情却并非如此。在绝望之行动（Act）中，那普遍的人出现，并且，他在这时是在那具体（Concretionen）的背后并且穿透具体而突破出来。在一种语言中有着比那在语法中设定为范例的唯一动词远远多得多的许多范例动词，这个词被列出来作为范例只是偶然的，所有其他规则动词都一样可以被列出来；人的情形也同样是如此。每一个人，如果他愿意，他就能够成为一个作为范例的人，不是通过他为自己去掉自己的偶然性；而是通过他留在它之中并且使它变得高贵。但是他是通过去选择它而使它变得高贵的。

现在，你就很容易可以看出，伦理的个体在自己的生命中穿行了所有那些我们在前面作为特别的阶段而展示出来的阶段；他将在他的生命里发展那些个人的、公民的、宗教的美德，他的生活通过他不断地将自己从一个阶段转设进另一个阶段而向前行进。一旦我们认为这些阶段中的一个已经足够，以为我们可以片面地去让自己汇集于这某一个阶段，那么我们就不是伦理地选择了自己，而是要么忽略了“隔绝”的重要性、要么忽略了“连续”的重要性，并且首先就是没有搞明白这个道理：真相是在于这两者的同一之中。

伦理地选择并且发现了自己的人，他在自己的整个具体之中为自己作出了定性。他拥有自己，这个自己是作为一个有着这些能力、这些激情、这些倾向、这些习惯的个体人、一个处在这些外在的影响之下的个

体人、一个在一个方向上受这样的影响、在另一个方向上受那样的影响的个体人。在这里，他是以这样一种方式拥有作为任务的自己：这任务直接就是去安排、去构形、去锻铸、去生火、去压回，简言之就是在灵魂中建立出平衡性、一种和谐，它是那些人格美德的果实。他的活动的目的是他自己，但却不是偶然随意地定性的，因为他拥有着作为“为他而设定的任务”的自己，尽管这任务是通过“他选择了它”而成为他的任务。但尽管他自己是他自己的目的，这一目的却也是一个其他的目的；因为这个作为目的的“自我”不是一个在任何地方都适宜的抽象“自我”，而是一个具体的自我，这具体自我处在一种与这些特定的外在境况、这些生活条件、这事物之秩序的活生生的交互作用中。那作为目的的自我不仅是一个个人的自我，而是一个社会的、一个公民性的自我。他拥有自己，作为为了一种活动而要去完成的任务，通过这活动，他作为这一特定人格干预进生活的内容之中。在这里，他的任务不是去构建自身，而是去起作用，然而与此同时他却构建了他自己；因为，正如我在前面所谈及的，伦理的个体是如此生活的：他不断地将自己从一个阶段转设进另一个阶段。如果个体在本原中没有将自己解读为一个处在连续之中的具体人格，那么，他就也不会去赢得这一后来的连续。如果他认为艺术是在于像一个鲁滨孙^[206]那样地开始，那么他就一辈子一直是一个冒险者。相反，如果他认识到，如果他不是具体地开始的话，那么他永远都无法进入开始，并且，如果他无法进入开始，那么他就无法进入结束，那么他就会同时处在与“那过去的”和与“那将来的”的连续之中。他将自己从个人的生活转设进公民性的生活，从公民性的转设进个人的。个人的生活就其本身是一种隔绝，并且因此是不完美的，但是在他通过那公民性的生活回到他的个人人格中的时候，个人的生活就以一种更高的形态显现出来了。人格将自身显现为“那绝对的”，它在自身之中有着其目的的依据（Teleologi）。在我们使得“为履行义务而生活”成为一个人的生活的任务时，我们常常想到那种怀疑：义务本身是蹒跚眩晕的、那些法律能够被改变。你很容易看见，后一个表述所牵涉的是：人们想到公民的美德总是面临的那些起伏波动不稳定。然而这一怀疑并没有撼动那否定性的道德领域；因为这一领域总是保持不变的。相反，有另一种怀疑是撼动了每一项义务的，这怀疑就是：我根本就没有办法履行我的义务。义务是“那普遍的”；那被向我提出的要求，是“那普遍的”；那我所能做的，是“那单个的”。然而这一怀疑却有其重大的意义，因为它显示

出，人格本身就是“那绝对的”。不过，这必须得到稍稍进一步的定性。那值得引起我们足够重视的是，语言本身强调着这一怀疑。我从不这样说一个人：他履行那义务或者那些义务；但是我说：他履行他的义务；我说：我履行我的义务，你履行你的。这显示出，那个体人同时既是“那普遍的”又是“那单个的”。那义务是“那普遍的”，它被向我提出来要求我；如果我不是“那普遍的”，那么我也就无法履行义务。另一方面，我的义务是“那单个的”，某种只是为我的东西，然而它却是那义务，于是也就是“那普遍的”。在这里，人格在其最高的有效性之中显现出了自己。它不是没有律法的，并且也不为自己去给出自己的律法；因为义务的定性继续在那里，但那人格将自己显现为“那普遍的”和“那单个的”的统一体。这之中的关系是如此，这是很清楚的，我们能够让一个小孩子弄明白这一点；因为我能够履行那义务但却不履行我的义务，并且我能够履行我的义务但却不履行那义务。我根本看不出世界会因此而陷进怀疑；因为善和恶的差异总是在那里，那责任和义务也总是在那里，哪怕这对于另一个人来说是不可能说的——什么是我的义务，相反对于他则总是会有可能去说什么是他的义务；如果“那普遍的”和“那单个的”的统一体没有被设定出来的话，就不会是如此。在人们把那义务弄成了某种外在的固定而明确的东西的时候，对这样的东西谁都可以说“这是义务”，这时候，人们也许会觉得所有的怀疑都被去掉了。然而这却是一个误解；因为怀疑并不是在于那外在的东西，而是在于那内在的东西，是在我与“那普遍的”的关系中。作为单个的个体，我不是“那普遍的”，而如果人们对我提这样的要求来要求我是那普遍的，那么这就是一种不合情理；于是，如果我要能够去履行“那普遍的”，那么我在“我是‘那单个的’”的同时就必须也是“那普遍的”，但那样一来那义务的辩证法就在于我自身之中了。如前面所说，对于“那伦理的”，这一学说没有携带任何危险，相反，它是在维护“那伦理的”。如果我们不设定这一点，那么人格就变得抽象，它与那义务的关系就变得抽象，它的不朽性就变得抽象。善和恶的差异也没有被取消；因为我怀疑会有人曾经声称“去行恶”是义务。他去行恶，那则是另一回事，但他也试图愚弄自己和别人去以为那是善的。他要能够继续停留在这样的一种愚弄欺骗中，这则是不可思议的，因为他自己是“那普遍的”；于是他不是在自身之外、而是在自身之内有着敌人。相反如果我假设说那义务是某种外在的东西，那么善和恶的差异就被取消了，因为，如果我自己不是“那普遍的”的话，那

么我就只能够进入一种与之的抽象关系中，但是，那介于善与恶之间的差异对于一种抽象的关系来说是不相容的。

恰恰是在人们认识到了人格就是“那绝对的”、就是他自己的目的、就是“那普遍的”和“那单个的”的统一体的时候，正是在这时，每一种使得“那历史的”成为自己的出发点的怀疑就都被战胜了。那些自由思想者们^[207]足够频繁地试图通过指出人们是怎样在一些时候把那“在别的人们那里是一种可鄙和恶行”的东西宣告为神圣和合法的东西而对概念进行混淆。在这里，人们是自己被外在的东西炫盲了眼目；而通过“那伦理的”看，则从来就没有关于“那外在的”的问题，而只有关于“那内在的”。但是，哪怕外在的东西被改变得再多，行为的道德质地却依旧是没有两样。这样，无疑从来就没有什么人会认为孩子们应当恨他们的父母。然而，如果人们为了增强怀疑的程度而指出，固然所有文明的民族都把“照顾自己的父母”立为孩子们的义务，但那些野蛮人们还是有着这样的习俗去杀死他们年老的父母。当然这完全有可能是这样；但是这样一来我们也并没有进一步走得更远，因为那问题是：是否野蛮人在这样做的时候是认为自己在作恶。“那伦理的”总是在于这一意识之中，相反，一种有缺陷的认识是否可靠，那则是另一个问题了。自由思想者很好地看出，最容易让“那伦理的”蒸发掉的方式就是为“历史方面的无限性”打开大门。然而在他的举止之中却有着某种真实的东西，因为，如果个体人自己在最终不是“那绝对的”的话，那么“经验（Empirien）”就会是唯一的一条被指派给他的路，而这条路，就其通出去的出口而言，它和那就其渊源而言的尼日尔河^[208]一样：没有人知道那是在什么地方。如果我被指派给有限性，那么，“站定在某个单个的点上”就是一种随机偶然性。因此，沿着这条路我们永远也不会开始，因为，为了要去开始，我们必须到过终结，但这则是一种不可能。如果人格就是“那绝对的”，那么这人格本身就是阿基米德点，从这一点上我们能够举起世界。我们很容易看出，这一意识无法诱使个体人去想要从自身中抛弃掉现实，因为，如果他想要以这样一种方式来作为“那绝对的”，那么他就是完全的乌有，是一种抽象。只有作为单个的人，他才是那绝对的人，并且这种意识会将他从所有的革命激进主义那里拯救出来。

在这里，我要打断我的理论化活动；我明显地感觉到我是不善于

这种活动的，我也没有指望我是进行这种活动的人，但是如果我可以被看成是一个说得过去的实践者的话，那么我就会完全地感到满足。另外，所有理论化活动都要占掉那么多时间；那在行动中我瞬间所能够做的或者马上能够开始的东西，它需要一个人去经历许多艰难和麻烦才能够将之说出或者描述下来。现在，我的意图不是要向你讲授一种义务学说，或者根据习俗来谈论关于对上帝、对自己和对自我的邻人的各种义务。这绝不是说，我似乎要弃绝这一分类^[209]，也不是说我所要讲授的东西会过于深奥而无法联系上《巴勒的教学书》^[210]或者要预设比这本教学书所预设的还要更多的预备性知识为前提；绝非是因为那样，而我之所以这么说，是因为我相信，在“那伦理的”的方面，关键不是在于义务的多样性^[211]，而是在于义务的强度。如果那人格带着其全部能量感觉到了义务的强度，那么这个人在伦理上就成熟了，并且那义务就会在他自身之中脱颖而出。因此，首要的问题并不在于一个人是否能够用手指算出他有多少义务，而是在于他一次并且一向如此地以这样的方式感觉到了义务的强度，以至于对此的意识对于他来说是那对于“他的本质之永恒有效性”的确认。因此，我绝不赞美“去作一个义务之人”，正如同样我也不推重“去作一个书呆子”，然而有一点却是肯定的：一个人，如果义务的重要性对于他从不曾在他的整个无限性之中显现出来过，那么他就在同样平庸的意义上是一个人，完全就像“那些格瑞瑙人们^[212]”那样地认为“理所当然，不用说”^[213]就发现了智慧的人是科学家^[214]。让那诡辩术全神贯注地去深入发现“义务之多样性”吧，那首要的问题，那唯一使人得到至福的，总是这个：一个人相对于自己的生活不是自己的叔叔，而是自己的父亲。

让我用一个例子来展示我所说的是什么。为此我选择了一个我从我的童年保存下来的表述。在我五岁的时候，我被送去一家学校。这样的一种事件总是会为一个孩子留下印象，这是很自然的，但问题是，怎样的印象。孩提式的好奇被那对于“这到底会意味着什么”的各种各样困惑的想象吸引住。我那时的情形也是如此，这是完全合情合理的；然而我所获得的首要印象则完全不是那么一回事。我到了学校、被带到老师面前并且在这时被布置了我下一天的作业：《巴勒的教学书》中的最初十行^[215]，那是我应当能够去背出来的^[216]。现在，所有其他印象都从我的灵魂中被删去了，只有我的作业活生生地站在它面前。作为一个小孩

子，我有着非常好的记忆力。这样，我很快地就完成了我的作业。我的姐姐听我背了几次并且确证我背得出了。我上床睡觉，在我睡着之前，我再次向自己背诵；我带着这样一个意向睡着了：第二天早晨再读它一遍。我早上五点钟醒来，我穿上衣服，拿出教学书并且再读。那瞬间的一切仍然活生生地在我眼前，就仿佛那是昨天发生的。如果我没有完成作业的话，那么这对于我来说就好像是天地要崩毁一样，而在另一方面，如果就算是天地崩溃的话，那么这一崩溃也绝不会让我免于去做那已经放在了我面前的事情——完成我的作业。在那个年龄我对于我的各种义务所知非常之少，从《巴勒的教学书》中我还没有认识到它们，那时我只有一个义务，这义务就是完成我的作业，然而，我却能够从这一印象中推导出我的整个对生活的伦理思考。我会为这样的一个小家伙带着这样的心灵激荡去着手一件事而感到好笑，然而我却能够向你保证，我只是想在每一个生活的年岁里能够像当年一样地带着那种能量、那种伦理的严肃去着手我的作为，我再也没有比这更高的愿望了。一个人在之后的生活中会获得更多关于“一个人的作为是什么”的观念，这是真的，然而能量却是首要的事情。这一事件为我留下了这印象，我得感谢我父亲的严肃，如果我不欠他别的，那么这一事件就足以将我带进一种归于他的永恒债务之中。在教养中关键的东西不是孩子学这样学那样，而是精神得以成熟、能量被唤醒。你足够频繁地谈论“脑袋好使”的美妙，谁又会拒绝这是重要的呢，然而我还是几乎这么相信，只要一个人想要，那么他就能够使自己去做到这个。给予一个人能量、激情，他是一切。

让我们看一个年轻女孩，就让她是肤浅做作、一个真正没有头脑的女孩吧，想象一下她非常深非常真挚地爱上了一个人，你就会看见机灵的头脑自己就冒出来了；你会看见，在她要侦查出她的爱情会不会有回报的时候，她有多么聪明和狡猾；让她幸福地被她所爱的人爱，你会看见多愁善感的梦想在她的唇边盛开；让她不幸地得不到回报之爱，你将听见各种诙谐和理智的冷静反思。

从这个角度看，我可以说，我的童年是幸福的，因为它用伦理的印象来丰富了我。让我在它之上再停留一瞬间，它让我想到我的父亲，而这是我所拥有的最亲爱的记忆，而绝不是什么贫乏枯瘠的回顾，它给我

机会去再一次阐明我所说的东西：首要的事情是对于义务的总体印象，而绝不是义务的多样性。如果多样性成为重心，那么个体人就遭到了贬弃和损毁。从这个角度看，那时我作为孩子是幸福的，因为我从不曾有许多义务，而在一般的情况下只有一项，而这一项也是有着益处的。在我大了两岁之后，我被送进了那有学识的学校^[217]。在这里新的生活开始了，但在这里那首要印象则还是“那伦理的”，尽管我享受着最大的自由。我在那些别的学生间来往，惊奇地听他们抱怨他们的老师，看奇怪的事情发生：一个学生被接出了学校，因为他无法和那老师相互融洽。如果我不是在更早的时候得到过那么深的影响，那么也许这样一个事件会对我起到有害的作用。然而现在的情形却不是如此。我知道，我的任务是上学，在我已经被送进的学校上学，哪怕一切别的都被改变了，这一点是无法被改变的。那为我带来了这一观念的，不仅是对我父亲的严肃的畏惧，而是那种对于“那作为一个人的义务的东西”的崇高印象。即使我父亲已经死去，即使我被置于某个别人的看护之下而我能够打动这个人来接我离开学校，我也绝不或者绝不会真的想要离开学校；对于我来说就会仿佛是我父亲的影子会到学校来跟随着我；因为再一次是如此，我在这里获得了一种关于“作为我的义务的东西”的无限印象，因此，如果我那样做，任何时光的洗刷都无法删除那种“我冒犯了他的意愿”的回忆。本来，在其他方面我享受着我的自由，我只认识一项义务，这就是我要好好上学，并且从这一方面看，我自己是负着完全的责任的。在我被送进学校的时候，那些规定要用的书本都被买好了，这时我父亲把它们递给我，并且说：威尔海姆，在这个月结束的时候，你是你班上的第三名。我无须去听所有那些通常父亲们所说的废话。他从来不来问我关于我的作业，从来不听我朗读背诵，从来不看我的作文，从来不提醒我现在该读书了、现在该停了，从来不为那纪律的良知帮上一手——就像人们足够频繁地看见的高贵大度的父亲们拍着他们的儿子的脸蛋说“你肯定是学会了你的功课了”。如果我要出去，他才问我是否有时间；这是由我自己决定的，而不是由他决定，而他提的问题从来不进入事情的细节。另外，他很关心我做些什么，我完全确定地这样认为，但他从来不让我感觉到这个，以便让我的灵魂通过责任而得以成熟。在这里又是同样的情形：我没有很多义务；有多少孩子不是因为人们把一整个众多义务的大排场覆盖在他们的身上而使得他们变得扭曲了。这样，我非常深刻地获得了一个关于“有着某种叫做‘义务’的东西存在并且这东

西有着永恒的有效性”的印象。在我的学生时代，我们带着一种人们在今天所看不到的强大意愿学习着拉丁语语法。通过这一教学我获得一个印象，它以另一种方式却对我的灵魂起到了与以前的印象相同的作用。如果我敢认为自己有能力去哲学地观察思考什么的话，那么我就得把这种能力归功于这来自童年的印象。那种我用以看待规则的无条件的尊重，那种我对规则所怀的敬畏，那种我用来俯瞰那例外所诱惑着的可悲生活的鄙夷，那种在我眼里的公正方式（以这种方式“例外”被迫击进我的作文本并且总是被打上烙印），它除了是那被用来作为每一种哲学思考的基础的区分之外又能是什么？在这样的影响之下，我再观察我父亲，那么他对于我来说就好像是一种规则的化身，所有来自其他地方的东西则都是例外，只要它不是与他的命令一致，它就是例外。在我考虑到我的那个同学的时候，于是我就感觉到，这必定是一个不值得去留意的例外，并且再加上那许多在他身上弄出来的小题大做的事情，这就更充分地显示了他是一个例外。那种我当时用来在规则和例外之间作区分的孩子气的严格，不管是在文法上还是在生活中，无疑都得到了缓和，但是我在我自身之中仍然不变地有着这区分，我知道怎样去将它呼唤出来，尤其在我看你和你的同类的时候，你们这些人看来是在宣讲那种“例外是最重要的东西”的学说，是啊，“规则之所以存在，只是为了让例外能够看起来更好看一些”。

事情的关键则是能量，我用来使自己伦理地意识到自己的那种能量，或者更确切地说，如果没有能量，我就无法伦理地意识到自己。因此，如果我没有意识到我自己的永恒本质（Væsen），那么我就永远也不可能伦理地对我自身有所意识。这是对于灵魂的不朽性的真实证明。当然，只有到了任务和义务完全达成一致的时候，它才是得到了完全展开的，但是，那我永恒地有义务去做的事情，是我永恒的任务。这样的一件事情——《巴勒的教学书》中的十行被设定给我，作为一种任务，世上没有什么别的东西能够将之从我这里赎买走，这件事情在某种意义上是第一个证明，向我证明了我的灵魂的不朽性。那不完美的东西不是在于我的能量，而是在于这任务的偶然性。

我的意图并不是将你带进一种对“义务的多样性”的考虑中去；如果我想否定地表述义务，那么这就很容易做；如果我想要肯定地表述它，

那么这就会是非常地困难和繁复的，甚至，在我到走向某个点上的时候，简直就是不可能。相反，我的意图，我根据能力尽全力所要做的事情，是阐明义务的绝对重要性、义务关系对于人格的永恒有效性。就是说，一旦人格在绝望之中发现了它自己、绝对地选择了它自己、为自己而悔了，之后，这个人就在一种永恒的责任之下拥有他自己作为自己的任务，以这样一种方式，义务就被设定进了自己的绝对性之中。然而，既然他没有创造出他自己，而是选择了他自己，那么，那义务就是那“他的绝对依赖性与他的绝对自由间的相互同一”的表达。他会教会他自己那单个的义务，想要在任何别人那里寻找关于这义务的启示都是徒劳的，而在这里他却再一次会是“自学者（Autodidakt）”，正如他是“受上帝教授者（Theodidakt^[218]）”，反之亦然，他是受上帝教授者正如他是自学者。那义务对于他却是在任何情况下都不是抽象的，部分是因为它对于他不是什么外在的东西，因为如果它是外在的，那么它总是抽象的；部分是因为他自己是具体的；因为，既然他伦理地选择了自己，那么他就是在他的整个具体之中选择了他自己并且放弃了随机偶然性（Vilkaarligheden）的抽象性。

现在剩下的就是要展示：在我们伦理地看生活的时候，它看上去是怎样的。你和所有审美者们都非常愿意做划分，你们承认，“那伦理的”是有着其意义的，你们说，如果一个人为自己的义务而生活，那么这是应受尊敬的、这是值得去赋予所有荣誉的，是啊，你们甚至扔下一些模棱两可的话语，诸如：有人为他们自己的义务而生活，这完全合情合理，许多人这样做，这很好；尽管这说法自然就像所有的怀疑一样是毫无意义的，但有时候你们还是会碰上一些义务之人，他们足够善意地觉得在这样的说法之中是有着意义的。但你们自己则相反并不希望让自己被卷入“那伦理的”；如果被卷入，那么这就会把生活的意义，尤其是所有生活的美，都从生活中剥夺走。“那伦理的”是某种完全不同于“那审美的”的东西，在它出现的时候，它就把后者完全消灭掉。现在，如果事情是这样的话，那么我还是不会对“我该选择什么”有什么怀疑。在绝望中有着一个瞬间看起来就是如此，而没有感觉到这个的人，他的绝望就一直是有欺骗性的，他没有伦理地选择他自己。然而，事情却并非如此，而因此绝望在下一个瞬间并不将自己显现为一种断裂，而是显现为一种变形。一切都重新回来，但却得到了崇高化。因此，只有在一个人伦理

地观察了生活的时候，只有在这时，这生活才获得美、真、意义、持存；只有在一个人自己伦理地生活的时候，只有这时他的生活才获得美、真、意义、安全；只有在伦理的人生观之中，那种自感的（*autopathiske*）和那种同感的（*sympathiske*）怀疑才得以缓和平息。也就是说，那种自感的和那种同感的怀疑^[219]只能够在一样并且是同一东西中得到缓和平息，因为这在本质上是同一种怀疑。就是说，自感的怀疑不是一种自我中心感的表达，而是一种自爱所提出的要求，这自爱对每一个其他人的自我这样地要求，并且正是在同样的意义上，它也是这样地要求它自己的自我。我认为这一点是意义重大的。就是说，如果一个审美者不是自我中心者的话，我们先预设这样的一个前提——每一个可想的好处都有运气落在他的身上，那么，在这样的前提之下，他就必定会对所有自己的幸福感到绝望，因为他必定会说：我因为某种东西而幸福，而这东西是某种无法以这样的方式去给予另一个人的东西、某种任何别人都无法自己去获得的东西。是啊，他必定会感到恐惧，唯恐有人会问他是哪里寻找自己的幸福的，因为，他是变得幸福了，由于所有别人会觉得他们无法变得幸福。如果这样的一个人有着任何同感（*Sympathi*）的话，那么在他为生活找到一个更高的出发点之前，他就不会给予他自己安宁。而如果他找到这更高的出发点，那么他就不会害怕去谈论自己的幸福，因为，在他现在真正地想要谈论这幸福的时候，他就会也顺带着说出一些东西，这东西绝对地使得他和每一个人、和整个人类达成和谐。

然而，让我们在这个范畴上停一下吧，美学总是要求着对之的拥有权的范畴——“美”的范畴。你说，一旦“那伦理的”占据了决定地位，那么生活就失去了它的美。“不再是那种在我们审美地观察生活时生活所具的喜悦、幸福、轻松、美，作为替代，我们获得尽义务的活动、值得赞美的进取心、坚定不移而没有休止的热情。”假如现在你是自己就在我家里，那么我就会请你给我一个对于“那美的”的定义，这样我就能有一个开始。既然这不可能，那么，我就允许我自己去使用一下你通常所给的那个定义：“那美的”就是那在自身之中有着自己的目的（*Teleologi*）的东西^[220]。你用一个年轻的女孩来作例子，你说她是美的，她是喜悦、轻松、幸福、完美的和谐，圆满于自身之中；去问“她为什么存在”就是一种愚蠢，因为她在自身之中有着自己的目的。我不应当用这种反驳来

使你难堪：以这样一种方式仅仅在自身之中有着自己的目的，这对那年轻的女孩是不是真的有好处，或者，如果你获得机会去向她讲授你对于她的存在的神圣性的看法的话，你是不是会一厢情愿地认为，她到最后会理解错误而以为“她之所以存在只是为了听你的各种影射暗示”。你观察大自然，并且觉得它也同样地美，并且革逐每一种对之的有限观察。在这里我也不应当用这种评论来让你烦恼：“为他者而存在”是不是在本质上就属于那大自然。你观察艺术和诗歌的作品，并且和诗人一同喊道：“离开、离开，呵，不洁的东西们”^[221]，你把“不洁的”^[222]理解为那些通过赋予诗歌和艺术一种在自身之外的目的来贬损诗歌艺术的人们。牵涉到诗歌和艺术，我想提醒你回想一下我在前面所提及的：它们只能够给出一种与生活的不完美的调和，以及，你在你把你的目光凝视在诗歌和艺术之上时并不是在观察现实；关于这个，才是我们真正地应当谈论的。这样，我们就再回到这话题，既然你也许自己已经认识到，在你想要以艺术的各种要求的整个严谨来强调这些要求的时候，你或许会觉得生活中美的东西太少，于是你就赋予“那美的”另一种意义。你所谈的“那美的”是“那个体的美的”。你把每个单个的人看成是从属于“那整体的”之中的一个小小环节，你恰恰是在他的特性中看他，并且，这样一来甚至那偶然的、那无关紧要的东西也都获得了重要性，而生活则获得了“美”的烙印。就这样你把每个单个的人看成是环节。而“那美的”是那在自身之中有着自己的目的（Teleologi）的东西，但是，如果一个人仅仅只是一个环节，那么他就不是在自身之中有着自己的目的了，而是在自身之外。就算“那整体的”是美的，那些部分就其自身也不是美的。现在看一下你自己的生活。它在其自身之中有着自己的目的吗？是否一个人有权去进行一种这样的仅仅作着观察的生活，这是我不应当去决定的，但是，那么，好吧^[223]，就让我们假设，你的生活的意义是“你是为了观察其他的一切而存在的”，那么，你这不就是在自身之外有着自己的目的吗？只有在每一个单个的人是环节并且也是“那整体的”的时候，只有在这时你才根据他的美来观察他，但是一旦你以这样的方式来观察他，那么你就是伦理地观察他；如果你是在伦理地观察他，那么你就是根据他的自由来观察他。就让他那么特殊地被定性吧，如果这一“被定性”是一种必然，那么他就仅仅只是环节，并且他的生活不是美的。

如果你借助于那在其自身之中有着自己的目的的东西来定义“那美

的”，并且作为例子你举出一个女孩，或者大自然，或者一部艺术作品，那么，我就会估量出，全部的这种说法，所有这“在其自身之中有着自己的目的”，就是一个幻觉；这结论太对了，再也不会有更正确的估量了。要谈论一个目的，就必须有一个运动，因为，只要我想到一个目标，那么我就会想到一个运动，尽管我想象一个人在这目标那里，我仍然总是会想着一个运动，因为我想他是通过一个运动而到达那里的。那被你称作“是美的”的东西明显地缺少这运动；因为在大自然之中的“那美的”全都有这运动，而在我观察一部艺术作品并且用我的思想渗透进它的思想时，那么，运动其实是在我这里进行，而不是在艺术作品之中。因此，你这样说完全可以是对的：“那美的”在其自身之中有着自己的目的；但是像你这样地解读和运用这说法，则其实是一种否定的表达，它标示了：“那美的”不在其他东西中有自己的目的^[224]。因此，你就不能够使用一个表面上同义的表述：你所谈论的“那美的”有着内部的目的或者内在固有的（immanent）目的。就是说，一旦你使用它，那么你就是在要求运动、历史，并且因此你就跨出了大自然的领域和艺术的领域，并且处在了自由的领域中，因而也就是处在伦理的领域中。

现在，如果我说“那个体人在其自身之中有着自己的目的^[225]”，那么，这句话就不能被误解成为仿佛我由此是在说“个体人是那中心的”或者“个体人在抽象的意义上对于自己是足够的”，因为，如果这是被抽象地看，那么我就仍然得不到任何运动。个体人在其自身之中有着自己的目的，个体人有着内在的目的，个体人自己就是自己的目的；这样，他的“自我”是他所追求要奔向的目标。这个“他的自我”却不是一种抽象，而是绝对具体的。这样，在奔向他自己的运动中，他就不能让自己否定地去与这个世界发生关系，因为如果那样的话，那么他的自我就是一种抽象并且继续会是一种抽象；他的自我必须根据自己的整个具体来开放自己，但是，那些其定性就是“主动地干预进世界”的因素，它们也属于这一“具体”。这样一来，他的运动就是从他自己出发通过世界再回到他自己。在这里是一种运动，并且是一种现实的运动；因为这一运动是自由（Friheden）的作为，但也是内在固有的（immanent）目的，因此在这里我们能够谈论到“美”。如果这一切都确实是如此，那么，那个体人在某种意义上就开始站得比任何一种关系都更高，然而由此绝不会推导出一个结论说他不是在这一关系之中；这也不意味了在这之中蕴含了

某种暴政独断的东西，因为这同样的情形也都是每一个个体人的情形。我是一个做丈夫的，而你知道，我对这一关系有着最深刻的尊敬，并且我知道，我在全部爱情之中谦卑地让自己隶属于这一关系之下，但是我却知道，在另一种意义上我是高过这关系的；但我也知道这在同样的意义上也完全是我妻子的情形，并且因此我——如你所知——不会去爱那个年轻的女孩，因为她不具备这一人生观。

因此，只有在我伦理地观察生活的时候，只有在这时，我才根据它的美来看它；只有在我伦理地观察我自己的生活的時候，只有在这时，我才根据它的美来看它。如果你要说，这“美”是无形的，那么我将回答：在某种意义上它是无形的，在另一种意义上它就不是；就是说，它在“那历史的”的轨迹之中是有形的，就像是在“说话，以便我可以看见你”^[226]那种意义上，是有形的。如果说我不看完成的终结，而看那斗争，这话无疑没说错，但是在任何我想要看的一瞬间，我终究也还是看那完成的终结的，如果我有去看的勇气的话，如果没有勇气，我根本不会去看什么永恒的东西，于是也不会去看任何美的东西。

在我伦理地看生活的时候，我根据它的美来看它。这时，生活对我而言就丰富地充满了美，而不再像它本来对于我来说的那样贫瘠地没有什么美。我无需旅行到全国各地去发现美，也不用在街上到处寻找它们，我无需评估和剔除。现在看来也很自然，我不像你那样有着那么多的时间；因为，既然我带着喜悦也带着严肃根据我的生活的美来看我的生活，那么我就总是会有足够多的事情要去做。如果我有时获得一小时的闲暇，那么我就站在我的窗前观察外面的人们，每一个人我都是根据他的美来看他。也许他会是无足轻重、会是那么卑微，我根据他的美来看他；因为我是把他当作“这一单个的人、但却也是那普遍的人”来看，我把他当作“有着这一具体的生活之任务的人”来看；他不是为了什么别人的缘故而存在的，哪怕他可以是最卑贱的雇仆；他在他自身之中有着自己的目的，他实现这一任务——他胜利了，这是我所看见的；因为勇敢的人看不见鬼，但相反他看见战无不胜的英雄；而胆小的人看不见英雄，却只看见鬼。他必定是和胜利联系在一起的，对此我是确定的，因此他的斗争是美丽的。我本来也并没有去斗争的倾向，至少不会去与除了我自己之外的别人斗争；但是你可以确信这一点：为了这一对于“那美

的”的胜利的信仰，我愿做殊死斗争，并且在这世界上没有什么会将之从我这里夺走。就算有人想要借助于祈求来从我这里骗走这一信仰，就算有人想要用强权从我这里剥夺走这一信仰，我也不会为世上的任何东西而让这信仰从我这里被夺走，哪怕是整个世界；因为只有在我失去这一信仰的时候，我才失去那整个世界。借助于这一信仰，我看见生活的美，我所看见的美没有那种无法与所有大自然和艺术的分开、无法与希腊诸神的永恒青春分开的“忧伤的和沉郁的东西”。我所看见的美是喜悦的和胜利的，比整个世界更强大有力。这美是我到处都能看见的，在那种你的眼睛什么都看不见的地方，我也能够看见它。就在这里，站在我窗前。一个年轻的女孩走过；你想起，我们曾在街上遇见过她。你说，她不美，但是在你更进一步地打量了她之后，你认出了她，你继续说道：“在几年之前她是极其美好的，并且在那些舞会中非常受人关注，然后她有了一场恋爱，并且还是[227]一场不幸的恋爱。魔鬼才知道她是怎么搞的，她把失恋那么放在心上，以至于她的美丽因为悲伤欲绝而消退，简短地说，她曾美丽，但现在她不再美丽，至此故事就结束了。”你看，就是这个，人们可以将之称为“根据生活的美来看生活”。在我的眼睛里她却什么都没有失去，在我看来她比任何时候都更美。因此，你对于生活之美的观察在我看来与在“酒谣时期”盛行的那种生活喜悦有很大的相似之处，在“酒谣时期”[228]，人们通过唱出类似于这样的咏叹调来变得快乐而兴高采烈：

如果不是为了红葡萄的浆汁，

谁又愿意继续留在这里？

因为不管智慧的眼睛望在哪里，

它所遇到的只是纯粹的苦难。

被压迫者的声音高响，

被始乱终弃者们的尖叫从南到北。

兄弟们，起来吧！畅饮，遗忘掉

整个可悲的大地。[229]

现在，让我们稍稍更进一步去看一下各种单个的生活关系吧，尤其是像这样的，在之中“那审美的”和“那伦理的”相互有着接触，这样我们就可以考虑一下：伦理的观察在怎样的程度上将某种美从我们这里剥夺走，或者，更确切地说，它是不是在为一切给出一种更高的美。这样，我想象一个特定的个体人，他在某种意义上就和大多数人一样，在另一种意义上则在自身之中是具体的。让我们完全直来直去地说吧。这个人必须生活，要穿衣服，简言之，要能够存在。也许他就跑到一个审美者那里去求知：他该怎样安排他的生活。这时他也不会得不到启示，这审美者也许会对他这么说：“如果一个人是独身，他一年要用3000元国家币^[230]，想要生活得舒服一点，如果他有4000元，那么他也会用掉这4000元；如果一个人想要结婚，那么他就至少要有6000元国家币。金钱是并且继续是去办成事情的力量^[231]，是真正的必要条件^[232]；因为，去阅读关于乡村的知足感、阅读关于田园的朴素，这无疑是很美丽的事情，我喜欢读这样的诗歌^[233]；但是生活的方式本身让人不久就会厌倦；而以这样的方式生活的人们，在对这生活的享受上，也及不上那有钱并且现在在和平闲之中阅读诗人们的歌的人的一半。金钱是并且继续是‘去生活’的绝对条件。一旦一个人没有了钱，他就是并且继续是被排除在贵族的人众之外，他就是并且继续是平民^[234]。金钱是条件，但是这并不就能够推导出结论说每一个有钱的人都知道怎么去使用这些金钱。那些懂得这个道理的人则在贵族之中又是那真正的最佳者（Optimater^[235]）。”现在看来这一解说对于我们的英雄来说是明显没有用处的；他对这另一个人的所有生活智慧无动于衷，他的感受必定是差不多就像一只进入了起舞的鹤群的麻雀^[236]。就是说，如果他对那审美者说：这挺好，我一年收入既没有3000元也没有6000元国家币，不管是在本还是在利中我都没有，我总的说来就根本什么也没有，几乎连一顶帽子也没有。那么，在这时这审美者肯定会耸耸双肩说，是啊，这是另一回事了，那么我们也就不好有什么好做的了，那么你就得满足于去劳动所^[237]吧。如果那审美者是非常好心的话，他也许会再次向那可伶的倒霉蛋招手并且对他说：“在我尚未尝试那最极端的办法之前，我不想将你带进绝望；还有几个救急的办法，在一个人永远地对喜悦说再见并且发誓并且穿上紧箍衣之前有必要拿来试一下。去和一个富有的女孩结婚，去赌一下彩票，到那些殖民地去，花几年时间积攒些钱出来，想办法去渐渐地让一个老单身汉喜欢你而使得他会把你定为他的继承人。现

在就让我们分手，去找钱，我总一直会是你的一个这样的朋友、一个懂得怎样去遗忘掉‘曾经有一段时间你没有钱’的朋友。”然而，在这样的一种生活观察中还是有着某种可怕的冷酷：以这样一种方式冷血地谋杀掉每一个没有钱的人的生活中的全部喜悦。一个这样的金钱人士确实是在这样做，因为，至少他是这样认为的：在生活中没有金钱就没有喜悦。如果我在这里想要将你与那个审美者混为一体、想要指控你怀有或者表达这样的想法，那么我就在极大的程度上对你是不公正的。就是说，一方面你的心肠太好而不会成为一种如此可鄙的卑劣想法的居所，一方面（即使你有这样的想法的话）你的灵魂也太富于同情（sympathetisk）^[238]而不会想要表述这样的想法。我这样说，并非就好像是我在认为那没有钱的人需要一种这样的怜悯的关怀，我这样说是因为，我们能够对一个自以为受到命运宠幸的人提出的最小的要求就是，他不应当自豪于或者热衷于去冒犯侮辱不是那么幸运的别人。让一个人去骄傲自豪吧，看在上帝的分上，如果他不骄傲，那就更好，但是让他骄傲吧，但只是别让他为金钱而感到骄傲，因为没有什么东西能够像金钱那样在这样一种程度上使一个人丧尊辱格了。现在，你是习惯于拥有金钱了，并且你很清楚这之中蕴含了什么。你不去侮辱任何人，在这一点上你不同于那些审美者，在你有这个能力的时候，你很愿意帮助人，是的，在你强调“没有钱”的悲惨之处时，这也是因为出于同情（Sympathi）。因此，你的讥嘲不是针对那些人，而是针对那存在（Tilværelse）——那种在之中事实就是“不是所有的人都富有”的存在。“普罗米修斯和埃庇米修斯”^[239]，你说，“毋庸置疑，他们是非常聪明的，但是有一点却是不可理解的：在他们赋予人类别的东西来装备人类的时候，做得是那么漂亮，但为什么他们就想不到也顺带着赋予人类金钱呢？”如果你那时是在场并且知道你现在所知道的东西的话，那么你就会站出来，并且说：“你们这些善良的神啊，为所有的这一切感谢你们，但是（请原谅我坦率地对你们说）你们缺乏世界知识；为了人能够幸福，对于他来说还缺少一样东西，这就是金钱。他被造出来是为了统治世界，但如果他为生计忧愁而没有时间去统治世界，那又有什么用？这像什么呢，把一个理性的受造物赶进这个世界然后让他受苦受累，这是一种对待一个人的方式吗？”在这一点上你是滔滔不绝的。“大多数人”，你说，“为获得生计（Levebrød）而活，在他们获得了生计的时候，他们就为获得好的生计而活，在他们获得了好的生计的时候，他们就死了。因此，前些时间我

带着真正的感动读了报纸上的一段广告，之上是一个妻子公布自己丈夫的死。她没有长篇大论地哀诉那种失去最好的丈夫和最温柔的父亲时的痛苦之处，相反她非常简短地写道：这一死亡事件是那样地沉重，因为她的丈夫前不久刚刚获得这样一份好的工作（Levebrød^[240]）。比起那悲哀着的寡妇或者一个《地址报》^[241]的普通读者在这之中所能够看到的东西，这之中蕴含的东西远远有更多。这一观察几乎被发展成为对人的不朽性的证明。这一证明可以这样展开：获得一份好的工作是每一个人的定性。如果他在获得这工作之前死了，那么他就没有达到这一定性，于是这问题就被留给每个人的猜测：他是不是假定了他在另一个星球上会达到自己的定性。相反，如果他获得了一个好的工作，那么他就达到了他的定性，但是，‘一个好的工作’的定性不可能是‘他应当死去’，而相反是‘他应当靠他的工作而活得好’，所以^[242]，人是不死的^[243]。这一证明，我们可以将之称为‘那通俗的证明’，或者‘从生计（Levebrød）出发的证明’。如果这一证明被加到以前的各种证明中去，那么关于不朽性的每一种理性的怀疑都可以被看成是‘已被战胜了’。这一证明也完全可以很出色地被设置进与那些以前的证明的关联中，是啊，它恰恰是在这里带着它的全部光华显示出了自身，因为它作为演绎将自己推回到那些其他的证明之中并且证明了它们。那些其他的证明是从‘人是一种理性的生命物’这一思考出发的；现在，只要有人怀疑这一点，那么‘生计之证明’就可以登场了，并且借助于下面的三段论演绎法^[244]来证明这一预设的前提：上帝把理解力给予那他给予工作的人；上帝把好的理解力给予那他给予好的工作的人^[245]，所以^[246]。那个悲哀着的寡妇隐约感觉到了这一点，她在生活的自相矛盾之中感受到了那深刻的悲剧性。”这样，讥嘲和搞笑就是你在这个问题上所做的贡献。想来你自己也并不认为你的这种看法会对什么人有益或者起到指导作用。想来还有一件事也是你不会想到的：你通过这样的讲授会造成伤害；因为无疑我们可以这样想：一个在自身之中对于“被迫去在生活中工作”怀有足够的抵触意愿的人，由于去留意那并不乏味的热情洋溢（你就是用这种热情洋溢来站在他的立场上思考的）、去留意你的同感的（sympathetiske）讥嘲，而变得更没有耐性、更暴躁。不管怎么说，这是你应当慎重对待的。

这样，我们的英雄沿着这条硬是被闯进的道路去寻找启示，那么他只会是徒劳的。现在，让我们看一下，一个伦理者会回答他一些什么。

下面就是他的回答：为生活而去工作，这是每个人的义务^[247]。如果他沒有更多可说，那么你也许就会说：“在那里我们又有了那关于义务和义务的老生常谈，到处都是义务，再也想不出比这张掀起的压抑一切束紧一切的嘴巴更乏味无聊的东西了。”请记住，我们的英雄没有钱，那位冷酷无情的审美者没有什么东西可留给他的，你也没有许多剩余的东西可保障他的将来。假如他是有过钱的话，他会做下些什么事情？如果他不願坐下来想一下这个问题，那么他就必定是想着另一条出路。然后你就会看见，那伦理者非常礼貌地向他说话，他不是把他当成一种例外来对待，他不是对他说这样的话：噢，我的上帝，你已经是那么不幸了，你得想办法看开点，认命吧。相反，他使得那审美者成为例外；因为他说：为生活而去工作，这是每个人的义务；于是，只要一个人无需为生活而去工作，这个人就是一个例外；但是这“作为一个例外”，就像我们在前面一致地认为的，不是那伟大的，而是那低劣的。因此，如果一个人想要伦理地看这事情，他就会看到，这“有钱”是一种羞辱；因为每一个幸运惠顾都是一种羞辱。如果他以这样的方式来看这事情，那么他就不会喜欢上任何幸运惠顾。这时他会在这幸运惠顾之下使自己谦卑，而在他去这样做了的时候，他就会在这样一种想法中又重新变得高大起来：这幸运惠顾是“有一个更高的要求被提向了他”的一个表达。

如果那个伦理者（我们的英雄就是从 he 那里获得了启示）自己知道这“为生活而去工作”是什么，那么他所说的话就会有更大的分量。但愿人们在这方面具备更多一点勇气，人们之所以常常会高声刺耳地听见那种“金钱是一切”的可鄙说法，部分是因为那些必须去工作的人们缺少伦理的力量去承认“去工作”的重要意义、缺少对这一重要意义的伦理信念。损害着婚姻的不是那些诱惑者，而是那些怯懦的丈夫们。这里的情形也是如此。那种可鄙的说法不会对任何东西有损害，但是那些被迫去为生活而工作的人们，他们在这一瞬间想要让人们承认他们在他们的生活与游手好闲者们的生活所作的那种比较中所应获得的正面价值，而在下一瞬间又抱怨叹息并且说：那最美丽的事情还是在生活上不用去依赖于工作的收入，这样的人才真正在损害着那美好的事业。在一个更年轻的人听见年长者们这样说的时候，他会对生活获得什么样的尊重呢？在这里，你通过你的想象试验又严重地损害了你自己，因为你得知了太多根本不是美好而快乐的事情。你非常清楚地知道怎样去引诱一个人、

去从他那里骗出这样一种坦白：他在内心深处还是希望最好不用去工作，而这样一来你就为你的胜利而欢欣雀跃。

我们是否能够想象得出一个人们在之中无需为生活而工作的世界，这个问题是一个毫无用处的问题，因为它与这已有的现实没有什么关系，而只和一个虚构的世界有关。而同时这却一直是一种想要贬低那伦理的看法的尝试。就是说，如果“一个人无需工作”是生存中的圆满完美的话，那么，那无需去工作的人的生活就是最完美的了。这时，一个人就只能在这样的一种意义上说“去工作是义务”这句话了。他是将这句话理解为一种可悲的必然性。这时，那义务就不是在表达“那普遍人性的”而是在表达“那普通的”，并且，在这里“义务”就不是对于“那完美的”表达了。因此，我也想完全正确地作出回答：“人无需去工作”，这必须被看成是生存中的一种不完美。人的生活越是处在低级阶段，“去工作”的必然性也就显现得越少；越是高级阶段，就越显现出这必然。“为生活而去工作”这义务表达了“那普遍人性的”，而在另一种意义上它也表达了“那普遍的”，因为它表达了“自由”。恰恰是通过“去工作”，人解放了自己，通过去工作，他成为自然的主人，通过去工作，他显示出他是高于自然。

或者，因为“一个人必须为生活而去工作”，生活会不会由此而失去它的美？去看原野里的百合，那是美的，尽管它们既不纺也不织，如此穿戴，以至于所罗门带着所有光华都没有这么荣耀；去看飞鸟们无忧无虑地寻食^[248]，那是美的，去看亚当和夏娃在乐园里——他们在那里能够得到一切他们所指的东西^[249]，那是美的；然而，去看一个人通过自己的工作而获取他所需要的东西，这却是更加美的。去看一种天意满足一切和照顾一切^[250]，那是美的；但是去看一个仿佛自己就是自己的天意的人，这却是更加美的。人能够照顾自己，正因此人是伟大的，比任何别的受造物更伟大。去看一个人有着他自己所获取的丰裕^[251]，这是美的；但是去看一个人做出一件更大的艺术品——把一小点转换成许多^[252]，这也是美的。人能够去工作，这是“人的完美”的一个表达；而人应当去工作，这则是“人的完美”的一个更高的表达。

如果我们的英雄采纳了这一看法，那么他就不会觉得自己受到诱惑想要去得到通过睡眠来获得的财产，他不会把目光老是停留在生活的条

件上，他会感觉到“为生活而去工作”中的美丽之处，他会在之中感觉到自己的人的尊严；因为，植物不能纺织，这不是植物所具的那伟大之处，而是不完美之处。他不会有兴致去与那个富有的审美者建立友谊。他会冷静地看到什么是那伟大的东西，而不让有钱人们来吓唬着自己。够奇怪的，我看见许多人，他们带着喜悦感觉到“去工作”的重大意义、他们对他们的工作感到满意、在他们的知足中感到幸福，然而他们却仿佛是没有勇气去承认这个。如果他们谈论他们所花费使用的东西，那么他们总是为之给出一种这样的外观，仿佛他们花费使用掉了远远多于他们实际所花费使用的东西；他们不想让自己看上去很勤奋，尽管他们在事实上很勤奋，就仿佛“花费多”比“花费少”更伟大，仿佛“去做一个游手好闲者”比“勤奋”更伟大。试想一个人，他带着平静、带着欣悦的尊严说：这样的事情或者那样的事情是我所不会去做的，因为我做不起。这样的人是多么罕见啊。这就仿佛是他有着一种良心不安、仿佛他害怕狐狸所得到的那种回答^[253]。以这样的方式，我们则是消灭掉了所有真实的美德，或者是将它们转化成了阴魂；因为那些无需节俭知足的人，他们为什么要节俭知足？而那些不得不节俭知足的人，他们则是把“必然”搞成了一种美德。完全就好像一个人无法节俭知足，除非他有着奢华丰裕的可能性在一边放着；完全就好像“渴望”对于节俭知足就不是一种同样强烈的诱惑。

想来我们的英雄会作出决定去工作，但他无疑还是想要得免于“为生计烦恼”。我从来就不曾感受到过“为生计烦恼”，因为尽管我在一定的程度上是必须为生活而工作，但我却仍然总是有着我丰厚的收入，因此我无法从经验出发来谈论，但是，对于之中的沉重，我则总是睁大眼睛注目着，然而我也睁大眼睛注目之中那美的东西，那种教育性的东西和那种使人高贵的东西；因为我相信，没有任何悲哀忧愁是在这样一种程度上教育着人的。我曾认识这样的人们，我绝不会将他们称作是怯懦或者软弱，他们绝不认为人的生活应当没有斗争，他们在其他人想要放弃的情况下感觉到要去斗争的兴致和勇气和力量；而我也常听见他们说：但愿上帝让我得免于“为生计烦恼”，再也没有别的东西能够像这种事情一样地在一个人身上扼杀那更高的品质了。因为这些说法的缘故，我常常不经意地想到（而我自己的生活也为我提供了机会去体会到这想法的正确性）：再也没有什么东西比人心更不可靠的了。我们想要有勇

气去冒险投入到最危险的斗争中去，但“为生计烦恼”却是我们所不愿去直面解决的问题；而同时我们却又想要让那“在最危险的斗争中胜利”成为比这“解决生计烦恼的胜利”更伟大的事情。现在这也够容易的；我想选择一种更轻松的斗争，它在人众的眼中看上去更危险；我们自欺欺人地以为这是真的；我们胜利，而这样我们就是英雄了，并且比起我们在那另一场可怜的、对一个人来说是不值得的斗争中胜利，这是完全不一样的英雄。是啊，如果在“为生计烦恼”之外，我们在自己的内心中还有着这样一个隐藏的敌人要去与之做斗争，那么，我们再看“我们希望最好得免于这一为解决生计烦恼的斗争”，这就没有什么奇怪的了。至少我们对我们自己应当有这样的诚实去承认：我们之所以逃避开这一斗争，原因是在于，它要比所有别的麻烦要远远沉重得多，但如果是这样的话，那么那胜利也就要远远美丽得多。只要我们自己还没有在这一斗争中经受过考验，那么我们就欠每一个在此中斗争着的人一个“承认”——我们得承认他的斗争是那最危险的，而我们还欠的是：去给予他这一荣誉认定。如果一个人以这样一种方式来看“为生计烦恼”，将之视作一种比起别的斗争在还要更为严格意义上的荣誉之战，那么他就会多少已经达到了更远的地方。在这里是这样，正如在所有地方都是这样：一个人身处正确的位置、不把自己的时间浪费在“希望要”上，而是去着手完成自己的任务。如果这任务在表面上看来是卑微而无足轻重的、是琐碎而令人沮丧的，那么我们就知道，这只是在使得那斗争更艰难，而胜利也就更美丽。有的人因头衔而使自己获得荣誉，有的人因自己而使得头衔获得荣誉，后者可以让这样的人用来描述他自己：他在感觉到那让自己去在各种值得赞誉的斗争中大显身手的兴致和力量的同时却让自己满足于一切之中最可怜的事情——去为解决生计烦恼而斗争，他因为他自己而使得他的头衔获得荣誉。

一场为解决生计烦恼的斗争在极高的程度上有着教育修炼人的性质，报酬是那样地非常之少，或者更确切地说根本没有报酬，那斗争者为创造“能够去继续斗争”的可能性而斗争。斗争的报酬越多，它越是处在一个人之外，那斗争者也就越是敢去信靠那些居留在每一个人身上的模棱两可的激情。野心、虚荣、骄傲，那是一些有着极大的伸缩性并且能够驱动一个人走得很远的力量。那为解决生计烦恼而斗争的人，他马上就看出，所有这些激情都背叛了他；因为他又怎么会去以为一场这样

的斗争能够让别人感兴趣或者激发出他们的钦佩？如果他没有别的力量，那么他就被解除了武装。报酬是非常微不足道的，因为在他累死累活辛勤劳苦之后，这时他也许恰恰就获得了那所必需的——一个人要维持自己的生命而能够再去辛勤劳苦所必需的那一点点。你看，因此这“解决生计烦恼”是那样地使人高贵而具有教育性，因为它不允许一个人在与自身相关的方面欺骗自己。如果他不在这场斗争中看到某种更高的东西，那么这斗争就是可悲可怜的，并且他有这样看法也是对的：这是一种悲惨，一个人不得不为“汗流满面才得糊口”^[254]而去挣扎斗争，这是一种悲惨。但正因此，这一斗争是那么地使人高贵的，因为它强迫他去在之中看见某种别的东西，强迫他（如果他自己不是完全想要使自己投入）去将之视作一场荣誉之战，并且让他认识到，报酬之所以是那么微不足道，那是因为那荣耀恰恰会因此而更高。固然，他是在为获取其生计所需的收入而斗争，但无论如何，他的斗争首先是一场为了他获取他自己而进行的斗争，而我们其他人，我们这些未经严峻考验但却对这种真正的“伟大”怀有感情的人们，我们会看着他，如果他允许的话，并且我们会在他身上表达出对一个社会之荣誉成员的敬意。这样，他有着一场双重的斗争，他可以在这一场斗争中失败而同时在那另一场中取胜。如果我想要去想象那几乎不可想象的东西的话，所有他为获取其生计所需的收入的努力都没有成功，那就是说，他失败了，而在同时他却会是赢得了世上可能被赢得的最美丽的胜利。在这之上他的目光将久久地凝视，不是凝视那他所失去的报酬；因为对于这一凝视而言，这报酬太微不足道。那在其眼前有着一种报酬的人，他忘却了那另一场斗争；如果他没有赢得那报酬，那么他就失去了一切，而如果他赢得了这报酬，那么，他是怎么赢得这报酬的，这也仍然总是可疑的。

这样，又有什么斗争会比为解决生计烦恼而进行斗争更具教育作用！一种不朽的精神为了生活下去必须拥有这些尘世间的艰难困苦，而要能够几乎去对所有这些艰难困苦作出不时的微笑，这需要多少天真烂漫的赤子之心，要去对带着艰难所获取的那一点点感到满足，这需要多少谦卑；要去看见在他的生活中也有着一种天意的安排，这需要多大的信心；因为去说“上帝在那最渺小的东西之中是最伟大的”，是够容易的，但是去在那之中看见他则需要最强的信心^[255]。要去与那些幸福的人们同乐^[256]、要能够去鼓励那些进入了同样悲惨的生活境况的人们，

这需要多少对人类的爱。一个人做他力所能及的事情，这是一种对于自身的多么真挚内在而明察秋毫的意识啊，这之中有多少忍耐和专注啊，因为又有什么样的敌人能够比这一烦恼忧愁^[257]更狡猾呢。他没有通过几次大胆的运动来摆脱掉它、没有用喧嚣和嘈杂来惊吓走它。要避开它而不逃离它，这需要多少优雅和端庄啊。要多么频繁地去改变各种武器啊，一忽儿要工作，一忽儿要等待，一忽儿要抵抗，一忽儿要乞求。他要改变那些武器，这要用上多少兴致、喜悦、轻松、圆通啊，因为否则的话，敌人就胜利了。在所有这一切进行的时候，时间就过去了，他没有被给出机会去看见自己的美丽计划得以达成、看见青春的愿望得以实现。他看那些成功的别人。他们让人众聚集在自己周围，他们收获着人众的喝彩，他们为人众的欢跃而高兴，而他像一个孤独的艺术家的站在生活的舞台上，他没有观众，任何人都没有时间看他，没有人有时间，这当然，这也是要求时间的，因为他的表演不是一场半小时的杂耍，他的艺术属于更精妙的一类，并且，如果要理解他的艺术，这要求的就不只是有教养的观众，而是更多。但他也不欲求这个。在我二十岁的时候，他也许会这样说，那时我也梦想着搏斗，那时我想象我自己在格斗场，我抬头向观众席的包厢看去，我看见那些女孩子们的圈子，看见她们为我而担忧，看见她们向我挥手表示支持，我忘记了搏斗的艰难；现在我年纪大了，我的搏斗变成了另一种搏斗，但是我的灵魂并不比以前少一点骄傲。我要求另一种裁判，一个内行，我要求一只在暗中察看的眼晴^[258]，不会厌倦于察看并且看着搏斗和看着危险的眼晴；我要求一只耳朵，听得见思想们的工作、感觉得到“我更好的本质是怎样从考验的酷刑之中得以脱离出来的”的耳朵。对这个裁判我是要抬头仰望的，他的赞同是我想要得到的，哪怕我无法让自己受之无愧。在苦难之杯^[259]被递给了我的人，这时我不会把目光聚注在杯上，而是聚注于那把杯子递给了我的人，我不会凝视这杯子的底部看我是不是马上喝干了它，而是不可撼动地看着那个我从他那里接过这杯子的人。欣悦地，我会把杯子接到我手中，不是像在某个庆贺的场合在我自己为饮品的美味而欢欣的时候我说为了某某人的健康然后举杯一饮而尽；不，我将品尝它的苦涩，并且，在我品尝它的时候，这时我向我自己喊道：为了我的健康，因为我知道并且确信，通过这杯饮品，我为自己购得了一种永恒的健康。

我相信一个人必须以这样一种方式来伦理地看待那挣扎于生计烦恼的斗争。我不应当这样顽固地对你坚持我的权利来要求你说明白，在你的美学中的那一点上你是论述了这个问题；但我只是提出来让你自己考虑，生活本身在这一斗争中是不是失去它的美——如果一个人自己不想说的话，或者，他是不是会赢得一种更高的美。否定这样一种忧愁烦恼的存在，这无疑是疯狂；忘记它的存在，因为它经过这人家门前没有进去就走过了，这是没有思想；而如果在我们要求对社会作出思考的时候仍然如此，那么这就是冷酷或者怯懦了。

许多人并不以这样的方式来观察生计烦恼，但这并不构成反驳；去希望这些人，希望他们会有足够的崇高去以这样一种方式来看待生计烦恼、希望他们有足够的热情不去看邪，就像那些看邪的人们，圣经中描述他们在另一个场合说，他们看邪，所以他们不朝天上看，而是朝苏珊娜看^[260]。这样的希望当然是一种善良的希望和一种虔诚的希望。

那种伦理的看法，“为生活而去工作是每一个人的义务”，与那审美的看法相比有两个长处。首先，它与现实有着和谐的共鸣，解释了现实中的某种普通的东西，而那审美的说法则只是提出了某种偶然的东西，并且什么也没有解释。其次，它是根据人的完美性来解说人、根据人的真实的美来看人。就这里讨论的问题看，这个必须被看成是必要的条件和多于充分的条件。如果你想要几个经验性的说明，那么我就附带也给出一些这样的说明吧，并非是好像那伦理的思考需要一些这样的附加说明来支持，而是因为也许你会用得上它们。

我曾认识一个老人，他那时总是说，一个人学会为生活而工作，这对于这人来说是一件好事，这对成年人是如此正如对小孩子是如此，他们必须及时被告诫。现在，我不认为对一个年轻人来说马上就进入生计问题的烦恼是有好处的。但只是去让他学着为生活而工作。饱受赞誉的独立性常常是一个圈套；每一种欲望都能够得到满足，每一种倾向都能被追随，每一种突发奇想都得繁荣发展，直到这些合谋串通起来针对一个人自己。那不得不去工作的人，他应当对那种“能够获得一切”的虚荣的喜悦保持一无所知，他不应当去学会因自己的财富而目空一切而凭金钱去排除每一个障碍去为自己购买每一种自由；但是他的思想也不应当遭到痛苦的挫折，他不应当被引诱去（如很多富有的年轻人所做的）这

样做：在他用朱古塔的话说“这里有着一个一有了买家就可出售的城”^[261]时带着鄙夷让后背对着^[262]生存；他不应当在很短的时间里就获得了一种他用来对人不公正并使自己不幸福的智慧。

因此，在我那么频繁地听人们抱怨说自己不得不去工作、不得不为这些事情而忧愁的时候，他们这些人，他们的灵魂之高飞按理是不应当以这样一种方式受挫而气馁的。这时，我就无法否认，我有时候对这样的事情变得失去耐心，以至于我会希望还仍然有一个哈伦·拉希德^[263]在我们中间走动，并向每一个在错误的的时间里抱怨的人分派杖笞^[264]。现在，你不是处在这样的情形中，你不用为生活而去工作，并且，我的意图绝不是劝告你去抛弃掉你的财产以便让“去工作”对于你成为一种必然，这是没用的，而所有想象的实验都是一种通向乌有的痴愚。然而我却相信，你在另一种意义上是处于“必须去获得生活之条件”的情形中。为了你能够生活，你必须想办法去驾驭住你与生俱来的沉郁。这样一来，我就也可以在你身上用到那位老人的话：你必须及时被告诫；这一沉郁曾是你的不幸，但是你应当看见，将来会有一个时刻你自己会承认：它曾是你的幸福。那么，去获取“你能够生活”的条件吧。你不属于那些用抱怨来使得我失去耐心的人们，因为我倒是相信，你宁可做任何别的事情也不愿抱怨，并且你 very 清楚地知道怎样去咬着牙把你的苦难吞咽进自己的肚子里。然而，警惕你自己，你不要堕落进那反过来的另一个极端，落进一种狂乱的对抗，这种对抗把力量销蚀在隐藏痛楚上，而不是使用这力量去承受和战胜这痛楚。

这样，我们的英雄是愿意去工作的，不是因为这对于他是一种严酷的必然性^[265]，而是因为他将之看成是最美丽和最完美的东西。（“他之所以无法去以这样的方式看这个问题，是因为他终究是不得不认命去接受这事实”，这样的说法就是那诸多一方面是愚蠢的、一方面又是恶毒的误解之一，它想要将一个人的价值置于他之外而放进“那偶然的”之中。）但是恰恰因为他想要工作，所以他的作为无疑就是一种工作，而不是一种奴隶的劳役。这时他为他的工作要求一个更高的表达，一个标示他的作为与他个人以及与其他人的关系的表达，一个为他将之定性为“喜好（Lyst）”并且强调出其意义的表达。在这里，一种深入的思考又是必要的。他会觉得去与那有着3000元国家币的智者^[266]有什么关系

的话，那无疑是低于他的尊严的事情；但我们的英雄则是像绝大多数人一样的人。无疑他是及时地得到了告诫，但是他却在“审美地生活”中尝到了品味，是像绝大多数人一样的人，是不识好歹的。因此，尽管那帮助他出离他从前的困境的人是那伦理者，但这伦理者却不是他首先要去找的人。也许他在暗中还是相信，到了最后实在没有办法的时候，那伦理者还是会再次帮他脱离困境，因为我们的英雄毕竟还不是那么可鄙，他毕竟承认了那伦理者确实是帮助他脱离了困境，尽管他不曾给他任何钱。于是他就去找一个稍稍更人性化一点的审美者。也许现在的这一个也会知道要讲述一些关于工作的重要性方面的东西；没有工作的话，生活最终会是枯燥无聊的。“一个人的工作却不应当是在严格意义上的工作，而是要不断地被定性为‘喜好’。一个人在他自己身上发现某种贵族气的才能，通过这才能他将自己与庸众区分开。这不一个人随随便便就培养出来的，因为如果轻率了他不久就会对此感到厌烦，相反他必须带着所有审美上可能的严肃去发展自己。这时生活对他就有了新的意义，因为一个人有了自己的工作，一种在根本上其实就是这个人的‘喜好’的工作。这人在他的独立之中守护着它，这样它就不会被生活挫伤而能够在自身的整个繁荣之中得到发展。这人却并不把这一才能弄成一块在生命之海中要用来救命的木板，而是将之当成自己翱翔于世界之上所要用的翅膀；他并不将之弄成一匹做苦力的役用马，而是将之当作一匹仪式用马^[267]。”但我们的英雄不具备这样的贵族气的才能，他是个像绝大多数人一样的人。除了这样说之外，那审美者不知道再有什么别的出路可让他选择了：“他得认命了，得去满足于让自己进入那庸众们对于‘作为一个在生活中工作的人’所作的平凡定性之下了。不要灰心，这也是有着其意义的，也是正直而值得尊敬的，去成为一个灵活手巧而勤勉努力的人吧，一个社会中的有用的成员。我已经为见到你而感到高兴了，因为我们都知道，生活越是丰富多样，对于观察者来说它就越令人感兴趣。正因此，我和所有的审美者们都恨民族服装，因为如果所有人都穿得一样的话，那看上去实在是枯燥乏味极了；如果每个单个的人都以这样的方式来看待自己在生活之中的作为的话，那么这对于我和我的那些把观察生活当职业的同类们来说就更加美丽了。”我们的英雄多多少少觉得这样的一种对待方式是令人无法忍受的，——我是这样希望的，他会为这样一种对人的分类之中的傲慢无礼之处感到愤慨。另外，在审美者的观察中，那独立性也扮演着一个角色，而现在我们的英雄则肯定

不是独立的。

也许他仍然无法做决定去找伦理者；他再做一次尝试。他碰到一个人，这人说：一个人必须为生活而工作，生活本来就是被这样安排的。在这里他觉得他找到了他所要找的东西，因为这也恰恰是他所认为的。这一说法是他所想要去留意的。“一个人为了生活而工作，生活本来就是被这样安排的，这就是生存中破烂的一方面。一个人每昼夜睡七小时，这是被浪费掉的时间，但这是不得不然；一个人一昼夜工作五小时，这是被浪费掉的时间，这是不得不然。通过五个小时的工作，一个人就有了自己的收入，而一个人有了自己的收入，他就开始生活。现在一个人的工作最好就是得尽可能地枯燥和无意义，只是他由此而得到收入而已。如果一个人有一种特殊才能，那么这人就永远也不该对自己的才能行这样的罪而去把它弄成收入来源。不，一个人的才能是他所必须去爱抚的，一个人为了自己的缘故而具备这才能，他从这才能中所得到的喜悦大于一个母亲从自己的孩子那里得到的喜悦，它是一个人所陶冶的，一个人每天用12个小时来发展这才能，睡上七小时，作一个非人五小时，这样一来生活倒还是完全可以忍受的，是的，甚至是相当美好的；因为，五小时的工作，这不算什么危险的事情，因为，既然一个人的思想从来就不在工作上，那么他就是把力量集中在那作为其喜好的追求上了。”

我们的英雄又仍然没有什么进展。就是说，一方面他没有特殊的才能去在家里填充上这12个小时，一方面他已经获得了一种对“去工作”的更美好的看法，一种他所不想放弃的看法。在这时，他也许就会决定再重新去伦理者那里寻找帮助。这伦理者的说法是简短的：“去具备一个职业（kald）^[268]是每一个人的义务。”更多他就无法再说什么了，因为“那伦理的”就其本身而言总是抽象的，而一个为所有人而设的抽象职业是不存在的，相反，他要预设每一个人都有一个特殊的职业。我们的英雄将选择哪一种职业，这是伦理者所无法向他说明的；因为，这种说明要求对他整个人格中的“那审美的方面”有一种细节上的了解，而即使伦理者具备这种了解，他也还是会避免去为他做选择，因为我们知道，这样一来他就会否定掉自己的生活观。那伦理者所能够教他的是：对于每一个人都有一个职业存在，而在我们的英雄找到了自己的职业时，那

么就去伦理地选择它。就是说，那审美者就“那些贵族气的才能”所谈的东西，那是对于那伦理者所解释的东西的一种使人糊涂而怀疑的说法。审美者的生活观总是在于那差异之中：有些人有才能，另一些则不，然而那区分他们的东西则是一个“更多”或者“更少”，一种量的定性。在这样的情况下，“去在某个单个的点上停下”，这就是审美者们的一种随机偶然性（Vilkaarlighed），然而他们的生活观的神经则恰恰就是在于这一随意偶然性之中。因此他们的人生观在整个存在之中立出了一种分裂，这分裂是他们凭自己的能力所无法取消的，相反他们试图借助于轻率和冷漠来武装起自己对抗这分裂。相反，伦理者则将人与生活调和起来，因为他说：每一个人都有一个职业。他不是消灭差异，而是在说：在所有的差异之中所剩下的是“那普遍的”——“这是一个职业”。那最杰出的才能是一种职业，那拥有着这才能的个体不能让现实在视野中消失，他不是处在“那普遍人性的”之外，因为他的才能是一个职业。那最微不足道的个体人有一个职业，他不应当被排斥在外，不应当被转送去生活在一个与动物一同的界限区域^[269]中去，他不是处在“那普遍人性的”之外，他有一个职业。

这伦理的判断句“每个人都有一个职业”表达了：存在有一种理性的事物秩序，在之中每一个人（只要他愿意）以这样一种方式来充实自己的位置，他同时表达着“那普遍人性的”和“那个体的”。存在是不是因为这看法而变得不怎么美了？人们不具备一种其意义建立在偶然性之上并且是偶然地建立在偶然性之上的贵族性来让自己欣喜；不，人们有一个诸神的王国^[270]。

一旦才能不被理解为一个职业（并且，一旦它被理解为一个职业，那么，每一个人就都有一个职业），那么，这才能就是绝对地自我的（egoistisk）。因此，每一个将自己的生活建立在才能上的人，他就是在尽可能好地建立一种强盗式生存。对于才能，他没有一个比“这是一种才能”更高的表达。于是，这一才能就想要在其全部差异之中冒出来。因此，每一种才能都有一种“将自己变成那中心的东西”的倾向，为了展示它，每一个条件都必须在场；因为，只有在这一狂野的猛涌之中才有着对这“才能”的真正的审美享受。如果在另一个方向上有着一个同时的才能，那么它们就会进入生死相搏的冲突；因为它们没有任何同心汇聚的

（Concentrisk）方面，没有任何共同的更高表达。

这样，我们的英雄就得到了他所寻找的东西，一份工作，依靠这工作他就能生活，对于这工作与他的人格的关系，他也得到了一个更有意义的表达：这是他的职业，这样，它的完成就联系着一种对于他的整个人格的满足；对于这工作与其他人们的关系，他也得到了一个更有意义的表达，因为，既然他的工作是他的职业，那么，我们知道，通过这工作他在本质上就被置于与所有其他人相同的步阶上，通过他的工作他做着与每一个别人一样的事情，他履行自己的职责。这一承认是他所要求的，他不要求更多，因为这就是“那绝对的”。如果我的职业是卑微的，他说，我仍然还是忠实于我的职业，并且根据那本质性的东西看，我则是与那最伟大的人一样伟大，除非我因此而在某个瞬间会痴愚到想要忘却各种差异的地步；这样的痴愚对于我自己是最没有好处的；因为如果我忘记了这些差异，那么就有着一个对于一切人的抽象职业，但是一个抽象的职业不是什么职业，那样一来我就丧失而这一丧失与那最伟大的人们所丧失的一样多。如果我的职业是卑微的，那么我就会对之不真诚，而如果我不忠诚，那么我就行下了与那最伟大的人所行一样大的一个罪。我不应那么痴愚而想要去忘记那些差异，也不应当去以为我的不忠诚对于那整体来说会有着像那伟大的人的不忠诚一样的可怕后果，这样的痴愚对我没好处，我自己会是因这种痴愚而损失最多的人。那伦理的看法，“每一个人都有一个职业”，比起那审美的关于才能的理论有着两个长处。就是说，它一方面对生存中的某些偶然的東西不做解说，而只解说“那普遍的”，另一方面，它在“那普遍的”的真实的美之中展示出“那普遍的”来。就是说，只有在“才能”得以变形而美化成为一个职业的时候，这“才能”才会是美丽的，只有在每一个人都有一个职业的时候，生存才是美丽的。既然这事情是如此，那么我就要请求你不要轻视一个个别简单的经验观察（相对于那主要的观察你可能会善意地将之看成是一种多余）。在一个人有着一个职业的时候，一般说来他这时在自身之外有着一种规范性的东西（Normativ），这东西并非是要使得他成为奴隶，但却或多或少地指示他什么是他所要去做，为他安排他的时间，常常给予他“去开始”的机会。如果什么时候他的作为没有成功，那么他就希望下一次做得更好些，并且这个“下一次”在时间上不是很远。而相反那没有什么职业的人，只要他想要为自己设定出一个任务，那么

他一般说来总必定是完全非同寻常地一口气做完^[271]。他不会有停顿，除非是他自己想要停下来。如果他失败，那么一切就失败，并且“去重新开始”对于他是非常艰难的，因为他缺少一种重新开始的机缘。这时，他很容易被引诱去成为一个学究，除非他想要成为一个无所事事者。去把那些有着特定事务的人们指责为学究气，这是非常普通的事情。按理一个这样的人根本不会成为学究。相反是那些没有特定事务的人，才被引诱去成为学究，以便针对那实在太大的自由保持一点约束，否则他在自由之中很容易就走迷了路。因此我们会很偏向于去原谅他的学究行为，因为这是某种好事的标志；但在另一方面，这还是得被看成是一种惩罚，因为他曾想将自己从“那普通的”之中解放出来。

我们的英雄为自己的工作与其他人们的工作的关系找到了一个更有意义的表达，这是一个职业。于是他得到了承认，他获得了自己的信用状^[272]。但是现在，在他履行自己的职责的时候，于是他简直就在这之中找到了自己的满足，但是他也要求一个对于“这一活动与其他人的关系”的表达，他要求达成什么事情。在这方面他有可能又会走迷路。那审美者会向他解释说，“才能”的满足是最高事情，而一个人达成什么或者没有达成什么都完全是次要的事情。也许他会碰上一种很实际的执迷，这种执迷在其痴愚的^[273]热情之中坚信去达成一切，或者碰上一种审美的势利，它认为在世界上达成什么是一些单个的特选者们的命运中事，只有一些单个的杰出能人达成一些事情，人类其余的都是数字^[274]，是生活的额外多余物、造物主的奢侈浪费而已。所有这些解释对于我们的英雄来说都是毫无用处，因为他只是个像绝大多数人一样的人。

让我们重新去找伦理者。他说：那每一个人所达成的和能够达成的东西是：他能够在生活中做出自己的作为。就是说，如果事情是这样，如果有的人达成了某些东西而另一些人则没有达成，并且之所以如此的原因是在于他们的偶然性，那么怀疑就又重新占了优势。因此我们可以说：在本质上看，每一个人所达成的东西一样多。我绝不是在布道宣扬懒散，但是另一方面，我们使用“去达成”这一表述时得谨慎。它曾一贯是你的讥嘲的对象，并且，正如你有一次所说，你曾“因为这个原因而去研学了积分计算和微分计算以及无限微积分以求去计算出一个海军部

[275]里的抄写员[276]、一个部门里公认的好工作人员所能够达成的全部东西有多少。”你把你的讥嘲只是用在所有那些想要在生活中把自己弄得很重要的人们身上吧，但千万不要滥用它去迷惑人。

“去达成（at *audrette*）”这个词标示了一个介于“我的行为”和“一件在我之外的他物”间的关系。现在，我们很容易看出，这一关系并非是在我的权限之内所能够决定的，并且，我们在这样的意义上有同样的权利可以说，那最杰出的能人，就像那最卑微的人一样，他什么事情都达成不了。在这之中绝没有蕴含任何对生活的不相信，相反，在这之中有着一一种对于我自身无足轻重的承认和一种对于每个他人的意义的尊重。那最杰出的能人能够完成自己的作为，而这是那最卑微的人也能够做到的。他们中谁也无法做更多。他们是否能够达成什么，这不是他们在自己的权限里所能够决定的，相反，他们在自己的权限里所能够决定的倒是“阻止自己去达成什么事情”。于是我放弃所有那常常在生活里四处蔓延的重要性，我去做我的作为，并且不把我的时间浪费在对于“我是否达成什么”的算计上。我所达成的东西则就是随着我的作为，就当作是我的幸运，我可以因这幸运而感到高兴，但是不敢绝对地将只看成是属于我的。一棵山毛榉，它长大，它密集起自己的树冠，人们因为坐在它的阴影下而高兴。如果它想要变得不耐烦，如果它想要说：在这里，我所站立的这个地方，几乎从来就不会有什么生灵过来；我长大了又有什么用，我让枝杈向外伸展，以此我又达成了什么呢；于是它就推迟自己的成长，也许有一天会有一个远足的人到来，他说：如果这棵树没有长僵掉，如果它是一棵枝叶茂盛的山毛榉，那么我现在就能够在它的阴影之下休息了。想象一下吧，如果那树能够听得见的话！

这样，每一个人都能够达成一些什么，他能够达成自己的作为。“作为”可以是非常不同的，但这一点则总是要得到反复强调：每一个人都有自己的作为，所有人就以这样一种方式在这一表达中达成一致：他们各自做着自己的作为。我的作为与其他东西的关系，或者，我所要达成的东西（根据通常的语用来理解“达成”这个词），是在我的权限中所无法决定的。甚至那种其生活中的作为就是“去发展自己”的人，在本质上看，甚至他这样的人与每一个别人相比也只能达成同样多的东西。因此，这看上去可以是这样：那个认为“一个人根本就不该去反思自己达成

些什么、而只该去享受自己的才能之施展的满足”的审美者似乎说得有道理。然而，这之中的错误却是在于，他停滞在了那种对才能的自私定性上。他把他自己看成是那些特选出的人中的一个，并且不愿意在自己的生活中达成“那普遍的”、不愿意将自己的才能看成是自己的作为。相反，让我们看另一个人，对于这个人我们能够说“他在生活中的作为单就只是‘去发展自己’”，自然，根据人类的经验，我们可以这样说：这个人倒反而是属于那种最不具天赋的人。比如说，一个年轻的女孩。她无疑是属于那一类我们忍不住要说是“他们能够达成一些什么东西”的人。另外，再让她在爱情上进入到失意不幸的地步中、让她的最后一丝“去达成什么”的希望都破灭掉；如果她终究还是去做出自己的作为，如果她去发展她自己，那么，她所达成的东西，从本质上看，就和那最伟大的人所达成的东西一样多。

这样，这“去达成”就同一于那“去做出自己的作为”。你想象一下这样的一个人，他是一个深刻而真挚地被感动了的人；他从来就不会想到他是不是该去达成什么。只有这想法要在他身上带着其全部力量出现。让他去作为一个讲演者、牧师，或者你想让他去作为什么吧。他不是为了去达成什么而对人群说话，然而就仿佛是他身上的乐键要奏响音乐，只有这样去对人群说话他才会感觉到幸福。难道你觉得他所达成的东西就少于那在关于“自己要达成什么”的想象中变得妄自尊大的人、就少于那通过对于“自己想要达成的东西”的想法来保持使自己处于良好状态的人吗？想象一个作家，他从来想不到他是否要去得到一个读者，或者他是否要通过他的文字来达成什么，他只想把握住真相，只有这真相是他所追猎的。难道你觉得一个这样的写作者所达成的东西就少于那种由“他想要达成什么东西”的想法来监察和领导自己的笔杆子的人吗？

够奇怪的，不管是你还是我，还是我们的英雄自己，还是那个聪明的审美者，都不曾注意到这样一个事实，而事实则确是如此：我们的英雄拥有着一种非同寻常的才能。一个人身上的那种精神性的东西就是这样能够长时间地欺骗，直到它宁静的成长达到了一定的程度，而这时它则突然地在其全部力量中宣示出它自身。想来那审美者会说：是啊，现在太晚了，现在他已经被弄糟了，可惜啊，这个人。而相反那伦理者则也许会说：这真是太幸运了，因为，既然他现在已经认识到了那真实的

东西，那么他的才能当然就不会成为那种为他的脚而设下的圈套；他会看出，一个人既不需要独立也不需要五小时的奴隶劳役来守护这才能，而他的才能倒恰恰正是他的职业（Kald）。

这样，我们的英雄为了生活而工作；这工作也是他的喜好；他履行自己的职责，他做出自己的作为，我用一句话来说出一切，并且是用一句将你逼进恐惧的话来说：他有一份“谋生糊口的工作（Levebrød）”。不要变得不耐烦，让那诗人来说，这样听上去就更美：他获得了“一只带着荣誉的生活面包（Levebrød）^[277]”而不是“童年金色的夏日梨”^[278]。还有什么？你微笑着，你认为我别有意图，你已经对我的平凡无聊感到惧怕了；因为“现在这故事不会在让他结婚之前就结束了，好啊，请吧，你完全可以帮他发表一份结婚预告，我不会对他的和你的虔诚意向提出任何反对的说法。这真是不可思议，生存中有着怎样的一种理性的连贯啊，一只生活面包和一个妻子，是啊，甚至那个诗人在自己的钟琴上也不会用不清楚的声音来奏出：带着生活面包，妻子就来了^[279]。我要抗议的只有一样东西，你把你的当事人称作一个英雄。我已经是随和而宽容的了，我不曾想过要在他身上折断棍棒^[280]，我总是对他怀有希望，但是现在我真的要请你原谅，如果我转身上另一条街而不愿意再听你说的话。一个生活面包的男人和一个婚姻男人^[281]，我对他有着全部恭敬，但是英雄，就算他自己也不会提出要求说要作为英雄吧。”于是你认为，一个人要被称为是英雄，这就要求他必须做出什么非同寻常的事情来。这样看来，你是有着确实很出色的前景。现在让我们设想一下：“去做那普通的事情”是需要极大的勇气的，而那显示出了极大勇气的人，他很明显就是一个英雄。一个人要被称作是英雄，我们无须多去考虑“他做什么”，而是该考虑他是怎么做的。一个人能够征服许多王国和疆土但不是英雄，另一个人能够通过控制自己的意念而显现为英雄^[282]。一个人能够通过去做出非同寻常的事情来显示自己的勇气，另一个人则通过去做那普通的事情。问题总依旧是：他是怎么做的。你不会否定，我们的英雄在前面的文字里显现出了想要去做那非同寻常的事情的倾向；是啊，我仍然还不敢完全为他作担保。基于此，你也许是为你的“他应当成为一个真正的英雄”的希望找到了依据；我基于此则有了依据去担心他会成为一个愚人。这样，我也和你一样对他显示了同样的宽容，我从一开始就对他抱有希望，就将他称作“英雄”，尽管他多次做出了似乎要使

得他自己不配承受这一称号的样子。因此，如果我让他去结婚，那么我就很安宁地将他放出我的手而高兴地把她交到她妻子的手上。就是说，因为他在先前所显示出的顽抗，他使得他自己能够合格地被置于一种特殊的监管之下。他的妻子会承担下这项工作，并且一切都会很好地进行下去；因为，每一次在他受到诱惑想要成为非同寻常的人时，他的妻子马上会帮他重新把握好方向，这样他就会在全部的平静之中无愧于这一称号：英雄，而他的生活不会没有成就。这时，我就与他不再有进一步的关系了，除非是在他会觉得有要来找我的吸引力，正如我会觉得自己被吸引向他，如果他继续他的英雄生涯的话。这时，他会觉得我是一个朋友，我们的关系不会是没有意义的。在某个时间你会退出你与他的交往，这是他知道要怎样去接受的事实，这就完全好像，如果你会乐于对他感兴趣的话，他反倒会变得有点怀疑了。在这一点上，我祝愿他幸福也祝愿每一个丈夫同样幸福。

然而，我们却远远地尚未进入那样的境地。这样，你还依旧可以有很长的一段时间去希望，正如我在同样长的时间里需要担忧。就是说，我们的英雄和大多数人一样，对那非同寻常的东西有着一定的偏好；他也有点不识好歹，并且也正因此他在这里又一次是这样，在他投奔那伦理者之前，首先跑到审美者们那里去碰运气。对于自己的不识好歹，他也很清楚怎样去掩饰；因为，他说，那伦理者确实是帮我出离了我的困惑；我得感谢他帮我获得对于我的工作活动的看法，这看法完全让我感到满足，它的严肃让我获得崇高感。相反，那牵涉到爱情的事情，我则在这方面无疑是想要享受我的自由的，想要去真正地追随我心灵的驱使；爱情不爱这一严肃，它要求“那审美的”的轻松和优雅。

你看，和他有关还够让我头痛的。这看来几乎就是，他仿佛完全没有弄懂前面的东西。他仍然顽固地认为“那伦理的”是在“那审美的”之外，尽管他自己不得不承认生活通过那伦理的思考而获得美，他还是这么认为。让我们看吧。如果你稍稍再吹上一点风，那么我就会获得足够的理解偏差要去对付。

尽管你从未回答过（不管是书面的还是口头的）我前面所写给你的一封信^[283]，我想你无疑还是会想得起它的内容，以及我是怎样试图显示出：婚姻，通过“那伦理的”，恰恰就是对于“爱情”的审美的表达。这

样，你想来也许就会顾及到那已经得以阐述的东西而相信，只要我能够差不多成功地让你明白了这问题，那么，在必要的时候，我就能够很容易地对我们的英雄解说这东西。他去找了那些审美者们，并且他离开了他们，对于“他该做什么”这个问题，他并没有变得更聪明，相反他倒是更清楚了“他不该做什么”。在一个较短的时间里他曾见证了诱惑者的狡猾诡诈，听了诱惑者花言巧语的讲演，他学会了去鄙视这诱惑者的艺术，他学会了去看穿这诱惑者：这诱惑者是一个谎言家；在他作伪于爱情的时候，在他粉饰感情的时候，他是个谎言家，也许在他所粉饰的那些感情里本来曾有过真实，因为在这些感情之中他自己是属于另一个人，他双重地欺骗，他欺骗那他想要使之去以为“他是有着这些感情”的人，他也欺骗了那这些感情本应当归属的人；在他自欺欺人地以为在他的享乐欲望中有着某种美的东西时，他是个谎言家。我们的英雄学会了去鄙夷那种使得爱情变成一种人们只该以一笑置之的儿戏的聪明讥嘲。他看了你所最喜欢的戏《最初的爱》^[284]。他不觉得自己获得了足够的修养能够去审美地评估这部剧，但他觉得，诗人让查勒斯在那八年里沉沦得如此深，这是不公正的。他很乐意承认这样的事情会在生活中发生；但是他认为这不是人们应当从一个诗人那里学到的东西。他觉得戏中的一个矛盾的地方是：艾玛丽娜要同时作为一个矫揉造作而又没有头脑的人和真正可爱的女孩，林维尔在第一眼看见她的时候就确信了后者，尽管他对她有着偏见。如果是这样的话，他觉得让查勒斯在这八年里变成一个堕落了的人就又是一个不公正。他觉得这戏不应当成为一部喜剧，而是应当成为一部悲剧。他觉得，诗人让艾玛丽娜那么轻率地忍受自己的误会、轻率地原谅林维尔对她所做的欺骗、轻率地忘却查勒斯，并且以这样的方式轻率地对自己的感情作讥嘲，轻率地把自己的整个未来建立在她自己的轻率、林维尔的轻率、查勒斯的轻率之上，他觉得，这是诗人的不公正的地方。当然，他觉得那本原的艾玛丽娜是感伤而敏感的；但是在他的眼里，那改善了艾玛丽娜，那个聪明的，比起那前一个、带着所有自身不完美的，则是一个远远更为低级的生命物。他觉得，以这样一种方式把爱情描绘成一种愚蠢的胡闹、一种“一个人可以用八年的时间去进入而用半个小时转上转下却又看不到这变化留下什么印象”的胡闹，他觉得这是诗人没有道理的地方。他很高兴地留意到，那些特别笑话这样的剧作的人们恰恰不是那些他所尊重的人们。在瞬间之中，那讥嘲使得他觉得他的血液被冻结住了，但是他重新感觉到那些

情感的喷涌重新流进他的胸膛，他确信这一脉搏是灵魂的生命原则，那些割断了它的人死了且无须被埋葬。在短时间里，他听任那种对生活的不信任将自己哄进瞌睡，这种不信任想要教他知道：一切都是无常流转而短暂的，时间改变一切，我们不敢在任何东西之上有所建树，因此永远也不用去为自己的整个生命设计出一个计划来。他身上的惰性，还有怯懦，觉得这一说法是相当可接受的，这是一套穿起来很舒服的套装，而在人们的眼里也不是不合身。然而，他还是用尖锐的目光对这一说法进行了审视，他看见了那虚伪者，看见了穿上了谦卑外衣的纵欲者、那披着羊皮的猛兽^[285]，他学会了去鄙视这一说法。他认识到了这是一种侮辱：想要根据一个人的本质中朦胧晦暗的东西、而不是根据那意识到的东西去爱这个人，想要以这样的方式去爱（他能够想象一种“这一爱情会停止”的可能性，这样他就敢说“对此我无能为力，感情是一个人在自己的权限里所无法决定的东西”）；他认识到了这种“想要”是一种侮辱，因而不是不美的。他认识到了这是一种侮辱：想要用灵魂的一个方面而不是用那整体去爱、去把自己的爱情弄成一个环节但却拿下另一个人的全部爱情，想要在一定的程度上作为一个谜和一个秘密存在；他认识到了这种“想要”是一种侮辱，因而不是不美的。他认识到了，如果他有着一百条手臂，这样他一下子可以拥抱许多人，那样的话是不美的，他只有一个胸怀并且只想要一个他能够拥抱的人。他认识到了这是一种侮辱：想要以那种人们让自己去与有限的和偶然的事物发生关联的方式来有条件地与另一个人发生关联，这样，如果自己事后发现有麻烦就可以再重新取消；他认识到了这种“想要”是一种侮辱。他不相信“他所爱的人会被改变”是可能的，除非是被改变成更好的，而如果这样的事情发生，那么他相信这关系所具的力量能够使得一切重新好起来。他认识到，那爱情所要求的东​​西就像是圣殿税，一种以自己的币类^[286]来支付的神圣税费，如果那铸印是假的话，一个人不会接受所有世界上的财富来作为那微不足道的要求的补偿。

你看，我们的英雄走在正道上，对于审美者们硬化了的常识理智和他们对于各种朦胧晦暗情感（这些情感过于精细脆弱而无法作为义务而得以表达）的迷信，他失去了信心。他满足于伦理者的解释：“去结婚”是每一个人的义务；对此他是有了正确的理解的，就是说，那不结婚的人当然不是在行罪（synder），除非这是他自己造成的，因为，如果

这（不结婚）是他自己造成的，那么他就是在冒犯“那普遍人性的”，“那普遍人性的”对于他来说也是被设定为一种应当被实现的任务，而那去结婚的人就是在实现“那普遍的”。那伦理者无法为他带来更多东西，因为“那伦理的”，就像前面所说，总是抽象的，它只能够对他说“那普遍的”。这样一来，它在这里绝不可能对他说他应当去和谁结婚。就是说，关于“他和谁结婚”的问题会要求一种对于他身上的那整个审美的方面的一种精确的了解，但这样的了解是那伦理者所不具备的，而就算他具备这种了解，他也无疑会警惕不让自己因为“代我们的英雄来为自己作出选择”而毁掉自己的各种理论。这样，在我们的英雄自己进行了选择的时候，这时，“那伦理的”则会认同这选择并且使得他的爱情变得崇高，而这对于他在一定的程度上也会有助于作出选择，因为这会将他从那种对于“那偶然的”的迷信中拯救出来；因为一个单纯的审美的选择在根本上其实是一种无限的选择；“那伦理的”无意识地帮助着每一个人，但这既然是无意识的，那么“那伦理的”的这种协助就有着一种外表看上去好像是一种卑微化、一种“生活之悲惨性”的后果，而不像是崇高化、一种“生活之神圣性”的后果。

“一个有着这样出色的基本原则的人”，你说，“这样的人，我们当然敢让他独行，我们当然敢在他身上期待所有伟大的事情。”我也是这样认为的，并且我希望，他的各种基本原则能够坚定到它们不为你的讥嘲所动的程度。然而在我们进港之前还有一个尖角是我们要沿着它绕行而过的。就是说，我们的英雄曾经听一个人说过（对于这个人的判断和意见，他是有着全然的尊敬）：既然一个人通过婚姻而将自己与一个人一辈子联系在一起，所以我们就得在“作选择”中小心，这必须是一个非同寻常的女孩，她恰恰能够通过自己的非同寻常来给予一个人其整个未来的安全。现在，难道你不觉得有兴致再稍稍花一点时间来对我们的英雄寄予希望吗？至少我是为他担忧的。[287]

让我们从根本上来看这事情。我们都知道，你假设了[288]在森林孤独的宁静之中住着一个水妖、一种生灵、一个女孩。好吧，现在，这个女妖、女孩，这个生灵离开自己的孤独并且到这里在哥本哈根显现出自己，或者在纽伦堡，就像凯斯贝尔·豪瑟尔[289]，地点是无所谓的，不管怎么说，反正她在世上显现出来。相信我，那就会有一场殷勤的追求！

进一步将之展开，这事我就让你去做了，是啊，你可以写一部小说了，标题就叫：水妖、生灵、森林之孤独中的女孩，就像[290]那部在所有出租图书馆中著名的小说《孤独山谷里的骨灰盒》[291]。她是完全地显现出来了，而我们的英雄变成了那个她赋予其爱情的幸福的人。对此我们都同意吧？我是没有什么反对意见的，我是结了婚的。相反你倒是也许会觉得，让这样的一个日常人物相对于你而成为首选，你也许会觉得受辱。但是，既然你对我的当事人还是感兴趣的，而这又是他所剩下的去成为你眼中的英雄的唯一的一条路，你就同意吧。现在让我们看，他的爱情是否变得美丽，他的婚姻是否变得美丽。我们知道，他的爱情和他的婚姻中的关键是在于：她是世界上的那独一无二的女孩。于是，这关键是在于她的差异之中：这样一种幸福，它的相似物在整个世界中是无法找到的，而这之中恰恰就是他的幸福所在。他是有着决定能力的，就是说，他是可以根本不想要去和她结婚的；因为，去给予这样的一种爱一个那么普通而粗俗的表达：婚姻，这岂不是在使这种爱情降格吗？去要求两个这样的相爱者步入“婚姻”的巨大集体，以至于在某种意义上除了用那种说及每一对新婚夫妇时所用的话“他们结婚了”来说及他们之外再也没有更多关于他们的可说了，这岂不放肆？也许你觉得这完全没问题，你可能提出的唯一反对无疑就会是：就像我的英雄这样的一个傻帽儿居然会获得一个这样的女孩，这是不对的；而反过来，如果他做成了一个比如说像你一样的非同寻常的人，或者做成了一个，就像那个女孩是一个非同寻常的女孩，同样地非同寻常的男人，那么，一切就都到位了，而他们的爱情关系也就是我们所能想象出的最完美的关系了。

我们的英雄被卷进了一种危急的处境。对于那女孩，我们只有一种看法：这是一个非同寻常的女孩。我自己，结了婚的丈夫，用多娜·克拉拉的话来说：在这里流言并没有说太多，这是一个神奇的孩子，美丽的普莱希欧萨（Preciosa）[292]。眼中不再看见那普通的东西而只在那童话般世界的轻风中飘浮，这真是太诱人了。而且，他自己也是看到了婚姻中的那美的东西。婚姻做什么呢？它会把什么东西从他那里剥夺掉吗、它会从她那里拿走某种美吗、它会取消掉那唯一的差异吗？不，绝不。但是，在他所具有的婚姻是在他自身之外的时候，这婚姻就把所有这些作为偶然向他显示出来，并且只有在他为差异给出了“那普遍的”表述时，只有在这时，他才安全地拥有这差异。“那伦理的”教他：这

关系是“那绝对的”。就是说，这关系是“那普遍的”。它从他那里剥夺去那种“作为那非同寻常的”的虚荣的喜悦，以便给予他那“作为那普遍的”的真实的喜悦。它将他带进与整个生存的和谐之中，教他去在这生存之中欣悦；因为，作为例外、作为“那非同寻常的”，他是处在冲突之中，而既然那为“那非同寻常的”作依据的东西在这里恰恰就是他的幸福，那么他无疑就必须对自己的生存有所意识而意识到自己的生存是对于“那普遍的”的一种骚扰（倘若在他的幸福之中本来是有着真实性的话），并且，如果一个人的幸福从本质上看是不同于所有别人的，那么，去处于这样的幸福之中，这在事实上就必定是一种不幸了。这样，他赢得那偶然的美而失去那真正的美。这是他将会认识到的，并且他还会重新回到那伦理者的句子“‘去结婚’是每一个人的义务”上，并且他会看见，这句话不仅仅在自己的这一边拥有着“真”，而且也拥有着“美”。然后，让他去获得那神奇的孩子^[293]吧，他不会迷上那“差异”的。他会真正从内心中欣悦于她的美、她的优雅、她所拥有的精神之丰富和情感之温暖，他会觉得自己是幸运的，但在本质上，他会说，我和任何别的做丈夫的人没有什么区别；因为那关系是“那绝对的”。让他得到一个不很有天资的女孩，他会因自己的幸福而喜悦；因为他会说，尽管她远远低于他人，在本质上她让我感到同样地幸福，因为那关系是“那绝对的”。他不会看错差异的重要性，因为，正如那他所认识到的，不存在那抽象的职业，但每一个人都有一个职业，以同样的方式他也会认识到，不存在什么抽象的婚姻。伦理对他所说只是“他应当结婚”，但无法对他说他应当与谁结婚。伦理向他解释（forklarer）那差异中的“那普遍的”，而他则在“那普遍的”之中崇高化（forklarer^[294]）那差异。

于是对婚姻的伦理考虑比起每一种对爱情的审美理解都有很多好处。它阐明“那普遍的”，而不是“那偶然的”。它并不显示，一对完全个别的人在他们的非同寻常之中是怎样能够变得幸福的，但是它显示出每一对婚偶是怎样能够变得幸福的。它把那关系看成是“那绝对的”，并且并不把那些差异当成担保，而是将它们当成任务。它把那关系看成是“那绝对的”，因此它根据爱情的真正的美，也就是说，根据爱情的自由，来观照爱情，它领会那历史性的美。

于是，我们的英雄通过自己的工作（Arbeide）来生活，他的工作

也是他的职业（Kald），因此他带着喜好（Lyst）工作；既然这工作是他的职业，这工作就将他置于与其他人的关联之中，在他完成自己的作为时，他去达成（udretter）他能够想要在世界里达成的事情。他结了婚，满意地在自己的家里，并且对于他，时间是很令人愉快地过去的，他不明白时间怎么可能会是一个人的负担或者成为人的幸福之敌，相反，时间让他觉得是一种真正的祝福。在这方面，他承认他欠他妻子非同寻常之多。这是真的，我忘记了说，那来自森林的女妖的事情是一个误会，他没有成为那个幸运的人，他不得不满足于一个就像大多数女孩一样的女孩，正如在同样的意义上他是一个像大多数人一样的人。然而他却非常高兴，是的，他一次私下对我说，他相信，他没有得到那个神奇的孩子，这才是真的幸运，如果他得到了她，那么这任务也许对于他来说就太重了；如果一切在我们开始之前就已经那么完美，那么我们在这时就很容易出事故。而现在他则是满心的奋勇和信心和希望，他是完全热情洋溢的，他情绪高昂地说：关系才是“那绝对的”；比起任何别的东西，他更坚定地确信，这关系将会有力量去把这个普通的女孩发展成为一切伟大的和美丽的东西；他的妻子在谦逊之中有着同样的想法。是啊，我年轻的朋友，世界总是给人意外，我根本不相信，你所谈论的这样一个神奇的孩子在这个世界上是存在的，而现在我几乎对我的不信感到羞愧，因为这个普通的女孩，带着其伟大的信心，她就是一个神奇的孩子，她的信心比黄金和绿色森林更宝贵。不过，在一方面我还是仍然停留在我过去的的不信之中：一个这样的神奇孩子是不会在森林的孤独中存在的。

我的英雄，或者，难道你会拒绝他拥有这一命名的权利、难道你不觉得一种敢去相信要把一个普通的女孩转变成神奇的女孩子的勇气是英雄的勇气吗？我的英雄为“时间对于他来说获得了一种如此美丽的意义”而尤其感谢自己的妻子，而在这样的意义上他又在一定的程度上将此归功于婚姻，在这一点上，他和我，我们两个结了婚的丈夫是完全一致的。如果他得到了那个来自森林的女妖，并且没有结婚，那么他就会害怕他们的爱情会在一个单个的美丽瞬间里炽烈地燃烧殆尽，这样的瞬间会留下钝情昏暗的间歇。也许他们只会是想要相互看看对方，如果那看见了对方的目光真正能够变得意义重大的话；如果有好几次这注视都没有达到他们想要的效果的话，那么他就害怕这整个关系渐渐地消释进了一种

乌有。而那卑微的婚姻则相反，它将“每天看对方”弄成了他们的义务，不管是在他们富有的时候还是在他们贫困的时候，这婚姻反倒是在整个关系之上散撒出一种平均性和稳当性，这使这关系对于他来说变得如此高度地爽心悦目。那平凡的婚姻在其卑微的隐蔽之处藏着一个诗人，这诗人不仅仅在一些单个的场合使得生活变得美丽崇高，而且也总是准备就绪随时用自己的音调来震响哪怕是那些更贫瘠的时刻。

我的英雄对于婚姻在这方面的看法是我所完全同意的，并且它在这里真正显示出了其优越之处，不仅仅是相对于那孤独的生活，而且也是相对于每一种单纯的爱欲关系。我的新朋友在这一刻刚刚对后者作出了阐述，因此我就只想用几句话来强调一下那前者。一个人可以让自己尽可能地聪明、一个人可以是勤勉的，一个人可以为一种想法而激动，然而那些时间变得稍稍漫长的瞬间还是会来到。你那么经常地讥嘲另一性别^[295]，我足够频繁地劝诫你不要这样做；如果你想要把一个年轻女孩看成是不完美的生灵，那么你尽管可以这样做，我却还是想要对你说：我的好智者啊，去蚂蚁那里看看，变聪明点吧^[296]，从一个女孩子那里去学一下怎样打发时间，因为在此中她是天生的大师。她也许没有像一个男人所具的对于严格和持久的工作的观念，但她从不空闲，总是忙碌的，对于她时间从不显得漫长。对此我可以从经验出发来谈。有时候这样的事情会在我身上发生，现在当然很少了；因为，我努力去对抗这样的情形，既然我认为“努力让自己处于与自己的妻子有着同样的年龄的状态”是一个丈夫的义务。有时候这样的事情会在我身上发生：我坐着并坍塌在我自身之中。我把心思放在我的工作上，我没有想要去消闲的愿望，我性情中的某种忧郁在我身上占了上风；我变得比我实在的年龄老上了许许多多，对于我的家庭生活，我几乎成了一个陌生人，我能够很清楚地看到这是美丽的，但是，我是在用一双不同于往常的眼睛在看；这在我仿佛就是，我自己是一个老人，我妻子是我的一个幸福地结了婚的妹妹，并且现在我仿佛是坐在我的这个妹妹的家里。在这样的时段里几乎就是这样，时间对于我开始变得漫长。现在，如果我的妻子是一个男人的话，那么这样的事情也许也会和我一样地发生在她身上，也许我们就都停滞住了；但是她是一个女人并且与时间有着很和谐的关系。她所处的这种与时间的秘密交往，难道这是一个女人身上的完美性，难道是一种不完美，这是因为她是一个比男人更为尘俗的生灵，还

是因为她在自身之中更多地具备着永恒？你回答呀，你不是有着一个哲学的头脑吗？现在，在我这样苍凉迷惘地坐着的时候，这时我看着我的妻子；她轻快而青春焕发地在客厅里来回走动，总是那么忙碌，她总是有着什么东西要去关心，这样，我的目光不自禁地就跟着她的运动走，我参与进她所做的一切事情，而在最后这一切终结于：我重新在时间之中找到我自己，时间对于我重新有了意义，那瞬间又重新疾速流逝。她所进行的事情是什么，是啊，这是我所实在无法说的，哪怕我带着我最好的意愿想要说——即使是要我花上生命的代价，这对于我继续是一个谜。什么是“长久地工作直到深夜，那么累以至于我几乎无法从椅子上站起来”、什么是“去思想”、什么是“在思维中那样完全地空白，以至于对于我来说要从头脑中获得哪怕最小的一丁点想法都是不可能的”，这些，我都知道；我也知道什么是“去懒散”，但是像我妻子的这种忙碌的方式，这则是一个谜。她从不疲倦但却也从空闲，看上去就仿佛她的劳碌是一种游戏、一种舞蹈，就仿佛一种游戏是她的劳碌。她用来充实时间的东西是什么？因为，也许你是能够明白的，这自然不是一种学会的技能，不是那种胡椒单身汉^[297]在通常所擅长的那种无聊把戏；既然我们谈到了胡椒单身汉，并且我在这精神气息中看出你的青春正在进入终结，那么，你也确实到了考虑要能够去充填那些空闲的瞬间的时候了，你应当学着演奏笛子或者想办法弄出一种奇特的工具来掏挖你的烟斗了。然而我不愿去想这一类事情，这样的事情我一想马上就会厌烦，我回到我妻子那里，看着她，这是我永远也不会觉得厌烦的事情。她所进行的事情是我所无法说明的，但是她在做所有这些事情的时候，全都是带着魅力和典雅，带着不可描述的轻松，无拘无束不拘仪式，就像一种鸟唱自己的歌，它的工作，我相信也是最适合于拿来与她的劳碌相比的，然而她的艺术则更让我觉得是真正的魔术。从这方面看，她是我的绝对的皈依处。这样，在我坐在我的工作室的时候，在我疲劳的时候，在时间对于我变得漫长的时候，这时，我就潜入客厅，我坐到一个角落里，我一声不吭唯恐在她的作为之中打扰她，因为，这尽管看上去像一种游戏，但它的发生却是带着使人肃然起敬的尊严和端庄，她绝不是你所说的汉森夫人^[298]，一只在四周嗡嗡发声并通过自己的嗡嗡而在客厅里散布婚姻家庭的音乐的陀螺。

是啊，我的好智者，一个女人是怎样的自然浑成的艺术大师啊，这

真是不可思议，她以最有趣和最美丽的方式来解释了那让许多哲学家赔上了自己的理智的问题：时间。对这样的一个问题，我们在许多哲学家们那里在所有他们的繁复冗长的努力中徒劳地想要寻找到启示，现在她毫无麻烦地^[299]在一天中的任何时候作出解释。她解释这个问题，正如她同样以一种唤起人们的最深刻的惊叹的方式来解释许多别的问题。尽管我不是什么年老的丈夫，我还是认为关于这个我能够写出一整本书来。然而我却不想这样做，但是我想对你讲一个故事，这故事对于我一直是非常有说明性的。在荷兰某地生活着一个博学的人。他是一个东方学者并且结了婚。一天中午他没有在吃饭的时间去吃饭，尽管已经叫了他。他的妻子在饭桌前充满期待地等着；她知道，他在家，并且，这持续得越久，她就越无法向自己解释他为什么不出现。最终她决定自己去对他说让他来吃饭。那里，他是一个人坐在自己的工作室，没有别人。他全神贯注于自己的东方研究。我可以想象出，她弯腰靠向他，让自己的手臂落在他的脖颈旁，朝下看他的书，然后看着他说：亲爱的朋友，为什么你不来吃饭。也许这学者就几乎没有时间去留意她所说的话，但在他看见自己的妻子时，也许他回答了：“是啊，我的女孩，没办法谈吃饭的事了，在这里有一个元音标记（Vocalisation^[300]）是我以前所未见过的，我常常看见这个段落被引用，但是从来都不是这样的，而我的版本则是一个非常好的荷兰语版本，你看，这个点，这真是让人为之发疯啊。”我能够想象，他的妻子看着他，半微笑半责怪，因为这样一个小小的点会来打扰家庭里的正常秩序，并且这故事说，她回答道：有什么东西需要这么当一回事吗？你知道这东西，根本就连去吹它一下也不值得。说的时候她就去做了；她吹了一口气，看，那元音标记消失了；因为这个古怪的点就是一颗鼻烟末。这学者满心欢喜，就赶紧去饭桌前坐下，为元音标记的消失而欢喜，更为自己的妻子而欢喜。

我是不是该为你讲述一下这个故事的寓意？如果那学者没有结婚的话，那么他也许就会发疯，也许他还会带上好几个东方学者一起发疯；因为我不怀疑，他会在文献中作出可怕的疾呼。看，因此我才说，一个人应当与异性和谐理解地生活在一起，因为，只是我们私下说说^[301]，一个年轻的女孩说明一切并且一口气吹掉那整个议会大厦^[302]，如果一个人与她和谐理解，那么这个人因她的启迪而欣喜，否则的话，她就会讥嘲愚弄这个人。但这个故事也在教人们，一个人应当以怎样的方式与

她和谐理解地生活在一起。如果那个学者没有结婚，如果他是一个支配着所有条件的审美者，那么，他也许就会是那个幸运的人，前面所提到的那个神奇的孩子^[303]会想让自己属于他。他没有结婚，他们的感情太高贵而不可能结婚。他为她建造了一座宫殿，不惜一切所需的精致来使得她的生活富于享受，他在她的宫殿里拜访了她，因为她希望事情应当如此；带着爱欲的翩翩风度他自己步行走完去她那里的路，而他的僮仆则在马车上跟着他，带着丰富昂贵的礼物。在他的东方研究中，他也碰上那个古怪的元音标记。他对着它看，凝视着，却无法解释它。然而，他要去拜访自己的爱人的那一瞬间却到了。他把这一忧虑扔到了一边；因为，带着关于任何其他事情而不是关于她的优美可爱和他自己的爱情的想法去拜访自己的爱人，这怎么合适？他穿戴上所有可能的魅力，他比任何时候都更吸引人，他使她获得了非凡无比的欣喜，因为他的声音远远地回响着许许多多激情，因为他不得不通过搏斗来从沮丧中把快乐争取出来。但是，在黎明到来他要离开她的时候、在他向她投出最后一吻并且现在坐在了自己的马车里的时候，这时，他的额头是阴郁晦暗的。他回到家里。工作室的百叶窗关上了，灯点上了，他没有脱下衣服；他坐下来并且凝视着那个他所不能解释的点。无疑，他确实是有着一个他所爱的女孩，是啊，甚至是他所崇拜的女孩，他只在自己的灵魂是丰富而强大的时候才去拜访她，但她不是一个进来招呼他去吃饭的妻子，不是一个能够把这个点一口气吹掉的老婆。

总体地看，对于解说“有限”，女人有着一一种与生俱来的才能和一种本原的天赋，一种绝对的极品境界。在男人被创造出来的时候，那时他站在那里作为整个大自然主人和君王；自然的华丽和壮观，整个有限（Endeligheden）的财富只是等着他的示意，但是他却没有明白过来：他该拿这一切怎么办。他看着这一切，但是这一切仿佛通过那精神的一瞥就消失了，对于他这就好像是：如果他动一下，那么他就会在哪怕只是一步之中与这一切失之交臂。就这样，他站着，一个令人难忘的形象，就其自身是沉思的，却是滑稽的，因为我们会笑话那个富人不知道怎样去使用自己的财富；但也是悲剧性的，因为他无法使用这财富。这时女人被造出来了。她不是处于困窘之中，她马上就知一个人该怎样开始去处理这事情，没有骚动慌乱，不用准备，她已经马上就绪可以去开始了。这是被赠予人的第一个安慰。她靠近那男人，就像一个孩子那

样高兴、就像一个孩子那样谦卑、就像一个孩子那样忧伤。她只想作为他的一个安慰，缓解他的匮乏，一种她所不明白、但她也不认为自己要填充的匮乏，她只想减短他的间隙时间。看，她谦卑的安慰成为生活最丰富的喜悦，她无辜的解闷消遣成为生活的美，她孩子般的游戏成为生活最深刻的意义。一个女人明白有限是怎么回事，她从根本对有限是理解的，因此她是美好的，从本质上看，每一个女人都是如此，因此她是可爱的，并且没有任何男人是如此，因此她是幸福的，正如没有任何男人能够或者应当如此幸福，因此她是处在一种与存在

（Tilværelsen）的和谐之中，正如没有任何男人能够或者应当处于这种和谐。因此我们可以说，她的生活比男人的更幸福，因为有限想来是能够使得一个人幸福，而无限就其本身则永远也不能够。她比男人更完美；因为那能够解说什么东西的人无疑是要比那追猎着一种解释的人更完美。女人解释有限，男人追猎无限。事情本当如此，每一个人都有自己的痛楚；因为女人带着痛楚生孩子，而男人带着痛楚构想

（undfanger^[304]）理念，并且女人不认识那怀疑（Tvivlen）的恐惧和那绝望（Fortvivlelsen）的苦恼，她不应站在理念之外，但她是第二手地拥有着它。但是，因为女人以这样的方式解释有限，因此她是男人最深刻的生命，但这是一种应当隐藏不露（就像根的生命一向是如此）的生命。看，正因此我恨所有那关于妇女解放的可恶言谈^[305]。愿上帝在任何时候都禁止这样的事情发生吧。我无法对你说，这想法能够带着怎样的痛楚来渗透进我的灵魂，但我也无法对你讲述，我对每一个胆敢说出一类东西的人怀着怎样暴烈的愤慨、怎样的痛恨。幸好这些宣讲这一类智慧的人们并非是灵巧得像蛇^[306]，而在通常都是些傻瓜，他们的胡说八道不会造成危害，这是我的安慰。是啊，如果那蛇能够蛊惑她去相信这个、能够用那外表上看起来可喜的果实来引诱她^[307]，如果这一传染病到处散布开，如果它也渗透到她那里，她，我所爱的人，我的妻，我的喜悦，我的皈依，我的生命之根，是啊，如果是那样的话，那么我的勇气就被击溃了，那么我灵魂中的自由之激情就熄灭了；到了那种时候，我当然是知道我该做什么的，我会跑到集市广场上坐在那里哭，就像那个其著作被毁灭掉而他自己也无法记得它所描绘的是什么的艺术家^[308]那样哭。但是，如果这事情没有发生，它不应当并且也不能够发生，那么，就让邪恶的精神们在这上面作尝试吧，就让那些愚蠢的人们去试吧，这些人，他们根本就不知道什么叫做“做一个男人”，毫无做人

的观念，不管对之中的伟大之处还是卑劣之处都一无所知，他们丝毫感觉不到那女人在其不完美之中的完美性，就让他们去试吧！难道真的会有一个（哪怕是唯一的一个）女人足够简单而虚荣而可怜到了这样的地步，以至于去相信她在男人的定性之下能够变得比男人更完美、以至于看不出在这样的信念之下她的损失将是不可弥补的，难道真的会有这样的女人存在吗？没有什么可鄙的诱惑者能够想得出一个比这个对女人来说是更危险的学说了，因为，如果他一旦蛊惑了她去相信这个，那么，她就完全地处在他的支配之下、进入了他所设定的条件之中；这样一来，除了去作为他的突发奇想的一个猎物之外，她对于这个男人来说不可能会是任何别的东西，而反过来，她作为女人对他来说则能够是一切。但是，这些可怜虫们根本不知道自己在做些什么，他们自己本来无能，不够做男人的资格，他们不去自己好好学会做男人反而倒想要去腐蚀败坏女人，并且在这样的一些条件下联合起来：他们自己继续是他们所是——半男人，而女人则向前跑也走进那同样的可悲之中。我想起来曾经有一次读了一篇关于妇女解放的不乏诙谐的嘲弄性文章^[309]。作者尤其在服装的问题上流连了很久，他认为这样的情况下男装和女装应当是一样的。想象一下这种令人发指的事情吧。那时候我觉得好像是那作者没有足够深刻地把握住自己所要写的东西，他所提出的那些对立面都无法很好地用在文章所要说明的问题上。我想用一个瞬间来大胆地想象一下“那不美的”，因为我知道，“美”会在自己的全部真实之中显现出来。还有什么东西比一个女人丰盛的头发、比这一把又一把曲卷的发束更美丽呢？然而圣经上却说，这是她的不完美的标志，并且为此给出了诸多理由^[310]。难道不是如此吗？看她，在她把自己的头垂向大地的时候，在那些茂盛的发绺几乎触摸到地面的时候，并且那看上去就好像是花的卷须，帮助她向着大地像藤蔓一样地生长固定，这时，难道她不是站在那里作为一种比那抬头望天的男人更不完美的生灵并且只是触摸着大地^[311]吗？然而这一头发却是她的美，是的，还有更多，也是她的力量；因为，正如诗人所说，正是借助于这头发，她捕获男人，借助于这头发，她吸引住男人并且将他捆绑在大地上^[312]。我愿去对这样一个宣扬妇女解放的傻瓜们说：看，在那里，她站在自己的全部不完美之中，一个比男人卑微的生灵，你有没有勇气去剪掉她丰盛的头发^[313]，砍断这些沉重的锁链，并且让她像一个疯子、一个女犯^[314]一样地奔跑，让人们感到恐怖。

让男人放弃“作为整个大自然主人和君王”的要求，让他为女人让出位子，她是大自然的女主人，它理解她而她理解它，她的示意是它所听从的。正因此，她对于男人是一切，因为她把有限献给他，没有她的话，他就是不稳定的精神（Aand），一个无法找到安息、没有居所的不幸者。以这样的方式来看女人的意义，这常常让我感到欣喜，这时，她在我看来是总体上的教会会众的象征，如果那精神没有一个教众社群让它居留，那么它就处在极大的麻烦中，而在它居留于教众之中时，这时它则是教众的精神。因此，就像我在前面曾有一次所提到过的，在圣经上写着，不是女孩要离开父母并且牢牢抓住自己的丈夫，这本是我们以为的，因为那在男人那里寻求保护的女孩是更弱的，不，圣经上所写是：男人要离开父母并且牢牢抓住自己的妻子^[315]；因为，既然是她给予他那有限，她就比他更强。再也没有什么东西能够像一个女人那样美丽地被拿来作为教众的比喻了。如果我们这样地看这问题，那么我真的相信，我们会有太多可能的方式来美化教堂仪式。在我们的教堂里那是多么没有品味啊，如果那教众不代表他们自己的话，那么就会由一个教区牧师或者一个看教堂敲钟的人来代表他们，多么没有品味啊！那教众按理总是应当一个女人来代表。一种真正有益的对教众的印象，这是我在我们的教堂仪式中一直想要看见却一直看不见的，不过在我的生命中倒是有一年，我每个星期天都能够进入到一种与我理想的想象相当接近的教堂仪式中。那是在本城我们的教堂之一。那个教堂本身就非常吸引我，我每星期天所听讲的神职人员，是一个非常值得尊敬的人，一个独特的人格形象，他知道怎样去从一种多变的生活的经验中取出新旧的东西来^[316]；他站在布道坛上，那完全是得其所在，相配相称。作为牧师，他满足了我整个灵魂的理想的要求，作为一个人格形象他满足了要求，作为一个讲道者他满足了要求。每个星期天，在我想着我要去那里听他讲的时候，我都是非常高兴的；但是，那使得我的喜悦得以增大并且使得我完全地获得对于这个教堂中所举行的仪式的印象的，则是另一个人物形象，一个同样也在每星期天到场的年老妇人。她通常是在仪式开始之前的一小会儿到场，我也一样。她的人格对于我来说是教众的象征，看见她我就完全忘记了那教区牧师在教堂门前给我留下的烦人的印象。她是个上了年纪的妇人，看上去近六十岁，但仍然是美丽的，她的容颜是高贵的，她的表情充满了某种特定的谦卑的尊严，她的面容是那深沉而纯洁的女性道德的表达。她看上去经历了许多事，不仅仅是充满

风暴的事件，而且是一个承担了生活的担子但却又保持并且赢得了一种对世界的喜悦的母亲。当时，在我看见她走到过道的很深处的时候，在教堂的杂工在教堂门口接待她之后并且在这时作为一个侍者带她进入她的坐椅的时候，这时我知道，她也会经过我通常所坐的那排椅子。在她走过我的时候，我总是站起来向她躬身，或者，像旧约上所说：低下我的头向她下拜^[317]。对于我来说，这一躬身之中蕴含了如此非常多的东西，就仿佛我想要请求她把我接受进她的代祷之中。她进入了她的坐椅，她友好地向杂工打招呼，她保持站立的姿势，站了一会儿，她低下头，把自己的手绢拿在自己的眼前，举了一忽儿，做着祷告，必须有一个非常有说服力的传道者才可能为我留下类似于这位可敬的妇人身上的庄严所留给我的这样一个如此强烈和如此慈善的印象。有时候我不禁会想到，也许你也已经被包括进了她的祷告了；因为“为他人祷告”，这在本质上就是属于女人本性的一部分。想象一下她，不管你所想是在怎样的生活处境之中、在怎样的年龄，你想象她祈祷着，并且你照例会发现她是在为他人而祈祷着，为她的父母、为她的爱人、为她的丈夫、为她的孩子，总是为他人。“为自己祷告”在本质上就是属于男人的本性。他有自己特定的任务、自己特定的地方。因此，他的放弃是另一种，甚至在祷告中他也是斗争着的。他放弃对自己愿望的实现，而他所祈求的是“能够去放弃”的力量。甚至在他想要什么的时候，他仍然是带着这一想法的。女人的祈祷远远更具实体性，她的放弃是另一种。她祈求自己愿望的实现，她放弃她自己，这样她就能够使得什么事情出现或者不出现；因此她也就比男人远远更适合于去为别人祈祷；因为如果他想要为别人祈祷，那么他在本质上就会想要祈求愿他能获得力量去承担并且快乐地战胜那“因为自己的愿望没有得以实现而造成的”痛楚，但是这样的一种代祷，被当作是代祷的话是不完美的，而反过来，它作为一种为一个人自己所做的祈祷则是真实的和正确的。从这方面看，女人和男人仿佛是在构成两行队列。首先是女人带着自己的代祷到来，她就仿佛是通过自己的眼泪感动那神圣，然后男人带着自己的祈祷来了，在那第一行队列害怕而想要逃走的时候，他使它停下，他有着另一种策略，这策略总是带来胜利。这之中再一次蕴含了这道理：男人追猎那无限。如果女人在战役中失败了，那么她就得从男人那里学会祷告，然而，那代祷却是如此本质地属于她的本性，以至于甚至在这件事情上她为男人所作的代祷也会不同于他自己的祈祷。因此，在某种意义上女人

比男人有着更大的信心^[318]；因为女人相信“对于上帝一切都是可能的^[319]”，而男人则相信“对于上帝有的东西不可能”。女人在自己的谦卑要求之中变得越来越真挚内在（inderligere），男人放弃越来越多，直到他发现了那不可动摇的点，到了这个点上他就无法再被进一步逼退。这是因为，“进行了怀疑”在本质上就是属于男人的本性，他的所有确定性（Vished）都会带有一种“进行了怀疑”的烙印。

然而我对那个教堂里的教堂仪式的欣悦却并没有持续很久。一年之后，那个牧师就被调往别处，那位可敬的老妇人，我的虔诚慈母（我几乎可以这样称呼她），后来我再也没有见过她。然而我却常常想着她。在我后来结婚了的时候，她的形象常常会在我的思绪中萦绕。如果教堂留意到这一类事情，那么我们的教堂仪式无疑能够在美和庄严之中赢得一些东西。想象一下，在一场婴儿洗礼中，如果是一位这样极其可敬的女人站在牧师的身旁说阿门，而不是像现在这样让一个杂工用羊咩的声音说出来。想象一下，在婚礼仪式上，这岂不美丽，因为，又有谁能够像一个这样的女人那样地给出一种关于代祷之美的如此崇高的展现呢？

然而我坐在这里不停地布道，忘记了我真正应当谈论的东西，忘记了我说话的对象是你。这是由于我纯粹因为我的新朋友的关系而忘记了你。你看，与他我很愿意谈论这一类话题；就是说，一方面他不是一个讥嘲者，一方面他是一个结了婚的丈夫，只有那能够鉴赏得出婚姻之美的人，也才能够在我的言论之中看出那真实的东西。

那么我就回到我们的英雄这里。无疑这个称号他当之无愧，然而我却不想在以后再继续使用这个称号来称呼他，而宁可使用另一个称呼，在我由衷地将他称作我的朋友（同样正如我很高兴将自己称作是他的朋友）的时候，这称呼对于我来说更为亲近。你看，他的生活为他提供安排好了“那被称作是‘一个朋友’的多余物品”。也许你以为我带着沉默想要跳过“友谊”及其伦理有效性，或者更确切地说，既然“友谊”根本没有任何伦理方面的意义而完全地隶属于审美的定性之下，那么去谈论“友谊”对于我来说是一种不可能。也许这让你感到奇怪，既然我要谈论这个问题，那么为什么我到这里才谈论它；因为我们都知道友谊是青春的第一场梦；这恰恰是在那最初的青春：灵魂是那么温柔而热情洋溢，以至于它要寻求友谊。这样，如果是在我让我的朋友进入那神圣的婚姻状态

之前谈论友谊的话，那就会是更合乎道理。我可以回答说，在我的朋友的这个事例中，事情挺奇怪的，在他结婚之前，他其实并不觉得自己被什么人吸引到了这样一种“他敢将自己与此人的关系认作是友谊”的程度；我可以补充一下，对此我是感到高兴的，因为我想在最后论述友谊，因为我并不认为在这之中的“那伦理的”就像在婚姻之中那样有着同样的意义上的有效性，我恰恰是在这之中看到了它的不完美性。这个回答看上去可能是不充分的，因为人们可以这样想，我的朋友的情形是一种异常的偶然；因此我很愿意在这个问题上进行一下稍稍更为仔细一些的论述。当然，你是一个观察者，因此你会在这样的观察上同意我：一个可辨认的个体性之差异可以以此来标示，即“一个人的友谊”的时期是处在非常早的青春还是到了一个较晚的年岁才出现。那些天性轻浮的人们在自我适应上没有什么麻烦，他们的自我从一开始起就马上是一种流通硬币，而现在则步入了那被人称作是“友谊”的交易。那些天性深刻的人们则不那么容易去找到他们自己，只要他们没有找到他们的“自我”，他们就无法去希望有什么人向他们提供一种他们所无法回报的友谊。这样的人部分地全神贯注于他们自身、部分地是观察者，但是，一个观察者不是什么朋友。如果我的朋友的情形也是如此，那么事情就可以这样得到解释了。这不是什么异常的标志，也不是他的不完美的标志。不过，他确实是结婚了。现在问题就是：友谊在结婚之后才显现出来，这是不是某种异常；因为在前面的文字里我们达成一致的只是“友谊到了一个较晚的年岁才出现是完全合理的”，但是我们没有谈及它与婚姻的关系。让我们在这里再使用一下你的和我的观察。这样，我们也必须把“与异性的关系”也考虑进去。对于那些在非常年轻的年龄里寻找友谊关系的人们，这样的事情并不罕见：在情欲之爱开始生效的时候，友谊就变得完全苍白了。他们发现友谊是一种不完美的形式，中断那些早先的关系并且将他们的灵魂完全地集注在婚姻上。另一些人的情形则反过来。那些过早地品尝到了情欲之爱的甜蜜、在青春的陶醉之中享受了情欲的快乐的人们，他们也许就获得了一种关于异性的错误看法。他们也许就对异性变得不公正。也许他们因为他们的轻率而获得了代价极高的经验，也许相信了他们自己心中的感情（这些感情显示出自己不具备持恒性）、或者相信了别人心中的感情（这些感情像一场梦一样地消失）。这样，他们放弃情欲之爱，它对于他们来说既是太多又是太少，因为他们接触到了情欲之爱中的“那辩证的”而又无法解决这辩证的问题。

题。这时，他们就选择了友谊。这两种构成形式都必须被看成是异常的。我的朋友则不属于他们这两类，不管是前一种还是后一种情形。在他认识了情欲之爱之前，他不曾在友谊中作出青春的尝试，但是他也不曾因过早地享用情欲之爱的不成熟的果实而伤害到他自己。在爱情之中，他找到了那最深刻和充实的满足，但恰恰因为他自己以这样一种方式有着绝对的平和安宁，所以现在那些其他关系的可能性就向他显现出了自己，对于他，这些关系能够以另一种方式获得一种既深刻又美丽的意义；因为那拥有的人，还要给他并且他应当有盈余^[320]。他通常在这样的关联中回想：有一些树，在树上那花为果实而来并且与果实同时。他用这样的一棵树来比较自己的生活。

但是恰恰因为他是在他的婚姻中通过他的婚姻学会了去看“有一个朋友或者一些朋友”中的那美丽之处，所以他也不曾在任何瞬间困惑于“一个人应当怎样看待友谊”的问题，他知道，如果一个人不是伦理地看友谊的话，那么这友谊就会失去其意义。他的生活的许多经验多多少少消灭了他对于那些审美者们的信仰，但婚姻则在他的灵魂里完全地根除了这种信仰的每一丝痕迹。这样，他感觉不到任何想要让自己去着迷于审美的海市蜃楼的愿望，而是马上默契在了伦理者的看法之中。

如果我的朋友没有现在这样的倾向的话，那么我倒是能够很高兴让他来找你，作为一种惩罚；因为你关于这话题的说法混乱到了这样一种程度，他也许就会因为听你说而变得完全摸不到头脑。友谊在你这里的情形就像一切东西在你这里的情形。你的灵魂在这样一种程度上缺乏着那伦理上的集中^[321]，以至于人们能够就同样的问题在你这里找到各种相互对立的解释，你的言论高度地证实了那句子“多愁善感和冷酷无情是同样东西”的正确性。你对友谊的看法最好是拿来与那巫术簿夹子^[322]做比较，那想要接受认可它的人必定是发疯了，正如那宣扬它的人在一定程度上必须被预设为是疯的^[323]。如果我们（在你有这方面的兴致的时候）听你宣扬关于“去爱年轻人们”中那神圣的地方、“志同道合的灵魂相遇”中那美丽的地方，那么我们几乎就情不自禁地担心你的多愁善感会让你付出你年轻生命的代价。到了别的时候，你以这样一种方式说，以至于我们几乎就相信你是一个这样的老手通过实际经验对世界上的空洞虚无有了足够的认识。“一个朋友”，于是你说，“就是一样神秘的

东西，他就像雾，只能够远距离地被看见，因为只有在一个变得不幸的时候，这时他才感觉到，他曾经有过一个朋友。”我们很容易看出，在这样一种对友谊的判断之下的根子上有着对这友谊的要求，不同于你以前所做出的要求。以前你谈论智力上的友谊，谈论那精神性的情欲之爱中的美丽之处、一种对于理念的共同梦想之中的美丽之处；现在你谈论一种行为之中的实际的友谊、谈论一种在世俗生活的艰难中的相互援助。在这两种要求之中都有着某种真实的东西，但是如果我们无法为它们找到统一点，那么，那最好的处理方式无疑就是在你的首要结论中作出了结：友谊是荒唐，一个结论——一个你部分地从你的两个句子中分别得出、部分地由这两个处在其相互矛盾中的句子共同地得出的结论。

友谊的绝对条件是人生观上的统一。如果一个人具备这种统一，那么他就不会把自己的友谊的依据建立在各种朦胧昏暗的感情或者各种无法解释的同感（Sympathier）上。由此而得出的结果就是，一个人不会去经历这些可笑的变动：他这一天有一个朋友，而那另一天就没有。一个人不会无法认出那种无法解释的同感性的东西（Sympathetiske）的重要性；因为我们知道，在严格的意义上，一个人并非是与每一个与自己有着共同的人生观的人都是朋友；但是一个人也不会单单地停留在这种神秘的“同感性的东西”上。一种真正的友谊总是要求着意识，并且通过这意识使得自己得免于去成为醉心狂热的梦想。

那种人们在之中得以统一的人生观，必须是一种正定的人生观。我的朋友和我，我们就是这样地有着一种共同的正定的（positiv）人生观。因此在我们相互看着对方的时候，我们间的情形就不像那些古代占卜师们（Augurer）那样，不，我们不是要笑出来^[324]，相反我们是变得严肃。那些占卜师们笑出来，那是完全有道理的，因为他们的共同的人生观是一种否定的（negativ）人生观。这是你所非常清楚的，因为我也知道，在你那些激情奔放的愿望之中，有一个就是“去找到一个志同道合的灵魂，与他一起你能够笑一切；生活中可怕的地方，那几乎令人焦虑的事，是没有人注意到这有多么可悲；这少数的几个人知道怎样去保持让自己有好的心情并且去笑那一切，他们只是非常罕见的例外”。如果无法平息你的憧憬向往，那么你知道怎样去承受；“因为根据那理念本身就是这样，只有一个人笑；这样的一个人是真正的悲观主义者，如果有

很多这样的人的话，那么，这倒是‘世界并非是那么悲惨’的证据了。”现在，你的思想是正处高潮而看不到任何边界限制。于是你认为，“甚至‘去笑’也只是那对生活的真正讥嘲的一个不完美表达。如果这讥嘲应当得以完全的话，那么一个人就真正地应当是严肃的。如果那宣讲出了最深刻的真理的人不曾是一个梦想者，而是一个怀疑者，那么这就会是对世界的最完全的讥嘲了。而这不是什么不可思议的，因为没有人能够像一个怀疑者那样出色地宣讲那正定的真理，只是他自己并不相信他所讲的东西。如果他是虚伪的人，那么这讥嘲就是他自己的，如果他是一个也许自己想要去相信他自己所宣讲的东西的怀疑者，那么这讥嘲就完全是客观的，存在通过他来讥嘲自己；他宣讲一种能够解释一切的学说，整个人类能够依托于这个学说，但这个学说却无法向它自身的创立者作解释。如果一个人恰恰就是那么聪明，以至于他能够隐藏起‘他自己在发疯’的事实，那么他就能使得全世界发疯。”看，如果一个人有着这样一种对生活的看法，那么要获得一个有着共同人生观的朋友就是一件难事。或者，难道你也许是在你有时候谈起的那神秘的同逝者^[325]协会^[326]中找到了一个这样的朋友？或许你们是不是一个“相互恰恰都把对方都看成是聪明得能够知道怎样去隐藏起你们的疯狂”的朋友们的协会？

在希腊曾有过一个智慧者，他享受着被算进“七智者”之中的殊荣（如果我们认定，智者的人数为十四）。如果我没有记错很多的话，那么他的名字就叫缪松。一个古代的作家说到过他，说他是一个厌恶人类的人。他说得非常简短：“关于缪松有人这样讲，他是个仇恨人类者。他在他一个人的时候笑；有人问他为什么他这样做；他回答，正是因为我就是我一个人。”^[327]你看，你有一个先驱者；你徒劳地想要被录取进那七智者的数字之中，哪怕这数字被定到二十一，因为缪松在路上挡着你呢。然而这却是不怎么重要的，相反你自己也会认识到，那在他一个人的时候笑的人不可能有一个朋友，并且这有两个原因，一方面是因为他只要那朋友在场就不可能笑，一方面是因为那朋友必定会怕他等着自己离开只是为了他能够笑话自己。所以，你看，你的朋友必定是魔鬼。我几乎忍不住要请你从字面上理解这句话；因为人们也是这样来谈论魔鬼的：他在他单独的时候笑^[328]。在我看来，在一种这样的隔绝之中蕴含着某种极其沮丧无慰的东西，我忍不住想到这之中的可怕：如果一个曾

以这样一种方式生活过的人在世界审判日在另一种生活中醒来并且又重新是完全孤独地站在那里，这会是多么可怕。

于是，友谊要求一种正定的人生观。但是一种对生活的正定观察，如果它在自身之中没有一个伦理的环节的话，是无法想象的。在我们的时代，我们无疑是够频繁地会碰上有着这样的一些人，他们有着一个体系而在这体系中根本找不到“那伦理的”。就算让他们十次拥有一个体系，他们也一样不会有一个人生观。在我们的时代，这样的一种现象能够得到很好的解释，因为，正如我们的时代以多种方式是颠倒的，它在这方面也是如此：人们在得以传授那些小神秘之前已经得授了各种大神秘^[329]。这样，人生观中的伦理环节成为友谊的真正出发点；只有在我们以这样的方式去看友谊的时候，它才获得意义和美。如果我们停留在“那同感性的东西（det Sympathetiske）”面前，将之作为“那神秘的”，那么，友谊就会在那种介于群居鸟们间所具有的那种关系之中找到其最完整的表达，这些群居鸟，它们的和谐凝聚是那么的内在，以至于这一只的死也是那另一只的死。但是，这样的一种关系在自然之中是美丽的，而在精神的世界中则是不美的。人生观中的统一是友谊中的建设性元素。如果这统一在场，那么友谊就持存，即使朋友死去，因为那升华了的朋友就在另一个之中继续生活下去；如果这统一停止存在，那么友谊也就消失了，尽管那朋友仍然继续活着。

如果我们以这样的方式来看友谊，那么我们就是在伦理地看它，并且因此是根据它的美看它。这时，它就同时获得了美和意义。是不是我应当以用一个权威来支持我反对你？好吧！亚里士多德是怎样看友谊的？难道他不是把这个作为他对生活的全部伦理观察的出发点的吗，因为通过友谊，他说，那些关于“什么是公正”的概念就得到了扩展，于是它们就成为同一回事^[330]。这样，他把“公正”的基础建立在“友谊”的理念上^[331]。以这样一种方式，他的范畴在一定的意义上比那将“公正”的基础建立在“义务”、建立在“那抽象范畴的”上的现代范畴^[332]更完美；他是将之建立在“那社会性的（det Sociale）”之上。我们很容易由此看出，国家的理念对于他成为那最高的^[333]，而这又是他的范畴所具有的不完美的一面。

然而，我却不应当擅自这样的考究，仿佛这是对于“那伦理的”的亚

里士多德式的和康德式的解读间的关系。我引用亚里士多德只是因为我想提醒你，他也看见了友谊在“一个人伦理地去赢得现实”中是起着作用的。

这时，那伦理地考虑友谊的人，他将友谊看成是一种义务。因此，我可以说，这“去有一个朋友”是每一个人的义务。然而，我更愿意使用另一个表达，它同时显示出友谊之中的和一切之中的“那伦理的”，它是在前面的文字中得到了展开的东西，并且它同时也尖锐地强调了“那伦理的”和“那审美的”之间的差异：“去变得公开”是每一个人的义务。圣经上教导说，人人都有一死，死后且有审判，那时一切必要被显露出来[334]。伦理说，“人变得公开”是生活和现实的意义。如果他不变得公开，那么那公开显露就显现为一种惩罚。相反那审美者不愿把意义给予现实，他持恒地保持让自己隐藏着，因为，不管他投身于世界的次数有多么多、程度有多么大，他从来就不曾完全地投身进世界，总会有一些东西是他留着不放出来的；如果他完全地投身，那么他就是伦理地投身于世界。然而这“想要玩捉迷藏”总是会有报应，并且自然是这样一种报应：一个人变得对自己而言是神秘的。正是因此，所有神秘论者，由于他们认识不到现实对于“人应当变得公开”的要求，就碰上了各种别人对之一无所知的麻烦和考验。这就好像是他们发现了完全另外的一个世界，就仿佛他们的本质在自身中变成了双重的。那不想与各种现实作斗争的人，他就得去和幻影们搏斗。

在此，我就完成了这一次的事情。宣讲义务学说从来就不是我的意图。我所想做的是去显示出，为什么“那伦理的”在这些混杂的领域里根本不会从生活中将生活的美剥夺掉，为什么它恰恰是将美赋予生活。它将和平、确定和安全赋予生活，因为它不断地向我们喊着：“你所找的东西在这里”[335]。它将人从每一种会将灵魂的能量消耗掉的狂热梦想之中拯救出来，并且把健康和力量赋予灵魂。它教导人们，不要去过高地估量那偶然的東西，也不要崇拜幸运。它教人们去为幸运而高兴，甚至这个都是一个审美者所做不到的；因为幸运就其本身只是一种无限的相对性；它教人去在不幸之中快乐。

把我所写的东西看成一种微不足道的东西，将之看成是对《巴勒的教学书》的一些注脚，它无关紧要，然而它却有一种我希望你会尊重的

权威。或者，也许你会觉得我以一种不正确的方式想要擅自为自己扯上一个这样的权威，觉得我不恰当地将我的公民立场混进这本私人间的账、将自己作为审判者而不是作为诉讼者？我完全可以放弃每一个要求，在你面前我甚至不是诉讼者；因为尽管我很愿意承认，审美者完全可以给你全权来代他们出庭，然而我却不敢自以为自己重要到了足以作为伦理者的全权代表出场的程度。说到底，我只是一个证人，并且只是在这样的一种意义上我认为我的这封信有着一定的权威；因为那谈论自己所经历过的事情的人，他所说的东西总是有着权威性。我只是一个证人，在这里你以完美地正确的形式^[336]得到了我的证词说明。

作为法庭中的法官^[337]，我做出我的作为，我在我的职责中是高兴的，我相信它是与我的能力和我整个人格相符合的，我知道这职业要求着我付出精力。我努力进修着自己去使自己更与这职务相称，而在我这样做的时候，我也感觉到我在越来越进一步地发展自己。我爱我的妻子，在我的家里是幸福的；我听我妻子的摇篮曲，在我看来它比所有别的歌都更美丽，但我并不因此就认为她是一个歌手；我听见小孩子的哭叫，在我眼里这不是什么不和谐，我看见他的哥哥长大、取得进步，我高兴而充满信心地望进他的未来，没有不耐烦的，因为我有足够的时间等待，而对于我这一等待就其本身而言是一种喜悦。我的作为对于我自己有着重大意义，并且我相信，它在一定的程度上对别人也有着意义，尽管我不能够为之定性并准确地测量它。如果别人的个人生活对于我有着意义，那么我对此会感到一种喜悦，并且希望和期待着我的生活也可能对于那些我在对自己的整个生活的思考中感到与之志同道合的人们有着意义。我爱我的祖国，我无法想象我能够在任何别的国家真正让自己的生活繁荣兴旺。我爱我的母语，它解放我的思想，我觉得我能够非常好地把我在这个世界里所可能要说的东西在我的母语中表达出来。以这样一种方式，我的生活对我有着意义，有那么多的意义，以至于我因它而感到喜悦和满足。在所有这些之下我也有着一种更高的生活，有时候会发生这样的事情，我在我的尘俗和家庭的生活的呼吸中吸入了这一更高的生活，在这时，我就觉得自己得到了祝福，在这时，艺术和恩典对于我就融成了一体。

以这样的一种方式，我因为生活（Tilværelsen^[338]）是美丽的而热爱这生活，并且希望着一种更美丽的生活。

在这里，你获得了我的证词说明。如果我对于“将此证言提供出来的做法是否对”有所怀疑的话，那么这也是出于对你的关心；因为我几乎就担心，你会因为听到“生活在其简单性之中可以是如此之美”这样的说法而感到难过。然而，接受我的证言吧，让它稍稍为你带来一些痛楚，但是让它也在你身上起到使你欢欣的作用；它有着一种性质是你的生活（很遗憾地）所缺乏的：忠诚（Trofasthed），你可以很安全地信赖它。

最近我常常和我的妻子谈起你。她真的是非常喜欢你的；然而，我几乎不用说这个，因为，如果你愿意，你有着那么多让人喜欢的才能，但是，你有着更多去观察“你自己是否成功地让人喜欢”的审视能力。她对你的感情完全得到我的认同，我不是那么容易会嫉妒的，而嫉妒对于我也总是难以找到辩护依据的，并非因为我，像你所说的“人应当如此”那样，太骄傲而不会嫉妒，骄傲到足以“马上就能够写上‘收到谢谢’的收据”，而是因为我的妻子太可爱而让我无法嫉妒。我没有什么可害怕的。在这个方面看，我敢说，斯可里布自己也会对我们的平凡婚姻感到绝望，因为我相信，要使得这样的婚姻变得诗意，对于他来说也是不可能的。他有力量和才能，这我不否认，按照我的理解来看他是在滥用它们，这我也不否认。难道他不是做了一切来教年轻的妻子们，婚姻的爱确定的爱情不足以使得生活诗化，如果一个人再不去依赖婚外的各种小恋爱事件的话，生活简直就是不可忍受的[339]。难道他不是这样地教诲吗？难道他不是向她们显示了，一个妻子，尽管她以一场不伦之爱来玷污了自己和自己的婚姻，仍然继续是可爱的？难道他不是让人们朦朧地领会：既然常常是因为偶然事故使得这样一种关系被发现，那么生活中的个别人就可以希望，如果她把她的自己的狡猾和她从他的戏剧的女主人公那里学来的东西加在一起，那么她就能够成功地将这关系隐藏一辈子？难道他不是寻找各种各样的方式去让丈夫们担忧紧张，难道他不是把那些最可敬的妻子们（没有人敢怀疑她们有什么不妥的地方）描绘成被秘密的不贞（Skyld[340]）玷污了的人吗？难道他不是一而再再而三地展示着那迄今一直被人们视作是“捍卫婚姻幸福的最佳手段”的东西的虚无、“一个男人置无限信任于自己的妻子、高于一切地相信她”的虚无吗？不管所有这些吧，斯可里布所喜欢的是，每一个男人都应当是冷漠而瞌睡的懒虫、一个不完美的生灵，对于妻子走上歧路，他是咎由自

取。难道斯可里布真是那么谦虚而以至于声称人们根本不会从他的剧中学到任何东西吗？因为，否则的话他就必然能够看见，每一个丈夫都必定马上就会学着去认识到自己的丈夫身份绝不是安全和平的，是啊，他不得不生活在不安和紧张之中，甚至任何警探都不会生活得像他这么不安而紧张；除非他想用斯可里布的安慰依据来使自己镇静，让自己也去寻找一个与他妻子一样的消遣，并且去主张：在根本上，婚姻是为了“在与他人的关联中消除掉每一个枯燥乏味的贞节无辜之表面并且真正去使这种关联变得令人感兴趣”而存在的。

然而不管怎样，我就放斯可里布走吧，我是没有这个能力去与他斗的，相反，我有时候倒是带着一定的骄傲想着，我，一个卑微的、无足轻重的人通过我的婚姻使得那伟大的诗人斯可里布成为一个撒谎者。也许这一骄傲只是一种乞丐的骄傲，也许我之所以成功只是因为我是一个身处诗歌之外的普通人。

于是，我的妻子是喜欢你的，并且我在这方面与她的感情有着同感，而由于我相信她对你的好感的原因一部分地在于她看到你的弱点，我尤其与她有同感。她很清楚地看出了你所缺的东西是在一定程度上的女人性。你太骄傲而无法使自己奉献自己。这一骄傲对她根本构不成诱惑，因为她把“能够奉献自己”看成是真正的伟大。也许你不相信这个，但我却能够向你保证，我确实是在她那里为你作辩护。她断言，你在你的骄傲之中拒绝所有的人，我试图解释，事情也许并非完全这样，并非是在无限的意义上拒绝人们，那种你的灵魂用来寻求“那无限的”的骚动使得你不合情理地待人。这是她所不愿意领会的，我很理解这一点，因为如果一个人像她那样知足（她有多么知足，你能够比如说从这一点上看出来：她觉得她对于“和我结合在一起”感到不可描述的幸福），那么对你作出审判就是难以避免的了。我的婚姻生活中也有争执，并且以一种方式看，是因为你的缘故。我们当然是很好地走出了这种争执，我只是希望，你永远也不会成为一对夫妇的另一种类型的争执的缘由。然而你甚至可以为决定我妻子和我之间的争执而稍稍帮上一点忙。不要以为我是在强行挤进你的各种秘密，但我只是有一个问题要问你，我相信这个问题是你无需与自己过不去就能够回答的；就这么一次吧，真正坦诚而不拐弯抹角地回答我：你真的在你独自一个人的时候笑吗？你知道

我的意思，我不是说“你在你独自一个人的时候笑”这样的事情有时乃至经常在你身上发生，而是说你是不是在这一孤独的笑中得到了你的满足。就是说，如果不是这样的话，那么我就赢了，那么我就会去以此说服我的妻子。现在，在你一个人的时候，你是否把时间用在笑上，这是我所不知道的；然而，这在我看来这就多少不仅仅只是古怪了；因为，无疑你的生命的发展是属于这样一种类型：你肯定是有寻求孤独的愿望，但是根据我的估计，这并不是为了去笑。甚至，哪怕是最随便的观察也展示出你的生活是根据一种非同寻常的尺度来构建的。你看来是绝不会在“去走所有人都走的道路”中得到满足的，而是更愿意走你自己的路。如果一个年轻人有一定的冒险愿望，这是人们完全能够原谅的；但如果这种冒险愿望在一定的程度上占了上风，以至于它想让自身成为“那正常的”和“那现实的”，那就是另一回事了。一个人，如果他是以一种方式走上了歧途，那么我们就应当对他喊：“考虑一下结局”^[341]，并且对他解说“完”^[342]这个词并不意味着死亡，因为死亡对于一个人来说尚不算是最艰难的任务，但是生活，一个这样的瞬间到来，这时真正要做的事情是去开始生活，这时，如果一个人自己这样地碎裂成一堆，以至于要去将之集中起来都成了个大问题，那么这就是一件危险的事情了，是啊，一个人不得不匆匆忙忙地草草了事而以至于无法照顾到全部，这样，事情在最终就是：他不是去成为一个非同寻常的人，而是在成为一个出了错的样本。

在中世纪，人们以另一种方式来着手进入这样的事情。一个人突然中止生活的发展过程而进修道院。错的地方无疑不是在于“一个人进修道院”，而是在于一个人走出这一步的时候所联系到的那些错误观念。从我自己的立场出发是完全能够理解一个人作出这样的决定的，是的，我能够觉得这是很美丽的事情；但反过来我则对他有着这样的要求：他应当清楚这意味着什么。在中世纪，人们认为，一个人通过选择修道院而选择了“那非同寻常的”，并且自己成为一个非同寻常的人；一个人从修道院之高傲地、几乎是怜悯地俯瞰那些普通人。这样，在人们能够通过这么划得来的买卖而成为一个非同寻常的人的时候，人们一群群地进入修道院，这又有什么奇怪的呢？但是诸神不会以可笑的低价出售“那非同寻常的”^[343]。如果那些从生活中退隐了出来的人对自己和对他人都是诚实坦白的；如果他们所爱的不是别的任何东西而是“做一个人”；如果他

们带着激荡的热情感觉到那之中所蕴含的所有美的东西，如果他们的心灵不曾陌生于那真实深刻的人本情感，那么，他们也许就也隐退到了修道院的孤独之中，但是，他们没有愚蠢地自欺欺人地以为自己成为了非同寻常的人，除非是在这样的意义上：他们比别人更不完美；他们没有怜悯地俯视那些普通人们，而是心怀同感地在忧伤的喜悦中观察他们，因为他们这些普通人成功地去完美着那美丽的和那伟大的事物，而这是他们自己所无法做到的。

在我们的时代，修道院生活跌了价；这样我们就很少看见一个人完全与整个存在（*Tilværelsen*）、与整个“普遍人性的”断绝关系。相反，如果一个人对人类有着更进一步的了解，那么他有时就会在某个单独的个体人那里找到一种能够使人活生生地想到修道院理论的错误学说。因为顺序的缘故，我想在这里马上说出我关于“什么是一个非同寻常的人”的看法。那真正非同寻常的人是那真正的普通人。一个个体人能够越是多地在自己的生活中实现“那普遍人性的”，那么他就越是非同寻常的一个人。他所能吸收到自身中的“那普遍的”越少，他就越不完美。这时，他无疑是一个非同寻常的人，但这不是在一种好的意义上所理解的。

这时，如果一个人，在他想要实现那为他设定正如为每一个其他人设定的任务——“在自己的个体生活中表达‘那普遍人性的’”时候，碰上各种困难，如果看起来是显示出了有着某种“那普遍的”之中的东西是他所无法吸收进自己的生活的，那么他怎么做？如果那修道院理论，或者一种完全类似的审美考虑，在他的脑袋里作怪，那么他就觉得高兴，这时他从第一瞬间马上就在自己所有的优越之中觉得自己是一种例外、是一个非同寻常的人，他因此而变得虚荣，变得那么孩子气，完全就像一只在翅膀上得到了一片红羽毛的夜莺会为了“任何别的夜莺都没有这样一片红羽毛”而高兴。相反，如果他的灵魂通过爱情而变得崇高成为那普遍的、如果他热爱人在这个世界中的生活（*Tilværelse*^[344]），那么这时他怎么做呢？

他思考着，想着这在怎样的程度上是真的。一个人可能在这种不完美性之中自己是有责任的，他也可能不是因为自己的责任而有着这不完美，而那真相则也可能是在于他无法实现“那普遍的”。如果在总体上人

们有着更大的能量明确地意识到这些，那么也许就会有远远更多的人得出这结论。他也会知道，在一个人把“那普遍的”变换成“那单个的”并且相对于那“普遍的”保留一种抽象的可能性的时候，惰性和怯懦就会这样地蛊惑他，使得那痛楚成为一种无足轻重。就是说，“那普遍的”就其自身是不会存在在任何地方的，而我在“那单个的”之中到底是看见“那普遍的”还是仅仅只看见“那单个的”，这则是取决于我、取决于我意识的能量。

也许他会觉得这样的一种思考是不够的，他会尝试着做一下实验。他很容易就会看出，如果这实验为他带来同样的结果，那么，他就让那真相在他心中留下得到了更进一步强调了的印象，而如果他想要善待一下自己，那么也许他最好就是别去做这事，因为去这样做的话他就会承受自己从不曾体会过的刺痛。他将会得知没有什么“单个的”是“那普遍的”。如果他不想欺骗自己，那么他就要把“那单个的”转化成“那普遍的”。他会在“那单个的”之中看见比“那单个的”就其自身所是还要更多的东西；对于他，这就是“那普遍的”。他想要给“那单个的”帮上一手并赋予它作为“那普遍的”的意义。这时，如果他觉察到这实验失败了，那么他就会安排好一切，这样，那伤害了他的不是“那单个的”而是“那普遍的”。他会对他自己保持警惕，这样不会有任何混淆的错误发生，这样就不会有“那单个的”来伤害到他；因为它的伤口将会是太浅，并且他爱自己爱得太严肃，因而，获得一个小伤口对于他不可能会是那最重要的事情；他将会是太过诚实地爱着“那普遍的”，以至于不想去用“那单个的”来代替它，这是出于那种“想要不受到伤害地从此中全身而退”的意图。他会很警惕地防止自己去笑“那单个的”无力的反应，谨慎地注意着，不让自己轻率地去看这事情，尽管“那单个的”就其自身诱惑着他去变得轻率；他不想让自己被那古怪的错误（“那单个的”在他身上有着一个比在它自己身上更大的朋友）分散开注意力。在他做完了这个之后，这时他就会很镇定地与那痛楚相遇；哪怕他的意识受到了震撼，它也绝不动摇。

现在，如果这样的事情发生了，他所无法实现的“那普遍的”恰恰就是他所想要的，如果是这样，那么他就会（如果他是一个大度量的人）在一定的意义上为此高兴。这时他会说：我是在最不利的条件下进行了

斗争。我与“那单个的”做了斗争，我把我的喜好放到了敌人的那一边，为了了结它，我把“那单个的”弄成了“那普遍的”。固然所有这事实使得这失败对我而言变得更沉重，这没错；但这也强化了我的意识，它会把能量和明了性给予我的意识。

于是，就以这样方式，他就在这一点上将自己从“那普遍的”那里解放了出来。他不会在任何瞬间里搞不清楚在这样的一步中所具的意义是什么，因为我们都知道，那真正使得这失败成为“完全的失败”并且赋予它意义的，其实就是他自己；因为他知道在什么地方是他会受到伤害的地方以及怎样才能够使他受到伤害，他为自己导致了这伤口，“那单个的”就其自身是没有能力导致这伤口的。于是他会确信，有着某种“那普遍的”之中的东西是他所无法去实现的。然而，他却并非就此终结于这一信念，因为它会在他的灵魂中生产出一种深刻的悲哀。他会为那些有幸得以完成的其他人感到高兴，他也许会比他们更清楚地认识到这有多么美丽，但是他自己则将感到悲哀，并非是怯懦而沮丧地，而是深沉、磊落地；因为他会说：然而我仍然爱着“那普遍的”。如果其他人的幸福命运通过“他们实现了那普遍人性的”而为“那普遍人性的”给出一个证明，那么我就通过我的悲哀来为之给出证明，而我的悲哀越深，我的证明就意义重大。这悲哀是美丽的，这悲哀本身就是“那普遍人性的”的一个表达，是它的心灵在他身上的感动并且会使他与它达成和谐。

他并没有终结于这种他所赢得的信念，因为他想要感觉到他将一种极大的责任放置在自己身上。在这一点上，他说，我将我置于“那普遍的”之外，我使得我自己丧失了“那普遍的”所给予的所有指导、安全和抚慰；我一个人站立，没有同情，因为我是一个例外。但是，他不会变得怯懦和郁闷，他会带着信心走自己孤独的路，是的，他证明了他所做的事情的正确性，他拥有着自己的痛楚。在这一步上，他不愿意不明不白，他拥有一种他在任何时候都能够拿出来的解释，没有什么喧嚣能够让他对之感到困惑，没有任何精神之缺席；如果他在深夜醒来，他在瞬间之内马上就能够为自己阐明一切。他会觉得这种成为了他的命运的教养是沉重的，因为在一个人在其自身之外有着“那普遍的”的时候，它是一个严厉的主人，它不断地把那审判之剑举在他的头上，并且说：为什么你想要留在外面，哪怕他说，在这之中没有我的过错（Skyld），它还

是将这过错算在他身上，并且从他身上要求着它自己^[345]。这样，他有时候重新回到那同一个点上，一而再再而三地进行证明，这时，他会不屈不挠地继续向前。他依托于他通过斗争而为自己赢得的这种信念，他说：我最终所仍然信赖的就是，有着一一种公正的合理性存在，因它的慈悲我愿意相信，它会足够慈悲地呈现出公正；因为，如果我因我做了不对的事情而应当承受我所应得的惩罚，那么这不是可怕的事情；但是，如果我能够以这样一种方式做错事情，以至于没有人来对之进行惩罚，那才是可怕的事情；并且，如果我在心灵的昏乱中带着恐惧和惊惶醒来，那么这不是可怕的事情；但是，如果我能够以这样一种方式去昏乱迷狂，以至于没有人来将我从中唤醒，这才是可怕的事情。

然而，这整场搏斗却是一场炼狱，其可怕是我至少能够做出一种想象的。因此人们不应当去神往欲求去成为非同寻常的人；因为这“是一个非同寻常的人”不是什么对自己随意的欲乐的一种突发奇想式的满足，它意味着完全另一种东西。

相反，那以痛楚来使自己确信“自己是一个非同寻常的人”、通过自己对之的悲哀又使得自己和解于“那普遍的”人，他也许会在什么时候体验到这喜悦；那施痛楚于他身并在他眼中使他自己卑微的东西显现为一种机缘，这机缘使得他重新被崇高化并且在一种更为高贵的状态中成为一个非同寻常的人。也就是说，他在外在广延之中所失去的东西，他也许在强烈的内在真挚性之中就赢得这东西。就是说，不是每一个有着一一种平庸地表达着“那普遍的”的生活的人就因此而是一个非同寻常的人，因为，我们知道，如果那样的话，这就是一种对平凡琐碎的神圣崇拜了；因为，如果他真正地要被称作是非同寻常的话，那么我们就也得问及那种他用来作为非同寻常者的强烈力量。现在，那另一个人是在那些他能够实现“那普遍的”点上拥有着这一力量。这时，他的悲哀会重新消失，它会消释在和谐之中；因为他将认识到，他到达了他的个体人格的极限边界上。他很清楚地知道，每一个人都是借助于自由来发展自己的，但是他也知道，一个人不是从乌有之中创造出他自己的，他在自己的具体之中拥有着自己作为自己的任务；当他认识到“在某种意义上每一个人都是一个例外”并且同样真实地可以说“每一个人都是‘那普遍人性的’并且也是一个例外”的时候，他将再次与存在（*Tilværelsen*）和解。

在这里你知道了我关于“什么是‘是一个非同寻常的人’”的看法。我太热爱生活（Tilværelsen）、太热爱“是一个人”了，以至于我无法相信那“去成为一个非同寻常的人”的道路是容易的或者是无须接受考验的。但是，哪怕一个人以这样一种方式在更高贵的意义上是一个非同寻常的人，他还是会不断地承认：去将整个“那普遍的”吸收进自身，那是更完美的。

那么，接受我的问候，接受我的友谊；因为，尽管在最严格的意义上我不敢这样地称呼我们的关系，我还是希望，有一天我年轻的朋友能够变得那么足够地年长，以至于我真正地敢使用这个词；你可以确信我的参与感。接受她——我所爱的人的一个问候，她的想法隐藏在我的想法里，接受一个与我的问候无法分割的问候，但也接受一个来自她的特别问候，一如既往地友好而真诚。

前几天你在我家的时候，也许你没有想到，我又完成了一封那么巨幅的文字书写。我知道，你是很不能接受别人对你谈论你的内心史，因此我选择了用写信的方式，并且永远也不会对你谈论这些事。你收到一封这样的信，这将继续是一个秘密，并且我不希望这个秘密会产生影响改变你与我和我家的关系。如果你愿意，你会有足够的艺术手笔去做这事，这是我所知道的，因此我为了你的缘故和为了我的缘故而请求你那样做。我从来就不曾想要强行挤进你的内心，并且完全能够带着距离地爱着你，尽管我们常常相见。你的本质太内闭（indesluttet），因而我不相信与你谈话会有什么帮助，相反我希望我的这些信不会毫无意义。这样，当你在你人格的封闭的机械中加工打造你自己的时候，我就把我的这些文献塞进来，并且确信它们会加入到这运动之中。

既然我们在文字上的关系继续是一个秘密，那么我就谨守一切礼仪，愿你一生平安，就仿佛我们相距遥远，尽管我希望与从前一样地常在我家看见你。

[1] 原文为法语coup de mains（突如其来的行为）。

[2] 原文为abracadabra。

[Abracadabra] 出自希伯来语的“胡说”的代用象声词。这个词是由希伯来语“圣父”、“圣子”、“圣灵”三个词的开头字母加上没有意义的辅助字母而构成的。被用作祛治恶性高烧的符咒，或者作为一种招驱鬼怪的无意义声音咒语。

[3] [那个大思想家……现在你能够作选择] 不明出处。参看《非此即彼》上卷当中“间奏曲”。

[4] [去做或者不去做这事，两者都会让你后悔。] 指向苏格拉底。一个人问他，人是不是应当结婚？他答：要么你这样做要么你那样做，你都会后悔。《第欧根尼·拉尔修的哲学史》。参看《非此即彼》上卷，“间奏曲”。

[5] 原文为德语Schäfer（牧羊人）。

[6] 牧羊人感伤主义：

[Schäfer感伤主义] 田园牧歌式的感伤主义。指向巴洛克和洛可可艺术中古典牧歌田园诗式创作的再度繁荣，对牧人生活的田园化和情欲化进入了贵族的社交生活。它也体现在十八世纪的前罗曼蒂克对简单和自然的追求中。

[7] [用一个友爱的吻来欺骗一个值得尊敬的神甫] 也许是指向关于犹太人的故事，他在一个吻中出卖了耶稣。《马太福音》（27：48—49）。另外见《撒母耳记下》（20：9）中所说，约押假装要给造反的将领亚玛撒一个友爱的吻，但却将剑刺进了他的肚子杀死了他。

[8] [在……额头上] 也许是指旧约时代的一般习俗，在额上有标记，比如说刺青。在延伸的意义上，以色列人尤其要记住的来自上帝的话语或者事件也被称作“你额上的一个回忆标记”，见《出埃及记》（13：9）。另外也可参看《申命记》（6：8），根据《出埃及记》（28：36—38）亚伦总是在自己的额头上要戴有刻着“归耶和華為圣”的金花或者金牌。在《启示录》中信者的额头上有着上帝的印记（7：3）而偶像崇拜者则在额头上有兽的印记（14：9），并且，在新的耶路撒冷，获得拯救的人们在额头上印有基督的名字（22：4）。

[9] [分别关联词] 比如说，“不是……就是……”。

[10] [人们用“嘿嗨”来呼喊一个犹太人那样] 在1819年的虐犹运动中，在丹麦有专门用来嘲弄地呼叫犹太人的呼词Hep。

[11] 原文为拉丁文Legio（群）。

[不幸的魔性的一Legio] 指耶稣治愈一个被魔鬼附身的人。耶稣问他的名字，得到的回答是：“我名叫‘群’，因为我们多的缘故。”然后这些魔请求耶稣不要让他们离开这地方。见《马可福音》（5：1—10）。

[12] [绕着……让一切毁灭] 指向耶利哥毁灭的故事。见《约书亚记》（6：1—20）。上帝命令约书亚，所有兵士都要一天一次绕耶利哥的城墙走，并且，有七个祭司拿七个羊角走在耶和華的约柜前，这样走六天；在第七天则是绕城走七次，祭司也要吹角、众百姓要大声呼喊，城墙就必塌陷。约书亚按上帝的命令做了，耶利哥的城墙就塌陷了。

[13] 见卷一的Διαψαλματα中这一段：“我只有一个朋友，它是回声；为什么它是我的朋

友？因为我深爱我的悲哀，而这回声不会从我的心中夺走我的悲哀。”

[14] [这与我无关，去下一家]原文中的丹麦文是“Huus forbi”，是一种游戏中叫牌的口令。每个玩游戏的人都拿到一颗有画像的子，或者牌，与下一个座位上的游戏者换子或者换牌。如果一个人手上的子或者牌的图像是一幢房子，并且他又不愿意与人换，他就说“Huus forbi（房子。过）”，这样就轮到下一个人那里。

[15] [要求收牧师费]根据1814年9月21日的公告，每一家定居的人家和每一个定居的人（就是说自己住而不是作为他所住的家庭成员的人）每年都要向教区的牧师付一笔钱。

[16] [一个固然参与各种运动……的尼斯]出处尚未查明。

[17] Nisse，在丹麦的圣诞节频繁出现的穿灰衣戴红色尖长帽的虚构人物。在北欧的民间信仰中，尼斯是一个穿灰衣戴红色尖长帽的小精灵，住在农人的院子里，帮助或者作弄着农人。

[18] [det platoniske ...slet ikke]指向《柏拉图》的《巴门尼德篇》156：“不存在这样一个时间，在这个时间里一个事物可以既不运动又不静止。另一方面，没有过渡就不会有改变。那么它什么时候发生过渡呢？既不是它静止的时候，又不是它运动的时候，也不是它占有时间的时候。因此，它发生过渡的时间必定是十分奇特的，是瞬间发生的。‘瞬间’这个词似乎意味着一事物从自身原有状况过渡到另一种状况。只要事物仍旧保持着静止，那么它就没有从静止状态向其他状态过渡，只要事物仍旧在运动，那么它也没有从运动状态向其他状态过渡，但这个奇特的事物，这个瞬间，位于运动和静止之间；它根本不占有时间，但运动的事物却过渡到静止状态，或者静止的事物过渡到运动状态，就在这瞬间发生。同理，由于一既静止又运动，它必定要从一种状态过渡到另一种状态——只有这样它才能同时处于两种状态——当它发生这种过渡时，这种过渡是在瞬间完成的，不占有时间，而在那瞬间，它并非既运动又静止。”（译者所引是来自人民出版社2003年版的《柏拉图全集》卷二第794页。王晓朝译。）

[19] [舵手]也许是暗示亚里士多德的《尼各马可伦理学》，在之中的第二卷第二章写道：“既然我们现在的研究与其他研究不同，不是思辨的，而有一种实践的目的（因为我们不是为了解德性，而是为使自己有德性，否则这种研究就毫无用处），我们就必须研究实践的性质，研究我们应当怎样实践。因为，如所说过的，我们是怎样的就取决于我们的实现活动的性质。我们的共同意见是，要按照正确的逻各斯去做（这种逻各斯是什么，以及它同其他德性的关系，我们将在后面讨论）。但是，实践的逻各斯只能是粗略的、不很精确的。我们一开始就说过，我们只能要求研究题材所容有的逻各斯。而实践与便利问题就像健康问题一样，并不包含什么确定不变的东西。而且，如果总的逻各斯是这样，具体行为中的逻各斯就更不确定了。因为具体行为谈不上有什么技艺与法则，只能因时因地制宜，就如在医疗与航海上一样。不过尽管这种研究是这样的性质，我们还是要尽力而为。”（译者所引是来自商务印书馆2003年版的《尼各马可伦理学》第38页。廖申白译。）

[20] [在童话中……的人们]这样的童话或者民间传说在《爱尔兰精灵童话》中讲到。德国格林兄弟翻译。

在这里所指的是民谣《精灵丘》（安徒生有同名童话，或译作《妖山》），唱的是女精灵歌声中的魔法力量。选自《中世纪丹麦歌谣选》。

[21] [这受魔法的人……反向地演奏回去]出自《爱尔兰精灵童话》（*Irische Elfenmärchen*, s.LXXXIII）。关于西兰岛的音乐段落也有这种说法，“精灵王乐段”，它能够强迫所有人不管年轻年老，甚至没有生命的东西，都进入舞蹈，并且如果演奏者不知道怎样去准确

地反向演奏，或者，如果没有人从后面反过来将演奏者的小提琴弦剪碎，这演奏者就无法停止。

[22] [每个星期天上三次教堂]哥本哈根的大多数教堂在星期天举行三次礼拜：七点钟晨祷，十点钟上午礼拜和下午一点或者两点的下午礼拜。

[23] [一种冒犯和一种痴愚]保罗在《歌林多前书》（1：23）中写道：传被钉在十字架上的基督的福音是“在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙。”（这里文字中和中文版新约文字中“用词”的不同只是一种在翻译上的差异：Forargelse，冒犯——绊脚石；Daarskab，痴愚——愚拙。）

[24] [处女]中世纪用铁以女人的形象（参照德语eiserne Jungfrau“铁处女”）做成的刑具，其手臂借助于绞盘来抱住受刑者而将许多刀刃刺进受刑者并将之挤碎。

[25] 原文为拉丁文vanitas vanitatum vanitas（空虚之空虚，空虚）。
[vanitas vanitatum vanitas]拉丁语：空虚之空虚，空虚。参看《传道书》（1：2）和歌德的诗歌Vanitas! vanitatum! vanitas!，在歌德全集中的《社交的歌》之下。

[26] 原文为德文juchhe（德语欢呼词）。
[juchhe]德语欢呼词，等于“乌拉”。在歌德的诗歌Vanitas! vanitatum! vanitas!中多次出现，比如说第一段中：Ich hab' mein Sach auf Nichts gestellt.Juchhe!

[27] [Mediation]在一种“更高的”统一体中的扬弃，相当于黑格尔逻辑中的Vermittlung。

[28] [对这个世界说再见]也许是指托马斯·京枸（Th.Kingos）的赞美诗《再见世界，再见！》，这首诗部分地立足于《传道书》（1：2—3）而构建出来的，在许多诗句中多次出现“虚空、虚空”。此赞美诗篇被收进丹麦1798年和1988年的《赞美诗》。

[29] 原文为德文：
So zieh' ich hin in alle Ferne
Ueber meiner Mütze nur die Sterne
[So zieh' ich ... die Sterne]德语：于是我沿着所有道路向遥远延伸/在我的帽子之上只有那些星辰。引文出自歌德《西东方诗集》（West-östlicher Divan）的《自由主义》（Freisinn）。

[30] [选择.....那上好的部分]参看《路加福音》（10：42）耶稣对马利亚的姐姐马大说：“马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”

[31] Inderligned，在这里我译作真挚性，但是在一些地方我也将之译作内在性。

[32] 原文为拉丁文spiritus lenis（弱气）。
[spiritus lenis]拉丁语：弱气。用来标示弱气音，在希腊语中用于一个以元音开首的词上以表明该词是弱气音，亦即，发音不带h辅音声。

[33] [就像一个加图]指罗马议员老加图（234—149 f.Kr.）用来固执地用重复说Prætereacenseo Carthaginem esse delendam（另外我认为，迦太基应当被毁灭）来终结他在罗马议会中的演说时所具顽固。参看普卢塔克《马尔库斯·加图》。

[34] [赢得全世界，却丧失了你自己]见《路加福音》（9：25）中耶稣所说的话：“人若

赚得全世界，却丧了自己，赔上自己，有什么益处呢。”

[35] 原文为拉丁文character indelebilis（无法抹去的特征）。

[character indelebilis] 拉丁语：无法抹去的烙印，无法抹去的特征。根据罗马天主教的教义，那作为一种精神上的不可侵犯的标记而被烙印在接受了洗礼、再受洗和婚礼仪式的人的灵魂中的永不消失的特征。

[36] 原文为拉丁文ad notam（作为参考）。

[37] [那更新近的现代哲学所最爱的“取消矛盾律”理论] 黑格尔将矛盾视作一切之中发展原则。根据这一原则，每一个正定（position，或译“肯定”、“设定”）都在一种辩证的过程中将自身发展为自己的对立面，这一过程不是通向对矛盾的取消，而是通向一个更高的“同一”和“差异”的统一体。参看黑格尔《逻辑学》。

黑格尔取消矛盾律的学说在丹麦引起了极强烈的讨论。

[38] [你所处的是……的领域] 对黑格尔逻辑的反驳，这种逻辑对矛盾律的取消是抽象思辨，对存在和行动没有意义。

[39] 原文为拉丁文ergo（所以）。

[40] [游移的环节（discursive Momenter）] 可以标示在每一个体系或者在一种对思想的有机并列中的各种元素，比如说，在逻辑学或者在历史发展过程中，这些环节由那辩证方来被联系起来。可参看黑格尔的《小逻辑》。

[41] [就像一个诗人对一个古董专家所说的：只有他的衣服后摆还留在现在时中] 也许是指欧伦施莱格斯的戏剧《意大利强盗们》（*De italienske Røvere, Kbh.1835, 2.handling*）中的古董专家施特劳斯。其原型是丹麦的古斯堪的纳维亚的鲁尼语研究者阿伦特（M.F.Arendt，1773—1826），阿伦特在当时用名为“漫游的古董专家”。

[42] [各种年轻人们……中介调和基督教和异教] 也许是指马滕森对《思辨教义》的讲演中的某个部分。

[43] [提坦般的] 非常大的、超巨型的。在希腊神话中一个早期神族，这个族是乌拉诺斯和盖亚的后代，提坦。他们与宙斯发生战争，但被宙斯放逐到了冥府下面的塔尔塔罗斯深渊中。其首领阿提拉斯被判承受天空。

[44] [联署一项给国王的提议] 在丹麦1831年的一个王家法令中，省议会被授予提交联署给国王的建议和愿望，比如说，关于新的法令。

[45] [宪法] 丹麦在1849年6月5日有了国家基本宪法，它限定了国王的专制权，比如说，立法权落在了人民代表的民主政府手中。

[46] [征税权] 在1831年关于省议会王家法令中决定，税务法的草案必须提交给各个省议会。

[47] [我就像一个小不点的西班牙s那样置身事外] “像一个小不点的西班牙s”出自一个丹麦的童谣。

[48] 作者用两个字母的差异来调侃：“这时代所喜爱的哲学（Tidens Yndlings-

Philosophi) ”和“这个时代少年的哲学 (Tidens Ynglings-Philosophi) ”这两种说法在丹麦语中的差异就是一个d和一个g的不同。

[49] [Moment] 环节。这个词在这里就像在黑格尔那里一样被作为一个“在一个整体中的或者作为一个整体的一部分的或者作为一种在整体中作为构建物的”事实。

[50] 对立面排斥着自由。

[51] 原文为拉丁文liberum arbitrium (随机自由, 任意自由)。

[52] [“排斥”这恰恰是“中介”的对立面] 根据古典逻辑的排中律, 一样东西要么是“A”要么是“非A”, ——在这之间不会有第三者。就是说任何事物在同一时间里具有某属性或不具有某属性, 而没有其他可能。从思维规律的角度说, 一个命题是真的或不是真的, 此外没有其他可能。从认识规范的角度看, 任何人不应同时否认一个命题 (A) 及其否定 (非A)。如果我们否定某事物具有属性“A”, 那么我们因此就同时在赋予该事物属性“非A”。黑格尔的信从者们不接受古典逻辑的一些基本定律, 比如我们所谈的排中律, 因为他们觉得, 为“避免这类绝对矛盾”所作的努力追求的结果恰恰就是“把逻辑推进这类矛盾之中”。关于矛盾律。

[53] [根本恶] 指向康德的《纯然理性界限内的宗教》(*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) (Königsberg 1793)。在这里假定出在人的存在中既有着善的原则又有着根本恶的原则, “那恶的”既不能归咎于人的感官性、也不能归咎于人的道德的瓦解、也不能归咎于人的恶的意志, 它是源自一种向着“那恶的”的倾向, 在人对各种动机进行重组的时候出现。尽管一个人知道自我主义必须屈从于社会的公共道德, 但是, 那根本恶 (das radikale Böse) 就会起作用, 比如说, 一个人把去实现“那自利的”作为愿意屈从于这类社会公共规则的前提条件。

[54] [真正属于哲学……“那逻辑的”、是“自然”、是“历史”] 在德国唯心主义中的传统的哲学性的学科, 参看黑格尔《哲学全书》的卷一《小逻辑》、卷二《自然哲学》和卷三《精神哲学》。

[55] [在这里自由是统治者] 见前文。

[56] [必然性是世界历史中的运动] 指向了黑格尔式思维中的根本思想: 历史不仅仅发展着, 而且是带着必然性发展。那具体的由此而可以被看作是隶属于那理想的。

[57] [圣经上……它们追随他] 指《启示录》之中对那些信者们的说法, “在主里面而死的人有福了。圣灵说, 是的, 他们息了自己的劳苦, 做工的果效也随着他们。” (14 : 13)

[58] [世界历史性的个体人格] 这个概念有着黑格尔思想的印痕。黑格尔以恺撒、亚历山大为例子来对之进行分析。比如可参看黑格尔的《哲学史讲演录》。

[59] [人们谈论“大自然中的有机化的过程”] 指罗曼蒂克自然哲学中的广泛理解方式。比如可参看德国神学家施莱尔马赫的《对迄今道德学说的批评的基本纲要/伦理学说体系草案》, 之中有一种发展学说, 说伦理的展开是有着一种有机化和有形化过程的形式。另外, 在黑格尔的《哲学全书》中也谈到自然中的有机过程 (organische Prozeß)。

[60] 在这里作者稍稍游戏了一下文字。形容词“不能和解的 (uforsonligt) ”的词根是动词“和解 (forsonne) ”, 而后者衍生出名词“和解 (forsoning) ”。在这里就是说, “悔”这个对于“和解”的表达是一个没有妥协余地的表达。

[61] [伤害了自己的灵魂] 见《马太福音》(16 : 26) : “人若赚得全世界, 赔上自己的生命, 有什么益处呢。”在克尔凯郭尔文字中所用的“伤害了自己的灵魂” 和丹麦文圣经 (NT—1819) 中的相应于中文版圣经中“赔上自己的生命”的句子是同一种说法: tager Skade paa sin Sjæl (伤害了自己的灵魂)。

[62] [使得一个人比天使们更伟大] 也许可对照《诗篇》(8 : 5, 丹麦文版是8 : 6) 中对上帝的赞美, 他让人稍次于天使: “你叫他比天使微小一点, 并赐他荣耀尊贵为冠冕。”这在《希伯来书》(2 : 7) 中被引用于耶稣, “你叫他比天使微小一点”。也可参看《希伯来书》(1 : 4) 中关于耶稣: “他所承受的名, 既比天使的名更尊贵, 就远超过天使。”

[63] [眼目是那最后获得满足的东西] 针对俗语“上帝先让人的肚子饱, 然后才让眼目饱。”

[64] [天空就仿佛是分开了一般] 参看《马可福音》(1 : 9—11) : “那时, 耶稣从加利利的拿撒勒来, 在约旦河里受了约翰的洗。他从水里一上来, 就看见天裂开了, 圣灵仿佛鸽子, 降在他身上。又有声音从天上来说, 你是我的爱子, 我喜悦你。”

[65] [这是尘俗的眼睛所无法看见的] 也许是针对《哥林多前书》(2 : 9) 中的关于神通过圣灵向人启明的东西的表述: “神为爱他的人所预备的, 是眼睛未曾看见, 耳朵未曾听见, 人心也未曾想到的。”

[66] [就像一个财产继承者……并不拥有这些宝藏] 参看《加拉太书》(4 : 1—2) : “我说那承受产业的, 虽然是全业的主人, 但为孩童的时候却与奴仆毫无分别, 乃在师傅和管家的手下, 直等他父亲预定的时候来到。”

[67] 不是无知的。

[68] 原文为德文Jagtliebhaber (狩猎爱好者)。

[69] “被定性为直接的”在这里我也可以译作“直接地定性的”, 这一语用在克尔凯郭尔的著作中出现得相当多, 尽管许多读者会不习惯。这一“直接的”常常是“反思的”的对立。

[70] “才华 (Aandrigthed) ”这词在丹麦语中按构词有着“精神丰富性”的意义。

[71] [人格是直接地定性……这就是一切所环绕的中心] 针对霍尔堡的喜剧《被典当的农家少年》第二幕第八场所说: “健康是一个人在世界上的最宝贵的宝物。”霍尔堡常常引用到体液学说, 这学说从四种体液 (黄胆汁、黏液、血和黑胆汁) 出发来解说心理上的因素与身理上的因素间的关系。体液具体的混合被看成是导致四种性情状态 (易怒、冷漠、乐天和忧伤) 和一系列疾病的原因 (当时人们可能是以体液间缺乏平衡来作为疾病的原因的)。直到病理学在1838年发现了细胞, 体液学说才真正被摒弃。

[72] [有两种人生观……这一点都是一致的] 幸福学说 (Eudaimonismen) 将这样的说法作为伦理立场: 强调幸福是最高的善, 在此, 对于人的极乐至福的考虑被看成是“一个人应当去完成一般义务”的依据。享乐主义者 (Hedonist) 则将娱乐或者 (尤其是感官) 享受作为生命的最高喜悦; 希腊哲学家伊壁鸠鲁 (公元前341—前270) 就是持这一观点, 他的学说被诸如斯多噶主义者粗俗化了。

[73] 无辜 (uskyldig) ——参看从前关于“辜”的注脚。

[74] [尼禄皇帝] 尼禄皇帝 (Nero Claudius Cæsar, 37—68) 罗马的皇帝 (54—68), 最初的时候听从一些好的顾问 (诸如塞涅卡和布洛克斯) 的建议, 但是成为了罗马贵族堕落退化的原型。他的犬马声色和猜疑导致了极度的残暴; 被他杀死的人中也包括了他的母亲和妻子。

[75] [尼禄只是为了获得一种对特洛伊大火的想象而烧毁整个罗马] 罗马历史学家斯维通 (Sveton) 在他所写的《十二大帝生平》中关于尼禄皇帝的章节中写道, 尼禄让人烧掉了罗马的一大部分。(*De vita Caesarum* 6, 38): 在他从美凯纳斯院的一座塔上看这大火, 并且因为这场大火的美丽效果而感到欣喜, 他穿着他在舞台上时穿的悲剧戏服咏唱一首关于特洛伊废墟的诗篇。

- 对西北小亚细亚的古城特洛伊的烧毁, 荷马在其关于特洛伊战争的史诗《伊里亚特》中有所描述。

[76] [一种古老的教会学说……把沉郁看成是包括在主罪之中的] 也许是想到那种由格利高里一世 (Gregorius Magnus) 教皇 (约540—604)、塞维利亚的伊斯多尔 (Isidorus Hispalensis) 主教 (约560—636) 和奥尔良的约纳斯 (Jonas of Orléans) 主教 (卒于844) 建立起来的学说, 认为 *tristitia* (忧伤、沉郁、郁闷) 是七主恶 (*septem principalia vitia*) 之一。约纳斯主教也把 *acedia* (惰、沉郁) 算在里面, 定义为 *otiositas* (无所事事)、*tristitia* 和 *cenodoxia* (虚荣、自欺欺人)。

[77] [扈从] 古罗马侍从官, 随从执政官在公开场合露面并且走在执政官前面开道。作为执政官决定生死的权力的标志, 扈从手持捆有斧头的一根棍棒。

[78] [在眼睛的背后有着作为一种黑暗世界的灵魂] 也许可参看《马太福音》(6: 22—23): “眼睛就是身上的灯。你的眼睛若明亮, 全身就光明。你的眼睛若昏花, 全身就黑暗。你里头的光若黑暗了, 那黑暗是何等大呢。”

[79] [卡利古拉希望所有人的头……就能够消灭全世界] 罗马皇帝卡利古拉在37年被指为皇帝之后陶醉于自己的权力, 他认为这权力是神圣的。他处决了许多人。

[80] [他的肉是我们的肉, 他的骨头是我们的骨头] 可参看《创世记》(2: 23): “那人说, 这是我骨中的骨, 肉中的肉, 可以称她为女人, 因为她是从男人身上取出来的。”

[81] [与那个法利赛人一同感谢上帝说“我不像别人”] 参看《路加福音》(18: 11): “法利赛人站着, 自言自语的祷告说, 神阿, 我感谢你, 我不像别人, 勒索, 不义, 奸淫, 也不像这个税吏。”

[82] 原文为拉丁文 *instar omnium* (作为一切其他的东西的代替者、有效于一切其他东西的、作为原型的)。

[83] [在这种罪之下, 整个青年德国和法国叹息着] 拜伦式的悲歌风格、*spleen* (英语: 忧郁消沉)、*Weltschmerz* (德语: 世界之痛)、*ennui* (法语: 烦恼、厌倦、无聊) 对于欧洲的罗曼蒂克者们是共同的, 对于生命的厌倦和唯美主义以及对于价值丧失的标志。“青年德国”是德国1830—1850年间的一股文学潮流, 包括波尔内 (L.Börne) 和海涅 (H.Heine) 等诗人作家。其标志为对于绝对主义、对于正统教诲和道德及社会教条的反抗, 以及为个体主义以及政治宗教问题中的自由而斗争。对唯心主义和彼德麦式稳健的清算导致了一种对于现实主义的要求和一种文学和政治斗争间的更密切的关联, 其背景是巴黎1830年的七月革命以及一些激进作家诸如乔治桑 (G.Sand) 和圣西门 (L.Saint-Simon)。青年法国的领头作家戈蒂耶

(Th.Gautier) 提出了l'art pour l'art (为艺术而艺术) 的口号来挑衅, 并且预言了在现实消亡的同时艺术会继续生存下去。缪塞 (A.de Musset) 也受当时的世界之痛的影响。

[84] 有辜 (skyldig) ——参看前面关于“辜”的注脚。

[85] [不断地把那些条件抛弃掉] 也许是指安提西尼 (Antisthenes)。参看拉尔修所写的“安提西尼”。

[86] [把世界的五大部分捆绑在一起] 把地球捆上了。在当时地球被划分为五个部分。

[87] [犬儒主义者] 一个由希腊哲学家、苏格拉底的弟子安提西尼 (Antisthenes约公元前455—前360) 建立的哲学学派, 这学派被称为犬儒学派而它的门徒被称作犬儒主义者, 因为他们明确演示地抛弃社会的一般习俗。他们寻求将自己从自己的欲乐需求中摆脱出来, 使得自己无需依赖其他人和外在的物, 并且因此而达到自足 (autarkeia)。他们不承认任何社会和国家的界限; 根据他们的理解一切都隶属于同一个神, 人们必须通过追求道德完美来敬拜这神, 因此在一个人的行为中有美德形态。犬儒学派的最有名的门徒是西诺普的第欧根尼。

[88] [把各种条件从自己这里抛掷开] 犬儒主义者把摆脱了所有外在财物的自由看成是美德的标志。

[89] “无常流转的”, forgængelig, 我有时候也翻作“短暂而无法驻留的”。

[90] [爱我少一点而爱我久一点] 谚语, 在丹麦语中有各种表达上的变化, 但都是这个意思。

[91] [一切之虚无 (Alts Forfængelighed)] 见前文。

[92] 无邪的, Uskyldigt, 也就是“无辜的”。

[93] [福音书中的那个在集市中闲站的工人] 见《马太福音》(20:1—16): “因为天国好像家主, 清早去雇人, 进他的葡萄园做工。和工人讲定一天一钱银子, 就打发他们进葡萄园去。约在巳初出去, 看见市上还有闲站的人。就对他们说, 你们也进葡萄园去, 所当给的, 我必给你们。他们也进去了。约在午正和申初又出去, 也是这样行。约在西初出去, 看见还有人站在那里。就问他们说, 你们为什么整天在这里闲站呢。他们说, 因为没有人雇我们。他说, 你们也进葡萄园去。到了晚上, 园主对管事的说, 叫工人都来, 给他们工钱, 从后来的起, 到先来的为止。约在西初雇来的人来了, 各人得了一钱银子。及至那先雇的来了, 他们以为必要多得。谁知也是各得一钱。他们得了, 就埋怨家主说, 我们整天劳苦受热, 那后来的只做了一小时, 你竟叫他们和我们一样吗? 家主回答其中的一人说, 朋友, 我不亏负你。你与我讲定的, 不是一钱银子吗? 拿你的走吧。我给那后来的和给你一样, 这是我愿意的。我的东西难道不可随我的意思用吗? 因为我作好人, 你就红了眼吗? 这样, 那在后的将要在前, 在前的将要在后了。”

[94] [你每天都在死去……深刻严肃的意义上这样说] 指《哥林多前书》(15:31) 中保罗所写: “我是天天冒死。”

[95] [录取应试作] 艺术家用来让自己获得进入院校的资格的作品。

[96] [穆塞乌斯的关于罗兰的三个侍卫的著名童话] 穆塞乌斯 (Johann Karl August Musäus, 1735—1787), 德国作家和讽刺童话家。此童话出自穆塞乌斯《德语民间童话》, 标

题为“罗兰的侍卫骑士”。

[97] 原文为德语Er willigte dem Anscheine nach ungern ein, und die Phantasie der Prinzessin schob ihr das Bild des schönsten Mannes vor, den sie mit gespannter Erwartung zu erblicken vermeinte. Aber welcher Contrast zwischen Original und Ideal, da nichts als ein allgemeines Alltagsgesicht zum Vorschein kam, einer von den gewöhnlichen Menschen, dessen Physiognomie weder Genie-Blick noch Sentimental-Geist verrieth! (他同意了, 不情愿地, 让自己显现出来, 公主的想象为她在面前摆出了最英俊的男人的形象, 现在她带着紧张的期待以为自己会见到这形象。但是, 真实和理想之间有着怎样的反差啊, 因为那显现出的不是别的, 而只是一张普通的日常面孔, 那些非常平凡的人中的一个, 其面相看上去既没有天才的目光也没有感伤的精神!)

[allgemeines] 德语: 普通、一般。

穆塞乌斯所用的是德语词是gemeines, 简单、平凡、一般。

[98] 原文为拉丁语per mare pauperiem fugiens, per saxa, per ignes (为逃离贫困而跨越大海、越过山崖、穿过烈火的逃亡)。

[99] 有限 (Endelighed), 是与无限相对立的。也就是“有限性”——无限性之对立面。也就是“这个世界”而不是无限的彼岸。

[100] 愿望枝 (Ønskekvist): Y字形的树枝或者金属枝检测在一个地形中是否有水的存在。

[101] 原文为拉丁文in mente (在头脑中)。

[102] [精神是不容人嘲弄的] 参看《加拉太书》(6:7): “神是轻慢不得的。”以及《马太福音》(12:31): “人一切的罪和亵渎的话都可得赦免, 惟独亵渎圣灵, 总不得赦免。”

[103] 原文为拉丁文nisus formativus (构形追求, 创造力)。

[104] [女人……拯救恰恰是来自她那里] 也许是指《创世记》(3:15), 上帝对蛇说: “我又要叫你和你女人彼此为仇。你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头, 你要伤他的脚跟。”传统的理解是作为预言: 女人的后代, 亦即基督为女人 (处女马利亚) 所生, 他杀死魔鬼并把拯救带给人们。也参看《提摩太前书》(2:15): “然而女人若常存信心爱心, 又圣洁自守, 就必在生产上得救”, 这可以理解为: 女人当被拯救, 因为拯救者基督, 是由一个女人 (处女马利亚) 所生。

[105] [一个女人把人推进腐败] 指罪的堕落的故事, 是女人把男人引去吃那上帝所禁的善恶知识之树的果实。《创世记》(3:1—6)。也参看《提摩太前书》(2:14) “且不是亚当被引诱, 乃是女人被引诱, 陷在罪里”。

[106] [在一百个在世上迷失的男人中……一个是因为一种直接的神圣恩典而得到拯救] 参照对比《马太福音》(18:12—14): “一个人若有一百只羊, 一只走迷了路, 你们的意思如何。他岂不撇下这九十九只, 往山里去找那只迷路的羊吗? 若是找着了, 我实在告诉你们, 他为这一只羊欢喜, 比为那没有迷路的九十九只欢喜还大呢! 你们在天上的父, 也是这样不愿意这小子失丧一个。”

[107] [女人为自己所作下的破坏作出了完全的弥补] 参看《马太福音》(16:26): “人

若赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢。人还能拿什么换生命呢？”也可看《创世记》（3：1—6）中的罪的堕落的故事。

[108] 说明一下，在这句句子中，最后的这个带引号的“作为”是“有所作为”的“作为”，而前面出现的、不带双引号的副词“作为”则是“将自身当作……”的“作为……”。

[109] [我的信念、我盖过世界的胜利] 也许可对比《约翰一书》（5：4）中的“使我们胜了世界的，就是我们的信心”。

[110] [尽你的全部灵魂和你的全部思想] 也许可参看《马可福音》（12：30）：“你要尽心，尽性，尽意，尽力，爱主你的神。”

[111] [那女人向塔奎尼乌斯兜售……给出了她原本所要的价钱] 所讲的是罗马国王塔奎尼乌斯·苏培尔布斯（Tarquinius Superbus）从一个外国女人那里购买《西彼拉占语集》的故事。

[112] [他这个有着这些天赋的人就像那没有这些天赋的人一样] 也许可以参看《哥林多前书》（7：29—31）：“弟兄们，我对你们说，时候减少了。从此以后，那有妻子的，要像没有妻子。哀哭的，要像不哀哭。快乐的，要像不快乐。置买的，要像无有所得。用世物的，要像不用世物。因为这世界的样子将要过去了。”

[113] [你常说，你宁可去成为世界上任何别的人物也绝不愿去成为诗人，因为从常规看，一种“诗人存在”（Digter-Existens）就是一种以人献祭的牺牲。] 参上卷。

[114] [这些“神的形象”带在身上] 可参看柏拉图的《会饮篇》中阿尔基比亚德对苏格拉底的赞美：“……他一辈子都在玩弄他那种讥讽的把戏，对世人的行径暗暗发笑。我不知道是否有人曾在他严肃的时候把他的内心打开，看到里面隐藏的神像，但我曾经见过一次。我发现它们是那样的神圣，珍贵，优美，奇妙，使我不由自主地五体投地，一切服从他的意志。”（我在这里引用《柏拉图全集·第2卷》第262页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社，2001.1。）

[115] [怀疑和绝望的区别在哪里] 比如说，可参看黑格尔《精神现象学》。

[116] [德国哲学家中的个别几个] 比如说，可参看费希特的《人的定性》，其第一书有着标题Zweifel，一种怀疑，它以其自身方式终结于一种形式的绝望。

[117] 那被选择的东西在选择之前已经存在，亦即作为可能而存在；并且，它不存在，亦即作为现实而不存在。在选择中，它才在真正的意义上进入存在：从可能性走向现实性。如果这没有得以实现，那么那选择就是一个幻觉。

[118] 或者更直接的翻译：因此它就停止了“是‘那绝对的’”。

[119] 这个“不幸的”在黑格尔那里被用到时也常被译作“苦恼的”。

[120] [大自然……从乌有之中被创造出来的] 有一种很普遍的对于《创世记》第一章的基督教理解，那就是，上帝从乌有中创造出一切，就是说也包括了大自然和人。

[121] 这个“同一（Identiteten）”也就是我们有时所说的“认同性”：我是我。

[122] 这里的这个动词“悔回”中的“悔”是作动词用的。

[123] 这里的这个“条件（Vilkaar）”不是“前提条件”中所取的意义，而是“条件好不好”中的

所取的意义。也可以译作“境况”、“状况”。

[124] [他先爱了我] 可看《约翰一书》(4:19):“我们爱,因为神先爱我们。”。

[125] 有辜 (skyldig) —— 参看前面关于“辜”的注脚。

[126] [父亲的罪过传承到儿子那里] 也许可参看《出埃及记》(20:5)。

[127] [不是讲台上的智慧,不是在讲堂里学会] 参看巴格森 (J.Baggesen) 的《迷宫》, 在之中巴格森说:“我不想在什么讲堂里面面对什么讲台争抢地啄食智慧; 因为真正的原则根本不像苍蝇那么轻易地被啄食。”

[128] 原文为拉丁文 eo ipso (恰恰由此)。

[129] 原文为拉丁文 nil ad ostentationem, omnia ad conscientiam。

[nil ad ostentationem, omnia ad conscientiam] 拉丁语: 没有什么显现的, 一切都依照良知。来源不详。

[130] [寂静主义] 在基督教伦理中的一个方向, 其理想为: 意志中的一切欲望和自我关注都必须被清洗掉, 这样, 灵魂就能够得到解放免于一切自利的想法而只观照上帝和他的神圣庄严; 在神秘中, 这寂静主义的理想得到了尖锐化, 这样, 目标就成了自我的完全放弃, 以求灵魂能够通过沉入上帝而得到安宁, 就像滴水消释于大海之中。

[131] [圣经上说.....他能够获得什么补偿呢?] 参看《马太福音》(16:26):“人若赚得全世界, 赔上自己的生命, 有什么益处呢。”在克尔凯郭尔文字中所用的“伤害了自己的灵魂”和丹麦文圣经 (NT—1819) 中的相应于中文版圣经中“赔上自己的生命”的句子是同一种说法: tager Skade paa sin Sjæl (伤害了自己的灵魂)。

[132] [对圣灵所行的罪] 在新约里没有直接出现, 但这观念在许多段落中有所表达, 比如说在《马太福音》(12:31) 和《马可福音》(3:29) 中。

[133] [圣经上的用词: 清算每一句所说的不恰当的话语] 参看《马太福音》(12:36)。

[134] 那既可以存在又可以不存在的东西; 或者说: 那既可以是又可以不是的东西。

[135] 就是说, 一个人成为他现在这样的一个人, 他是因为“那伦理的”而成为他现在这样的一个人。“那伦理的”就是这样一种东西, 它使得这个人成为他现在这样的一个人。

[136] [一个强盗头] 可能是指席勒的戏剧《强盗》。

[137] 每一个愿意做好人的人都能够做好人。

[138] 把必然性当美德, 是一句成语: 把必须做的事弄得像是出于好心做的, 爽快地做不得不做的事情。

[139] [让我们作人, 在我们的主面前, 我们全是罪人] 直译的文字是“让我们作人, 在我们的主面前, 我们全是日德兰人”两种说法的合并。前一种说法有这样的形式: “现在让我们作人”, 在安徒生的童话《幸运的套鞋》中的鸚鵡用到这句话。(Tre Digtninger, Kbh. 1838, s.42—44.)

另一个形式见于威瑟尔（J.H.Wessel）的诗歌《日德兰的骑士》：“一个日德兰人——也许/你为自己做下一切都成为笑话/但是，可爱的人！想一想，很抱歉，我们/在我们的主面前全是日德兰人。”

“在我们的主面前，我们全是罪人”是意译，而其意义渊源于《罗马书》（3：23）：“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。”

[140] [现代戏剧] 诸如欧伦施莱格尔（A.Oehlenschläger）和奥斯特（H.C.Ørsted）所坚持的“那美的”、“那真的”和“那善的”的统一体。这在丹麦后来几代的浪漫主义那里分裂了。它的灵感渊源自拜伦和海涅。海贝尔的《新诗》（J.L.Heibergs Nye Digte）是这一倾向的极出色的丹麦表述。诗集中的戏剧《一颗死后的灵魂》在第三幕中让诗人解说出一种新的美学：“如果我是善的，我写诗写得很坏/但我是坏的，写诗写得很好/我的缪斯给了我这样的命运；/她想要的是，我尤其是要/被这样的东西感动，被这大大小小的/我自己在生命里所缺乏的东西感动。”第112页。

[141] [杂货店里的小伙计] 可能是指欧瓦斯寇（Th.Overskou）的喜剧《东街西街。或者明天是新年》中的杂货店主米克尔·斯托尔普的伙计路德维希·托斯特鲁普。

介于1828年和1843年，该剧在王家剧院演了差不多25场，极其成功。在剧本的再版中，欧瓦斯寇加上了一段带有给演员罗森基勒（C.N.Rosenkilde）的信的前言。罗森基勒多次扮演了路德维希·托斯特鲁普。在信中，欧文斯寇为这个角色给出了以下的品性：“在路德维希身上我从一个善良的人的天性中创作出了这样的形象，一种限制的、单面的教养对这个人有过损害性的影响。

《愚人节愚人》（海贝尔的杂耍歌舞剧。哥本哈根1826年）中的特丽娜则是他的对立面；她有头脑，但她心灵的天然情感则被教育扼杀和扭曲了；他有心灵，但是在对神圣书籍的阅读中他的一小点头脑几乎遭到了毁灭。她有着关于世界的知识、有能力在社交生活中搞事情弄是非；对于他，世界及其运行则是一本合上的书，他对于这方面知识的完全匮乏将他彻底地隔绝起来，甚至他的美好心灵（恰恰正因此）帮他赢得一个本来是挺理智的女孩的爱情（……）。他从不虚伪；他对于世间浮华的急切心情和他对安娜的爱情出自他内心的最深处。”

[142] 这里所说的这种“变容（Forklarelse）”是蕴涵了一种关联：耶稣的变容，指耶稣在山上时出现的事情，这时从耶稣身上突然发出光芒。

[143] 古怪的（excentrisk），这个词的本义是“离心的、偏轴的、不正圆的”。中心不在自身之中，那么，这就是离心的、偏轴的、不符合正圆的。

[144] 原文为拉丁文 *æquale temperamentum*（平衡的心情）。

[*æquale temperamentum*] 拉丁语：平等地得到调节的心境（在音乐中是用来说这样一种心境氛围，在之中所有音程都被人工地定得相同）；平衡的心情。

[145] [我是我所是] 指《出埃及记》（3：14）中，上帝回答摩西所问的名字叫什么时说的“我是自有永有”（我所引的圣经译法不同，直译也就是“我是我所是”）。另外，在《约翰福音》（13：19）中，耶稣说：“如今事情还没有成就，我要先告诉你们，叫你们到事情成就的时候，可以信我是基督”（我所引的圣经译法不同，最后一句直译也就是“就会信我是我所是”）。也参看《约翰福音》（8：24）。

[146] [那西索斯] 在希腊神话中，那西索斯是一个美丽而受崇拜的少年。他在一场狩猎之后躺在水边喝水时看见了水中自己的镜像并且爱上了这镜像；他马上就入迷了，憔悴于他对自我的爱情并且死去。

奥维德在《变形记》中也写到过那西索斯对自己的爱恋和欲求。

[147] [永恒权力的火焰渗透了它但却并不销蚀它]参看上帝在燃烧的荆棘中向摩西启示的故事：“耶和华的使者从荆棘的火焰中向摩西显现。摩西观看，不料，荆棘被火烧着，却没有烧毁。”《出埃及记》（3：2）。

[148] 原文为拉丁文eo ipso（正因此也是）。

[149] [那“去作最不幸的人”是最幸福的事情]见上卷。

[150] [前定理论]建立在先决前定观念上的理论。比如说：命定论、宿命论，关于命运预先已定的说法，关于前世因缘的说法，等等。

[151] [一个年轻女孩……一个耶稣会员]对应于瑞吉娜·欧伦森对克尔凯郭尔的一个说法。“从她那里存在有一句关于我的先知之语：你最终肯定会成为耶稣会员”，克尔凯郭尔在1848年初夏在笔记NB5中这样写。并且他继续写道：“也就是说，这是在青春幻想的罗曼蒂克中的耶稣会主义：这样一种追求，其 *τελος*（目标）是这一青春所无法理解的。”

[152] [像一个短暂的朋友……你在一次旅行中遇上他]引自丹麦诗人和翻译家弗兰克瑙（Rasmus Frankenaу，1767—1814）的社交歌曲《每一个喜悦之友》。“喜悦就像是一个短暂的朋友/你在一次旅行中遇上这朋友。”

[153] [唐璜……到享受和快乐中去]指莫扎特的歌剧《唐璜》。但是，在克鲁斯的译本中没有这一表述。只是在第一幕第十八场中唐璜唱道：“到欣悦中去！不要停，/在那里不留悲哀！/可爱的喜悦！/在我们欢闹的晚会上做东吧！/葡萄酒眨眼，喜悦招手/歌唱、欢舞，嬉笑、碰杯！喜悦者中最喜悦者/在今天就是我的最好客人”，稍后：“是啊！来吧，喜悦呼唤我们！/听那里它的声音/来，来，跟随我来！”

[154] 原文为拉丁文in mente（记在心中）。

[155] [建立在一种牢固的基础上]耶稣有造房子的比喻。“所以凡听见我这话就去行的，好比一个聪明人，把房子盖在磐石上。雨淋，水冲，风吹，撞着那房子，房子总不倒塌。因为根基立在磐石上。凡听见我这话不去行的，好比一个无知的人，把房子盖在沙土上。雨淋，水冲，风吹，撞着那房子，房子就倒塌了。并且倒塌得很大。”《马太福音》（7：24—27）。

[156] [斯可里布……讥嘲了那种相信永恒悲哀的多愁善感]可能是指斯可里布的喜剧《无告无慰的人们》（王家剧院节目第七卷，第145号）（*De Utrøstelige* Kbh.1842.）。女主角年轻的寡妇德·布朗希献身于对自己的已故丈夫的永恒悲哀。男主角年轻伯爵德·布希埃尔同样让自己被一种对于自己未婚妻在婚礼前一日的死亡的无告无慰的悲哀占据。他们因一个事件偶然相遇，相互向对方倾诉自己的悲哀，并且相互爱上了对方，在各种复杂的麻烦事被清扫掉了之后，他们决定结婚，——并且，两个人的永恒悲哀都被忘却了。该剧于1842年夏天在王家剧院首演，到1843年1月，演了八场。

[157] [时代噬食时代之子]典出于希腊神话中那最坏的提坦巨人族的克鲁诺斯（希腊语：时间，时代）在自己的五个孩子刚生下后就吞食了他们，因为神谕说他的一个孩子将推翻他的王位。最小的儿子宙斯却被其母亲救下，很快长大并且获得墨提斯（希腊语：聪慧）的帮助用一种药迫使克鲁诺斯将其吞下的孩子都吐了出来。宙斯长大后，联合兄弟姐妹一起对抗父亲，经过十年战争，在祖母大地女神盖亚的帮助下战胜了父亲。

——“时代噬食时代之子”在此与“时间医治一切创伤”有着同样的意味，渊源自希腊作家梅南德（Menander 公元前342—前290）。

[158] 原文为拉丁字母希腊词Fatum（命运）。

[159] [在泪水中有着重东西]在泪水中有着重深的感情或者严肃；也许可以对比托马斯·京果（Thomas Kingo）的赞美诗《悲哀和悲惨，叹息和咸的眼泪》，在之中的第十二行有“难道在哭泣中没有深重的东西吗？”

[160] 在这里，我也可以将这“恕免”译成“原谅”。考虑到这之中的关系是面对上帝的，所有使用这更具宗教色彩的“恕免”。

[161] [清算归咎]辜被算在一个人头上作为这个人自己的无条件的辜。

[162] [你这么哭肯定是想要什么东西]相对于人们用来威胁宠惯了哭着的小孩子说要打一顿时话——“把他哭着想要的东西给他吧”。

[163] [拯救者走……大城市哭泣]参看耶稣进入耶路撒冷的故事，他为这城市哭泣并且说：“巴不得你在这个日子，知道关系你平安的事。”《路加福音》（19：42）。

[164] 就是说，上帝所选定的子民。

[165] [那选民被拒绝]同样可以参看耶稣进入耶路撒冷的故事，他对这座代表了犹太人——上帝的选民——的城市继续说：“因为日子将到，你的仇敌必筑起土垒，周围环绕你，四面困住你，并要扫灭你，和你里头的儿女，连一块石头也不留在石头上。因你不知道眷顾你的时候。”《路加福音》（19：44）。

[166] 原文为拉丁文eo ipso（正因此也是）。

[167] [希腊]也许这里所考虑的尤其是犬儒主义者，部分地也考虑到斯多噶主义者。

[168] 基督教会世界（Christenheden）和基督教（Christendom）在克尔凯郭尔这里是不同的。克尔凯郭尔在宗教性中所谈论的和认同的是基督教，而作为一种孕育尖矛市民性（Spidsborgerskab）的温床的“基督教会的”世界则是克尔凯郭尔常常抨击的对象。

[169] [隐士们（Anachoreterne）]离群索居者。在基督教的最初百年，有许多人从尘世隐退，完全与世隔绝地生活以求从所有感官性中解脱出来并且达到内在的道德的和宗教的完美性。

[170] 原文为拉丁文eo ipso（正因此也是）。

[171] 原文为拉丁文eo ipso（正因此也是）。

[172] [神秘论者……的行为是内在的行为]参看马滕森的《埃卡特大师。一部介绍中世纪神秘主义的文献》（H.L.Martensen *Mester Eckart.Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*, Kbh.1840, ktl.649, s.47）：
“但是这一对上帝的智性的爱无法通过那（总是以这个或者那个作为其目的的）现实生活中的任何经验性的行为来实现的；它只能作为在永恒之宁静王国中的无限沉思和极乐享受而得以实现。”

作为一种实践的神秘论，立足于“一系列绝对的行为”。这在第48页有谈及。《非此即彼》中的B对于神秘论的解读在一定的范围里是出自马滕森的论文，而一部分也是来自荷尔的《基督教的神秘论》（J.Görres *Die christliche Mystik*, Regensburg og Landshut 1836—1842, bd.1—4, ktl.528—532）。

[173] [一个神秘论者对那些钝惰的瞬间的哀叹]来源尚不清。

[174] [一个人爱上上帝……本身就是极乐至福] 参看耶稣与律法师的对话：“有一个律法师，起来试探耶稣说，夫子，我该做什么才可以承受永生。耶稣对他说，律法上写的是什麼。你念的是怎样呢。他回答说，你要尽心，尽性，尽力，尽意，爱主你的神。又要爱邻舍如同自己。耶稣说，你回答的是。你这样行，就必得永生。”《路加福音》（10：25—28）。

[175] [撒母耳的严肃话语：对于上帝，顺从胜于公羊的脂油] 参看《撒母耳记上》（15：22）。

[176] [一个神秘论者把他于上帝的关系] 也许是针对马滕森的《埃卡特大师》（H.L.Martensen *Mester Eckart*）中“埃卡特大师的布道”。在之中埃卡特大师阐述了他关于上帝与人的关系的看法。

[177] [让自己的灵……共同作证] 参看《罗马书》（8：16）：“圣灵与我们的同心证我们是神的儿女。”

[178] 原文为希腊文 ἅγιον（神圣禁地）。

[179] [ἅγιον……再单单为我自己设立一个神圣禁地] 希腊语为“那神圣的”、“那禁入的”（描述一个神圣地点，一个庙宇）。也许可以参看马滕森的《埃卡特大师》（H.L.Martensen *Mester Eckart*），之中说道“宗教的心情”：它“撤回到自己的神圣禁地以便找到它在这世间徒劳地寻找的那永恒和神圣的东西”。第46页。

[180] [一个人应当爱上上帝高于爱父母] 参看《马太福音》（10：37），之中耶稣说：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒，爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。”

[181] [路德维希·布莱克菲尔德（Ludvig Blackfeldt）] 虚构的人物。

[182] 古怪的（excentrisk），这个词的本义是“离心的、偏轴的、不正圆的”。中心不在自身之中，那么，这就是离心的、偏轴的、不符合正圆的。

[183] [司法议员] 在独裁政府制度设立之后，司法议员（justitsr?d）被用作最高法院法官的头衔。在克尔凯郭尔的时代里，这头衔被用在更广的范围里。有五级第3号司法议员和四级第3号真正司法议员的区别。但有此头衔的人不一定真正和司法有关。
“最尊敬的司法议员先生！

我给您写信，因为以一种方式您是我最亲近的人，而以另一种方式您并不比别人与我更亲近。在您收到我的这些字行的时候，我已不再存在。如果有人要问您原因，那么您就可以说，从前有一个公主，她的名字叫清晨之美，或者别的类似的名字；因为，如果我能够有这样的欣悦来幸存下来的话，我自己就会以这样的方式来回答。如果有人问您这事的机缘，那么您就可以说，这是缘出于那场大火。如果有人问您关于时间，您可以回答，它发生在那对于我来说是那么奇怪的七月份。如果没有人问您任何这之中的问题的话，那么您就不要回答什么。

我并不把自杀看成是某种值得称赞的事情。我之所以作出这样的决定并非是出于虚荣。相反，我

相信这样一句话的正确性：没有人能够忍受‘去看见那无限的爷。对于我，这情形曾经有一次在智性的方面显示出来过，并且对之的表达是无知性。无知性也就是对于那无限的知识反面表达。自杀是对于无限的自由的反面表达。它是那无限的自由的一种形式，但是那反面的形式。幸运呵，那知道了正面形式的人。此致至高的敬礼
您的诚挚的。。”

[184] “最尊敬的司法议员先生！

我给您写信，因为以的一种方式您是我最近的人，而以另一种方式您并不比别人与我更亲近。在您收到我的这些字行的时候，我已不再存在。如果有人要问您原因，那么您就可以说，从前有一个公主，她的名字叫清晨之美，或者别的类似的名字；因为，如果我能够有这样的欣悦来幸存下来的话，我自己就会以这样的方式来回答。如果有人问您这事的机缘，那么您就可以说，这是缘出于那场大火。如果有人问您关于时间，您可以回答，它发生在那对于我来说是那么奇怪的七月份。如果没有人问您任何这之中的问题的话，那么您就不要回答什么。

我并不把自杀看成是某种值得称赞的事情。我之所以作出这样的决定并非是出于虚荣。相反，我相信这样一句话的正确性：没有人能够忍受‘去看见那无限的爷。对于我，这情形曾经有一次在智性的方面显示出来过，并且对之的表达是无知性。无知性也就是对于那无限的知识反面表达。自杀是对于无限的自由的反面表达。它是那无限的自由的一种形式，但是那反面的形式。幸运呵，那知道了正面形式的人。

此致至高的敬礼

您的诚挚的。。”

[185] 原文为拉丁语ecclesia pressa（被抑制的教会）。

[186] [在这里所谈到的这两种立场] 就是说，那“希腊的人生观”和“神秘主义”。

[187] [任何地方都是一个跳舞的场所] 见《婚姻在审美上的有效性》中对“在人们不想去完成那最美丽的工作时、在他们想要在罗德斯——那是向他们指定出来作为跳舞地点的罗德斯——以外的所有别的地方跳舞”所作注释。

[188] [存在还是不存在] 指莎士比亚《哈姆雷特》第三幕第一场中哈姆雷特独白中的“to be, or not to be”。（一般中文翻译是那句著名的“生存还是毁灭”，可能是为了语感上的需要才这样翻译，但这样的翻译把哈姆雷特对存在的所作反思的那一层意义丢弃掉了。所以我在这里将之还原为“存在还是不存在”。）

[189] 就是说，一个人因为“那伦理的”或者通过“那伦理的”而成为他所要成为的这样一个人。

[190] [斯可里布] 也许是指斯可里布的戏剧Aurelia（《王家剧院剧目》第65号，第三卷），哥本哈根1834年。在剧中雷蒙谈论了关于义务。此剧在王家剧院只被演了两次，也就是在1834年的11月和12月。

[191] [不是一种施与物（Paalæg）……施与者（Noget, der paaligger）] 这里的文字游戏是在于，在丹麦语中，义务（pligt）与动词pleje有着亲缘关系，pleje的意思中有着关照、小心地着手一向被施与的任务和按通常做的方式去做、习惯所有。

[192] [他们看来所不曾理解的诫条……你应当全心地爱上帝] 参看《马太福音》（22：34—40），之中耶稣和一个律法师讨论，律法中最大的是那一个诫条，耶稣指出那全心爱上帝

的诫条（参看《申命记》6：5）是整个律法所依据的两个诫条。

[193] [那伦理的个体人圆满完成了自己的任务、打完了自己的好仗之后]参看《提摩太后书》（4：7）：“那美好的仗我已经打过了。当跑的路我已经跑尽了。所信的道我已经守住了。”

[194] [滤出蠹虫]参看耶稣对文士和法利赛人的批判：“你们这瞎眼领路的，蠹虫你们就滤出来，骆驼你们倒吞下去。”（《马太福音》23：24）

[195] 丹麦语at skabe sig，在字面上说就是“创造自己”，作为成语，它的意思就是“装腔作势”。

[196] 原文为德文ins Blaue hinein（胡乱随便地）。

[197] [巫术簿夹子]图片簿（图片夹或者图片书），在之中有着人或者动物的图片剪形，纸页用带子链接，这样簿子就能够被打开成许多页，这样就构成新的图形。

[198] 原文为希腊文 γινώσι σεαυτον（认识你自己）。

[γινώσι σεαυτον] 希腊语（gnōthi seautón）认识你自己！在德尔斐，希腊最漂亮的阿波罗神庙中的铭文。据说这句话是出自爱奥尼亚哲学家米利都的泰勒斯（公元前624—前545）和斯巴达的立法者基隆（卒于前580）。

可参看第欧根尼·拉尔修的哲学历史，第一书，§39以及后续：“他（泰勒斯）说了这个‘认识你自己’，安提斯泰尼在关于哲学家顺序的文献中说是阿波罗的女儿和德尔斐神殿最初的女祭司斐莱娜所说，但基隆把这句话用作自己的。”

根据法国的莫惹力历史大词典中的说法：这句句子，第欧根尼·拉尔修说是来自泰勒斯，奥维德说是来自毕达哥拉斯而普鲁塔克则说是来自伊索。

[199] [亚当认识夏娃]指《创世记》（4：1）：“那人和他妻子夏娃同房。”在旧版丹麦文旧约全书（GT—1740）中，“和……同房”所用的丹麦语词是kiendte，也就是“认识”的过去时，这时的“认识”就成为了“躺在一起”。

[200] 原文为拉丁文inter et inter（在这个和那个之间）。

[201] 原文为德文Wuth（癫狂）。

[202] 原文为希腊文 κατὰ δυνάμιν（根据可能性）。

[κατὰ δυνάμιν] gr.(kata dýnamin) 根据可能性。一个来自亚里士多德哲学的名词。

[203] [那火焰……荆棘]见前面的注解。

“耶和华的使者从荆棘里火焰中向摩西显现。摩西观看，不料，荆棘被火烧着，却没有烧毁。”《出埃及记》（3：2）。

[204] [在乐园中……裸着身子]指《创世记》（3：7）：“他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子，为自己编作裙子。”

[205] [胡斯教的诸教派中有一个支派……裸着身子到处走]指亚当派或者说裸体教派，激进的塔波尔派的一个极端分支。塔波尔派属于胡斯教派。胡斯教由捷克基督教宗教改革者胡斯（Johan Hus，约1369—1415）创立。亚当派，取名于亚当，主张裸体，将裸体视作亚当夏娃在嘴的堕落之前身处乐园所生活的那种无辜状态中的完美自由的表达。

[206] [一个鲁滨孙] 英国作家笛福 (Daniel Defoe, 约 1660—1731) 在1719年出版了小说《鲁滨孙漂流记》(Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe)。小说被翻译成多种欧洲语言 (丹麦语, 1744—1745和1826年)。以此构成了鲁滨孙漂流记式的海难小说风潮, 在18和19世纪是产量最高的小说类型。

[207] [自由思想者] 思想不受习俗和教条束缚的人们。也许是指那些自然神论的自由思想者, 在十八世纪的英格兰这些人强调每个人都有权去自由地思考一切, 也包括思考宗教问题。英格兰哲学家安东尼·考林斯在他的书中通过指出无限多的各种相互争议的看法随着时代围绕着各种宗教和伦理的问题而被提出来论证了自由思想的必然性。丹麦哲学家西贝恩也对自由思想进行的深入地阐述和讨论。

[208] [尼日尔河] 非洲的第三条大河 (4160公里)。人们在1830年就知道它是流向几内亚海湾, 但是, 它在Konkonantei山 (海拔1450 米) 上的源头, 则是在1877—1879年由M.Moustier和J.Zweifel发现的。

[209] [一种义务学说……这一分类] 指《巴勒的教学书》。在之中义务学说在启蒙时代的影响下获得了很全面的论述。在冗长的第六章《论义务》中分有“A. 论对上帝的那些义务”、“B. 论对自己的那些义务”、“C. 论对邻人的那些义务”和“D. 论各单个阶层中的义务”。

[210] [巴勒的教学书] 对《福音基督教中的教学书, 专用于丹麦学校》(Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler) 的常用称呼。由1783—1808年间的西兰岛主教巴勒 (Nicolaj Edinger Balle, 1744—1816) 编写, 合作者巴斯特霍尔姆 (Christian B.Bastholm, 1740—1819) 在1777—1800年间任宫廷牧师、并在1782—1800年间是王家忏悔师。《巴勒的教学书》在1791年被官方认定, 并且, 直到1856年一直是学校的基督教教学和教堂的再受洗预备的官方正式课本, 并且传播和影响都是很大的。克尔凯郭尔有一本1824年的版本k.tl.183。

[211] [义务的多样性] 针对《巴勒的教学书》, 在书中, 在四大范畴之下, 又分门别类地给出了多种多样的诸义务。

[212] 在原文中有拉丁文ad modum (就像……那样)。

[那些格瑞瑞人们] 指那些墨尔老乡。墨尔斯 (Mols) 是奥胡斯以北的一个小半岛, 而格瑞瑞 (Greenaa或者Grenå) 也是那区域中的一个地区名。也许是指关于墨尔老乡的故事之一。那些墨尔老乡围成一圈坐在地上并且把腿相互盘在了一起, 于是在他们想要站起来的时候就没有办法了。他们就继续坐着直到有一个人走过, 他们可以向这个讨教。这人试图帮他们指出每个人的腿是哪一条以便让他们抽回自己的腿, 但是不起作用。于是他拿了一根棒子敲每个人的脚, 然后每个被敲到脚的人就感觉到这是自己的脚, 并抽回自己的腿。

[213] 原文为德文mir nichts und dir nichts (理所当然, 不用说)。

[214] 在这句话中作者使用了两个外语短语, 因此看上去感觉有点杂乱, 我在这里不保留原文中的外语而将之直接翻译一下: “一个人, 如果义务的重要性对于他从不曾在他的整个无限性之中显现出来过, 那么他就在同样平庸的意义上可以是一个人, 完全正如这样的情形: 那以‘那些格瑞瑞人们’的方式去认为什么都不用做理所当然就发现了智慧的人在同样平庸的意义上可以是科学家。”

[215] [《巴勒的教学书》中的最初十行] “1. 我们怎样才能获得关于上帝的知识。§.1.

对于我们来说，去认识上帝是最至高重大的事情，因为否则我们就不知道世界是怎么形成的。否则我们也不会知道对于我们死后的状态我们敢有怎样的希望并且在我们的危难中就不会有什么安全的救助可让自己去依靠。注释。人们将‘获得关于上帝及其意愿以及他想要以怎样的方式来被我们遵奉和听从’的知识称作宗教。”这段引言就是第一章《论上帝及其性质》的最初十行。

[216] [那是我应当能够去背出来的] 学校的学生要背得出《巴勒的教学书》，这在那时是常规。

[217] [那有学识的学校] 拉丁语学校，用来为学生们做准备去进入学院的学习。

[218] [Theodidakt] 由上帝教授的；这一表达可能是出自《帖撒罗尼迦前书》（4：9），在之中保罗对帖撒罗尼迦人以复数形式使用这个词（希腊语：theodidáktoi）：“你们自己蒙了神的教训，叫你们彼此相爱。”

[219] [那种自感的和那种同感的怀疑] 一个人能够就他自身的存在而感到的怀疑，可以被标示作是“自感的（autopatisk）”——自我感觉着的、自我承受着的；而他就其他人的存在而感到的怀疑，则可被称为是“同感的（sympatisk）”——有着同感的、同情着的。

[220] 就是说“那美的”的目的是在它自身之中。

[221] 原文为拉丁文procul, o procul este profani（离开、离开，呵，不洁的东西们）。[procul, o procul este profani] 维吉尔《埃涅伊德》六，258。

[222] 原文为拉丁文profani（不洁的东西们）。

[223] 原文为法文eh bien（那么，好吧）。

[224] 就是说，“那美的”的目的不在任何其他东西之中。

[225] 就是说，那个体人的目的是在他自身之中。

[226] 原文为拉丁文loquere, ut videam te（说话，以便我可以看见你）。[loquere, ut videam te] 拉丁语：说话，以便我可以看见你。根据德西德里乌斯·伊拉斯谟（Desiderius Erasmus，史称鹿特丹的伊拉斯谟）说法，苏格拉底曾对一个年轻人这样说过，那是在他的奴隶带他去见苏格拉底并说这年轻人富有的父亲将他送来观察苏格拉底的睿智的时候。在哈曼（J.G.Hamann）那里又被以德文“Rede, daßich Dich sehe!”重新写进他的“Aesthetica in Nuce.Eine Rhapsodie in kabbalistischer Prose”。

[227] 原文为拉丁文et quidem（并且还是）。

[228] [酒谣时期] 在十八世纪的最后二十年，俱乐部生活和喝酒歌谣非常风行。

[229] [如果不是为了那红葡萄的浆汁……那整个可悲的大地吧。] 巴格森一支酒谣的最后一段（J.Baggensens Jordens Lethe.Drikkeverse）。最后一行原本为“我们整个可悲的大地”。

[230] 原文是Rdlr.（国家币的缩写）。

[3000 Rdlr.] Rdlr.是国家币（rigsdaler）通用缩写，等同于国家银行币（rigsbankdaler）。在

19世纪40年代，一个公务员最高薪酬是1200国家银行币。

[231] 原文是拉丁文 *nervus rerum gerendarum*（拉丁语：去办成事情的力量）。

[*nervus rerum gerendarum*] 拉丁语：去办成事情的力量。这一对金钱的固定表述是由希腊哲学家索罗伊的克兰托尔（Crantor of Soloi，约公元前330—前275）给出的。

[232] 原文是拉丁文 *conditio sine qua non*（必要条件）。

[233] [阅读关于乡村的知足感……这样的诗歌] 也许是指罗马作家贺拉斯的诗歌 *Vitae rusticae laudes*《乡村生活颂》（《长短句（Epodes）》2）。诗歌开首是：“远离世间喧嚣的人有福了，就像那古来年代里的人类，自己的牛耕着祖先的土地，用着自己的钱。”稍后：“一个朴素的主妇打理着家和亲爱的孩子们……等到疲倦的丈夫回家时，把老木头放进神圣的壁炉，把家畜们关进编制成的篱笆挤干它们涨起的奶，然后从亲爱的酒桶里打出葡萄酒，这一年的收成，准备那不花一文钱的主餐。”（2, 39—48）

[234] [被排除在贵族……是并且继续是平民] 在古罗马有着贵族（元老院议员是从贵族中被选出的）和平民（不属于议员阶层的普通公民）间极强的对立关系。两个阶级间的长久权力斗争终结于一种新的贵族结构取代了世袭贵族权力。新的政治贵族由世袭贵族和平民共同构成。

[235] [Optimater] 那些最佳的人，高贵族类。古罗马把贵族分成各类，其中“最佳者们”与世袭贵族和议员一派与民众派作对，强调贵族对国家权力的垄断。

[236] [一只进入了起舞的鹤群的麻雀] 有谚语说：“进入鹤舞不是一种麻雀的事”（一个人不应当试图和比自己上等的人们交往）。

[237] [劳动所] 为穷人提供供养、改造流浪汉和惩罚犯罪者的机构。

[238] “富于同情（*sympathetisk*）”：其实这个形容词就是前面“同感的（*sympatisk*）”——有着同感的、同情着的。因为考虑到不让句子拗口，所以在这里翻译为“富于同情”。但是考虑到意义上的关联，尤其是关联到前面的“自感的”与“同感的”之间的关系，所以我在这里注释一下。

[239] [普罗米修斯和埃庇米修斯] 根据希腊神话，人是由普罗米修斯（Prometheus：希腊语“先知先觉”）和他的兄弟埃庇米修斯（Epimetheus：希腊语“后知后觉”）创造人并且赋予人特性。

[240] *Levebrød*这个词在丹麦语里直接构词是“生活”和“面包”，意思是“生计”、“生活来源”和“生活所依赖的工作或职业”。上面所说的“获得生计（*få levebrød*）”，可以通过字面意义翻译成“获得食物”，也可以翻译成“谋生”。而在这里我把“工作（*Levebrød*）”翻译为“工作”，但是也可以翻译为“赖以谋生的工作”。作者在这里用同一个词 *Levebrød* 来构成前后的呼应。

[241] [地址报] *Adresse-Avisen*，最老的丹麦广告报纸，全称 *Kjøbenhavns Adresse-Comptoirs Efterretninger*，由印书商威兰德（J. Wielandt）在1725年从欧斯顿（F.v.d. Osten）那里接手了后者得天独厚的办公室地址（1706年成立）之后出版。1759年之后又被霍尔克（H. Holck）接手，并刊登新闻材料，但在十九世纪初这份报纸又重新成为广告报纸。这份报纸常常刊登死亡消息，有时接近于小的讣告。

[242] 原文是拉丁文 *ergo*（所以）。

[243] 所谓“不朽性”就是指人的灵魂不死。在哲学上翻译为“不朽性”，但也可以翻译为“不死”、“永生”等等。形容词形态则可以翻译为“不朽的”、“不死的”和“永生的”。

[244] [三段论演绎法（Syllogisme）] 一种演绎推理形式，包括大前提、小前提和结论，通过一般到个别的而从前前提推到结论的推理。

[245] [上帝把理解力给予……给予那他给予好的工作的人] 用到谚语：“那上帝给予了他职位的人，上帝也把好的理解力给予了他。”

[246] 原文是拉丁文ergo（所以）。

[247] [为生活而去工作，这是每个人的义务] 可参看《巴勒的教学书》，在之中的第六章 B, §5中有诸如：“我们必须鄙视所有闲散，它是非常邪恶的东西的一个原因，警惕自己不要去成为我们的同类人的负担，但相反通过勤劳来为我们获得自己的食宿”，在这里指向《帖撒罗尼迦后书》（3：11—12）之中保罗写道：“因我们听说，在你们中间有人不按规矩而行，什么工都不作，反倒专管闲事。我们靠主耶稣基督，吩咐劝诫这样的人，要安静做工，吃自己的饭。”

[248] [原野里的百合……飞鸟们无忧无虑地寻食] 参看《马太福音》（6：26—29）：“你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活他。你们不比飞鸟贵重得多吗？你们哪一个能用思虑，使寿数多加一刻呢（或作使身量多加一肘呢）？何必为衣裳忧虑呢？你想野地里的百合花怎样长起来，它也不劳苦，也不纺线。然而我告诉你们，就是所罗门极荣华的时候，那他所穿戴的，还不如这花一朵呢！”

[249] [亚当和夏娃在乐园里……得到一切他们所指的东西] 也许是指上帝对亚当的应许：“园中各样树上的果子，你可以随便吃”《创世记》（2：16）。然而亚当和夏娃却还是不能得到所有他们所指的东西，因为上帝也命令了亚当：“只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”《创世记》（2：17）。

[250] [天意满足一切和照顾一切] 也许是指耶稣在百合和飞鸟的比喻之后说的话：“你们这小信的人哪！野地的草今天还在，明天就丢在炉里，神还给他这样的妆饰，何况你们呢！所以不要忧虑说，吃什么？喝什么？穿什么？……你们需用的这一切东西，你们的天父是知道的。你们要先求他的国和他的义，这些东西都要加给你们了。”《马太福音》（6：30—33）。

[251] [一个人有着他自己所获取的丰裕] 也许可参看《路加福音》中的一个比喻。耶稣“……于是对众人说，你们要谨慎自守，免去一切的贪心。因为人的生命，不在乎家道丰富。就用比喻对他们说，有一个财主，田产丰盛。自己心里思想说，我的出产没有地方收藏，怎么办呢。又说，我要这么办。要把我的仓房拆了，另盖更大的。在那里好收藏我一切的粮食和财物。然后要对我的灵魂说，灵魂哪，你有许多财物积存，可作多年的费用。只管安安逸逸的吃喝快乐吧。神却对他说，无知的人哪，今夜必要你的灵魂。你所预备的，要归谁呢。”《路加福音》（12：15—20）。

[252] [把一小点转换成许多] 也许可参看《马太福音》中的一个比喻。“天国又好比一个人要往外国去，就叫了仆人来，把他的家业交给他们。按着各人的才干，给他们银子。一个给了五千，一个给了二千，一个给了一千。就往外国去了。那领五千的，随即拿去做买卖，另外赚了五千。那领二千的，也照样另赚了二千。但那领一千的，去掘开地，把主人的银子埋藏了。过了许久，那些仆人的主人来了，和他们算账。那领五千银子的，又带着那另外的五千来，说，主啊，你交给我五千银子，请看，我又赚了五千。主人说，好，你这又良善又忠心的

仆人。你在不多的事上有忠心，我把许多事派你管理。可以进来享受你主人的快乐。那领二千的也来说，主啊，你交给我二千银子，请看，我又赚了二千。主人说，好，你这又良善又忠心的仆人。你在不多的事上有忠心，我把许多事派你管理。可以进来享受你主人的快乐。那领一千的，也来说，主啊，我知道你是忍心的人，没有种的地方要收割，没有散的地方要聚敛。我就害怕，去把你的一千银子埋藏在地里。请看，你的原银在这里。主人回答说，你这又恶又懒的仆人，你既知道我没有种的地方要收割，没有散的地方要聚敛。就当把我的银子放给兑换银钱的人，到我来的时候，可以连本带利收回。夺过他这一千来，给那有一万的。因为凡有的，还要加给他，叫他有盈余。没有的，连他所有的，也要夺过来。把这无用的仆人，丢在外面黑暗里。在那里必要哀哭切齿了。”《马太福音》（25：14—30）。

[253] [狐狸所得到的那种回答]也许是指丹麦俗语：“狐狸就那些花楸浆果所说的话！”在这句俗话的背后有着伊索寓言的背景。狐狸吃不到葡萄就说葡萄酸。在丹麦国土上，葡萄就变成了花楸浆果。

[254] [汗流满面才得糊口]参看《创世记》（3：19）。

[255] [上帝在那最渺小的东西之中是最伟大的.....需要最强的信心]也许可参看《哥林多后书》（12：9），保罗写上帝对他说：“我的恩典够你用的。因为我的能力，是在人的软弱上显得完全。”因而，他继续写道：“所以我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。”

[256] [与那些幸福的人们同乐]也许可参看《罗马书》（12：15），之中保罗说：“与喜乐的人要同乐。与哀哭的人要同哭。”

丹麦也有俗语说：“人应当与欣悦者同乐并与哭泣者同哭”。

[257] 就是说，为生计的烦恼忧愁。

[258] [在暗中察看]参看《马太福音》（6：4/6/18），之中描述上帝“在暗中察看”。

[259] [苦难之杯]参看《马太福音》（26：42），之中耶稣在祷告中对上帝说：“我父阿，倘若可行，求你叫这杯离开我。然而不要照我的意思，只要照你的意思。”在说杯子的时候，耶稣想的是自己的正在来临的苦难和死亡。

[260] [那些看邪的人们.....朝苏珊娜看]指《圣经》的次经《苏撒拿传》中的故事，两个长老迷上了美丽的苏珊娜，“他们昧着良心，转眼不看上天，全不思念正义的裁判。”《苏撒拿传》（1，9），或者天主教版《达尼尔书》（13：9）。

（《达尼尔书》天主教的旧约圣经所用译名，相应于《但以理书》。但是《但以理书》只有十二章。）

[261] [朱古塔.....一有了买家就可出售的城]努米底亚（北非古国,在今阿尔及利亚北部）国王朱古塔在他得以离开罗马时的说辞。“看，有一座城在等着被出售，一有了买家，它就毁灭。”

[262] “把后背对着.....”就是说“对.....不加理睬”。

[263] [Harun al Raschid] Harun-al-Raschid，哈伦·拉希德，巴格达的哈里发，因其残酷和乖戾而闻名，但被后人记得主要是因为那赞美他的阿拉伯神话《一千零一夜》。

[264] 原文为法语Bastonade（杖笞，打脚掌的刑罚）。

[265] 原文为拉丁语dira necessitas（严酷的必然性）。

[dira necessitas] 拉丁语：严酷的必然性。参看贺拉斯的《颂诗》（Oder 3, 24, 6）。

[266] [有着3000Rdlr.的智者] 在19世纪40年代，一个公务员最高薪级是1200国家银行币。

[267] 原文为法语Paradeur（表面好看的仪式用马）。

[268] [一个职业（Kald）] 丹麦语kald同时包含有多种意义，可以翻译为“职业”但也可以翻译为“召唤”、“愿望、欲望”和“对某项工作的爱好或使命感”。在这里“职业（kald）”同时也是“生活任务（kald）”的意思。在这里所用的这个词义的背后，以及在后面所展开的对“kald”的基于伦理的理解中有着路德的那种得到了目的论的论述的Beruf（天职、职业、使命）思想。

[269] 原文为拉丁文confinium（界限区域）。

[270] [诸神的王国] 根据希腊历史学家普鲁塔克记载皮鲁斯王（Pyrrhus）的特使基尼阿斯（Kineas）曾将罗马议会称作诸王的集会。

[271] 原文为拉丁文uno tenore（一口气〈做完〉）。

[272] [获得了自己的信用状（løst sit Creditiv）] 收到一封信，这信证明某人可以相信、信任或具有全权；获得全权委托书。

[273] 原文为拉丁语inepte（不合适的、无品味的、不合情理的、愚蠢可笑的）。

[274] 原文为拉丁文numerus。

[numerus] 拉丁语：数字、数目、大数量、民众。也许可参看贺拉斯Epistolarum 1, 2, 27:Nos numerus sumus, et fruges consumere nati（我们只是作为数量而存在，生下来消费大地的收获）。

[275] [海军部（Admiralitetet）] 在1848年真正的海军部（Marineminiisteriet）成立之前的有着对海军领导的部门。

[276] [抄写员（Copist）] 公务部门里的低级秘书。

[277] 在这里，我把Levebrød译为“生活面包”。前面我曾给出过这样的一个脚注：Levebrød这个词在丹麦语里直接构词是“生活”和“面包”，意思是“生计”、“生活来源”和“生活所依赖的工作或职业”。上面所说的“获得生计（fålevebrød）”，可以通过字面意义翻译成“获得食物”，也可以翻译成“谋生”。而在这里我把“工作（Levebrød）”翻译为“工作”，但是也可以翻译为“赖以谋生的工作”。作者在这里用同一个词Levebrød来构成前后的呼应。

[278] [让那诗人来说……童年金色的夏日梨] 指巴格森的《献诗》。“在我小时候”之续。献给G.H.Olsen议员》中的诗句。在诗歌中有“一颗金色的夏日梨”出现，然后，在数页之后是“现在对于我是一点点带着荣誉的水和面包，/在这里我的家里，在‘和平’的安全的屋檐下，/而这在从前对于我是黄色的夏日梨，/挂在生活之树上让我觉得太高太高——”。此诗是献给丹麦作家和王家剧院的监察高切·汉斯·欧伦森的（1760—1829）。

[279] [那个诗人……妻子就来了] 指巴格森的《献诗》。“在我小时候”之续。献给G.H.Olsen议员》中的诗句：“现在，从前对于我是圣诞糕点的东西/现在是：感到高兴和满足，/

就像现在，在一个亲爱的伴侣身旁……”

[280] [在他身上折断棍棒] 最终责难他。原本这一成语是被用于法官，法官在被告头上折断自己的棍棒，作为刽子手可以抓住的标记。

[281] 一个有工作的人和一個丈夫。

[282] [通过控制自己的意念而显现为英雄] 参看《箴言》（16：32）：“不轻易发怒的，胜过勇士。治服己心的，强如取城。”

[283] [前面……的一封信] 参看《婚姻在审美上的有效性》。

[284] [你所最喜欢的戏：最初的爱] 斯可里布（A.E.Scribe）的《最初的爱》。

[285] [那披着羊皮的猛兽] 参看《马太福音》（7：15），之中耶稣警告人们提防伪先知，因为他们“外面披着羊皮，里面却是残暴的狼”。

[286] [圣殿税……自己的币类] 也许是指《出埃及记》（30：13）“凡过去归那些被数之人的，每人要按圣所的平，拿银子半舍客勒，这半舍客勒是奉给耶和华的礼物，一舍客勒是二十季拉。”就是说按圣所的秤来秤。舍客勒既是重量单位又是币名，一个舍客勒的银子相当于11克。这税钱通常是每隔二十岁以上的以色列男人在仪式上交给会幕，见《出埃及记》（30：16），后来就交给圣坛，由此而得名“圣坛税”（丁税），参看《马太福音》（17：24）。

[287] 在这里，A希望我们的英雄所做的正是B所不希望的。比如说，A认为他“不平凡”才有希望，B则唯恐“不平凡”使得我们的英雄走上歧路。A所希望的和B所担忧的是同一回事。

[288] [你假设了] 见前文。

[289] [在纽伦堡，就像凯斯贝尔·豪瑟尔（Kaspar Hauser）] 这个神秘的十六岁的人在1828年5月26日突然在纽伦堡出现，踉跄地走在街上，引起了旁人注意。但他既不知道自己从哪里来，也不知道自己是谁。他就是凯斯贝尔·豪瑟尔，没有人知道他从哪里来，也不知道他到底是谁。他三十三岁死去，是在被刺后死去（还是自杀？）。

[290] 原文为拉丁文ad modum（风格类似，就像）。

[291] [孤独山谷里的骨灰盒] 指德国作家L.F.Freiherr v.Bilderbek所写的小说*Die Urne im einsamen Thale*（Leipzig 1799）。

[292] [多娜·克拉拉……美丽的普莱希鸥萨] 沃尔夫的诗剧《普莱希鸥萨》第四幕中多娜·卡拉拉的台词：“怎样的一个女孩啊，我的夫君！/在这里的传言说得太少。/怎样的一个美丽化身！怎样的精灵，/怎样的温柔可爱的魅力啊！”（从1822年到1843年《普莱希鸥萨》在王家剧院演了72场，是王家剧院最受欢迎的戏之一。）

[293] [那神奇的孩子] 那神奇的孩子普莱希鸥萨。

[294] 丹麦语的动词at forklare在一般的意义上是“解释”，但是有时也是“光芒辉煌地闪亮”，在此克尔凯郭尔就是借这个多义来游戏文字。

[295] 就是说，女性。

[296] [我的好智者啊……变聪明点吧] 参看《箴言》(6:6):“懒惰人哪,你去察看蚂蚁的动作,就可得智慧。”

[297] 丹麦风俗,三十岁仍然是单身的话,人们就会把胡椒瓶(罐)作为生日礼物送给他。Pebersvend这个词渊本是胡椒店员。过去从德国汉莎商业联盟城市中派出的胡椒调味品商,有着保持独身的义务。后来在丹麦就成了标示三十岁以上老单身汉的名词。

[298] 汉森、严森是丹麦很普遍的姓氏。严森先生、汉森夫人在丹麦语中的说法就类似于张三李四在汉语中的说法。

[299] 原文为德语ohne weiter(毫无麻烦)。

[300] [Vocalisation(发声法)] 在闪米特语中有一些用在那些辅音标记上的小字符(比如说一个点),人们通过在辅音字母上运用它们而给出各种元音,这些元音则为一个词的发音定声并且决定其意义。

[301] 原文为德语unter uns gesagt(只是我们私下说说)。

[302] 原文为拉丁语Consistorium(古罗马皇帝的议会,教会议会,大学的教授会等等)。

[303] [那神奇的孩子] 那神奇的孩子普莱希鸥萨。

[304] undfanger是丹麦语动词现在时,同时有着“构想出,构想出或持有一种想法”和“怀孕”的意思。无疑作者是考虑到了这种双关。

[305] [那关于妇女解放的可恶言谈] 在丹麦,“妇女解放”由女作家马蒂尔德·菲比格(Mathilde Fibiger, 1830—1872)借助于她的《克拉拉·拉斐尔,12封信》(Clara Raphael, 12 Breve, udg.af J.L.Heiberg, Kbh.1850, ktl.1531)首次导入公共讨论。但是在1789年的法国大革命中,对妇女的政治权利的要求已经被提出来了。

[306] [灵巧得像蛇] 参看《马太福音》(10:16),耶稣在为门徒送行时的吩咐中说道:“我差你们去,如同羊进入狼群。所以你们要灵巧像蛇,驯良像鸽子。”

[307] [那蛇……用那外表上看起来可喜的果实来引诱她] 参看《创世记》(3:1—6):“耶和华神所造的,唯有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇对女人说,神岂是真说,不许你们吃园中所有树上的果子么。女人对蛇说,园中树上的果子,我们可以吃,唯有园当中那棵树上的果子,神曾说,你们不可吃,也不可摸,免得你们死。蛇对女人说,你们不一定死,因为神知道,你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如神能知道善恶。于是女人见那棵树的果子好作食物,也悦人的眼目,且是可喜爱的,能使人有智慧,就摘下果子来吃了。又给她丈夫,她丈夫也吃了。”

[308] [那个其著作被毁灭掉而他自己也无法记得它所描绘的是什么的艺术家] 尚未查明来源。

[309] [我想起来……妇女解放的不乏诙谐的嘲弄性文章] 指《哥本哈根飞邮报》上的文章《女人的更高渊源辩护》(Qvindens høiere Oprindelse forsvaret i Kjøbenhavns flyvende Post nr.33, 4.dec.1834)。作者笔名P.E,也就是教师及神学的证书硕士林德(lic.theol.P.E.Lind, 1814—1903/Lic.这个词,是licentiat的缩写,一种在神学、医学和法学专业上的学位,低于博士,其拥有者得到在大学讲课的许可)。林德在1844年成为牧师,1875年在克尔凯郭尔的哥哥

P.C.Kierkegaard任后成为奥尔堡的主教。对林德的这篇文章，克尔凯郭尔答以自己第一篇公开发表的文章《也为女人的高天资辩护》（Ogsaa et Forsvar for Qvindens høie Anløg, i *Kjøbenhavns flyvende Post* nr.34, 17.dec.1834.）。

[310] [圣经上却说……为此给出了诸多理由] 参看《哥林多前书》（11：5—15）：“凡女人祷告或讲道，若不蒙着头，就羞辱自己的头。因为这就如同剃了头发一样。女人若不蒙着头，就该剪了头发。女人若以剪发剃发为羞愧，就该蒙着头。男人本不该蒙着头，因为他是神的形象和荣耀，但女人是男人的荣耀。起初，男人不是由女人而出。女人乃是由男人而出。并且男人不是为女人造的。女人乃是为男人造的。因此，女人为天使的缘故，应当在头上有服权柄的记号。然而照主的安排，女也不是无男，男也不是无女。因为女人原是由男人而出，男人也是由女人而出。但万有都是出乎神。你们自己审察，女人祷告神，不蒙着头，是合宜的么。你们的本性不也指示你们，男人若有长头发，便是他的羞辱么。但女人有长头发，乃是他的荣耀。因为这头发是给他作盖头的。”

[311] [比那抬头望天的男人更不完美的生灵并且只是触摸着大地] 也许可参看希腊语人（anthropos）的词源解释：“那向上看的”。这是由柏拉图给出的说法。也许也暗示了那两个长老和苏珊娜（苏撒拿）的故事。

[312] [正如诗人所说……捆绑在大地上] 典故的来源不详。

[313] [去剪掉她丰盛的头发] 也许可参看《哥林多前书》（11：6）：“女人若不蒙着头，就该剪了头发。女人若以剪发剃发为羞愧，就该蒙着头。”

[314] [一个女犯] 关在监狱里的女人通常头发是被剪掉的。

[315] [圣经上写着……男人要离开父母并且牢牢抓住自己的妻子] 参看《创世记》（2：24）和《以弗所书》（5：31）。

[316] [取出新旧的东西来] 参看《马太福音》（13：52）：“他说，凡文士受教作天国的门徒，就像一个家主，从他库里拿出新旧的东西来。”

[317] [像旧约上所说：低下我的头向她下拜] 比如说，可参看《创世记》（23：7）、（24：26）和《出埃及记》（18：7）。

[318] 或者说，有着更强烈的信仰。原文直译为“是更加信着的”。

[319] [对于上帝一切都是可能的] 参看《马太福音》（19：26）。

[320] [因为那拥有的人，还要给他并且他应当有盈余] 《马太福音》（13：12）：“凡有的，还要加给他，叫他有盈余。”

[321] [那伦理上的集中（den etiske Centralisation）] 参看前面对“阿基米得点”的说法和注释。

[322] [巫术簿夹子] 图片簿（图片夹或者图片书），在之中有着人或者动物的图片剪形，纸页用带子连接，这样簿子就能够被打开成许多页，这样就构成新的图形。

[323] 就是说，“他的疯”作为“他居然去宣扬它”的前提条件。

[324] [那些古代占卜师们 (Augurer)要笑出来] 可能是指古罗马通过看祭神牲畜内脏来卜吉凶晓神谕的祭司们, 罗马国家和一些富有的官员们雇佣这些祭司来用动物内脏占卜并解读警示闪电。老加图参与嘲笑这一迷信, 他表示奇怪: 这些伊特鲁里亚的祭师居然能够相互望着对方而不发笑——有多少他们预言的东西成为了真实? 老加图的嘲笑被西西罗记录下来, 在 *De divinatione* 2, 24, 51 和 *De natura deorum* 1, 26, 71。

[325] 原文为希腊文 Συμπαρευέθωμενοι (同逝者)。

[326] [那神秘的 Συμπαρευέθωμενοι (同逝者) 协会] 见上卷注释。

[327] [一个古代的作家.....因为我就我一个人] 指阿里斯托塞诺斯对缪松的谈论, 在第欧根尼·拉尔修的哲学史有对此的复述: “阿里斯托塞诺斯在随笔中说, 他很接近提蒙和阿佩曼特, 因为他是个仇恨人类者。因此人们在斯巴达应该会常常看见他独自在那里笑。一个人在这时走向他, 问他为什么笑, 既然他只有一个人在那里; 正因此, 他回答, 我才笑。”不过不仅仅这么简短的一些, 第欧根尼·拉尔修还写道: “阿里斯托塞诺斯接着写道, 他生活在那里但不被人留意, 因为他不是来自一座城市, 而是来自乡村的一个小小的不曾为人知的地方; 因为他的这种隐名埋姓, 许多人把许多属于他的东西说成是那暴君皮希斯特拉特 (Pisistrat) 的; 但哲学家柏拉图则没有这样弄错, 因为他提到他并且用他来代替佩里安德。”
提蒙, 希腊哲学家和诗人, 被称作是仇恨人类者。阿佩曼特, 不详。

[328] [魔鬼.....单独的时候笑] 渊源尚不详。

[329] [在得以传授那些小神秘之前已经得授了各种大神秘] 参看柏拉图的对话录《高尔吉亚篇》中苏格拉底对卡利克勒说的话 (467c): “真幸运, 卡利克勒, 竟然能在得授小的奥秘之前就得到教授去领悟伟大的奥秘。我真没想到这样做能够得到允许。”(我在这里引用的是中文版《柏拉图全集 第1卷》第387页中的文字, 但根据丹麦文版本而稍有改动。原译文为: “真幸运, 卡利克勒, 竟然能在这些小事上领悟伟大的奥秘。我真没想到这样做能够得到允许。”王晓朝译, 北京: 人民出版社, 2001.1。) 在公元前五世纪雅典的鼎盛时期, 在进入在艾琉西斯举行的关联到对农业女神得墨忒耳的崇拜的大秘密仪式 (“伟大的奥秘”) 之前, 作为准备活动, 人们首先是在雅典郊外的阿克莱举行狂欢, 进行 (“得授小的奥秘”) 的传授各种小秘密的较小的仪式。

[330] [亚里士多德.....就成为同一回事] 友谊和公正围绕着同一个问题并且是同一回事。可参看亚里士多德《尼各马可伦理学》第八卷第九章和第十一章 (《友爱、公正和共同体》和《不同政体中的友爱和公正》)。
亚里士多德说, 友谊和公正同样在同样的人们之间展开并且关联到一些同样的事情; 因为在每一种社会关联之中都有着一定的公正和某种友谊, 他们在这种社会关联中有着自己的位置并且对于其维持是必要的。另外他还说, 正如友谊在进入了一种共同体之后达到一种更高的阶段, 公正进入了一种共同体之后也以同样的方式而有了更多的权利和义务, 这证明了两者涉及同一种关系, 并且, 我们可以说, 它们相互平行。

[331] [他把公正的基础建立在友谊的理念上] 亚里士多德从友谊的各种规范中推导出社会中公正的各种规范。可参看亚里士多德《尼各马可伦理学》第八卷第十一章至第十六章。

[332] [那将“公正”的基础建立在“义务”、建立在“那抽象范畴的”上的现代范畴] 指康德的某种包括了 (绝对) 范畴命令 (Kategorischer Imperativ) 的义务伦理, 在他的《道德形而上学基础》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785) 中做了表述。

康德在那种为了达到某种特定目的而要求一个人去做出行为的“假言命令（hypothetischer imperativ）”和那种不以人所具的愿望和需要为转移的、要求一个人以一种特定方式去做出行为的“（绝对）范畴命令（Kategorischer Imperativ）”作出了区分。绝对命令表达了那无条件的至高的道德律，人必须出于义务或者纯粹的尊敬去遵从它，因为是建立在人的理性之上的。这绝对命令是：“如此地行为，——永远使得你的意志的准则能够同时成为普遍制定法律的原则。（Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten koennte.）”康德尤其是为他的绝对命令给出了三种表述，也就是“如此地行为（你永不以除了这之外的方式来行为），——你通过你的行为准则能够立于‘你的行为标准应当成为一个普遍规律’（Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.）”，“如此地行为，——你始终把人当作目的，而不是当作工具，无论（这人）是你自己或者别的什么人（Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.）”和“如此地行为，——你的意志通过其行为标准而能够将自身看成是颁立普遍规律的意志（Handle so, dass dein Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten koennte.）”。

[333] [国家的理念对于他成为那最高的] 尽管亚里士多德在《尼各马可伦理学》中为国家给出了与个体相同的目标，但他却还是认为国家的目标要比个体的更高并且更复杂。在《尼各马可伦理学》的第一卷第二章中，他在谈论政治学的目的时写道：“……这种目的必定是属人的善。尽管这种善于个人和于城邦是同样的，城邦的善却是所要获得和保持的更重要、更完满的善。因为，为一个人获得这种善诚然可喜，为一个城邦获得这种善则更高尚[高贵]，更神圣。”（我在这里引用的是中文版《尼各马可伦理学》第6页中的文字，廖申白译，北京：商务印书馆，2003.11。）

[334] [圣经上教导说……必要被显露出来] 参看《希伯来书》（9：27）：“按着定命，人人都有一死，死后且有审判。”《哥林多后书》（5：10）：“因为我们众人，必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报。”《罗马书》（2：16）：“就在神借耶稣基督审判人隐秘事的日子，照着我的福音所言。”

[335] 原文为拉丁文quod petis, hic est（你所找的东西在这里）。
[quod petis, hic est] 拉丁语：你所找的东西在这里。引自贺拉斯的*Epistolarum*（1， 11， 29）。

[336] 原文为拉丁文in optima forma（以完美地正确的形式）。

[337] [法庭中的法官（Assessor i Retten）] 本原是一个法庭中的旁坐观察员，法官助理，就是说一个由法官顾问委员会构成的法庭的成员。在1909年，这头衔被dommer（当今丹麦语的“法官”）。

[338] 作为哲学用语，Tilværelsen这个词应当是准确地翻译成“存在”或者“生存”，但是这里的相关文字并非严格的哲学论述，因此我将之稍作变易而译作“生活”。

[339] [难道他不是……生活简直就是不可忍受的] 参看斯可里布的诸多戏剧：《结婚两年后》、《李克伯格家》、*Aurelia*、《要么被爱要么死！》。

[340] 作为克尔凯郭尔的哲学用语，一般Skyld这个词应当是准确地翻译成“辜”，但是这里的相关文字并非严格的哲学论述，因此我将之译作“不贞”。

[341] 原文为拉丁文respice finem（考虑一下结局）。

[respice finem] 拉丁语：考虑一下结局。肯定是关联到中世纪谚语“Quicquid agis, prudenter agas, et respice finem（不管你做什么，都要有理智地去做，想一想结局）”。其渊源为《便西拉智训》（7：36）：“无论你做什么，都要记住，总有一天你要死去。只要牢记此事，你就永远不会犯罪。”。

[342] 原文为拉丁文finis（完）。

[343] [诸神不会以讥嘲的价格出售那非同寻常的] 见前面对“诸神也不会不取任何代价地出售那伟大的东西”的注脚。

[344] 作为哲学用语，Tilværelsen这个词应当是准确地翻译成“存在”或者“生存”，但是这里的相关文字并非严格的哲学论述，因此我将之稍作变易而译作“生活”。

[345] 可以理解为“它仍然要求着他由自身能够给得出‘那普遍的’”。

最后的话

考虑到我在这之前那些信，也许你已经忘记了之中的大部分，这在你是如此正如在我也是如此。如果是这样的话，那么我就希望，你也能够有着类似我的情形：你在任何时候，在各种心境交替的那一刻，必须能够对自己阐释一下思想和内在的发展运动的情况。表达、描绘、装点，就像花朵从这一年到那另一年，既是同一样东西但却又不是同一样东西，但是态度、发展和立场，则是不变的。如果我要在此刻给你写信的话，我也许会以不同的方式来表达。在我以前的那些信中，也许我在某个个别的地方甚至成功地具备了雄辩的力量，我肯定是不对自己要求过这样的雄辩，而我在自己生活中的立场也没有对我提出这样的要求；如果我现在要写信的话，也许我就会是在另一个地方写得很成功，这我不知道，因为表达是一种天赋的礼物，而“每一个时代和每一年都有着它自己鲜花盛开的春天^[1]”。相反，如果说及想法，它在那里并且继续在那里，我希望思想所具的那些运动随着时间的流逝对于我变得更轻松更自然，在它们因为表达的凋谢而变得沉默的时候，也是这样地没有变化的。

然而，我拿起笔，却不是为了再给你写一封新的信，而是因为我自己收到一封来自一位在日德兰作牧师的年长朋友的来信，而因为这信，那关于你的想法又活生生浮现在我脑海。据我所知，你从来就不认识他。我与他的友情是从我们的学生时代就开始的，虽然我们在年龄上有着五六岁的差异，我们的关系却是相当亲密的。他是一个矮壮的四方形象，快乐、充满生命喜悦，并且是非同寻常地活泼。尽管他的灵魂在其深处是严肃的，他外在的生活则看起来就好像是追随了那“一切顺其自然”的教导。科学研究使他入迷，但他却没有成为一个善于参加考试的人。在神学证书考试（theologisk Attestats^[2]）中他只得了一个（“中等可褒”）（haudillaudabilis）。四年前，他被安置进一个小小的牧师职位，那是在日德兰的荒地。在外在的方面，他有着一个石头般洪亮的嗓音，在精神的方面他有着一种本原的独特性使得他在我所认识的那些人的小圈子中显得与众不同；正因此，在一开始他有点不是很满意，他觉

得他的工作活动对于他来说太无足轻重，这就没有什么奇怪的了。但是现在，他又重新赢得了自己的心满意足，并且，阅读我这几天收到的他给我的信，这对我很有鼓舞的作用。“日德兰的荒地”，他说，“对于我来说却真是一个操练场，一个无与伦比的研究室。我每星期六去那里冥想我的布道讲演，并且，一切在我面前豁然开朗；我忘却了每一种真正的听讲者并且赢得了一种理想的东西，赢得了在我自身之中的完全专注，这样，在我走上讲道台的时候，这时就仿佛我仍然是在荒野中，在那里我的眼睛看不见任何人，在那里我的声音带着它的全部力量向上升起以便去湮没那风暴的声音。”

然而，我给你写信却并不是为了告诉你这些，而是为了把他的一篇布道辞寄给你，我将之放在了信封里。我不想在我们相遇的时候直接给你看，因为不想激起你的批评，但是我书面地将之寄送给你，这样它就能够在平静之中为你留下印象。他还没有宣讲这篇，但是打算在明年宣讲，并且他确信他能够使得一个农民听懂他。现在，你不要因为这个原因而藐视它；因为这恰恰是“那普遍的”中的美丽之处：所有人都能够听懂它。他在他的这篇布道辞中把握住了我所说过的以及我本来想要对你说的东西；他很幸运地将之表达得比我觉得我所能够作的表达更好。接受它，读它，我没有别的再要说的了，除了说：我读过它并且想到我自己，读过它并且想到你。

在“相对于上帝我们总是不对的”这一想法之中所蕴的陶冶元素

祈祷

在天之父！你教我们正确地祷告而让我们的心能够在祷告和祈愿之中向你开放、不隐藏任何秘密的愿望（因为我们知道这种秘密的愿望是你所不喜欢的）、也不隐藏任何畏惧（唯恐你会拒绝我们某种真正对我们最有好处的事物）；那些劳碌的思想、不安的心念、害怕的心灵在这样的行为之中并且通过这样的行为而找到安宁，并且只能够在这样的行为之中和通过这样的行为找到安宁，而这样的行为就是：在我们欣喜地认识到“相对于你我们总是不对的”的时候，我们总是欣喜地感谢你。阿门。

这一段神圣福音，由福音使徒路加写在他的福音书第19章中的第41节到终结，如是：

他^[3]快到耶路撒冷看见城，就为它哀哭，说，巴不得你在这个日子，知道关系你平安的事。无奈这事现在是隐藏的，叫你的眼看不出来。因为日子将到，你的仇敌必筑起土垒，周围环绕你，四面困住你，并要扫灭你，和你里头的儿女，连一块石头也不留在石头上。因你不知道眷顾你的时候。他^[4]进了殿，赶出里头做买卖的人，对他们，经上说，我的殿，必作祷告的殿。你们倒使它成了贼窝了。他^[5]天天在殿里教训人。祭司长，和文士，与百姓的尊长，都想要杀他。但寻不出法子来，因为百姓都侧耳听他。^[6]

那圣灵在显圣和梦中对先知们所公开的东西，这些先知带着警告的声音向一代又一代人所宣示的东西：对选民的斥责^[7]，骄傲的耶路撒冷的可怕毁灭^[8]，它越来越近了。基督去了耶路撒冷。他不是什么预示未

来的先知，他所说的话并不会引发出令人忧虑的骚动，因为那仍然是隐藏着的东西，他已经在他的眼中看见；他并不预言，也没有那么多的时间可作预言，他为耶路撒冷而哭。然而这城却继续在自己的荣华之中站立着，圣殿一如既往地仍然昂首，比世上任何别的建筑都要高，并且，基督自己说：巴不得你在这个日子，知道关系你平安的事，但他也继续说：无奈这事现在是隐藏的，叫你的眼看不出来。在上帝的永恒筹划^[9]之中，它的毁灭已经被决定下来了，那拯救对于它的居民们的眼睛是隐藏着的。那么，那当年生活着的一代是不是比那之前的、作为其生命来源的一代更应受谴责，是不是整个民族退化了，难道在耶路撒冷就没有义人了么，连哪怕是唯一的一个能够中止上帝的愤怒的人^[10]都没有了么，在那些拯救在其眼前是隐藏着的人们中难道就没有一个虔诚的人吗？如果是有着一个这样的人，那么会不会在恐惧和苦难的时候有大门为他而打开，在敌人们包围了它并从各个方向要挤迫进它的时候，难道没有任何天使降临来拯救他^[11]，在所有的大门都被关上之前，难道没有任何迹象为他的缘故而展现出来？然而它的毁灭已成定局。这被围的城市在其恐惧之中，想要寻找一条出路那是徒劳，敌人的军队将之挤碾在自己强有力的怀抱中，没有人逃脱，天空被关上了^[12]而除了那在这城市之上舞动着自己的剑的谋杀天使^[13]之外再也没有别的天使被发送出来。人们所违犯的，要由这民族来付出代价，这民族所违犯的，要由这民族中的每一个单个环节来付出代价。难道那正义的人也要和那不正义的人一同承受惩罚的苦难吗^[14]？难道这就是上帝的忌邪，他以这样一种方式，不惩罚父祖们而只惩罚子孙们，来追讨父祖们的罪，自父及子，直到三四代^[15]吗？我们应当怎样回答呢？难道我们应当说，现在相距那些日子已经快有两千年了，这样一种恐怖在以前世界上从来就没见过，想来以后也不会再看见了；我们感谢上帝，让我们生活在和平安全之中，让来自那些日子的恐惧之尖叫只是轻轻地传过来让我们听见，我们愿希望和相信我们的日子和我们的孩子们的日子能够一路向宁静走去而不触及存在（Tilværelsen）的狂风暴雨！我们不觉得有力量去考虑这一类东西，但我们想要感谢上帝我们没有在之中受到严峻考验。我们还能够想象得出什么比这种说法更为怯懦和消沉的东西吗？如果一个人说“这在世界上只发生一次”的话，难道那不可解说的事情就会得到解说吗？或者，这样的事情发生了，难道这不是那不可解说的事情吗？而这“这样的事情发生了”，难道没有力量去使所有别的东西，甚至那可以

解说的东西，也变得不可解说？如果这样的事情，“人类的境况在本质上不同于它通常一贯所具的情形”，在世界上发生过一次，那么又有什么东西能够担保这样的事情不会再重复、那么又有什么东西能够担保那上面所说的在本质上的人类的境况不是那真实的而那通常的情形不是那不真实的？或者，难道“这事发生得最频繁”就是对“那真实的东西”的证明吗？而这时，如果这样的事情在事实上并不是更经常地发生，那么，那些时代会成为什么东西的见证呢？难道不是这样吗，我们所有人以多种方式所曾经历的事情就是如此：在“那伟大的”之中所发生的事情同样也是我们在“那不怎么伟大的”之中所经历的？难道你们认为，基督说，这些彼拉多让他们的血涌流的加利利人比全部加利利人更有罪，所以才受这害吗？或者在西罗亚楼倒塌时所压死的那十八个人，你们以为那些人比一切住在耶路撒冷的人更有罪吗？^[16]于是，那些加利利人中的几个并不是比其他人们更大的罪人，那十八个人并不是比所有住在耶路撒冷的人更大的罪人；但那无辜的人们却与那有罪的人们共享同样的命运。这是天数，你也许会这样说，而不是惩罚；但耶路撒冷的灭亡是一种惩罚，并且它同样严厉地惩罚了有罪的和无辜的人们。因此你不想因为去考虑这样的事情而使得你自己不安；因为一个人会有逆境和苦难，这些就完全如同那雨同时降于好人和坏人^[17]，这是你所能够理解的，但是说那是一种惩罚……

然而圣经却是这样描述的。那么，那正义者是不是就不义者共享同一种命运、那么对于神的敬畏就对这一存在的生命没有任何许诺；那么，每一种曾经使得你富于勇气和信心的崇高想法，它是不是就是一种幻觉，一种小孩子所相信、少年人所希望的魔术杂耍，但是那稍稍年长一些的人就不会觉得在之中有任何祝福，而相反只有讥嘲和冒犯？然而这一想法使你反感，它无法并且也不会获得权力来迷惑你，它不应当有能力来使你的灵魂迟钝。公正是你想要去热爱的，公正是你早晚要去实践的，即使毫无报酬，你也一样要实践它，你觉得在它之中有着一种要求终于是将会被实现的；你不会陷进钝情，这样你有时候会领会到，公正是有着许诺的，但是如果不去做公正的事情，那么你自己就是将自己排斥在这种许诺之外。你不想与人有争执，但是与上帝你是会争执的，并且紧紧抓住他，如果他没有给你祝福的话，他就不应当能够从你这里摆脱^[18]。然而圣经说，你不应当与上帝辩对错^[19]。你所做的，不就正

是如此吗？现在这岂不又是一种令人消沉的说法吗，这样，难道那圣经被赋予人，只是为了羞辱、为了消灭他吗？不，绝不是！这里是这样说“你不应当与上帝辩对错”，那么这就是说，你不可以想要相对于上帝让你自己是对的，只有以这样的方式你可以与上帝辩对错：你学会知道你是不对的。是啊，这是你自己应当想要的东西。这样，如果你被禁止与上帝辩对错，那么由此你的完美就得以标示，并且这里绝没有说你是一种卑微的、对于他没有任何意义的生灵。麻雀落在地上^[20]，它以一种方式相对于上帝是对的，百合凋谢^[21]，它以一种方式相对于上帝是对的，只有人是不对的，这对于所有其他东西是拒绝的“相对于上帝是不对的”，被保留给了人。如果我要以另一种方式来说，那么我就要提醒你关于一种你肯定是听说过的智慧，一种知道怎样去足够容易地解说一切却同时既不亏待上帝又不亏待人的智慧：人是一种脆弱的生灵，它说，如果上帝对人要求“那不可能的”，那就会是不合情理的，一个人做自己能做的事情^[22]，如果一个人有这么一次不小心疏忽什么，那么上帝永远也不会忘记，我们是虚弱而不完美的生灵。我到底是更应当赞叹这一睿智所揭示出的那些关于神圣之本质的崇高观念，还是更应当赞叹那在人的心灵中的深刻认识、那审核着对自身进行详察的意识，而现在达成这一舒适安逸的认识：一个人做自己能做的事情？那么对于你，我的听众，难道这是一件容易的事情吗，去决定出“一个人所能够做到的事情是多少”？你是不是从不曾进入过这样的危险处境，——你绝望地竭尽你的全力但却又无限的希望你能够做到更多，也许还有另一个人带着怀疑而恳求的目光看着你，你是不是有可能再做更多一点？或者难道你从不曾为你自己感到恐惧，那么恐惧，以至于你所感觉到的东西对于你来说就仿佛是没有什罪（Synd）是比它更黑的、没有什么自恋是比它更可憎的，它能够悄悄进入你并且作为一种外来的力量控制住你？你不感觉到这种恐惧吗？因为，如果你感觉不到它，那么你不开口回答；因为你无法回答所问的那问题；而如果你感觉到它，那么，我的听众，我要问你：你能够在这句话“一个人做自己能做的事情”中得到安宁吗？或者，难道你从不曾为他人感到恐惧，你看不见那些你通常带着信任和依赖所尊敬的人们在生活之中摇摆吗，你听不见一种轻微的声音对你耳语说“如果这些人也无法完成那伟大的事业，那么生活除了是极重的劳苦之外又能够是什么^[23]、而信仰除了是一种将我们驱赶进那我们其实无法在之中生活的无限（Uendeligheden）的陷阱之外又能是什么，最好还

是去遗忘吧、去放弃每一种要求”——难道你听不见这声音吗？因为，如果你没有听见，那么你不开口回答；因为你无法回答所问的那问题；而如果你听见了它，那么，我的听众，我要问你：你说“一个人做自己能做的事情”，难道这是你的安慰吗？你自己无法肯定地知道一个人所能是多少，这一刻你觉得无限地多，在下一刻则觉得如此之少，难道这不正是你不安的原因吗？因为你无法穿透进你的意识，因为你自己越是想要严肃、你越是想要真挚地去做出行为，你所处的这一两重性就越变得可怕：你本不会做下你所能做到的事情，或者你本来实在是该做下你所能做到的事情，但却没有人来帮你一下；难道不是因此你的恐惧是那么疼痛？

这样，每一种更严肃的怀疑，每一种更深刻的忧虑都没有通过“一个人做自己能做的事情”这一说法而得到镇静。如果有人有时候对，有时候不对，在一定的程度上对，在一定的程度上不对，那么，除了这人之外又有谁能够对之做出决定呢，但是，在他做决定的时候难道他就不会又是在一定的程度上对、在一定的程度上不对吗？或者，在他判断那他在做出行为的时候的行为时，他是不是另一个人？那么，是应当由怀疑来决定，让它不断地发现新的麻烦，并且让忧虑走在一边把那些已有的经验印刻进那不安的灵魂？还是宁可让我们不断地处于“是对的”的状态，——就像那些非理性的造物总是“对的”^[24]，在同样的意义让我们也“是对的”？那么，我们只有在“对于上帝什么都不是”和“在永恒的苦恼之中每一瞬间都从头开始但却无法开始”之间的那选择；因为，如果我们能够带着确定性来对“我们是否在这当场的瞬间是对的”作出决定，那么就前一瞬间而提出的这个问题就也能够由我们带着确定性来作出决定，并且以这样的方式我们一直可以往前回溯。

怀疑又被置于运动中，忧愁又被唤醒；那么就让我们努力去通过考虑这样的一个问题来平息疑虑：

在“相对上帝我们总是不对的”这一想法之中所蕴含的那陶冶性的东西

“是不对的”——还有什么比这更痛楚的感情可想象，难道我们看不出，人们宁可承受一切痛苦也不愿承认“他们是不对的”？无疑，我们不同意一种这样的倔强，不管是在我们自己身上还是在他人那里，我们认为，如果我们在事实上确实是不对的，那么去承认我们的“不对”就是更聪明和更好的做法，这时我们说，那随着承认而来的疼痛就会像一种苦口良药利于疗病，但是，“不对”是一种痛楚、“承认不对”是一种痛楚，这一点我们并不隐瞒。这样，我们承受痛楚，因为我们知道这对我们自己有好处，我们相信，终有一次我们会成功地作出更强有力的反抗，我们也许能够达到这样一点：只是在很少的情况下我们才真正不对。这一看法是那么地自然，对每一个人都是那么明显。这样，在那“不对”之中就有着某种陶冶性的东西，就是说，只要我们承认这“不对”，通过这样的前景——这“不对”的情况发生得越来越少——来陶冶我们自己。然而，我们并不是想要借助于这一看法来使得那怀疑平息下来，我们是想去通过去考虑“我们总是不对”之中的那陶冶性的东西而使怀疑得到安宁。但是如果那前一种看法，“我们得到‘随着时间而不再不对’的希望”，是陶冶性的，那么那反过来的看法（这种看法教导我们说：我们不管是在过去还是在未来总是不对的）又怎么会也有陶冶性呢？

你的生活将你带进一种与其他人的丰富多样的关系之中。他们中的有些人喜爱公正和合理，另一些人则看起来并不想要实践它们；他们不公正地对待你^[25]。你的灵魂并没有针对他们以这样方式施与你的苦难而变得硬化，相反你审思考察你自己，你要让自己确定自己是对的，并且你平静而坚强地依托于这一信念；不管他们怎样侵犯你，你说，这一内心的和平却是他们无法从你这里剥夺走的——“我知道，我是对的，我承受着不公正的对待^[26]”。在这种考虑之中有着一种满足，一种喜悦，无疑我们中的每一个人都曾品尝过这种满足和喜悦，并且，在你承受着不公正的对待时，你就在这一想法中得以教化陶冶——“你是对的”。这一观点是那么自然，那么容易理解，在生活中经受了那么多的检验，然

而，我们却不是想要通过它来平息那怀疑并医疗那忧虑，相反，我们是想去通过去反复思考“我们总是不对”之中的那陶冶性的东西来息疑疗忧。那么，这相反的考虑能有同样的效果吗？

你的生活将你带进一种与其他人的丰富多样的关系之中，相对其他人，你被一种更为真挚的爱吸引向某一些人。现在，如果有一个这样的人是你的爱的对象，他对你做了不对的事情，是不是这样：这会使你痛苦，你会想方设法尝试一切，但是，难道你会说：我自己知道我是对的，这种想法让我安宁？哦，如果你爱他，那么这想法不会让你安宁，你会去检核一切。除了“他是不对的”之外，你会无法看见别的东西，但这种确定性却会让你不安，你会希望你可能是不对的，你会尝试着看你是不是能够找到某种能够为他做辩护的说法，而如果你找不到，那么你只会在“你是不对的”这一想法中找到安宁。如果你是承担着为一个这样的人谋福利的义务，你会尽你的全力，而当那另一个人在这样的情况下仍然不考虑这些而只是来为你带来麻烦，是不是这样：这时你难道就会做出谁是谁非的清算、难道你会说：我知道我对他所做的事情是对的？哦，不！如果你爱他，那么这一想法只会让你忧虑，你会去抓住每一种几率可能性，如果你找不到这可能性，那么你会撕碎这种清算以求使你自己去忘却它，并且你会想方设法通过“你是不对的”这一想法来陶冶你自己。

于是，一方面这“是不对的”是痛苦的，并且一个人越是经常有着这种“是不对”，就越痛苦；另一方面这“是不对的”是有陶冶教化意义的，并且一个人越是经常有着这种“是不对”，就越有陶冶教化意义！我们都看得出，这是一个矛盾。除了说你是在前一种情况下被迫去认识这在后一种情况下你所想要认识的东西之外，你又怎么解释这事情？但是，难道这认识就不会继续是同一种认识了，“一个人想要或者不想要”，这事实对于这认识有没有什么影响？除了说“在一种情况下你是爱着的，而在另一种情况下你不是爱着的”之外，换一句话说，除了说“在一种情况下你是处在一种与一个人的无限的关系之中，而在另一种情况下你是处在一种有限的关系之中”之外，你又怎么解释这事情？于是，这就是：那“希望是不对的”是一种无限的关系的表达，而那“希望是对的”或者“因不是对的而觉得痛苦”则是一种有限的关系的表达！于是，这“总是不对

的”就是起着陶冶作用的，因为只有“那无限的”才起到陶冶作用，而“那有限的”则不！

现在，如果这是一个你所爱的人，即使你的爱成功于虔诚地欺骗你的思想和你自己，你仍然还是处在矛盾之中，因为你知道你是对的，但希望并且希望相信你是不对的。相反，如果你爱的是上帝的话，那么是不是会有这样的矛盾成为一个问题，你会不会在除了知道你所想要去信的东西之外还能够知道别的东西？难道那在天上的他不是比在地上的你更伟大吗、难道他的国不应当比你的目的有着更大的盈余吗、难道他的智慧不比你的聪睿更深刻吗、难道他的神圣不比你的公正更宏伟吗？难道你不是必然地必须去认识这一点吗，但如果你必须认识到这个，那么，在你的知识和你的愿望之间就没有什么矛盾了。然而，如果你是必然地必须认识这个，那么，在“你总是不对的”这一想法之中就没有任何陶冶教化了，因为，前面说过，之所以这“是不对的”在这一次能够显现为是痛苦的而在另一次则显现为陶冶性的，原因是在于，我们在一种情形之下是被迫认识到那我们在另一种情形之下是想要认识到的东西。于是，如果你是“必然地必须”，那么在你与上帝的关系之中你无疑就是得免于那矛盾的，但是你就丧失了那陶冶教化，而这恰恰就是我们所想要考虑的东西：在“相对上帝我们总是不对的”之中所蕴含的那陶冶性的东西。

现在，这真的应当是这样吗？为什么你希望相对一个人你是不对的？因为你爱；为什么你觉得这是陶冶性的？因为你爱。你爱得越多，你就得到越少的时间去考虑“你是对或者不对”，你的爱只有一种愿望：你必定不断地是不对的。在你与上帝的关系中也是如此。你爱上帝，并且因此，你的灵魂只能够在“你必定总是不对的”之中获得安宁和喜悦。你进入这一认识，不是出于思维之艰难，你不是被迫的，因为，当你处在爱之中的时候，这时你就是处在自由之中。这时，这思维使得你确信，事情确实如此：除了“你必定总是不对的”，或者“上帝必定总是对的”然后紧接着“你必定总是不对的”，除此之外，无法有别的可能；你不是从“上帝是对的”这一认识中去进入这“你是不对的”的信念；而是从那爱的唯一的和最高的愿望“你必定总是不对的”出发，你进入那“上帝总是对的”的认识。但这一愿望是爱（也就是自由）的事情，这样，你不是被

强迫去认识到“你总是不对的”。你不是通过深刻思考而确信“你总是不对的”，相反这确定性是蕴含在“你由此而得到陶冶”之中。

于是，这是一种陶冶性的思维：相对上帝我们总是不对的。如果事情确是如此，如果信念不是渊源自你的整个本质，就是说渊源自你身上的爱，那么，你的看法也就会获得另一种外观。你认识到了，上帝总是对的；这是你不得不认识的，而作为一种由此得出的结论，你不得不承认，你总是不对的。这后者已经是更难的事情了，因为你无疑是能够被迫去认识到，上帝总是对的；但是要由此再将之用在你自己身上、去将这一认识吸收进你的整个本质，这是你事实上不可能被迫的。这时，你认识到，上帝总是对的，而作为一种由此得出的结论，你总是不对的，但这一认识并不陶冶你。在对于“上帝总是对的”的认识中是不蕴含任何陶冶性的东西的，这样，在必然地由此导出的任何想法中也不蕴含陶冶性成分。在你认识到“上帝总是对的”的时候，这时你是在上帝之外的，而在你作为一种由此得出的结论认识到“你总是不对的”的时候，也是如此。但是反过来，在你不依据于任何先有的认识而要求并且确信“你总是不对的”的时候，那么你就是隐藏在了上帝之中^[27]。这就是你的崇拜、你的献身投入、你对神的敬畏。

你爱一个人，你总是希望对于他你自己必定是不对的，唉，但是他对你不信不忠，并且，不管你是怎样地不情愿如此、不管这使你有多么痛苦，相对于他，你到头来还是对的，而“你如此深地爱他”是不对的。然而你的灵魂却要求着以这样的方式去爱，只有在此之中你能够找到安宁与和平与幸福。这时，你的灵魂就离开了“那有限的”而转向“那无限的”；它在那里找到自己的对象，在那里，你的爱变得幸福。上帝是我所想要爱的，你说，他给予那爱着的人一切，他实现我最高的、唯一的愿望，“相对他我必定总是不对的”；永远也不会有什么令人不安的怀疑来将我从他那里拉走，永远也不会有这想法“相对他我可能是对的”来使我感到恐怖，相对上帝我总是不对的。

或者是不是如此，难道这不是你的唯一愿望、你的最高愿望吗，并且，如果这样的想法——“你可能是对的，上帝的天意不是智慧而你的计划才是；上帝的想法不是公正，而你的德行业绩才是；上帝的心不是爱，而你的情感才是”，如果这样的想法在某一瞬间中会在你的灵魂中冒

出来，难道不会有一种可怕的恐惧袭向你吗？你永远也无法像你被爱那样地去爱，难道这不是一种至福吗？因此，这“相对上帝我总是不对的”——不是一种你必须去认识的真相、不是一种缓解你的痛苦的安慰、不是对于某种更好的东西的替代品，相反，它是一种喜悦，你在这种喜悦中战胜你自己和世界，你的欣悦、你的赞歌、你的崇拜，它是“你的爱是幸福的——只有人们用来爱上帝的爱才会那么幸福”的证明。

于是这就是了：“相对上帝我们总是不对的”这一想法是一种陶冶性的想法，“我们是不对的”是陶冶性的，“我们总是如此”是陶冶性的。它以一种双重的方式来展示自己的陶冶性力量，一方面是因为它中止怀疑并且使得怀疑之忧虑得以平息，一方面是因为它激励人去做出行为。

我的听众，你肯定还记得一种在前面的文字中被阐述到的智慧吧？它看上去是那么忠诚而可靠，它那么容易地解释一切，它很愿意在整个一生中救助每一个人、使他们不因为怀疑之狂风暴雨而气馁。一个人做自己能做的事情，它向那迷惘的人喊道。当然，不可否认，只要一个人这样去做，那么他就得到了帮助。再进一步它就没有什么好说的了，它像一场梦一样地消失，或者它在那怀疑者的耳朵里成为一种单调的重复。这样，在他要用到它的时候我们才看出，他无法使用它，它把他缠进了一个由无数麻烦构成的圈套。他无法找到时间去考虑他能够做什么，因为他同时还要做他所能做的事情。或者，如果他获得了时间去考虑，那么那考验就给予他一种“更多一点”或者“更少一点”，一种趋近，但从来不是什么彻底的东西。一个人怎么能够通过一种“更多一点”或者“更少一点”，或者通过一种趋近的定性来衡量他与上帝的关系呢？于是，他确信这一智慧是一个不可靠的朋友，在“帮助他”的表象之下将他缠绕进怀疑，把他吓进一种困惑的持恒循环之中。那原先对于他是朦胧晦暗但却不令他忧虑的东西，现在对于他并没有变得更清晰，但是他的心念在怀疑之中变得不安并且忧虑。只有在一种与上帝的无限关系之中，这种怀疑才得以平息；只有在一种与上帝的无限自由的关系中，他的忧虑才能被转化为喜悦。在他认识到“上帝总是对的”时，他是处在一种与上帝的无限的关系中，在他认识到“他总是不对的”时，他就是处在一种与上帝的无限自由的关系中。这样，怀疑在这时就停止了；因为怀疑的运动恰恰是在于：他在这一瞬间会是对的，而在另一瞬间不对，在

一定程度上对，一定程度上不对，并且这要标示他与上帝的关系；但是这样的一种与上帝的关系不是什么关系，这是怀疑的营养。在他与其他人的关系中这无疑是不可能的：他部分是不对的，部分是对的，在一定程度上不对，在一定程度上对，因为他自己以及每一个人都是一种有限，并且他们的相互关系是一种处在一个更多或者更少之中的有限关系。于是，只要那怀疑想使得那有限的关系成为无限的，并且只要那种智慧想要用有限来充填那无限的关系，那么，他就一直会停留在怀疑之中。于是，每一次在那怀疑想要使用“那单个的”来使他不安、想要告诉他“他承受过多或者被过度的力量考验”的时候，他就把“那有限的”忘记在“那无限的”之中——“他总是不对的”。每一次在那怀疑之忧虑想要使他哀伤的时候，他就把自己提高到“那有限的”之上而进入“那无限的”之中；因为这“他总是不对的”是翅膀，他用这翅膀高飞过有限，它是渴慕，他用这渴慕来寻找上帝，它是爱，在这爱中他找到上帝。

相对上帝我们总是不对的。但是，这一想法会不会是起着麻醉作用的，不管它会是具有多大的陶冶性，它对于人会不会是危险的，它会不会将人哄入一场在之中他梦想着一种与上帝的关系但是事实上这关系却不是什么关系的睡眠，它会不会销蚀意志的力量和意向的强度？不，绝不！一个希望相对另一个人自己总是不对的人，他是不是迟钝而无所作为，他是不是尽自己的全力去让自己是对的，然而他却只希望自己是错误的？那“相对上帝我们总是不对的”是不是该起着鼓舞的作用，因为除了表达“上帝的爱总是大于我们的爱”之外，它又会表达什么别的呢？难道这一想法不是让他乐于去行动吗，因为，在他怀疑的时候，他没有力量去行动，这想法不使他在精神之中火热^[28]，因为，在他做有限的计算的时候，精神之火就熄灭了。即使你的唯一愿望被拒绝了，我的听众，你仍然是高兴的，你不说：上帝总是对的，因为在那之中没有喜悦，你说，相对上帝我总是不对的。即使你自己就是那不得不对自己拒绝掉自己的最高愿望的人，你仍然是高兴的，你不说：上帝总是对的，因为在那之中没有雀跃欢呼，你说，相对上帝我总是不对的。如果那本是你的愿望的东西是那别人和你自己在一定的程度上必须将之称作是你的义务的东西，如果你不仅仅必须去否定掉你的愿望而且以某种方式也不得不背叛你的义务，如果你失去的不仅仅是你的喜悦而且也是荣誉本身，你还是高兴的；相对上帝，你说，我总是不对的。如果你叩门，但

门没有被打开，如果你寻找，但却找不到[29]，如果你工作，但什么也得不到[30]，如果你种植灌溉，但却收获不到任何祝福[31]，如果天空关闭[32]，见证不出现，你仍然在你的作为之中欣喜，尽管父祖们所招致的惩罚降临于你[33]，你仍然欣喜，因为相对上帝我们总是不对的。

相对上帝我们总是不对的，这一思想中止怀疑并且使得怀疑之忧虑得以平息，它激励和鼓舞人去做出行为。

现在，你的思想追随了这阐述的过程，在那是沿着熟悉的路子展开时，你的思想就快速，也许急切地跑到前面去了，在那路子对于你是陌生的时候，你的思想也走得缓慢，也许有着抵触，但是这却是你所必须承认的：正如前面所展开的阐述，事情就是如此，并且你的思想没有什么要对之进行反驳的东西。在我们分手之前，还有一个问题，我的听众：你是否希望，你是否会希望事情并非如此？你是否会希望你应当是对的，你是否会希望那美丽的律法——它几千年来承负着人类贯穿生活以及族类世代中的每一个环节，那美丽的律法——它比那在天穹中承负星辰于它们的轨道的法则[34]更美，难道你会希望那律法被打碎吗？比那自然法则失去其力量而一切消释瓦解在可怕的混沌之中更恐怖的事情，难道你会希望这样的事情发生吗？我没有什么愤怒之辞可用来使你感到恐怖，你的愿望不应当从对于那“想要相对上帝是对的”的想法之中的亵渎冒犯的恐惧中冒出来，我只想问你：你是否希望事情并非如此？也许我的声音没有足够的力量和真挚，我的嗓音无法渗透进你最内在的思想中，哦，但是，问一下你自己，带着那庄严的不确定性（你会带着这种庄严的不确定性去问一个你知道他能够用一句话来决定你生活的幸福的人）问一下你自己，甚至更严肃地问一下你自己；因为这实实在在真的是一件“至福拯救（Salighed）”的事情。不要中止你的灵魂的翱翔，不要丢弃你身上那更好的东西，不要让你的精神因为半截子愿望和半截子思想而变得衰竭。问你自己，不断地问你自己，直到你获得答案；因为一个人能够多次认识一样东西，多次承认它，一个人能够多次想要一样东西，多次尝试它，然而，只有那深深的内在运动，只有心灵的无法描述的感动，只有它使你确信：你所认识的东西属于你，没有任何力量能够将之从你这里拿走；因为只有那陶冶教化着的真相，对你才是真相。

[1] [每一个时代和每一年都有着它自己鲜花盛开的春天] 引自欧伦施莱格尔的《路德兰的洞穴。歌剧》，作曲维瑟 (C.E.F.Weyse)。第五幕：“每一个时代和每一年/都有着它自己鲜花盛开的春天”。

[2] [theologisk Attestats] Attestats原本是attesteret eksamensbevis。根据1707年规定的考试标准之下的神学职位证书考试。

[3] “他”，中文圣经上在此处为“耶稣”。类似的在此段落中有三个地方。我因为作者文中所用是“他”，因而按作者写法。其余都是直接抄录中文版圣经《路加福音》（19：41—49）。

[4] “他”，中文圣经上在此处为“耶稣”。类似的在此段落中有三个地方，见前面注脚。

[5] “他”，中文圣经上在此处为“耶稣”。类似的在此段落中有三个地方，见前面注脚。

[6] [这一段神圣福音.....百姓都侧耳听他] 《路加福音》（19：41—49）是三一节之后第十个星期日的布道文字。

[7] 在旧约中，以色列认识上帝的选民。

[对选民的斥责] 也许是指《以赛亚书》（3：1—15）；《耶利米书》（1：15—16）；《以西结书》（7：1—4、8—9）。

[8] [骄傲的耶路撒冷的可怕毁灭] 也许是指《以赛亚书》（29：2—6）之中将耶路撒冷称作亚利伊勒，或者《耶利米书》（26：18）。也可参看《列王纪上》（9：7—8）《耶利米书》（9：10—11）；《弥迦书》（3：12）。这些地方常常被读作是对于公元70年耶路撒冷沦陷（罗马人在70年占领并烧掠耶路撒冷并且圣殿被毁）的预言，被耶稣以这些话重复：“因为日子将到，你的仇敌必筑起土垒，围绕环绕你，四面困住你，并要扫灭你，和你里头的儿女，连一块石头也不留在石头上。”

[9] [上帝的永恒筹划] 也许是针对《启示录》（10：7）中“神的奥秘”这一说法。

[10] [义人.....能够中止上帝的愤怒的人] 可参看《创世记》（18：23—33），亚伯拉罕请求上帝不要毁灭所多玛，上帝答应说：如果有五十个义人、然后说如果有二十五个义人、任何说如果只要有十个义人，那么城市就不会被毁灭。但是所多玛被毁灭了。

[11] [没有任何天使降临来拯救他] 参看《创世记》（19：1—19），亚伯拉罕的侄子罗德住在所多玛，天使降临拯救了他和他的两个女儿免遭毁灭。

[12] [天被关上了] 表达上帝之怒。可参看《路加福音》（4：25）：“我对你们说实话，当以利亚的时候，天闭塞了三年零六个月，偏地有大饥荒”；也可参看《启示录》（11：6）。

[13] [在这城市之上舞动着自己的剑的死亡天使] 也许是指《历代志上》21中上帝要惩罚大卫和以色列的故事。“大卫举目，看见耶和华的使者站在天地间，手里有拔出来的刀，伸在耶路撒冷以上。”（21：16）

[14] [难道那正义的人也要和那不正义的人一同承受惩罚的苦难吗？] 参看《创世记》（18：25），在亚伯拉罕为所多玛代祷的时候，他这样问上帝。

[15] [上帝的忌邪.....追讨父祖们的罪，自父及子，直到三四代] 参看《出埃及记》（20：5）：“不可跪拜那些像，也不可事奉它，因为我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的，我

必追讨他的罪，自父及子，直到三四代”。

[16] [难道你们认为……才受这害么] 参看《路加福音》（13：1—4）：“正当那时，有人将使加利利人的血掺杂在他们祭物中的事，告诉耶稣。耶稣说，你们以为这些彼拉多加利利人比众加利利人更有罪，所以受这害么。我告诉你们，不是的。你们若不悔改，都要如此灭亡。从前西罗亚楼倒塌了，压死十八个人，你们以为那些人比一切住在耶路撒冷的人更有罪么。”

[17] [雨同时降于好人和坏人] 参看《马太福音》（5：45）之中耶稣说：“这样，就可以作你们天父的儿子。因为他叫日头照好人，也照歹人，降雨给义人，也给不义的人。”

[18] [与上帝你是会争执的……它不应当能够从你这里摆脱] 见《创世记》（32：25—27），雅各夜里与上帝格斗，在他得到祝福之前不愿意放手。

[19] [圣经说，你不应当与上帝辩对错] 参看《约伯记》（40：1—2）：“耶和华又对约伯说，强辩的岂可与全能者争论么。与神辩驳的可以回答这些吧。”

[20] [麻雀落在地上] 参看《马太福音》（10：29）：“两个麻雀，不是卖一分银子么。若是你们的父不许，一个也不能掉在地上。”

[21] [百合凋谢] 参看《马太福音》（6：28—30）：“何必为衣裳忧虑呢。你想野地里的百合花，怎样长起来，他也不劳苦，也不纺线。然而我告诉你们，就是所罗门极荣华的时候，那他所穿戴的，还不如这花一朵呢。你们这小信的人哪，野地的草，今天还在，明天就丢在炉里，神还给他这样的妆饰，何况你们呢。”也参看《彼得前书》（1：24）。

[22] [一个人做自己所能做的事情] 也许可参看人们在通常所说的“一个人无法做比他能更多的事情”和“如果一个人做自己所能做的事情，那么他就无邪（如同摇篮中的婴儿）”。

[23] [生活除了是极重的劳苦之外又能够是什么] 参看《传道书》（1：13）：“我专心用智慧寻求查究天下所做的一切事，乃知神叫世人所经练的，是极重的劳苦。”

[24] 见前面的文字：“麻雀落在地上，它以一种方式相对于上帝是对的，百合凋谢，它以一种方式相对于上帝是对的，只有人是不对的，这对于所有其他东西是拒绝的‘相对于上帝是不对的’，被保留给了人。”

[25] 在这里，这“不公正”就是前文中“不对”，因此，这句句子在字面上也可以翻译为“他们不对地对待你”。

[26] 在这里，这“不公正”就是前文中“不对”，因此，这句句子在字面上也可以翻译为“我承受着不对的对待”。

[27] [隐藏在了上帝之中] 参看《歌罗西书》（3：3）之中保罗对歌罗西人们写道：“你们的生命与基督一同藏在神里面。”

[28] [在精神之中火热] 参看《罗马书》（12：11）。

[29] [如果你叩门……但却找不到] 参看《马太福音》（7：7—8），在之中耶稣说：“寻梢，就寻见。叩门，就给他们开门。”

[30] [你工作，但什么也得不到] 也许可参看《路加福音》（10：7）：“因为工人得工价，是应当的。”也可参看《提摩太前书》（5：18）。

[31] [种植灌溉，但却收获不到任何祝福] 也许可参看《哥林多前书》（3：8）：“栽种的和浇灌的都是一样。但将来各人要照自己的工夫，得自己的赏赐。”

[32] [天空关闭] 见前面“天空被关上了”的注脚。

[33] [父祖们所招致的惩罚降临于你] 见前面“不惩罚父祖们而只惩罚儿孙们，来追讨父祖们的罪，自父及子，直到三四代”处的注脚。

[34] 也许可参看康德《实践理性批判》：“……使我充满了不断更新和增长的赞叹和敬畏的两样东西：头上的星空和心中的道德律。”

人名索引

A

埃莫 Amor (希腊罗马神话传说) 172 174

艾玛丽娜 Emmeline (《最初的爱》人物) 356

奥德修斯 Odysseus (希腊罗马神话传说) 163

奥维德 Ovid (古罗马) 407 413

B

巴格森 J.Baggesen (丹) 172 185 199 405 416 421 422

拜伦 George Gordon Byron (英) 20 41 166 167 172 400 406

保罗 Paulus (《圣经》) 71 161 167 177 178 180 181 190 191
197 200 394 402 415 418 419 420 451

波将金 Potemkin (俄) 117 194 195

路德维希·布莱克菲尔德 Ludvig Blackfeldt (作者虚构的人物) 411

C

查勒斯 Charles (《最初的爱》人物) 356

D

大卫 David (《圣经》) 3 160 161 450

多娜·克拉拉 Donna Clara (《普莱希鸥萨》人物) 360 423

E

俄狄浦斯 Oedipus (希腊罗马神话传说) 174

厄若斯 Eros (希腊罗马神话传说) 49 174

F

费加罗 Figaro (《费加罗》人物) 42 161 171 172 179

费耐纶 François de Salignac de la Mothe-Fénelon (法) 113 194

浮士德 Faust (《浮士德》人物) 278

G

该隐 Kain (《圣经》) 40 172 197 280

歌德 Goethe (德) 18 104 122 166 192 195 394

H

哈曼 Johann Georg Hamann (德) 416

哈姆雷特 Hamlet (莎士比亚戏剧人物) 411

海贝尔 Johan Ludvig Heiberg (丹) 167 168 173 180 188 189

197 406 407

豪赫 Johannes Carsten Hauch (丹) 167

凯斯贝尔·豪瑟尔 Kaspar Hauser (德) 359 422

荷马 Homer (古希腊) 162 163 183 198 399

贺拉斯 Horats (古罗马) 168 196 201 416 420 421 428

黑格尔 Hegel (德) 165 166 167 168 169 173 174 177 179 188
189 193 198 199 394 395 396 397 404

亨利克 Henrik (霍尔堡剧中人物) 74 182

霍尔堡 Ludvig Holberg (丹) 74 182 188 202 398 399

J

基督 Christus (《圣经》) 13 49 50 105 140 436 437

沃鲁夫·饥饿 Oluf Hunger (丹) 124 196

加图 Cato (古罗马) 218 395 426

K

卡利古拉 Caligula (古罗马) 191 239 400

克鲁斯 Kruse (丹) 408

喀耳刻 Circe (希腊罗马神话传说) 9 163

L

哈伦·拉希德 Harun-al-Raschid (《一千零一夜》) 344 420

莱布尼茨 Gottfried Wilhelm Leibniz (德) 129 165 166 198

林维尔 Rinville (《最初的爱》人物) 178 356

鲁滨孙 Robinson (《鲁滨孙飘流记》人物) 317 413

M

靡菲斯特 Mephistopheles (《浮士德》中魔鬼) 167

缪斯 Muse (希腊罗马神话传说) 406

缪松 Myson (古希腊) 378 426

莫扎特 Mozart (奥) 42 172 408

穆塞乌斯 Johann Karl August Musäus (德) 28 169 253 402

N

那西索斯 Narcissus (希腊罗马神话传说) 284 407

尼禄 Nero (古罗马) 236 237 238 239 240 243 255 399

尼希米 Nehemias (《圣经》) 83 184

P

普莱希鸥萨 Preciosa (《普莱希鸥萨》人物) 360 423

普罗米修斯 Prometheus (希腊罗马神话传说) 334 417

普罗特斯 Proteus (希腊罗马神话传说) 153 202

R

拉斐尔 Rafael (意) 424

S

撒母耳 Samuel (《圣经》) 160 297 391 410

萨拉丁 Saladin (埃及) 24 168

塞涅卡 Seneca (古罗马) 71 181 189 399

莎士比亚 Shakespeare (英) 411

斯宾诺莎 Baruch Spinoza (荷) 197

斯可里布 A.E.Scribe (法) 16 17 165 178 288 307 382 383
408 412 422 428

苏珊娜 Susanne (下卷：天主教《圣经》) 343 420 425

T

唐璜 Don Juan, Don Giovanni (《唐璜》人物) 23 59 168 177
178 278 287 408

特若普 Trop (海贝尔剧中人物) 162

粘西比 Xantippe (古希腊) 67 179

托尔 Thor (北欧神话传说) 406 416

W

威尔海姆 Wilhelm (《非此即彼》第二部分文字作者, 或者B) 233
323

威瑟尔 Wessel (挪、丹) 406

乌戈尔斯庇尔 Uglspil (德国民间传说中的人物) 101 190

X

希律 Herodes (《圣经》) 38 171

席勒 Friedrich Schiller (德) 193 406

弗朗索瓦·勒内·德·夏杜布里扬子爵 François René Vicomte de
Chateaubriand (法) 160

夏洛特 Charlotte (《唐璜》) 195

Y

亚里士多德Aristoteles (古希腊)
169174201379393413426427428

耶和华 Jehova (《圣经》) 160 161 173 181 187 391 392 407
413 422 424 450 451

以撒 Isaak (《圣经》) 44 173 184

约伯 Job (《圣经》) 11 164 184 195 451

约翰纳斯 Johannes (《诱惑者日记》) 189

Z

泽尔丽娜 Zerlina (《唐璜》人物) 177 178

朱庇特 Jupiter (希腊罗马神话传说) 37 171

朱古塔 Jugurtha (古北非。古罗马) 344 420

概念索引

A

阿基米德点 det archimediske Punkt 320

爱欲 Erotik 26 29 44 61 95 103 104 112

那爱欲的 Det Erotiske 26 44 61 95 103 104

B

悲哀 Sorgen 15 22 25 40 44 47 55 81 86 87 88 116 125

212 216 219 237 240 241 242 250 256 260 285 286 287

288 289 290 291 292 304 334 335 339 388 389

悲剧 Tragedie 17 74 286 289 290 292 335 356 367

悖论 Paradox 114 315

本性 Natur 55 62 131 255 371 372

本原 Oprindelse 77 130 135 142 146 256 271 313 317 356 367
434

本质 Væsen 20 28 40 43 48 50 56 73 94 101 104 115 144 146
210 213 214 216 218 228 235 237 238 251 253

258 267 268 273 274 277 280 289 291 308 314 320 324

342 357 380 390 439 444

辩证 Dialektik 3 9 16 140 231 249 267 318 374

不安 Uro 60 76 105 111 148 238 239 240 292 383 435 437 439

不可能的 umulig 14 29 44 83 89 103 130 133 146 231 243

278 364 382 438

不可思议的 utænkelig 74 319 377

不信 Vantro 362

不幸的 ulykkelig 21 36 39 41 42 47 61 91 93 125 143 146 210
236 262 266 285 289 331 352 376

不朽的 udødelig , 不死的 341 417

不朽性 Udødelighed 266 318 324 334 335

C

沉郁 Tungsind 22 23 24 76 81 156 158 209 237 239 240 241 242
255 256 257 259 271 331 344

成肉身 Incarnation 40

成为着：进入存在 tilblivende 278

抽象 Abstraktion 16 44 46 55 62 64 70 77 97 99 102 131

142 154 213 220 229 263 265 266 272 274 275 283 293

294 295 301 302 304 307 309 310 313 315 317 318 319

320 325 329 347 349 358 361 379 386

那抽象的 det Abstrakte 293 301 309 361

充实 Fylde 50 284 294 348 364 375

处境 Situation 5 10 44 46 49 51 65 66 143 248 251 256 360 371

出离了其平衡 altereret 56 57 73

传承之辜 Arveskyld 241

存在 Væren , at være , er , Existens 12 18 21 27 28 29 30 41 42
47 49 54 55 63 67 72 90 91 96 100 102 106 112 116 117 119 120
131 139 141 150 209 213 218 219 221

223 224 225 226 229 231 236 238 244 253 256 257 258

261 262 265 267 268 269 275 276 277 282 284 286 289

292 297 299 302 303 306 309 311 323 324 327 328 330

332 334 343 347 348 357 361 362 367 369 377 379 383

385 386 389 390 437 438

D

那单个的 det Enkelte 21 22 33 39 70 91 92 93 95 121 274

287 300 317 318 319 325 386 387 388 447

道德 Moral 20 26 31 58 66 73 98 101 119 309 317 319 371

道德伦理 Sædelighed 20 21 25 35

那道德伦理的 det Sædelige 20

得解放 emanciperes 166

第二者 Andet 190

定性 Bestemmelse , 有“定立性质”的意思。 9 10 13 14 19 20 24
26 27 28 31 34 39 41 44 48 64 66 80 93 96 101

111 112 118 121 128 130 132 140 144 146 151 153 154

156 157 213 217 219 225 226 227 229 230 232 234 246

255 263 272 274 275 276 277 278 279 281 284 290 292

294 295 301 302 305 307 308 309 310 312 314 315 316

317 318 328 329 334 345 346 347 352 369 372 373 381

442 444 446 448

多愁善感的 empfindsame 德语，敏感 18 117 165 322

E

那恶的 det Onde 6 40 131 220 224 276 277 278 279 397

恩典 Naade 40 126 257 258 290 291 303 381

F

发展 Udvikling 16 29 33 36 43 47 56 67 76 91 97 100 120 134
138 140 156 230 277 278 281 287 293 294 295

296 300 303 316 334 343 345 347 352 362 381 384 385

389 433

反讽 Ironi 5 12 17 20 25 27 55 133 194 211 230 251

反思 Reflex 10 20 21 23 25 27 28 29 30 40 41 42 45 47 48 51 54
56 57 59 66 82 92 94 95 100 101 103 132 146 215 225 235 242 243
288 322 352

反思性 Reflekterthed 29

烦琐 Trivialitet 5 161

范畴 Kategori 131 132 224 263 265 275 279 286 327 379

方法 Methode 25 26 124 150 215 283 292 315

放弃 Resignation 3 25 27 31 35 36 54 62 70 77 79 91 99 111 117

118 120 122 123 125 224 254 257 268 283 305 309 325 339 347 351
370 371 372 374 380 439

非真正的 uegentlig 147

否定 Negation 10 29 30 49 62 71 76 97 101 118 129 225

226 230 231 235 249 252 262 285 287 289 296 297 305

306 309 317 325 329 343 347 354 377 447

G

概念 Begreb 147 161 166 169 173 174 178 193 194 198 199 200
201 319 379 397

感官性 Sandselighed 19 20 21 26 27 31 35 42 49 50 61 62 63 66
73 93 94 119 161 166 177 397 410

个体 Individ 29 30 33 39 41 42 43 44 45 46 47 56 61 62 70 73
91 92 95 96 99 100 101 111 112 120 121 126 129 130 132 133 137
138 139 140 141 144 146 147

151 154 213 225 226 229 231 234 235 236 238 241 242

262 263 266 267 277 278 280 281 282 284 286 289 292

293 294 300 301 302 304 305 307 308 309 310 311 312

313 314 315 316 317 318 319 320 322 328 329 332 348

374 378 385 386 389

个体人格 Individualitet 138 139 201 225 228 309 397

个体性 Individualitet 263

根本恶 radikalt Onde 225 226 397

观念 Ide , Forestilling 11 16 37 39 40 59 62 67 69 73 77 79 83
85 88 94 99 128 137 143 145 146 231 267 306 307 311 313 322 323
363 368 385 439

观想 Anskuelsen 221

工作 Levebrød 334 335 336 337 338 341 342 343 344 345 346
347 348 349 350 351 353 354 355 361 363 364 365

367

公正 Retfærdighed 44 99 115 126 207 210 324 333 344 356

374 379 389 438 441 442 443 445 451

辜 Skyld 50 54 94 131 154 195 207 235 240 241 259 260

268 269 270 273 288 291 292 296 367 383 437

H

和解 Forsoning 34 141 226 389 390

后果 Conseqvens 11 33 58 64 93 94 134 246 269 349 358

化身 Incarnation 9 40 171 324 423

那坏的 det Slette 168 169 178 278 280

坏的无限 den slette Uendelighed 178

环节 Moment 16 18 21 32 35 41 42 44 48 50 54 61 62

70 79 83 89 98 114 121 126 130 131 135 137 138 139

140 141 142 145 147 217 221 223 224 246 253 276 285

295 296 300 303 309 328 357 378 436 448

回忆 Erindring 8 9 14 23 36 63 73 105 146 147 148 251

回声 Eccho (艾科) 144 211 392

悔 Anger 152 226 268 269 270 277 284 288 290 291 292 294
295 301 302 304 312 325

那被获取的 det Erhvervede 96 97

J

基督教 Christendom 8 27 29 35 40 44 49 50 59 70 127 222 270
293 294 298 309

机缘 Anledning 7 10 71 149 153 155 230 286 299 350 389

几率可能性 Sandsynlighed 30 39 40 442

伦理上的集中 den ethiske Centralisation 375 425

寂静主义 Qvietisme 271 405

尖矛市民 Spidsborger 32 410

间接性 Middelbarhed 96

交互作用 Vexel-Virkning 132 198 317

进入存在 bliver til , Tilblivelse 91 106 139 193 265 267 404

精神 Aand 8 13 14 17 18 22 30 31 37 39 44 49 50 51

61 62 63 73 75 84 94 97 109 117 119 126 134 135 144 148 154
209 211 212 216 218 222 230 231 232 237

238 240 242 246 249 250 251 252 253 254 255 256 257

258 261 262 266 267 269 271 273 284 289 291 297 299

303 311 315 322 341 353 361 364 367 368 370 376 379

388 451

那精神的 det Aandelig 50 62 73 119 202 367

经验 Erfaring 19 21 51 59 73 80 82 85 88 98 106 120 126 127
128 141 146 148 211 215 231 285 286 319 338

343 349 352 363 370 374 375 376

咎戾冒犯 Brøde 260

具体 Konkretion 15 55 83 131 260 265 275 277 283 284 295 301
302 304 305 307 309 310 312 314 315 316 317

325 329 330 332 389

具体的 concret 267 301 310

那具体的 det Concrete 310 397

绝对的 absolut 42 151 207 217 223 224 226 228 229 252 254
261 263 264 265 266 267 268 269 270 271 273 275

276 277 278 284 290 294 302 304 317 319 320 349 360

361 362 365 367 375

那绝对的 det Absolute 223 224 229 254 261 263 264 265 268

269 270 271 273 276 277 294 317 319 320 349 360 361

362

绝望 Fortvivelse 10 17 26 30 68 85 86 97 98 102 128 130

131 146 152 239 244 245 246 247 250 251 256 257 259

260 261 262 263 264 265 270 271 272 273 274 277 280

281 282 288 289 291 309 310 314 316 325 326 333 368

K

可能的 mulig , muligt 14 26 29 44 47 54 82 83 89 103 106

112 115 128 130 133 136 146 209 231 243 278 315 345

357 364 366 370 372 382

客体 Objekt 219 264

空虚 Tomhed 86 136 148 180 211 216 394

恐惧 Angst 22 30 47 52 76 95 102 104 115 117 120 126

129 133 134 158 238 239 272 274 291 299 305 326 353

368 389

快感 Lyst 14 37 125 283

L

离心偏轴性 Excentricitet 48 174

理念 Idee 39 107 142 276 286 368 376 377 379

理想 Ideal 9 24 26 61 70 73 76 96 99 105 123 128 139

141 142 228 253 261 262 278 306 313 370 434

那理想的 det Ideale 26 105

理想性 Idealitet 139

理性 Fornuft 20 25 26 122 129 131 135 274 334 335 348 353

389

理智 Forstand 9 13 21 25 26 34 36 66 67 78 80 89 124

156 157 158 242 322 358 365

历史 Historie 18 47 62 96 99 100 107 108 112 114 117 120 121
123 128 129 132 137 138 139 140 142 145 150

155 158 221 222 224 225 226 228 236 267 276 295 303

304 306 319 329 330 361 395

力量 Styrke 3 7 12 22 23 25 30 34 37 39 43 45 46 52

53 54 55 57 58 59 67 68 81 85 97 99 100 101 109 112 116 121
122 124 125 135 150 153 158 215 216 218

222 237 248 249 250 259 261 262 273 283 286 288 291

332 336 339 340 344 347 352 353 357 362 369 372 380

382 389 433 434 437 439 447 448 449

怜悯 Medlidenhed 81 125 333 385

量的 quantitativ 3 37 87 91 102 108 116 123 124 125 248

314 340 347 387

灵魂 Sjæl 7 12 13 17 23 24 31 36 39 40 42 51 52 53

54 58 61 68 69 76 104 105 116 117 118 119 126 128 137 141
153 158 159 207 208 209 211 212 216 218 219

220 227 228 229 234 237 238 239 241 245 246 251 252

254 256 257 258 259 260 261 264 265 266 270 272 273

274 277 285 286 287 290 294 295 296 297 299 307 311

316 321 323 324 333 342 344 357 367 368 370 373 374

375 377 380 383 386 388 433 438 440 441 444 445 448

罗曼蒂克 Romantik 17 18 19 20 26 28 29 30 46 47 96 99

100 123 138 139 142 143 150 152 158 286 391

逻辑 Logik 132 155 225 263 265 394 395 396

伦理上的集中 den etiske Centralisation 375 425

轮作 Vexeldrift 198

M

媒介 Medium 27 96

那美的 det Skønne 38 64 79 82 93 98 126 327 328 329 331 339
360

美德 Dyd 9 293 294 296 316

美学 Æsthetik 4 199

矛盾 Modsigelse 29 30 38 41 51 53 112 130 133 134 143 154
157 213 216 221 226 231 267 275 276 300 335 356

376

矛盾律 Modsigelses-Grundsætning 395

谋杀天使 Morderengle 436

目的 Formaal 67 108 115 209 220 223 231 240 247 252 271 305
306 313 316 317 319 327 328 329 330 443

目的论 Teleologi 26 63 169

N

内部的 indre 329

那内在的 det Indre , det Indvortes 96 100 138 142 154 157

178 226 274 318 319

内在的、内在固有的 immanent 3 47 62 63 73 124 125 127 128
139 143 213 217 225 254 273 277 280 293 294 295

308 329 433 448

内在本质 indre Væsen 101 238 267 268

女人性 Qvindeligheden 女人之性质（为了避免开混淆于性别上的“女性”，因而用“女人性”）。 68 198 383

O

那偶然的 det Tilfældige 12 45 51 109 162 310 314 315 328 345
358 360 361 380

P

排斥 Udelukkelse 27 224 225 226 229 315 348 438

偏轴非同心 Excentricitet 170

那普遍的 det Almene 45 91 92 280 281 309 310 315 316 317
318 319 330 337 348 349 352 358 360 361 385 386

387 388 389 390 434

Q

前提条件 Forudsætning 15 18 63 95 119 137 149 397

前定理论 Prædestinations-Theori 408

虔诚，对族系的虔诚 Pieteten 26 27 50 77 258 270 294 343 353
372 436 443

情节 Handling 195

情欲之爱 Elskov 5 31 32 33 34 35 36 49 54 98 110 129

133 142 145 146 147 149 244 253 374 375 376

权力 Magt 13 21 29 35 40 44 46 53 54 56 58 91 113 146 150
156 157 212 228 238 257 261 284 289 291 305

314 438

犬儒主义者 Cyniker 243 401 409

确定性 Vished、Bestemthed 13 14 27 48 96 128 151 154 275

372 440 442 444 448

取消 Ophævelse 14 19 37 63 102 104 150 157 221 241 247

275 287 290 302 314 318 319 347 357 360

R

肉体 Kjød 17 49 50 175 180

S

三段论演绎法 Syllogisme 335 417

那善的 det Gode 24 68 131 220 271 276 277 278 279 280

设定 sætte 4 13 15 16 20 27 40 43 46 48 49 50 62 91

100 101 137 146 148 214 220 225 229 231 234 265 273

275 276 294 300 307 311 314 315 316 318 324 325 349

358 369 386

身理的 physisk 232

神话 Mythologi 396 407 409 417 420

神秘 Mysteri 5 37 39 50 57 74 84 86 98 109 110 111 112 113
115 116 118 120 121 122 150 151 209 210 238

252 279 285 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303

376 377 378 380

神秘化 Mystification 109

那神圣的 det Guddommelige 31 144 373 375 411

神义论 Theodicee 165

生存 Tilværelse 33 59 88 137 145 211 221 250 254 291 292

337 344 346 348 349 353 360

生活 Levebrød 334-367

生计 Levebrød 26 127 334 335 338 339 340 341 342 343 417
420 421

圣灵 Aand 272 391 435

诗人 Digter 17 43 117 125 138 141 149 222 261 262 298 327
332 353 356 363 369 383

诗意的 poetisk 8 98 117 123 137 138 232

诗意许可 licentia poetica 123

实体 Substans 31 34 96 372

实质性内容 substantielle Gehalt 17

世俗的 verdslig 29 44 50 55 63 78 93 240 302

守护神 Genier 162

瞬间 Øieblik 5 8 9 12 13 18 20 21 22 28 30 37 52 56

57 59 66 75 77 83 85 86 87 89 91 92 93 96 103 104

110 111 115 118 120 121 126 127 128 132 135 141 142

147 148 151 152 153 154 158 216 217 218 221 227 228

230 231 236 237 238 239 240 243 249 252 253 255 257

258 260 262 265 269 272 273 274 275 280 282 283 284

285 286 291 295 296 297 299 300 302 304 305 308 310

311 320 321 322 326 330 336 349 357 362 363 364 366

369 375 384 386 387 388 440 445 446

思辨 Speculation 224 262

斯多噶主义 Stoicisme 98

死亡 Døden 57 107 110 114 142 148 151 219 239 248 307

334 384 450

随机偶然性 Vilkaarlighed 312 314 320 325 347

T

他者 Andet 136 148 224 275 327

那特殊的 det Særegne 45 92 173 315

体系 System 115 117 119 132 224 263 292 378

天职义务 Kalds-Pligt 157 203

条件 Betingelse 15 18 37 47 48 63 67 95 106 107 108 119

120 136 137 149 231 234 236 240 242 243 268 288 306

317 324 332 338 343 344 348 357 366 369 376 387

同心集中性 Concentricitet 47 48 55 57 95 174

同心汇聚的 concentrisk 28 29 169 348

同语反复 Tautologi 274

统一体 Enhed 29 43 45 61 91 92 98 148 152 210 221 224

318 319 394

W

那外在的 det Udvortes , det Ydre 100 127 139 154 225 318 319

外在的目的论 udvortes Teleologi 26 169

那唯一的 Det Eneste 28 283 310 360

畏惧 Frygt 4 23 24 43 47 122 123 125 148 150 151 152 161 202
238 250 257 281 291 307 323 435

乌有 Intethed 58 83 106 112 143 209 228 250 267 292 310

320 344 362 389 404

无辜 Uskyld 50 54 94 131 154 183 187 207 235 240 259 273 296
367 383 399 401 413 437

无所不在 Ubiquitet 168 218

无限 Uendelighed 8 25 29 39 55 58 59 61 62 64 65 85 92 96 113
114 130 137 145 154 217 235 241 262 267 273 275 276 277 282 283
299 303 308 312 319 321 323

351 358 368 372 380 383 439 443 445 446 447

那无限的 det Uendelige 39 85 113 168 299 312 383 443 445 447

无知 Uvidenhed 267 299 398 408 419

无聊乏味 Kjedsommelighed , Kjedsomhed 106 125 133

X

吸收 tilegner sig 19 47 48 100 101 121 122 130 148 220 225 304
311 385 386 390 444

喜剧 Comedie 17 19 65 113 356

戏剧 Drama 16 27 122 125 126 141 280 382

先定的和谐 harmonia præstabilita 18 165 166

先天性 Aprioritet 61 100 101 178

现实 Virkelighed 4 14 22 28 34 60 88 96 102 111 123 125 126
127 141 246 262 297 300 301 302 303 304 305

313 320 327 329 337 343 348 379 380 384

现世性 Timelighed 41 96 284 303

那现世的 det timelige 19 20 21 26 41 138 142

相对性 Relativitet 63 229 230 380

相对的 relativ 121 125 225 276 282 314

消遣 Adspredelse 148 199 238 256 259 263 287 311 312 367

383

心境 Stemning 7 9 15 25 31 38 49 56 114 251 255 263 282 283
286 301 433

心理学的 psykologiske 6 174

信仰 Tro 12 18 28 36 42 49 50 59 90 99 126 127 136 251 252

形成 blive til, 也就是说, 进入存在 78 121 137 224 225 239

形而上学 Metafysik 6 198 293 295 301 302 303 427

兴趣 Interessen 5 6 9 40 51 54 55 83 87 109 112 118 132 138
151 248 251 256 286 287 340 346 355 359 383

那令人感兴趣的 det Interessante 83 87 286 287

虚无 Intethed 34 148 246 255 258 376 382 383 401

循环论证 petitio principii 46 48 174

选择 Valg 12 19 21 139 207 208 209 212 213 214 215 216 217
218 219 220 224 226 227 228 229 236 246 256

262 263 264 265 267 268 269 270 271 273 274 275 276

277 278 282 283 284 285 290 293 294 295 298 301 302

304 305 306 312 313 314 316 321 325 326 339 346 347

358 359 374 385 390 440

Y

严肃 Alvor 6 8 13 14 34 39 45 52 54 55 64 74 84 95

98 111 122 126 136 158 207 208 210 211 212 214 217 218 222
223 240 247 251 256 257 258 259 266 271 277

278 279 280 297 300 308 311 315 322 323 330 345 355

376 377 387 433 439 440 448

耶稣会教徒 Jesuit 145 201

伊壁鸠鲁主义 Epicuræisme 242 243

艺术的 kunstnerisk 23 28 138 139 140 234 327 329 331

异教 Hedenskab 8 27 34 35 40 49 71 104 222 293

义务性 Forpligtelse 56 58

义务 Pligt 56 59 72 74 75 79 116 132 145 150 151 152 153 154
155 156 157 158 263 287 298 307 308 309 310

317 318 319 320 321 322 323 324 325 327 335 336 337

343 347 358 361 363 379 380 447 448

意识 Bevidsthed 5 9 10 11 17 18 19 21 23 25 27 33 43

57 59 91 99 109 111 112 124 137 144 150 152 215 228

238 240 244 246 249 255 257 258 274 275 277 282 301

304 307 311 312 314 319 320 324 341 357 358 360 376

386 387 439

意图 Hensigt 3 31 66 67 70 73 78 79 98 99 104 169 179

182 223 230 236 271 293 296 320 325 344 353 380 387

隐士们 Anachoreterne 410

永恒 Evighed 19 20 21 25 26 29 31 39 40 41 42 43 57

58 59 61 89 96 101 115 121 129 130 132 142 143 145

146 147 150 155 218 225 226 228 240 241 242 257 258

261 262 264 265 266 269 284 288 289 291 292 303 320

322 323 324 325 330 331 342 364 436 440 450

永恒的 evig 19 20 21 26 41 58 126 218 228 254 261 284

那永恒的 det Evige 19 20 21 26 40 41 58 126 218 228 241

254 261 284 300

永恒有效性 evige Gyldighed 267

游移的环节 discursive Momenter 395

犹太教 Jødedom 27 44 173

忧郁 Melancholi 161 165 285 363 400

友谊 Venskab 156 338 373 374 375 376 378 379 390

那有限的 det Endelige 65 168 177 274 302 303 443 445 447

欲望 Begjær , Attraa 51 61 227 236 343 356 405 420

欲乐 Lyst 31 49 172 174 175 207 235 236 237 238 239 242 256
257 283 389 401

欲求 Attraa 87 226 234 236 254 255 286 294 342 389 407

原因 Grund , Aarsag 9 18 20 33 35 40 46 48 50 54 64 67

73 80 82 90 117 124 125 144 147 148 153 240 242 244

246 250 259 266 267 271 281 294 298 299 300 304 339

350 351 378 383 434 439 443

原则 Princip 57 77 106 107 109 119 120 138 173 357 358

395 397 405 427

缘由 Anledning 186 384

运动 Bevægelse 4 16 30 34 35 58 59 62 63 68 95 96 99

100 109 114 117 123 128 138 140 213 225 240 241 243

245 263 264 267 272 273 276 277 284 295 299 301 302

328 329 341 364 390 433 440 446 449

Z

责任 Ansvar 15 30 35 68 75 77 88 90 187 241 257 301 304 314
315 318 323 325 386 388

哲学 Philosophi 22 40 108 132 136 137 208 220 221 222 223
224 225 226 227 234 262 263 275 276 280 293 324

364 365

正定的 positive 224 263 376 377 378

职业 Kald (天职) 346 347 348 349 350 353 361

职业 Levebrød 156 157 203 216 259 417 420 421

直接的 umiddelbar 18 19 25 27 28 29 33 46 57 92 95 96

97 158 217 232 235 240 258 267 281 289

直接性 Umiddelbarhed 16 28 96 97 98 111 121 150 234 235

237 239 240 242 246 259 262

直觉 Intuition 62

那智性的 det Intellectuelle 170

中和抵消 neutraliseres (也就是说 , 使某样东西中性化、使之变得
中性) 24 26 35 168

中介 Mediation 16 49 216 221 222 223 224 225 226 396

主观 Subject 212 276

自感的 autopatisk 326 415 417

自然 Natur 198

第二自然 den anden Natur 129 198

自为 Forsich 89 145 276 288 310 380

自我 Selv 22 23 25 38 79 134 217 219 228 242 248 265

266 267 268 269 270 272 274 275 276 277 284 294 301

310 313 316 317 326 329 348 374

自相矛盾 Selvmødsigelse 38 51 130 134 154 157 213 335

自由 Frihed 19 22 24 33 43 44 45 61 62 63 68 90 96 100 117
126 128 131 150 158 159 216 224 225 226 227

229 231 238 264 266 267 268 270 271 274 275 276 277

283 284 285 292 293 294 295 299 301 304 305 313 314

319 322 323 325 328 329 337 344 350 355 361 368 389

444 446

自在 Ansich 7 46 63 86 96 128 145 216 275 276 277 288

310

自足 autárkeia 希腊语 401

综合 Synthese 41

那宗教的 det Religiøse 16 29 44 48 57 59 61 62 67 90 91

96 99 101 127 130 135 151 152 294 300

作为 Gjerning 48 49 83 89 90 220 225 259 304

罪 Synd 13 14 40 52 54 55 56 60 66 93 94 95 99 114

140 155 219 237 241 268 269 270 272 273 280 290 292

293 296 302 346 349 358 436 437 439

最初的爱 den første Kjærlighed 7 8 17 28 29 30 31 32 36 37

38 39 41 42 43 44 45 46 47 48 50 51 54 55 56 57 58 59 60 61
62 90 91 92 94 95 96 98 99 101 102 104 106 107 108 114 121 123
128 130 135 142 145 150

159 270 302 356

克尔凯郭尔文集



4

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER

Philosophiske Smuler

哲学片断

中国社会科学出版社

中文版《克尔凯郭尔文集》由哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心和中国
社会科学院哲学研究所合作完成。

本卷由奥古斯丁基金会资助。

The Chinese edition of *Kierkegaard Anthology* is a Cooperation
between the Institute of Philosophy at the Chinese Academy of Social
Sciences and the Søren Kierkegaard Research Center at Copenhagen
University.

This volume has been funded by Augustinus Fonden.

《克尔凯郭尔文集》编委会

主编：汝信 Niels-Jørgen Cappelørn

编委会成员：叶秀山 李鹏程 卓新平

Anne Wedell-Wedellsborg

秘书：王齐

永恒意识能否拥有一个历史的出发点？这样的出发点如何能够超出历史的关切之外？一个人能否将永恒福祉建立在历史知识之上？

《克尔凯郭尔文集》中文版序

汝信

《克尔凯郭尔文集》（10卷本）中文版即将与读者见面了。这部选集是由中国社会科学院哲学研究所和丹麦哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心共同合作编选和组织翻译的，由中国社会科学出版社负责出版。选集收入克尔凯郭尔的主要著作，并直接译自近年来出版的经过精心校勘的丹麦文《克尔凯郭尔全集》，内容准确可靠，尽可能保持原汁原味，这对于中国读者正确理解这位丹麦哲学家的思想将会有所裨益。

在西方哲学史上，克尔凯郭尔可以说是一个特殊的人物。他生前默默无闻，其著作也很少有人问津，但过了半个世纪，人们又“重新发现了”他，特别是在第一次世界大战以后，随着存在主义哲学的兴起和发展，他对西方国家思想界的影响越来越大。雅斯贝尔斯曾经这样说：“目前哲学状况是以下面这个事实为特征的，即克尔凯郭尔和尼采这两位哲学家在他们生前受到忽视，以后长时期内一直在哲学史上受人轻视，而现在他们的重要性则越来越不断地增长。黑格尔以后的其他一切哲学家正越来越失势而引退，而今天这两个人则不容争辩地作为他们时代的真正伟大思想家而站了出来。”（《理性与存在》）他甚至说，是克尔凯郭尔和尼采“使我们睁开了眼睛”。雅斯贝尔斯的这些话不仅是他个人的看法，而且是反映了当时人们一般的意见。克尔凯郭尔和尼采确实代表了在黑格尔之后兴起的另一种以突出个人为特征的西方社会思潮，而与强调精神的普遍性的黑格尔主义相对立。如果说，在黑格尔那里，“存在”只不过是绝对精神自身发展过程中的一个抽象的环节，那么从个人的角度去深入地探索和反思“存在”（“生存”）的意义则是从克尔凯郭尔开始的。

克尔凯郭尔哲学是极其个性化的，他个人的生活经历、性格、情感、心理、理想和追求都深深地渗透在他的哲学思想里，因此我们在阅读他的著作时需要用一种与通常不同的诠释方式。黑格尔曾在《哲学史讲演录》导言中说，“哲学史上的事实和活动有这样的特点，即：人格和个人的性格并不十分渗入它《克尔凯郭尔文集》中文版序哲学片断的内容和实质。”这种看法可以适用于像康德那样的哲学家，我们几乎可以完全不去了解他的个人生活经历而照样能够读懂他的著作，因为机械般的有秩序的书斋生活似乎没有给他的思想增添什么个性色彩，正如海涅所说，“康德的生活是难于叙述的。因为他既没有生活，又没有历史”（《论德国宗教和哲学的历史》）。但是，对于克尔凯郭尔来说，黑格尔的看法则是完全不适用的。克尔凯郭尔的全部思想都和他的个人生活和体验紧密相连，他的许多著作实际上都在不同程度上带有精神自传的性质，从中我们可以聆听到他在各种生活境况下的内心的独白和生命的呼唤。他自己曾坦率地承认，“我所写的一切，其论题都仅仅是而且完

全是我自己”。因此，要理解他的哲学，首先需要弄清楚他究竟是个什么样的人，在他的短暂的生命中究竟发生过一些什么样的事，对他的思想和性格的形成和发展又产生了什么样的影响。

关于克尔凯郭尔个人生活的传记材料，应该说是相当丰富的。西方学者们在这方面已经写过不少著作，而且至今仍然是研究的热门题目。克尔凯郭尔本人仿佛早已预见到这一点，他在《日记》中说过，不仅他的著作，而且连同他的生活，都将作为许多研究者的主题。在他生前出版的大量著作中有不少是以个人生活经历和体验为背景的，此外他还留下了篇幅浩瀚的日记和札记，这些资料不仅是他生活的真实记录，而且是他心灵的展示。他虽然生活在拿破仑后欧洲发生剧变的时代，却一直藏身于自己的小天地里，很少参与社会活动，不过用他自己的话来说，“在别人看来也许是区区小事，对我来说却是具有重要意义的大事”。他孤独地生活，却不断地和周围的人们和环境发生尖锐的矛盾，在他的生活中激起一阵阵的波涛。对他的思想发展和著述活动影响最大的有四件事：作为儿子与父亲的紧张关系，从猜疑到最后和解；作为恋人与未婚妻关系的破裂；作为作家与报刊的论争以及作为反叛的基督徒与教会的冲突。

1813年克尔凯郭尔生于哥本哈根的一个富商之家，他从小娇生惯养，过着优裕的生活，却从来没有感到童年的欢乐，他是作为一个不幸的儿童而成长起来的。这一方面是由于他生来就有生理上的缺陷，使他自己不能像别人一样参加各种活动而深感痛苦，用他自己的话来说，痛苦的原因就在于“我的灵魂和我的肉体之间的不平衡”。但另一方面更重要的是由于他从父亲那里所受的家庭教育。他的父亲马可·克尔凯郭尔出身贫寒，没有受过多少教育，依靠个人奋斗和机遇，由一名羊倌而经商致富，成为首都颇有名气的暴发户。这位老人以旧式家长的方式治家甚严，他笃信宗教，对子女们从小进行严格的宗教教育，教他们要敬畏上帝，向他们灌输人生来有罪，而耶稣的慈悲就在于为人们承担罪恶，被钉上十字架来人为赎罪这一套基督教思想。这在未来哲学家的幼小的心灵上打下了不可磨灭的深刻烙印，既使他终身成为虔信的基督徒，又在他的内心深处播下了叛逆的种子。克尔凯郭尔后来批评他父亲的这种宗教教育方式是“疯狂的”、“残酷的”，他常说，他是没有真正的童年的，当他生下来的时候就已经是一个老人了。他回忆说，“从孩子的时候起，我就处于一种巨大的忧郁的威力之下……没有一个人能够知道我感到自己多么不幸”。“作为一个孩子，我是严格地按基督教精神受教育的：以人来说，这是疯狂地进行教育……一个孩子疯狂地扮演一个忧郁的老头。真可怕啊！”问题还不在于严格的宗教灌输，而在于他这个早熟的儿童以特有的敏感觉察到在他父亲表面的宗教虔诚底下掩盖着什么见不得人的秘密，一种有罪的负疚感在折磨着父亲，使之长期处于某种不可名状的忧郁之中。他说，他父亲是他见过的世上“最忧郁的人”，又把这全部巨大的忧郁作为遗产传给了他这个儿子。他曾在《日记》中写道，有一次父亲站在儿子面前，瞧着他，感到他处于很大的苦恼之中，就说：“可怜的孩子，你是生活在无言的绝望中啊。”父亲的隐私究竟是什么

么，克尔凯郭尔始终没有明说，但有一次从他父亲醉酒后吐露的真言中多少知道了事情的真相，他对父亲的道德行为和宗教信仰之间的矛盾深感困惑和痛苦，这种对父亲的猜疑和不信任造成了他的沉重的精神负担，给他的一生蒙上了阴影。他自己这样说过，“我的出生是犯罪的产物，我是违反上帝的意志而出现于世的”。

克尔凯郭尔一家从1832年起接二连三地发生不幸事件，在两年多的时间内家庭主妇和三个儿女陆续去世，只剩下年迈的父亲和两个儿子。这对这位老人来说自然是莫大的精神打击，过去他一直认为自己是幸运儿，上帝保佑他发财致富并有一个舒适的幸福家庭，现在则认为无论财富、名望或自己的高龄，都是上帝借以惩罚他的有意安排，要他眼看着妻子儿女一个个地先他而死去，落得孤零零地一个人留在世上受折磨。他觉得自己是盛怒的上帝手心里的一个罪人，成天生活在恐惧中，并预感到他的还活着的两个儿子也将遭到不幸。家庭的变故和父亲的悲伤心情也同样使克尔凯郭尔受到了严重的精神创伤，他把这称为“大地震”。在他的《日记》中记述说，那里发生了大地震，“于是我怀疑我父亲的高龄并非上帝的恩赐，倒像是上帝的诅咒”，“我感到死的寂静正在我周围逼近，我在父亲身上看到一个死在我们所有女子之后的不幸者，看到埋藏他的全部希望的坟墓上的十字架墓碑。整个家庭必定是犯了什么罪，而上帝的惩罚必定降临全家；上帝的强有力的手必然会把全家作为一次不成功的试验而扫除掉”。他相信父亲的预言，就是所有的女子都至多活三十三岁，他自己也不例外。实际上他虽然照样享受着愉快的生活，内心里的痛苦和折磨却使他甚至起过自杀的念头。在《日记》里有这样一段话：“我刚从一个晚会回家，在那里我是晚会的生命和灵魂；我妙语连珠，脱口而出，每个人都哈哈大笑并称赞我，可是我却跑掉了……我真想开枪自杀。”克尔凯郭尔父子之间的紧张关系曾导致父子分居，但父亲作了很大努力去改善关系，向儿子作了坦诚的忏悔，儿子深受感动，与父亲重新和解，并更加坚信上帝确实存在。双方和解后不久，父亲就去世了。克尔凯郭尔在《日记》中写道：“我的父亲在星期三（9日）凌晨2时去世。我多么希望他能再多活几年呀，我把他的死看做他为了爱我而作出的最后牺牲；因为他不是离我而死去，而是为我而死的，为的是如果可能的话使我能成为一个重要的人。”

他说，从父亲那里继承得来的所有东西中，对父亲的追忆是最可珍贵的，他一定要把它秘密保存在自己的心里。我们在他的许多著作中都能发现这种特殊的父子关系所留下的深深的印痕，这是解读他的哲学思想时必须密切注意的。

除了父亲以外，对克尔凯郭尔的一生发生重大影响的是一位姑娘雷吉娜·奥尔森，他们之间的短暂而不幸的恋爱，在哲学家脆弱的心灵上造成了永远不能愈合的创伤。他初次邂逅雷吉娜是在1837年，当时他正处于自我负罪感的精神痛苦中，结识这位少女给了他重新获得幸福的希望。据他自己说，一开始就感到“我和她有无限大的区别”，然而在结识她之后的半年内，“我在自己心里充满着的诗情比世界上所有小说中的

诗情加在一起还多”。父亲死后，他下定决心向她求婚并得到同意，他感到自己无比幸福，后来他写道：“生活中再没有比恋爱初期更美好的时光了，那时每一次会面、每看一眼都把某种新东西带回家去而感到快乐。”但这种幸福感很快就消逝了，他说，在订婚后的第二天，“我内心里就感到我犯了一个错误”，悔恨不已，“在那个时期内，我的痛苦是笔墨难以形容的”。

克尔凯郭尔究竟为什么刚订婚后就反悔，他自己并没有说得很清楚，看来这主要是由于心理上的原因。经过短暂的幸福，他又陷于不可克服的忧郁之中。雷吉娜对此也有所察觉，常对他说：“你从来没有快乐过，不管我是否同你在一起，你总是这个样子”。但她确实爱上了他，甚至几乎是“崇拜”他，这使他深为感动。他认为，如果他不是一个忏悔者，不是这样忧郁，那么同她结合就是梦寐以求的无比幸福的事了。可是这样就必须对她隐瞒许多事情，把婚姻建立在虚伪的基础上，这不可能使他心爱的人幸福。因此他竭力设法解除婚约，雷吉娜却不愿与他分手，再三恳求他不要离开她。他却克制内心的痛苦，不为所动，坚决退回了订婚戒指，并写信请求她“宽恕这样一个男人，他虽然也许能做某些事，却不可能使一个姑娘获得幸福”。后来他自己说，“这真是一个可怕的痛苦时期：不得不表现得如此残酷，同时又像我那样去爱”。据他在《日记》里的记述，在分手后他哭了整整一夜，但第二天却又装得若无其事和往常一样。他时刻想念雷吉娜，每天为她祈祷。后来雷吉娜另嫁别人，而克尔凯郭尔始终保持独身，对她一直不能忘怀。他说：“我爱她，我从来没有爱过别人，我也永远不会再爱别人”，“对我来说，只有两个人有如此重要的意义，那就是我已故的父亲和我们亲爱的小雷吉娜，在某种意义上，她对我来说也已经死了”。直到他们解除婚约五年后，他还在《日记》中写道：“没有一天我不是从早到晚思念着她”。三年后他又说：“是的，你是我的爱，我唯一的爱，当我不得不离开你时，我爱你超过一切”。其间他也曾试图与雷吉娜恢复关系，但未能成功，终于他意识到他已永远失去了她。他说：“我失去了什么？我失去了唯一的爱。”于是他才倾全力于著作活动，他在《日记》中明确指出自己写作的目的就是为雷吉娜：“我的存在将绝对地为她的生活加上重音符号，我作为一个作家的工作也可以被看作是为了尊敬和赞美她而树立的纪念碑。我把她和我一起带进了历史。”他说，抛弃了雷吉娜，他不仅选择了“死亡”，而且选择了文学生涯，“是她使我成为一个诗人”，他的遗愿就是死后把他的著作献给雷吉娜以及他已故的父亲。他抱着这样的心情拼命写作，有的著作实际上是为了向雷吉娜倾诉衷肠，是给她的“暗码通信”，如果不了解其背景，别人是难以充分理解的。

前面我们着重叙述了克尔凯郭尔和父亲的关系以及他的爱情悲剧，因为这对于理解这位哲学家其人及其著作是至关重要的，也正是因为他有了这样的生活经历和生存体验才使他成为黑格尔所说的“这一个”，而具有与众不同的独特的个性。他说：“如果有人问我，我是怎样被教育成一个作家的，且不说我和上帝的关系，我就应该回答说，这要归功于我最感激的一位老人和我欠情最多的一位年轻姑娘……前者以他的高尚智

慧来教育我，后者则以她那种缺乏理解的爱来教育我。”他还特别强调，他之所以能成为一个作家，正因为他失去了雷吉娜，如果他和她结了婚，他就永远不会成为他自己了。他注定不能享受家庭幸福，他是一个正如他自己所说的“最不幸的人”。

在克尔凯郭尔失恋以后，他的创作活动达到了高潮，在短短的几年内完成并出版了十几部著作。由于他继承了巨额遗产，可以自费出版自己的著作，使他的思想成果得以留传于世。但是，当时他的著作却没有多少读者，有的重要代表作仅销售数十册，社会影响也微不足道。克尔凯郭尔自己曾提到，《哲学片断》一书出版后，始终无人注意，没有一处发表评论或提到它。他为得不到人们的理解而深感痛苦，他说，“本来我写这些东西似乎应该使顽石哭泣，但它们却只是使我的同时代人发笑”。但他一向自视甚高，认为自己富有天才，曾这样写道，“我作为一个作家，当然使丹麦增光，这是确定无疑的”，“虽然在我的时代无人理解我，我终将属于历史”。

克尔凯郭尔原以为自己只能活到三十三岁，因此他把出版于1846年的《〈哲学片断〉一书的最后的非学术性附言》当作自己“最后的”著作而倾注了全部心血。他感谢上帝让他说出了自己需要说的话，觉得在哲学方面已经不需要再写什么别的了。他本打算就此搁笔，隐退到乡村里当一个牧师了此一生。结果却出乎他自己的预料多活了九年，而且又重新拿起了笔，原因是他同报刊发生冲突，进行了一场论战，即所谓“《海盗报》事件”，这对他的晚年生活起了相当大的影响。

在当时的丹麦，《海盗报》是由青年诗人哥尔德施米特创办的一家周刊。就其政治倾向来说，《海盗报》站在自由主义立场上用嘲笑和讽刺的方法抨击专制保守和落后的社会现象，但刊物的格调不高，经常利用社会上的流言飞语，揭发个人隐私，进行人身攻击。这份周刊在一般公众中很受欢迎，发行量相当大。哥尔德施米特在该刊上发表了一篇赞扬克尔凯郭尔的文章，却引起后者极度不满。克尔凯郭尔认为《海盗报》是专门迎合低级趣味的刊物，受到它的赞扬实无异于对他的莫大侮辱，于是他公开在报上发表文章尖锐地批评和揭露《海盗报》，由此引发了该报的全面反击。差不多在1846年整整一年内，《海盗报》连篇累牍地发表攻击克尔凯郭尔的文字，对他的为人竭尽揶揄讥讽之能事，甚至就他的生理缺陷、服饰、家产、生活习惯等大做文章，并配以漫画。那时漫画还是颇为新鲜的东西，上了漫画也就成为公众的笑料。这深深地伤害了克尔凯郭尔的自尊心，甚至他在街上也成为顽童们奚落嘲弄的对象。他原先以为在笔战中会得到一些人的支持，但无情的现实却使他极度失望。他不仅没有获得人们的同情，反而感到人们因他受嘲弄而幸灾乐祸。他在《日记》中说，“我是受嘲笑的牺牲者”。他觉得自己处于极端孤立的境地，面对着广大的有情敌意的公众，他说，“如果哥本哈根曾有过关于某人的一致意见，那么我必须说对我是意见一致的，即认为我是一个寄生虫、一个懒汉、一个游手好闲之徒、一个零”。又说：“对于全体居民来说，我实际上是作为一种半疯癫的人而存在的。”在这种情

况下，他不愿与人来往，性情也更孤僻了，当他每天上街作例行的散步时，唯一“忠实的朋友”就是他随身携带的一把雨伞。

《海盜報》事件使克尔凯郭尔得出结论，认为一般人都没有独立的主见，在所谓舆论、报刊的影响下，人人就完全被淹没在“公众”之中了。在他看来，多数人总是错的，真理只是在少数人手里。因此，他因自己的孤独而感到骄傲。正如他自己所描写的那样，“我就像一株孤独的松树，自私地与世隔绝，向上成长，站在那里，甚至没有一个投影，只有孤单的野鸽在我的树枝上筑巢。”不过这一事件也使他改变了想隐退去当乡村牧师的想。一个人让自己被群鹅活活地踩死是一种缓慢的死亡方式”，他不愿意这样地去死，他觉得他的任务还没有完成，还得“留在岗位上”继续写作。不过从1847年起，他的著作的性质发生了很大变化，由前一时期主要探讨美学的、伦理的和哲学的问题完全转向了宗教的领域。

1847年5月5日，克尔凯郭尔过了三十四岁生日，当天他写信给哥哥，对自己居然还活着表示惊讶，甚至怀疑自己的出生日期是否登记错了。过去他从未认真考虑过三十三岁以后应该做什么，现在他活了下来，怎么办？这是他面临的新问题。他感到上帝可能有意赋予他特殊使命，让他为了真理而蒙受痛苦，同时作为真理的见证人而向他的同时代人阐明什么是基督教信仰的真义。怀着这样的使命感，他写了一系列“宗教著作”。他在说明自己作为一个作家的观点时说，他“从来也没有放弃过基督教”。这确实是真的，不过他对基督教和怎样做一个基督徒有他自己独特的理解，不仅和官方教会的正统观点不同，有时甚至公开唱反调。随着他的“宗教著作”的陆续出版，他和教会的分歧和矛盾就越来越尖锐化，终于爆发为公开的冲突。他激烈地批评丹麦教会，要求教会当局公开承认自己违背了基督教的崇高理想并进行忏悔。他指责教会已不再能代表《新约》中的基督教，认为他们的讲道不符合真正的基督教精神。他觉得对这种情况再也不能保持沉默，必须予以无情的揭露，同时要向公众阐明怎样才能做一个真正的，而不是口头上的基督徒。这就导致他和教会的关系彻底破裂。

克尔凯郭尔生命的最后一年是在同教会的激烈对抗中度过的。过去他写的大部头宗教著作，很少有人认真阅读，因此一般公众并不十分了解他在思想上与教会的严重分歧。于是他改变方式，在短短几个月内接连在报刊上发表了二十一篇文章，还出版了一系列小册子，并一反以往喜欢用笔名的习惯做法，都署自己的真名发表。这些文章和小册子短小精悍，通俗易懂，没有多少高深的理论，但批判性和揭露性很强。他公然向教会的权威挑战，指名批判自己过去的老师、新任丹麦大主教马腾森，对教会进行的宗教活动以及教士们的生活、家庭和宗教职务都极尽讽刺挖苦之能事，甚至公开号召人们停止参加官方的公共礼拜，退出教会。但是，克尔凯郭尔并未达到预期的目的，他全力发动攻击，马腾森和教会当局却始终保持沉默，轻蔑地置之不理，他企图唤起人们反对教会也徒劳无功，除了得到少数年轻人同情外，遇到的只是公众的冷漠和

敌意。他大失所望，再次陷于孤立的困境，在这个时期内他拒不见客，与外界断绝往来。他的唯一在世的哥哥彼得那时在教会中已身居要职，他们之间的最后一点兄弟情谊也就此终结了。

1855年10月2日，克尔凯郭尔在外出散步时发病被送往医院救治，他自己意识到末日将临，说“我是到这里来死的”。在医院里，他拒绝了哥哥彼得的探视，拒绝从神职人员那里领受圣餐。他同意童年时期的朋友波森来探望，波森问他还有什么话想说，他起初说“没有”，后来又：“请替我向每一个人致意，我爱他们所有的人。请告诉他们，我的一生是一个巨大的痛苦，这种痛苦是别人不知道和不能理解的。看起来我的一生像是骄傲自大和虚荣的，实际上却并非如此。我不比别人好。我过去这样说，而且总是这样说的。我在肉中扎了刺，因此我没有结婚，也不能担任公职。”在去世前，他还向人表示，他对自己所完成的工作感到幸福和满足，唯一感到悲哀的是他不能和任何人分享他的幸福。他就这样离开了人世，终年四十二岁。这个反叛的基督徒的葬礼还为教会制造了最后一次麻烦，他的外甥带领一批青年学生抗议教会违背死者的意愿，擅自决定由牧师主持葬礼。葬礼只得草草结束，他被安葬于家庭墓地，但却没有设立墓碑。过去他在《日记》里曾写道，在英国某地，有一块墓碑上只刻着“最不幸的人”这几个字，可以想象并没有人埋藏在那里，“因为这墓穴是注定为我而准备的”。结果却是他死后墓地上连这样的一块墓碑也没有。他的遗嘱指定他把所剩无几的遗产赠给他念念不忘的雷吉娜，也遭到她的拒绝。直到半个世纪以后，年迈的雷古娜才说出了真心话：“他把我作为牺牲献给了上帝”。

综观克尔凯郭尔短促的一生，他的生活经历虽然没有戏剧性的情节，其内在的精神发展却充满矛盾、冲突、痛苦，有着无比丰富复杂的刻骨铭心的人生体验，迫使他深入地思考和探索在这个世界上生存的意义和个人的价值，这些都体现在他的哲学和宗教思想里。他虽然总是从他个人的视角和以他个人的独特方式去对待这些问题，而这些问题是现代社会里的人普遍关心和感兴趣的，因此具有现代的意义。这也就是我们今天仍然需要认真研究克尔凯郭尔的原因。

本选集的出版得到了丹麦克尔凯郭尔研究中心的资助，特此致谢。

天才释放出的尖利的闪电

——克尔凯郭尔简介

尼尔斯·扬·凯普伦

“天才犹如暴风雨：他们顶风而行；令人生畏；使空气清洁。”这是索伦·克尔凯郭尔在1849年的一则日记中所写下的句子。他自视为天才，而且将自己的天才运用到“作少数派”的事业之上。他总是顶风而行，与社会的统治力量及其教育体制相对抗，因为他认为“真理只在少数人的掌握之中”。为了与抽象的“公众”概念相对，他提出了具体的“单一者”（den Enkelte）的概念。

索伦·克尔凯郭尔是丹麦神学家、哲学家和作家，他出生于1813年5月5日，是家中7个孩子当中最小的一个。他在位于哥本哈根市新广场的家中度过的特殊的青少年时期受到了其父浓厚的虔敬主义和忧郁心理的影响。1830年他完成了中等教育，旋即被哥本哈根大学神学系录取。很快地，神学学习就让位给文学、戏剧、政治和哲学，让位给一种放荡的生活，而后者部分的是出于他对家中严苛而阴暗的基督教观念的反抗。但是，1838年5月他经历过一次宗教觉醒之后，加之他的父亲于同年8月的辞世，克尔凯郭尔回归到神学学习之中，并于1840年7月以最佳成绩完成了他的神学课程考试。

两个月之后，克尔凯郭尔与一位小他9岁的女孩雷吉娜·奥尔森订婚。但是，随后“从宗教的角度出发，他早在孩提时起就已经与上帝订婚”，因此他无法与雷吉娜完婚。经过了激烈的暴风雨式的13个月之后，1841年10月，他解除了婚约。这次不幸的爱情在克尔凯郭尔日后的生活道路中留下了深刻的印迹，同时它也促使克尔凯郭尔以1843年《非此即彼》和《两则启示性训导文》两本书的出版而成为了一名作家。

其实早在1838年，克尔凯郭尔就出版了自己的第一本书《一个仍然活着的人的作品》。这是针对安徒生的小说《仅仅是个提琴手》的文学评论。丹麦作家安徒生（1805-1875）曾创作了少量的几部小说、一些游记作品、歌剧脚本、舞台剧本以及大量的诗歌，但他最终以童话作家的身份享誉世界。克尔凯郭尔天才释放出的尖利的闪电哲学片断认为，《仅仅是个提琴手》在艺术上是失败的，因为它缺乏了某种“生活观”（Livs-Anskuelse）。在其处女作发表几年之后，1841年，克尔凯郭尔以题为《论反讽的概念》的论文获得了哲学博士学位（magistergrad）^[1]，论文对“反讽”进行了概念化的分析，其中“反讽”既得到了描述，又得到了应用。

克尔凯郭尔就哲学、心理学、宗教学以及基督教所发表的作品大致由40本书以及数量可观的报刊文章组成，这些作品可以被划分为两大阶段：1843-1846年和1847-1851年。除《非此即彼》以及合计共18则启

示性训导文之外，第一阶段写作出版的作品还有《反复》、《恐惧与颤栗》、《哲学片断》、《忧惧的概念》、《人生道路诸阶段》和《对〈哲学片断〉所做的最后的、非学术性的附言》；其中出版于1846年的《附言》一书成为区分两阶段的分水岭。所有的启示性训导文是克尔凯郭尔用真名发表的，其余作品则以假名发表，如Constantin Constantius, Johannes de silentio, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus。克尔凯郭尔写作的第二阶段即基督教时期发表有如下作品：《爱的作为》、《不同情境下的启示性训导文》、《基督教训导文》、《致死之疾病》、《基督教的训练》。这一阶段的作品除了后两部以Johannes Climacus的反对者Anti-Climacus发表之外，其余作品均以克尔凯郭尔的真名发表。

此外，克尔凯郭尔还写有大约充满60个笔记本和活页夹的日记。这些写于1833-1855年的日记带有一种与日俱增的意识，即它们终将被公之于众，而这些日记使我们得以窥见到克尔凯郭尔所演练的“在幕后练习台词”的试验。与其发表作品一样，克尔凯郭尔的日记在1846年前后也出现了一个变化。写于1846年之前的日记表现的是在其发表作品背后的一种文学暗流。这些日记无所拘束、坦白、充满试验性，反射出那个年轻且充满活力的作家的洞察力。那些简短的描述和纲要、观察笔记、释义段落，它们充斥着前后及彼此的不一致，它们相互之间以及与作者的生活之间存在着或合或离的关系。而写于1846年之后的日记——它们由36个同样的笔记本、共计5700个手写页，其内容则成为内向性的自我萦绕和一种自我申辩。其间，克尔凯郭尔一直在诠释着和讨论着他已发表的作品，反思这些作品及其作者在现时代的命运。

在克尔凯郭尔的写作当中，在很大范围内也在其日记当中，他描述了生存的诸种可能性，尤其是三种主要阶段，对此他称为“生存的诸境界”（Existents-Sphærer），即审美的、伦理的和宗教的境界。他的基本观点在于说，每个人首先必须或者说应该——因为并非每个人都能做到这一点——使自身从被给定的环境当中、从其父母和家庭当中、从其所出生和成长的社会环境当中分离出来。然后，他必须开始历经生存的各个阶段（Eksistensstadier），在此进程之中他将获得其永恒的有效性，成为一个独立的个体（individ）。这个个体将成为其自身行动的主体，进而将成长为一个独特的、负有伦理责任的人。直到最终，在罪感的驱使之下，伦理的人将步入宗教境界。克尔凯郭尔年仅22岁的时候就已经对此主题发表了自己的看法，首先是涉及他自己，同时也关涉所有的人。他试图明白，生活对他而言意味着什么。在1835年的一则日记中他这样写道：

“一个孩子要花些时间才能学会把自己与周围的对象区分开，在很长一段时间内他都无法把自己与其身处的环境区别开来，因此，他会强调其被动的一面而说出，例如，‘马打我’（mig slaaer Hesten）这样的句子来。同样，这种现象将在更高的精神境界当中重现。为此我相信，通过掌握另一个专业，通过把我的力量对准另外一个目标，我很可能会获得

更多的心灵安宁。在一段时间内这样做可能会起作用，我可能会成功地将不安驱赶出去，但是毫无疑问，这不安仍将卷土重来，甚至更为强烈，如同在享受了一通冷水之后迎来的是高烧一样。我真正缺乏的是要让我自己明白，我应该做些什么，而非我应该知道些什么，尽管知识显然应该先于行动。重要的是寻找到我的目标，明确神意真正希望我所做的；关键在于找到一种真理，一种为我的真理，找到那种我将为之生、为之死的观念。”（日记AA：12）而当一个人找到了这样的真理的时候，这真理只为那个具体的人而在，这人也获得了内在的经验。“但是”，克尔凯郭尔提醒说，“对于多少人而言，生活中诸种不同的印迹不是像那些图像，大海在沙滩上把它们画出就是为了旋即把它们冲刷得无影无踪”。

这个真理，这个我作为一个独特的人应该寻找并且使之成为为我的真理，它在这个意义上来说是主观的，即我是作为主体的我在选择它。再进一步说，它还在这个意义上来说是主观的，即我应该以它为根据改造我的主体性和我的人格，应该根据它去行动。根据克尔凯郭尔，真理永远是处于行动中的，因此他还强调我应该做什么。在上述背景之下，很多年之后，克尔凯郭尔在他的主要哲学著作《附言》当中提出了“主观性即真理”的命题。这个命题不应该被理解成在独断的或者相对的意义上说真理是主观的，似乎此真理能够与彼真理同样好。恰恰相反。在克尔凯郭尔看来，生存中存在一种绝对的真理，一种永恒有效的真理，正是这种真理才是作为主体的我、作为个体的我要去参与的；当我选择的时候，它就应该成为为我而在的真理。不仅如此，当我选择那个永恒有效的真理的时候，我要占有这真理，根据它改造作为主体的我，把它作为我的所有行动的绝对准则。

假如这一切并未发生，假如我的生活纠缠在诸多独断的真理之中并且远离了我的规定性的话，那么只有一种可能性，就是沿着我曾经向前走过的同一条路倒着走回去。克尔凯郭尔曾运用了一个取自古老传说中的意象。传说中有一个人着了一支乐曲的魅惑，为了摆脱音乐的魔力，他必须将整支曲子倒着演奏一遍。“一个人必须沿着他所由来的同一条道路倒行，犹如当把乐曲准确地倒着演奏的时候魔力就被破除了的情形一样（倒退的）。”（日记AA：51）

假如我并未返回到出发点以便找到那条通往真理的正确道路，而是使我的生活纠缠在那些独断的真理之中的话，那么我将陷入沮丧之中。有这样一种情形：我有一种强烈的愿望，但我并不知道我所希望的到底是什么，也没有准备好调动我的力量去发现之，因为那将意味着我必须使自己从那种我曾经纠缠其中的生活当中挣脱出来，于是我便无法去希望。克尔凯郭尔把这样的一种情形称为“忧郁”（tungsind）。

“什么是忧郁？忧郁就是精神的歇斯底里。在一个人的生活中会出现一个瞬间，当此之时，直接性成熟了，精神要求一种更高的形式，其中精神将把自身视为是精神。作为直接性的精神而存在的人是与整个世俗生活联系在一起的，但是现在，精神将使自身从那种疏离状态中走出

来，精神将在自身当中明白自己；他的人格将会在其永恒有效性内对自身有所意识。假如这一切并未发生，运动就会终止，它将被阻止，而忧郁也由此介入。人们可以做很多事情以试图忘掉它，人们可以工作……但是，忧郁仍然在那里。

“在忧郁当中有着某种无可解说的东西。一个悲伤或者担忧的人是知道他为什么悲伤或者担忧的。但是倘若你询问一个忧郁的人，问他为什么会忧郁，是什么压在他的身上，他将会回答你说，我不知道，我无法解释。忧郁的无限性就在这里。这个问答是完全正确的，因为他一旦知道他因何而忧郁，忧郁就被驱除了；可是那个悲伤者的悲伤绝不会因为他知道自己因何悲伤而被驱除。但是，忧郁是罪（Synd）……它是那种没有深刻地、内在性地去希望的罪，因此它是众罪之母……可是一旦运动开始了，忧郁就会被彻底驱除，同时就同一个体而言，他的生活仍然可能带给他悲伤和担忧。”

在《非此即彼》当中，克尔凯郭尔曾这样写道，“很多医生认为忧郁存在于肉体之中，这一点真够奇怪的，因为医生们无法将忧郁驱除。只有精神才能驱除忧郁，因为忧郁存在于精神当中。当精神找寻到自身的时候，所有微不足道的悲伤都消失了，据很多人说产生忧郁的根源也消失了——这根源在于说，他无法在这个世界上立足，他来到这个世界太早或者太晚了，他无法在生活中找到自己的位置。那个永恒地拥有自身的人，他来到这个世界既不太早也不太晚；那个居于其永恒当中的人，他将会在生活当中发现自己的意义。”（SKS 3，pp.183-184）

有了对忧郁的如是理解，克尔凯郭尔提出了另一个重要的概念：忧惧（angst），在其心理学著作《忧惧的概念》当中他对这个概念做出了阐发。在书中，假名作者Vigilius Haufniensis描述了忧惧的诸种现象并且发问道，忧惧或者勿宁说一个人会变得忧惧的事实会揭示出人是什么呢？对此他回答说：人是一个与成为他自己这一任务密不可分的自我。这位假名作者还描述了这项任务失败的原因，因为个体不仅仅在因善而且也在因恶的忧惧当中受到了束缚，最终，他陷入了妖魔式的内敛当中。

而忧惧又引发出了另一个新的概念：绝望（Fortvivlelse），对此克尔凯郭尔让其身为基督徒的假名作者Anti-Climacus在《致死之疾病》一书中做出了分析，该书与《忧惧的概念》相呼应。正是Anti-Climacus表达了克尔凯郭尔关于人的最终的观点：人是一个综合体，是一个在诸多不同种的尺度（Størrelse；对应于德文Grösse）之间的关系，例如时间性与永恒性、必然性与可能性，但是它却是一种与自身发生关联的关系。在书的第一部分中，Anti-Climacus通过对绝望的不同形式的描述展开了这一观念，在此绝望被理解为人不愿成为自我。在书的第二部分中，作者深入阐明了他对绝望的理解，他认为绝望是罪，以此，他与《忧惧的概念》一书中关于罪的理论相呼应。于是，绝望成了经强化的沮丧，或者是以上帝为背景而思想时的沮丧，也就是说，一个人不愿意成为如上帝所创造的那样的自我，不愿去意愿着或者执行上帝的意

志。“心的纯洁性在于意愿——（件事）”，而这个“一”最终就是上帝。

那个意愿着上帝并且因此也意愿着成为如上帝所创造的自我一样的人；那个不再与上帝和其自身相疏离的人——处于这种疏离状态的人或者处于在罪过（Skyld）的封闭的禁锢当中，或者处于关于自我的梦想的非现实的理想图景当中；那个人将真正地走向自我，他将与自我和自我同一性共在，因此，他将在场于生活的实在的场中。克尔凯郭尔在其成文于1849年的三则审美性的、关于上帝的训导书《田野的百合与空中的飞鸟》中这样写道：“什么是快乐，或者说快乐是什么？快乐也就是真正地与自己同在，而真正地与自己同在指的就是那个‘今天’；在（være）今天，其实就是指在今天。它与说‘你在今天’，与说‘你与你自身就在今天同在’，说‘不幸的明天不会降临到你的头上’同样正确。快乐指的就是同在的时间，它所着力强调的是同在的时间（den nærværende Tid）。因此上帝是幸福的，作为永恒的存在他这样说：今天；作为永恒的和无限的存在，他自身与今天同在。”（SV14，160）

克尔凯郭尔在第一阶段的写作中完成了对三种人性的“生存境界”的描述之后，在第二阶段中他指出了在与基督教的关系之下这三种境界的不足之处。一个人要成为一个真实的自我，首先要通过作为上帝所创造的产物而与自己建立关联。一个人要成为真正的自我，他首先要认识基督并且使他的罪过得到宽恕。但是，在认识之前同样需要行动。因此，真理总是在行动中的真理，正如信仰总是在作为（Gjerninger）中的信仰一样。

在第二阶段的写作当中，对人性的和基督性的理解同时得到了强化。克尔凯郭尔进一步强调，那个决定性的范畴即在于单个的人，即“那个单一者”（hiin Enkelte）；但是与此同时，他也越来越强调一种以宗教为根基的对于人与人之间的平等关系的把握。这一点与他对于所处时代的不断成熟的批评是并行的。1846年，克尔凯郭尔发表了题名为《文学评论》的作品，对一位年长于他的同时代丹麦作家托马西娜·伦堡夫人（1773-1856）的小说《两个时代》做出了评论。其间，克尔凯郭尔赋有洞见地总结了那个日益进步的现代社会的特征，表达了他的政治和社会思想，指出当今时代呈现出一种平均化和缺乏激情的倾向。

克尔凯郭尔自视自己是一位以“诠释基督教”为己任的宗教作家。他将“清洁空气”，他将把所有的幻象和所有的虚伪都剥除尽净，并且返回到“新约的基督教”。在此背景之下，他在自己生命的最后几年当中对丹麦的官方所宣称的基督教以及基督教权威机构展开了攻击。1854年年底，克尔凯郭尔以在名为《祖国》的报纸上所发表的一系列文章开始了他针对教会的战斗。继而，这场战斗又继续在更强烈、更激进的新闻性小册子《瞬间》（共计9册）当中进行。

1855年10月，克尔凯郭尔在街头摔倒了，他病入膏肓，精力耗尽。他被送往了弗里德里克医院（地址即今天的哥本哈根市工艺美术博物馆），11月11日，他在那里告别了人世。

克尔凯郭尔在19世纪末、20世纪初之际被重新发现，并且在第一次世界大战之后获得了广泛的国际声誉。他成为辩证神学、存在哲学以及存在神学的巨大的灵感源泉。自20世纪60年代至80年代中期这段时间里，克尔凯郭尔（研究）一度处于低潮。自那以后，克尔凯郭尔获得了巨大的复兴，不仅在学者和研究者中间，而且还在一个更为广泛的公众当中；这种复兴不仅发生在丹麦国内，而且还发生在国际上，包括很多前东欧社会主义国家。

这种重新焕发的对于克尔凯郭尔的兴趣反映了一种崭新的对生存进行全面理解的愿望，人们希望在当今众多相对的、划时代的，以及由文化决定的真理之外寻求到一种可能的永恒真理。这种探求不仅仅在知识-哲学的层面之上，而且还应落实到伦理-生存的层面之上。这种寻求还与寻找对个体的意义、伦理学的基础以及宗教与社会的关系这些根本性问题的新的解答联系在一起。

“有两种类型的天才。第一种类型以雷声见长，但却稀有闪电。而另一种类型的天才则具有一种反思的规定性，借此他们向前推进……雷鸣声回来了，闪电也非常强烈。以闪电的速度和准确性，他们将击中那些可见的每一个点，而且是致命的一击。”毫无疑问，克尔凯郭尔属于后一种类型的天才。

（王齐译）

[1] 在现代丹麦的学位制度当中，magister对应于Master's Degree（硕士学位），但是在历史上，magistergrad却是哥本哈根大学哲学系的最高学位，自1824年以来它对应于其他系科的doktorgrad（博士学位），1854年该学位被废除。（译者注）

译者的话

早在2001年，我就在《世界哲学》的前身《哲学译丛》上发布了中国社会科学院哲学所将与丹麦哥本哈根大学合作翻译出版十卷本《克尔凯郭尔文集》的消息。当时，项目协议刚刚签订，我作为编委会秘书有责任向学界公布这一消息。时光流转，在过去的十余年间，很多学界前辈和同仁都对这个翻译项目表示了极大的关注和期望，也给了我很多的鼓励，令我感动和不安。今天，我终于怀着了一颗“战战兢兢”的心把这本薄薄的《哲学片断》呈现在读者面前，感觉像是学生递上了自己的考卷，期待着学界前辈和同仁的批评指正。

《哲学片断》的翻译始自2002年，那是在我结束了哥本哈根大学“克尔凯郭尔研究中心”的博士后研究之后所从事的第一项工作。离开丹麦的时候，我的语言感觉十分好，信心十足，所以选择了这篇篇幅不大的“小书”小试牛刀，虽然之前我早已通过英译本对这部著作的晦涩了然于胸。随着翻译工作的进展，我才觉得自己真是有些初生牛犊不怕虎的味道。《哲学片断》虽然篇幅短小，但寓意深刻，远比那部大部头的《对〈哲学片断〉的最后的、非学术性的附言》要困难。尽管如此，一年时间，这本十多万字的“小书”也就译完了。接下来的任务就是翻译《附言》。最初制订文集篇目的时候，编委会着眼于《哲学片断》和《附言》的厚薄不均问题，计划把这两部书放在一起，作为文集的第四、五卷同时出版，具体说就是在第四卷中收录《哲学片断》以及《附言》的一小部分，第五卷则收录《附言》的主体部分。这个方案虽不甚理想，但也不失为一种操作方法。无奈，《附言》的翻译一直未能列上日程，《哲学片断》也就被束之高阁了。今年编委会重审文集出版方案，从读者阅读的完整性出发，决定把两部书单独出版。于是我不得不面对自己十年前完成的译稿，一时似有面目全非之感，因为这毕竟不是以十年之功打磨出来的作品。聊以自慰的是，在十年时间中，我对克尔凯郭尔、对《哲学片断》的理解向前推进了；而断断续续翻译《附言》的经历也历练了我的技巧，校改过程中我似乎感觉为克尔凯郭尔的这本书找到了一种“汉语风格”。根据编委会的工作程序，京不特先生仔细审阅了译稿，在最大限度地尊重我的翻译风格的前提下，提出了很多我非常珍视的修改意见和建议，令我更为放心。所有的错误当然都在我本人。中国社会科学出版社的冯春风在过去的十年中为《克尔凯郭尔文集》的出版付出了很多心血，我们之间的合作十分愉快。

《克尔凯郭尔文集》所依文本是“克尔凯郭尔研究中心”自1997年开始整理出版的《克尔凯郭尔全集》（Søren Kierkegaards Skrifter，简称SKS），包括文本28卷、“集注”（Kommentarer）27卷，全集已于2013年初全部完成。本书的翻译依据的是《全集》和“集注”的第四卷。“集注”卷为读者和译者提供了从语言释义到历史文化背景等方方面面的帮

助。即使对丹麦本国人言，克尔凯郭尔的用语也因距今久远而不易把握。在翻译过程中，我根据中国读者的情况对“集注”卷中的相关内容进行了一定的删减，当然我也做了一些必要的添加，包括对一些主要概念的汉语诠释表达了自己的看法。所有这些注释均以“文后注”的形式出现，而脚注为原文所有，它们是文本的有机组成部分。为保持阅读的流畅，正文中未出现任何一个有异于文本的字符。文本中所采用的全部非丹麦文的字句都直接译出，“文后注”抄录有这些字句。在翻译西方哲学经典作品的时候，我有意识地采用了朱光潜、贺麟、王玖兴、杨一之诸位前辈的成果（除朱光潜先生外，其余三位都是我所在的哲学所西方哲学史研究室的前辈），他们曾经在相当长的一段时间内因“思想改造”尚未完成而无权撰写研究论文，只能以翻译为工作。但他们对翻译活动的认真、较真态度令人敬佩，深厚的学术功底和汉语之贴切古雅令人赞叹。听说贺先生尝言，翻译一部书就等于征服一部书，此语非曾尽心尽力做过翻译的人说不出来。我们读书都会碰到“读不懂”的时候，做研究工作时有时还可以把这些“读不懂”的地方暂时“悬置”起来，留存于心，待后日再解。但做翻译的时候此法却行不通——“读不懂”的地方是不允许绕过去的。当然，真读懂的部分译起来更得心应手，硬读懂的地方有可能不尽如人意。翻译涉及到解释学问题，因而翻译“无达诂”；同时翻译也是一门语言艺术，它的追求是无止境的。严肃的翻译比写作更让人觉得谨小慎微，因为翻译承载着比写作更多的责任。

哥本哈根大学的Niels-Jørgen Cappelørn教授是《克尔凯郭尔全集》的发起人和主要负责人，他从一开始就对中文翻译项目给予了极大的关切，并寄予厚望。没有他，就没有中文版《克尔凯郭尔文集》。这本书是献给他的。

宁可好好地吊死也不结坏的婚姻
(莎士比亚《第十二夜》第一幕第五场)

目录

《克尔凯郭尔文集》中文版序

前言

第一章 思想方案

甲

乙

第二章 神：教师和拯救者

第三章 绝对的悖谬

附录 对悖谬的愤慨

第四章 同时代弟子的状况

间奏曲

§1 生成

§2 历史

§3 过去

§4 把握过去

附录 应用

第五章 再传弟子

§1 再传弟子之间的差别

§2 关于再传弟子的问题

寓意

概念对照

人名对照

返回总目录

前言

这里提供的只是个小册子，我亲笔所写，代表自己，一切后果自负，^[1]它绝不自命参与了科学研究的努力^[2]，其间人们获得了正当的理由成为转换和过渡，成为终结者、准备者、参与者，成为合作者或自觉的追随者，成为英雄或某种相对的英雄，或者至少成为一个绝对的吹鼓手。这仅仅是个小册子而不会成为别的什么，即使我像贺伯格笔下的文学博士一样，但愿一切顺利，还要续写17卷^[3]。它绝少有机会成为别的什么，就像一个只能写半小时演讲稿的人，就算连篇累牍地写着，也不可能写出别的东西。这里所展示的与我的能力相匹配，我不像那位高贵的罗马人，他“出于充分的理由而非懒惰”^[4]而不去为体系服务^[5]，我可是一个懒惰的无所事事的人，出于天性，并且有着充足的理由。不过，我并不想犯游手好闲之罪，这罪在任何时代都是一桩政治罪，尤其是在动荡的岁月里，在古代它甚至要被处以死刑^[6]。可是，假如某君因其介入而犯下了一桩更大的罪行，假如他只能引起混淆，那么，他只管好自己的事情岂不是更好？并不是每个人都能幸运地使其思想活动与公共利益相吻合，那种幸运程度会使人们几乎难以断定，此人是为他自己还是为公众操心。当叙拉古沦陷的时候，阿基米德坐在那里，丝毫不受干扰地注视着他画的圆形，就是他对杀害他的罗马士兵说出了这些美丽的字句：“请不要打扰我的圆形”^[7]。那些没有如此走运的人应该寻找另外的原型。当科林斯受到腓利围城的威胁之时^[8]，所有居民都忙着工作，有的擦枪，有的垒石头，还有的在修墙。第欧根尼看到后，迅速卷起自己的长袍，怀着极大的热情把他的桶在街上滚来滚去^[9]。当别人问他为什么要这么做的时候，他回答说：我也在做事，我滚自己的桶来着，我可不想成为众多忙碌的人群当中唯一的游手好闲之徒。这样的行为至少不是诡辩的，假如亚里士多德关于诡辩术是人们赚钱的手段的说法是正确的话。这样的行为至少不会引人误解，我实在想不出会有人把第欧根尼当作城邦的解救者和施主。同样，我觉得也不可能会有人赋予一个小册子以世界历史的意义（至少这一点在我看来是能够威胁我的冒险事业的最大危险）；也不会有人假设说，那个小册子的作者就是我们可爱的皇都哥本哈根正在等待着的那个带有体系特点的撒罗门·格尔德卡布^[10]。假使真有一事发生的话，前言哲学片断这个罪人一定是天性愚蠢之极，而且很可能地，通过日复一日地在反唱中胡喊乱叫的方式，每一次都会有人使他相信，一个新的时代、一个新的纪元什么的即将到来^[11]。他完全用上了他被吝啬地配给的健全理智中的充足部分喊叫着，结果他进入了一种幸福状态，我们只能称之为高级的疯狂，其症状就是喊叫，痉挛式的喊叫，而喊叫的内容也就是这些词儿：时代，纪元，时代和纪元，纪元和时代，体系。这种幸福的情状是一种非理性的狂喜^[12]，就好像他生活中的每一天还不只是每四年才轮到一次的闰日，而好像是每隔一千年才碰上一回的日子似的。而概念也正像游园会上的杂耍艺人，

时刻耍着“转变”的戏法，直到这概念把那人“推倒”为止^[13]。上天保佑我和我的小册子不要落到这步田地，一个喧闹的“只会吵闹的傻瓜”会因其介入而把我从无忧无虑的自我满足状态中拖出来。一个如我这般的小册子作者会去阻止善良仁慈的读者不受限制地在这里寻找是否有可用的东西。那傻瓜还会把我置于一种悲喜剧式的尴尬境地，我将嘲笑自己的不幸，就像那座惬意的城市腓德烈在其不幸当中大笑一样，有人从报上读到一则当地的火警新闻：“警报响了起来，救火车从街道中驶过。”^[14]尽管腓德烈只有一辆救火车，而街道也可能不超过一条。这条新闻迫使读者推论，那辆唯一的救火车并不是直接开往出事地点，而是煞有介事地在街道上做从侧翼包围之势……不过，当然了，我的这篇小东西看来绝不会让人想到警报声，而它的作者无疑绝不倾向于去拉响警报。

那么，我的意思是什么呢？……请别问我这个问题。其次，我是否有个“意思”，对于他人来说这比“我的意思是什么”更无足轻重。对我来说，有所意味既太多又太少，它预先设定了生活中的一种安全和健康，一如俗世生活中拥有妻室儿女的情形，不过这些并没有赐给那些日夜操劳忙碌但却仍然生活无着的人们。在精神的世界里我的情况即是如此。我曾经、而且仍然在培养我自己为了思想轻松起舞，尽最大可能地为上帝的荣耀和我自己的快乐自愿放弃一切世俗的幸福和公民的体面声望，放弃共同的利益^[15]和欢乐的和谐，而这些都意味着有个“意思”。

我是否会由此得到报偿，是否会像那些伺候祭坛因而也分享坛上的物的人们一样呢？^[16]……这一点将由我自己决定。我所服务的对象，用金融家的话来说，有着良好的信用，而且这里所说的“良好信用”与金融家理解的不同。不过，如果有谁出于礼貌而假定我有个“意思”，如果他把这殷勤推向极端而接受了那个“意思”，只因为那是我的；那么，我对他的殷勤表示遗憾，因为它给予了一个毫无价值的人；对他的“意思”我也表示遗憾，假如他的“意思”与我的并无二致的话。我可以拿我自己的生活来冒险，我可以郑重地与我自己的生活开玩笑，而不是别人的生活。这是我能够做到的，是我能为思想做的唯一的事。我没有什么学问可以提供给思想，“几乎不值一个德拉克马的课程，更别提值50德拉克马的大课了”（《克拉底鲁》）^[17]。我有的只是我自己的生活的，每当困难显现之时，我立刻就会拿它来下注。于是，那舞蹈轻盈起来；关于死亡的思想是位曼妙的舞伴，我的舞伴，其他任何人对我来说都太沉重了。因此，我请求，向神请求^[18]：谁也别请我跳舞，因为我不跳舞。

约翰尼斯·克利马克斯

题解

1. 书名

《哲学片断或片断的哲学》原文写为Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi，英译为Philosophical Fragments。把丹麦语词Smuler译成拉丁语源的Fragments颇为一些丹麦学者所诟病，其理由是Smule除了指“从某物分离出来的极小的、甚至是贫乏的部分”之外，本

身还有“面包渣”的意思。《马太福音》15：21-28“迦南妇人的信心”一节中，耶稣对前来寻求帮助迦南妇人说：“不好拿儿女的饼丢给狗吃”。妇人说：“主啊，不错，但是狗也吃他主人桌子上掉下来的碎渣儿。”耶稣视这妇人的信心为大，因此成全了她的心意，治愈了她女儿的病。这里的“碎渣儿”在丹麦语《马太福音》中，用的就是de smuler。但就Smule(r)的主体意思言，Fragment的意思并未出其左右，中文“片断”的意思也与之相契合，它们都有“不管分离出来的部分有多小、多微不足道，它们仍具有与其所出之物相同的本质”的意思，因此我选择“片断”而非更形象的“碎片”、“残片”来与Smuler相对应。这一点与假名作者在行文中称这本书是个“小册子”(Piecce)的意思是相吻合的。此外，考虑到克尔凯郭尔对哲学体系化的批判态度，我想借助“片断”一词所蕴含的“整体之一部分”的意思，以及它作为形容词所表示的“零碎的、不完整的”意思来与“体系”相对立。

2. 出版时间

《哲学片断》出版于1844年6月13日，“克尔凯郭尔”的名字(写为S. Kierkegaard)作为“出版人”而出现。同年6月8日，克尔凯郭尔用真名发表了*Tre opbyggelige Taler*(《三则启示性训导文》)；6月17日，他用假名Vigilius Haufniensis出版了*Begrebet Angest*(《恐惧的概念》)，用假名Nicolaus Notabene出版*Forord*(《前言》)。

3. 假名作者

Johannes Climacus(约翰尼斯·克利马克斯)的名字是有喻义和来历的。Climacus意为“台阶”、“阶梯”，这是一位希腊修道士和隐士(约579年-649年)的绰号。此人曾独居山洞40年，著有*scala paradisi*一书，意为《天堂之梯》，其意象取自《创世记》当中雅各所梦见的“顶天立地”的“梯子”(28：12)，该书着重讨论了修道士们应该摒弃的邪恶和应该追求的美德。

4. 题辞

克尔凯郭尔不谙英文，他所阅读的莎士比亚著作是由德国浪漫派作家施莱格尔(A.W.Schlegel)和蒂克(L.Tieck)所译的德文版*Shakespeare's dramatische Werke*。

[1] “我亲笔所写，代表自己，一切后果自负”对应于三个独立的固定拉丁语表达：proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio。

[2] 丹麦语中videnskabelig一词既有“科学的”，又有“学术的”甚至“学院化的”意思。“科学研究的努力”(den videnskabelige Stræben)指的是黑格尔力图使哲学“接近于科学的形式”并成为“真正的知识”的努力，故仅取其“科学的”涵义。

[3] 路德维·贺伯格(Ludvig Holberg, 1684-1754)，丹麦-挪威剧作家，丹麦戏剧艺术的奠基人，其青铜塑像矗立在哥本哈根皇家剧院门前。此处的典故出自他写于1725年的喜剧《雅各布·冯·曲堡或夸夸其谈的士兵》(*Jacob von Tyboe Eller Den stortalende Soldat*)，剧中有个博学的文学博士Stygotius说：“我将要踏着前辈的足迹，后天人们将会看到证据，到那时，但愿一切顺利，我要去答辩。”他的论文题为《论这个或那个地方》(de alicubitate)，他许诺说还要续写5卷。

[4] “那个高贵的罗马人”指罗马历史学家萨卢斯特（Sallust）（公元前86年-前34年）。他曾是凯撒的一个党羽，后撰写了关于朱古达战争的历史。“出于充分的理由而非懒惰”（*merito magis quam ignavia*）的说法即出自他，原文为拉丁文。

[5] “体系”（Systemet）在此指的是克尔凯郭尔生活的时代特点。他的老师、丹麦神学家马藤森（H. L. Martensen）在他的一则文学评论中曾这样写道：“这是毋庸置疑的，我们的时代……从本质上可以归结为思想的、理念的和理想的时代。……我们的时代不仅在严格的意义上说是哲学的、科学的体系的时代，而且还是宗教的、文艺的、政治的乃至工业的和贸易的体系的时代。普遍性已经成为一种被认同的力量，而任何一种具体的利益都将退居后台。”

[6] 希腊历史学家普鲁塔克记载，索伦（Solon，公元前640-前560年）曾发布法令，称对公共事物和公共利益漠不关心的游手好闲者是可耻的。他的前任德拉康（Drakon）甚至于公元前624年在雅典颁布法律，判处游手好闲者死刑。

[7] 阿基米德此言在本书中写做 *nolite perturbare circulos meos*，出自瓦勒里乌斯·马克西穆斯（Valerius Maximus）所著9卷本《奇闻逸事录》中的第8卷，原书写做 *noli, obsecro, istum disturbare*（我请求你们，不要打扰这个东西）。

[8] 此处指发动马其顿战争的腓利二世（公元前382-前336年）。

[9] 西诺卜的第欧根尼（Diogenes of Sinope，约公元前400-前325年），著名的希腊犬儒主义者，以其独特的生活方式、尖锐犀利而具有讽刺性的谈话而著称。他常常住在雅典的大街上、市场上、神庙中甚至一只木桶里。此处所引逸事见希腊作家琉善（Lucian，约公元前120-前80年）的记载。

[10] 此典出自丹麦剧作家、黑格尔主义哲学家海伯格（J. L. Heiberg）的写于1825年的闹剧《撒罗门王和制帽商扬》（*Kong Salomon og Jørgen Hattemager*）。剧中富有的男爵格尔德卡布（Goldkalb）从法兰克福到哥本哈根，哥本哈根的市民做好了充分的接待工作。而一个来自汉堡的与男爵同姓的破产犹太商人撒罗门的衣服被偷，于是他索性穿起闪着银光的狂欢节服装、戴着睡帽扮做男爵，结果受到了哥本哈根市民的热烈欢迎。该剧剧名已成为一个固定的丹麦语短语，意为“真的有所差别”。

[11] “反唱”是将歌词从尾唱至头，此法常出现在希腊合唱中。所谓“时代”、“纪元”的说法可能暗指黑格尔哲学带来的划时代的意义，以及力图“超越”黑格尔体系的努力。

[12] “非理性的狂喜”很可能指海伯格传记中所提到的“皈依”黑格尔哲学时的感受。“……突然，我前所未有地感觉到，我被一种瞬间的内心景象捕捉住了，它为我照亮了我思考的全部区域，唤醒了我身上至今仍掩蔽着的中心思想。从那时起，那个广阔的轮廓当中的体系对我而言变得清晰了，我完全被说服了，至少我理解了它的核心。说真的，那个奇妙的瞬间几乎是我生命中最为至关重要的时刻；它给予了我从未有过的一种安宁、安全和自我意识。”

[13] 克尔凯郭尔的时代，位于哥本哈根北郊的皇家园林“鹿苑”（Dyrehave）于每年6月24日至7月2日对全体国民开放，其间会搭设很多帐篷和桌子，并有杂耍、歌舞、木偶等民间游艺活动。克尔凯郭尔在这里使用的 *slaa om* 是一个双关语，一来指杂耍艺人所玩的那种头脚倒置的游戏，二来该词在丹麦语中被用来描述黑格尔哲学中正-反-合式的辩证发展历程中的第二步。

[14] 腓德烈（Fredericia）是位于丹麦日德兰半岛的一个港市。研究者们未找到此处提及的“火警新闻”逸事的出处。

[15] “共同的利益”原文为拉丁文 *communio bonorum*。

[16] 《哥林多前书》第9章第13节：“你们岂不知为圣事劳碌的就吃殿中的物吗？伺候祭坛的就分领坛上的物吗？”

[17] 柏拉图对话《克拉底鲁篇》中苏格拉底曾说：“不过假如我曾听过普罗第科值50德拉克马的演讲的话，据他自己宣称，听过这演讲的人或许会从中受到教育，那么没有什么会阻止我立刻看到关于名望的真实情况。可是我只听过他值1个德拉克马的演讲，因此这方面的情况究竟如何我可是弄不明白的。”德拉克马是古希腊时期的银币。

[18] “向神请求”原文为拉丁文 *per deos obsecro*。

第一章 思想方案

命题

问题来自甚至不知是何原因令他做如是追问的无知者

真理是否可教？^[1]我们将由这个问题开始。这是一个苏格拉底式的问题，或者说是由苏格拉底的问题演变而来。他曾问美德是否可教，因为美德曾一再被定义为知识（参《普罗泰戈拉》、《高尔吉亚》、《美诺》和《欧绪德谟》）。如果真理是可教的，它就必须被设定为“非存在”，于是乎，因为它是可教的，所以它是被人追寻到的。在此我们碰到了一个难题，即苏格拉底在《美诺》篇（80节结尾）中提醒读者注意到的那个“好斗的命题”^[2]，也就是说，一个人不可能追寻他所知的，同样也不可能追寻他所不知的。他不能追寻他所知的，既然他已经知道了；他亦不能追寻他所不知的，因为他甚至不知道他应该去追寻什么。借助于这样一种思路，苏格拉底想通了这个难题，即：所有的学习和追问都只不过是回忆^[3]，因此，无知者只需被提醒，以便依靠他自己回忆起他曾知道的。如此一来，真理并不是被带到他身内，而是本来就在他身内。苏格拉底继续发展了这个思想，结果那种希腊式的情致^[4]在此得到了浓缩，因为这思想成为灵魂不朽的一个证据，请注意这是向后倒退的；或者成为灵魂在先存在的一个证据^[5]。^[6]

由此可以看到，苏格拉底在忠实于自身和艺术化地实现他本人所理解的东西这些方面带来了哪些神奇的后果。他曾是且将一直是一名助产士；这并非因为在他的身上“缺乏肯定的东西”^{[7][8]}，而是因为他将这一点视为人与人之间所能有的至上关系。在这方面他永远是正确的。虽然从来都存在着一个神圣的出发点，但是如果我们反思“绝对”而非与偶然性周旋，并且发自内心地自愿放弃去理解那个被视为是人类的欲念和体系的奥秘的“一半”的观念^[9]的时候，第一章 思想方案哲学片断则苏格拉底所说的人与人之间的关系仍然是真实的关系。苏格拉底是神亲自审定的助产士之一，他所完成的业绩是神的事业（参柏拉图《申辩》），尽管人们把他看成是个怪人^[10]（《泰阿泰德》，第149节）。神的旨意是说——对此苏格拉底自己是理解的，神禁止他生产（“神让我为他人接生，可是却拒绝了让我生产”，《泰阿泰德》，第150节）^[11]；因为在人与人之间为他人接生^[12]是至上的关系，而生产则当归诸神。

从苏格拉底的角度出发，任何一个在时间当中的出发点，正因为如此，都是一个偶然的、消失着的点，一种偶因。一位教师差不多也是这样，假如说他是以某种方式将他本人及其学识奉献出来的话，那么他并没有给予，而只是在拿走。这样一来他甚至算不得某人的朋友，更别提是教师了。可这正是苏格拉底思想的深刻之处，是其高贵的、彻底的人性，他没有徒劳无益地与那些聪明的头脑为武，而是自视与毛皮工匠联系得更紧密。这也就是他为什么很快就“确信物理学并非人类的学科，从而开始在作坊和广场宣讲伦理学”的原因（第欧根尼·拉尔修，II，5，21）；他与所有与他交谈的人绝对平等地讨论哲学，不管对方是谁。半

心半意地，讨价还价地，带着坚执和放弃，在一定程度上一个人好像欠了另一个人些什么，但在一定程度上却又不是这么回事。带着那个模糊的词，它能够解释一切但却除了“究竟在哪种程度上”之外。带着所有这些东西，人们既没有超越苏格拉底，也没有达到启示的概念，而是停留在空谈之中。在苏格拉底看来，每个人自己就是中心，整个世界只以他为中心，因为人的自我认识是一种神的认识。苏格拉底就是这样理解自己的，他认为每个人也应该这样理解自身，并且以此去理解他与单一者的关系，带着同样的谦卑和骄傲。由此，苏格拉底拥有足够的勇气和冷静成为他自己，而在与他人的关系的问题上，他甚至对最愚蠢的人也只不过是一个偶因。噢，多么罕见的慷慨，在我们的时代真是少见，如今的牧师只比教堂执事大一点儿，任何他人都是权威，所有的差异和权威都在某种具有共性的疯狂中、或者说在同甘共苦[13]中被调和了[14]。在无人真正拥有权威、无人能够以此方式令他人受益、或者真正能够把被保护人[15]带走的情况下，别的方式反而会更成功。因为有一点是确定的，当一个傻瓜自己走开之时，他会带上其他很多人[16]。

假如在习得真理方面情况确实如此的话，那么我是向苏格拉底还是普罗弟科[17]还是某个女仆学习，这一点于我仅有历史的意义；或者假设我像那个处于迷狂之中的柏拉图[18]，则这种关系就是诗性的。那种迷狂，尽管很美，尽管我希望我本人以及所有他人都有“激情的倾向”[19]——只有斯多噶主义者会小心提防它，尽管我并没有以苏格拉底式的慷慨和苏格拉底式的自我弃绝来思考其虚无性；但是，这迷狂只不过是一种幻象，苏格拉底可能会说那是头脑的迷糊，其间世俗的差异性几乎是贪婪地膨胀着。对我来说，苏格拉底或者普罗弟科所教授的到底是什么，这一点除了能引起我的历史兴趣外别无他致，因为那个能使我获得安宁的真理本就在我身内，它将由我自己带出来，即便是苏格拉底也不能把它交给 我，就像车夫拉不动马匹所拉的重物一样，尽管他的鞭子可以帮助他达到这一目的。[20]我与苏格拉底或普罗弟科的关系与我的永恒福祉无关，因为我的永恒福祉是在我掌握真理的进程中反向地给予我的，而这真理我从一开始即已拥有，只是我并不知道。假想我在来世遇到了苏格拉底或者普罗弟科或者那个女仆，他们中的任何一个都只不过是偶因，正如苏格拉底无畏地说过的，即使在阴曹地府里他也只是发问[21]；因为关于发问的思想的终结点在于，被询问到的人原本即拥有真理，并且他是自己获得这真理的。时间的出发点是无，因为就在我发现我在不自知的情况下从来都拥有真理的那一瞬，那个瞬间已经被隐藏在永恒之中、被永恒吸收掉了，可以说我甚至都无法找到它，尽管我寻找过了，因为它既不在这里也不在那里，它只是“无所不在且又无处存在”[22]。

假设事实并非如上所述，则时间中的瞬间就会具有决定性的意义，以至于我永远都无法将之忘却，因为那个尚未来临的永恒就在这一瞬间临现。下面我们将在此假设之下考察与“真理是否可教”这一问题相关的诸种情况。

1) 先前的状态

我们从苏格拉底的难题开始，即人如何能够寻找到真理，既然无论人是否拥有真理，这一点都是不可能的。事实上苏格拉底式的思想取消了或此或彼的选择，因为从根本上说，每个人原本就拥有真理。这是苏格拉底的解释。我们已经看到了由此而生的与瞬间相关的结果。假如瞬间具有决定性的意义，那么追寻者在此之前并未获得真理，他甚至还没有处于无知的状态；否则，那个瞬间只不过是偶因的瞬间。实际上，他甚至连追寻者都算不上。这就是我们提出难题的方式，如果我们并不想用苏格拉底的方式来解释它的话。结果他应该被界定为身处真理之外（不是接近着真理，而是远离着真理，就像改宗者那样），或者被界定为谬误^[23]。他就是谬误。但是，我们如何能够提醒他想起他并不知道的东西、因而也无法回忆起来的东西呢？或者说这样做有什么用呢？

2) 教师

假如教师要成为提醒学生的偶因，那么他并不是帮助学生回忆起他原本知道真理这一事实，因为那学生实际上是谬误。教师能够成为学生去回忆的偶因就在于，学生是谬误。可是，通过回忆，学生恰恰被排除在真理之外，甚至超过了他对自己是谬误的无知。结果，教师恰恰通过提醒学生的方式而把学生从自己身边推开了；只是学生以转向自身的方式发现了他的谬误，而非发现他曾经知道真理的事实。就此种意识行为言，苏格拉底的原则是有效的：教师仅仅是一种偶因，不管他是何许人物，即使他是神。因为我自己的谬误只有我自己才能发现；只有当我发现它的时候，它才被发现，就算此前全世界都知道也不算数。（在关于瞬间的假设前提之下，这是唯一可与苏格拉底的原则相类比的原则。）

假如学生要掌握真理，那么教师应该把真理带给他；不仅如此，他还应该带给学生理解真理的条件。如果那个学生本人就是他理解真理的条件的话，则他只需要去回忆。因为有了理解真理的条件如同可以追问那个条件，在条件和问题之中包含着被限制之物和答案。（假如情况并非如此，则我们只能以苏格拉底的方式去理解瞬间。）

可是，不仅给予学生真理而且还给予他理解真理的条件的人并不是教师。教育取决于某个条件的最终出现；没有那个条件，教师则一无所能。但是还有另一种情况，在教师开始教导学生之前，他不是改造学生，而是对他进行再塑造^[24]。但是这一点无人能够做到，假如这情形发生，它只能由神自己完成。

现在，假设学生出场了，他当然是被创造出来的，而且神还应该给予他理解真理的条件（否则，他先前只是动物，是那位带着条件而给予他真理的教师第一次把他变成了人）。可是，假如说瞬间具有决定性的意义（如果不假设这一点，我们只能停留在苏格拉底的立场上），那么他的在场是缺乏条件的，那条件实际上被剥夺了。这一点不可能因神而起（因为这是个矛盾），或者不可能因某种偶然而出现（因为低等存在战胜高等存在是一个矛盾）^[25]，而只能因他自己而起。设若他能够以这样的方式丧失该条件，也就是说这一切并非因他而起；如果他不是因为自己而处于那种缺失状态的话，那么他只是偶然地获得了该条件，而这一点又是一个矛盾，因为事关真理的条件是一个本质条件。于是，谬误也就不仅仅是身处真理之外，它还是反对真理的，对此我们可以说，他自己曾经错失了那个条件，并且在继续失去它。

于是，这教师就是神，作为偶因他所起的作用便是提醒学生，他是谬误，而且是因自身的罪过。可是，我们该如何称呼这种身为谬误、且因自身罪过所致的状态呢？让我们称之为罪。^[26]

这教师就是神，他给出了条件和真理。我们应当如何称呼这样一位教师呢？因为我们都会认可，我们早已超出了教师的定义。假如学生处于谬误之中且因自身缘故而致（根据前述，他不可能有别的方式），他看起来像是自由的，因为自由就是自己能够决定自身^[27]。但是事实上他是不自由的、受束缚的、被排除在外的；因为不受真理限制也就是被排除在外，而因自身之故被排除在外就是被束缚。可是，既然他因自身而被束缚，那么他便不能为自己松绑，或者说不能自己解放自己。因为束缚我的东西应该能够解放我，只要它愿意的话；既然是自己束缚自己，他当然能够做到解放自己。当然，首先他本人必须愿意才行。现在假设，他从记忆的深处记起，那位教师作为他回忆的偶因（这一点永不能忘）使他回忆的东西；再假设他本人希望如此。在这种情况下（假如他愿意为之，他便能自己为之），他曾经受束缚的状态便成为一个过去的状态，这状态在解放的瞬间消失得无影无踪，瞬间并不会获得决定性的意义。他可能并不知道他一直在自己束缚自己，而现在又自己解放了自己。^[28]按照这个思路，瞬间并没有取得决定性的意义，不过这一点正是我们的假设。根据该假设，他无法解放自己。（事实的确如此；因为他把自由的力量服务于奴役，于是他自由地身处奴役之中，以此奴役的联合力量成长起来并且最终使他沦为罪的奴仆^[29]。）

现在，我们该把这样一位教师称做什么呢？他既给予我们条件又给予我们真理。让我们称他为拯救者，因为他的确将学生从奴役状态之中拯救了出来，将他从自身中拯救了出来。让我们称他为解放者，因为他

解放了那个自己俘虏自己的人，没有人会如此可怕地被囚禁着，也没有任何一种囚禁能像这种自我束缚一样不可挣脱！可这么说还远远不够，因为通过奴役他实际上是有罪的，而如果教师给了他条件和真理，则这教师就是一个调和者，他带走了笼罩在罪人身上的义愤。

这样的一位教师学生永不能忘；因为就在他忘却的那一瞬间，他会再次向自身沉潜，就像那个曾经拥有条件的人一样，他忘却了神的存在便会再次陷入奴役之中。假如他们在来世相遇，教师还会把条件给予一个以前未曾接受之的人，而对于那个曾经接受了条件的人来说，教师会变成另外一个人。条件实际上是一种信任，因此之故，接受者应该负起责任。可是我们该如何称呼这样一位教师呢？一位教师应该能够评估一个学生，看他是否有所进步，但是却不能评判他。一位教师应该具有苏格拉底的精神从而认识到，他无法给予学生本质性的东西。因此，这里所说的教师其实并不是教师，而是一位法官。^[30]虽然学生最大限度地采纳了那个条件并因此沉浸在真理之中，他永远都无法忘记这位教师，或者让他如苏格拉底那样地消失。可就是后者实际上也远比那些不合时宜的小气和受挫的迷狂要深刻得多；而假如前者不是真理的话，它就是最高的真理。

现在来看看这个瞬间。这样的一个瞬间有其独特性。如同所有的瞬间，它是短暂的、片刻性的、稍纵即逝的；如同所有的瞬间，在下一个瞬间来临之际，它已经逝去了。可是，这个瞬间又是决定性的，而且它被永恒所充满。这样的一个瞬间应当有个独特的名称，让我们称之为时候满足^[31]。

3) 弟子

当弟子是谬误（否则我们将会返回到苏格拉底的立场）但又同时是一个人的时候，此时他获得了条件和真理，那么他并不是首次才变成人，因为他本来就是人；我们说他变成了另外的一个人，不是在戏谑的意义上所说的什么跟以前同质的另外的一个人，而是变成了一个异质的人，或者说应该说他变成了一个新人。

假如他是谬误，实际上他就是在不断地远离真理；而就在他接受条件的那一瞬间，他走上了一个相反的方向，或者说他掉转了方向。让我们把这种变化称之为转变，尽管这是一个目前尚未被采用的词。可这恰恰是我们选择它的原因，为了使我们不受干扰。说真的，这词就像是为了我们所讨论的那种变化而造似的。

假如他因自身的罪过而陷入谬误之中，那么在谬误尚未进入他的意识，或者说他未曾意识到他是因自身的罪过而身陷谬误的时候，这种转变是不会发生的。只有带着这种意识，他才与过去挥手告别。可是，人们何以能无忧地与过去告别呢？这忧^[32]正是因为他长期身处先前的那种状态而生。让我们把这忧称做悔悟；因为那种向后看的东西就是悔

悟，而且正因为如此，悔悟才会加快速度向它前面的东西跑去[33]！

假如他曾处于谬误之中，后来他带着条件接受了真理，在他的身上必定发生了某种变化，就像从“非存在”到“存在”一样。可是那种从“非存在”到“存在”的变化是出生式的变化。已经存在了的人是不能被生出来的，可是他却被生了出来。 [34]让我们把这种转变称作重生， [35]以此方式他第二次来到这个世界，就像他刚出生时一样。独自一人，他对那个他降生其间的世界还一无所知，不知道这世上是否有人居住，是否有他人存在。人们可以给一批人行洗礼，但却永无可能让一批人再生。就像那个借助苏格拉底的助产术出生的人一样，他因为这个原因忘掉了世上的一切，在深层的意义上他并不欠任何人任何东西。同样的，再生者也不欠任何人任何东西，但是他却欠了那位神性的教师一切；他还应该像那个因自身而忘记整个世界的人一样，因那位教师而忘却自己。

如果瞬间要具有决定性的意义，没有这一点我们将返回苏格拉底的立场，不管我们说了些什么，尽管我们用了很多奇特的字眼，尽管我们在未能理解自身的情况下自认早已超越了那个单纯的智者[36]，他曾坚决地把神、人和他本人区分开来，比米诺斯、艾楚斯和刺达曼提更坚决[37]；那么，裂痕显现了，人们无法返回到从前，也不能因要去回忆那记忆所带给他的东西而感到高兴，更不用说他能以自身的力量再次把神拉到自己这边。

可是，这里展开的问题是可思考的吗？我们不急于给出答案。那些因反思的繁复而无法得出结论的人并不是唯一的，还有一类人也给不出答案，他们在回答问题时表现出了惊人的速度，但却在能够解释那个难题之前没有足够的徐缓反复思考之。在做出回答之前我们首先要问，究竟该由谁来回答这个问题。一个事关出生的问题是可思考的吗？当然可以，为什么不行呢？可是究竟该由谁去思考这问题，是那些已经出生了的人，还是尚未出生的人？说是后一类人是不可思议的，人们做梦都想不到这一点；而已经出生了的人也绝无可能生出这样的念头。当一个已出生的人思考其出生之时，实际上他所思考的是从“非存在”到“存在”的转变。重生的情况亦然。或者，说什么重生之前的“非存在”要比出生之前的“非存在”包含更多的“存在”，这会把我们在此讨论的问题弄得更加困难。可是究竟该由谁来思考这个问题呢？当然是重生者，因为让未重生者去思考此事简直不可思议，而若说未重生者竟会生出这样的念头，那真是荒谬绝伦了。

假如某君最初曾经拥有理解真理的条件，那么他会思考，神是存在的，由此他自己也存在。假如他身处谬误之中，他就该自己思考这一点，否则即便是回忆也帮不了他。至于他是否该超越这一点，则当由那个瞬间决定（尽管瞬间已经很有成效地让他认识到，他就是谬误）。若不理解这一点，他将返回到苏格拉底的立场，尽管他自认的对于苏格拉

底的超越会给那个智慧的人带来很多麻烦，就像以前那些人一样，当苏格拉底从他们身上去掉一个又一个愚蠢论调的时候^[38]，他们愤怒得想去咬苏格拉底一口（参《泰阿泰德》，第151节）。

在这一瞬间，人们意识到自己出生了；而他将不再与之发生关联的此前的状态则是“非存在”。在这一瞬间，他意识到了自己的重生；因为他以前的状态其实就是“非存在”。假如他此前的状态是“已然存在”，那么如前所述，这个瞬间对他来说绝无决定性的意义。希腊式的情致集中在回忆之上，而我们的方案则集中在瞬间之上。这倒也不奇怪，从“非存在”到“存在”，这难道不是一桩最具激情的事情吗？

* * * * *

看，这就是我的方案！可是或许有人会说：“这是所有方案当中最可笑的一个，或者更准确地说，你是所有那些惯于编造无用且无法实施的思想方案的大师^[39]当中最可笑的一位。就算有人提出了一个愚蠢的方案，可总还有一点是确凿无疑的，也就是说，这方案是他自己设计的。而你呢，却像个流浪汉，用展示一块所有人都看得到的田产的方式来赚钱；或者像这么一人，他下午的时候收费展示一只公羊，可人们在上午却可以不花一分一文看到那只羊在田野上吃草。”

“也许吧，真不好意思。如果我现在显得非常可笑，那就让我用一个新的方案来弥补一下吧。火药已被发明了好多世纪了^[40]，因此，如果我假装火药是我发明的，那可够荒唐的。可是，如果我推断说火药为某君所发明，这是否也同样荒唐呢？好吧，现在我要很客气地假设说，客气得远远超出你的预想，是你最先想出了这个方案。假如你否认了这一点，你是否会同样否定，是别的什么人想出了它，我是说是某个人呢？这样一来我几乎跟所有其他人一样有可能想出这个方案。于是，你不会生我的气，因为我把属于别人的东西硬说成是我自己的，你生了我的气是因为我把本不属于人的东西硬说成是我自己的，而如果我撒谎把这项发明归诸你名下，你也会同样生气的。这难道不奇怪吗，竟然有这样的事情存在，每个了解此事的人都明白他并没有发明它，可那种‘到下一家去’^[41]的游戏却没有停止而且也不可能停止，哪怕一个人走向所有人？不过这种奇特性使我着了魔，因为它测试出了那个假说的正确性并且证明了它。要求人靠自己的力量去发现他‘非存在’这一点是荒谬的，而那个转换却恰恰是重生中的从‘非存在’到‘存在’的转换。至于他是否在此之后理解了这一论点，这倒没有任何关系，因为人们懂得使用火药，知道如何分解它的成分，这些都不意味着他们发明了火药。总之，你就只生我的气好了，也可以生所有那些假装想出了这个方案的人的气，但正因为如此，你就不必生这个思想的气了。”

[1] “真理是否可教”原文为Hvorvidt kan Sandheden læres。丹麦语中lære同时有“教”和“学”（尤其指自学）的意思，这里将之译成“可教”是因为这是一个苏格拉底的问题。苏格拉底在《美诺》篇中讨论的是“德性是可教还是不可教”的问题（87b）。丹麦语中lære的意思非常之好，它把“可教”与“可学”之间的相通性完全地表达了出来。

[2] “好斗的命题”（stridslysten Sætning）是对希腊词ἐπιθυμία λόγων的直译。在现行的柏拉图

著作丹麦语译本中，该词被译为rene Ordkløverier，意即“纯粹的诡辩”。克尔凯郭尔很可能采用的是施莱尔马赫的译法jenem streitsüchtigen Saz。

[3] 见《美诺》篇81d。

[4] “情致”原文为Pathos。这个词的译法遵从朱光潜先生。在黑格尔《美学》第一卷中的一则脚注中朱先生写道：“πάθος，希腊文（Pathos），本意有‘忍受’、‘怜悯’或‘恻隐’的意思，Passion（情欲）是从这个字来的，但是意义变了。Pathos与古汉语中‘情致’相近，这在中国过去诗文评论里也是习用的字眼。”（参黑格尔：《美学》第一卷，商务印书馆1991年，第295页注②。）“情致”一词虽然略显生僻，但它包含了“情趣”、“性情”、“志趣”、“兴致”这些意思在内，不仅古雅，而且在论及诸如“希腊式的情致”之时意思更为贴切。

[5] 苏格拉底关于灵魂不朽的思想见《美诺》篇81c及86b。

[6] 假如绝对地思考这个思想，也就是说不去考虑在先存在的不同情况，那么可以看到，那种希腊式思想在古代的或现代的思辨当中再现了：永恒的创造；与父亲的永别；永远地成为神祇，永远的自我牺牲；已逝的复活；来自上方的审判。所有这些都是那个关于回忆的希腊思想，只是人们并没有都注意到这一点，因为他们当然是以超越的方式达到这个思想的。假如我们要区分在先存在的不同形态的话，则这一趋近性思维中诸多永恒的“先”与相应的趋近思维中诸多永恒的“后”是一样的。人们需要设定一个在先存在以便解释存在中的矛盾（借助某种先前的存在，个体达到了他目前的存在状态，否则其现状无法解说），或者需要设定一个来世存在（在另一个星球上个体上可以得到更好的安顿，由此观之，他目前的状态并非不可解说）。[42]

[7] 我们这个时代说“某人有着肯定的东西”[43]与一个多神论者轻视一神论的否定性的情形几乎是一样的。多神论者有很多个神，而一神论者仅有一个；哲学家们有很多种思想，每一种都在一定程度上为真；而苏格拉底只有一个思想，但它是绝对的。

[8] 原文在“怪人”（Særling）之后附有希腊词ατοπωτατος。

[9] 括号内的引文原文写为希腊文：ματευεθαί με ό θεος αναγκ-αζει, γενναν απεωλυσεν。

[10] “接生”原文为希腊文ματευεθαί。

[11] 克尔凯郭尔曾在《哲学片断》的誊写稿中这样写道：“人们需要通过设定一个在先存在的办法来解释生存中的矛盾（亚历山大里亚学派）；人们通过某种来世存在来解释生存中的矛盾（星球间的迁移）。”这里所说的“亚历山大里亚学派”指的是公元2世纪的神学思想倾向；而所谓“在另一个星球上”、“星球间的迁移”的说法可能指克尔凯郭尔生活时代中所展开的关于在另一个星球上生活的争论，海伯格和马腾森的文章中都有此用法。

[12] “肯定的东西”一方面可能指黑格尔哲学的概念，另一方面可能指谢林的观念。谢林在“启示哲学”的演讲中把自己的哲学称做“肯定的”哲学，而把前此的哲学思想，比如黑格尔哲学，称为“否定的”哲学。克尔凯郭尔曾于1841至1842年冬天在柏林聆听了谢林的部分演讲。

[13] “同甘共苦”原为拉丁文commune naufragium，取自Commune naufragium dulce（est），直译为“一起遭遇海难是甜蜜的”，故译为“同甘共苦”。

[14] “调和”（mediere）是丹麦黑格尔主义者所使用的词汇，对应于黑格尔哲学中的概念Vermittlung。

[15] “被保护人”（Client）指需要一个地位较高且有权势的人保护的人。罗马时代，非罗马居民没有公民权，因而不能享受公民权益，不受罗马法律的保护。但是如果他们与罗马公民建立关系并接受其保护的话（此人称为Patron），他们就能享受罗马法律的保护。假如“被保护人”有了官司，“保护人”当在法庭上为其辩护。Client一词后来在英语和丹麦语中都指委托律师进行法律诉讼的“客户”。

[16] 此语源自丹麦语短语Narren går og tager en med sig。这是一种流行的纸牌游戏，其中每张牌的价值由上面的图案（比如，龙，马，猫，房子，傻子等）和数字（12-0）来决定。游戏者按顺序抽牌，依规则他们可与邻座同伴交换。交换结束时所有人亮牌，得分最低的将丢掉一分，而如果谁手中有张“傻子”（Nar），那个得分最低的人则将因之再丢一分。

[17] 普罗狄科（Prodikus），希腊智者和著名的雄辩术教师，苏格拉底的老师之一。根据色诺芬的回忆，苏格拉底把关于“歧路上的赫尔托斯的神话”归之于他。

[18] 柏拉图的“迷狂”很可能指诗人创作时的那种失去平常理智的状态。参见朱光潜所译《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社1997年，第8页。

[19] “激情的倾向”原文为希腊文 *εὐκαταφορία εἰς παθος*。

[20] 我在《克里托芬》中引的这一段只能被视为是一个第三者的言论，既然这篇对话被视为是伪作。克里托芬抱怨苏格拉底，认为在美德的问题上他只不过是“鼓动”[44]，因此，从那一瞬起，苏格拉底已经充分地普遍意义上推荐了美德，现在，他把每个人交给他自己。克里托芬认为，这种行为一定有其根据，要么苏格拉底并不知道更多的东西，要么他并不愿意多说。（参第410节）

[21] “鼓动”在原文中除了用丹麦文 *opmuntrende* 表示外，还在其后附有希腊文 *προτεράμενο*。

[22] “无所不在且又无处存在”原文为拉丁文 *et ubique et nusquam*。

[23] “谬误”原文为 *Usandhed*，英译为 *untruth*。该词在知识论的层面上指“谬误”，与“真理”相对；而在伦理层面上则有“不老实”的意思。这里取其与“真理”相对立的意思权且译为“谬误”，不过需要留意的是，基督教语境中的“真理”不能在知识论的层面上、而应在伦理的层面上加以理解和把握。这个意思在《约翰福音》14：6中表达得最为清楚。耶稣说：“我就是道路、真理、生命；若不借着我，没有人能到父那里去。”

[24] “改造”原文为 *omdanne*，有“再-教育”、“再-训化”的意思；而“再塑造”原文为 *omskabe*，即“再-创造”。

[25] 此处可能指奥古斯丁的观点。奥古斯丁设定了存在的等级，并且认为邪恶的根源在于意志的邪恶，在于远离上帝的至高无上的存在而转向自身相对低下的存在，因此，邪恶的意志剥夺了人身上的善。参《上帝之城》，XII，6-8。

[26] “罪过”原文为 *Skyld*（英文 *Guilt*），“罪”原文为 *Synd*（英文 *Sin*）。文中所有的楷体字对应于原文中的斜体字，以示强调，以下不一一注出。

[27] “自由就是自己能够决定自身”（*være hos sig selv, det er jo Frihed*）此句明显出自黑格尔。在《哲学全书》中黑格尔曾写道：“*Freiheit ist eben dieß, in seinem Andern bei sich selbst zu seyn...Freiheit ist nur da, wo kein Anderes für nich ist, das ich nicht selbst bin*”。

[28] 我们想放慢脚步，毕竟没有什么好着急的。有时走得太慢会使人无法接近目标，但有时太快又会晃过那个目标。在此我们要讲一点希腊哲学了。假如有一个小孩，他得到了一些零花钱，这钱刚好够买一本好书或者买件玩具，因为这两样东西的价格差不多。他买了玩具后，他还会有同样多的钱来买书吗？绝对不行，因为钱已经花掉了。可是他或许可以到书店老板那里去问问，他能否用玩具来换书。假设老板回答说：“我亲爱的孩子，你的玩具已经没有任何价值了。的确，当时你手上有钱，你可以拿它来买书或者买玩具。可是对于玩具来说这是桩尴尬的事：一旦被买走，它的全部价值也就丧失了。”那个孩子或许会想：这可真够奇怪的事。同样，人们一度可以用同样的代价买到自由或者奴役，那代价就是灵魂的自由选择或弃权。于是他选择了奴役。可是，假如现在他走到神的面前，问他是否能够将之与自由交换，回答肯定会是：“毫无疑问，你以前能够买到你所希望的任何东西，可是奴役的奇特之处就在于，人们一旦买它到手，它便毫无价值了，尽管人们付出了同样高昂的代价。”我想知道那人会不会说：这可真奇怪。再比如说，两军对峙之际，有一位骑士，双方都诚邀他入伙，可是他选择了失败的那方并且做了战俘。作为战俘他被带到征服者的面前，他愚蠢得想按原先提供给他条款来为征服者服务。我敢打赌那征服者会这样对他说：“亲爱的朋友，你现在是我的俘虏。的确，你曾经可以做另一种选择，可现在一切都变了。”这难道不奇怪吗？假如事实并非如此，假如瞬间不具有决定性的意义，那么孩子终归买到了书，只是他不知道这一点而错误地认为他买走的是玩具；而那个战俘终究也可以在另一阵营作战，只是由于大雾的原因而没有被看见，他终归站在了他现在是其战俘的一方。“堕落者与有德者对其道德状况并无任何力量，但是在开始的时候他的确有力量成为这样或那样，就像一个人在把石头扔出去之前有力量控制石头，而把石头扔出去之后却不行了。”（亚里士多德）[29] 否则，扔石头之举就会变成一个幻象，那个投掷者把石头拿在手中，尽管做出了投掷的动作，可那石头却如同怀疑论者所说的“飞矢”一样，纹丝未动[46]。

[29] “飞矢不动”为希腊怀疑论者芝诺为了反对运动的现实性所提出的著名命题之一

[30] 这一部分的楷体字（原文为斜体）“救世主”（*Frelser*）、“解放者”（*Forløser*）、“调和者”（*Forsoner*）和“法官”（*Dommer*）均为《新约》中用来描述耶稣的词汇。

[31] “时候满足”（*Tidens Fylde*）典出《加拉太书》第4章第4节，“及到时候满足，神就差遣他的儿子。”

[32] “忧”原文为 *Sorg*，英译为 *Sorrow*。“忧”的意思取自《诗经·王风·黍离》中的诗句：“知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求！悠悠苍天，此何人哉？！”

[33] 此处引自申《腓立书信》第3章第14节中保罗的话：“我只有一件事，就是忘记背后，努力面前的，向着标竿直跑……”

[34] 语出《约翰福音》第3章第3至7节。耶稣对法利赛人尼哥德慕说：“我实实在在地告诉你，人若不重生，就不能见神的国。”而尼哥德慕说：“人已经老了，如何能重生呢？岂能再进母腹生出来吗？”耶稣说：“我实实在在的告诉你，人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。从肉身生的就是肉身；从灵生的就是灵。”

[35] 这一部分的楷体字“新（人）”（nyt〈Menneske〉）、“转变”（Omvendelse）、“悔悟”（Anger）和“重生”（Gjenfødselen）均为《新约》中广泛使用的词汇，亦为基督教救世论术语。

[36] “那个单纯的智者”（hiin eenfoldige Vise）指苏格拉底。

[37] 在希腊神话中，克里特国王米诺斯（Minos）及其兄弟利达曼提（Rhadamantus）以及宙斯的儿子艾楚斯（Æchus）负责在阴间根据人们的事功评判死者。在《申辩篇》当中，苏格拉底称他们为“真正的法官”。

[38] 原文在此句后用括号附有句意的希腊文επειδαν τινα ληρον αυτων αφαιρωμαι。

[39] “惯于编造无用且无法实施之思想方案的大师”（Projektmagere）语出贺伯格以拉丁文写作的《尼尔斯·克里姆的地下旅行》（Niels Klims Underjordiske Reise）一书。

[40] 此句源于丹麦谚语Han har så vist ikke opfundet krudtet，即“他并没有发明火药”，指人创造性不大。

[41] “到下一家去”（Huus-forbi）是流行牌戏中的术语。参注[16]。

[42] “缺乏肯定的东西”不是直接引文，而是克尔凯郭尔时代的一个哲学术语，泛指对一种不完美的立场的批判。在《论反讽概念》中，克尔凯郭尔即写到苏格拉底“缺乏肯定的东西”。

[43] 关于“人类的欲念和体系的奥秘的‘一半’”的思想很可能首先指柏拉图对话《会饮》篇所讲述的希腊神话。宙斯为了削弱人对神的反抗力量把人截成两半，因此每个人都只是人的一半，他要去寻找自己的另一半以便成为完整的人。人的爱欲和对于整体的需求即来源于此。参《柏拉图文艺对话录》，朱光潜译，人民文学出版社1997年，第238至242页。

黑格尔在《精神现象学》中谈到“自我意识”及其发展的时候，发展并转化了这种“欲望”和“一半”的思想。黑格尔指出：“就意欲的对象——生命来说，否定或者是来自一个对方，亦即出于欲望，或者是以一个特殊形式与另外一个不相干的形态相反对，或者是以生命的无机的普遍本性的形式来否定生命。……自我意识只有在有一个别的自我意识里才获得它的满足。”参黑格尔《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1997年，第121页。

[44] 在《申辩篇》中，当苏格拉底被陪审团判处有罪之后，他前瞻了自己在另一个世界中的命运，表现出了对死亡的无畏，以及不知“是否死后更幸福”的观点。

[45] 语出《约翰福音》第8章第34节。耶稣说：“我实实在在地告诉你们，所有犯罪的就是罪的奴仆。”

[46] 这段话是克尔凯郭尔是从其老师Poul Martin Møller的著作《古代哲学史讲演大纲》中摘录的，它取自亚里士多德《尼各马科伦理学》第3卷第5章（1114a）。在该书汉译本中符合此意的原话是这样说的：“但错过了机会，正如一块扔出去的石头不能再拉回来一样。但把石头拾起来还是扔出去由于自己，开始之点是在人们自身之内。那不公平之人和放荡之辈也是如此。在开始，他们本来可以不成为这等模样，然而既然他们自愿，也就无力加以改变了。”参《尼各马科伦理学》（修订本），苗力田译，中国社会科学出版社，1999年，第56页。

第二章 神：教师和拯救者

（一个诗的尝试）

让我们简要地看看苏格拉底，他也是一位教师。他在确定的生活环境当中出生，在他所隶属的人民中受教育，成年后他感觉到了一种召唤和冲动，之后便开始以自己的方式教育他人。在作为苏格拉底生活了一段时间后，当时机成熟之时，他便以教师苏格拉底的面貌出场了。他本人受到了环境的影响，反过来他也干预了环境。在成就了自己的事业之时，他既满足了他身内的要求，又满足了他人可能对他提出的要求。在此理解之下，这其实就是苏格拉底式的理解，教师被置于一种互惠关系之中，因为生活和环境是他成为教师的偶因，而他又成为他人学习的偶因。因此，他所受的影响与他对他人的影响一样多。苏格拉底就是这样认为的，因此他不愿为他的教学活动接受荣誉、荣誉职位或者钱财^[1]，因为他做出评判时就像一个已经离世的人那样不偏不倚。噢，罕见的知足感，在我们的时代真是罕见，如今金钱和桂冠都不足以回报教育的荣耀，但是人们确实在用世界上所有的黄金和荣誉来支付教育费用，因为它们等值的。不过，我们的时代毕竟有着“肯定的东西”，而且也是这方面的行家；相反苏格拉底则缺少了“肯定的东西”。我们来看这个匮乏能否解释他的狭隘性，这狭隘性的根源很可能在于，苏格拉底对人性充满热情，他带着那种神的嫉妒^[2]来约束自己和他人，并且在这嫉妒之中去爱神。在人与人之间这是至上的关系了：学生是教师理解自身的偶因，而教师又是学生理解自身的偶因。教师死后没有给学生的灵魂留下任何要求，学生也不能宣称教师欠了他些什么。假如我像那个迷狂中的柏拉图，假如我一听到苏格拉底的讲话，心就会像亚尔西巴德一样狂跳，比科里班特们跳得更激烈^[3]；如果我不去拥抱那圣人，我因崇拜而生的狂热就不会平息^[4]。苏格拉底很可能会微笑着对我说：“亲爱的朋友，事实上你是个不忠实的恋人，你崇拜我是因为我的智慧，你本人想成为最了解我的人，想成为那个我无法挣脱其因崇拜而生的拥抱的人，你难道不是一个诱惑者吗？”假如我不愿理解他，当他为我详解他欠我的跟我欠他的一样多的道理的时候，他那冷酷的反讽将把我置于绝望之境。噢，罕见的诚实，它不欺骗任何人，甚至是那把自身的幸福建立在受骗之上的人。这在我们的时代真是罕见，如今，所有的人都超越了苏格拉底，在评估自身方面，在使学生受益方面，在交往时多情善感，在因崇拜而生的狂热的挤压中找到一种欲望！噢，罕见的忠诚，它不引诱任何人，甚至不去诱惑那为了被引诱而使尽全部引诱之术的人！

但是，神不需要任何门徒以理解自身，因此没有任何原因能够作用于他，原因无异于决断。究竟什么能使他出场呢？他应该自己推动自己并且保持亚里士多德所说的那种“不动的推动者”^[5]的状态。既然是自己推动自己，那么使他动起来的就不是那种因无法忍受沉默而非爆发不可

的内驱力。而既然他自己推动自己不是因为内驱力，那么推动他的就不是别的，而是爱；因为爱恰恰不能在身外而只能在身内才能满足这个内驱力。他的决断与偶因没有构成一种平等的互惠关系，他的决断应该来自永恒，尽管这决断因在时间之中完成而成为了瞬间。因此，在偶因与其结果完全呼应的情况下，就像旷野中对呼唤的回答一样^[6]，瞬间不会显现自身，回忆永远地将之吞没了。实际上，瞬间是经由永恒的决断与偶因之间不对等的关系而出场的。假如事实并非如此，我们将返回到苏格拉底的立场，那样我们既得不到神，也得不到那个永恒的决断，更得不到瞬间。

于是，神出于爱应该永远地做出决断。就像爱是他的行动根据一样，爱也应该是他的目的。若说神的行动根据与其目的不相称，这无疑是一个矛盾。神之爱当是对学生的爱，其目的就是去赢得他。只有在爱中，有所差别者才能平等，而只有在平等或者统一之中才会有理解；若无此完美的理解，这教师也就不是神，除非我们从学生身上寻找根源，他不愿意拥有对其已是可能的东西。

不过这爱在根本上是不幸的，因为二者之间极不平等。神应该能够使自己被理解，这一点看起来很容易，但实际上却不是这么回事，如果他不消除那种差别的话。

我们不想着急，尽管有人认为我们浪费了时间而没有得出结论，但这尚不能说我们是在白费力气，这就是对我们的安慰。

关于不幸的爱情世间谈论得很多，每个人都知道这个词的意思：相爱的双方无法相互拥有；而原因呢，则可能有很多。我们要讨论的是另外一种不幸的爱情，尘世间没有任何一种情形能够与之相提并论，不过我们还是要暂时不甚准确地设想出一个尘世的场景。此处的不幸不在于相爱的双方无法相互拥有，而在于他们无法相互理解。这种忧比人们所谈论的忧要深沉悠远；因为这一不幸瞄准了沐于爱中的心，为永恒而受伤，它不同于那种仅仅击中外在和现世事物的不幸。对于那些情操高尚的人来说，后者不过是对无法在此世相互拥有的恋人的一种戏弄。那种无限深沉的忧本质上隶属于精神世界的优越者，因为只有他才能理解那种误解。本质上它只能隶属于神，因为没有任何一种人的处境能够与之相比，尽管我们在此设想了这样一种情境，为的是惊醒我们的心以便理解神。

设想一位国王爱上了一个地位低下的女子。当我们的读者听到这个童话般的、毫不系统的开头的时候，他们可能已经失去耐心了。那个博学的波罗斯会多无聊呵，苏格拉底总是在谈论食物、美酒、医生等诸如此类的他从不涉及的凡俗之乐（参见《高尔吉亚》）^[7]。可是，这难道不是苏格拉底的优势吗，他和其他人从孩童时代起就掌握了一些必要的先决知识。这难道不正合我意吗，我只驻足于食物和美酒，而这一点已远远超出了我的能力。我甚至不需要把国王们拉进来，他们的想法不总是跟其他人一样，因为它们毕竟是王者的想法。难道我不该被原谅吗，

我只是个诗人，我记起了地米斯托克利美丽的言辞：我想展开话语的地毯，不让上面的精工因被卷起而不得显现^[8]。那么我们设想，从前有位国王爱上了一个地位低下的女子。国王的心丝毫没有受到那种聒噪之极的智慧的玷污，对于理智为了捕获人心而发明出的难题一无所知，也不了解给予了诗人足够的空间以使其魔术戏法成为必然的那些东西。他的决断很容易实施，因为所有的政客都怕他发怒，他们甚至不敢做任何暗示；其他国家则畏惧他的威力而不敢不派使节送去婚礼的祝福；为了不掉脑袋，没有一个拜倒在他面前的朝臣敢去刺伤他的感情。于是，就让竖琴奏起美妙的音乐，让诗人唱起他的赞歌，让一切像节日一样喜庆，爱情在庆祝它的胜利。当爱情使平等的双方结合在一起的时候，这爱情是喜气洋洋的；但是当爱情使不平等的双方变得平等的时候，这爱情则是大获全胜的。

接下来，一种忧虑在国王心中惊醒了。除了思想高贵的国王外谁还会梦到这种事呢？这忧虑他没跟任何人讲起，因为假如他这么做的话，相信所有的朝臣都会对他说：“尊敬的陛下，您对那女子做了件大好事，为此她将感激您一生呢！”这朝臣很可能会激怒国王，他会因冒犯国王的爱而以犯上罪被处死。可这样一来，另一种忧在国王的心中油然升起。孤独地，这忧在他的心中激荡：那女子是否会因此幸福，是否会赢得坦然自信而不再记起国王很想忘掉的事实——他是国王，而她曾是一个地位低下的女子。假如这一切发生了，记忆醒来，有时它会像一个受宠的对手那样把她的心思从国王身边引开，将之引诱到隐秘的忧之缄默中；或者有时记忆会像死亡掠过坟墓一样与她的灵魂擦肩而过^[9]。那么，什么才是爱情的辉煌呢？她肯定会更幸福，假如她一直默默无闻地为一个与她地位对等的人所爱，在破旧的小屋里节俭度日，但是从早到晚，她都会坦然自信地沐于爱之中，轻松而快活。这忧是何等的丰盈，就像成熟的果实，几乎因沉重而低下头，只等待着收获季节的来临，当此之时，国王的思想将把所有忧虑的种子播撒出去。即使那女子可以满足于什么也不是的状态，可国王却不会满意，而这恰恰因为他爱这个女子，因为对于他来说，成为那女子的恩主比失去她更困难。更有甚者，假如那女子至今甚至还无法理解他——当我们不恰当地谈论人事的时候，我们只能假设某种精神上的差别的存在，它将使理解变得不可能。沉睡在这不幸的爱情之中的忧是多么的深沉，谁又敢去惊醒它呢？不过，一个人不会受这种忧所折磨，若有，我们将把他引荐给苏格拉底，或者引荐给那些在一种更美好的意义上能够使不平等变得平等的人。

假如瞬间将具有决定性的意义（没有这一点，我们将返回到苏格拉底的立场上，尽管我们意在超越），学生就处于谬误之中，且因他自身的罪过。但是他是神爱的对象，神想成为他的教师，而且神所关切的是使平等出场。假如平等不能出场，这爱将是不幸的，而教育也毫无意义，因为他们彼此不能相互理解。人们可能会认为，对神来说这一点无关紧要，因为他并不需要学生。可是人们忘了，或者更准确地说，唉，人们显示出他们有多不理解他；人们忘了，神是爱学生的。正如王者之忧只能在王者的灵魂中才能找到，很多人类的语言根本就没有提到过那

种忧伤，也就是说人类的语言自爱到不愿感受这类忧伤的地步。而这正是神将那种不可测度的忧伤留给自己的原因。他知道，他可以把学生从身边推开，他并不需要他，学生将因自身的罪过而沉沦，他可以任其下沉。他还知道，让学生树立起坦然自信几乎是不可能的，而若无坦然自信，理解和平等将不存在，爱将是不幸的。对这种忧伤毫无知觉的人，其灵魂是贫瘠的，就像一种小硬币，它既没有该撒的像，也没有神的像^[10]。

于是任务确定了，我们要去邀请一位诗人，假如他恰好没有受邀别处；假如他并不是那种诗人，也就是说，如果快乐最终降临，他将会与吹笛者以及其他吵闹之辈一起从忧伤的世界中被驱逐出去^[11]。这位诗人的任务是去寻找一种解决办法，一个统一点，那里存在着基于爱的真正的理解，那里神的忧虑将驱赶痛苦。因为那是一种不可测度的爱，它不会满足于爱的对象或许愚蠢地自认为自己幸福地拥有的东西。

甲，统一性以提升的方式出场。神将把学生提高到与自己同等的高度，使其荣耀，并用千年般的喜悦款待他（因为一千年于他就像是一天）^[12]，让他在快乐的漩涡中忘掉那种误解。不错，那学生极可能因此而自视自己是幸福的。这难道不荣耀吗，神的目光落在他身上，突然间他获得了成功，就像那个地位低下的女子一样。这难道不荣耀吗，他得到了帮助，把一切视为是徒劳的、为自己的心所欺骗的东西！可是那位高贵的国王已经看穿了那个难点——他看人是内行，他看到那女子实际上是被欺骗了。最糟糕的是，人们自己毫无察觉，但却受到了外表的迷惑。

统一性可以这样出场：神向学生显现自身，接受学生的膜拜，让他因此而忘记自身。同样地，那位国王可以用这种方式向那个地位低下的女子展示自己的风采——他让壮丽的太阳升到她的小屋上方，照耀到那块他向那女子展示自己的地方，让她在崇拜中忘掉自身。唉，这样也许会使那女子满意，但国王却不会满意；他要的不是他自己的荣耀，而是那女子的。因此，他的忧如此深重，那女子并不理解他；但若耍欺骗那女子，则他的忧更为深重。在他的眼中，无法将他的爱完美地表达出来，这一点本身就是一种欺骗，尽管无人理解他，尽管责备试图折磨他的灵魂。

沿着这条道路的爱是不幸的，或许学生和女子的爱看起来是幸福的，而教师和国王的则不是；对于后者而言，任何假象都无法使其信服。于是神乐于将百合花装点得比所罗门更有光彩^[13]，可是假如理解在此是可能的话，那么百合花将处于一种可悲的幻象之中，它看到了光彩的外表，以为自己就是被爱的一方。百合花轻松快活地立于草地上，与风嬉戏，像微风一样无忧无虑；但它很可能会变得憔悴，并且不再坦然自信地昂起头。神的忧虑正在于此：百合的枝叶是纤细的，它很快就会被折断。可是假如瞬间将具有决定性意义的话，他的忧虑会变得不可言说。曾经有个对神十分了解的民族，他们认为，看到神就意味着死亡^[14]。

谁人能解这忧的矛盾呢？不显现自身意味着爱的死亡，而显现自身又意味着被爱者的死亡！噢，人心追求的常常是权力，他们的思想不停地奔向那里，仿佛那样一来一切都会清晰可解，但他们却没有意识到，天堂里不仅有喜，而且还有忧。这是何等深重的忧呵，必须拒绝那个学生用其全部灵魂所追求的东西，而拒绝他这一点的原因恰恰在于学生是被爱者。

乙，于是统一性应该以另一种方式出场。在此我们将再次提到苏格拉底，因为他所谓的无知不是别的，而是对学生的爱的一种具有统一性的表述。正如我们所知，这统一性就是真理。假如瞬间具有决定性意义的话，那么这一点就算不得真理了，因为学生的一切都应归功于教师。按苏格拉底的思路，假如学生确信他真的欠了教师些什么，而不是说教师只是为他提供帮助以使他成为他自己，那么这种教师的爱就只是欺骗性的。因此，当神想成为一位教师的时候，神之爱就不仅仅是一种帮助，而且是一种出生的力量，以此方式他使学生出世；或者如前述的是一种“重生”，我们用这个词来描述那种从“非存在”到“存在”的转变。于是，真实的情况就成了这样，学生把一切都归功于教师。可是正是这一点使理解变得十分困难：学生变得一无所知，但却并未被彻底磨灭；他的一切都归功于教师，但他却由此变得坦然自信；他掌握了真理，而真理使他获得了自由^[15]；他找到了谬误的原因，因此坦然自信再次在真理之中获胜。在人与人之间提供帮助是至高无上的，而使人出生则为神所保留，神之爱是出生的，但它不同于苏格拉底所知道的在某个欢宴的场合下用动听的言辞所描述出的那种生产着的爱^[16]。苏格拉底所描述的爱其实并不是教师与学生的关系，而是一个自学者与美的事物之间的关系。他远离了美的多样性，专注于美本身，许多优美崇高的话语和思想产生了，“于是孕育无量数的优美崇高的道理，得到丰富的哲学收获”。（《会饮》，210d）^[17]在此有一点是正确的，他把那些早已在内心当中蕴含的东西生产出来了（《会饮》，209c）。于是，条件就在他身内，那种生产（即出生）只是把已经存在的东西带出来而已，这也就是为什么出生的瞬间立刻就被回忆所吞噬的原因。对于一个以渐渐死去的方式被生出来的人来说有一点是清楚的，他不是渐渐被生出来，他只不过是越来越清晰地被提醒说，他存在着。而一个生产出许多优美话语的人，那些言辞其实并非出自他手，他只是让其体内的美的事物自己流露了出来。

假如统一性没有通过上升的方式出场，那么就该试试下降的方法。现在假设学生为X，在X的身上应该包含着最低下的部分。苏格拉底并不只是跟聪明的头脑为伍，神又何尝去做等级分别呢！为了使统一性出场，神必须与其他人平起平坐，因此他将像最低下的人一样显现自身。而最低下的人就是服务他人的人，也就是说，神将以仆人的形象显示自身^[18]。这仆人的形象不是伪装，像国王的破袍子，它正好被风吹开而暴露了国王；也不像苏格拉底那件轻飘飘的夏袍^[19]，它薄若无物，但却既能遮掩又能暴露。这仆人的形象就是他真实的形象。这形象是爱的深不可测，它郑重地、真实地而非戏谑地想与被爱者平等相处。这一点

只有果决的爱的全能才能达成，对此无论是苏格拉底还是国王都无法做到，因此他们伪装的形象仍然是一种假象。

看，他就站在那里——神。在哪儿？那儿，你难道看不见吗？他是神，可是却没有可以枕头的地方^[20]，他也不敢把头转向人，他不想冒犯他们。他是神，可是他的步履却比带着他的天使更加小心翼翼，不是怕被绊倒^[21]，而是怕踩到那些卑微的人们而冒犯他们。他是神，可是他的目光却忧虑地落在了人类身上，因为每一个脆弱的枝叶都会像草一样很快被折断^[22]。这是怎样的生活，彻底的爱和彻底的忧：他要去表达爱的统一性但却不被理解；他害怕每个人的沉沦，但却只能拯救唯一的一个。那是彻底的忧，他的每一天都被学生的忧所充满，学生将自己完全托付给了他。于是神立于世间，带着他全能的爱而像最低下的人一样。他知道，学生即是谬误——假如他犯了错，假如他坠落并且丧失了他的坦然自信！用一个全能的“要有……”来负载天和地^[23]，只要有一丁点儿的时间未能到场，所有这一切都会一齐沉下去。而若与负载着人类的愤慨的那种可能性相比——当他出于爱而成为人类的拯救者之时，这一点却又是何等轻松！

这仆人的形象不是伪装，因此神必须经受一切苦难，忍受一切^[24]，尝试一切，在旷野中挨饿^[25]，在痛苦中干渴^[26]，被离弃在死亡之中^[27]，绝对与最低下的人一样——你们看这个人^[28]。他所受的折磨不是死亡的折磨，他整个的生活就是一部饱受痛苦折磨的历史；而受到煎熬的正是爱，那给予一切、但自身又处于匮乏状态的爱。这是多么奇妙的自我弃绝呵，当他忧虑地问学生：你现在真的爱我吗^[29]？尽管那学生是最低下的人。他知道威胁来自何方，可他还知道，任何一种相对轻松的方式对他而言都是欺骗，尽管学生并不理解这一点。

对于爱而言，任何其他显现都是假象，因为要么它首先使学生发生某种变化（可是爱不是要去改变被爱的一方，而是要改变自己），并且为其掩盖而不使他知道——这一切是必要的；要么肤浅地继续保持那种无知状态，认为所有的理解都是幻象（这是异教徒的谬论）。任何其他显现对于神爱而言都是假象。尽管我的眼中有着比悔悟的女罪人更多的眼泪，尽管我的每一滴眼泪都比被原谅的女罪人的许多眼泪珍贵^[30]；尽管我能找到一个比他的脚边更谦卑的位置，我能比那妇人更谦卑地坐在那里，而她的心所做的唯一选择是一个必然的选择；^[31]尽管我对他的爱比那个爱他直到最后一滴血的忠实的仆人更为真诚；^[32]尽管在他的眼中我比那个最纯洁的女子更为悦目^[33]。可是，假如我请求他改变他的决定，以另一种方式显现自身，让他爱惜自身，他会看着我说：人呵，你与我有何相干，走开，你这撒旦，^[34]尽管你自己并不知晓这一点！或者，假如有一次他伸出手来而他的要求应验了^[35]，而我因此更好地理解了他，或者加倍地爱他，那我很可能看到他在为我哭泣，并且听到他说：你这样做只会不忠实于我，会使爱萌生痛苦；你爱的只是创造奇迹的全能者^[36]，而非将自身降为与你同地位的人。

这仆人的形象绝非伪装，因此他非得咽气并且离开尘世。尽管我的

忧比那位利剑穿心的母亲的忧更为深沉^[37]；尽管我的处境比信仰的力量被耗尽之时的信徒的处境更糟；尽管我的痛苦比那个把希望置于十字架上但却只能保存十字架的人更令人感动。可是，假如我请求他爱惜自己，请求他留下来，那么我很可能会看到他悲伤得几近死去^[38]，他为我悲伤，因为那种痛苦折磨应当有益于我。可是他的忧还在于，我无法理解他。噢，苦涩之杯^[39]，比苦艾更苦的很可能就是有死者临死之即所受的耻辱，那么对于不朽者又当如何呢！噢，那酸涩的解渴之物，比醋更酸^[40]，因爱人的误解而振作！罪人受难是痛苦中的安慰，那么无辜者受难又当如何呢！

诗人就是这德性，不然，他如何会生出这样的念头，认为神为了拿出最骇人听闻的决断会以此种方式显现自身？他如何能够轻浮地与神的痛苦嬉戏，虚假地为了把愤怒写进诗中而把爱挤了出去？

学生在这部受难史当中是否有份，尽管他的命运与教师的不同？不过事情只能是这样，是爱引起了所有的苦难，因为神并不嫉妒他自己，相反，在爱之中他愿与最低下的人平起平坐。把橡树种子撒在土盆中，盆会胀破；把新酒装在旧皮袋中，袋子也会撑破^[41]。倘若神把自身植入一个人身上的薄弱部分，而这人却没有变成一个新人^[42]和一个新的容器^[43]，这如何可能呢！可是这样的变化非常之难，它就像难产！当由罪过而生的忧惧^[44]要去扰乱爱的平和的时候，理解是何等地脆弱，它几乎靠近误解的边缘！这理解的情况又何尝不令人害怕呢！当山峰因神的声音而颤抖时，人们把脸埋在地下^[45]，比之于“和他在一起就像和相等的人在一起”这种情况，它也没有那么可怕，而神关切的就是与人平等平坐。

* * * * *

假设现在有人说：“你抒写的这玩意儿是自古以来最蹩脚的剽窃，因为它跟所有小孩子知道的完全一样。”那么我可能会羞耻地听人们说我是一个撒谎精。可是为什么说是“最蹩脚的”呢？所有剽窃的诗人都从另一个诗人那里剽窃的，如此一来我们应该一样地蹩脚。也许我的剽窃还要少些危害呢，因为它更容易被发现。可是我剽窃的是哪一位呢？假如我十分礼貌地把阁下——对我实施评判的你——当作那位诗人的话，你可能又要生气了。假如说只见诗作而未见诗人，这一定很奇怪，就像听到了笛声但吹笛人根本就不存在一样^[46]。或者说，这诗作就像一个谚语，没有人知道它的作者，因为它就像是整个人类创造出来似的^[47]。这也许正是你把我的剽窃称做“最蹩脚”的原因，因为我并不是从某个人那里、而是从全体人类那里劫掠而来的，尽管我只是个单个的人，甚至是一个蹩脚的窃贼，可是我竟然自大地声称自己就是整个人类。假如事实如此，如果我走到每个人面前，可能每个人都知道那玩意儿，但又都知道，他并没有创作它，难道我能说它是整个人类创作出来的吗？这难道不奇怪吗？因为假如说那是整个人类的创作，我们应该说每个人都有可能创作它。难道你不认为我们在此遇到了一个难题吗？尽管你从一开始就认定这很容易判断，你用简洁的义愤之辞说我的诗作是世间最蹩脚

的剽窃，而我还得满怀羞耻地听你这么。可能根本就没有什么诗，或者不管怎么说它都不能归之于任何人，也不能归之于整个人类。现在我理解你为什么把我的行为称为“最蹩脚的剽窃”了，因为我并不是从某个人那里偷来的，也不是从整个人类那里抢来的，而是从神那里劫来的，或者说把神绑架了，尽管我只是个单一者，甚至真的是一个蹩脚的窃贼，但是我却亵渎神灵地自称是神。亲爱的朋友，现在我完全理解你了，我明白了，你的愤怒是公正的。可是我的灵魂又被一种新的惊讶抓住了，崇拜之情充盈我心，其实称那玩意儿是一件人类的作品是很奇怪的。人有可能把自己写成与神相似，或者说神与他自身相似，但却不可能这样抒写，即神把自己写成与人相似。因为假如神自己什么都不显现的话，人又怎么会认为神圣的神会需要他呢？这是所有思想当中最糟的一种，或者更准确地说，这思想糟到不可能在他身上出现的地步，尽管当神将之委托于他的时候，他满怀崇敬地说：这思想并非在我心中升起[48]，他觉得这就是神奇般美丽的思想。所有这一切难道不神奇吗，那个从我唇上飘过的词预示着幸福，正如我、也正如你不自觉地所说的那样，我们站在奇迹的面前。当我们一起站在奇迹面前的时候，它那庄严的沉默是所有关于你的、我的之类的人类的叽叽喳喳所不能打扰的，它那令人敬畏的言辞将把关于你的、我的之类的人类的争吵彻底淹没。所以，我要请你原谅我，原谅我的奇怪的错觉，我自认那玩意儿是我抒写的。这的确是个错觉，这诗作不同于任何人类的作品，它根本就不是什么诗，而是一个奇迹。

[1] 参《申辩篇》，31b-c。

[2] 所谓“神的嫉妒”指的是古希腊神祇对于神人界限的规定和捍卫。任何妄图跨越该界限的人必将受到严惩。这个界限是苏格拉底思想中的根基。

[3] 参《会饮篇》中亚尔西巴德酒醉后对苏格拉底的颂扬之辞，其中有这样的句子：“我每逢听他说话，心就狂跳起来，比科里班特们在狂欢时还跳得更厉害；他的话一进到耳朵里，眼泪就会夺眶而出，我见过大群的听众也表现出和我的同样的情绪。”参朱光潜译《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社1997年，第280页。

“科里班特”是信奉酒神的祭司，在祭典仪式中他们会用疯狂的舞蹈来表现其宗教的热忱。

[4] 参《会饮篇》中亚尔西巴德讲述的他曾经试图勾引苏格拉底的故事。阿尔西巴德对苏格拉底爱慕已久，因此有一天他请苏格拉底吃饭，饭后又用谈话挽留苏格拉底直至深夜，结果苏格拉底只能在那里过夜。阿尔西巴德向苏格拉底表白了他的爱慕，而苏格拉底以其一贯的反讽态度一一作答。接着阿尔西巴德躺在苏格拉底的大衣之下，双手抱住了苏格拉底，就这样睡了一夜。事后他称苏格拉底是神奇的人。参《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社1997年，第282-286页。

[5] 此处原文为希腊文 $\alpha\lambda\iota\eta\tau\omicron\varsigma\ \pi\alpha\nu\tau\alpha\ \chi\iota\nu\epsilon\iota$ 。此概念见亚里士多德《物理学》第8卷第5章；以及《形而上学》第12卷第7章。

[6] 此语很可能出自《约翰福音》第1章第19-23节。犹太人从耶路撒冷差祭司和利未人到洗施者约翰那里，问他：“你是谁？”他回答说：“我不是基督。”接下去他们又问他是否是以利亚和先知，对此他都回答了“不是”。最后他回答那些人：“我就是那在旷野中有人声喊着说‘修直的道路’，正如先知以赛亚所说的。”

[7] 参《高尔吉亚》篇490c-d。事实上对苏格拉底发难的不是波罗斯，而是高尔吉亚的另一个崇拜者卡利克勒斯。

[8] 地米斯托克利（Themistocles，525-460 BC）是希腊政治家、将军，他曾对波斯王薛西斯一世说过这样的话：“人类的话语就像是展开的地毯；当地毯被展开之时，那些图画就显现出来，而当它被卷起之时，图画就被遮住了、消失了。”希腊历史学家普鲁塔克著有地米斯托克利传

记。

[9] 丹麦语中有“死亡掠过我的坟墓”(døden gik over min grav)的说法，表示人突然之间毫无缘由地感到某种发自内心深处的恐惧。

[10] 语出《马太福音》第22章第15至21节。一些法利赛人和希律党人问耶稣，是否应该给该撒交税。耶稣看出他们的恶意，就说：“假冒为善的人哪，为什么试探我？拿一个上税的钱给我看！”他们就拿一个银钱来给他。耶稣说：“这像和这号是谁的？”他们说：“是该撒的。”耶稣说：“这样，该撒的物当归给该撒；神的物当归给神。”

[11] 这里的“吵闹之辈”很可能暗指《马太福音》第9章第23至25节。耶稣到了管会堂的人的家，看见有乐手，还有很多吵闹之人，就说：“退去吧！这女孩不是死了，而是睡着了。”众人嗤笑他。当这些人被撵出去后，耶稣拉那女孩的手，那女孩便站了起来。

[12] 语出《彼得后书》第3章第8节：“亲爱的弟兄啊，有一件事你们不可忘记，就是主看一日如千年，千年如一日。”

[13] 语出《马太福音》第6章第29-30节，耶稣讲到田野里的百合花时说：“我告诉你们，就是所罗门极荣华的时候，他所穿戴的，还不如这花一朵呢！你们这些小信的人哪！野地里的草今天还在，明天就丢在炉里，神还给它这样的妆饰，何况你们呢！”

[14] 语出《出埃及记》第33章第20节，神对摩西说：“你不能看见我的面，因为人见我的面不能存活。”类似的话还可见于《出埃及记》第19章第21节。

[15] 语出《约翰福音》第8章第31至32节中，耶稣对相信他的犹太人说：“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒；你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”

[16] 此处指《会饮篇》中苏格拉底转述的第俄提玛的话。简单地说，所有人都有身体的和心灵的生殖力，但这种生殖不能播种于丑，而只能播种于美。整个的孕育和生殖是一件神圣的事，只有通过生殖，凡人的生命才能绵延不绝。参朱光潜译《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社1997年，第265至266页。

[17] 引号内原为希腊文 πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τιμὰς καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφ' ὅπου. 此处译文参朱光潜《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社1997年，第272页。

[18] 语出《腓立比书》第2章第5至7节：“你们当以基督耶稣的心为心：/他本有神的形象，/不以自己与神同等为强夺的；/反倒虚己，/取了奴仆的形象，/成为人的样式。”

[19] 此处可能指《会饮篇》中亚尔西巴德讲述苏格拉底在泡提第亚战役中的逸事。“有一次下过从来没有见过的那样厉害的霜，兵士们没有一个敢出门，就是出门的话，也必定穿得非常的厚，穿上鞋还裹上毡；但是他照旧出去走，穿着他原来常穿的那件大衣，赤着脚在冰上走，比起穿鞋的人走着还更自在，叫兵士们都斜着眼睛看他，以为他有意轻视他们。”参朱光潜译《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社1997年，第287页。

[20] 典出《路加福音》第9章第58节。耶稣说：“狐狸有洞，天空的飞鸟有窝，只是人子没有枕头地方。”

[21] 典出《马太福音》第4章第5至6节记道：“魔鬼就带着他进了圣城，叫他站在殿顶上，对他说：‘你若是神的儿子，可以跳下去，因为经上记着说：主要为你吩咐他的使者/用手托着你，/免得你的脚碰在石头上。’”

[22] 典出《彼得前书》第1章第24节：“凡有血气的，尽都如草；/他的美荣都像草上的花。/草必枯干，花必凋谢；/惟有主的道是永存的。”

[23] 此处指《旧约·创世记》中神创造天地时所说的话，比如第一句“神说‘要有光’，就有了光。”同时亦指《新约·希伯来书》第1章第3节，“他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真相，常用他权能的命令托住万有。”

[24] 典出《哥林多前书》第13章第7节：“凡事包容，凡事相信，凡事忍耐。”文中所说的“经受一切苦难”(lide Alt)指的是耶稣的受难史。

[25] “在旷野中挨饿”指耶稣受魔鬼试探，在旷野中禁食40昼夜的故事。见《马太福音》第4章第2节。

[26] “在痛苦中干渴”指耶稣在十字架上所说的话：“我渴了。”见《约翰福音》第19章第28节。

[27] “被离弃在死亡之中”指耶稣被处死时所说的话：“我的神！我的神！为什么离弃我？”见

《马太福音》第27章第46节。

[28] “你们看这个人”是彼拉多指着身穿紫袍、头戴荆冠的耶稣对众人所说的话。见《约翰福音》第19章第5节。

[29] 指耶稣三次问西门·彼得，问他是否爱他比别的弟子更甚。见《约翰福音》第21章第15至17节。

[30] 典出《路加福音》第7章第37至39节、以及47至48节中的故事。有一位女罪人拿着盛香膏的玉瓶，挨着耶稣的脚哭，眼泪湿了耶稣的脚，她用自己的头发把它擦干，又亲吻耶稣的脚，然后涂上香膏。耶稣对众人说：“她许多的罪都赦免了，因为她的爱多”。最后耶稣直接对那妇人说：“你的罪赦免了。”

[31] 《路加福音》中第10章第39至42节中，马利亚在耶稣的脚前听他讲道，只留下她的姐姐马大照管和伺候，于是马大对耶稣说要求马利亚来帮她。耶稣说：“马大！马大！你为许多的事思虑烦扰，但是不可少的只有一件；马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”

[32] 《马太福音》第26章第33至35节中，彼得说：“众人虽然为你的缘故跌倒，我却永不跌倒。”耶稣说：“我实在告诉你，今夜鸡叫以先，你要三次不认我。”彼得说：“我就是必须和你同死，也总不能不认你。”

[33] “最纯洁的女子”即指童贞女马利亚。

[34] 《马太福音》第16章第21至23节中，当耶稣告诉弟子们他们必须到耶路撒冷受苦、死去、然后在第三天复活的时候，彼得拉着他劝他说：“主啊，万不可如此！这事必不降临到你身上。”耶稣对彼得说：“撒旦，退我后边去吧！你是绊我脚的；因为你体贴神的意思，只体贴人的意思。”

[35] 此处指耶稣治好了许多病人的故事，比如《马太福音》第8章第2至3节，“有一个长大麻风的人来拜见他，说：‘主若肯，必能叫我洁净了。’”耶稣伸手摸他，说：‘我肯，你洁净了吧！’他的大麻风立刻就洁净了。”

[36] 很可能指《马太福音》第12章第38至39节，有几个文士和法利赛人对耶稣说：“夫子，我们愿意你显个神迹给我们看。”耶稣回答说：“一个邪恶淫乱的世代求看神迹，除了先知约拿的神迹以外，再没有神迹给他们看。”

[37] 典出《路加福音》第22章第34至35节。耶路撒冷的西面对耶稣的母亲马利亚预言耶稣的未来：“这孩子被立，是要叫以色列中许多人跌倒，许多人兴起；又要作毁谤的话柄，叫许多人心里的意念显露出来；你自己的心也要被利剑刺透。”（注：中文本《圣经》中写为“刀”。为与克尔凯郭尔文本及丹麦语《圣经》相一致，此处略做改动。）

[38] 语出《马太福音》第26章第38节。耶稣对门徒们说：“我心里甚是忧伤，几乎要死；你们在这里等候，和我一同警醒。”

[39] 典出《马太福音》第26章第39节。耶稣祷告说：“我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我。然而，不要照我的意思，只要照你的意思。”

[40] 《马太福音》第27章第48节中讲到耶稣临死前曾呼叫“我的神！我的神！为什么离弃我？”把他钉在十字架上的人中的一个赶紧跑去，拿海绵蘸满了醋，绑在苇子上，送给耶稣喝。

[41] 典出《马太福音》第9章第17节。耶稣说：“没有人把新酒装在旧皮袋里；若是这样，皮袋就裂开，酒漏出来，连皮袋也坏了。惟独把新酒装在新皮袋里，两样都保全了。”

[42] “成为一个新人”指的是《哥林多后书》第5章第17节，“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。”同时可见《以弗所书》第4章第24节，保罗曾说：“要将你们的心志改换一新，并且穿上新人；这新人是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁。”（注：中文本中所谓“穿上新人”即指按照新人的形象来穿戴自己。）

[43] 所谓“新的容器”很可能引申自《提摩太后书》第2章第20至21节，保罗曾这样说道：“在大户人家，不但有金器银器，也有木器瓦器；有作为贵重的，有作为卑贱的。人若自洁，脱离卑贱的事，就必作贵重的器皿，成为圣洁，合乎主用，预备行各样的善事。”

[44] “忧惧”原文为Angester。

[45] 此处很可能指《旧约·出埃及记》中第19章第18至19节中神显现于西奈山的情景，其中有这样的句子“遍山大大地震动。角声渐渐地高而又高，摩西就说话，神有声音答应他。”

[46] 此处很可能指《申辩篇》（27b），苏格拉底面对陪审团向他的公诉人墨勒图斯提出了这

样的问题，即是否有这样的人，他们相信人类的活动但却不相信人类的存在；或者不相信有音乐家但却相信作曲和演奏。

[47] 在19世纪前半期人们产生了对民间文学的新兴趣，认为包括民谣、童话以及谚语等并不属于任何一个有名有姓的作者，而是属于整个民族，它们体现出了一种深刻的集体意识。

[48] 语出《哥林多前书》第2章第9节：“神为爱他的人所预备的/是眼睛未曾看见，/耳朵未曾听见，/人心也未曾想到的。”

第三章 绝对的悖谬

(一个形而上的奇思异想)

尽管苏格拉底竭力致力于积累关于人性的知识，致力于认识他自己，尽管这么多世纪以来他一直被赞誉为一个最了解人的人，他还是承认，自己之所以没有去考察诸如翼马和蛇发女怪这类存在物的根本原因在于，他还没有完全认识自己。作为人性专家，他是一个比泰风更奇怪的怪物呢，还是一种更为和善的、独特的、本性上分有某种神性的存在者呢？（参《斐德罗》篇，第229节）^[1]这一点看起来是一个悖谬。不过人们不该把悖谬想得那么坏，因为悖谬是思想的激情，一个没有悖谬的思想家就像一个缺乏激情的恋人，他只是个平庸之徒。但是，任何一种激情的至上力量总是希求着自身的毁灭，同样，理智的最高激情也要求着冲突，尽管这冲突总会以这样或那样的方式导致理智的毁灭。去发现某个思想所不能思考的东西，这就是思想的最高形式的悖谬。事实上，这种思想的激情普遍存在于思想当中，也存在于单一者的思想中，就其在思考之时不再仅仅是他自身而言。可是出于习惯人们并未发现这一点，人类的行进步伐亦然，按照自然研究者的介绍，“人的移动是一种持续的下降”^[2]。对于一个每天早上走到办公室、中午再走回家的谨慎小心的人来说，他可能会认为这说法太夸张了，因为他向前迈出的每一步其实都是一种调和；他如何会认为自己径直地前行反倒成了一种持续的下降呢？

不过为了开始，让我们提出一个大胆的命题；让我们假设，我们知道人是什么。^[3]在此我们拥有整个希腊哲学所有的追寻的、怀疑的、公设的或者多产的真理标准^[4]。希腊人看问题的方式是奇怪的，它就像希腊精神的一个缩影，一个希腊精神自己写就的格言，它比那些间或就它而写成的冗长的东西更能说明问题。因此，这个命题是值得去假设的，而且其间还有另外一个理由，我们在前两章中已经做出了解释，假如有人不愿像我们那样诠释苏格拉底，他可千万要小心，别掉进那些或早或晚的希腊怀疑主义的陷阱之中^[5]。假如苏格拉底关于回忆和“每个个体都是人”^[6]的理论没有得到坚持的话，那么，塞克斯都·恩披里可准备好的那个落在“学习”之上的过渡就不仅仅是困难的，而且还是不可能的^[7]。第三章 绝对的悖谬哲学片断普罗泰戈拉从塞克斯都·恩披里可所放弃的点上开始自己的工作，他说，人是万物的尺度^[8]，它可以理解为他就是其他人的尺度；而绝非那种苏格拉底式的理解，也就是说，每个个体就是他自己的尺度，既不多也不少。

于是我们知道了人是什么，那种我绝不会低估其价值的智慧将会不断变得丰富而有意义，真理也是如此。然后，理智静止不动了，就像苏格拉底的所为^[9]。现在，理智的悖谬性的激情清醒了，它渴求着冲突，并且在没有完全理解自身的情况下渴求着自身的毁灭。爱情的悖谬亦

然。人总是不受任何干扰地囿于自身之内，然后自爱的悖谬清醒了，作为对他者的爱、对一个思慕对象的爱。（自爱是所有的爱的根基，并且在所有的爱中消亡；因此，如果我们要构想出一种爱的宗教的话，我们只能假设一个条件，它如同警句一样真实，并且理所当然地将被表述如下：爱你自己，以便你可以去命令，爱你的邻居如同爱你自己^[10]。）就像恋人因爱的悖谬而改变自身以至于他几乎无法认出自己一样（那些诗人——爱情的发言人见证了这一点，恋人自己也见证了这一点，因为他们只允许诗人从他们那里取走一些字眼，而不是相恋的状态）；同样，理智隐约感觉到的悖谬反过来又作用于人及其自我认识，结果原先相信已经认识了自己的人现在却不再肯定地知道，他是一个比泰风更奇怪的复杂动物呢，还是他的存在当中分有某种温和的、神性的部分（我没有思考这些事情，而是思考我自己，看我是一个比泰风更复杂、更无法控制的动物呢，还是一个温和的、独特的本性上分有某种神性的和非自负的东西的存在者。）（《斐德罗》，230A）。^[11]

可是，那个不可知者，那个理智在其悖谬性的激情当中与之冲撞的东西，那个甚至干扰了人类的自我认识的东西究竟是什么呢？它就是不可知者^[12]。但它不会是某个人，就其了解此事以及其他事物言。那么，就让我们把这不可知者称做神，这只是我们给它的一个名字。理智几乎没有要去证明不可知者（神）存在的想法。如果神不存在，那么证明这一点就是不可能的；而若他存在，想去证明这一点则是愚蠢的。因为就在证明开始的那一刻，我已经预设了他的存在不容怀疑，一个前提不应该是怀疑性的，既然它是一个前提：它是已经被决定了的，否则我将无法开始这个证明。这一点很容易理解，假如他并不存在，所有这一切都将成为不可能。相反，假如当我说“证明神的存在”的时候，我指的是要去证明那个存在着的不可知者是神，我的说法就更不走运了；因为那样一来我什么也没有证明，更别说证明某种存在了，我只是展开了一个概念的定义。一般而言，想去证明某物存在是件难事儿，而对于那些敢于涉足此事的勇士们来说情况更糟，因为此处的困难在于，名望和声誉并不等待那些倾力追求它的人。证明活动总是不断地变成完全别样的东西，变成一种对从我的假设当中推论出来的结论的进一步展开，这假设是说，那个被探问的东西是存在的。由此，不管我是在可感知、可触摸的世界中行动，还是在思想中行动，我都不是在推导出存在，而是从存在中推导出来。同样，我并不是去证明有一块石头存在着，而是要证明，那个存在物是块石头；法庭也不是证明某个罪犯存在，而是证明，那个存在着的被告是一名罪犯。人们愿意把存在叫做一个“伴随物”还是一个永恒的“前提”^[13]，这一点永远无法证明。我们不想着急，我们并没有和那些人相同的理由着急，他们出于对自身、或者对神、或者对别的什么东西的忧虑而急于拿出一个证明，说它是存在的。在这种情况下，他们有正当的理由着急，尤其是假如当事人诚实地指出了危险之所在，即他本人或者那个被探问之物并不存在，直到他做出了证明；他并非不诚实地心怀那个隐秘的思想，即：不管他证明与否，根本而言它都是存在的。

假如我们用拿破仑的事迹证明他的存在，这难道不离谱吗？因为他的存在可以解释他的事迹，而不是用他的事迹来证明他的存在，更不用说在这之前我已经理解了这个词：“他的”，由此我已经假设，他存在着。拿破仑只是一个单一者，就他本人与其事迹之间并无绝对的关系这一点言，别人也有可能做同样的事。也许正因为如此，我才无法从事迹中推导出存在。若我把这些事称做拿破仑的事迹，则这证明就是表面化的，既然我已经提到了他的名字；而若不提这一点，我永远都无法证明这些事迹是拿破仑的，而只能（纯粹理想化地）证明，如此这般的事迹出自一位大将军，等等。但是，在神和他所行的事之间有着一种绝对的关系，神并非只是一个名字，而是一个概念，或许正因为如此才会有这样的说法，他的“本质包含了存在”^{[14][15]}。因此，神的事只能由神来完成，这一点完全正确。但是，哪些是神的事呢？我用来证明神的存在的事绝对不是直接存在的。或许自然中的智慧、天命当中的仁慈或智慧就横在我们眼前？在此我们遇到的是最骇人的灵魂拷问。终止所有这些拷问是不可能的。不过，我不能从这样一种事之序出发来证明神的存在；就算我开始了，我也永远不会结束，我会一直处于“悬置状态”^[16]，以免突然发生点什么可怕的事情把我这一份微不足道的证明给毁了。那么，我到底是从什么样的事出发去证明呢？从理想状态下的事，也就是那些并非直接地显现自身的事。可是这样一来我就不是由事出发去证明，而只是在展开一种我所预设的理想性；凭借这种理想性，我才敢冒险与所有的反对意见相抗衡，甚至是那些尚不存在的意见。既然我开始了，我就已经预设了那个理想性，而且预设说我能够成功地展开它。不过，我只能预设神是存在的，依靠他我最终才能开始我的证明，除此无他。

现在的问题是，神的存在是如何从证明中显现出来的？是突然一下子显现的吗？这情形是否就像笛卡尔玩具，只要我一松手，它立刻就会倒立^[17]？只要我一松手，因此，我不得不松手了。证明的情形亦然。只要我坚持去证明（也就是说我持续地作为证明者），那存在就不会显现，而这并不是出于别的原因，而是因为我正在证明。可是当我丢开那个证明的时候，存在现身了。我这个松手的行为也该算回事，它毕竟是我的补充^[18]。那个短暂的瞬间难道不该被考虑在内吗，不管它有多么短暂——其实它并不需要太长，因为它是一个跳跃。不管这环节有多微不足道，哪怕就是一眨眼的工夫，它也应该被考虑在内。假如人们想把这一点忘掉的话，我想趁机讲一件逸事，以便说明这一刹那的确是存在的。克吕西波曾尝试着通过向前或者后退的方法来决定一个谷堆的质的限度。而当质真的出现之时，卡尼德斯却怎么也想不通。于是克吕西波对他说，在数数儿的时候人们可以歇一气，然后，然后，他们就能更好地理解这问题了。可是卡尼德斯却回答说，拜托，请别因我麻烦了。你不但可以歇上一气，你甚至可以去睡上一觉，这都无关紧要。你醒来后我们可以从你上回停下的地方重新开始^[19]。此处的情况亦然：想通过睡上一觉而摆脱掉些什么与通过睡一觉而得到些什么，二者同样无用。

一个因此而想去证明神的存在的人（只是在另一种意义上阐明神的概念，而且没有我们已经指出的那个“最后的限制”^[20]，即存在本身是通

过跳跃从证明中出场的)，他的证明缺少了点什么，缺少了一个有时甚至并不需要证明的东西，并且无论如何都不会更好。愚顽人在心里说，根本就没有什么神^[21]；可是那个在心里对自己、也对他人说“请稍等，我这就给你证明出来”的人，他是一个多么罕见的聪明人呵^[22]！假如就在他应该开始证明的那一刻，他完全无法决定神是存在还是不存在，那么他就不能做出证明。如果在他开始之时情况果真如此，那么他永远都不能开始，一方面是因为他害怕这一切不会成功，因为神也许并不存在；另一方面则是因为他没有任何东西可以拿来作为开端。在古代人们几乎不去关心这类东西，至少苏格拉底没有这么做。他的确如人们所说的提出了关于神的存在的“物理学-目的论证明”^[23]，但他的证明方式不同。他一直假设神是存在的，在此假设之下，他尝试着将目的论思想贯穿于自然。假如有人要问他为什么能如是为之，他可能会解释说，如果他身后没有“神是存在的”这样的确证，他是不会有勇气投身于这样一个探险之旅当中的。按神的要求，可以说他撒下了一个网以便捕捉目的论的观念^[24]；因为自然本身为了达到干扰的目的灵机一动，设计出了很多可怕的机关和逃遁。

于是，理智的悖谬性的激情不断与这不可知者相冲突，这不可知者是存在的，但却又是不可知的，因而在某种意义上说它也是不存在的。至此，理智将不再向前，但是在其悖谬之中，它却忍不住要向前并且触及那不可知者。用宣称“那个不可知者不存在”的方式来表达理智与不可知者之间的关系是不行的，因为这说法本身就已经涉及了一种关系。可是这不可知者到底是什么呢？“这是神”对我们来说只意味着这是“不可知者”吗？宣称神是不可知者，因为我们无法认识它；就算能够认识它，人也无法说出来，^[25]这样做并不能使激情得到满足，尽管激情准确无误地把不可知者理解为界限。可是这个界限恰恰是对激情的折磨，虽然它同时还能刺激激情。激情不能继续前行了，无论它“以否定的方式”还是“以理想化的方式”^[26]去冒险突围。

这不可知者究竟是什么呢？它就是要不断企及的界限，而在运动与静止的规定性相互替换的意义上，它也就是差别，绝对的差别。但是这个绝对的差别对于人来说没有任何标记。被界定为“绝对的差别”看起来似乎是说它要成为公开而显明的，但是事实并非如此；因为那个绝对的差别是理智根本无法思考的。在绝对的意义上，理智不可能否定自身，它只能为否定之目的而利用自身，结果理智在自身之中思考着那个差别，后者是靠自己进行思考的。理智不可能绝对地超越自身，因此它所思考的只是在它自身之上的、自己思考自己的崇高。假如不可知者（神）不仅仅是界限的话，那么这个关于差别的思想就会与关于差别的其他很多种思想混淆起来。这样一来，不可知者就会处于一种流放状态^[27]，而理智则可以从手头已有之物和幻想所能构想出来的东西（怪物，可笑的东西，等等等等）之间进行愉快的挑选了。

可是这个差别不可能被坚持。每当此时，它在根本上就成为独断，在虔敬的深处不可思议地潜伏着那种任意的独断，它认为神是由它带出

场的。假如差别无法被坚持，因为它没有任何标记，则差别和平等就与所有的辩证矛盾一样成为同一的。紧紧依附于理智的差别把理智弄糊涂了，结果理智无法认识自身，它与差别完全混为一谈。在稀奇古怪的发明的领域里，异教世界有着相当丰富的成果。就我们刚刚提出的那个假设而言——它是理智的自我嘲讽，我想仅用几笔将之勾勒出来，而并不考虑它是否具有历史性。有那么一个人，他看起来与其他人完全一样，像他们一样成长，然后结婚，有职业，他要考虑明天的生计，如同每个人都该做的那样。能够像天空的飞鸟那样活着当然是美好的^[28]，但这却不被允许，而且那样的下场真的可能十分悲惨：或者他将因饥饿而死去，如果他够坚韧的话；或者他要仰仗他人活着。这个人也是位神。可这一点我是如何知道的呢？没错儿，我不可能知道这一点，因为那样一来我就必须了解神和那个差别；可是我并不知道那个差别，因为理智已经将其等同于“与它有差别的东西”了。因此，通过理智的自我欺骗，神变成了最可怕的骗子。理智尽可能地把神拉近，但却又推得同样遥远。

* * * * *

也许有人会说：“你是一位空想家，我知道得很清楚。可是你肯定不会相信，我会关心这样的一种奇思异想，它太怪诞了，太荒谬了，根本就不会有人关心它，尤其是它太不可思议了，为了能够思考它，我不得不把原先在我意识当中的一切都清除掉。”

“我看你还真该这么做。可是你既要保留你意识中的所有前提，又要在没有任何前提的情况下思考你的意识，这样做是否合理？^[29]我想你不会否定我们所讨论的问题的逻辑结果，也就是说，理智在把不可知者规定为差别之时最终偏离了正轨，它混淆了差别和平等？不过这似乎还可以引出另外一种结果，也就是说，假如人真正要认识不可知者（神）的话，他首先应该认识到，这不可知者与他是有所差别的，绝对的差别。理智无法从其自身获得这种认识（正如我们所知，这是一个自相矛盾）；如果理智想获得这种认识，它必须从神那里获得；就算理智认识了它，理智也不可能理解它，因而最终也就不可能认识它。理智如何能够理解那种绝对的差别呢？假如这一点并不直接就是清楚的话，那么在其结果之中它会变得清楚起来。神与人绝对地有所差别，所以人也绝对地与神有所差别；问题是，理智如何能把握这一点呢？看起来我们在此碰到了——一个悖论。仅仅为了认识到神是那差别者，人就需要一个神，更何况还要认识到，人与神的差别是绝对的。假如神与人之间有着绝对的差别，这其中的根源不可能在于人欠了神些什么（果若如此，人就与神有了某种关联），而在于他欠他自己些什么，或者在于他自身的过错。这差别究竟是什么呢？它不是别的，而只能是罪，因为差别、绝对的差别是人自己造成的。我们在前面曾经说过，人是谬误，且因自身的原因；而且我们曾既戏谑又严肃地达成一致意见，认为要求人依靠自己而认识到这一点是太过分了。我们在这里发现了一个相同的情况。那个研究人性的专家在与有所差别的东西相遇之时几乎对自己产生了迷惑，他几乎不再知道，自己究竟是一个比泰风更怪的怪物呢，还是说他身上有着

某些神性的东西。那么，他缺少的是什么呢？是罪的意识，这一点我相信他不能教给他人，他人也不能教给他，只有神才能做到——假如神愿意成为教师的话。正如我们前面所写的，神的确想成为教师，为了做到这一点，他愿意与单一者平等相处，以便更好地理解他。于是这悖谬变得愈加棘手，或者说这个悖谬具有了两面性，以此它证明自己是绝对的。否定的一面是，它让罪的绝对差别出场；而肯定的一面则是，它在绝对的平等之中扬弃^[30]了绝对的差别。

“问题是，这样的—个悖谬能否被思考？我们不想着急，而且当斗争旨在获得—个问题的答案的时候，它不同于赛场上的竞争；这里，取胜的关键不在于速度，而在于准确性。理智当然不会去思考这个悖谬，单是它自己根本就不会生出这样的念头。假如有人宣讲这个悖谬，理智也无法理解它，只是注意到这悖谬很可能会成为理智的毁灭。在一定程度上，理智在很多地方与这悖谬相对立，不过在另一方面，理智在其悖谬性的激情之下又渴望着自身的毁灭。但是，理智的毁灭恰恰是悖谬所希求的，如此一来，它们之间又达成了相互理解，只是这理解只存在于激情迸发的瞬间。让我们考察一下爱情关系吧，尽管它是一个并不完美的比喻。自爱是爱的基础，但是自爱的悖谬性的激情的极致就是希求自身的毁灭。爱情亦然，因此这两种力量在激情迸发的瞬间达成了相互理解，这激情就是爱情。为什么恋人们不能思考这一切呢？尽管那个因自爱而从爱情中抽身的人既不能理解这一点，也不敢冒险这么做，因为它意味着毁灭。爱情的激情亦然。自爱很可能会消失，但却不会被完全毁灭，它只是被俘虏了，它是爱情的‘战利品’^[31]；自爱将再次获得生命，而这一切将成为对爱情的折磨。悖谬与理智的关系也是如此，只是这个激情有另外一个名字，或者更准确地说，我们应该为其寻找一个名字。”

[1] 翼马（Pegasus）、蛇发女怪（Gorgon）和泰风（Tyfon）都是希腊神话中的形象。“蛇发女怪”有三个，其中墨杜萨最有名，她们的目光能把人变成石头。“翼马”是墨杜萨死时由她的血变成的。提坦泰风是大地与泰坦罗斯所生的最后一个孩子，他是一个有着超人力量的怪物，有一百个眼睛能喷火的龙头。

《斐德若》篇中这个意思可参朱光潜先生的译文：“……我要看一看我自己是否真是比泰风还要更复杂更凶猛的一个怪物，还是一种较单纯较和善的神明之胃……”《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社1997年，第95页。

[2] 研究者未查出典出何处。

[3] 用“假设”—词来赋予这个命题—个怀疑的形式，这一点或许是荒谬可笑的；因为在我们这个以神为本的时代^[32]，每个人对这类事都知晓得—清—二楚。难道不是吗？德谟克利特也知道这一点，因为他这样来给人下定义：“人就是我们大家都知道的东西”，接着他又说：“因为我们都知道—条狗、—匹马、—株植物等—是什么，而这些没有—个是人。”我们不想如塞克斯都·恩披里可那样恶毒，也不想如他那样风趣，众所周知，他据此完全正确地推论说，人是一条狗；因为人就是我们大家都知道的东西，而我们大家知道—条狗是什么，故此。^[33]我们并不想那么恶毒。但是我不知道，如果这个问题要以同样的方式在我们这个时代得到澄清，它是否会因为想到了可怜的苏格拉底和他的尴尬处境而感到—丝不安呢？

[4] “每个个体都是人”原文为ethvert enkelt Menneske er Mennesket，意思是说每个个体都是普遍意义上的人，具有人的共性。

[5] 关于“学习之不可能”的论述见塞克斯都·恩披里可的两部著作《反数学家》（第一册）和《皮罗学说概要》（第三册）。

[6] 普罗泰格拉（Protagoras，公元前490-前420）是古希腊最有影响力的智者，其著作《真

理》遗失，他关于认识的著名命题保留在柏拉图对话《泰阿泰德》篇中：“人是万物的尺度，是存在者如何存在的尺度，也是非存在者如何不存在的尺度。”译文依汪子嵩等著《希腊哲学史》第二卷，人民出版社1997年版，第247页。

[7] 《会饮篇》的开头曾讲述道，亚里斯脱顿和苏格拉底去阿伽通家赴宴，结果亚里斯脱顿准时到达后发现苏格拉底站在邻居家的屋子前不肯进来，于是他安慰阿伽通说：“他有一个习惯，时常一个人走开，在路上挺直地站着。”参朱光潜译《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社1997年，第215-216页。

在同一则对话中，亚尔西巴德也讲过类似的情况。“一天大清早他遇到一个问题，就在一个地点站着不动，凝神默想，想不出来，他不肯放手，仍然站着不动去默想。一直站到正午，人们看到他都，都很惊奇，互相传语说：‘从天亮，苏格拉底就一直站在那里默想！’到了傍晚，旁观者中有几个吃过晚饭——当时正是夏天——就搬出他们的铺席，睡在露天，想看他是否站着过夜，果然，他站在那里一直站到天亮，到太阳起来了，向太阳做了祷告，他才扯脚走开。”同上书，第287-288页。

[8] “以神为本的时代”指克尔凯郭尔生活时代的丹麦黑格尔主义者的观点，他们把上帝作为理解思辨哲学和神学的出发点和根本原则，但是黑格尔本人并未使用过该术语。“以神为本”的说法很可能源自费希特，他在《对新哲学的特征的考察，或自笛卡尔、洛克到黑格尔的批判的历史》一书中曾列举了三种不同的哲学观，即“以人为本的”，以洛克、贝克莱、休谟、康德和雅各布为代表；“以神为本的”，突出人物为黑格尔；“思辨的·直观的知识学”，以赫伯特和费希特本人为代表。

[9] 德谟克利特（Democrit，公元前460-370），希腊哲学家，原子论创始人，认为万物的始基是原子和虚空。此处关于人的定义的争论保留在塞克斯都·恩披里可的《皮罗学说概要》一书当中，研究者们认为克尔凯郭尔参考的是邓尼曼的哲学史。

[10] 《马太福音》第22章39节：“爱人如爱己”。

[11] 括号内原为希腊文：σκόπω οὐ ταῦτα, ἀλλὰ ἐμαυτὸν, εἴτε τι θνητὸν ὧν τυγχάνω πολὺ ἢ ὀλιγότερον καὶ μάλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερον τε καὶ ἀπλοустέρων ζῶν, θεία τινοῦ καὶ αὐτοῦ μοῖρα φῦσει μετέχον.

[12] “不可知者”原文为det Ubekjendte，下文假名作者将之等同于Guden（即思想方案中的“神”）。虽然本书并未指名道姓地论及基督教，但它其实就是针对基督教所做出的一个思想实验，因而我们根据基督教思想中“上帝”的终极不可知性，将之译为“不可知者”。

[13] “伴随物”原文为拉丁文accessorium，“前提”为prius。

[14] “本质包含了存在”原文为拉丁文essentia involvit existentiam。通常指在不依靠经验的前提下直接从思想或者概念之中推出存在，与关于上帝存在的本体论证明有关。

[15] 举个例子，斯宾诺莎通过深入研究神的概念，想借助思想从神的概念当中推出神的存在，不过请注意，这存在不是作为一种偶性，而是作为本质的规定性。这是斯宾诺莎的深刻之处，不过让我们看一看，他是如何做的。在《笛卡尔哲学原理》中他这样写道：“某物依其本性越完美，它所包含的存在也就越多、越必然。反之亦然：某物依其本性所包含的存在越必然，该物就越完美”^[34]。相应地，越完美，则存在越多；存在越多，则越完美。这是一个同语反复。这一点在他的一则笔记当中表达得更为清楚，他说：“我们在此将不谈论美和其他的完美性，人们通过迷信和无知而愿意称其为完美性。当我说‘完美’的时候，我所指的正是现实性或者存在”^[35]。他用“现实性”、“存在”来解释“完美”^[36]；某物越完美，它在的也越多^[37]。可是某物的完美性在于，它自身有着更多的存在，我们也可以说，其存在越多，它在得也越多。这个同语反复我们就说到这儿。这里缺乏的是真实的存在与理想的存在之间的区分^[38]。而假如没有做出这个区分，那种本质上不甚清晰的用语就会变得更加令人困惑，也就是说谈论什么更多或更少的存在，谈论存在的等级差别。换个说法，斯宾诺莎讲得颇有深度，但他却没有首先追问一个难题。就真实的存在而言，讨论或多或少存在是毫无意义的。一只苍蝇，当其存在之时，它有着与神同样多的存在。就真实的存在而论，我所写下的愚蠢论点与斯宾诺莎的深刻论点有着同样多的存在，因为就真实的存在而言，起作用的是哈姆雷特的辩证法：在还是不在^[39]。真实的存在漠视所有本质规定性之间的差异，所有的存在没有丝毫嫉妒地分有了存在，而且分有得同样多。可从理想的角度说事实却非如此，这一点千真万确。可是，一旦我从理想化的角度去谈论存在，我所谈论的也就不再是存在，而是本质了。最高的理想性包含着必然性，因此它在。可是这个存在就是它的本质，以此方式它不能在真实存在的规定性之中成为辩证性的，因为它在。而就其他事物言，我们也不能说或多或少存在。这一点以前就有人表述过，尽管并不完美，那就是说：如果神是可能的，那他也就是必然的（莱布尼兹）^[40]。其实斯宾诺莎的命题是完全

正确的，同语反复也没有什么大不了的，只是有一点可以肯定，他完全规避了一个难点，这难点在于把握真实的存在，并且把神的理想性辩证地带进真实的存在。

[16] “悬置状态”原为拉丁文in suspensio。

[17] “笛卡尔玩具”是一种万有引力玩具，它的一端装有铅块，一旦松手，它立刻会倒立。

[18] “我的补充”原文为德文meine Zuthat。黑格尔在《精神现象学》“序言”中用过类似术语 unsere Zuthat（我们的补充）。

[19] 克吕西波（Chrysippos，公元前281-208），古希腊斯多噶主义哲学家，虽然著述很少被保留，但却因渊博的学识和敏锐的思辩才能被誉为古代最伟大的逻辑学家之一。黑格尔在《哲学史讲演录》中曾说克吕西波就著名的“说谎者悖谬”写过6大部著作。（参《哲学史讲演录》第2卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年，第121页。）

在“谷堆论证”（Sorites）中，所谓“向前的”即多加一粒谷子，“向后的”则为减少一粒谷子。西塞罗记载了这件逸事，克尔凯郭尔引自邓尼曼的哲学史。

[20] “最后的限制”原为拉丁文reservatio finalis。

[21] 语出《旧约·诗篇》第14章第1节以及第53章第1节，“愚顽人心里说：没有神。”

[22] 一个多么出色的疯狂喜剧的题材呵！

[23] 所谓“上帝存在的物理学-目的论证”（physicoteleologische Bevis）是指从自然本身的有序性和合目的性出发而推出“上帝”作为最终原因的一种论证方法。黑格尔在《哲学史讲演录》中曾写道：“又如苏格拉底业已提出来的那种物理学的、神学的证明……”（Der alte physikotheologische den schon Sokrates hatte），参中译本第3卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年，第295页。

[24] 此处指《路加福音》5：4-5。耶稣对西门说：“把船开到水深之处，下网打鱼。”西门说：“夫子，我们整夜劳力，并没有打着什么。但依从你的话，我就下网。”

[25] 此处指希腊诡辩论者高尔吉亚的著名命题：无物存在；即使存在，人也不能认识它；而即使认识了它，也无法向他人传述。该命题保留在塞克斯都·恩披里可的《反数学家》一书中，克尔凯郭尔通过邓尼曼的哲学史了解该命题。

[26] “以否定的方式”原文为拉丁文via negationis，“以理想化的方式”原文为拉丁文via eminentiae，它们是经院哲学家决定上帝性质的两种方法。前者通过否定的方法将那些有限的和不完美的性质从上帝身上移走，而后者则以肯定的方式为上帝增加那些人性的美德。

[27] “流放”原文为希腊文δίασπορα，该词多数情况下指那些没有在巴勒斯坦生活的犹太人。

[28] 语出《马太福音》第6章第26节。耶稣说：“你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。你们不比飞鸟贵重得多吗？”

[29] 这里可能指的是克尔凯郭尔生活时代丹麦哲学界围绕着黑格尔关于哲学体系的起源问题所做的讨论。黑格尔在其《逻辑学》中明确指出：“开端必须是绝对的，或者说，是抽象的开端；它于不是以任何东西为前提，必须不以任何东西为中介，也没有根据；不如说它本身倒应当是全部科学的根据。因此，它必须直截了当地是一个直接的东西，或者不如说，只是直接的东西本身。正如它不能对他物有所规定那样，它本身也不能包含任何内容，因为内容之类的东西会是与不同之物的区别和相互关系，从而就会是一种中介。所以开端就是纯有。”参黑格尔：《逻辑学》，上卷，杨一之译，商务印书馆1991年，第54页。黑体为原译文所有。

克尔凯郭尔的老师、哥本哈根大学哲学系教授F. C. 西伯恩撰文指出：“在我看来，宣称说哲学源起于无前提这一点本身就已包含了一个更大的前提，这一点在无需进入对哲学的本质、可能性及其全部的运动和方法的争论的情况下是能够得到证实的，因为此种争论已经步入哲学之中了。”

[30] “扬弃”在原文中写为ophæve，是黑格elaufheben概念的直接对应词。丹麦的黑格尔主义者海伯格曾就此概念写道：“被扬弃的并不是被毁灭了。要毁灭什么东西，就应该把它放回到它生成之前所在的那个点上；可是被扬弃的则仍然在那里。因此扬弃也就是要保留。”

[31] “战利品”原为拉丁文spolia opima，原指罗马将军从他亲手杀死的敌军首领那里缴获的武器。

[32] 这里指的是邓尼曼（Whilhelm Gottlieb Tennemann）所著《哲学史》（Geschichte der Philosophie，bind 1-11，Leipzig 1798-1819）中讨论希腊哲学当中的四种真理标准的章节（Von dem Kriterium der Wahrheit），其代表人物分别是苏格拉底（追寻的，søgte）、德谟

克利特（怀疑的，omtvivlede）、伊壁鸠鲁（公设的，postulerede）和柏拉图（多产的，frugtbarjorte）。

克尔凯郭尔在本书中关于古代哲学的论述所参考的是邓尼曼的哲学史。黑格尔恰好认为，邓尼曼的哲学史中“近代哲学写得比古代好”，因为邓尼曼在论述古代哲学思想时，犯了把我们熟悉的东西加到古人身上的错误。参黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年版，第112页。

尽管如此，邓尼曼对古希腊四种真理标准的总结是到位的，且与黑格尔是一致的。这里仅以对柏拉图“多产的-生产的”真理标准的总结为例，因为它稍显晦涩。邓尼曼的理解与黑格尔对柏拉图理念论的理解是吻合的。黑格尔批评了把理念当成“理性中的理想”的误解，指出理念不是直接在意识中，而乃是在认识中。“因此人们并不是具有理念，反之理念只是通过认识的过程才在我们心灵中产生出来的。”参黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年，第180-181页。

[33] 希腊早期怀疑主义的代表人物有皮罗（Pyrrhon，公元前365-前275）和他的学生提孟（Timon，公元前320-前230）；晚期代表则为塞克斯都·恩披里可（Sextus Empiricus，160-210）。

[34] 这段原为拉丁文。克尔凯郭尔将引文出处写为 *principia philosophiae Cartesianae Pars I Propositio VII Lemma*，应是斯宾诺莎的 *Principia philosophiae Cartesianae more geometrico demonstrata*（1663年），直译为《依据几何学方法的笛卡尔哲学原理》。

引文如下：quo res sua natura perfectior est, eo majorem existentiam et magis necessariam involvit; et contra, quo magis necessariam existentiam res sua natura involvit, eo perfectior.

[35] 这段笔记（Nota II）为拉丁文：quod hīc non loquimur de pulchritudine et aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione et ignorantia perfectiones vocare voluerunt. Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse.

[36] “现实性”原为拉丁文 *realitas*，“存在”与 *esse* 对应，“完美性”与 *perfectio* 对应。

[37] 楷体字“在”对应于丹麦语系词 *er* 其中的一个意思，即“在”、“在场”。

[38] “真实的存在”原文为 *faktisk Væren*，“理想的存在”原文为 *ideel Væren*。*Væren* 是丹麦语源的系词，表示“是”、“在”、“存在”。

[39] “在还是不在”原文写为 *at være eller ikke være*，与 *To be or not to be* 以及德文版的 *Seyn oder Nichtseyen* 直接对应。莎士比亚的《哈姆雷特》中的这句著名台词一般译为“是生存还是死亡”，但此处根据上下文直译为“在还是不在”更为切题。

[40] 此处很可能指莱布尼兹1678年就笛卡尔关于上帝存在的证明写给赫尔曼·康宁的一封信（*Epistola ad Hermannum Conringium de Cartesiana Demonstratione Existentiae Dei*）中的句子：“上帝必然存在，假如他能够凭某种可能的方式被假定为存在”（*Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur*）。

附录 对悖谬的愤慨

（幻听）

假如悖谬与理智在对其差别的共同理解之下相遇，这相遇就是幸福的，就像在爱情中达成的理解，它幸福地居于那种我们至今尚未命名的激情之中，我们只有在以后才会给它一个名字。若这种相遇未能达成相互理解，则这关系就是不幸的。我斗胆一言，我们可以把理智的不幸之爱（请注意，这里仅涉及那种根源于被误解的自爱的不幸之爱；我们无法引申出进一步的类比，因为偶然的力量在此毫无用处）具体规定为冒犯。

所有的冒犯在最深层都是承受的^[1]。^[2]这里的情况与那种不幸之爱相同。甚至当自爱（对自己的爱是一种苦难，这难道不是一个矛盾吗？）以鲁莽的壮举和令人震惊的事迹显现自己的时候，它也处于承受的状态，它受到了伤害，那伤痛显示出了一种虚幻的力量，它看上去像是行动，而且很容易使人上当，尤其是因为自爱大幅度地将之掩盖了起来。甚至当自爱将爱的对象击倒，甚至当它自我折磨地约束自己以达到冷酷无情的漠然地步的时候，当它折磨自己以便显示这漠然的时候，甚至当它耽溺于因成功而生的胜利的轻率之中的时候（这形式最具欺骗性），甚至是当此之时，它也还是承受的。冒犯的情形亦然；它能够如其所愿地表达自己，甚至是当它喜气洋洋地庆祝那种毫无意义的胜利的时候，它还是承受的。不管被冒犯者悲痛欲绝地坐着，几乎像乞丐似地盯着悖谬，在痛苦煎熬中僵坐；还是用嘲笑武装自己，用诙谐之箭从远处瞄准，他都是承受的而非有距离的。不管冒犯是从被冒犯者身上取走最后一丝安慰和快乐，还是使他强壮，它都是承受的。冒犯与强者斗争，在身体方面其力量与断背者相同，他有着一种奇特的柔韧性。

与此同时，我们很愿意把承受的冒犯与行动的冒犯区分开来，但不要忘记，承受的冒犯同样是行动的，它不会让自己被毁灭（因为冒犯从来就是活动，而不是事件）；行动的冒犯总是虚弱的，它无法从十字架上脱身，也无法拔去那支射伤它的箭^[3]。

可是正因为冒犯是承受的，这个发现，如果可以这么说的话，就不属于理智而隶属于悖谬。正如真理是“自身和谬误的标记”^[4]，悖谬亦然。冒犯并不理解自身^[5]，它被悖谬所理解。因此，不管冒犯如何表现自己，它听起来都像来自他方，来自一个相反的角落，实际上是悖谬在其中回响，而这一切都只是幻听。可是，如果悖谬是“自身和谬误的标记和评判”^[6]，那么冒犯就可以被视为是对悖谬的正确性的一种间接测试。冒犯是错误的报表，是谬误的后果，是悖谬要推开的东西。被冒犯者不是在讲他自己的话，而是在讲悖谬的话，就像一个模仿者，他本人并未首创什么，他只是笨拙地仿效他人。冒犯的表达在激情（行动的或

者承受的)之中陷得越深,冒犯所欠悖谬的程度也就越高。因此,冒犯并不是理智的首创,远远不是;果若如此,理智也应该能够首创出悖谬。不,冒犯是与悖谬一起生成的。如果冒犯是“生成”的,我们就会再次与瞬间相遇,这瞬间是一切的中心。让我们做一简要重述。倘若没有假设瞬间的存在,我们就要返回到苏格拉底的立场,可是为了有所发现,我们恰恰要离开他。如果确立了瞬间,悖谬也就在那儿了;因为人们可以简单地称这悖谬为瞬间。通过瞬间,学生陷入了谬误;那个已经认识了自己的人开始对自己迷惑不解,他得到的不是关于自己的知识,而是罪的意识,凡此等等。一旦我们把瞬间确立下来,一切都将变得简单易行。

从心理学的角度出发,冒犯在更主动或更被动的规定之内有着众多细微的差别,详述这差别不是此处思考的兴趣;反之,坚持这一点却意义重大,也就是说,所有冒犯的本性是对瞬间的误解,因为冒犯是对悖谬的冒犯,而悖谬又是瞬间。

关于瞬间的辩证法并不困难。从苏格拉底的立场出发,这瞬间既不可见也不被突现,它现在不存在,过去不曾存在,将来也不会存在。因此,学生自己就是真理,偶因的瞬间只不过是一个玩笑,就像一本书的前扉页,本质上它并不属于该书。决断的瞬间也就是愚拙[7];因为如果决断被确立下来,学生就会陷入谬误之中(参前述),正是这一点才使得在瞬间中的开端成为必然。瞬间是愚拙,悖谬也是愚拙,这是冒犯的表述;说“理智是荒谬的”其实正是悖谬的要求,只是它像是从冒犯中传出的回响。或者,如果瞬间不断来临,人们就会在一旁观望,而这瞬间也就会具有重要的意义[8];可是当悖谬把理智变为荒谬的时候,理智视为重要的东西也就没有任何标记了。

于是,冒犯处于悖谬之外,而其根据则在于“正因其荒谬”[9]。不过发现它的并不是理智,而是悖谬,它现在从冒犯中获得了见证。理智认为,悖谬是荒谬的,可是这种认识却只是一种滑稽模仿,因为悖谬就是悖谬,“正因其荒谬”。冒犯处于悖谬之外,它有一种概率上的可能性,但悖谬出现的几率却是最小的[10]。再说一遍,理智并没有发现这一切,它只是在重复着悖谬,尽管这一点看上去十分奇怪。悖谬认为,喜剧、小说和谎言从概率上讲是可能的[11],可是“我”如何可能呢?冒犯处于悖谬之外,这一点毫不奇怪,因为悖谬就是奇迹。理智并没有发现这一切,相反,正是悖谬使之成为众矢之的,并且这样回答:如你所说,令人惊讶之处在于,你认为这是一个反驳;但是对于我来说,从伪君子口中说出的真理比从天使和使徒那里听到的更可爱[12]。当理智与悖谬相比而炫耀自身的时候,这悖谬是最低下、最被人瞧不起的,这一切并非理智的首创,悖谬自身才是,它把所有的光彩都移交给了理智,甚至包括光彩夺目的恶[13]。当理智对悖谬表示同情并且想帮它找到一个解释的时候,悖谬无法容忍此事,但会认为理智如是为之是正常的,因为,这不正是我们的哲学家们存在的理由吗——把超自然的东西变成日常的、乏味的东西[14]。当理智无法让悖谬进入自己的头脑之时,那是

因为理智没有发现悖谬，但悖谬本身，它悖谬性十足，厚颜无耻地把理智称为笨蛋和傻瓜^[15]，他们充其量可以就同一件事既说是又说否，而这并不是好的神学^[16]。冒犯的情形亦然。冒犯就悖谬所说的一切是它从悖谬中学到的，尽管它利用了一个幻听而坚持说是这一切是它自己的发明。

* * * * *

可是也许有人会说：“你真无聊，我们听到的还是老一套。你放入悖谬口中的所有说法根本就不属于你”。

“它们怎么会属于我，既然它们原本隶属于悖谬呢？”

“你可以把这些诡辩省下来，你知道得很清楚我指的是什么。这些说法并不属于你，它们家喻户晓，而且每个人都知道它们属于谁。”

“亲爱的朋友，你所说的这一切并不像你想象的那样会刺痛我，相反，它使我感到异常高兴。我承认，当我写下这些的时候，我曾颤抖不已，我简直认不出我自己了，我这么一个焦虑而胆小的人竟然敢写出这样的话。不过，假如这些说法并非出自我，你能否告诉我，它们出自谁人之口呢？”

“再没有比这更简单的了。第一个来自德尔图良；第二个来自哈曼；第三个还是哈曼；第四个是拉克坦修，它总是被重复；第五个来自莎士比亚的喜剧《皆大欢喜》，第二幕第五场；第六个出自路德；第七个则是李尔王的一句台词。你看，我是懂行的，我知道如何捉脏。”

“的确如此，我看得很清楚。不过，可否告诉我，是不是所有这些人并未谈及悖谬与冒犯的关系，而且请你注意，他们并不是感觉受到了冒犯的人们，而是与悖谬紧紧相连，只是他们说起话来仿佛受到了冒犯似的。冒犯再找不出比这更鲜明的表现方式了。这一点难道不奇怪吗？以此方式，悖谬剥夺了冒犯的生计，把它变成了一桩没有利益的营生，它不会因自己的麻烦而收取任何报酬。这一切如此奇特，就像一个竞争对手于漫不经心之中没有攻击作者反而为他辩护一样。你不这样认为吗？不过冒犯倒也有一个好处，它使差别更为清晰地显现了出来。这是因为只有在那种幸福的激情当中，这激情我们至今尚未命名，差别和理智才会和谐相处。为了与某个第三者相统一，差别是必需的。但是，这差别恰恰就是这样：理智放弃自身，并且悖谬奉献自身（一半是她拽的，一半则是他自己沉下去的），^[17]它们之间的相互理解就处于幸福的激情之中，这激情看来该有个名字，不过就整个问题而言它最无关紧要。虽然我的幸福并无任何称谓，但是当我感到幸福的时候，我别无他求。”

题解

“愤慨”原文为Forargelse，有“丑闻”、“愤怒”、“义愤”的意思，英译为 Offence。这是《新约》中的经典概念之一，古意为“犯罪的原因”，即“绊脚石”（Stumbling Block），其动词还有“犯罪”、“冒犯”、“侵犯”的意思。

“幻听”原文为Et akustisk Bedrag，直译为“听觉上的欺骗”。

[1] 我们的语言把“感动”^[18]正确地称为“对心的折磨”；尽管当我们用“感动”这个词的时候，我们经常想到的是那种具有震撼力的勇敢，它令人震惊，由此我们忘记了它是一种苦难。同样的例子还有，“傲慢”、“反抗”等等。

[2] “感动”原文为Affect，该词在18世纪应用很广，表示“情绪”和“情感活动、尤其是剧烈的情感活动”等。现在除了在哲学中使用外几乎不出现在日常用语当中。

[3] 我们的用语也显示出，所有的冒犯都是承受的。人们说“被冒犯了”^[19]，这实际上只表达了一种状态。我们还有一个类似的用法，即“受到了冒犯”^[6]（承受的冒犯与行动的冒犯是同一的）。在希腊语中这个词是“受到了冒犯”^[20]，它来自于“绊脚石”^[21]，其意思也是说“受到了冒犯”。这里的方向是清楚的：并不是“冒犯”侵犯了某人，而是“冒犯”受到了侵犯，因而它是被动的，尽管它自己主动承担了“冒犯”。因此，冒犯并不是理智的原创；处于孤立状态的理智所展开的悖谬性的冒犯既没有首创悖谬，也没有首创冒犯。

[4] 原文为希腊文σκαυδαλιζεσθαι。

[5] 以此方式，苏格拉底的“无知即是罪”的原则是正确的；罪没有真正地理解自身，可是这一点并不意味着它愿意身处谬误之中。

[6] 原文为希腊文σκαυδαλον。

[7] 语出《哥林多前书》第1章第23节：“我们却是传钉在十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人是愚拙；……”

[8] 楷体字“观望”（se det an）和“具有重要意义”（anselig）是克尔凯郭尔利用同一字根所做的文字游戏。

[9] “正因其荒谬”原为拉丁文quia absurdum，这是对德尔图良在《论基督之死》（De carne Christi）中所表达的意思的格言化的表述。德尔图良这样写道：“上帝的儿子被钉死在十字架上，这不是耻辱，因为它正是一桩耻辱；上帝的儿子死了，这一点真实可信，因为它不可思议；他被埋藏后又复活了，这是确实的，因为它是不可能的。”（Crucifixus est dei filius；non pudet，quia pudendum est；et mortuus est dei filius；prorsus credibile est，quia ineptum est.Et sepultus resurrexit；certum est，quia impossibile est.）。德尔图良（Quintus Septimius Florens Tertullian[us]，155-240），出生于北非迦太基，著名的教父哲学家，他划分了希腊哲学与基督教信仰之间的界限。

[10] “概率上的可能性”、“几率”原文为Sandsynlighed。

[11] 语出哈曼1759年7月16日在柯尼斯堡写给他的兄弟的一封信。信中这样写道：Ist es nicht ein alter Einfall，den du oft von mir gehört：Incredibile sed verum Lügen und Romane müssen wahrscheinlich seyn，Hypothesen und Fabeln；aber nich die Wahrheiten und Grundlehren unseres Glaubens.（verum：拉丁文，表示“不可思议但却是真的”）

哈曼（Johann Georg Hamann）（1730-1788），德国作家、哲学家，出生并成长于柯尼斯堡，康德的朋友，以反对启蒙时代的片面的理性主义思想而著称，著作较为晦涩。

[12] 语出哈曼1759年10月12日在柯尼斯堡写给他的朋友林登的一封信。信中这样写道：und Ich höre öfters mit mehr Freude das Wort Gottes im Munde eines Pharisäers，als eines Zeugen wider seinen Willen，als aus dem Munde eines Engels des Lichts.

[13] “光彩夺目的恶”（splendide Synder）之后附有拉丁文vitia splendida，语出Virtutes paganorum splendida vitia（异教徒的美德是光彩夺目的恶）。邓尼曼的哲学史认为，这个意思、而非原话最早出自奥古斯丁的《上帝之城》（De civitate dei），而拉丁语修辞学家和作家拉克坦修（Lucius Caelius Lactantius Firmianus，250-325）在《神圣组织》（Institutiones divinae）一书当中对此亦有展开。

[14] 见莎士比亚喜剧《皆大欢喜》第2幕第3场中Lord Lafeu的台词。在克尔凯郭尔所阅读的德译本中，这一场被错误地写为“第2幕第5场”。德译本中的台词是这样的：Man sagt，es geschehn keine Wunder mehr，und unsre Philosophen sind dazu da，die übernatürlichen und unergründlichen Dinge alltäglich und trivial zu machen.

[15] 根据下文，此语当出自德国宗教改革者路德，但研究者并未找到出处。

[16] 见莎士比亚悲剧《李尔王》第4幕第6场李尔王的台词：Ja und Nein zugleich，das war

keine gute Theologie.

[17] 括号内原为德文halb zog sie ihn, halb sank er hin。语出歌德叙事短诗《渔夫》(Der Fischer)，故事大意是：一只美人鱼跃出海面责备渔夫，说他只知道钓鱼，而不知道享受大海给予人的幸福。

[18] 丹麦语Lidende是多义词，主要用法有：①受疾病、尤其是痛苦的疾病折磨的状态；②遭受各种各样的艰难困苦(比如损害、匮乏等)的折磨的状态；③在语法现象中表示被动状态。结合上下文的意思，这里取第3种意思，将之译为“承受的”，以区别于“行动的”。“承受的”就有“遭受的”、甚至“受苦受难的”意思，同一语词在不同语境下表达的不同意思之间的微妙关系值得玩味。

[19] “自身和谬误的标记”原文为拉丁文index sui et falsi。该术语很可能出自斯宾诺莎《伦理学》的第二部分，后作为表述真理的标准而广泛地出现在哲学著作当中。

[20] “自身和谬误的标记和评判”原文为拉丁文index og judex sui et falsi，其中og是丹麦语，意为“和”。

[21] 原文为forarges，丹麦语中的被动形式。

[22] 原文为tage Forargelse。

第四章 同时代弟子的状况

于是神以教师的身份出场了（我们将在此继续我们的创作）；他假扮为仆人。把一个他者、一个受到高度信任的人置于他的位置之上不能使他满意，就像一位高贵的国王不会满足于把一个最受信任的人置于其王国之中一样。不过神还有另外一个根据，在人与人之间苏格拉底式的关系是最高的、最真实的关系。假如神本人并未到场，那么一切都将成为苏格拉底式的，我们就不会遇到瞬间，而且还会错失悖谬。不过，神的仆人形象绝非伪装，而是一个真实的形象；它绝非“表象躯体”^[1]，而是一个实在的躯体。从神以全能的爱做出全能的决断成为仆人的那一刻起，可以说他在他自己的决断之中被俘获了，现在他非得坚持下去（我们在此将采用不十分严格的语辞），不管他愿意与否。他不能背叛自己，他并无此种可能性，就像那高贵的国王突然显现出自己毕竟还是国王一样。对国王来说，这一点（拥有这种可能）并非完美，它只显示出了他的无能为力和他的决断的无力：他没有能力真正成为他想成为的样子。尽管神不可能将任何他者置于自己的位置之上，但他却可以提前派出一个能够让学生警觉的人^[2]。这位先行者对于神所要传授的东西自然一无所知；相对于神的教导而言，神的出场不是偶然事件，而是本质事件。神以人的形象、也就是说以低下的仆人形象出场本身就是一种教导，并且神还必须亲自给予条件（参第一章），否则学生不可能理解任何东西。只有通过这样的一位先行者，学生才会有所警觉，不过仅此而已。

不过，神扮作仆人的形象不是为了和人们开玩笑，他的意图也不是说他到人间走一趟而不让任何人知道。想来他会关于自身的某些东西得到理解，尽管为了顺应这种理解而做出的所有努力都无法从本质上帮助那个未曾接受条件的人，因此这样的努力只是违背其意愿地在强迫他，它像把学生拉近那样地与之疏远了。他降格扮为仆人，可是他的出场并不是为了服务于某个特定的人，做着自己的“事”但却既不让他的主人、也不让同伴们知道他究竟是何许人；我们不敢把这样的愤怒加诸于神。他的仆人形象只意味着他是一个低下的人，一个既没有上好的衣服^[3]、又没有其他世俗的优势使其从众人之中突显出来的低下的人。他没有与其他人区分开来，甚至当他降格为仆人的时候，他身后不计其数的天使们也没有看出他与其他人的区别^[4]。尽管他是个低下之人，他的忧虑却与人们通常所有的不同。他将走自己的路，不为世俗财产的分割而操心^[5]，就像一个一无所有且不想拥有任何东西的人一样；他不为自己的食物发愁，第四章 同时代弟子的状况哲学片断就像天空的飞鸟^[6]；不为房子和家发愁，就像那些居无定所但却并不寻求它的人一样。他不关心陪伴死者到坟墓^[7]；不回头追求那些吸引了常人的注意力的东西^[8]；不与女人有染，为她所俘获而想取悦于她^[9]；他关切的只是弟子的爱

[10]。所有这一切看起来十分美好，不过它们是否恰当呢？他是否超越了常人的生存状况呢？一个人像飞鸟一样无忧无虑，甚至不用像鸟儿那样四处觅食，因为他根本就不需要为明天发愁[11]，这是正确的吗？我们不可能以其他的方式来塑造神，可是我们的创作能证明什么呢？这种四处飘荡、每晚停留在所到之处的方式是否被允许？问题是，一个人真敢这样表现自己吗？不然的话，神就没有实现人性。如果他真能做到，他是敢于这么做的。如果他在服务于精神的时候迷失了自己，以至于他从来都没有过问吃喝问题，而且他可以肯定，这种匮乏不会使他分心，苦难也不会困扰他的身体并且使他后悔，也就是说，直到他想去理解更多的东西的时候，他才理解了孩提时代所学到的东西。如果他真敢这样做的话，他的建树就比百合花的安详自若[12]更为壮丽。

于是，凭借升华了的对所行之事的专注，教师吸引了众人的注意，其中学生可能会被发现，而这样的人最可能来自地位较为低下的人群。因为那些聪明的和有学问的人会首先向他提出刁钻古怪的问题，邀请他参加学术研讨会，或者扔给他一个测试，然后才确保他有一个固定的职位和一个谋生之道。

我们就让神在他出场的那座城市中（究竟是哪一座城市则无关紧要）四处活动[13]。只有他传授的道才是他唯一的生活必需品，是他的日常饮食[14]；教导人们是他的工作，关心学生是工作后的休息[15]。他没有朋友，没有亲人，可是学生就是他的兄弟姊妹[16]。很快地，这一点很容易理解，关于他的名声四处传开了[17]，它将把好奇的众人引入陷阱。无论这教师在何处现身，都会被众人包围着[18]，他们好奇地看、好奇地听，想急切地告诉别人他们的所见所闻。这些好奇的民众算得上学生吗？绝对不是。或者假如说某座城市中的一位钦定教师秘密地到神那里，用辩论的方式来测试他的力量[19]，那人算是学生吗？绝对不是。如果这帮乌合之众或那个钦定将教师会学到点什么的话，神在纯粹的苏格拉底的意义上来说就只不过是偶因。

现在，神的出场成了当天在市场上和每家每户、会堂和统治者的宫殿里的一则新闻[20]，它成了许许多多无聊闲谈的由头，也许还是那些严肃反思的由头。可是对于学生来说，这则新闻并不是某种东西的由头，甚至都不是他怀着苏格拉底式的诚实而沉潜于自身之中的偶因。相反，这就是永恒，是永恒的开端。这则当天的新闻就是永恒的开端！如果神让自己出生在一家小客栈，用破布包裹起来，放到马槽里[21]，这是一个比“当天的新闻是永恒的襁褓”更大的矛盾，但这就是他的真实形象，就像在假设的情况下一样，因此，瞬间实际上就是永恒的决断！假如神不给出理解这一切的条件，弟子无论如何也想不到这一点。而“神亲自给出条件”这一点我们此前是作为瞬间的后果而展开的，我们揭示出，瞬间就是悖谬，没有这一点我们无法向前，而只能返回到苏格拉底的立场。

在此我们一定要留心，一切都变得清楚起来，对于同时代弟子来说还存在着一个历史的出发点的问题。假如我们在此不注意的话，后面的

（第五章）困难将会变得无法解决，在那里我们将论及我们所称之为的“再传弟子”的情况。同时代弟子同样有一个关于永恒意识的历史出发点的问题；因为他与那个历史事件同时共在，这历史事件不会成为偶因的瞬间，而且它之于同时代人的兴趣不仅仅是历史性的，它将决定他的永恒福祉。这一点千真万确（让我们把结果颠倒过来），假如情况并非如此的话，那教师就不是神，而只是一个苏格拉底；而假如他并未像苏格拉底那样行事，他甚至连苏格拉底也算不上。

那么，学生怎样才能与悖谬和谐相处呢？我们并没有说他将会理解悖谬，而只是说他明白这一切就是悖谬。这一切将如何发生呢？我们已经指出，它发生于理智与悖谬幸运地在瞬间之中相遇的时候；发生在理智让路、悖谬自由释放自己的时候；当其发生之时的第三方（因为这一切既不因理智而发生——理智被遣散了；也不因悖谬而发生——悖谬放弃了自己；因此它就是因别的东西而发生）就是幸福的激情，对此我们尚未命名，尽管对我们来说问题并不在于一个名字。这激情我们要称之为信仰。这激情很可能就是我们所谈到的由悖谬给出的那个条件。让我们不要忘记，假如悖谬不用给出条件，则学生原本就拥有之；可假如他原本拥有该条件，那他自己因此就是真理，而瞬间只不过是偶因的瞬间（参第一章）。

同时代的学生很容易获得所有的历史信息。不过我们不要忘了，在事关神的出生的问题上，他与再传弟子的情况是一样的。因此，如果我们要强调这一历史知识的绝对准确性的话，我们只能得到一个人的准确情况，也就是那个生育了他的妇人。同时代学生很容易成为历史的见证人，可是不幸也正在于此——了解历史的细节、以见证人的可靠了解所有这一切并不能使见证人成为弟子。由此观之，这样的知识对他来说只是历史事件。这一点直接表明，在更具体的意义上说，历史事件是无关紧要的。在此我们可以让无知介入，让无知在某种程度上历史性地毁掉那个历史事件，将其一条条地毁掉；而只要瞬间仍然作为永恒的出发点存在，那个悖谬就是在场的。

假如有一个同时代人，他为了追随那位教师而把睡眠时间减到了最低，他与那位教师形影不离，其紧密程度胜过了紧跟鲨鱼的一种小鱼[22]。假如他动用了上百个间谍为他服务，他们无处不在地秘密监视着教师，而他本人每天晚上都要向他们请教，结果他知道了有关教师的每一个细节，知道了他所说的话，知道他一天中的每个小时在什么地方，因为他的热情使他甚至将最无意义的东西都视为是至关重要的。这样的一个人物算得上是弟子吗？绝对不是。假如有人指责他缺乏历史可靠性，他会推卸责任[23]，仅此而已。假如另外一个人，他只关心那位教师不时传授的东西。假如从教师口中说出的每一个字对他来说都比每日的食物更为重要[24]；假如他动用了百十来号人去捕捉那位教师所说出的每一个字节，以便不浪费一丁点儿东西[25]；假如他小心翼翼地求证于这些东西，想以此得出一个关于其所授之道的最为可靠的版本，他因此就算是弟子了吗？绝对不是，就像柏拉图只是苏格拉底的弟子一样。

假如有一个同时代人，他曾在国外生活，直到那教师的生命还剩下最后一两天的时候才返回故乡。再比如他因为生意的缘故，直到那教师快要咽气的最后一刻才得以相见。如果瞬间对他来说就是永恒的决断的话，这种历史的无知会阻止他成为弟子吗？对于第一位同时代人来说，那个人的生活仅是一个历史事件。对于第二位而言，那教师所传之道是他理解自身的偶因，而他则应该忘掉那位教师（参第一章）；因为比之于永恒对自身的理解，关于那教师的知识只是偶然的、历史的知识，它事关记忆。只要永恒性与历史性彼此分立，历史事件就只是一个偶因。假如有个热情洋溢的学生^[26]——他并没有努力要成为弟子，假如他高谈阔论说他欠了那教师些什么，结果他的颂辞几乎无法终止，其间的溢美之辞几乎无法评价。那么，倘若我们试图向他解释，那教师只不过是偶因，他定会生我们的气。不过，无论是他的颂辞还是他的愤怒对我们的反思都没有任何益处，因为这二者有一个共同的根源：他并无勇气去理解，但却不会缺少一种鲁莽劲去“超越”。像他那样大吹大擂，人们只能欺骗自己和他人，假如他能说服自己和他人他真有些思想——既然他要将之归功于另一个人。虽说一般而论礼貌无需破费，不过这个人的礼貌却是花了大价钱的，因为这种饱含泪水的或者把他人感动得流泪的热情洋溢的感激之辞是一种误解，这样的人所拥有的思想不能归功于他人，更别提那些空洞浅薄的言谈了。唉，多少人礼貌地把一切归功于苏格拉底，尽管他并不欠苏格拉底任何东西！因为那个最理解苏格拉底的人所理解的恰恰是他什么都不欠苏格拉底，苏格拉底希望的也是这个样子，而且能够这样希望也是美好的。那个自认欠了苏格拉底很多的人可以相当肯定地认为，苏格拉底将会很高兴地免去他的学费，因为苏格拉底肯定会沮丧地意识到，他本该给当事人一些流动资金以供利用。反之，假如这里的情况并非如我们所假设的是苏格拉底式的，那么弟子就该将一切归功于教师（这一点人们不可能归功于苏格拉底，既然正如他自己所说的，他不能生产），而且这种关系不能以大吹大擂的方式来表现，而只能在幸福的激情当中表达，我们称这激情为信仰，其对象是悖谬，而悖谬又恰好统一了矛盾——这悖谬就是历史事件的永恒化和永恒的历史化。每一个对悖谬做另类理解的人将保留解释它的荣耀，这荣耀是以他不愿停留在理解的阶段的方式而获得的。

于是我们很容易看到（顺便说一句，如果“理智被遣散”的涵义需要被揭示的话），信仰不是认知。因为所有的认知或者是对永恒的认知，这种认知把时间性和历史性当做无关紧要的东西而排除在外；或者是纯粹的历史性认识。没有任何一种认识能够以“永恒性即历史性”这个荒谬的说法为对象。假如我要了解斯宾诺莎的学说，那么在我去认识的那一瞬，我并不是忙着与斯宾诺莎这个人、而是与其学说打交道，但在另一个时候我则是在历史性地和他打交道。相反，一个弟子与那位教师之间的关系以信仰为维系：他永远都是在与那教师的历史性存在打交道。

我们现在假设，事实正如我们所假设的那样（否则我们就要返回到苏格拉底的立场），那教师亲自给予学生以条件，于是信仰的对象也就不再是道，而是教师^[27]。苏格拉底的立场恰恰在于，学生并不需要教

师，因为他本人就是真理并且拥有条件。这的确就是苏格拉底式的艺术和英雄主义，是它们协助人们得以实现这一点。因此，信仰必须时刻紧紧抓住教师。可是为了能够给出条件，这教师必须是神；而为了让学生掌握这条件，他又必须变成人。这个矛盾就是信仰的对象，同时也是悖谬，是瞬间。神一劳永逸地把条件给予人，这是苏格拉底式的永恒的前提；这前提不会敌对地与时间相遇，它也不能用时间范畴来衡量。可是这里的矛盾在于，学生是在瞬间中获得该条件的，因为这是一个事关对永恒真理的理解的条件，正因为如此，它就是永恒的条件。假如事实并非如此，我们便停滞在苏格拉底的回忆说之中。

我们很容易看到（顺便说一句，假如“理智被遣散”的后果需要被点明的话），信仰并不是意志的行为，因为人的意志只能在某个条件之内才能达成。举个例子，假如我有勇气意愿那个条件，我就理解了苏格拉底的原则，也就是说理解了我自身，因为从苏格拉底的立场出发，我本已掌握了条件，所以现在才能要求之。可是假如我并未掌握那个条件（我们假设这一点是为了不返回到苏格拉底的立场），那么我的意志根本就不起任何作用，尽管一旦条件被给出，适用于苏格拉底原则的东西在这里也是有效的。

同时代的学生拥有一个优势，对此那些后继者们——如果他们想做点什么的话——肯定会非常嫉妒。这个同时代人可以走上前观察那教师，不过他敢相信自己的眼睛吗？当然了，为什么不呢？可是，他敢由此相信他就是弟子了吗？绝对不敢。假如他相信了自己的眼睛，他就受到了蒙蔽，因为神是不能直接被认识的。他是否该闭上眼睛呢？完全正确，不过这样一来，他作为同时代人又有何益处呢？假如他闭上眼睛，他可能会去想象神的样子。而假如他自己能够这样做的话，他就掌握了条件。他所想象的应该是为灵魂的心眼所展示的一个形象，他看着它，但只要他一睁开眼睛，那个仆人的形象就会不可避免地困扰他。让我们继续下去吧。我们都知道，那教师是有死的。他死的时候，他的同时代人将做些什么呢？也许他已经为那教师画了像，甚至或许已经攒了一整套这样的肖像，它们描绘了并且准确地再现了那教师因年龄和心态变化而引起的外表上的每一个变化。当他观察这些肖像并且确信，那教师看上去就是这个样子，他敢相信自己的眼睛吗？当然了，为什么不呢？可是他是否由此而成为弟子了呢？绝对不是。人们可能会想象神的样子，但是神是不能被想象的，这也就是他为什么要以仆人的形象出场的原因。不过这个仆人的形象并不是伪装，果若如此，那个瞬间也就不再是瞬间，而只是一种偶然，一个表面现象，在与永恒相比时它将作为偶因永远地消失。假如学生依靠自己就能想象这一切，则他已经掌握了条件，于是他只需被提醒，他可以如此这般地去想象神的样子，尽管他本人并未意识到这一点。可是倘若事实如此，这提醒就会像原子一样即刻消失在原本居于他灵魂内的永恒的可能性之中，这可能性就要成为现实性，而作为现实性它永远地设定了自身。

那么，一个学生将如何成为信仰者或者弟子呢？当理智被遣散而且

他获得条件之时。他何时才获得条件呢？在瞬间之中。是什么制约着那个条件呢？他对永恒的理解。可是这样的条件必是一个永恒的条件。因此，他将在瞬间之中获得永恒的条件，他知道这一点是因为他在瞬间中已经获得了这条件，否则他只需记起，他从来就拥有该条件。他将在瞬间中获得条件，并且从那教师本人手中获得。所有的大吹大擂都在说，尽管他并没有从教师手中获得条件，但他还是足够狡猾地发现了神的伪装：他凭自己就可以感觉到那伪装，因为每一次他看到那教师的时候他都会觉得有些奇怪；在那教师的声音、面容等等之中有着某种东西。这是一派胡言乱语，这种人不能成为弟子，他是在亵渎神^[28]。那个形象绝非伪装，当神出于全能的决断而欲成为与最低下者平等的人的时候，这决断就是爱，无论是酒吧老板还是哲学教授都不应想象，假如不是神自己给出条件的话，他会聪明到能够感觉到点什么的地步。当神以仆人的形象伸出一只全能之手的时候，惊异地盯着这只手看的人既不当因为他的惊异，也不应当因为他能够把其他同样对他所讲述东西感到惊异的人召集在他身边而想象自己就是弟子。假如神本人没有给出条件，那么学生从一开始就应该知道神的情况是怎样的，尽管他并未意识到他知道这些，而那另一种情况则不仅不是苏格拉底式的，而且远远不如它。

不过对于弟子来说，神的外在形象（不是细节）并非无关紧要。重要的是弟子亲眼看到的和亲手摸到的^[29]，形象的重要性并不是说，假如有一天他在街上看到神而没有马上认出他，或者甚至从他身边走过而没有觉察出那就是他^[30]，因此他就不再是信仰者了。神给予弟子以条件去看，让他睁开了信仰的眼睛。关注外在的形象是桩可怕的事：把他视为是我们当中的一分子，在信仰未到场的每一时刻，人们看到的只是仆人的形象。当教师死去并且离开他的弟子之后，记忆能够完好地将他的形象带出，但是他并非因此而信仰，他信仰是因为他从教师手中接受了条件，所以他再次在记忆可靠的图像中看到了神。因此，那个懂得若没有条件他什么都看不见的弟子最先懂得的就是，他本人即是谬误。

可是这样一来信仰不就像悖谬一样具有悖谬性了吗？完全正确。否则信仰如何能够既以悖谬为对象、又与之保持一种幸福的关系呢？信仰本身就是一个奇迹，所有对悖谬有效的东西对信仰也有效。不过在这个奇迹的内里，所有的关系仍是苏格拉底式的，以此方式，这一奇迹——永恒的条件在时间中被给出——永远都不会被消解。所有这一切都是苏格拉底式的，因为在同时代人之间，就其同为信仰者而言，他们的关系是苏格拉底式的，其中的一个什么都不欠另一个，他们的一切都归功于神。

* * * * *

也许有人会说：“这样看来，同时代人并没有获得任何优势。不过，假如我们认可你就神的出场所做的假设的话，那么很自然地，人们会把曾亲眼见过、亲耳听过的同时代人视为是有福的一族。”

“的确，这样想再自然不过了，以至于我都在想，这代人肯定也自视

是有福的。我们就这样假设吧；否则，这代人就不是有福的，而我们的赞美也就只是在说，在同样的环境下人们可以通过不同的行动而变得有福。可是果若如此，当我们进一步思考它的时候，这赞美就会变得非常不同，它最后或许完全变得模棱两可。比方说，我们可能都在古史中读过^[31]，有一位皇帝连续八天庆祝他的婚礼，其喜庆无与伦比。为了升华在极度的富足之中昂贵地提供给大家的东西，人们吸进的空气中都弥漫着好闻的香味，耳朵不断地感觉到竖琴和歌声的颤动。日日夜夜，因为夜晚被火炬的光芒照得如同白昼，可是不管人们借日光还是借火炬来看皇后，她都比任何一个凡尘女子更加美丽优雅。这一切是一个魔术，就像最为大胆的愿望得到了更为大胆的实现一样地奇妙。让我们假设，这一切确实发生了，但我们只能满足于有关发生之事的固定的几条信息。那么，从人的角度出发，我们为什么不把那些同时代人视为是幸运的呢？那些同时代人，也就是说那些曾看到、听到并且用手摸到了的人们；不然的话，作同时代人有什么优势呢？皇帝婚礼的壮观和富足的享乐当然是直接可见可感的，因此，严格意义上的同时代人肯定已经看过并且在内心里体验到了那份快乐。可是如果我们这里说的是另一种类型的壮观，它不是直接可见的，那么作同时代人有何优势呢？一个人并非因此就能与这种壮观同时共在。人们不能称这样的一个同时代人有福，或者称赞他的眼睛和耳朵，因为他并没有与那壮观同时共在，他既没有看见也没有听到，而这其中的根源并不在于说时间和时机（在直接性的意义上）拒绝了他，而在于别的什么东西，某种可能缺少了的东西，尽管他的在场在很大程度上有机会去看去听，尽管他（在直接性的意义上）并非没有利用这一优势。可是，这是什么意思呢？一个人可以是同时代人却又并没有与之同时共在，相应的，一个人能够成为同时代人，可是他（在直接性的意义上）却是一个非同时代人，尽管他一直在利用那个优势？这意思不是别的，而是在说一个人根本不可能直接地与这样的一位教师及事件同时共在，因此，真正的同时代人不是因为直接的同时代性而为之，而是因为别的原因。于是我们说，一个尽管在同时代的人可以是非同时代人；真正的同时代人并非由于直接的同时代性而为之，因此，非同时代人（在直接性的意义上）也可能因其他的原因而成为同时代人，以此这同时代人将成为真正的同时代人。可是，非同时代人（在直接性的意义上）也就是后继者，他们可以成为真正的同时代人。或者，这就是‘作为同时代人’吗，这样的一个人就是我们所赞美的同时代人吗，就因为这人会说：我曾跟他一起吃喝，那教师在我们的街道上传过道。我多次见到过他，他是一个不起眼的出身卑下的人，只有少数几个人相信在他身上可以找到非凡的东西，对此我一点儿都看得出来。尽管当涉及到与他同时共在的问题的时候，我可以跟别人一样成为与他同时共在的人。或者，这就是‘作为同时代人’，这样的人是同时代人吗？假如神与他在来世相遇，假如他提及其同时代性，神会对他说：‘我不认识你。’^[32]同样真实的是，那个同时代人也不认识教师，对此只有从教师本人手中接受了条件的信仰者（即不是直接性意义上的同时代人）才能做到，因此他才认识教师，如同教师知道他一样。”^[33]

“请停一下。假如你继续这样讲下去，我可是一个字也插不进去，因为你讲起话来就好像博士论文答辩似的。的确，你旁征博引，可你的不幸是，你所引证的是一部非常特殊的书。还是那句话，不管你有意无意，你都用了一些既不属于、又不是你放到说话人口中的词，这些词人人皆知，只不过你没有用复数而是用了单数形式罢了。《圣经》中的段落（因为这些词来自《圣经》）听上去是这样的：我们跟他一起吃喝，他在我们的街上传道；我告诉你，我不认识你。可能就是这样。不过你不要从那教师所回答的‘我不认识你’这话当中推出过多的东西，你是不是想得出结论说那人并没有与教师同时共在，而且他也并不认识那教师？假如你提起的皇帝对一位宣称见识过其壮丽婚礼的人说‘我不认识你’，皇帝以此证明了那人并非亲自到场吗？”

“那皇帝绝没有证明什么，他至多只证明了，他是一个傻瓜，他甚至不愿意像米特拉达梯那样满足于知道每一个士兵的名字^[34]，而是想认识所有的同时代人，并且以此决定某个具体的人是否与之同时共在。皇帝是可以直接认识的，因此每个人都能认识皇帝，尽管皇帝并不认识他们。可是，我们这里所谈论的那位教师是不能直接认识的，只有当他本人给出条件的时候才行。而那个接受条件的人是从教师本人手中接受的，因此，那教师应该认识每一个认识他的人，每一个单一者只有以他被教师认识的方式才能认识教师。或许你立刻明白了我们以前说过的话？如果一个信仰者之为信仰者，并且他认识神是通过从神本人那里获得条件，那么，后继者也应该在完全相同的意义上从神本人那里接受条件，而不能间接获得。因为果若如此，那个间接者就应该是神本人，而这样一来，直接、间接的问题也就根本不复存在了。可是如果后继者从神本人那里获得条件，则他就是同时代人，真正的同时代人，只有信仰者以及每个信仰者才能做到这一点。”

“我想这些我都懂了，既然你这样说了。我已经预见到了那些深远的后果，尽管我惊讶于我竟然没有亲自发现这些，而我愿意付高价成为这一切的首创者。”

“可是为了彻底地理解这一切，我愿意付出更多，因为我关心这一点胜过寻找首创者。我现在并没有完全理解这一切，我将利用下面这个机会显示出，我是多么地仰赖你的帮助，既然你已经完全理解了这一切。如果你允许的话，我将在此地给出一份目前为止对我所展开和理解了的东西的复制书——借用法学专家的术语。这份复制书将保证你本人的权利，并且声明你的反对；因为我要据此宣判你‘经受完全永久的沉默的惩罚’^[35]。直接的同时代性只能是偶因。第一，它能够成为同时代人获得某种历史知识的偶因。在这种情况下，亲历过皇帝婚礼的同时代人要比起与那教师同时共在的人更幸运，因为后者仅有机会一睹仆人的形象，至多再加上某件奇特的事迹，而他却无法确定，他对自己出丑这件事是该觉得羡慕还是该感到愤怒，因为他甚至不能让那教师像魔术师一样重复这一切，魔术师总会给观众一个机会嗅出所有戏法是如何做出的。第二，它能够成为同时代人以苏格拉底的方式沉潜于自身之中的偶因。以

此方式，那种同时代性在与永恒相比的时候消失得无影无踪，而永恒是他在自身内部发现的。最后（这一点其实是我们为了不返回到苏格拉底的立场所做的假设），它将成为作为谬误的同时代人从神手中接受条件、并且以信仰的眼睛观看其荣耀的偶因。这样的一个人同时代人是幸福的！可是这样的同时代人却并不是见证人（在直接性的意义上），而是作为信仰者、依其对信仰的亲见^[36]才成为了同时代人。在这种亲身经历之中，每一个非同时代人（在直接性的意义上）都成为了同时代人。又假如某个后继者，他或许为自己的迷狂所感动，从而希望成为同时代人（在直接性的意义上），结果却被证明是个骗子，像那个冒牌的斯麦狄斯一样被认了出来^[37]。他没有耳朵，也就是说信仰的耳朵，尽管他长着一对驴一般的长耳朵^[38]，虽然他曾在场聆听（在直接性的意义上），但他却并没有成为同时代人。假如某个后继者总是在吹嘘作为同时代人（在直接性的意义上）的荣耀，同时又总是想离开此处，人们最好还是让他走吧。如果你看他，你会很容易从他的步伐和他路上的那条路看出，他并没有走向悖谬所引出的恐惧，而是像芭蕾大师一般地跳开，以便能够及时赶上皇帝的婚礼。假如他竟然要给他的探险起一个神圣的名字，假如他竟然对众人宣讲共同利益，结果很多人都加入了远征的队伍，但是他根本没有发现圣地（在直接性的意义上）^[39]，因为它既无法在地图上、也无法在尘世间被找到，他的旅行只是个玩笑，就跟那个“跟着一个人到祖母门前”的游戏一样^[40]。无论白天还是黑夜他都不让自己休息；他撒谎比马跑还要有力^[41]。可是他像捕鸟人一样迷茫地拿着粘鸟棒跑着^[42]，因为如果小鸟不冲着他跑的话，就算拿着粘鸟棒跑也无济于事。

“只有在一种情况下我禁不住会认为同时代人（在直接性的意义上）比后继者更幸运。我们假设，在那个事件与后继者的生活之间经过了很多个世纪，而人们对此事也谈论得很多很多，结果那些随意而不严密的言谈变成了虚假的、令人困惑的流言，对此同时代人（在直接性的意义上）不得不忍受着。这流言不仅把树立一种正确关系的可能性弄得十分困难，而且还有更严重的后果，也就是说，从人类的可能性出发，在经过了数世纪的回响之后，就如同我们的有些教堂传出的回声一样，人们不仅靠闲聊信仰来打发时间，而且还把信仰变成了空洞无聊的闲谈。这一点是不可能发生在第一代人身上的，信仰在他们身上显示出了全部的原创性，信仰通过对比很容易从其他东西当中突现出来。”

[1] “表象躯体”，原文写为parastatisk Legeme（拉丁概念corpus parastaticum）。术语出自基督教天使学说，认为天使是一种精神性的存在，但它必须借助肉体形象。该术语更常见于基督教早期关于耶稣的神性和人性之本质关系的争论，其观点是耶稣的人性只不过是一个“表象躯体”。

[2] 指《约翰福音》第1章第6-7节：“有一个人，是从神那里差来的，名叫约翰。这人来，为要作见证，就是为光作见证，叫众人因他可以信。”同时还可见第3章第28节，施洗者约翰说：“我不是基督，是奉差遣在他前面的。”

[3] “上好的衣服”语出《路加福音》第7章第24-26节。耶稣对众人讲施洗者约翰的事并且问：“你们从前出去到旷野，是要看什么呢？要看风吹动的芦苇吗？你们出去，到底是要看什么？要看穿细软衣服的人吗？那穿华丽衣服、宴乐度日的人是在王宫里。你们出去，究竟是要

看什么？要看先知吗？我告诉你们，是的，他比先知大多了。”同样的话还记于《马太福音》第11章第7-9节。

[4] “不可计数的天使”语出《马太福音》第26章第52-53节。其时耶稣已被犹太出卖，祭司长和长老们等已持刀棒来捉拿耶稣，而跟随耶稣的人抽出刀来保卫耶稣，但耶稣对他们说：“收刀入鞘吧！凡动刀的，必死在刀下。你想，我不能求我父现在为我差遣十二营多天使来吗？”

[5] “分割家产”语出《路加福音》第11章第13-15节。“众人中有一个对耶稣说：‘夫子，请你吩咐我的兄长和我分开家业。’耶稣说：‘你这个人！谁立我作你们断事的官，给你们分家业呢？’于是对众人说：‘你们要谨慎自守，免去一切的贪心，因为人的生命不在乎家道丰富。’”

[6] “天空的飞鸟”语出《马太福音》6：26-27。耶稣说：“你们看那天上的飞鸟，也不种、也不收、也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活他，你们不比飞鸟贵重得多么？你们哪一个能用思虑使寿数多加一刻呢？”

[7] “不关心死者”语出《马太福音》第8章第22节。耶稣对一个欲埋藏其死去的父亲的弟子这样说：“任凭死人埋藏他们的死人；你跟我吧！”

[8] “不回头”（uden at vende sig om）语出《路加福音》9：62。有弟子要跟从耶稣，但提出要先辞别家人。耶稣回答说：“手扶着犁向后看的，不配进神的国。”

[9] “取悦于她”语出《哥林多前书》第7章第32-34节。保罗说：“没有娶妻的，是为主的事挂虑，想怎样叫主喜悦。娶了妻的，是为世上的事挂虑，想怎样叫妻子喜悦。”

[10] “关切的只是弟子的爱”可能语出《马太福音》10：37。耶稣说：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒；……”

[11] “不为明天发愁”语出《马太福音》第6章第34节。耶稣说：“所以，不要为明天忧虑，因为明天自有明天的忧虑；一天的难处一天当就够了。”

[12] “百合花的安详自若”引申自《马太福音》6：28。耶稣说：“何必为衣裳忧虑呢？你想野地里的百合花怎么长起来，他也不劳苦、也不纺线；……”

[13] 据《路加福音》第4章第16-30节记述，耶稣首次传道的城市可能是他的出生地拿撒勒；《马可福音》第1章第21-28节认为是迦百农。此处有可能指的是耶稣曾多次传道的城市耶路撒冷。

[14] “日常饮食”可能引申自《约翰福音》第4章第31-34节。耶稣对弟子们说：“我有食物吃，是你们不知道的。”弟子们认为有人给了耶稣些吃的，于是耶稣对他们说：“我的食物是遵行差我来者的旨意，做成他的工。”

[15] “工作后的休息”可能引申自《创世记》2：3：“神赐福给第七日，定为圣日，因为在这日神歇了他一切创造的工，就安息了。”

[16] “学生就是他的兄弟姊妹”语出《马太福音》第12章第46-50节。耶稣对众人说话的时候，他的母亲和兄弟站在外边想和他讲话。有人提醒耶稣，他却这样回答说：“谁是我的母亲？谁是我的弟兄？”接着伸手指着门徒说：“看哪，我的母亲，我的弟兄。凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母亲了。”

[17] “名声”一词曾在《新约》中多次出现，指的是耶稣的名声。参《马太福音》第4章第24节；《马可福音》第1章第28节；以及《路加福音》第5章第15节。

[18] “众人包围他”在《新约》中多次出现，指众人跟随耶稣的情景。参《马可福音》2：13；3：30；4：1；5：31。

[19] “测试他的力量”语出《约翰福音》第3章第1-21节所记载的耶稣与法利赛人尼哥德慕夜间的论辩，尤其是章节的前两句，尼哥德慕夜间来见耶稣，说：“拉比，我们知道你是由神那里来作师傅的；因为你所行的神迹，若没有神同在，无人能行。”

[20] 此处的“会堂”指犹太人会堂；“统治者”则同时指总督彼拉多和希律王。

[21] “用破布包起来，放在马槽里”典出《路加福音》第2章第6-7节对耶稣降生的描述：“……马利亚的产期到了，就生了头胎的儿子，用布包起来，放在马槽里，因为客店里没有地方。”

[22] “紧跟鲨鱼的一种小鱼”很可能指引水鱼或者舟鲈，一种紧跟船只或鲨鱼的小鱼。

[23] “推卸责任”是对vaske sine Hænder（洗手）的翻译。这个短语出自彼拉多，他应那些受到祭司长和长老挑唆的犹太会众的要求而把耶稣钉上十字架，但他认为自己对此并不负有责任。于是他当着众人的面用水洗了手，说：“流这义人的血，罪不在我，你们承担吧。”见《马太福音》27：24。

音》第27章第24节。

[24] “字比食物更重要”语出《马太福音》第4章第2-4节。耶稣在旷野中禁食四十天，魔鬼前来试探，说：“你若是神的儿子，可以吩咐这些石头变成食物。”耶稣却引《旧约·申命记》第8章第3节中的话来回答说：“人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。”

[25] “不浪费一丁点儿东西”（for at Intet skulde spildes）语出《约翰福音》6：12。耶稣用五只饼、两条鱼喂饱了五千人，之后他对门徒说：“把剩下的零碎收拾起来，免得有糟蹋的（så intet går til spilde）。”

[26] “热情洋溢的学生”很可能指《会饮篇》中对苏格拉底大加赞扬的年轻的阿尔西巴德。

[27] 这里的“道”原文为Læren，“教师”原文为Læreren。

[28] 所有想使神成为可直接认识的规定性无疑都是近似法的里程碑，它不是前进而是后退，不是冲着悖谬而去，而是从悖谬那里返回，并且返回时经过了苏格拉底以及苏格拉底的无知。这一点应该引起人们的警觉，以便在精神的世界里不要发生类似某个旅行家的事件[43]。他曾问一个英国人，这条道路是否通往伦敦，而那人回答说：当然了。可是他永远都到不了伦敦，因为那英国人没告诉他，他应该掉转身子，因为他恰恰走在与通往伦敦相反的方向上。

[29] “亲眼看到和亲手摸到的”语出《约翰一书》第1章第1节。其中有言曰：“论到从起初原有的生命之道；就是我们所听见、所看见、亲眼看过、亲手摸过的。”

[30] “没觉察出”可能典出指《路加福音》第24章13-32节中的记述。两个门徒在前往一个离耶路撒冷约二十五里的村子的路上，突然遇到耶稣并与之同行，但却未能认出他来。直到吃饭时，耶稣拿起面包、祝谢后分给他们，他们的眼睛才亮了，认出了耶稣。

[31] 古史的出处未查明。

[32] “我曾跟他一起吃喝……我不认识你”典出《路加福音》第13章第22-27节。耶稣在前往耶路撒冷的路上有人问他是非得救的人很少。他告诉众人要过“窄门”，并且预言说，当其之时众人叫主开门，主会说：“我不认识你们，不晓你们哪里来的！”而众人会说：“我们在你面前吃过喝过，你也在我们的街上教训过人。”这时他要说：“我告诉你们，我不晓得你们哪里来的。你们这一切作恶的人，离开我吧！”

[33] “认识教师如同教师知道他一样”语出《哥林多前书》第13章第12节。保罗写道：“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时就要面对面了。我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样。”

[34] 米特拉达梯（Mithridates，公元前120-63），小亚细亚东北部的本都国（Pontus）的第六位国王，但人们一般称之为米特拉达梯大帝，他是罗马人在东边最可怕的敌人。研究者未找到文中故事的出处。

[35] “经受完全永久的沉默的处罚”原文为拉丁文sub poena praeclusi et perpetui silentii，这是一个法律术语。

[36] 楷体“亲见”原文为Autopsi。

[37] 指撒斯麦狄斯（Smerdis）的故事。他曾冒充国王凯姆比西斯（Kambyzes）的兄弟，并于公元前522年成为波斯国王。一位后宫婢妾发现了他耳朵上烙有罪犯的印迹，从而识破了他。这段轶事载于希罗多德的《历史》第三册。

[38] “驴一般的长耳朵”意为“好奇”。

[39] “发现圣地”指公元11至13世纪基督教会发起的“十字军东征”运动。

[40] “到祖母的门前”是一种游戏，玩时先把一个人的眼睛蒙起来，转几圈，然后大家齐声问“祖母家的大门在哪里？”随后他被动到门前，背靠着门。这时他可以伸手抓他的同伴，他们则要从各个方向冲他喊叫迷惑他。

[41] “撒谎比马跑还要有力”（løber stærkere end en Hest kan løbe, og en Mand kan lyve）这里隐含着丹麦成语lyve så stærkt, som en hest kan rende，逐字直译为“谎撒得比马跑还要有力”，引申意为“善于撒谎”、“天生的撒谎精”、“到处撒谎”。

[42] “拿着粘鸟棒跑”是对丹麦语成语løbe med limstangen的逐字直译，其引申意主要为“受骗”。“粘鸟棒”是一种带胶的由冬青属灌木皮制成的木棒，从前用来捕捉小鸟。

[43] 旅行者的故事出处不明。

间奏曲

过去是否比未来更必然？或者：可能通过变成现实是否比它之前更必然？

* * * * *

亲爱的读者！如今我们假设，那教师出现过，他死了，被埋藏了，于是在第四章与第五章之间将会有一段间隔。在喜剧当中也是这样，两幕之间会有许多年的间隔。为了暗示这段时间的逝去，人们有时会让乐队演奏一支间奏曲或者类似的东西，用填充这段时间的方式来缩短它。与之相仿，我也想用反思前面这个问题的方式来填充这段时间。这段间隔该有多长，这一点由你自己决定，不过如果你愿意的话，我们要亦庄亦谐地假设，这间隔恰好是一千八百四十三年^[1]。你会看到，因幻觉之故我要多给自己一些时间，因为这一千八百四十三年在时间上有着罕见的优势，它很快就会把我置于困境之中，这困境与我们的哲学家身处其中的正相反对，对于他们而言，时间通常只允许做出暗示；它与历史学家所处的境地正相反对，对于他们而言，正是时间而非素材才使他们陷入困境。如果你发现我有点儿啰唆，是在就“同样的东西”说着同样的话^[2]，请注意，你应该想到，这是因幻觉的缘故。那么我要请你原谅我的絮叨，并允许我以一种全然不同但却令人满意的方式向你解释一切，而不是假设说我认为这事的确需要反思，还有你的事，因为我怀疑你在这个方面并没有完全理解你自己，尽管我毫不怀疑，你完全理解并且接受了那种最新的哲学^[3]，就像现时代一样，这哲学看起来正经受着一种奇特的分神，它混淆了写作的内容与标题。谁能像最新型的哲学和现时代那样不可思议、并且是不可思议地伟大呢？——一切尽在标题之中。

* * * * *

§1 生成

正在生成的东西将发生怎样的变化？换言之，生成所发生的“变化”（运动）是什么呢？所有其他的“变化”（性质变化）都预先设定^[4]，那个历经变化的东西是存在的，尽管变化意味着这种存在的终止。生成并非如此。如果正在生成之物没有在生成的变化之中保持自身不变的话，那么它就不是这一个生成物，而是另外的一个，这里的问题也就成了“转向另一种概念层面”^[5]。在这种情况下，发问者或者将从生成的变化中看到另外一种变化，这变化扰乱了他的问题；间奏曲哲学片断或者他在观察正在生成之物时犯了错误，因此他不便继续发问。假如有某种形式^[6]，当其生成之时自身发生了变化，那么所生成的也就不再是那种形式；反之，若该形式在生成时没有发生任何变化，那么生成的变化是什么呢？生成的变化不在于本质，而在于存在；是从“非存在”到“存在”的变化。不过，这个被正在生成之物所抛弃的“非存在”也应该是存在的，否则，“正在生成之物在生成过程中不是保持不变”，除非它从来就没有存在过。而这样一来，所谓“生成的变化”也就再次因其他的根源绝对区别于所有其他的变化，既然这里根本就没有什么变化，而每一种变化总是有所预设。可是这样的一种实为“非存在”的“存在”，它就是“可能性”；而那种“存在”的“存在”也就是真实的存在，或曰“现实性”；那么，生成的变化就是从“可能性”到“现实性”的转换。

必然性能够生成吗？生成是一种变化，可是必然性却根本不会变化，因为它总是与自身相关联，而且是以不变的方式与自身相关联。所有的生成都是承受，而必然性却不会受折磨，不会经受现实性的痛苦折磨^[7]，这也就是说，可能性（不仅是被排除掉的可能性，还有被认可的可能性）在成为现实的瞬间是作为“无”而显现自身的；可能性通过现实性而被终结了。通过生成，所有的生成之物证明了它不是必然的；唯一不能生成的东西便是必然性，因为必然性一直在着。

那么，必然性是否是可能性与现实性的统一呢？这话是什么意思？可能性与现实性的差别不在于本质，而在于“存在”；如此，我们如何能够从这种差异之中发展出统一性呢？这统一性就是必然性，它不是存在的规定性，而是本质的规定性，因为必然的本质是“存在”。在这种情况下，“可能性”和“现实性”通过生成为“必然性”而成为了一种全然其他的本质，那里没有任何变化，并且通过成为必然性或者必然的事物，它成为了唯一一个将生成排斥在外的东西，只是这一点既不可能，又自相矛盾。〔亚里士多德的命题“这是可能的”，“这可能不是”，“这是不可能的”。^[8]关于错误与正确的命题的学说（伊壁鸠鲁）^[9]使这里的问题变得令人困惑，因为它反思的是本质而不是存在，其结果是，我们沿着这条道路在事关未来的规定性方面得不到任何东西〕。

必然性完全依靠自身。与必然性相伴，则无物生成，就像必然性不

是生成的或者某物不会因生成而成为必然的一样。无物生成，因为它是必然的；不过必然是存在的，因为它是必然的，或者因为必然在着。现实的东西并不比可能的东西更必然，因为必然与二者有着绝对的差别。（现在来看看亚里士多德就与必然的关系所提出的两种类型的“可能性”的学说^[10]。他的错误在于他以这样的命题开始：所有必然的都是可能的^[11]。而为了避免就必然性做出矛盾的、而且是自相矛盾的陈述，他勉强发展出两种类型的“可能性”，而不是揭示出他的第一个命题是错误的，因为“可能性”是不会就“必然性”做出任何断言的。）

生成的变化是现实性，此处的转换经自由发生。没有任何一种生成是必然的；在生成之前不是，果若如此，它就不能生成；在生成之后也不是，否则它也就不会生成了。

所有的生成均来自自由而非必然性；没有一种生成物的生成是出于某个根据，但却都出于某个原因^[12]。每个原因都将终于一种自由运作的原因。那些处于中间地带的诸种原因所带来的幻觉是，生成看起来是必然的；但真实情况则是，那些已然生成之物必定要返诸一种自由运作的原因。一旦我们明确地去反思生成，即使是从自然法则中推导出的结论也无法解释生成的必然性。自由的显现也是如此，一旦人们拒绝受这种显现的欺骗而去反思自由生成。

§2 历史

所有已然生成的东西，正因为如此，都是历史性的。尽管对此已经不能再做任何历史性的断言，可是具有决定意义的关于“历史”的断言就在于：它已经生成了。那个同时发生的生成（并排[13]，空间）只有这一种历史；尽管以此方式观之（全体地）[14]，除去一种精明的观点在特定意义上所说的“自然的历史”之外[15]，自然确是有历史的。

可是历史就是“过去”（处在“未来”边界上的“现在”尚未成为历史）；如此，假如人们不去思考那种精明的观点的话，人们如何能够说自然是历史性的，尽管它直接地在场？这里的难点在于，自然过于抽象，它无法在严格的意义上落入时间的范畴。这是自然的缺陷，从另一种意义上说，自然是没有历史的。而自然的完美性在于，它有一种对于历史的暗示（也就是说，自然已然生成，这就是“过去”；它在着，这就是“现在”）。反之，没有历史是永恒的完美性，而且它是唯一的绝对没有历史的存在。

不过，生成能够容纳一种双重性，即自身生成之中的一种生成的可能性。这里存在着严格意义上的在时间范畴之中的历史。这种与自然的生成有着某种共性的生成是一种可能性，一种对于自然来说就是其全部的现实性的可能性。不过有一点必须时刻牢记，真正的历史性的生成囿于某种生成之内。这种特定的历史性的生成将经由某个相对的自由运作的原因而生成，同时这个原因必定要返诸某个绝对的自由运作的原因。

§3 过去

已经发生的，就发生过了，它不能重新再来，因此它也不能有所变化（参斯多噶主义者克吕西波与麦加拉学派的第欧多罗的争论）^[16]。这种不可变化性是必然的吗？“过去”的不可变化性经由某种变化、经由生成的变化而出现，因此这种不可变化性并没有排除一切变化，因为它未曾排除生成的变化；所有的变化只能这样（在时间范畴内）被排除：它在每一个瞬间被排除。假如人们愿意把“过去”视为是必然，那是因为人们忘了“过去”是已然生成的。不过，或许这种健忘也是必然的？

已经发生了的，其发生正如它的发生，因此它是不可变化的。可是这种不可变化性是必然的吗？“过去”的不可变化性在于，其现实的“如此这般”不能成为其他的样子，由此可以推论，其可能的“怎样”原本也不会成为别的样子^[17]。反之，必然的不可变化性总是与自身相关联，而且是以一种固定不变的方式与自身相关联，它排除了所有的变化，它不会满足于“过去”的不可变化性。而“过去”的不可变化性不仅如其显示的处于一种它由之而来的先前的变化范畴之中，而且它甚至还应该处于一种扬弃了它的更高的变化的范畴中。（比如说，悔悟的变化希望扬弃某种现实性）。

“未来”尚未发生，但是它并不因此而较“过去”少些必然性，因为“过去”并不因为它已经发生而成为必然；相反，通过“已经发生”，它所表明的恰恰是它不是必然的。假如“过去”已成为必然，人们并不能由此就“未来”得出相反的结论；反之，人们将从中推论出“未来”也是必然的。假如必然性只能在唯一的一个点上出场，那么这里也就没有关于“过去”和“未来”的讨论了。预测未来（预言）和理解过去的必然性完全是一回事，只是操作的方式会让人觉得其中的一个比另一个更为可信。“过去”已然生成，这生成是因自由而生的现实性的变化。倘若“过去”已成为必然，那它也就不再隶属于自由了，也就是说，不再隶属于它由之生成的东西。这样一来，自由就会处于一种不利的境地，它既让人哭又让人笑，因为它承担了并不属于它的罪责，它把被必然性吞噬了的东西带了出来。自由本身成了一种幻觉，生成其实并不亚于这个幻觉。自由变成了巫术，而生成则成了虚假的警报^{[18][19]}。

§4 把握过去

作为空间规定性的自然只是直接性地存在着。时间范畴内的“存在”有着一种双重性，在作为“现在”之后，它能够作为“过去”而在。真正的历史总是“过去”（它逝去了；不论是几年还是几天前都没关系），并且它有着已经过去的现实性。它“已然发生”这一点是确定的、可靠的；不过“已然发生”也正是其不确定性，这不确定性会一直阻止人们对“过去”做很久以来一直如此的把握。只有在确定性与非确定性的矛盾之中——这矛盾是“生成”的、因而也是“过去”的界限^[20]，“过去”才能得到理解。换一种方式来理解，这种解读误解了自身（它以为“这就是理解”）及其对象（它以为“这样的一种东西竟可以成为解读的对象”）。任何一种认为通过建构便可以彻底把握“过去”的做法根本上都是对“过去”的误解。第一眼望去，显现理论取代了建构理论，我们获得的是假象；但是在下一刻，我们所获得的就是二手的建构和必然的显现了^[21]。“过去”并不是必然的，因为它曾是生成的；它没有通过生成而成为必然（这是一个矛盾），更不会因某种把握而成为必然。（就像空间距离将产生感觉上的错觉一样，时间中的距离也将产生精神错觉。同时代人看不到生成的必然性，但是当生成与观察者之间横亘着数个世纪的时候，他却看到了必然性，就像人从远处会把方形看成圆形一样。）假如“过去”因某种把握而成为必然，那么“过去”就赢得了把握所失去的东西，因为它把握的是别的东西，这是一种糟糕的把握。假如被把握的对象在把握过程中发生了变化，这把握也就变成了一种误解。关于“现在”的知识并不能给它以必然性，关于“未来”的预言性知识不能给它以必然性（博埃修斯）^[22]，关于“过去”的知识也不能给它以必然性，因为所有的把握就像所有的知识那样，它没有任何东西可以给出。

因此，这样来理解“过去”的人，历史学家和哲学家，就是一个向后退的预言家（道博）^[23]。说他是预言家恰恰表明，在“过去”所有的确定性的根基处存在着不确定性，那种与“未来”完全相同的意义上的不确定性；存在着可能性（莱布尼兹所说的“可能的诸世界”^[24]），“不可能”必然会从中出场，“必然性必然地先于它自身”^[25]。于是，历史学家再次立于“过去”之中，为那种对生成的热忱感受而感动，这感受就是钦羡^[26]。假如哲学家没有对任何东西感到钦羡的话（除非通过一种新的矛盾，人们如何才能对某种必然的建构感到钦羡呢？），他正因为如此也就与历史没有任何干系。因为无论生成在何处（它当然在“过去”之中），那种最为确定的生成物的不确定性（即生成的不确定性）都能在这种对于哲学家来说有价值的、必然的激情之中得到表达（从柏拉图到亚里士多德）^[27]。即使生成者是极为确定的；尽管钦羡将以这样的说法提前认可，即，假如这一切并未发生，人们就该去虚构（鲍德尔）^[28]；即使如此，钦羡的激情也是自相矛盾的——假如它要欺骗性地赋予生成以必然性并且自欺欺人的话。

可是“方法”这个词——这也是个概念——充分表明，这里所说的“前进”是目的论的；在每一次“前进”中，每个瞬间都是一个间歇（“钦羡”在此充满期待地[29]等待着生成的到来）——生成的和可能性的间歇，而这恰恰因为目的是外在的。假如只有一条道路是可能的，那么目的就不是外在的，而是在“前进”本身之内；事实上是落在其后，如同“内在的前进”[30]。

对于“过去”的把握就说到这里。在此有一点是已经设定了的，即关于“过去”的知识已经被给出。可是，这知识是如何获得的呢？历史是无法直接被感觉的，因为其间有着生成的欺骗性[31]。对某种自然现象或某个事件的直接印象与对历史的印象是不同的；因为生成不能被直接感觉，能直接感觉的只有“现在”。而历史的“现在”之中存在着“生成”，否则它也就不是历史性的“现在”了

直接性的感觉和直接性的认知是不骗人的。这一点已经表明，历史不能成为它们的对象，因为在历史之中有着一种欺骗性——生成的欺骗性。就与直接性的关系而言，生成就是一种欺骗性，因此，最可靠的东西变得可疑起来了。例如，当感觉者观察一颗星星的时候，就在他快意识到这颗星星已然生成了的那一瞬，这颗星对于他来说已经变得可疑起来，好像反思把星星从感觉之中取走了。如此，有一点是清楚的——感觉历史的器官应当在与历史相类比的时候形成，它应当在其内里有着某种对应物，通过它，其确定性不断地扬弃非确定性，这种非确定性与生成的非确定性相对应，后者具有一种双重性：非存在的无和终结了的可能性，这可能性又是对任何一种其他可能性的终结。信仰的本质正是如此。在信仰的确定性当中，作为被扬弃了的不确定性是持续在场的，这种不确定性在各个方面都与生成的不确定性相对应。因此，信仰相信未曾看见的[32]。信仰不是去相信一颗星星存在着，因为它是可见的；而是去相信，那颗星星已然生成了。对于事件而言亦然。发生了的事是可以直接被认识的，可是“已然发生”却不行，甚至“正在发生着”也不行，尽管如人们常说的，它就发生在我们的眼皮底下。发生过了的事的欺骗性在于它已经发生了，从“无”、从“非存在”以及多种可能的“怎样”而来的转换就在那里。直接性的感觉和认知既不会感觉到那种不确定性，信仰正是以之接近其对象的；也不会感觉到那种从非确定性当中挣脱出来的确定性。

直接性的感觉和直接性的认知是不骗人的。理解这一点具有重大意义，以便我们可以理解怀疑，并且穿过怀疑指示出信仰的位置。这一思想是希腊怀疑主义的根基，不管这看起来有多奇怪。不过有一点是不难理解的，我们也不难理解这思想为信仰带来了哪些新见解，如果人们没有完全被黑格尔式的“怀疑一切”的原则[33]所困扰的话，对此我们实在不用再做宣教了。黑格尔主义者就此所发表的言论具有这么一种性质，也就是说看起来他们更喜欢一种谦卑的怀疑，一种对他们已经表示怀疑了的东西是否正确彼此关联着这一点而做出的怀疑。希腊式的怀疑是后退式的（暂缓得出结论的）[34]；他们怀疑靠的不是认知，而是意志

（拒绝认同[35]-有节制的情感[36]）。由此，怀疑只能通过自由、通过意志的行为才能终结，对此每一位希腊怀疑主义者都会这样理解，因为他理解了自身。但是他不会终结他的怀疑，因为他愿意怀疑。人们应该让他自己决定，但却不把这个愚见归在他的名下，说他认为人们必然地要去怀疑；还有一个更为愚蠢的说法，认为只有怀疑是必然的，怀疑才能被终结。希腊怀疑主义者从未否认过感觉和直接性的认知的正确性，只是他们认为，错误有一个完全不同的来源，它来自我得出的结论[37]。假如我能够做到不得出结论，则我永远不会受骗。举个例子，假如我感觉远处的物体是圆的、但近看却是方的，或者一根棍子在水中是折断的、从水中捞起却是直的，我的感觉并没有欺骗我，只是当我就棍子和那个物体做出某种推论的时候，我才受到了欺骗。因此，怀疑主义者总是处于悬置状态[38]，而这种状态正是他所愿意的。于是，就希腊怀疑主义被称为“探询的、追问的、反思的哲学”[39]这一点言，这些称谓并没有表达出希腊怀疑主义的特性。希腊怀疑主义只是持续不断地利用认知保护他们的首要问题——心态，因此他们甚至不愿意“肯定地”[40]说出认知的否定性的结果，以便不为“得出结论”这一点所捕获。心态对于他们来说是首要问题。（怀疑论者要实现的目标即是悬置判断，如影随形的是心智的平静。第欧根尼，第9册，第7章，第107节）[41][42]。

反之，在此显而易见的是，信仰不是认知，而是自由的行为，是意志的体现。信仰相信生成，并且在身内扬弃了那种与非存在的“无”相对应的非确定性；信仰相信生成的“如此这般”，并且在身内扬弃了生成所可能有的“怎样”。在不否认存在着其他“如此这般”的可能性的情况下，生成的这个“如此这般”对于信仰来说就是最为确定的。

现在，说那个通过信仰而成为历史并且作为历史又成为了信仰的对象的东西（二者彼此对应）直接地存在着、可以直接地被把握，这一点并非妄言。同时代人的确使用了自己的眼睛和其他感官，不过在得出结论时他却应该多加小心。对于“已然生成”这件事，他既无法直接认识，也无法必然地认识；因为生成的第一个表现恰恰是连续性的中断。在信仰相信它“已然生成”、“已经发生”的那一瞬，信仰使已然发生之事和已然生成之物在生成的进程中变得可疑起来，使其“如此这般”在生成的可能的“怎样”之中变得可疑起来。信仰的结论根本就不是结论，而是一种决断，因此怀疑才被排除在外。当信仰推论说：这是存在的，因此它已然生成了，这一点可以被看做是由果及因的一种推论。不过事实并非完全如此，而且即便如此，人们也该想到，认知性的推论应当由因及果，或者更准确地说，从根据到结果（雅各比）[43]。事实并非完全如此，因为我不能直接地感觉或者认知这一点，即“我所直接感觉和认知的是一种结果”，因为它只是直接地在着。说它是一种结果，这我相信；而为了断定“这是一种结果”，我已经使其在生成的不确定性当中变得可疑起来。可是，信仰下定决心到场，于是怀疑被取消了；与此同时，怀疑的平衡与冷漠经由意志而非认知被取消了。因此，信仰近似于最具争议性之物（因为怀疑的不确定性在双重意味、也就是在说两面话[44]的方面是有力的、不可战胜的，这种不确定性将在信仰当中走向毁灭），而它

由于其新的质而成为最少争议性之物。信仰是怀疑的反面。信仰与怀疑并不是两种不同类型的、能够在彼此的连贯性中得以界定的认知；它们不是认知行为，而是两种相反的激情。信仰是对生成的觉悟，怀疑是对结论的反对，这结论试图超越直接性的感觉和认知。举例说，怀疑论者并不否认自身的存在，但是他却不做任何结论，因为他不愿意被欺骗。就他利用辩证法不断地使对立面看上去同样可信这一点言，这不是因为他动用了他的怀疑主义，那只不过是个外围工程，是人的调节适应。他没有因此得出任何结论，甚至是一个否定的结论（因为否定的结论也意味着对认知的认可）；相反，在意志的作用下他决心抑制自己不去得出任何结论（悬置得出结论的哲学）^[45]。

未能与历史事件同时共在的人没有感觉和认知的直接性（它们并不能把握历史），他们有的是同时代人的陈述，他和这些陈述的关系与同时代人和直接性的关系是相同的。尽管所陈述之事在陈述中经历了某些变化，但是他却不能以下述方式对待这些陈述，也就是说，除非他因自身之故将陈述转换成非历史性的事件，他本人并不能认可它们、并使之成为历史性的事件。陈述的直接性，也就是说陈述就在那儿，是直接性的“现在”；而“现在”的历史性在于，它已然生成了；“过去”的历史性在于，它曾是一种已然生成了的“现在”。后继者一旦信仰“过去”（并不是“过去”的真实情况；因为这是一个认知问题，它关乎本质而非存在。但他所相信的是，这曾是一种已然生成了的“现在”），生成的不可靠性就会出现，这种生成的不可靠性（非存在的“无”-现实的“如此这般”所可能有的“怎样”）对于他来说应该与对同时代人是相同的，他的思想应该与同时代人一样处于悬置状态。因此，他不再有任何直接性留给自身，也没有生成的必然性，他所有的只是生成的“如此这般”。后继者的信仰可能会借助同时代人的陈述，不过只能在与同时代人借助直接性的感觉和认知而信仰的相同意义上才能如此；同时代人并不借助那种直接性而信仰，于是，后继者信仰也不能借助同时代人的陈述。

* * * * *

于是乎，“过去”不会在任何瞬间成为必然，当其生成时它不是必然的，而且也不会对那些相信它已然生成了的同时代人显示出必然性。信仰与生成彼此对应，它们涉及的是存在的被扬弃了的规定性：“过去”和“未来”；还有“现在”，但却只当“现在”被视为是存在的被扬弃了的规定性的情况下——它已然生成。相反，必然性涉及的是本质，因此，本质的规定性恰恰排除了生成。那种从“可能”变成“现实”的可能性的发生总是伴随着生成，并且停留在“过去”，尽管其间横亘着无数个世纪。一旦后继者重复说，这一切已然生成（他通过信仰而为之），他所重复的就是生成的可能性，不管人们目前能否给那种可能性一个更具体的描绘。

题解：

“过去是否比未来更必然”原文写为Er det Forbigangne mere

nødvendigt end det Tilkommende? 这是莱布尼茨在《神正论》(Theodicee)一书的第二部第170节就古代宿命论与可能性和必然性之间的关系所提出的问题的。

[1] 这里的时间间隔1843年,可能与本书撰写的年份有关。《哲学片断》出版于1844年。

[2] 在柏拉图对话《高尔吉亚》篇中(490e),卡利克勒斯(Kallikles)批评苏格拉底总是说同样的话,于是苏格拉底回答他:“是的,卡利克勒斯,我是这样做的。尤其是,我是就同样的东西讲着同样的话。”

[3] “最新型的哲学”指思辨的、黑格尔式的哲学。

[4] 第一个括号内的“运动”原文为希腊文κίνησις(kínēsis),根据亚里士多德,这个概念指的是从可能性到现实性的转换,也就是“潜能的事物(作为潜能者)的实现即是运动”。参亚里士多德:《物理学》,张竹明译,商务印书馆1991年,第69页。

第二个括号内的“性质变化”原文为希腊文αλλοίωσις(alloíōsis)。在《物理学》中,这个概念指的是事物的质的变化,故译为“性质变化”。对于这两个不同的希腊概念,克尔凯郭尔采用了同一个丹麦词Forandring(即“变化”)与其对应,这种理解明显受到了邓尼曼哲学史的影响。

[5] “转向另一种概念层面”原文为希腊文μετάβασις εἰς ἄλλο γένος(metábasís eîs állo génos),指谈话中突然进行证明或辩论,但所说的却与论题无关。

[6] 此处的“形式”通常写为Form,但克尔凯郭尔受他的老师缪勒(Paul Martin Møller)的影响采用了Plan一词,它是相对于“质料”而言的。亚里士多德在《物理学》第二章第二节中对此问题做了讨论。参亚里士多德:《物理学》,张竹明译,商务印书馆1991年,第46至49页。

[7] “承受”原文为Liden,它与邓尼曼所译亚里士多德《物理学》第三章第二节(202a 6)时采用的ein Leiden是一致的,二者除了表示“受动”之外,都有“痛苦”、“折磨”的意思。在《物理学》中译本中对应于上述部分是这样的:“……因为推动就是对运动的事物(作为能运动者)施加行动”,见亚里士多德:《物理学》,张竹明译,商务印书馆1991年,第72页。

[8] “这是可能的”、“这可能不是”、“这是不可能的”原文分别为:det er muligt, det er muligt ikke, det er ikke muligt。此处采用的是直译法。这三个命题出自亚里士多德《解释篇》第12小节,中译为“可能有这件事”、“可能没有这件事”、“不可能有这件事”;而“可能有这件事”与“不可能有这件事”互为矛盾命题。参亚里士多德:《范畴篇 解释篇》,方书春译,商务印书馆1986年,第76-77页。

[9] “关于错误与正确的命题的学说”指希腊哲学家伊壁鸠鲁(公元前341-270)对宿命论和自由意志的讨论。他认为,宿命论与自由意志之间无法调和,因此,就未来所做出的断言既可为真又可为假,也就是说,我们不能把“矛盾律”运用在关于未来的事物之上。伊壁鸠鲁的绝大多数著作已失传,关于他的思想多见于其他哲学家、尤其是第欧根尼的转述和评价之中。

[10] “亚里士多德关于两种类型的可能性学说”指亚里士多德《解释篇》第13小节(22a 38-22b 9)中阐明的“可能”的双重涵义:一种“可能”指的是“事实”,指已经现实化了的东西;另一种“可能”指的则是“某一种能力”,它在一定条件下才能现实化。参亚里士多德:《范畴篇 解释篇》,方书春译,商务印书馆1986年,第80-81页。

[11] “所有必然的都是可能的”指《解释篇》第13小节(22b 10-16)中的观点,“当必然有一事物的时候,就可能有了它”。参亚里士多德:《范畴篇 解释篇》,方书春译,商务印书馆1986年,第79页。

[12] 一般认为,“根据”(Grund)与“原因”(Aarsag)这两个概念的区别形成于克尔凯郭尔的时代。克尔凯郭尔的老师西伯恩(F. C. Sibbern)在其《作为思想方法的逻辑》一书中曾做过如下解说:“‘根据’与‘原因’完全不同;前者针对的是一个‘为什么’,而后者则是一个‘怎样’。‘原因’的思想指的是使某物存在的运作;相反,‘根据’存在于事物的本性和本质之中,它以理智的或者知性的方式趋向于某种确定的东西,而无关乎结果。”

[13] 括号内的“并排”一词原为德文Nebeneinander。这里很可能指黑格尔的观点,即自然是理念在空间的显现,而历史则是理念在时间中的显现。

[14] “全体地”原为法文en masse,这是克尔凯郭尔常用的外文词之一。

[15] “自然的历史”很可能指浪漫主义自然哲学的观点,其核心思想认为,自然拥有从早初的元素、到多样性的有机生命、最后到完整的人类的发展过程。持此观点的代表人物有挪威-丹麦籍

哲学家亨利克·斯蒂芬斯（Henrich Steffens）。

[16] 此处指克吕西波与第欧多罗就宿命论与可能性概念的关系所做的讨论。西塞罗在《论命运》（*De fato*）和《致家人书》（*Epistulae ad familiares*）中记述了这场争论。斯多噶主义者Kleanthes认为，关于“过去”的真的断言是必然的真理，因为“过去”是不可变化的。第欧多罗认为，与“过去”相似，只有当现实的或者真实的东西在“未来”的出现是可能的时候，它才具有必然性。克吕西波则提出了相反的论调，他认为虽然有些东西永远都不会在“未来”出现，但它仍是可能的。研究者断定，克尔凯郭尔对这场争论的了解来自莱布尼茨的《神正论》和邓尼曼的哲学史。

[17] 此处的“如此这般”和“怎样”分别对应的Saaledes和Hvorledes它们原是副词，本节中克尔凯郭尔对之做了名词化处理。

[18] “自由变成了巫术，而生成则成了虚假的警报”（Friheden blev Hexeri, Tilblivelsen blind Allarm）是对贺伯格的喜剧标题Hexerie eller Blind Allarm（《巫术或者虚假的警报》）的戏仿。

[19] 惯于做出预言的一代轻视“过去”，拒绝聆听书写的见证；而那个忙于理解“过去”的必然性的一代则不愿过问“未来”。二者的行为完全一致，因为每一方在相反的方向上都将有机会看到自己的行为是多么地愚蠢。黑格尔首创的那个“绝对方法”[46]在逻辑学中已经成了一个难题，一个绝妙的同语反复，它以众多的迹象和奇事[47]服务于一种学术迷信。在历史科学中，“绝对方法”是一个固执的观念，因为历史就是理念的具体化，因此方法立刻会以“变得具体”而开始，这一点无疑会使黑格尔有机会展示一种罕见的学识，一种在塑造素材方面的罕见力量，在这方面他已经带来了很大的骚动。更有甚者，这一点也导致了学生的分神，结果或许正是出于对中国和波斯、对中世纪思想家们、希腊哲人们还有世界史上的四大君主国[48]的尊敬和崇拜，（一个未能逃过格特威斯特费勒的眼睛的发现，它还激起了许多后来的黑格尔式的格特威斯特费勒们的辩才）[49]而忘记去考察这个问题，即，在结论部分，在魔术巡演结束的时候，那个在开始阶段就不停地被许诺的东西，那个首要问题，那个世界的全部荣耀都无法取代的东西，那个能够弥补人们身处其中的不合时宜的张力的东西是否已经出现——方法的正确性。人们为什么立刻变得具体起来，为什么立刻就会开始具体地试验，为什么这些问题现在还没有以抽象的、缺乏激情的简洁形式来回答，这形式既不分神又无魔力？这些问题是：理念的具体化意味着什么？什么是生成？人与生成的关系是怎样的？等等。同样，转换的涵义已经在逻辑学中得到了澄清，而且是在开始撰写用范畴化的规定性和令人惊异的迷信来证明那个转换的三大本著作之前[50]，结果此人的立场被弄得十分可疑，他本想高兴地把很多东西都归之于那种高尚精神，并且为之感谢它，但是他却无法因此而忘却连黑格尔本人都可能认为的首要问题。

[20] “界限”原文为拉丁文discrimen。

[21] 克尔凯郭尔在草稿中这一段的空白处这样写道：“人们在下一时刻让显现开口说话了，或者说显现本身必然地发生了，不过人们因此也就成为建构的了。”所谓“显现”（Manifestationen）很可能指“上帝”（精神、理性）将在历史的、具体的现实性当中显现自身的理论。而“建构”（Konstruktionen）是德国唯心主义哲学中的概念，尤其指康德的立场，他认为知性是在与自身的范畴完全一致的情况下建构表象。

[22] “关于‘未来’的预言性知识不能给它以必然性”语出博埃修斯（Boethius，480-524年）。他是罗马贵族、哲学家，因被怀疑犯有叛国罪而被处死，在狱中著有《哲学的安慰》（*De consolatione philosophiae*）。这句话的原文为：Nam sicut scientia praesentium rerum nihil his, sqae fiunt, ita praesentia futurorum nihil his, quae ventura sunt necessitatis importat.

[23] “这样来理解‘过去’的人，历史学家和哲学家，就是一个向后退的预言家”语出道博（Karl Daub，1765-1836），他是德国神学家，自1795年起担任海德堡大学教授。道博早期曾受康德的影响，后转向黑格尔哲学。这里所说的“向后退的预言家”在他的学位论文《基督教原则的形式及教会史》（*Die Form der christlichen Dogmen und Kirchen-Historie*）中是这样阐明的：Der Act des Nachschauens ist eben sowohl, wie der des Vorausschauens ein Divinations-Act; und heisst's vom Propheten, er sei der Historiker des im Dereinst-so heisst's gleich gut, wo nicht besser, vom Historiker, er sei der Prophet des im Ehemals- Geschichtlichen. 此处的“历史学家和哲学家”原文为拉丁文Historico-philosophus。

[24] “可能的诸世界”（de mulige Verdener）是莱布尼茨在《神正论》（§8和§406-416）中提出的观点。他认为，在上帝的意识当中，我们可以找出无限多的可能的世界，而上帝创造出来的现实的世界是他选择的最佳世界。

[25] “必然性必然地先于它自身”原为拉丁文 *nam necessarium se ipso prius sit, necesse est*，出处不明。

[26] “钦羨”原文为 *Beundring*。

[27] 柏拉图和亚里士多德提出，哲学起源于“惊异”（*Forundring*），而非“钦羨”（*Beundring*）。“惊异”对应于希腊词 *θαυμάζειν*（*thaumázēin*）、拉丁词 *admiratio*，在丹麦语中它同时有 *Forundring*（*surprise*, *astonishment*, *wonder*，即“惊异”、“惊讶”）和 *Beundring*（*admiration*，即“钦羨”、“羡慕”）的涵义，但是 *Forundring* 更接近希腊词本意。克尔凯郭尔在1841年的一则日记中曾这样写道：“当亚里士多德指出哲学起于惊异（*Forundring*）的时候，这是哲学的一个肯定的出发点，不像在我们这个时代，哲学开始于怀疑。”他在这里之所以采用 *Beundring* 一词（德语 *Bewundern*），很可能是受到了德国宗教哲学家和神学家鲍德尔的影响，后者提出，“钦羨”是精神生活（也就是宗教生活）的原则和媒介。翻译时有意对 *Forundring* 和 *Beundring* 做出了区分。

柏拉图在《泰阿泰德》篇（155d）中有这样的话：*μαλα γὰρ φιλοσοφον τοῦτο το παῖδος, το θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἀλλή φιλοσοφία ἢ αὕτη*。（这种疑惑感是哲学家的一个标志。哲学确实没有别的起源。）

在《形而上学》928b中，亚里士多德说：*διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἀνθρώποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν*。（“古今来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异。”见吴寿彭译《形而上学》，商务印书馆1991年，第5页。）

[28] 鲍德尔（*Franz von Baader*，1765-1841），德国宗教哲学家和神学家，其宗教哲学思想曾受到谢林以及犹太教和基督教神秘主义的深刻影响，认为真正的哲学只能在天主教信仰中找到基础。克尔凯郭尔藏有很多鲍德尔的著作，但研究者未找到此语的出处。怀疑此语可能是法国哲学家伏尔泰的名言的翻版，原话为 *A l'Auteur du livre des Trois Imposteurs*（*Epîtres* 96）（假如没有上帝存在，人就该发明他）。

[29] “充满期待地”原文为拉丁文 *in pausa*。

[30] “内在的前进”（*Immanentsens Fremskriden*）指黑格尔逻辑学中“概念”在内在矛盾作用下所进行的自我运动。黑格尔在《逻辑学》中说：“必须承认以下这一点是很重要的观察，——它在逻辑本身以内将更明确地显出来，——即：前进就是回溯到根据，回溯到原始的和真正的东西；被用作开端的东西就依靠这种根据，并且实际上将是由根据产生的。——这样，意识在它的道路上，便将从直接性出发，以直接性开始，追溯到绝对的知，作为它的最内在的真理。于是，这个最后的东西，即根据，也是最初的东西所从而发生的那个东西，它首先作为直接的东西出现。……对于科学说来，重要的东西倒并不很在乎有一个纯粹的直接物作开端，而在乎科学的整体本身是一个圆圈，在这个圆圈中，最初的也将是最后的东西，最后的也将是最初的东西。”参黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆1991年，第55-56页。黑体为原译文所有。

[31] “欺骗性”原文为 *Svigagtighed*。

[32] “信仰相信未曾看见的”语出《希伯来书》：“信就是所望之事的实底，是未见之事的确据。”

[33] “黑格尔式的‘怀疑一切’的原则”可参黑格尔就哲学开端所说的话：“一般说来，哲学应当从困惑开始，困惑是与哲学俱来的；人应当怀疑一切，人应当扬弃一切假定，以便把一切当作概念的产物重新接受。”参黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年，第61-62页。

[34] “暂缓得出结论的”原文为希腊文 *εποχή*（*epochē*）。希腊怀疑主义哲学中的术语，在塞克斯都恩披里可和第欧根尼的著作中都出现过。

[35] “拒绝认同”（*nægte Bifald*）对应于第欧根尼·拉尔修的哲学史中论及皮罗的段落中所用的术语（见第9册，第11章，第107节）。书中这样写道：“怀疑论者要实现的目标即是……悬置判断，如影随形的是心智的平静。对于将由我们做出决断的事物来说，我们既非在选择，亦非在逃避；而对于那些不由我们决定的、因必然性而发生的事物而言，例如饥饿、干渴和寒冷，我们无法逃避，因为它们不能因理性的力量而被清除。”

[36] “有节制的情感”原为希腊文 *μετριοπάθεια*（*metriopatheia*），源自“拒绝认同”。

[37] 参第欧根尼·拉尔修的哲学史第9册第11章第103节中对怀疑主义的认识。他这样写道：“我们承认人性的弱点；我们认可这是白天、我们活着以及生活当中很多其他的明显的事实。可是对于我们的对手（即教条主义者）如此肯定地讨论并且宣称他们肯定已经理解了的东西而言，

我们悬置我们的判断，因为它们是不确定的，我们把知识限制在印象之内。我们承认我们所看到的，认可我们思考了此事或彼事，但是我们并不知道我们是如何看之、如何思考的。在谈话中我们说某物显现为白色，但是我们并不肯定它真的是白色的。至于‘我们不决定任何事物’之类的话，我们不是在教条主义的意义上这样说的……当我们说这话的时候，我们甚至都不是在决定这一点。”

[38] “悬置状态”原文为拉丁文in suspensio，这是克尔凯郭尔常用的外文词之一。

[39] “探询的、追问的、反思的哲学”原文为希腊文φύλοσοφία ζητητική, ἀπορητική, σκεπτική。

塞克斯都·恩披里可曾用此描述怀疑论者。第欧根尼·拉尔修的哲学史第9册第11章第69节中对怀疑主义者的总结：“所有这些人依其导师的名字而被称为皮罗主义者，而根据其原则他们又被称为怀疑者、探索者、延缓认同者、探索者。他们是追寻者，因为他们一直在追寻真理；是探索者，因为他们总是在寻找解决办法但却从未找到过一个；是怀疑者，因为跟随着他们的探寻的心态是对判断的悬置；最后，是困惑者，因为不仅是他们，甚至是教条主义者本人都常常是困惑的。”

[40] “肯定地”原文为希腊文θετική (thetikōs)。该术语曾被第欧根尼·拉尔修使用。

[41] 柏拉图和亚里士多德都强调，直接性的感觉和认识是不骗人的[51]。后来，笛卡尔与希腊怀疑主义者一样，认为错误来源于意志，它急于得出结论[52]。这一点给信仰投射了一道光芒。当人们下定决心去信仰的时候，他是冒着“这是个错误”的风险，但他仍然愿意去信。换用其他方式人们永远都不会信仰。假如人们想逃避风险，他就要确切地知道，在他下水之前他已经能游泳了。

[42] 此处指笛卡尔在《哲学原理》(Principia philosophiae)第31节中所强调的，尽管上帝从不欺骗人，但人却常犯错误，而这些错误并非来自理性，而是来自意志。在该书第42节中指出，如果没有人想犯错误，那么人根本就不会犯错误；可是虽然没有人愿意犯错，人却常常带着热情而为之。

[43] 雅各比(Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819)，德国哲学家。他受到了友人哈曼的强烈影响，与其同时代者如康德、费希特、谢林、门德尔松做过讨论。他发展出了一种“生活的哲学”，其中“情感”和“信仰”处于中心位置。正文中论及的“根据”与“原因”的差别见雅各比《致摩西·门德尔松先生的信：关于斯宾诺莎哲学》(Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn)。

[44] “说两面话”原文为拉丁文dis-putare，原意为“言说”、“讨论”。其中，前缀dis意指“双重的”，而putare有“评判”、“判断”、“意味”的涵义，故在涉及到怀疑问题的时候，这个词当被解做“说两面话”。

[45] “悬置得出结论的哲学”原为希腊文φύλοσοφία ἐφεστική。

[46] 此处的“绝对方法”指黑格尔用以建构其哲学体系的辩证方法。

[47] “众多的迹象和奇事”(med mange Tegn og underlige Gjerninger)语出《希伯来书》2:4:“神又按自己的旨意，用神迹奇事，和百般的异能，并圣灵的恩赐，同他们作见证。”

[48] 此处的“四大君主国”可能指黑格尔对历史发展的四个阶段的总结，它们是：东方世界(Die orientalische Welt)、希腊世界(Die griechische Welt)、罗马世界(Die römische Welt)以及日耳曼世界(Die germanische Welt)。

[49] 格特·韦斯特费勒(Geert Westphaler)是贺伯格写于1724年的一幕喜剧《格特·韦斯特费勒师傅或者能言善辩的理发师》中的主人公，他以善于对任何论题发表滔滔不绝的评论著称。当药店店主的女儿莱昂诺拉问他Reich-tag与Kreids-tag这两个词有何区别的时候，他开始了冗长的解释，其中讲到了四大君主国，认为它们建立在《圣经》中但以理为尼布甲尼撒王所释的梦中所提及的四国(见《但以理书》第2章第36-45节)，但实际上他的回答牛头不对马嘴。克尔凯郭尔利用这个喜剧人物和场景来讽刺那些动辄就上升到世界历史层面上的写作及言论。克尔凯郭尔用“后世的黑格尔式的格特·韦斯特费勒们”很可能影涉其同时代的丹麦法学家卡尔·魏斯(Karl Weis)，他撰写了题为《论国家的历史发展》的博士论文，其中提到了黑格尔的历史发展四阶段的观点。

[50] “三大本著作”暗指黑格尔于1812-1816年出版的三卷本著作《逻辑学》(Wissenschaft der Logik)。

[51] 括号内附有第欧根尼观点的希腊文：τελοῦς δε οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχὴν, ἡ σκαι

Σ τροπον επαχολουθει ηαταρξια.

[52] 此处指柏拉图对话《泰阿泰德》篇195d中，苏格拉底所说的这样一段话：“我不仅仅是感到烦恼，而且也害怕，我怎样去回答他，假如有人这样问我：‘听着，苏格拉底，你是否已经发现了，错误的意见既不在于感官知觉以及它们的相互关系之中，也不在思想当中，而是在感觉与思想的关联之中？’对此我将回答说，是的，而且我可能会为我们做出了这么重大的发现而自豪。”

附录 应用

这里所说的一切对于单纯的历史性是有效的，其矛盾在于，它已然生成，这矛盾^[1]只是生成的矛盾。在此人们不该上当受骗，认为在某物已经生成之后去理解“已然生成”要比在它生成之前更容易。这样认为的人至今仍没有理解“已然生成”的涵义，他有的只是对“在场者”的感觉和认知的直接性，而生成并没有被纳入其中。

现在，我们返回到我们的创作以及假设之上，即神一直是存在着的。针对单纯的历史性的有效原则是，直接性的感觉和认知不能成为历史，无论对于同时代人还是后继者来说都不行。而那个历史事实^[2]（这是我们的创作的内容）拥有一个独特性质，因为它并不是一个单纯的历史事实，而是一个建立在自我矛盾之上的事实（这个自我矛盾充分表明，在直接的同时代人与后继者之间没有任何差别。在面对一个自我矛盾以及由于认同该矛盾所冒的风险的时候，直接的同时代性并无任何优势）。可它又是一个历史事实，而且只为信仰而在。于是，信仰首先要在一种单纯的、一般的意义上出场，它事关历史性。接着，信仰应该在一种杰出的意义上出场，因此，它只能出现一次，也就是说，出现很多次，但却仅在一种情况下。从永恒的角度出发，人们相信的不是“神是存在的”，尽管人们假设神存在着。这是一种被误用的语言。苏格拉底相信的不是“神是存在的”，他所知道的关于神的事是通过回忆得到的，神的存在对于他来说绝非历史性的。苏格拉底关于神的知识是否比我们假设的那位从神本人手中接受条件的人的知识较不完善，这个问题与这里的讨论无关。因为信仰不是与本质、而是与存在相关，“神是存在的”这一假设在永恒的、而非历史的意义上决定了神。历史的情况是：神已然存在（对于同时代人言），神通过说他“已然存在”成为了一个“在场”（对于后继者言）。不过矛盾正在于此。从直接性的角度出发，没有人能够与这个历史事实同时共在（参前述）；但这个事实却是信仰的对象，因为它涉及的是生成。这里的问题不关乎其中的真实性，而关乎人们是否愿意认同“神已然存在”这一点，神的永恒本质由此转变到生成的辩证规定性之中。

附录 应用哲学片断于是，我们要缓议那个历史事实。没有人直接地与之同时共在，因为在一次方中，它是历史性的（一般意义上的信仰）；在二次方中，也没有人直接与之同时共在，因为它建立在矛盾之上（杰出意义上的信仰）^[3]。可是，后一种情况下，在时间上相隔最远的人之间的平等吞噬了前一种情况下在时间上有所差别的人之间的差别。每当信仰者使这个事实成为信仰的对象、成为对自己而言的历史性存在的时候，他都是在重复生成的辩证规定性。不管有多少世纪经过，不管那个事实在其身后引发了多少后果，该事件都不会因此而变得更为必然（可以明确地说，这些后果本身只是变得相对地必然^[4]，因为它们

是在那种自由运作的的原因之中驻足)；更不用说那种反向的情况了——那个事实因其后果而成为必然，因为后果习惯于将其根据置于他物之上，而非以此为根据。不管同时代人或者先驱者是否看到了这些准备，是否看到了关于它的暗示或者征兆，那个事实都不是必然的，因为它是生成的。换言之，那个事实与“未来”和“过去”一样都不是必然的。

[1] “矛盾”这个词在这里不应该在模糊的意义上使用，在那种意义上，黑格尔误导了自己、他人以及矛盾本身，认为矛盾有力量产生出些什么。只要无物生成，矛盾也就只是钦羨[5]中的欲望，它是钦羨的而非生成的“冲动”[6]。而当某物已然生成之时，矛盾会再次作为钦羨的“冲动”在那种重现了生成的激情之中在场。

[2] “冲动”原为拉丁文nisus，有“努力”、“欲望”的意思。在黑格尔的逻辑学中，它被用来描述思想以及存在中的运动的力量。黑格尔认为：“内在的、自己特有的自身运动，一般的冲动（单子的欲望或冲力Nisus，绝对单纯物的隐德来希Entelechie），不外是：某物在同一个观点之下，既是它自身，又是它自身的欠缺或否定物。抽象的自身同一，还不是生命力；但因为自在的肯定物本身就是否定性，所以它超出自身并引起自身的变化。某物之所以有生命，只是因为它自身包含矛盾，并且诚然是把矛盾在自身中把握和保持住的力量。”参黑格尔：《逻辑学》下卷，杨一之译，商务印书馆1991年，第67页。黑体为中译本原有。

[3] “在一次方中”原文为i første Potens，“在二次方中”原文为i anden Potens。这是数学用语，看似费解，但若结合黑格尔在《逻辑学》中“大小（量）”一节的内容，则较易理解。黑格尔说：“最近，方幂比率特别被应用到概念规定上。概念在其直接性中，曾被称为一次方；在他有或区别中，即它的环节的实有中，被称为二次方；就其回复到自身或作为总体说，被称为三次方。”参黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆1991年，第352页。黑体字为译文原有。

[4] “相对地必然”指黑格尔在《宗教哲学演讲录》（*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*）中对“外在的”、“内在的”和“绝对的”必然性之间所做的区分。其中，“外在的必然性”就被称为“相对的必然性”（relativ und zufällige Nothwendigkeit）。

[5] “那个历史事实”原文为hiint historiske Faktum，指基督耶稣化身为人并受难的事实。

[6] “钦羨”原文为Beundring。关于该词参《间奏曲》注31。

第五章 再传弟子

“亲爱的读者！假如根据我们的假设，在同时代人与这里的谈话之间横亘着一千八百四十三年，看起来我们有充足的理由去探问再传弟子的问题，因为这种情况肯定会重复多次。这问题看起来与其要求同样不可回避，这要求是说，如果再传弟子被界定为与同时代人既平等又有所区别的话，其间可能会出现难点就需要加以解释。尽管如此，我们不用先考虑这问题是否如同它就在手边那样地恰当。假如这问题显示为不恰当，或者说我们不能这样发问，除非像个傻瓜，除非有权指控那个具有足够理智而不愿回答该问题的人是愚蠢的。可这么一来，那些难点看起来也就被消除了。”

“无可否认。假如人们不能发问，答案也就不会造成什么麻烦，而那个难点也就变得异乎寻常地容易了。”

“不过事实并非如此。假设，此处的难点就在于理解这么一点，即人们不能这样发问。或者你也许已经理解了这一切。你在我们最后一次谈话中（参第四章）说过的那些话的意思是否是说，你已经理解了我以及我所做出的断言的全部后果，而我却并没有完全理解我自己？”

“这绝非我的意思，而且我也并不认为这个问题能够被取消，尤其是当该问题同时包含了一个新问题的时候更不行，这个新问题是说，在‘再传弟子’这一规定性之下的众人之间是否有所差别。换言之，把一个如此漫长的时段划分为‘当代’和‘后代’这两个极不平等的部分，这一点是否恰当？”

“你的意思是说，我们可以讨论什么第五代、第七代弟子之类的问题了？可是，如果我们为了迁就你而去讨论这些差别的话，如果这不是在与自己争论，它难道不应该统一在一个与‘同时代弟子’正相对的规定性之下吗？或者，假如它与你的想法如出一辙，它很容易把你狡猾地完成的事做成了，即把关于再传弟子的问题转变成了一个完全另外的问题，以此，你找到了用一个新问题来迷惑我的机会，而不是赞同或者反对我的建议，难道这样讨论就恰当了吗？可是，既然你很可能由于害怕这场讨论将导向诡辩和支吾搪塞而不愿意再继续下去，那么我也将就此打住。不过，从我计划继续进行的讨论当中你将会看到，我们所议论过的观点将被考虑在内。”

§1 再传弟子之间的差别

这里反思的不是再传弟子与同时代人之间的关系，而是在反思这样一种差别：相对于其他事物言，这种彼此间的差别的相似性留存了下来；因为那种只与自身相区别的差别性留在了与自身的相似性之中。因此之故，这不是什么人们可以随意中断的专断；因为相对的差别在这里根本不是通过“突袭”质变就会出场的“谷堆论证”^[1]，如果这差别囿于一种确定的质的范围之内的话。所谓“谷堆”只有当人们把“作为同时代人”处理成一种坏的意义上的辩证形式之时才会出现，比如说，通过揭示出在某种意义上根本就不存在什么同时代人，因为没有人能够与各个环节同时共在；或者去探问，同时代性终结之时正是非同时代性开始之处，这里是否存在着一个可以讨价还价的界限^[2]，可以让喋喋不休的理智说什么“在一定程度上”之类的话。所有这些非人性的深邃只会导向“无”。不过在我们的时代，这种深邃或许会被视为是真正的思辨，因为那种被轻视的诡辩论调已经变成了真正的思辨的悲惨秘密了^[3]——鬼才知道这一切是怎样发生的。那个在古代被视为否定性的“在一定程度上”（那种干净利落地调和了一切的滑稽的宽容）如今变成了肯定的东西；而古代所称之为肯定的东西、那种做出区分的激情^[4]，现在则成了愚蠢。

当对立物被放置一处的时候它们会显得格外鲜明^[5]，因此，我们将选择再传弟子中的第一代和最后一代（最后一代划出了一千八百四十三年这段给定时段^[6]的边界），并且尽可能地简洁明了。因为我们的讨论不是历史性的而是原则性的，我们并不想用种类繁多的魔术戏法来分散人们的注意力或者魅惑他们。相反，我们要时刻牢记，在与同时代人的差别之下，再传弟子间的差别是有着某种共性的（在下一节中我们将进一步看到，从本质上说，关于再传弟子的问题是不恰当的），同时还应牢记，这种差别不应扩展到混淆视听的地步。

甲 再传弟子中的第一代

这一代人（相对而言）拥有一种优势：他们更靠近那种直接的确定性，接近于获得关于各个人物的已然发生之事的准确可靠的消息，这些人物的可靠性我们可以用其他方式检查。我们已经在第四章中对那种直接的确定性做了考察。现在看来，所谓更靠近那种直接的确定性很可能是一个幻象；因为如果一个人不是与直接的确定性靠得非常近，以至于他是直接确定的，则他就是绝对地处于远处。不过，我们要考察那种相对的差别（即再传弟子中的第一代与其后继者之间的差别），对此我们会给出怎样的估价呢？我们只能在与同时代人的优势的比较之中才能做出估价，可是这优势（那种严格意义上的直接的确定性）已然在第四章

中显现出了一种模棱两可性（“两面性的”^[7]，充满危险的），这一点将在下一节中进一步考察。

或者，假如在离同时代人最近的一代中有一个人，他以暴君的权力和暴君的热情灵机一现，他不关心别的，只关心获得那个点上的真实情况，他因此就成了弟子了吗？假设，他掌握着所有那些仍然活着的同时代的见证人和那些未曾离其左右的人们，就最为精确的细节逐一拷问他们，把他们关起来，就像对待那70位译者一样^[8]。为了逼他们讲真话而让其挨饿，让他们以最为狡猾的方式彼此对质，而这都是为了通过各种方式确保得到最为可靠的陈述。不过，靠这些陈述的帮助他就成为弟子了吗？难道神不该冲他微笑吗？他想以此方法逼出他既无法用钱买到、也无法用权力得到的东西。就算我们所说的那个事实是一个单纯的历史事实，可是假如他想在所有对他来说至关重要的细节上取得绝对一致的意见的话，难点并不会因此消失。因为信仰的激情，也就是那种像信仰本身一样强烈的激情，它在纯粹历史性的方向上是错误的。众所周知，那些最诚实的、从不说谎的人们在受到盘问或者成为某个盘问者的成见的对象之时，他们非常可能会陷入矛盾之中；相反，一个毫无廉耻的罪犯却由于坏良心打造的准确性之故而不会在说谎时自相矛盾。除此而外，我们所说的那个事实并不是一个单纯的历史事实，那么，所有这些对他何用之有呢？假如他获得了一份复杂的报告，它在每个字母、每一分钟都是一致的，他毫无疑问受到了蒙骗。他所得到的是一种甚至比那既看到了又听见了的同时代人更大的确定性，因为同时代人很容易就会发现，他有的时候并没有看见，有的时候则看错了、听错了；而且他还必须时刻牢记，他直接看到或者听到的不是神，而是一个自称是神的低下的人。换言之，他必须时刻牢记，那个事实是建立在矛盾之上的。那人是否会以其陈述的可靠性而获益呢？从历史的角度观之答案为“是”，不然则“否”。所有关于神在尘世间的美好形象的说法（可是他只是以仆人的形象出场，一个单一者，就像我们当中的一分子；他是冒犯的对象）、他的直接的神性（可是神性并不是一个直接的规定性，因此教师必须首先在学生身上培养出那种极为深刻的自我反思，也就是罪的意识，并以之作为理解的条件）以及他所行之事的直接的神奇（不过奇迹并不是直接就在那儿的，相反，它只为信仰而在，那些没有信仰的人根本看不到奇迹），所有这些认识无论在何处都是无稽之谈，是一种用闲谈来拖延反思的尝试。

相对而言，这一代人拥有一种优势，他们更靠近那个事实引起的震动。这震动和震颤唤醒了人们的注意力，而这种注意力的意义（它也能成为冒犯）我们已经在第四章中做了考察。让我们姑且把更靠近那个事实（与后继者相比较而言）当作一种优势，这优势只有在与同时代人所拥有的那种可疑的优势相比较时才成立。和注意力一样，这优势完全是辩证性的。其好处就是人们对它的关注，不管人们是觉得受到冒犯还是去相信。注意力对于信仰没有丝毫偏袒，仿佛信仰出场是由于注意力的后果使然似的。这优势在于，人们进入了一种状态，其间决断的重要性显得格外清晰。这就是优势，而它也是唯一一个有所意味的优势，其意

味之多以至于它变得十分可怕，它根本就不是一种使人轻松的慰藉。假如那个事实永远都不会因愚蠢的疯狂而步入人们的刻板生活之中的话，那么，每一代人都像第一代那样显现出同样的愤慨；因为人们根本不能通过直接性接近那个事实。人们可以就那个事实尽其可能地受到教育，但这并无用处。相反，它能够帮助一个人成为训练有素的夸夸其谈者，尤其是当教育者本人因此而被很好地研究的时候，在他的头脑里，冒犯既没有被感觉到，信仰也没有找到家园。

乙 最后一代

这一代人远离那种震动，不过他们却拥有全部的后果，拥有结果的或然性证据。如果这一代人直接地面对所有的后果，以此那个事实必定会掩盖一切；如果或然性的证据对于他们近在咫尺，而从它出发根本不会直接过渡到信仰；因为正如我们所知，信仰对于或然性毫无偏袒，那样的说法是对信仰的诽谤^[9]。假如那个事实作为绝对的悖谬步入世界，所有后来的一切就起不了任何作用，因为这一切永远都是悖谬引发的后果，因此它们肯定与该悖谬一样不可能发生，除非人们假设，说这些后果（它们最终是引申之物）获得了一种再造悖谬的反作用力，而这种可能性与说儿子获得了再造父亲的反作用力的几率相同。尽管人们愿意从纯粹逻辑的角度、也就是在内在的形式中思考后果，但有一点却是正确的，即后果只能被规定为与原因相同一，但是无论如何都不会有再创造的力量。说某人拥有那些后果与说他拥有直接的确定性的优势一样令人怀疑；视那些后果为直接可见的东西的人受到了蒙骗，正如把那种直接的确定性当作信仰的人一样^[10]。

后果所具有的优势看起来就在于那个事实将一点一点地被自然化^[11]。假如事实如此（也就是说，这一点是可以想见的），那么比之于同时代人，后继者的优势甚至更加显著（那种人一定非常愚蠢，他既在此种意义上谈论后果，却又幻想着与那个事实同时共在的福气），而且他们能够轻松自如地掌握那个事实而不去留意那种注意力具有的两面性，冒犯正是从这种两面性当中如同信仰一般地出场。那个事实对训化之术并无好感，它过于骄傲，不想要那种凭借此事的幸运结局才愿意追随他的弟子，它拒绝在某位国王或者教授的保护之下被自然化。那个事实是、并且将成为悖谬，它是不能被反思的。那个事实只为信仰而在。如此一来，信仰很可能会成为一个人身上的第二本性，而那个生出了第二本性的人，他本该有个第一本性，既然信仰成为了他的第二本性。如果那个事实将被自然化，那么，就其与个体的关系言我们可以说，个体是与信仰一同出生的，也就是说，个体是与其第二本性一起出世的。倘若我们以这种方式开始这里的讨论，所有可能的胡言乱语立即就会欢呼雀跃；闸门已经打开，它刹不住了。这些胡言乱语自然而然地会以“超越”的办法被发明出来，因为苏格拉底的观点的确是有意义的，尽管我们为了发现此前展开的讨论而将之摒弃了。倘若这种胡言乱语未能“超

越”苏格拉底，它定会感到受了极大的污辱。不过，就算“灵魂转世”这一说法确有意义，可是说某人与其第二本性一起出生，而这第二本性又与一个在时间中被给定的历史事实相呼应，这无疑是最大限度的[12]疯狂。按苏格拉底的思路，个体在其生成之前就已经存在了，他本人将去回忆，于是回忆就是“先在”（而非就“先在”所做的回忆）；而“本性”（即一个本性；因为这里不存在什么第一和第二本性的问题）是在与自身保持一致的情况下被规定的。相反，这里的一切都是向前的和历史性的，因此从根本上讲，“与信仰共生”与“生出来就已经24岁”具有同样的可信度。假如有谁真能指出一个与信仰共生的人来，此人将成为一个比《爱管闲事的人》中的理发师所讲的在“新宿舍”中出生的东西[13]更为人瞩目的怪物，尽管在理发师和爱管闲事的人看来，那是最可爱的小东西，思辨的最大胜利。

或者我们说，某人或许与两种本性一起同时出生，值得注意的是，这里所说的不是为了组成正常的人性而彼此结合在一起的两种本性[14]，而是两种完整的人性，其中之一设定了一个在二者之间的历史事件。如此一来，我们在第一章中所讨论的一切就变得令人困惑起来了，我们没有处在苏格拉底的立场上，而是处于一种甚至连苏格拉底都无法消除的不确定状态之中。这是一种向前的困惑，并且与塔那的阿波罗尼奥斯所发明的“向后的困惑”[15]有着诸多共同之处。也就是说，他不会像苏格拉底那样满足于回忆，说他生成之前就已经存在了（意识的永恒性和连续性是苏格拉底思想中的深刻性和主旨之所在），而是急着去“超越”，他回忆的其实是在他成为自己以前他曾经是何许人氏。假如那个事实被自然化了，那么出生也就不仅仅是出生，它还是再生；于是，那未曾存在的人，当其出生之时，他是被再生的。就个体的生活而言可以说，个体是与信仰一同出生的；就人类的生活而言同样可以说，在那个事实介入之后，这个族群变成了完全另外的样子，尽管它与此前的样子保持一致。在这种情况下，这个群体应该采用一个新的名字。正如我们所讨论的，信仰绝不是非人的东西，像什么“出生之内的出生”（再生），而是成了一个童话式的怪物，仿佛事情是我们让反对意见如此意愿似的。

出于其他的理由，后果所具有的优势还是一个令人怀疑的优势，就其并不是那个事实的简单后果而言。让我们最大限度地假设那种后果所具有的优势，即那个事实再创造了世界，甚至以其无所不在的力量穿透了最无意义之物。这一切是如何发生的呢？它不是由某个单一的事件发生，而是连续发生；如何连续发生呢？会不会是说，每一代人都重新与那个事实建立关联呢？为了使后果的全部力量只需一个转换就可以使他人受益，那个中间定义应该被审查。误解难道就没有后果，谎言难道没有威力吗？这一切难道不是发生在每一代人身上了吗？是否所有世代的人都会立刻把后果所有的全部荣耀委之于最后一代人？果若如此，这些后果就是一种误解。或者说，威尼斯不是建在海上吗？尽管它以这样的方式被建造出来，结果最终有这么一代人，他们压根就没觉得它建在海上。如果这最后一代人弄错了，直到房梁开始腐朽，城市开始下沉，这

难道不是一个可悲的误解吗？这些后果建立在一个悖谬之上，用人的语言来说，建立在一个深渊之上。这些后果的全部内容只有借助悖谬所生的协定之力，才能被移交给单一者，这内容当然不能被当作不动产来接受，因为所有这一切都是漂浮不定的。

丙 比较

我不想继续这里的讨论了，而要把它留给每一个训练着自己从各个不同的方面返回到这个想法之上的人，让其运用自己的想象力找出各种相对的差别和相对的情境中的那些最为特别的例子，以便最终把事情弄明白。于是乎，量的界限被标识出来了，在界限之内它拥有不受约束的行动自由。量是生活的多样性，它将不断展示其多彩的毯子；量就像纺织不辍的命运女神。但是事实上，思想就像另一位命运女神，她负责将生活之线剪断，^[16]不考虑这个比喻，每当量转化为质的时候这种情况都会发生。

于是，再传弟子中的第一代拥有一个优势，即困难。当我意欲把握某个难点的时候，“使我感觉到困难”就成了一种优势和解脱。假如最后一代人，在观察第一代并且看到他们几乎在恐惧的压迫之下沉降下去之时，突然想要说：真不可思议，因为这一切并不比带着它一起跑更难。那么，这时很可能会有人这样回答：“请了，你尽可以带着它跑开，不过你可要看好了，看你带着跑的东西是否真是我们这里所讨论的东西。跟风跑是容易的，对此我们并无异议。”^[17]

最末一代人所有的优势是轻松，可是一旦人们发现，这轻松正是生产困难的那种似是而非，那么这困难就会与恐惧的困难相呼应，而恐惧则将以对待再传弟子当中的第一代同样的原初方式攫住他。

§2 关于再传弟子的问题

在我们过渡到对这个问题的思考之前，我们将首先展开几个定位性的观察。第一，如果人们视那个事实为一个单纯的历史事实，那么“做同时代人”这一点就是成立的，而且它还是一种优势（对此的深入理解见第四章）；尽可能地与那个事实接近，或者确保同时代人的可信度等等也是优势。任何一个历史事实都只是一个相对的事实，因此，在考虑到同时代性的情况下，那种相对的权力——时间——将决定人的相对命运也就是正常的，不过仅此而已。只有孩子气或者傻气才会将之高估为绝对的事实。

第二，如果那个事实是一个永恒的事实，则任何一个时代都与之同样接近。不过请注意，在信仰当中情况并非如此，因为信仰与那个历史事件完全对应，因此我从“历史事件”中撷取的“事实”一词不甚准确，它只是一种调节。

最后，如果那个事实是一个绝对的事实，或者为了更准确地规定它，说它就是我们所提出的那个东西，那么，“时间能够分割人类与该事实的关系，也就是说，能够在一种决定性的意义上进行分割”的说法就是一个矛盾。因为在本质上能够被时间分割的东西，正因为如此，它就不是绝对的东西。因为果若如此，我们就可以推出，绝对本身只是生活中的一个格，一种由与他物的关系决定的状况。但在事实上，“绝对”一直是同样的东西，哪怕它在全部生活中的各种格是可以发生变化的^[18]，并且哪怕它持续地处于与他物的关系之中，它一直都是绝对状况^[19]。但是，这个绝对事实也是历史性的。如果我们没有注意到这一点，所有这些假设性的讨论都将被取消，因为果若如此的话，我们所讨论的也就只是一个永恒的事实。这个绝对事实是一个历史事实并且因之而成为信仰的对象。因此，历史性因素固然要被强调，但却不能以这样的方式，即它绝对地对个体具有决定性的意义。果若如此，我们就将处于第一种情况之下（尽管在此方式理解之下，它是一个矛盾，因为一个单纯的历史事实绝非绝对的事实，它无力做出绝对的决断）。但是，历史性因素并不应该就此取消，否则我们所有的仅是一个永恒的事实。

正如同时代人的历史性因素是其成为弟子的偶因，请注意，是通过从神自己手中获得条件的方式（否则我们的立场就是苏格拉底式的）；同样的，同时代人的陈述将成为每一位后继者成为弟子的偶因，请注意，是通过从神自己手中获得条件的方式。

现在我们开始了。一个人从神手中接受条件，并且通过该条件成为弟子。假如事实如此（对此我们已经在前面展开过了，其中有一点是确定的，即那种直接的同时代性只是一种偶因，但是请注意，这并不是说那条件如今直接地为那些受之影响的人所掌握），那么，再传弟子的问题将位于何处呢？因为那个拥有条件的人，是从神手中获得的，显然是

直接拥有之；而那个并没有从神手中获得该条件的人，他算不得弟子。

让我们假设事实并非如此，同时代弟子从神手中接受条件，而后继者将从那些同时代入手中接受条件，这样一来后果如何呢？我们不会以思考那种历史性的沮丧的方式来分散注意力，以此人们很可能在新的矛盾和困惑中（倘若人们首先由此开始，混乱就不会被清除）把那些同时代人的陈述看做至关重要的东西。实情不然。假如同时代人将给予后继者以条件，则后继者就要信仰他。若后继者从同时代人手中接受条件，则同时代人就会成为后继者信仰的对象；因为我们从其手中接受条件的那人正因为如此（参前述）就是信仰的对象，就是神。

这样的无稽之谈足以把思想从该假设当中喝退。反之，如果后继者也将从神手中接受条件，我们就返回到苏格拉底的立场，请注意，是在那种整体性的差别之中，也就是那个事实和单一者（同时代人和后继者）与神的关系之中。相反，那个无稽之谈^[20]是不可能被思考的，这是在另一个意义上说的，它不同于我们在说那个事实以及单一者与神的关系时所说的“这是无法被思考的”。我们就那个事实以及单一者与神的关系所做的假设当中并未包含任何自相矛盾，因此思想可以跟它打交道，就像跟最为奇怪的东西打交道一样。可是，那个无聊的后果中却包含了一个自相矛盾，它不满足于去设定一个荒谬，而那正是我们的假设；而是从那个荒谬之中引出了一个自我矛盾：神是同时代人的神，而同时代人又是第三代人的神。只有在与单一者的关系之下来设定神，我们的思想方案才能“超越”苏格拉底。可是又有谁敢以这样的胡言乱语走近苏格拉底，说什么一个人是另一个人的神呢？苏格拉底对人与人之间的关系的理解是英雄主义的，理解这一点已经需要大无畏的气概了。这一点在我们假设的形式下同样有效，也就是说，一个人，就其为信仰者言，他并不欠任何人任何东西，但却欠神一切。获得这样的认同并不容易，尤其是不能持续下去（在不考虑那些具体的反对意见的情况下一劳永逸地理解这一点，也就是想象自己已经理解了这一点，这是不难做到的），对此人们不难领会。如果一个人想在这种理解中开始自己的实践，他无疑会经常发现自己陷于误解之中；而如果他还想与其他人发生关联，他必须要当心。可是，假如人们已经理解了这一切，那么他就该明白，并不存在、也不可能存在关于再传弟子的问题；因为信仰者（只有他才算是弟子）持续地亲见着信仰，他不是用他人的眼睛去看，并且他看到的是每一个信仰者都能看到的同样的东西——用信仰的眼睛。

同时代人能够为后继者做些什么？第一，他可以告诉后继者，他本人相信那个事实；这一点归根到底并不是什么传达的信息（这表现在：根本不存在直接的同时代性，事实是建立在矛盾之上的），而只是个偶因。也就是说，当我说这事或者那事已然发生之时，我是在做历史性的陈述；而当我说“我相信并且已经相信那事已经发生了，尽管它对理智来说是愚拙的，对人心而言是绊脚石”^[21]，就在这一刻，为了脱离所有的伙伴关系，我已竭尽全力阻止了任何他人与我建立直接的关联，因为每个人都该以完全相同的方式行事。第二，他可以以这种方式陈述事实的内容，即，这内容只

为信仰而在，其意义与说颜色只为视觉而在、声音只为听觉而在完全相同。只有在这种形式下他才能如此，在任何其他的形式下他都只是向空说话[22]，或许还会引诱后继者决定与这空话保持一致。

在何种意义上同时代人的可信度能够引起后继者的关切？同时代人是否真的拥有经他本人见证过的信仰，这一点与后继者毫不相干，对他一无用处，既不妨碍、也无助于他自己获得信仰。只有从神手中亲获条件的人（这一点与“让人们放弃理智”的要求完全对应，而从另一个方面说，它又是唯一与信仰相对应的权威）才能信仰。假如他相信（即想象他已经信了）是因为山上的很多正直之士信了[23]（也就是说，他们说他们已经有了信仰。一个人无法进一步检验他人；尽管他人因信仰之故忍耐、承受着一切煎熬，但身处其外的人却无法超越那人就自身所说的话，因为，对于人的而非神的眼睛而言，谎言可以与真理走得同样远），那么他就是一个傻子。从本质上看，一切都是偶然的，不论他是因为个人的见解、还是因为或许某种广为传布的关于那些正直之士的信仰的意见而信，或者他相信的就是一个吹牛大王[24]。假如同时代人的可信度会引起他的兴趣的话（唉，人们可以肯定，这是一桩能够引起巨大轰动并且引出无数著作的事件。那种欺骗性的庄重外表，考量这人或那人是否可信，而不是看他本人是否拥有信仰，这是对心智的懒惰和欧式的城市闲谈的一种巧妙掩盖），那么这里涉及的就是历史事件。哪个历史事件呢？那个只能成为信仰的对象的历史事件，那个一个人无法向他人传达的历史事件，也就是说，一个人可以向他人转述，不过请注意，被转告者并不因此而信仰。相反，如果他以信仰的形式去转述的话，则他恰好尽力阻止了他人直接性地接受他所转述的东西。如果我们所谈论的事实是一个单纯的历史事实，则历史撰写者的准确性就将具有重大意义。但事实并非如此，即使从最为精确的细节当中我们也无法将信仰蒸馏出来。“神曾以人的形象出场”这一历史事件是问题的关键，其他的历史细节甚至还不如我们说到某个人而非神的细节那么重要。律师们说，一桩重罪将吞没所有的轻罪[25]，对于信仰来说亦然，信仰的荒谬性会吞没全部的细枝末节。通常会造成麻烦的那些不同意见在此并无麻烦且变得无关紧要。相反，一个人通过斤斤计较的算计能否使信仰获得最高的报价，这一点至关重要；这一点影响之大以至于他永远都无法达至信仰。尽管与神同在的一代只是留下了这样的话：“我们相信，神在某年某年以仆人的低下形象显现，他在我们中间生活过并且教导过，随后他死去了”，这已经说得太多了。这同时的一代做了需要他们做的事情，因为这则小广告，这个具有世界历史意义的“请注意”足以成为后继者的偶因；而连篇累牍的陈述却永远都不会对后继者具有更多的意味。

假如人们希望尽可能简洁地描述后继者与同时代人之间的关系、但却又不因这简洁而丧失准确性的话，他就可以这样说：后继者信仰依靠的是他本人从神手中接受条件、同时借助（偶因的）同时代人的陈述。

同时代人的陈述是后继者的偶因，一如直接的同时代性是同时代人的偶因一样。而且如果该陈述是其所应是的样子（即它是信仰者的陈

述)，它必将引发那种陈述者所有的、由直接的同时代性所引出的注意力的两面性。假如这陈述并非如此，则它或者出于历史撰写者之手，它所关涉的也就不是信仰的对象（就好像一个不是信仰者的同时代的历史撰写者讲着这事或那事一样）；或者出自哲学家之手，它也没有涉及信仰的对象。相反，信仰者对该陈述的处理恰恰是，没有人能够直接地得到信仰；因为“我信仰”这句话（尽管有理智和我本人的发明才能）是一个危险的“但是”^[26]。

没有什么再传弟子。从本质上说，第一代与最后一代是平等的，只是后继者以同时代人的陈述为偶因，而同时代人则以其直接的同时代性为偶因，他并不欠任何人任何东西。那种直接的同时代性仅是偶因而已，对此没有什么比如下说法更最为强烈的了——假如某个弟子理解了自身，则他应该希望的就是，那种直接的同时代性以神离开尘世的方式而终结。

* * * * *

或许有人会说：“这可真够奇怪的了。我饶有兴味地把你的课题从头读到尾，我很高兴地看到这里并没有什么关键词，也没有什么不可见的文字。可是你是怎么转过这个弯儿来的，就像撒福特总是钻到食橱中^[27]，你总是把一些并不属于你的字句、一些以其所唤醒的回忆而令人不安的字句混进去。‘神的离去对弟子有好处’的观点就出现在《新约》，在《约翰福音》当中^[28]。不过，不管这一切的发生是否有意，不管你是否曾想把那个评说纳入到某种形式之中从而赋予它一种独特的作用，这个弯都已经转过来了，同时代人的优势——我曾倾向于给它很高的评价——看起来被大幅度地减弱了，因为不可能有关于再传弟子的问题，换言之，所有的弟子在本质上都是平等的。可是还不仅如此。如依你刚才所言，那种直接的同时代性作为优势变得十分可疑，以至于其最大的好处便是它的终结。还可以说，这种直接的同时代性是一种中间状态，它的确是有意义的，而且正如你或许会说的，为了不返回到苏格拉底的立场，它是不能被忽略的。只是它对于同时代人并无绝对的意义——他因为该状态的终结，其本质性的东西被剥夺了；相反，他因此而赢得了它们，尽管假如这状态不曾存在，他将丧失一切而返回到苏格拉底的立场。”

“讲得好，如果这么说无损谦逊精神的话，因为你的话同我的如出一辙。的确如此。那种直接的同时代性根本不是一种具有决定意义的优势，如果我们彻底思考它的话——不好奇，不着急，无所祈盼，不是翘首以待、热切得一触即发，就像那个希腊理发师，他冒着生命危险而要成为讲述那件奇事的第一人^[29]；也不愚蠢到把如是死亡当成殉道的地步。那种直接的同时代性远非如此，同时代人所希望的恰恰是它的终结，这样他就不会受到跑上前用自己的肉眼凡耳去看、去听这样的诱惑了，所有这些都是白费劲儿，是一种忧伤的、危险的劳作。不过你可能已经注意到了，这一点其实属于另一方面的思考，那里的问题是说，同时代的信仰者，在其成为信仰者之后，能够从其同时代性中获得怎样的

好处；而我们所讨论的却是，直接的同时代性能否使一个人更容易成为信仰者。后继者不会受到这样的诱惑，因为他所有的只是同时代人的陈述，而就其为陈述言，它是以信仰的禁止性的形式出现的。假如后继者因此理解了自身，他就会希望同时代人的陈述不要过分冗长，尤其是不不要写成可以堆满整个世界的书[30]。在那种直接的同时代性当中存在着一种不安，只有当说到‘结束了’[31]、但安息却并未将该历史事件吹跑的时候，它才会终止；否则一切都将返诸苏格拉底。”

“这样一来平等就会出场，冲突的各方被召唤到平等之上。”

“我也这么认为。可是你应该再想想，神自己就是和解者[32]。他会与一些人达成和解，这和解使他与所有冲着天堂呼喊的人有所区分吗？这必定会带来冲突。神会让时间的力量来决定他该对谁显示恩典吗？或者，使这种和解对于任何人在任何时间、任何地点都同样困难，这做法配不上神的尊严吗？是的，同样困难，因为没有任何人能够给予自身以条件，他也不能从别人手中接受之——它带来的是新的冲突。同样困难，不过也同样容易，就神将给出条件这一点而言。看，这就是为什么我从一开始就把我的研究课题（也就是说，假如一个假说可以做如是考察的话）看作一个虔诚的课题的原因，而且我现在更是这么认为，但却并不因此漠视他人的反对意见。相反，我要再一次请求你，如果你有合法的反对意见，现在就摆出来吧。”

“你一下子变得多么兴高采烈呵！尽管这并不是本论题的要求，不过就为了这欢愉的情绪，人们也该下定决心弄出一个反对意见，除非不去管它反会更令人愉悦，除非你认真的请求意在间接地要求沉默。为了至少不使我的反对意见干扰这欢愉的气氛，我将从现有的欢愉情绪之中撷取意见，由此我认为，后继者要比同时代人更为出色。我看得很清楚，与神同时共在的一代深刻地感受到了、体验到了那份痛苦，它处于一个如是悖谬的生成过程之中，或者用你的话说，处于‘神将自身植入人的生命’的过程之中。可是逐渐地，那种新的事之序会以胜利者的姿态向人们逼进，最终，幸运的一代人出现了，他们唱着欢快的歌去收获那颗曾带着眼泪而在第一代人身上传播下的种子所结出的果实[33]。可是，带着歌声和乐声[34]走过人生的大获全胜的[35]这代人，他们与第一代和以前的人们到底有无差别呢？”

“差别是无可否认的，也许这差别大到没有平等的地步，而平等是我们得以讨论这差别的条件，是其间的差别将会阻挠我使平等出场的努力的条件。可是这大获全胜的一代，就像你所说的，带着歌声和乐声走过人生的旅途，假如我没记错的话，他们使我想起了那个家喻户晓的天才对《圣经》的某个段落所做的轻松愉快的、古北欧式的翻译[36]，可是这代人真是信仰者吗？的确，如果信仰竟然想要在胜利中一起前行，它无须给予某人吟诵讽刺诗的许可[37]，因为即使它禁止这一切也无济于事。人声沉寂下来了，可是一阵刺耳的笑声从疯狂的游行队伍中传来，就像自然对锡兰的嘲笑声一样[38]；因为大获全胜的信仰是所有事物当中最荒谬可笑的。假如与神同时共在的信仰者没有时间庆祝胜利，则没

有任何一代人能够这样做；因为任务是相同的，而且信仰总是战斗性的[39]。不过只要有斗争，就有挫败的可能性。因此，就信仰言，人们永远都不可能在时间之前、也就是在时间当中获胜。因为人们到哪儿去找时间抒写歌唱胜利的诗篇，并且找到机会吟诵它们呢？假如这一切发生了，它必定会是这样：就像一支整装待发的军队并没有投入战斗，而是在胜利的喜悦中返回城里的兵营。尽管并没有人为此发笑，尽管全体同时代人对这类无意义的语词[40]颇有共感，但是，生存的痛苦笑声难道不总是在人们最意想不到的地方爆发出来吗？是什么使得后世的所谓信仰者比同时代人徒劳地向神请求更糟的东西？同时代人不愿意看到神必须将自身降格为低下和受人轻蔑的状态（参第二章）；而那些后世的所谓信仰者却不满足于这种低下和受轻蔑的状态，不满足于那种斗争性的愚蠢。相反，他们极其乐于在带着歌声和乐声前行之时去信。对于这样的人，神甚至不愿、也不能像对同时代人那样说：你所爱的只是能够行奇迹的全能者，而不是将自身降格为与你们平等的人。这里我想暂停一下。虽然过去的我是个比现在的我更为出色的辩证法家，但过去的我仍有个界限。从根本上讲，恰恰是‘绝对’与那些‘绝对的差别’[41]之间的不可动摇的界限才使一个人成为优秀的辩证法家，而这一点在我们这个时代却通过消解、而且是消解矛盾律的办法被完全忽略了，人们并未认识到，亚里士多德提出的‘矛盾律被消解’的命题本身就建立在矛盾律之上，否则，其反命题‘矛盾律没有被消解’也将同时为真。我只想就你所暗示的许许多多的东西发表一个评论，这些暗示都认为，我把借来的言论混在这个研究课题里面了。这是事实，对此我并不否认；我这样做也是有意的，对此我并不想隐瞒。同时，我盘算着在这篇小东西的下一部分——假如我真的写出了这部分的话，我将指名道姓并且给该论题披上历史的外衣。[42]假如我真会写下这一部分的话！一个像我这样的小册子作者根本就没有什么严肃性可言，你可能会听到些风言风语，我怎么会行将结束之际为了取悦众人而以许愿的办法装出那种严肃性呢？换言之，写出一篇小东西是轻率的，可许诺造创造一个体系则是庄严的，这一点使很多人在他们自己和他人的眼中成为了极其严肃的人。不过，人们不难看出，在接下来的部分当中，‘历史的外衣’究竟指什么。众所周知，基督教其实就是唯一一个这样的历史现象，尽管它是历史事件，而且正因为它是历史事件，它才会成为单一者的永恒意识的出发点，才会不仅仅在历史的方面令人关切，也才会将他的至福建立在他与某种历史性事件的关联之上。没有任何一种哲学（因为它只为思想而在）、没有任何一种神话（因为它只为想象而在）、也没有任何一种历史知识（它为记忆而在）会生出这样一种念头，对此人们会因各种各样的模棱两可而认为，它不会自人心中产生[43]。与此同时，在一定程度上我倒是希望能够将之忘却，利用假说所有的无所约束的良好状态而指出，所有这一切都只是我的一个怪念头而已，在我彻底思考它之前我并不想放弃它。僧侣们永远都不会完成对世界历史的陈述，因为他们总是以创世为开端。倘若人们在讨论基督教与哲学的关系的时候要从那些先前说过的东西开始讲起，那么人们如何能够开始，更别提结束了。历史持续地

发展着。如果有人以‘那个伟大的思想家和智者，《新约》的执法人，彭提乌斯·彼拉多’为开端^[44]，这人就是以自己的方式分别得益于基督教和哲学，即使他本人并没有发明沉思。而如果有人在以他为出发点之前要等某一本决定性的著作出现（或许是个体系呢），为这书教会已多次做出公告介绍，那么这人如何能够开始呢？”

[1] “突袭”原文为法文coup de mains，直译为“用手打击”，指“突然的武力袭击”。“谷堆论证”参第三章注[26]。

[2] “界限”原文为拉丁文confinium，原是大学某些系科（比如神学系）的学业评价等级术语。

[3] “真正的思辨的悲惨秘密”参第一章注[7]。

[4] “做出区分的激情”很可能指苏格拉底针对智者的相对主义观点而设定的绝对观念。苏格拉底在知道的和不知道的、可理解的与不可理解的事物之间做出了区分。

[5] “当对立物被放置一处时，它们会显得格外鲜明”一说源自拉丁语成语opposita juxta se posita magis illucescunt。

[6] “时段”原文为拉丁文spatium。

[7] “两面性的”原文为拉丁文anceps，原文有“两面性”、“模棱两可”的意思，同时还具有“危险的”、“可疑的”意思。

[8] 埃及国王托勒密二世（Ptolemaios II Filadelfos，公元前285-前246 BC）统治时期，72位犹太学者应邀将《希伯来圣经》中的律法书译成希腊语，这项工作历经72天才完成。后来，数字72变成了70，因此这份法律文件被称为Septuaginta（拉丁语，表示数字70；通常写成LXX）即《七十子希腊文本圣经》。根据后世的传说，这些译者当时被关起来，他们被要求独自将整个《旧约》译成希腊语。当工作结束之时，人们发现他们的译文完全一致。

[9] 这种把或然性证明用于在概率上不可能的东西之上的想法^[45]（不管现在它在具体的层面上要得到怎样更详尽的理解），从根本上说，（为了证明“从概率上这是可能的”，“或然性”这个概念定会会有所改变；或者为了证明“从概率上这是不可能的”，使用“或然性”一词就是矛盾的），作为正论，这想法愚蠢到人们认为它不可能出现的地步；而作为玩笑，在我看来它出奇的好玩儿：训练讲废话，这真是好的消遣。曾有一位高贵之士想用一個或然性的证明服务于人类，为的是帮助人类进入在概率上不可能的领域。他大获全胜了。于是，他激动地接受了祝贺和感谢，不仅从那些确实知道如何消受那个证明的大人物那里，而且还从教堂会众那里。唉，这位高贵之士恰恰毁掉了一切！或者有这么一个人，他拥有一种坚定的信念，其主旨是荒谬，是概率不可能性。这人极其虚荣。如今的人就这德性。于是人们极其温和、极其友善地要把他从那个信念中拽出来。既然他未曾感到不妥，他就尖锐地提出了这一信念。而当他完成之时，人们以一种十分刺激的方法冲着他的虚荣心忙碌了起来。他变得局促、尴尬，于是自责起来：“他本该假设荒谬的”，而没有从容地回答说：“尊敬的先生，他是个傻子；它本就是荒谬之物，而且就该如此，不管有多少反对意见，对此我本人已彻底地思考过了，思考的骇人程度超过了任何一个人所能达到的，尽管我选择的是在概率上不可能的东西。”可惜，他并没有这样回答，而是试图弄出一个或然性的证明。现在人们都来帮助他，他们被折服了，这事几乎是这样结束的：“啊，现在我明白了，它是万事万物当中从概率上讲最为可能的。”人们拥抱他，如果他们把玩笑开得再过分的话，那就亲吻他，并且“为了更好的信息”^[46]而感谢他。再一次直视他那双浪漫的眼睛与他告别，像他的朋友和生死兄弟^[47]一样地与他分手，好像他们出于同样的心智从来就理解了一切似的。这样的玩笑是公正的。因为假如这人并不虚荣的话，那么相对于其信念的诚实的严肃性，我可就要出丑了。伊壁鸠鲁就单一者与死亡的关系说过的话（尽管他的思考只是一种极其舒适的安慰的根据）也适用于概率上可能与不可能的情况。他说，当我在的时候，它（死亡）不在；而当它（死亡）在的时候，我不在。^[48]

[10] “把直接的确定性当作信仰”很可能指雅各比在《致摩西·门德尔松先生的信：关于斯宾诺莎的学说》中所表达的观点。关于雅各比，参“间奏曲”一章注[48]。

[11] “自然化”（naturaliseret）指事物当中那些在本质上仿佛是发源自本性（nature）的属性。

[12] “最大限度的”原文为拉丁文non plus ultra。

[13] “出生在新宿舍的东西”典出贺伯格创作于1731年的喜剧《爱管闲事的人》（*Den Stundesløse*）。在该剧第1幕第6场中，理发师对爱管闲事的维格斯瑞讲起在哥本哈根为海军士

兵修建的“新宿舍”，说那里有位妇人一下子生出了32个小孩子，而维格斯瑞则表现要先确认那是否是真的。接着理发师保证说，这事就跟他站在此处一样地真实。

[14] “两种本性”指“肉体”与“灵魂”。

[15] 塔那的阿波罗尼乌斯（Appollonius af Tyana），大约生活于公元1世纪，新毕泰戈拉学派哲学家，该学派持有“灵魂先在说”，他本人认为，他前世曾是一艘埃及大船上的大副。

[16] 这里的“命运女神”指罗马神话中的三位命运女神（与希腊神话相对应），其中克罗斯（Klotho）纺续生命之线；拉奇西斯（Lachesis）决定生命的长度和进程；阿特波斯（Atropos）则负责剪断生命之线。

[17] 此处“跑开”（løbe）、“带着跑”（løbe med）、“跟风跑”（en Vind er let nok at løbe med）是克尔凯郭尔利用成语at løbe med en halv vind所做的文字游戏，该成语意为“一知半解但仍滔滔不绝地讲”。

[18] 这里的“格”、“各种格”对应于拉丁语法词casus（单数）和casibus（复数），“变化”是指语法中词的变格变位。

[19] “绝对状况”原文为拉丁文status absolutus。

[20] “那个无稽之谈”（Hiin Meningsløshed）指一个人在他人面前充当上帝。

[21] “对理智来说是愚拙的，对人心而言是绊脚石”语出参《哥林多前书》第1章第23节。保罗说：“我们却是传钉在十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人是愚拙；……”。

[22] “向空说话”语出《哥林多前书》第14章第9节。保罗向哥林多人强调用悟性讲话的重要性时说过：“舌头若不说容易明白的话，怎能知道所说的是什么呢？这就是向空说话了。”

[23] “因为山上的很多正直之士信了”很可能指贺伯格喜剧*Erasmus Montanus eller Rasmus Berg*（1731年）中第4幕第2场的场景。在反驳“地球是圆的”的命题之时，剧中主角Per Degn列举了一长串住在同一座城市当中的“勇士”的名字，其中包括他自己在内。然后他自信地说：“现在就请挨个问问城中这些好汉，看看谁会跟你们一样认为地球是圆的。我知道，人们会更相信众人而不是个人说的话。因此，难道你们不是错了吗？”

[24] “吹牛大王”原文为Münchhausen，即德国男爵明希豪森（Karl Friedrich Hieronymus von Münchhausen，1720-1791），他于1781年发表了一些难以置信的关于打猎和战争的假故事而闻名。1785年，这些故事被译成英语，1787年又由诗人G.A.Bürger回译为德语，该著作的丹麦语译本出现在1834年。德国当代著名作家埃里希凯斯特纳（Erich Kästner）曾为儿童编写过明希豪森的故事，充满了令人捧腹的笑料。

[25] 根据克尔凯郭尔时代的丹麦法律，重罪将被判处死刑，而死刑不能伴随其他的惩罚，尽管一个罪犯可能同时犯有多种其他罪行。

[26] “但是”原文为德文aber。

[27] “撒福特总是钻到食橱中”典出丹麦著名诗人奥伦施莱格尔（Adam Oehlenschläger，1779-1850）于1808年写作的歌曲《催眠饮料》（*Sovedrikken*）。歌中外科医生布拉斯这样评论他的助手撒福特：“他是如何把魔鬼扭转过来的，结果他总是或者钻到食橱中，或者钻到酒窖里。”对此撒福特回答道：“再自然不过了。当我们有吃有喝的时候，我们就该心满意足。”

[28] “神的离去对弟子有好处”语出《约翰福音》第16章第7节。耶稣对门徒们说：“然而，我将真情告诉你们，我去是与你们有益的。”

[29] “希腊理发师”的典故实际上混淆了两则古希腊逸事。一则逸事见诸历史学家普鲁塔克的记载。一位热情的理发师第一个把雅典军队被西西里人挫败的传闻（发生于公元前413年）带到雅典城。由于匆忙之中他忘记了消息提供者的名字，人们误以为消息是他编造的，于是对他处以体罚，当消息被证实后他才获释。另一则逸事见希腊作家琉善的作品。菲利普狄斯（Philippides）从雅典奔跑240公里到达斯巴达，告诉该城居民做好防御波斯人入侵的准备。接着，他又跑到马拉松（Marathon）传递消息，该城距雅典42公里，但却与斯巴达处于完全相反的方向，到达后他还参加了与入侵敌人的搏斗（公元前490年）。最后，他跑回雅典报告他们获胜的消息。到达雅典后他倒地身亡。

[30] “堆满整个世界的书”语出《约翰福音》第21章第25节。约翰说：“耶稣所行的事还有许多，若是一一地都写出来，我想，所写的书就是世界也容不下了。”

[31] “结束了”是耶稣被钉死在十字架上时所说的最后一句话。他说“我渴了”，有人用海绵蘸满醋给他喝，随后他便说“结束了”，然后就将灵魂托付给了神。《圣经》中译本中这句话被译为“成

了”。此处是根据丹麦文《圣经》以及克尔凯郭尔文本用语的直译。参《约翰福音》第19章第30节。

[32] “和解者”语出《罗马书》第5章第10节。保罗说：“因为我们作仇敌的时候，且借着神儿子的死，得与神和好；既已和好，就更要因他的生得救了。”同时还可参《哥林多后书》第5章第18-19节。为了与克尔凯郭尔文本用语一致，此处将“和好”译为“和解”。

[33] “眼泪”、“果实”语出《旧约·诗篇》第126篇第5节的诗句：“流泪撒种的，必欢呼收割。”

[34] “带着歌声和乐声”原文为med Sang og Klang，这是丹麦语成语。

[35] “大获全胜的一代”（denne triumpherende Generation）可能源自拉丁短语ecclesia triumphans（大获全胜的教会），这是教会分裂之前的一种完美状态，指基督复活之后教会当统治整个世界的状态。

[36] “轻松愉快的、古北欧式的翻译”是克尔凯郭尔对丹麦著名作家、教士格伦德威（N. F. S. Grundtvig，1783-1872）对《圣经》翻译所做的戏谑性讽刺。在翻译《新约·以弗所书》第5章、第15-21节的时候，格伦德威采用了Sang og Klang，直译为“歌声和乐声”，有“兴高采烈”、“喜气洋洋”的涵义，故被讽刺为“轻松愉快的”。说他的翻译是“古北欧的”（原文写为ølnordisk，它是对oldnordisk一词的谑称，øl原意为“啤酒”），则是因为格伦德威著有《北欧神话》，宣扬“丹麦性”（danskhed）以及丹麦作为上帝的特选子民等思想。克尔凯郭尔承认格伦德威是“天才”，但将其思想学说斥之为“胡说八道”（Pølse-Snak）。格伦德威与克尔凯郭尔在宗教问题上存在根本分歧，但他曾倡议建立丹麦“国民中学”（Højskole），并著有《丹麦教堂赞美诗集》，在丹麦历史上有较深远的影响。格伦德威与克尔凯郭尔的关系问题成为丹麦学者关注的研究课题之一。

[37] “吟诵讽刺诗”指罗马帝国时期庆祝军事胜利的习俗。每当打了胜仗，罗马元老院都要投票表决是否举行庆祝活动。其时游行队伍将进入罗马城，走在最前面的是乐队，其次则是战利品、战俘和盛装的牺牲，接着是坐在华丽马车当中的将军，最后才是士兵。那一天士兵们被允许吟诵一首讽刺将军的诗，以提醒那些将军——他只是一个凡人。

[38] “自然对锡兰的嘲笑声”指一种自然现象，德国自然哲学家兼神秘主义者舒伯特（G. H. Schubert）称之为“锡兰的魔鬼之声”（Teufelsstimme auf Ceylon）。该现象的特征为，有种声音人们一方面觉得它像来自远处的雷声，一方面又觉得它很近。它更让人想起一种人发出的哀怨之声，同时听上去还像是一支令人恐惧的快节奏的小步舞曲。

[39] “战斗性的”语出《提摩太前书》第6章第12节。保罗说：“你要为真道打那美好的仗，持定永生。你为此被召，也在许多见证人面前，已经作了那美好的见证。”

[40] “无意义的词语”原文为Abracadabra。这是魔术师在变魔法前说的毫无意义的咒语。

[41] “绝对”是19世纪上半叶德国唯心论哲学的核心概念。在谢林的“同一哲学”当中，“绝对”意味着“普遍的理性”，在它的统领下，对立概念如“主体-客体”、“精神-自然”、“自由-必然”等将达至同一。在黑格尔体系当中，“绝对”是通过“理念”来表示的，“绝对的理念”就是“精神”（上帝），它经过矛盾的内在运动最终达至一种更高层次的统一，在那里，“绝对的差别”被消解了。

[42] 在《哲学片断》最初的提纲中克尔凯郭尔做了这样的章节安排：“命题/形势/历史的外衣”（Proposition/Positio/historisk Costume）。不过，关于“历史的外衣”的写作计划很快就被放弃了，它最终于1846年出现在归于同一假名作者的《为〈哲学片断〉所做出的最后的、非科学性的附言》（一般简称《附言》）一书之中。

[43] “不会自人心中产生”语出《哥林多前书》第2章第9节。保罗说：“神为爱他的人所预备的/是眼睛未曾看见，/耳朵未曾听见，/人心也未曾想到的。”

[44] 哈曼于1778年在一封致友人拉瓦特（J. C. Lavater）的信中曾这样说：Mir Ignoranten ist, nächst dem Prediger des alten Bundes, der weiseste Schriftsteller und dunkelste Prophet, der executor des neuen Testaments, Potius Pilatus. Ihm war vox populi vox Dei.（“我忽略了那个最靠近《旧约》的布道者，最智慧的作家和最黑暗的预言家，《新约》的执法者，彭提乌斯·彼拉多。他是人民的声音、神的声音。”）

彼拉多是罗马帝国在犹太人居住地区的执政官，他对基督之死负有责任（参《约翰福音》第18章，37-38节）。他被称之为“《新约》的执法者”（executor Novi Testamenti），实际上是利用eksekution所具有的“完成”和“处决”这两重意思而做的文字游戏：一方面彼拉多“完成了”在神和人之间的新的约定；另一方面是他让耶稣被处死。故这里将之译为“《新约》的执法人”。

[45] “或然性”原文为Sandsynlighed，英译为Probability。有时根据需要译为“概率”。

[46] “为了更好的信息”原文为拉丁文ob meliorem informationem。

[47] “生死兄弟”（Fostbroder）指古代北欧彼此交换血液、并庄严发誓像兄弟一样同生共死的人。

[48] 伊壁鸠鲁此言见诸第欧根尼的哲学史（第10册、第124节）的记载。在伊壁鸠鲁致年轻学生麦农克乌斯（Menoikeus）的信中有这样的句：“死亡与我们无关，这个正确的理解使得有死的人生成为愉快的，不是给生活增添了无限的时间，而是把对不朽的渴望移开了。对于彻底领悟了‘生命的终结并不怕’的人言，人生根本不可怕。于是，害怕死亡的人是愚蠢的，不是因为当死亡来临之时它会带来痛苦，而是因为死亡会提前带来痛苦。任何在当下时刻不会引起烦恼的东西会在期待之中引起毫无根据的痛苦。因此，死亡这一可怕的恶对于我们无所谓，因为当我们在时，死亡尚未来临，而当死亡来临时，我们已不在了。”

寓意

这个课题毫无争辩地超越了苏格拉底，这一点显现在各个方面。这课题是否因此而比苏格拉底的思想更真实，这是完全另外一回事，二者不可同日而语，因为这里采用了一个新的器官，即信仰；一个新的前提，即罪的意识；一种新的决断，即瞬间；一个新的教师，即时间当中的神。没有它们，我真不敢做出这番考察，不敢在那位上千年来一直受人崇拜的反讽家面前展现自己——对于他，我会像其他人一样不顾一切地怀着一颗热情地狂跳着的心去接近。可是，想要“超越”苏格拉底，当我们在本质上还是讲着和他相同的东西但却还不及他讲得好的时候，这一点至少不是苏格拉底式的。

概念对照

A

爱 Kjærlighed

爱情 Elskov

B

本质 Væsen ; 本质规定性 Væsens-Bestemmelse

必然性 Nøvendighed

不可知者 det Ubekjendte

变化 Forandring

悖谬 Paradox

C

差别 Forskjelle ; 绝对的差别 det absolut Forskjellige

存在 Væren ; 真实的存在 faktisk Væren ; 理想的存在

ideel Væren

重生 Gjenfødelse

陈述 Efterretning

D

弟子 Discipel

道 Lære

对象 Gjenstand

单一者 den Enkelt

F

分神 Distraction

G

概率，或然性 Sandsynslighed

改造 omdanne

根据 Grund

H

悔悟 Anger

幻象，幻觉，错觉 Illusion

回忆 Erindren

荒谬 det Absurde ; det Urimlige

怀疑主义 Skepsis

J

激情 Lidenskab

解放者 Forløser

界限 Grændser

见证者 Øienvidnet

教师 Lærer ; 那位教师hiin Lærer (指耶稣基督)

决断 Beslutning

惊异 Forundring

K

肯定 det Positiv

可能性 Mulighed

L

理想性 Idealitet

理智 Forstand

历史，历史性因素 det Historiske ; 那个历史事实 hiint historiske
Faktum

灵魂拷问 Anfægtelse

M

冒犯，愤慨 Forargelse ; Anstød

谬误 Usandhed

矛盾 Modsigelse ; 自相矛盾Selvmodsigelse

冒险 Risico

O

偶然性 Tilfældighed

偶因 Anledning

偶性 tilfældig Egenskab

P

普遍性 Almindelighed

平等 Lighed

Q

亲见 Autopsi

钦羨 Beundring

确定性 Vished ; 信仰的确定性Troens Vished

R

认知 Erkendelse

S

承受 Lidelse ; 承受的lidende

生成 Tilblivelse ; 生成的欺骗性Tilblivelsens Svigagtighed

瞬间 Øieblik

事，事迹 Gjerninger

T

体系 System

条件 Betingelse

调和者 Forsoner

跳跃 Spring

W

无知 Uvidenhed

无 Intet

X

现实性 Virkelighed

相似性 Lighed

信仰 Tro

心态 det Sindlag

Y

意志 Villie ; 意志行为Villies-Akt

永恒 Evighed

永恒福祉 evig Salighed

永恒决断 evig Afgørelse

永恒意识 evig Bevidsthed

忧 Sorg

忧虑 Bekymring

原因 Aarsag

扬弃 ophæve

Z

在场 Nærværelse ; 在场的 nærværende

再创造 omskabe

罪过 Skyld

罪 Synd ; 罪的意识 Syndsbevidsthed

真理 Sandhed

助产士 Gjordemoder

自由 Frihed

转换 , 过渡 Overgang

拯救者 Fresler

注意力 Opmærksomhed

人名对照

阿基米德 Archimedes , 约公元前287-前212

阿波罗尼奥斯 Apollonios , 公元1世纪

彼拉多 Pilatus

博埃修斯 Boethius , 480-524

鲍得尔 Franz von Baader , 1765-1841

道博 Karl Daub , 1765-1836

笛卡尔 Caresius , 也就是 René Descartes , 1596-1650

德尔图良 Tertullian (us) , 约155-240

德谟克利特 Demokrit , 约公元前460-前370

弟欧根尼·拉尔修 Diogenes Laertios , 公元3世纪

哈曼 Johann Georg Hamann , 1730-1788

黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel , 1770-1831

贺伯格 Ludvig Holberg , 1684-1754

莱布尼茨 Gottfried Wilhelm Leibniz , 1646-1716

拉克坦修 Lactantius , 约250-325

克吕西波 Chrysippos , 约公元前281-前208

普罗泰戈拉 Protagoras , 约公元前490-前420

普罗第科 Prodikos , 约公元前5世纪

莎士比亚 William Shakespeares , 1564-1616

苏格拉底 Socrates , 约公元前470-399

斯宾诺莎 Spinoza , 1632-1677

塞克斯都·恩披里可 Sextus Empiricus , 约160-210

地米斯托克利 Themistocles , 公元前525-前460

雅各比 Friedrich Heinrich Jacobi , 1743-1819

亚尔西巴德 Alcibiades

哲学片断亚里士多德 Aristoteles , 公元前384-前322

伊壁鸠鲁 Epikurs , 公元前341-前270

克尔凯郭尔文集



5

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER

Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift

最后的、非科学性的附言

中国社会科学出版社

其他

但是我必须问你，苏格拉底，你看这一番讨论结果怎样？正如我刚才所说的，这种讨论只是支离破碎的咬文嚼字。

大希庇阿斯篇，304 a (1)

其他一

中文版《克尔凯郭尔文集》由哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心和中国社会科学院哲学研究所合作完成。

本书出版受到中国社会科学院创新工程资助。

The Chinese edition of Kierkegaard Anthology is a Cooperation between the Institute of Philosophy at the Chinese Academy of Social Sciences and the Søren Kierkegaard Research Center at Copenhagen University.

This Volume has been funded by Chinese Academy of Social Sciences

《克尔凯郭尔文集》编委会

主 编：汝 信 Niels-Jørgen Cappelørn

编委会成员：叶秀山 李鹏程 卓新平

Anne Wedell-Wedellsborg

秘 书：王 齐

《克尔凯郭尔文集》中文版序

汝信

《克尔凯郭尔文集》（10卷本）中文版即将与读者见面了。这部选集是由中国社会科学院哲学研究所和丹麦哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心共同合作编选和组织翻译的，由中国社会科学出版社负责出版。选集收录了克尔凯郭尔的主要著作，并直接译自近年来出版的经过精心校勘的丹麦文《克尔凯郭尔全集》，内容准确可靠，尽可能保持原汁原味，这对于中国读者正确理解这位丹麦哲学家的思想将会有所补益。

在西方哲学史上，克尔凯郭尔可以说是一个特殊的人物。他生前默默无闻，其著作也很少有人问津，但过了半个世纪，人们又“重新发现了”他，特别是在第一次世界大战之后，随着存在主义哲学的兴起和发展，他对西方国家思想界的影响越来越大。雅斯贝尔斯曾经这样说：“目前哲学状况是以下面这个事实为特征的，即克尔凯郭尔和尼采这两位哲学家在他们生前受到忽视，以后长时期内一直在哲学史上受人轻视，而现在他们的重要性则越来越不断地突出。黑格尔以后的其他一切哲学家正越来越失势而引退，而今天这两个人则不容争辩地作为他们时代的真正伟大思想家而站了出来。”（《理性与存在》）他甚至说，是克尔凯郭尔和尼采“使我们睁开了眼睛”。雅斯贝尔斯的这些话不仅是他个人的看法，而且反映了当时人们的一般意见。克尔凯郭尔和尼采确实代表了在黑格尔之后兴起的另一种以突出个人为特征的西方社会思潮，而与强调精神的普遍性的黑格尔主义相对立。如果说，在黑格尔那里，“存在”只不过是绝对精神自身发展过程中的一个抽象的环节，那么从个人的角度去深入地探索和反思“存在”（“生存”）的意义则是从克尔凯郭尔开始的。

克尔凯郭尔哲学是极其个性化的，他个人的生活经历、性格、情感、心理、理想和追求都深深地渗透在他的哲学思想里，因此我们在阅读他的著作时需要用一种与通常不同的诠释方式。黑格尔曾在《哲学史讲演录》“导言”中说，“哲学史上的事实和活动有这样的特点，即：人格

和个人的性格并不十分渗入它的内容和实质”。这种看法可以适用于像康德那样的哲学家，我们几乎可以完全不去了解他的个人生活经历而照样能够读懂他的著作，因为机械般的有秩序的书斋生活似乎没有给他的思想增添什么个性色彩，正如海涅所说，“康德的生活是难以叙述的。因为他既没有生活，又没有历史”（《论德国宗教和哲学的历史》）。但是，对于克尔凯郭尔来说，黑格尔的看法则是完全不适用的。克尔凯郭尔的全部思想都和他的个人生活和体验紧密相连，他的许多著作实际上都在不同程度上带有精神自传的性质，从中我们可以聆听到他在各种生活境况下的内心的独白和生命的呼唤。他自己曾坦率地承认，“我所写的一切，其论题都仅仅是而且完全是我自己”。因此，要理解他的哲学，首先需要弄清楚他究竟是个什么样的人，在他短暂的生命中究竟发生过一些什么样的事，对他的思想和性格的形成和发展又产生了什么样的影响。

关于克尔凯郭尔个人生活的传记材料，应该说是相当丰富的。西方学者在这方面已经写过不少著作，而且至今仍然是研究的热门题目。克尔凯郭尔本人仿佛早已预见到这一点，他在《日记》中说过，不仅他的著作，而且连同他的生活，都将成为许多研究者的主题。在他生前出版的大量著作中有不少是以个人生活经历和体验为背景的，此外他还留下了卷帙浩繁的日记和札记，这些资料不仅是他生活的真实记录，而且是他心灵的展示。他虽然生活在拿破仑后欧洲发生剧变的时代，却一直藏身于自己的小天地里，很少参与社会活动，不过用他自己的话来说，“在别人看来也许是区区小事，对我来说却是具有重要意义的大事”。他孤独地生活，却不断地和周围的人们和环境发生尖锐的矛盾，在他的生活中激起一阵阵的波涛。对他的思想发展和著述活动影响最大的有四件事：作为儿子与父亲的紧张关系，从猜疑到最后和解；作为恋人与未婚妻关系的破裂；作为作家与报刊的论争以及作为反叛的基督徒与教会的冲突。

1813年克尔凯郭尔出生于哥本哈根的一个富商之家，他从小娇生惯养，过着优裕的生活，却从来没有感到童年的欢乐，他是作为一个不幸的儿童而成长起来的。这一方面，是由于他生来就有生理上的缺陷，使他自己不能像别人一样参加各种活动而深感痛苦，用他自己的话来说，痛苦的原因就在于“我的灵魂和我的肉体之间的不平衡”；另一方面，更重要的是由于他从父亲那里所受的家庭教育。他的父亲马可·克尔凯郭尔出身贫寒，没有受过多少教育，依靠个人奋斗和机遇，由一名羊倌而经

商致富，成为首都颇有名气的暴发户。这位老人以旧式家长的方式治家甚严，他笃信宗教，对子女们从小进行严格的宗教教育，教他们要敬畏上帝，向他们灌输人生来有罪，而耶稣的慈悲就在于为人们承担罪恶，而被钉上十字架来人为赎罪这一套基督教思想。这在未来哲学家幼小的心灵上打下了不可磨灭的深刻烙印，既使他终身成为虔信的基督徒，又在他的内心深处播下了叛逆的种子。克尔凯郭尔后来批评他父亲的这种宗教教育方式是“疯狂的”“残酷的”，他常说，他是没有真正的童年的，当他生下来的时候就已经是一个老人了。他回忆说，“从孩子的时候起，我就处于一种巨大的忧郁的威力之下……没有一个人能够知道我到自己多么不幸”。“作为一个孩子，我是严格地按基督教精神受教育的：以人来说，这是疯狂地进行教育……一个孩子疯狂地扮演一个忧郁的老头儿。真可怕啊！”问题还不在于严格的宗教灌输，而在于他这个早熟的儿童以特有的敏感觉察到在他父亲表面的宗教虔诚底下掩盖着什么见不得人的秘密，一种有罪的负疚感在折磨着父亲，使之长期处于某种不可名状的忧郁之中。他说，他父亲是他见过的世上“最忧郁的人”，又把这全部巨大的忧郁作为遗产传给了他这个儿子。他曾在《日记》中写道，有一次父亲站在儿子面前，瞧着他，感到他处于很大的苦恼之中，就说：“可怜的孩子，你是生活在无言的绝望中啊。”父亲的隐私究竟是什么，克尔凯郭尔始终没有明说，但有一次从他父亲醉酒后吐露的真言中知道了事情的真相，他对父亲的道德行为和宗教信仰之间的矛盾深感困惑和痛苦，这种对父亲的猜疑和不信任造成了他的沉重的精神负担，使他的一生蒙上了阴影。他自己这样说过，“我的出生是犯罪的产物，我是违反上帝的意志而出现于世的”。

克尔凯郭尔一家从1832年起接二连三地发生不幸事件，在两年多的时间内家庭主妇和三个儿女陆续去世，只剩下年迈的父亲和两个儿子。这对这位老人来说自然是莫大的精神打击，过去他一直认为自己是幸运儿，上帝保佑他发财致富并拥有一个舒适的幸福家庭，现在则认为无论财富、名望或自己的高龄，都是上帝借以惩罚他的有意安排，要他眼看着妻子儿女一个个地先他而死去，落得他孤零零地一个人留在世上受折磨。他觉得自己是盛怒的上帝手心里的一个罪人，成天生活在恐惧中，并预感到他的还活着的两个儿子也将遭到不幸。家庭的变故和父亲的悲伤心情也同样使克尔凯郭尔蒙受了严重的精神创伤，他把这称为“大地震”。在他的《日记》中记述说，那里发生了大地震，“于是我怀疑我父

亲的高龄并非上帝的恩赐，倒像是上帝的诅咒”，“我感到死的寂静正在我周围逼近，我在父亲身上看到一个死在我们所有子女之后的不幸者，看到埋藏他的全部希望的坟墓上的十字架墓碑。整个家庭必定是犯了什么罪，而上帝的惩罚必定降临全家；上帝的强有力的手必然会把全家作为一次不成功的试验而扫除掉”。他相信父亲的预言，就是所有的子女都至多活三十三岁，连他自己也不例外。实际上他虽然照样享受着愉快的生活，内心的痛苦和折磨却使他甚至起过自杀的念头。在《日记》里有这样一段话：“我刚从一个晚会回家，在那里我是晚会的生命和灵魂；我妙语连珠，脱口而出，每个人都哈哈大笑并称赞我，可是我却跑掉了……我真想开枪自杀。”克尔凯郭尔父子之间的紧张关系曾导致父子分居，但父亲作了很大努力去改善关系，向儿子作了坦诚的忏悔，儿子深受感动，与父亲重新和解，并更加坚信上帝确实存在。双方和解后不久，父亲就去世了。克尔凯郭尔在《日记》中写道：“我的父亲在星期三（9日）凌晨2时去世。我多么希望他能再多活几年呀，我把他的死看作他为了爱我而做出的最后牺牲；因为他不是离我而死去，而是为我而死的，为的是如果可能的话使我能成为一个重要的人。”

他说，从父亲那里继承来的所有东西中，对父亲的追忆是最可珍贵的，他一定要把它秘密保存在自己的心里。我们在他的许多著作中都能发现这种特殊的父子关系所留下的深深的痕迹，这是解读他的哲学思想时必须密切注意的。

除了父亲以外，对克尔凯郭尔的一生发生重大影响的是一位姑娘——雷吉娜·奥尔森，他们之间短暂而不幸的恋爱，在哲学家脆弱的心灵上造成了永远不能愈合的创伤。他初次邂逅雷吉娜是在1837年，当时他正处于自我负罪感的精神痛苦中，结识这位少女给了他重新获得幸福的希望。据他自己说，一开始就感到“我和她有无限大的区别”，然而在结识她之后的半年内，“我在自己心里充满着的诗情比世界上所有小说中的诗情加在一起还多”。父亲死后，他下定决心向她求婚并得到同意，他感到自己无比幸福，后来他写道：“生活中再没有比恋爱初期更美好的时光了，那时每一次会面、每看一眼都把某种新东西带回家去而感到快乐。”但这种幸福感很快就消逝了，他说，在订婚后的第二天，“我内心里就感到我犯了一个错误”，悔恨不已，“在那个时期内，我的痛苦是笔墨难以形容的”。

克尔凯郭尔究竟为什么刚订婚就反悔，他自己并没有说得很清楚，

看来这主要是由于心理上的原因。经过短暂的幸福，他又陷入不可克服的忧郁之中。雷吉娜对此也有所察觉，常对他说：“你从来没有快乐过，不管我是否同你在一起，你总是这个样子。”但她确实爱上了他，甚至几乎是“崇拜”他，这使他深为感动。他认为，如果他不是一个忏悔者，不是这样忧郁，那么同她结合就是梦寐以求的无比幸福的事了。可是这样就必须对她隐瞒许多事情，把婚姻建立在虚伪的基础上，这不可能使他心爱的人幸福。因此他竭力设法解除婚约，雷吉娜却不愿与他分手，再三恳求他不要离开她。他却克制内心的痛苦，不为所动，坚决退回了订婚戒指，并写信请求她“宽恕这样一个男人，他虽然也许能做某些事，却不可能使一个姑娘获得幸福”。后来他自己说，“这真是一个可怕的痛苦时期：不得不表现得如此残酷，同时又像我那样去爱”。据他在《日记》里的记述，在分手后他哭了整整一夜，但第二天却又装作若无其事。他时刻想念雷吉娜，每天为她祈祷。后来雷吉娜另嫁别人，而克尔凯郭尔始终独身，对她一直不能忘怀。他说：“我爱她，我从来没有爱过别人，我也永远不会再爱别人”，“对我来说，只有两个人有如此重要的意义，那就是我已故的父亲和我们亲爱的小雷吉娜，在某种意义上，她对我来说也已经死了”。直到他们解除婚约五年后，他还在《日记》中写道：“没有一天我不是从早到晚思念着她。”三年后他又说：“是的，你是我的爱，我唯一的爱，当我不得不离开你时，我爱你超过一切。”其间，他也曾试图与雷吉娜恢复关系，但未能成功，终于他意识到他已永远失去了她。他说：“我失去了什么？我失去了唯一的爱。”于是他才倾全力于著作活动，他在《日记》中明确指出自己写作的目的就是为雷吉娜：“我的存在将绝对地为她的生活加上重音符号，我作为一个作家的工作也可以被看作为了尊敬和赞美她而竖立的纪念碑。我把她和我一起带进了历史。”他说，抛弃了雷吉娜，他不仅选择了“死亡”，而且选择了文学生涯，“是她使我成为一个诗人”，他的遗愿就是死后把他的著作献给雷吉娜以及他已故的父亲。他抱着这样的心情拼命写作，有的著作实际上是为了向雷吉娜倾诉衷肠，是给她的“暗码通信”，如果不了解其背景，别人是难以充分理解的。

前面我们着重叙述了克尔凯郭尔和父亲的关系以及他的爱情悲剧，因为这对于理解这位哲学家其人及其著作是至关重要的，也正是因为有了这样的生活经历和生存体验才使他成为黑格尔所说的“这一个”，而具有与众不同的独特的个性。他说：“如果有人问我，我是怎样被教育成

一个作家的，且不说我和上帝的关系，我就应该回答说，这要归功于我最感激的一位老人和我欠情最多的一位年轻姑娘……前者以他的高尚智慧来教育我，后者则以她那种缺乏理解的爱来教育我。”他还特别强调，他之所以能成为一个作家，正因为他失去了雷吉娜，如果他和她结了婚，他就永远不会成为他自己了。他注定不能享受家庭幸福，他是一个正如他自己所说的“最不幸的人”。

在克尔凯郭尔失恋以后，他的创作活动达到了高潮，在短短的几年内完成并出版了十几部著作。由于他继承了巨额遗产，可以自费出版自己的著作，使他的思想成果得以留传于世。但是，当时他的著作却没有多少读者，有的重要代表作仅销售数十册，社会影响也微不足道。克尔凯郭尔自己曾提到，《哲学片断》一书出版后，始终无人注意，没有一处发表评论或提到它。他为得不到人们的理解而深感痛苦，他说，“本来我写这些东西似乎应该使顽石哭泣，但它们却只是使我的同时代人发笑”。但他一向自视甚高，认为自己富有天才，曾这样写道，“我作为一个作家，当然使丹麦增光，这是确定无疑的”，“虽然在我的时代无人理解我，我终将属于历史”。

克尔凯郭尔原以为自己只能活到三十三岁，因此他把出版于1846年的《〈哲学片断〉一书的最后的非学术性附言》当作自己“最后的”著作而倾注了全部心血。他感谢上帝让他说出了自己需要说的话，觉得在哲学方面已经不需要再写什么别的了。他本打算就此搁笔，隐退乡村当一个牧师了此一生。结果却出乎他自己的预料多活了九年，而且又重新拿起了笔，原因是他同报刊发生冲突，进行了一场论战，即所谓的“《海盜报》事件”，这对他的晚年生活起了相当大的影响。

在当时的丹麦，《海盜报》是由青年诗人哥尔德施米特创办的一家周刊。就其政治倾向来说，《海盜报》站在自由主义立场上用嘲笑和讽刺的方法抨击专制保守和落后的社会现象，但刊物的格调不高，经常利用社会上的流言蜚语，揭发个人隐私，进行人身攻击。这份周刊在一般公众中很受欢迎，发行量相当大。哥尔德施米特在该刊上发表了一篇赞扬克尔凯郭尔的文章，却引起后者极度不满。克尔凯郭尔认为《海盜报》是专门迎合低级趣味的刊物，受到它的赞扬是无异于对他的莫大侮辱，于是他公开在报上发表文章尖锐地批评和揭露《海盜报》，由此引发了该报的全面反击。差不多在1846年整整一年内，《海盜报》连篇累牍地发表攻击克尔凯郭尔的文字，对他的为人极尽揶揄讥讽之能事，甚

至就他的生理缺陷、服饰、家产、生活习惯等大做文章，并配以漫画。那时漫画还是颇为新鲜的东西，上了漫画也就成为公众的笑料。这深深地伤害了克尔凯郭尔的自尊心，甚至他在街上也成为顽童们奚落嘲弄的对象。他原先以为在笔战中会得到一些人的支持，但无情的现实却使他极度失望。他不仅没有获得人们的同情，反而感到人们因他受嘲弄而幸灾乐祸。他在《日记》中说，“我是受嘲笑的牺牲者”。他觉得自己处于极端孤立的境地，面对广大的怀有敌意的公众，他说，“如果哥本哈根曾有过关于某人的一致意见，那么我必须说对我是意见一致的，即认为我是一个寄生虫、一个懒汉、一个游手好闲之徒、一个零”。又说，“对于全体居民来说，我实际上是作为一种半疯癫的人而存在的”。在这种情况下，他不愿与人来往，性情也更孤僻了，当他每天上街例行散步时，唯一“忠实的朋友”就是他随身携带的一把雨伞。

“《海盜報》事件”使克尔凯郭尔得出结论，认为一般人没有独立的主见，在所谓舆论、报刊的影响下，人人就被完全湮没在“公众”之中了。在他看来，多数人总是错的，真理只是在少数人手里。因此，他因自己的孤独而感到骄傲。正如他自己所描写的那样，“我就像一株孤独的松树，自私地与世隔绝，向上成长，站在那里，甚至没有一个投影，只有孤单的野鸽在我的树枝上筑巢”。不过这一事件也使他改变了想隐退去当乡村牧师的想。一个人让自己被群鹅活活地踩死是一种缓慢的死亡方式”，他不愿意这样去死，他觉得他的任务还没有完成，还得“留在岗位上”继续写作。不过从1847年起，他的著作的性质发生了很大变化，由前一时期主要探讨美学的、伦理的和哲学的问题完全转向了宗教的领域。

1847年5月5日，克尔凯郭尔过了34岁生日，当天他写信给哥哥，对自己居然还活着表示惊讶，甚至怀疑自己的出生日期是否登记错了。过去他从未认真考虑过33岁以后应该做什么，现在他活了下来，怎么办？这是他面临的新问题。他感到上帝可能有意赋予他特殊使命，让他为了真理而蒙受痛苦，同时作为真理的见证人而向他的同时代人阐明什么是基督教信仰的真义。怀着这样的使命感，他写了一系列“宗教著作”。他在说明自己作为一个作家的观点时说，他“从来也没有放弃过基督教”。这确实是真的，不过他对基督教和怎样做一个基督徒有他自己独特的理解，不仅和官方教会的正统观点不同，有时甚至公开唱反调。随着他的“宗教著作”的陆续出版，他和教会的分歧及矛盾就越来越尖锐

化，终于爆发为公开的冲突。他激烈地批评丹麦教会，要求教会当局公开承认自己违背了基督教的崇高理想并进行忏悔。他指责教会已不再能代表《新约》中的基督教，认为他们的布道不符合真正的基督教精神。他觉得对这种情况再也不能保持沉默，必须予以无情的揭露，同时要向公众阐明怎样才能做一个真正的，而不是口头上的基督徒。这就导致他和教会关系的彻底破裂。

克尔凯郭尔生命的最后一年是在同教会的激烈对抗中度过的。过去他写的大部头宗教著作，很少有人认真阅读，因此一般公众并不十分了解他在思想上与教会的严重分歧。于是他改变方式，在短短几个月内接连在报刊上发表了21篇文章，还出版了一系列小册子，并一反以往喜欢用笔名的习惯做法，都署自己的真名发表。这些文章和小册子短小精悍，通俗易懂，没有多少高深的理论，但批判性和揭露性很强。他公然向教会的权威挑战，指名批判自己过去的老师、新任丹麦大主教马腾森，对教会进行的宗教活动以及教士们的生活、家庭和宗教职务都极尽讽刺挖苦之能事，甚至公开号召人们停止参加官方的公共礼拜，退出教会。但是，克尔凯郭尔并未达到预期的目的，他全力发动攻击，马腾森和教会当局却始终保持沉默，轻蔑地置之不理，他企图唤起人们反对教会也徒劳无功，除了得到少数年轻人同情外，遇到的只是公众的冷漠和敌意。他大失所望，再次陷入孤立的困境，在这个时期内他拒不见客，与外界断绝往来。他的唯一在世的哥哥彼得那时在教会中已身居要职，他们之间的最后一点儿兄弟情谊也就此终结了。

1855年10月2日，克尔凯郭尔在外出散步时发病被送往医院救治，他自己意识到末日将临，说“我是到这里来死的”。在医院里，他拒绝了哥哥彼得的探视，拒绝从神职人员那里领受圣餐。他同意童年时期的朋友波森来探望，波森问他还有什么话想说，他起初说“没有”，后来又说：“请替我向每一个人致意，我爱他们所有的人。请告诉他们，我的一生是一个巨大的痛苦，这种痛苦是别人不知道和不能理解的。看起来我的一生像是骄傲自大和虚荣的，实际上却并非如此。我不比别人好。我过去这样说，而且总是这样说的。我在肉中扎了刺，因此我没有结婚，也不能担任公职。”在去世前，他还向人表示，他对自己所完成的工作感到幸福和满足，唯一感到悲哀的是他不能和任何人分享他的幸福。他就这样离开了人世，终年42岁。这个反叛的基督徒的葬礼还为教会制造了最后一次麻烦，他的外甥带领一批青年学生抗议教会违背死者的意愿，

擅自决定由牧师主持葬礼。葬礼只得草草结束，他被安葬于家庭墓地，但却没有设立墓碑。过去他在《日记》里曾写道，在英国某地，有一块墓碑上只刻着“最不幸的人”这几个字，可以想象并没有人埋藏在那里，“因为这墓穴是注定为我而准备的”。结果却是他死后墓地上连这样的一块墓碑也没有。他的遗嘱指定把他所剩无几的遗产赠给他念念不忘的雷吉娜，也遭到她的拒绝。直到半个世纪以后，年迈的雷吉娜才说出了真心话：“他把我作为牺牲献给了上帝。”

综观克尔凯郭尔短暂的一生，他的生活经历虽然没有戏剧性的情节，其内在的精神发展却充满矛盾、冲突、痛苦，有着无比丰富复杂的刻骨铭心的人生体验，迫使他深入地思考和探索在这个世界上生存的意义和个人的价值，这些都体现在他的哲学和宗教思想里。他虽然总是从他个人的视角和以他个人的独特方式去对待这些问题，而这些问题是现代社会里的人普遍关心和感兴趣的，因此具有现代的意义。这也就是我们今天仍然需要认真研究克尔凯郭尔的原因。

本选集的出版得到了丹麦克尔凯郭尔研究中心的资助，特此致谢。

天才释放出的尖利的闪电——克尔

凯郭尔简介

尼尔斯·扬·凯普伦

“天才犹如暴风雨：他们顶风而行；令人生畏；使空气清洁。”这是索伦·克尔凯郭尔在1849年的一则日记中所写下的句子。他自视为天才，而且将自己的天才运用到“做少数派”的事业之上。他总是顶风而行，与社会的统治力量及其教育体制相对抗，因为他认为“真理只在少数人的掌握之中”。为了与抽象的“公众”概念相对，他提出了具体的“单一者”（den Enkelte）的概念。

索伦·克尔凯郭尔是丹麦神学家、哲学家和作家，他出生于1813年5月5日，是家中7个孩子当中最小的一个。他在位于哥本哈根市新广场的家中度过的特殊的青少年时期受到了其父浓厚的虔敬主义和忧郁心理的影响。1830年他完成了中等教育，旋即被哥本哈根大学神学系录取。很快地，神学学习就让位给文学、戏剧、政治和哲学，让位给一种放荡的生活，而后者部分的是出于他对家中严苛而阴暗的基督教观念的反抗。但是，1838年5月他经历过一次宗教觉醒之后，加之他的父亲于同年8月辞世，克尔凯郭尔回归神学学习之中，并于1840年7月以最佳成绩完成了他的神学课程考试。

两个月之后，克尔凯郭尔与一位小他9岁的女孩雷吉娜·奥尔森订婚。但是，随后“从宗教的角度出发，他早在孩提时起就已经与上帝订婚”，因此他无法与雷吉娜完婚。经过了激烈的暴风雨式的13个月之后，1841年10月，他解除了婚约。这次不幸的爱情在克尔凯郭尔日后的生活道路中留下了深刻的痕迹，同时它也促使克尔凯郭尔以1843年《非此即彼》和《两则启示性训导文》两本书的出版而成为一名作家。

其实，早在1838年，克尔凯郭尔就出版了自己的第一本书《一个仍然活着的人的作品》。这是针对安徒生的小说《仅仅是个提琴手》的文

学评论。丹麦作家安徒生（1805—1875）曾创作了少量的几部小说、一些游记作品、歌剧脚本、舞台剧本以及大量的诗歌，但他最终以童话作家的身份享誉世界。克尔凯郭尔认为，《仅仅是个提琴手》在艺术上是失败的，因为它缺乏了某种“生活观”（Livs-Anskuelse）。在其处女作发表几年之后，1841年，克尔凯郭尔以题为“论反讽的概念”的论文获得了哲学博士学位（magistergrad）^[1]，论文对“反讽”进行了概念化的分析，其中“反讽”既得到了描述，又得到了应用。

克尔凯郭尔就哲学、心理学、宗教学以及基督教所发表的作品大致由40本书以及数量可观的报刊文章组成，这些作品可以被划分为两大阶段：1843—1846年和1847—1851年。除《非此即彼》以及合计共18则启示性训导文之外，第一阶段写作出版的作品还有《反复》、《恐惧与颤栗》、《哲学片断》、《忧惧的概念》、《人生道路诸阶段》和《对〈哲学片断〉所做的最后的、非学术性的附言》；其中出版于1846年的《附言》一书成为区分两阶段的分水岭。所有的启示性训导文是克尔凯郭尔用真名发表的，其余作品则以笔名发表，如Constantin Constantius, Johannes de silen-tio, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus。克尔凯郭尔写作的第二阶段即基督教时期发表有如下作品：《爱的作为》、《不同情境下的启示性训导文》、《基督教训导文》、《致死之疾病》、《基督教的训练》。这一阶段的作品除了后两部以Johannes Climacus的反对者Anti-Climacus发表之外，其余作品均以克尔凯郭尔的真名发表。

此外，克尔凯郭尔还写有大约充满60个笔记本和活页夹的日记。这些写于1833—1855年的日记带有一种与日俱增的意识，即它们终将被公之于众，而这些日记使我们得以窥见克尔凯郭尔所演练的“在幕后练习台词”的试验。与其发表的作品一样，克尔凯郭尔的日记在1846年前后也出现了一个变化。写于1846年之前的日记表现的是在其发表作品背后的一种文学暗流。这些日记无所拘束、坦白、充满试验性，折射出那个年轻且充满活力的作家的洞察力。那些简短的描述和纲要、观察笔记、释义段落，它们充斥着前后彼此的不一致，它们相互之间以及与作者的生活之间存在着或合或离的关系。而写于1846年之后的日记——它们由36个同样的笔记本、共计5700个手写页组成，其内容则成为内向性的自我萦绕和一种自我申辩。其间，克尔凯郭尔一直在诠释着和讨论着他已发表的作品，反思这些作品及其作者在现时代的命运。

在克尔凯郭尔的写作当中，在很大范围内也在其日记当中，他描述了生存的诸种可能性，尤其是三种主要阶段，对此他称为“生存的诸境界”（Existents-Sphærer），即审美的、伦理的和宗教的境界。他的基本观点在于说，每个人首先必须或者说应该——因为并非每个人都能做到这一点——使自身从被给定的环境当中、从其父母和家庭当中、从其所出生和成长的社会环境当中分离出来。然后，他必须开始历经生存的各个阶段（Eksistensstadier），在此进程之中他将获得其永恒的有效性，成为一个独立的个体（individ）。这个个体将成为其自身行动的主体，进而将成长为一个独特的、负有伦理责任的人。直到最终，在负罪感的驱使之下，伦理的人将步入宗教境界。克尔凯郭尔年仅22岁的时候就已经对此主题发表了自己的看法，首先是涉及他自己，同时也关涉所有的人。他试图明白，生活对他而言意味着什么。在1835年的一则日记中他这样写道：

“一个孩子要花些时间才能学会把自己与周围的对象区分开，在很长一段时间内他都无法把自己与其身处的环境区别开来，因此，他会强调其被动的一面而说出，例如，‘马打我’（mig slaaer Hesten）这样的句子来。同样，这种现象将在更高的精神境界当中重现。为此我相信，通过掌握另一个专业，通过把我的力量对准另外一个目标，我很可能会获得更多的心灵安宁。在一段时间内这样做可能会起作用，我可能会成功地将不安驱赶出去，但是毫无疑问，这不安仍将卷土重来，甚至更为强烈，如同在享受了一通冷水之后迎来的是高烧一样。我真正缺乏的是要让我自己明白，我应该做些什么，而非我应该知道些什么，尽管知识显然应该先于行动。重要的是寻找到我的目标，明确神意真正希望我所做的；关键在于找到一种真理，一种为我的真理，找到那种我将为之生、为之死的观念。”（日记AA:12）而当一个人找到了这样的真理的时候，这真理只为那个具体的人而存在，这人也获得了内在的经验。“但是”，克尔凯郭尔提醒说，“对于多少人而言，生活中诸种不同的印迹不是像那些图像，大海在沙滩上把它们画出就是为了旋即把它们冲刷得无影无踪”。

这个真理，这个我作为一个独特的人应该寻找并且使之成为为我的真理，它在这个意义上来说是主观的，即我是作为主体的我在选择它。再进一步说，它还在这个意义上来说是主观的，即我应该以它为根据改造我的主体性和我的人格，应该根据它去行动。根据克尔凯郭尔，真理

永远是处于行动中的，因此他还强调我应该做什么。在上述背景之下，很多年之后，克尔凯郭尔在他的主要哲学著作《附言》当中提出了“主观性即真理”的命题。这个命题不应该被理解成在独断的或者相对的意义上说真理是主观的，似乎此真理能够与彼真理同样好。恰恰相反在克尔凯郭尔看来，生存中存在着一一种绝对的真理，一种永恒有效的真理，正是这种真理才是作为主体的我、作为个体的我要去参与的；当我选择的时候，它就应该成为为我而存在的真理。不仅如此，当我选择那个永恒有效的真理的时候，我要占有这真理，根据它改造作为主体的我，把它作为我的所有行动的绝对准则。

假如这一切并未发生，假如我的生活纠缠在诸多独断的真理之中并且远离了我的规定性的话，那么只有一种可能性，就是沿着我曾经向前走过的同一条路倒着走回去。克尔凯郭尔曾运用了一个取自古老传说中的意象。传说中有一个人着了一支乐曲的魅惑，为了摆脱音乐的魔力，他必须将整支曲子倒着演奏一遍。“一个人必须沿着他所由来的同一条道路倒行，犹如当把乐曲准确地倒着演奏的时候魔力就被破除了的情形一样（倒退的）。”（日记AA:51）

假如我并未返回出发点以便找到那条通往真理的正确道路，而是使我的生活纠缠在那些独断的真理之中的话，那么我将陷入沮丧之中。有这样一种情形：我有一种强烈的愿望，但我并不知道我所希望的到底是什么，也没有准备好调动我的力量去发现之，因为那将意味着我必须使自己从那种我曾经纠缠其中的生活当中挣脱出来，于是我便无法去希望。克尔凯郭尔把这样的一种情形称为“忧郁”（tungsind）。

“什么是忧郁？忧郁就是精神的歇斯底里。在一个人的生活中会出现一个瞬间，当此之时，直接性成熟了，精神要求一种更高的形式，其中精神将把自身视为精神。作为直接性的精神而存在的人是与整个世俗生活联系在一起的，但是现在，精神将使自身从那种疏离状态中走出来，精神将在自身当中明白自己；他的人格将会在其永恒有效性内对自身有所意识。假如这一切并未发生，运动就会终止，它将被阻止，而忧郁也由此介入。人们可以做很多事情以试图忘掉它，人们可以工作……但是，忧郁仍然在那里。

“在忧郁当中有着某种无可解说的东西。一个悲伤或者担忧的人是知道他为什么悲伤或者担忧的。但是倘若你询问一个忧郁的人，问他为什么会忧郁，是什么压在他的身上，他将会回答你说，我不知道，我无法

解释。忧郁的无限性就在这里。这个问答是完全正确的，因为他一旦知道他因何而忧郁，忧郁就被驱除了；可是那个悲伤者的悲伤绝不会因为他知道自己因何悲伤而被驱除。但是，忧郁是罪（Synd）……它是那种没有深刻地、内在性地去希望的罪，因此它是众罪之母……可是一旦运动开始了，忧郁就会被彻底驱除，同时就同一个个体而言，他的生活仍然可能带给他悲伤和担忧。”

在《非此即彼》当中，克尔凯郭尔曾这样写道：“很多医生认为忧郁存在于肉体之中，这一点真够奇怪的，因为医生们无法将忧郁驱除。只有精神才能驱除忧郁，因为忧郁存在于精神当中。当精神找寻到自身的时候，所有微不足道的悲伤都消失了，据很多人说产生忧郁的根源也消失了——这根源在于说，他无法在这个世界上立足，他来到这个世界太早或者太晚了，他无法在生活中找到自己的位置。那个永恒地拥有自身的人，他来到这个世界既不太早也不太晚；那个居于其永恒当中的人，他将会在生活当中发现自己的意义。”（SKS 3,pp.183—184）

有了对忧郁的如是理解，克尔凯郭尔提出了另一个重要的概念：忧惧（angst），在其心理学著作《忧惧的概念》当中他对这个概念做出了阐发。在书中，假名作者Vigilius Haufniensis描述了忧惧的诸种现象并且发问道，忧惧或者毋宁说一个人会变得忧惧的事实会揭示出人是什么呢？对此他回答说：人是一个与成为他自己这一任务密不可分的自我。这位假名作者还描述了这项任务失败的原因，因为个体不仅仅在因善而且也在因恶的忧惧当中受到了束缚，最终，他陷入了妖魔式的内敛当中。

而忧惧又引发出了另一个新的概念：绝望（Fortvivlelse），对此克尔凯郭尔让其身为基督徒的假名作者Anti-Climacus在《致死之疾病》一书中做出了分析，该书与《忧惧的概念》相呼应。正是Anti-Climacus表达了克尔凯郭尔关于人的最终的观点：人是一个综合体，是一个在诸多不同种的尺度（Størrelse；对应于德文Grösse）之间的关系，例如时间性与永恒性、必然性与可能性，但是它却是一种与自身发生关联的关系。在书的第一部分中，Anti-Climacus通过对绝望的不同形式的描述展开了这一观念，在此绝望被理解为人不愿成为自我。在书的第二部分中，作者深入阐明了他对绝望的理解，他认为绝望是罪，以此，他与《忧惧的概念》一书中关于罪的理论相呼应。于是，绝望成了经强化的沮丧，或者是以上帝为背景而思想时的沮丧，也就是说，一个人不愿意

成为如上帝所创造的那样的自我，不愿去意愿着或者执行上帝的意志。“心的纯洁性在于意愿一（件事）”，而这个“一”最终就是上帝。

那个意愿着上帝并且因此也意愿着成为如上帝所创造的自我一样的人；那个不再与上帝和其自身相疏离的人——处于这种疏离状态的人或者处于在罪过（Skyld）的封闭的禁锢当中，或者处于关于自我的梦想的非现实的理想图景当中；那个人将真正地走向自我，他将与自我和自我同一性共在，因此，他将在场于生活的实在的场中。克尔凯郭尔在其成文于1849年的三则审美性的、关于上帝的训导书《田野的百合与空中的飞鸟》中这样写道：“什么是快乐，或者说快乐是什么？快乐也就是真正地与自己同在，而真正地与自己同在指的就是那个‘今天’；在（være）今天，其实就是指在今天。它与说‘你在今天’，与说‘你与你自身就在今天同在’，说‘不幸的明天不会降临到你的头上’同样正确。快乐指的就是同在的时间，它所着力强调的是同在的时间（den nærværende Tid）。因此上帝是幸福的，作为永恒的存在他这样说：今天；作为永恒的和无限的存在，他自身与今天同在。”（SV14,160）

克尔凯郭尔在第一阶段的写作中完成了对三种人性的“生存境界”的描述之后，在第二阶段中他指出了在与基督教的关系之下这三种境界的不足之处。一个人要成为一个真实的自我，首先要通过作为上帝所创造的产物而与上帝建立关联。一个人要成为真正的自我，他首先要认识基督并且使他的罪过得到宽恕。但是，在认识之前同样需要行动。因此，真理总是在行动中的真理，正如信仰总是在作为（Gjerninger）中的信仰一样。

在第二阶段的写作当中，对人性的和基督性的理解同时得到了强化。克尔凯郭尔进一步强调，那个决定性的范畴即在于单个的人，即“那个单一者”（hiin Enkelte）；但是与此同时，他也越来越强调一种以宗教为根基的对于人与人之间的平等关系的把握。这一点与他对于所处时代的不断成熟的批评是并行的。1846年，克尔凯郭尔发表了题名为“文学评论”的作品，对一位年长于他的同时代丹麦作家托马西娜·伦堡夫人（1773—1856）的小说《两个时代》做出了评论。其间，克尔凯郭尔赋有洞见地总结了那个日益进步的现代社会的特征，表达了他的政治和社会思想，指出当今时代呈现出一种平均化和缺乏激情的倾向。

克尔凯郭尔自视自己是一位以“诠释基督教”为己任的宗教作家。他将“清洁空气”，他将把所有的幻象和所有的虚伪都剥除净尽，并且返

回“新约的基督教”。在此背景之下，他在自己生命的最后几年当中对丹麦的官方所宣称的基督教以及基督教权威机构展开了攻击。1854年年底，克尔凯郭尔以在名为“祖国”的报纸上所发表的一系列文章开始了他针对教会的战斗。继而，这场战斗又继续在更强烈、更激进的新闻性小册子《瞬间》（共计9册）当中进行。

1855年10月，克尔凯郭尔在街头摔倒了，他病入膏肓，精力耗尽。他被送往了弗里德里克医院（地址即今天的哥本哈根市工艺美术博物馆），11月11日，他在那里告别了人世。

克尔凯郭尔在19世纪末20世纪初之际被重新发现，并且在第一次世界大战之后获得了广泛的国际声誉。他成为辩证神学、存在哲学以及存在神学的巨大的灵感源泉。自20世纪60年代至80年代中期这段时间里，克尔凯郭尔（研究）一度处于低潮。自那以后，克尔凯郭尔获得了巨大的复兴，不仅在学者和研究者中间，而且还在一个更为广泛的公众当中；这种复兴不仅发生在丹麦国内，而且还发生在国际上，包括很多东欧社会主义国家。

这种重新焕发的对于克尔凯郭尔的兴趣反映了一种崭新的对生存进行全面理解的愿望，人们希望在当今众多相对的、划时代的，以及由文化决定的真理之外寻求到一种可能的永恒真理。这种探求不仅仅在知识—哲学的层面之上，而且还应落实到伦理—生存的层面之上。这种寻求还与寻找对个体的意义、伦理学的基础以及宗教与社会的关系这些根本性问题的新的解答联系在一起。

“有两种类型的天才。第一种类型以雷声见长，但却稀有闪电。而另一种类型的天才则具有一种反思的规定性，借此他们向前推进……雷鸣声回来了，闪电也非常强烈。以闪电的速度和准确性，他们将击中那些可见的每一个点，而且是致命的一击。”毫无疑问，克尔凯郭尔属于后一种类型的天才。

（王齐 译）

[1]在现代丹麦的学位制度当中，magister对应于Master's Degree（硕士学位），但是在历史上，magistergrad却是哥本哈根大学哲学系的最高学位，自1824年以来它对应于其他系科的doktorgrad（博士学位），1854年该学位被废除。（译者注）

译者的话

《最后的、非科学性的附言》终于译完了。找出电脑中完整保存的校改前文件，发现开始翻译这本书的时间居然是2012年2月，初稿完成时间为2014年6月。我不是一个快手，但光阴飞逝如斯，怎不令人唏嘘感叹。从2015年起至2016年6月，我断断续续花了一年半时间对译稿进行了修订。先是对照原文和普林斯顿大学出版的英译本进行校改，参考英译本是因为每一种翻译都是一种理解，在对比过程中，我明显感觉到自己与英译者在理解上的契合与分歧。然后，我抛开原文，只就中文稿进行润色。每当我在译稿中发现一处误译或者有歧义性的语句，或者从英译本中找到明显错误之时，我都会惶惑不安，忍不住把已经校改过的译稿再看一遍……即便如此，时至今日，不尽如人意之处比比皆是。但是我知道，倘若一味追求完美，这部书永远不会完成。聊以自慰的是，我的翻译是研究性的翻译，呈现在这里的是我目前对克尔凯郭尔文本的理解，疏漏、误解、误读一定存在，我对此全权负责。我无意缔造翻译上的所谓“定本”，若假以时日，我自己也定会突破今天的理解。

克尔凯郭尔写作时并不刻意在概念术语的使用方面保持一致，他喜欢在丹麦本土语源的词汇和拉丁语源的词汇之间进行自由转换，若在翻译的过程中一味追求概念的一致性，势必会以牺牲译文的流畅为代价，我觉得国际学界公认的英译本中的尴尬语句在不少情况下可归之于此。我在翻译过程中依据的是《丹麦语—英语词典》，以及28卷本的《丹麦语词典》，但有时根据丹麦文词语的构成，我能找到比英语对应词更恰当的汉语对应词。每逢此时，欣喜之情溢于言表，不禁惊叹语言表达之间的相通性。我曾在《哲学片断》“译者的话”中表达过对老一辈翻译家的思慕之心，虽然自知因时代和环境的差异，我不太可能写出那样雅致的文字，毕竟我的小学第一堂语文课是“我爱北京天安门”。一代人有着一代人的学问，也有一代人的文风。当这一切最终进入历史长河之后，一定会是有趣的现象吧。

翻译是一项艰苦的劳作。在两种不同的语言之中游走，在不同的思

维方式和表达方式之间苦苦追寻，其间既有因言不尽意而无限苦恼的时刻，也有创造带来的喜悦瞬间。译者是文本的决定者和创造者。我坚信，让西方哲学经典说汉语的行为本身就是创造性劳动，是我们从事西方哲学研究的第一步。

我是个幸运的人，师友和家人对我一直关怀备至。有时，说感谢是客套话，但有时却是发自内心的必要。我的导师汝信先生是汉语克尔凯郭尔研究的先驱，没有他的学术洞见和开创性工作，就没有今天中国的克尔凯郭尔研究，更没有这套《克尔凯郭尔文集》的出版。1982年，汝信先生撰写了《克尔凯郭尔》一文，此文后被收录于《西方著名哲学家评传》第8卷，1985年由山东人民出版社出版，成为中国第一篇专论克尔凯郭尔哲学思想的长文。2005年，我受哥本哈根大学“克尔凯郭尔研究中心”之邀，参与其大型项目“Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources”的写作，撰写了题为“The Chinese Reception of Kierkegaard”的英文报告，回顾了自1908年克尔凯郭尔的名字出现在鲁迅《文化偏至论》一文以来的中国克尔凯郭尔接受史。我首次注意到了汝信先生这篇文章在汉语克尔凯郭尔研究史上的地位和价值。2013年，我再次应邀为汉语克尔凯郭尔研究论著撰写书评，为此我重读了先生于2008年出版的《看哪，克尔凯郭尔这个人》这本书，书中收录了先生多年于繁重的行政工作之余撰写的克尔凯郭尔研究论文。这次，我更加明确地以新中国学术史的视野考察这本书，第一次自觉地意识到了学术史的意义——如果我们不了解历史，就无法更好地面对今天的问题，更无法面对未来。读这本书的时候，我的脑海里还不断回响起汝信先生在审阅我提交的博士论文第一章初稿时提醒我的话——治学必须要有“批判的视角”。正是这个提醒把我从对克尔凯郭尔的“迷恋”之中唤醒，从此开始步入一个新的境界。在我毕业留所工作的二十年间，每逢我在工作中遇到难解的困境之时，先生都会慷慨地助我渡过难关，令我感动。

中国社会科学出版社的冯春风女士长期以来对《克尔凯郭尔文集》不遗余力地表示支持，我感谢她对我的理解和宽容。在翻译和校改本书的过程中，我曾与哲学所在西方经典著作翻译方面成就卓著的田时纲先生交流过经验和心得，得到了他的鼓励，在此表示衷心感谢。北京大学赵敦华教授很早就关注这本书的出版，他的信任和催促一直是我克服种种困难的动力之一。

2016年9月8日上午，正当我审阅本书一校第94页的时候，惊闻敬爱的叶秀山老师在书房不幸辞世。叶老师一直重视翻译工作，就是他亲口告诉我贺麟先生关于翻译的名言——翻译了一本书，你就征服了它——尽管他本人并未在翻译实践方面投入时间和精力。《克尔凯郭尔文集》每出版一卷，叶老师都会带回家阅读。《哲学片断》在2013年出版后，叶老师不仅欣然阅读，而且随后写出两篇文章，其中一篇《从“理智—理性”到“信仰”——克尔凯郭尔思路历程》作为“纪念克尔凯郭尔诞辰两百周年”专稿发表在《世界哲学》上；另一篇《“神性”，太“神性”了——克尔凯郭尔的“神”》发表于《宗教与哲学》上，标题是我最后敲定的，取与尼采《人性，太人性了》相比照之意。在《附言》翻译过程中，我曾就Overenstemmelse和Identitet的异同以及在德国古典哲学诸家中的不同理解求教于叶老师。《附言》是叶老师一直想读的书，相信他读后定会为学界奉献新作，然而我最终也没能让他读到这本书。现在，我只能把这本书献给叶秀山老师，带着心头永远的痛，带着叶老师对我多年的教导和期许，在哲学的园地里耕耘，完成叶老师“托付”给我们的工作。

2016年11月15日

写于马勒第四交响曲的乐音之中

序言

或许鲜有文字作品像我的《哲学片断》那样如其所愿地受到命运的眷顾。我对任何私人意见和自我批评都保持怀疑和沉默，但毫无疑问，我敢于坦率地就这本小册子的命运道出：它没有引起丝毫轰动，根本没有。（2）遵从那句格言（“宁可好好地吊死也不结坏的婚姻”）而上吊的作家没有受到干扰，实际上那个好好地被吊死的作家保持着上吊的状态；甚至没有人像在游戏中那样开玩笑地问一句，他因谁上吊。（3）但是，这一切正如其所愿：宁可好好地吊死，也不因一桩不幸的婚姻被拽进整个世界体系化的姻亲关系之中。根据我这本小册子的性质，我曾希望这一切发生，但是考虑到这个时代的喧哗的躁动不安，考虑到预言、幻觉、思辨思想不断发出的不祥预兆，我担心我的愿望会因某个错误被扰乱。即使一个无足轻重的旅行者也会碰到这样的危险，他在某一时刻到达某座城市，那里所有的人激动万分但却怀着各自不同的期待。有人架好了大炮、点燃了引信，焰火和横幅准备好了；有人把市政厅装点得如节日般喜庆，代表团衣冠楚楚，讲演准备就绪；还有人受体系的驱动让笔饱蘸墨水，笔记本打开，期待着那位曾许诺前来的人的化名出访。（4）错误总是可能的，而这类性质的错误在文学界是家常便饭。

这一切并未发生，因此命运将受到赞美。没有任何骚动，没有流血流墨，这本小册子一直未被注意，没有书评，没在任何地方被提及。没有关于它的叽叽喳喳的文字以增加骚动，没有学术界的抗议之声误导充满期待的人群，没有来自边远地区的呼声把读者世界吸引过来。正如这事业本身并无任何魔力一样，命运也免除了所有的虚惊。（5）由此作者仍然处于幸福的状态，作为作者他不欠任何人任何东西，我指的是评论家、书评撰写人、中间人、评估人等，他们在文学界就像市民社会中“塑造着人”的裁缝——他们为作家制定时尚，为读者制定观点，借助他们的帮助和技艺，一本书成了重要的东西。可是，这些恩人的情况如同贝格森说裁缝的话，“他们用塑造花费的账单把人杀死了”。（6）一切都将归功于他们，再写一本新书也无法将这份儿人情债还掉，因为这本新书的

意义，假如它有意义的话，仍将归功于这些恩人的技艺和帮助。

受这种命运眷顾的鼓励，我将继续前行。不受任何东西的妨碍，或者与时代要求的匆忙关联的妨碍，我只依从我内心的冲动，并且一如既往地，用我的概念来说，揉捏我的思想直到面团恰到好处为止。亚里士多德曾在某个地方说，当时的人为叙述设定了一条可笑的规则，认为叙述速度应该加快。他接着说，“答案适用于一个揉面团的人问该揉得硬还是软，‘难道就不可能把面揉得恰到好处吗？’”⁽⁷⁾我唯一害怕的就是轰动，尤其是那种广泛认同的轰动。尽管这个时代是开放的、自由的、思辨的，尽管由众多可贵的倡导者所捍卫的个人权利的神圣要求得到了热烈的赞同，我还是认为，人们并没有辩证地理解此事；否则，人们就不会用吵闹的欢庆活动、午夜时分的九次欢呼、火把游行以及其他恼人的对个人权利的干涉活动来回报那些特选子民的努力了。每个人都应该在许可的范围内做他想做的事情，这一点看上去是合理的。只有当一个人的所作所为将迫使另一个人必须有所行动的时候，这才算干涉。因此，任何一种对不快的表达都是被允许的，因为它并没有以义务的方式干涉他人的生活。因而，假如民众向某人提出来了“让他死”，这丝毫没有干涉此人的自由。⁽⁸⁾他没有被要求做什么，没有向他提出任何要求，他可以不受干扰地待在起居室里，抽他的雪茄，沉浸于思考之中，与他的爱人嬉戏，舒适地穿着他的长袍，美美地睡上一觉。的确，他甚至可以离开，因为他本人的在场并非必须。但是火把游行则是另外一回事了。假如被庆贺的人外出了，他得马上回家；假如他刚点燃了一支散发着香气的雪茄，他必须立即把它放在一边；假如他已上床，他必须立刻起身，几乎没时间穿裤子，然后就得光着头冲到露天发表演说。⁽⁹⁾就民众的表现而言，适用于杰出之士的东西同样适用于我们这些小人物，只是程度稍逊。举个例子，文字上的攻击并不是对作家个人自由的干涉；为什么不允许每个人表达自己的意见，而被攻击的一方仍然能够不受干扰地做自己的工作、装他的烟斗、不去理会那攻击呢？反之，认同却可疑得多。一则将某人引到文学界之外的评论算不得干涉，但一旦将某人指派到文学界内的某个位置的评论就需要引起警觉了。一个嘲笑他人的过路人无法迫使那人做出任何举动，相反，毋宁说他欠了那人点儿什么：因为那人给了他发笑的机会。每个人都管好自己，而非彼此干涉或者彼此强迫。一个过路人反抗性地看着另一个人，其目光显示出，他不认为此人值得他脱帽致意。这一点无法迫使那人采取任何行动，相

反，他使那人免于行动，免除了他脱帽的不便。但是，一个崇拜者就没有那么容易摆脱了。他温柔的谦恭很容易成为可怜的被崇拜者的多重义务，在他还没回过神来之前，他已终身背负着重税和债务，尽管他本应是所有人当中最独立自主的。假如一个作家从另一个作家那里借用了—一个观念但却未提及此人的姓名，假如他误用了他所借用的东西，他并没有干涉那人的个人权利。反之，假如他提到了那人的名字，或许还怀着某种崇拜之情把自己的误用归诸此人，那他就极大地干涉了他人。因此，在辩证的理解之下，干涉不是否定，而是肯定。多么奇怪啊！就像那个热爱自由的北美民族发明了最为残酷的刑罚——沉默一样，一个自由的、开放的时代却发明出了最不自由的骗术：针对大人物所进行的夜间火把游行、白天的三次喝彩和九次欢呼，以及针对小人物的类似但规模较小的骗术。（10）社交原则恰恰是不自由的。

这里提供的仍然只是个小册子，“我亲笔所写，代表自己，一切后果自负”。（11）就其身为哪怕是微不足道的东西的自有者而言，作家是有产者，不过，就像他本人不愿做佃农一样，他根本不想拥有佃农。他希望命运再次眷顾这部作品，尤其是避开那种悲喜剧式的结局：某位先知极其严肃地、或者某个骗子恶作剧式地上前使这个时代相信，这本书是有些内容的；然后，他们跑开，把作者晾在那里，像那个被典当的年轻农夫。（12）

约翰尼斯·克利马克斯（13）

注释：

（1）原文为希腊文。

（2）《哲学片断》1844年6月13日面世，1846年5月，哥本哈根《神学杂志》上才出现首篇丹麦语书评，作者为哈根（J.F.Hagen）。1845年，有匿名书评出现在一份德国杂志上，对此克尔凯郭尔完全知情。在题为“论两位当代哲学家的相似性”（En Parallel mellem to af den nyere Tids Philosopher）一文中，作者克里斯腾斯（C.F.Christens）将《哲学片断》的化名作者与费尔巴哈进行比较，该文发表于《文学与批评》（Literatur og Kritik）1845年第3期。

（3）“宁可好好地吊死也不结坏的婚姻”出现在《哲学片断》的扉页，为莎士比亚喜剧《第十二夜》第一幕第五场的台词。

“为谁上吊”指一个游戏，其中一个玩家假装要上吊，他靠墙站着说：“我要上吊，我要上吊！”其他的玩家则要问：“你为谁上吊？”回答

中提到的人就要用一个吻来解救上吊者。

(4) 指海伯格 (J.L.Heiberg) 写于1825年的闹剧《撒罗门王和制帽商扬》(Kong Salomon og Jørgen Hattemager) 的剧情。剧中富有的男爵格尔德卡布 (Gold-kalb) 从法兰克福到哥本哈根，哥本哈根的市民做好了充分的接待工作。而一个来自汉堡的与男爵同姓的破产犹太商人撒罗门的衣服被偷，于是他索性穿起闪着银光的狂欢节服装、戴着睡帽扮作男爵，结果受到了哥本哈根市民的热烈欢迎。剧名已成为一个固定短语，意为“真的有所差别”。《哲学片断》的“序言”当中曾用此典。

(5) 语出贺伯格 (Ludvig Holberg) 喜剧的标题“魔法或一场虚惊” (Hexerie eller Blind Allarm)。

(6) 语出丹麦作家延斯·贝格森 (Jens Baggesen, 1764-1826) 的作品《托马斯·莫尔或友情战胜爱情》 (Thomas Moore eller Venskab Seier over Kiærlighed)。

(7) 语出亚里士多德《修辞学》。克尔凯郭尔阅读的是K.L.Roth翻译的德语版 (斯图加特1833年)。

(8) “让他死”原文为拉丁语Pereat。

(9) 在克尔凯郭尔生活的年代，不戴帽子上街活动是难以想象的。

(10) “沉默的刑罚”指1823年在美国纽约州的奥本 (Auburn) 施行的一种刑罚，犯人在夜晚和休息时间被单独监禁，劳动时则被严密监视，不得与他人沟通，违者将处以鞭刑。

(11) “我亲笔所写，代表自己，一切后果自负”对应于拉丁文短语 proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio，该短语曾出现在《哲学片断》“序言”的开首处。

(12) “被典当的年轻农夫”即对应于贺伯格喜剧的标题 Den pantsatte Bonde-Dreng。

(13) 原文写为J.C.，即化名作者Johannes Climacus的缩写。

目录

《克尔凯郭尔文集》中文版序

天才释放出的尖利的闪电——克尔凯郭尔简介

译者的话

序言

导论

第一部 关于基督教真理的客观问题

第一章 历史的考察

§1 圣经

§2 教会

§3 数百年来对基督教真理的证明

第二章 思辨的考察

第二部 主体问题，主体与基督教真理的关系，或成为基督教徒

第一册 关于莱辛

第一章 致谢莱辛

第二章 莱辛可能或真正提出的命题

1. 主体性的生存思想家意识到了沟通的辩证法

2. 在与真理的生存关系之中，生存性的主体思想家既否定又肯定，他所拥有的喜剧性与他本质上拥有的情致同样多，他持续地处于生成进程之中，也就是说，在奋斗中

3. 这一点和下一点的讨论对象可以更为确定地追溯到莱辛，这个意思是说我们可以直接引用他的陈述，但仍不带任何直接的确定性，因为莱辛不是在教训人，而是在主体的意义上避闪人，他不愿强迫任何人因他的缘故而接受什么，不愿帮助他人获得与原创者的直接的连续关系。也许莱辛本人已经认识到，诸如此类的事情是不能被直接阐明的；至少莱辛的做法可以做如是解释，而且或许这种解释是正确的，或许

4. 莱辛说：“假如上帝把全部真理握于他的右手，而把向着真理的唯一的不懈努力置于左手，即使附加说，我将永远犯错。他对我说：选择吧！我会谦卑地拜倒在他的左手边并且说：在天的父啊，给我吧！纯粹的真理只为你而在！”（参《莱辛全集》第5卷，第100页）（94）

第二册 主体问题，或主体性应当如何构成才能使难题向主体开显

第一章 成为主体

第二章 主体性真理，内心性；真理即主体性

附录 当代丹麦文学之努力一瞥

第三章 现实的主体性；伦理的主体性；主体思想家

§1 生存的意义；现实性

§2 可能性高于现实性；现实性高于可能性；诗的理想和理智理想；伦理理想

§3 主体性之具体环节在生存主体身上的同时共在性；作为思辨进程对立面同时共在性

§4 主体思想家；他的任务；他的形式，即他的风格

第四章《哲学片断》的问题：永恒福祉何以能建立在历史知识之上？

第一部分 以《哲学片断》的方案为目标

§1 以异教思想为出发点及其原因

§2 在有可能调和基督教与思辨思想之前，就何谓基督教保持初步的一致意见的重要性；这种一致意见的缺失对调和有利，尽管它的缺失使调和成为幻象；一致意见的介入阻止了调和的出现

§3 《哲学片断》的问题作为导论性问题，不是针对基督教，而是针对成为基督教徒

第二部分 问题本身

个体的永恒福祉通过与某种历史性的东西相关联而在时间中被决定，这种历史性的构成包括了根据其本质不能成为历史、结果必须依靠荒谬才能成为历史的东西

A.情致

在A与B之间

B辩证性

对B的补充

辩证性对情致的反向作用增强了情致以及与之同时共在的诸要素

第五章 结论

附录 与读者达成的共识

最初和最后的说明

丹麦文—中文概念对照表

返回总目录

导论

亲爱的读者，你或许会想起，在《哲学片断》的结尾处有一个说法，一个看似撰写续篇的许诺。作为许诺，这说法（“假如我真会写下这一部分的话”）极其随意，与一个庄严的承诺相去甚远。（1）因此我并没有受那个许诺的束缚，尽管从一开始我有意实现它，并且与之相关的必需品已准备齐全。许诺本应是高度庄严的，以最佳的形式，但是如此一来，出版一本无法且无意引起轰动的小册子和做出一个庄严的许诺之间就存在着不一致，假如是真的话，后者定会引来轰动，而且是极大的轰动。（2）你很清楚这类事情。有作家出版了一部巨著，在著作刚刚问世八天之际，他碰巧与一位读者谈天，那位读者怀着期待的热情彬彬有礼地问他是否很快就要写一本新书。这位作家上当了：这样一位读者，以这么快的速度阅读了一部巨著，尽管付出了艰苦的劳动但仍保持着阅读的愿望。唉，可怜的上当的人！在谈话的进程当中，那位对新书表现出赞许的兴趣的读者，那位期待着新作问世的读者承认，他承认自己根本就没有读过那本书，或许永远都没时间去读。他只是在一次聚会上听人说起这位作家的一部新作，而证实这一点对他来说无比重要。

一位作家发表了一部作品，他会这样想：如今我有一个月的时间放松放松，直到那些评论家先生们读完该书。发生了什么呢？作品发表后第三天，一则匆忙写就的书刊公告出现了，在结尾处许诺要写一篇书评。（3）这个公告引发了巨大的轰动。渐渐地，那本书被人遗忘了，而书评压根儿就没出现。两年后，在一个圈子里有人议论起那部作品，一位消息灵通人士提醒那些健忘者，说某某曾为那部作品写过书评。一个许诺就这样满足了时代的要求。首先它引起了巨大的轰动，两年后，那个许诺人仍然享有诺言兑现的荣幸。许诺引发人的兴趣；假如诺言兑现，兑现者只会损害自身，因为兑现是无趣的。

就我所做出的许诺而言，其随意的形式并非偶然。这许诺根本不是什么许诺，因为客观地讲，这许诺是由一本小册子完成的。如果人们可以把一桩事情分成最容易和最难的部分，那么做出许诺的作家就应该这

样行事：他从最容易的部分开始，而许诺把最难的部分作为续篇。这样的诺言是郑重的，在各个方面都值得接受。反之，如果他先完成最难的部分，然后承诺写一个续篇，他就是漫不经心的，尤其那是每个仔细阅读过第一部分的人自己就能轻易完成的续篇，假如他受过必要的教育，假如他认为这一切值得他费劲的话。

关于《哲学片断》就是如此：如其所言，这个续篇只是为所讨论的问题披上历史的外衣。所讨论的问题是困难之所在，假如这一切有难度的话；而历史的外衣则相当容易。我无意冒犯任何人，我认为并非所有神学系毕业生都能以小册子表现出的那种辩证的节奏来讨论该问题；在阅读过那本小册子后，也不是所有神学系毕业生都能将之抛在一旁，随后自己用小册子清楚展开的辩证的明晰性来讨论问题。但是就本续篇而言，我坚信、但却并不知道这是否是在恭维某人，每个神学系毕业生都有能力完成续篇的写作——如果他真有能力去仿效那些辩证性的、无畏的姿态和运动的话。——这就是续篇写作的许诺的性质。因此，它以附言的形式出现就是正常的，而作家本人也可以远离被指责为女性化，因为他把重要的东西放在附言当中说，假如此处的论题真有重要性的话。从本质上说不存在什么续篇。而在另一种意义上，就为该论题披上历史外衣所需的学识和学问而言，这个续篇可以是无穷无尽的。荣耀归于学识和知识，赞美将给予以知识的确定性和亲历的可靠性来掌控素材的人。但是，辩证性才是这个论题的生命力。假如论题并非辩证性地清晰，而是把罕见的学识和高度的敏锐用于论题的特殊面向之上，那么对于有着辩证兴趣的人来说，论题只会被弄得愈加困难。无可否认地，关于这个论题有杰作问世，就这些作者的学识、批判性的敏锐和组织艺术而言，本书作者怀有深深的敬意，在学生时代即希望自己能够以超出实际所有的才能去追随其指导，直到他怀着对这些杰出之士的崇拜、怀着被遗弃的沮丧以及怀疑的痛苦这些混杂的情感发现，尽管曾经付出了超人的努力，该论题并没有向前推进，反而被推后了。于是，假如赤裸裸的辩证考量显示出，不存在什么近似值，沿着这条道路想量化地步入信仰是一种误解，一个幻象。对于信仰者而言，关切这种考量是一种诱惑，一种他在信仰的激情之中应该竭力加以抗拒的诱惑，以免一切这样结束（请注意，通过对诱惑的屈服，也就是通过极度的不幸），即他成功地把信仰转变成了别的东西，转变成了另一种确定性，它替代了那种在他本人开始实现从不信到信仰的质的跳跃之时恰恰摒弃了的或然性和

保证。若果如此，每一个并非不熟悉渊博的科学研究、并非没有求知的愿望以做出如是理解的人，当面对那些因学识、敏锐性和名望而出类拔萃的人物之时，都会感觉到自身被挤压的状态，他在崇拜之中学会了把自己看得微不足道，结果他在从自己身上挑错的时候，一再求助于那些人物，而当他陷入沮丧之时，他不得不承认自己是对的。辩证的无畏并非唾手可得，其转折点就在于被遗弃的感觉——尽管他认为自己是对的，以及对那些可信赖的教师的崇拜的消退。（4）以导论形式写就的东西与辩证法之间的关系堪比演说家和辩证法家之间的关系。演说家要求允许他讲话，展开一篇具有内在一致性的演说；辩证法家也希望如此，因为他希望向对方学习。但是演说家拥有罕见的才能，他们熟知人类的激情，具有生动描绘的想象力，能够控制在决断的瞬间所生的可怕感觉。于是，他开讲了，他使人失去控制。听众迷失在他生动的描绘之中，对于杰出之士的崇拜使他们像妇人似的屈从，他感到自己的心在狂跳，整个灵魂受到了触动。现在，演说家把严肃和恐惧集中到自己的举止之上，他命令所有的反对意见沉默不语，他把问题移交在全知者的手中。他发问，有谁敢真诚地当着上帝的面，拒绝那只有最无知的、最不幸的迷失者才敢拒绝的东西。在受到了轻微的触动之后，他补充说，劝众人不要屈从于这种怀疑，说唯一可怕的就是陷入这种诱惑之中。他使忧虑者精神振作，把他从恐惧中拽出，就像母亲用温柔的爱抚使自己的孩子感到慰藉那样。于是，可怜的辩证法家垂头丧气地回家了。他清楚地看到，论题压根儿就没有提出，更不用说解决了，但是他无力与雄辩的力量对阵。怀着崇拜所有的不幸之爱他明白了，雄辩一定有着某种巨大的合法性。——辩证法家刚刚摆脱了演说家的控制，体系论者登场了，他带着思辨思想的重心说道：只有当一切结束之时，事情才会清楚。这里的关键是，在有可能提出辩证的怀疑之前，一个人要有持久的耐力。辩证法家怀着惊讶清楚地听到这位体系论者说：体系尚未完成。（5）唉，当一切结束时事情会清楚，只是这个结束尚未出现。辩证法家目前尚未赢得那种辩证的无畏，否则它很快就能教会他嘲讽地冲着这样的说法发笑——变戏法的早已在那里准备好了出路；因为视一切已完成、但在结束时又说结论尚未得出，这实在荒谬。换言之，假如结束时结论缺失，那么开始时结论也是缺失的。这一点本该在开始的时候就清楚。可是，如果开始的时候结论缺失，那就可以说体系根本不存在。一座房子建成了却没装门铃是可以的，但是对一座科学大厦而言，结论

的缺失反过来会使其开端成为可疑的和假设性的，也就是说，非体系的。辩证的无畏就是如此，只是辩证法家尚未获得之。结果呢，考虑到结论的缺乏，他以年轻人得体的礼节禁止得出一切结论，并且充满希望地开始工作。于是他读书，感到惊异，被崇拜之情所俘获，他屈服于更高的力量。他读呀读呀，明白了点儿什么，尤其是，他希望结论能够解释一切、穿透一切。书读完了，可他并没有发现那个论题被提出。不过，年轻的辩证法家拥有青年人对名流的迷狂式信赖。像一个唯一的愿望就是被爱的女子那样，他唯一的愿望是成为一名思想家。唉，这位名人竟然有力量决定年轻人的命运，因为假如他不理解这名人，他就会被抛弃，他唯一的愿望也会搁浅。因此，他不敢将自身托付给他人，不敢把他人引入自己的不幸和耻辱之中——他并不理解那位名人。于是他重新开始。他把所有较重要的段落译成了母语，以确保他理解了全部内容，确保他没有忽略什么，其中可能就有关于那个论题的东西（因为他绝对无法理解，有关论题的东西根本就找不到）。他把很多东西牢记在心，他记录下思想的历程；他把这些笔记随身携带，埋头思考。他把笔记撕碎，然后重写。为了自己唯一的心愿，还有什么是不能做的呢？于是，他再一次读完全书，可是并没有靠近论题。于是，为了不受令人沮丧的记忆的干扰，他重新买了本同样的书，跑到一个陌生的地方以便以崭新的干劲开始。结果呢？他一直这样坚持着，直到最终学会了辩证的无畏。然后呢？他学会了把凯撒的东西给该撒：他把自己的崇拜给了那名人，但却牢牢地抓住他的论题，而不去理会那些名人。（6）

学术性的导论以其学识分散了人们的注意力，看起来好像论题就在学识渊博的研究者达到顶峰的瞬间被提出来似的，也就是说，好像趋于完美的学术的和批判的努力同趋向论题的努力是一回事似的；辞藻华丽的演说用吓唬辩证法家的方法分散了人们的注意力；体系的进程允诺了一切，但却无一兑现。沿着这三条道路，论题根本无法显现出来，尤其是体系的道路。体系把信仰设定为给定的（一个根本没有前提的体系）；接下来设定，信仰更感兴趣的是以其他的方式理解自身，而非停留在信仰的激情当中，而这是一个前提（一个根本就没有前提的体系的前提！），一个对信仰的侮辱性的前提，一个恰好揭示出信仰从来都不是被给予的前提。（7）体系的前提——信仰是被给予的——在想象中被消解了，其间体系自以为知道自己信仰为何物。

那本小册子提出的问题是这样的，它并未假装要解决它，因为一本

小册子只想提出问题：“永恒意识能否拥有一个历史的出发点？这样的出发点如何能够超出历史的兴趣之外？一个人能否将永恒福祉建立在历史知识之上？”（参见《哲学片断》扉页）。在小册子当中曾这样写道：“众所周知，基督教其实就是唯一一个这样的历史现象，尽管它是历史事件，而且正因为它是历史事件，它才会成为单一者的永恒意识的出发点，才会不仅仅在历史的方面令人关切，也才会将他的至福建立在他与某种历史事件之间的关联之上。”^{（8）}于是，在“历史的外衣”之下，这里的论题就是基督教；论题与基督教相关。在论文的形式下，论题可以不那么困难地这样表述——关于信仰的护教论式的前提；通往信仰的接近式的过渡和前奏；做出信仰的决断的量化导论。因此，这里将要面对的是众多的反复考察研究，它们在现在和过去的神学家们的导论科学、教义导论以及护教论当中被讨论过。^{（9）}

不过，为了不引起混淆，我们必须铭记在心，这里的论题不是关于基督教的真理，而是个体与基督教的关系。因此，论题并非关于漠不关心的个体怀着对体系的热切之情而对基督教真理进行条分缕析，而是一个无限关切的个体与基督教义的关系。尽可能简单地说吧（我试验性地以我自己为例）：“我，约翰尼斯·克利马克斯，在这个城市出生、成长，现年30岁，一个跟绝大多数人一样的平凡之辈。我假设，有一种至高的善——它被称为‘永恒福祉’——在等待着我，就像它等待着一个女仆和一位教授一样。我听说，基督教将为我决定这善。于是我要问，我将如何与这种教义建立关联。”“简直是无与伦比的放肆！”我听到一位思想家说，“何等可怖的虚荣，在我们这个关切世界历史的、神正中心论的、思辨性的19世纪，有人竟然敢给予渺小的‘我’以如此的重要性！”^{（10）}我的内心在颤抖。假如我不是早已坚强面对各种恐惧，我该夹着尾巴逃走了。不过，我知道在这个方面我毫无罪过；因为我不是自愿地如此放肆，而是基督教本身迫使我为之。基督教赋予了渺小的“我”以及所有其他同样渺小的“我”以一种完全另类的意义，因为基督教欲使“我”获得永福，如果“我”幸运地步入其中的话。在没有真正理解基督教的前提下，因为我只是提出论题，我所理解的只是这么多，即基督教欲使单一者获得永福，而且正是在单一者身内，那种对其永福的无限关切才被设定为“不可或缺的条件”，被设定为一种关切，以至他会恨他的父亲和母亲，或许还会以此对那些体系和世界历史的考察不以为然。^{（11）}尽管我是一个局外人，我至少理解了这一点，即基督教唯一不可原谅的重罪就

是个体把自己与基督教的关系视为理所当然。以此方式将之纳入一场交易或许看似适度，但基督教恰恰视之为厚颜无耻。因此，出于最高的敬意，我拒绝所有神正中心论的助手以及助手的助手，不让他们以此种方式帮助我步入基督教。我宁愿原地驻足，带着我无限的关切，带着我的论题，带着可能性。换言之，对于一个无限关切自身的永恒福祉的人来说，这一点并非不可能，即有一天他会获得永福。相反，对于一个丧失了永福意识的（这种意识就是一种无限的关切）人而言，这一点则永无可能。事实上，永福意识一旦失去，或许永无可能再度获得。那五位愚蠢的新娘丧失了期待的无限激情，结果灯熄灭了。然后，“新郎到了”的喊声响起。五位新娘赶紧跑到小贩那里买灯油，希望一切重新开始，让一切被遗忘。当然了，所有的一切都被遗忘了。门关上了，她们被关在门外；她们敲门，新郎对她们说：“我不认识你。”^{（12）}这不是新郎的风趣，而是真理，因为在精神的意义上，那些丧失了无限激情的人们会变得无法辨认。

于是，客观的问题事关基督教的真理。主观的问题则关乎个体与基督教的关系。简言之，我，约翰尼斯·克利马克斯，如何能够分有基督教所许诺的福祉。这个问题仅与我相关，这一方面，是因为，假如表述正确的话，这问题将以同样的方式与所有个体相关；另一方面，则因为所有其他人已经视信仰为理所当然，视为一种他们并不十分重视的无意义之物，或者视为只有靠一些证明才能脱颖而出的无意义之物。因此，这里对论题的展开并非出于我的自负，而只是一种疯狂。

为了使我的论题清晰明了，我首先要展开的是客观的论题，揭示出它是如何被处理的。历史性在此将得到公平对待。然后，我将讨论主体的论题，这一点在根本上超出了“披上历史的外衣”的续篇许诺，因为后者只需道出“基督教”这个字眼就能完成。第一部分是我许诺的续篇，而第二部分则是与小册子一脉相传的新尝试，是对《哲学片断》中的论题的新进路。

注释：

（1）“许诺”对应的原文是Løfte，而“承诺”对应于Tro-Lovelse，前者相比之下要随意些。

（2）“以最佳的形式”原文为拉丁文in optima forma。

（3）此处可能指海伯格在一篇报刊文章中即兴提及《非此即彼》的事，这在读者群中激起了对他撰写书评的期待，但书评并未出现。

(4) “转折点”对应于拉丁文discrimen。

(5) 黑格尔去世后，有人尝试通过细致分辨黑格尔哲学中各个组成部分的方式，或者通过直接增补包括心理学、伦理学和神学等内容的方式，完成黑格尔的哲学体系。

(6) 语出《马太福音》22：15—21。法利赛人试探耶稣，问是否要纳税给凯撒。耶稣看透其意图，指着钱上的像和号说：“凯撒的物当归给凯撒，神的物当归给神。”

(7) ①“体系把信仰设定为给定的”可能指黑格尔哲学中将信仰视为直接性知识的观点，它通过反思上升到哲学的和概念的真理的高度。黑格尔在《哲学科学百科全书》中并没有提基督教信仰，但19世纪30年代，学界却有关于黑格尔哲学与基督教信仰的关系的讨论，在丹麦，这场讨论进一步演变为关于“信仰”和“怀疑”孰为哲学前提的争论。

②“没有前提的体系”可能暗指黑格尔关于“哲学的开端”的论点，对此丹麦学界曾有讨论。黑格尔说：“……哲学是独立自为的，因而自己创造自己的对象，自己提供自己的对象。而且哲学开端所采取的直接的观念，必须在哲学体系发挥的过程里，转变成终点，亦即成为最后的结论。当哲学达到这个终点时，也就是哲学重新达到其起点而回归它自身之时。这样一来，哲学就俨然是一个自己返回自己的圆圈，因而哲学便没有与别的科学同样意义的起点。所以哲学的起点，只是就研究哲学的主体的方便而言，才可以这样说，至于哲学本身却无所谓起点。”参黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆1994年版，第59页。

(8) 参《哲学片断》第五章“再传弟子”，《克尔凯郭尔文集》第4卷，王齐译，北京：中国社会科学出版社2013年版，第130页。

(9) “导论科学”(Indlednings-Videnskaben)、“教义导论”(Indledning til Dogmatiken)和“护教论”(Apoloetiken)可能是19世纪的三门神学科目。其中被称为“导论科学”(Indlednings-Videnskaben)的科目主要专注于对《圣经》各卷册的年代学考察，以之作为《圣经》研究的导论。

(10) “神正中心论的”(theocentric)指从神圣的、永恒的视角出发考察存在的观点。德国哲学家小费希特(Immanuel Hermann Fichte, 1796—1879，即我们所熟知的德国哲学家费希特的儿子)在1829年出版的著作《对现代哲学特征的考察：自笛卡儿经洛克到黑格尔的批判性的历史》(Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosoph-

ie,orde kritische Geschichte derselben von Descartes und Locke bis auf Hegel) 中，把现代哲学分成三类：人类学中心论，以洛克、贝克莱、休谟、康德和雅各比为代表；神正中心论，以黑格尔为代表，尽管黑格尔本人从未认可；思辨的一直观的认识论，以赫巴特 (J.F.Herbart) 和小费希特本人为代表。

(11) ①“不可剥夺的条件”原为拉丁文 *conditio sine qua non*。

②“恨他的父亲和母亲”语出《路加福音》14：26。耶稣说：“人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姊妹和自己的性命，就不能做我的门徒。”

(12) 典出《马太福音》25：1—12中“十个童女”的寓言，克尔凯郭尔省略了对另外五位聪明新娘的描述。

第一部 关于基督教真理的客观问题

客观地考察，基督教是一个“给定的事实”，对其真理的追问方式是纯粹客观的，因为谦逊的主体非常客观，结果他置身事外，或者毫不迟疑地把自己包括在内，就像那些理所当然地拥有信仰的人一样。（1）于是，真理能以客观方式加以理解就意味着：其一，历史真相；其二，哲学真理。作为历史真相，它的得出必须经由对各种不同的报告陈述的批判性考察，简言之，它与通常意义上的历史真相的确立方式相同。而就哲学真理而言，它追问的则是那个历史性地给定和认可的教义与永恒真理之间的关系。

于是，研究的、思辨的、认知的主体的确是在追问真理，但却不是追问主观的真理，不是追问占有的真理。研究的主体的确有所关切，只是他不是满怀无限激情地以个体的方式关切他与事关永福的真理之间的关系。客观的主体远非如此自负，如此虚荣。

那么，研究的主体就会处于如下境地中的一种：或者，他因信仰确信基督教真理以及他与该真理的关系，如此一来他就不可能对其他东西产生无限关切，因为信仰正是对基督教的无限关切，任何其他关切很容易成为一种诱惑。或者，他并未身处信仰，而是处于客观观察之中，因此他仍然没有对问题的决断产生无限的关切。

这里只是为了提前使大家注意到在第二部分将要展开的论题，即沿着这条道路，论题根本不会决定性地出场，也就是说，就其恰好根植于决断之中而言，该论题不会出场。就让学术研究者以不竭的热情工作吧，让他热忱地服务科研而压缩他的生活，让思辨者不浪费时间和精力。可是，他们并没有无限地、个体性地、满怀激情地关切；相反，他们甚至并不愿如此。他们的考察将是客观的、缺乏兴趣的。就主体与所认知的真理之间的关系而言，人们认为，只要获得了客观真理，占有只是小菜一碟，它将自动成为交易的一部分，最终个体就是无关紧要的了。（2）研究者的升华了的平和以及学舌者可笑的轻率正在于此。

第一章 历史的考察

如果基督教是作为历史文献的话，问题的关键就在于获得关于基督教教义的完全可靠的陈述。假如研究主体无限关切自己与这种真理的关系的话，他会立刻绝望，因为没有什么比这一点更容易看透了，就历史而言，最高限度的确定性也只不过是一种近似，一种不足以将其永福奠基其上的近似，它与永福之间相差甚远，它不可能生成任何结果。但是，因为研究主体的兴趣只是历史性的（不管作为信仰者他仍对基督教真理有着无限的关切，以之他全部的努力很容易使他陷入各种矛盾之中；还是作为无信仰者而置身事外，不做满怀激情的否定的决断），他开始工作了，皓首穷经式的工作，他做出了自己的新贡献，一直到70岁。就在他临终前14天，他期待着一部使整个考察的侧面昭然若揭的新作问世。这样一种客观的心态是对无限关切的主体的不安的讽刺——除非其对立面是对它的讽刺，这样的主体肯定对决定其永福的问题有自己的答案，而且在任何情况下都不敢以任何代价放弃自己的无限关切，直到生命的最后一刻。（3）

当我们历史性地追问基督教真理的时候，或者什么是、什么不是基督教真理的时候，《圣经》立刻就显现为一种决定性的文献。因此，历史的考察将首先集中在《圣经》之上。

§1 圣经

对于研究者而言，问题的关键在于确保最大限度的可靠性；而对我来说，关键却不在于显示知识或者显示我根本没有知识。就我的考察而言，更重要的是明白并且记住，就算人们拥有渊博的学识和令人震惊的耐力，即使所有批评家的脑袋都悬在一个脖子上，人们永远也不会得到比近似更多的东西，在近似与个体对其永福的无限关切之间存在着一种本质性的错位。^[1]（4）

当《圣经》被视为用来评判何为基督教的可靠根据之时，问题的关键就成为从历史的和批判的角度来维护《圣经》的可靠性。^[2]

于是，人们在此要讨论的内容就有：每部经书是否为真经，其真实性、完整性、作者的可靠性，人们为此设定了一个原则上的保证：灵感。^{[3]（5）}如果我们想想英国人挖隧道的情形——巨大的能量付出，一个很小的偶然事件就会在很长时间内扰乱一切；那么，我们就会对整个批判事业形成恰当的观念。^{（6）}如此的奇作，要求一代又一代人付出怎样的时间和辛劳，怎样的超凡能力和渊博学识呢！可是突然间，一个小小的对前提所生的辩证性怀疑会在很长时间内扰乱整个事业，扰乱这条通往基督教的地下通道，人们原想以客观的、科学的方式建造，而非让问题如其所应似的以主体的方式呈现。我们时常会听到一些没受过教育的人、半瓶子醋以及自负的天才对古代文献的批判工作的轻视和不屑，听到他们愚蠢地嘲弄那些渊博的学者对于细枝末节一丝不苟的关切，这正是其荣誉——在学术上没有什么是无意义的。语言学研究完全合法，而当下这位作者也同任何人一样尊重学术研究的贡献。反之，人们对批判神学却没有这么纯粹的印象。这种研究的全部努力有某种有意或无意的两面性，它看上去总让人觉得，某种为信仰的东西、某种与信仰相关的东西会从这种批判当中突然出现。^{（7）}可疑之处正在于此。比方说，有位语言学家出版了一部西塞罗的著作，他以高度的敏锐性和高贵的服从于精神的统治力量的学术性为之；他的天才和以勤奋努力获得的古代知识帮助他获得了发现的技巧，以此移除困难，为在多样性解读所造成的困惑局面下推进思想做好了准备，凡此等等。^{（8）}当此之时，人们可以安全地崇拜他，因为他的工作完成之时，随之而至的不是别的，而是令人艳羡的功绩，即借助他的技艺和能力，一部古代文献获得了最为可靠的形式。但是，这绝非说我能把我的永恒福祉建立在这部著作之上。我承认，就我的永恒福祉而言，那种令人叹为观止的敏锐对我来说不足挂齿；我承认，我对他的崇拜不是愉悦的，而是沮丧的，假如我相信他心中曾有这样的念头的话。可是，批判神学所为正是如此：当其完成之时——在此之前它一直使我们处于悬置状态，它怀着这样一种期望：它得出结论，故此，你可以把你的永恒福祉建立在这些著作之上。^{（9）}结果，树立了灵感的信仰者会视每一个批判性的考量为可疑的东西，为诱惑，不管他是赞同还是反对；而非信仰者，虽冒险涉足这些批判性的考量，但却不可能指望从中获得灵感。那么，这一切到底会引起谁的兴趣呢？

不过矛盾并未被察觉，因为处理问题的方式是纯粹客观的。事实

上，当研究者本人忘记了他本不该忘记的东西的时候，矛盾甚至并不存在，除了他偶尔会在工作中以之热情地激励自己，或者借助雄辩以抒情的方式展开论辩。让我们想象有一个人，想象他怀着无限的、个体性的关切充满激情地把自己的永恒福祉与这个结果联系在一起，他会很容易看到，根本没有什么结果，而且也无可期盼，这矛盾会把他推向绝望之境。单单是路德对《雅各书》的拒斥就足以使他绝望。（10）就与永恒福祉的关系以及对永恒福祉的充满激情的无限关切而言（前者只能在后者之中），一个音节都是有意义的，而且有着无限的意义；或者正好相反，也就是说，对矛盾的绝望恰好使他认识到，这条道路是行不通的。

可是事情就是这样。一代又一代人步入坟墓，新的难题出现了，被征服了，新的难题再次出现。世代相继之间一个幻象持续存在着，即方法是正确的，只是那些博学的研究者尚未成功，凡此等等。所有人看起来感觉良好，他们变得越来越客观。主体对于激情的个体性的、无限的关切（它是信仰的可能性，然后是信仰；是永恒福祉的形式，然后是永恒福祉）正在逐渐消失，因为决断被推迟了，作为博学的研究者成果的一个直接后果被推迟了。可以说，问题根本就没有出现。人们变得如此客观以至于根本无法拥有永恒福祉，因为永恒福祉恰恰存在于无限的、个体性的、充满激情的关切之中，为了做到客观，人们放弃的正是它，正是它使得人们为客观性所欺骗。在牧师的帮助下——他不时显露一下学识，教众学了一手儿。最终，这个信仰者教众变成了一个头衔，因为教众只用看着牧师就会成为客观的，并且期待着一个巨大成果的出现。接着，有敌人冲出要颠覆基督教。这人辩证性地像研究者和浅尝辄止的教众见多识广。他对《圣经》中的一卷经书、一组经书发起了攻击。立刻，渊博的急救合唱响起来了……

魏瑟说过，他要把自己置身于拥挤的人群之外。（11）同样，一个小册子作者怀着对某些思辨性考量的充满敬意的请求急速赶来毫无用处，他只是在添乱；而一个赤裸裸的辩证法家卷入这样一种学问之争也于事无补，尽管拥有所有的才能和学识，赞同的和反对的，可是直到最后一刻，人们也不可能辩证地做出判断，这里所争论的究竟是什么。（12）假如这是一场纯粹的语言学的争论，那么就让学识和才能被尊重、被赞赏，这是它们应得的，但是这一点与信仰无关。假如人们在暗中思考某个议题，就让我们把它们拿到桌面上，以便在辩证的平静中彻底思考它们。任何一个从信仰出发捍卫《圣经》的人都应该清楚，他全部的工作

——如果按最高的期望取得成功的话——是否会在这个方面产生出某些结果，除非他陷入工作的题外话，并且在学术难题中忘记了决定性的、辩证的“结束题外话”。⁽¹³⁾攻击者同样应该充分估量到，如果他的攻击最大限度地取得成功的话，这攻击是会产生出比语言学研究的成果更多的东西呢，还是至多以“从认可的东西出发”的方式进行斗争而取得胜利，请注意了，在此人们会以一种不同的方式失去一切，如果这种相互的一致是个幻象的话。⁽¹⁴⁾

为了公正地对待辩证法，并且在不受干扰的情况下思考，让我们首先假设第一种情况，然后再假设第二种情况。

于是我假设，有人就《圣经》做出了一个成功的证明，从没有任何一位学识渊博的神学家在最幸运的时刻奢望做出这个证明。这些经书是真经，而非他物，它们真实、完整，作者是可靠的，人们可以说，仿佛每个字母都受到了灵感的启发（再多的就不能了，因为灵感是信仰的对象，是质的辩证法，它无法通过量化企及）。再进一步说，在《圣经》中没有矛盾的痕迹。让我们做出假设时小心谨慎，在这方面的一个字眼就会使题外话再现，而在语言学批判方面的好事之徒立刻就会把人们引入歧途。总体观之，为了使问题简单容易，所需要的只是那种节食式的小心谨慎，是对每一个透着学问的中间句的拒绝，它“一、二、三”地就可以演变为长达一个世纪的题外话。也许这一切并不简单，就像一个人无论走到哪里都处于危险之中一样，辩证的发展无时不处于危险之中，处于滑进题外话的危险之中。无论对于大事还是小事，情况都一样，并且通常而言一场辩论在第三者听来显得乏味之极的原因在于，在第二回合辩论就已经开始讲题外话了，而且沿着这条错误的道路与真正的对象越来越远。⁽¹⁵⁾因此，人们会利用击剑手法迷惑对手，以便看看他遇到的是一匹辩证性的漂亮马，还是一匹穿越括号的快马，后者只要进入括号就奔跑如飞。⁽¹⁶⁾多少人的生命就是以这种方式度过的，人们从很年轻时起就持续地在括号中行动！不过，我将打断这些旨在公共利益的道德考察，我有意借此弥补我在历史的和批判的方面欠缺的能力。那么，就《圣经》而言，一切注定井井有条，那又怎样？不信仰的人是否与信仰靠近了一步呢？不，一步都没有。因为信仰不会从直接的科学探究中产生，也不会直接产生；相反，人们会在客观性之中丧失那种无限的、个体性的、充满激情的关切，而这正是信仰的条件，无所不在又无处存在，信仰在其中产生。⁽¹⁷⁾

就信仰的能量和力量而言，信仰者是否会赢得什么呢？不，什么都没有；毋宁说在烦琐的知识当中，在那种位于信仰的门前并且渴望信仰的确定性之中，他处于极其危险的境地，结果他需要极大的努力，极大的恐惧与颤栗才不会落入诱惑之中，不会混淆知识和信仰。（18）至此，信仰在不确定性当中获得了一个有用的师傅，在确定性当中它则获得了最危险的敌人。（19）这也就是说，如果激情被移走，信仰便不复存在，确定性和激情并不相配。让我们用一个类比加以说明。一个相信神和天道存在的人，因之在一个不完美的世界当中比在完美的世界当中更容易保持信仰，更容易确定性地获得信仰（而非一个幻象）。在不完美的世界当中，激情是警觉的；在完美的世界中，信仰则无法想象。于是有教导说，信仰在永恒之中被废除了。

这是何等的幸运，这个人心向往的假设，批判神学最美好的愿望是一种不可能性，因为即使是愿望最完满的实现也只不过是一种近似！而科研人员又是何等的幸运，因为错误从不在他们身上出现！即使所有的天使聚集一堂，他们也只能带来一种近似，因为就历史知识而言，近似是唯一的确定性，只是它不足以使永恒福祉建基其上。

于是，我提出相反的假设，即敌人如其所愿地就《圣经》做了成功的证明，这证明确定无疑地超出了最险恶的敌人的最强烈的愿望。那又怎样？这敌人由此把基督教废除了吗？根本没有。他损害信仰者了吗？没有，一点儿也没有。他成功地使自己免除不是信仰者的责任了吗？根本没有。也就是说，就因为这些经书并非出自这些作者之手，它们不真实，不完整，没有受到灵感启发（这一点却是无可反驳的，因为它是信仰的对象），这并不能理所当然地推论说，这些作者并未存在过，尤其不能说，基督不曾存在。在某种程度上，信仰者具有同样的自由接受这观点，我们要好好地想想，是同样的自由。因为假如他凭借某种证明的力量接受它的话，他就开始放弃信仰了。果若事情发展到了这步田地，信仰者就是有罪过的，如果这是他自找的，如果是他自己想以证明的方式把胜利置于非信仰者手上的话。事情的难点正在于此，而我将再次被拉回渊博的神学那里。这证明是为谁而做的呢？信仰不需要它，信仰甚至视其为敌人。反之，当信仰开始对自己感到难为情的时候，当信仰像一个不满足于爱的恋人的时候——他隐隐地因恋人而难为情，随后就会证实他的与众不同。也就是说，当信仰开始丧失激情的时候，当信仰开始终止为信仰的时候，证明才是必要的，以便享受来自非信仰者的普遍

的尊敬。唉，在这一点上，我们就不提教会的布道者通过混淆范畴而在修辞学上表现出来的笨拙了吧。信仰的徒然（一个现代的替代物，相互接受荣耀的人，他们如何能信，《约翰福音》5：44）不会、当然也不能承载信仰的牺牲，在我们这个时代，一则真正的出自信仰的布道词在整个欧洲都很少听见。（20）思辨已经理解了一切的一切！教会的布道者有所保留，他承认，到目前为止他尚未理解全部，他承认他正在努力（可怜的家伙，这就是一个范畴的混淆！）。他说：“如果真有人理解了一切，那么我承认（唉，他感到局促不安，他没有意识到他本该用反讽来对待他人），我尚未理解，并且无法证明这一切，我们这些卑微之辈（唉，他在一个错误的地方感觉到了自己的卑微）只能满足于信仰了。”（可怜的、惨遭误解的、至上的激情：信仰，你不得不满足于这样一位捍卫者；可怜的布道者，你根本就不知道你所宣讲的是什么！可怜的学术贫儿培尔-埃里克森，他无法真正地在学术上有所造诣，但他拥有信仰，正是信仰才使渔夫成为使徒，使高山挪移——如果一个人拥有信仰的话！）（21）

当客观地对待此事的时候，主体便无法充满激情地与决断建立关联，更不会对激情产生无限的关切。对至多永远只是近似的東西充满无限的关切，这是自相矛盾，因而也是滑稽的。假如激情无论如何都被确立，狂热就会出现。（22）对于无限关切的激情而言，每一个音节都有无限的价值。^[4]错误不在于这种无限关切的激情，而在于激情的对象已经变成了近似的对象。

但是，客观的考察却一代代传承下去，这恰恰是因为个体（考察者）变得越来越客观，无限的、充满激情的关切越来越少。假设人们沿着这条道路去证明和寻求对基督教真理的证明，某种奇怪的东西就会出场，也就是说，当人们完成了对基督教真理的证明之时，即是基督教终止成为某种在场的东西之际；就其成为已经过去的东西而言，基督教成了历史，其真理，也就是历史性真理，如今被提到可靠性的层面上。以此方式，《路加福音》第18章、第8节当中那个忧虑的预言实现了：“然而人子来的时候，遇得见世上有信德吗？”

考察者越客观，越无法在永恒福祉、也就是他的永恒福祉与他的考察之间建立关联，因为永恒福祉只对充满激情的、无限关切的主体才有可能。于是，考察者（无论他是一名研究性的学者还是浅尝辄止的教众之一）在生命的边界线上做了如下的告别演说，对自我进行了客观的理

解：当我年轻的时候，某些某些经书曾经被怀疑，现在人们已经证明了它们的真实性。可是就在最近，人们反过来对某些从未怀疑过的经书提出了质疑。不过，肯定会有某位学者出现的，凡此等等。

这个谦逊的、客观的主体怀着受到赞扬的英雄主义置身事外；他随时听命，一旦真理得出，他即刻乐于接受。不过，他努力企及的是一个遥远的目标（不可否认，因为近似可以想多远就多远），而当草生长的时候，考察者已经饿死了，镇静，因为他是客观的。（23）噢，客观性，你没有无端地被颂扬！你无所不能，就连信仰最坚定的人对其永福也不会如此确定，尤其不会如此肯定自己不会丧失它，犹如客观性的主体那样！因此，这种客观性和谦逊一定处于错误的地方，它们是非基督教的。以这种方式步入基督教真理必定也是可疑的。基督教是精神，精神是内心性，内心性是主体性，主体性本质上就是激情，至上的激情就是对个人的永恒福祉的无限的、个体性的关切。

一旦人们将主体性移走，并且从主体性中移走激情，从激情中移走无限的关切，则决断根本无从出现，无论是在这个或者在其他的论题当中。所有的决断，所有本质性的决断都在主体性之中。一个考察者（就是客观性的主体）从未在任何地方有做出决断的无限需求，并且我们在任何地方都看不到决断。这就是客观性的错误以及持续不断的进程中调和的意义，在这个进程中，无物停留，无物不断被决断，因为运动本质上会返回，然后再次返回，运动本身就是一种妄想，而思辨总是事后才明智。[5]（25）客观地理解，这里已经有充足的结果了，但决定性的结果却无处可见，这一点恰恰是正常的，因为决断植根于主体性之中，本质上即在激情之中，其最高限度就是对永恒福祉的充满激情的、个体性的无限关切。

§2 教会

天主教会对于辩证法入侵的防护体现为教皇的可见的在场，对此我们不做讨论。[6]可是在新教内部，在人们放弃了以《圣经》作为可靠的根据之后，他们转向了教会。尽管目前仍有对《圣经》的攻击，尽管博学的神学家从语言学的和批判的角度为之辩护，整个程序被部分地废弃了。尤其是，恰恰因为人们越来越客观，他们没有在思想中得出关于信仰的决定性的结论。对字词的狂热消失了，它的确是激情洋溢的。换言之

之，这狂热是喜剧性的，就像骑士时代实际上以唐·吉珂德而终结一样，（因为喜剧的观念总是终结性的）。^{（33）}因此，诗人仍然能够喜剧性地把这样一位不幸的字词的仆人永久保留在自己悲喜剧式的浪漫故事当中，以此清楚地揭示出，咬文嚼字的神学已成为过去。哪里有激情，哪里就有浪漫故事；一个灵活的、有激情的但却尚未记住诗为何物的人，他会在上述人物身上看到一种美好的迷狂，其情形一如恋爱中的女子别出心裁地为《福音书》绣一个精巧的边框，她从福音书当中读出了爱情的幸福；一如恋爱中的女子数着恋人来信中的每一个字母。只是，他仍然能看出喜剧性之所在。——这样的人物足以成为人们的笑柄。人们有何权利发笑是另外一个问题，因为整个时代已变得缺乏激情这一点并没有给人发笑的权利。狂热者的可笑之处在于，他的无限激情把他抛向了一个错误的对象（一个近似的对象），而好的方面则是，他有激情。

事情的转折——放开《圣经》而抓住教会，其实是一个丹麦观念。不过，我个人既不会以爱国的名义为这个“无与伦比的发现”（这是对天才的当事人所有观念的官方称谓——原创者和仰慕者先生们）欢呼雀跃，也不希望政府下令让全体民众在虔诚的感恩中为这个“无与伦比的发现”来一句“我们赞美你，主啊”。^{（34）}更好的、无法言传的轻松的方式是——至少对我来说，让格伦德威留着属于他的东西：无与伦比的发现。^{（35）}一度有传言，尤其是当戴尔布吕克等人在德国发起了一个类似的小规模运动之时，格伦德威的观念事实上应归功于莱辛，除了其无与伦比性。^{（36）}于是，格伦德威的优点就成为这样：他以奇妙的精明、罕见的怀疑技能和精致的辩证法，把一个提问方式存在着问题的小小的苏格拉底式的疑问转变成了一个永恒的、无与伦比的、世界历史性的、绝对的、向着天堂呼喊的和阳光灿烂的真理。尽管有人认为格伦德威牧师与莱辛之间有着某种关联，对此我根本不予接受，因为这个无与伦比的发现在其无与伦比的绝对性方面明白无误地留有格伦德威的原创痕迹。说它取自莱辛是不公正的，因为在格伦德威所有的一切当中根本没有让人联想到莱辛的东西，也没有那位理解力的大师在无与伦比的顺从的前提下要求所有权的东西。假如说精明的、辩证的林伯格博士，“无与伦比的发现”的才华横溢的法律顾问和保护者可能欠莱辛点儿什么的话，这话人们倒该听听。^{（37）}不管怎么说，这个发现中的很多东西都应归功于林伯格的才华，因为正是通过他，这发现才获得了形式，才被逼进一种辩证的态度，它变得较少跳跃，较少无与伦比性，但却更接近于常识。

格伦德威正确地认识到,《圣经》不可能抵御怀疑的入侵,但他却没有看到,其根源在于,攻击和辩护同时存在于一种近似之中,这种近似居于永远持续的斗争之中,它对于人们把永福建基其上的无限的决断而言是非辩证性的。由于他没有辩证性地注意到这一点,他纯粹靠运气身处这些假设之外,而《圣经》理论的巨大价值和值得敬佩的学术意义恰好在这些假设之内。对辩证性的关系而言,运气是不可思议的。就这一点而论,他和他的教会理论处于同样的假设之中就更为可能。一度地,他的确以对《圣经》的毁谤言辞冒犯了那些老路德派,当然了,毁谤之言、发号施令而非思想只能满足那些崇拜者,而且是在超凡的意义上。(38)任何他人都会轻易看到,当吵闹的谈话缺少思想性时,轻率就会在散漫的表达之中恣意行事。

就像从前《圣经》将客观地决定何为基督教一样,现在教会成了可靠的客观根据。尤其是教会中流传下来的“活泼的圣言”、信经以及圣礼经文。(39)

直到此时一切才明晰起来,论题是以客观方式加以处理的。谦卑的、直接性的、完全非反思性的主体天真地确信,当客观真理牢牢树立起来之时,主体就可以随时准备好进入其中。我们在此直接见证了青春(老格伦德威引以为豪),它对于那个微妙的苏格拉底式的小秘密毫无知觉,那秘密就是——难点就在于主体的关系。(40)假如真理是精神,那么真理就是内心化,它不是直接性的精神与一组命题之间的直接的、完全随意的关系,尽管如今人们令人困惑地用主体性最具决定性的表达——信仰来称呼之。在向着目标的努力中,非反思的方向总是向外的、趋向于、冲着客观性而去。苏格拉底式的秘密在于,运动是向内的,真理就是主体在其身内的转变;除非基督教想成为一种无限的后退,这个秘密在基督教中只能通过向内心的更深的沉潜而被无限化。一个对希腊无与伦比的未来做出预言的天才恰恰不熟悉希腊文化。(41)对希腊怀疑主义的研究将被强烈推荐。人们会彻底习得,但理解它总要花费时间、练习和训练方法(直白之言的窄门!),感性确定性是非确定性——更别提历史确定性了,它只是一种近似;而肯定性以及与其的直接性的关系则是否定性。(42)

关于《圣经》的第一个辩证性的困难在于,它是一部历史文献,它一旦成为根据,那种导入式的近似就登场了,主题被导入括号之中,其结论人们将永远等待。《新约》是某种已然过去的东西,因此在严格的

意义上它是历史性的。这正是迷惑人的地方，它阻止人们以主观的方式、而要以客观的处理难题，后者却根本不会使之出场。《哲学片断》第四、第五章通过取消理应间隔1800年的同时代弟子和最后一代弟子之间的差别的方式，集中处理这个难题。这一点意义至关重要，以免该难题（神以人的形象存在的矛盾）与该难题的历史、也就是总共1800年所生的见解相混淆。（43）

于是，《哲学片断》以试验的方式提出了这个难题。如今，关于《新约》作为已然过去的东西而生的难点看似被教会消释了，这的确就是目前的情形。

在这一点上格伦德威的理论是有其长处的。尤其经过了林伯格以娴熟的司法敏锐性的发展之后，教会清除了所有的证明以及就《圣经》所要求的证明，因为《圣经》是某种已然过去的东西，而教会存在着，是一个现存物。林伯格说过，而且是正确地说过，从“教会存在着”当中要求一个证明是荒谬的，就像要求一个活人做出“他本人存在着”的证明一样。^[7]（44）在这个方面，林伯格完全正确，他的优点在于坚定性和清晰的确定性，以至他牢牢地抓住了某种东西。

于是，教会存在着；通过教会（作为现存的、与问话者同时同在的教会，以之难题被赋予了平等的同时共在性）人们得以获知，在本质上何谓基督教；因为这就是教会所宣称的。

正确。不过，即使林伯格也无法让问题停留在这一点上（我更愿面对一个辩证法家，而把无与伦比交给格伦德威）。也就是说，在说了教会存在着、人们通过教会得以获知何谓基督教之后，又有宣称说，这个教会，这个现存的教会，就是使徒的教会，它与已经存在了1800年的教会是同一个。于是乎，定语“基督教的”就大于“现存的教会”；关于“现存教会”的断言指示出它已然成为过去，即它是历史，其意义与说《圣经》是历史相同。所有的优点顷刻化为乌有。唯一超出证明的历史是同时的存在，而每一种对过去的规定都要求证明。因此，如果有人对另一个人说“证明你的存在”，那人回答“荒谬”就是完全正确的。相反，如果他这样说，“我目前存在着，我与400年前就已经存在的我在本质上是同一个人”，那么第一个人就会正确地说，“这里需要一个证明”。一个如林伯格那样擅长做逻辑推导的辩证法老手竟然没有注意到这一点真是奇怪。

就在人们借助“活泼的圣言”强调连续性之时，问题被带到了《圣经》理论当中完全相同的地方。反对意见就像小精灵，人迁移，小精灵

也随之迁移。有时这在当下是具有欺骗性的。通过突然地改变行动计划，如果人们仍然足够幸运，结果无人对新的防御工事发起攻击，那么，一个如格伦德威般的天才很容易在这样的看法中感到幸福之至，即在其无与伦比的发现的帮助下，目前一切皆好。就让教会理论像《圣经》不得不做的那样抵挡住正面冲撞，就让所有的反对意见试图扑灭它，那又怎样呢？与前面完全一致的是（因为任何其他行为都将毁灭教会理论本身，并且将论题移置主体性之内，论题在那里适得其所，只是它未被客观的格伦德威所认可），一种导论科学将成为必需，这门科学要证明信经的原创性，它在1800年间的任何地方、任何时刻的同义性（批判工作在此将会遭遇《圣经》理论一无所知的困难[8]），于是人们就会在故纸堆中翻腾。（45）“活泼的圣言”毫无用处，它自然也不会帮格伦德威指明这一点。因此，这一点不会怀着某种希望出现，毋宁说它只会带着某种错误的愿望出现。“活泼的圣言”宣告了教会的存在。千真万确，撒旦本人都无法剥夺这一点。但是，“活泼的圣言”并没有宣告，教会已经存在了1800年，它在本质上是同一的，它完全未经改变，等等；一个辩证法新手都能看透这一点。作为存在之显现的“活泼的圣言”与同时在场者的直接的、不可证明的存在彼此呼应，但是，就像过去是不可证明的一样（也就是说，它高于证明），“活泼的圣言”并不与之相呼应，因为增加的谓词所指示的只是直接性的存在。就历史已然成为过去这一规定性而言（出自死者的“活泼的圣言”），格伦德威向那些未能理解“活泼的圣言”的有福的或者决断性的力量的人们发出的诅咒，既不能证明格伦德威在思考，也不能证明他的对手没有在思考。

林伯格博士的头脑过于出色，以至于他无法忍受年复一年地拉响警报，正是他本人使此事发生了转折。只要人们对“我相信基督教会”或者“我相信基督教会存在”哪句最准展开争论，他本人就会求助于旧书，以便当错误的说法出现时进行证明。（46）当然，除此之外也没有什么可做的了，除非人们新增一种对基督教信经的拒斥，即一种与无与伦比的发现和“活泼的圣言”的咒语相关的对所有合理思想的拒斥。[9]（47）

沿着这条道路，近似再次开始，括号摆好，而人们不知道它何时结束，因为这是、且只能是一种近似，其奇特性在于，它想要多长就能有多长。

相应地，与《圣经》理论相比，教会理论的长处就在于它清除了后期历史，并且把历史变成了现在。（48）可是，一旦详尽的规定出现，这

种长处立刻就会消失。

其他偶然提及的信经在抵御攻击方面比《圣经》所具有的优越性相当晦暗。《圣经》是本大书，而信经只有几行，这说法是一种虚幻的安慰，它实际上只对这样一些人有效，这些人未曾发现，思想的复杂并不总与语词的冗长呈正比。攻击者只需改变一下进攻方位，也就是说对准信经，于是一切将再次活跃起来。假如攻击者为了拒绝圣灵的人格尝试去解释《新约》的话，他们可以坚持林伯格做出的区分，即在信经中应该称“神圣之灵”还是“圣灵”。⁽⁴⁹⁾这只是一个例子，因为毫无疑问，在历史问题上我们不可能找到一个如此客观的决断，以至于任何怀疑都无法挤入其中。这一点也指示出，论题应该以主体的方式被提出，而想要以客观的方式使自己确信不疑、并以此躲避风险则是一个误解，正是在风险之中，激情才做出选择并且在激情中坚持这选择。假如后世的人安全地、也就是客观地步入基督教，并且因此参与到第一代入冒着主体所可能经历的生命危险才换得的、并且在同样的危险之中用整个一生才获得的东西之中，这是极不公平的。

如果有人，简短的陈述更容易坚持且难于攻击，此人隐瞒了一点，即在简短的陈述当中包含的多重思想。相应地，其他人同样有权说，冗长地展开（在此情况下，两者出自同一些人，这里就是使徒）更为清晰，因此它更容易坚持且更难攻击。⁽⁵⁰⁾不过，在这个方面所说的一切，赞同的和反对的，都只是一种近似的怀疑主义。⁽⁵¹⁾

教会理论被充分赞美为“客观的”。在我们这个时代，“客观的”一词是在宣称荣誉，以之思想家们和预言家们认为他们在告诉对方某些重要的东西。遗憾的是，人们在何处能做到客观，在严格科学的意义上人们极少能做到这一点；因为具有敏锐的亲历的博学之士是极罕见的。反之，在与基督教的关系上，客观性是一个极端不幸的范畴；一个心怀客观的基督教而别无其他的人，他正因为如此而是异教徒；因为基督教事关精神、主体性和内心性。现在，我不会否认教会理论是客观的，相反我将做出如下展示。如果一个对自身的福祉有着无限的、充满激情的关切的个体与教会理论相关联，结果他将自身的福祉建基其上的话，此人就会显得滑稽可笑。他显得滑稽不是因为他对激情充满无限关切，这一点正是他的优点；相反，他显得滑稽可笑是因为客观性与其关切之间是不协调的。假如信经的历史性（它出自使徒之手等）将成为决定性因素，那么每一个音节都应该被无限地坚持。可是既然信经只能以近似法

获得，个体就会陷入矛盾之中，即他要、也就是想要将自身的永恒福祉与信经相关联，但又无法做到，因为近似永无终结。（52）由此，他永远都不会把自身的永恒福祉与信经相关联，而是与某种没有那么激情洋溢的东西相关联。如果人们达成一致意见使用信经而非《圣经》，那么，与焦虑的、因解经而生的狂热相类似的现象就会产生。个体因其激情而成为悲剧性的，因其将激情抛向某种近似物而显得滑稽可笑。——假如有人想强调洗礼之圣事，并且将自身的永恒福祉建基于人们受洗的事实之上，这人还是滑稽可笑的；不是因为充满无限关切的激情是滑稽的，相反，激情恰恰是令人尊敬的，而是因其对象只是一个近似的对象。我们所有人都心安理得地活在这个信念当中，即我们都已接受了洗礼。但是，假如洗礼要成为决定性的因素，对于我的永恒福祉具有无限的决定意义的话，那么，我以及所有不是以客观方式而有福的人，所有没有把激情当作儿戏的人（这样的人根本没有把永恒福祉作为根基，因此他很容易将之建基于些微小事之上）都应该要求确定性。唉，不幸的是，就与一个历史事实的关系而言，我只能获得一种近似。我的父亲曾说过此事；教会有登记；我有证明文件，^[10]诸如此类的东西。我放心了。但是，如果一个人拥有充足的激情去理解永恒福祉的意义，如果让他尝试把永恒福祉与受洗相关联，他会陷入绝望。沿着这条道路，为了确保自身，教会理论不得不直接导向洗礼运动，或者导向重新洗礼和重复圣餐式，假如教会理论确已产生某种影响的话，假如并非一切都已客观化了的活。（53）

恰恰因为格伦德威是诗人，他在直接性的激情之中颠簸摇荡，这正是他身上值得赞扬之处，他感觉到了一种需求，而且在直接的意义上深刻地感觉到了这种需求，他需要某种坚实的、以至他可以把辩证法排除在外的东西。但是，这样的需求是对一种迷信的支柱的需求，因为如前所述，任何欲将辩证法排除在外的界限正因为如此就是迷信。正因为格伦德威在直接性的激情之中摇荡，他不会不知道何为诱惑。就诱惑而言，人们在走捷径，他们抓住了某种有魔力的东西，然后获得了充足的时间去关切世界历史。不过矛盾恰恰在此：在与自身的关系方面，人们信任某种有魔力的东西，但又忙于整部世界史。当诱惑以辩证的方式贴近的时候，当胜利持续地以辩证的方式被建构起来的时候，一个人自己就会有足够的事情可做。当然，如此一来，人们也就不会用无与伦比的景象造福整个人类了。

在事关个人的永恒福祉的问题上，从受洗这样的确定性当中获得安宁，就像犹太人把割礼和身为亚伯拉罕的后裔作为他们与上帝的关系的决定性证据，这一点在其他方面是否是非基督教的，对此我不打算做出评判。（54）也就是说，人们不是在与上帝的自由的、精神性关系的当中获得安宁（我们这才真正地处于主体性理论之中，真正的宗教范畴隶属于此，这里每个人只应拯救自身并且专注于此，因为拯救持续地越来越困难——在内心性之中沉潜得更深，个体越来越有意义。在主体性理论当中，扮演世界历史性的天才、并且作为一个超凡之辈世界历史性地与上帝建立友谊，这就像花花公子与道德生活之间的关系一样），而是在某种事件之中，也就是通过那种有魔力的洗礼^[11]而把诱惑排除在外，不愿让信仰穿透洗礼。（55）我根本没有什么见解，只是以试验的方式引出论题。

* * *

就《圣经》理论而言，尽管本书作者对于隐藏起来的辩证的歪曲越来越深信不疑，他仍将怀着感激和崇拜之情想起在命题范围内取得的杰出成就，想起那些以罕见的学识和彻底精神写就的著作，想起那种努力所带来的有益影响，这种努力体现为一种文学，对其整体情形本书作者丝毫不敢宣称拥有特殊的学识。就格伦德威的理论而言，本书作者在分歧的瞬间既未感到丝毫痛苦，也没有因与这个思想家产生分歧而生出被遗弃的感觉。任何希望确切地知道自己身在何处、且不愿身处喧闹之中的人，并不想与格伦德威为伍，尤其当喧闹成为人身在何处的唯一具体规定性之时。就林伯格博士而论，他是一个学识渊博的人，因此也是一名有经验的辩证法家，作为同盟，他总能带来巨大的收益；作为敌人，他总会使斗争变得困难。不过他也是有趣的，因为他是一名训练有素的剑客，他总在出招儿，但却不是绝对地刺杀，结果幸存者很容易就能确信，被杀死的并不是他，而是某种巨大的绝对性。我向来认为林伯格没有得到公平的待遇，当格伦德威牧师每年享受着一定数目的出自敬重的捐献以及来自崇拜者的杂费的时候，林伯格博士却不得不身居幕后。

（57）不过说实在的，对于林伯格我们的确可以说，他的脑子好使。而说格伦德威是先知、游吟诗人、古斯堪的那维亚诗人和预言家那些话倒值得怀疑，他以一种几近无与伦比的目光注视着世界历史，同时用另一只眼睛寻找着深刻的东西。（58）

§3 数百年来对基督教真理的证明

论题以客观的方式被提出了。那位可信赖的主体这样想：“就让基督教真理成为确定的、清楚的吧，我会像男子汉一样接受它，这一切是自然而然的。”不过不幸在于，基督教真理因其悖谬形式^[12]而与荨麻有着共同之处：如果这位可信赖的主体想以那种免于进一步考察的方式来掌握它的话，他只会刺痛自己。或者更准确地说（因为这是一种精神关系，“刺痛自己”只能在比喻的意义上理解），他根本就没有掌握它，他以客观的方式抓住其客观真理，结果他本人却居于真理之外。

这种争论根本不可能以真正的辩证方式加以处理，因为它一开口就会转变成假设。一个假设可以通过存在3000年的方式变得更真实，但它却永远不会成为能够决定一个人的永恒福祉的永恒真理。伊斯兰教不是已经存在了1200年了吗？⁽⁵⁹⁾1800年的可靠证据，说基督教已经渗透了各种生活中的关系，说它再造了世界，等等，这可靠性只是一种幻象，以此那些下定决心的、选择性的主体陷入了题外话之中。就决定永恒福祉的永恒真理而言，1800年并不比一天具有更强大的证明力。相反，1800年以及这一切，一切在此方向上被告知的、言说的和重复的东西，都有一种极度分心的力量。所有人本性上都志在成为思想家（荣耀和赞美归于上帝，他按自己的形象造了人！）。⁽⁶⁰⁾这并不是上帝的错，是习惯、例行公事、缺乏激情、矫揉造作以及与左邻右舍的闲谈逐渐腐蚀了大多数人，结果他们变得毫无思想，他们把自己的永恒福祉建立在这个、那个或第三个东西之上。他们并未察觉此处的奥秘，因为缺乏激情，他们关于永恒福祉的言谈都是虚假做作的，因此之故，这言谈才能建立在“火柴棍论证”之上。⁽⁶¹⁾

于是，争论只能以修辞手法加以处理。^[13]如今，真正的雄辩实属罕见，真正的雄辩一定会三思而后行，或许这一点可以解释为什么我们时常听到争论。最大限度上，争论不会寻求以辩证的方式向前推进（因为只有浅尝辄止者才会以此方式开始，然后他转而抓住修辞手法），它只想给人留下深刻印象。讲话人先将观察的或者怀疑的主体从与其他人的关联中孤立出来，然后他用无可计数的先人、用成千上万的人与这可怜的罪人直接对抗。他会说：现在你还有胆否认真理吗？你敢、你还敢自认为真理在你手中，而1800年间无可计数的先人和成千上万的人都生活在错误之中吗？你敢说，你这可怜的单个的人，你敢把这些成千上万

的众人——其实就是整个人类——都推向毁灭吗？看吧，他们从坟墓中爬出来了。看，他们从我的思想面前走过，那些一代又一代在基督教真理当中找到了慰藉的信徒们，他们的目光将评判你，你这胆大妄为的反叛，直到审判日的分离阻止你看他们，因为你被发现有所亏欠，你被丢在外边的黑暗中，远离了永福，等等。（62）在这个巨大的阵形背后（成千上万的众人），这个懦弱的讲话者在使用论证的时候会颤抖，因为他感觉到，他的全部行动是矛盾的。

不过，他没有伤害罪人。从1800年的高度倾泻而下的修辞沐浴相当振奋人心。讲话者将会受益，尽管不是完全以他所意味的方式。他是通过把主体与其他人分开的方式而受益的。唉，这是一项伟大的服务，因为只有少数人能够靠自身做到这一点，而在这个姿态上的尝试是步入基督教的一个绝对条件。这1800年所引发的恰恰是恐怖。作为赞同证据，对于单个主体决断的瞬间而言，这1800年等于零；而作为反对的恐怖，它们是上乘的。问题只是，演说家能否成功地把罪人带入这种沐浴之中；他对于罪人是不公正的，因为罪人其实并没有肯定或者否定基督教真理，而只是思考他与基督教真理之间的关系。就像故事中的冰岛人对国王说的那样：“太过分了，陛下”，因此罪人也可以说：“太过分了，尊敬的牧师，这些成千上万的人有什么用呢？”（64）人们脑子糊涂了，他们不知道何去何从。如前所述，正是基督教本身才赋予了单个的主体以巨大的意义；基督教只希望与单个的人建立关联，并且与每个个体建立关联。在某种意义上，对这1800年的使用是违背基督教的，人们以之想诱惑或者吓唬个体步入基督教，但他并没有进入。如果他要步入基督教，他这样做是不管这1800年是支持他还是反对他。

这里透露的意思在《哲学片断》当中已经得到了充分的强调，也就是说，不存在径直的、直接性的向基督教的过渡。因此，所有企图借助修辞学的助推力或者甚至用抽打的办法帮助人们步入基督教的人，他们都是骗子。不，他们并不知道自己在做什么。（65）

第二章 思辨的考察

思辨的考察把基督教理解成一种历史现象。因此，关于基督教真理的问题也就意味着用思想来贯穿基督教，结果最终基督教本身成为永恒的思想。

思辨的考察有一个良好的性质，它没有任何假设。它来自无，没有设定任何东西，不从“请求”开始。（66）因此，我们肯定不会遇到前面提及的那些假设。

不过仍然有一样东西是假定的：基督教是被给定的东西。人们认定，我们所有人都是基督徒。唉，唉，唉，思辨思想太客气，世界的进程太奇怪！一度地，承认自己是基督徒是有生命危险的；如今，怀疑一个人是否是基督徒则要谨慎了，尤其是当这种怀疑并非叫嚣着要取消基督教的时候，因为那样的话这事还真会引起注意。不然。假如有人直截了当地说，他对自己有些担心，觉得称自己为基督徒有些不恰当。他并不会被放逐或处死，但是人们会向他投以愤怒的目光并且说：“无事生非的人真无聊！为什么他就不能像我们其他人一样呢？我们都是基督徒。这就像某某先生一样，他不愿和我们其他人一样戴帽子，偏要当怪人。”假如他已结婚，他的太太会对他说：“亲爱的，你从哪儿得到这个念头的？你怎么会不是基督徒呢？你难道不是丹麦人吗？地理书上难道没有写着，基督教路德宗在丹麦占统治地位吗？你不是犹太人，也不是伊斯兰教徒，那你能是什么呢？异教在1000年以前就被扑灭了，因此我知道，你绝不是异教徒。你难道不是像一个优秀的公务员那样在办公室好好工作吗？难道你不是一个基督教国家的、基督教路德宗国家的良民？那么你当然是基督徒了。”看吧，我们变得多么客观，即使一名公务员的妻子也是从整体、从国家、从社会观念、从地理科学出发推论至单一者。于是，自然地，单一者就是基督徒，他有信仰……因此，在这个问题上无事生非就是轻浮的，也是异想天开的。既然这一点总是令人不快的，即不得不承认自己并未拥有所有人理所当然认定已经拥有的东西，或者只有当人们愚蠢到暴露自己弱点的时候才会公正地获得某种特殊意义的东西，那么，没有人愿意承认就不奇怪了。人们更容易承认预

设了某种技能和类似的东西的事物。只是，对象越无意义，也就是说，因所有人都拥有而无意义，承认也就越令人尴尬。“令人尴尬”，这其实就是担心自己不是基督徒的现代概念。因此之故，我们都是基督徒，这是被给定的。

但是，思辨思想或许会说：“这都是些半瓶子醋和通俗哲学家提出的通俗简单的看法；思辨思想与之毫无关系。”（67）噢，被思辨高超的智慧排除在外是多么可怕呢！不过在我看来奇怪的是，人们总是谈论着思辨、思辨，仿佛它是人，或者说某人就是思辨思想。思辨成就一切，思辨怀疑一切，等等。另外，思辨者变得非常客观，他都不会说他自己了。因此，他不说他怀疑一切，而是说思辨怀疑一切，而且他这样说是出于思辨——别的就不说了，就跟说私事时一样。难道我们不应该达成一致意见吗：要做人！众所周知，苏格拉底曾说过，如果假定长笛演奏，我们同时必须假定长笛手的存在。（68）同理，如果我们假定思辨思想，我们必须同时假定一名或者多名思辨者的存在。“因此，可贵的人，最令人尊敬的思辨先生，我至少敢以主体的说话方式接近您。亲爱的朋友，您怎么看待基督教呢？也就是说，您是否是基督徒呢？这里不是问您是否超越了它，而是问您是否是基督徒。那么可能的是，就思辨者与基督教的关系而言，‘超越’意味着停止为人曾经之所是，一桩真正的明希豪森的伟业，一桩或许对思辨思想而言可能的伟业——我并没有掌握那种巨大的力量，但是对于作为人的思辨者来说，这桩伟业肯定是不可能的。”（69）

于是，思辨者（假如他不像那位公务员妻子那样客观）也想来考察基督教。他并不在乎他人是否接受了基督教，类似的关切是留给师范生和外行的，当然也留给了真正的基督徒，他们绝非不在乎自己是否为基督徒。他考察基督教，以使用思辨的、真正的思辨的思想来贯穿它。假设整个事业只是妄想，假设它不可能完成；假设基督教就是主体性、是内在性；再假设，只有两种类型的人才能对之有所了解：一种是那些对自身的永恒福祉充满无限的、热情的关切的人，他们在信仰之中将自身的永恒福祉建基于与信仰的关系之上；另一种则是那些在相反的激情之中（但却仍在激情之中）拒绝自身的永恒福祉的人——幸福的与不幸的恋人。再假设，那种客观的漠不关心认识不了任何东西。只有同类才能相互理解，那句老话“凡被认知的，都以认知者的方式被认知”也可以做如下展开，即存在着这样一种方式，以此认知者什么都不认识，或者说

他的认识等同于幻象。(70)有一种观察，观察者身处的确定状态意义重大，而当他不在那种状态的时候，他什么都无法认识。于是乎，他可以欺骗他人，说他处于那种状态之下，尽管他并非如此。但是，假如事情顺利，他本人宣称自己并未处于那种必需的状态之下，那么他就没有欺骗任何人。设若基督教在本质上是某种客观的东西，那么观察者理应是客观的；但是设若基督教在本质上是主体性的，那么观察者是客观的就是个错误。就认知对象即为主体的内在性的认知而言，认知者理应处于这种状态之中。但是，主体性最大的努力表现为对自身的永恒福祉的无限的、充满激情的关切。即使在世俗之爱当中，观察者也应处于爱情的内在性之中。只是关切的意义在这里并不十分重大，因为所有的爱情都是幻想，正因为如此它才拥有某种客观的面向，从而使得对二手经验的谈论成为可能。反之，如果用神人关系来穿透世俗之爱，不完美的幻想，残存的客观性的表象就会消失；那个未能处于此种状态下的人，他的观察不会为他赢得任何东西。怀着对永恒福祉的无限的、充满激情的关切，主体处于最大限度的努力之中，处于最极端处，并不是说那里没有客体存在（一种不完美的和非辩证性的区分），而是说上帝以否定的方式临现于主体之中，在这种关切之中成为永恒福祉的形式。

思辨者把基督教视为一科历史现象。但是，设若基督教根本不是这个样子。“这是何等的愚蠢，”我听到有人说，“何等无与伦比的对原创性的追求，尤其在思辨思想已经掌握了历史必然性的时代还说出这样的话来！”是啊，思辨能够掌握些什么呢？假如有思辨者说他已经掌握了历史现象的必然性，我会请求他停留片刻，梳理一下在《哲学片断》第4章和第5章之间的“间奏曲”当中坦陈的重重疑虑。因此，现在我要提及那个部分，我一直都很乐意把它作为进一步的辩证展开的基础，如果我有幸与一位思辨者、与一个人打交道的話，因为我不敢去招惹思辨思想。现在看看这个无与伦比的对原创性的追求吧！让我们采用一个类比。我们以一对夫妇为例。看，他们的婚姻在外在方面留下了鲜明的印迹，它构成了生存中的一个现象（在较小的程度上，就像基督教在世界历史的层面上对整个生活留下了印迹一样）。但是，他们的夫妇之爱不是什么历史现象；现象是无足轻重的，它们只有通过爱才对夫妻双方有意义，而从其他方面观之（即客观地），现象就是欺骗。基督教也是如此。基督教真的那么具有原创性吗？与黑格尔“外在的就是内在的、内在的就是外在的”原则相比，基督教是最具原创性的。(71)但是它将会更具原创

性，假如黑格尔的原则不仅被同时代人所崇拜，而且在历史的长河之中获得一种反作用力，从而取消在可见的和不可见的教会之间做出的区分。（72）不可见的教会绝非历史现象，它不允许以客观的方式加以看待，因为它只存在于主体性之中。唉，我的原创性看起来如此平庸，尽管我曾追求原创性，不过我对它并无意识，我所说的是任何一个小学生都知道的，尽管他们并不知道如何将之表达清楚，在这一点上小学生与伟大的思辨者之间是相通的，所不同在于，小学生太不成熟，而思辨者则过于成熟。

思辨的观点是客观的，对此我并不否认；相反，为了更清楚地表明这一点，我将重复我的努力，即将之置于与主体对自身的永恒福祉充满激情的无限关切这种关系之下，随后，一切将昭然若揭，思辨的观点就是客观的，而主体因此变得滑稽可笑。他之所以滑稽并不是因为他的无限投入，（相反，那种不是无限地、充满激情地有所关切、但却让人觉得他关切自身的永恒福祉的人才是滑稽的）；不，滑稽存在于客观事物的错位之中。

假如思辨者同时是信仰者的话（这一点也曾被宣称），那么他早该意识到，思辨之于他的意义永远都不会与信仰相同。正是作为信仰者，他才对自身的永恒福祉充满无限关切，并且在信仰中对之确信无疑（注意，信仰者获得确信的方式可能是这样的，即并非一劳永逸的，而是每天怀着无限的、个体性的、充满激情的关切获得信仰的坚定精神）。

（73）他没有把永恒福祉建基于思辨之上，相反，他以怀疑的态度对待思辨，不让思辨把他从信仰的确定性之中骗出来（这种确定性在每个瞬间都在其身内拥有无限的不确定性的辩证性），从而步入那种漠不关心的客观知识之中。从单纯的辩证角度出发，事情就是这样。因此，如果他说他要把自身的永恒福祉建基于思辨之上，他就是滑稽地自相矛盾，因为思辨思想在其客观性中恰恰对他的、我的、你的永福全然漠不关心；永恒福祉存在于主体通过最大的努力所获得的不断削减的自我尊重之上。而且，在自我标榜为信仰者的问题上他撒谎了。

或者，思辨者不是信仰者。思辨者自然并不滑稽可笑，因为他根本就没有探问自己的永福，只有当满怀激情和无限关切的主体将自身的永福与思辨相关联的时候，滑稽才会出现。思辨者甚至并没有提出此前讨论的问题，因为作为思辨者，他过于客观，结果他不会关切自身的永福。但是我还要说一句，为了使这一点清楚了，即假如有人误解了我

众多的言论，那么是他要误解我，我是无辜的。荣誉归于思辨思想，每一个真正沉浸其中的人都将受到赞美。在我看来，否认思辨的价值（尽管他们会希望把在教堂庭院等地的银钱兑换人作为渎神者驱逐出去）就是在出卖自己，对于那些几乎倾其生命、尽其全力服务于思辨的人，尤其是对于那些崇拜古希腊的人们来说，否认思辨的价值是愚蠢的。（74）人们应该知道，亚里士多德在讨论幸福的时候把最高的幸福置于思想之上，令人联想到那些不朽的神祇把思想当作有福的消遣。（75）进一步说，对于学者无所畏惧的热情和服务于理念时的坚韧，人们应该既理解，又尊敬。只是对于思辨者言，关于其个人永恒福祉的问题根本不会出现，因为他的任务是不断地远离自身并且客观化，以之他与自身分离，成为了思辨的观照的力量。（76）对于所有类似的东西我知道得一清二楚。不过要看到，那些不朽的神祇，那些思辨者的伟大原型，他们根本不关心自身的永福。因此，这里的论题从未在异教思想体系当中出现。若要以同样的方式处理基督教，其结果只能是混淆。既然人是时间和永恒的综合，那么思辨者所能享受到的思辨的幸福就是一种幻象，因为他想在时间当中不朽。思辨者的谬误正在于此。因此，比思辨的幸福更高的就是对于自身的永恒福祉充满激情的和无限的关切。说它更高正是因为它更真实，因为它确定地反映了人的综合性。

如是观之（在某种意义上甚至无须解释，对自身永恒福祉的无限关切是否更高，因为这里的主旨在于，永恒福祉就是被问及和被讨论的），滑稽性就会轻易在矛盾之中显现。主体充满激情地投入对自身的永恒福祉的无限关切之中，而现在他想借助思辨的帮助，也就是说借助他自己的思辨。但是为了从事思辨，他必须走上一条相反的道路，他要在客观性之中放弃自身、丧失自身，从他自身之中消失。这种不一致势必会阻止他开始，并且对沿此道路所获得的所有断言做出滑稽的评判。反向观之，这与前面所说的观察者与基督教的关系完全相同。基督教是不能被客观地观察的，而这正是因为它欲将主体推向极端；而当主体以此方式被正确树立的时候，他就不能把永恒福祉与思辨联结起来。我想用一个比喻来说明充满激情和无限关切的主体与思辨之间的矛盾，假如后者想要对他有所帮助的话。人们锯木头的时候不应死命地压住锯子；手上使的劲越小，锯子工作得越好。假如有人把全部的力量都压在锯子上，他根本就没法锯木头。同样地，思辨者要使自己在客观的意义上轻，而充满激情的、对自身的永恒福祉表示无限关切的人则要尽可能地

使自己在主体的意义上重。正因为如此，他不可能从事思辨。假如基督教要求单个的主体拥有这种无限的关切（这一点已被假定，因为论题即围绕于此），那么很容易看到，在思辨当中他是不可能发现他所追求的东西的。——这一点也可以这样表述：思辨根本不可能让论题显现，因此，它做出的全部回答只不过是令人困惑的东西。

注释

（1）“给定的事实”原为拉丁文 *res in facto posita*。

“毫不迟疑”原文为德文 *ohne weiter*。

（2）“最终”原文为德文 *am Ende*。

（3）“讽刺”原文为 *Epigram*，指浓缩为一个句子的精练韵文，用以表达讥讽、讽刺等，还可译为“格言”、“警句”、“隽语”。

（4）“所有的脑袋都悬在一个脖子上”语出罗马皇帝卡利古拉，参见斯维顿（*Sveton*）的传记《卡利古拉》（*Cajus Cæsar Caligula*）第30章。

（5）参卡尔·罗森克朗兹（*Karl Rosenkranz*）在《神学百科全书》（*Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*）中对《圣经》所做的历史和神学研究，包括考察经书中神启的成分，辨析经书真伪和可信性，包括内容的真实性、意义的完整性（即自成书后未做过修改）和作者的可靠性（即未受不相关动机的支配）三个方面。文中的“灵感”（*Inspiration*）一词原指受神的启发。

（6）“英国人挖隧道”指泰晤士河底的首条隧道。工程始于1825年，由法国工程师 *M.I. Brunel* 负责，在解决无数事故和技术难题后，隧道终于修成，并于1843年3月开放。该隧道的建成被视为当时伟大的技术成就之一。

（7）“批判神学”（*kritische Theologie*）可能指19世纪新教中出现的对《圣经》的保守诠释，代表人物有德国神学家 *奥斯豪森*

（*H. Olshausen*）和丹麦神学家 *沙林*（*C.E. Scharling*），他们反对以 *鲍尔*（*F.C. Baur*）和 *施特劳斯*（*D.F. Strauß*）为代表的图宾根学派的激进观点。

（8）可能指古典语言学家 *麦德维教授*（*Johan Nicolai Madvig*, 1804—1886），他曾因整理出版多部西塞罗著作而享誉欧洲。

（9）“悬置状态”原为拉丁文 *in suspensio*，“故此”原为拉丁文 *ergo*。

（10）路德曾指出，《雅各书》不属于《新约》。他的论据是，该

书并非出自第一代基督徒之手，因为它所强调的“人称义是因着行为，不是单因着信”（2：20—24）与保罗在《罗马书》中所说的亚伯拉罕是因信而非因其行为称义（4：1—6）的观点相矛盾。

（11）“魏瑟说过，他要把自己置身于拥挤的人群之外”很可能指魏瑟（Johan Herman Wessel, 1742—1785）的戏仿式悲剧《没有袜子的爱情》（Kierlighed uden Strømper）中的台词。

（12）“赞同的和反对的”原文为拉丁语 *pro et contra*。

（13）“结束题外话”原文写为 *Claudatur*，指拉丁—希腊短语 *claudatur parenthese-sis*，其中 *Parenthesis* 为“插入语”、“题外言论”、“题外话”、“括号”，短语意为“结束或终止题外话”。

（14）“从认可的东西出发”原文写为 *e concessis*，正确的拉丁文写作应为 *ex concessis*。

（15）“沿着这条错误的道路与真正的对象越来越远”原文为 *et Menneske gaaer i Farer hvor han gaaer*，语出 H.A.Brorson 的赞美诗“Jeg gaaer i Farer, hvor jeg gaaer”（1734）。

（16）“漂亮马”原文为法文 *Paradeur*，指外表漂亮、精力充沛而动作标准的马匹；“穿过括号的快马”原文为 *Parenthes-Durchløber*。

（17）“无所不在又无处存在”原文为拉丁语 *ubique et nusquam*。

（18）“信仰的能量和力量”（*Troens Kraft og Styrke*）以及后面的“恐惧与颤栗”（*Frygt og Bæven*）语出《哥林多前书》2：3—5，保罗对哥林多人说：“我在你们那里，又软弱，又惧怕又甚战兢。我说的话、讲的道，不是用智慧委婉的言语，乃是用圣灵和大能的明证，叫你们的信不在乎人的智慧，只在乎神的大能（*Guds Kraft*）。”

“在信仰的门前”（*ligger ved Troens Dør*）指《出埃及记》4：7中，耶和華对该隐说：“你若行得好，岂不蒙悦纳？你若行得不好，罪就伏在门前；他必恋慕你，你却要制伏他。”

（19）“师傅”（*Tugtemester*）一词可能语出《加拉太书》3：24，保罗写道：“这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。”

（20）“信仰的徒然”对应于 *Troens Forfængelighed*，意指信仰的表面化、世俗化，指《出埃及记》20：7中的“十诫”之一：“不可妄称耶和華——你的神的名（*Du skal ikke tage HERRENS din Guds Navn forfængeligen*）；因为妄称耶和華名的，耶和華必不以他为无罪”。

《哥林多前书》15：17，保罗写道：“基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里。”

《约翰福音》5：44：“你们互相受荣耀，却不求从独一之神来的荣耀，怎能信我呢？”

（21）“贫儿培尔·埃里克森”（Fattig Peer Eriksen）是一个固定短语，因贺伯格的喜剧《好事之徒》（Den Stundesløse）而为人所知。

“渔夫成为使徒”指《马可福音》1：16—20中所讲的耶稣收西门、安得烈、雅各、约翰四位渔夫为第一批门徒的故事。

“高山挪移”语出《马太福音》17：20。耶稣对门徒说：“是因你们的信小。我实在告诉你们，你们若有信心，像一粒芥菜种，就是对这座山说：‘你从这边挪到那边’，它也必挪去；并且你们没有一件不能做的事了。”

（22）“狂热”（Zelotismen）一词来源于耶稣时代的激进犹太组织“奋锐党”，由犹太下层民众组成，他们狂热地宣称弥赛亚即将来临，主张用暴力实现犹太民族的解放。

（23）“当草生长的时候，考察者已经饿死了”（medens Græsset groer, saa dør Betragteren）是对丹麦谚语medens græsset gror, dør horsemor eller koen（草生长的时候，马或牛已经饿死了）的戏仿，意为“提供帮助要及时”，还有“诺言的实现拖时太久”。

（24）“归为荒谬”原为拉丁文in absurdum，源于短语reductio in absurdum，即逻辑学中使观点陷入自相矛盾的“归谬法”。

（25）“调和”原文为mediation，该词是丹麦黑格尔主义哲学的核心概念，它对应于黑格尔著作中的Vermittlung或Versöhnung。

（26）就“怀疑”或者“否定性”作为辩证运动的驱动力而言，黑格尔哲学可被归为一种无休止的怀疑主义，驱动力中的每一个因素都要通过矛盾被扬弃。

（27）“印刷许可证”原为拉丁语Imprimatur，指新闻检查机构签发的书籍印刷许可证。在贺伯格喜剧《艾拉斯姆斯·蒙荅努斯》（Erasmus Montanus）第三幕第三场，剧中人培尔·戴根自信地展示他少得可怜的拉丁语知识，他把imprimatur理解成了一个人物，而非哲学系的许可证，他问：“谁是今年的Imprimatur？”

（28）参希罗多德《历史》第1卷第32章。富有而强大的吕底亚国王克罗索斯认为自己是幸福的人。他问希腊哲人兼政治家梭伦，这是

否偶然，后者立刻回答，这个问题不可回答，因为他尚不知克罗索斯是否会幸福地死去。在一个人生命终结之前，没有人敢自称是幸福的。

（29）“你我之间”原文为德文unter uns。“黑格尔主义者之间的秘密”可能指Fr.Richter最早于1833年在其著作中所指出的，黑格尔体系否定个体灵魂不死，因而否定了整个基督教。之后，怀斯

（C.H.Weisse）、哥舍尔（C.F.Göschel）、小费希特（I.H.Fichte）、费尔巴哈（L.Feuerbach）等都参与了讨论，引起了黑格尔主义的左右之分。

（30）这里所说的“逸事”在《普卢塔克道德论文》一书中两个不同的地方出现过。普卢塔克（Plutark，约50—125），希腊哲学家、历史学家。欧达米德一世（Eudamidas），公元前331至前305年任斯巴达领袖。“学园”为柏拉图始创于公元前387年，他死后由其外甥斯彪西波（Speusippos）掌管，公元前339年斯彪西波去世后，由希腊哲学家塞诺克拉底（Xenocrates，公元前395—前314）掌管。公元529年贾斯廷皇帝勒令关闭“学园”。

（31）“平静”原文为Ataraxie，指不受外界影响的、与世无争的心态。它是希腊哲学学派犬儒主义、斯多噶主义和怀疑主义共同推崇的重要美德。

（32）保罗·马丁·缪勒（Poul Martin Møller, 1794—1838），丹麦作家、语言学家、哲学家，曾任哥本哈根大学哲学教授。他的三卷本《遗著》于1839年至1843年出版，三位编辑之一奥尔森（F.C.Olsen）著有《缪勒的生平》（Poul Møllers Levnet），与第三卷同时出版。文中“令人尊敬的编辑”即指奥尔森。

（33）在19世纪的思辨美学当中，喜剧获得了新的价值。在美学概念的发展中，喜剧不仅处于比悲剧更高的阶段，而且喜剧还成为终结美学理念的远景。黑格尔、罗彻尔（H.T.Rötscher）、怀斯以及丹麦的海伯格、马腾森都展开过这个思想。

（34）“无与伦比的发现”（mageløs Opdagelse）指格伦德威于1825年提出的基本思想，即基督教的文献并不是《圣经》，而是由教会世代传播的“活泼的圣言”（det levende Ord，参注39），即面向上帝的祈祷、《信经》以及圣礼经文。格伦德威（N.F.S.Grundtvig, 1783—1872），丹麦牧师、赞美诗作家、历史学家和政治家。

“我们赞美你，主啊”原文为拉丁文te deum，是安布罗斯赞美诗te

deum lauda-mus osv.的开头，在丹麦语赞美诗中这句写为：“O store Gud!vi love dig osv.”

(35)“让格伦德威留着属于他的东西”原文为lade Grundtvig behold hvad hans er，这是对《马太福音》中22：15—21中的at give kejseren,hvad kejserens er（该撒的当给该撒）的戏仿。

(36)戴尔布吕克（Ferdinand Delbrück,1772—1848），德国哲学教授，1826年出版《菲利普·梅朗斯顿：信仰的导师》（Philipp Melanchton,der Glaubenslehrer.Ein St-reitschrift）一书，并引起广泛讨论。格伦德威曾于1827年翻译过该书的一个章节，后又撰写过批判性的评论。

“格伦德威的观念事实上应归功于莱辛”，此说出处不明。

(37)林伯格（J.C.Lindberg,1797—1857），神学家，1828年撰写博士论文，1822年起担任“大都会学校”希伯来语讲师，1830年因积极参与格伦德威发起的教会斗争被辞退。1844年成为牧师。他在很多文章当中坚决捍卫格伦德威的观点，同时还为有觉悟的非信徒组织晚祷。

(38)“得罪了老路德派”可能指格伦德威的论文《路德改革真的要继续下去吗？》（Skal den Lutherske Reformation virkelig fortsættes?），见林伯格编辑的《基督教与历史月刊》第1辑，哥本哈根1831年。文中有这样的句子：“甚至《圣经》也不是有效的，因为它既非上帝，亦非人或精神，它只是一本书，也就是死的东西，它自己并不会说话，只会在精神和肉体上受人摆布。因此，如果我们忘记了这一点，在说起《圣经》的时候就好像它能够思想、言说、行奇迹似的，这就是中世纪迷信的残余。”正统的路德派奉行“《圣经》原则”（sola scriptura），即《圣经》是基督教信仰的唯一的绝对权威。

(39)“活泼的圣言”（det levende Ord），语出《使徒行传》7：38，意为“上帝的话”。这段讲的是摩西，“这人曾在旷野会中和西乃山上，与那对他说话的天使同在，又与我们的祖宗同在，并且领受活泼的圣言传给我们。”格伦德威在19世纪30年代使用该术语时，着意强调的是“上帝口中说出的话”（ord af Guds mund），强调其言说性，以区别于“死的”经卷用语。

“信经”（Trosbekjendelsen）指基督教权威性的基本信仰纲要，信徒受洗入教时必须读经文，主要有《使徒信经》（Apostle's Creed）、《尼西亚信经》（Nicene Creed）等。

(40) “我们在此直接见证了青春”可能暗指格伦德威著作中多处满怀激情提及的“北欧的青春”、“北欧的希望”等诗化字眼。

(41) “对希腊的未来的预言”可能指格伦德威在三卷本《世界历史手册》(Haandbog i Verdens-Historien, 1833—1843年出版)中对于1832年重建的希腊王国寄予的巨大期望。

(42) “直白之言”(Frisproget)可能指格伦德威本人自居的语言风格,指非浮华、非炫耀的写作风格。

(43) “总共”原文为拉丁文summa summarum。

(44) 林伯格在论文《论最新丹麦文版祈祷书当中基督教信仰的形式》中指出,假如教会不是使徒的教会,则它根本就不存在;如果没有教会,则没有基督徒能够坚持说自己是基督徒。不过,林伯格本人并没有使用“荒谬”(Nonsens)一词,尽管这个词用来描绘他本人的证明十分恰当。

(45) 19世纪40年代,格伦德威、P.C.克尔凯郭尔(索伦·克尔凯郭尔的兄长)和林伯格在一系列论文当中展开对信经理论的历史证据的寻找,该理论认为,信经是“出自我主本人之口的话”,它在基督复活升天40日之后由基督传递给使徒。

(46) 1834年,主教拉斯姆斯·缪勒(Rasmus Møller)撰文攻击了格伦德威的教会理论,林伯格在同年做了回应。之后,主教之子H.U.缪勒博士与林伯格就同一论题展开了新一轮笔战。

(47) 信经中的首条“拒斥”为:“我们拒斥魔鬼及其所有的行为,所有的本质。”

(48) “后期历史”原文写为det Senere-Historiske(英the later-historical),指自基督升天到作者的时代这段时间的教会和《圣经》的历史。

(49) 1834年,当明斯特(Mynster)成为主教时,林伯格对1830年出版的《丹麦祈祷书》(Forordnet Alter-Bog for Danmark)中,将1688年版本中den Helligaand(在《附言》中写为den Hellig-Aand,即“圣灵”)改为den hellige Aand(“神圣之灵”)的做法进行批判,认为新版的拼法否认了圣灵作为人格的存在。格伦德威于1838年撰文《关于路德宗教义问答中小小的e的激烈争论》,批评林伯格拘泥于拼写的错误。

(50) “在此情况下”原文为拉丁文in casu。

(51) “赞同的和反对的”原文为拉丁文pro et contra。

(52) “近似法”原文为拉丁文approximando。

(53) 1840年至1845年，洗礼派运动在丹麦兴起，其领袖为克伯纳 (Julius Købner) 和蒙斯特 (Peder Christian Mønster)，起因是1839年10月末，一些信徒在哥本哈根外围实施了浸入式洗礼，违反了国教会规定，引发了一系列警方公诉和神学界争论。与明斯特主教的意见相一致，1842年12月27日，所有洗礼派成员的子女被要求重新接受洗礼，哥本哈根的洗礼派成员子女将被强制到三一教堂受洗，不管其父母意愿如何。格伦德威认为，世俗势力应远离宗教领域，P.C.克尔凯郭尔反对强制性洗礼。

(54) “亚伯拉罕的后裔” (at være Abrahams Børn) 语出《罗马书》9:7，保罗说：“也不因为是亚伯拉罕的后裔，就都做他的儿女。”

(55) “超凡之辈”原为拉丁文Extraordinarius，指非同寻常之人，尤其指大学里的特聘教授，区别于Ordinarius。

(56) 这里说的钱 (原文写为Rbd.，全称为Rigsbankdaler) 指1813年至1875年丹麦国家银行发行的货币，后来为丹麦克朗所取代 (1 daler = 2 kroner)。1844年，哥本哈根海关官员年收入为600 rbd.，一个家庭每年一般需要400 rbd.即可维持；一个手工业学徒年收入为200 rbd.，不过学徒的生活费和住宿费由师傅支付。

(57) “捐献和杂费” (Offer og Accidentser)。“捐献”指城镇居民付给教会的一定比例的钱以及农夫上交的“什一税” (农牧产品的十分之一归教会)；而所谓“杂费”指的是教会在行婚礼、洗礼和葬礼时收取的费用。

(58) ①“先知”、“诗人”、“预言家”等用来描绘格伦德威的字眼其实是格伦德威在著作中的自我描述。

②“他以一种几近无与伦比的目光注视着世界历史”可能指格伦德威于1812年至1817年出版的三卷本《世界通史》，他以《圣经》为出发点对人类历史做出了诠释。

(59) 阿拉伯先知穆罕默德 (570—632) 于公元7世纪创建伊斯兰教，至克尔凯郭尔生活的19世纪，伊斯兰教正好存在1200年。

(60) 《创世记》1:26—27。“神说：‘我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人……’神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”

(61) “火柴棍论证”(Svovelstikke-Argumenter)指薄弱而不清晰的论证。

(62) “亏欠”语出《但以理书》5:27,但以理为巴比伦王伯沙撒解释墙上的字时说:“提客勒,就是你被称在天秤里,显出你的亏欠。”

(63) 让·保尔(Jean Paul)是德国作家约翰·保尔·弗里德里希·里希特(Johann Paul Friedrich Richter,1763—1825)的笔名,该作家以幽默著称。注释者未查明引文出处。

“丢在外边的黑暗里”(blev lukket undenfor i Mørke)语出《马太福音》22:13,国王的婚礼上有来宾未穿礼服,国王对仆从说:“捆起他的手脚来,把他丢在外边的黑暗里;.....”

(64) 故事出处不明。“尊敬的牧师”是对神职人员的尊称,其中,Deres Velærværdighed是对普通神职人员的尊称;Deres Høiærværdighed是对较高或最高神职人员的称呼。

(65) 耶稣被钉上十字架时说:“父啊!赦免他们;因为他们所做的,他们不晓得。”参《路加福音》23:34。

(66) “请求”原为德文bittweise,实际上是对拉丁语precario(请求)的翻译。黑格尔在《逻辑学》(Wissenschaft der Logik)讨论哲学的开端时三次使用该术语。他指出,哲学应避免以“bittweise”为开端,也就是避免从某种有条件的假设开始,而后者正是早期哲学和各部门具体科学的起始方式。

(67) “半瓶子醋”原文为Seminarister,本意是“师范生”,泛指学业上的半瓶子醋。

(68) 见《申辩篇》27b。

(69) 德国男爵明希豪森(Karl Friedrich Hieronymus von Münchhausen,1720—1791),以1781年发表一些令人难以置信的假故事而闻名,多是关于打猎和战争的故事。1785年,这些故事被译成英语,1787年又由诗人G.A.Bürger回译为德语,该著作的丹麦语译本出现在1834年。德国当代著名作家埃里希·凯斯特纳(Erich Kästner)曾为儿童编写过明希豪森的故事,充满了令人捧腹的笑料。《哲学片断》第5章注27提到此人,根据上下文意将之译为“吹牛大王”。

(70) “凡被认知的,都以认知者的方式被认知”原为拉丁文quicquid cognoscitur,per modum cognoscentis cognoscitur。此意可追溯到托马斯·阿奎那《神学大全》(1,12,4),其中有类似的表述:

Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis (认知者的认识是以认知者的方式完成的) , 旨在说明人类不可能认识上帝的本质。

(71) “外在的就是内在的, 内在的就是外在” (det Udvortes er det Indvortes og det Indvortes det Udvortes) 指黑格尔在《逻辑学》和《小逻辑》中“das innere”和“das Äussere”的区分以及本质同一的观点, 该观点被丹麦黑格尔主义者海伯格和阿德勒通俗化。在《小逻辑》§ 139节中, 黑格尔说: “外与内首先是同一个内容。凡物内面如何, 外面的表现也如何。反之, 凡物外面如何, 内面也是如此。凡现象所表现的, 没有不在本质内的。凡在本质内没有的, 也就不会表现于外。”参《小逻辑》, 贺麟译, 商务印书馆1994年版, 第289页。

(72) “可见的和不可见的教会”指路德教派在外部的、真实的教会 (带着全部的缺点) 与内在的、理想的教会即“上帝的天国”之间所做出的经典区分。也指受洗者与信徒之间的区分。

(73) “坚定精神” (Troens visse Aand) 很可能语出路德所译《诗篇51:10》: “神啊, 求你为我造清洁的心, /使我里面重新有正直的是 (‘正直’或作‘坚定’) 。” (Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und gieb mir einen neuen gewissen Geist) 。在1740年的《旧约》丹麦译本中, 原话写为en stadig Aand; 1992年新译本中为en fast Aand。可译为“坚定精神”。

(74) 指《马太福音》21: 12—17中所记述的耶稣净化耶路撒冷神殿的事迹。耶稣把所有买卖人赶出神殿, 推倒了兑换银钱的人的桌子和卖鸽子之人的凳子, 并说: “经上记着说: ‘我的殿必称为祷告的殿, /你们倒使它成为贼窝了。’”

(75) 参亚里士多德《尼科马可伦理学》第10册、第7、8章 (1177a12—1178b32) 。中译可参苗力田的修订译本, 中国社会科学出版社1999年版, 第231—233页。

(76) “观照的力量”原文为skuende Kraft, 英译为gazing power。

[1] 《哲学片断》这本小册子强调了这对矛盾, 强调或者提出了如下论题: 基督教具有某种历史性 (关于基督教的最高限度的知识只不过是一种近似, 最为精湛的历史性探究也只不过是“几乎”、“几乎一样”) , 但是作为历史性的基督教, 而且恰恰是由于这个历史性, 基督教将对人的永恒福祉具有决定性的意义。毋庸赘言, 这本小册子卑微的成就仅仅在于提出问题, 将其从所有夸夸其谈的和思辨的尝试性解释当中

解救出来，这些尝试实际上只说明了一点，即解释者根本不知道问题何在。

[2]这一次，辩证法仍然不能被排除在外。或许有一两代人活在这样一种信念之下，即他们已经找到了一个标志着世界和辩证法的终端的围栏，但这毫无用处。因此，很长时间以来，人们借助权威确立信仰，以此把辩证法排除在信仰之外。假如人们询问信仰者，也就是与他进行辩证的谈话，他会恣意坦然地把问题转变成这样：我现在不能、将来也不能对此做出解释，因为我信赖他人、信赖圣人的权威，诸如此类。这是一个错觉，因为辩证法会干脆地追问，也就是与他进行辩证性的谈话——权威究竟为何物，为什么现在还把这些东西视为权威。于是，与他进行的辩证谈话并非关于他出于对那些东西的信赖而生的信仰，而是关于他对那些东西的信仰。

[3]灵感与批判性研究之间的错位关系就像永恒福祉与批判性考察之间的关系，因为灵感只能是信仰的对象。或者，人们对批判充满热情是因为那些经书是受灵感启发的？结果，相信经书受灵感启发的信仰者并不知道，他要相信哪部经书受灵感启发。或者，灵感是批判的产物，因此当批判完成之时，它同时证明了这些经书是受灵感启发的？若果如此，人们永远都不会接受灵感，因为批判工作充其量只能算作一种近似。

[4]这种客观的考察在这里也被归为荒谬，主体性被设定。（24）如果我们问，为什么最小的音节都会有无限的意义，答案只能是，因为主体是无限关切的，结果正是主体的无限关切成为决定性的因素。

[5]我们也应这样理解宣扬肯定性的黑格尔哲学中的怀疑。（26）在黑格尔看来，真理是持续的世界历史的进程。每一代人、每一个阶段都是合法的，但却都仅是真理的一个环节。假如这里不加入一点儿江湖骗术，它假设说，黑格尔教授这一代或者其后的当今时代就是“印刷许可证”，这一代就是最后的一代，世界历史结束了，则我们所有人都将陷入怀疑之中。（27）充满激情的真理问题甚至没有出现，因为哲学首先欺骗个体使之成为客观的。肯定的、黑格尔式的真理就像异教中的幸福一样具有欺骗性。只有在“以后”人们才能知道他是否幸福。（28）同样地，下一代人才会知道，在前一代人身上真理何谓。体系的巨大奥秘（不过这一点只在你我之间，就像黑格尔主义者之间的秘密一样）类似于普罗泰戈拉的智者理论：“一切皆相对”，只是这里的“一切皆相对”是在持续不断的进步之中的。（29）可是，没有人因此受益。假如他偶然地从普卢塔克（《道德论文》）那里获知了拉克代蒙人欧达米德的一桩逸事，他肯定会好好想一想。欧达米德曾在学园看到年迈的塞诺克拉底与其弟子探寻真理，他问：“这位老者是何许人？”人们回答他，这是位有智慧的人，寻求美德的人物之一，他惊呼：“那他什么时候才去使用这美德呢？”（30）很可能，持续的进步也引发了一个误解，即人们认为一个冒失鬼在思辨之中才能摆脱黑格尔主义。远非如此。这里需要的仅仅是常识，喜剧的精髓，一点儿希腊式的平静。（31）在逻辑之外，同时也因黑格尔未能排除的某种歧义性而部分地在逻辑之内，黑格尔及黑格尔主

义成了喜剧领域内的冒险。现在，已故的黑格尔很可能视已故的苏格拉底为自己的老师，毫无疑问，后者会找到些笑料，也就是说，假如黑格尔未曾改变的话。的确，苏格拉底找到了一个配与他谈话的人，尤其是以苏格拉底式的方式发问（这是苏格拉底有意对所有亡故者做的事）：他是有知还是无知。如果黑格尔开始背诵某些章节，并且许诺说一切都将在此处清晰起来，如果苏格拉底对此会形成些微印象的话，那么，他可能会极大地改变自身。——这则脚注也许是我发牢骚的恰当地方。在《保罗·缪勒的生平》当中，仅有一处告白传达了缪勒晚年对黑格尔的看法。在此制约下，那位令人尊敬的编辑受到了对死者的偏爱和尊敬的左右，而且还不安地顾及了某些人可能要说的话，顾及了一个思辨到几乎达到黑格尔水准的公众可能做出的评判。⁽³²⁾不过，或许就在这位编辑认为他是出于对死者的偏爱而行事的那一刻起，他就在破坏死者的形象。比收在文集里的很多格言更值得注意的，并且与这部小心谨慎且品味十足的传记以优美而高贵的方式记录下来的很多青年时代的插曲一样引人注目，保罗·缪勒在一切呈现为黑格尔主义之际做出了完全不同的评判。他最早说到黑格尔的时候几乎是愤怒的，直到他健全的幽默天性教会他专门冲着黑格尔主义微笑，或者我们更清楚地忆起，他是冲着黑格尔主义开怀大笑的。谁会迷上保罗·缪勒而忘了他的幽默，谁会崇拜他而忘了他的健全心智，谁会认得他而忘了他的笑声？这笑声对人是有益处的，尽管这笑声并不能使人十分清楚他所笑的是什么，因为他的漫不经心不时会使人感到困惑。

[6]总体言之，人们仅凭一点立刻就能识别出那种无限反思，只有在无限反思中，主体才能对其永福表示关切，那就是：它随时随地与辩证法相伴。一个字、一个句子、一本书、一个人、一个社会，随便什么，一旦它要成为界限，而界限本身并不是辩证性的，它就是迷信和愚蠢。人身上总有一种需求，它既舒坦又关切，它想要把某种坚固的东西抓牢，这东西能将辩证法排除在外，但是，对神而言这就是懦弱和欺骗。甚至一切事物当中最可靠的东西，一个启示，当我接近它的时候，它正因为如此而成为辩证的；甚至一切事物当中最牢固的东西，那种无限的否定性的决断，它是身内有上帝存在的个体的无限表现形式，它立刻就会成为辩证的。一旦我把辩证性移开，我就是迷信的，而就在我瞬间努力获得了曾经获得的东西这一点而言，我就是在欺骗上帝。不过，成为客观的、迷信的要舒服得多，吹嘘这一点、宣扬轻率也要舒服得多。

[7]在辩证的——形而上的精确界定之下，正是因为存在是一个比所有证明更高的概念，因而要求证明才是愚蠢的；而反向观之，从本质推导出存在则是一个跳跃。

[8]为小心谨慎之故，我必须在此重复辩证法。不难想象，一个有着充足想象力的人注意到了这些困难的烦琐，这人会说：不，还是《圣经》更好。不过，我们不要在漫不经心之中忘记，这种“或多或少”、“更好更坏”的表述囿于近似的本质的不完美，它与永福的决断不相匹配。

[9]从另一方面说，任何一个想象力没有完全僵化的人，假如他记得那场

争论的话，他肯定不会否认，林伯格的行为活生生地令人联想到一种忧心忡忡的、学识渊博的解经努力。我永远都无法从林伯格的方法步骤中找到任何老练世故的东西，设若讲理而公正的人没有在灵感的驱动下勇于评判人心，而林伯格一直为这种评判所困扰。

[10]上帝才知道，格伦德威牧师是否认为，存在着一个可以证明一个人确实受过洗礼的“活泼的圣言”。

[11]当人们说，在洗礼的思想当中抵御诱惑的可靠依据在于，上帝在洗礼当中对我们做了些什么，那么，用这种规定性而想把辩证的东西排除在外自然就只是一种幻象，因为辩证性会随着对这种思想的内在化、随着占有而出现。每一个天才，甚至是前所未有的最伟大的天才，都会竭尽全力、心无旁骛地在自身之内向内心沉潜。不过人们都希望一劳永逸地摆脱诱惑，因此在诱惑出现的瞬间，信仰并非趋向上帝，信仰成了对人们确实受洗这件事的信仰。如果大面积的伪装在这里没有被遮挡的话，在心理学方向上值得关注的案例早就会出现，即人们关切地想知道是否真的受洗。倘若赌1万块钱，我们所有人都已受洗的确定性也就不会被缓议了。（56）

[12]此处参《哲学片断》。

[13]或许最好来一个幽默的转向，就像让·保尔所说的：就算所有关于基督教真理的证明被放弃或者被反驳，有一个证明会留存下来，即基督教已存在了1800年。（63）

第二部 主体问题，主体与基督教真理的关系，或成为基督教徒

第一册 关于莱辛

第一章 致谢莱辛

假如有位可怜的私人思想家，思辨性的异想天开者，就像居住在高楼顶层阁楼上的穷房客一样，他在自己的小天地中陷入了对他而言过于困难的思考。假如他有种不祥的预感，这座大楼的基础有某种缺陷，但却无法查明实情。假如无论何时他从阁楼窗户探头张望，惊恐地发现为美化和扩建大楼所付出的加倍努力，结果在他看到这一切并且感到惊恐万分之后，他陷入虚弱之中，就像躲过前次大扫除而在隐蔽的角落里过着悲惨生活的蜘蛛一样，他在忧惧之中预感到一场暴风雨即将来临。假如每当他向他人倾诉自己的怀疑的时候，因为他的表达方式与通常的思想表达方式不同，他的诉说被看成腐尸身上的破衣烂衫。（1）假如，如我所说，这样一位私人思想家和思辨性的异想天开者突然结识了一个人，此人的名望不会直接地成为其思想正确性的保证（这位可怜的房客还没有客观到能够自动地从名望反向推论出真理的地步），不过这名望却是投向被弃者的幸运的微笑，在这位名人身上可以看到有那么一两点困难的思想被触及。唉，当这位可怜的房客用对名人的辉煌记忆来安慰自己的时候，在这个小天地之中是何等的欢乐、何等的喜庆呢，同时他的思考活动也赢得了从容自信，困难成形了，希望生成，一种理解自身的希望，也就是说，首先是理解困难之所在，然后或许是战胜这困难！就理解困难而言，其情形一如培尔·戴恩在教阶问题上错误地提出的观点——“先当上教区执事”。（2）先是理解困难，然后人们总是能够解释困

难——假如人们能够做到的话。

于是我要说，亦庄亦谐地：大名鼎鼎的莱辛，请原谅这种迷狂式的谢词，原谅这种玩笑的形式！这谢词确实保持了一定距离，它不是强迫性的；它没有世界历史性的呼喊，没有体系的力量，它纯粹是个人的。假如这谢词有所不是，其原因就在于它过于迷狂，不过玩笑可以弥补。这种玩笑在颠倒了的关系中自有其深刻的根据：在那些试验性地提出怀疑但却没有解释为什么的人身上，在那些试验性地尝试着在超自然的范围内推出宗教但没有解释为什么的人身上。

这谢词与人们通常所采取的、而且我也认为是正确的对莱辛的崇拜无关。我自认没有资格以那种方式崇拜他。这谢词无关莱辛的学识，吸引我的不是那个别出心裁的神话，说他曾担任过图书管理员；也不是那条格言，说他是图书馆的灵魂，他以一种几乎无所不在的亲历性掌握着渊博的知识，一个受思想的洞察力统治的庞大器官，听命于精神的暗示，服务于理念。⁽³⁾谢词无关诗人莱辛，无关他在创作戏剧化的句子时的掌控能力，无关他以诗化方式揭示心理活动的权威性，无关他的目前为止尚无法超越的戏剧台词，它们在对话的轻松往复之间自由活动，在对话的相互交错中无拘无束，尽管这些台词包含着沉甸甸的思想。

⁽⁴⁾谢词无关美学家莱辛，无关他下令在诗与视觉艺术之间所画出的分界线，它与教皇所划疆界具有完全不同的决定性意义；无关他在美学方面所做的丰富多样的观察，它们甚至持续到当今时代。⁽⁵⁾谢词无关智者莱辛，无关那种谦逊地躲藏在寓言的卑微外表下的别开生面的智慧。

⁽⁶⁾不，这谢词事关这么一点，其棘手之处正在于，人们不能直接地崇拜他，或者通过崇拜与他建立一种直接性的关系，因为他的长处就在于阻止人们这样做。他宗教性地将自身孤立为主体性之内；在宗教的方向上，他不允许自己被骗而成为世界历史性的或者体系性的，他明白并且懂得去坚持，宗教只关乎莱辛，关乎莱辛自己，正如它以同样的方式关乎每一个人。他明白，他与上帝有着无限的关系，但却与任何人都没有任何直接的关系。看吧，这就是我致辞的对象，我感谢的对象，如果关于莱辛的所言都是确定无疑的，如果。假如一切确定无疑，那么莱辛就有权说：没什么好谢的。假如一切确定无疑！是的，我将徒劳地带着崇拜的劝说冲向他，徒劳地恳求、威胁、反抗。他确实已经掌握了那个宗教的阿基米德支点，以之，人们不仅可以推动整个世界，而且为了发现它就需要一种世界力量，假如人们掌握了莱辛的命题的话。但愿一切如

此！——现在来看看他的成果吧。假如他接受了基督教，假如他抛弃了基督教，假如他捍卫了基督教，假如他攻击了基督教；那么，基于对他的信任，我也可以接受相同的意见。他有着充足的诗化想象力，他能随时与那个1812年之前发生的事件同时共在，而且其方式非常具有原创性，结果所有的历史幻象、所有的被客观地倒转的错误都被阻止了。

(7) 好吧，就在这一点上来看莱辛吧。不过，他仍然拥有怀疑主义的与世无争和充分的宗教感去辨别宗教的范畴。假如有人否认这一点，我会要求就此投票表决。现在看看他的成果！奇妙的莱辛！他一无所有，什么都没有，没有一丝成果的痕迹。真的，一个保守秘密的忏悔神父，一个对自己及恋人发誓保持沉默并且因保守誓言而不朽的女子，一个带着所有的信息步入坟墓的人，没有任何一个人比莱辛在完成困难的任务之时更加小心翼翼了，而且他还要说出来！即使是撒旦本人，作为第三者，也无法像第三者那样肯定地说出某事；对于上帝而言，当他作为宗教的一部分的时候，他永远都不会成为第三者，这一点正是宗教的奥秘。

或许这个世界一直缺乏人们能够称之为的真正的个体，具有决断力的主体，艺术化地彻底反思的人们，自主思考的人们，他们与那些高声呼喊者和说教者们截然不同。世界和主体变得越客观，宗教的范畴也就越困难，因为宗教性正在主体性之中，这也就是为什么说那些想与宗教保持世界历史性的、学术性的和客观性关系的想法几乎都是非宗教的夸张的原因。不过，我把莱辛拉出来并不是为了向某人求救，因为仅仅是想成为充分的主体而向另一主体求助本身就已经是在向客观性努力了，这是出于可能性、伙伴关系和共同利益而朝着拉多数人选票迈出的第一步，是向把神人关系转变成思辨事业迈出的第一步。

但是，要想真正成为主体，问题的关键在于主体必须洞彻哪些反思性命题，他必须抛弃什么样的客观的东西，他就此拐点的意义、职责和标记所形成的无穷的看法。尽管这种观察和思考方式要求大幅度减少能做出选择的个体的数量，尽管我认为莱辛是唯一的不是为了向他求助而将他拉出来的人（噢，假如有人敢、敢与他建立一种直接性的关系，这人真的要被帮助了！）。窃以为这一点相当可疑的原因是，通过向他人求助，我在自相矛盾，并且取消了一切。假如主体未能自行从客观性当中穿出并且走出，所有向另一位主体的求助都只是误解；假如这个主体这样做了，他会很清楚地了解自己的进程，了解那些辩证性的命题，其

宗教性生存即根据它们且在它们之中。宗教主体的发展进程有一种奇特性质，即这条道路只为单一者存在，在他身后道路就会关闭。神难道不知道应该如何维持他的身价？无论何处，哪里有不同寻常的、有价值的东西可看，哪里就会有拥挤的人群，但是主人自会小心安排，结果每次只有一个人获准进入——拥挤的人群，群众，民众，世界历史性的骚动则留在外面。神当然拥有最珍贵的东西，还知道以完全有别于世俗管理的方式保卫自身，知道以完全不同的方式阻止任何人利用拥护者群体世界历史性地、客观地、科学性地溜进去。理解这一点的人可能会通过行动表达相同的意思，但是，相同的行动在一个人身上可能会表现为厚颜无耻，在另一个人身上则表现为宗教的勇气，这一点无法客观地做出区分。莱辛是否成就了这样的伟绩，是否谦卑地顺从神意且爱着人类，结果他助神以一臂之力，通过与他者的关系来表达他与神的关系，这种方式使得那种无稽之谈无从滋生，即他将建立起与神的关系，而其他则通过他建立自己与神的关系：谁能确切地知道这一切呢？假如我能确切地知道，我可以求助于他；若我能够求助于他并且有权这样做，那么莱辛肯定没有成就此伟绩。

莱辛当然属于遥远的过去，一个在世界史的—体系化的铁道上消失的小车站。向他求助就是在评判自身，是用某种客观的意见向所有当代人证明，他无法与这个高速前行的时代齐头并进。（8）于是诀窍就在于，跳上头一列车厢，越早越好，把世界历史抛在身后。回忆莱辛是令人绝望之举，因为就此可以肯定的是，这人完了，他将被远远地甩在后面，如果莱辛已经说出了人们想要说的话，除非说，要么莱辛所言均为真（在此情况下，以列车的速度远离它就要三思而后行），要么人们并未给自己充分的时间去理解莱辛，他总是知道如何巧妙地避免将自我、他的辩证知识以及居于其间的主体性快速转移给所有者。不过要当心，当我们全副武装以应对所有谦卑和诱惑的时候，最可怕的东西依然存在：假设莱辛是在欺骗他！是的，那个莱辛的确是自我主义者！（9）在宗教方面他总为自己留有某些东西，某些他肯定说过的、但却是以一种巧妙的方式说出来的东西；某些大学辅导教师不能一口气背诵出来的东西；某些保持不变、但却不断变换形式的东西；某些不会提交给系统模本的模式化的东西，而是训练有素的辩证法家提出、修改、再提出的东西，相同却又不相同。莱辛在根本上是讨人嫌的，他在辩证事物方面不断地变换用词，如同数学家令学生感到困惑一样，那学生没有关注数学

上的证明，而是满足于靠观察字词得出的偶然知识。莱辛可耻地使那些极愿意以导师的名义发誓的人们陷入尴尬，他们永远都不会与莱辛建立起对于他们而言唯一自然的关系，即发誓的关系。（10）莱辛本人并没有直接说：我攻击基督教，结果发誓者可以说：我们发誓。莱辛也没有直接说：我要捍卫基督教，结果发誓者可以说：我们发誓。他是在误用他的辩证技巧，结果他必然会促使那些人错误地发誓（因为他们必然会发誓），一方面，他们发誓，他现在说的与以前说的相同，因为形式和话语方式相同；另一方面，他们发誓，他现在所说的与以前的不同，因为形式和话语方式有所改变，其情形一如那位旅行者，他发誓说认出了抢劫犯，但却指认了一个无辜的人，因为他只能认出抢劫者的假发，而认不出抢劫者，因此他本该明智地限定自己发誓的范围，说他只认识假发。（11）不，莱辛根本不是一个严肃的人，他所从事的全部活动缺少了那种使其他人感到满足的严肃性和真正的可靠性，那些人会事后思考，但却不会深思熟虑。（12）再看看他的文风吧！好辩的语调，每时每刻都有充足的时间吐出连珠妙语，甚至是在一个动荡的年代。根据我发现的一份老报纸，和现在一样，那是一个前所未有的动荡年代。这种风格的漫不经心发展成一种穷追细枝末节的比喻，仿佛展示本身就有某种价值，仿佛一切都风平浪静，尽管印刷工和世界历史、甚至是整个人类都在期盼着他完工。这是一种不遵循写作规范的学术散漫。诙谐与严肃的交织使得第三者不可能确切地知道究竟何为严肃，何为玩笑，除非这个第三者通过自己的力量获知。这种微妙方式或许有时会错误地强调了无关紧要的东西，结果有识之士恰好以此抓住了辩证的决定性内容，而异端们则没有获得任何谈资。这种与其个性彼此吻合的展示方式另辟蹊径，它没有讲摩西式的口号，没有讲官方话语和当代流行语，它们将会在双引号之下暴露出作者是在紧随时代的脚步，而莱辛却秘密地吐露隐情，他紧随的是思想的脚步。（13）他戏弄性地使用“我”的灵敏度堪与苏格拉底相比，他摆脱了与他人相伴的局面，或者更准确地说，就那种关键在于与之独处的真理的问题上，他保护自己不是为了获胜而与他人为伍，因为这里无可赢取，除了“在上帝面前一无所知”这个无限的玩笑外，他不希望人们环绕在孤独思想的危险四周，因为现在这样才是正途。所有这一切是严肃的吗？这是严肃的吗？他以同样的方式对待所有的人，尽管形式有所不同？这些都是严肃的吗？他不仅避开了狂热分子把他拉入某种积极社交活动之中的愚蠢企图，而当他们想把他排除在外

的时候，他嘲笑他们愚蠢的傲慢；而且他丝毫没有受到高贵的雅各比激情洋溢的雄辩的影响，也不曾被拉瓦特对其灵魂的可爱而单纯的忧虑所打动？^{（14）}这会是一个严肃者的结局吗？他的临终之言与所有其他人的——一样晦涩，^{（1）}就连高贵的雅各比都不敢保证莱辛灵魂的拯救，而这一点本是雅各比严肃关切的事，几乎与他关切自身的拯救一样。这是严肃的吗？就让那些严肃到甚至无法理解玩笑的人们来决定吧，他们或许算得上是称职的法官，除非说一个人不理解玩笑就不可能理解严肃，那位严肃的罗马人——尤提卡的加图（据普鲁塔克的《道德》），已经通过揭示玩笑和严肃之间的辩证互动关系指明了这一点。^{（15）}不过，假如莱辛并非严肃之人，那么，对于那些放弃了如此多的东西、放弃了世界历史和当代体系只是为了向他求助的人来说，还有什么希望呢？

这就是在宗教方面接近莱辛的困难之所在。假如我提出一些思想，并且用罗列的方式将之直接归于莱辛，假如我礼貌地给他一个崇拜者的拥抱，就像对待一个将一切归于他的人一样，他很可能会微笑地抽身，把我置于困境——我成了一个笑柄。假如我绝口不提他的名字，为我自己前所未有的无与伦比的发现高喊着前进，那么，那个足智多谋的奥德修斯——假如我幻想他在场的话，就会怀着暧昧的羡慕走近我，拍着我的肩膀说：“您是对的，要是我早知道就好了。”^{（16）}于是我明白了，尽管再无第二人明白，他占了我的上风。

第二章 莱辛可能或真正提出的命题

我不敢求诸莱辛，不敢坚决把他当成我的保证人，不愿因知名度之故使他人迫于责任去理解，或者宣称理解了那种会把理解者带入与我的无名相关联的可疑关系之中的东西，我的无名带来的沮丧与莱辛的名望带来的吸引力是同等的。现在，我有意把我鬼使神差地归诸莱辛的东西展现出来，但不能确定莱辛是否认可。那是一些我在嬉戏玩笑之中很容易受诱惑将之视为莱辛说出来的东西，尽管它们并非直接讲出；一些在另一种意义上我会满怀激情地怀着崇拜之心向他表示感谢的东西；一些我怀着自豪的缄默和自尊慷慨地归诸他的东西；一些我害怕因把他的名字牵涉进来而冒犯或者打扰他的东西。的确，人们很少能找到像莱辛这样令人愉悦的作家。何以如此？我认为这是因为他十分自信。所有那些在杰出之士与平常人之间的陈腐烦琐的关系在这里都被阻止了，比如一

方是天才、大师，另一方是学徒、信差和打工族，等等。就算我不顾一切地要当莱辛的门徒，我也办不到，因为他已经阻止了这事的发生。正如他本人是自由的，我认为在与他的关系方面，他解放了所有人，减少了学徒气息和鲁莽：他们害怕被导师变成笑柄，于是便鹦鹉学舌地拾人牙慧。

1. 主体性的生存思想家意识到了沟通的辩证法

客观思想对于思考主体及其生存漠不关心，而生存的主体思想家则在本质上关切自己的思想，他生存于其中。因此他的思想有着另类的反思，即内心性的反思，占有的反思，它只属于主体而非任何他者。客观思想把一切置于结果之上，它用抄写和背诵结果和答案的办法来帮助人类作弊。反之，主观思想则把一切置于生成之上并且忽略结果，一方面，因为这结果仅属于他，因为他掌握了方法；另一方面，则因为，作为生存者他不断地处于生成之中，所有没有被骗成为客观的、被骗非人性地想成为思辨思想的人都是如此。

内心性的反思是主体思想家的双重反思。他在思想的时候思考的是普遍事物，而作为在此种思想之中生存着的人，作为在其内心性中获得此种思想的人，他在主体的意义上越来越孤立。

主体思想和客观思想之间的差别也可以在沟通^[2]方式上显现出来。也就是说，主体思想家即刻就会意识到，沟通方式可以艺术地拥有与他生存于自己的思想当中所拥有的同样多的反思。请注意这个“艺术地”，因为这里的奥秘不是说他将直接地阐明双重反思，因为那样的表白恰恰是矛盾的。

人与人之间通常的沟通完全是直接性的，因为人通常生存于直接性之中。当一个人讲述了某些东西而另一个人认出了同样的字词的时候，可以说他们彼此一致且相互理解。正因为讲述人没有意识到思想—生存的双重性，他也不会意识到沟通的双重反思。因此，他丝毫没有觉察到，这种彼此一致恰恰有可能成为最高限度的误解；他自然也没有感觉到，就像以主体方式生存的思想家借助思想—生存的双重性解放自身一样，沟通的秘诀正在于解放他人，也正因为如此，他不应该直接表达自己，的确，那样做甚至是不虔诚的。主体性越强，后者的作用越本质，因而它首先在宗教中起作用，如果沟通者不是神本身，或者不敢求诸使徒的奇迹般的权威，他只是凡人并且有意使其所说所为有所意味的话。

于是，一个主体性的宗教思想家必须掌握生存的双重性，他会轻易地洞悉，直接沟通是对神的欺骗（它可能会骗走另一个人诚实的膜拜），是对自身的欺骗（仿佛他已经停止活着），是对其他人的欺骗（他可能会获得一种相对的神人关系），这欺骗将使使连其全部思想陷入矛盾。（18）而直接阐明这一点也将成为矛盾，因为形式不顾陈述内容的双重反思性而成为直接性的。向一位思想家提出要求，让他在为沟通选择的形式与其全部思想和世界观之间构成矛盾；让他用“这将对他有利益”来安慰自己；让他确信，没有人会留意这一点，的确，在客观的年代没有人会留意，因为这些极端的结果都是蠢话，它们在所有体系的打工族看来一文不值。嗯，这是好的建议，而且价格低廉。（19）假设一位过着宗教生活的个体的人生观是说，一个人不该拥有门徒，那是对神和人类的背叛；假设他有点愚钝（因为如果需要点除诚实之外的东西以便在这个世界上畅通无阻的话，那么，为了真正地成功，也为了真正地被众人理解，愚钝总是必要的），他庄重地、充满情感地将之直接道出，然后呢？然后他被理解了，很快就会有十个人申请宣传这个教导——他们只是为了每周享用免费修面一次。也就是说，为了进一步证实教导的正确性，他非常幸运地拥有了接受并且传播那个“不该拥有门徒”的教导的门徒。

客观思想对于主体性完全漠不关心，并且因此对内心性和占有漠不关心；其沟通方式因而也是直接的。显然，客观思想不必因此而简单轻松，但它却是直接的，它没有双重反思的欺骗性和艺术性，亦没有主体思想在表达自身时所有的那种虔诚的和人性的牵挂——它让自身直接地被理解、被诵读。因此，客观思想仅仅意识到自身，因而它算不上沟通[3]，至少算不上艺术的沟通，就艺术的沟通总是要求顾及接受者、要求留意沟通的形式与接受者的误解之间的关系而言。这种客观思想[4]同大多数人一样热诚善良、善于沟通；它直接干脆地表达自身，最大限度地依靠对其真理和建议的确信，保证总有一天所有人都将接受这个真理——它胸有成竹。或者，客观思想或许会很很不确信，因为确信、建议和保证皆因那些应该接受客观思想的他者之故而在，或许还应因教师之故而在，他们需要多数选票所带来的安全和可靠。假如他的同时代人拒绝了他，他会转向来世——他十分确定。这种安全与独立有相通之处，也就是说独立于世界之外，但为了确保人的独立，人们需要世界作为其独立性的见证。

沟通的形式与沟通所表达的东西是不同的。当思想在语词中获得了恰当的表达之时，这是通过第一种反思达成的，第二种反思就出现了，它涉及了沟通与沟通者之间的内在关系，并且表达了生存着的沟通者与理念之间的内在关系。让我们再来看几个例子。我们有的是时间，因为我所撰写的并不是人们期待中的使体系完结的最后一节。那么，假设[5]有人想表达如下信念：真理是内心性；在客观的意义上没有真理；占有就是真理。假设他怀着热情和激情说出这些话，因为当人们听到之时，他们就得救了。假设他在所有场合都这样讲，不仅打动了那些容易流汗的人，而且打动了那些冷漠的人。结果呢？肯定有一些工人悠闲地待在广场上，只有听到那个召唤才到葡萄园去干活——向所有人宣讲这个信条。（20）结果呢？他会愈加自相矛盾，就像他一开始时那样，因为怀着热情和激情说出这些、让它们被听见，这本身就是一种误解。问题的主旨其实就被理解，而理解的内在性恰恰在于，单一者要依靠自身去理解。如今他甚至到了要利用大声揽客者的地步了，而一个吆喝内心性的人是有观赏价值的怪物。真正地表达这样一种信念需要艺术和自我控制力：足够的自我控制力以便在内心性之中理解，单一者与上帝的关系是核心，第三者的忙碌是内心性的缺失和可爱的愚钝的泛滥；足够的艺术用来无穷尽地——就像内心性一样——变换沟通在双重反思下的形式。艺术性越强，内心性越强；是的，假如他有很强的艺术性，那他就可能说，他在施展艺术手法的时候可以肯定，他在下一个瞬间能够保证沟通的内在性，因为他无限关切自己内心性的保持，这种关切将把关切者从所有肯定性的胡言乱语当中解救出来。——假设有人想表达如是观点：真理并不是真理，道路才是真理；也就是说，真理只存在于生成之中，存在于占有的过程之中，它没有任何结果。（22）假设他是一位必然要将这一切公之于众的慈善家。假设他踏上了一条美妙的捷径，把这些直接公布在《地址报》上，并以此赢得了大批追随者；而那条艺术化的道路却全然不顾他的努力，对他是否有助于他人这一点悬而未决。（23）结果呢？结果他的陈述恰恰变成了结果。——假设有人想表达这样的观点：所有的接受者都是生产者；假设他频繁重复这话，结果这句话被用到字帖当中了。那么，他绝好地验证了自己的观点。（24）——假设有人想表达如是信念：人与上帝的关系是一个秘密。假设有一位和善的好人，他非常喜欢他人，他必须将之表达出来。假设他仍然有充足的理智，他感觉到了直接表达的矛盾，于是转以沉默的誓言来加以表达。结果呢？要

么他提出，门徒比教师更明智，门徒能够保持沉默，而教师却不能（这是对为人师表的一个绝妙讽刺！）；要么，他可以在胡言乱语当中飘飘然，以致他根本发现不了矛盾。这些好人有些奇怪：他们非表达出来不可，这一点令人感动；而认为有人在其与上帝的关系当中需要另一个人的帮助，仿佛上帝不足以自助以及帮助当事人，这是何等的虚荣。但是，在生存当中坚持这种思想是有些艰难的，即：人在上帝面前一无是处，个人的全部努力只是一个玩笑；坚持这种思想是有些令人内疚的，即：尊重他人，结果人们不敢直接插手他的神人关系，一方面，因为人们已有很多事要做；另一方面，也因为上帝并不赞赏厚颜无耻。

只要主体在认知中具有重要意义，那么占有就是问题的关键，沟通就是一门艺术，它具有双重反思性，其第一种形式就是那种主体必须虔诚地彼此分离而不应在客观性之中黏合为一体的微妙性。这是客观性向主体性的告别之词。

通常的沟通、客观的思想毫无秘密可言，只有双重反思之下的主体思想才有秘密，也就是说，其全部的本质内容本质上是秘密，因为它不能被直接表达。这正是秘密的意义。这种知识不可直接言说，因为这种知识的本质即占有，这意味着它将成为每一个未能以同样方式亲身进行双重反思的人的秘密；但是，说这是真理的本质形式，这一点使得这种真理不可能以任何其他的方式被说出[6]。因此，当一个人想直接表达的时候，他就是愚蠢的；而当有人要求他这样做的时候，那人也是愚蠢的。面对这样一种闪烁其词的、艺术化的沟通，常人的迟钝就会大叫：这是自我中心主义。当愚蠢占了上风，并且沟通变成直接性之时，愚蠢也就赢得了很多东西，结果连沟通者也变得同样迟钝了。

人们可以在本质的秘密和偶然的秘密之间做出区分。举例来说，在枢密院讲的话，只要尚未公开，它就是一桩偶然的秘密；因为一旦被公开，陈述就会被直接理解。（25）没有人知道今年会发生什么事，这是一桩偶然的秘密；因为一旦发生了，人们会直接理解它。反之，当苏格拉底在魔力作用下从各种关系之中脱身，并且，比方说吧，作为假设提出，每个人都应如是为之的时候，这种人生观从本质上说就是一个秘密，或者说是一桩本质性的秘密，因为它不能被直接传达；他最多能做的就是，艺术化地借助产术在否定的意义上帮助他人通达同样的观点。（26）所有以辩证的内心性避开了直接表达方式的主体性都是本质性的秘密。

这样一种沟通形式以其无穷尽的艺术性，呼应并且表现了生存主体和理念之间的关系。为了以试验的方式清晰地阐明这一点，我将揭示生存的关系，但却不对是否有真正活着的人意识到了这一点进行裁决，也就是说，是否有人以这种方式生存。

2.在与真理的生存关系之中，生存性的主体思想家既否定又肯定，他所拥有的喜剧性与他本质上拥有的情致同样多，他持续地处于生成进程之中，也就是说，在奋斗中

因为生存主体是生存着的（这是所有人的命运，除了那些客观者，他们居于纯粹的存在之中），因此他实际上处于生成进程之中。（27）他的沟通形式应该与其生存在本质上相一致，同样地，其思想也应与生存的形式相一致。如今所有人都从黑格尔那里知晓了生成的辩证法。（28）生成进程中从存在到非存在的转变（一个仍有些不清楚的范畴，就存在本身在转变之中仍有连续性而言）也就是后来的否定和肯定。

在我们这个时代，人们常常听到关于否定性和否定思想家的谈论，常常听到肯定思想家在此方向所做的宣讲，以及向上帝和黑格尔的致谢祷告，说他们不像某些否定思想家，他们变成了肯定思想家。（29）在思想领域中，肯定性可归为如下范畴：感觉的确定性，历史知识，思辨的结果。但是，这种肯定性恰恰是不正确的。感觉的确定性是欺骗（参考希腊怀疑论及其在现代哲学中的全部表现，从中人们可以学到很多东西）；历史知识是幻象（因为它是近似的知识）；而思辨的结果则是杂烩。这也就是说，所有肯定性思想没有把认知主体在生存中的状态表现出来，因而它涉及的只是一个虚构的客观的主体，把自身与这样的东西混淆就是将要和正在被愚弄。每一个主体都是生存着的主体，因此，这一点在本质上必须在其全部知识当中表现出来，而且其表现必须通过阻止这种知识虚幻地终结于感觉确定性、历史知识以及虚幻结果之中的方式完成。就历史知识而言，主体获得了很多关于世界的知识，丝毫没有关于他自己的知识。他一直在近似知识的领域中活动，以假定的肯定性想象自己拥有某种确定性，这种确定性只能存在于无限性之中，而他作为生存者不可能身处其中，只能持续不断地抵达。没有任何历史对我可以是无限确定的，除了这一点：我存在着（同样地，这一点对于任何其他个体也不会是无限确定的，他只能以同样的方式无限地认识自身的生存），而这一点不是历史性的。就生存主体在思想进程中要从生存中抽身并且想在永恒的视角下而言，思辨的结果是幻象。（30）

于是，否定思想家们一直有种优势，即他们拥有某种肯定的东西，也就是说，他们意识到了否定的东西；肯定的思想家们则一无所有，因为他们被欺骗了。正因为否定的东西存在于，而且遍在于生存之中（因为生活、生存处于持续不断的生成进程之中），所以对于否定事物的持续察觉反而成了唯一的解脱。主体被肯定地加以保护恰恰是被愚弄。

（31）

生存之中的否定性，或者更准确地说生存主体的否定性（其思想应该在本质意义上相应产生出恰当的形式）建立在主体的综合性之上，在生存的、无限的精神之上。无限和永恒是唯一确定的东西，但由于它们在主体身上，它们也就在生存之中，因此它们首先表现为永恒的虚幻和巨大的矛盾，也就是说，永恒生成着、出现着。

于是，生存主体的思想拥有一种能够生产出该思想的形式就显得很重要了。直接性的陈述所说的恰恰是某种不正确的东西，如果直接说出的话；因为在直接陈述中所剩下的恰恰是幻象，结果沟通的形式被扰乱，这就跟癫痫病患者的舌头吐出一个错字时一样，尽管说话人或许并未像癫痫患者那样清楚地注意到这一点。让我们举个例子。生存主体是永恒的，但是作为生存者又是时间性的。无限的虚幻性就在于，死亡的可能性存在于每一个瞬间。所有肯定的信赖因此都被弄得可疑起来。如果我不是每时每刻都意识到这一点，那么我对生活的肯定的信赖就只是幼稚的，尽管这信赖已经成为思辨性的，威严地处于体系的空洞浮夸之中。而如果我意识到这一点，那么关于无限的思想就会变得如此无限，以至于它仿佛把我的生存变成了正在消失的无。那么，生存主体应该如何表达这种思想——生存呢？人人都知道，这是关于生存的问题，但是，那些肯定的思想家肯定地知道这一点，也就是说，他们压根儿就不知道——不过，自然了，他们仍然忙于整个世界的历史。每年有那么一次，在一个庄重的场合，这思想会攫住他们，如今他们以确定的形式宣称，事情就是这样。但是，他们只在一年一次的庄重场合才有所觉察这一点充分表明，他们是十分肯定的；而他们确定可靠地说出这一点则显示出，尽管他们说了，他们并不知道所说的是什么，因此他们转眼就会将之忘却。就前述否定思想家而言，虚幻的形式是唯一充分的形式，因为直接沟通暗含着连续性中的可靠性；反之，虚幻的生存在我把握它的时候，会将我孤立。所有意识到这一点的人，所有满足于做一个凡人的人，都有足够的力量和闲暇不愿为获准谈论整个世界历史而上当受骗，

不愿为同类人崇拜而遭受生存的嘲弄，这样的人会避免使用直接陈述。

(32)众所周知，苏格拉底是一个无所事事的人，他既不关心世界史也不关心天文学（据狄欧根尼的讲述，苏格拉底放弃了这些东西。(33)当他后来静立着凝视远方的时候，尽管无法对他究竟在做什么做出判断，但我认为他并不是在观天象），而是有充足的时间和怪癖关切单纯人性的东西，这种关切十分奇怪，它被视为人类的怪癖，而忙于世界史、天文学和其他诸如此类的东西却丝毫不算怪癖。(34)我在一份菲茵岛的期刊上看到了一篇出色的论文，说苏格拉底应该是有些反讽性的。(35)这话说得真及时，当我想提出类似主张之时，我就敢于求诸这篇论文了。当苏格拉底想要格外强调无限的时候，他的反讽所采用的形式之一就是，他在开始的时候像疯子似的讲话。如同生存是狡猾的，他的言论亦然，或许（因为我不是像出现在菲茵岛期刊上的肯定的作者那样的聪明人）就是为了阻止赢得一个被打动的、忠实的听众，这听众会以肯定的方式接受关于生存的否定性陈述。这种疯狂对于苏格拉底来说或许还意味着，当他与人交谈时，他所说的话是在私密地与理念进行商谈，对此那些只会直接讲话的人是无法理解的，而一劳永逸地告诉他人这一点也毫无帮助，因为事情的奥秘正在于，它应该遍在于思想及其表达出来的东西之中，就像它遍在于生存之中一样。(36)于是在某种程度上，不被理解恰恰是正确的，因为那样人们可以确保不被误解。因此，当苏格拉底在某处讲起的一件逸事值得关注，他说有位船长把乘客从希腊运送到了意大利，当抵达目的地之时，他悠游自在地在海滩上踱步，收取船资，就仿佛他做了好事似的，但实际上他却无法知道，他是使乘客们受益了呢，还是最好让他们在大海中丧生，这时他真像疯子一样[7]。(37)或许在场的人中真有人把他当成疯子（根据柏拉图和亚尔西巴德，苏格拉底至少被视为有些怪异，“怪人”，这是有着广泛共识的）；或许另有人认为，这是一种离奇古怪的说话方式，或许。而苏格拉底呢，他或许在那个时候正在与他的理念、与无知约会。(38)假如他以无知的形式掌握了无限性，那么无限性就应该遍在于他的周身。可一位大学编外讲师却不会为此类事情劳神费心，每年一次，他会动情地在第14小节当中来这么一次，他在这方面做得不错，因为他没有用其他方式，也就是说，假如他有妻子、孩子和美好的生活前景的话——他没有丧失理智。(39)

主体性的生存思想家，其灵魂中蕴含着无限性，且持续拥有它，因此他采用的形式总是否定性的。果若如此，当他作为真正的生存者于生

存之中产生了生存的形式之时，他作为生存者既是否定的，又是肯定的，因为他的肯定性存在于持续的内倾进程之中，其间他对否定性有所认识。在所谓的否定性思想家当中有一些人，在对否定性略有所知之后，他们屈从于肯定性，狂呼乱叫着步入世界，为的是建议、强迫和兜售其使人获福的否定的智慧——人们当然可以像叫卖霍尔斯坦鲱鱼之类的东西那样叫卖一个结论。（40）这些小贩当然不比肯定性思想家精明多少，可是肯定性思想家对小贩们十分恼怒这一点却与他们自身不符，因为小贩在本质上是肯定性的。小贩不是生存的思想家，或许在发现结论之前他们曾经是；从那一刻起，他们不再以思想家的面目生存，而是成了沿街叫卖的小贩和拍卖人。

真正的主体性的生态思想家总是既肯定又否定，而且反之亦然；只要生存着，他就一直这样，而非一劳永逸地在异想天开的调和之中既肯定又否定。他的沟通方式与之相适应，他没有八面玲珑地、但却毫无意义地把一个学生的生存转变成某种超出人的生存所应是的样子。他了解生存的无限的否定性，他一直把否定性的伤口敞开，有时这正是拯救（其他的人则让这伤口愈合，成为肯定的：他们被欺骗了）；他在沟通之中表达的是相同的东西。因此，他永远都不会成为教师，而只是一名学生；当他持续地既肯定又否定的时候，他持续地奋斗着。

以此，这样的主体思想家肯定会丧失某种东西，他未能从生活当中获得那种肯定的、丰腴的乐趣。对于绝大多数人来说，他们在探索的进程中的某一确定时刻，其生活会发生改变。他们成家立业，接受职位，出于体面，他必须完成某种东西，必须得出结论（因为向人恳请结论是尴尬的，向神恳请则是谦卑的，这一点很少被虑及），于是他们自认为自己真的完成了，或者他们出于习惯必须这么认为，又或者他们叹息、抱怨众多妨碍他们去努力的东西（这是对神何等的侮辱，假如叹息抵达了他；这是对神何等的侮辱，假如这叹息只是出于习惯；这是何等的矛盾，感叹人们无力追求高级的东西，因为人们正在追求低级的东西，而非停止叹息，停止追求低级的东西！）。于是，他们不时也会努力一把，但最终结果不过是早已完成的文本追加有限的页边注而已。以此方式，人们在完成的行动之中不会意识到包含在“作为凡人那样生存”的极简陈述当中所蕴含的艰难；与之相对，肯定性思想家则了解世界历史和我主最为隐秘的思想。

生存者持续地处于生成的进程之中；真正的生存的主体思想家在思

考时总是把它复制到其生存之中，并把所有的思想置于生成之中。风格的形成亦然，只有这样的人才有可能真正拥有风格：他永远都不会完成，而每当他开始“搅语言的混水”之时，那些最为平常的表达方式对他而言都将带着新生的原创性诞生。（42）

持续处于生成进程之中正是生存中的无限性带来的虚幻感。它能把一个感性的人推向绝望，因为人们总会感觉到要完成某事的冲动；但这种冲动源自恶，它必须被摒弃。持续的生成是尘世生活当中的不确定性，万事皆不确定。人人都知道这一点，他也会偶尔道出，尤其是在某个庄重的场合之下并非不出汗、不流泪地道出；他直言道出，感动了自己和他人——他还会把在陈述形式当中表现出来的东西表现在行动上，即他并不理解他本人所说的话[8]。琉善让卡隆讲了一个发生在阴间的故事：某君在阳世与他的一个朋友讲话，他邀请朋友吃饭，并许诺用一道特殊的菜款待他。朋友感谢了他的邀请，于是他说：你可一定要来啊。（43）肯定来，受邀者回答说。于是他们分手，然后，一片屋瓦落下，砸死了受邀者。卡隆补充说，这真是笑死了人。假如这位受邀者是演说家，他或许就在之前那一刻，因大谈“万事皆不确定”而感动了自己和他人呢！人们就是这样说话的：此时此刻他们无所不晓，而马上又一无所知。于是，关心这类事情，关心这些难题就会被视为愚蠢和怪异，因为每个人原本皆有知。换言之，关心那些并非人人皆知的、能一别高下的知识是荣耀的，而关心人人皆知的东西则是在浪费精力，其间的差别不过是认知诀窍的差别——人们不会因此变得显要。假设受邀者依据不确定性做出了回答，结果如何呢？他的回答不会不像一个疯子，尽管不会有很多人注意到，因为这话其实能够讲得虚虚实实，只有与此种思想十分熟稔的人才会发现。这样的人也不会视之为疯狂，它本来就不是，因为当玩笑中的话语可笑地卷入谈话的其他部分当中，讲话人或许正在与神进行秘密约会，因为一旦“万事皆不确定”这一点被无限地思考，神就是在场的。因此，真正拥有一双能够看到神的眼睛的人随处都能看到神，而只能在超常情境下看到神的人其实根本没有看到神，他看到的只是幻象，他在迷信中受骗了。

说主体性的生存思想家既肯定又否定，对此还可以这样表述，即他身上的喜剧性和情致同样多。根据人们普遍的生存方式，喜剧性和情致是按比例分配的，结果一个人有这样，另一个人有那样；这人在这方面多点儿，那人则少点儿。但是对于双重反思之中的生存者而言，这个比

例就变成了这样：有多少情致，就有多少喜剧性。也就是说，这个比例是相互保证的。未经喜剧性保护的情致只是幻象，而未经情致保护的喜剧性则是幼稚。只有自己生产出这种东西的人才能理解之，否则不行。苏格拉底所说的水上通道的事听起来像是玩笑，但它又是至上的严肃。如果它只是玩笑，可能会有很多人跟从它；如果它只意味着严肃，那么肯定会有很多人出汗的人激动起来。可是试想，苏格拉底并没有这样认为。假如一位受邀者在接受邀请之时说：“相信我，我一定会来，除非发生意外，一块屋瓦掉下来把我砸死了，那样我就不能来了。”这听上去像是个玩笑。可是，它也可以成为至上的严肃，讲话人和人们开玩笑，但却当着神的面。设想有一个年轻姑娘，她在等待她的恋人，恋人乘着苏格拉底提及的那艘船出海了。设想她奔跑到港口，碰到了苏格拉底，并且怀着热恋时的满腔激情向他询问恋人是否返航。设想那个爱开玩笑的老苏格拉底没有回答她，而是说：“噢，船长扬扬得意地走来走去，他把钱顺到自己的口袋里，尽管他并不能肯定，让乘客在海上丧生是不是会更好。”结果怎样呢？如果这是个聪明女孩，她就会感觉到，苏格拉底是在以一种方式告诉她，她的恋人已经到港了。如果一切确定了，结果会怎样呢？她会笑苏格拉底，因为她没有疯狂到连恋人回来有多美好都不能确切知道的地步。当然了，这样的一个小姑娘只想着与恋人相会，想着他们在安全的海滩上热烈拥抱，她还没有发展到那种苏格拉底式的在不确定性的无边无际的海洋中与神在理念中秘密相会的程度。但是，设想这个小姑娘得到了确证，结果怎样呢？她和苏格拉底所知道的完全相同，所不同在于知道的方式。也许苏格拉底把一生的时间集于那个差别之上，甚至在他70岁的时候，他都没有完成那种16岁女孩都知道的努力向内心沉潜的练习。他不是那种人，因为会讲希伯来语就冲着年轻女孩说，“这你可不会，它需要花很长时间来学习”；他也不会石雕，年轻姑娘连想都不敢想自己也会这玩意儿，她只有崇拜的份儿。（44）不，苏格拉底并不比那女孩知道得更多。难怪他对于死亡淡然处之，这个可怜的人或许已经感觉到，他的生命已经被浪费了，现在去学习只有杰出之士才知道的东西已经太迟。难怪他对自己的死没有丝毫大惊小怪，好像国家因为失去他而失去了某种不可替代的东西。唉，他可能会这样想：假如我曾是希伯来语教授，假如我是雕塑家或者舞蹈家，更不用说我是世界历史性的造福天才，国家怎样才能从失去我的损失之中恢复元气，国民又怎样才能获知我能够对他们说的东西呢！可是，这样的问题对于我

是不存在的，因为我所知的，人人皆知。这个苏格拉底真是能开玩笑的家伙，他以这种方式跟希伯来语、跟雕塑艺术、跟芭蕾舞和世界历史性的造福活动开玩笑；同时他还那么关切神，尽管终其一生都不间断地训练着自身（就像为神的荣耀而起舞的独舞者），他仍带着疑虑期待着，看自己能否通过神的考验，看那考验将会是什么。

在直接性范围内，喜剧性和悲剧性之间的相对差别在双重反思之中消失了；在双重反思中，差别是无限的，同一性因此被确立。于是，在宗教层面上，祈祷的喜剧性表达与其情致性表达同样虔诚。喜剧性和情致在根本上存在着一种错位，一种在无限与有限、永恒和生成之间的矛盾。把喜剧性排除在外的情致因此就是误解，它根本算不上是情致。于是，生存着的主体思想家与生存状况一样具有两面性。当理念在前的时候，对错位理解就是情致；而理念在后的时候，对错位理解就是喜剧性的。当生存的主体思想家把脸转向理念的时候，他对这种错位的理解就是情致性的；而当他背向理念并且让理念从后部照射到同一种错位之上的时候，他对错位的理解就是喜剧性的。因此，称上帝“你”是宗教性的无限情致；而当我背对着、并且在有限之中看到那些从后面滑到有限性之中的东西的时候，这一点又是无限喜剧性的。（45）如果我没有穷尽喜剧性，我也就没有无限性的情致；如果我拥有无限性的情致，那么我立刻就拥有了喜剧性。——因此，祈祷就是无限性的至上情致^[9]，但它又是喜剧性的，^[10]这恰恰是因为祈祷的内在性与任何一种外在表达都不相适应，尤其是当人们遵守《圣经》上的话的时候——在禁食期往头上涂油和洗脸。（49）喜剧性在这里有两种表现方式。一种是恶意的喜剧性，举个例子，一个力壮如牛的男子出场，他一边祈祷，一边为了显示祈祷的内心性而摆出各种显示力量的姿势，如果祈祷者光着胳膊的话，这些姿势对于艺术家用以研究臂部肌肉来说就会是有用的。祈祷的内心性和说不出的叹息与发达的肌肉不相吻合。（50）真正的喜剧性在于，无限性在某人身上发挥作用，但是没有人，没有任何人能够在他身上发现这一点。就持续的生成进程而言，喜剧性和悲情同时出现在祈祷的重复之中；而祈祷在内心性之中的无限性使得这重复成为不可能，因此，重复本身成了某种既让人发笑、又令人哀伤的东西。

主体性的生存思想家就是这样生存着的，因此他的展示也产生出了同样的东西，结果无人能够理所当然地接近他的情致。就像一出浪漫戏剧当中的喜剧部分，喜剧性蜿蜒穿过莱辛的作品，有时或许是在一个错

误的地方，或许，或许不，我无法确切地说出。（51）主教葛茨是一个非常有趣的人物，莱辛通过使其与自己的作品无法分离的办法喜剧性地使其不朽。（52）人们无法怀着同样的自信投身于莱辛，就像投身于那些以真正的、思辨的严肃性从“一”中推出万物从而使一切完成的人的作品那样，这一点当然是令人烦恼的。

生存着的主体思想家持续奋斗着，这并非在有限的意义上说，他有一个要为之努力的目标，不是说当他到达那个目标的时候他完成了。不然，他是在无限的意义上奋斗着，持续地处于生成的进程之中，这一点由他总是既否定又肯定所保证，由他在本质上拥有同样多的喜剧性和情致这一点所保证。之所以如此，其根源在于他是生存着的，并且在思想之中反映出了这一点。生成的进程就是思想家的生存，他可以毫无头脑地从中抽身并且成为客观的。在生成的进程中，无论他走多远都无关宏旨（因为这仅是一个有限的——相对的比较），只要他生存着，他就处于生成的进程之中。

生存本身，即生存着，是奋斗，它既充满情致又具有喜剧性。说它充满情致是因为奋斗是无限的，也就是说，它直冲无限而去，它是一种无限化的进程，这一点正是最高限度的情致；说它充满喜剧性是因为这奋斗是一个自相矛盾。从情致的角度观之，每一秒钟都有无限的价值；从喜剧性的角度观之，一万年也就跟昨天一样只是个玩笑，而生存者身居其间的时间正是由这些部分组成的。如果简单地宣称一万年是个玩笑，会有很多傻瓜做出响应并且发现这是智慧。但是他们忘记了另外一点，即每一秒都有无限的价值。如果我们说每一秒钟都有无限的价值，总会有人大吃一惊，他们会更好地理解一万年有着无限的价值。但这两点同样难以理解，如果人们只是用充足的时间去理解那些应被理解的东西的话；或者在另一种情况下，人们被那种一秒钟都不能浪费的想法无限地控制着，结果每一秒钟都获得了无限的价值。

生存的这种性质令人联想到希腊人对爱神的理解，对此我们可以在《会饮篇》中找到，而且普鲁塔克在其论伊西斯和奥西里斯的作品当中（第57节）也对之进行了很好的解说。（53）我所关切的并非伊西斯、奥西里斯和堤丰之间的平行关系，但是当普鲁塔克提醒我们，赫西俄德把混沌、大地、代达罗斯和情爱视为基本元素的时候，在这个方面联想到柏拉图就是正确的。因为情爱在这里公开意味着生存，或者意味着那种生活得以完整的东西，那种生活就是有限和无限的综合。根据柏拉

图，贫乏神和丰富神生了爱神，爱神的本质由二者孕育。那么，何谓生存？生存就是无限和有限、永恒和时间所生的那个孩子，因此它持续地奋斗着。这是苏格拉底的意思：因此，爱就是持续奋斗着的，也就是说，思维主体生存着。（54）只有那些体系制造者和客观思想家才停止为人，他们变成了植根于纯粹存在之中的思辨思想。苏格拉底的思想当然不能在有限的意义上理解成是一种持续的、永远持续的向着某个不可企及的目标的奋斗。但是，不管主体身内有多少无限性，因为他生存着，他就处于生成的进程之中。一个在思想之中忘记思考他生存着的思想家，他对生存没有做出任何解释，他试图停止为人，变成了一本书或者客观的什么东西，某种只有明希豪森才能成为的东西。不可否认，客观思想是有其实在性的，但是就与主体性应在其中得到强化的思想的关系而言，客观思想是一种误解。一个人即使终生忙于钻研逻辑学，他也不会因此成为逻辑，他生存在其他的范畴之内。假如现在他发现这一点不值得费劲思考，那么就由他去吧，生存将会嘲笑那些总想变得纯粹客观的人，对他来说知道这一点并不愉快。

3.这一点和下一点的讨论对象可以更为确定地追溯到莱辛，这个意思是说我们可以直接引用他的陈述，但仍不带任何直接的确定性，因为莱辛不是在教训人，而是在主体的意义上避闪人，他不愿强迫任何人因他的缘故而接受什么，不愿帮助他人获得与原创者的直接的连续关系。也许莱辛本人已经认识到，诸如此类的事情是不能被直接阐明的；至少莱辛的做法可以做如是解释，而且或许这种解释是正确的，或许

莱辛说过（全集第5卷，第80页），偶然的历史真理永远都不可能成为永恒的理性真理的证据；还说过（第83页），在历史陈述的基础上向永恒真理的过渡是一个跳跃。（55）

我将详加考察这两个断言，并将与《哲学片断》中的问题联系起来，即：人们是否能够把永恒福祉建立在历史知识的基础之上。（56）不过我首先要为这样一种言论腾出空间，它能够揭示出人类的思想多么具有欺骗性，就像学生的朗读那样，“他假装朗读但实际却没读”。当两种思想默契到彼此不可分离的地步之时，其结果就是，如果人们能够思考其中的一种，正因为如此也就能思考另外一种，那么这样的情形也就并非罕见，即：通过一代又一代人的口口相传，形成了一种意见，认为思考一种思想是容易的，而相反的意见则认为思考另一种思想是困难的，它甚至树立了怀疑的实践。（57）但是，真正的辩证关系却在于，能够思考一种思想的人正因为如此是能够思考第二种思想的；事实上，他

正因为如此已经思考了第二种思想——如果他已经思考了第一的话。这里我针对的是关于永劫的准信条。《哲学片断》提出的问题是，一个历史事实如何能够成为永恒福祉的决定性因素。当我们说“决定性”的时候，正因为如此，它指的是永福被决定了，永劫也被决定了，不管是设定还是被排除在外。第一点很容易理解，每一个体系制造者、每一个信徒都思考过这一点，我们所有人当然都是信徒，永恒福祉拥有一个历史的出发点不过是小菜一碟，思考这一点亦然。在这种安全和可靠之中，由在时间中的历史出发点所决定的关于永劫的问题可能会浮出水面，而这正是困难之所在！人们无法做出决定应该接受什么，他们决定让这个问题留在那里，作为一个有可能用于公众演讲的东西，但却是作为未被决定的东西。唉，哎呀，于是一切被决定了；没有什么比这更容易了——如果第一个已经被决定了的话。人类的思虑是多么奇妙，有谁能够凝视你深思的双眼而没有感受到平静的升华！于是，持续的深思熟虑引出了这样的结果：人们理解了第一种思想，而让第二种思想留在那里，也就是说，人们无法理解它；不过，这个第一和第二，我几乎是尴尬地说，它们完全是一回事^[11]。假如时间以及与历史现象的关系能够成为永恒福祉的决定性因素的话，那么，正因为如此，它也是永劫的决定性因素。人类深思熟虑的运作方式有所不同。也就是说，永恒福祉是从后面做出的永恒设定，它在内在性之中，为每个个体而在。作为“永恒的”，个体高于时间，因此，永恒福祉总是在其身后；换言之，人们只能思考永福，却根本不考虑永劫。从哲学的角度出发这是完全正常的。现在，基督教出现，它设定了这样的选项：永福或者永劫；以及时间中的决断。那么，人类的深思熟虑将如何为之呢？它没有像《哲学片断》那样做，它并未意识到这是一道难题，没有意识到思考该难题的要求是人们所能想到的最困难的建议；结果，它并没有做出首先应该做的事情，它甚至没有提出论题。相反，它扯了个谎，于是一切都变得容易了。它针对选言判断中的第一项（永恒福祉），以之理解了内在性思想，以此正好将选言判断排除在外，然后它思考了全部，直至涉及选言判断中的第二项时翻了船，宣称它无法被思考，这无异于打了自己一耳光，并且暴露出，自己跟没有思考第一项的人并无二致。基督教的悖论在于，在永恒的问题上，它要不断地利用时间和历史。所有的思想植根于内在性之中，人类的深思熟虑又能如何呢？它思考内在性，假装这就是选言判断中的第一项，于是它也就思考了基督教^[12]。

现在来看看莱辛。在他的一篇短文《论精神的证明及其力量——关于舒曼先生》中可以找到这样的段落。莱辛反对我所称之为的“以量化的方式达成一个质的决断”的行为，他与那种“从历史的可靠性向永恒福祉的决断直接过渡”的思想争辩。他并不否认（因为他很快做出让步，以便让范畴清晰起来），《圣经》中讲到的奇迹和预言与其他的历史陈述具有相同的可靠性，事实上，它们与通常意义上的历史陈述所可能有的可靠性一样可靠。“但是，如果它们只是同样可靠，为什么它们要被当成好像是在无限的意义上更为可靠呢？”（第79页）^{（58）}这正是因为人们想在此基础之上接受那个决定永恒福祉的信条，也就是说，人们想把永恒福祉建立其上。莱辛同所有人一样乐于相信，亚历山大曾经存在过，他征服了整个亚洲。“但是，谁在这个信念的基础上，会拿伟大而具有持久价值的东西、其损失不可弥补的东西冒险呢？”（第81页）^{（59）}

莱辛一直驳斥的是那种从历史的可靠性向永恒的决断的直接过渡。于是他采取的立场是，在对奇迹和预言的陈述和与它们的同时共在之间做出区分。（《哲学片断》以诗化的和试验的方式意识到了这个区分，为的是使同时共在性出场，并且以此方式清除了所谓的“后世历史”。）^{（60）}莱辛认为，从陈述，也就是从对陈述的可靠性的认可当中得不出任何东西，不过他又补充说，假如他曾经与奇迹和预言同时共在，这对他还是有帮助的^[13]。^{（61）}莱辛向来博学多识，因此他对大可怀疑的对奥立金的引用持有异议，这些引用是为了慰藉对基督教真理的那个证明。^{（62）}莱辛提出异议的方式是为奥立金的言论增添了结论，从中可以看出，奥立金认为，甚至在他生活的时代仍然有奇迹发生，他赋予这些奇迹以证明的力量，他显然与这些奇迹同时共在，就像他所读到的那些人一样。

莱辛采取了一种与既定说法正相对立的立场，因此他并无机会提出那个辩证难题，即：同时代性是否会对人有所帮助，它是否会成为不仅仅是偶因的东西，历史的陈述也可以充当偶因。莱辛看似假定的是相反的立场；或许这种表面现象的产生是为了从对手认可的前提出发，使其剑法在直面某个特定对手的时候具有更为明晰的辩证性。^{（63）}相反地，《哲学片断》所欲揭示的是，同时共在性毫无用处，因为直接的过渡永远不存在，直接的过渡对于所有的后世者都将成为一种无所限制的不公正，它比基督教早已取消了的在犹太人和希腊人之间、受割礼的和未受割礼的人之间的不公正和差别要严重得多。^{（65）}

莱辛亲手把他的问题用粗体字表述：历史性的偶然性真理永远都不可能成为对必然的理性真理的证明^[14]。（66）这里冲击我们的是那个表语：偶然的。这是误导性的，它可能会把人们引向在本质的和偶然的歷史性真理之间所做的绝对区分，而这种区分只不过是次一级的。假如我们不理睬那个更高的表语（“历史性的”）的同一性，并且在这里做出绝对的区分；那么看起来似乎可以说，就与本质性的历史真理的关系而言，直接的过渡是可以形成的。我现在可能会发火，我认为这是不可能的，莱辛不可能如此地不一致，因此；我的火气可能会说服很多人。不过，我将把自己限制在一个彬彬有礼的“或许”之内，它假设说，莱辛用“偶然的”这个表语掩盖了一切，它只说出了某些东西，结果“偶然的”不是一个表示相对区分的表语词或者个别的表语词，而是一个表示种类的表语：历史性真理就其本义而言就是偶然的。否则，所有的误解都在于此，它一再出现在现代哲学之中：它让永恒自然而然地成为历史性的，并且认为我们能够把握历史的必然性^[15]。一切历史都是偶然的；这正是因为，凡是生成的、成为历史的，都拥有偶然性的环节，因为偶然性正是生成的一个要素。——历史性真理和永恒决断之间的不相称再次存在于此。

以此方式理解，历史性以及与历史性的关系就成了永恒福祉的决定性因素，一种“转向另一类”（莱辛甚至说，如果事情并非如此，那我不明白亚里士多德此言的意思何在，第82页），一个对于同时代人和后继者来说的跳跃。（67）这是一个跳跃，这是莱辛在偶然的限制范围内使用的字眼，那种限制是由同时共在性和非同时共在性之间的虚妄差别标识出来的。他说过：“那个东西，那是一个我无法逾越的讨厌的鸿沟，无论我多么经常地、多么严肃地试图跨过它（第83页）。”（68）或许“跳跃”这个字眼只是写作中的比喻，或许正因为如此，比喻为想象之故进一步展开，加上了一个新的表语——“宽的”，仿佛最小幅度的跳跃不具备使鸿沟变得无限宽阔的性质；仿佛对于根本无力跳跃的人来说，沟的宽窄使跳跃的难度有所不同；仿佛使鸿沟变得无限宽阔的不是由于对跳跃的辩证的、充满激情的厌恶，就像麦克白夫人的激情使得鲜血的印迹多得连海水都冲刷不掉。（70）或许使用“严肃”一词是莱辛的狡猾之处。

（71）就跳跃而言，尤其是当比喻为想象之故而展开的时候，“严肃”就显得奇怪至极，因为严肃或者与跳跃无关，或者与之形成一种滑稽关系，既然我们说，并不是外在意义上沟的宽度阻止了跳跃，而是内在意义上

辩证的激情使得这沟变得无限宽阔。说已经接近做成某事，这话已经有滑稽的面向了；而说马上就快完成一个跳跃，这话则空洞无物，因为跳跃是一个决定性的范畴。说以最高限度的严肃愿意完成跳跃，这个莱辛真是恶作剧者，因为他其实正是怀着最高限度的严肃才把这沟弄得宽阔无比，他难道不是在捉弄人吗？不过，众所周知，就跳跃而言，人们还可以用另一种更为流行的方式捉弄人。人们闭上眼睛，以明希豪森的风格，振作精神，然后，然后人们就站在另一边了，站在体系的乐土之上的健全的人类理智那一边了。（72）

此外，跳跃这个术语还以另一种方式与莱辛的名字联系在一起。总体观之，现时代罕有思想家令人想到那种美好的希腊哲学的思考方式，即别出心裁地就某一确定的情况将自身和他的思想——生存浓缩在一个单一的简洁而又恰如其分的句子之上，但是莱辛却生动地令我们想到了希腊人。他的知识不是学问的大杂烩，不是对张三李四、天才或是大学编外讲师思考和写作的真正的思辨性调和的重复；他的优点也不是把所有的荣耀置于历史化的方法的线索之上。简而言之，他有他自己的东西。就像人们能够引用很多希腊思想家的格言但却没有指名道姓一样，莱辛同样留下了他的临终之言。众所周知，莱辛的“临终之言”给了他生活的时代一些无意义的写作以契机。那个热情高贵的雅各比常常怀着可爱的同情表达出他想被其他思想家理解的渴望，以及他与他人意见一致的意愿，他成了保管莱辛临终之言的告解神父。当然，给像莱辛这样的反讽家作告解神父绝非易事，雅各比不得不忍受很多东西。就他所受到的不公正攻击而论，他本不该忍受这些。但是，莱辛根本就没有要求雅各比作告解神父，更别说请求他把谈话内容公之于众，何况他把悲情置于了错误的地方；就此而论，雅各比就该忍受这些。

整个情景有着某种强烈的诗意：两个如莱辛和雅各比这样观点鲜明的个体在对话。不知疲倦的热情的代言人雅各比是观察者，而狡猾的莱辛则是预备基督徒。（73）雅各比想探求莱辛究竟是怎么想的。发生了什么呢？雅各比惊骇地发现，莱辛骨子里其实是一个斯宾诺莎主义者。

（74）于是，这位热心人冒着极大的风险建议莱辛做那个唯一的拯救性空翻。（75）这里我必须稍作停顿。人们可能会认为，雅各比最终成了跳跃的发现者。不过应该注意的是，首先，雅各比实际上并不明确，跳跃在本质上应该隶属何方。他的空翻不过是比之于斯宾诺莎的客观性而言的一个主体化的行为，而不是从永恒向历史的过渡。其次，他也没有辩证

地认识到，跳跃是不允许直接被传授或者传达的，而这正是因为它是一个孤立的行为，因为它被交给单一者，看他能否借助荒谬的力量下决心怀着信仰去接受那不能被思考的东西。雅各比希望借助雄辩帮助人们完成跳跃。但这是一个矛盾，而且所有直接的激励都是在阻止人们真正做事，真正做事不应与保证要做事混为一谈。假设雅各比本人完成了跳跃；假设他以出色的口才说服了一个学生也想这么做。那么，这学生与雅各比之间就有了一种直接的关系，因此，跳跃就不是那学生本人做出的。人与人之间的直接性的关系当然要容易得多，它在满足一个人的同情心和本己需要时更快，而且明显更可靠。它可以被直接地理解，不需要那种关于无限的辩证法以便做到无限地自我弃绝以及无限热情地投身于无限性之中。投身无限性的奥秘在于摒弃这样的想象，即在与上帝的关系之中，人与人是不平等的；它使得原来认定的教师成了一个自我负责的学生，使得所有的教育成了一个神圣的玩笑，因为从本质上说，每个人只能由上帝来教导。——就与莱辛的关系而论，雅各比只是希望他们共同完成跳跃；他的口才是对莱辛的爱意，因此拉上莱辛对他就是十分重要的。在此人们立刻就能觉察到那种辩证的可疑性。一个能言善辩的、永远坚定不移的人，他感觉到自身所具有的争取他人获得他本人的信念的力量；换言之，他自己不够确定，于是他需要他人的同意来支持自己热情洋溢的信念。总而言之，一个在与他人的关系上无法以对立的形式来表达自己的热情的人不是强者，他是弱者，他有的只是女人的力量，那就是脆弱。（76）雅各比不懂得如何艺术地限制自身以便满足以生存的方式表达理念。在跳跃之中的由孤立所生的限制是无法强迫雅各比的，他总会泄露点儿什么，他总是在雄辩中滔滔不绝地说着，在简洁性、内容和抒情性方面有时堪与莎士比亚相比，但他总想帮助他人与说话人建立一种直接的关系，或者就像在这种情况下，想为他争取一种安慰，说莱辛是赞同他的。

现在继续。当雅各比怀着惊恐发现莱辛实际上是斯宾诺莎主义者的时候，他便调动自己的全部信念开讲了。（77）他想使莱辛着迷。莱辛却回答[16]：“好，好得很！我的确可以运用所有这一切，但是我却无法用它们做出同样的事。总体言之，我觉得你的空翻不怎么坏，而且我明白了，一个有着优秀头脑的人为了前行是如何在空翻时低头的。带上我吧，假如这是可能的。”（78）莱辛的反讽在此显露无疑。他大概知道，当一个人要跳跃的时候，他必须独自完成，而且他还应独自正确地理

解，那是一种不可能性。人们应该羡慕莱辛的练达和他对雅各比的偏爱，羡慕当他客气地说“带上我吧，假如这是可能的”时的谈话艺术。雅各比继续说：“您只要踩在那个曾把我弹开的弹点上，它就会自动发生。”（79）顺便提一句，这话说得非常之好，只是话中有误，雅各比想把跳跃变成某种客观的事情，把跳跃比作——举例来说——寻找一个阿基米德支点。而莱辛的回答的妙处在于，他并不想拥有一种直接的关系，一种跳跃时的直接的伙伴关系。于是就有了莱辛的临终之言：“同样需要一个跳跃，我可不敢指望我这双老腿和这副沉重的脑袋瓜子。”（80）借助辩证法，莱辛在这里是反讽性的，而且他最后的比喻具有苏格拉底的色彩——他谈论美食美酒、医生、运货的驴子以及诸如此类的东西，还谈起自己的老腿和沉重的脑袋瓜儿。（81）尽管跳跃常常被视为决断，雅各比仍然想把它打成一个过渡，这个滔滔不绝的人想诱惑莱辛，他说：“这没什么了不起的。事情并没有那么困难。您只要踩在弹点上，跳跃就会自动发生。”这是雄辩的善意欺骗的绝佳例子；就好比有人建议处决时采用斩首方式：“整个过程十分简单。您只要躺在一块板子上，绳子拉好，然后斧头落下——您被斩首了。”但是，设想被处决并非人所愿意，跳跃亦然。当人们不情愿跳跃的时候，那种不情愿的激情使“鸿沟无限宽阔”，那个别出心裁地发明出来的跳板也毫无用处。莱辛洞悉，作为决断的跳跃是质的辩证性的，它不允许任何近似的过渡。于是乎他的回答是一个玩笑。他的回答远非理论性的，但从辩证的角度看是正确的，从个人的角度看则是闪烁其词的。他没有急于发明调和，而是利用了自己的一双老腿和一副沉重的脑袋瓜子。自然了，任何拥有年轻的双腿和轻盈的脑袋瓜儿的人是很容易完成跳跃的。

于是，莱辛和雅各比之间的心理对立圆满地呈现了出来。莱辛是独立的，他没有对伙伴关系提任何需求。因此，他反讽地支吾搪塞，靠他的两条老腿从雅各比身边逃开了——这两条腿不适于跳跃。他根本就没有试图说服雅各比，跳跃压根儿不存在[17]。相反，尽管雅各比对他人充满热情，他是在寻求自我。他竭力说服莱辛正是他的渴求，他热烈地强行插手莱辛的事表明，他需要莱辛——为的是与各种介词嬉戏，雅各比对此情有独钟。（82）

从雅各比和门德尔松以艾米丽（雷马鲁斯）为中间人就雅各比与莱辛的关系所做的讨论中，我们可以在总体上形成这样一种景象：莱辛不知疲倦地怀着希腊式的兴致辩证地戏弄雅各比，此外，他对雅各比评价

很高。(83)根据雅各比,有一次莱辛半含笑意地说:他本人或许就是最高的存在,目前他正处于一种极度的收缩之中[18]。(84)莱辛被宣称为泛神论者是不足为奇的。这玩笑(陈述本身并不因此而需要成为一个单纯的玩笑)的意味是如此清晰,尤其是后来涉及同一个陈述的时候更绝妙。莱辛和雅各比同在格莱姆家做客,吃饭的时候开始下雨,格莱姆对此抱怨不已,因为原定饭后要到花园散步。这时,莱辛对雅各比说(可能仍然半含笑意):“雅各比,您知道的,我或许会这么做。”(85)

顺便提一句,当门德尔松也有机会表达自己对此事的看法的时候,他正确地指出了该思想中的抒情性顶点在于跳跃。换言之,当思想[19]以抒情的方式寻求超越自身的时候,它总是情愿去发现悖谬。这种感觉是玩笑和严肃的统一体,所有基督教范畴都建立在这一点之上。除此之外,所有的理论范畴都只是哲学理论,它们在人心涌现,并且以内在的方式被思考。(86)人类思想最不情愿的就是在悖谬之中超越自身。而基督教就是这个悖谬。——门德尔松说:“我怀疑是否存在某种不仅超越了所有概念,而且完全在概念之外的东西,我将之称为超越自身的跳跃。”(90)门德尔松当然是不想要这些东西的,而且他不知道该以玩笑的还是严肃的态度对待它[20]。

这几乎就是关于莱辛与跳跃的关系所能说的全部内容了。这内容本身并不算什么,而且从辩证的角度看,我们也不清楚他想从中得出什么;的确,我们甚至不清楚,他作品中的那个段落是一个充满悲情的比喻、他与雅各比的谈话是一个苏格拉底式的玩笑呢,还是说这两个对立面出自、且由同一个思想范畴——跳跃——所支撑。对我而言,在莱辛身上发现的这一点东西是有意义的。在我有机会阅读莱辛这卷文集之前,我先读了由“沉默的约翰尼斯”所著的《畏惧与颤栗》。(91)在那本书中我意识到,根据作者,跳跃作为最典型的决断如何得以成为基督教和所有信念范畴的决断。(92)无论是谢林的理智直观,还是忽视谢林思想并以方法取而代之的黑格尔都无法企及跳跃,因为跳跃恰恰是对方法的回溯运动的最具决断性的反对。(93)根据《畏惧与颤栗》,基督教存在于悖论之上,它甚至就存在于畏惧与颤栗之上(它们恰是基督教和跳跃的令人绝望的范畴),人们或者接受它(也就是说作为信徒),或者拒绝它(因其为悖论)。在我阅读莱辛的著作之后,事情并没有变得更清楚,因为莱辛说得太少了,不过对我而言,看到莱辛对这个问题有所意识总是令人鼓舞的。遗憾的是,他本人并没有想着去追寻这个思想。

但是他也没有找上调和，那个神圣的和偶像般的调和，它将要并且已经创造了奇迹，它把一个人变成了思辨思想——而且迷惑住了基督教。荣耀归于调和！毫无疑问它还能以另一种方式助人，当其或许帮助了《畏惧与颤栗》的作者把跳跃作为绝望的出路之时，正如基督教曾经是绝望的一条出路，当其步入这个世界之时，而且它将永远成为每一个真正接受它的人的出路。当一匹精神饱满的马沦为租赁马且被初学者所骑之时，它很可能会变得上气不接下气，丧失了它骄傲的神采。在精神的世界中，无精打采永远都不会获胜，它总在输，并且处于精神的世界之外。“沉默的约翰尼斯”是否通过阅读莱辛对跳跃有所意识，这一点我不做决定。

4.莱辛说：“假如上帝把全部真理握于他的右手，而把向着真理的唯一的不懈努力置于左手，即使附加说，我将永远犯错。他对我说：选择吧！我会谦卑地拜倒在他的左手边并且说：在天的父啊，给我吧！纯粹的真理只为你而在！”（参《莱辛全集》第5卷，第100页）（94）

当莱辛道出此言的时候，体系很可能尚未完结；可惜，现在他已经不在人世了！假如他仍然在世，如今体系的绝大部分已经完成了，或者至少正在运作之中并且将在下星期天完成，相信我，莱辛会双手抓住它的。他既无时间、又无恰当的礼节、更无兴致开玩笑，在一定程度上他跟上帝玩奇偶数游戏，同时又严肃地选择那只左手。（95）不过，体系所拥有的比上帝双手所握的更多，就在这一刻都要多些，甚至不用提下个星期天，到时体系定将完成。

这段话出自一篇短文（《一则答辩》，1778年），因一位虔诚的先生对复活故事的辩护而起，莱辛在其出版的片断文稿中攻击了复活故事。（96）众所周知，人们根本没有搞清楚莱辛出版这些片断的意图。甚至那位令人尊敬、学识渊博的主教葛茨也不能确切地指出，莱辛发挥的究竟是《启示录》当中的哪一段。（97）在一定程度上，莱辛以一种奇特的方式迫使人们在与他相关时接受他的原则。尽管如今结论和成就颇为丰硕，但是无人能够夺走莱辛的性命，在世界历史的层面上将他宰割且添油加醋地放入某一段落之中。他曾经是、而且一直是一个谜。如果现在有谁想将他重新推出，他走不了多远。

考虑到我是个卑微之人，在此我先做出保证。像其他人一样，我愿意拜倒在体系的面前，只要我能够看到它。直到今日我尚未成功，虽然我有一双年轻的腿，我几乎厌倦了在希律王和彼拉多之间奔走。（98）有

那么几次，我几乎马上就要顶礼膜拜了。不过注意了，就在我把手绢铺在面前以防因跪拜而弄脏裤子的那一刻，我十分天真地最后一次询问一名知情人，“实话告诉我，体系是否真的完全完成了。果若如此，我将跪倒在地，尽管我会毁上几条裤子（由于往返于体系的交通繁忙，那道路是相当泥泞的）。”结果呢，我得到的还是那个答案：“没有，现在还没完成呢。”于是，体系和跪拜再一次被推迟了。

体系和终结性几乎是同一回事，因此，倘然体系尚未完成，也就根本不存在什么体系。我已经在某处指出，一个尚未完全完成的体系是一个假设；而一个完成了一半的体系则是荒谬。假如有人说，这只不过是咬文嚼字而已，体系制造者们自己都说了，体系尚未完成；那么，我只想问，他们为什么还要称之为体系呢？为什么要耍两面派呢？当他们宣讲其思想的精华之时，他们根本没提它缺少了点儿什么。于是，他们诱使那些不怎么懂行的人假设，一切都已完成，除非他们要为比他们懂行的读者写出来，体系制造者们可能会觉得无法想象。假如有人为一座建筑所触动，建筑师会出面。他是个极其和善的绅士，对来访者彬彬有礼，他说：“是的，我们目前还在建设之中，系统尚未完成。”（99）在此之前难道他不知道吗？在他把福气的邀约播撒到所有人头上的时候，他难道不知道这一点吗？但是，假如他知道，他自己为什么不说出来？也就是说，他为什么不停止把呈现出的片断称作体系呢？我再次指出，一个体系的片断是荒谬。反之，向着体系的不懈努力是真正的努力；努力，也就是不懈的努力正是莱辛所谈论的。这绝非无所追求的努力！相反，莱辛所说的是向着真理的努力，而且他使用了一个有趣的词来描述那种向着真理的努力：“唯一的不懈努力”。（100）这个“唯一”只能被理解成“无限”，其意义与认为拥有一种思想、唯一的一种思想要比拥有多种思想更高的意义相同。于是莱辛和体系制造者都说到了持续不懈的奋斗，其差别仅在于，莱辛愚蠢地或者真实地将之称为持续的努力，而体系制造者则精明地或者不诚实地把它称作体系。这种差别在其他语境下怎样做出评判呢？贝兰德长官丢了把绸伞，他登广告却要寻找一把棉布伞；因为他想：如果我说丢的是绸伞，那么找到的人会很容易受诱惑而将之据为己有。（101）体系制造者或许就是这样想的：如果我在扉页或者报纸上把我的作品称作一种不懈的努力，那么有谁会去买它或者来崇拜我呢？但是，如果我把它称作一个体系，绝对的体系，所有人都会出钱购买这体系的——如果困难不复存在的话，即体系制造者贩卖的不是

体系。

让我们继续前行，不过我们不要彼此欺骗了吧。我，约翰尼斯·克利马克斯，一个不折不扣的人；我假设，我有幸与之交谈的也是一个人。如果他想成为思辨思想，那种纯粹的思辨思想，那么我将放弃与他交谈；因为就在同一时刻，对于我和人的有死的、虚弱的眼睛来说，他已经变得不可见了。

因此：（甲）一个逻辑的体系是可以得出的；（乙）但是一个生存的体系却不能得出。

（甲）

α.不过，假如要建立一个逻辑体系的话，需要格外小心的是，任何屈从于生存辩证法的东西都不应被纳入，也就是那些通过生成或者已然生成而存在的东西，不是通过存在而在的东西。（102）由此可以得出，黑格尔那个无与伦比的以及无与伦比地受到崇拜的发明，即把运动引入逻辑学（不用说每隔一段，人们甚至会思念他使人相信运动就在那里的尝试），就是对逻辑学的混淆[21]。让运动成为一个运动在其中不可思议的领域的基础，或者用运动来解释逻辑、但逻辑却无法解释运动，这可真够奇怪的。不过在这方面，我有幸提到一个人，一个合理思考并且幸运地受到古希腊人教导的人（这是我们这个时代罕见的品性！），一个已经知道如何使自身和自己的思想脱离与黑格尔的那种拐弯抹角的、闪烁其词的关系的人，所有人都想从黑格尔的名望中获利，如果不是通过其他方式，那就通过超越的方式，也就是说，通过把黑格尔纳入自身之内的方式。我说的这个人更愿满足于亚里士多德和他自己，他就是灿德伦堡（《逻辑研究》）。（103）他的优点之一是把运动理解成一个无可解说的预设，一个存在与思想相统一且彼此相关的共同体。这里我不想揭示他的观念与希腊人的关系、与亚里士多德思想的关系，或者，很奇怪地，在一定意义上，尽管只是流行的意义上，他的展示与普鲁塔克关于伊西斯和奥西里斯的作品中的一部分有着惊人的相似。我并非说黑格尔哲学对灿德伦堡没有产生有益的影响，只是，幸运的是，他洞悉到想改善黑格尔的体系、去超越什么的是行不通的（这是一种骗人的伎俩，我们这个时代有很多可怜虫以之擅取黑格尔的名望，同时又乞丐般地与黑格尔亲善）。另外，灿德伦堡像希腊人一样清醒，他不曾许诺任何东西，没有说要造福人类，但他成就非凡，并且造福于那些在学习希腊人方面需要其指导的人。

任何与生存相关的东西，任何对于生存而言并非漠不相关的东西都不应被纳入逻辑体系之中。反过来，逻辑因其客观性对所有思想的无限优势又将受到制约——从主体的角度出发，逻辑只是一种假设，这一点恰恰是因为在现实性的意义上，逻辑对于生存漠不关心。这种两面性是逻辑学与数学的差别之所在，后者与生存毫无关系，它只有客观性——不是作为统一体和矛盾体的客观性和假设性，客观性在那里是以否定的方式与生存相关联的。

逻辑体系不应成为困惑，成为腹语术，其间生存的内容神不知鬼不觉地偷偷出场，逻辑思想吃惊地发现了教授先生或者执照持有者的意图。通过回答下述问题我们可以更尖锐地对二者进行评判，即：在何种意义上范畴是生存的缩写，逻辑思想是对生存的抽象还是与生存毫无关联的抽象。我想在其他地方对这个问题进行更充分的解答；尽管没有给出完满的回答，但是能够以此方式加以追问就已经是有意义的了。

β.关于开端的辩证法需加以澄清。关于开端的近乎滑稽之处在于，开端既是有、又是无，因其为开端，这种真正的辩证性的评论早已成为黑格尔社团的游戏了。（105）

如其所说，体系始于直接性；有人甚至在辩证性缺失的情况下以演说的姿态说，体系始于所有事物当中最具直接性的东西，尽管这里包含的比较形式的反思对于开端而言是危险的[22]。（106）体系始于直接性，因此它是无前提的，因而是绝对的；也就是说，体系的开端是一个绝对的开端。这一点完全正确，而且的确值得崇拜。但是，人们为什么不在体系开始就使另一个同等重要的问题、完全同等重要的问题明晰起来，使其被揭示的含义变得令人尊敬呢？这个问题就是：体系是如何从直接性开始的，也就是说，体系是直接地从直接性开始的吗？对此，答案必定是无条件的“不”。假设体系根据生存而在（由此产生了与生存体系的混淆），那么，体系的确存在于生存之后，也就是说，它不是直接地以直接性为开端，生存才是以直接性为开端的，尽管在另一种意义上生存并非始于直接性，因为直接性的东西永不存在，而是被消释——当其存在之时。体系的开端，体系以直接性为开端，这本身就是通过反思得出的。

难题就出在这儿。如果人们没有为了使体系完成而狡猾地、没头脑地，或者在喘不过气来的忙碌之中放弃这种思想的话，那么，它就会以其全部的单纯性做出决断，生存的体系根本不可能存在，而且逻辑体系

也不应吹嘘自己源自绝对的开端，因为这样的开端就像纯粹存在一样，都只是纯粹的假想。（107）

换言之，当开端不能直接地从直接性开始（这一点应被视为偶然或者奇迹，也就是说，它是无法被思考的）、但却必须通过反思达成的时候，问题也就简单地成为这样（唉，真希望我不会因我的简单而颜面扫地，因为所有人都能明白我的问题——因此，他们为发问者所有的通俗知识而羞愧），即：当反思为了达至那个开端而运动起来的时候，我如何才能使反思终止？换言之，反思具有一种鲜明的特性，它是无限的。反思是无限的，这指的就是在任何情况下它都不会自行终止，因为当它想自行停下的时候，它的确要利用自身，结果其终止的方式就跟在获许自行决定治疗方法时某种病症自行痊愈一样，也就是说，这病变乖了。这种反思的无限性或许就是坏的无限性。（108）在这种情况下我们的确就快完成了，因为坏的无限性是某种令人厌恶的东西，人们越早抛弃它越好。在这种情况下我难道不该问个问题吗？一般而言，黑格尔以及所有的黑格尔主义者本可以成为辩证法家的，他们何以会在这一点上发怒，像德国人那样发怒呢？（109）这个“坏的”是一个辩证的规定性吗？这样的修饰词是如何步入逻辑学之中的呢？鄙视、轻蔑、恐吓方式是如何作为合法的运动方式进入逻辑学之中的呢，结果人们接受了绝对的开端，因为他害怕，假如他不这么做的话，他的邻居会怎么想他？“坏的”难道不是一个伦理范畴吗[23]？当我说“坏的无限性”的时候，我究竟指的是什么呢？我是在指责当事人不愿意终止反思的无限性。那么，我对他有所要求吗？还是说，我从真正的思辨角度出发，认定反思是自行终止的。我干吗要对他有所要求，我又要求他什么呢？我要求的是一个决断。在这个方面我是对的，因为只有以此方式，反思才能终止。反之，哲学家从未正确，他在跟人们开玩笑，此时他让反思在绝对的开端之中自行终止，彼时又奚落那个只有一个缺点的人，那人愚蠢地相信了前者；他奚落那人，以便以此方式帮助他企及那个绝对的开端，这开端其实是以两种方式出现的。但是，要求决断就是放弃无前提性。只有当反思终止的时候，开端才能出现，而反思的终止只能依靠其他的东西，这个其他的东西完全不同于逻辑，因为它就是决断。只有当开端——在这一点上反思得以终止——成为一个突破的时候，绝对的开端才会从无限持续的反思当中脱颖而出；只有这样，开端才是无前提的。反之，如果反思由以断裂的突破点的存在是为了使开端出现，那么这个开端就不

是绝对的，因为它是以“转向另一类”的方式出现的。

如果始于直接性的开端通过反思达成，这个直接性也就不同于它一般的意思了。黑格尔主义的逻辑学家们正确地看到了这一点，因此他们为逻辑学所由之开始的“直接性”做出如下定义：经过彻底的抽象之后的最抽象的剩余者。⁽¹¹¹⁾这个定义无可指责，但是一个人若不尊重自己说过的话却是大可指责的，因为这个定义恰恰间接地指出，根本不存在什么绝对的开端。我听到有人说，当从万物中抽象出来的时候，那怎么还会存在呢，诸如此类的话。是啊，当代从万物中抽象出来的时候。让我们做一个人吧。像反思的行为一样，抽象的行为也是无限的，那么我怎样才能使其终止呢？那只能是，首先当……，才……。我们干脆冒险做一个思想试验。让那个无限的抽象的行为成为现实；开端并不是抽象的行为，而是紧随其后。⁽¹¹²⁾可是现在我以什么为开端呢，既然它要从万物之中抽象出来？唉，此时或许会有一位黑格尔主义者感动得伏在我胸前，以祝福的口吻结结巴巴地说：从无开始。⁽¹¹³⁾这正是体系所宣称的：体系始于无。不过我要提出我的第二个问题了：我如何从这个“无”开始呢？假如，具体言之，无限的抽象行为并不是那种人们可以一举两得的伎俩，假如它相反地是所能做到的最费劲的劳作，情况又如何呢？我当然会使出全部力量将之抓牢。假如我省一部分力气，我就不是从万物之中进行抽象。假如我在此前提下开始，我就不是从无开始，因为就在开始的那一瞬，我并不是从万物之中进行抽象。这一点意味着，如果一个人有可能在思想层面上从万物之中进行抽象，他却不可能做得更多，因为就算这么做并未完全超出人类的力量，它无论如何也会绝对将之耗尽。对抽象的行为感到厌烦，于是寻求开端，这只是杂货商式的狡辩，对稍许的怀疑他并不介意。⁽¹¹⁴⁾即使不考虑它与无限的抽象行为之间的关系，“以无为开端”这个说法本身也是具有欺骗性的。“以无为开端”不折不扣就是对开端的辩证法的重述。开端既是有、又是无，正因为它是开端；对此还可以这样表述：开端始于无。这只是个新的说法而已，丝毫没有前进一步。在一种情况下，我只是抽象地思考开端；在另一种情况下，我思考着同样抽象的开端与它由以开始的某个东西之间的关联。⁽¹¹⁵⁾现在所显示出的是，那个东西，是的，那个唯一的与如此开端相呼应的东西就是无。但是，这只是对另一个命题“开端不存在”的同语反复式的重述。“开端不存在”和“开端始于无”是完全相同的命题，我原地未动。

假如我们不去谈论或者梦想一个绝对的开端，而是谈论一个跳跃的话，情形会如何呢？一个人满足于说“几乎同样好”、“几乎可以说”、“一觉睡到明天就可以说了”之类的话，这只能显示出他与托普的关系。那个托普逐步认定，几乎参加法学考试和已经参加法学考试是一回事。

（116）对此所有人都会发笑的。但是，在真理的王国中，在科学的圣殿里，人们却在以同样的方式思辨地进行推理，结果就有了好的哲学，真正的思辨哲学。莱辛不是思辨哲学家，因此他认定了相反的东西，即无限的距离会使鸿沟变得无限宽阔，因为跳跃本身才使鸿沟变得如此宽阔。

奇怪的是，黑格尔主义者在逻辑领域中都明白，反思是依靠自己的力量终止的，怀疑一切是依靠自己的力量走向其反面的（一则真实的奇谈怪论，也就是说，它事实上是一则奇谈怪论）。但是，在日常生活中，他们都是些和蔼可亲的人，就跟我们一样，只不过更博学多识、才华横溢，对此我总是乐于承认的，只是他们所知道的却是，反思只能通过跳跃而终止。让我们在此滞留片刻。如果个体不去终止反思，他的反思就会无限地进行下去，也就是说，决断不会出场^[24]。个体在反思之中迷失了方向，他最终变得客观起来，逐渐丧失了主体的决断和向自身的回归。但是人们认为，反思能够客观地自行终止，只是事实正好相反；反思无法以客观的方式终止，而当它以主体性的方式终止的时候，而就不是自行终止，而是由主体终止的。

举个例子，一旦罗彻尔（他在其关于阿里斯托芬的书中，真的理解了过渡在世界历史发展进程之中的必然性；在逻辑领域中他也必定会理解，反思通过自身而达到绝对开端的通道）确立了诠释哈姆雷特的任务，他立刻就知道，反思只能以决断来终止，很奇怪他并没有认为（我要说“奇怪地”吗？），哈姆雷特通过持续的反思最终达到了绝对的开端。（117）但是在逻辑领域中他却奇怪地认为（我要说“奇怪地”吗？），他很可能会认为，反思穿过自身的通道在绝对的开端处终止。这一点我无法理解，我对我的无法理解而痛苦，因为我崇拜罗彻尔的才华，他所接受的古典教养，他对于心理现象的有品位的、原始的把握。

这里所说的关于逻辑学的开端问题（同样显示的是，生存的体系是不存在的，对此的详细展开参见“乙”）是极其简单明了的。我几乎羞愧地说，或者说我因自己必须这么说而羞愧，我羞愧是因为自己的处境，

一个可怜的小册子作者本应对体系顶礼膜拜，但却被迫说出这样的话。这里所说的还可以用另一种方式说出，它或许会给一两个人留下印象，因为这里的展示尤其会令人想起过去的一场学术争论。问题是这样的：黑格尔现象学对于体系的意义何在？它是体系的导言还是在体系之外？（118）假如它是导言，它是否会被纳入体系之中？再进一步，黑格尔是否拥有令人艳羡的优势，他不仅构造了一个体系，而且是两个甚或三个体系？做到这一点总是需要一个无与伦比的体系化的头脑的，而这一点看起来又是事实，因为体系不止一次地完成了，凡此等等。所有这些都经常被提及，只是常以一种令人困惑的方式。已经有人就此写了一本大厚书。（119）书中首先说了黑格尔所说的东西，然后又涉及随之而来的后续的东西，所有这一切都是在分神，并且给原本可以简洁道出的东西罩上了一种令人分神的冗长乏味。

γ.为了使逻辑学更易理解，心理层面上的定位是值得做的——以怎样的精神状态去思考逻辑，为达此目的需要怎样的自我出离，想象要在多大程度上扮演角色。（120）这又是一个贫乏且极度简单的，但却因此完全正确和绝非肤浅的评论：一个哲学家逐渐变成了一种不可思议的存在物，甚至最为丰富的想象力也创造不出这种难以置信的东西。经验的“我”到底应该怎样与纯粹的“我是我”建立关联？（121）凡想成为哲学家的人当然都想对此有所了解，他们尤其不想以“一、二、三，变”的方式变成一种可笑的存在物，变成思辨思想。（122）假如一个用逻辑思维武装自身的人仍有充足的人性而不至于忘记，他是一个生存个体，那么，即使他已经完成了体系，幻想和江湖骗术也会逐渐消失。尽管为了重塑黑格尔逻辑学，我们需要一个有着杰出的逻辑头脑的人，但我们需要的只是这样一个人的常识，此人一度满怀热情地相信了黑格尔自我宣称的伟绩，他通过相信这一点展现了他的热情，通过赋予黑格尔这一点展现了他对黑格尔的热情。（123）其实我们只需常识就能洞悉，黑格尔在很多地方表现得太不负责，不是针对那些杂货商，他们反正只会相信别人说的话的一半；而是针对那些曾经相信他的满怀热情的年轻人。尽管这样的年轻人并无超凡脱俗的天分，但是，当他热情地相信人们归诸黑格尔的至上之物的时候；当他为了不放弃黑格尔，在怀疑的瞬间饱含激情地对自身感到绝望的时候——当这样一个年轻人回归自我之时，他有权要求报复，让笑声去吞噬黑格尔身上笑声有权要求的东西。事实上，这样的年轻人对黑格尔的证明与众多黑格尔的拥护者完全不同，后

者以欺骗性的旁白一会儿把黑格尔捧上天，一会儿又把他贬得一文不值。

（乙）

一个生存的体系是无法得出的。那么，是否不存在这样的—个体系呢？绝非如此。前面的讨论并没有包含这个意思。生存本身就是一个体系——为上帝而在，但却不为任何生灵而在。体系与终结性彼此呼应，但是生存则不然。抽象地看，体系和生存不能在一起被思考，因为为了思考生存，体系的思想必须将之当作已经扬弃的东西，而不是在场的东西。生存是分离的间隔，而体系则是聚合的终结性。

在现实中存在着一种假象，一种幻象，《哲学片断》曾试图指出，而我现在必须参考的问题就是：过去是否比未来更必然。（124）也就是说，当生存已成往事之时，它完成了，终结了，在一定程度上转成了体系化的观点。这一点完全正确，但这是为谁呢？任何活着的人都不可能在生存之外赢得那种与永恒相呼应的终结性，过去进入的正是永恒。即便一个和蔼的思想家走神了，他忘记他本人正活着，思辨思想和心不在焉也不是同一回事。相反，他本人活着的事实意味着生存对他有所要求，他的生存——假如他真是伟人的话，他在现时代的生存反过来就会如同过去那样，对体系思想家拥有终结性的有效性。只是这个体系思想家究竟是何许人？好吧，他是这样的人：他本人既在生存之外，又在生存之内；他在永恒之中永远地终结了，但又把生存包括在自身之内——他就是上帝。那么，为什么要去欺骗呢！因为迄今世界已经存在了六千年了，因此生存就不再像惯常的那样对于生存者提出完全相同的要求了吗？（125）这要求不是说他应该在想象中成为一个沉思默想的人，而是说在现实中成为一个生灵。所有的理解都是随后产生的。不可否认的是，现时的生存者出现在已然在先的六千年之后，那么，奇怪的反讽性的结果出现了，如果我们假定他体系化地理解了这一切：他并没有将自身理解成是生存者，因为他本人没有获得任何生存内容，因为他本人没有任何可以事后加以理解的东西。由此可以得出，如是思想家要么是我主，要么是一个异乎寻常的随便什么东西。（126）所有人都能洞悉此处的不道德，所有人肯定还能洞悉，有一位作家对黑格尔体系的评论是恰如其分的。这人说：人们通过黑格尔获得了一个体系，一个绝对的体系，只是缺少了伦理学。（127）就让我们冲着中世纪的苦修主义和诸如此类的伦理—宗教的荒诞观念发笑吧，但是我们尤其不要忘记，那种成

为“我是我”的思辨的、闹剧式的夸张，结果虽身为人但却不懂人事，甚至连狂热分子都不敢过那种生活——这同样是可笑的。（128）

那么，让我们就生存体系之不可能性提一个简单的问题，就像一个希腊青年向导师发问那样（如果顶级智慧能够解释一切但却无法回答一个简单问题的话，人们定会认为这世界乱套了）：该由谁写出或者把这样一个体系完成呢？当然应该是一个人，除非我们重提那个奇谈怪论，说什么一个人变成了思辨思想，变成了主体—客体。（129）因此答案应该是一个人，并且是一个活着的、也就是说生存着的人。或者说，假如产生体系的思辨思想是不同思想家们共同努力的结果，那么，究竟是哪一个最终的结论把这种共同努力联合起来的呢？这一切是如何呈现出来的呢？应该是通过一个人吧？这些独立的思想家又是如何与这种努力建立联系的？个别事物与世界历史之间的中间项是什么？又是何人将这一切串在了体系的线条之上？他是一个人还是思辨思想？如果他是一个人，那么他定是生存着的。总而言之，生存个体面前有两条路：或者，他可以千方百计地忘掉自己是生存着的，以至他设法达到了喜剧效果（一个人想成为他本不是的样子，例如成为一只鸟，其间的滑稽矛盾并不比一个人不想成为他所是的样子更滑稽，在这里具体指人是生存着的事实，就像在惯用法中，人们认为一个人忘记自己的姓名是滑稽的，但忘掉姓名并不意味着他忘掉了自己的独特性），因为生存有其显著特性，即不管生存个体愿意与否，他都将生存下去。或者， he 可以把全部注意力投入这个事实之中，即他生存着。正是从这一方面出发，我们才能首先对现代思辨思想提出反对意见，即它的前提不是错误的，而是喜剧性的，它因在世界历史中走神而忘记作为人意味着什么而起——不是普遍意义上的人，甚至思辨思想家都会支持类似想法；而是说我们，你和我，我们作为独立的人意味着什么。

一个将其全部注意力转移到“他生存着”之上的生存者，会赞许莱辛所说的“不懈的努力”为一个美好的说法，只是它不能为原创者赢得不朽的名声，因为这说法过于简单了，不过这说法是所有警觉的人都会加以证实的东西。那个遗忘了自己生存着的生存者，他会越来越心不在焉，就像人们不时会把自己闲暇的成果放进书本之中，我们也敢于期待那个被期待已久的生存体系的到来，作为他走神的成果。（130）不过，并不是我们所有人，而只是那些几乎与他同样心不在焉的人。当黑格尔体系在心不在焉之中前进并且变成一个生存体系，而且是一个完成了的体系

的时候——只是没有伦理学（生存的家园正在于此），那个相对简单的哲学，它出自生存者且为了生存者，却格外关注伦理学。

一旦我们记住，做哲学并不是以奇幻的方式冲着奇幻的存在物说话，而是面对生存者说话；那么，这里的问题也就不是以奇幻的方式抽象地做出决定，不懈的努力是否比体系的终结性更为贫乏，而是要问，生存者就其生存着而言应该满足于什么条件，才能使那种不懈的努力成为唯一不包含幻象的东西。即使一个人已经企及了至上之物，重复会再次成为一种不懈的努力，而他必定会用之填充生存，假如他不想返回的话（或者变成一个奇幻存在物），因为终结性再一次被拉远了、被推迟了。这就像柏拉图关于爱的观念，爱是一种渴望；不仅仅是渴求某种自己不曾拥有的东西的人才会有这种渴望，持续地占有已然拥有的东西的人也会产生这种渴望。（131）在思辨——奇幻的层面和审美——奇幻的层面上，人们会从体系和戏剧的第五幕中获得一种肯定的终结，只是这种终结仅为奇幻的存在者而在。

这种不懈的努力就是对生存主体的伦理生活观的表达。因此，对不懈的努力不应该做形而上的理解，而且也不会有任何人能形而上地生存。于是，出于误解，人们把体系的终结性和对真理的不懈努力对立了起来。然后，人们就会、或许已经试着回忆那种古希腊的不断学习的观念，只是这是对该领域的一个误解。（132）从伦理的角度出发，不懈的努力是对个体生存着的事实意识，而持续的学习表达的则是持续的实现——只要主体活着，这种实现就永无终结，个体对此有所意识，因此他不会在此方面受到蒙蔽。希腊哲学与伦理学一直有着密切的关系。因此持续学习的观念并不是什么杰出之士的伟大发现或者狂热事业，因为它不折不扣就是对人生存着的事实的理解。意识到这一点算不上是优点，但是忘记它却是缺乏思想的表现。

人们常常在想起和攻击所谓泛神论体系的时候说，它们消解了善恶之间的差别，取消了自由；或许人们这样说会更明确，每一个这样的体系都以奇幻的方式削弱了生存概念。（133）但是，仅仅这样评说泛神论体系是不对的，揭示出这一点将会更好——每一个体系都因其终结性而是泛神论。在体系终结之前，生存必须在永恒之中消解，没有生存的剩余者会留下来，更别提像撰写出体系的活着的教授先生那样的无名小卒了。但是人们并不这样来处理问题。不然，人们与泛神论体系做斗争，一边使用一些嘈杂的格言警句，它们一而再、再而三地许诺说要写出一

个新的体系；另一边则把一些东西编撰在一起，它本应该成为一个体系，但其中又有一个独立的段落宣称，人们应该强调生存和现实性这样的概念。（134）这样的一个段落嘲弄了整个体系，它没有安于成为体系其中的一个段落，而是对体系提出了绝对的反对，对于无事生非的体系制造者们没有产生丝毫影响。假如真的要强调生存概念的话，它不能通过一个体系中的段落直接说出来，所有直接的誓言和毒誓只会使宣教的笨拙愈加可笑。真正对生存的强调必须用一种本质的形式来表达，就与生存的欺骗性的关系而言，这是一种间接的形式——根本就没有什么体系。但就是这一点也不应成为一种官样文章，因为间接的表达将不断更新形式。委员会在做决议时考虑否决票是可行的，但是，将一个段落当成否决票的体系却是个怪物。难怪体系能够存活下去呢！它骄傲地忽视那些反对意见；倘若偶然碰到一个能够引起关注的反对意见，那些体系企业家们就会让抄写员把反对意见抄下来，随后再写进体系，然后经过装订，体系完成了。

体系的观念是主体—客体，是思维和存在的同一；而生存则恰好是二者的分离。（135）这绝非说，生存没有思想，而是说，生存是间隔性的，它把主体与客体、思维与存在分隔开来。从客观的角度出发，思想就是纯粹的思想，它抽象地、客观地与其对象相呼应，因此这对象反过来就是思想本身，真理就是思想与其自身的一致。这种客观思想与生存主体毫无关系，当难题一直存在的时候，也就是说生存主体如何步入客观性之中，在那里，主体性是纯粹抽象的主体性（这一点又是一种客观的规定性，它并非意指某个生存着的人），有一点就是肯定的，即生存主体正被逐渐蒸发。最终，假如一个人有可能变成这样的东西，而且这一切还不是他借助想象而能最大限度地有所知的东西；那么，生存主体就会变成对思维和存在的纯粹关系——那种纯粹的同一性，的确是同语反复——的纯粹抽象的共知者和知情者，因为存在在此并不意味着思想者存在，而只意味着他在思想。

反之，生存主体是生存着的，而且每个人理应如此。因此，让我们不要错误地把那种客观的倾向称为不虔诚的、泛神论式的自我崇拜，我们毋宁把它当成是一种喜剧性的尝试。因为从现在起直到世界末日，除了进一步完善几乎完成了的体系的建议外，我们什么都不该说，而这个想法只是体系制造者们的一个体系化的后果而已。

直接从伦理范畴出发反对那种客观倾向是不正确的，它击中不了要

害，因为攻击者与被攻击者之间毫无共同之处。但是，为了追赶一个改过自新的教授，人们可以借停留在形而上领域之内的办法采用喜剧范畴，喜剧范畴同样存在于形而上领域之中。假如有位舞者能够跳得很高，我们会崇拜他；但是，尽管从未有人跳得同他一样高，可假如他想给人以他会飞的印象的话，那么我们只能让笑声去追随他。跳跃在本质上意味着，它是隶属于大地的，它要尊重重力定律，因此跳跃只是短暂的。但是飞翔却意味着脱离与大地的关系，这是那些有翼的生物所专有的，或许还为月球上的居民所专有，或许——或许体系只有在月球上才能找到真正的读者。“做一个人”已然被取消，每一个思辨者都把自身与人类混为一谈，以至他作为某种无限伟大的东西，同时又一无所是，他在心不在焉间使自身与人类混为一谈，就像反对派报刊所说的“我们”一样，或者如船长们所说的“该死的”。⁽¹³⁶⁾但是，人们骂久了之后，最终仍会转向一种直接陈述，因为所有的咒骂都将取消自身。当人们知道所有顽童都会说“我们”的时候，他们会认识到，“我们”总比当一个人要多一点。当人们看到所有地下室人都会将玩作为人类的游戏的时候，他们终会洞悉到，做一个单纯的人比玩家居游戏更有意义。⁽¹³⁷⁾还有一点：当一个地下室人如此行事之时，所有人都认为那是可笑的；当伟人们如此行事之时，它同样是可笑的。在这个方面，人们尽可以笑话他，同时又恰如其分地对其能力、学识等表示尊重。

注释

(1) “思想表达方式”(Tanke-Klædedragt)可直译为“思想的外衣”，它与后面的“衣衫”(Paaklædning)形成了文字游戏。

(2) 贺伯格喜剧《艾拉斯慕斯·蒙苔努斯》(Erasmus Montanus)第一幕、第二场中，艾拉斯慕斯的父亲希望自己的儿子成为牧师，对此培尔·戴恩(Peer Degn)回应说：“先当上教区执事(Degn)。”

(3) ①莱辛(Gotthold Ephraim Lessing, 1729—1781)，德国学者、诗人及哲学家，在其生命的最后11年中，莱辛受布伦瑞克公爵(Braunschweig，位于汉诺威东偏北处)之命，担任沃芬布吕特(Wolfenbüttel)图书馆管理员，这使他有充足的时间从事文学、历史以及宗教哲学的研究。

②“那条格言”指莱辛曾用拉丁语写作过格言、并对格言文体的理论素有研究的事实。

(4) 莱辛曾著有《米娜·冯·巴海姆，或者士兵的幸福》(1763)、

《埃米利娅·迦洛特》(1772)、《智者拿坦》(1779)等著名诗剧。

(5) ①莱辛在美学和文艺批判方面的代表作为《拉奥孔》(1766年),该书讨论了诗与绘画艺术的分界,指出诗是描绘过去发生的行动的艺术,而二维绘画和三维雕塑只适合于表现过去行动进程当中的某个场景。

②“划界”可能指教皇亚历山大六世(在位时间1492—1503)在西班牙与葡萄牙交战时划分国界线的提议。

(6) 莱辛不仅撰写寓言、重写伊索寓言,而且还就寓言文体撰写过论文。

(7) “那个1812年之前发生的事件”指基督被钉死在十字架上。

(8) 火车的出现和使用在19世纪40年代是一件大事。火车于19世纪30年代在英国研发,后迅速传播到欧洲各地。1844年丹麦有了第一条铁路。

(9) “自我主义者”原文为Egoist。

(10) “以导师的名义发誓”原文为拉丁短语in verba magistri,指盲信导师。

(11) 这个故事出处不明,第五章“结论”的结尾再次引用,参本书517页。

(12) 这是克尔凯郭尔在tænke bag efter(事后思考)与Eftertanke(深思熟虑)之间所做的一个文字游戏。

(13) “秘密地”原为拉丁文sub rosa。

(14) ①德国哲学家雅各比(Friedrich Heinrich Jacobi,1743—1819)在1780年7月和莱辛进行了一次谈话,此时距莱辛逝世仅有半年时间,故谈话内容有莱辛的“临终之言”之说。雅各比把这次谈话的内容发表在《论斯宾诺莎的理论,致摩西·门德尔松的信》(Ueber die Lehre des Spinoza,in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn)(1785年)一文当中。

②拉瓦特(Johann Caspar Lavater,1741—1801),瑞士牧师兼作家,于1769—1786年撰写过一系列神学论著。莱辛与拉瓦特的关系在莱辛1770—1771年写给他兄弟的信中有所反映。

(15) 普鲁塔克书中提到的应是罗马政治家老加图(Marcus Porcius Cato,公元前234—前149),又名Cato Censorius。但克尔凯郭尔把他与小加图即“尤提卡的加图”(Cato Uticensis)(公元前95—前

46)混为一谈。小加图曾生活在北非城市尤提卡(Utica)，他是凯撒的反对者，后在研读柏拉图关于灵魂不朽的对话后自杀。

(16)①“足智多谋的奥德修斯”原为希腊文πολύμητις Odysseús，它曾在“荷马史诗”《伊利亚得》和《奥德赛》中多次出现。

②“您是对的，要是我早知道就好了”原文为德文Darin haben Sie Recht,wenn ich das gewußt hätte.

(17)黑格尔此言未经证实。

(18)“诚实的膜拜”(Tilbedelse i Sandhed)典出《约翰福音》4:24:“神是个灵，所以拜他的必须用心灵和诚实拜他。”

(19)“这是优秀的建议，而且价格低廉”是对丹麦谚语gode råd er altid dyre,når man trænger til dem(当人们需要好的建议的时候，往往要付出高昂代价)的戏仿。

(20)参《马太福音》20:1—16。耶稣用雇人去葡萄园干活来比喻进入天国。在一天的时间内雇主不断找到在市场上闲站着的工人进入他的葡萄园做工，及至结账时不管何时入园，每人所得工钱的一样多，早先入园的工人提出异议，雇主回答说：“我给那后来的和给你的一样，这是我愿意的。我的东西难道不可随我的意思用吗？因为我做好人，你就红了眼吗？”结论是，“那在后的，将要在前；在前的，将要在后了。”

(21)“假言判断中前后件的关系”(Consequents-Forholdet)指逻辑学中假言判断“如果p，则q”，其中p就是“前件”，由之推出的结果q就是“后件”。

(22)“道路与真理”参《约翰福音》14:6，耶稣说：“我就是道路、真理、生命。”

(23)“地址报”(Adresseavisen)，即Kjøbenhavns kongelige alene privilegerede Ad-ressecomptoirs Efterretninger，创刊于1759年，哥本哈根最主要的获准刊登收费广告的报纸。

(24)“字帖”(Forskrifter til Skjønsskrivning)指列文(I.Levin)所编《当今丹麦人手迹集》(Album af nulevende danske Mænds og Qvinders Haandskrifter)，首版于1846年。

(25)“枢密院”(Geheime-Statsraad)指国王召开的秘密议会，在1845年时由七位成员组成。

(26)“作为假设”原文为拉丁文posito。

(27)“纯粹存在”(den rene Væren)对应于黑格尔《逻辑学》中

的reines Seyn。

(28) “生成的辩证法”(Vordens Dialektik)中的“生成”对应于黑格尔《逻辑学》中Werden。

(29) ①黑格尔及其思辨哲学自视是“肯定哲学”，比之于康德批判的和否定的哲学。但谢林在1841年至1842年的柏林“启示哲学讲座”中(克尔凯郭尔曾专程前往聆听)，把黑格尔哲学归为“同一哲学”因而是“否定哲学”，谢林希望建立的“肯定哲学”是与“生存”相关的哲学。

②“致谢祷告”典出《路加福音》18:11。“法利赛人站着自言自语的祷告说：‘神啊，我感谢你，我不像别人，勒索、不义、奸淫，也不像这个税吏。’”

(30) “在永恒的视角下”原文为拉丁sub specie æterni，语出斯宾诺莎的《伦理学》。

(31) 括号内的“生活”、“生存”分别对应于Tilværelse(丹麦语源)和Existents(拉丁语源)，二者作为同位语出现，同义不同源，都表示人活着、生活着的含义。

(32) “谈论”原文为德文spreche。

(33) 古希腊哲学家狄欧根尼·拉尔修在《古代贤哲言行录》的第2卷、第5章中讲到苏格拉底。

(34) 参柏拉图对话《会饮篇》。亚里斯脱顿跟苏格拉底结伴前往阿伽通家赴宴，路上苏格拉底想到一个问题，就一个人落在后面凝神默想。仆人去叫，看到苏格拉底一个人挺直地站在邻家的门楼下，请他进来他不肯。于是亚里斯脱顿说：“不必找，让他去。他有一个习惯，时常一个人走开，在路上挺直地站着。我想他过一会儿就会来。且不必去打搅他。”参朱光潜译《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社1997年版，第215—216页。

(35) 指丹麦神学家汉斯·海尔维(Hans Frederik Helveg, 1816—1901)发表于菲茵岛文学协会出版的一份杂志上的论文，其中有一部分论及苏格拉底，但事实上该文并未详细论及苏格拉底的反讽，而克尔凯郭尔本人却在其学位论文中详论了苏格拉底的否定性的反讽。

(36) “私密地”对应于拉丁文privatissime。

(37) 参《高尔吉亚篇》511d。苏格拉底在讲到船长行船的技艺时说，“如果这种技艺把你从伊齐那平安地送回这里，你只需付两个小银币作为船资，如果是从埃及或黑海起程，把一家男女老少以及他们的货物

平安地运回来，那么这项服务就大了，但当他们在港口下船时，也顶多只需付两个德拉克玛，而拥有这种技艺、取得这些结果的人会上岸，谦卑地沿着他的船在岸上走来走去。因为我认为，船长能够想到，自己对这些没有淹死的旅客所起的作用是不确定的，他不知道自己到底是给他们带来了恩惠还是伤害，只知道这些旅客在身体和灵魂两方面都没有比上船时更好些。”

（38）引号中的“怪人”原文为希腊文ατοπιο。

（39）“大学编外讲师”对应于Privat-Dozent，指当时德国大学里拥有博士学位的、但却未被正式雇用的讲师。在英译本中，该词被译为assistant professor。

（40）“霍尔斯坦鲱鱼”指哥本哈根市场上出售的出产于荷尔斯坦（Holsten，德文 Holstein）和斯莱斯维（Slesvig，德文Schleswig）的熏鲱鱼或西鲱。Schleswig-Holstein是德国最北部的州，首府为基尔。历史上，这个区域与丹麦有着诸多瓜葛。

（41）“因此”原文为拉丁文ergo。

（42）“搅语言的混水”（rører Sprogets Vande）语出《约翰福音》5：4，“因为有天使按时下池搅动那水，水动之后，谁先下去，无论害什么病就痊愈了。”

（43）琉善（Lucian，公元前120年—前80年），来自叙利亚的萨摩萨塔，希腊作家，以其数量繁多的讽刺性对话而闻名。此处指的是赫耳墨斯与亡灵摆渡者卡隆之间的对话。

（44）根据狄欧根尼，苏格拉底的父亲是石匠，他本人也曾学习过石雕。

（45）本书绝大多数情况下，“上帝”对应于Gud，同丹麦文《圣经》中的用法；而“神”则对应于Guden，以突出假名作者的思想试验。但也有个别时候，在明确指出基督教上帝的时候，原文采用Guden，仍译“上帝”。

（46）“苏格拉底式的凝神默想”指《会饮篇》中亚里斯脱顿说到的苏格拉底的习惯，即时常一个人走开，在路上直挺挺地站着凝神默想。参《柏拉图文艺对话集》，朱光潜译，人民文学出版1997年版，第215—216页。

（47）典出《普鲁塔克道德论文》。

（48）克尔凯郭尔借化名作者克利马克斯对自己的博士学位论文

《论反讽概念》进行了评论。在论文中，他曾引用海斯（Heise）的德语译本《亚尔西巴德篇》中的两段对话。

（49）参《马太福音》6：17—18。耶稣说：“你禁食的时候，要梳头洗脸，不叫人看出你禁食来，只叫你暗中的父看见；你父在暗中察看，必然报答你。”

（50）“说不出来的叹息”（uudsigelige Sukke）语出《罗马书》8：26，保罗说：“我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出的叹息替我们祷告。”

（51）在浪漫戏剧当中会有一些喜剧场景，它们通常对情节主线发表评论，例如莎士比亚和蒂克的作品。

（52）葛茨（Johann Melchior Goeze, 1717—1786），德国牧师，莱辛的主要论敌。莱辛写作了大量匿名作品与之论战。“有趣”对应于德文词ergötzlich，恰好与葛茨的姓名拼写Goeze构成文字游戏。

（53）①参《会饮篇》中苏格拉底对第俄提玛关于爱神（Eros）的双重性的神话描述之转述（203b—204c）。根据第俄提玛，当阿佛罗狄特诞生之时，众神设宴庆祝。贫乏神前来行乞，当她看到丰富神醉酒睡在花园里的时候，就走过去躺在他身边，因此受孕生下爱神。因此，爱神不是完美的“神”，而是不断追求美善的、介于人神之间的“精灵”（Daimon）。参朱光潜译《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社1997年版，第259—261页。

②普鲁塔克在《论伊西斯和奥西里斯》一文中说：“或许看起来赫西俄德在令万物的起源为混沌（Chaos）、大地（Earth）、代达罗斯（Tartarus）和爱的时候，他不接受任何其他的起源，而只接受这些，如果我们把这些名字做个转换，把伊西斯（Isis）称为大地，把奥西里斯（Osiris）称为爱，把堤丰（Typhon）称为代达罗斯；看起来诗人是把混沌置于底部，作为宇宙的一个休息场所。”

③赫西俄德（公元前700年）是希腊诗人，《神谱》的作者。奥西里斯是埃及神话中的冥王，大地神盖布（Geb）与天空神努特（Nuit）之子，与自己的妹妹伊西斯结婚，两人生了儿子荷鲁斯（Horus）。奥西里斯后被弟弟赛特（Seth）所杀，幸得伊西斯使之复活。堤丰是希腊神话中的喷火巨人，反抗奥林匹亚诸神被宙斯打败，最后被打入地府。希腊人认为埃及神话中的赛特即为堤丰，它们被视为恶。

（54）克尔凯郭尔在本书的草稿中还有这样一段话：“这就是苏格

拉底在《会饮篇》中所展开的意思。克尔凯郭尔博士在其学位论文中充分意识到了要去展开苏格拉底的意思，但却未能理解之，这很可能是因为在黑格尔哲学的帮助之下，他变得聪明绝顶，变得客观和肯定，或者是因为他没有勇气认同为否定性的思想家。”

(55) ①此处所引论点出自莱辛发表于1777的论文《精神的证明及力量》(Über den Beweis des Geistes und der Kraft.An den Herrn Director Schumann zu Hannover)。

②关于“偶然的历史性真理永远都不可能成为永恒的理性真理的证据”，莱辛这样写道：Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann:so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden.Das ist:zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.

③关于“在历史性陈述基础上向永恒真理的过渡是一个跳跃”，莱辛这样写道：Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüber helfen, der thue es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient ein Gotteslohn an mir.

(56) 参《哲学片断》的扉页题词。

(57) 这段中的“正因为如此”对应于拉丁短语 eo ipso。本短语在书中多次出现，不再一一注出。

(58) 引号内原文为德文，出自《精神的证明及力量》: aber nun, wenn sie nur eben so zuverlässig sind, warum macht man sie bei dem Gebrauche auf einmal unendlich zuverlässiger?

(59) 引号内原文为德文，出自《精神的证明及力量》: aber wer wollte auf diesen Glauben hin irgend etwas von großem und dauerhaftem Belange, dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre, wagen?

(60) 参《哲学片断》第5章第2节。在此之前，克尔凯郭尔没有使用过“后世历史”(det Efterhistoriske)的概念。

(61) 在《精神的证明及力量》一文中，莱辛写道：Wenn ich zu Christi Zeiten gelebt hätte:so würden mich die in seiner Person erfüllten Weissagungen allerdings auf ihn sehr aufmerksam gemacht haben.Hätte ich nun gar gesehen, ihn Wunder thun; hätte ich keine Ursache zu zweifeln gehabt, daß es wahre Wunder gewesen:so würde

ich zu einem, von so langeher ausgezeichneten, wunderthätigen Manne allerdings so viel Vertrauen gewonnen haben, daß ich willig meinen Verstand dem seinigen unterworfen hätte; daß ich ihm in allen Dingen geglaubt hätte, in welchen eben so ungezweifelte Erfahrungen ihm nicht entgegen gewesen wären. Oder, wenn ich noch jetzt erlebte, daß Christum oder die christelige Religion betreffende Weissagungen, von deren Priorität ich längst gewiß gewesen, auf die unstreitigste Art in Erfüllung gingen; wenn noch jetzt von glänzigen Christen Wunder gethan würden, die ich für echte Wunder erkennen müßte: was könnte mich abhalten, mich diesem Beweise des Geistes und der Kraft, wie ihn der Apostel nennt, zu fügen?

(62) 奥立金 (Origen, 185—254), 亚历山大城的希腊教父哲学家。曾向柏拉图主义者阿曼纽斯学习哲学, 与普罗提诺同学。现存著作主要有《第一原则》、《反塞尔修斯》。这里所说的对奥立金的引述出自其《反塞尔修斯》(Contra Celsum)。奥立金写道:“基于更大的奇迹, 对此人们可以用多种方式加以证明, 但主要是通过如下事实, 即我们仍然能够从那些依照上帝之言行事的人们身上找到奇迹的痕迹。”

(63) “从对手认可的前提出发”原文写为 *e concessis*, 但正确的拉丁短语应写为 *ex concessis*。

(64) 参《哲学片断》第5章第2节。

(65) ①参《加拉太书》3:28, “并不分犹太人、希腊人, 自主的、为奴的, 或男或女, 因为你们在基督耶稣里都成为一了。”

②《罗马书》10:12中亦有言曰:“犹太人和希腊人并没有什么分别, 因为众人同有一位主; 他也厚待一切求告他的人。”

③《歌罗西书》3:11说:“在此并不分希腊人、犹太人, 受割礼的、未受割礼的, 化外人、西古提人, 为奴的、自主的, 唯有基督是包括一切, 又住在各人之内”。

(66) 楷体原文为德文: *zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.*

(67) ①“转向另一类”原为希腊文 *metábasis eis állo génos*, 指在论证和争辩过程中突然的跳跃。亚里士多德《后分析篇》(75a 38) 中有类似的说法。

②在《精神的证明及力量》中, 莱辛写道: *Aber nun mit jener*

historischen Wahrheit in eine ganz andere Klasse von Wahrheiten hinüber springen, und von mir verlangen, daß ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe darnach umbilden soll; mir zu-muthen, weil ich der Auferstehung Christi kein glaubwürdiges Zeugniß entgegen setzen kann, alle meine Grundideen von dem Wesen der Gottheit darnach abzuändern: wenn das nicht eine metábasis eis állo génos ist, so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden.

(68) 引号内原文为德文: Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.

(69) 参《哲学片断》“间奏曲”中的第1节。

(70) 引号中“宽的”原文为德文 breit。译文中的“鸿沟”即 breite Graben, 在单独使用 breit 的时候, 为求通顺, 则将之译为“宽的”。

莎士比亚《麦克白》第5幕、第1场, 麦克白夫人在丈夫杀了国王邓肯之后受到剧烈的良心折磨, 她总是能闻到血腥味, 并且不停地洗手。

(71) “严肃”原文为德文 ernstlich。

(72) 指明希豪森在对土耳其人的战役中, 把自己和自己的坐骑从沼泽地里救出来的故事。

(73) ①雅各比的哲学思想方式侧重于信仰和情感。他认为宗教信仰是关于上帝的直接性的知识, 理性对此是无法把握的。

②“预备基督徒”对应于 Katechumen (源自拉丁语 catechumenus)。在基督教发展早期, 这个词指在皈依基督教但受洗之前的犹太人或异教徒, 他们在教堂中有特殊的位置, 不允许参加圣餐式。现在该词指准备行坚信礼的年轻人。

(74) 莱辛在与雅各比的谈话中表示, 他不相信正统的、人格化的上帝, 而是对斯宾诺莎的泛神论有同感。

(75) “空翻”原文为拉丁文 salto mortale。

(76) 这里明显是对莎士比亚的《哈姆雷特》第1幕、第2场中哈姆雷特的台词“女人, 你的名字是弱者”的戏仿。

(77) “惊恐”原文为法文 Horreur。

(78) 这里引用的是莱辛的原话, 出自《论斯宾诺莎的理论, 致摩西·门德尔松的信》(Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn

Moses Mendelssohn) (1785年) :Gut,sehr gut!Ich kann das alles auch gebrauchen;aber ich kann nicht dasselbe damit machen.Überhaupt gefällt Ihr Salto mortale mir nicht übel,und ich begreife wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unten machen kann,um von der Stelle zu kommen;nehmen Sie mich mit,wenn es angeht.

(79) 引号内原文为德文 , 出自《论斯宾诺莎的理论 , 致摩西·门德尔松的信》 : Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen,die mich fortschwingt,so geht es von selbst.

(80) 引号内原文为德文 , 出自《论斯宾诺莎的理论 , 致摩西·门德尔松的信》 : Auch dazu gehört schon ein Sprung,den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf.

(81) 苏格拉底在《高尔几亚篇》中谈论美食、医生等。

(82) “与各种介词嬉戏”可能指黑格尔书评中对雅各比著作第三卷的批评 , 该文发表在《海德堡文学年鉴》 (Heidelbergische Jahrbücher der Literatur) 1817年第1、2册。黑格尔写道 : Dergleichen Bestimmungen,noch mehr die dunkleren,welche in bloßen Präpositionen,z.B.außer mir,über mir u.s.f.enthalten sind,mögen nicht wohl dazu dienen,Mißverständnisse zu entfernen;der Erfolg hat vielmehr gezeigt,daß sie solche eher veranlassen und vermehren.Denn der bloßen Verständigkeit,die zunächst damit ausgedrückt ist,und zwar in den Präpositionen auf eine unvollkommnere Weise,ist die im Uebrigen herrschende Idee des Geistes zuwider.

(83) 雅各比在一则注释中讲述了他记载有莱辛“临终之言”的信是如何通过伊丽丝·雷马鲁斯 (Elise Reimarus) 转交启蒙哲学家门德尔松 (1729—1786) 的经过。伊丽丝是《沃芬布吕特尔片断》 (Wolfenbüttel-Fragmenterne , 该书由莱辛出版) 的作者赫尔曼·雷马鲁斯 (Hermann Samuel Reimarus) 的女儿 , 雅各比在《论斯宾诺莎的理论》当中称她为艾米丽 (Emilie) 。

(84) “半含笑意”原文为德文mit halbem Lächeln , 原句为 : Er selbst wäre viel leicht das höchste Wesen,und gegenwärtig in dem Zustande der äussersten Contraction.

(85) 格莱姆 (Johann Wilhelm Gleim,1719—1803) , 德国诗人。引号内原文为德文 : Jacobi,Sie wissen,das thue ich vielleicht.

(86)“哲学理论”原文为Philosophem。

“在人心涌现”语出《哥林多前书》2:9。保罗说:“如经上所
说:神为爱他的人所预备的/是眼睛未曾看见/耳朵未曾听见/人心也未
曾想到的。”

(87)“去牧师那里重上一课”可能指教授兼牧师T.C.Brunn(1750
—1834)出版《我的业余时光和故事》(Mine Frie-Timer eller
Fortællinger)一书(1783),因书中表现出的放纵而被判必须接受主
教N.E.Balle对其基督教知识的考察。

(88)参《哲学片断》第三章。

(89)“贵族……裁缝”原文为德文:

Edelmann,Bettelmann,Doctor,Pastor,Schuster,Schneider。这是一首童
谣,通常是当女孩子用撒花瓣的办法来预知自己未来丈夫的职业时所念
唱,有多种版本。

(90)引号内原文为德文,出自《论斯宾诺莎的理论,致摩西·门德
尔松的信》中的附录“回忆雅各比先生”:Zweifeln,ob es nicht etwas
gibt,das nicht nur alle Begriffe übersteigt,sondern völlig außer dem
Begriffe liegt,dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus.

(91)《畏惧与颤栗》是克尔凯郭尔1843年以“沉默的约翰尼
斯”(Johanne de silentio)的化名发表的作品。书名源自《哥林多前
书》2:3,保罗说:“我在你们那里,又软弱,又惧怕又甚战兢。”在
《腓立比书》2:12,保罗在致腓立比人的信中说:“我亲爱的弟兄,你
们既是常顺服的,不但我在你们那里,就是我如今不在你们那里,更是
顺服的,就当恐惧战兢做成你们得救的工作。”

(92)“最典型的”在原文中为希腊文kat'exochēn,英译为par
excellence。

(93)①尽管谢林本人将“理智直观”概念的最早使用归诸费希特,
但是一般认为该概念出现在谢林早期的同一哲学之中,如《先验唯心论
体系》。根据克尔凯郭尔的谢林“启示哲学”演讲笔记(1841年—1842
年),谢林引用并反驳了黑格尔对他的批判。“理智直观”在谢林思想体
系中是一切先验思想的工具,是我们表象绝对的可能条件,尤其是在艺
术领域。黑格尔在《哲学史讲演录》中批判谢林的“理智直观”,说“就理
智直观的形式而论,前面已经谈到过,它是最方便不过的方式来设定
知识——把知识设定在任何偶然碰巧想到的东西上。而关于精神性的上

帝的直接知识，则认为只是基督教民族有之，而在别的民族或别的民族的意识中是没有的。这种直接知识作为对具体事物的理智直观，或者作为主观性与客观性的同一，尤其显得是偶然的。既然哲学是以个人具有关于主观与客观同一性的直接直观为前提，所以从谢林的哲学看来，似乎只有有艺术才能的个人、天才，或少数特殊幸运的人，才会享有这种直观。但是，哲学按照它的本性来说应是能够具有普遍性的；因为它的基础是思维；正因为有了思维，人才是人。因此哲学的原则纯全是普遍的；如果它要求一个特定的直观、意识，如主客同一的直观或意识，这就是一个特定的、特殊的思维的要求了。”参黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年版，第347页。

②黑格尔批评“理智直观”是非科学的，主张用“辩证方法”构建科学的哲学体系。黑格尔所谓“方法”即指“逻辑自身”，“因为方法不是别的，正是全体的结构之展示在它自己的纯粹本质性里。”参黑格尔《精神现象学》上册，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1997年版，第31页。

③“方法的回溯运动”（Methodens inverse Gang）指辩证发展所达到的结局在开端时即已预设。在《逻辑学》中黑格尔说：“必须承认以下这一点是很重要的观察，——它在逻辑本身以内将更明确地显出来，——即：前进就是回溯到根据，回溯到原始的和真正的东西；被用作开端的东西就依靠这种根据，并且实际上将是由根据产生的。”参黑格尔《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆1991年版，第55页。黑体为原译文所有。

（94）①语出莱辛论文Eine Duplik，此处原文为德文：Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit,und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit,obschon mit dem Zusatze mich immer und ewig zu irren,verschlossen helte,und spreche zu mir:wähle! Ich fiel ihm mit Demuth in seine Linke,und sagte:Vater,gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein !

②克尔凯郭尔在《三则启示性训导文》中的《对永恒福祉的期待》（Forventningen af en evig Salighed）一文中引用过同一段落。

（95）“玩奇偶数游戏”（spille effen og ueffen）指一种游戏，玩家把一定数量的小圆圣诞蛋糕（pebernødder）握在掌心，让对方猜是奇数还是偶数。

（96）“一位虔诚的先生”指主教葛茨。

(97) 关于主教葛茨与《启示录》之说查无出处。

(98) “在希律王和彼拉多之间奔走”语出《路加福音》第23节，耶稣被送到彼拉多那里，又由彼拉多送至希律王处，折腾了好几次，他们谁都不认为自己有权审判耶稣。

(99) 这里的“系统”对应的是Systemet，也就是“体系”。

(100) “唯一的不懈努力”原文为德文den einzigen immer regen Trieb。

(101) 贝兰德 (Israel Joachim Behrend, 1761—1821)，哥本哈根人，公共事物长官，留有众多逸闻趣事，收录于《愚人言行录》

(Dumrians eller Indfald, Anecdoter og Characteertrk af Claus Dumrians Levnet, 1829)。这里所说的“棉布伞”原文写为Nankings，指中国南京出产的一种由淡黄色紧密编织的布料制成的伞。逸事中把绸伞换成布伞的另一个理由是想少付失物招领费。

(102) 此处“生成”对应的是være til (“已然生成”对应于have været til)；而“存在”对应于være。

(103) 灿德伦堡 (Friedrich Adolph Trendelenburg, 1802—1872)，德国哲学家，主要著作有《亚里士多德逻辑学要素》

(1842) 和《黑格尔体系中的逻辑问题》(1843)。括号内的书名原文为德文Logische Untersuchungen。

(104) 批评黑格尔没有在所有地方都成功地将运动引入逻辑学，此说查无出处。

(105) 黑格尔在《逻辑学》“必须用什么做科学的开端”(Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden)一节中指出：“开始的东西，既是已经有，但又同样是还没有。所以有与无这两个对立物就在开端中合而为一了；或者说，开端是两者无区别的统一。”参黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆1991年版，第59页。黑体为译文原有。

(106) 关于“体系始于直接性”，参黑格尔《逻辑学》上卷“必须用什么做科学的开端”(Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden)一节，杨一之译，商务印书馆1991年版，第51—65页。在论及直接性时采用比较级形式是丹麦黑格尔主义者的典型做法。例如，海伯格在其《关于黑格尔客观逻辑学的通俗演讲》中，就认为开端是“所有事物当中最为抽象者”。

(107) 将“纯粹存在”视为“纯粹假想”(en reen Chimære)可能指当时一种较为普遍的批评意见。例如,埃德曼在其著作《逻辑和形而上学的根基断裂》(Erdmann,Grundriss der Logik und Metaphysik,Halle 1841)中就曾指出,有别于“存在”(eksistens)和“现实性”(virkelighed)的“有”(væren)应该被称作“虚妄的假想”(Chimære)。

(108)“坏的无限性”(den slette Uendelighed)是黑格尔在《哲学科学百科全书》当中提出的一个概念,区别于真正的、肯定的无限性。“恶的、坏的”德文为schlecht(丹麦文为slet),根据黑格尔的意思,它们与“真的”相对立。

(109)“像德国人一样发怒”是对成语vrede som Tydskere的翻译,语出贺伯格的喜剧《摇摆不定的人》(Den Vægelsindede)。

(110)《论预言的衰落》原文为拉丁文De defectu oraculorum。

(111)黑格尔的“直接性”成为丹麦黑格尔主义者的行话。海伯格把开端称为“所有事物当中最为抽象者”;阿德勒则说是“一切当中最为直接的”。

(112)“成为现实”原文为拉丁文in actu。

(113)①黑格尔在《逻辑学》“必须用什么做科学的开端”(Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden)一节中指出:“开端并不是纯无,而是某物要从它那里出来的一个无;所以有便已经包含在开端之中了。所以开端包含有与无两者,是有与无的统一;——或者说,开端是(同时是有的)非有和(同时是非有的)有。”黑格尔《逻辑学》上卷,杨一之译,商务印书馆1991年版,第59页。

②鉴于这段话意思比较晦涩,将德文原文附上:Der Anfang ist nicht das reine Nichts,sondern ein Nichts,von dem Etwas ausgehen soll; das Seyn ist also auch schon im Anfang enthalten.Der Anfang enthält also Beides,Seyn und Nichts;ist die Einheit von Seyn und Nichts;-oder ist Nichtseyn,das zugleich Seyn,und Seyn,das zugleich Nichtseyn-ist.

(114)“杂货商式的狡辩”(Urtekræmmerforklaringer)意指非道德的或者不老练的、不着边际的解释,杂货商惯于此类狡辩。

(115)“抽象地”原文为拉丁文in abstracto。

(116) 典出海伯格的闹剧《批评家和动物》(Recensenten og Dyret, 1826)。剧中有位老童生托普60岁了还没有结束法学学习,他说自己随时可以拿出证明,说他几乎已经接近于要参加用拉丁语进行的法学考试了。

(117) 罗彻尔(Heinrich Theodor Röscher, 1803—1871), 德国哲学和美学评论家、教授。克尔凯郭尔在《论反讽概念》中讨论过罗彻尔关于阿里斯托芬的著作,在化名著作《人生道路诸阶段》中提及罗彻尔关于哈姆雷特的看法。

(118) 对黑格尔逻辑学,尤其是对其体系的开端的讨论贯穿整个19世纪30年代。讨论的核心问题之一便是,黑格尔的《精神现象学》究竟是体系的导言还是体系当中精神哲学的一部分。

(119) 文中所说“大厚书”可能并非实指某一部具体的书,而是指多部带有批评色彩的书。例如C.L.Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Berlin 1837—1838; I.H.Fichte (J.G.费希特的儿子), Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, oder kritische Geschichte derselben von Descartes und Locke bis auf Hegel, Sulzbach 1841。

(120) “自我出离”(Afdøethed fra sig selv) 英译为dying to oneself。

(121) “纯粹的我是我”(det rene Jeg-Jeg) 是费希特哲学中的用法。“我是我”建立了一个绝对无条件的和不能由任何更高的东西规定的绝对自我,以之知识学才能作为体系成立。

(122) “一、二、三,变”原文为德文 ein, zwei, drei Kokolorum (ein 应为eins)。此为变戏法时的用语。

(123) “常识”对应于sund Menneskeforstand, Menneskeforstand 指“人类理智”。

(124) 参《哲学片断》之“间奏曲”。

(125) 正统基督教历史观认为,世界是在基督降生四千年以前被创造出来的,因此至19世纪,世界已经存在了六千年了。

(126) “随便什么东西”原文为拉丁文Qvodlibet。

(127) 对黑格尔体系缺乏伦理学的批判可参考克尔凯郭尔另一部化名作品《人生道路诸阶段》(Stadier paa Livets Vei) 当中的“有罪? 无罪?”(Skyldig?-Ikke Skyldig) 一节。

(128) “不懂人事”是对Philister (英文Philistine) 的意译。该词有“受物质的而非智性和艺术动机驱使”的意思, 还有“对某一方面的知识有所欠缺”、“文化艺术修养差”的意思。化名作者在这里讽刺的正是思辨哲学家在“作为(凡)人”方面的缺陷。

(129) “主体—客体”(Subjekt-Objekt) 指德国唯心论中的主客同一论。费希特在自1794年开始构建的知识学的一则注解中这样写道:“我是主体和客体必然的同一; 主体—客体, 这是全然无条件的, 它无须进一步的调和。”(Ich ist notwendig Identität des Subjects und Objects; Subject-Object: und dies ist es schlechthin ohne weitere Vermittelung)。在谢林的“同一哲学”中, 绝对自我的首要特征就是纯粹的自身同一, 它既是一切知识的最终同一根据, 也是所有存在的最终原因。

(130) “闲暇”原文为拉丁文otium。

(131) “柏拉图关于爱的观念”参《会饮篇》199e—201e中苏格拉底与伽斯通的对话。参《柏拉图文艺对话集》, 朱光潜译, 人民文学出版社1997年版, 第253—257页。

(132) 如果这里是确指的话, 它可能指普鲁塔克所写的《梭伦传》第31章, 其中提到梭伦放弃了一部已开头的巨著, 原因并非如柏拉图所说的缺少时间和机会, 而是因为年纪大, 他害怕著作过于冗长。下面这句话可以证明他有充足的时间: “我一直学习, 随着年龄增长, 我的知识在进步”。

(133) 此处指斯宾诺莎和谢林的体系。在丹麦学界, 谢林的哲学体系尤其成为批评的对象。

(134) 此处很可能指F.V.Baader, Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christenthum, Stuttgart 1839; I.H.Fichte, Aphorismen über die Zukunft der Theologie, in ihrem Verhältnisse zu Spekulation und Mythologie, Bonn 1839.

(135) “思维和存在的同一”是自笛卡儿、经斯宾诺莎至德国唯心论以来的哲学立场, 但这里将这种同一性视为“体系的观念”则尤指黑格尔哲学。黑格尔在《哲学科学百科全书》“理念”一章 § 214节中这样写道: Die Idee kann als die Vernunft (dieß ist die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft), ferner als Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und

Unendlichen, der Seele und des Leibs, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann u.s.f. gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind. (中译可参黑格尔《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1994年版，第400页。)

(136) “反对派报刊”指1845年倡导反对君主专制制度的报刊，如自由派的《祖国》(Fædrelandet)，始创于1834年；民主派的《哥本哈根邮报》(Kjøbenhavnsposten)，始创于1827年；共和派的《海盗报》(Corsaren)，始创于1840年。

(137) “地下室人”(Kjeldermænd)原指住在地下室、以经营餐馆或者零售商业为生的人；又可指未开化的、无知识的人。

第二册 主体问题，或主体性应当如何构成 才能使难题向主体开显

第一章 成为主体

如果成为主体不是赋予人的最高任务的话，伦理学应该做出何种评判；对这个任务做进一步理解的时候应该忽略什么；在成为主体的思想方面的例证

从客观的角度出发，人们只能不断地讨论问题；从主体的角度出发，人们讨论的则是主体和主体性，并且认识到，主体性就是问题。有一点必须紧抓不放，即主体问题不是什么问题，它就是主体性本身。换言之，问题就是决断，而且如前所述，所有的决断都存在于主体性之中，因此这里重要的就是，在客观的意义上不应有任何问题的痕迹，因为就在那一瞬间，主体会避开因做决断而生的痛苦和危机，也就是说，主体会把问题弄得客观一些。如果在问题送审之前，导论式的科学研究仍在期待着一部新作的问世；如果体系尚缺少一个段落；如果演讲者还保留着一个论点；那么，决断就要被推迟了。因此，关于基督教真理的问题并不是在这种意义上提出的，也就是说，当基督教真理被决定之时，主体就会做好准备心甘情愿地接受它。不然，这里的问题是关于主体对基督教真理的接受。那种认为从客观的接受到主体性的接受之间的过渡是直接的自发性的观点，在此应该被视为沉沦的幻象（对于决断存在于主体性之中这一点始终无知），或者欺骗性的支吾搪塞（通过客观的处理而将决断推开，在客观的处理之中决断永远不会显现），因为主体的接受就是决断，而客观的接受（请原谅这个说法）则是异教思想或者说毫无思想。（1）

基督教希望给予单一者以永恒福祉，一种不能在众人之中分配的善，它只能给予一个人，而且是逐一给予。尽管基督教假定，主体性作为占有的可能性有可能接受这种善，但它并未假定，主体性理所当然地是固定成型的，甚至理所当然地对这种善的含义有真正的看法。主体性

的这种发展或者再创造，主体性在直面无限至善即永恒福祉的时候向自身的无限集中，这是对主体的首要可能性的发展了的可能性。因此，基督教反对任何形式的客观性；基督教所希望的是主体无限地关切自身。基督教探问的是主体性；只有在主体性之中，基督教真理才存在——如果的确存在基督教真理的话；客观地说，根本不存在基督教真理。如果基督教只落在唯一的主体身上，那么真理就只在他身上，并且在天上基督对这一个人的欢喜要比对世界历史和体系的欢喜更大，后者作为客观的力量与基督教的主旨不符。（2）

通常而言，人们不相信成为主体是门艺术。自然了，如今的人差不多都是这样的一个主体。但是，成为人原本的样子，这可是人生所有任务当中最无必要的的一个，谁真会为此花费时间呢？完全正确。但是，出于同样的根源，这任务又十分艰巨，它是所有任务当中最为艰巨的，这恰恰是因为每个人身上都有一种强烈的自然愿望和动力想成为其他的或者更多的东西。这一点适用于所有表面看并无意义的任务：正是那种表面的无意义才使这些任务无限地艰巨，因为任务不会直接地发出召唤并且因此支持那个热切追寻它的人。相反，这任务会排斥他，因此人们需要付出无限的艰苦努力，仅仅为了发现任务，也就是说，发现这是一个任务，人们在其他方面被免除了这种麻烦。思考单纯的东西，那些单纯的人也知道的东西很让人泄气，因为即使通过极端的努力，差别本身对于明智者而言也非显而易见。因此，浮夸言辞在完全另类的意义上是荣耀的。

当人们忽略了那个微小的苏格拉底式的戏谑的和基督教的无限关切之间的差别的时候，即在身为一个人们的主体，与身为一个主体或者成为一个主体以及通过成为而身为人之所是的样子之间的差别；那种令人羡慕的智慧就成了这样：主体的任务就是将主体性一点一点剥去，主体变得越来越客观。由此人们很容易看到，身为一个这样的主体所导向的是，人们相当正确地理解了偶然的、边缘的、自私的、奇特的等这些所有人身上都有的东西。基督教并不否认这些东西应该被抛弃，基督教永远不会支持无礼放肆之举。不过这里的差别仅仅在于，科学研究教导我们，成为客观的才是道路；而基督教则教导我们，成为主体性的才是道路，换言之，是真正地成为主体。为了不使这一点看起来像在咬文嚼字，让我们这么说吧，基督教就是要使激情增至极致，而激情正是主体性，在客观的意义上它根本不存在。

以一种奇怪的间接性的和讽刺性的方式，人们常常被责令说，科学研究给予的指导是一种误导，尽管人们并没有吸取教训。当我们所有人都是那种人所称之为的主体、并且为成为客观的而努力工作的时候——有很多人残酷地成功了，诗关切地走上前来，寻找它的对象。当我们所有人都是主体的时候，诗必须满足于它能够使用的吝啬地挑选出来的主体；不过，诗的确应该拥有一些主体。那么，诗为什么不从我们这些令人尊敬的人当中随手选出一位呢？很遗憾，不行，他不适合；如果他想做的不是别的而是成为客观的话，那么他永远都不适合。这一点看起来的确像在暗示，身为主体是一件特别的事。为什么只有少数人能像热情的恋人一样不朽，只有少数人能成为高贵的英雄之类的人物，假如每一代人当中的每一个人都通过理所当然地身为主体而理所当然地成了他所是的样子呢？但是，恋人、英雄之类的人物只为主体所专有，因为在客观的意义上人们不会成为那个样子。——现在来看看牧师。为什么布道词总是回到对一些信男信女的充满敬意的回忆之上呢？为什么牧师不从我们这些令人尊敬的人当中随手挑选出一位并且使之成为榜样呢？我们所有人都是人们所称之为的主体嘛。但是，虔诚恰恰存在于主体性之中，人们不会变得客观地虔诚。注意了，爱情是主体性范畴，可恋人却如此稀少。诚然，我们的确在说（几乎是在与说做一个那种主体相同的意义上），一对恋人走过去了，那儿还有一对，上个星期日十六对恋人宣读了结婚预告，在风暴街居住的那对恋人相处不佳。（3）但是，当诗用庄重的观念美化爱情的时候，那些被称颂的名字有时会把我们带回许多世纪之前，而日常生活却使我们处于幽默状态，如同墓前颂词通常带来的效果——因为，毕竟每时每刻都有一位主人公被埋藏。（4）这是否只是诗耍弄的花招，通常而言，诗是一种友善的力量，一种通过把我们提升到对特别事物的沉思之中的安慰——因何而特别？嗯，因主体性。因此，身为主体是有些特别之处的。——请看，信仰就是主体的至上激情。但是，留心牧师们布道时所说的，在信仰的会众中间，信仰是何等罕见（因为这个“信仰的会众”与我们说的“身为一个人所称之为的那种主体”的意义几乎相同）。那么就此打住吧，别再反讽地追问，信仰是否在牧师们中间或许也是罕见的！这只是牧师们的一个狡猾策略吗？他们把我们带入虔诚的祈祷之中，从而将自身奉献给了对我们灵魂的关切，但是，灵魂却渴望那些转变了的人——哪些转变了的人呢？嗯，就是那些已经拥有信仰的人。但是信仰就存在于主体性之中，因此身为主体是有

些特别之处的。

自然了，这种客观的方向（它将使每个人成为观察者，并且在最大限度上成为这样的观察者，他几乎像一个幽灵，很容易与已逝时代的丰富精神相混淆）除了与自身的关系之外不想听到、亦不想知道任何东西。如果在给定的前提之内，有人幸运地提供了关于或许至今尚不为人所知的部族的一两条信息的话，这类人将会挥舞着小旗子加入段落的游行队伍之中；如果在给定的前提之内，有人能够为中国指派一个不同于目前的体系进程中的位置的话，这样的人是受欢迎的。（5）所有其他的東西都是半瓶子醋的胡说八道，因为可以确定的是，这种成为观察者的客观倾向在现代语言形式之下就是对在伦理的意义上我要做什么的问题的伦理的回答（成为观察者就是伦理的内容！一个人应该成为一名观察者就是伦理的回答，否则人们就得被迫认定，根本不存在关于伦理的问题，因此也没有答案）；而且，派给观察性的19世纪的任务就是世界历史，这种客观的方向就是道路和真理。（6）不过，让我们准备好对这种客观的倾向表示出一点主体的怀疑吧。《哲学片断》在具体地展现理念的世界史进程之前注意到了一种导论性的观点——“理念成为历史”究竟意味着什么；同样地，我也要驻足于针对那种客观倾向的导论性观点：如果成为主体并不是赋予人的最高任务，伦理学应该做出何种评判？

（7）它必须评判什么？对了，自然地，它肯定会绝望。但是，体系关心什么事呢？不让伦理学进入体系的确是体系演生出的一个自然结果。

世界史的观念越来越体系化地浓缩一切。有位智者曾说过，他能够把整个世界放进果壳背在身上，现代的世界史性的概述看起来正在实现这一点：世界史正变得越来越浓缩。（8）我的意图并非揭示出此处的戏剧性；相反，我试图通过指向同一目标的不同思想，澄清伦理学和伦理在整个事之序之中所反对的东西。我们这个时代的问题并不是说有哪位饱学之士或者思想家忙碌于世界历史，而是说整个时代都在呼唤世界历史，但是，伦理学和伦理作为个体生存的本质性堡垒，向每个生存者提出了一种迫切要求，这种迫切要求具有这样的性质：不管一个人在世界上成就了什么，哪怕成就了最令人惊讶的东西；但是，如果在选择的时候，他自身在伦理意义上是不清楚的，而且没有在伦理意义上澄清自己的选择，那么，这成就就是令人怀疑的。伦理的质是珍惜自身，并且忽略最令人惊讶的量。

因此，伦理学以怀疑的目光看待所有的世界历史知识，因为这种知

识很容易成为陷阱，一种使认知主体意志消沉的感性偏离，因为在成为和不能成为世界历史性的东西之间的区分是量化的——辩证性的。这也就是为什么善与恶之间绝对的伦理区分，在世界史的——感性的层面上被中立为感性的——形而上的范畴，即“伟业”，“意义重大的事情”，对此好东西和坏东西同样能够企及。在世界历史上扮演本质性角色的是另一类因素，它们不是伦理的——辩证的，而是偶然，环境，那种力量的运作，其间被改造了的历史性的生存整体吸取了单一者的行动，以便将之转化为某种并不直接隶属于单一者的东西。尽最大所能地为善，或者以恶魔般的冷酷为恶，这都无法保证一个人具有世界历史的意义；即便在时运不济的情况下，具有世界历史的意义也要靠运气。那么，个体如何才能具有世界历史的意义呢？从伦理的角度出发观之，他靠的是偶然。但是，伦理学同样会将这个转换视为非伦理的，即人们丢弃伦理的质，为的是渴望地、心甘情愿地尝试量化的东西。

一个时代、一个人的不道德可以是多种方式的，但与世界历史过从甚密就是不道德的，或者是一种诱惑，一种很容易导致人们也想成为世界历史的诱惑，一旦他能够自己行动的时候。人们以观察者的姿态不停地忙于那种偶然，那种附属物，以之那些世界历史性的的人物得以具有世界历史性的意义，结果人们很容易被误导，他们将之与伦理混为一谈。（9）他们很容易被误导，结果作为生存者，他们没有对伦理表现出无限的关切，而是不健康地、轻浮地、懦弱地关心偶然事物。看，或许这就是为什么当今时代在它该行动的时候得不到满足的原因，因为它被观察所纵容。或许这也是出现想成为大于人之所是的众多无果的努力的原因之所在，人们社会性地聚合在一起，希望靠数量在历史精神上打下烙印。人们持续地为与世界历史的亲和所纵容，结果他们唯一想要的就是意义重大的事物，他们只关心偶然事物，关心世界历史的结果，而不去关心本质的东西，内在的东西，自由，伦理。

换言之，与世界历史的持续亲和使得人们无力行动。真正的伦理热情在于，一个人尽其所能地去意愿，同时又在神圣的玩笑中升华，他从未想到他能否因此而有所成就。一旦意志开始觊觎结果，个体就开始变为不道德的：意志的能量变得迟缓了，或者说它非正常地发展成一种不健康的、非伦理的、唯利是图的渴望，这种渴望即便成就了伟业，这伟业也不是以伦理的方式成就的；个体要求的是某种超出伦理自身的东西。真正伟大的伦理个体将会这样实现他的人生：他将极尽所能地发展

自身，其间他或许会对外界带来巨大影响，但他却根本不为之所动，因为他知道，外在的东西并非他的力量所及，因此它们既不意味着赞同，也不意味着反对。于是，他愿意对此保持无知状态，为的是不被外在的东西所延滞，并且陷入其诱惑之中。逻辑学家最怕的是得出错误的结论，转向另一类；同样，伦理学家也害怕得出结论，或者害怕把伦理转换成某种超出伦理范围之外的东西。（10）因此，他愿意借助意志的决断对此保持无知，甚至在临终之际他都不愿知道，除了在伦理意义上为灵魂的发展做出准备之外，他的人生是否还有别的意义。至于那种统治一切的力量是否会把环境安排得使他成为一个世界历史性的人物，这是他在永生中才会戏谑性地提出的问题；因为只有到那时，他才有时间去问这种无忧无虑的轻松问题。

换言之，如果一个人不是依靠自己的力量，依靠自由，依靠向善的意志而成为一个世界历史性的人物——这是不可能的，这个不可能恰恰是因为只有依靠其他的东西，此事才是可能的，也就是说，或许是可能的；那么，在这个方面表示关切就不符合伦理。如果某君不是放弃这种关切并且从其诱惑之中抽身，而是用造福他人的神圣外表装点自身，他就是非道德的，他想狡猾地把这个念头偷偷塞进他与上帝的差别之中：不管怎么说上帝还是有那么一丁点需要他的。但这是愚蠢的，因为上帝不需要任何人。否则上帝作为造物主最终却以需要被造物而告终，这是极其尴尬的。相反，上帝可以向每个人要求一切，一切却又不要回报，因为每个人都是无用的仆人；受到伦理激发的人与其他人的差别仅仅在于，他是明白这一点的，他憎恨并且厌恶所有的欺骗。（11）——一个任性的人与其同时代人争吵，他忍受着一切，但却仍然大喊：“日后，历史将充分揭示出，我讲的是真理。”于是人们相信他受到了灵感的启示。唉，不然，他只是比那些愚蠢透顶的人稍稍聪明了一点；他没有选择金钱、美女或者其他诸如此类的东西，他选择了世界历史的重要性：他的确清楚地知道自己选择的是什么。但是就与上帝和伦理的关系而言，他是一个不忠的恋人，他也是犹太引导的人群当中的一员（《使徒行传》1：16）——他出卖了自己与上帝的关系，却不是为了金钱。（12）尽管他或许以其热情和学识改造了整个时代，但是他尽全力迷惑住了生存，因为他自己的生存形式对于其学识来说是不够的，因为他以把自身排除在外的方式建立了一种目的论，这种目的论使得生存了无意义。（13）在有限的意义上，或许会有精明而有才干的人服务于某位国王或哲学家，

他将巩固国王的权力，维护哲学家的理论，让所有人顺从于国王和哲学家，尽管他本人既非优秀的臣民，亦非真正的信徒。但是就与上帝的关系而论，这一点愚蠢至极。一个不忠的恋人不会像恋人那样忠诚，而是像一个世界历史的企业家，他不会尽最大可能地忠诚。他不愿去理解，在他与上帝之间除了伦理之外什么都没有；他不愿去理解，他将因之而热情洋溢；他不愿去理解，上帝在没有行不公正、没有否认他的本质是爱的前提下，会创造出一个其能力无人匹敌的人，将他置于一个偏僻的地方并且对他说：“现在，在无人能比的艰难困苦之中度过你的人生吧！工作吧，它的一半就够改造一个时代，但是这是你和我之间的事，你所有的努力对于任何他者而言都了无意义。但是，你应该，你明白吗，你应该希求伦理；你应该，你明白吗，你应该热情洋溢，因为这才是至高无上的。”（14）一个不忠的恋人是无法理解这些的，更别提他会理解下面的内容了。一个真正的、热情洋溢的伦理个体在严肃之中颤抖，他把自身提升到神性的疯狂所开的神圣玩笑之中，他说：“让我本人成为因突发奇想而被创造出来的人吧，这是玩笑。不过我愿以极度的艰巨希求伦理，这是严肃。我不要别的，什么也不要。噢，毫无意义的意味深长！噢，戏谑性的严肃！噢，有福的畏惧与颤栗！能够满足上帝的要求，同时又能冲着时代的要求微笑，这是何等的福份。只要人们不放开上帝，人们就会因自己的无能为力而绝望，这是何等的福分！”（15）只有这样的个体才是伦理的个体，不过他还把握了这一点：世界历史是一个合成体，它并非直接地对伦理具有辩证意义。

生命越长久，生存者以其作为被织入生存的时间越长久，把伦理与外在的东西分开也就越困难，那个形而上的看法看似越容易得到证实——外在的就是内在的，内在的就是外在的，其中一个与另一个完全相称。这正是诱惑之所在，因此，伦理正变得一日难似一日，因为伦理恰恰存在于无限的真实的极度张力之中，这张力就是开端，因此，它在开端之中显现得最为清晰。让我们想象一个站在人生旅途的起点上的个体。他下定决心，比如说，要用全部生命来追寻真理，并且实现已经认识到了的真理。于是在下定决心的那一瞬间，他摒弃了一切，一切，其中当然也包括了世界历史的意义。不过，如果意义作为他的工作成果一步一步地呈现出来了呢？的确，如果意义是作为工作成果而出现的话——只是这一点永远不会发生。如果意义呈现，那是天命把它增添到个体的伦理性的努力之中，因此它不是个体工作的成果。（16）这意义是赞

同，它跟所有的反对一样应该被视为一种诱惑。它是所有诱惑当中最危险的一个，许多在无限的极度张力之中的荣耀的开端，都在对于堕落者而言的温柔的脂粉气的拥抱中平息了。还是回到开端上来。带着无限的、真正的、伦理的极度张力，他将摒弃一切。在寓言和童话故事中有——一盏灯，人称神灯。当人们摩擦它的时候，神灵就会显现。（17）笑话！但是自由就是那盏神灯。当人们以伦理的激情摩擦它的时候，上帝就会为他显现。看吧，灯的神灵是一个仆人（那么，你们就祈愿它吧，你们这些精灵就是祈愿的人）；而那个摩擦自由的神灯的人，他却成了仆人——神灵就是我主。这就是开端。现在让我们看看能否把其他的东西加在伦理之上。于是那个已下定决心的人说：“我愿意，但是我也愿意拥有世界历史的意义——但是。”（18）就是因为这个“但是”，神灵消失了，因为摩擦的方式不正确，结果开端未能出现。不过，假如开端出现了或者摩擦正确，那么每一个随后而来的“但是”都应被摒弃，尽管生存极尽曲意逢迎和诱惑手段将之强加在个人头上。或者那个已下定决心的人会说：“我愿意这样，但是我也愿意我的努力可以造福他人，这话只在你我之间，我是个好人，如果可能的话，我很愿意造福全人类。”当在这种摩擦方式之下神灵真的显现出来的话，我想，神灵会生气地说：“愚蠢的人，难道我不存在吗？我，全能者，即使人类多得如海边的沙不计其数——是我创造了一切，计数一切，我数了人的头发，难道我不能像帮助你一样地帮助每一个人吗？”（19）放肆！你能要求什么呢？而我能要求一切。你有什么东西可以给我呢？当你尽力为之的时候，你难道不是把我的财产归还给我，而且还相当差劲？”于是初始者就站在这里，“但是”留下了最微弱的痕迹，结果开端出岔子了。不过，假如开端是以这种方式进行的，那么持续性必须与之完全呼应。如果那个初始者有个良好的开端，如果他成就了令人惊讶的事业，如果他的同时代人把很多东西归功于他并且感谢他，那么，他在玩笑之中理解什么是玩笑就十分重要了。严肃是他的内心，玩笑把意义与他的努力奋斗联结在一起，而他只是一个无用的仆人，这一点令上帝愉悦。当幻景以其移情转性的绝对力量将某君捕获，把超自然的大小展现在了惊讶的观察者眼前，这是那个人的优点吗？同样地，当天命使某君的内在努力魔幻般地反射在世界历史的影子戏之中，这是他值得称赞的品质吗？我想，对于有过这番经历的真正的伦理学家言，如果他想要讨论此事的话，他会俏皮地令我们联想到唐·吉珂德。（20）就像那个骑士一样，或许是对他想具有世界历史意义

的回报，他被尼斯小精灵所困扰，这精灵毁了他的一切，结果他不得不拥有一个反向地跟他玩的小精灵——因为只有愚蠢的学校教师和同样愚蠢的天才们才会犯错并且相信，这就是他们本人，他们因其在世界历史上的伟大意义而忘却了自身。（21）

那些未能参透这一点的人是愚蠢的；对于敢对此提出异议的人，我有意用我在此时此刻所拥有的喜剧性的力量来使之显得荒谬可笑。我不再多说什么了，因为或许这样才会令天道愉悦，就在今天，天道把我身上的喜剧性力量移交给另一个人，为的是考验我。或许这样会使天道愉悦，即让我来做工，然后把同时代人的感谢移交给理发师的学徒，就当是他完成了这一切。对此我无从知晓。我只知道，我要做的就是坚持伦理，除此一无所求；我只需受到与上帝的伦理关系的感召，这种关系极能持久，或许甚至能够更加内心化，如果他把这样一种天赋从我身上移走的话。因此，也许事先什么都不说更为明智，这样如果我失败了，人们也不会加倍嘲笑我。但是伦理从不过问精明练达，它只要求充足的理解力以发现危险之所在，以便无畏地步入其中，而这一点被认为是极其愚蠢的。噢，伦理中蕴含的神奇力量！假如有位国王这样对他的敌人说：“照我的命令行事，不然就在我的权杖前发抖吧，它将成为笼罩你们的恐怖，除非这样做会使天道高兴，即就在今天把我从王位上赶走，让一个牧猪人来做我的继任者！”为什么我们很少听到那个“如果”、“除非”，所说的后一部分呢？那才是伦理真理！它的确是真理——而做到这一点的艺术只在于，要激情洋溢，就像有位作家所说的，为在7万寻的深水下而高兴。（22）一个这样理解生活的生存者是不会误解世界历史的，世界历史只是在思辨雾茫茫的目光下聚合而成的一种完全别样的东西，而思辨者事后才对之有深刻的明智见解。

诚然有言曰：世界史就是对世界的审判，而“审判”一词似乎是在宣称，断言中包含了一种伦理的人生观。（23）对于上帝而言可能如此，因为上帝以其永恒的共知掌握了使内在和外在彼此一致的媒介。但是人类精神却无法这样看待世界历史，即便在忽略了所有的困难和反对意见的时候亦是如此。我不想在这里详细展开那些困难和反对意见，为了不散对伦理的注意力；我只是指出它们，并且尽可能以让步的方式触及之，以便不把兴趣转移到它们之上。

甲）应该忽略的是，前面已经说过，通往世界历史的途径是量化的——辩证性的，因此成为世界历史要经过这种辩证法。这样一种区分对于

全知的上帝来说是否不存在，这一点并不能安慰有限的精神；因为，我是不敢高声说出我的意思的，在世界历史性的19世纪这是行不通的，但我敢对着体系制造者们耳语：“撒罗门王和制帽商约扬是有差别的”——尽管这并不是我的原话。（24）对于上帝来说，世界历史的观念与他的共知一起融入了从最伟大到最卑下的人身上最为隐秘的良心之中。倘若一个凡人想采取这样的立场，他就是傻瓜；倘若他不想这样做，那他就得满足于一种寻找要点的概述，这也就是为什么量化将在此成为决定因素的原因。因此，我们并不否认伦理性就在世界历史之中，就像它遍在于上帝所在的任何地方一样，但是问题是，有限的精神能否真正从世界历史之中看到伦理性；想从世界历史中看出伦理性是个大胆的冒险之举，它很容易以观察者自身丧失伦理性而告终。

为了学习伦理，每个人都要把自己指派给自己。在这个方面，他自身绰绰有余；的确，他就是他能够确定地学习伦理的唯一地方。甚至对于一个与他共同生活的人，他也只能通过外在的东西来加以认识，因此这种认识就是可疑的。但是，外在的东西越复杂——伦理的内在性将反映在其上，观察也就越困难，直到最终，观察在完全别样的东西、在感性之中迷失自身。于是乎，世界历史的观察很容易沦为一种半诗化的惊讶，而非伦理的深思熟虑。当事人越重要，问题就越难以解决，即便对于法官来说也是如此。不过，一个法官做出的不是伦理判决，而是民事判决，其中罪行与奖励通过对或轻或重的情形的量化考察以及对与后果之间的偶然关系的量化考察而具有辩证性。这种可能的混淆在世界历史的平台上获得了更大的行动自由，人们在那里常常看到的景象是，善与恶是量化的——辩证性的，一定的罪行和狡猾的数量与数百万人和民族相关联，而伦理则像混在起舞的鹤群中的麻雀一样羞涩。（25）

但是，一而再、再而三地注视着这种持续不断的量化对于观察者而言是有害的，他很容易丧失伦理的纯真的纯粹性，这种纯粹性以神圣的方式永远鄙视所有的量化，这种量化正是感性的人眼中的欲望，是诡辩论者的遮羞布。（26）

伦理是绝对的，其自身即无限有效，它不需要任何装饰来美化自身。世界历史就是一种可疑的装饰（当不是以全知者的目光、而是以凡人的眼睛去看透它的时候），在这个观念之下，按诗人的话来说，伦理就像自然一样“屈从重力定律”；因为量的差别也是一种重力定律。（27）人们越是能够简化伦理，就越能看清它。因此事情并非如人们自欺欺人

地所想象的那样，我们能够从事关数百万人的世界历史之中比从个人可恨的生活中更好地看到伦理。但是实情正好相反，人们从自己的生活中将更清楚地看到伦理，正因为人们不会在素材和质量的问题上出错。

（28）伦理就是内心性，因此人们所看范围越小，看得越清楚，如果人们真是从无限性出发的话。而一个想以世界历史作为装饰以便更清楚地去看伦理的人，其结果恰恰显示出他在伦理方面的不成熟。一个未能理解伦理的无限有效性的人，尽管这一点在整个世界上只与他一人相关，他也并没有真正把握伦理；说某事与所有人相关在一定意义上并不关他的事，除了作为一种紧随他生活其间的伦理明晰性的影子之外。理解伦理如同做算术：人们最好从抽象数字的计算开始学习演算；如果从附带有某种计量单位的具体数字开始，人们的兴趣就会转移至其他方面。世界历史的计算是从具体的量、而且是十分庞大的量开始的，它以多种方式通过多样性刺激了观察者的多样性。但是，感性的人对这种量化有着极大的偏好，因此，让我们再次忆起上述比喻及其间的差别，这里与从抽象数字的演算开始的初学者截然不同，人们或许很早、且很自然地渴求计算世界历史的量，但对这种计算的拒绝却是真正的伦理成熟的标志。正如一位高贵的希腊人所说的（恩培多克勒，见普鲁塔克），人们必须禁绝恶；同样重要的是，伦理的真正伦理性的观念应该是禁绝的和冷静的，其主旨在于，人们不应该渴望奔赴世界历史的盛宴并且陶醉于惊异之事。（29）但是从伦理的角度加以理解，这种禁绝就是最为神圣的享受，是永恒的强心剂。相反，从世界历史的角度出发，人们很容易受到诱惑认为，倘若他是一个无足轻重之人，他是否犯错就不会拥有任何无限的意义；倘若他是个大人物，他的伟大会把他的差错转变成某种好东西。

尽管观察的个体并未因此泄气，但是如果伦理与世界史相混淆，那么它在本质上通过与数百万人而非单个的人相关就变成了其他的东西，结果另一种混淆很容易产生，也就是说，伦理应该首先在世界史之中具象化，并且只有在这种具象化之中，伦理才能成为生者的任务。（30）于是，伦理没有成为原初的东西，每个人身上最具原初性的东西，而是成为对世界历史经验的抽象。人们在观察世界史的时候看到，每个时代都有其道德主旨；人们在客观的意义上变得傲慢，尽管生存着，但他们已不愿意满足于所谓主体的伦理了。不然，当代人在其有生之年就想着去发现世界历史性的道德观念并且按此行事了。唉，为了钱德国人什么不

干？⁽³¹⁾一旦德国人干了，丹麦人又有什么事不会紧随其后呢！就过去而言，幻象容易滋生，它忘记而且部分地也无从知道，什么应该隶属于个体，什么应该隶属于那种作为世界史精神的客观的事之序。不过就当代人而言，就每一个单个的个体而言，让伦理成为某种由预言家以世界历史性的目光注视着世界历史才能发现的东西，这可真是一个罕见的、别出心裁的滑稽念头。幸运的19世纪！如果没有这样一个预言家站出来，那么我们就可以收工了，因为无人知道何谓伦理。真够奇怪的，伦理竟被看得如此低贱，结果对伦理的教育权最好移交给师范生和乡村牧师。如果有人说，伦理尚未被发现，但它首先必须被发现，这甚至是荒谬可笑的。但如果他的意思是说，伦理应该以个体向自身内部以及向人神关系的方向沉潜的方式而被发现的话，这可不是疯话。不过，应该有一位预言家而非法官，不，应该有一位先知，一个世界历史的吵闹之徒，他借助一只深邃的和蓝色的眼睛的帮助，借助对世界历史的了解，或许还借助咖啡渣和扑克牌的帮助，为的是发现伦理，也就是说，（因为这是堕落的伦理学的现代口号）发现时代的要求；那么困惑将以两种方式出现，这是爱笑的人永远必须感谢智者的地方。⁽³²⁾多可笑，这样的东西竟然要成为伦理！多可笑，一位先知要以观察世界历史的方式去发现伦理，而世界历史是很难看明白的！最后，可笑的是，这种与世界史之间持续不断的交往生出了这样的后果。一个在监狱里接受坚信礼的极其愚钝的人都能理解的东西，它通过教堂智慧被提升为真正的思辨性的深刻。⁽³³⁾唉，当令人尊敬的思辨性的教授先生解释着全部生存的时候，他在走神之中忘记了自己姓甚名谁，忘记了他是一个凡人，一个纯粹的凡人，而不是一个奇妙的段落当中的八分之三。他终结了一个体系，他在终结段落之中宣布，他将发现包括我和他在内的这一代人将要实现的伦理，因为它至今尚未被发现！哪一个未被发现，是伦理还是时代的要求？唉，伦理是一个古老的发现；我非常愿意相信，我们尚未发现的是时代的要求，尽管有这么多令人满意的、极受尊敬的、不过仍在不断许诺着的对连篇废话的尝试。

假如有人说，这是居心不良的夸大其词，那些关切世界史的人们情愿让师范生和乡村牧师宣讲通俗伦理学，他们并不介意尤其是下层阶级努力依照它来生活，但是世界史所关切的却只能是更高、更伟大的任务。那么，这个答案充分揭示出，它根本就不是什么居心不良的夸大其词，因为如果另有更高的任务存在，那就让我们开始吧，越早越好。不

过不幸在于，它目前尚未被发现。而且就更高的任务而言，就让我们简单地谈论它们吧，就像邻里之间在黄昏时刻的交谈那样。通常所说的“某个任务更伟大”在此尚不充分；只有当所有参与者的红利都将增大这一点变得清晰起来的时候，这个陈述才会对一个理性之人有所鼓舞。比方说，在乡村，当静谧降临到树影婆娑的屋顶上的时候，当一家人依照那个可爱的国王的虔诚心愿把一只鸡摆放到餐桌上的时候，对于少数人来说这一切已经足够丰盛了。（34）与那次盛大的餐会相比，这餐饭难道不是丰盛至极吗？当时的确端上了一头牛，但是，吃饭的人太多了，结果并不是每人都能尝到一口。（35）或者，一个在平日里热爱寂静的人悄悄地找到了通往被遗弃者的独处地的神秘通道，当他找到了恰当的时机和场合道出了一句无法形容地令人耳目一新的简洁话语之时，他并没有制造出同样伟大的或者更准确地说，比那个赢得九次欢呼声的受人崇拜的人更加伟大的效果，这是为什么呢？因为后者使用了众人乐于听的口号。结果，并不是因为他的言谈智慧，因为噪声不可能让人听清他所说的；而是因为他使用的是任何愚货都会说的词儿。换言之，因为他不是一个演说家，而是一个踩风箱的人。（36）

思辨性的分神只能在心理学的层面上经由与世界历史、与“过去”之间的持续交往得到解释。人们没有真正意识到，他本人是作为生活在现时、且面向未来的人而在，以便因此被引导至在心理学的层面上再现个体的因素，它们只是世界历史中的一个环节。相反，人们把一切混合在一起，并且期盼着他自己的“过去”——为的是去行动，尽管如下这一点看起来更容易理解，即如果一个人先成为“过去”，那么他就已经行动过了。

只有通过密切关注自身的方式，我才能被引导着集中到这一点之上，即一个历史人物是如何在其生命进程之中行动的。只有在我的理解中我使他保持鲜活的状态，我才能理解他，而不像小孩子那样，把钟表拆了以便搞清里面的机关；亦不像思辨思想那样，为了理解人而把他转变成某种完全其他的东西。不过，从一个死者身上我无法获知活着意味着什么；对此我必须自己亲身体验，因此我必须理解自己，而不是相反——不是首先从世界历史的意义上误解他，继而让这种误解帮助我误解我自己，仿佛我已经死了。一个世界历史人物在活着的时候很可能受到了主体性伦理的帮助，结果天命增添了世界历史的意义，假如他曾获得这类东西的话[25]。有一类人看透了这一点，尽管通常而言他们与发现

真理不搭界，因为他们走向了相反的极端。这是些嘲弄者和没有信仰的人，他们认为，整个世界历史关注的只是纯粹的无足轻重的东西，是“一杯白开水”。^{（37）}与之相反的一极是思辨思想，它想把无生命的历史人物变成形而上的范畴，一种在内在性中思考的对因果关系的范畴式的命名。两者都有错：嘲弄者错在对人，思辨思想错在对神。在世界历史的层面上，单一的主体的确无足轻重，但是，世界历史毕竟仍在被增补；在伦理的层面上，单一的主体具有无限的重要性。随便取一种人性的激情，让它在个体身上与伦理建立关系，结果，它在伦理意义上将具有重大意义，而在世界历史的意义上或许毫无意义，或许意义非凡，因为从伦理的角度出发观之，世界历史是经由一个“或许”出现的。当那种激情与伦理的关系占据了生存个体的全部并且达到极致之时（这是嘲弄者所称之为的“无”，是思辨思想在内在性的帮助下思辨性地忽略的东西），世界历史的管理或许会为该个体营造出一种反思的环境，因之他的生活情境将获得广泛的、世界历史性的意义。他从未拥有这种意义，但天道将之加诸其身。嘲弄者笑了，并且说：“瞧，所有这一切关乎受到伤害的骄傲，即关乎无。”但这是不正确的，因为受到伤害的骄傲与伦理的关系从伦理的角度观之并非漠不相关，它不是无；并且世界历史是完全其他的东西，它不会直接从那种关系中出来。对于思辨思想来说，万物归一。思辨思想战胜了嘲弄和无信仰，不是通过把伦理从世界史当中解救出来的方式，而是通过把全部财产并排杂陈于一种慷慨陈词的内在性理论之下的方式。但是嘲弄报复了，它远没有被排除在外，人们不久就会相信，思辨思想把自己与嘲弄关在了一起，思辨思想变得可笑至极。分神报复了，当伦理学中的思辨思想欲使一个活着的个体借助某种内在性理论行动的时候，也就是说，通过停止行动而行动，因为内在性仅对观察是本质性的，对上帝是真实的，对令人尊敬的教授先生及其亲属、友人来说，它则是想象出来的。

但是，如果与世界史的观点打交道是冒险的话，那么对它的反对或许就出自怯懦和懒散，它们时刻准备着阻止那些热情洋溢的人们，这里指的就是那些世界史的高翔者们，他们明知此事有风险，但因此还是去冒险。根本不是。如果世界上有什么东西能教会人冒险的话，这东西就是伦理，它教人们不求回报地冒险，冒一切风险——其中也包括拒绝世界史的奉承——为了变得一无是处。不，反对意见思想境界很高，恰恰因为它是伦理性的，它指出，伦理是绝对的而且永远是至上的，而不是

说每个大胆的冒险都成功了一半，因为仍然存在着损失惨重的大胆冒险。再进一步，一项冒险事业并不是一个浮夸的词藻，不是一个感叹语，而是一项艰苦卓绝的工作；一项冒险事业，不论它多么胆大妄为，都不是嘈杂的宣称，而是安静的奉献，它知道，它事先得不到任何东西，但却要拿一切去冒险。伦理说，因此，去冒险吧，冒险摒弃一切，其中包括与世界史观点之间的时尚、但却又具有欺骗性的交往。冒险变得一无是处，成为一个单一的个体，在伦理的意义上，上帝将向你要求一切，但你却不敢因此停止你的热情。看，这才是冒险事业！但是你也终将赢得胜利：上帝永远不会放弃你，因为你的永恒意识只在伦理之中。看，这就是对你的回报！在世界历史的层面上，一个单一的个体一无是处，无限地一无是处——但是对于一个人来说，这却是唯一真实的和至上的意义，因此它高于一切其他的意义，后者只是一个混合物，不是自在自为的，而总是一种混合物，如果它想要成为至上者的话。

乙) 应该被忽略的是，作为认知行为，世界史的观点是一种近似[26]，它屈从于理念和经验之间的斗争的辩证法，随时阻止开端的出现；而一旦开端出现，它又随时威胁着反抗这个开端。世界历史的素材是无限的，因此，界限多多少少是一种武断。尽管世界史是某种已然逝去的东西，但是作为认知性的观察素材它们是未完成的，它们通过更新的视角和研究不断出现，新东西得以发现，或错误得到纠正。如同在自然知识领域当中人们通过改善工具而增加发现的数量一样，在世界史的领域中，当人们改善了观察视角的批判性的时候，情况亦然。

在这一点上我可要显露一下自己的学问了！我可以揭示出，那种权威的、但是根据内在价值却相当令人怀疑的黑格尔式的对世界史进程的安排是如何依赖武断和跳跃的，中国应该如何另行指派一个位置[27]，以及如何为在毛那毛塔帕新发现的一个部族写上一个段落。(42)我可以揭示出，当黑格尔的方法被运用到更小的细节上的时候，它看上去如何几近玩笑，这样我或许会使个别读者满意。换言之，对安排世界史的兴趣仍是本质性的，但是我所说的关于毛那毛塔帕的事给人们造成的特殊印象，如同《圣诞义卖》中的学校老师所讲述的生活在阿拉伯的凤凰给杰罗尼慕斯造成的印象一样。(43)但是，对整个世界史的兴趣，当其不是为了知识和认知之故无利害地、充满爱意地用语言学知识去诠释一个世界史的细节、而是想思辨性地为把赋予单一个体的伦理任务与赋予人类的世界史任务混为一谈助一臂之力的时候；尤其是，当这种兴趣欲成

为每个人的事情的时候——把世界史看作非道德的并且神经质的好奇心，这无疑是一种令人厌恶的伦理的狭隘。

只有十分愚钝的人或者想狡猾地避免对号入座的人才会有此认为，我是一个恣意破坏公物的人，想践踏科学研究神圣的自由领地，并且把牲畜放出来；说我是个流浪汉，在报纸读者和无计名投票的居无定所的流浪汉的尖端，想以一场暴民骚乱剥夺安静平和的学者通过幸运拥有的天赋和毫无怨言的工作而合法获得的财产。（45）的确，在精神的世界里有很多很多人比我拥有得更多，但是却没有一个人比我怀着更多的骄傲和对神的感激相信，在精神的世界里有着永恒的财产安全，而那些吊儿郎当之徒将被拒之门外。当一代人齐上阵要去涉猎世界史的时候，当这代人像玩彩票一样被弄得士气低落而拒绝了至上的东西的时候，当思辨思想不想成为无利害的、而想产生双重困惑的时候——首先是通过越过伦理，其次是拿世界史作为个体的伦理任务；那么，就连科学研究本身也恳请有人就此说道点什么了。不，赞美当归于科学研究，赞美当归于每一个把牲畜从圣地赶走的人。（46）伦理是、且持续是为每个人设定的至上任务。人们还要敢于向致力于科学研究的人提出要求，在他们把自身奉献给所研究的科目之前，要在伦理的意义上理解自己，且在全部工作之中从伦理的意义上持续地理解自己，因为伦理是永恒的呼吸，它是在孤独之中与所有人的和解性的伙伴。然后就不再多说什么了，除了对那些杰出之士的崇拜和对正在奋斗的人们热情鼓劲之外。安静平和的学者没有打扰生活，他痴迷于自己高尚的追求。反之，如果一个躁动的学者想硬挤进生存领域中，他搅乱了整体上的生活原则——伦理；作为学者他就是一个不忠的恋人，科学研究会把他移交出去做喜剧处理。

只有愚钝的人才会认为，令我们想起“世界历史是一种近似”的反对意见的根源在于怯懦和懈怠，它们是被不可能完成的工作吓退的。假如冲着这个目标的方向真的是至高无上的，并且这里有的只是对巨大无比的劳作的恐惧，那么这个反对意见就不值一提。但是这个反对意见是伦理性的，因此其思想境界是高尚的，因此其谦逊没有使它丧失目标和目的——它们是至上的。这里的反对意见是：伦理是唯一确定的东西，集中在伦理之上是唯一的知识，它不会在最后一刻转变成假设，栖身伦理之中是唯一安全的知识，在那里，知识受到其他东西的保护。在伦理层面上与世界史打交道是一个伦理性的误解，真正的科学研究永远不会对此负责。但是，尽管对伦理评价不高，生活能够教给我们什么呢？就像

恋人是罕见的，信仰者是罕见的，真正的伦理个体可能也是罕见的。福斯塔夫曾在某个地方说过，他曾经有一张诚实的脸，但是岁月和时间将之除去了。（47）这个“曾经”可以用不计其数的方式说出来，所有都是作为“除去”的意思，但这个“曾经”却依然是一个具有决定意义的词语。或许诗人是想教给我们何谓罕见，即有一个个体，他的生存被打上了神的永恒烙印，这烙印在伦理中得以体现，就像它曾经存在的那样纯粹、清晰、显著；一个个体，对于他来说，时间并不是横亘在他与那个被忆起的永恒印象之间的永恒，对他本人来说，与永恒强势的在场相比，即使最漫长的生命也不过是昨天；一个个体（让我们不要以感性的口吻讲话，仿佛伦理是一种幸运的天赋），他日复一日地逆向奋斗，以便赢得那种原初性——它曾是他的永恒的源头！或许，这样的个体是罕见的，对于他来说，伦理保存着那种神圣的纯洁性，任何范畴、哪怕是最遥远、最陌生的范畴都不可穿透。一个个体，他保存着，不，让我们以伦理的口吻讲话吧，他赢得了，他在生活中赢得了那种伦理激情的童贞般的纯洁，与之相比，儿童的纯洁不过是一个可爱的玩笑！因为从感性的角度出发，一个人有某种原初性，某种他甚至敢于在生活中损失掉一些财富；但是从伦理的角度出发，他已经拥有了它：如果他什么也没有赢得，那么一切都将丧失。

假如有人说，这一切只不过是慷慨陈词，我不过有几分反讽、几分悲情、几分辩证法，那么我要这样回答：“一个想展示伦理的人还会用别的什么东西吗？难道他或许会设法将之客观地置于段落之中并且流利地背诵出来，通过这形式而自相矛盾吗？”我相信，如果伦理是“要加以证明的东西”的话，那么，反讽、悲情和辩证法就是我们“所需要的东西”。（48）但是我并不认为我所写的可以穷尽伦理，因为伦理是无限的。不过，更为奇怪的是，人们把伦理看得无足轻重，结果人们使确定的东西让位于不确定的东西，使所有事物当中最为确定的东西让位于近似发出的各项召唤性任务。让世界史成为一面镜子，让观察者坐在那里从镜中看自己。但是我们不要忘记那条狗，它从镜中观看自己——结果失去了它拥有的东西。（49）伦理也是一面镜子，从镜中看自己的人定会有所失，他向镜中看得越多，所失越多，也就是说，他失去了所有不确定的东西，为的是赢得确定的东西。不朽和永恒的生命只在伦理之中；用其他方式来理解，世界史或许就是一出戏，一出或许可以不停地上演的戏，但是观察者将会死去，他的观察或许会成为一种意义非凡的消遣。

丙)如果这一点被忽略了而且被承认了,即人们不应放弃世界史是因为与世界史的交往是有风险的,或者因为人们胆怯地害怕近似所需的艰辛劳作和重重困难;那么,就让我们考察世界史吧,但不是具体地进行,为了不至于连篇累牍,对此甚至那些只知考福德所著史书的人都能轻易做到,而是抽象地进行。(50)就让我们思考这个问题吧:从世界史中能够看到什么。

如果世界历史要成为某种有意义的东西而非极其不确定的范畴的话,那么,尽管人们设法了解到关于中国和毛那毛塔帕的很多东西,直到最后一刻,个体与世界史的界限仍悬而未决,同时令人困惑之处一再出现——一位国王被纳入世界史之中就因为他是国王,而一位隐士则因为他在与世隔绝之中成了重要的个体。界限是否存在(还是说这一切都是思辨性地聚合在一起的,所以一切被纳入其中,世界史就是无数个体的历史),界限是否是偶然的(就与人们目前所知的关系而言),是否界限或许只是辩证性的武断,就与令人尊敬的、有条理的教授先生最近读到的东西或者依据其文学的姻亲必须采纳的东西的关系而言。于是乎,假如世界史要成为某种有意义的东西的话,那它就得成为人类的历史。这里有个问题,根据我的看法,这问题是所有难题当中的一个,即:人类是如何且在何等程度上从个体当中产生的,个体与人类的关系是怎样的。我并不要试图回答这些问题,或许我的尝试无论如何都会失败,我是想用这种想法自娱自乐,即人们几乎已经完成了对世界历史的考察,或者考察正在积极进行之中,在难题并未被移开的情况下。

如果世界史就是人类的历史,那么自然的结果就是,我无法从世界史中看到伦理。我设法看到的应该是与“人类”这样的抽象概念相呼应的东西,应该是同样抽象的东西。反之,伦理以个体为依据,并且达到了这样的程度:每个个体只能在自身中真正地、本质性地把握伦理,因为伦理是他与上帝之间的共知。(51)换言之,尽管伦理在一定意义上是无限抽象的,它在另一种意义上又是无限具体的,并且是所有事物当中最为具体的,因为就像这个单个的人一样,每个人都是辩证性的。

于是,观察者在纯粹形而上的范畴之内看到了世界史,他思辨性地看到了作为内在性的原因和结果、根据和后果。他能否感觉到整个人类的目的,对此我无法决定;但是,这个目的不是针对个体的伦理目的,而是一个形而上的目的。(52)就个体以其作为参与到人类历史进程这一点而言,观察者不是将作为追溯到个体和伦理之上,而是将它们从个体

身上分离，并且使之进入整体。在伦理意义上使作为归诸个体的东西就是意图，但这个意图恰恰不能进入世界史，因为其间发生效用的是世界史的意图。在世界史的层面上，我看到的是结果；在伦理层面上，我看到的则是意图。但是，当我在伦理层面上看意图并且理解伦理的时候，我看到的还有，在无限的意义上，每个结果都是无关紧要的，结果是什么都无所谓，于是很自然地我也就看不到世界史了。

有时候，原因和结果范畴还会带有一丝“罪与罚”的意味，这只是观察者没有采取纯粹世界史立场的一个后果，他无法完全除去在其身内的伦理。但是，在关于世界史的问题上，这绝非优点，对此已有所意识的观察者应该就在这一刻停止他的观察，以便使自己清楚地认识到，伦理是他从各个方面说都应该在自身之内最大限度地发展的东西，而非他借助其中的一小部分去辅佐世界史的东西。从世界史的角度人们看不到个体的罪过，因为它只存在于意图之中；人们看到的是被整体消耗的外在行为以及在整体中加诸己身的扣人心弦的行为之后果。因此，他看到的是在伦理层面上完全令人困惑的和荒谬的东西，看到了良好意图会和坏意图一样带来同样的后果——最好的国王和暴君带来了同样的不幸。或者更准确地说，他甚至连这一点也看不到，因为那是伦理的剩余者。反之，他看到的是伦理意义上的绊脚石，也就是说，在世界史的层面上，他会在最后一刻忽略善与恶之间的真实区分，这区分只存在于个体身上，而且真正地说只存在于每个个体与上帝的关系之中。

从世界史的角度出发，“每个生存个体都有与上帝建立关系的可能性”是个伪命题，但在伦理上该命题为真，且为伦理的生命力。在世界史的层面上人们对此并不关心，因为人们总是在事后理解一切，他们忘记那些死者曾经活过。在人类所看到的世界史进程中，上帝并未扮演主的角色；正如人们并未在世界史当中看到伦理，人们因此也没有看到上帝，因为如果人们没有看到上帝扮演主的角色，那么人们也就看不到他。在伦理中，上帝在那种可能的关系之中扮演着主的角色，伦理为生存者、为活着的人而在，上帝是活人的上帝。⁽⁵³⁾在世界史进程中，死者不会复活，他们只能被赋予一种奇幻的——客观的生活，上帝在奇幻的意义上成为这一进程的灵魂。在世界史进程中，上帝被以形而上的方式穿在了一条半形而上、半审美——戏剧性的常规生活的绳子之上，这就是内在性。这样的上帝真是见鬼了。戏剧评论家嘱咐诗人，要好好利用那些他放在海报上的人物，并且把他们身上所有的东西展现出来。比如，

如果剧中有些年轻姑娘，那她们就应该在全剧结束之前结婚，否则事情就搞砸了。就“过去”而言，说上帝用了某某人看上去完全正常；但是当那些人活着的时候，有多少人没被抛弃过呢？那些被上帝所用的人，又是多么经常地怀着伦理性的谦卑被迫懂得，对于上帝而言，内在性的特权根本无效，上帝并不受戏剧规则的困扰呢？他们被迫懂得，那个我们引进作为讲话者的热情洋溢的伦理学家在此找到了自己的热情，即上帝并不需要他们。因此我们并不说，上帝自相矛盾，他创造但却并不使用。不然，在伦理的意义上每个人都有很多事要做，而那种可能性关系——它是伦理在对上帝的喜悦中所生的热情，正是上帝的自由，如果理解正确的话，它永远都不会变成内在性，既不会在之前，亦不会在其后。

世界史的内在性对于伦理而言总是令人困惑的，不过，世界史的观点恰恰存在于内在性之中。如果某人看到了某种伦理性的东西，则这伦理就在其身内，是某种对伦理的反照引导他看到了他并未看到的东西。另外，他由此或者已经由此在伦理意义上受到激发，使自己对自身明晰起来。换言之，得出这样的结论是不正确的：一个人在伦理方面越有所发展，他就越会从世界史中看到更多的伦理性。不然，恰恰相反：一个人在伦理方面越有所发展，他对世界史的关切就会越少。

现在请允许我用一个比喻更清晰地揭示出伦理和世界史的差别，揭示出个体与上帝之间的伦理关系和世界史与上帝之间的关系的差别。国王有时会专享一座皇家剧院，但这种把臣民排除在外的差别只是偶然性的，它不同于我们谈论上帝和他专享的皇家剧院时的情形。因此，个体的伦理发展就是一座小小的私人剧院，上帝必定是那里的观众，个体本人也不时地成为观众，尽管他本质上应该是演员，只是这演员不是去欺骗，而是去显现，正如所有伦理的发展都为上帝显现一样。但是，世界史是上帝的皇家舞台，上帝在那里不是偶然地、而是在本质上是唯一的观众，因为他是能够如是为之的唯一者。这座剧院的入口不对任何生者开放。如果某君想象自己是那里的观众的话，那他就是忘记了，他本人应该成为这座小剧院的演员，他应该被移交给那位皇家观众和诗人，看他怎样把他运用到一出皇家戏剧当中，戏中戏。（54）

这一点对生者是有效的，只有生者才能被告知他们应该如何活着；而且只有通过自己理解这一点，人们才能被引导着去重构死者的人生，假如真要这么做的话，假如有时间这么做的话。但是，事情颠倒了：人

们不是通过自己活着去学习人应该怎样活着，而是让那些死者复活，向他们提出学习的要求，仿佛这些死者从未活过似的。这种颠倒简直令人难以置信——人们如何活着呢，如果他已经死了。

丁) 如果“成为主体”不是这样一个任务，一个赋予每个人的至上任务，一个即便对于最漫长的生命历程都是充足的任务，因为它有一种奇特的性质——直到生命结束，它才会终结；如果“成为主体”并非如此，那么一个难题就仍然悬而未决，在我看来，这难题就像铅锤一样压在每个人备受困扰的良心之上，以至于他恨不得今天就死掉。在我们这个客观的和自由的时代，这时代忙于体系以及事关人类生活的诸种形式，这种反对意见并未被提及。这个反对意见是说：如果人们只把一代人的或者人类的发展至少设定为最高的任务的话，那么，人们如何能够解释，为了使世界史的发展运转起来，神在使用一代又一代人当中不可计数的个体之时所造成的挥霍浪费呢？世界史的戏剧向前推进得无限缓慢，上帝为什么不使它加快运行，如果这就是他的意愿呢？这是何等毫无戏剧性的耐心，或者更准确地说，何等乏味无趣的运转！如果这一切正是他所意愿的，这将是何等可怕、专横的对无数人类生命的挥霍！可是这与观察者何干？观察者在世界史的层面上捕捉到的是那一代的色彩游戏，就像大海里的鲱鱼群，一条鲱鱼可没什么价值。观察者茫然地注视着一代人的巨大森林，就像一个因树木而看不到森林的人一样，他满眼都是森林，却看不到一棵树。(55) 他悬挂起体系的帘幕，使用“人类”和“民族”这些辞藻，单个的个体对他无足轻重；甚至人们给永恒也加上了体系化的概述和伦理的胡言乱语。诗诗性地挥霍着，它不斋戒，也不敢预先设定那种无限性的神圣的节俭——在伦理的和心理的意义上，它并不需要很多人，而是需要更多的理念。难怪人们会崇拜观察者，当其高贵的、具有英雄气概的或许更准确地说，当其走神到忘记自己仍然是一个人的时候，一个活着的个体的人！他持续地凝视着世界历史的演出，然后他死了，离开了，身后什么都没留下，或者说他留下的就像一张门票，检票员拿在手中作为观众已经离去的凭证。——相反，如果“成为主体”是赋予每个人的至上任务的话，一切都将安排得很美满。首先，随之而来的是，他不再跟世界史打交道了，而会把这一切移交给皇家诗人；其次，这里不存在挥霍，因为就算个体的数量像海沙一样不可计数，“成为主体”的任务必定会落在每个人的头上；最后，世界历史发展的真实性并没有被否认，它为上帝和永恒所保留，既有时间，又有场所。(56)

戊)于是，首先是伦理，成为主体；其次才是世界史。从根本上说，即使最客观的人也会在心里默认此处所提出的意思，即智者应该首当其冲地理解单纯的人所理解的东西，并且拥有与单纯的人相同的义务；然后，他才敢转向世界史。⁽⁵⁷⁾那么，先来看简单的事物。自然了，智者是很容易理解简单事物的（不然他何以被称作智者呢？），这理解只是一刹那的事，就在同一刹那，他已经热烈地从事世界史了，或许还带走了我的那些简单评论，他瞬间就理解了它们，并且在同一瞬间远远地超越了它们。假如我现在能够与智者进行短暂对话，我乐于成为一个单纯的人，我会用如下这个简单的观察打断他：智者最难理解的是否恰恰就是最简单的东西？单纯的人直接地理解简单的事物，而当智者去理解简单事物之时，它们就会变得无限困难。这是对智者的一种侮辱吗——把最简单的变成最困难的，以此加重智者的分量，仅仅因为要由他来处理此事？绝对不是。如果一个女仆与男仆结婚，一切都会悄然进行；而如果一位国王与公主结婚，这就是一个事件了。这是对国王的贬低吗？当一个孩子牙牙学语的时候，他说出的可能都是简单的东西，而当一个智者说出同样的东西的时候，这或许就是极度的独出心裁了。智者与简单事物的关系也是如此。当智者热情地将之奉为至上事物的时候，这东西反过来也在给他增光，因为这就好像它通过智者变成了另外的东西，尽管它仍是老样子。一个智者对简单的东西思考得越多（简单事物能够长久占据他的心思这一点已经揭示出，它并没有那么容易），这东西对于他也就变得越难。不过他感觉到自己被一种深刻的人性所俘获，他用整个生命与之和解：智者与单纯者之间仅仅存在着一个微小的、渐渐消失的差别，也就是说，单纯者知道本质性的东西，而智者一点一点地知道，他是知道的；或者他知道，他并不知道，而他们所知的是相同的東西。一点一点地，智者的生命走到了尽头——他何时才有时间去顾及世界史的兴趣呢？

但是，伦理不仅仅是一种知识，它还是一种与知识相关的行动，一种这样的行动，对其重复有时会在不止一种情况下比初次行动更困难。我们再次放缓速度——如果人们坚持向世界史前进的话。我要感谢所有欲前往世界史的人使我承认关于我自身的一些东西，某种令人遗憾的东西，某种或许应该受到责备的东西，也就是说，我感觉需要整个一生的任务，别人或许就在这个句子完成之前就能完成。很多人在本性上是好人，他们首先是好孩子，然后是好青年，最后是好丈夫好妻子。这当

然完全是另外一码事了。只有到了某人的妻子和他的姻亲齐声说：上帝知道，他是个罕见的大好人；这时，他才有充足的时间去照管世界史。很遗憾我的情况并非如此。唉，认识我的少数几个人都知道，我也对自己承认，我是一个被宠坏的且易被宠坏的人。这一切都太正确了。当所有那些大好人勇往直前地奔向世界史的未来之时，我却常常在家中暗自嗟叹。虽然我的父亲已经过世，而我也不再求学；虽然我不必受公共机构的训导，但我仍然看到了管好我自己的必要性，尽管我并不否认我更愿意到弗里德里希公园并且与世界史打交道。⁽⁵⁸⁾当然了，我并没有妻子能够告诉我，说上帝知道我是一个大好人，我只能自己摸索。唯一安慰我的人是苏格拉底。据说他在自身之内发现了通往所有恶的倾向，或许正是因为这个发现才使他放弃了他的时代所要求的天文学研究。我愿意承认，我在其他方面跟苏格拉底不太相像。很可能是他的伦理知识帮助他做出了那个发现。我的情况不同。我有强烈的激情和诸如此类的充足材料，因此，我借助理性从中构成某种善都是足够痛苦的。^[28]

那么，为了不受关于我的想法的干扰，就让我们停留在苏格拉底之上吧，《哲学片断》也曾向他求助。他借助伦理学知识发现，他有通往恶的倾向。看吧，现在可不是“一、二、三”地走向世界史了。相反，伦理的道路变得如此漫长，它始于人首先要做出这个发现。发现越深刻，人们可做的事情也就越多；发现越深刻，人们的伦理性也就变得越强；伦理性越强，人们就越少有时间顾及世界史。

简单事物能够变得如此冗长简直不可思议。让我们从宗教境界中（它与伦理境界非常接近，二者不间断地彼此沟通）撷取几个例子。祈祷是一桩高度简单的事情，简单得如同穿好裤子，倘若没有什么阻挠，立刻就可以奔赴世界史。但是，这是多么困难呢！我必须在理智上拥有关于上帝、我自己以及我与上帝的关系的完全清晰的观念，拥有关于这种关系的辩证法、即祈祷的观念，以免我把上帝与其他东西混淆，那样的话我就不是在向上帝祈祷；以免我把自身与其他东西混淆，那样的话我则根本没有祈祷；我在祈祷之中保持了差别和关系。一对理性的夫妻承认，他们需要一定时日的共同生活才能彼此了解，而认识上帝要困难得多。上帝并不是某种外在的存在，就像一位妻子，我可以询问她对我是否满意。如果在与上帝的关系中我认为自己的所为是正确的，我没有去管无限对我的不信任，结果仿佛上帝对我也满意似的，因为上帝不是某种外在的存在，上帝就是无限本身；上帝不是某种外在的存在，当我

行不义的时候，他谴责我，他就是无限本身，他并不需要任何诅咒之词，但他的复仇却是可怕的——上帝根本不为我而在，不管我怎样祈祷。祈祷也是行动。唉，在这方面，路德的确有过尝试，他应该说过，在他的一生中，他从未有一次如此真挚的祈祷，以至于在祈祷的过程中没有丝毫令人困扰的想法产生。（60）于是人们几乎相信，祈祷就像扮演哈姆雷特一样困难，对此最伟大的演员应该会说，他只有那么一次接近于演好了那个角色，但是他会倾其全部力量和整个生命持续地学习。（61）祈祷难道几乎不是同等重要和有意义吗？

于是，“成为主体”就是一项非常值得赞美的任务，它对于人的生命来说有着充足的量。（62）如果我怀着令人伤怀的必然性不得不快速前行，就像罗得的妻子那样——即便是最好的人也应有足够的事可做。（63）如果在这方面我会以某种方式服务于我的一个同时代人的话，那么我的服务将会指向一则有关树的寓言，寓言说，要有一棵香柏树以便让国王在树荫下休憩。同样地，我们的时代也需要竖起一棵体系的圣诞树以供人休憩，结束一天的劳作。但是，这棵树必须忍受荆棘丛。（64）如果我和那棵树相比较的话——我不具备国王的素质，而是一个低下的仆人；那么我要说：我不像它那般硕果累累，树荫不大，而刺却是尖锐的。

于是乎，“成为主体”就是赋予每个人的至上任务，就像最高的奖赏，永恒的福祉，它只为主体而在，或者更准确地说，它将为那些成为主体的人而生成。再进一步，“成为主体”会使一个人在有生之年有足够的事可做。因此，一个热情洋溢的人身上不会发生这样的事，即他在生命结束之前就已经结束了生命，这事只会发生在好事之徒身上。（65）他无权忽视生命，相反地，他有责任理解，他或许尚未正确地把握生活的任务，因为作为事实而论，这任务是与生俱来的，生活的任务就是——活着。如此，当个体把“成为主体”作为自己至上的任务的时候，在实现该任务的过程中，难题出现了，它们向主体思想者伸展开来，与客观性之于客观思想者完全一样，客观思想者不断超越，他蔑视在一种思想之中通过重复而达到的深化，他从不重复自己，而是令世人惊叹，他先成为一名体系制造者，然后是世界史家，再成为天文学家、兽医、供水检查员、地理学家等。

令人惊讶！但是，如果人们本着那种苏格拉底式的智慧，即在开始以一个好人收场之前就发现了通往全部恶的倾向，那他们为什么不也

学着做出类似的发现呢？这发现就是：过于匆忙的结束是极危险的。这是一个极具启示性的观点，它有种超常的拉抻任务的能力，结果这任务有了持久性。我们来考察一下关于迅速和匆忙的怪现象。通常而言它们都是被赞美和表扬的，只有一个例外，赞美与匆忙的关系是反向的。一般来说，迅速快捷会受到赞扬，在有些情况下它被视为无关紧要，但在这里它要受到指责。书面考试时，年轻人要在四小时内完成一篇论文，他们是提前完成还是在规定时间之内完成没有任何关系。这里，任务是一回事，完成任务的时间则是另外一回事。但是，当时间本身成为一项任务的时候，那么提前完成就是一个缺陷。假设某君的任务是让自己娱乐一整天，而到中午的时候他的娱乐就已经结束了，那么，他的迅速没有丝毫优点。当生活成为任务的时候亦然。一个人在生命结束之前就已经结束了自己的生活，这根本算不得是在完成生活的任务。

事情就是这样。相信我，我也是一个有权的人，尽管我自己这么说，可人们通常也许还是把我与那些师范生和乡村牧师置于一堂。（66）我是一个有权的人，虽然我的权力不是统治者或者征服者的权力，我仅有的权力就是控制。但是我的权力不是广泛的，因为我仅有对我自身的权力，而如果我不是时刻控制自己的话，我连这权力也没有。我没有时间直接控制我的时代，而且我认为，想要直接控制一个时代就像一名乘客抓住前面的座位想让火车停下来一样无效，他直接地把自己认同为自己所生活的时代，但还想控制这个时代。不，唯一能做的就是跳下车，然后控制好自己。

当人们从火车上跳下（尤其是在当今时代，当人们与时代同行的时候，他一直是在火车上的），并且永不忘记，他的任务是控制，那么过快地结束就会成为一种诱惑，因此没有比这一点更为确定的了，即这任务将持续一生。（67）于是缺陷不可能在这任务之中，因为这个任务恰恰在于它要持久。被人们视为师范生和落伍者是一个好迹象，因为师范生和落伍者都被视为思维迟缓者。

这里有些例子，它们以其简洁揭示出，最简单的问题是如何通过控制而变成最困难的问题的。因此，如果人们尚未理解简单事物，他们就没有理由匆忙去选择天文学、兽医学和诸如此类的东西。简洁在此不会成为障碍，因为论题并未结束。

例如，死亡。在这方面我知道人们通常所知道的东西：如果我吞服硫酸制剂，我会死；同样的还有跳入水中淹死，开着煤气入睡；等等。

我知道，拿破仑总是随身携带毒药，莎士比亚笔下的朱丽叶吞服了毒药。（68）斯多噶主义者视自杀为勇敢的行为，而其他人则视之为懦弱。（69）我知道，有的人会死于十分荒谬可笑的无聊之事，以至于极严肃的人都忍不住要冲着这死亡发笑；我知道人们可以避免某些死亡；等等。我知道，悲剧主人公会在第五幕时死去，这死亡会为悲情获得无尽的真实性的，但是一个酒馆老板的死却不会有这种悲情。我知道，诗人把死亡诠释成不同的心情，直至喜剧的边缘，而我则有义务用散文把相同心情的不同效果表达出来。而且，我了解牧师们习惯说的话，我知道葬礼通常涉及的主题。（70）如果没有步入世界史的其他障碍的话，那么我准备好了，我只需去买块黑布做件牧师的道袍，然后我就可以发表墓前颂词了，跟普通牧师讲得一样好。我很乐于承认，那些穿着天鹅绒饰料的人会更优雅，不过这个差别不是本质性的，就像五块钱和十块钱的灵车一样差别很小。（71）但是，尽管我的知识非同寻常或者说我精通知识，我却绝无法把死亡看作某种我已经理解了的东西。因此，在我步入世界史之前，关于它我总是会说：上帝才知道它是否跟你有关，我认为最好去想一想，让生存别开我的玩笑，如果我变得如此博学以至于我忘记去理解总有一天会降临到我和每个人头上的事情。总有一天，这是什么话，假设死亡神不知鬼不觉地就在明天降临呢！就是这种不确定性，如果它被一个生存者理解和抓牢，随后被融入万物中进行思考，就因为它的不确定性，甚至融入我在世界史的起步之中，结果我自己明白了，我是否在开始从事某种值得我开始的的东西，如果死亡就在明天来临的话。就是这种不确定性将会产生出难以置信的困难，甚至连讲话人都没有意识到，于是他才会说要思考死亡的不确定性，但却又忘了把这种不确定性带入对他所说的关于不确定性的思考之中，其时他在感动之余催人泪下地讲着死亡的不确定性，结束时鼓励大家为人生树立一个目标，结果在结束之际，他已经在根本上忘记了死亡的不确定性，否则，他热情的人生目标就会与死亡的不确定性保持辩证关系。一劳永逸地或者一年一次在新年晨祷之际思考这种不确定性当然是荒谬的，这根本算不上是对它的思考。如果这样思考的人同时也解释了世界史，那么，或许他关于世界史的言说是绝佳的，但他对死亡的言说则是愚蠢的。如果死亡从来都是不确定的，如果我是有死的，那么这意味着，这种不确定性不可能在普遍的意义之下被理解，如果我并非一个普遍意义上的人的话。可惜我不是那样的人。只有那些走神的人才是，像书店老板索尔丁。

(72)即使我的人生刚刚起步，“成为主体”也的确是我的人生任务，而且在同样的强度之下，这种不确定性会越来越辩证性地逼进我的人格之中。因此对我来说，在人生的每一瞬间思考这种不确定性就变得越来越重要，这是因为，既然死亡的不确定性存在于每时每刻，这种不确定性只有通过我在每一瞬间战胜它而被战胜。反之，如果死亡的不确定性是某种普遍的东西，那么我的死也是某种普遍的东西。对于体系制造者们和走神的人来说，死亡或许是某种普遍的东西；已故书店老板索尔丁的死就是这样一种普遍的东西，“当他早上起床时，他并不知道他死了。”(73)但是，我的死对于我来说却绝非普遍的东西，对于他人来说，我的死或许如此。我对于我自己也绝非普遍的东西，对于他人来说或许如此。但是，如果任务是“成为主体”，则每个人都应为自己成为普遍的东西的反面。我还认为，一个人对于世界史来说举足轻重，然后独自一人时是某种普遍的东西，这是令人尴尬的。(74)已然十分尴尬的是，如果某君在民众集会上超凡出众，当他回家面对妻子时，他对于妻子只是某种普遍的东西；或者他是一个世界史意义上的狄德里希·曼申申瑞克，可回到家后，唉，我不想再多说什么了。(75)更令人尴尬的是，一个人与自身相处不佳；而最尴尬的，他对此毫无知觉。一个精通世界史的高端人士是不会拒绝回答关于“死亡意味着什么”的问题的，而就在他回答的那一瞬间，辩证法开始了。不管他给出何种根据说他不继续细究此事，这都无济于事，因为他的根据反过来会使人们辩证地看到，本质性的东西究竟是什么。于是我必须要问，我们究竟能否给出关于死亡的观念，死亡能否被预见并且于预见中在观念里被体验，或者说是否只有当它现实地存在的时候，它才存在；既然死亡的现实存在是一种非存在，那么，是否只有当其不存在的时候它才存在，换言之，是否理想性能够通过思考死亡而在理想的层面上战胜死亡；还是说，在死亡中物质获胜了，结果人狗一般地死去，同时死亡却在死的瞬间通过垂死者关于死亡的观念而被消释。这里的难点还可以这样表述：是否生者根本不可能接近自己的死亡，因为他在实验时不可能与死亡足够接近而没有滑稽地充当自己实验的牺牲品；在体验过程中他是否无法实施任何控制，他从体验中学不到任何东西，既然他不可能从体验之中抽身且日后从中获益，他只会被困在体验之中。如果这里的回答是说，死亡不可能被纳入观念之中，问题根本没有完结。一个否定的回答，一个“不”，会跟一个肯定的回答一样被辩证地充分界定，只有孩子和单纯的人才会满足

于“这可不得而知”的说法。(76)思考者希望知道得更多，当然不是肯定性的，他想知道的是根据假设只能否定地回答的东西，只是他想辩证地弄明白，这个问题必须用“不”字来回答，而且这种辩证的明晰性将把否定的回答置于与所有其他生存问题的关系之中，于是会产生很多困难。如果答案是“是”，则问题就会变成：何谓死亡，死亡对于生者意味着什么，关于死亡的观念将如何改变一个人整个的生命历程，而他为了思考死亡的不确定性，必须每时每刻都在思考死亡，以便让自己做好准备。接下来就是为死亡做准备的问题，因为人们再次要在死亡的现实降临和关于死亡的观念之间做出区分（这个区分看似会把我的准备工作弄得毫无意义，如果真正来临的跟我所准备的并不是同一回事的话；而如果它们是同一回事，那么我的准备——当其完结之时——就是死亡本身），因为死亡会在我开始准备的那一瞬间降临。接下来的问题是关于死亡含义的伦理学表达，以及战胜这死亡的宗教的表达。这里需要一个能够破解死亡之谜的字眼，需要一个具有法律效力的词，生者以之抗拒那个持续的观念，因为我们不敢如此公开地把缺乏头脑和健忘推荐为人生智慧。再进一步看，主体思考自己的死亡是一个行动。一个一般意义上的人，一个如书店老板索尔丁或者体系制造者那样走神的人在一般意义上思考死亡，这根本算不上是行动，它只是那种一般的东西，而这种东西是什么在根本上是不易说清的。但是，如果“成为主体”是一项任务，那么对于单个的主体来说，思考死亡就不是某种一般的东西，而是一个行动，因为主体性的发展恰恰在于，他于行动中穿透了关于他自身的生存的思想，也就是说，他实际上是通过现实化他所思考的东西而在思考着；结果，他并不是每时每刻都在想，现在你要时刻警惕了，相反地，他每时每刻都在警惕着。现在一切都越来越主体化了，当事关发展主体性的时候，这再自然不过了。在此方面人与人之间的沟通看似趋向于谎言和欺骗，假如人们愿意的话；因为一个人只需说：我已经做了，我们就无法再向前了。好吧，那又怎样呢？假如他并没有真正做过呢？可这与我何干，这对于他本人才是糟透了。当事关客观事物的时候，人们更好控制。例如有人说，弗里德里希六世是中国的皇帝，那么人们会说这是谎言。(77)反之，如果某君谈论死亡，说他是如何思考死亡以及死亡的不确定性的，比方说吧，我们不能由此推出，他已经这样做了。确实如此。不过有一种微妙的方法可以获知他是否撒谎。人们就让他开讲：如果他是骗子，那么就在他做出最为庄严的保证的时候，他就是在自

相矛盾。这个矛盾不是直接存在的，不是的，当陈述本身没有包含对陈述直接道出的东西的意识的时候，矛盾才会出现。陈述可以在客观的意义上被理解为直接的，不过此人仅有一个缺陷：他在背书。[29]他流汗、拍桌子的现象并不能证明他没有在背书，而只是证明了，要么他愚蠢至极，要么他本人也秘密地意识到，他是在背书。换言之，背书会使人的情绪波动是极其愚蠢的，因为情绪波动是内在的，而背书则是外在的，就像撒尿一样；试图通过拍桌子来掩盖内心性的匮乏，这是一种平庸的骗术。——看，当死亡以这种方式与主体的整个生命相关联的时候，尽管我在拿自己的生命冒险，我也远远没有理解死亡，更没有在生存的层面上实现我的任务。但是我思之又思，在书本中寻求指导——只是一无所获。[30]

例如，不朽。在这方面我知道人们通常所知道的。我知道，有人接受不朽，有人不接受。至于他们是否真的不接受，这我就知道了；因此我并没有生出与他们做斗争的念头，因为这样的一个程序在辩证的层面上十分困难，我需要假以时日才能从辩证的意义上搞明白，这种斗争是否具有真实性。我要搞清楚沟通的辩证法，当其被理解之时，是赞同这种行为，还是会将之转变为向空舞剑。（78）我要搞清楚，对不朽的意识是否是一个可教的学习对象，这种教导该如何辩证地与学生的条件相匹配；这些东西是否与学生的本性不符，结果教导变成欺骗——如果人们不能立刻意识到这一点的话，而且在这种情况下，教导就会转变成非教导。此外我还知道，有些人在黑格尔那里找到了不朽，有些人则没有找到。（79）我知道，我在体系中没找到不朽，因为在那里寻找不朽是荒谬的；在奇幻的意义上，所有体系化的思想都在永恒的视角下，就此而言，不朽在那里就是永恒。（80）只是，这种不朽根本不是人们所探询的东西，因为人们探询的是有死者的不朽，它不能通过揭示出“永恒是不朽的”这一点而得到回答，因为永恒当然不是有死性的，“永恒的不朽性”是一种同语反复和用词不当。我读过海伯格教授的作品《死后的灵魂》，而且我是连同曲日副主教的注释一起读的。（81）真希望我没这样做！一部诗作会使人们获得审美的愉悦，它不会要求那种根本性的辩证精准度，这种精准与学生有关，他们要在这种指导之下安排自己的人生。如果注释者强迫他人从诗作中发现诸如此类的东西，他没有使诗作受益。从注释者身上我或许可以学到某种我在阅读注释的时候并未学到的东西，如果曲日副主教在教义问答之中会怜悯我的话，他就会揭示出，一

个人是如何在他以释义方式所企及的深刻性之上构建起自己的人生观的。（82）荣耀归于曲日副主教，仅仅从他那篇小东西里，我们就有可能构建出多样的人生观——只是我一个都整不出来。唉，这正是不幸之所在，我只需要一个人的人生观，不要多的，因为我并不博学。我还知道，已故的保罗·缪勒教授熟稔最新的哲学，直到晚年才意识到不朽这一问题的无穷困难，当问题被简单化的时候，当人们不再追问新的证明以及把张三李四的意见穿在一条线上，或者追问怎样把它们更好地穿在一条线上的时候。（83）我还知道，他在一篇论文之中试图澄清问题，这篇论文带有他对现代思辨思想的无奈的鲜明印记。这个问题的困难只有当其被简单化之时才会显现，其方式不同于训练有素的大学编外讲师对人、而且是抽象理解之下的一般的人的不朽的追问，不同于他们对一般的人、而且是奇幻地理解为人类的不朽的追问。这样一位训练有素的大学编外讲师的问答方式就像训练有素的读者所认为的，问题的答案必定会给出。一个可怜的、没受过训练的读者只会被这类考量弄得像个傻子，就像一场口试的旁听者，口试的问题和答案都已事先商了；或者像拜访一个讲私人语言的家庭的人，那家人仍然使用母语词汇，但却有着完全不同的理解。其结果是，在通常情况下，问题的答案很简单，因为实际上问题已经被更改了，但人们却不能据此否认他们回答了问题，而只会理直气壮地坚持说，问题并不是像它看上去的样子。老师要考丹麦史，当他意识到学生对此一无所知的时候，他立刻调转考试的方向，比方说，他询问另外一个国家与丹麦的关系，然后考问那个国家的历史；那么人们还能说这是在考丹麦史吗？当小学生在他们的课本上写下一个字并且加注说：“此处见101页”；而在101页上又写“见216页”；在第216页上又写“见314页”；直到最后写着：“愚人”。（84）那么，人们能理直气壮地说他们受益于此种指导吗？也就是说，变成愚人？有本书提出了关于灵魂不朽的问题，书的内容自然就是答案了。可是读者通读全书后确信，书的内容就是所有最智慧、最善良的人关于灵魂不朽的意见被穿在了一条线上。于是乎，不朽就成了所有最智慧、最善良的人关于不朽的意见。伟大的中国神啊，这难道就是不朽吗？（85）关于不朽的问题是一个学术问题吗？荣耀归于学识，荣耀归于能够处理关于不朽的学术问题的博学之士！问题是，关于不朽的问题在本质上就不是什么学术问题，它是一个内心性的问题，一个主体通过“成为主体”必须向自己提出的问题。从客观的角度这个问题根本无法回答，因为在客观的意义上不朽是

无法探问的，既然不朽正是对发展的主体的强化和最高限度的发展。只有当人们正确地愿意成为主体之时，这个问题才能被正确地提出，那么它如何能够从客观的角度加以回答呢？这个问题根本不能从社会的角度给予回答，因为它在社会的层面上无法提出，既然只有愿意“成为主体”的主体才能抓住问题并且正确地发问：我会成为不朽的还是说我不朽的？看吧，人们是可以在一些事情上携手的。例如，几个家庭可以共用剧院的一个包厢；三个单身汉可以共用一匹跑马，每人每隔三天骑一次。但是不朽的问题上却不能这样，对我的不朽的意识只属于我自己，就在我意识到我的不朽的那一瞬间，我才是绝对的主体，我是不能与其他三个单身汉轮流成为不朽的。报刊订阅员要拿出一个数量可观的订阅名单，他们在通常的意义上想要不朽，他们不会从自己的麻烦中获得任何优势，因为不朽是一种善，它不会为可观的订阅数量所逼迫。不朽也不能在体系的层面上得到证明。这里的错误不在于证明，而在于人们不愿理解，从体系的角度出发，这问题整个就是胡说八道，因此，人们与其寻求进一步的证明，不如试着变得有点儿主体性。不朽是主体激情最为充沛的关切，证明就在这关切中。当人们体系化地保持前后一致的时候，体系化地从不朽之中进行客观抽象的时候，上帝才知道不朽是什么，或者说想去证明它意味着什么，或者说人们为之进一步费工夫出于何种固定观念。如果人们能体系化地把不朽高高竖起，像盖斯勒的帽子，所有过往的人都要冲着它脱帽致敬，这并不是不朽或者说对不朽有所意识。（86）体系为证明不朽付出的难以置信的劳作是在白费工夫，而且是个可笑的矛盾：想以体系的方式去回答一个其特质在于根本不能从体系的角度提出的问题，这就好比画一幅穿戴隐形铠甲的战神画像。这里的关键在于不可见性；对于不朽，关键则落在了主体以及主体的主体性发展之上。——单纯地说，生存主体不会探问普遍意义上的不朽。因为如是幻象根本不存在，他只会探问他的不朽。他会探问他的不朽，成为不朽的意义；他是该做点什么才能成为不朽呢，还是自动成为不朽；或者说他是不朽的，还是会变成不朽。在第一种情况下，他探问的是这一切是否有意义以及意义何在，如果他让一些时间白白流逝的话；他探问是否有意义重大或微不足道的不朽。在第二种情况下，他探问的是对他整个人的生存来说可能具有的意义：生命中至上的东西变成了欺骗，结果他所拥有的自由的激情只被分派给了低级的任务，它们与至上的任务无关，甚至都没有形成否定性的关系，因为就至上的东西而言，否定

的行动仍然是最为艰难的行动。换言之，在饱含激情地、尽己所能地意愿做一切事情之后人们才体验到，至上的东西每时每刻使自己保持着对人们愿不惜一切代价而获得的東西的接受状态。这里要提出的问题是：在论及他的不朽的时候应该如何行事？怎样才能同时从无限和有限的立场出发并且在同一时刻将二者结合起来进行思考，而不是一会儿说东、一会儿说西？当事关每个字节的前后一致性的时候，如何使语言和所有的沟通方式与此相关联，从而避免一个小小的不经意的形容词或者一个喋喋不休的插入语干扰并且嘲弄这一切？可以说，那个地点在哪儿呢，那个可以谈论不朽的地点？因为他肯定知道哥本哈根有多少教堂讲坛，知道哲学系有两个教席，但是，那个无限性与有限性统一的地点何在？（87）在那里，他可以同时从无限和有限的角度谈论他的无限性和有限性，谈论寻找这么一个辩证地困难、但却必要的点究竟是否可能。这里要提出的问题是：作为生存者，他如何紧握对不朽的意识，而不让那种形而上的不朽观念靠近、并且把伦理性的不朽观念搅乱成一种幻象？因为在伦理的意义上，万物皆归于不朽，没有不朽，伦理只不过是风俗习惯；但在形而上的层面，不朽将吞噬生存，的确，70年的生存如同虚无，但是在伦理的意义上，这个“无”却无限重要。（88）这里要提出的问题是：不朽将如何改变他的人生？在何种意义上他应该持续地拥有这种意识，还是说或许他一劳永逸地思考一次就足够了？如果答案听上去真是这样的话，这答案所揭示的就是，论题还根本没有被提出呢，因为一劳永逸的不朽意识与那种一般的和普遍的主体相呼应，以之关于不朽的问题被奇幻地转变成荒谬可笑的东西，其反面同样荒谬可笑，当有人奇幻地涉猎一切而且无所不能之时，他们有一天忧心忡忡地问牧师，他们在彼岸是否真能跟现在一样——鉴于他们无法在此岸在两周之内保持同一，因此他们必须经历诸多变化。于是，不朽必定会成为一种奇特的变形，如果它能把所谓的非人的千足虫变成一种永远与自身保持一致的东西的话，而那正是“保持同一”的含义。他问，现在是否可以确定他是不朽的，这种不朽的确切性是哪一种，是否是他可以令其一劳永逸地被确定下来的确定性（他利用自己的一生照管自己的田地，娶一个妻子，安排世界史），而非那种非确定性，也就是说，尽管有诸种确切的东西，他却无法前进，因为问题甚至没有被理解。（89）如果他没有把他的生命用于成为主体，则他的主体性就成为了某种普遍意义上的不确定的东西，因此那种抽象的确切性也就成了非确切性。他问，如果他用自己的

一生去成为主体，这种确定性每时每刻与之相伴，而非在与变化的持续关系之下变得辩证性地困难，生存就是变化，那么这种确定性会变成非确定性吗？他问，如果“确定性将变成非确定性”是他所能企及的最高限度的话，是最好放弃这一切，还是把满腔激情置于非确定性之上，而且无限地、激情洋溢地与确定性的非确定性建立关系呢？后者是他在有生之年能够对其不朽有所知的唯一方式，因为他作为生存者是以奇妙的方式组成的，于是，不朽的确定性只能通过永恒确定地获得，而生存者不朽的确定性只能在非确定性中获得。——对于发问的生存主体而言，探问自己的不朽同样是一次行动，这一点当然不适用于那些走神的人，他们间或会探问普遍的不朽的意义，就好像不朽是人们偶尔为之的状态似的，好像发问者是什么普遍的东西似的。结果他会问，他作为生存者，应该如何行事以表达自己的不朽，他是否真能表达这不朽，迄今为止他对这个任务是满意的，这任务足以延伸至一个人的整个人生，既然不朽将会延伸至永恒。然后呢？然后，当他完成之时，通往世界史之旅也就开始了。现在的情况却是颠倒的，如今，人们首先从世界史出发，因此可笑的结果产生了，就像一位作家曾经注意到的那样，当人们一再求证普遍意义上的不朽的时候，对于不朽的信仰却越来越衰落。（90）

例如，我应该感谢上帝给予我的好处，这话意义何在？（91）牧师说我应该这样做。我们都知道，只要用心于此，那些不满足于单纯者在生活中的卑微作为的人们就会有时间去照管世界史。为了使一切尽可能地容易，我甚至不反对这一切或许是要花些时间的，反之，我认为为了迁就牧师，我甚至无限情愿去做此事，结果我都不用去计算在我如牧师所认为的不情愿与通过牧师的训导而变得情愿之间所花费的时间了。于是我假定，我无限情愿地想去感谢上帝，别的不再多言。我不会说实情如此，不会说我确切地知道这一点，因为在上帝面前，在谈论自身时我总是带着不确定性，因为上帝是确切地知道我与他关系的唯一者。在表达自己的神人关系时的小心翼翼之中已经包含了多种辩证规定性，如果没有这一点，一个人很可能会像众多关切世界史的人们那样，在谈论简单事物时处处自相矛盾。那么，我应该感谢上帝，牧师如是说；可是为什么呢？为了他所给予我的好处。太妙了！但是，为了哪一桩好处？想必是我能够洞察出它是一桩好处的好处。停一停！如果我感谢上帝给予我的好处，我能够洞察出那是一桩好处，那么，我就是在愚弄上帝，因为我与上帝的关系意味着，我应该改变自身从而与上帝相像，而非我改

变上帝从而使其与我相像。我感谢上帝给予我的好处，我知道那是一桩好处；但是我所知的是有限的存在，于是我上前为上帝依我的观念而做出的自我调整而感谢上帝。不过，在与上帝的关系问题上我本应知道，我不会确切地知道任何东西，结果我也不知道这是否是一种好处——但是我仍然要感谢上帝所给予的我知道的好处，某种我并不会知道的东西。然后呢？难道我要停止我的感谢，当落在我头上的东西在我可怜的、有限的理智看来是一桩好处的时候，我或许强烈地渴望过它，现在我得到它了，我欣喜若狂，觉得自己必须感谢上帝不可？并非如此。但是我必须铭记在心，我强烈渴望的东西毫无优点可言，而且也不会因为我实现了我的渴望而变成优点。于是，我的感恩将伴之以歉意，为了确保我荣幸地与之对话的是上帝，而非我的朋友和哥们儿安德森官员。

（92）我羞愧地承认，那对我来说太诱人了，以至于我要请求原谅，因为我的感恩是情不自禁的。结果我要为我的感恩而请求原谅。这可不是牧师说的。于是，要么牧师想愚弄我，要么他根本不知道自己在说些什么——只要这位牧师还没开始关切世界史。在与上帝的关系方面我应该学会放弃我有限的理智，以及与之相伴的那种对我而言的自然的区分，为了能够在神圣的疯狂之中持续地感恩。持续地感恩，这是普遍的吗？是一劳永逸的吗？持续地感恩是否意味着，每年一次，在大斋节的第二个星期天的晚祷中，我会把“我应该持续感恩”牢记在心。（93）或许我还做不到这一步，如果我碰巧在那个星期天奇怪地感到格外抑郁的话，那么甚至那天我连这种理解也达不到。于是，感谢上帝这个原本简单的事情突然之间成了最为严峻的任务之一，它将持续我的整个一生。因此在我企及它之前，或许需要一点时间；若我达到了这一点，还有什么我该追求的更高的东西，以便放弃这一个呢？于是乎，当他的朋友，当他所爱的人忧心忡忡地望着他并且几近绝望地说：“不幸的人，瞧你必须遭受的这一切。”此时，那位对上帝心怀敬畏的人有勇气说：“亲爱的，你们都错了，落在我头上的是一桩好处，我自感要感谢上帝，只希望我的感恩会令上帝愉悦。在我达到这一步之前，当我如牧师所说去感谢上帝给予我的好处的时候，我应该心怀羞愧。”此处和所有地方（即无可计数的地方）所显现出的在人神关系方面的困难在于，它指向真正在上帝那里实现无限化的通道，它通过持续地感恩而完成，而牧师的布道词却华而不实。这种困难我只能用说教的方式加以表达：单纯的宗教个体的行为是直接性的，单纯的对宗教有所知觉者则首先通过幽默而为之（通过仔细

的审视我发现，这幽默在于说，我必须为我的所为道歉——我把初级法院的命令和建议当成了最高的东西）。我不是说，他的宗教性就是幽默，而是说幽默是一个界限，他由此界定自己的宗教，如果他要对外宣布的话；这界限把他与直接性区分开来。这是一个转折点，达到这一点已经足够困难了，但是真正的宗教性的无限化会再次将之遗忘。不过，我无意说教，除非我已经习惯背诵或者敦促他人去背诵。

例如，何谓结婚？我知道人们在这个方面通常所知的，我能够前往风流恋人们采摘花环的花园，我的花环像其他人的一样芬芳；我知道储藏室的位置，牧师从那里撷取布道词。（⁹⁴）如果没有什么东西妨碍成为世界史的话，那么，好吧，就让我们开始。但是——仍然有一个“但是”，但是婚姻所传达的精神和肉体之间的中间点是什么？婚姻如何才能不成为一个停顿？它如何在精神的层面上成为一种祝福（因为“情爱何谓”只是对该问题的一个侧面的回答）？在情爱四处宣扬奇迹的同时，伦理如何具体地成为一项任务？作为生存的完满表现，婚姻何以并不总是完美的，并不总能带来满足感（除去对财务和诸如此类的东西的担忧所带来的干扰，它们不在这里的考虑范围之内）？这种满足感严肃地暗示着，我的精神是晦暗的，它未能清晰地如其所是地把握那个矛盾，即：不朽的精神成为生存性的。换言之，即使婚姻的幸福令人怀疑，人们至少不会赞扬不幸的婚姻，其痛苦与精神的痛苦毫无相同之处，后者在生存中正是“我作为精神而存在”的一个确定的标记。这里的问题在于，是否异教思想不再对婚姻念念不忘，是否关于婚姻的神学段落连同牧师们令人尊敬的润色——不论它们如今值一块钱还是一百块钱——是多样知识的杂凑，它有时察觉不到爱情中的困难，有时不敢说出来，有时察觉不到宗教中的困难，有时不敢说出来。的确，如果一个女仆希望我在她与男仆的婚礼上由我花钱请乐师，如果我负担得起的话，我一定乐意为之；如果我有时间的话，我会在婚礼之日与她共舞，与那些喜乐的人同喜乐，而她很可能并不需要更深的理解。（⁹⁵）说我因为感到了那种需求就比她优越，这是一派胡言，它与我艰难的思路历程相去甚远。即使我找到了我所寻求的东西，我的善或许还不及一半。（⁹⁶）但是，我感到我需要了解我正在做的事情，那种需求在胜利的巅峰得到了奖赏，即单纯者和智者关于简单事务的知识之间的那个可笑的微小差别——单纯者知道，而智者知道他不知道，或者知道他不知道。的确，每一个能单纯而真诚地说他并不需要那种理解的不必自责，干扰他的人有祸了，他不愿把

上帝一个一个地要求每个人的东西移交给上帝。是的，一个因其幸福而谦卑且快乐的人真诚而谦逊地认为，人类绝非始于他，但他却满怀信任跟随人类的脚步，因为爱情促使他“谦卑地面对上帝，屈从于爱情王者般的尊严”，但却没有赋予他在满足中理解何谓尘世幸福的权利。（97）他的确令人尊敬，而那个冒险发动思想的战争、并且将其危险和可怕倾泻在他在婚姻中感受到的温馨的安全感之上的人有祸了。但是，当浮夸言辞满天飞的时候，当人们以世界史的和体系的方式戏弄上帝的时候，当牧师迅速地将自己的袍子翻转过来以使它看上去像教授的外衣的时候，当人们四处宣讲“直接性被扬弃了”的时候，这并不会激怒上帝，如果人们询问那些贤能之士他们关于简单事务的知识的话。（98）我读了法官在《非此即彼》和《人生道路诸阶段》中关于婚姻的论述，我读得很仔细。（99）我毫不惊奇地发现，很多与世界史和人类的未来和睦相处的人都强烈反对寻找问题的答案，他们首先会把问题弄得如此困难，然后才去寻求一个解释。我不会为此责怪法官，也不会责怪他对婚姻的热切之情，不过我认为，假设我能够抓住他，如果我在他耳边轻声耳语一个小小的秘密，那么他会承认，困难依然存在。

我们再举几个例子。例子我有的是，我想要持续多久就能持续多久，它们够我使一辈子的，因此我无须转而求助于天文学或者兽医学。而且，这些例子都是轻松的。如果我们在更严格的意义上探问宗教，事情会变得困难得多，宗教意义上的解释不在于内在性地进行无限化，而在于对悖论有所意识，而且要时刻紧握悖论。最可怕的解释就是那种把悖论清除掉的解释，因为悖论不是严格意义上的宗教与生存者的关系的一种暂时形式，而是由“他是生存者”这一点本质性地加以限定的，因此那个把悖论清除掉的解释也以奇妙的方式把生存者转变成了某种奇幻的存在，它既不属于时间亦不属于永恒，这样的存在不是人。我们就举些例子吧。接下来呢，接下来会是什么？什么都没有，绝对什么都没有。的确是我在不断地说，在单纯者和智者关于简单事物的知识之间仅有可笑的微小差别，即单纯者知道，而智者知道他知道，或者知道他不知道。尽管如此，还是有些东西随后而至。对于世界史有所踌躇难道不是最好的吗，如果关于简单事物的知识就是用这种方式连贯起来的话？我不再多说什么了，那些贤能之士对此或许已经了解得足够多了，他们应该可以一劳永逸地完成所有的任务，而这些任务的关键在于，它们本应用一生的时间来完成。噢，那些为世界史做了那么多事的宝贵的思想家

们，他们也该记得我们这些小人物，就我们感到需要理解这一点而言，我们不是纯粹的单纯者，只是我们很受限制，结果我们尤其需要理解那些简单的东西。

这就是我试图理解自身的方式。尽管我的理解贫乏，产出微薄，但我用下决心满怀激情地借助我的理解去行动这一点来弥补。或许，归根结底，比之于所知甚多、但却无所拥有——因为我本人已经不可思议地变成了某种奇幻的主体—客体的东西，这才是更健康的食谱：即理解甚少，但却在无限的背景下以激情的无限可靠性拥有这种理解。如果我在面对人及其评判的时候比在面对上帝及其评判的时候更容易感到羞怯；如果我怯懦地、不光彩地询问，面对人的哪种羞怯会比面对上帝时所要求的羞怯对我更有诱惑力，我会认为这是可耻的。那些人到底是何许人，那些我们会害怕的人？或许是几个天才，一些文学批评家，以及人们在大街小巷见到的人？1845年前难道没有人活着吗？那些与上帝相比的是何人？他们的喧闹对精神的焕发与那种存在于每个人身上的孤独源泉的甘美相比算得了什么？上帝就栖居于那甘泉之间，万籁俱寂之时，那甘泉便是深沉的寂静！与永恒相比，我与人相处的半个钟点只不过是短暂的一瞬间。或许他们会在永生之中寻找我？牧师肯定地说，我们会再见，但是，这适用于所有在路上碰到的熟人吗？（100）我认为不会。假设存在着一道分界线，假设我站错了位置，那么毫无疑问我会被他们的团体排除在外；假设我站对了位置，那么我很可能属于另一个阶层；假设永恒十分空旷，我甚至根本看不到可敬的牧师，他好心地保证我们能够再次相遇。但是，我有祸了，如果上帝依照我的内心来评判我的话，我虚妄地想成为体系化的和世界史的人，我忘记了生而为人意味着什么，由此忘记了他神意味着什么，那我就有祸了！我在时间之中有祸了，而如果他在永生之中找到我，情况会更糟！他的评判是最终的，唯一的；他的共知是无可逃避的，因为它贯穿于并通过我意识当中最微小的活动发生作用，它与自身最隐秘的联系；他的在场是永恒的同时性——我本该敢于因他而羞愧！

听上去这几乎是严肃的了。只要我敢于向幻觉和启示求助，求助于我脸发红的事实，多数人都会把它视为严肃而不是血往上涌。正如苏格拉底活着的时候，时代要求他面对陪审团号啕大哭恳求开恩——那样他就会被裁定无罪，而当今时代的要求是，人们呼喊号叫着世界史和体系，宣称自己就是众人所期待的人物。不过我没有奇迹可以求助，那可

是鹿跃博士的幸运！（101）根据他自己所写的生动报告，在复活节的早上，他在汉堡的斯翠特旅馆因一桩奇迹（尽管没有侍者注意到任何东西）而成为黑格尔哲学的追随者——一种宣称没有奇迹存在的哲学的追随者。（102）奇妙的时代标记！如果这人不是人们所期待的哲学家，那他是何许人呢？他知晓时代的要求，正如他所做的。这个奇妙的时代标记，比保罗的皈依更为壮丽且意味深长；因为保罗是因一桩奇迹皈依了一种自我宣称为奇迹的信条，他的皈依更直接，而因一桩奇迹皈依了一种宣称并无奇迹存在的信条，这种皈依是令人尴尬的。（103）奇迹发生在复活节的早晨。对于这样一位诗性的主人公和这样一个诗意的复活节早晨，年份和日期完全无关紧要，它完全可以是歌德的《浮士德》中的那个复活节早晨，尽管这两位同时代人——鹿跃博士和歌德《浮士德》当中的浮士德——达到了完全不同的结果！（104）谁敢冒险去解释那个奇迹！这一切变得极其神秘，即使人们认为，那一年的复活节来得要早些，比如说，在四月一号，因此，在成为一名黑格尔主义者的同时，博士也成了愚人。（105）而根据诗学，这正是对想浪漫地美化对黑格尔哲学的皈依的恰如其分的诗学补偿，只是黑格尔哲学的优点在于方法，因此它是反对浪漫主义的。

看，我是不会服务于一桩奇迹或者其他什么意义重大的东西的；我还真做不到。我要请求每一位敏感的人，远的近的，城里的城外的，并使他们确信，我更愿意以这种方式来满足时代的需求，即对我来说，真理是最宝贵的。这里，真理完全不同于奇迹，因此前述就不该是关于一桩最无聊的事件的奇迹般的和奇妙的故事，那事件因而也不会发生在西边那个偏远且不为人知的小城——汉莎城汉堡，很少有游人会到那里。（106）

应该是四年前吧，我突发奇想，想试着当一把作家。我记得很清楚，那是一个星期天，完全正确，是一个星期天的下午，我如往常一样坐在弗里德里希花园的露天咖啡座。（107）那是个美妙的花园，孩童眼中的魔力花园，国王携王后就住在那里；那个可爱的花园，年轻人在平民的娱乐中幸福地消遣；那个友善的花园，成年人在对世界以及世界的意义的忧思满腹的升华之中感到惬意，那里，皇室令人忌妒的荣耀仍然存在——那是皇后对已故国王的回忆。（108）我就坐在那里，如同往常一样，抽着我的雪茄。遗憾的是，在我片断式的哲学努力的开端与那位诗性的主人公的奇迹般的开端之间，我所能找到的唯一共同点就是：它

们都发生在一个公共场所。(109)此外没有任何共同之处，尽管我是《哲学片断》的作者，但是我无足轻重，仍然处于文学圈之外，甚至都没有被纳入文学订阅计划之列，老实说也没有获得一个有意义的位置。(110)

我做了十年学生。尽管从不懒惰，但是我之所为不过是一种光彩夺目的不作为，一个我至今仍然偏爱的工作，我甚至还有一点儿天才。一天中我读很多书，其余时间我都用来闲着和思考，或者思考和闲着，但是只是到此为止。我创造的萌芽被用于日常生活，在其青涩之时就被消耗掉了。一种不可言说的劝服的力量既强烈、又狡黠地将我攫住，我被这种劝服的力量俘虏了。这种力量就是我的懒散；它不像爱情热烈的渴望，亦不像激情强烈的动力；它更像一位能够抓住人心的妇人，与她相处的男子感觉非常好，以至于他根本就没想过结婚。还有一点是可以肯定的：尽管我对生活中的舒适并非不熟知，但是在所有的舒适之中，懒散是最为舒适的。

于是我就坐在那里，抽着雪茄，直到我陷入沉思。我只记住了这些想法：你年岁渐长，我对自己说，你是成年人了，但却一无是处，且没有真正的事业。相反，你在文学界和生活中见到的都是名流的名字和身影，那些宝贵的和被称赞的人们，卓越的或是为人所议论的，为数众多的时代的恩人，他们知道如何通过把生活变得日益简便而使人们受益——有些人用火车，另一些人用公共马车和蒸汽轮船，还有一些人用电报，另一些人用简明易懂的调查报告以及关于所有有价值的东西的简明出版物。(111)最终，这些真正的时代恩人，他们以体系的方式在思想的力量帮助下把精神的存在弄得越来越简单，且越来越有意义。那么，你在做什么呢？正当此时，我的自我省察被打断了，因为我的雪茄燃尽，我要点上一支新的。于是我重新抽上雪茄，突然，一个念头跃入我的心灵：你必须要做点儿什么，但是，既然你有限的能力不可能使事情变得比目前简便，那么，你就应该怀着同样的仁慈热情承担起把事情弄得更困难的责任。这个念头使我异常愉悦，它也使我受到了恭维：我会因自己的努力比别人更多地得到整个教区的爱戴和尊敬。(112)换言之，当人们一致地用尽各种办法使事情变得日益简便的时候，只有一种危险是可能存在的，这危险就是：简便过于巨大，结果一切都变得过于容易。因此，只有一种缺乏尚存，尽管它尚未被感觉到，即困难的缺失。出于对人类的愛，出于对我尴尬处境的绝望——我一事无成，无法

使事情变得比现在更简便；出于对那些使一切变得简便的人们的真正的兴趣；我把这一点理解成我的任务：四处制造困难。对我而言尤其奇怪的是，这一点成为我的任务可能最终要归功于我的懒散。与阿拉丁完全不同，他靠好运发现了神灯，我认为我的懒散适时地阻止我欣然地使事情变得简便，并且逼我去做剩下的唯一的事情。

于是，我冲着那个被赞扬的崇高目标努力奋斗——除非我会被嘲笑，或者也许被钉上十字架。因为凡是高喊“好！”的人，也会高喊“让他去死！”，还有“钉他十字架！”，而且这么做甚至都没有违背他的本性；相反，他在本质上是忠于自己的——作为一个狂呼乱叫者。（113）即使我的努力未能得到认可，我仍然意识到，它与其他人的努力同样高贵。当宴会上的客人已经酒足饭饱之际，有人想把更多的菜肴端上桌，另一个人则备好了催吐剂。只有前者明白客人的需求，这当然是正确的；不过我倒想知道，后者是否不敢说出他心中所想的客人们可能的需求呢？

从那一刻起，我在这项工作中找到了自己的娱乐，我是说，这工作对我来说是娱乐性的，这项准备性的和自我发展的工作，因为迄今为止，我的成果只是一本小小的《哲学片断》，而且我并未由此找到我的谋生之道，因为书是我自己出资出版的。（114）不过我不敢奢求人们为把事情弄得困难而出资，那样其实是在困难之上再加一重新的困难。我们吃药的时候，总是习惯于尝到些甜头。（115）对于这一点我根本没有误解，即如果我能客观地肯定我所开药方的疗效（作为一个主体性的作家，我自然不会这样），而且这疗效并不单单取决于使用方式，以至于使用方式实际上就是药；那么，我会成为第一个向我的所有读者——不论男女老幼——承诺一种合理奖赏的人；或者为我的读者开启一个前景，让他们参加品位高尚的礼品抽奖活动，以此为他们注入力量和勇气来阅读我的小册子。（116）如果那些使事情变得简便的人有朝一日洞悉到，他们实际上是受惠于我所提出的那一点点困难的，洞悉到简便不应该成为一片死寂；如果他们为我的努力所传达出的意义所推动和感动，或许这努力与他们自身的努力相调和，他们决定秘密地用金钱来支持我，那么这些钱将会高兴地被接受，而我将承诺一种牢不可破的沉默：即没有一个我们共同从其身上获利获益的人 would 知道这里真正的关联。

人们很可能会发现，这个展示与一名主体性的作家是相适应的。更引人注目的是，一个体系制造者借助奇迹成为体系的追随者，当他用这

样的故事来娱乐我们的时候，这件事似乎指示着，他体系化的生活和职业与体系没有共同点——体系是从无开始的。

注释：

(1) “请原谅这个说法”原文为拉丁文sit venia verbo。

(2) 典出《路加福音》15：1—7。耶稣说，假如有人有一百只羊但丢了一只，他会把99只羊放在一边去找那只丢了羊，直到找到为止。他说：“我告诉你们，一个罪人悔改，在天上也要为他欢喜，较比为九十九个不用悔改的义人欢喜更大。”

(3) 由牧师宣布婚姻预告是丹麦法律的规定，1685年颁布的《丹麦和挪威教堂礼仪》(Kirke-Ritual for Danmark og Norge)中就有此规定，克尔凯郭尔生活的时代使用的是该书1762年的版本。

(4) “主人公”对应于原文en Helt，在西文中兼有“英雄”和“主人公”的意思。

(5) 黑格尔在《哲学史讲演录》中划分了“东方世界”(Die orientalische Welt)、“希腊世界”(Die griechische Welt)、“罗马世界”(Die römische Welt)和“日尔曼世界”(Die germanische welt)。

(6) “道路与真理”语出《约翰福音》14：6。

(7) 关于“理念变成历史”的说法，参《哲学片断》中的“间奏曲”。

“具体地”原文为拉丁文in concreto。

(8) 此处的“智者”(en Sophist)无法确定究竟指何人。有可能指西塞罗，他说发现了一份羊皮纸手抄本《伊利亚特》，它非常之小，可以放进果壳中。还可能指莎士比亚《哈姆雷特》第2幕、第2场哈姆雷特的著名对白：“上帝啊！倘不是因为总作噩梦，那么即使把我关在一个果壳里，我也会把自己当作一个拥有无限空间的君王的。”

(9) “附属物”原文为拉丁文Accessorium。

(10) “转向另一类”原为希腊文metábasis eis állo génos。这里的“逻辑学家”原文为Syllogistiker，直译应为“三段论逻辑学家”。

(11) “每个人都是无用的仆人”语出《路加福音》17：10。耶稣对门徒们说：“这样，你们做完了一切所吩咐的，只当说：‘我们是无用的仆人，所做的本是我们应分做的’。”

(12) 在《使徒行传》1：16—17中，彼得对众弟兄说：“弟兄们！圣灵借大卫的口，在圣经上预言领人捉拿耶稣的犹大，这话是必须应验的。他本来列在我们数中，并且在使徒的职任上得了一分。”

(13) “尽全力”原文为拉丁文pro virili, 本应为pro virili parte。

(14) “神的本质就是爱”语出《约翰一书》4:8:“没有爱心的, 就不认识神, 因为神就是爱”。

(15) “神性的疯狂”(det guddommelige Vanvid)指柏拉图《斐德若篇》(244a—245b,256,265b)中所提到的“迷狂”(mania)。对话中讲到三种不同形式的“迷狂”:预言式的、宗教的和诗性的。参朱光潜所译《柏拉图文艺对话集》,人民文学出版社,1995年版,第117—118页。

(16) “天命”原文为Styrelsen, 英译本写为大写的Governance。译者认为,此处应理解为guddommelige Styrelsen,即“天命”、“天道”、“上帝的安排”的意思。

(17) 丹麦诗人奥伦施莱格尔(Adam Oehlenschläger)在《一千零一夜》故事的基础上撰写有童话诗剧《阿拉丁神灯》(Aladdin,eller Den forunderlige Lampe)。

(18) 此处及随后的“但是”原文写为德文aber。

(19) “如海边的沙不可计数”(utallige,some Havets Sand)语出《创世记》22:17,耶和华说:“论福,我必赐大福给你;论子孙,我必叫人的子孙多起来,如同天上的星,海边的沙”。类似的句子还可参《列王纪上》4:20;《耶利米书》33:22;《罗马书》9:27。

“我数了人的头发”(tæller et Menneskes Hovedhaar)语出《马太福音》10:30,耶稣对门徒们说:“就是你们的头发也都被数过了”。

(20) 唐·吉珂德是西班牙作家塞万提斯同名小说中的主人公。

(21) “尼斯小精灵”(Nisse)斯堪得纳维亚民歌中的神话人物,主要与冬至和圣诞有关。

(22) 此处的“作家”指克尔凯郭尔《人生道路诸阶段》(Stadier paa Livets Vei)的化名作者Fractur Taciturnus。七万这个数字或许受到黑格尔在《哲学史讲演录》中所说的印度天文学中近乎神秘的数字的启发。“寻”是1907年米制引入丹麦、继而1916年废除旧度量衡之前丹麦的官方度量单位,1寻=1.88米。

(23) “世界史就是对世界的审判”原文为德文 die Weltgeschichte ist das Welt-gericht,出自席勒写于1784年的诗作《忍从》(Resignation)。在钱春绮的汉译本中,这句话被译为“最后审判总结一部世界史”。“如果摘下二者中的一枝花,/另一枝就得放弃。/不能信

者，就享乐。这句古话/像世界一样永久。能信者，克制吧！/最后审判总结一部世界史。”见《席勒诗选》，钱春绮译，人民文学出版社1984年版，第10页。

(24) “撒罗门王和制帽商约扬是有差别的”语出丹麦剧作家、黑格尔主义哲学家海伯格(J.L.Heiberg)写于1825年的闹剧《撒罗门王和制帽商约扬》(Kong Salomon og Jørgen Hattemager)。《哲学片断》“前言”曾引用此典。

(25) “起舞的鹤群中的麻雀”(en Spurv i Tranedands)是对俗语Det er ikke for Spurv at komme i Tranedans(麻雀不应该加入鹤舞，即人不应该攀高枝儿)的戏仿。

(26) 此处的“遮羞布”是对原文“无花果树叶”(Figenblad)的意译。典出《创世纪》3:7，亚当和夏娃吃了智慧之树的果子后，眼睛亮了，知道自己赤身露体，使用无花果树叶为自己编了裙子。

(27) “屈从重力定律”原文为德文knechtisch dem Gesetz der Schwere，语出席勒的诗作《希腊的群神》(Die Götter Griechenlands)。在钱春绮汉译本中，这句话被译为“屈从铁一般的规律”。这段诗为：“被剥夺了神道的这个大自然，不复知道她所赐与的欢欣，/不再沉迷于自己的妙相庄严，/不再认识支配自己的精神，/对我们的幸福不感到高兴，/甚至不关心艺术家的荣誉，/就像嘀嗒的摆钟，死气沉沉，/屈从铁一般的规律。”见《席勒诗选》，钱春绮译，人民文学出版社1984年版，第23页。

(28) “素材”(det Stofartige)指历史的、经验的现实素材；“质量”(Mas-seagtige)指物体中所含物质的量。

(29) “必须禁绝恶”出自普鲁塔克的论文《论控制怒气》(De cohibenda ira)，其中引用希腊自然哲学家恩培多克勒的话。此处“必须禁绝恶”后还附有希腊文nēsteûsai kako'tētos。

(30) “伦理首先在世界史中具相化”是黑格尔在《历史哲学》(Philosophie der Geschichte)和《法哲学原理》(Grundlinien der Philosophie des Rechts)中展开的观点。

(31) 魏瑟(J.H.Wessel)的喜剧叙事诗《斯黛拉》(Stella,1785)中有这样的句子：“为了钱疯狂的德国人什么事不干？”

(32) “先知”、“深邃的眼睛”可能指格伦德威。

借助咖啡渣和扑克牌是两种常见的算命方式。

(33) ①根据1812年12月颁布的丹麦皇家决议，当局有权把那些已过行坚信礼的年龄但却未行此礼、并且表现出不愿接受必要教育的人送进“感化院”接受教育并行坚信礼。当时生活在日德兰半岛的吉普塞人被大量收容进位于维堡的感化院 (Vi-borg Tugthus)。但克尔凯郭尔在文中没有用Forbedringshuset (感化院) 一词，而是用Straffenstalt (监狱)。

②英译本对克尔凯郭尔文本的段落划分做了自己的处理，常常把很长的段落划分成更短的段落。绝大多数重新划段不影响理解，尽管有损文本的完整性，但此处从“最后”开始的重启段落，却武断得没有道理。

(34) 当法国国王亨利四世被问及他使用多少国内税收的时候，他回答说：“想用多少用多少。因为我爱我的臣民，所以我想向他们要求多少就要求多少。不过我希望，如果上帝仍将维持我的生命，我将使这样的事情发生，在我的王国内不会找到一个农夫，不会在星期天至少在他们的锅里有一只鸡。”见卡尔·贝克尔 (Karl Friedrich Becker) 的《世界史》(首版于1822—1829年)。

(35) 文中所提的“那次盛大的餐会”出处不明。

(36) “踩风箱的人” (Bælgetræder) 是直译，指“并非独立构想或提出某事的人”。

(37) “一杯白开水” (et Glas Vand) 语出法国戏剧家斯克里博 (A.E.Scribe) 的同名喜剧，1841年6月29日在丹麦皇家剧院首演，至1845年12月22日共演出30场。该剧讲的是安妮皇后的亲信马尔博洛公爵夫人误把一杯白开水洒在了皇后的裙子上，结果导致皇后推翻马尔博洛公爵的故事。

(38) ①黑格尔把苏格拉底视为理念在时间中展开时的一个确定的、必然的因素，称苏格拉底是具有世界史意义的人物，是精神本身的一个主要转折点。参黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年版，第39—109页。

②关于苏格拉底母亲和妻子的情况参第欧根尼·拉尔修《古代贤哲言行录》；关于他父亲及预言一事参普鲁塔克的论文《论苏格拉底的天才》。

关于苏格拉底被陪审团判处死刑参《申辩篇》(36a)。

(39) “沉思”原文写为拉丁文Ad se ipsum，意为“给自己”，它是罗马皇帝马可·奥勒留·安东尼乌斯 (121—180年) 用希腊语写成的通常被

称为“沉思录”的著作的拉丁语形式。这段逸事可参《沉思录》，何怀宏译，中国社会科学出版社1991年版，第108—109页。

(40) 色诺芬 (Xenophon, 公元前430—前355)，希腊战士、历史学家和作家，曾撰写四篇苏格拉底式的对话，但此典未查明出处。

(41) “神”原文为Guden，不同于基督教“上帝”(Gud)。

(42) ①“根据内在价值”原文为拉丁文valore intrinseco。此语源于对硬币的外在价值 (valor extrinsecus) 和内在价值 (valor intrinsecus) 的区分；前者由国家规定，后者则由铸成硬币的金属本身的价值所决定。

②毛那毛塔帕 (Monomotapa) 是位于东南非洲 (今天的津巴布韦和莫桑比克) 的帝国，在15至18世纪时被广泛谈论，常常用来指具有高度异域色彩的国度，但却以讽刺为目的。黑格尔并未提及该帝国。

(43) 《圣诞义卖》(Jule-Stue) 是贺伯格发表于1724年的喜剧，文中讲的是第12幕的情节。学校老师向老杰罗尼慕斯论证开设圣诞义卖的合法性，他说：“就像生活在阿拉伯的凤凰，她独自生活一千年，一旦产下子嗣，立刻自焚，因为她不愿与同类一起生活。相反地，我们人类跟那种野蛮动物无关，我们应该聚集在一起取乐。”杰罗尼慕斯被感动，同意开办圣诞义卖。剧名Jule-Stue相当于Christmas Bazaar，英译本题为Christmas Party。

(44) ①“犹如疾风劲草一般”是对丹麦谚语det går som kæp i hjul的意译，直译为“快得好像所有的轮子都跑起来了”。

②“那方法只接纳了一个中国人”指黑格尔在《哲学史讲演录》中对中国哲学家的介绍，但实际上黑格尔不只提到了一个中国哲人，而且讲到了孔子、易经哲学和老子。

③普鲁士的首都柏林是黑格尔主义者的要塞。

④“背负十字架的人先得到祝福”是对丹麦语谚语 Den, der har Korset, signer sig selv først的直译，其意相当于“近水楼台先得月”。

(45) “自由领地”是对丹麦语Markfred的意译，该词原指把自己的土地开放给其他人的牲畜使用。

(46) “把牲畜从圣地赶走”典出《约翰福音》2:13—16。逾越节将近，耶稣上耶路撒冷，他看见殿里有卖牛、羊、鸽子的，还有兑换银钱的人，于是耶稣就拿鞭子把牛羊赶出殿去，推翻了兑换银钱的人的桌子，又对卖鸽子的人说：“把这些东西拿去！不要将我父的殿当作买卖的

地方。”

(47) 典出莎士比亚《亨利四世》第2幕、第4场。

(48) “要加以证明的东西”原为拉丁文quod erat demonstrandum,“所需要的东西”为拉丁文quod desideratur。

(49) 典出《伊索寓言》“衔肉的狗”。一只狗衔着一块肉过河，看见了自己在水中的影子，以为是另外一条狗衔着块更大的肉。于是他放下自己的肉，冲过去抢那块，结果他原有的那块肉被水冲走了。

(50) 考福德 (Hans Ancher Kofod) 的《历史重要事件举要：为初学者所做》(Historiens vigtigste Begivenheder, fragmentarisk fremstillede for Begyndere), 1808年于哥本哈根首次发行，后多次重印。

(51) “与上帝的共知”(Samviden med Gud) 指对上帝的知识的分享，这个表达和思想为神学家马腾森采用并发展。在《论人的自我意识的自主性》(Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomi) 一书中，马腾森把“共知”(samviden) 理解为“良知”(samvittighed) 的一种更广泛的形式。马腾森的观点与德国神学家鲍德尔 (Franz von Baader) 相关，后者认为上帝的知识是原初性的、原型性的，而人类的知识只是印象，它源于上帝且是对上帝知识的分享 (Samviden, Medviden, conscientia)。

(52) 这段文字中的“目的”原文为希腊文τελο。

(53) 语出《马太福音》22:32, “神不是死人的神，乃是活人的神。”

(54) “戏中戏”原文为拉丁文Drama Dramatum。

(55) “因树木而看不到森林”是对丹麦谚语ikke kan see Skoven for lutt Træer, 意指“忽视了眼前的东西。”

(56) “真实性”原文为Realitet。

这段文字后面的空行为原文所有。

(57) 这里的“智者”原文为den Vise, 即“有智慧的人”；而哲学史上的希腊“智者”(Sophists) 本书译为“诡辩论者”，以示区分。

(58) 根据1814年7月29日的一项法令，父母或监护人有义务令其子女或被监护对象从6岁开始接受教育，直到行坚信礼。

(59) 指普鲁塔克的论文《论道德的善》(Ueber die moralische Tugend)。

(60) 类似的话可见路德写于1538年的文章《对〈约翰福音〉第14、15、16章的解释》(Auslegung des vierzehnten, funfzehnten und sechzehnten Capitels St. Johannis)。文中这样写道：“Aber wenn ich für mich selbst mit Gott reden und beten soll, da sind so bald hundert tausend Hinderniße, ehe ich dazu komme. Da kann der Teufel allerley Ursache in Weg werfen, und auf allen Seiten sperren und hindern, daß ich hingehe und nimmer da-ran gedenke.”

(61) 关于扮演哈姆雷特的演员具体为何人不详。但可能指英国著名性格演员David Garrick (1717—1779)，他在1742至1776年扮演哈姆雷特。

(62) “充足的量”原为拉丁文quantum satis。

(63) “罗得的妻子”典出《创世记》19：15—26，两位天使在摧毁所多玛之前，摧罗得带着妻子和两个女儿逃走，罗得迟疑不决。因为耶和華怜恤罗得，两位天使就拉着罗得和他的家人的手，把他们领出城，安置在城外。天使嘱咐他们要拼命逃生，不得回头看。但是罗得的妻子回头望了一眼正被毁灭的城市，结果她变成了一根盐柱。

(64) “关于树的寓言”典出《士师记》9：8—15。约坦站在基利心山顶上，向众人（示剑人）高声说：“有一时树木要膏一树为王，管理他们。就去对橄榄树说：‘请你做我们的王。’”

“橄榄树回答说：‘我岂肯止住供奉神和尊重人的油，飘摇在众树之上呢？’”

“树木对无花果树说：‘请你来做我们的王。’”

“无花果树回答说：‘我岂肯止住所结甜美的果子，飘摇在众树之上呢？’”

“树木对葡萄树说：‘请你来做我们的王。’”

“葡萄树回答说：‘我岂肯止住使神和人喜乐的新酒，飘摇在众树之上呢？’”

“众树对荆棘说：‘请你来做我们的王。’”

“荆棘回答说：‘你们若诚实地膏我为王，就要投在我的荫下；不然，愿火从荆棘里出来，烧灭利巴嫩的香柏树。’”

(65) “好事之徒”(den Stundesløse) 语出贺伯格的同名喜剧，本书第一部曾出现过。

(66) “有权的人”原文为Magthaver。

(67) “在火车上”原文为德文auf der Eisenbahn。

(68) “拿破仑随身携带毒药”之说出处不明。

“朱丽叶服毒自杀”的情节出自莎士比亚悲剧《罗密欧与朱丽叶》

(1597) 第4幕、第3场。

(69) 斯多噶主义视自杀为出路，塞涅卡、马可·奥勒留都称颂过自杀。基督教传统对自杀持否定态度。

(70) 根据1762年版的《丹麦和挪威教堂礼仪》(Dannemarkes og Norges Kirke-Ritual)，牧师的墓前颂词必须涉及如下内容：“原罪，它作为通往死亡的首要原因；对死亡的准备；基督对死亡的解救；复活；关于天堂、福祉以及死后的生活。”牧师还可以就死者的生平进行颂扬或者批评，整个演讲要在一小时之内完成。

(71) 衣服上有“天鹅绒饰料”的人指主教以及参加神学博士论文答辩的人。

(72) 这里不清楚到底指的是著名的书店老板和创始人撒罗门·索尔丁(Salomon Soldin, 1774—1837)，还是他的兄弟哈特威·索尔丁(Hartvig Soldin)，后者拥有一家古旧书店，并且有受学生戏弄的逸事流传。

(73) “当他早上起床时，他并不知道他死了”的说法出处不明。

(74) 楷体的“为自己”和随后的“独自一人”所对应的都是丹麦语短语for sig selv。该短语既有for oneself的意思，又有alone, by oneself的意思。英译本取与丹麦语介词对应之便，未加区分地将之译为for oneself。

(75) “狄德里希·曼申史瑞克回到家中”典出贺伯格的喜剧《惧内的狄德里希》(Diderich Menschen-Skræk, 1731年)。剧中主人公名为Hans Frantz Diderich von Men-schen-Skræk(本文中写为Diderich Menschenschreck)是一个爱吹牛的官员，他背着老妻要买一个年轻漂亮的女子，最终被老妻暴打一顿，暴露出了自己惧内的本性。Menschen是德语中的“人”，而Skræk在丹麦语中意为“害怕、惧怕”，故剧名可意译为《惧内的狄德里希》。

(76) “这可不得而知”原文为德文das weiß man nicht。

(77) 弗里德里希六世(Frederik den Sjette, 1768—1839)，1808至1839年的丹麦国王。

(78) “向空舞剑”原文写为Fægten i Luften，意为“无用的斗争”。

此说暗合《哥林多前书》9：26中保罗的话，保罗说：“所以，我奔跑不像无定向的，我斗拳不像打空气的。”

（79）“是否在黑格尔体系中找到不朽”指针对黑格尔体系是否摒弃个体不朽的信念的讨论。

（80）“在永恒的视角下”原文为拉丁文sub specie æterni。

（81）海伯格《死后的灵魂》的全称应为“死后的灵魂：一出启示性的喜剧”（En Sjæl efter Døden.en apokalyptisk Comedie），1841年发表在《新诗》（Nye Digte）一书中。

（82）副主教曲日（Eggert Christopher Tryde,1781—1860）自1838年起任哥本哈根“圣母教堂”（Vor Frue Kirke）的副主教一职。他撰写过对海伯格《新诗》一书的书评，其中他用了20多页的篇幅讨论《死后的灵魂》。海伯格判那些文化修养低的人进入乏味无聊的地狱，曲日副主教则加上了道德的视角，认为这类人可以在基督教的意义获得拯救。

（83）指保罗·缪勒（Poul Møller）教授的论文《对人类不朽的证明的可能性的思考》（Tanker over Muglighed af Beviser for Menneskets Udødelighed），发表于1837年，作者于次年逝世。

文中所说的“把张三李四的意见穿在一条线上”可能指缪勒的批评意见：“近来，人们就不朽理论所乐于采用的最不科学的方法就是，将不同时代关于这一对象的书籍摘要结集出版。”

（84）“愚人”原文为Aprilsnar，即在四月一日愚人节中上当受骗的人。

（85）“伟大的中国神啊”（Ih,Du store chinesiske Gud）语出海伯格写于1831年的一出闹剧Kjøge Huuskors第19场。

（86）“盖斯勒的帽子”典出席勒的戏剧《威廉·退尔》（Wilhelm Tell,1805）第一幕第三场，村民在经过残暴的总督盖斯勒竖起的帽子的时候，必须屈膝并脱帽致敬，以示对其统治的顺从。该戏未曾在丹麦皇家剧院上演。意大利作曲家罗西尼（Gioacchino A.Rossini,1792—1868）谱有同名歌剧，但没有上述情节。

（87）“哲学系有两个教席”（der er to filosofiske Cathedre），指哥本哈根大学哲学系的两位教授西伯恩（F.C.Sibbern）和尼尔森（Rasmus Nielsen）。

（88）“70年的生存如同虚无”与“人到七十古来稀”的旧观念相吻

合。这里的“虚无”、“无”原文为Intet。

(89)“照管自己的田地，娶一个妻子”可能指《路加福音》14：18—20中耶稣“大筵席的比喻”。耶稣说有人大摆筵席，打发仆人去请客人入座。“众人异口同声地推辞。头一个说：‘我买了一块地，必须去看看。请你准我辞了。’又有一个说：‘我买了五对牛，要去试一试。请你准我辞了。’又有一个说：‘我才娶了妻，所以不能去。’”

(90)“一位作家”指克尔凯郭尔《论忧惧概念》(Begrebet Angest)的化名作者Vigilius Haufniensis，即“哥本哈根的守望者”。

(91)“我应该感谢上帝给予我的好处”并非确定的祈祷文，但在《提摩太前书》4：4中有言曰：“凡神所造的物都是好的，若感谢着领受，就没有一样可弃的。”在《帖撒罗尼迦前书》5：18中还有这样的句子：“凡事谢恩，因为这是神在基督耶稣里向你们所定的旨意。”

(92)“哥们儿”是对Dusbroder的翻译，原文意指可以彼此用“Du-你”称呼的朋友。在“安德森”名字后的官职原文为Kammeraad，表示官阶制中的某个级别，为简便起见译为“官员”。

(93)“大斋节的第二个星期天的晚祷”(anden Søndag i Fasten til Aftensang)是直译，表示因习俗而为之或很少为之。“大斋节”亦称“封斋节”，是基督教的斋戒节期。据《新约》记载，耶稣开始传教前在旷野守斋祈祷40昼夜。教会为表示纪念，规定“棕枝主日”(Palm Sunday，即复活节前一周的星期日)前的40天为节期。

(94)“风流恋人”对应于Erotiker，英译为amorist。

(95)“与那些喜乐的人同喜乐”语出《罗马书》12：15：“与喜乐的人要同乐，与哀哭的人要同哭”。

(96)“我找到了我所寻求的东西”可能暗指《马太福音》7：7：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。”

(97)①“足迹”原文为拉丁语impressa vestigia。短语在西塞罗著作中多次出现。

②“谦卑地面对上帝，屈从于爱情王者般的尊严”引自克尔凯郭尔的化名著作《人生道路诸阶段》中《对反婚姻的回应》(Adskilligt om Ægteskabet mod Indsigelser)一文，但字句有所改动。

(98)牧师的法衣衬有假丝，而教授的外衣为真丝所制。

(99)克尔凯郭尔引述的是自己另外两部化名著作：《非此即彼》下卷中威廉法官的书信《婚姻的审美有效性》(Ægteskabets æsthetiske

Gyldighed)，以及他在《人生道路诸阶段》中的《对反婚姻的回应》（Adskilligt om Ægteskabet mod Indsigelser）。

（100）“我们再见”（vi sees igjen）指“在永生中相遇”的早期基督教义。明斯特在《对基督教义理论的考量》一书中曾经写道：“我们从他（基督）身上会找到忠诚的老朋友，我们与他们在此分离，那些先行一步的人，那些渐渐赶上来的人。”

（101）“鹿跃博士”原文写作Dr.Hjortespring。根据《集释卷》，草稿中最初写为Dr.Marcussen，之后又改为Prof.Heiberg，而下面的逸事正是出自海伯格的自传，克尔凯郭尔最终将当事人姓名隐去。Hjortespring可以分解为Hjorte，即“鹿”和spring即“跳跃”，故意译为“鹿跃博士”。

（102）海伯格在自传中以文学化的笔法讲述了他皈依黑格尔哲学的经过。海伯格在德国基尔大学任教时即受到黑格尔哲学的吸引。他曾在柏林住过两个月，其间，与黑格尔有过多次谈话。1824年夏天，海伯格从丹麦返回基尔时在汉堡逗留六个星期，他仍然攻读黑格尔哲学。有一天，他待在“英王旅店”自己的房间内，当“黑格尔的书在桌上，黑格尔在我脑海里”的时候，突然“被一种内心的幻觉所俘获，像一道闪电”，从此黑格尔体系中那些谜团般的东西迎刃而解。克尔凯郭尔所说的“斯翠特旅馆”（Streits Hotel）的名称以及“复活节的早上”并未出现在海伯格的自传当中，Streit是德语“争吵、争论、争辩”，“复活节早上”暗指四月的愚人节，这些都是为了达到讽刺的目的。

（103）①关于黑格尔哲学认为不存在奇迹的观点，参黑格尔《宗教哲学演讲录》（Vorlesungen über die Philosophie der Religion）。

②关于“保罗的皈依”参《使徒行传》9：1—9，其中讲到一个叫扫罗（Saulus）的人，他也叫Paulus即保罗，在行路将至大马色的时候，“忽然从天上发光，四面照着他，他就仆倒在地”，他听到了耶稣的声音，从此跟随耶稣。

（104）歌德《浮士德》第一场“夜”，即指复活节的前夜。老浮士德在高拱顶的、狭窄的哥特式房间的书桌前，感叹自己皓首穷经，但仍感无法“拨开一切知识的迷雾”。他一会儿为自己与神肖似而自豪，一会儿哀叹人无法跟神肖似，人只能像“蠕虫”，在尘土中谋生，遭路人践踏而死。第一场结束时他听到了天使的歌声，唤起了老浮士德对青年时代的回忆，表达了他回归“大地”的心愿。第二场时浮士德遇到了以狗的形

象显现的梅非斯特。参歌德《浮士德》，钱春绮译，上海译文出版社1992年版，第27—51页。

(105) “那一年的复活节来得早”明显是克尔凯郭尔的玩笑和讽刺，1824年的复活节首日为4月18日。

(106) ①“奇妙的”原文为德文wunderbar，用这个词很可能暗指假话大王明希豪森男爵名噪一时的书《奇妙之旅》(Wunderbare Reisen)。

②“汉莎城汉堡”(Hansestaden Hamborg)是对汉堡城的另一个称谓，表明汉堡城在历史上与北德城市联盟“汉莎联盟”(Hansaen，英语为Hanseatic League，也可以写为Hanse或Hansa)之间的渊源关系。“汉莎联盟”在13、14世纪的时候达到顶盛，如今德国最大的航空公司Lufthansa的命名即源于此。

(107) “弗里德里希花园”(Frederiksberg Have)是弗里德里希城堡的花园，位于哥本哈根西门外3公里处，19世纪的时候免费向公众开放，成为哥本哈根市民夏季的重要休闲场所之一。花园有一处名为Jostys Pavillon的地方，建于1813年，是城堡宾客的避难处，自1825起为瑞士点心师Anton Josty接管，如今是哥本哈根一处有名的高档餐馆。

(108) 弗里德里希六世十分喜爱弗里德里希城堡，绝大多数时间都携王后Marie Sophie Frederikke (1767—1852)居住在此。1839年国王逝世后，王后每年夏季会在此居住，直到去世为止。

(109) “那位诗性的主人公”(hiin poetiske Helt)在原稿中曾经有“海伯格教授”的名字。

(110) “文学订阅计划”主要指海伯格的订阅计划，那些会以多卷册形式或连续出版的著作和期刊杂志，公众应该提前订阅，包括他自己主持出版的杂志Perseus。

(111) ①丹麦的第一条铁路线于1844年在霍尔斯坦开通。

②“公共马车”(Omnibus，拉丁语，意为“为所有人”)，1842年哥本哈根始有公共马车。

③丹麦的第一条蒸汽邮轮始航于1819年，往返于哥本哈根与基尔之间，为其时的重大事件。至1851年，丹麦已有19条蒸汽轮船运行。

④“电报”为美国人莫尔斯(Samuel Morse)于1837年发明，至1846年才真正开始有意义。

(112) “比别人更多地”(trods Nogen)根据丹麦文集释卷的注解

译出，英译本则将之译为as much as anyone else。

(113) ①“让他去死”原文为拉丁文pereat。

②“钉他十字架”语出《路加福音》23：21，民众冲彼拉多大喊：“钉他十字架！钉他十字架！”

(114) “娱乐”和“谋生之道”在丹麦语中是同一个词Underholdning，其动词underholde有两层意思：一为“娱乐”；二为“支撑”、“养活”。这成为此处文字游戏的依据。

(115) “甜头”原文为法文Douceur。

(116) ①“合理奖赏”原文为法文raisonnable Douceur。

②克尔凯郭尔在其《前言》(Forord)一书中曾讽刺过“抽奖”活动。

第二章 主体性真理，内心性；真理即主体性

无论我们更多从经验论的角度出发把真理定义为“思维与存在的统一”，还是更多从理念论的角度出发把真理定义为“存在与思维的统一”，每种情况的关键都在于，我们要谨慎留意应该对“存在”做何理解。我们还要小心，认知的人别受到欺骗，从而落入某种不确定性之中，奇幻地变成某种生存着的人从来没有或者也不可能成为的东西，一个幻象，个体尽其所能地为之忙碌，但却永远也不会以辩证性的中间项清楚地阐明，他是如何步入这种奇幻之中的；对他而言，他身处其中的意义何在；所有的努力在那里是否将在不可思议的鲁莽冒险之中流于一个同语反复。（1）

如果在上述两种定义中“存在”被理解为经验性的存在的话，那么真理本身就转变为一种被渴望的东西，一切都被置于生成之中，因为经验的对象尚未完结，生存着的认知者本人也处于生成之中，结果真理就成为一种接近，其开端无法绝对地设定，原因恰恰在于具有反作用力的结论根本不存在。（2）另外，所有的开端（如果它不是一种没有自我意识的独断的话），当其被设定之时，这个设定不是出于内在性思想，而是出于一种决断，本质上说即是出于信念。认知者是一个生存者，每个人都是这样一个自在的生存者，对此我不再经常重复了，因为人们不可思议地忽略这一点正是造成诸多混淆的罪魁祸首。希望无人误解我。我就是个可怜的生存者，跟所有其他人一样；但是，如果我能借助合法的、诚实的方式成为某种超凡的存在，那种纯粹的我——我，那么我会永远乐于对天赋和善行表示感谢。但是，如果只能按此前所说的“一、二、三，变”的方式来实现这一点，或者在小拇指上绑根带子，当月圆之时再把它抛向某个遥远的地方的话，那么我宁愿是我现在所是的样子，一个可怜的生存着的单一者。（3）

于是在这些定义之下，存在被更抽象地加以理解，它成为“存在具体言之就是经验性的存在”的一种抽象重述或者抽象原型。（4）这样的理解对于从抽象的角度将真理抽象地定义为一种“终结”毫无障碍，因为“思维与存在的同一”从抽象的角度出发永远是终结性的，既然生成的开端正处一种为“抽象”抽象地忽略的“具象”之中。（5）

但是，倘若这样理解“存在”，这个套话就成了同语反复，也就是

说，思维与存在意味着同一个东西，此处所论及的统一也就仅仅是与自身的抽象同一。因此，没有一个套话说出了比“真理在”更多的东西，如果可以理解为这里是在强调系词的话，“真理在”，也就是说，真理是一种重复：第一个是真理，而真理的第二个——“真理在”——与第一个相同，前者的存在即真理的抽象形式。⁽⁶⁾在此方式之下我们才说，真理不是单一的东西，而是完全抽象意义上的重复，只是这种重复在同一时刻被取消了。

抽象活动可以如其所愿地通过重述这一点持续进行，但它却永远不会前进。一旦真理的存在变成经验性的具体存在，真理本身也就处于生成之中，相应地，真理确是思维与存在的统一，而且这种统一实际上只为上帝而在，但却不为任何一个生存者而在，因为生存着的生存者本人处于生成之中。

对于作为生存者的生存者而言，关于真理的问题持续存在着，因为抽象答案仅对抽象活动才有意义，抽象是生存者通过从生存着的自我之中不断抽离的方式暂时得以实现，尽管在这个瞬间当中，他仍然要以生存的方式致谢生存。其结果是，一个生存者探问真理可能是因为他乐于在真理之中生存，只是在所有情况下，发问者本人都会意识到，他是一个生存着的单一的人。如此，我相信我能够让所有希腊人和所有理性的人理解我。至于某个德国哲学家是否在装腔作势，而且首先把自己改造成某种超理性的存在物，就像炼金术士和巫师奇幻地装点自身，以便以一种极其令人满意的方式回答关于真理的问题，这一点与我无关，他提供的令人满意的答案也与我无关——这答案毫无疑问是极其令人满意的，如果人们奇幻地装点自身的话。但是，至于这位德国哲学家是否这样做了，任何一个热情地将其灵魂集中于自愿受那种智慧的引导、不加批判且带有同感地运用这种指导培育自己的生存的人都会轻易地识别。当一个人满腔热情地作为学生与这样一位德国教授建立关系的时候，他也就完成了一则诙谐警句，因为这样的思辨者绝不会满足学生想要去表达和实现的诚实而满怀激情的热忱，不会满足那种想要以生存的方式将他的智慧据为己有的热忱，因为这智慧是我们的教授先生头脑中想出来的东西，关于这智慧他写了不少书，但却从未尝试、甚至从未想过，这智慧是要实现的。就像那个自认自己的工作就是书写的门房——他书写自己无法看懂的东西，思辨者们也在不断地写着——恕我斗胆一言——需要借助行动才能阅读的东西，这些东西都是无稽之谈，除非它们或许

只为那些不可思议的存在物而写。(7)

当真理对于生存着的生存者是个问题的时候，那种对真理的抽象的重复就会出现，但是生存本身，发问者的生存本身——他的确生存着，会使这两种因素彼此分离，而且反思将反映出这两种关系。(8)对于客观的反思而言，真理就是某种客观的东西，一个对象，其关键在于对主体的忽略；对于主观的反思来说，真理就是占有，是内心性，是主体性，其关键恰恰在于以生存的方式在主体性之中沉潜。

但是接下来呢？我们是停滞于这种对立之中，还是请求调和助以善意的帮助，从而使真理成为主体—客体呢？为什么 not 呢？但是，会不会调和去帮助生存者，直到他在有生之年自己也变成了调和，当然还是在永恒的视角下，而可怜的生存者却仍然生存着呢？这当然无助于使一个人出丑，无助于用“主体—客体”的范畴诱惑他，当他本人被阻止进入他能够与之建立关系的状态之中的时候，阻止的原因是他本人通过生存而处于生成之中。解释如何永恒地理解永恒真理何用之有，当想利用这个解释的人因自身生存着而被阻止做出如是理解的时候；当他想象自己在永恒的视角之下的时候，他只是一个幻影；也就是当他恰好必须利用这样的解释的时候——如何让因生存而身处时间之中的人在时间范畴之内理解永恒真理。对此我们可敬的教授先生本人也是承认的，即便不总是承认，也会在他每季度领取工资的时候承认。通过调和过的主体—客体，我们只不过返诸抽象，因为作为主体—客体的真理的规定性与“真理在”完全相同，也就是说，真理是一种重复。于是，那种高级智慧再次变得心不在焉，它忘记了探问真理的是一个生存者。不过，或许那个生存者本人就是一个主体—客体？果若如此，我就要问了：一个同时身为主体—客体的生存者在哪儿？或许我们应该首先把一个生存者转变成某种一般的存在物，然后再去解释一切，除了问这么一个问题：一个生存主体如何具体地与真理建立关系？或者我们必须问：一个单个的生存主体如何与那种看起来与纸龙、或者荷兰人挂在屋檐下供人舔食的糖块毫无共同点的东西建立关系？(9)

于是我们再次返回反思的双重道路之上。我们不应忘记，这里发问的是一个生存者，一个完全单个的人；我们也不应忘记，“他生存着”的事实恰恰使他不能同时走两条道路，他忧虑的发问也将阻止他无忧无虑地、不可思议地变成主体—客体。那么，哪条道路是生存者的真理之路呢？因为只有奇幻的“我—我”才能同时走两条道路，或者形式化地同时

沿两条道路前行，可这种方式对于生存者而言是非人的，我可不敢推荐。

既然发问者强调他是一个生存者，那么，这里推荐的道路自然也将强调生存的意义。

客观的反思之路使主体变成偶然，从而把生存转变成某种无关紧要的、正在消失的东西。通往客观真理之路远离主体，当主体和主体性变得无关紧要的时候，真理也变得无关紧要，而这一点恰是客观真理的客观有效性，因为同决断一样，关切是主体性。客观的反思之路通往抽象思维，通往数学和各种各样的历史知识，而且它持续不断地远离主体，主体的生存或者非生存存在客观的意义上完全就是无限地无关紧要的东西，完全正确，因为生存或者非生存正如哈姆雷特所言，只具有主体性意义。⁽¹⁰⁾这条道路的极端将通向一个矛盾，就主体不可能完全变得对自身漠不关心而言，这个矛盾只是一个标记——他的客观努力尚不够客观。这条道路的极端将通向一个矛盾，即只有客观性会生成，而主体性则将出局，也就是说，生存主体曾经尝试去成为人们在抽象意义上所说的主体——那种抽象的客观性的抽象形式。那种生成的客观性在主体性的意义上观之，充其量只是一个假设或者近似，因为所有永恒的决断都存在予主体性之中。

与此同时，客观之路意味着主体之路所没有的安全保证（生存、也就是去生存与客观性的安全保证自然是不能同时被思考的），意味着它会免予主体之路的危险，这种危险的极致便是疯狂。在单纯主体性真理的定义之下，疯狂与真理最终无法区分，因为二者都拥有内心性。^[31]不过一个人不会因为变得客观而发疯。或许我可以在这里加上一则小小的评论，在我们这个客观的时代，它不会被视作肤浅。内心性的缺失同样也是疯狂。像这样的客观真理从不做出决定，认为说出它的人是有理智的；反之，这类真理会暴露出说话人是疯子，尽管他所说的完全正确，尤其是在客观的层面上。我要让自己在这里讲述一桩事件，我对之绝无任何加工，它直接出自一家疯人院。这家疯人院有个病人想逃跑，他用跳窗的方式真正实施了自己的计划。他发现自己落在医院的花园里，他想踏上自由之途，这时，一个念头出现在他脑海里（我要说，他竟生出这样的念头，他究竟是精明还是疯狂？）：你一进城就会被认出，而且人们很可能立刻把你送回原处。那么，问题的关键就在于，你要用你所说出的客观真理向所有人证明，就你的理智而言，一切正常。

当他走着并且思忖此事的时候，他看到地上有一只滚球撞柱游戏用的球，于是就把它放进自己的燕尾服口袋。他每走一步，这球就会撞他——让我怀着敬意说，撞着他的屁股，而每当此时，他都会大喊：“砰，地球是圆的。”⁽¹¹⁾他来到首都，立刻去拜访了他的一位朋友，他要向友人证明他没疯，于是他在地板上跳上跳下，不停地说：“砰，地球是圆的。”但是，地球难道不是圆的吗？疯人院现在还会要求有人为这个看法做出牺牲，就像在大家认定地球像煎饼一样平的时代那样吗？⁽¹²⁾这人疯了吗，他用道出被普遍接受和被普遍视为客观真理的东西的方式希望证明自己没疯？可是这样一来医生却很清楚，该患者尚未痊愈，尽管痊愈并非要让他认定地球是平的。但是并非人人都是医生，时代的要求已经对何谓疯狂的问题产生了清晰的影响，结果我们的确有时几乎会受到诱惑而认为，这个已经使基督教现代化了的现时代也现代化了彼拉多的问题，总要寻求某个落脚点的时代宣布了这样一个问题：何谓疯狂。

⁽¹³⁾每当一个编外大学讲师的燕尾服尾部提示他要说什么的时候，他都会用怀疑一切的方式说出，而且还会快速写出一部关于体系的著作，人们每隔一行就能找到充足的内在证据——此人从未怀疑过任何东西，因此也不会被视为发狂。⁽¹⁴⁾——唐·吉珂德是主体性疯狂的原型，在他身上，内心性的激情抓住了某个特定的有限观念。但是，如果内心性缺失，背诵式的疯狂就会介入，它非常滑稽，实验心理学会乐于出面对之加以描述，其方法就是抓一把这样的哲学家，将之聚拢在一起。如果疯狂是内心性的谵妄，那么其悲喜剧性就是某种与不幸者无限相关的东西，一种与其他人无关的特定细节。若疯狂是内心性的缺失，则喜剧性就成为有福人所知的真实的东西，它事关全人类，但却与备受尊敬的诵读者毫无关系。⁽¹⁵⁾这种疯狂比前一种更加非人性。我们害怕直视第一类人的眼睛，唯恐发现其疯狂的深度；但是，我们根本不敢直视第二类人的眼睛，唯恐发现他有的不是真眼而是玻璃眼，还有地垫做成的头发，简言之，我们害怕发现他是件人工制品。偶尔与这样一个精神病患者相遇——他的病症就在于他并无心智，我们会怀着冷酷的恐惧听他说话。⁽¹⁶⁾我们不知道是否敢相信，跟我们说话的是一个人，或许是一根手杖，是魔术师道博乐别出心裁的发明，它里面藏着一张正片。⁽¹⁷⁾与刽子手称兄道弟对于自尊者来说总是令人不快的，但是，与一根手杖进行理性的、思辨的谈话，这几乎可以把人逼疯。

主体性的反思向内转向主体性，并且在向内心性沉潜的过程中成为

对真理的反思。那么，如前述，当客观性前行之时，主体性就会消失；这里，真正的主体性成了最后的因素，而客观性则处于消失之中。我们一刻都不该忘记，主体是生存着的，去生存就是生成，因此，那种思维与存在的同一的真理只是一种抽象的幻想，事实上它只是受造物的期待，不是因为真理不是同一性，而是因为认知者是生存者，因此，只要他生存着，真理对他而言就不可能是同一性。（18）如果这一点不被坚持的话，我们立刻就会在思辨思想的帮助下返诸不可思议的“我—我”，现代思辨思想肯定是使用过它的，但却未曾解释，一个特定个体何以能做到这一点，而且，天哪，从没有任何一个人不是一个特定的个体。

如果一个生存者真的能够超出自身之外，那么真理对他而言也是某种终结性的东西，只是，那个点在哪里呢？“我—我”是一个数学意义上的点，它根本不存在，因此任何人都可以占据这个点，没有人会挡另一个人的路。只是片刻性地，生存的特定个体能够居于无限与有限的统一之中，这种统一超越于生存之外。这个片刻就是激情的瞬间。现代思辨思想聚集了所有的力量，以使个体客观地超越自身；但这根本不可能做到：生存会反抗，倘若现代哲学家没有成为服务于无事生非的奇幻思想的书记员的话，那么他就会洞悉，自杀是对这种尝试唯一行之有效的诠释。但是，不停地写作的现代思辨思想轻视激情；激情对于生存者来说就是生存的制高点——毕竟我们都是生存者。在激情中，生存主体在幻想的永恒之中无限化，但同时又最大限度地规定自身。奇幻的“我—我”不是无限性与有限性的同一，因为二者都不是现实性的，而是在云层中的奇幻结合，一个无果的拥抱，特定的我与这种幻景之间的关系永远无法陈述。（19）

所有本质性的知识都与生存相关联，或者说，只有与生存有着本质关联的知识才是本质性的知识。没有向内地在内心性的反思中与生存相关联的知识在本质上只是偶然的知识，其程度和规模在本质上是无关紧要的。说本质性的知识在本质上与生存相关联，这并不意味着前述那种抽象的思维与存在的同一，也不意味着知识把某种存在物当作对象并且客观地与之建立关系；而是意味着，知识与本质上是生存者的认知者相关联，因此，所有本质性的知识都与生存和去生存相关联。于是，只有伦理的知识和伦理——宗教的知识才是本质性的知识。所有伦理的知识和所有伦理——宗教的知识在本质上都与这一点相关联，即认知者生存着。

调和是一种像“我—我”一样的幻觉。从抽象的角度观之，万物存

在，无物生成。（20）在抽象活动中，调和不可能找到自己的位置，因为它以运动作为自己的前提。（21）客观知识肯定能以存在物作为自己的对象，但是由于认知主体是生存着的，他自身通过生存处于生成之中，因此思辨思想必须首先解释这么几点：一个特定的生存个体如何与调和的知识相关联？他在那一刻是何许人，比方说，他在那一瞬间是否走神？他身处何方，是否不在月亮上？（22）人们不停地谈论着调和，难道调和是一个人，就像培尔·戴根把“印刷许可证”当成一个人那样？（23）一个人要如何行事才会成为那样的人呢？学习能够企及那种尊严，达到哲学考试的水平吗？（24）地方执法官可以直接任命教堂司事吗？（25）我们只是试图参与这些以及其他诸如此类的简单问题，它们由单纯的人所提出，这些人当然也很愿意调和，如果他能以合法的和体面的方式为之，而不是或者靠说“一、二、三、变”，或者通过忘记自己就是一个生存者的方式为之的话。对于生存者而言，生存就是某种本质性的东西，按照伦理—宗教的方式生存就是一种恰当的充足的量。（26）对于思辨者来说，用这种方式提问或许显得品位太差，不过这里格外重要的是，我们不要在不正确的地方进行争辩，也就是不要奇幻地—客观地发起一场支持或反对“调和是否存在”的争论，而是要坚持这一点，即身为一个人意味着什么。（27）

现在，为了清楚地阐明客观性反思和主体性反思道路之间的分歧，我要揭示出主体性反思向内地回归内心性的尝试。生存主体身上的至上的内心性就是激情，与激情相呼应的是作为悖论的真理，真理成为悖论的根源恰恰在于这真理与生存主体的关系。以此方式，二者才能彼此呼应。如果忘记人是一个生存主体，激情也就丧失了，相应地，真理也就不会成为悖论，而认知主体也从一个人变为某种不可思议的东西，而且真理成为这种认知的奇幻对象。

如果以客观的方式探问真理，真理就是作为一个认知者与之建立关系的对象而被客观地加以反思的。这里反思的不是关系，而是反思他与之建立关系的真理，真实的东西。如果他与之建立关系的就是真理，是真实的东西，那么，主体就在真理之中。如果以主体的方式探问真理，这里以主体性的方式反思的就是个体与真理之间的关系；如果这种关系的“怎样”是处于真理之中的，那么个体也就处于真理之中，尽管他以此方式是在与谬误建立关系[32]。让我们以人类关于上帝的知识为例。在客观的意义上，这里反思的就是：这是真实的上帝；在主体的意义上，

反思的则是个体与某个如此这般的东​​西建立了关系，这种关系实际上就是一种神人关系。哪一边才是真理呢？唉，我们不要向调和求助，说什么“哪一边都不是，真理存在于调和之中”吧！表述很完美，只是有人会问：一个生存者在调和之中应当如何行事，因为在调和中意味着终结，而生存意味着生成。一个生存者是不可能同时出现在两个地方的，不能同时作为主体—客体。当他最接近于同时出现在两个地方的时候，他处于激情之中，只是激情是瞬间性的，而且激情恰恰是主体性的极致。

现在，选择客观之路的生存者步入了一种逐步接近的考量之中，这种考量旨在客观地将上帝导出，但上帝永远无法企及，上帝是主体，因此上帝只为主体性存在于内心性之中。选择了主体性之路的生存者为了客观地找到上帝要花些时间，或许是很长时间，因此他瞬间就把握了那个辩证性的困难。他抓住了那个辩证性困难的全部痛苦之所在，因为他要在同一瞬间利用上帝，因为每一个他没有拥有上帝的瞬间都被浪费了[33]。（28）就在他拥有上帝的那个瞬间，他依靠的不是某种客观考量的力量，而是内心性的无限激情。客观的人不会为这类辩证性的困难所困扰，即：把全部的研究时间用于寻找上帝有何意义——因为很可能研究者明天会死去；而如果他仍然活着，他当然不能把上帝视为人们为方便而携带的某种东西，因为上帝恰恰是某种人们不惜代价与之相伴的东西，在激情的理解之下，这正是内心性与上帝之间真正的关系。（31）

正是在这个辩证难点之上，对于知道辩证思考以及在生存中进行辩证思考的意义的人来说，道路发生了分歧。这些人不像坐在书桌前写着自己永远都不会成为的东西的奇幻存在物，他们不是在书写着“怀疑一切”，作为生存者，他们跟极感性的人一样轻信。道路在此分化，其间的变化在于：客观知识优哉游哉地走上了漫长的接近之路，它不受激情的驱使；而对于主体性的知识而言，任何一个延滞都是致命的，决断变得无限重要，以至于决断即刻就变得万分紧迫，仿佛机会未经利用就已流逝。

如果现在的问题是要去计算，哪一边拥有更多的真理（如前所述，同时位于两边并未给予生存者，它只是针对想象的“我—我”的一个幸福的幻想），是在客观地寻求真正的上帝以及关于上帝的观念的近似真理的人这边，还是在无限地关切他怀着迫切的无限激情真正与上帝建立关系的人这边；那么，对于那些并未被学术研究完全搞糊涂的人来说，答案是没有疑问的。假如有一个人，他生活在基督教国家，他怀着真实的

关于上帝的观念的知识走进了神的家，真正的神的家，然后祈祷，但他却不老实地祈祷。（32）假如有一人生活在偶像崇拜的国度，但是，他怀着无限性的全部激情祈祷，尽管他的双眼落在了偶像之上。那么，哪一个拥有更多的真理呢？一个是真诚地面对上帝祈祷，尽管他祈求的是偶像；另一个是不老实地向真正的上帝祈祷，因此他实际上是在向偶像祈祷。

如果有一个研究者客观地探求不朽，而另一个则把对无限的激情压在无知之上；那么，哪一边是真理，哪一边拥有更大的确定性呢？一个一劳永逸地步入了一种永无终结的逐渐接近的进程，因为不朽的确定性恰恰在于主体性之中；另一个是不死的，因此他恰恰用与不确定性斗争的方式抗争着。让我们来看看苏格拉底。如今所有人都想涉足证明，有的证据多些，有的少些。但是苏格拉底呢，他客观地提出他的问题，他的提问是在制造麻烦——假如存在着不朽的话。（33）那么，与那些拿出了三个证明的现代思想家当中的一个相比，他就是一名怀疑者吗？（34）绝对不是。他把自己的整个生命都压在了这个“假如”之上，他敢于去死，而且他怀着无限的激情安排自己的生活，以使之能够被接受——假如存在着不朽的话。还有更好的关于灵魂不朽的证明吗？那些拿出了三个证明的人根本没有据此安排自己的生活；如果真有不朽的话，它应该对那些人的生活方式感到恶心：这难道不是对那三个证明的更好的反证吗？非确定性的“片断”帮助了苏格拉底，因为他本人怀着对无限的激情助之一臂之力；那三个证明对其他人没有丝毫益处，因为它们是且一直是冷冰冰的，这一点是由那三个什么都证明不出来的证明而证明出来的。同样地，心怀被恋人所爱的渺茫希望的少女或许享有爱情的全部甜蜜，因为她把一切都压在那个渺茫的希望之上。相反地，很多已婚妇女不止一次经历过爱情最强烈的表达，她们当然拥有不少证据，只是很奇怪的，她们却并不拥有被证明的东西。（35）因此，苏格拉底的无知就成为在内心性的全部激情之下对于永恒真理与生存者之间的关系的一种固定表达，它在生存者有生之年也只能是一个悖论，不过很可能，苏格拉底身上的苏格拉底的不朽比整个体系包含的客观真理拥有更多的真理，后者与时代的要求调情并且使自己适应于大学编外讲师。

在客观的意义上，强调的是说什么；在主体的意义上，强调的是怎样说。这个区别已然在感性的意义上有效，它尤其表现在当我们说“真理通过某人之后能够变成谬误”的时候。这个区别在今天要格外给予重视，

因为如果我们要用一句话来表达古代与当代的差别，我们可以这样说：古时候只有少数人了解真理，而现在所有人都了解，但是就内心性而言情况正好相反^[34]。在感性的意义上，最好把“真理通过某人之口能够变成谬误”的说法所涌现的矛盾理解为滑稽。在伦理—宗教的层面上所强调的仍是“怎样”，只是不要理解为这里是在说什么态度、声调、演讲等，而应该理解为生存者在其生存中与被言说的东西之间的关系。在客观的意义上探问的只是思想范畴；在主体的意义上探问的则是内心性。这个“怎样”的极致就是对无限的激情，而对无限的激情本身就是真理。对无限的激情就是主体性，因而主体性就是真理。从客观的角度出发，不存在什么无限的决断，因而下面这一点在客观的意义上就是正确的：善与恶的差别随矛盾原则被取消了，由此，真理与谬误之间的无限差别也被取消了。只有在主体性之中才有决断，反之，意欲成为客观的存在则是谬误。对无限的激情是决断性因素，这不是指内容，因为这内容正是它自身。因此，主体性的“怎样”和主体性就是真理。

但是，正因为主体是生存着的，这个在主体意义上强调的“怎样”就时间而言同样是辩证性的。在激情的决定性的瞬间，客观知识之路分岔了，看起来好像无限的决断已经完成。但是，就在这同一个瞬间，生存者处于时间性之中，主体性的“怎样”被转化为一种奋斗，它受对无限的决断式的激情驱动，并且反复因之振作，但它仍然是一种奋斗。

如果主体性是真理，那么在真理的定义当中还应该包含对与客观性的对立的表达，一种对那个分岔的记忆，而这个定义同时也会显示出内心性的张力。对真理的定义是这样的：真理就是通过最具激情的内心性在占有之中牢牢抓住的一种客观不确定性，这是对于一个生存者来说的至上真理。道路分岔之处（我们无法客观地指出这一点究竟何在，因为它就是主体性），客观知识处于悬置状态。于是，客观地说他只拥有不确定性，但是正是这一点强化了内心性的无限激情，真理恰恰成为怀着对无限的激情去选择客观不确定性的一次冒险。为了发现上帝，我观察自然，我的确看到了全能和智慧，但我同时也看到了令人焦虑不安和感到麻烦的东西。这个全体就是客观不确定性，但正因为如此，内心性才变得强大，因为内心性要以对无限的全部激情把握那种客观不确定性。（36）在一个数学命题中，比方说，客观真理是给出的，但是因此它的真理也就是一种漠不相关的真理。

但是，上述关于真理的定义就是对信仰的重述。没有冒险就没有信

仰。信仰是在内心性的无限激情与客观不确定性之间的矛盾。如果我能够客观地把握上帝，那么我就没有信仰；但是，正因为我做不到，所以我才必须信。如果我要让自己保持信仰，我必须持续地留意，我要紧握那种客观不确定性，在客观不确定性之中，我身处“七万寻深水之下”，但是我依然拥有信仰。

在“主体性、内心性即真理”的命题中包含着那种苏格拉底式的智慧，其不朽的优点在于，它重视生存的本质性意义，重视认知者即生存者，这也就是为什么在异教世界的最高意义上，苏格拉底在无知中仍然处于真理之中的原因之所在。思辨思想的不幸在于它一再忘记认知者就是生存者，要理解这一点在我们这个客观的时代已经是困难的了。“但是在人们尚未理解苏格拉底的问题和思想的时候超越苏格拉底，这至少不是苏格拉底式的。”参看《哲学片断》中的“喻意”。（37）

现在，如同《哲学片断》一样，让我们从这个点出发寻找一个真正实现了超越的思想范畴。至于它是真是假，这与我无关，因为我只是在试验，只是有一点必须满足，即显然，苏格拉底的问题和思想在此是被理解了的，因此我至少不会落在苏格拉底之后。

如果主体性、内心性就是真理，那么，在客观上真理也就被规定为悖论；而“在客观上真理是悖论”这一点恰好显示出，主体性就是真理，因为客观性的确被置之一旁，而客观性之被排斥以及对客观性的排斥的表达就是内心性的张力和动力测量仪。（38）悖论即是客观不确定性，客观不确定性是对内心性的激情的表达，而内心性的激情就是真理。苏格拉底的问题和思想就是如此。永恒的、本质性的真理是悖论，也就是说，那种通过本质性地与去生存相关联的方式与生存者建立本质性关系的真理（所有其他的知识在苏格拉底思想的意义上看都是偶然的，其程度和规模无关紧要）是悖论。但是，永恒的、本质性的真理在本质上绝非悖论，它只是通过与生存者建立关系才成为悖论。苏格拉底的无知是对客观不确定性的表述，生存者的内心性就是真理。在期待着马上就要着手讨论的问题的时候，请注意以下说法：苏格拉底的无知与荒谬范畴构成类比，只是荒谬的排斥性更少客观确定性，因为这里的确定性只在于——这是荒谬的，正因为如此，内心性的张力才更大。生存中的苏格拉底式的内心性与信仰构成类比，只是信仰的内心性不与无知的排斥性相对应，而与荒谬的排斥性相对应，它无限地深沉。

在苏格拉底的意义，永恒的、本质性的真理本身绝非悖论，它只

是在与生存者建立关系的时候才成为悖论。这个意思在苏格拉底的另一个命题中得到了表达：所有的知识都是回忆。⁽³⁹⁾这个命题暗含思辨思想的开端，不过，正因为如此，苏格拉底才没有追随它，它在本质上是柏拉图式的。这里就是道路的分岔口：苏格拉底在本质上强调生存，而柏拉图忘记了这一点，他迷失在思辨之中。苏格拉底无限的优点正在于，他是一个生存着的思想者，而不是一个忘记了生存意味着什么的思辨者。因此，对于苏格拉底来说，“所有的知识都是回忆”在分道扬镳的瞬间，作为一种不断消释的思辨的可能性，它意味着两层意思：第一，认知者在本质上是完好的，对他来说，在事关永恒真理的知识的方面，只存在着一种怀疑——他生存着，这种怀疑之于他是本质性的和决定性的，这意味着，生存以及在生存中和通过生存向内心性沉潜就是真理。⁽⁴⁰⁾第二，时间中的生存不具备决定性意义，因为通过回忆返回永恒的可能性持续存在，尽管这种可能性不断被消解，因为在生存中向内心性沉潜充满了时间^[35]。

苏格拉底思想的无限的优点恰恰在于它强调了认知者就是生存者，生存就是本质性的东西。在没有理解这一点的情况下超越苏格拉底，这只是一中平庸的优点。我们必须把这一点铭记在心，然后再看这方案能否不被改变成实际上是超越了苏格拉底。

那么，主体性、内心性就是真理；我们由此还能给出一个更内心化的表达吗？可以的，如果“主体性、内心性就是真理”的说法这样开始的话：主体性是谬误。我们不要着急。思辨思想同样说过，主体性是谬误，但是，它说此言的时候是在完全相反的方向上，也就是说，客观性是真理。思辨思想否定性地把主体性定义在客观性的方向上。而这另一个定义在开始时就在阻止自身，这一点恰恰使得内心性更加内心化。从苏格拉底的思想出发，主体性即谬误，如果主体不愿理解“主体性即真理”，而是想，比方说吧，成为客观的话。另外，如果主体性在开始成为真理之时通过成为主体性的方式而陷入困难之中的话，那么主体性就是谬误。于是这里的工作返回了，也就是返回内心性。这条道路与通往客观性的道路相去甚远，它的开端更深地植根于主体性之中。

不过，主体不可能永远处于谬误之中，或者不可能永远被设定处于谬误之中；主体应该已经在时间中变得如此或者要在时间中变得如此。苏格拉底式的悖论在于，永恒真理与生存者建立了关系，而如今，生存第二次注意到了生存者；生存者身上发生了本质性的改变，结果他根本

不会以苏格拉底式的回忆的方式返回永恒。要这样做就要思辨，能够这样做、但却通过把握生存中的内心性的方式消释这种可能性，这是苏格拉底的思想。但是，目前的困难是，那个伴随苏格拉底的被消释的可能性变成一种不可能。如果思辨对于苏格拉底的思想而言早已是一种可疑的优点的话，那么它现在就只是混乱了。

当永恒真理和生存相遇时，悖论产生了。但是，生存每被强化一次，悖论都会变得愈加清晰。从苏格拉底的角度出发，认知者就是生存者，但是如今生存者带有明显的标记，他身上发生了本质性的变化。

现在，让我们把个体的谬误称作罪。从永恒的角度出发，个体不可能处于罪之中，或者永远被设定处于罪之中。因此，他是通过生成（因为开端就在于“主体性是谬误”）而成为罪人。他不是在那种意义上生而为罪人，也就是说在他出生之前他就被设定为罪人，而是说他在罪中出生并且作为罪人出生。的确，我们把它称作世代相传的罪。但是，如果生存以此方式对他拥有权利的话，则他将被阻止通过回忆返回永恒。如果永恒真理与生存者建立关系这一点早已是一个悖论的话，那么永恒真理与这样的生存者建立关系就是一个绝对的悖论。但是，他以回忆的方式从生存中抽身对于他越困难，他的生存在生存进程中就越内心化；当事情对于他变为不可能的时候，他被生存牢牢抓住，结果回忆的后门永远地关上了，这时，内心性变得最为深刻。让我们永远都不要忘记，苏格拉底的优点就在于他强调认知者是生存着的，因为事情越困难，人们就越容易被诱使快步踏上思辨的轻松之路，远离恐惧和决断，而趋向名望、荣誉和好日子之类的东西。即便苏格拉底已经掌握了对以思辨的方式从生存中抽身且返回永恒而生的怀疑，因为对于生存者而言，除了“他生存着”和“生存是本质性的东西”外并无其他的怀疑，现在这这也是不可能的了。他必须向前，不可能后退。

主体性即真理。通过永恒的、本质的真理与生存者建立关系，悖论生成了。现在让我们再向前一步，让我们假定，永恒的、本质的真理本身就是一个悖论。这个悖论是如何产生的呢？通过永恒的、本质的真理与生存的相遇。那么，如果我们把生存置于真理本身之中，则真理就会变成悖论。永恒真理在时间中生成了。这就是一个悖论。如果前述的主体被阻止通过罪而返回永恒之中，那么他现在就不用操心了，因为现在，永恒的、本质的真理不是在他身后，而是自己通过存在或者已然存在的方式走到他前面，如此，假如个体没有在生存中以生存的方式抓住

真理，那他永远也得不到真理。

生存从未像现在这样尖锐地被强调。思辨思想欲以回忆的方式从生存中抽身的骗局是不可能的了。这是唯一可以奢谈理解的地方，每一个想成为思辨思想的思辨，正因为如此而显示出，它并没有理解这一点。个体能够排斥这一切，并且求助于思辨思想，不过，接受这一点但又想通过思辨取消它是不可能的，因为它就是为阻止思辨而做出的设计。

当永恒真理与生存者建立关系的时候，永恒真理就成为悖论。通过客观不确定性和无知，悖论在生存者的内心性之中被排斥。但是，当悖论自身并不是悖论的时候，它排斥得也就不够强烈；因为没有冒险就没有信仰，冒险越大，信仰越强；客观可靠性越大，内心性越少（因为内心性就是真理）；客观可靠性越小，可能的内心性也就越深刻。当悖论自身就是悖论的时候，它是以荒谬的力量去排斥，与之相呼应的内心性的激情就是信仰。——但是，主体性、内心性就是真理，否则，我们就忘记了苏格拉底的优点。当从生存中退出、以回忆的方式进入永恒成为不可能的时候；当真理作为悖论面对我们的时候，在对罪的恐惧以及罪所带来的痛苦之中，在客观性的巨大风险之中，再没有比信仰更为强烈的对内心性的表达了。但是，没有冒险就没有信仰，甚至不是苏格拉底的信仰，更不是我们这里所谈论的信仰。

当苏格拉底相信“有神存在”的时候，他是怀着内心性的全部激情紧紧抓住那种客观不确定性的，而信仰就在这个矛盾之中，在这个冒险之中。现在的情况不同了，不再有那种客观的不确定性，如今有的是确定性，即从客观的角度出发，荒谬以及在内心性的激情紧握之下的荒谬就是信仰。苏格拉底的无知与荒谬的严肃性相比就像是一个诙谐的玩笑，苏格拉底式的生存的内心性与信仰的艰巨相比则像是希腊式的无忧无虑。

什么是荒谬？荒谬指的是永恒真理在时间中出现，指上帝的生成，他出生，成长，等等，跟特定的凡人完全一样地生成，跟所有其他凡人没有分别，因为所有直接的可识别性都是苏格拉底前的异教思想，是犹太教所视为的偶像崇拜。所有在实际上超越了苏格拉底的范畴在本质上都应该具有一个标记，即它与“上帝的生成”相关联，因为根据《哲学片断》所展开的，最严格意义上的信仰指涉是生成。（43）当苏格拉底相信“有神存在”的时候，他肯定洞见到了，这里就是道路分岔之处，存在着一条比方说通过观察自然界和世界史等的客观的接近之路。苏格拉底

的优点恰恰在于他避开了这条道路，那里海妖的歌声大到魅惑并且愚弄生存者的程度。（44）就与荒谬的关系而言，这种客观的接近就像那出喜剧《误会层出》，它通常是由大学编外讲师和思辨思想家演出的。（45）

荒谬正是通过客观的排斥而成为信仰在内心性中的动力测量仪。现在，有一个想拥有信仰的人；就让喜剧开场吧。他想拥有信仰，但他想借助客观的考量和接近使自己确信无疑。会发生什么呢？借助接近，荒谬变成了其他的东西，变得可能，变得更加可能，或许变得在很高程度上非常可能。现在，他就要相信了，而且他敢于说，他的信仰不同于鞋匠、裁缝和单纯之人，但是他要先经过漫长的考量。现在，他就要相信了；只是，看吧，如今他已经变得不可能去相信了。几乎可能，很可能，在很高程度上非常可能；他差不多知道，几乎知道，在很高程度上完全地几乎知道——但是，相信却是不可能的，因为荒谬才是信仰的对象，是唯一能够被信仰的东西。——或者有一个人，他说他拥有信仰，但是他想使自己的信仰变得清晰，他想在信仰中理解自身。现在，喜剧再次开场了。信仰的对象变得差不多是可能的，变得几乎可能，变得可能，变得完全可能。他完成了，他敢这样评说自己——他的信仰不同于那些鞋匠、裁缝以及其他的单纯之人，但他也在信仰中理解了自身。真是奇妙的理解，只是他关于信仰所知道的是其他的东西，而不是他曾经相信的，而且他已经知道，他不再相信了，因为他差不多知道，几乎知道，在很高程度上完全地几乎知道。

就荒谬包含生成的因素而言，接近之路还会把生成的荒谬事实——它就是信仰的对象——与一个单纯的历史事实相混淆，继而为荒谬寻找历史的确定性，因为荒谬包含了一个矛盾，即历史性的东西只有在与一切人类理智相反对的情况下才成为历史性的。这个矛盾就是荒谬，它只能被信仰；假如人们获得了某种历史确定性，人们获得的仅仅是这样一种确定性，即这是确定的，但却不是我们所讨论的问题。一个目击者可以做证，说他相信过，他随后还做证，说他所相信的远非历史的确定性，而是与人类理智相反对。一个这样的目击者是在排斥，和荒谬的排斥性意义相同；而一个没有以这种方式进行排斥的目击者，正因为如此，他是一个骗子，或者是一个谈论着风马牛不相及的东西的人，这样的目击者除了获得对毫不相关的东西的确定性之外没有任何用处。十万名个体目击者，他们正因其见证的特殊性质（他们相信荒谬）而继续身为个体目击者，而没有一齐成为别的什么东西，以至于荒谬变得没那么

荒谬。(46)这是为什么呢？是因为十万人中的每一个都相信“这是荒谬的”吗？恰恰相反，是因为那十万名目击者完全像荒谬那样排斥着。——不过这一点无须我在此进一步展开。在《哲学片断》（尤其是在第一代弟子和再传弟子之间的差别被消解的地方）和本书的第一部分当中，我小心翼翼地指出，所有的接近毫无益处。这里的关键是把那些导论性的观点、可靠性、来自效果的证明以及由当铺老板和可靠证人所组成的乌合之众清除掉，以便使荒谬清晰起来。然后，人们才能相信，如果他们愿意的话。我只是说，这一切必定极其艰巨。

如果思辨思想有意涉足这一切并且如其常常所说的那样认为，从永恒的、神圣的、神学中心论的角度出发，不存在什么悖论；那么，我无法判断思辨思想家是否正确，因为我只是一个可怜的生存者，我既不能从永恒的、又不能从神圣的和神学中心论的角度出发观察永恒，我只能满足于生存。不过，至此可以确定的是，思辨思想使一切倒退，倒退着经过了苏格拉底的思想，它至少把握了一点——生存对于生存者而言是本质性的；思辨思想甚至没有花时间去理解，像思想试验中的生存者那样被置于生存之中意味着什么。

苏格拉底的立场与那个超越了苏格拉底立场之间的差别已经很清楚了，而且在本质上与《哲学片断》所揭示的相同，因为后者没有什么变化，只有前者把事情弄得更困难，但却又没有比它自身更难。事情变得更难的原因在于，我在《哲学片断》当中只是以试验的方式提出了“悖论”这一思想范畴，而我在这里则暗暗尝试着凸显悖论的必然性，虽然这个尝试还很微弱，但它仍然不同于以思辨的方式取消悖论。

基督教自我宣称它是在时间中显现的永恒的、本质性的真理；基督教自我宣称为悖论，而且就犹太人眼中的绊脚石、希腊人眼中的愚蠢以及理智眼中的荒谬而言，基督教要求信仰的内心性。(47)没有比这更强烈的表达了：主体性就是真理，客观性只是在排斥，所借助的恰恰是荒谬的力量，它看起来也甚为奇怪，好像基督教步入世界是为了变得清晰可解似的，唉，好像它对自身困惑不已，因此才步入世界向那些聪明人，向思辨思想家寻求解释。在表达“主体性即真理”的时候，不会再有比“当主体性起初是谬误，但它仍然是真理”更为内心化的表达了。

假设基督教曾是、且要成为一个秘密，这样的秘密完全不同于一出戏的秘密，后者将在第五幕当中真相大白，尽管狡猾的观众早通过剧情介绍知其端倪了。假设，最严格意义上的启示必须是秘密，并且正因为

它是秘密才能被辨识；而宽泛意义上的启示，通过回忆返回永恒，则是一种直接的启示。（48）假设，精神天赋的差别在于能够把对于生存者来说是、且要成为秘密的东西说得越来越清楚；假设，在误解方面的精神天赋的差别是根据个体虚假地制造自己已经理解了那个秘密的假象做出的。假设，无论如何都存在着一种福祉，它被置于生存的极端处，与那个秘密相关联，但却并不理解那个秘密，只是相信它。假设，基督教根本不想被理解；假设，为了表达这一点，而且为了阻止有人误入歧途地走上客观性之路，基督教自我宣称为悖论。假设，基督教只为生存者而在，且只为本质上在内心性之中、在信仰的内心性之中的生存者而在，对此没有比“这是在以无限的激情牢牢抓住的荒谬”更确定的表达了。假设，基督教不想被理解，这里所能论及的最高限度的理解就是，理解“基督教是不可能被理解的”。假设，基督教因此强调生存是决断性的，结果单一者成为罪人，基督教成为悖论，生存成为决断的时间。假设，思辨是一种诱惑，是万事万物中最危险的。假设，思辨者不是浪子，因为那样的话，忧心忡忡的上帝仍会呼唤那个冒犯者，并且仍然爱他。（49）思辨者是淘气的孩子，他不愿待在生存者应待的地方，待在生存中孩子的成长和教育空间之中，人们在那里只有通过生存中的内心性才能长大成人。相反地，他想介入上帝的旨意，他不停地叫嚣着：从永恒的、神圣的、神学中心论的角度出发，根本没有什么悖论。（50）假设，思辨者是一个不安的居民，尽管他显然是一个租户，但在抽象真理的角度看来，在永恒的、神圣的角度看来，所有的财产都是共有的，于是他想成为房东。结果，人们除了去找警官外别无他法；而这位警官很可能会像送传票的人对格特·维斯特非勒所说的那样，“我们很抱歉为这事跑腿。”（51）——在今天，身为一个人是否跟过去不同？是否条件不再相同：做一个单一的生存着的存在者，只要人生存着，生存就是本质性的东西？“但是，现在的人知道得更多。”“完全正确。但是，假设基督教与知识无关，那么，再多的知识也没有好处，除了它会更容易把人们带入那种把基督教视为知识的混淆之中。”假如今天的人们知道得更多，我们当然不是在说关于铁路、机器和万花筒的知识，而是说关于宗教的知识；那么他们是怎样做到这一点的呢？（52）也许是通过基督教？于是，人们就这样回报基督教。人们对基督教有所了解，人们有所误解，然后人们用新的误解反对基督教。如果说在过去，震惊表现在有人被冒犯；那么，今天的震惊则表现为，震惊不复存在，人们在环顾四周之前就已经“一、

二、三”摇身变为思辨者了，他针对信仰进行思辨。关于哪种信仰呢？是关于他拥有的信仰吗，尤其是关于他有或没有信仰这一点吗？可惜不是，对于一个客观的思辨者来说，这太微不足道了。他的思辨针对的是那种客观的信仰。“客观的信仰”，这是什么意思？它意味着教条的总和。但是，假设基督教根本不是这类东西。假设，基督教是内心性，因而也是悖论，为的是客观地排斥，基督教能为生存者存在于生存的内心性之中，它以一种没有任何一个法官能够处置被告的决断的方式，在时间中把生存者置于时间与永恒之间，置于拯救时刻中的天堂与地狱之间。说“客观的信仰”就好像基督教也自我宣称为一个小型体系似的，尽管它可能比不上黑格尔的体系；就好像基督成了教授——这样说责任可不在我，而使徒则形成了一个小型的科学院。⁽⁵³⁾的确，成为基督徒曾经是困难的，而现在我相信，成为基督徒正在逐年变得愈加困难，因为现在成为基督徒变得太容易了，唯一有点儿竞争性的是成为思辨者。但是思辨者或许与基督教相距最远；或许更好的是有人受到冒犯，但却继续保持与基督教的关系，而思辨者则只是理解基督教。因此，今天的基督徒和早期的基督徒之间有相似性、再次成为基督徒的意愿是愚蠢的仍是有希望的。在早期，基督徒是世界眼中的蠢人；对于异教徒和犹太人来说，想成为基督徒就是愚蠢的。如今，成为基督徒是自然而然的事，如果有谁怀着无限的激情而成为基督徒，那他就是蠢人一个，因为人们怀着无限的激情奋力成为他们自然而然的所是总是愚蠢的，就好像有人愿意拿出全部财产来买一块他自己拥有的宝石一样。⁽⁵⁴⁾以前，做一名基督徒是世界眼中的蠢人；如今，所有人都是基督徒，但他仍然是一个蠢人——在那些基督徒的眼中。

假设事情就是这样。我说的只是“假设”，别的不再多说。但是，既然我们很可能已经厌倦了那些思辨思想家，他们用体系化的冗长列举审查彼此的出版物，那么，现在至少可以换用其他方式来探究这个问题了。

“但是，从永恒的、神圣的、尤其是神学中心论的角度出发，不存在什么悖论，因此，真正的思辨也就不会停留在悖论身边，它要超越并且解释悖论。”“现在我可以请求一点儿平静吗？我求他别再开始了，因为我的确曾经说过，我不与那些天上或者地下的存在物打交道。”“解释的开端与终结都在我的掌握之中，它就是永恒真理所期待的。完全正确，永恒真理在时间中出现，但我著作的首版只是一个不完美的尝试。永恒

真理步入世界，因为它要求某种解释，并且通过挑起一场争论期盼着这解释。于是，有位教授出版了体系的大纲，他盘算着，他的著作将被评论、被讨论，那么在或长或短的时间之内，他就可以出版一个全新的修订本了。（55）只有这个第二版，当它等待着专家的建议和评判的时候，才是真理；而思辨思想就是关于基督教的临时真理的真实且唯一令人满意的版本。”

让我们通过几个例子来看看，就因为不愿理解“主体性即真理”，思辨思想是如何赢得基督教的感激的。基督教一劳永逸地为悖论，而且在每个点上都是悖论；而思辨思想却停留在内在性之中，内在性是记忆从生存之中的抽身，它在每个点上都会产生出变化多端的无常性。借助某种技巧，思辨思想不以决断的方式思考最具决定性的东西（它恰恰是决断用来阻止内在性产生的设计），而是把对决断的表达当成一种说法，这种无常性变成了异教的剩余，如果它直接与基督教决裂，那我们没什么好反对的；但如果它自视为基督教，那要反对的东西就有很多。

上帝以人的形象存在，上帝出生、成长等，这个命题在最严格的意义上就是悖论，绝对的悖论。但是，作为绝对的悖论，它不会与某种相对的差别建立关系。相对的悖论与聪明人之间的相对差别建立关系；而绝对的悖论，正因为它是绝对的，只能与绝对的差别建立关系，以之人有别于上帝；它与人们为谁比谁更聪明一点儿的相对的争吵无关。但是，上帝与人之间的绝对差别恰恰在于，人是单一的生存着的存在者（这一点对于最聪明和最愚钝的人来说并无二致），因此人的本质性任务就不可能是在永恒的视角下进行思考，尽管他本人是永恒的，但只要他活着，他在本质上就是生存者；因此对于他来说，本质性的东西就应该是生存中的内心性。反之，上帝是无限存在者，是永恒的。一旦我使对悖论的理解与人之间精神天赋的差别相适应（但这差别永远都不会超出人类，除非有谁天资超凡出众，结果他不再仅仅为人，而且还是上帝），那么正因为如此，我的理解所显示的就是，我所理解的不是绝对的悖论，而是相对的悖论，因为对于绝对的悖论的唯一理解就是——它是不可理解的。“于是，思辨思想根本就不可能把握它。”“完全正确，这一点正是悖论所表达的，悖论在生存中的内心性的方向上排斥着。”或许这是因为从客观的角度出发，对于生存着的存在者来说不存在真理，有的只是接近；但是从主体的角度出发，真理就在主体的内心性之中，因为对真理的决断就在主体性之中。

现代神话和寓言流派自然而然地宣称整个基督教为神话。(56) 这样的程序至少是一个公开的行为，每个人都能轻易地对之进行评判。思辨的友情则是另外的类型。为安全起见，思辨思想与那种不敬神的神话——寓言流派做斗争，它不断地说“相反地，思辨思想其实是接受悖论的，但它不会停滞不前。”“这里并无此需求，因为当人们以信仰的方式持续牢牢抓住悖论的时候，当人们通过生存在信仰的内心性之中不断深化的时候，人们并没有停滞不前。”思辨思想并没有停滞不前，此话怎讲？它的意思是说诸位思辨思想家先生要停止为人，单一的生存着的人，而且他们要一齐变成各式各样的东西？(57) 否则的话，人们肯定要停在悖论那里，当悖论恰恰以之为基础且成为这一点的表达的时候：永恒的、本质性的真理是与生存者建立关系的，它召唤生存者在信仰的内心性之中越走越远。

解释某种东西究竟是什么意思呢？解释是不是说，它揭示出，被探问的晦暗的东西不是这个，而是别的东西？在我看来那就是一种奇怪的解释了。我认为，通过解释恰恰应该使这一点变得清楚，即被探问的就是那个确定的东西，因此解释并没有清除被探问之事，而是清除了晦暗。否则，解释就不再是解释，而是校正。解释悖论是在阐明悖论，清除晦暗；校正是在清除悖论，阐明并无悖论存在。只是，后者并不是解释悖论，而只是解释并无悖论存在。但是，如果悖论是在永恒与一个生存的单一主体相遇时出场的，那么，解释是否像它清除悖论那样地把生存从生存者身上清除掉了呢？当一个人依靠自己的力量或者他人的帮助到达了或者说被推到了最接近于他看似并不存在的极点的时候，那他会是什么呢？——他走神了。于是，把绝对的悖论解释为悖论只在一定程度上存在，这意味着只存在着相对的悖论，这个解释不为生存者而在，只为走神者而在。于是一切正常。这个解释是说悖论只在一定程度上存在，而且一切正常，换言之，这解释为这样一个一定程度上的生存者而在，因为他不时会忘记这一点，这样的生存者无疑就是一个走神的人。于是，当有人谈起绝对的悖论——那是犹太人眼中的绊脚石，希腊人眼中的愚蠢，理智眼中的荒谬——并且把他的言论转向思辨思想的时候，直接对他说他是傻瓜并非失礼；但是思辨思想却要做出一种包含校正在内的解释，以此间接地让他明白他错了——智力超凡的人对智力有限的人总是这样做。这里的程序完全是苏格拉底式的，非苏格拉底的因素只是当讲话的人比思辨思想的解释更接近真理的时候才会出现，因为差别

将会出现：苏格拉底礼貌地、间接地从学生身上清除谬误并且给予其真理；相反地，思辨思想则礼貌地、间接地从学生身上清除真理并且给予其谬误。不过礼貌仍然是它们的共同点。因此当基督教自我宣称为悖论的时候，思辨的解释也就不再是解释，而是校正，一种礼貌的和间接的校正，它适用于智力超凡者和智力有限者之间的关系。

解释悖论就是要将“悖论”的说法变成一个修辞学的说法，变成某种可敬的思辨思想家肯定说过的具有有效性的东西——但是，紧接着，它又没有有效性了？在此情况下，总体上看，悖论根本不存在。荣耀归于教授先生！我这么说并非为了把荣耀从他身上移走，就好像我也能取消悖论似的，绝非如此。但是，如果一名教授已取消了悖论，悖论当然就被取消了；而我也敢于说，它被取消了——除非这种取消只与教授先生相关，而不与悖论相关；那样的话，他就没有取消悖论，而是自己变成了某种不可思议的奇幻膨胀物。（58）在另一种情况下人们认为，解释一件事就是要使其意义变得清晰，就是这个而非其他。解释悖论就是要越来越深刻地理解，悖论是什么，悖论就是悖论。于是，上帝就是一个不能通过其他东西来解释的至上的观念，它只能通过深入这个观念内部的方式来解释。所有至高无上的思想原则只能间接地（否定地）加以证明：假设悖论是一个生存者与永恒的、本质性真理的关系的界限，悖论就不能用其他的东西加以解释，如果解释应当为生存者而在的话。（59）但是在思辨思想的理解之下，绝对悖论本身（因为思辨思想并不害怕使用具有决断意义的术语，它唯一害怕的是由此思考某种决断性的东西）只表达了人们在天资和学识上所有的相对差别。以此方式，世界的面貌逐渐发生着变化。当基督教步入世界之时，那时根本没有教授和大学编外讲师，于是基督教成为所有人的悖论。而现在我们可以假定说，每十人当中就有一名讲师，那么基督教只对十人中的九人来说是悖论。最后，及至满足，那个无与伦比的未来，那时地面上将生活着整整一代男男女女的讲师，到时基督教就会停止成为悖论。（60）——另外，决定解释悖论的人有一个前提，即他知道他想要做，他将集中全力证明，它必定是一个悖论。解释那种不可言说的喜悦，其意何在？（61）是去解释喜悦是这样或那样吗？那样的话，“不可言说的”就成了一个修辞学意义上的谓语，一个强烈的词，以及诸如此类的东西。解释性的魔术师在演出开始之前已经准备好了一切，现在，演出开始了。他欺骗观众，称那喜悦为“不可言说的”，然后，一种新的惊讶，真正的令人惊讶的惊讶出现

了：他道出了那喜悦。（62）假设，那不可言说的喜悦根源于一个矛盾：一个生存着的人由无限性和有限性组成，被置于时间之中。于是，永恒的喜悦在他身上就是不可言说的，因为他生存着。这喜悦变成一种至上的、但却无法成形的呼吸，因为生存者就是生存者。那样的话，解释就是不可言说的；它不能成为其他的样子——绝无妄言。反之，如果有位深沉的先生首先谴责一两位否认存在着不可言说的喜悦的人；然后再说：不，我认为存在着一种不可言说的喜悦，但是我要超越它，将之道出。那么，他就是在出丑，他与他所谴责的人之间的唯一区别就在于，对方更诚实、更直率，他说出了深沉的先生同样说过的话，因为二者在本质上说的是相同的东西。——对具有决断性意义的东西的解释是要将之转变成一种修辞学意义上的习语，结果人们不会像头脑简单者那样一概否认决断，而是会接受之，但却是在一定程度上接受决断吗？说一个决断在一定程度上存在，这话是什么意思呢？这个意思就是在拒绝决断。决断恰恰是用来终结喋喋不休的“在一定程度上”的胡说八道的设计。于是，人们接受了决断，但是，请注意，人们是在一定程度上接受了决断。因为思辨思想并不害怕使用具有决断意义的术语，它唯一害怕的是由此思考某种决断性的东西。于是，当基督教意欲成为生存主体的永恒的决断、而思辨思想要把这决断解释为相对性的时候，思辨思想并没有解释基督教，而是在校正它。思辨思想是否正确，这完全是另外一个问题；这里的问题只是，思辨思想对基督教的解释与它所解释的基督教之间的关系是怎样的。

解释某事就是要取消它吗？（63）我的确知道，“扬弃”这个词在德语中具有不同的、确切地说是相反的意思。（64）我们时常被提醒，这个词可以同时表示“毁灭”和“保留”的意思。（65）我并不清楚丹麦语中“取消”这个词是否具有双重含义，但是我知道，我们的德国——丹麦的哲学家们像使用那个德文词一样地使用它。（66）一个词能够表达出相反的意思，这是否是一个词语的优秀品质，我不知道；但是，一个想准确表达自己的人往往会避免在具有决断意义的地方使用这样的词。（67）有一则简单明了的谚语，人们用它幽默地描述一种不可能性：满口面粉却要吹口哨。（68）思辨思想通过使用一个同时表示相反意思的词或多或少实现了这样的绝技。为了清楚地表示思辨思想对任何决断一无所知，它自己采用了一个模棱两可的词，以表示那种思辨性的理解。人们看得越仔细，混乱也就越清晰。“扬弃”在表示“毁灭”的含义时意指“消灭”，在表

示“保留”的含义时指示着“保存完全未经改变的状态，对被保留对象不做丝毫更改”。⁽⁶⁹⁾如果政府要取消一个政治团体，它就是要消灭这个团体；如果某君为我保存了点东西，那么对我而言至关重要的就是他对之不做任何改动。二者都不是哲学上“扬弃”的意思。于是，思辨思想取消了所有的困难，但却留下了理解思辨思想对这个“扬弃”到底做了什么的困难。但是现在，就让这个“扬弃”意味着把某物削减成一个相对环节，那么，当具有决断意义的东西，当悖论被削减成一个相对环节的时候，这也就意味着根本没有悖论，没有决断，因为悖论和决断正因其本性难移才是其所是。⁽⁷⁰⁾至于思辨思想是否正确，这是另外一个问题；这里要问的只是，思辨思想对基督教的解释与它所解释的基督教之间的关系如何。

思辨思想绝不会说基督教是谬误，相反地，它必定会说，正是思辨思想掌握了基督教的真理。我们不再指望更多的东西了。基督教曾经期望超出真理吗？如果思辨思想掌握了基督教真理，那就万事大吉了。只是，事情并非如此。体系化的思辨思想在与基督教的关系方面只是狡猾地采用了各式各样的外交辞令，它们迷惑住了那些笃信者。思辨思想家所理解的基督教与向单纯者宣讲的基督教截然不同。对于单纯者来说，基督教就是悖论，但是思辨思想家却知道如何取消悖论。因此，这不是基督教，它现在是、曾经是并且将来仍然是真理，而且思辨思想家的理解不是说“基督教即真理”，而是说他们理解的基督教才是基督教的真理。⁽⁷¹⁾于是，这个理解与真理是不同的。这里的情形不是说，只有当理解力理解了所有存在于真理之中的东西的时候，真理才能被理解；而是说，只有当那个潜在的真理以思辨哲学家的方式被理解了的时候，只有当此之时——结果，并非思辨思想为真，而是真理生成了。⁽⁷²⁾因此，真理没有被给出，理解也不是人们所期盼的；但是人们期盼着，思辨思想的理解应该终结，因为只有那时真理才会生成。思辨性的知识因此就与通常的知识有所不同，它对被认识的东西漠不关心，结果这知识不会因被认识而有所改变，这知识保持不变。思辨知识本身就是知识的对象，因此它不再跟从前相同，而是与作为真理的思辨思想同时生成。

思辨思想是否正确，这是另外一个问题。这里要问的只是，思辨思想对基督教的解释与它所解释的基督教之间的关系如何。它们之间应该有着怎样的关系呢？思辨思想是客观的，从客观的角度出发，不存在关乎生存者的真理，存在的只是接近，因为通过生存，他已经被阻止成为

完全的客观化。相反地，基督教是主体性的，信仰者身上的信仰的内心性就是真理的永恒决断。客观地说，不存在什么真理，因为关于基督教的真理或者多个真理的客观知识恰恰是谬误；能够背诵信条是异教，因为基督教是内心性。

让我们考察罪的宽宥的悖论。从苏格拉底的角度出发，罪的宽宥是悖论，就永恒真理与生存者之间的关系而论，在严格的意义上因为生存者是罪人，生存由此规定性再次被强化；因为罪的宽宥希望带着取消过去的反作用力成为时间当中的永恒决断；还因为它与“上帝在时间中存在”这一点联系在一起。⁽⁷³⁾生存个体应该自觉自己是罪人（不是在客观的意义上，那是一派胡言；而是在主体的意义上，这才是最深沉的痛楚）；他穷尽自己全部的理智（假如某君在理智方面比他人略胜一筹，这并不会造成本质的差别；而倘若某君提请他人注意自己卓越的理智，他就暴露了自己内心性的匮乏，或者内心性的迷失）想去理解罪的宽宥，结果理解力将陷入绝望。当理智处于对立面之时，信仰的内心性才得以抓住悖论；而且当信仰的战斗这样进行的时候，就像罗马人曾经经历的那样，为日光刺得目不可视，内心性的张力才会出现。⁽⁷⁴⁾^[36]如果有某种其他的理解挤进他身内，他就会看到自己正在失去信仰，就像一个女子，当她与恋人终成眷属之时，通过发现她成为那个男人的选择是容易理解的这一点，我们就能领悟，她不再处于恋爱之中了。但是，思辨者的行事方式是不同的。他走向一群备受尊敬的公众，并且开讲：女士们先生们，这就是我对你们讲话的方式。⁽⁷⁵⁾对于有信仰的会众来说，悖论只能由一个信仰者来宣讲；但是，对于一群备受尊敬的公众来说，真理是能够由一个思辨者宣讲的。因此，罪的宽宥是悖论（通常意义上的兴奋），泛神论倾向是思辨思想要反对的错误；只是思辨思想不会停留在悖论处，它要解释悖论并且取消悖论。这位备受尊敬的思辨者在绝望的时候没有拿出全部的理智，他的绝望是在一定程度上的，一个装模作样的举动；他保留了一部分理智——用于解释。我们可以将之称为从理智中获益。信仰者丝毫没有从他的理智中获益，他把全部理智用于绝望之上，而思辨思想家却知道如何让理智够用，他把一半理智用于绝望（就好像“对半地绝望”不是一派胡言似的），把另一半理智用来领悟，理智根本没有理由绝望。于是，这事自然也就成了完全另外一个东西了。可是，错误在哪儿呢？自然是在第一个举动的欺骗性之上，因而他的错误并不在于他没有停留在信仰那里，而在于他根本就没有抵达信

仰。现在我们假设，罪的宽宥的根据在于，可怜的生存者是生存着的，他有一半是被抛弃的，即使当他在与理智相对抗的情况下、在信仰的内心性之中获胜之时。假设，只有永恒才能给出永恒的确定性，生存必须接受那种战斗性的确定性，这种确定性赢得的不是因战斗减弱或者变得虚幻，而是因战斗变得更加强劲。在这种情况下，正确的解释的确就在于“这是且持续是一个悖论”，只有当有人认为根本不存在悖论或者悖论只在一定程度上存在的时候，一切才会沦丧。但是，那群备受尊敬的公众或许会说，如果罪的宽宥是这个样子，人们怎样才能信它呢？回答：如果罪的宽宥不是这个样子，人们如何能够信它？——至于基督教是否正确，这是另外一个问题；这里要问的只是，思辨思想对基督教的解释与它所解释的基督教之间的关系如何。但是，假如基督教或许是不正确的，那么可以确定的就是，思辨思想肯定不正确，因为在基督教之外的唯一后果就是泛神论，它通过回忆从生存之中抽身且返回永恒，以之，所有生存的决断都成为从背后被永恒决定的背景之下的影子戏。思辨思想装模作样的决断如同所有装模作样的决断一样都是一派胡言，因为决断恰恰永远与所有虚构的事物相对抗。泛神论者在向后的方向上永远安心踏实；每个瞬间都是在时间中的生存，70年是一个转瞬即逝的东西。相反地，思辨思想者想成为生存者，只是这个生存者不是主体性的，没有激情，他在永恒的视角之下生存，一言以蔽之，他是走神的。但是，人们在走神状态下做出的解释不可绝对信任——我还真是赞同思辨思想，这样一种解释只是在一定程度上的解释。

如果思辨思想者这样来解释悖论，即他取消了悖论，而且他有意识地获知，悖论已经被取消了；那么，悖论就不是永恒的本质性真理与生存者在生存的极端处所建立的本质性关系，而只是与那些智力平平之辈所建立的偶然性的相对关系。于是，在思辨思想家与单纯者之间存在着本质的差别，整个生存以之从根本上被搅乱了：上帝因拥有一群逢迎者，一群由聪明人组成的追随者而受到冒犯；人类也因人与上帝关系的不平等受到伤害。前面展开的那个单纯者与单纯的智者在对简单事物的认识之间的差别的虔诚公式，那差别是言之无物的无聊——智者是知道的，他知道或者知道他不知道单纯者所知道的东西，对此思辨思想根本不重视，它也不重视在智者与单纯者的差别之中所蕴含的平等——他们所知相同。换言之，思辨思想家和单纯者所知绝非相同，单纯者相信悖论，而思辨思想家则知道悖论已被取消。相反地，根据上述尊敬上帝且

爱人类的公式，这里的差别就在于，智者还知道应该有一个悖论存在，他本人相信的悖论。结果，他们在本质上所知相同：关于悖论智者不知道其他的，而只知道，关于悖论他就知道这一点。于是，单纯的智者将会沉浸在把悖论作为悖论来加以把握的活动之中，而不会通过理解悖论并不存在的方式来解释悖论。假如，比方说，单纯的智者与单纯者谈论关于罪的宽宥的问题，那么单纯者很可能会说：“可是我仍然无法理解那种能够宽宥罪人的神圣的仁慈。我越是强烈地相信它，我就越是无法理解它。”（因此，可能性并不因为信仰的内心性增加而增大，而毋宁相反。）单纯的智慧者很可能会说：“我的情况也是这样。你知道，我曾经有机会把多数时间用于研究和反思，只是，所有这一切的总和在我理解之下至多只能是：它是不可理解的。你要明白，你我之间的差别不应该令你沮丧，或者使你伤心地想到自己相对艰难的生活处境和或许相对贫乏的才能，好像我比你优势似的。当我的优势被视为学习成果的时候，它既让人哭泣，又让人发笑。但是你永远都别轻视这种学习，就像我并不后悔一样。相反地，当我冲它微笑的时候，它使我感到十分愉快，结果我满怀热情地重新获得了思考的力量。”这样的告白是真诚的，它并非偶尔为之，每当他沉浸于思考之中的时候，它都会本质性地在智者身上呈现。一年有那么一次想到，人们应该持续地感谢上帝，这并不是对这些字词的正确理解。同样，偶尔为一个重大事件所感动并且想到，在上帝面前所有人都是平等的，这也不是对平等的真正理解，尤其是如果某人的日常工作和奋斗不止一次地将其推入遗忘之境的话。但是，就在人们在最强烈的差别之中以最集中的方式去理解平等的时候，这才是单纯智者的高贵的虔诚。

关于基督教曾经有很多非常奇怪的、极应受谴责的和令人愤慨的话语说出，但是我所听过的最愚蠢的就是，它在一定程度上为真。关于热情曾经有很多非常奇怪的、极应受谴责的和令人愤慨的话语说出，但是我所听过的最愚蠢的就是，它在一定程度上存在。关于爱情曾经有很多非常奇怪的、极应受谴责的和令人愤慨的话语说出，但是我所听过的最愚蠢的就是，它在一定程度上存在。如果某君作践自己，以这样的方式谈论热情和爱情的话，他暴露出了自己的愚蠢。这愚蠢无关理智，因为它存在的根据恰恰在于，理智过于强大，其意义同说肝病的病因在于肝脏变得过大相同。因此，曾有一位作家这样评说道：“当盐失其本性的时候，它会变得淡而无味。”^{（80）}于是，仍然有一个现象存在，那就是基

督教。如果热情的想象不能帮助他与理智断绝关系，如果爱情不能把他从枷锁之中拽出来，那么就让他看着基督教吧。让他受到冒犯，即便如此，他仍是一个人。让他对本人曾是基督徒这一点感到绝望，即便如此，他或许比他认为的更靠近基督教。让他耗尽最后一滴血努力去铲除基督教，即便如此，他仍是一个人。但是，如果他在这里还准备说基督教在一定程度上为真的话，那他就是愚蠢的。或许有人认为我在说出这话的时候会发抖，我应该做好准备接受来自思辨思想家的可怕的严惩和责打。绝非如此，思辨思想家在这里仍然会保持连贯性并且说：“这人所说的在一定程度上为真，只是我们不应该停滞于此。”假如像我这样的无足轻重的人成功地做到了基督教都未能做到的事情，即把思辨思想家带入激情之中，那么这真是很奇怪的。果若如此，我的片断的哲学会突然间获得某种我做梦都想不到的意义。（81）但是，那个不热不冷的人，是个讨厌鬼。（82）就像一枚在决定性时刻没有射出子弹而只是“咔嚓”作响的火枪未能服务于火枪手一样，那些哑弹同样也没有为上帝尽职尽责。（83）如果彼拉多没有客观地探问“真理是什么”，那么他永远也不会送基督上十字架。如果他从主体的角度发问，那么事关他面临的真正应该做什么的决断的内心性的激情就会阻止他行不义；在那种情况下，不仅他的夫人会受到恐怖梦境的困扰，就连彼拉多本人也会失眠。（84）但是，如果有人眼前有的是如客观真理那样无限伟大的东西的话，那么他很容易就能把自己渺小的主体性以及作为主体必须做的事情删除。于是，“洗手”就成了客观真理的接近过程的象征性表达，因为客观地说，不存在什么决断，而主体性的决断表明，通过人尚未把握决断正在于主体性之中这一点，人仍然处于谬误之中。（85）

反之，如果主体性即真理，而且这个主体性是生存者的主体性，那么，恕我斗胆一言，基督教就是在利用一种有利的关系。主体性在激情之中达到顶点，基督教就是悖论；而悖论与激情完美地相互适应，悖论与处于生存极端处的人完美地相互适应。的确，我们在这世间找不到像悖论和激情那样完美适应的两个恋人，它们之间的争吵只是恋人间的争论，它不外乎争论谁唤醒了谁的激情；同样地，生存者在此经悖论本身被置于生存的极端处。对于恋人而言，除了他们的关系变得愈加内在而真挚之外，还有什么比他们长相厮守但他们的关系却没有丝毫改变更为荣耀的呢？这一点的确给予了那种对激情和悖论的最不具备思辨性的理解，因为所有的时间都被给出，直到永恒才会有所改变。可是，思辨思

想家的行事方式有所不同，他的信只在一定程度上——他双手扶犁，环顾四周，看是否有可以去了解的东西。（86）从基督教的立场出发，他找着要认识的东西几乎不是什么好的。尽管事情并非如此，即一个寻求理解悖论的单纯的智者将会努力揭示出，事情不可能是其他的样子；尽管悖论中残存着神的任性，我敢说，上帝仍然能够允许加重其人格的分量，因此那人不会因宗教萧条的缘故（这个说法比说粮食市场萧条更恰当）被迫降低神人关系的代价。即便上帝愿意，激情洋溢者永远都不会希望这样。一个真正处于恋爱之中的女子肯定从未想过，她花了过高的价格才买到自己的幸福，毋宁说，她还没有付出足够高的代价。（87）无限性的激情本身就是真理，同样地，对至上者来说高价是物有所值，低价则暗示着糟糕的经营之道；但在与上帝的关系方面，重价并无任何优势，因为重价恰恰意味着，愿意做一切而且知道这是虚无（因为如果那是某种东西的话，这价格就低了），但却仍然愿意为之。

既然我并非完全不熟悉就基督教所说所写的东西，我或许能说上两点。不过我不想在这里这样做，我只想重复，我意识到了我可以说的关于基督教的一点——基督教在一定程度上为真。基督教是真理的确是可能的；而这一点也是可能的，即审判总会来临，届时分别取决于内心性与基督教的关系。（88）假设有人站出来了，他不得不说：“无可否认我并不相信，但我对基督教十分尊敬，结果我把生命中的每个时辰都用于思考它。”假设有人走上前，他被指控说曾经迫害基督徒，这被告回答说：“是的，我承认，基督教煽起了我灵魂的火焰，正因为我把握了它可怕的力量，所以我才一心想将之从这世上铲除。”假设有人站出来，他被指控说自愿放弃了基督教，这被告回答说：“是的，的确如此，因为我看透了，基督教是这样一种力量，如果我给它一根手指头，它就会把我整个拽过去，因此我不能完全属于它。”但是，假设最终有位活跃的文学编外讲师迈着快速、忙碌的步伐走上前来道：“我跟那些都不一样，我不仅相信，我还对基督教做出了解释，我揭示出，基督教作为由使徒宣讲的、完成于最初几个世纪的东西，它只在一定程度上为真。在另一方面我要揭示，基督教如何通过思辨思想的理解而成为真正的真理，因此之故，我将为我对基督教的服务要求一种适宜的回报。”（89）这四种立场中哪一个最可怕？“基督教是真理”的确是可能的，现在我们假设，基督教不知感恩的后代意欲宣称基督教无力自理，而欲将之置于思辨思想的监护之下。假设基督教就像那个希腊诗人一样，他的孩子坚持说自己

年迈的父亲已经丧失能力，但那位父亲却写出了最美的一部悲剧令法官和公众震惊，他表明自己仍然是有能力的。（90）假设基督教也以同样的方式重新焕发了青春，那么，没有任何一种立场会像大学编外讲师的令人尴尬。我不否认，高高地立于基督教之上是自命不凡。我不否认，身为基督徒但又免于殉道是舒适惬意的，尽管外在的对基督徒的迫害已经不复实施，尽管一名基督教徒已不再被人注意，仿佛他根本不存在似的，但殉道总是持续存在的，它是在与理智相反对的情况下的信仰，是冒着生命危险在7万寻深水之下并且在那里找到上帝。看，涉水者用脚试水，唯恐触不到水底。同样地，有理智者带着理智在概率中试探，他在概率高的地方寻找着上帝，在概率的重大喜庆日子里感谢上帝，当他获得了一份相当不错的差事的时候，而且还有快速升迁的可能。他感谢上帝，当他娶到一位美丽迷人的女子为妻的时候，诚如军事顾问马尔库斯所说，这将是一桩幸福的婚姻，这女孩的美属于那种非常可能持久的类型，而她的身材又非常可能使她生育出漂亮而又强壮的孩子。（91）在与理智相反对的情况下信仰是另外一回事，带着理智信仰是绝无可能的，因为带着理智信仰的人只是在谈论生计、妻子、田地、牛群以及诸如此类的东西，这些东西根本不是信仰的对象，因为信仰总是在感谢上帝，总是处于生命危险之中，正是在那种无限性和有限性的碰撞之中，存在着对于由二者构成的人来说的生命危险。（92）因此，信仰者最不关心概率，他最害怕的就是概率，因为他很清楚，对概率的关心正是信仰开始丧失之时。换言之，信仰拥有双重任务：留心着并且随时发现不可能性，发现悖论，以便以内心性的激情牢牢地抓住它。人们通常是这样来看待不可能性，这样看待悖论的：信仰只是被动地与之建立关系，信仰不得不暂时忍受这种关系，然后，事情会逐渐好转起来的，这甚至是可能的。这是多么绝妙的关于信仰的混淆视听的言论啊！人们开始在信任的基础上相信，存在着一切都会变得更好的概率。以此方式，人们把概率偷运进来并且妨碍自己去信仰；以此方式，人们很容易懂得，在长时间内拥有信仰的结果就是人们停止相信，而不是人们本应认为的以更内在的方式去相信。不然，信仰生机勃勃地与不可能性和悖论建立关系，它生机勃勃地去发现并且时刻坚持不可能性和悖论——只是为了能够相信。为了停留在不可能性之上，就需要无限性的全部激情及其集中，因为不可能性和悖论不会通过理智对于越来越困难的事物的量化过程而企及。理智绝望之处，信仰已经出现，为的是使绝望成为决断性

的，以免使信仰的运动成为理智讨价还价范围内的一桩买卖。但是，在与理智相反对的情况下信仰是一种殉道，开始带有一丁点儿理智是一种诱惑和倒退。思辨思想家是免予这种殉道的。他必须从事研究，尤其要苦读很多现代书籍，我很乐意承认这是艰巨繁重的，但是，信仰的殉道的确是另外一回事。

说“基督教在一定程度上为真”，这比我要死去和失去心爱之物更令人胆寒。即使我现在年满七十，即使我年复一年地缩短夜晚的睡眠、增加白天的工作时间以思考基督教，这点儿学识是多么微不足道，假如我要证明自己有资格自命不凡地去评判基督教的话！在与基督教进行了短暂接触后，我对基督教产生了怨恨之情并因此宣称其为谬误，这一点其实更易被宽恕，更人性化。但是，我认为傲慢是真正的沉沦，它使所有拯救的情况成为不可能——而基督教是真理的确是可能的。

这一点看上去几乎是严肃的。如果我敢于大声宣布，我来到这个世界之上并且受到神的感召反对思辨思想，这是我的审判使命，而我的预言使命则是宣称一个无与伦比的未来的降临。⁽⁹³⁾因此，鉴于我的声势和受神感召的事实，人们可以安全地信赖我所说的一切。于是，可能会有很多人没有把这一切视为一个愚蠢之徒头脑中残存的奇幻想象，而是将之视为严肃。但我是不会这样说我自己的。我以之为开端的那个决定更应该被视为心血来潮，而且无论在何种情况下，它都不可能是神的感召；相反地，我实际听从的那个召唤——如果人们愿意这么说的话——并没有降临在我的头上，而是降临到了另一个人头上，不过即使对那人来说，在更严格的意义上它远不能被称为神召。即使神召降临到他头上，当我听从它时，我也并没有受到召唤。事情相当地简单。那是四年前，一个星期日的确，人们或许不相信我，因为又是一个星期日，但是我十分确定就是星期日，差不多是在此前提到的那个星期日的两个月之后。⁽⁹⁴⁾天色已晚，将近晚上了。夜晚与白昼的告别以及与在白昼中生活的人们的告别是谜样的话语，它的告诫像是关切的母亲告诫孩子要准时回家；而它的邀约，尽管告别在被误解时是毫无罪责的，那邀约是一种不可解说的诱惑，仿佛只有在夜晚的约会中才能找到休息——不是和某个女子约会，而是女性般地与无限约会，被夜风所劝服，当风单调地重复自身的时候，当风在森林和田野中穿梭，叹息着，就好像在寻找什么；被宁静在其身内遥远的回声所劝服，仿佛感觉到了什么；被天空升华了的宁静所劝服，好像这宁静已被找到；被露水可闻的悄无声息所

劝服，仿佛这就是对无限的解说和振奋，正像寂静夜晚的果实，如迷雾的半透明状态那样只能被部分地理解。与往常不同，这次我走进了那个被称为“死者的花园”的地方。（95）在那里，访问者的告别再次显示出了双重的困难，因为说“再一次”是无意义的，因为最后一次已经过去，而当事情始于最后一次已经过去之后，人们没有理由停止告别。绝大多数人已经回家了，只有一个人隐没在树丛之中。他不愿碰到人，他回避着我，因为他寻找的是死者，而非生者。这个园子的访者之间一直和睦相处，人们去那里不是为了看别人和被别人看，相反地，访者彼此避让。人们也不需要陪伴，至少不需要一个健谈的朋友。这里，万物皆能言语，死者向他人呼出简短的字句，它们被铭刻在墓碑上，不像能够就上帝之言广泛地、宽泛地布道的牧师，而像一个寡言少语之人，他仅仅道出这些字句，但却怀着激情道出，好像死者要从坟墓中冲出来似的。

（96）或者说，把“再见”刻在墓碑上，但却仍然留在坟墓里，这难道不奇怪吗？（97）因为矛盾而在言语之间表现出的是何种的激情啊。那个明天来拜谒的人说“再见”，这并不令人震惊。一个跟一切相反对的人，丝毫没有将其内心性直接表现出来，一点儿也没有，但却仍然信守诺言，这才是真正的内心性。内心性的不真实是与直接可用的外在表现、表情和姿态、诺言和保证呈正比的，不是因为表现本身不真实，而是因为谬误就在于，内心性只是一个因素而已。死者完全平静了，而时间仍在流逝。人们把一位著名武士的剑放在了他的坟墓上，有人无耻地破坏了墓地围栏，可是死者没有起身，拿起他的剑保卫自己和自己的长眠之地。

（98）他没有做出任何手势，没有做出任何保证，没有在内心性的瞬间怒火中烧，而只是像坟墓一样沉寂、像死者一样安静地保持着自己的内心性，信守自己的诺言。像死者那样将其外在表现与内心性联系起来的生者应该受到赞扬，他恰恰由此保持了内心性，不是作为瞬间的激动和女性似的迷恋，而是作为由死亡赢得的永恒。这样的生者只能是一个男人，因为女人会掠过瞬间的内心性，这一点并非不可爱，并且她很快又会将之遗忘，这一点也并非不可爱；二者彼此呼应，它们都与女性特质相呼应，并且与人们通常所理解的内心性相呼应。

我走累了，我坐在一张长椅上，一个惊奇的见证者，看着那个骄傲的统治者如何在数千年的岁月里成为白昼的主人，并且将持续如此直到末日；我看着太阳如何在下山时令万物容光焕发。我的目光越过墓园的围墙，望着那个永恒的象征——无限的地平线。睡眠是肉体的休憩，而

这样的休憩是针对灵魂的，灵魂因之而能正常呼吸。就在那一瞬，我惊讶地发现，那些把我与他人的目光隔开的树丛同样也把他人与我隔开了，因为我听到了一个声音，它就在我旁边。见证他人的情感宣泄从来就是对我的端庄体面的伤害，人们只有在自认未被注视的情况下才会屈从于情感，因为存在着一种情感的内心性，它体面地隐藏起来，只向上帝敞开，犹如一位女子的美丽对所有人隐藏而只向恋人敞开一样。于是我决定走开。但是，我听到的最初的字句强烈地俘获了我的心，我害怕因离去产生的声音比静静地坐在那里干扰更大，于是我选择了后者，见证了一个情境，不管它有多么庄严，它并没有因我的在场而受到侵害。透过枝叶我看到，那里有两个人，一位白发苍苍的老人和一个大概十岁左右的男孩。他们身着孝服，坐在一座新坟旁，由此结论很容易得出，他们关注的是新近逝去的亲人。老人可敬的面容在黄昏的光芒下变得更加庄严，而他的声音，平静但却饱含深情，清晰明确地用言语将说话人的内心性表达了出来。他的声音不时停下来，当他的声音因哭泣而哽咽，或者他的心情变为一声叹息的时候。心情好比非洲的尼罗河，无人知其源头，无人知其出口，人们知晓的只有它的流域！（99）从对话中我得知，小男孩是老人的孙子，他们拜谒的正是男孩父亲的坟墓。很可能家中其他的人都已故去，因为他们没有提起任何别的名字。我后来又一次访问墓园得到了确证，我看到了墓碑上的名字和死者的名字。老人告诉男孩，他现在没有父亲了，没有人可以依靠，除了一位老人之外，而这老人对他来说太老了，他本人也希望离开这个世界。但是，天上有一位上帝，所有天上的和地上的父亲都出自于他；有一个名字，只有在那里才会得救，那就是耶稣基督的名字。（100）他停顿了片刻，然后降低声调自言自语道：“这种安慰对于我来说是可怕的，他，我那被埋在坟墓里的儿子，他放弃了这一切！我所有的希望何用之有，我所有的关爱何用之有，他全部的智慧何用之有，当他已在自己错误的途中死去，这会令一个信仰者的灵魂对其拯救不再确定，会让我白发苍苍、悲悲惨惨地步入坟墓，会令信仰者在忧虑恐惧之中离开人世，会让一个老人像怀疑者追求确信那样地加速前行，但却又沮丧地驻足环顾，寻找活下来的人。”（101）接着，他又重新对男孩说，有一种意欲与信仰擦肩而过的智慧，就在信仰的那一边，有一块像蓝山那样宽广的地方，貌似一块陆地，在死者的眼中它看起来比信仰的确定性更高。（102）但是，信仰者害怕这种幻景，就像船长害怕海市蜃楼一样，害怕这是永恒的表象，死

者无法在那里生存，而当他死盯着那里看的时候，他会丧失信仰。他再次沉默，降低声调自言自语道：“我那不幸的儿子，他就是会上当的！他所有的学识何用之有，他甚至不能让我理解他，我甚至不能跟他谈论他的错误，因为那对我来说过于深奥了！”接着，他站起身，领着男孩走到墓前，用一种我永远都无法忘怀的声音说道：“可怜的孩子，你还只是个孩子呢，但你很快就会独自一人立于世间。我要你以对你亡父的回忆向我保证——假如他现在能跟你讲话，他会这样说并且是用我的声音这样对你说；我要你以我的年迈和满头白发保证；我要你以这神圣之地的庄严保证，以上帝的名义保证，他的名字我想你已经学会呼出了，以耶稣基督的名字保证，只有在那里才会得救。你要向我保证，你将一直坚持这种信仰，无论生死，你不可被什么幻景所欺骗，不管世界的外观如何发生改变。你向我保证这一点吗？”男孩被这种阵势所征服，他跪倒在地，可老人却站起身来，把男孩紧紧拥入怀中。

我不得不承认，这是我见证过的最令人震惊的一幕。或许有那么一瞬间，有一两个人会把一位老人以这种方式跟一个孩子谈话视为是小说情节，这正是使我感到极为震惊之处。不幸的老人，他与一个孩子孤独地活在世间，除了孩子之外无人能跟他谈论他的忧心；只有一个人需要拯救——那个孩子，但却无法假设他成熟到能够理解的地步，同时也不敢奢望成熟期的到来，因为他本人已经上了年纪。身为这样的老人是美好的：对老人妙不可言的就是看着家族成员在自己身边长大成人，这是令人愉悦的加法算术题，因为每一次数目都在增加。但是，假如他的命运让他重新计算，假如计算变成了减法，因为每一次死亡都在拿走、拿走，直到债务抵消，老人被留下来签收据——身为这样的老人是何等沉重！需求能够将人推向极端，同样地，我认为老人的痛苦在诗学所认为的不可能性当中找到了最为强烈的表达：一位老人唯一的知己是一个孩子，而且这孩子不得不背负一个神圣的承诺，一个誓言。

尽管只是一个旁观者和见证人，我还是被深深地打动了。就在那一瞬间，我仿佛觉得自己就是那个年轻人，他的父亲刚刚在恐惧之中将其埋藏；而在另一瞬间，我仿佛又觉得自己就是那个与神圣的诺言绑在一起的孩子。同时，我丝毫没有要冲出去激动地向老人表达我的同情的冲动，用眼泪和颤抖的声音使他确信，我永远都不会忘记这一幕。我更不会庄严地要求他也把我纳入誓言之中，因为只有那些轻率的人，那些无用的云朵和积雨飞云，对于他们来说没有什么比发誓更快的了；换言之

之，因为他们根本不可能遵守誓言，所以他们必须不停地发誓。我认为，说“永远不会忘记这印象”与曾经在某个庄严时刻所说的“我永远不会将之遗忘”是不同的：前者是内心性，后者或许只是暂时的内心性。即使一个人永不遗忘，说这话时的庄严看起来也并没有那么重要，因为那种阻止人们遗忘的日复一日的持久的庄严才是更真实的庄严。女性的方式从来都是危险的。温柔的执手，热情的拥抱，眼中的泪花，这些与决断时的安静的献身完全不同。精神的内心性从来都像是身体的陌生人和异邦人，动作手势何用之有呢？莎士比亚笔下的勃鲁脱斯在他的同谋意欲用誓言将自身与他们的事业绑在一起的时候说得十分在理，他说：“不，不要发誓……让牧师、懦夫和流氓们，让无骨髓的老者和被压垮的人们去起誓吧……不要削弱我们的目标的安静的力量，我们内心不可抑制的怒火，你们认为我们的事业、我们的行动需要一个誓言。”（103）内心性瞬间的宣泄常常留下危险的软弱。而且，一个简单的观察也会以另一种方式教会我小心谨慎地对待誓言和诺言，结果真正的内心性甚至需要通过对立面加以表达。急性子和易怒者更倾向于要求做出神圣的承诺，因为内心的软弱需要瞬间的强烈刺激。向这样的人做出神圣的承诺是十分可疑的，因此人们最好阻止那庄严一幕的出现，同时保留心声来约束自己，也就是说，如果对诺言的要求在根本上是正当合理的。（104）由此，一个人将使他人得益，他阻止了对神圣的亵渎，阻止了自身为一段誓言所约束——这一切将以他对誓言的破坏而告终。举例来说，假如勃鲁脱斯观察到，他的同谋们鲜有例外地都是些暴躁易怒之人，因此他们急于起誓，急于做出神圣的承诺同时也急于要求神圣的承诺。勃鲁脱斯把这些人推到一边，并且因同样的理由阻止许下诺言；同时，他默默地将自身奉献给他认定的正义事业，认为他的同谋对他的依从也存在着某种正义。那样的话我认为，他的内心性会更加伟大。如今的他显得有点儿空洞，尽管他所说的话中存在着真理，但同时也存在着谬误，即：他本是冲着自己的同谋说话，但却没有真正清楚地表明他在跟谁说话。

然后，我也回家了。我在根本上立刻读懂了这位老人，因为我的钻研已经在很多方面把我引向了对现代基督教的思辨思想与基督教之间的可疑关系的关注，只是我未能以决定性的方式专注于此。现在，事情有了它的意义。在我看来，这位怀有信仰的德高望重的老人就是一个绝对正当合理的个体，生存对他是不公正的；而现代思辨思想就像是丹麦的币制改革，它使信仰的所有权可疑起来。（105）这位德高望重的老人的

丧子之痛不仅是因为儿子的死亡，根据他的理解，更可怕的是因为思辨思想，这一点对我触动很大。他处境中的矛盾，即他甚至搞不清敌对力量是如何行事的，对我却成为了决定性的要求——寻找一条确定的线索。这桩事情对我来说就像一宗复杂的刑事案件，很多盘根错节的关系使得查明真相十分困难。这对我来说意味深长。于是我这样想：如今你已经厌倦了生活中的娱乐，厌倦了姑娘们，你只是随意地爱她们。你需要某种能够完全占用你时间的东西；那就是：搞清思辨思想与基督教之间的误解何在。这就是我的决定。我还从未跟任何人提及此事，而且我能肯定，房东太太尚未察觉到我身上的任何变化，那天晚上没有，之后的日子也没有。

“但是”，我自言自语道，“既然你不是天才，而且没有肩负造福人类的任何使命；既然你没有对任何人许诺任何东西；那么，你完全可以怀着爱意从事此事，并且完全让方法凸显出来，就好像诗人和辩证法家观察着你的每一步一样，你现在对自己的心血来潮有了进一步的体会——你应该令事情变得困难。”（106）我的研究在一定意义上已然引领我达到了自己的目标，它现在变得愈加井井有条了。但是，每当我试图把我的考量转变成一种学问的时候，老者令人敬畏的形象总会在我的思绪前盘旋。不过，我首先要通过我的反思最终找到一条通往误解的线索。我无须在此历数我犯下的众多错误，但是对我来说，一切最终变得清晰起来了：思辨思想的偏差以及以此为基础的把信仰削减为一个环节的似是而非的权利，这些都不可能是偶然的，它必定根植于时代的方向之中——很可能在于，人们因众多的知识而完全忘记了生存和内心性的意义。（107）

当我领会到这一层的时候，我同时也明白了一点：假如我想就此方面进行沟通的话，关键必定在于，我的展示应以间接的形式出现。这也就是说，假如内心性即真理，那么结论就只是人们无须劳神应付的废话。传达结论的愿望是一种非自然的人际关系，因为每个人都是精神，而且真理就是占有的自我行动，结论会妨碍这个行动。就让教师与本质性真理的关系（否则，师生之间的直接性关系就是无可厚非的）如人们所说的有很强的内心性，并且这教师乐于日复一日地宣讲他的理论。假设这位教师认为，他与学生之间存在着一种直接的关系，那么，他的内心性就不是内心性，而是直接性的宣泄，这是因为尊重学生在自身之内即有内心性，这才是教师的内心性。假设有位学生激情澎湃，他用最强

烈的言辞赞美了教师。结果，诚如人们所说，他把自己的内心性暴露于光天化日之下，因此他的内心性也就不再是内心性，而是直接性的屈从，因为根据那种虔诚且沉默的协议，学生将自己去占有被教导的东西，他会与教师拉开距离，因为他转向了自身之内——这才是内心性。悲情当然是内心性，但它却是直接性的内心性，因为它被表达了出来。但是，以对立形式出现的悲情就是内心性，甚至当它被表达出来的时候，它仍然在传达者心里；如果不通过另一个人的自我行动，它就不能被直接地占有，因此对立形式就成了内心性的动力测量仪。对立形式越完美，则内心性越强；对立形式出现得越少，沟通达到了直接的程度，则内心性越弱。对于一个极乐于造福全人类、乐于将人类引向真理的激情洋溢的天才来说，学会以这种方式约束自己并且把握“在真理中生存”是相当困难的，因为真理不是那种收集签名的传阅书信，而是内心性的内在价值，对此游手好闲和轻浮之辈理解起来更自然。（108）真理、本质性的真理一旦被认为是所有人都能认识的，占有和内心性就要开始运作了，并且在此只能以间接的形式运作。使徒的情况是另外一回事，因为他宣讲的是不为人所知的真理，因此直接的沟通总是暂时有效的。

奇怪的是，人们叫喊着肯定性和对结论的直接表达，但却从未想过抱怨上帝，上帝是永恒的精神，所有的衍生物由之而出，上帝好像能够在传达真理时与衍生者建立一种直接的关系，这种关系完全不同于共同源自上帝的衍生者之间的关系，从本质上看，这些衍生者是平等的。没有一个匿名作家能够比上帝更狡黠地将自身隐藏起来，没有一个助产士能够比上帝更小心地从直接的关系之中抽身。他就在天地万物之中，遍在于天地万物之中，但他并不直接地存在，只有当单一的个体首先转向自身之内的时候（结果就是首先在自我行动的内心性之中），个体才警觉起来，并且才能看到上帝。（109）与上帝的直接关系是异教思想，只有当断裂发生之际，真正的人神关系才会出现。但是，这个断裂就是内心性在“真理即内心性”的定义下的首次行动。大自然当然是上帝的作品，但是只有作品直接在场，上帝则不然。就单一个体而言，他难道不是像迷惑人的作家那样行事吗？作家并没有在什么地方用大写字母把结论标记出来，或者在序言中预先公布出来。上帝何以是迷惑人的？就因为他是真理，他之所以迷惑人就是要阻止人们陷入谬误。观察家不是直接地滑向结论，而是必须亲自操心去寻找结论，并且以之打破那种直接的关系。但是，这个断裂正是内心性的突破，是自我行动，是“真理即内

心性”的首个定义。事情难道不是这样的吗？上帝是不可见的，他深藏于自己的作品之中、但又在场，结果人们很可能就这样活下去，成家立业，像一个丈夫、父亲和国王那样受人尊敬和重视，没有在上帝的作品之中发现上帝，从未对伦理的无限性形成什么印象，因为他勉强找到了一个与思辨思想对伦理与世界史的混淆的类比——他依靠他所在城市的风俗习惯生活。（110）就像一位母亲教导自己要参加聚会的孩子那样：“你现在要好好注意礼貌了，要像你所看到的其他的乖孩子那样行事。”于是他也像他所见到的其他人那样活着，那样行事。他从不率先做任何事，从不率先发表任何见解，除非他首先知道其他人的见解，而这个“其他人”就是他的率先。在特殊的场合，他会像在宴会上面对一道不知如何吃的菜一样，四处侦察，直到看到其他人是如何吃的，凡此等等。这样的人或许会很渊博，他或许能把整个体系背下来。他或许生活在一个基督教国家，每当上帝的名字被提及的时候，他知道低头。或许他也能在大自然中看到上帝，当他与其他看到上帝的人在一起的时候。简言之，他可以成为一个令人愉悦的聚会伙伴，只是，他被与真理、与伦理和与上帝的直接性的关系欺骗了。假如我们要虚构一个这样的人的话，此人就是对生而为人的一种讽刺。事实上正是人神关系才使一个人真正成为人，但是他却缺乏了这一点。不过，并没有人迟疑地视他为真正的人（因为内心性的匮乏不是直接可见的），尽管他更像木偶，逼真地模仿人的一切外在表现——甚至与他的妻子一起生孩子。在生命的终点，这人会说，他忽略了一件事，他没有察觉到上帝。果若上帝允许一种直接关系的存在，那他定会有所察觉。举例来说，如果上帝以一种罕见的绿色巨鸟的形象出现，长着红色的喙，立于城墙的树上，或许还会以一种前所未有的方式啼叫，这时，我们的聚会伙伴会睁大双眼；他得以在有生之年首次充当了“第一个”。所有的异教思想都在于：上帝直接与人建立关系，就像引人注目的事物与惊讶者一样。但是，与上帝的真正的精神关系，即内心性，恰恰只能以向内心性沉潜这一突破口为条件，而这个突破口与神的微妙性彼此呼应——上帝没有、丝毫没有任何引人注目之处，在某种程度上，上帝远非引人注目，结果他是不可见的，因此人们根本不会生出“他在那里”的念头，尽管他的不可见性正是他的无所不在。（111）一个无所不在的人就是一个人们能够在所有地方都看到的人，比方说警察。这是多么令人迷惑，一个无所不在者恰恰通过其不可见性而被识别[37]，完全地、纯粹地以这一点被识别，因为正

是上帝的可见性取消了他的无所不在。这种无所不在与不可见性的关系就像神秘与启示的关系：神秘是对“启示就是严格意义上的启示”的表达，神秘恰恰是人们唯一能够识别的东西，否则，启示就会成为像警察的无所不在那样的东西。——如果上帝愿意以人类的形象显现自身并且提供一种直接的关系，比方说，他变成一个身高12英尺的男子；那么，我们虚构的聚会伙伴和鸟王就会充分察觉。但是，因为上帝不愿骗人，真正的精神关系就要求在外表上没有丝毫引人注目之处。于是那位老兄会说：没有丝毫可看的东西。如果上帝没有丝毫引人注目之处，那位老兄或许就会由此上当，结果他毫无察觉。但是上帝在这一点上并无过错，而且欺骗的现实性从来都是真理的可能性。反之，如果上帝很引人注目，则就人们所察觉的为谬误这一点而言，上帝就是在骗人，这种察觉也就是真理的不可能。——在异教当中，直接的关系是偶像崇拜；在基督教中，所有人当然都知道，上帝不能以这种方式显现自身。但是，这种知识绝非内心性。在基督教国家当中很可能会有一位背功极佳的渊博之士，他完全认为“世上没有神”，在异教中情况并非如此，因为那里仍然存在着偶像崇拜的错误形式。（112）偶像崇拜当然是一种可悲的替代品，但是“上帝”词条的完全消失却是更严重的错误。

因此，就连上帝都没有与衍生物建立起直接的关系（这正是创造的奇妙之处：它不是产生出某种对于造物主而言的无，而是产生出了某种东西，某种在真正的敬神行为中能够为己所用以便使自己在上帝面前变得一无所是的东西），那么，一个人更不能真正地与另外一个人建立直接的关系。自然作为创造的整体是上帝的作品，但是上帝却并不在那儿；在个体之内存在着一种可能性（根据他的可能性，他就是精神），即在内心性之中，他被唤醒而趋向一种人神关系，然后他就能随时随地看到上帝。与内心性的精神关系相比，一个南方民族伟大的、令人震惊的向着天堂的呼喊的可感的突出之处就是向偶像崇拜的倒退。这不就像有作家写了166卷对开本著作，读者一直在读啊读；就像人们一直观察自然，但却没有发现，那部巨著的意义就在读者自身之上吗？因为对那些多卷本著作和每页500行文字的震惊，就像是对自然的伟大和动物种类的不可胜数的震惊一样，它们都不是理解。

就与本质性真理的关系而言，精神之间的直接关系是不可思议的。假设这种关系存在，实际上这就意味着，其中一方已经停止为精神了，很多天才从未想过这一点，他们既帮助人们一起步入真理，同时又和蔼

地认为，欢呼、听讲的意愿、签名等东西都表示对真理的接受。与真理同等重要，甚至二者之间更为重要的是接受真理的方式。某君使一百万人接受了真理，但如果这些人正因为接受方式之故而被置于谬误之中的话，这样做的用处不大。因此，所有的和蔼可亲，所有的劝说，所有的讨价还价，所有凭借人格的直接的吸引，考虑到他为事业所承受的痛苦，他为众人的哭泣，他充沛的激情，等等，所有诸如此类的东西都是误解；就与真理的关系而言，它们是谎言，人们由此依个人能力帮助一批人获得了真理的表象。

苏格拉底是一名伦理教师，只是他意识到了，在师生之间不存在直接的关系，因为内心性即真理，其内心性恰恰使二者分道扬镳。很可能就因为他洞彻了这一点，所以他才对自己有利的外表感到满意。（114）这是什么？猜一猜吧！在我们这个时代，我们的确会说有牧师长着有利的外表，我们对此感到高兴并且认为他是位美男子，牧师的法衣穿在他身上很合身，他有着圆润低沉的嗓子和一副好身材，所有的裁缝——我说什么呢——所有的听众都会对此感到愉悦。唉，的确，当某君被自然如此地武装、被裁缝如此打扮的时候，那他很容易成为一名宗教教师，而且会成功；因为宗教教师的条件相差之大远远超出人们的想象，我们听到有人抱怨，说有些教士职位报酬丰厚，另一些则报酬微薄。差别甚至可以更大，有的宗教教师被送上了十字架——但宗教却完全是同一个。至于教义中反复重申的教师应该是什么样子，人们却不怎么关心。人们宣讲正统教义，用异教的一感性的概念来装点教师。人们用《圣经》语言描述基督。基督除去世间的罪，这一点尚不足以打动会众，只是布道者仍然这样宣讲，并且为了使对比更加强烈，他描述起基督的美（因为在无辜与有罪之间的对立仍然不够强烈），于是信仰的会众就被“美”这个完全异教的神以人的形象出现的规定性所打动。（115）——还是回到苏格拉底吧。他并没有所描述的那种有利外貌；他很丑，有着笨拙的双足，尤其是，在他额头上和其他地方长着许多肿包，这些都会令人相信，他是一个堕落的人。（116）看，这就是苏格拉底对其有利外貌的理解：他对自己的外貌十分满意，他宁可认为这是神为了阻止他成为道德教师而使的花招儿，否则，他就会被给予一副令人愉悦的外貌，像多愁善感的齐特琴手，含情脉脉的牧羊人饱受煎熬的目光，友谊协会的芭蕾编导的小脚。（117）总之，他会被给予在《地址报》上找工作的人或者希望找到一个私家职位的神学系毕业生所希望拥有的外貌。那位

老教师之所以对自己有利的外貌感到满意，不外乎他洞察到，这将有助于与学生保持距离，从而使学生不和教师保持直接的关系，那种关系或许表现为对他的崇拜，或许表现为把自己的衣服缝成同样的款式。反之，学生应该通过对立面的排斥明白，这一点相应地在更高的境界上就是苏格拉底的反讽——本质上学生是在与自身打交道，而且真理的内心性并不是两位知心朋友携手同行的同志式的内心性，而是一种分离，每个人为自己生存在真理之中。（118）

于是我完全清楚地意识到，对作为内心性的真理的每一种直接沟通都是一种误解，尽管针对引起误解的不同事物，误解会有所不同，不管那是一种可爱的偏见，还是不明晰的同情，还是隐蔽的虚荣心，还是愚蠢、鲁莽以及诸如此类的东西。但是，就因为我澄清了沟通的形式，并不意味着我有要传达的东西，尽管对我而言，首先搞清楚形式是恰如其分的，因为形式就是内心性。

我的主要想法是，在我们这个时代，人们因为渊博的知识忘记了生存意味着什么，忘记了内心性意味着什么，而思辨思想与基督教之间的误解应该由此加以解析。现在，我下决心尽可能地后退，以免过早企及宗教性的生存，更别提基督宗教式的生存了，以此方式我把怀疑留在身后。如果人们忘记了生存意味着什么，那么他们很可能也忘记了像人一样生存意味着什么，因此这一点必须被引出。但是，它无论如何都不能以说教的方式展开；果若如此，误解立刻就会在新的误解中利用对解释的尝试谋取私利，就好像生存是获得某一方面的知识似的。如果它像知识一样被传达出来，接受者就会被引到一种新的误解之中，他获得了某种可以认识的东西，由此我们重返知识。只有对误解的顽强有所认识的人——误解在吸收最艰巨的对解释的尝试时仍然保持为误解，只有这样的人才会察觉到写作的困难，写作时人们要权衡每一个词，而且每个词都要经历双重的反思。对生存和内心性的直接沟通所能达到的结果只是，思辨思想家好心好意地要去照管它，并且允许某君与之一一起溜进去。体系是好客的！就像一个庸俗市民去森林游玩的时候，他因看到那种荷尔斯坦四座马车上还有空位，就把三张李四都带上，而不考虑他们彼此是否合得来，一个体系也是这样好客的——它有足够的空间！

（119）我崇拜哈曼，对此我不想隐瞒，尽管我也愿意承认，其思想的弹性缺乏平衡，其超自然的张力缺乏自我控制，如果他能更连贯地工作就好了。（120）但是，天才的原创性就存在于他简洁的字句之中，形式的

简洁完全与对一个思想的漫无边际的倾泻相呼应。他带着生命和灵魂被浓缩在唯一的一个字之上，直到生命的最后一滴血，这是一个秉赋极高的天才对一个生存体系的充满激情的反抗。但是，体系是好客的。可怜的哈曼，你被缩减为米希勒的一个章节。（121）你的坟墓是否有明显标记，这一点我并不清楚；你的坟墓是否被踩踏，这一点我也不清楚。但是我知道，你被千方百计地拽进了千篇一律的章节之中，并且被划分了等级座次。雅各比常常给我以启迪，对此我并不否认，尽管我很清楚，他的辩证技巧与其高贵的激情不呈比例。但是，他是一个高贵的、纯粹的、可爱的、极具天赋的人，他以雄辩反抗体系对生存的挤压，以胜利者的姿态意识到了、并且满怀激情地去斗争——生存的意义应该比人们忘我苦读体系的那几个年头深远得多。可怜的雅各比，我不知道是否有人拜谒你的坟墓，但是我知道，章节的犁驶过你全部的雄辩，全部的内心性，同时，几个贫乏的字句被当成你的重要性登记在体系之中。它认为，雅各比代表的是有激情的情感。（122）这样的说法是对情感和激情的同时愚弄，二者均因其神秘而不能被转述，因此也不能采用像结论那样的简便形式通过代偿造福于背诵者。（123）

于是我下定决心要开始了。为了从根本出发，我首先要做的便是，让感性和伦理的生存条件进入生存个体之中。任务已定，我预见到这工作将会十分冗长，尤其是，我必须做好准备不时保持静止，当精神没有以悲情支撑我的时候。不过接下来发生的我将在本章的附录中展开。

注释：

（1）“统一”原文为Overensstemmelse，该词既有agreement,harmony的意思，英译本即采用agreement；同时该词又是identitet的同义词。思维与存在的关系问题在康德和黑格尔那里是有变化的：康德把思维与存在看作两个不同的东西，因此他讲二者的“统一”；黑格尔将二者看作同一事物的两个方面，因此讲二者的“同一”。在紧随此段的第三段，克尔凯郭尔提出，就经验性的存在而言，思维与存在的“统一”（Overensstemmelse）是一个同语反复，它意味着“思维与存在是一个东西”（Tænken og Væren betyder Eet og det Samme），它们的“统一”（Overensstemmelse）也就成为一种“与自身的抽象同一”（den abstrakte Identitet med sig selv）。克尔凯郭尔显然在Overensstemmelse与Identitet之间有所区分，而且他意识到了从康德到黑格尔之间的变化。故这里将Overensstemmelse译为“统一”，Identitet译

为“同一”。

(2) “被渴望的东西”原文为拉丁文Desideratur。

(3) 研究者未查明文中所述月圆之时的迷信的出处。

(4) “具体言之”原文为拉丁文in concreto。这个短语在本节中多次出现，有时根据上下文译为“具体地”，不再一一注明。

(5) 引号内的“终结”(et Færdigt)、“抽象”(Abstraktionen)、“具象”(Concretionen)都是动词名词化的结果，加引号以示区别。

(6) “系词”原文为Copula，在语法上等同于linking verb。丹麦语中的系词为er, Sandheden er可译为“真理是”或“真理在”。

(7) “那个自认自己的工作就是书写的门房”典出不明。“门房”(Portskriver)指负责递送文件、书籍等的办公室工作人员。

(8) “重复”原文为Reduplikation，其意与克尔凯郭尔的化名作品《重复》(Gentagelse)相同，也与本节中所说的“真理是一种重复”(Sandheden er en Fordoblelse)中“重复”所对应的Fordoblelse相同(区别是Reduplikation为拉丁语源词语)。克尔凯郭尔在讨论反思和真理的时候用“重复”一词，是想说明某种抽象的东西在具体的实践或生存中“重复”自身，也就是“实现”自身。紧随其后所说的“反思的双重道路”(Reflexionens tvende Veie)也是这个意思。

(9) ①“纸龙”(Papirs-Drage)可能典出格伦德威《关于基督教会信仰规则的新作》一文，在讨论对“不可见的教会”的信仰时有这样的句子：“这个信仰自然是脆弱的，因为在感性世界中它只有脆弱的支撑，那书(《圣经》)虽然以相互对立的方式诠释和解释着，但它在根本上仍是同一本书，这就好比人们可以想象出各种各样的纸龙(Drager af Papir)，它们却带有同一个水印。”“纸龙”的字典义为“风筝”，英译本即据此译出。在格伦德威论文的支持下，这里译为“纸龙”更贴切。

②“供人舔食的糖块”典出不明。

(10) 莎士比亚悲剧《哈姆雷特》第3幕、第1场中哈姆雷特的著名独白：To be, or not to be, that is the question.

(11) “让我怀着敬意说，撞着他的屁股”原文写为med Respekt at sige paa R-。丹麦文中“屁股”一词为Røven，作为讳言写为R-。英译为on his r-，其意不甚明了。

(12) “地球像煎饼一样平”语出自贺伯格的喜剧《艾拉斯姆斯·蒙苔

努斯》(Erasmus Montanus)。

(13)“彼拉多的问题”参《约翰福音》18:37—38。耶稣告诉彼拉多，自己的使命就是：“特为给真理做见证。凡属真理的人，就听我的话。”彼拉多听后反问道：“真理是什么呢？”黑格尔在《哲学史讲演录》中指责彼拉多的高傲态度是“蔑视真理”，并且说“谁说这样的话，才真可算是‘超出真理’——被摒于真理之外了。”参黑格尔《哲学史讲演录》第一卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年版，第19页。

(14)“怀疑一切”原文为拉丁文de omnibus dubitandum est，语出笛卡儿的《哲学原理》(Principia philosophiae)。

(15)“真实的东西”(det Sande)英译为the truth。英译本通常都把丹麦语中det+形容词的形式移植为英语中的the+形容词，此处是罕见的例外。鉴于“真理”有其固定的抽象名词形式Sandhed，故此处译为“真实的东西”，比“真理”意蕴更广。

(16)“精神病”原文为Sindssyg，其中Sind即为“心智”，这里显然是克尔恺郭尔巧妙的文字游戏。

(17)①根据克尔恺郭尔的笔记，“手杖”(Spadserestok)典出德国诗人、医生和医学作家柯尔纳(Justinus Kerner,1786—1862)的诗《行—影》(Die Reiseschatten,1811)。诗中说，一位旅行者来到大学城Mittelsalz，一年前他曾将一根手杖遗忘在衣帽间。如今手杖跟他相见了，告诉他自己如何被一位博学的教授所发现，现在自己也当上了教授。克尔恺郭尔在笔记中把Professor换成了他所痛恨的Privat-Dozent。

②道博乐(Ludvig Döbler,1801—1864)是奥地利著名魔术师，他的魔术借助当时最先进的科学技术，在欧洲很有影响。1841年8月他曾访问哥本哈根，为丹麦皇室表演，并在皇家剧院和Tivoli为民众表演。

③“正片”原文为et Positiv，可能指1839年发明的银版照相技术中的“正片”，即底片经过处理后所得的照片。克尔恺郭尔注释者相信，这里很可能同时是对黑格尔哲学中的“肯定”概念(即客观真理)的戏弄。

(18)“受造物的期待”(Skabningens Forlængsel)语出《罗马书》8:18—19，保罗说：“我想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了。受造之物切望等候神的众子显出来。”

(19)古希腊神话中，宙斯为惩罚伊克西翁与赫拉的私情，给他送去一朵酷似赫拉的云，马人由此诞生。

(20)“万物存在，无物生成”中的“存在”原文写为er。

(21) “以运动作为前提”之说可参考丹麦黑格尔主义者阿德勒 (A.P.Adler) 的《关于黑格尔客观逻辑学的通俗讲演》(Populære Foredrag over Hegels objective Logik)。阿德勒认为，对黑格尔逻辑学的普遍批判集中在它的“开端无前提”这一点之上，但这只是表面现象，因为黑格尔关于哲学和逻辑学的开端的讨论本身就是一种前提，而且黑格尔逻辑学并非从天而降，而是建立在前人的基础之上，它以运动为前提。

(22) “月亮上是否有人”语出丹麦语谚语 at være hos Manden el.Kålmanden i månen，以及at have sit grevskab i månen，它们都指遥远的或者根本不存在的。这里还暗指克尔凯郭尔生活时代人们就天文学所做的讨论，例如海伯格和马腾森都参与到是否有外星人存在的讨论之中。

(23) “印刷许可证”原文为拉丁语Imprimatur，指新闻检查机构签发的书籍印刷许可证。此处的典故出自贺伯格喜剧《艾拉斯姆斯·蒙苔努斯》(Erasmus Montanus) 第三幕第三场，剧中人培尔·戴根自信地展示他少得可怜的拉丁语知识，他把imprimatur理解成了一个人，而非哲学系签发的许可证。他问：“谁是今年的Imprimatur?”

(24) “哲学考试”原文为Philosophicum，是克尔凯郭尔生活的时代哥本哈根大学学生必须参加的两种考试之一。第一项考试称为examen artium，即入学考试（现在叫作studentereksamen）；入学一年后进行的就是examen philosophicum，它检测学生的各项知识，包括希腊文、拉丁文、历史、数学、物理学和哲学。通过此项考试后，学生才被允许选择主修科目，也才能最终参加毕业考试（embedseksamen）。

(25) “教堂司事”是对原文中Klokker-og Gravertjenester的统译。其中，Klokker是高级别的教堂司事，其职能是辅佐牧师做礼拜仪式，并从事文案工作；Graver是低等级的教堂司事，主要辅佐葬礼和礼拜仪式。

(26) “充足的量”原文为拉丁文quantum satis。

(27) “品位太差”原文为德文abgeschmackt。

(28) “利用上帝”原文为bruge Gud,bruge对应的英文词为use,apply,exert等。英译本选择了resort to God，即“诉诸”、“求助”、“依靠”的意思。这个译法似更符合基督教徒的情感，但考虑到化名作者在这里把上帝当成人们要不惜代价与之相伴的Noget即“东西”的意

蕴，这里遵循丹麦文意，将之译为“利用上帝”。

(29) 根据克尔凯郭尔笔记，“上帝是一个悬设”(et Postulat)是荷兰哲学家Frans Hemsterhuis (1721—1790)的观点。

(30) 根据克尔凯郭尔的日记，“绝望的概念”指的是雅各比的论文《论神圣事物及其启示》(Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, 1811)。

(31) “不惜代价”原文为法文à tout prix。

(32) “神的家”(Guds Huus)指教会。《提摩太前书》3:15中说：“倘若我耽延日久，你也可以知道在神的家中当怎样行；这家就是永生神的教会，真理的柱石和根基。”

(33) 关于“是否可以不朽”的问题可能指《申辩篇》。

(34) “现代思想家的三个证明”指关于个体灵魂不朽的争论，而不仅仅指德国黑格尔主义者哥舍尔(Carl Friedrich Göschel, 1784—1861)提出的关于灵魂不朽的三个证明。

(35) “被证明的东西”原文为拉丁文quod erat demonstrandum。

(36) “全体”原文为拉丁文summa summarum。

(37) “苏格拉底式的问题和思想”是对原文det Socratiske (英译the Socratic)的意译。但是《哲学片断》中“喻意”的原话是这样的：“可是，想要‘超越’苏格拉底，当我们在本质上还在讲着和他相同的东西但却还不及他讲得好的时候，这至少不是苏格拉底式的。”

(38) “动力测量仪”原文为Kraftmaaler，测量物理上的力的仪器，主要指用于娱乐目的的测量肌力的仪器。

(39) 关于“所有的知识都是回忆”的命题参《美诺篇》。

(40) “完好的”原文为拉丁文integer，有“未受损害的”、“完好的”、“未被腐化的”、“无可谴责的”等意。

(41) “更高意义上”原文为拉丁文sensu eminentiori。

(42) “信念”原文为希腊文πιστι。此处说的亚里士多德的著作指《修辞学》第一部、第一章(1355a5)。在1833年版的亚里士多德著作德文版中，该词被译为Ueberzeugung(信念，信服，确信)，译者(K.L.Roth)注中还解释说，德文里并无可以贴切对应这个希腊词语的词。

(43) 指《哲学片断》中的“间奏曲”一章。

“最严格的意义上”原文为拉丁文sensu strictissimo。

(44)“海妖的歌声”出自“荷马史诗”《奥德赛》。奥德修斯航行经过大海时听到海妖魅惑性的歌声。他让人把自己绑在桅杆上，水手们则把耳朵堵住。

(45)《误会层出》(Misforstaaelse paa Misforstaaelse)是托马斯·欧沃斯寇(Thomas Overskou,1798—1873)于1828年所作的一出独幕喜剧，该剧在1828至1844年在哥本哈根皇家剧院上演26场。

(46)“一齐”原文为法文en masse。

(47)关于“绊脚石”语出《哥林多前书》第1章第23节：“我们却是专钉在十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人是愚拙；……”。

(48)“最严格意义上”原文为拉丁文sensu strictissimo;“宽泛的意义上”原文为拉丁文sensu laxiori。

(49)“浪子”(forlorne Søn)的比喻出自《路加福音》15:11—32，说的是一家人有两个儿子，小儿子要求父亲分家，并且拿着分得的财产到国外云游，将财产挥霍殆尽。后来他醒悟了，回到父亲身边，父亲仍以仁慈之心接纳了他。

(50)“上帝的旨意”(Guds Raad)，《圣经》用语，指上帝根据自己的意志统治和管理人间。英译本为God's counsel。

(51)关于“送传票的人”的情节出自贺伯格喜剧《格特·维斯特非勒师傅》(Mester Gert Westphaler)第4幕、第11场。理发师格特·维斯特非勒是一个极爱说话的人，有一次他到克里斯托弗的酒馆，因为不停地说话，吓跑了顾客，克里斯托弗因此控告格特因为话多害得他没卖出多少啤酒。“我们很抱歉为这事跑腿”就是送传票的人对格特所说的话。

(52)万花筒发明于19世纪初。在克尔凯郭尔生活的时代，万花筒作为一种观测仪器出现在很多娱乐场所。

(53)“科学院”(Videnskabernes Selskab)指成立于1742年的“丹麦皇家科学院”(Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab)，该院存在至今。

(54)“宝石”暗指耶稣关于珍珠的寓言。《马太福音》13:45—46中耶稣说：“天国又好像买卖人寻找好珠子，遇见一颗重价的珠子，就去变卖他一切所有的，买了这颗珠子。”

(55)“有位教授出版了体系的大纲”可能主要指德国学界的通常情况，一般教授在出版了著作的第一版之后，都会准备出版修订版和最终版本。在丹麦学界，可能具体指马腾森的《道德哲学体系大纲》

(Grundrids til Moralphilosophiens System)。

(56) “现代神话和寓言流派”指对《新约》的神话学的诠释，以青年黑格尔派代表人物大卫·施特劳斯的《耶稣传》(Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 1835—1836) 为开端。书中不再将耶稣的故事视为超自然的或者真实历史性的，而是视为神话。在丹麦，弗里德里克·贝克(Frederik Beck 1816—1861) 受到施特劳斯的深刻影响，于1842年出版论著《神话概念或宗教精神的形式》(Begrebet Mythus eller den religiøse Aands Form)。

(57) “一齐”原文为法文 en famille，克尔凯郭尔将之视为与 en masse 的近义词。

(58) 这里的“取消”是对丹麦文 hæve 的翻译，该词字典义首先是“提高”、“提升”、“升华”的意思，然后才有“取消”、“关闭”、“扔掉”的意思；作为不及物动词，hæve 还有“膨胀”的意思，所以句尾才会有“膨胀物”(Hævelse) 这样的文字游戏。丹麦的黑格尔主义者一般不使用 hæve，而使用 Ophæve，并以之与德文 Aufheben 相对应。

(59) 克尔凯郭尔在日记中指出，“至高无上的思想原则只能间接地(否定地) 加以证明”的认识取自德国逻辑学家灿德伦堡(F.A.Trendelenburg) 的著作《逻辑学》(Logische Untersuchungen) 第2册、第18章“间接证明”，至高无上的思想原则”指关于灵魂、光速、矛盾、善等原则。

(60) ①“时候满足”(Tidens Fylde) 语出《加拉太书》4: 4，保罗写道：“及至时候满足，神就差遣他的儿子……”

②“那个无与伦比的时代”指格伦德威及其言辞。“无与伦比”(mageløs) 一词在书中多次出现，均指格伦德威，不再一一注出。

(61) “不可言说的喜悦”(den uudsigelige Glæde) 语出《彼得前书》1: 8—9，彼得讲到耶稣时说：“你们虽然没有见过他，却是爱他；如今虽不得看见，却因信他就有说不出来、满有荣光的大喜乐，并且得着你们信心的果效，就是灵魂的救恩。”

(62) “真正的令人惊讶的惊讶”(en sand overraskende Overraskelse) 语出海伯格的闹剧《批评家和动物》(Recensenten og Dyret, 1826)。

(63) “取消”是对 Ophæve 的翻译(名词形式为 Ophævelse)，该词的字典义为“毁灭、取消、终止、使无效、放弃、悬搁”。这一段主要考

察丹麦语和德语词汇，为显明起见，译者为这些词汇或者解词加上了双引号。

(64)“扬弃”对应于原文中所用的德文词aufheben。根据上下文，克利马克斯显然不同意丹麦词ophæve直接与德文词aufheben相对应，故文中只有aufheben的时候才译作“扬弃”。

(65)“毁灭”原文为拉丁文tollere;“保留”原文为拉丁文conservare。黑格尔在《逻辑学》中指出：“扬弃在语言中，有双重意义，它既义为保存、保持，又义为停止、终结。保存自身已包括否定，因为要保持某物，就须去掉它的直接性，从而须去掉它的可以受外来影响的实有。——所以，被扬弃的东西同时即是被保存的东西，只是失去了直接性而已，但它并不因此而化为无。”参黑格尔《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆1991年版，第98页。

(66)“德国的一丹麦的哲学家们”指丹麦的黑格尔主义者，例如海伯格，他把Ophæve等同于德文中的Aufhebung，认为它在毁灭中有所保留。

(67)“关于一个字表示两种相反的意义”之说可参黑格尔《逻辑学》。黑格尔说：“一种语言竟可以将同一个字用于两种相反的规定，是很可以注目的事。语言中可以找到自身就有思辨意义的字眼，这对于思辨是很愉快的：德语就有很多这类字眼。”参黑格尔《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆1991年版，第98页。

(68)“满口面粉却要吹口哨”是对丹麦语谚语at have Munden fuld af Meel og at blæse paa eengang的直译，表示不可能同时做两件相反的事情。

(69)文中楷体字“毁灭”原文为拉丁文tollere；楷体“保留”为拉丁文conservare;“消灭”对应于丹麦词tilintetgjøre;“保存”对应于丹麦词bevare。

(70)关于“将某物削减为一个相对的环节”的意义可参黑格尔在陈述了Aufhe-ben的双重含义后所说的：“由于有与无现在只是环节，它们所保持的较细密的意义和表述，必定是从观察实有来的，实有作为统一，其中保存了有与无。”参黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆1991年版，第99页。

(71)“基督教即真理”语出《约翰福音》14：6。耶稣说：“我就是道路、真理、生命；若不借着我，没有人能到父那里去。”

(72) “潜在的”原文为希腊语kata dynamin，是亚里士多德的概念。

(73) “在严格的意义上”原文为拉丁文sensu strictiori。

(74) 把信仰视为“战斗”、“胜利”的言辞可参《约翰一书》

5：4：“因为凡从神生的就胜过世界；使我们胜了世界的就是我们的信心。”同时可参《提摩太后书》4：7，保罗说：“那美好的仗我已经打过了，当跑的路我已经跑尽了，所信的道我已经守住了。”

(75) “女士们先生们”（mine Herrer og Damer）指格伦德威1843年至1844年在哥本哈根的学生宿舍“波赫之家”（Borchs Kollegium）所做系列演讲中的用语。这些演讲于1844年以“为普通人所作希腊和北欧神话与传说的天书”（Brage-Snak om Græske og Nordiske Myther og Oldsagn for Damer og Herrer）为题结集出版。

(76) “罗马人在扎马做出了明证”指罗马将军大西庇阿（Cornelius Scipio Africa-nus，即“征服非洲的西庇阿”，史称“大西庇阿”，公元前236—西元前184/183年）统率罗马军队于公元前202年在非洲的扎马战役（Zama）中打败迦太基名将汉尼拔（Hannibal）军队的故事。这场战役使罗马人以绝对有利的条件结束了第二次布匿战争（the Punic War，该战争是古罗马和迦太基为争夺地中海西部统治权而进行的一场著名战争，名字来自古罗马对迦太基的称呼Punici）。但扎马战役中并无关于士兵被日光刺得不可视的情况的记载，克尔凯郭尔很可能把扎马战役与在南意大利进行的坎尼战役（Cannae）混为一谈。根据李维（Livius）的《罗马史》（Ab urbe condita libri），在公元前216年的坎尼战役中，汉尼拔挫败了罗马军队，原因包括他采用多种灵活战术，以及罗马军队一度迎着刺眼的日光作战。

(77) “30年的战争”（en Trediveaarskrig）是一个固定说法，指德国和奥地利在1618至1648年之间的战争。

(78) “靠水泵抽水使船漂浮”（holde Skibet paa Pumpen）是直译，作为成语，指使某物保持行进状态。

(79) “杂耍诗人”原文写为Vaudeville-Digtere。闹剧（包括歌舞、杂耍等综艺）最早于1825年在丹麦皇家剧院上演，这个文学形式在丹麦最早和最著名的推广者就是海伯格。

(80) 关于盐的比喻出自《马太福音》5：13：“你们是世上的盐，盐若失了味，怎能叫他再咸呢？”而“有位作家”指克尔凯郭尔《论恐惧的

概念》的化名作者Vigilius Haufniensis，即“哥本哈根的首望者”，此处是对其言论的非逐字逐句的引述。

(81)“片断的哲学”(Smule Philosophie)是《哲学片断》(Philosophiske Smuler)的副标题。

(82)“不热不冷的人”语出《启示录》3:15.约翰说:“我知道你的行为,你也不冷也不热;我巴不得你或冷或热!”

(83)“哑弹”对应于klikkende,源自拟声词klikke,也指枪走火、不发火、未射出,描述人时有汉语中“关键时刻掉链子”的意思。

(84)“夫人受梦境困扰”典出《马太福音》27:19.彼拉多坐堂的时候,他的夫人差人来说:“这义人的事你一点儿不可管,因为我今天在梦中为他受了许多苦。”

(85)“洗手”典出《马太福音》27:24.众人在祭司长和长老的挑唆之下喊着要把耶稣送上十字架,“彼拉多见说也无济于事,反要生乱,就拿水在众人面前洗手,说:‘流这义人的血,罪不在我,你们承当吧!’”之后,“洗手”便成为表示推脱责任的成语。

(86)“扶犁”的典故出自《路加福音》9:62.耶稣对一个要先与家人告别再跟随耶稣的门徒说:“手扶着犁向后看的,不配进神的国。”

(87)“花重价买的”典出《哥林多前书》6:20,保罗说:“因为你们是重价买来的,所以,要在你们的身子上荣耀神。”另见《哥林多前书》7:23:“你们是重价买来的,不要做人的奴隶。”

(88)“审判”(Dom)和“分别”(Adskillelsen)语出《马太福音》25:31—33:“当人子在他荣耀里同着众天使降临的时候,要坐在他荣耀的宝座上,万民都要聚集在他面前.他要把他们分别出来,好像牧羊的分别绵羊、山羊一般;把绵羊安置在右边,山羊在左边。”

(89)“我不像那些人”(jeg er ikke som hine)此语可与《路加福音》18:11当中法利赛人的言语相比照.法利赛人祷告说:“神啊,我感谢你,我不像别人,勒索、不义、奸淫,也不像这个税吏。”

(90)此处的希腊诗人指索福克勒斯,所说的悲剧作品指《俄狄浦斯在科罗诺斯》.此则逸事在西塞罗《论老年》(Cato Maior, de senectute)当中有所记载。

(91)“军事顾问马尔库斯”是虚构的人物。

(92)“谈论着生计、妻子、田地和牛群”典出《路加福音》14:18—20中耶稣所说的“大筵席的比喻”.耶稣在法利赛人家做客,说有人大

摆筵席，打发仆人去请客人入座。先有人说家里买了一块地需要照顾，请辞；再有人说刚买了五对牛，请辞；还有人说刚娶了妻子，请辞。耶稣借此比喻说明，关心、算计世俗得失的人不配进入神的国。

(93) “我的审判使命和预言使命”指基督教义中的“基督三重职责说”(Munus Christi triplex)，即基督是预言者、最高牧师以及王(即法官)。

(94) “此前提到的那个星期日”指克利马克斯在弗里德里希花园里的沉思，当时他下决心要使事情变得困难一些。参本书第二部、第二册、第一章《成为主体》结尾处。

(95) “死者的花园”指位于哥本哈根北区的Assistens Kirkegård。该墓园始建于1760年，以缓解过于拥挤的教堂墓地。克尔凯郭尔的家族墓地即位于此。

(96) “上帝之言”原文为Ordet，本义为“话”、“句子”、“诺言”，涉及《圣经》时即指“上帝之言”，指“福音”。

(97) “再见”暗指“在永生中相遇”的早期基督教义。具体参第二部、第二册第一章注(100)。

(98) “著名的武士”指施麦陶(G.W.Schmettau, 1752—1823)伯爵和将军。

(99) 尼罗河是非洲第三大河，全长4160公里。它的入海口于1830年为人所知，发源地在1877年至1879年才被M.Moustier和J.Zweifel发现。

(100) “所有天上的和地上的父亲都出自他”(al Faderlighed kaldes i Himlen og paa Jorden)与丹麦文《圣经》中《以弗所书》3:14—15中的字句完全相同。中译本这段话是：“我在父面前屈膝——天上地上的各家，都是从他得名。”

(101) “白发苍苍、悲悲惨惨地步入坟墓”(bringe mine graae Haar med Sorg i Graven)，与丹麦文《出埃及记》42:38中雅各所说的末句几乎相同。雅各说：“我的儿子不可与你们一同下去。他哥哥死了，只剩下他。他若在你们所行的路上遭害，那便是你们使我白发苍苍、悲悲惨惨地下阴间去了。”

(102) “蓝山”是浪漫主义的术语，有“遥远的”、“不确定的”、“童话般的”含义。

(103) 括号内的话出自莎士比亚《裘利斯·凯撒》第二幕第一场勃

鲁脱斯的台词，但克尔凯郭尔的引文与莎士比亚的丹麦文译本有出入。在朱生豪所译《该撒遇弑记》中，这段话是这样的：“不，不要发誓。……祭司们，懦夫们，奸诈的小人，老朽的陈尸腐肉，和这一类自甘沉沦的不幸的人们才有发誓的需要。……可是不要以为我们的宗旨或是我们的行动是需要盟誓的，因为那无异污毁了我们堂堂正正的义举和我们不可压抑的精神。”参《莎士比亚戏剧朱生豪译本全集》，第16卷，朱尚刚审订，中国青年出版社2014年版，第38页。

(104) “保留心声”原文为拉丁语*reservatio mentalis*。

(105) “币制改革”指丹麦1813年时实施的改革，那次改革使Statsbank（国家银行）倒闭，Rigsbank（National Bank，国有银行）成立。

(106) “怀着爱意”原文为意大利语*con amore*，有“出于纯粹的乐趣”、“因个人享乐之故”的意思。“方法”原文为拉丁文*methodice*。

(107) 此处的黑体为原文所有，这种突出强调的用法在本书中仅此一例。一般需要强调的字都采用斜体，中译本以楷体与之对应。

(108) ①“在真理中生存”原文为*Reduplikationenens N.B.*，其中NB是拉丁短语*nota bene*的缩写，意为“附注”。英译本直译为*the N.B. of reduplication*，比较晦涩。根据《附言》的《集释》卷，这个短语义为“将所思转化到生存中”，“在真理中生存”。

②“内在价值”原文为拉丁文*valore intrinseco*。

(109) “他就在天地万物之中，遍在于天地万物之中”与首版于1791年《福音派基督教教义学生手册》（*Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler*）的内容可相参照。教义手册的编者为N.E. Balles和C.B. Bastholm，故手册被简称为“巴雷斯手册”（*Balles Lærebog*）。该书第一章“论上帝及其性质”第3节中这样说：“上帝无所不在，他以其力量在天地万物间运作。他寸步不离自己的创造物。”

(110) “鸟王”（*Fuglekonge*）指在用枪射杀鸟的比赛中的冠军。此项运动源自中世纪，19世纪时成为哥本哈根市民社会的普及娱乐活动，每年夏季都要举行。胜者被冠以“鸟王”称号，直到第二年新的冠军产生。

(111) “他的不可见性正是他的无所不在”与《巴雷斯手册》中第一章第3节的内容可相参照。手册上说：“上帝是精神，或者不可见的存

在，他拥有理智和自由意志，但却没有躯体，并且不由二者组成。因此他是不能用肉眼看到的，也不能以图像加以表现。”

(112)“世上没有神”(uden Gud i Verden)语出《以弗所书》2:12, 保罗对那些非犹太人的“外邦人”说:“那时, 你们与基督无关, 在以色列国民以外, 在所应许的诸约上是局外人, 并且活在世上没有指望, 没有神。”

(113)“一位希腊作家”应该指柏拉图, 他的对话《斐多》所讨论的就是修辞术。

(114)在克塞诺封的《会饮篇》中, 苏格拉底与克里托布罗斯讨论, 他们哪一个最美。克里托布罗斯把美定义为有实际功效, 于是苏格拉底认为自己应该是最美的, 因为他突出的双目既能直视, 又能侧视; 而他歪向一边的鼻孔则能比别人更好地闻味儿。

(115)“除去世间的罪”语出《约翰福音》1:29, 施洗者约翰说:“看哪! 神的羔羊, 除去世人罪孽的!”

(116)研究者无法找到克尔凯郭尔对苏格拉底相貌描述的文献来源。

(117)①“牧羊人”原文为德文Schäfer, 同时也表示“情郎”。此意源自罗可可时期的牧歌, 其中牧羊人常被描写成充满渴望和期待的恋人, 故译为“含情脉脉的牧羊人”, 使该词的本义与历史语境相融合。

②“友谊协会”(Det Venskabelige Selskab)位于哥本哈根, 成立于1783年, 19世纪40年代某个冬季, 该协会曾组织了一系列舞会和音乐会。很可能当时的芭蕾舞领舞引领时尚, 使得当时男士都穿小鞋。

(118)“知心朋友”原文为德文Busenfreunde。

(119)“庸俗市民”原文写为Spidsborger, 英译为bourgeois-philistine。

(120)哈曼(Johann Georg Hamann, 1730—1788), 德国作家、哲学家, 其晦涩难解的作品与启蒙时代的理性理想相对。他重视开发出对立面之间的悖论性的联系, 例如感性与精神、历史与理性等。他是哲学家雅各比的好友。

(121)米希勒(Carl Ludwig Michelet, 1801—1893)是德国黑格尔主义哲学家, 曾任黑格尔子女的家庭教师, 与黑格尔关系密切。1843年与他人联合创办柏林“哲学协会”, 并担任该协会刊物《思想》的主编。他的著作《哲学体系理论史》(Geschichte der letzten System der

Philosophie) 首次给哈曼在哲学史上留有位置。

(122) “雅各比代表了有激情的情感”一说出处不明，黑格尔、米希勒和小费希特 (I.H.Fichte) 的著作中都无法找到此说法，但黑格尔在《宗教哲学演讲录》(Vorlesungen über die Philosophie der Religion) 中提到雅各比，认为雅各比是直接性知识、信仰知识之派别的领导人。

(123) “代偿”原文为拉丁文satisfactio vicaria。该术语在基督教神学理论中指基督代世人赎罪的和解式的死。

附录 当代丹麦文学之努力一瞥

发生了什么事情？就在我保持这种状态的时候，《非此即彼》出版了。（1）我想做的事情恰好在这里被完成了。想到我庄严的决心，我觉得很不幸，不过我接着这样想：毕竟你并没有向任何人许诺任何事，因此只要它完成了，那也不错。但是事情对我来说越来越糟，因为一步一步地，正当我要开始以行动实现我的决心的时候，一部假名著出版了，它实现了我想做的事情。这一切有着某种奇特的反讽性。好在我从未对任何人讲起我的决心，甚至房东太太也未觉察出什么，因为不然的话，人们就会对我的滑稽处境发笑，因为这的确有些可笑——我下定决心想要从事的事情已经取得了进展，只是非经我手。每次我阅读这样一部假名著作的时候，我都会更加清楚自己想要做的事情，我也因此确信，整个事情有了进展。以此方式，我成为维克多·埃莱米塔以及其他假名作者作品的兴趣十足的、悲喜剧式的见证者。至于我的理解是否是作家本人的，这一点我当然无法确知，因为我只是一名读者。相反，我高兴地看到，假名作者们可能意识到了与作为内心性的真理的间接沟通的关系，他们自己什么都没有说，没有滥用前言对自己的作品进行正式的定位，仿佛一名作家就是纯粹法律意义上自己文字的最佳诠释者；仿佛说一名作家“意欲达到了这了、那了”能够对读者有所帮助似的——当其并未实现之时；或者，仿佛这了、那了必定已经实现，因为作家本人在前言中这样说过；或者，仿佛生存的偏离通过做出最终的决断得到了校正，例如发疯、自杀以及诸如此类的东西，女作家尤其喜欢采用，而且速度非常之快，结果她们几乎以此为开端；或者，仿佛读者为作家服务，而这名读者恰好因为作家的笨拙而确切获悉了关于该书的一切。

非此即彼，这个标题已经很有指示性了，它使感性和伦理生存方式在生存个体身上显现。对我而言，这一点是该书对于思辨思想间接的反驳，思辨思想对于生存漠不关心。该书没有得出任何结论和最终的决断，这正是对作为内心性的真理的一种间接表达，或许以此方式还是对作为知识的真理的一种反驳。书的前言就此说了点什么，但不是以说教的方式，因为那样的话我就会确切地知道点什么；相反，它采用令人愉快的玩笑和假设方式。该书没有作者，这是一种距离化的手段。

“间奏曲”的第一条（上卷，第3页）把生存中的断裂设定为一种诗

人生存的痛苦，这种痛苦持续存在于诗人的生存之中，B 用它来反对 A（下卷，第217页末尾）。^{（2）}全书结尾一句（下卷，第368页）是这样说的：只有那种建设的真理才是为你的真理。^{（3）}这是对作为内心性的真理的本质性断言，由此，其决断性的规定性——建设性的“为你”，即为主体，就成为与所有客观知识的本质区别，就主体自身成为真理的标记而言。

上卷是未能赢得生存的一种生存可能性，一种应以伦理方式加以改进的忧郁。它在本质上就是忧郁，这忧郁非常深刻，尽管它是自情的，它仍然虚妄地为其他人的苦难所占据（《影子戏》），此外它还在欲望、见识和腐化的掩盖之下行骗；只是，欺骗和掩盖同时是它的力量和虚弱，力量表现在想象之上，虚弱表现在赢得生存之上。^{（4）}这是在感性的激情之下的想象性生存，因此它是悖谬性的，并且在时间之中搁浅；这种生存的极致便是绝望。因此，它不是生存，而是朝着生存方向的生存可能性，二者距离非常近，以至于人们几乎可以感受到，每个瞬间是怎样被浪费的，直到现在它仍然没有做出决断。但是，在生存者A身上的生存可能性不会意识到这一点，它以所有骗术当中最微妙的东西、以思想将生存推开。他想尽了一切可能性，但他却根本没有生存。这使得只有“间奏曲”堪称纯粹诗性的宣泄，而其余部分则蕴含有丰富的思想内容，它们很容易骗人，仿佛思考某种东西与生存是同一回事似的。假如有位诗人设计了一部作品，假如他根本没有对此做出思考，那么或许作品本身会将那个古老的误解再次引出。换言之，这里不是讲不成熟的思想与成熟的思想之间的关系，而是说不生存与生存之间的关系。因此，作为思想家，A是先进的；作为辩证法家，他远比B出类拔萃，他拥有理智和精神全部的诱惑性天赋；由此，B有别于他的东西也就愈加清晰了。

下卷是一个伦理个体在伦理力量之下的生存。下卷还推出了上卷，因为A仍会把作为作家视为一种可能性，是下卷真正将上卷展开，然后让它保持原样。伦理个体绝望过（参下卷第163—227页；上卷就是绝望）。^{（5）}他于绝望之中选择了自我（第239页以下），他通过那个选择、并且就在那个选择之中变得坦白公开（参下卷第336页，书中说：这个词尖锐地强化了感性与伦理之间的差别：变得坦白公开是每个人的责任——而上卷则是隐蔽。）^{（6）}他是已婚者（A熟悉情爱领域内的每一种可能性，但却未能真正陷入恋爱，因为就在同一个时刻，他已经在

以某种方式强化自身了），他集中全力反对感性个体的隐蔽，他把婚姻视为坦白公开的生活的最为深刻的形式。通过婚姻，时间对于伦理个体具有了重要性，而获得历史的可能性就是连贯性对隐蔽、忧郁、虚妄激情以及绝望的伦理性的胜利。经过幻影般的图像，经过丰富思想内容的消遣——其展开如果有任何益处的话，就是作家的绝对优点，一个在伦理力量下生存的特定个体出现了。场景转换了，或者更准确地说，现在的场景是这样的：不再是一个由想象所激活、以辩证方式安排好的可能性世界，而是个体的出场。只有建设的真理才是为你的真理，也就是说，真理即内心性，请注意，这里说的是生存之内心性，在伦理的规定性之内。

这场争斗就这样结束了。这本书的优点，假如它有的话，与我无关。如果它有任何优点，它在本质上一定在于不给出结论，而是把一切转化为内心性。上卷中，想象的内心性与强化了了的激情一起幻化为多种可能性，而辩证法则在绝望之中把一切化为无。下卷中，伦理的悲情与安静、纯洁但却无限的激情的决断一起转化为对谦逊的伦理任务的全面把握，并由此建设性地面对上帝和他人敞开。（7）

这里并未采用说教的方式，但这并不是说，这本书没有思想内容；思想是一回事，而在思想之内生存则是另一回事。生存与思想的关系并非像某种思想空洞的东西那样自然而然地出现。它甚至不是一个可以真挚地加以传播和演说的信念，如某君所说的那样；因为信念可以存在于观念之中，因此它很容易多多少少地成为辩证性的真实。不然。在思想中生存，书籍或者著述与任何人都没有有限的关系。在生存中的思想的透明就是内心性。假如，比方说，思辨思想不是以说教的方式背诵“怀疑一切”，而且还获得了一群发誓要以“怀疑一切”来发誓的唱和者；而是尝试让这样的怀疑者在生存的内心性当中出场，以便让人们看到他行动的每一个细节。（8）假如思辨思想真这样做的话，也就是说，假如它开始这样做的话，那么它接下来就会放弃，并且羞愧地看到，所有的诵经者发誓已经实现了的口号对于生存者而言并不是一个无限困难的任务，而是一种不可能性。这一点正是所有沟通的可悲面向之一：一个优秀的沟通者有时为了赢得听众，有时出于虚荣，有时是在思想空洞的状态之下把自己的嘴塞满，结果他不仅在转手之间就做到了一个杰出的生存者在其漫长人生当中可能做的事，而且还做了不可能的事。人们忘记了，对于在生存的透明性之中的普通人来说，生存使得对极简真理的理解变得

十分困难和艰巨。借助结论，人们自欺地想都不想就接纳了一切（我听说有些头撞南墙的蠢货说过：我们不可停留在苏格拉底的无知之上），并且像所有空话连篇者一样告终——他们最终做到了不可能的事。^{（9）}内心性成为事关知识的事，而生存则是浪费时间。于是乎，我们这个时代最平庸的人编纂了点东西，他讲起话来好像已历经一切，人们只有通过观察他写的中间句，才会发现他是个恶棍。于是乎，我们这个时代仅仅以二流希腊哲人那样的充足能量生存的人就会被视为恶魔。人们可以背诵出痛苦和苦难的法则，还能背诵出坚定不移的神圣法则。所有人都在背诵，如果有人为了某个想法而将自身暴露于一种微小的不愉快之中，人们就会视他为恶魔或者蠢货。这是因为人们知道一切，为了不滞留于此，人们还知道，他们什么都不能照着做，因为凭借外在的知识，人们身处七重天；而当他们开始要做事的时候，他们就会变成一个可怜的、单个的生存者，一再跌倒，只能年复一年地缓慢前行。的确，如果人们能够偶尔以宽慰之心回想起凯撒火烧整个亚历山大图书馆这件事的话，他们或许会带着良好的意图真心希望人类再次把那种过量的知识清除干净，那样人们就能获知，像人一样生活意味着什么。^{（10）}

《非此即彼》恰恰是以建设性的真理告终的（但却没有为字句加上着重号，更没有采用说教方式），这一点给我留下了深刻的印象。我愿意看到这一点更明确地被强调，为的是使通往基督宗教的生存之路上的每个特定的点都变得清晰。因为作为内心性的基督教真理也是建设性的，但这并非意味着，每一种建设性的真理都是基督教的；建设性是一个更为宽泛的范畴。我再次在此集中精力，但是发生了什么呢？正当我要开始之际，《克尔凯郭尔博士的两则建设性演说》于1843年出版了。^{（11）}随后又出版了《三则建设性演说》。^{（12）}“序言”重申，这不是布道辞，对此我要无条件地抗议——如果没有其他人这样做的话，因为这些演说只采用了伦理的内在性范畴，而不是悖论中的经双重反思的宗教范畴。^{（13）}如果不想在此引起语言混乱的话，那么布道辞必须限定在宗教—基督教的生存之内。现在我们时而会听到一些布道辞，它们根本就不是什么布道辞，因为它们采用的是内在性范畴。或许博士想间接地使这一点明晰起来，他想通过纯粹哲学的方式，看看人们在建设性当中能走多远，因此建设性演说必定有其有效性。但是作者对这一点的间接强调帮助了那个我以可笑的方式所称之我的事业，因为一说到做事我总是来迟一步。但是，奇怪的是，据博士告诉我的，有些人理所当然地

把这些演说当作布道辞，甚至想要以此向这些演说致敬，就好像建设性演说与布道辞的关系犹如地方法院法官与高级法院法官的关系似的；就好像为了向地方法官表达敬意，人们称其为高级法院法官，但他却只是一名地方法官而已。（14）相反，另有一些人反对这些建设性演说，说它们不是真正的布道辞，这就好像对一出歌剧提出异议，说它不是悲剧一样[38]。（15）

《非此即彼》中的伦理者通过绝望拯救了自身，在坦白公开之中终结了隐蔽，但是我心中却有点疑虑。为了有别于思辨思想，他在真理的内心性之中定义自身，他没有采用“怀疑”，而是采用了“绝望”，但却使之呈现出了这样的面貌：通过绝望，在绝望自身之内，他几乎是一口气地找到了自己。（16）如果要想搞清这种疑虑针对《非此即彼》的哪些方面，这本书就应该以宗教而非伦理为目标，而且应该立即说出来，根据我的意见，应该连续不断地说出来。这疑虑迄今丝毫未被触及，而这又与我的意图相一致。至于作家本人是否明确这一点，我自然无从知晓。这疑虑在于，伦理的自我可以在绝望之中以内在性的方式找到，通过对绝望的忍耐，个体最终赢得了自身。诚然，他采用了一个自由概念——选择自身，它看似清除了或许很多人并未十分留意的难点，因为以哲学的方式，人们“一、二、三”地怀疑一切，然后找到了真正的开端。（17）但这毫无用处。当我绝望之时，我是在使用我的自我绝望，因此，我的确能够靠我的自我对一切感到绝望，只是当我这样做的时候，我无法靠我的自我返回。在这个决断的时刻，个体需要神的帮助。为了达到这一点，人们首先应该理解感性生存和伦理生存的关系，这是完全正确的；也就是说，通过存在于激情和内心性之中，人们的确会对宗教以及对跳跃有充分的意识。

再进一步，真理是内心性，真理是建设性，在这个定义成为宗教性的定义之前还需做进一步的理解，更别提它成为基督宗教的了。所有建设性思想都是如此，它首先引出的是必要且充分的恐惧，不然建设性就只是一种想象。伦理者怀着无限的激情在绝望的瞬间从那种恐惧之中选择了自我——他的自我、他的生活、他的现实性都在感性的梦幻之中，在忧郁和隐蔽之中。结果，来自这个方面的恐惧不再成其为问题，情形转变为生存个体身上的伦理的内心性。恐惧应该成为对内心性的一种新定义，以之个体在一种更高的境界中重返那个点——即伦理生活的坦白公开再次成为不可能。只是，那种关系因此被颠倒了：之前帮助企及坦

白公开的伦理（其时感性是障碍）如今成为障碍，而帮助个体企及超越于伦理之上的更高的坦白公开的则是其他的东西。

对于怀着无限的激情以内心性去把握伦理、责任和普遍的永恒有效性的人来说，无论在天上、地上还是深渊中，都找不到可与当伦理成为诱惑时所面临的冲突相比的恐惧。（20）但是，每个人都会面临这种冲突，即便不是以其他的方式，也是因他用宗教的方式与宗教范式建立关系。这也就是说，宗教范式是不规则性，但它仍然应该成为范式（如同上帝的无所不在性就是不可视性，启示就是神秘）；或者说，宗教范式表达的不是普遍性，而是具体的东西（通过求诸，比方说，幻觉、梦境等具相），但它仍然应该成为范式。（21）只是，作为范式恰恰意味着要适用于所有人，而成为所有人的原型只能通过成为所有人之所是或者应是的方式来实现，也就是说，成为普遍性；宗教范式恰恰与之相对立（不规则性和具相性），悲剧英雄表达的才是适用于所有人的普遍的常规倾向。

对我而言这一点已经清楚了，我只是在悲情之中等待着精神的帮助，以便使之显现在生存个体的身上。说教的方式在这里是行不通的，因为根据我的理解，当今时代的不幸恰恰在于，它知道得太多，但却忘记了何谓生存，何谓内心性。表达形式相应地必须是间接的。在此我又要以另一种方式讲述相同的东西，因为涉及内心性时这是恰如其分的。幸运地有很多事可做的人很容易成为娱乐性的人物。他做完了中国，就可以做波斯；学了法语，就可以开始学意大利语，然后从事天文学、兽医学等等，并且总能确保自己被视为一个伟大人物。但是内心性并没有那种唤醒感官的惊讶的维度。因此，恋爱中的内心性肯定不是说要跟丹麦女郎结七次婚，然后再跟法国女郎、意大利女郎等等结婚；而是说要爱同一个人，并且在这同一种爱之中不断获得新生，结果这爱不断处于新的情绪和充沛的激情之中，换用沟通方式来说，就是不断处于无穷的、崭新且丰富的表达方式之中。内心性是不能直接沟通的，因为直接地表达恰恰意味着外向性（其方向是向外的，而非向内的）；内心性直接被表达出来根本不是内心性存在的证据（直接的情感宣泄绝非某人拥有情感的证据，其对立形式的张力才是内心性的动力测量仪）；对内心性的接受也非对所沟通内容的直接重述，因为那是回声。但是，对内心性的重复是那种回响，其时被言说的东西消逝了，就像马利亚把那些话深藏于心底之时一样。（22）但是，就人与人之间的关系言，即使这一点

也没有真正表达出对内心性的重复，因为马利亚把那些话当作宝贝藏在了善良之心的美好背景之下，但内心性却是，当所言之事隶属于听者之时，它仿佛就是听者自己的东西——如今它就是听者自己的。以此方式进行的沟通就是顺从的内心性的完美胜利。因此，无人像上帝那样无可奈何；因为他创造性地进行沟通，通过创造，他给予了与其自身直接相对的独立性；一个人所能做的最为顺从之事便是，承认每个人身上被给予的独立性，并且尽其所能地、真正地帮助他人保持之。但是，我们这个时代并不谈论这类事情，如人们所说的，“为真理赢得某人”是否合法；如某君有真理要传播，假如他还掌握劝说的艺术，善识人心，搞突袭时能别出心裁，缓速捕获时能精打细算，他为真理赢得追随者而运用这些才能是否合法。或者说，他谦卑地面对上帝，以这样的情感爱着人类——上帝并不需要他^[39]，每个人在本质上都是精神。他没有舒舒服服地拥有一帮追随者，他运用这些才能恰恰是要阻止直接性的关系的出现。他出于责任心容忍自己被指责为“随意”和“缺乏严肃性”等等，因为他真正地约束自己，他把自己的生命从最为可怕的谬误当中解救了出来——拥有追随者。

如我所说，我已经捕捉到了那种内心性的最为可怖的冲突，我只在静候精神的帮助——发生了什么呢？与这些假名作品相关，克尔凯郭尔博士和我肯定以各自的方式成为了可笑的人物。我静坐此处，不断地有意从事假名作者所做之事，这一点肯定无人知晓；而每当这样一部假名作品出版之时，克尔凯郭尔博士都不得不遭罪。⁽²⁶⁾有一点是确定的：为使某君趋于高贵和善良，假如在学究茶会和其他友善社团里道出一切，假如申斥的可怕性、指责的严厉声调以及谴责的评判真能使他受益；那么，他在短时间内就应该成为一个非同寻常的大好人。通常，一位教师总会有几个弟子需要教导，于是他就处于一个令人羡慕的地位——他拥有一个由男女老少、有知者和无知者以及扫烟囱的人组成的受到高度尊敬的同时代者群体，所有这些人都关心着此君的改善。遗憾的是，惩戒以及所有旨在使理智和心灵趋于高贵的论调都会当他不在场时发生和道出，从未在他在场时出现；否则真会因此发生点什么。

发生了什么呢？《畏惧与颤栗》出版了。⁽²⁷⁾不能公开，隐蔽，在这里就是恐怖；相比之下，感性的隐蔽只是儿戏。

把这种生存的冲突在生存个体身上表现出来是不可能的，因为冲突的困难之处在于，尽管它抒情地把至上的激情宣泄出来，但是在辩证的

意义上却又把这种表述拉回到绝对的沉默之中。因此，“沉默的约翰尼斯”本人没有被塑造成一个这样的生存者，他是一名反思者，他以悲剧英雄作为出发点，以兴趣作为边界，以宗教范式的不规则性作为目标，持续不断地与理智相碰撞，同时抒情性又从退缩中弹出。（28）约翰尼斯把自己塑造成这个样子。把这本书称作“一个崇高的谎言”，就像作家明斯特在联想到雅各比和苔斯德蒙娜时所说的那样，这一点对我来说意味深长，因为这说法本身即包含了一个矛盾。（29）对于这些阶段的每一种展示来说，形式的对立是完全必要的。在直接沟通的形式之下，在喊叫的形式之下，《畏惧与颤栗》毫无意义，因为直接沟通所指示的方向是向外的，趋向于尖叫，而非向内步入内心性的深渊，但《畏惧与颤栗》只有在深渊中才是可怕的，它只能采用欺骗的形式。当然了，我并不确切地知道“沉默的约翰尼斯”的实际情况，因为我并不认识他本人；而且即使我认识他，我也不会认为他会采用直接沟通的方式使自己出丑。

伦理是诱惑；人与神的关系生成了；伦理性的绝望的内在性断裂了；跳跃被确立；荒谬就是通告。

在我理解了这一切的时候，我想为谨慎起见，最好是确保已经企及的东西不会因一次突袭而化为乌有，结果隐蔽成为人们所称之为的隐蔽，带点感性；信仰成为人们所称之为的直接性，比如说变幻莫测；宗教范式成为人们所称之为的原型，比方说，一个悲剧英雄。（30）接着发生了什么呢？就在同一天，我收到了瑞兹出版社寄来的书——《重复》。（31）它没有说教，远非如此，恰如我所希望的，因为在我看来，我们这个时代的不幸就在于所知太多，但却忘记了何谓生存，何谓内心性。在这种情况下，沟通者知道如何抽身就是可取的，而为此采用一种令人困惑的对立形式也格外有用。康斯坦丁·康斯坦蒂乌斯所写的是“一本怪书”，如他所说。（32）“重复”在根本上是对内在性的表达；结果，人们终止了绝望并且拥有自我，终止了怀疑并且拥有真理。康斯坦丁·康斯坦蒂乌斯，一个感性的诡计多端的人，他通常不会因任何事情而绝望，但却因重复绝望，而且书中的“年轻人”形象表明，如果“重复”出现，它应该成为一种新的直接性，因此它本身就是借助荒谬之力的运动，而目的论意义上的悬搁就成为一种严峻考验。（33）反过来，严峻考验与宗教范式的不规则性相呼应；因为从伦理的立场出发，这类考验是不可思议的，因为伦理恰恰在于其因持续有效而具有的普遍有效性。严峻考验是宗教范式的最高程度的严肃性，而对于单纯的伦理性而言，这

种考验只是个玩笑，在考验中生存也绝无严肃性可言，它只是个滑稽的主题，不可捉摸，以至于至今尚无诗人运用它从而把意愿的匮乏描写到几近疯狂的程度，就好像某人会为考验而结婚似的，凡此等等。但是，宗教生活最高程度的严肃性是以玩笑为标识的，这一点同范式的不规则性或者特殊性、上帝的无所不在之不可视性、以及启示就是神秘如出一辙。

《重复》一书在扉页上题有“心理学试验”的字样。（34）这是一个双重反思的沟通形式，这一点对我很快就变得清晰起来。沟通以试验的形式发生，它为自己创造了一个对立面，而试验在读者和作者之间设立了一道鸿沟，设立了他们之间内心性的差别，使得直接性的理解成为不可能。试验是对沟通有意识的、戏谑性的撤销，这一点对于一个为生存者而写作的生存者来说从来都是有意义的，他唯恐这关系会转变成一个背诵者为其他背诵者而写作。设若某君金鸡独立，或者以一种奇怪的舞蹈姿势挥舞他的帽子，并且在这种姿势下宣讲某种真理，他为数不多的听众将会分成两类；他是不会获得很多听众的，因为大多数人会立刻弃他而去。第一类人会说：他这样打手势，他讲的怎么可能是真的？第二类则会说：不管他做环跳、还是以头着地、还是做侧手翻，他说的是真话，我会把这些话占为己有并且让他离开。（35）试验的情形亦然。如果所写内容对于作者来说是严肃的，那么本质上他将为自己保有这种严肃性；如果接受者将之理解为严肃，那么在本质上他是自己要这样做，这一点正是严肃性之所在。在初级教育中我们就分清了“背诵”和“智性练习”之间的差别，这种差别对于体系化的“背诵”来说常常是显著的。

（36）试验的中间状态鼓励二者的内心性在内心性之中彼此分离。这个形式完全赢得了我的赞同，我认为自己还发现了一点，即这些假名作者全都以生存为目标，以此方式，他们保持了对于思辨思想的间接的反驳。当人们知道一切、但却是以背诵的方式知道一切的时候，试验就是一个极好的探索形式；人们在这种形式之下能说出他所知道的东西，但他自己却并未认识到这一点。后来又有一位新的假名作者“沉默寡言的兄弟”，他指示出了试验在感性、伦理和宗教作品中的位置。（参《人生道路诸阶段》，第340页以后，第3小节。）（37）

至于《畏惧与颤栗》和《重复》是否在其他方面有价值，我无法决定。如果它们有价值的话，那么评判的标准一定不在说教式的段落重要性之上。如果我们这个时代的不幸在于遗忘了何谓内心性，那么，人们

就不应为段落吞噬者写作，而应在生存令生存个体感到困惑的时候将其痛苦展现出来，这一点与安坐在壁炉旁的角落里背诵着“怀疑一切”完全不同。（38）因此，如果作品想有所意味的话，它应该持续地拥有激情。康斯坦丁·康斯坦蒂乌斯甚至采用了一个爱情故事，就其与何谓生存的关系而论，爱情故事永远都是一个有用的主题，尽管在哲学的意义上，就其与背诵的关系而言，这是愚蠢的。他采用了订婚的情节，对此我完全赞同。当我们说两个人彼此相爱的时候，只有那些阅读小说的老手才会习惯于并且从乌合之众对“爱”这个字眼所进行的低级下流的解读当中取乐。婚约是一桩誓言，解除婚约就是解除誓言，这里并无任何会使一位女士脸红的秘密脚注。由此并不能说订婚应该具有更随意的色彩，相反，婚约的严肃性和解除婚约的可怕性将变得更清晰。在小说中，男主角使其情人怀孕后抛弃了她，把这叫做誓言，叫做解除誓言，这是轻率的，并且是不道德的，尤其是它会阻碍人们做进一步的辩证思考。对这类行为不能进行思辨处理，因为健全的常识很容易就会告诉我们，这里至少犯下了四宗罪：使少女怀孕（即使他后来与少女奉子成婚，但这仍是一宗罪），因此使孩子成为非婚生子女（即使他后来做了校正，但这仍是一宗罪），遗弃母亲，遗弃孩子。（39）随后，小说的男主人公很可能会遇到一位新情人，尽管这个新的关系成就了一桩美好姻缘，但依《圣经》之言，他仍然犯了通奸罪，而且他把被遗弃者的婚姻——假如她步入婚姻殿堂的话——转变成为通奸，根据《圣经》的教导。（40）就此而论，我能够很好地领会为何要选择订婚故事，[40]这故事后来还被“沉默寡言的兄弟”所采用。毁约情况越纯粹，其时那种根本的可怕性生长且扩大着，辩证法就越能有所发现。但是，对最适合在第二刑事法庭来处理的事务进行辩证思考，甚至采用了一丁点可怜的辩证法而让主人公成功逃脱——这事须交给小说家去完成。（41）小说作家会把订婚视为无意义之举，以至于他根本不会想着要去理解一桩毁约事件。假名作者们运用辩证法正是为了使事情尽可能地可怕，主人公正是通过那种激情而成为主人公——怀着激情，他在自身之内理解那种可怕性，并且视之为对自己的生命具有决断性的意义。此事的纯洁性在于，毁约应在一种目的论悬搁的意义上进行把握；英雄的纯洁之处在于，他是在激情的极致之下意愿为之；他所受的苦难之一便是他自己洞悉到，他的生活对于绝大多数人而言变得了无意义，通常而言，这些人对伦理和宗教的理解与大多数小说家并无二致。在伦理和宗教的意义上，一个人并不非因

其成为能够轻松对待一切事物的快乐的人而成为英雄；相反，一个人成为英雄是因其把生活视为无限地沉重，不过请注意，不是以无谓的女性尖叫的方式，而是以内心性的坚忍为之。

但是，严峻考验（关于它的辩证法可参考《重复》）是一个通道，被考验者将返回到伦理性的生存之中，尽管他持有关于可怕性的永不磨灭的印记，当被考验者白发苍苍之时，这印记会比他的白发所勾起的对那可怕的和有生命危险的瞬间的回忆更具内在性。伦理的目的论悬搁应该拥有一个更为确定的宗教性表达。伦理连同其无限的要求存在于每个瞬间，但个体却没有能力实现之。个体的这种无能为力不应被理解成在通达理想之时的不懈奋斗的非完满性，果若如此，悬搁就未被设定，就像说某君办事平庸被暂时停职一样。这里所说的悬搁存在于，个体发觉自身正处于与伦理的要求正相反对的状态之下。因此他根本无法开始，他时刻处于这种状态之下，越来越被阻碍着而不能开始——他与现实性的关系不是一种可能性，而是一种不可能性。于是乎，个体以最可怕的方式被暂停伦理之职，他在悬搁之中与伦理是异质的，但是伦理对于个体仍然拥有无限的要求，并且每时每刻都在向个体提出这要求，因此，异质性每时每刻都被更明确地标记为异质性。亚伯拉罕在考验中（上帝考验一个人是在《创世记》中亚伯拉罕受考验的意义上）与伦理不是异质的；他原本可以很好地将伦理付诸实践，但却为那种更高的东西所阻——它通过绝对地突出自身的方式而把责任的声音转变成一种诱惑。（42）一旦那种更高的东西解放了被考验者，一切都将回归正常，尽管那种可怕性将永远留存，哪怕它可能只发生了十分之一秒。悬搁持续多久并不重要；它存在才是具有决定意义的。但是人们并不关心这类事情。布道辞随意使用“严峻考验”这个范畴（在严峻考验中，伦理就是诱惑），它绝对地混淆了伦理以及总体而言的全部直接性的人类思想，结果一切都仿佛趋于虚无——但它也不会更多。

现在的情况有所不同。责任就是绝对，责任的要求就是绝对，但个体在将之付诸实践时却受到了阻碍。的确，以一种令人绝望的讽刺的方式，他好像通过与责任的异质关系被免除了责任（其意与《圣经》所说的免于上帝律法的约束相同）。（43）责任对他的要求越深刻，可怕的豁免对他就越清晰。那种可怕的对实践伦理的豁免，个体与伦理的异质关系，对伦理的悬搁，这就是一个人身上的罪的状态。（44）

罪是对宗教生存的一个具有决定意义的表达。只要罪未被设定，悬

搁就只是一个转瞬即逝的环节，结果它或者消失，或者作为完全的不规则性而居于生活之外。但是，罪是宗教生存的决断性的起点，它不是某种事物之内的一个因素，不在另一种事之序之内，它本身就是宗教性的事之序的开端。罪没有出现在任何一部假名作品之中。《非此即彼》中的伦理者令个体以悔悟的方式脱离其与族群的连续性而与绝望的行为相伴，由此他的确给予了“选择自我”这一伦理范畴一丝宗教的意味，但这是软弱无力的，他这样做的根据无疑在于他要保持这部著作的伦理性——这一点似乎与我的意愿是一致的，也就是说，为了使每个因素都清晰起来。（45）《非此即彼》结尾处有言曰：“在上帝面前我们一无是处”。（46）这里蕴含的建设性观点并不是对作为根据的罪的定义，而是在有限与无限之间的一种错位，它的提出是为了使与无限的和解在热情中得到平息。这是有限者（在自由的境界中）向着上帝所发出的最后的、热情洋溢的呼唤：“我无法理解你，但是我愿意爱你，你总是正确的。是的，尽管在我看来你不愿意爱我，但我仍然愿意爱你。”因此这个主题就成为这样：建设性的意义居于思想之中，等等。建设性意义不是通过消除误解而求得，而是通过热情地意愿承受误解而求得，最终，勇气仿佛消除了误解。——“罪”在《畏惧与颤栗》中不时被采用，用以揭示亚伯拉罕的伦理悬搁的意义，但仅此而已。

当《忧惧的概念》一书出版时，事情就是这样。这是一本就原罪的教义问题所做的单纯的、具有指示性的心理学考察。（47）诚如《非此即彼》所保证的那样，目的论的悬搁不应与感性的隐蔽相混淆。同样，目前这三部假名著作保证，罪——如果它被提出来的话——不应与这个、那个东西相混淆，不应与虚弱和不完美相混淆；对罪的忧也不应与所有这些东西相混淆——叹息和眼泪，甚至是为我们自己恸哭，为我们自己涌出的泪泉；在罪中所受的苦难也不应与任何东西相混淆。对于整个生存境界来说，罪是决定性的，它在最严格的意义上是宗教性的。正因为在我们这个时代人们所知过多，结果很容易在言语的混乱之中使一切混淆。感性的人把最具决定意义的基督宗教的概念用于俏皮话之中，而牧师则把它们用于像公文那样的毫无思想性的东西之中——它对内容漠不关心。

但是，如果我们这个时代的不幸在于它所知甚多，但却忘记了何谓生存，何谓内心性；那么，罪不能在抽象概念中加以把握这一点就是意义重大的。在抽象概念中，罪根本不可能被把握，也就是说这是决定性

的，因为罪与生存有着本质性的关系。因此，该书成为一种心理学的考察是很好的，它自身即阐明，罪不可能在体系中找到位置，很可能就像灵魂不朽、信仰、悖论以及诸如此类的东西一样，罪在本质上与生存相关联，生存恰恰为体系思想所忽略。人们不会通过“忧惧”思考段落的意义，而会思考生存和内心性。《畏惧与颤栗》展示的是受目的论悬搁的人在经受上帝考验时的状态；同样，忧惧就是受目的论悬搁的人在那种令人绝望的免于实践伦理之时的灵魂状态。当真理就是主体性的时候，作为忧惧，生存个体身上的罪的内在性与真理存在着最大可能的距离，同时那也是最为痛苦的距离。

我不想进一步涉及该书的内容了。我不断提及这几部作品，是因为它们演化出了将我所拥有的理念付诸实践的诸环节，我以某种反讽的方式被免于实现这个理念。就在我这样看待这些作品的时候，一桩崭新的怪事出现了。如同以扫和雅各的预言——大的将要服事小的，结果，那些大部头假名著作要服务于我的《哲学片断》。（48）但是我不想那么专横，我宁愿说，这些著作有自己的意义，同时它们对我片断式的作品也是有意义的。

顺便提一句，《忧惧的概念》在根本上有别于其他假名著作，它的形式是直接性的，甚至还带点说教性。或许作者认为，就在这一点上，在能够转到向内心性沉潜之前，只有知识的传播才是必要的；而向内心性沉潜的任务属于那个在本质上求知的人，但他不仅仅要有知识，更要被影响。相比于其他假名著作，这部作品所带有的些许说教形式无疑就是它为大学编外讲师所青睐的原因。（49）我并不否认我把这种好感视为误解，因此，一本归在尼古拉斯·诺特本尼名下的令人愉快的小书的同时出版令我很高兴。（50）通常而言，假名著作是会被归于某位作者的。如今，所有一度希望拥有一位说教式作者的人会因看到这部轻松之作源于同一人之手而立刻放弃这个希望。（51）

于是，终于轮到我的《哲学片断》了。（52）现在，生存—内心性是那样被规定的：基督教—宗教只有在没有立刻与任何其他东西相混淆的情况下才能被提出。但是还有一点。克尔凯郭尔博士的建设性演说一直与那些假名著作步调一致，这在我看来就是在暗示，他在保持一致的步调，而且给我留下深刻印象的是，最近的四篇演说采用了一种谨慎而隐约的幽默色彩。（53）通过内在性企及的东西可能都会以这种方式告终。尽管伦理的要求是有效的，尽管生活和生存被强调为一个艰难历程，但

是决断尚未被置于悖论之中，那种通过回忆向着永恒的形而上的撤退一直都是可能的，它给内在性以一抹幽默的色彩，这幽默就是无限性在永恒决断的背后对一切的取消。^[41]生存（也就是说，去生存）的悖谬性的表达是罪，作为悖论的永恒真理在时间中生成，简言之，那些对于基督教—宗教具有决定意义的东西在建设性演讲中是找不到的。有些人依博士所言，认为我们可以很好地把这些演讲称为布道辞，另一些人则持反对意见，认为它们不是真正的布道辞。当幽默利用基督教范畴的时候，幽默就是对基督教真理的错误再现，因为幽默与反讽之间并无本质差别，但它却与基督教有着本质差别，并且这种差别与反讽与基督教之间的差别并无二致。幽默只是表面上有别于反讽，它只是表面上占有了全部基督教的东西，但却没有以决断的方式占有之（但是基督教恰恰在于决断和决断性）；而对于反讽而言的本质性的东西，即回忆从时间当中抽身而返诸永恒，它对于幽默也是本质性的。表面上看，幽默比反讽给予生存以更重要的意义，但是，内在性是包罗万象的，比之于基督教的质的决定性，无论多少都是一种正在消失的量。^{（54）}因此，幽默在界定基督教方面成为最后的出发点。当幽默利用基督教范畴的时候（罪，对罪的宽宥，和解，在时间中的上帝，等等），幽默不是基督教，而是一种异教式的思辨，它得以获知关于基督教的本质性的全部。它可以欺骗性地靠近基督教，但是，在决断占领之处，在生存俘获生存者之处，就像一旦出牌便不可收回那样，他必须停留在生存之中，而他身后的回忆和内在性之桥将被斩断；当决断在瞬间出现之时，当运动向着在时间中出现的永恒真理前进之时，幽默并未到场。现代思辨思想在以同样的方式行骗。不过，我们甚至不能说它行骗，因为很快就没有人去欺骗了，而且思辨思想是诚心诚意这样做的。^{（57）}思辨思想在理解整个基督教的时候创造了壮举，只是请注意，它不是以基督教的方式、而是以思辨的方式理解基督教，这恰恰是对基督教的误解，因为基督教与思辨思想正相对立。——当克尔凯郭尔博士称那些建设性演说为《建设性演说》的时候，他非常可能知道他在做什么，知道他为什么没有采用基督教义的范畴，没有提及耶稣基督的名字等等，当今时代人们都是随意使用这些东西的，尽管这些范畴、思想以及再现时的辩证性都只是内在性的。如同那些假名著作，除了它们直接所为，它们都在间接地反驳思辨思想；这些演讲辞亦然，不是因为它们不是思辨性的——它们恰恰就是思辨性的^[42]，而是因为它们不是布道辞。假如有作者称之为布道辞，

那么他就是多嘴多舌之流。它们是建设性演讲辞，作者在“前言”中重申：“他不是教师”，而且演说不是“为了建设”，其目的论的意义通过这个范畴早已在“前言”中被幽默地取消了。它们“不是布道辞”；换言之，布道辞是与基督教相呼应的，牧师与布道辞相呼应，一名牧师本质上是通过领受圣职而成其为所是，领受圣职是教师在时间中的悖谬性的转变，以之他在时间中转变为某种不同于从天才、才干和天赋等东西之中内在地发展出来的所是。（58）当然没有人能够永远领受圣职，或者从一出生就能回忆起自己曾领受圣职。从另一方面说，领受圣职是“不可磨灭的印记”，这一点无非意味着时间在此再次对永恒具有决定意义，而回忆向永恒的内在性撤退则被阻止。（59）反过来，基督教发出的提醒是与领受圣职在一起的。（60）这一切是否正确，思辨思想和幽默是否不正确，这完全是另外的问题。但是，即使思辨思想在很多地方都是正确的，它试图装扮成基督教这一点却永远是错误的。

接着，我和我的《哲学片断》出场了。在这本小册子里，我是否成功地以间接的方式使基督教与生存建立了关系，是否通过间接的形式使基督教与有学识的读者建立了关系——这位读者的不幸或许恰恰在于他所知甚多，对此我无从判断。这一点不可能以直接沟通的方式达成，因为直接沟通只能与趋向知识的接受者建立关系，而不能本质性地与生存者建立关系。直接沟通或许能够掀起一点轰动，但是轰动与生存无关，它毋宁与闲谈相关。在所理解的东西之中生存是不可能直接地传达给一个生存者的，甚至连上帝也做不到，更别提凡人了。如前所述，这本小册子是否成功，我无从判断，我自己也不想费事地发表评论，要做到这一点相应地就要采用双重反思的间接形式。我目前的处境就是，我与所有人意见相同，这很少发生在我头上。假如没有人愿意写书评，那我也不愿意[43]。（62）假如它成功了，那很好；假如它不成功，好吧，这不幸没那么严重，这样的小册子我很快就能写好。如果我清楚地意识到，我甚至不能以某种方式通过制造困难而造福于我的某些同时代人的话，这个令人痛苦的意识就会使我免于费时费工地从事写作了。

不过我真的想知道我是否被误解，是否在读者身上预设了某些东西，并且是错误地预设了它们。我乐于完全地坦诚：我通过这本书所呈现的关于沟通的想法，与我通常就此论题所见到的东西截然不同，与人们于沉寂之中默认的东西截然不同。间接沟通使沟通成为了一门艺术，其意不同于人们通常所认为的沟通者把沟通的内容提供给了有知者，这

样对方就能对之进行评判；或者提供给了无知者，这样对方就能获得知识。可是无人关心下面的情况，那种使沟通辩证性地困难的情况——接受者是一名生存者，这正是本质之所在。在大街上拦住一个人，站在那里与之谈话，这比不上在行走中与一位过路人说话那么困难，其时他没有驻足或者阻止路人行走，没有引对方走上跟自己相同的道路的想法，而只是促使对方走自己的路。生存者之间的关系也是如此，当沟通涉及到作为生存——内心性的真理的时候。就我的引起异议的沟通观念而言，有时我会想，关于间接沟通之事能否直接地被表达。虽说苏格拉底通常对于发问和回答之事（这就是一种间接的方法）十分严格，因为那种冗长的谈话、说教式的演说以及背诵只能导致困惑，但我看到，有时他自己也在滔滔不绝地讲话，而且认为其根源在于，在对话能够开始之前，他与之进行对话的人需要某种启迪。比方说，他在《高尔几亚》里就是这样做的。但是对我来说，这是一种不一致，是耐心的缺失，它害怕人们在开始相互理解之前需要过多的等待；因为通过间接的方法人们会企及同样的东西，只不过要慢些。但是，当理解就是内心性的时候，快速对于理解毫无价值。我认为这样会更好：人们真正地各自独立地在内心性之中相互理解，尽管这一切来得慢些。的确，尽管这一切从未发生，因为时间流逝了，沟通者在无人理解的情况下被遗忘，但对我来说这是与沟通者相一致的，即他没有为了得到他人的理解而做出一丁点调整，而且他全面地留心不让自己在与他者的关系中变得举足轻重，后者远离内心性，其本性是外在的、吵闹的。当其如是行动之时，他会在这样的评判之中得到慰藉——神评判，不允许他赢得某人，而只让他尽其所能地徒然劳作，让神来评判这一切是否有意义。无疑，这比好事者对神所说的话更会令神愉悦。好事者对神说：“我为你赢得了一万名追随者。有些是我因世界的苦难而悲泣、并且警告世界不久将毁灭的方法赢得的；有些是我用打开光明的、微笑的前景的方式赢得的，如果他们听从我的教导的话；其他人我用了其他的方法，打倒一点，增添一点。他们全都成了追随者，一般水平的追随者。的确，如果在我有生之年，你降临尘世来视察的话，我会用众多追随者的景象迷惑你的眼睛，就像泡特金迷惑叶卡捷琳娜一样……”（68）是的，就像泡特金迷惑叶卡捷琳娜，以完全相同的方式，也就是说，借助戏剧舞台的布景，以此一万名真理的追随者也就成为了戏剧化的消遣。

主体性、内心性即真理，这是我的论题。我曾经试图揭示出，在我

看来，这些假名作者们是如何努力朝着这个论题前行的，其极致就是基督教。在基督教之外仍有怀有内心性生存的可能性，别的不说，希腊人已经充分揭示出这一点。但是在我们这个时代，事情好像走到了这步田地，我们都是基督徒而且了解基督教，结果我们很少能碰到一个跟异教哲学家一样的拥有生存的内心性的人。难怪当人们开始把自身带到了一种不可能对基督教获得一丁点印象的境地之时，他们很快就不再需要基督教了。人们变得客观了，他们想用客观的方法考察神被送上十字架的事件。当其发生之时，甚至庙宇都不允许是客观的，因为帘幕被扯坏了；甚至那些死者都不允许是客观的，因为他们从坟墓中站了起来。（69）于是，能够使那些无生命者和死者变成主体的东西现在却被客观先生们以客观的方式加以考察。人们变得客观化了，他们想以客观的方式考察基督教，基督教迄今为止擅自把考察者视为罪人，如果这里真能看到什么东西的话。身为罪人应该是主体遭受的最为可怕的苦难了，只是人们想以客观的方式为之。于是，冗长的体系导论和世界史大纲助人一臂之力，但在这个方面，它们是纯粹的愚蠢；就基督教的决断而论，它们是纯粹的拖延。人们变得越来越客观，越早越好，他们轻视主体，蔑视个体范畴，想在族类中寻求慰藉，但却未能领会，主体想抓住某种光彩夺目的东西但却一无所获，这是何等的懦弱和绝望。人们自然而然地就是基督教徒。在庄严的场合，人们甚至还在思索那个必定适合于严厉的教父们的问题——异教徒能否得救，他们没有觉察到其中的讽刺——比之于客观化的基督教，异教离基督教要近得多。在客观化的基督教当中，基督成了一个“是和否”，但是在保罗的布道中，基督在哥林多却不是“是和否”（《哥林多后书》1：19）！（70）满怀激情地以主体的方式生存（以客观的方式只能在走神状态中生存）在总体上是能够对基督教形成看法的一个绝对条件。每一个不愿如是为之、但又想与基督教打交道的人，不管他是谁，不管他有多伟大，在这件事情上，他在本质上都是一个傻瓜。

我对这些假名作者的解读是否与他们本人的愿望相符，我无法决定，因为我只是一名读者；但他们与我的论题有关，这一点是清楚的。对此倘若不能从其他地方看出，也可以从这些作者规避说教方式这一点上看出。不采用说教方式，在我看来是对我们这个时代所存在的混淆的真正把握，这个时代的混乱正在于说教的泛滥。高高在上的编外讲师们轻视这些假名作品，也轻视我的小册子，因为它们不是说教性的。（71）

好多人自然得出结论，认为假名作者们和我没有能力达到进行说教所要求的高度，没有达到编外讲师们所处的客观性的立足点。或许吧。但是，如果主体性是真理，那么编外讲师们的高度必定是可疑的。令我惊讶的还有，尽管每一位神学系学生几乎都被认为有能力进行说教，但这并不能使人们相信，假名作者们连同我，约翰尼斯·克利马克斯，差不多能够像其他说教者那样进行说教。相反，人们很容易就形成这样的看法，我们这帮人愿意成为被挑选出来的可怜虫，当时下整个德国文学界无一例外地冲着这个方向发展之时，我们却无力做到对于那些想摘抄德文书的大学生来说几乎像写诗一样容易的事，很快就连仆人都要求达到这种技巧了。但是随它去吧。因某事成名总是好的，我要求的不是别的，只是作为唯一的没有能力进行说教的人被挑选出来，由此也是作为唯一没有理解时代要求的人。

主体性、内心性即真理，这是我的论题，那些假名作者们与之有所联系是很容易看出的，即使不从别的方面，也可以从他们对喜剧性的青睐中看出。喜剧性从来就是成熟的标志，因此在此有效的将是，一种新生事物从成熟之中萌发；喜剧的力量不会扼杀悲情，却会指示出一种新的悲情的诞生。（72）我视蕴含在喜剧性中的力量为每一个被授权存在于当今时代的精神世界中的人的绝对必要的合法根据。如果一个时代如当今时代那样经过彻底反思，或者如人们所认为的那样；如果这是正确的，喜剧性就会被所有人发现，并且本能地为那些想发表见解的人所发现。但是，编外讲师们对喜剧感的匮乏达到了令人震惊的地步。一位热切的黑格尔主义者证实，甚至黑格尔也完全没有喜剧感。（73）可笑的郁郁寡欢，段落的重要性，这些使编外讲师们与贺伯格笔下的簿记员具有惊人的相似性，编外讲师们称之为“严肃”。（74）所有不具备那种骇人的肃穆劲头的人都是轻浮的。或许吧。但是，一个人真正地以反思的方式从直接性之中脱身，但却没有成为喜剧方面的大师，这意味着什么？好吧，这意味着此人在撒谎；一个人保证以反思的方式脱身，并且将之作为一条信息以直接的方式传达出去，这意味着什么？好吧，这意味着此人满口空话。精神的世界里不同的阶段并非像途经的城市，对于那些城市而言，旅行者直接谈论它们是完全正常的，比方说，我们离开北京到了广东，14号我们在广东。（75）换言之，这样的旅行者是在改变地点，而非自身；因此，他以直接的、不变的形式讲话并且讲述这变化就是无可厚非的。但是在精神的世界里，地点改变了，自身也被改变，因

此，直接性的保证自己曾经到达这里、那里的说法就是明希豪森式的尝试。在精神的世界中一个人走到了遥远的地方，作品本身就可以证明；如果它证明的是相反的东西，则所有的保证都是在增加喜剧性。喜剧力量是警察的标记，权力的标记，是每位警察——在我们这个时代中他们都是真正的警察——必须佩戴的。（76）但是，这种喜剧性既不激烈又不疯狂，其笑声并不尖锐刺耳；相反，它在与被置于一旁的直接性的关系方面显得小心谨慎。同样，收割者的长柄大镰刀上装有与锋利的刀刃平行的木条，当镰刀割庄稼的时候，庄稼几乎享受般地落到支架上，然后干净漂亮地在田埂上留下一道长长的痕迹。合法的喜剧性与成熟的直接性之间的关系亦是如此。收割是庄严的行动，收割者并非了无趣味，是喜剧性的锋利和尖刻使直接性下沉，并非不美好，甚至在落地时仍受到收割动作的支撑。这种喜剧性本质上就是幽默。如果喜剧性是冷酷的、无所慰藉的，则它指示着没有新的直接性萌生，因此也就没有丰收，只有不育之风的空洞激情横扫荒芜的原野。（77）——因某事成名总是好的，我所要求的是成为在我们这个严肃的时代中唯一希望他们不严肃的人，再没有比这更好的了。与改变这种判断的渴望大相径庭，我的愿望只是说，那些令人尊敬的编外讲师们，不仅是那些布道时做出有力手势的人，还有社交茶会上强行发表自己意见的人，希望他们维持原先的判断，不要突然间忘记了他们私下常常针对假名作者所发表的严肃论断；希望他们能够清楚地记起，正是他们自己才使喜剧性成为严肃的定义，使玩笑成为所有暴政中最可悲的暴政——闷闷不乐、愚钝以及僵硬——的救星。（78）假名作者们连同我都是主体性的人；在我们这个客观化的时代中，我要求成为唯一的无力成为客观性的人，再没有比这要求更好的了。

主体性、内心性就是真理，生存是决定性因素，这就是通向基督教的道路，基督教恰恰就是内心性，不过请注意，不是所有的内心性，这也就是为什么此前所确立的那些阶段必须被坚持的原因——这是我的看法。我相信我在假名著作当中找到了类似的努力，我曾经试图阐明我对这种努力的理解以及它与我的《哲学片断》之间的关系。我是否切中了假名作者的要害，我无法确知，但是无论如何我都要向他们致歉，我以某种方式做出了评论，尽管我的讨论因为没有涉及内容而根本算不得是书评。假名作者们一再请求不要书评，对此我从未感到费解。（79）当作品所采取的对立形式使得对之进行报道成为不可能之时，因为一则陈述

报告恰好把最重要的部分取走了，并且错误地把作品变成了一个说教性的演讲；那么，作家们完全有理由宁愿拥有罕有的真正的读者，也不愿被群众所误解，这些人借助一则报道获得了些许谈资。这也是我认为作为作家的意义之所在。在此我想起了芝诺说过的一句话。在得知塞奥弗拉斯特拥有众多弟子的情况下，芝诺说：“他的合唱团是庞大的，而我的更和谐。”这些日子我刚巧在普鲁塔克的一篇短论《人们如何能够以一种被许可的方式赞美自己》中再次读到了这些字句。（80）

我的《哲学片断》以一种决定性的方式向基督教靠近，但却没有提及它的名称以及基督的名字。在这个知识的时代，所有人都是基督教徒并且知道何谓基督教，运用神圣之名但却无所意味，背诵基督教的真理但却没有对之形成丝毫印象，这样做是过于容易了。假如有人认为，这里没有指名道姓的原因在于我的无知，我并不知道基督教的创始人名曰基督、他的教义名为基督教，那么就让他这样认为好了。因某事成名总是好的，就我个人而言，再没有比希望成为基督教国家里唯一不知道基督教的创始人是基督的人更好的了；这方面的无知总比知道上百件琐碎小事那样的有知要好得多。

我的《哲学片断》出版后我就考虑着写一则附言，“为论题披上历史的外衣”；这时，又有一部假名著作《人生道路诸阶段》出版了，一部只吸引了极少数人关注的作品（该书预见到了这一点，见第309页、第376页），或许是因为它没有像《非此即彼》一样收录《诱惑者日记》这样的东西，那肯定是被广泛阅读的作品，而且很自然地造成轰动以一臂之力。（81）这部作品与《非此即彼》之间的关联是清楚的，这是由作品前两部分采用了《非此即彼》中为人所知的人物姓名这一点明确揭示出来的。（82）假如《人生道路诸阶段》的作者向我求教，我会从审美的角度出发，建议他不要采用为人所知的人物姓名的方法从而使人们忆起以前的作品。^[44]就所有必须被视为是冒险、且这冒险是因为它需要运气的事物来说，唤醒回忆总是危险的。要忽略这一点很容易，这样做就是拿自己和自己的运气冒险，其危险性在书中多处被提及。^[45]有个水手的故事，他从桅杆的顶端摔下来但却毫发未损。他站起身来说：现在来学我吧；但是，很可能他自己也不想再这么做了。（83）同样，需要运气和灵感的重复从来都是一桩冒险。换言之，因引发比较之故，对表达的丰富性的要求就是绝对的，因为重复自己的话或者逐字逐句地重复幸运地选择的话并不困难。于是，重复相同的东西也就等于说，在被前人

弄得困难的条件下做出改变。好奇的读者因相同的东西而离去，因为好奇的读者要求的是在姓名、装饰、服装和发型等外在方面的改变；而有观察力的读者的要求则更严格，因为关于我们并不知晓的人物的外表以及遥远地域的气候等等东西，是没有任何诱惑、没有任何娱乐、任何装饰和任何特殊信息的。但是，冒险持续着，那位无名作者对于危险并非一无所知，就像他不可能不知道为什么苏格拉底要把自己的荣誉和尊严押在一件事情之上：总是就相同的东西讲相同的话。[46]假名作者通过冒险间接地赢得了一场对于好奇的读者群体的胜利。也就是说，当这个读者群体审视着[47]这本书并且发现了那些熟悉的名字的时候——维克多·埃莱米塔，康斯坦丁·康斯坦丁·乌斯等等，他们就会把书扔到一旁，厌倦地说：跟《非此即彼》完全相同。于是好奇的读者会说：这是相同的玩意儿。当这样一位读者大声表达自己的意见的时候，假名作者或许会这样想：“真希望如你所说，因为这样的评判是恭维呢，既然它不可能被理解成逐字逐句的相同。不过我真的认为，我的内心性尚未达到如此丰富的程度，因此，我冒险重复只是一定程度的缩写，是对出发点做一定程度的改变。与此同时，作为作家，我比《非此即彼》的出版人要幸运，因为对新奇事物的兴趣、大部头著作以及《诱惑者日记》引起的骚动，因为人们相信那是回事。于是人们买书，甚至该书现在应该已经售罄了。唉，这是一本书的出色之处的危险论据。人们几乎受到诱惑要把它当成一份新年礼物了。（88）但是，我免于被好奇心所试探。”换言之，对于游乐园的娱乐和文学性的新年礼物而言，对于那些为钱写作的作家以及为这些作家所俘获的人来说，改变就是至上法则。（89）但是，对于作为生存中的内心性的真理而言，对于生活中不受腐蚀的快乐而言——这快乐与倦怠所生的寻欢作乐的强烈念头毫无共同之处，有效的却是相反的法则：相同的东西，做出改变，相同的东西。看，这就是游乐园爱好者对永恒评价甚低的缘故，因为永恒的本质在于它总是相同的；清醒冷静的精神的标志是说，它知道外部的改变只是转移注意力的假象，在相同之中的改变才是内心性。（90）不过总体观之，读者群体的好奇心太强了，结果一个希望退出的作家，为了能够成为退出者，只需要做出一个小小的暗示，给出一个名字，于是这个世界就会放出话来：这是相同的东西。否则，《人生道路诸阶段》与《非此即彼》的差别是足够明显的。不要说在书的后三分之二，两本书的差别之大几乎可能成为范畴性差别了。[48]单说书的前三分之一，之前仅仅作为出版人的维

克多·埃莱米塔转变成一个活生生的个体，康斯坦丁和诱惑者约翰尼斯形象更加鲜明，而威廉法官对婚姻的关注是从一个完全不同于《非此即彼》的角度做出的，即使最具观察力的读者也找不到一个像《非此即彼》中那样的表达，找不到一个思想或者语言上的转折。

我有意在这个问题上多停留片刻，因为尽管它可能会令一个热爱孤独的独立作家欢喜，它对我却有着其他的意义，因为它与我一直强调的东西有关——当今时代忘记了生存意味着什么，忘记了内心性意味着什么。这个时代已不再相信，内心性会使表面贫乏的内容变得丰富，而外表的改变只不过是转移注意力的假象，它们是生活倦怠和空虚所欲捕捉的东西。因此，如今的人们拒绝生存的任务。顺便提一句，人们要学习何谓信仰，结果他们自然也就知道了信仰是什么。然后，人们抓住一个思辨的结论，但他们还差得很远呢。于是有一天，天文学现身了，人们用这种方式通览各种科学知识和发展阶段，但却并没有生活着。与此同时，仅仅为了取悦读者，诗人们开始在非洲、美洲以及鬼才知道的策普桑特和以R开头的地方漫游。（93）因此，如果诗歌不叫停的话，人们很快就会发现新大陆了。（94）何故？因为内心性正在逐渐丧失。

让我们开始看看全书后三分之二，其内容是一则痛苦的故事。（95）痛苦原本遍在于生存的各个阶段，但是，当这本书把生存阶段依次排列成感性的、伦理的、最后到达宗教阶段的时候，并且只有在宗教阶段“痛苦”一词才首次出现，这似乎是在暗示，痛苦与宗教生存之间的关系有别于它与感性和伦理生存的关系。因此，“痛苦的故事”似乎是当作一个范畴来使用的，它涵义隽永，仿佛痛苦对于宗教生存具有决定性的意义。于是，“痛苦的故事”作为标题似乎就会与歌德的《少年维特之烦恼》，或者霍夫曼的《一个可怜的戏剧导演的烦恼》有着不同的涵义。（96）换言之，在感性和伦理的生存当中，痛苦是偶然的，它可以缺失，而感性和伦理生存仍然可以继续；或者，如果痛苦在此获得某种更为深刻的意义，那它就是作为过渡环节。在这里情况有所不同：痛苦被设定为对宗教生存具有决定性意义，而且是作为内心性的标记：痛苦越多，宗教生存的意味就越重，并且痛苦持续存在。于是，作者在为其作品选择“一则痛苦的故事”的标题时没有感到丝毫别扭，他想到了很多特定的东西，并且自己在书中加以强调（参该书第353页之后的第5小节，尤其是第357页的中间）。（97）感性生存的本质是享乐，伦理生存的本质是斗争和胜利；那么，宗教生存的本质就是痛苦——不是作为一个过渡环节，而是

始终相伴。我想起了“沉默的兄弟”所说的，痛苦就是宗教个体持续存在于七万寻深水处。但是，痛苦就是内心性，并且与感性和伦理的内心性有所区别。即使在日常谈论中，当人们说某君可能遭受了许多痛苦的时候，我们都习惯于立刻将其与内心性的观念联系起来。

痛苦的故事以《有罪？无罪？》为标题，这里的问号清楚地指示着法律诉讼过程。小说作家很可能会把题目的两部分合并，而渴望结果的读者群则乐于看到这样。于是这标题就会变成例如《高尚的不忠者》、《被毁的忠诚誓言》，诚如《好丈夫轻骑兵军官》等。⁽⁹⁸⁾从扉页上立刻就能判断出哪个是哪个，读者是安全的。读者既没有因生存、亦没有因范畴的辩证精准性而感到不安；所讲述的故事是由一点点感性、一点点伦理、一点点宗教组成的可爱的混合体。但是，真正占据一个思想者的不是事后获知某些东西，而是与那个生存者在其生存之中同时共在。试验性的“无名氏”跻身于追根问底的问题的张力之间，挤在痛苦的拷问之中。⁽⁹⁹⁾如果当今时代的不幸在于忘记了何谓内心性，何谓生存；那么，尽可能地靠近生存就格外关键。因此，试验既没有以某个未来的时刻作为出发点，讲述一个已然逝去的有趣冲突；亦没有用令人慰藉的结论来缓解冲突的紧张。相反，它以戏谑的形式，用一种同时共在的现实性使读者与之同时共在，超出了他的能力，并且用不给出结论的方法使读者身陷其中。一本没有结尾的书肯定是先前被写出来的，或许因为作家亡故了，或者他不愿写完，等等。但这里的情况并非如此。没有结尾，没有结论，这一点就跟此前所说的“痛苦”一样，应该被理解成是一个与宗教生存相关的范畴。“沉默的兄弟”自己展开了这个观点（参书第340页第3小节，343页上）。⁽¹⁰⁰⁾但是，结论的缺失正是内心性的规定性；因为结论是某种外在的东西，对结论的传播是有知者和无知者之间的外在关系。

“痛苦的故事”被称为一项试验，作者本人阐明了它的意义（第3小节）。

“痛苦的故事”蕴含着与《重复》的关联（参第313页和339页下）。但是二者的差别是相当显著的，如果我们考虑范畴的规定性的话，而这一点自身就会引起思想的兴趣。戏装的差别只会占据那些品位低下者的心思，他们很可能由此认定，最好的女演员就是不仅能够穿着不同款式的美妙裙装、而且也能直接穿裤子和带领上衣演出的人，既然人们是根据服装来断定艺术表现的广度的。他们也会由此认定，那些要穿自己的

服装扮演某些角色的就是最差劲的女演员。在《重复》中，常识和因青春所有的更高的直接性彼此分立，康斯坦丁代表常识，“年轻人”代表恋人。但是在《人生道路诸阶段》中，这两个因素合而为一，它们集中于试验性的“无名氏”身上，由此双重运动必要而清晰，甚至严肃也成为玩笑和严肃的组合（参第283页）。正是这同一个人，他以理智看到了喜剧性，而这喜剧性又忍受着悲剧性^[49]，他在悲喜剧的统一之中选择了悲剧性（参第327页和328页上）。在《重复》中，反讽和多愁善感相关联；在“痛苦的故事”中幽默则走上前台。康斯坦丁本人必定卷入其中并且扮演分内的角色，而“沉默的兄弟”则如街道巡警那样完全是局外人，因为“无名氏”拥有充足的理智，他触及到幽默正是因为他本人就是那些互不相连的因素的合体。（101）如果我们把书中的女性角色排除在外，女性在《重复》和“痛苦的故事”里都是间接在场的；那么，《重复》中就有两个人物，而“痛苦的故事”只有一个。“这越来越乏味了，甚至没有自杀或者发疯或者秘密诞生的婴儿或者诸如此类的东西。而且，一个作家一旦写了部爱情故事，他就耗尽了那个素材，于是他就应该尝试一个新的方向，比如写个强盗故事。”——“沉默的兄弟”把自己的生存规定得比“无名氏”的要低，因后者拥有一种新的直接性之故。康斯坦丁其实并非不赞同“年轻人”，只是他拥有“年轻人”所缺乏的常识和反讽。人们通常持相反的看法，认为试验者和旁观者比其推出的东西更高明或者站得更高，因此得出结论就是简单易行之事。这里的情况则相反：试验者发现了并且指出了更高的东西，这个“更高”并非体现在理智和思想之上，而是体现在内心性之上。“无名氏”的内心性的标志在于，他的内心性由存在于他自身内部的对立面所规定，他自己看到了身内的满怀内心性激情的喜剧性。女性的内心性以奉献为标志，相比之下其程度不够，因为它明显是外向的，冲着某物而去的；反之，对立面的存在所指示的恰恰是向内的方向。“无名氏”本人就是悲剧性和喜剧性的统一，但他又不仅仅是统一体，在那之后他处于激情之中（悲喜剧性，随见第2 小节各处）。“沉默的兄弟”本质上是幽默家，他正是由此才以排斥的方式展示出了新的直接性。

于是，幽默作为与基督宗教之间的最后起点被推出。（103）在现代知识中，幽默是信仰之后最高的。（104）换言之，信仰是直接性，它通过超越于信仰之上的思辨，最后到达了幽默。这是整个思辨体系通常的混淆之处，因为它想照管基督教。不然。幽默在内在性之内终结了内在

性，本质上它甚至存在于回忆从生存中抽身而进入永恒，只有那样，信仰和悖论才会开始。幽默是在信仰之前的生存的一内心性的最后阶段。因此我认为，幽默必须被推出，为的是它之后没有任何一个阶段不被关注，否则会引发混淆。“痛苦的故事”就是这样做的。幽默不是信仰，幽默在信仰之前，并非在信仰之后或者从信仰之中发展而来。这也就是说，从基督教的角度出发，没有东西超越于信仰之上，因为信仰才是最高的——对于生存者而言，对此我们已经在前面充分展开过了。甚至当幽默想涉足悖论的时候，它也不是信仰。幽默既没有接纳悖论令人痛苦的一面，亦没有接纳信仰伦理的一面，它只接纳了可笑的一面。换言之，正是痛苦，是信仰甚至在和平年代的牺牲，才使灵魂的永恒福祉与理智为之绝望的东西之间建立了关系。相反，不成熟的幽默甚至落后于我通常称之为的“在悲喜剧之间的平衡的幽默”，这种不成熟的幽默就是玩世不恭，它过早地从思辨之中跳了出来。对时间以及时间的无休止的绵延感到厌倦，幽默家抽身而退，他通过树立荒谬获得了一种幽默的安慰，就像戏仿人生的意义同样可以获得安慰一样——悖论性地强化生活中的无意义之事，放弃一切而全身心投入到滚球戏和骑马术之上。但是，这是不成熟的幽默对悖论的伪造，悖论被视为煽动忧郁性激情的随心所欲。这种不成熟的幽默远非宗教性，它是一种与伦理擦肩而过的感性的精致。

幽默位于信仰和基督宗教之前，这一点特别地揭示出在基督教之外可能存在的巨大的生存维度；而从另一方面说，这种生活经历正是正确地接受基督教的条件。但是在我们这个时代，人们根本没有在生存，于是，所有人自然而然成为基督徒就是正常的。人们甚至从孩提时代起就成了基督徒，对于身为基督徒的父母来说这可能是美好的且有着良好的愿望，但是，如果当事人认为一切都已决定，这就是荒谬可笑的。愚蠢的牧师们当真从《圣经》中直接引用一个段落并从字面意义上进行理解：无人能进入神的天国，如果他不是从孩童时进入的话。（105）凭借牧师们的天真幼稚，基督教变成了一种多么可爱的东西啊！这样一来使徒们当然要被排除在外，因为我不知道他们从孩童时起就已经进入。面对极其成熟的人应该这样说：我的朋友，如果你想返老还童，你就要成为基督教徒。看，这才是困难的说法，正是它构成了那个对犹太人是冒犯、对希腊人是愚蠢的教义。但是，倘若这样来理解这谜语的话，就好像通过婴儿洗礼式以及盼着尽早死去，所有的困难都被清除了，这是愚

蠢的，它与基督教的范畴（悖论性地强调时间性生存的意义）直接反对，甚至尚未把握那个异教观念——让那些夭亡的小孩子们在极乐世界流泪，这做法至少赋予时间以些许意义。（106）基督教在步入世界时不是对孩子宣讲的，而是面向气数已尽的犹太教，面向有气无力的科学和艺术的世界。首先是第一个，然后才是第二个。如果这个时代拥有像犹太人或者希腊人那样多的生存——内心性的话，那么，与基督教的关系就是可能的。如果成为基督教徒一度十分困难，那么可以肯定这很快就会成为不可能，因为所有这一切都已了无意义。希腊哲人是真正能够进行思考的人，因此，当基督教把自己定义为对犹太人是冒犯、对希腊人是愚蠢的教义的时候，它是有所意味的，因为犹太人拥有充足的宗教内心性可以受到冒犯。但是，所有这一切都被生活在今天的无精打采的一代人所淘汰，平均而论，这代人毫无疑问地比以前的人接受了更好的教养，但却既没有思想的、亦没有宗教的激情。人们在基督教之外既可以享受人生，又可以赋予其意义和内容，就像那些著名的诗人、艺术家、杰出的思想家、甚至虔敬者，他们生活在基督教之外。对此基督教自身已经有所意识，只是它没有改变条件的充分理由，精神越成熟，悖论就越可怕——悖论是基督教不可更改的条件，是冒犯和愚蠢的信号。但是，我们不要把从前的基督教转变成一个生意下滑的酒馆老板，他不得不想点子招揽顾客，或者变成一个想在世界上获得成功的冒险家。

（107）我们自然不能说基督教在步入这个世界的时候获得了成功，因为基督教始于被送上十字架、鞭笞以及诸如此类的东西。但是只有上帝才知道，基督教是否真的希望在这个世界上获得成功。我宁愿认为它会感到羞愧，就像一位老者看到自己被时尚所装点时那样。或者更准确地说，我宁愿认为基督教将聚集它对人类的愤怒，当它看到那个本应是基督教的扭曲形象的时候，一个被芳香浸透的、与体系适应的、在社交晚会上被推出的知识，其全部奥秘就在于折中，结果真理就是一定程度上的真理。激进疗法——只有如此，它才是其所是——如今变成了疫苗注射，人们与基督教的关系就是这样：拥有一张疫苗注射证明。（108）不然，基督教的悖论不是这个或那个，不是某种奇怪的但却又没那么奇怪的东西；基督教真理也非如撒罗门·格尔德卡布所说：很多“首”和“尾”，还有“是”和“否”。（109）信仰不是人人拥有的某种东西，也不是一个有教养的人因靠近它而能出名的东西。如果基督教能够被单纯的人坚持的话，那么有教养的人想企及它就会更困难。噢，基督教的人性是何等美

好，何等令人鼓舞啊！至上的东西对于所有人来说是共同的，而那些幸运地拥有天赋的人只不过是学校里受到极其严苛的对待的人。

回到《人生道路诸阶段》。这本书与《非此即彼》的显著区别在于它的三分法。有三个阶段：感性的、伦理的和宗教的阶段，它们不像“直接的调和”、“统一性”那样抽象，而是具相化为生存规定性：享乐—沉沦；行动—获胜；痛苦。尽管有此三分法，这本书就是一部《非此即彼》。也就是说，伦理和宗教阶段本质上彼此关联。《非此即彼》的不足在于，如其所示，它是以伦理阶段收尾的。《人生道路诸阶段》清楚地表明了宗教的位置。

感性和伦理阶段被再度推出，在一定意义上这就是重述，但却又是作为某种新的东西。如果每一个这样的阶段在表现时没有加以更新的话，它就会成为对生存—内心性的贫乏的见证，尽管在拒绝外部的明显帮助以强化差异的尝试中存在着风险，像选择新名字和诸如此类的东西。伦理者仍然聚焦婚姻，将之视为对现实性的辩证的和多面向的揭示。不过，他还推出了新的一面，他特别强调时间范畴以及作为随时间而增加的美的媒介的意义；从感性的角度出发，时间和时间中的生存或多或少都是倒退。

在三分法的作用下，不同阶段之间的生存—位置相互改变着。在《非此即彼》中，感性的立场是生存可能性，伦理者生存着。现在，感性的人生存着，伦理的人斗争着，在一场结果不确定的战斗中与感性做斗争，他轻易就会取胜，不是靠精神的诱惑，而是靠伦理的激情和情致；伦理的人还与宗教斗争。^{（110）}伦理者在结束时，尽其全力来抵制一个更高的立场的决定形式。他的自卫方法无可厚非，因为他毕竟还不是一个立场，而只是一个生存个体。现代学术的一个根本混淆之处在于，人们自然而然地把对各种立场的抽象观察与生存本身混为一谈；结果，如果某君对那个立场有所知，他因此就是那样生存着的；所有生存个体因其生存必定会成为一定程度上的单面人。抽象地看，这些立场之间不存在决定性的斗争，因为抽象恰恰抽走了决断的所在地——生存主体。内在性的过渡不过是妄想，是想象，好像一种立场自己就能必然地决定转到另一种立场上，因为过渡的范畴本身是内在性中的一个断裂，一个跳跃。

《非此即彼》中的感性的人是一种生存的可能性。他年轻，极有才华，一个对自己和生活一试身手的相当有希望的人，“人们对他不可能真

的动怒，因为他身上的恶与中世纪关于恶的观念一样，都加上了一种孩子气”，还因为他归根到底不是现实性，而是“一切可能性”。^{（111）}这就是感性的人在威廉法官家客厅里的行事方式^[50]。威廉法官在与他相处时性情是温和的，在伦理上是有把握的，在本质上是训诫的，就像年长且成熟的人与年轻人打交道时那样，年长者在一定程度上认可年轻人的才华和精神的优越性，但他以其自信、经验和生存的内心性无条件地对年轻人具有影响力。在《人生道路诸阶段》中，感性的人更确定地在生存中出场，因此，作品本身潜在地表明，尽管有种柔和的光照射其上，就像它本质上总是光彩夺目那样，感性生存是沉沦。不过这不是一个陌生的观点，跟威廉法官的观点一样，它清楚地成为对尚未在深层意义上做出人生决定的年轻人的告诫。告诫已做出决定的感性生存者太晚了，想告诫维克多·埃莱米塔、康斯坦丁·康斯坦乌斯、时尚设计师或者诱惑者约翰尼斯，这会使自己显得很可笑，而且会带来喜剧效果，就跟我曾亲历的情境一样：一名男子在危险的紧急情况下，从他的孩子手中夺过一根玩具棍，用它来打一个闯入房间的高大强盗。^{（112）}尽管处于危险之中，我仍忍不住笑了，因为他看上去像在抽打强盗的衣服。《非此即彼》中，威廉法官和感性的人之间的关系使得威廉法官以告诫形象出场成为自然，而且在心理学意义上是正确的。但是，那部作品最终也没有形成任何决断（“前言”），于是有读者会说：看，现在它被决定了。一位需要措辞严厉的演说的可靠性、或者需要一个不幸结局（例如，发疯、自杀、贫困等等）才能看到某个错误立场的读者，他其实什么都没看到，他只是想象自己看到了；而一个如是行事的作家则是女性化地为孩子气的读者写作^[51]。就拿诱惑者约翰尼斯这样的人物来说，一个需要发疯或者给自己一枪才能看到诱惑者的沉沦立场的人，他并没有真正地看到，而是想象自己看到了。换言之，那个理解了一切的人，他只有在诱惑者开口说话之际才能明白，他听到的每一个词都是堕落和对诱惑者的审判。一个需要外在惩罚的读者只是在愚弄自己，因为人们完全可以让一个令人敬仰的人发疯，于是这类读者就会认为，此人的立场没有合法性。

感性阶段通过《酒中有真言》得到了表现。这里出场的当然都是感性的人，但他们对伦理并非一无所知。因此，他们不仅被表现出来，而且还是作为清楚地知道要去生存的人被表现出来的。我们这个时代的人相信，知识产生效果，只要人们认识到了真理，越简短快捷越好，人就

有救了。但是，生存与认知是完全不同的两回事。——“年轻人”靠近一种可能性，因此他还有希望。他本质上是忧郁的思想（伦理者对他的解释见第87页，第88页上，第89页）。康斯坦丁·康斯坦乌斯是理智的冷酷无情（参伦理者，第90页；康斯坦丁对嫉妒的理解见第99页下和第100页上）。维克多·埃莱米塔是共感式的反讽（参伦理者，第107页和108页；维克多对婚姻的攻击见第85页）。时尚设计师是在激情中的恶魔般的绝望。诱惑者约翰尼斯是冷冰冰的沉沦，一个有死亡气息的精神已死的个体。（113）所有人都与绝望保持一致。人们可以从《非此即彼》的下卷中找到对上卷所有错误观念的回答和校正；同样，人们也可以从伦理者身上找到解释，只是伦理者本质上是在自我表达，而且根据作品的设计，没有任何地方直接涉及他被认为不会知晓的东西。于是一切都交给了读者本人，如果他愿意的话，他可以把它聚合在一起，这里没有为读者的方便做任何事。读者当然愿意了，他们想如王者一般读书——国王在读奏折时，空白处的概述会免去他因奏折的冗长所带来的麻烦。读者方面肯定对这些假名作者不存在误解。根据我对他们的印象，我知道他们没有想方设法对读者群体中显赫威严的多数人所求。在我看来那会显得很奇怪。换言之，我一直认为，一位作家就是比读者知道得更多或者以不同的方式知道相同的东西的人，所以他才成为作家，否则他就不会去当作家。相反，我从未有过这样的念头，即作家是一个祈求者，一个立于读者门前的乞丐，一个走街串巷的小商贩，他凭借三寸不烂之舌和书上装帧的一点点金子吸引女孩们的眼睛，硬把自己的书推销给那家人。（114）

诱惑者约翰尼斯以这样的命题结束：女性不过是瞬间。（115）这个命题在其普遍的涵义之下本质上就是那个感性的命题：瞬间就是一切，就此而言它本质上什么都不是，就像诡辩论者“一切皆真结果无物为真”的命题一样。（116）总体观之，时间观念对于通向悖论的每一个立场都具有决定意义，悖论是以悖谬的方式在强调时间。时间被强调的程度与感性、形而上向着伦理、宗教以及基督宗教的运动的程度相同。

诱惑者约翰尼斯结束之处正是法官开始之地：女性之美随岁月流逝而增加。时间在伦理学意义上得以强调，但却并未排除回忆从生存中抽身并进入永恒的可能性。

感性阶段只是短暂地暗示出来，或许是为了把重心置于宗教之上，作家把第一部分称为“回忆”，以便通过把感性阶段逼回去的办法进一步

推出伦理和宗教阶段。

对这部著作的内容我不想再进一步涉及了。这部著作的意义——假如它有意义的话，就在于不同阶段的不同的生存观的内心性是以激情、反讽、悲情、幽默和辩证法具体表现的。大学编外讲师们自然不会去做这样的事。最终，或许并非不可想见，一位编外讲师会礼貌地在句子之间，在体系中的一个段落的注解处顺便提到这位作家，说他是内心性的代言人。（117）于是作家和无知的读者群体获知了一切。激情、悲情、反讽、辩证法、幽默、热情，凡此等等，它们是大学编外讲师们眼中次要的东西，是人人都拥有的东西。因此，当他说出“他是内心性的代言人”的时候，他用这句人人都会说的短句道出了一切，而且说的比作家还多。每个人都知道他应该如何思考这一点，每个编外讲师很容易在此方向上取得成就，但他却将之交给了受限制的主体。如今，是否每个人真正地切实知道何谓内心性，是否每个作家都能在这个方向上取得成就，我不做评判。我情愿认定所有保持沉默的人都会如此，但是，那些编外讲师们却没有保持沉默。（118）

不过如前所述，我与这部作品的内容无关。我的论点是：主体性、内心性即真理。对我而言，这论点对于基督教的难题是具有决定意义的。出于同样的考虑，我认为我应该在这些假名著作中寻找某种确定的努力，这些作品从始至终都在诚实地规避说教方式。而且我认为应该格外关注最后一部作品，因为它是在我的《哲学片断》之后出版的，它自由地再现之前的那些论点，以此提请人们注意之前的那些作品，而且还通过作为界限的幽默界定了宗教阶段。（119）

注释：

（1）《非此即彼》是克尔凯郭尔1843年出版的首部假名著作，当时假托Victor Eremita、意为“胜利的隐士”为出版者。这里，克尔凯郭尔让假名作者克利马克斯评价另一假名出版者的作品，显然是在读者玩“中国盒子式”的游戏。

（2）括号内的页码均为《非此即彼》首版时的页码。

①“诗人生存的痛苦”指“间奏曲”第1段，参《非此即彼》上卷，京不特译，中国社会科学出版社2009年版，第3页（“诗人是什么”）。

②A是《非此即彼》上卷感性生存方式的代言人，B是下卷伦理生存方式的代言人，后者有个确定的名字和身份——威廉法官。关于威廉法官对A的反对意见参考《非此即彼》中译本下卷，第261—262页。

(3) “只有那种建设的真理才是为你的真理”是《非此即彼》下卷的最后一句话。参《非此即彼》中译本下卷，第449页：“因为只有那陶冶教化着的真相，对你才是真相”。“陶冶教化”和此处的“建设”均对应于丹麦语opbygge，前者是一个很有中国味道的意译。Opbygge原有“建设”的意思，“建设、建设性”不失为一个贴近原意且有比喻内涵的词。

(4) ①“自情的”(autopathisk)指主体自我情感活动，它直接区别于“同情的”(sympathetisk)。

②《影子戏》中讨论了三位文学艺术作品中的女主人公，她们是：歌德戏剧《克拉维果》中的玛莉·博马舍；莫扎特歌剧《唐璜》中的多娜·爱尔薇拉；歌德《浮士德》中的玛格丽特。参中译本《非此即彼》上卷，第206—268页。

(5) “绝望过”对应的是动词的完成时态har fortvivlet，“就是绝望”中的“绝望”采用的是“绝望”的名词形式Fortvivlelse。关于威廉法官的“绝望”参见他写给A的信《感性与伦理在人格修养中的平衡》中的开始部分。参中译本《非此即彼》下卷，第207—273页。

(6) ①“选择自我”(valgt sig selv)参中译本《非此即彼》下卷，约270页以后。

②“变得坦白公开是每个人的义务”，参中译本《非此即彼》下卷，第379—380页。但括号内的引文并不是对《非此即彼》下卷的逐字引用。

(7) “安静、纯洁的”原文为stille,uforkrænkkelig，与丹麦语《彼得一书》3：4的用词相同。彼得指出，妇女的美不在外表，而在于“只要以里面存着长久温柔、安静的心为妆饰，这在神面前是极宝贵的。”

(8) “怀疑一切”原文为拉丁文de omnibus dubitandum。“唱和者”原文为拉丁文Chorus，有“集团”、“集会”之意，此处取“追随者”之意。

(9) “头撞南墙的蠢货”是对丹麦谚语 saa dumme,at man kunde løbe Døre ind med dem的意译，直译应为：“愚蠢到人们可以用门去撞他们的头的地步。”说明此人脑壳之厚。

(10) 位于埃及亚历山大城的图书馆收藏有约70万份手卷，公元前47年，图书馆毁于一场意外大火，其时凯撒正率罗马军队占领该城。克尔凯郭尔很可能把这场意外大火与公元642年卡里发奥马尔一世下令焚毁图书馆的命令混为一谈，后者下达此令的根据是：“这些著作或者已经

包含了《古兰经》所包含的内容，那样的话它们就是浅薄的；或者包含了与《古兰经》内容相反的其他的東西。”

(11) 原书标题实际上是To opbyggelige Taler af S.Kierkegaard，克尔凯郭尔并未采用“博士”(Magister)的头衔。该书于1843年5月6日出版。

(12) 原书标题为：Tre opbyggelige Taler af S.Kierkegaard，该书出版于1843年10月16日。

(13) “演说”原文为Taler,“布道辞”原文为Prædiken。

(14) “有人理所当然地称之为布道辞”可能指大主教明斯特(J.P.Myster)于1844年1月发表的《教会的争端》一文中的观点。文章说：“我很感动，克尔凯郭尔博士将其建设性演说作为对他已故父亲的纪念。我认识那位可敬的人。他是一位纯粹的公民，无所欲求地、平静地走过他的一生，从未经受任何哲学的沐浴。这是如何发生的呢？他的儿子有着丰富的学养，很乐于写作建设性演说，并且把他的想法转向那位早已步入天堂的人。凡是读过那则可爱演说的人——或者就让我们称之为布道辞——《主给予，主收取，主的名得到赞美》，都会理解这一点。”

(15) “有人反对建设性演说”可能指出现在《神学月刊》(Theologisk Maanedsskrift) 1843年第7期上的一篇针对《两则建设性演说》的匿名书评，批评建设性演说充斥着一大堆不常见的句子，它们更像是寻求表达之美，而非表达宗教内涵。

(16) “一口气地”原文为拉丁文uno tenore，表示“没有中断”之意。

(17) ①“以哲学的方式”原文为拉丁文philosophice。

②“一、二、三地”(een,to,tre)应该指黑格尔辩证法中的“正—反—合”三个步骤。

(18) “冲动”原文为拉丁文impetus。

(19) “目的”原文为希腊文télos;“目标”则对应丹麦文Maal。

(20) “天上、地上和深渊中”语出《腓立比书》2:10，保罗写道：“叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶稣的名，无不屈膝。”只是，克尔凯郭尔所说的“深渊中”(i Afgrunden)不同于丹麦语《圣经》中的“地底下的”(under jorden)。

(21) “范式”原文为拉丁文Paradigma，该词的丹麦语形式

Paradigme即源自拉丁语词。

(22)“马利亚把那些话深藏于心底之时”(Maria da hun skulte Ordene i sit Hjerte)语出《路加福音》2:19,天使赞美耶稣的诞生,牧羊人听到后转述给马利亚,之后“马利亚却把这一切的事存在心里,反复思想。”丹麦文《圣经》用语bevarede alle disse ord i sit hjerte og grundede over dem用 disse ord亦不同于英文版《圣经》的 all these things。

(23)“舆论”(den offentlige Mening)语出卢梭的伤感小说《朱丽或新爱洛依丝》(Julie, or the New Heloise),黑格尔在《法哲学原理》中对该术语进行了阐释,认为它既是公众对其利益的认知,亦是立法的媒介。“舆论”是19世纪40年代丹麦社会的流行语,尤其是在自由派中间。

(24)“一大批”原文为et Par Legioner,语出《马太福音》26:52,即耶稣所说的“十二营多天使”。在罗马军队建制中,每“营”有4500至6000名士兵。

(25)①“所有人都是依照上帝的形象而造”语出《创世记》1:26—27,“神说:‘我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人。……’神就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。”

②“张三李四”对应于丹麦短语Peer og Povel,短语指使徒Peter和Paulus,在此指所有普通人。

(26)“克尔凯郭尔博士都要遭罪”指每逢一部假名作品出版,克尔凯郭尔都要以真名出版一部建设性演说的事实。“遭罪”(maa for)指的是“做别人不愿做或难以应付的事”,也就是说,假名作者克利马克斯把撰写建设性演说当成难以应付的事。英译中的pay for it意思不甚明确。

(27)《畏惧与颤栗》(Frygt og Bæven)是克尔凯郭尔假以Johannes de silentio之名(“沉默的约翰尼斯”)所作的书,首版于1843年10月16日。

(28)①“出发点”原文为拉丁短语terminus a quo,直译为“由此出发的边界”。此拉丁短语在本章中出现多次,不再一一注出。

②“兴趣”(det Interessant)是一个审美概念,最早出现在德国艺术理论之中(始自弗·施莱格尔),至19世纪40年代成为丹麦艺术界的一个流行词。

③“边界”原文为拉丁文confinium。

④“目标”原文为拉丁语terminus ad quem，直译为“到达的边界”。

⑤“与理智相碰撞”原文为løber Forstandens Pande imod，语出丹麦谚语løbe med Panden mod muren，即“头撞南墙”之意，但此处并无贬义，而有“义无反顾”的意味。

(29) ①“一个崇高的谎言”原文为德文eine erhabene Lüge。

②这里的“作家”指大主教明斯特，他以Kts (Jakob Peter Mynster) 的签名发表《教会争端》(Kirkelig Polemik)一文，其中提及《畏惧与颤栗》一书，认为该书缺乏“.....一种深刻的宗教基础”，还说该书令其联想到雅各比作品的一个著名的片段，“是的，我是无神论者和无信仰者，.....如果我说谎，我要像苔斯德蒙娜临终前那样说谎。”

苔斯德蒙娜是莎士比亚悲剧《奥塞罗》中的女主角，她被嫉妒的丈夫奥塞罗掐死，但临终前却对使女说，自己不是被谋杀，而是自杀。参《奥塞罗》第5幕、第2场。

(30)“突袭”原文为法文coup de mains;“变幻莫测”原文为法文vapeurs，指歇斯底里和妄想的情绪。

(31) 克尔凯郭尔的假名作品《重复》(Gjentagelsen.Et Forsøg i den experimenteren-de Psychologi af Constantin Constantius)与《畏惧与颤栗》在同一天(1843年10月16日)由C.A.Reitzel出版。

(32)“《重复》是一本怪书”并非出自该书假名作者Constantin Constantius之口，而是出自《忧惧的概念》的假名作者Vigilius Haufniensis(即“哥本哈根的守望者”)之口。

(33)“借助荒谬之力”(i Kraft af det Absurde)、“一种严峻考验”(en Prøvelse)语出《重复》。

(34)“心理学试验”原文为psychologisk Experiment，但是事实上，《重复》扉页所写的是experimenterende Psychologi，即“试验的心理学”；psychologisk Experiment实际上是克尔凯郭尔假名作品《人生道路诸阶段》(Stadier paa Livets Vei)中《有罪？无罪？》(“Skyldig?-'Ikke Skyldig?”)一文的副标题。克尔凯郭尔再次误记了自己作品的细节。

(35)“环跳”原文为法文Entrechats，这是一个芭蕾动作。

(36)初等教育中所说的“智性练习”(Forstands-Øvelse)指培养观察能力和形成个人观点的教育形式，它区别于需要全班大声诵读的“背诵”(Udenads-Læsning)。

(37) “第3小节”指《人生道路诸阶段》中假名作者Frater Taciturnus (即“沉默寡言的兄弟”)《致读者》中的第3小节,题为“悲剧更趋向于历史而非喜剧性;该差别在‘试验’中消失”。

(38) “段落吞食者”(Paragraphslugere)语出《畏惧与颤栗》。“怀疑一切”原文为拉丁文de omnibus dubitandum。

(39) “罪”原文用的是Forbrydelser,即法律意义上的犯罪。但此处所说的“四宗罪”在法律意义上都不构成犯罪。

(40) “依《圣经》的话”或“根据《圣经》的教导”可能指《马太福音》19:9,耶稣说:“我告诉你们,凡休妻另娶的,若不是为淫乱的缘故,就是犯奸淫了,有人娶那被休的妇人,也是犯奸淫了。”亦可参《马太福音》5:32。

(41) 1842年1月5日,丹麦建立了“第二刑事法庭”,与此前的刑事法庭一起对于嫌疑人、证人和其他涉及犯罪人员举行听证会。刑事法庭于1845年7月1日被取缔,其功能移交给新组建的警察系统。

(42) “亚伯拉罕接受考验”指《创世记》22:1:“这些事以后,神要试验亚伯拉罕,就呼叫他说:‘亚伯拉罕!’他说:‘我在这里。’”

(43) “免于上帝律法的约束”(at være fri fra Guds Lov)语出《罗马书》6:20。保罗写道:“因为你们作罪之奴仆的时候,就不被义约束了。”(Thi da I vare Syndens Tienere,vare frie fra Retfærdigheden.)

(44) “罪”原文为Synden,英译为sin。

(45) “关于悔悟”参《非此即彼》下卷,京不特译,中国社会科学出版社2009年版,第268页。但是,在《非此即彼》中说的是“他将自己悔回到自身之中、悔回到家族之中、悔回到族类之中,直到他在上帝之中找到他自己”。(Han angrer sig til-bage i sig selv,tilbage i Familien,tilbage i Slægten,indtil han finder sig selv i Gud.)但是,此处的文本却是“以悔悟的方式脱离其与族类的连续性”(at angre sig selv ud af sin Continuitet med Slægten)。

(46) “在上帝面前我们一无是处”参《非此即彼》中文版,下卷,第435页。

(47) 克尔凯郭尔假名著作的标题应为: Begrebet Angst.En simpel-paapegende psykologisk Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden.

这里引述时则在书名号内加有“论”(Om)字,副标题与原作仅有一字之差,原作用Overveielse,此处用Undersøgelse。

(48)“关于以扫和雅各的预言”典出《创世记》25:23。亚伯拉罕的儿子以撒的妻子利百加怀孕了,她感觉到两个孩子在腹中彼此相争,就去问耶和华。耶和华说:“两国在你腹内,两族要从你身上出来;这族必强于那族,将来大的要服事小的。”

(49)“《忧惧的概念》获大学编外讲师的青睐”一说查无出处,因为该书在其时代未获书评。如果这个说法不是反讽性的话,它指的可能是口头的好评,或者是在某本书或某篇论文中的正面评价。

(50)“一本令人愉快的小书”(en lystig lille Bog)指克尔凯郭尔假名著作《前言》(Forord),其副标题中有“轻松之作”(Morskabslæsning)的字样,与下文呼应。该书作者为Nicolaus Notabene(简称N.B.),其姓氏(简称亦为N.B.)实为拉丁语,有“注意”、“留心”的意思。《前言》与《忧惧的概念》于1844年6月17日同一天出版。

(51)“通常把假名著作归于某个作者”指社会上早有传闻,说这些假名著作的作者就是S.克尔凯郭尔,在当时的报刊书评中有人提及。

(52)《哲学片断》出版于1844年6月13日,实际上先于《忧惧的概念》和《前言》。

(53)“最近的四则演说”指克尔凯郭尔1844年8月31日以真名出版的建设性演说。

(54)①“包罗万象的”原文为德文übergreifend,这是流行于黑格尔主义者当中的术语。

②“或多或少地”(det Mere eller Mindre)语出阿德勒(A.P.Adler)的《关于黑格尔客观逻辑学的通俗演讲》一书。阿德勒指出,“我们在世界上所能找到的所有差别……只是量的差别;人与人之间、美德和欲望之间的差别或多或少地出自同一个无关紧要的实体。”

(55)“幽默和思辨思想自我宣称为基督教”指丹麦黑格尔主义者马腾森、海伯格的观点,他们认为幽默在至上的基督教世界观上扮演重要角色。

(56)“苏格拉底的神魔只是劝阻”出自《申辩篇》。

(57)“诚心诚意”原文为拉丁文bona fide。

(58)“一名牧师本质上是通过领受圣职而成其为所是”指有关授圣

职（Ordinationen）的争议。在天主教教义中，授圣职是神的恩典，是圣事（或圣礼）之一；但在新教教义中，授圣职是一个象征行为，它给予神职人员以重要意义，但不是有魔力的仪式。

（59）“不可磨灭的印记”原文写为拉丁文character indelebilis，实际上character应为character。

（60）“提醒”原文写为拉丁文Notabene。

（61）“署名kts的作者”即指大主教明斯特及其评论《教会争端》（参注（14）、（29）之②），发表于1844年1月1日的《信息报》。在评论克尔凯郭尔《四则建设性演说》的时候，他以这样的话收尾：“这不会减弱我对这则布道辞（译者注：指《主给予，主收取，主的名得到赞美》）的感谢，但是我要追问的是：随后的另外三则演说具有同样的效果吗？若无，是否部分是因为其‘哲学的洗礼’过于明显了？”明斯特的评论实际上是针对考福德·汉森（H.P.Kofoed-Hansen）对《非此即彼》的评论，汉森认为教会已不再适于有良好教养的人士，因此它需要一种“哲学的洗礼”（philosophiske Bad）。明斯特的文章很快受到德国神学家贝克（Andreas Frederik Beck, 1816—1861）的匿名文章《拙劣的谎言》的攻击，该文发表于《哥本哈根邮报》1844年1月4日；同时考福德·汉森再次匿名发表《答复Kts》一文做出回应，发表于《祖国报》1844年1月19日。

（62）“假如没有人愿意写书评”涉及克尔凯郭尔假名著作出版后的评论情况。《忧惧的概念》一书没有人评论，但是《畏惧与颤栗》和《重复》均有书评，且书评结尾都提到，《哲学片断》和《忧惧的概念》中也讨论了同样的问题，因此作者承诺将在其他场合加以论证。但这个许诺终未兑现。

（63）匿名书评的作者实为德国神学家贝克。书评所收入的期刊假名作者克利马克斯写为Allgemeines Repertorium für Theologie und kirchliche Statistik（即《关于神学和教会统计资料的一般性报告》），但是实际刊名应为Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik。该书共两卷，于1845年在柏林出版。

（64）括号内的句子即“这部出自丹麦多产作家之一的作品，因其行事方法的独特性质并非不值得给予简短的评论”原文为德文：Diese Schrift eines der produktivsten Schriftsteller Dänemarks ist wegen der Eigenthümlichkeit ihres Verfahrens einer kurzen Besprechung nicht

unwerth.而且文中出现的“评论”和“并非不值得”也分别对应德文词 Besprechung和nicht unwerth。

(65)“我们这个时代，它使一切平均化、中立化，它调和一切，几乎认不出它们”所对应的原文为德文：daß unsere Zeit,die Alles nivellirt,neutralisirt und vermit-telt,sie kaum wiedererkennen wird.

(66)“完全超凡脱俗的、也就是崭新的”所对应的原文为德文：was ganz Außerordentliches und zwar Neues.

(67)引文“我们避免提供任何反对意见，因为，诚如前述，我们关切的只是证明作者独特的行事方法。在其他方面，我们要将之移交给每一个人去思考，看他是想从这部护教式的辩证之作当中寻找严肃，还是寻找反讽。”原文为德文：Wir enthalten uns jeder Gegenbemerkung,denn es lag uns,wie gesagt,bloß daran,das eigenthümliche Verfahren des Verfassers zur Anschauung zu bringen.Im Uebrigen stellen wir es dem Ermessen eines Jeden anheim,ob er in dieser apologetischen Dialektik Ernst oder etwa Ironie suchen will.

(68)“泡特金迷惑叶卡捷琳娜”指俄罗斯王子泡特金 (Gregori Aleksandrovich Potemkin,1739—1791) 受命于女皇叶卡捷琳娜二世 (1719—1796) 建设俄国南部地区，但他挪用了一些资金以饱私囊。1787年女皇视察该地区的时候，泡特金在女皇到访之处聚集了大量民众，并赶来很多牲畜，甚至竖起了巨幅背景，上面画着鲜花盛开的村庄，使女皇对该地区的富足和发展留下深刻印象。

(69)虽然此处假名作者克利马克斯一直在讨论Guden，即“神”，而非《圣经》中用来指“上帝”的Gud，但显然这里关于十字架等的内容与《马太福音》27：51—53中耶稣被处死时的情形相吻合。“忽然殿里的幔子，从上到下裂为两半，地也震动，磐石也崩裂，坟墓也开了，已睡圣徒的身体，多有起来的。到耶稣复活以后，人们从坟墓里出来，进了圣城，向许多人显现。”

(70)“保罗的布道”指《哥林多后书》1：18—20。保罗写道：“我指着信实的神说，我们向你们所传的道并没有是而又非的。因为我和西拉并提摩太在你们中间所传神的儿子耶稣基督，总没有是而又非的，在他只有一是。神的应许，不论有多少，在基督都是是的；所以藉着他也都是实在的，叫神因我们得荣耀。”

(71) “高高在上的编外讲师们轻视这些假名作品，也轻视我的小子”可能指海伯格在一篇报刊文章中即兴提及《非此即彼》的事，这在读者群中激起了对他撰写书评的期待，但书评并未出现。

(72) “喜剧的力量”原文为拉丁文vis comica，指制造喜剧效果的能力，亦指喜剧感。

(73) “黑格尔没有喜剧感”可能指德国黑格尔主义者霍桑(H.G.Hotho)于1835年出版的著作《为生活和艺术的习作》(Vorstudien für Leben und Kunst)中的观点。克尔凯郭尔在《论反讽概念》中曾引用其说。

(74) 贺伯格(Ludvig Holberg, 1684—1754)是丹麦—挪威作家、学者，以喜剧创作著称。此处的簿记员指其喜剧《爱管闲事的人》(Den Stundesløse)中的彼得·埃里克森。该人物出现在本书第一部第一章之中。

(75) 此处“北京”写为Peking。说明当时北京和广东已经与欧洲通商。

(76) “警察”(Agent)同时也指秘密警察，后者的存在必要性和功能在19世纪40年代曾引起争议，有意见认为公民应该把自己的所见所闻自觉地报告给警察。

(77) “不育之风”(ufrugtbar Vind)语出《以赛亚书》26:18:“我们也曾怀孕、疼痛，/所产的竟像风一样。”

(78) 关于“喜剧性是暴政的救星”指海伯格讽刺小市民性的喜剧《死后的灵魂：一出启示性喜剧》，尤其指马腾森在剧评中提出的观点，即该喜剧对“微不足道之事的形而上学”做出了重要贡献，喜剧性应该在新教启示中扮演重要角色。因此，马腾森最后指出，“喜剧性是一个在天堂中仍然有其有效性的范畴”。

(79) “假名作者们一再请求不要书评”的言论在《重复》、《畏惧与颤栗》、《哲学片断》以及《人生道路诸阶段》中都曾出现。

(80) ①芝诺(前335—265年)是希腊爱利亚派哲学家，以关于运动的四个悖论著称。

②塞奥弗拉斯特(Theophrastus, 前370—285年)是亚里士多德的理论 and 事业的继承人，亚里士多德死后成为吕克昂学园的领导者。

(81) ①克尔凯郭尔假名著作《人生道路诸阶段》(Stadier paa Livets Vei)于1845年4月30日出版。

②《诱惑者日记》曾发行了单行本525册，1845年即告售罄。这是克尔凯郭尔假名著作中得到最广泛关注和评论的作品。

(82)《非此即彼》的出版人维克多·埃莱米塔 (Victor Eremita) 以及“诱惑者约翰尼斯” (Johannes Forførereren) 均出现在《人生道路诸阶段》中《酒中有真言》 (In Vino Veritas) 一文当中；《非此即彼》下卷的伦理代言人威廉法官 (Assessor Wilhelm) 成为《对婚姻的反对意见的一些看法》一文的作者。

(83) 水手的故事查无出处。

(84) 维克多·埃莱米塔是《非此即彼》的出版人，康斯坦丁是《重复》的作者，二人均作为《酒中有真言》的主人公出场。引文中的括号为克尔凯郭尔文本所有。

(85)《瓦堡》指丹麦黄金时代诗人兼作家奥伦施莱格尔 (Adam Oehlenschläger, 1779—1850) 创作的一出悲剧，标题全称为《艾克斯和瓦堡》 (Axel og Valborg)，发表于1810年。

(86)《西娜》是奥伦施莱格尔的另一出悲剧，标题全称为《哈格巴斯和西娜》 (Hargbarth og Signe)，发表于1815年。

(87) 福斯塔夫是莎士比亚创造的喜剧人物，他出现在莎士比亚历史剧《亨利四世》第一部 (1597年) 和《亨利四世》第二部 (约1596—1599年) 之中，也出现在喜剧《温莎的风流娘们》之中。

(88) 克尔凯郭尔在《前言》中借假名作者之口讽刺那些在圣诞节和新年之际出版的文学作品选集，它们常常以“新年礼物”作为标题或者副标题。讽刺尤其针对海伯格在其主办的《信息报》中称他出版的1844年天文学年鉴《天文女神》 (Urania) 是“一份面向受审美陶冶的公众的新年礼物”。

(89) ①文中的“游乐园”指Tivoli，始建于1843年，迅速成为当时哥本哈根市民阶层的休闲娱乐场所。Tivoli的建立标志着哥本哈根从一个小城市转变为欧洲的大城市。

②“为钱写作的作家”原文为styverfængere，指追逐蝇头小利者。此处克尔凯郭尔有意将该词拼写为德文形式Stüvenfängere。

(90)“爱好者”原文为德文Liebhabere。

(91)“这样的作品就是一面镜子；猿猴照镜子是照不出圣徒来的”原文为德文：Solche Werke sind Spiegel; wenn Affe hinein guckt, kann kein Apostel heraus sehen. 语出德国自然科学学者和哲学家

李士坦伯格 (Georg Christoph Lichtenberg, 1742—1799) 的论文《论相面术》 (Ueber Physiognomik) 。

(92) “盛装游行，地点，很多人物——然后，还有母牛”语出《人生道路诸阶段》。

(93) “鬼才知道的策普桑特和以R开头的地方” (Fanden i Vold i Trapezunt og R-) 典出贺伯格喜剧《格特·威斯特费勒》 (Mester Gert Westphaler) 第二幕第三场。格特总吹嘘他在德国从哈德斯莱坞 (Haderslev) 到基尔 (Kiel) 的一次旅行，他的父亲就对他讲起了一个叫安德斯的人的奇异旅行，包括到法国的Røven (实际应写为Rouen，即卢昂) 和存在于13至15世纪黑海东南之滨的基督教帝国Trapezunt的旅行。Røven在丹麦文中是“屁股”的意思，所以文中用“R-”表示，这个用法与第二部、第二册、第二章注 (11) 的情况形成呼应，讽刺性自现。

(94) “叫停”原文为spille Renonce，指牌戏中不出牌、不叫牌、弃权的情形。

(95) “书的后三分之二”指《人生道路诸阶段》中的《“有罪”？“无罪”？一则痛苦故事；沉默的兄弟的心理学试验》 (“Skyldig?-Ikke Skyldig?”. En Lidelseshistorie. Psychologisk Experiment af Fater Taciturnus) 。

(96) 歌德《少年维特之烦恼》原题写为Leiden des jungen Werther，首版于1774年。德文Leiden与丹麦文的Lidelse很接近，同为“痛苦”、“苦难”之意。鉴于歌德这部作品在中国的巨大影响，此处遵从惯用译法为“烦恼”，顺此思路把德国作家霍夫曼 (Ernst Theodor Amadäus Hoffmann, 1776—1822) 的小说 Leiden eines armen Theaterdirectors译为《一个可怜的戏剧导演的烦恼》。

(97) 括号中的页码所涵盖的内容是《人生道路诸阶段》中“沉默的兄弟”所写的《致读者》 (Skrivelse til Læseren) 。

(98) “诚如”原文为拉丁文ad modum。但《好丈夫轻骑兵军官》 (Husarofficeren og dog en god Ægtemand) 一书的存在并未查证。

(99) “无名氏”原文为拉丁文Quidam，即“有人”、“某人”之意，他是《“有罪”？“无罪”？》中的主人公，是该文作者“沉默的兄弟”试验性地塑造出来的人物。“痛苦拷问”是对skarpe Examination的意译，指在法庭受命于宗教异端裁判所而举行的听证会上，调查人以粗鲁的问题对被

调查者进行精神折磨和逼迫。此活动自1837年12月6日起被禁止。

(100)“第3小节”(§ 3)位于《人生道路诸阶段》中“沉默的兄弟”所写的《致读者》一文当中。下面两段中的页码均出自《人生道路诸阶段》。

(101)“街道巡警”(Opsigtbetjent)指隶属于哥本哈根警局的警员，他们主要负责巡视街道的清洁和保养状况。“沉默的兄弟”自称是“一名旁观者，因此就是诗性的和优雅的道路巡警”。

(102)①《“有罪”？“无罪”？》中“无名氏”的箴言是这样的：“挪威有位富裕的农夫，他每挣一千块钱，就要拿一把铜壶放在门前；酒馆主人每次在有人欠账的时候，都要在房梁上画道线。那么，每次我思考自己的富有和贫穷的时候，我都会添上一个新词。”

②拉丁文格言原文为periissem nisi periissem。德国哲学家哈曼(J.G.Hamann)于1764年5月2日写给林德纳(Johannes G.Lindner)的信中曾引用。

(103)“起点”原文为拉丁文terminus a quo。

(104)“现代知识”指黑格尔主义哲学，其中幽默高于信仰。参本节注(55)。

(105)关于孩子进天国的典故参《马可福音》10:15。耶稣说：“我实在告诉你们，凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。”还可参《路加福音》18:17。

(106)①“谜语”(denne mørke Tale)，语出《哥林多前书》13:12，其时保罗说：“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清(‘模糊不清’原文作‘如同猜谜’)；到那时就要面对面了。我如今所知道的有限；到那时就全知道，如同主知道我一样。”括号及内容为中文新国际研读本《圣经》原有。

②关于“夭亡的孩子居住在极乐世界”的主题出自维吉尔的诗。

(107)“冒险家”原文为法文Avanturier。

(108)“激进疗法”(Radikalcuur)指根除疾病的疗法，区别于缓解病症的对症疗法(symptomatisk kur)。1796年，英国医生和医学科学家爱德华·詹纳(Edward Jenner,1749-1823)研究并推广了牛痘疫苗以预防天花。丹麦于1810年4月3日下令，所有孩子满7岁前必须注射天花疫苗。

(109)“很多‘首’和‘尾’，还有‘是’和‘否’”语出海伯格的闹剧《撒罗

门王和制帽商约扬》(Kong Salomon og Jørgen Hattemager)第26场,丹麦文和德文混用。该剧在《哲学片断》前言处即被引用。

(110)“在一场结果不确定的战争中”原文为拉丁文ancipiti proelio。

(111)对感性的人的评价是《非此即彼》下卷《婚姻在审美上的有效性》一文的自由引用。

(112)维克多·埃莱米塔(《非此即彼》的出版者)、康斯坦丁·康斯坦乌斯(《重复》的作者)、时尚设计师、诱惑者约翰尼斯(《诱惑者日记》的主人公)均出现在《酒中有真言》一文当中。

(113)“有死亡气息的”(mærket),语出en mærket Mand,意指外表带有病容和忧伤的垂死之人,即已经感觉到了死亡的人。英译本中将该词直接与marked相对应,令人不明所以。

(114)“书上装帧的一点点金子”可能指海伯格主持出版的天文学年鉴《天文女神》(Urania),它从1844年至1846年出版了三期。年鉴从纸张到装帧都十分讲究,封面为烫金字。

(115)本段和下段中用楷体表示的诱惑者约翰尼斯和法官之言均出自《人生道路诸阶段》中的《酒中有真言》一文。

(116)“诡辩论者的命题”可能指亚里士多德在《形而上学》中(1009a)所阐释的普罗塔哥拉的观点。亚里士多德说:“普罗塔哥拉的教义也是从同一意见发展出来的,要是正确就两皆正确,要是谬误就两皆谬误。一方面,假如承认一切意见与现象均属真实,所有言论将同时又真确而又虚假。因为许多人的信念是互相冲突的,人们常认为与他的意见是错的;所以同一事物必须又是而又不是。另一方面这样说,所谓‘有人认为对,有人认为错’,相反的只是各人的意见;同一事物确实可以‘又是又不是’;那么所谓实是倘真为这样,一切就都无不是了。”参亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆1991年版,第71页。

(117)“最终”原文为德文Am Ende。

关于“他是内心性的代言人”之说,书的草稿中还有这样的句子:“如果某君描述黑格尔时说他是思想的代言人,我们有理由回答,这什么都没说,我们必须说出他所代言的具体是哪种思想。关于内心性情况亦然。说他是内心性的代言人,这是在愚弄自己和被评论的人,因为那句‘说出来,以便我能明白’(loquere ut videam)在此是有效的,我必

须知道他是如何代言的。”

(118) 关于“编外讲师们没有沉默”，书的草稿中还有这样的句子：“一句老话跃入我的脑海：如果他们保持沉默，他们就会继续被当成哲学家（si tacuissent, philosophi manisissent）。通常说尽管我相信，痛苦和诸如此类的东西会对内心性和文风有所帮助，我相信绝大多数编外讲师们像平鱼似的，人们把皮剥了，也从他们身上挤不出一个激情洋溢的字眼”。这个段落中的拉丁语句出自波埃修的《哲学的慰藉》。“平鱼”（flynder）一词在丹麦文中亦有“蠢货、傻瓜”的意思。

(119) “界限”原文为拉丁文confinium。“最后一部作品”指《人生道路诸阶段》。

第三章 现实的主体性；伦理的主体性；主体思想家

在抽象的语言中，生存和生存者的困难从未真正出现，更不用说对这困难进行阐释了。因为抽象思想是在永恒的视角下，它忽略了具体的存在，忽略了现世性，忽略了生存之生成，忽略了生存者作为被置于生存之中的永恒与时间的复合体的痛苦[52]。如果奉抽象思想为至上，就会得出结论说，科学知识和思想家会骄傲地遗弃生存，而让我们其他人去忍受最糟糕的东西。是的，由此我们还能得出关于抽象思想家本人的结论，也就是说，既然他本人是一个生存者，那么他无论如何都会走神。

以抽象的方式探问现实性（尽管抽象地探问现实性是恰当的，因为特殊性、偶然性的确隶属于现实性，并且与抽象性直接对立）并且以抽象的方式作答，这并不比探问和解答“某个确定的东西就是现实性”更困难。这也就是说，抽象忽略了这个确定的东西，而困难正在于通过思考的意愿把这个确定的东西和思想的理想性结合起来。抽象活动甚至不去理会这样一种矛盾，因为抽象恰恰阻止了矛盾。

抽象活动的可疑之处显现在了它与所有生存问题的关系中，抽象活动通过取消困难的方法忽略这困难，然后再夸口说它解释了一切。它解释了一般意义上的不朽，并且，看，它进展顺利，因为不朽与永恒是同一的，而永恒在本质上就是思想的媒介。一个单一的生存者是否不朽是真正的难点，对此抽象活动置之不理。抽象活动是无利害的，但是生存者的利害是生存的难题，生存者对于生存的意义是无限关切的。因此，抽象思维助我不朽：它把作为单一的生存个体的我杀死，然后使我不朽；因此，这帮助几乎就像贺伯格笔下的医生，他用药夺走了患者的生命，但也使高烧退去。（4）于是，当我们观察一位抽象思想家的时候，此人不愿让自己明白、并且不愿承认他的抽象思想与他是一个生存者之间的关系；那么，尽管他十分杰出，他会给人以滑稽的印象，因为他已经停止为人了。一个由无限性和有限性组成的、对生存无限关切的真正的人，其现实性正在于将这些因素组合在一起；而一个抽象的思想家则是一个两面性动物：一个生活在抽象的纯粹存在之中的奇幻物，有时又是一个由那个抽象物所树立的可怜的教授形象，就像人们竖起一根棍似的。当我们读到这样一位思想家的传记的时候（因为他的著作或许是杰作），我们有时会因“身为一个人意味着什么”的想法发抖[53]。（5）尽管

花边女工织出了漂亮的花边，但一想到这弱小的可怜人，我们就会感到难过。（6）同样，当我们看到一位思想家，尽管他技艺精湛，但却亲身活得像个书呆子，这是滑稽的。（7）他的确亲身结了婚，但对爱情的力量既无所知，亦未受感动，因此他的婚姻就像他的思想一样毫无个性，他的私人生活没有激情，没有激情洋溢的挣扎，他只是像小市民似的操心，看哪所大学的教职是最佳的谋生之道。人们会认为，这样的一种错位不可能与思想相关。他们会认为，这只是外部世界的悲惨状况，在那里一个人为另一个人苦干。于是，人们在赞赏花边的时候一想到花边女工，就会满眼含泪。人们会认为一个思想家过的是最丰富的人生——在古希腊就是这样。

但是抽象思想家的情况不同，在他没有理解自身以及抽象思想与生存的关系的时候，他或者顺从天才的驱策，或者被训练着成为那样的人物。我知道得很清楚，人们普遍羡慕艺术家的生存，此人对于作为人的意义不甚了了，他顺从自己的天才，于是仰慕者因赞赏艺术作品而忘记了他这个人。不过我还知道，这样的生存者的悲剧就在于他的与众不同，其人格没有反映到伦理之中。我还知道，在希腊，一个思想家并不是创造出艺术作品的胆怯的生存者，他本身就是一件活的艺术作品。当然，成为思想家绝非意味着成为一个与众不同的殊异者。如果人们理所当然地认为有位抽象思想家缺乏喜剧感，那么，这一点恰恰证明了他的全部思想或许就是某种超凡天才的伟绩，而非出自一个人之手，此人在严格的意义上，一直像人那样生存。（8）不过有人用说教的方式指出，思想是至上的，思想包罗万象；与此同时没有人对此提出异议，即思想家在本质上不是像一个人那样生存，而是作为一种别才。思想没有在关于思想家的概念里再现自身，思想家自身的生存与其思想是矛盾的，这些陈述揭示出，此人只不过是说教。思想高于情感和幻想，有思想家这样说教，此君既无情致亦无激情；思想高于反讽和幽默，有思想家如是说教，此君全然没有喜剧感。多么滑稽！就与基督教和所有生存难题的关系言，整个抽象思想就是在喜剧方面的一种尝试；同样，所谓“纯粹思维”完全是一个心理学层面上的怪物，一种令人羡慕的奇思妙想，它在奇幻媒介中进行聚合和构建——纯粹存在。不加分辨地奉纯粹思维为至上者，这一点显示出，思想家从未像一个人那样地生存过，其表现之一就是他从未在严格的意义上行动过，我指的不是成就，而是内心性。但是，在严格的意义上，行动本质上隶属于像人那样生存。通过行动，通

过穷尽主体的激情和满怀对永恒责任的清醒意识而冒险做出决断（这是人人可以为之的），人们获知了其他的东西；还有，身为一个人与年复一年地编织一个体系是不同的。通过本质上像一个人那样生存，人们还获得了对喜剧性的感受力。我并不是说，每一个真正地像人一样生存的人都会因此成为喜剧诗人或者喜剧演员，而是说他会因此获得对喜剧性的感受力。

抽象的语言根本不会令生存和生存者的难题涌现，对此我将从一个被广泛讨论和撰写的决定性的问题入手加以阐明。众所周知，黑格尔哲学取消了矛盾律，而且黑格尔本人不止一次重重地宣布了对那些停留在理智和反思层面上、且由此坚称存在着“非此即彼”的思想家们的末日审判。（⁹）从此出现了一个流行游戏：只要一有人发出“非此即彼”的声响，立刻就会出现一位“嘚嗒嘚嗒”骑在马背上的黑格尔主义者（就像《卡伦堡故事》中的护林员延斯），然后他获胜后回家。（¹⁰）就在我们中间，黑格尔主义者为了赢得思辨思想的完胜多次采取行动，尤其是针对主教明斯特；明斯特主教不止一次地成为被克服的观点，尽管相对于一个被克服的观点来说他自己还能撑得住，人们毋宁会担心，为取胜而付出的艰辛过多地消耗了那些未被打败的胜者。（¹¹）或许这里根本上存在着对于战斗和胜利的误解。黑格尔是绝对正确的，从永恒的角度出发，在永恒的视角下，在抽象语言中，在纯粹思维和纯粹存在的领域内，根本不存在“非此即彼”。（¹²）不管走到哪儿，既然抽象活动都会把矛盾移开，黑格尔和黑格尔主义者就不用费心去解释，那种把矛盾、运动、过渡之类的东西弄进逻辑学的繁文缛节究竟是什么意思了。如果“非此即彼”的捍卫者们硬要挤进纯粹思维的领域并且为他们的事业辩护的话，那他们就错了。就像那个与赫拉克勒斯搏斗的巨人，他一被抬离地面就丧失了力量；同样，当矛盾被从生存中取出而进入抽象的永恒之中的时候，矛盾的“非此即彼”正因为如此而被取消了。（¹³）但是另一方面，当黑格尔在遗忘抽象的情况下，为了竭尽全力取消“非此即彼”而从抽象领域落入生存领域，他又是完全错误的。换言之，取消“非此即彼”在生存中是不可能的，因为那样的话他也取消了生存。当我把生存取走之时（进行抽象），则没有“非此即彼”；当我在生存中取走“非此即彼”的时候，这意味着我取走了生存，但我没有在生存中取消“非此即彼”。如果“在神学为真理、而在哲学为谬误”的说法是不正确的话，那么，“对于生存者为真、但在抽象中为假”就是完全正确的。（¹⁴）在伦理

上为真的还有，纯粹存在是幻想，生存者被禁止遗忘他是一个生存者的事实。于是，我们与一个黑格尔主义者打交道时就要格外小心了，尤其要搞清楚我们荣幸地与之交谈的是何许人，他是一个人，一个生存者吗？当他睡觉、吃饭、擤鼻涕以及做诸如此类的人会做的事的时候，他本人在永恒的视角下吗？他本人是否就是纯粹的我——我？说真的，这念头可从未出现在哲学家的头脑中。如果他不是，他是如何在生存中与概念的过渡建立关系的呢？在那个过渡中，在生存中的、与生存携手的以及由生存带来的伦理责任受到了恰如其分的尊重。他是否生存着？如果是，难道他不是处于生成之中吗？如果他处于生成之中，难道他没有与未来建立关系吗？难道他从未与未来建立这样的关系吗？也就是说，他要去行动？如果他从未行动过，他难道不该原谅那个怀着激情和戏剧化的真理说他是白痴的伦理个体吗？但是，如果他在严格的意义上行动，他难道不是怀着无限的激情与未来建立了关系吗？⁽¹⁵⁾难道那里没有一个“非此即彼”吗？对于生存者言，永恒是否不是永恒，而是未来；永恒只对没有生成变化的永恒者才是永恒？问问他，看他能否回答如下问题，也就是说，看这样一个问题能否向他提出：如果可能，为了在永恒的视角下而放弃生存，这是否是某种发生在他身上的或者要借助决断而做的事？它或许就是人们应该做的事？因为如果我应该这样做，那么，正因为如此，与在永恒的视角下的关系中也树立起了一个“非此即彼”。或者，他是否就出生在永恒的视角下，并且从此生活在永恒的视角下，因此他甚至不明白我所问的究竟是什么，因为他从未与未来打过交道或者从未意识到任何决断？如此，我很清楚地看到，我荣幸地与之交谈的并不是一个人。但是我并未就此打住，因为对我来说这是一件怪事，它显示出了如此神秘的特质。在霍乱爆发之前通常会出现一种一般看不到的苍蝇，同样，这些童话般的纯粹思想家难道不就是一个征兆吗？⁽¹⁶⁾——不幸正在靠近人类，比方说吧，人类就要丧失伦理和宗教。因此，在和抽象思想家打交道时要小心谨慎，他不仅愿意停留在抽象的纯粹存在之中，而且还想使之成为对人来说至上的东西，使那种通往忽略伦理和误解宗教的思想成为至上的人类思想。从另一方面说，不要走上前说，在永恒的视角下会有一个“非此即彼”，那里“万物存在但无物涌现”（爱利亚派的主张）^[54]。⁽¹⁷⁾反之，在万物处于生成和变动之处，在足以约束激情的决断性的永恒在场之处，那里，永恒自恰得犹如未来与生成进程中的人的关系，那里才是绝对对立的归属地。换言之，

当我把永恒与生成结合起来的时候，我不会得到安宁，但会得到未来。这就是为什么基督教要把永恒宣称为未来的原因，因为基督教面向生存者，因此它认定，仍有一个绝对的“非此即彼”。

所有的逻辑思维都用抽象语言表达且在永恒的视角下。以这种方式思考生存忽略了在生成进程之中思考永恒所产生的难题，而人们很可能要被迫这样做，因为思想者本人即处于生成之中。因此，抽象思维比生存容易，除非把我们所称之为的“生存”勉强视为一个主题。下面又是一个最简单的任务何以能最困难的例子。人们认为，生存不算什么，甚至连技艺都不如，我们所有人当然都生存着，但是抽象思维却是回事。但是，真正的生存，也就是有意识地渗透到自己的生存之中，同时又在一定程度上永远地远远超出生存之上，可又在生存之中，在生成的进程之中——这才是真正的难题。如果在我们这个时代思想尚未变成某种奇怪的二手货的话，那么，思想家们会给人们留下一个完全不同的印象，就像在古希腊，那时的思想家还是一个受其思想驱动的热情的生存者；就像曾经的基督教世界，那时的思想家也是信仰者，他热情地寻求着在信仰的生存方式之下理解自身。如果我们这个时代的思想家是这样的话，则纯粹思维就会导致接二连三的自杀；这是因为在人之为人的问题上，假如纯粹思维不是某种微不足道的东西、且准备与伦理的和宗教的个体生存和睦共处，而是想成为一切、且成为至上的东西的话，自杀便是纯粹思维唯一的生存性后果。我们赞美的不是自杀，而是激情。但是，如今的思想家成了一个可供观赏的动物，他在一天当中的某些时段里尤为别出心裁，但总体却与一个人毫无共同之处。

在永恒的视角下以及抽象地思考生存在本质上就是取消生存，其优长堪与那个广为宣传的对矛盾律的取消相提并论。没有运动便不可能思考生存，而运动是不可能在永恒的视角下被思考的。忽视运动算不上什么大手笔，但把运动作为过渡引入逻辑学，并且与时空同在，这才是一种新的混乱。但是，既然一切思想皆永恒，生存者的难题便出现了。如同运动，生存是一个极难处理的东西。如果我思考它，那么我就取消了它，于是我就没有思考它。于是，这样说看起来就是正确的：存在着某种不能被思考的东西——那就是生存。但是，思想者生存着，于是生存的难题再次出现。

希腊哲学没走神，所以运动才持续地成为哲学的辩证努力的对象。希腊哲人是生存者，这一点他没有忘记。因此，为了能够思考，他从自

杀、或者从毕达哥拉斯式的死亡或者苏格拉底式的死亡当中寻求慰藉。

(19) 他意识到自己是一名思想者，但他还意识到，正是作为媒介的生存持续地阻止他连续地进行思考，因为生存将持续地把人置于生成的进程之中。于是，为了能够真正地思考，他必须毁灭自己。现代哲学高傲地冲着这股孩子气发笑，就好像所有像他那样确切地知道“思维与存在为一”的现代思想家并不知道，努力去成为他思考的东西并不值得。

正是在生存以及对生存者提出的伦理要求的节点上，当某种抽象哲学和纯粹思维想要通过使决定性因素出局的方法来解释一切的时候，人们必须做出抵抗。人们只需无所畏惧地冒险成为一个人，拒绝被恐吓或者在尴尬中被骗成为一个幽灵般的存在。倘若纯粹思维意欲理解它与伦理以及伦理性的生存个体之间的关系的话，事情就是另外的样子了。但是纯粹思维永远不会这样做，的确，它甚至都不会装装样子说它想要这么做，因为那样的话它就要与另外一种辩证法打交道了，一种希腊的辩证法或者生存辩证法。伦理支持每一个生存者有合法的权利向所有被称为智慧的东西提出要求。一旦开端出现，一旦某人逐步忘却生存以便使在永恒的视角下思考成为一个不易察觉的过渡，这里的反对意见就是另外的类型了。在纯粹思维的范围内，对黑格尔主义或许可以提出很多很多的反对意见，只是一切并未由此发生本质性的改变。作为一个贫乏的读者，我压根没有想过要成为评判者，我十分乐于崇拜黑格尔逻辑学，我乐于承认，如果我再次回到那里，我有很多东西要学。我还要十分骄傲地、十分具有反抗性地、十分固执地、毫无畏惧地宣布：黑格尔哲学因其没有规定它与生存者的关系、因其忽略了伦理而混淆了生存。貌似怀疑主义的怀疑主义从来都是最危险的，而那种欲成为为生存者的肯定性真理的纯粹思维就是怀疑主义，因为那种肯定性是假想中的怪物。能够解释过去，解释整个世界历史是辉煌的；但是，假如那种理解过去的的能力对于一个生存者来说是最高的东西，这种肯定就是怀疑主义，而且是一种危险的怀疑主义，因为人们理解的那些事物看起来极具欺骗性。于是，危险的事情降临在黑格尔哲学头上——间接的攻击可以成为最危险的。让一个有怀疑精神的青年，但却是一个生存着的怀疑者，让他对某位学术英雄表示出青春年少时才会有的可爱的、无边界的信任，让他从黑格尔的肯定之中寻找真理——为生存的真理，并且从中获得慰藉，结果他写了一条关于黑格尔的可怕箴言。请别误解我。我并不是说，每个年轻人都能胜过黑格尔；远非如此。如果这年轻人自负且愚蠢地想这

样做，那么他的攻击就是言之无物的。不然。年轻人从未想过要去攻击黑格尔，相反，他无条件地以女性般的忠诚屈从于黑格尔，但同时仍以足够的力量坚持他的问题。于是乎，他成了一名自己并未察觉的讽刺者。这年轻人是一个生存着的怀疑者，他持续地悬浮在怀疑之中，伸手去抓真理——为的是能够生存于其间。结果，他成了否定的，黑格尔哲学当然是肯定的，难怪他信任黑格尔哲学呢！但是，如果真理是要让人生存其间的话，那么这种纯粹思维对于生存者而言就是一个假想怪物。依靠纯粹思维的引导生存，这就好比依靠一张很小的欧洲地图在丹麦旅行一样，在那张图上，丹麦并不比钢笔尖大——确实如此，甚至更不可能。（20）那年轻人对黑格尔的崇拜，他的热情以及对黑格尔的无边信任恰恰是对黑格尔的讽刺。人们很早就该洞悉这一点的，如果纯粹思维没有借助某种给人以深刻印象的声望而维持自身的话。其结果是，人们除了说太好了，说他们理解了纯粹思维外，什么都不敢说——尽管在某种程度上那是不可能的，因为没有人能够在那种哲学的引导下理解自身，理解自身才真正是一切理解的绝对条件。苏格拉底曾经反讽地说，他并不确切地知道，自己是一个人还是别的什么；但是一个黑格尔主义者能够在他的座椅上极其庄严地说：我不知道我是否是一个人，但我却理解了体系。我宁愿说：我知道我是一个人，并且我知道我不理解体系。在我直白地道出此言之际，我还要补充一句：如果我们的黑格尔主义者中间有人想来照管我并且帮助我理解体系的话，在我这边是没有任何障碍的。为了学到更多的东西，我要努力做到尽可能地愚钝，为的是——如果可能的话——除我的无知外不带任何预设。我要努力做到尽可能不为所有那些指责其非科学的意见所动，只是为了确保能学到东西。

没有激情是不可能生存的，如果生存不被理解成近乎生存的话。因此，每一位希腊思想家在本质上都是一位充满激情的思想家。我常常想，怎样才能把一个人引入激情。我想到，如果我能让他骑上一匹马，然后让马受惊狂奔；更有甚者，为了让激情涌现，如果我能让一个想尽可能迅速地抵达某地的人（这已然是在激情之中了）骑上一匹几乎不能行走的马——生存就是这样，如果人们对此有所意识的话。或者，如果一位车夫通常打不起精神，如果人们把一匹翼马和一匹老马套在同一辆车上，然后对车夫说：现在去赶车吧，我认为这会成功。（21）生存便是如此，如果人们对此有所意识的话。永恒像那匹翼马一样无限快捷，时间性则是一匹老马，而生存者就是车夫——如果生存并非如人们通常所

说的那样，因为如果是那样的话，生存者也就不是车夫，而是一个醉酒的农夫，他躺在车里，边睡边让马自己前行。当然了，他仍然在赶车，仍然是车夫，可能像很多人那样——仍然生存着。

就生存是运动而言，关键是要有一种将运动组合起来的连续性，否则根本不存在什么运动。万物皆真意味着无物为真，同样，万物皆运动意味着根本没有运动[55]。作为运动的目标，“不动”是隶属于运动的，这目标既有“目的”、又有“标准”的意思在内。（22）否则，万物皆在运动之中，倘若人们把时间移走，但却说万物一直都在运动之中，那么正因为如此，它就是静止。亚里士多德曾以多种方式强调运动，所以他说：神自身不动，但却推动万物。（23）现如今，纯粹思维将所有运动一概取消，或者毫无意义地将之引入逻辑学，给予生存以连续性就成为生存者的难题，没有连续性，则万物终将消失。抽象的连续性根本不是连续性，生存者生存的事实本质上阻止了连续性的出现，而激情是暂时的连续性，它既具有约束力，又是运动的动力。对于生存者而言，运动的目标就是决断和重复。永恒是运动的连续性，而抽象的永恒在运动之外，生存者所有的具体的永恒就是激情的极致。这也就是说，对于生存者而言，一切理想化[56]的激情都是他为了生存而在生存中对永恒的期盼[57]；抽象的永恒是通过忽略生存而获得的。生存者只能凭借一个可疑的开端才能步入纯粹思维之中，这个可疑性又施行报复：它把生存者的生存弄得无足轻重，使其言谈听上去疯疯癫癫。这几乎就是我们这个时代中多数人的状况，人们很少或者从未听过一个人讲话，好像那人意识到自己是一个单一的生存者；相反，当他也正在谈论着百万民众、国家以及世界史的发展的时候，人们像泛神崇拜那样令自己眩晕。但是，对于生存者而言，激情对于永恒的期盼并不是绝对的连续性，而是向着对生存者而言唯一可能的真理靠近的可能性。这里再次令人想起了我的论题：主体性即真理，因为客观真理之于生存者就像是抽象的永恒。

抽象活动是无利害的，但是生存之于生存者却是至上的利益。因此，生存者总是有一个“目的”的，亚里士多德（《论灵魂》III,10,2）在论及“理论理性”不同于“有目的的实践理性”时所说的就是这个“目的”。（24）但是，纯粹思维完全是悬搁性的，它与抽象活动有所不同，后者的确忽略了生存，但却保持着与生存的关系；纯粹思维在神秘的悬搁之中，在不与任何生存者相关联的情况下，在自身内部解释着除了它自身之外的万事万物；它在自身内部解释万事万物，从而不可能对真正的问

题做出具有决定意义的解释。举个例子，当生存者探问，纯粹思维如何与生存者建立关系，他如何行事以步入纯粹思维之中，纯粹思维无言以对，但却在纯粹思维的内部解释着生存，由此混淆了一切，因为在纯粹思维必定搁浅之处，生存在变化无常的意义上，在纯粹思维之内被给予了一个位置，由此，在它内部关于生存所说的一切在本质上都被撤销了。当在纯粹思维之内论及自身反映和对他物的反映的直接统一、以及对这个直接统一的扬弃的时候，直接统一的诸环节之间必定会出现某个东西。（28）那是什么呢？是的，是时间。但是，时间在纯粹思维之内是找不到位置的。那么，扬弃、过渡、新的统一性意义何在？人们只是假装在不断地思考，因为所有论及的东西绝对是要被撤销的，以此方式进行思考到底有何意义？人们不承认这种思考方式，但又不断大声鼓噪着纯粹思维的肯定性真理，此举意义何在？

生存使思考与生存因“生存者即思想者”而结合起来，由此产生了两种媒介：抽象的媒介和现实性的媒介。但是，纯粹思维甚至成为第三种媒介，一个全新的发明。据说它开始于最为彻底的抽象之后。纯粹思维——我能说什么呢——对于抽象一直保持着的那种它由之抽身的关系虔诚地或者轻率地一无所知。在这种纯粹思维之中，所有的怀疑得到了休息，这里有的是永恒的肯定性真理，以及人们乐于说的东西。这就是说，纯粹思维是一个幽灵。如果说黑格尔哲学没有任何悬设，那么它赢得这一点就是通过一个疯狂的悬设——纯粹思维的开端。

对于生存者而言，生存之于他就是至上的利益，他对生存的关切就是他的现实性。至于何谓现实性，这是无法用抽象语言表达的。现实性是在抽象活动假设的“思维与存在的统一”中的一种“存在之间”。（29）抽象与可能性和现实性打交道，但它对现实性的理解是一种错误的再现，因为它的媒介不是现实性，而是可能性。只有取消现实性，抽象活动才能掌握现实性；但是取消现实性就是将之转换成可能性。所有在抽象思想之内用抽象语言对现实性所做的表述，都是在可能性之内做出的。换言之，在现实性的语言中，所有的抽象活动都是作为可能性而与现实性建立关联的，而不是在抽象和可能性之内与现实性建立关联。现实性、生存是一部三部曲中的辩证环节，其开端和结尾不可能为一个生存者而在，他作为生存者是处于辩证环节之中的。（30）抽象活动合并了三部曲。完全正确。但是，它是如何为之的呢？抽象就是某种如是为之的东西，还是说它不是抽象者的行为？但是，一个抽象者无论如何也是一个

生存者，作为生存者他因此处在辩证环节之中，对此他既不能调和，也不能合并，至少不能在绝对的意义上为之，只要他生存着。如果他真那样做了，这关系就像是可能性与现实性的关系，像与他本人就在其中的生存的关系。他必须解释，他是如何为之的；也就是说，他作为一个生存者是如何为之的；或者解释他是否停止生存，一个生存者是否有权这样做。

一旦我们开始提出这样的问题，我们就是在从伦理的角度发问，并且向生存者提出伦理的要求；而生存者不能从生存中抽身，相反，他应该生存，生存就是生存者至上的利益。

作为生存者，一个人最不可能做到的就是绝对坚持取消辩证环节（生存环节）；那里需要一个其他的不同于生存的媒介，它实际上就是辩证环节。如果一个生存者能够对取消有所知的话，他所知的只能是作为可能性的取消，当利益被设定之时，对这种可能性的扬弃不会产生抑制作用，这也就是为什么人只能在无利害的意义上有所知，但作为生存者他永无可能真正做到无利害。而且作为生存者，从伦理的角度出发，他根本没有权利说他想要接近无利害，因为伦理使生存的利害对于他具有无限的意义——如此无限，以至于矛盾律获得了绝对的有效性。（31）

再次重申，如前所述，抽象活动根本不会卷入生存和生存者的难题。以可能性为媒介思考现实性不会产生以生存为媒介思考现实性的难题；作为生成的进程，生存将阻止生存者去思考，好像现实性是不可思量似的，尽管生存者仍是思想者。在纯粹思维之内，人们深陷于深刻性之中，但却不时获得一种印象——所有这一切当中有着某种分神的东西，因为纯粹思想家并不清楚，做一个生存着的人意味着什么。（32）

所有关于现实性的知识都是可能性。生存者唯一有所知的现实性就是他自身的现实性，是他的生存；这个现实性就是他的绝对利益。抽象活动要求他成为无利害的以获得知识；而伦理则要求他无限地关切生存。

对于生存者来说唯一的现实性就是他自己的伦理现实性；至于所有其他的现实性，他仅是知道而已，但真正的知识就是向可能性的转化。

感觉的可靠性是一个骗局。这一点早已被希腊怀疑主义充分揭示了出来，现代观念论亦然。历史知识所宣称的可靠性也只是一个骗局，就其意欲成为现实的可靠性而言，因为只有当认知者将历史的现实性溶解于可能性之中的时候，他才能对其有所认识。（下面将有详论）。抽象

是可能性，不管之前的还是随后的可能性。纯粹思维是一个幽灵。

真正的主体不是认知性的，因为通过知识他身处可能性的媒介之中，主体应该是伦理的生存主体。一个抽象思想者当然存在，但是他的生存更像是对他的讽刺。以他的思考来证明他的生存是一个奇怪的矛盾，因为他做抽象思考与他从生存中抽身的程度相当。在某种意义上，他的生存的确变得像那个他欲从中脱身的前提一样清晰，抽象本身的确成了对其生存的奇特证明，因为假如他彻底成功了的话，他的生存就会停止。笛卡尔的“我思故我在”被频繁地重复。⁽³³⁾如果把“我思”中的这个“我”理解成单个的人的话，这个命题什么都没有证明：我在思考，所以我存在；但是，如果我在思考，那么我存在又何怪之有呢，早就是这么说的，而且前一句比后一句说得更多。⁽³⁴⁾如果把“我思”中的“我”理解成一个单一的生存者的话，那么哲学就会大喊大叫：愚蠢，愚蠢，这里说的不是我的“我”或者你的“我”，而是一个纯粹的“我”。只是，这个纯粹的“我”所有的只能是思想性的生存，那个得出结论的“故”是什么意思呢，这里并没有得出结论，因为这个命题是一个同语反复。

如果有人说，抽象思想家以其思想远远不能证明他存在这一点毋宁清楚地指示出，他的抽象活动亦不能完全成功地证明相反的东西。如果有人这样说，并且由此反向地得出结论，认为一名真正生存着的生存者根本没有思考，这就是一种武断的误解。他当然在思考，只是他的思考反向地面对他自身，这思考无限地关切生存。苏格拉底必定是这样思考的，他把所有其他的知识置于漠不相关的领域，他无限地强调伦理知识，后者与对生存表示无限关切的生存主体相关联。

从思维中推出生存因而就是一个矛盾，因为思想在做相反的事情，它从现实当中取走生存，它通过取消生存、通过将其置于可能性之中的办法而思考生存。（下面将有详论）。除了个体自身的现实性之外，对于任何其他的现实性而言，人们只要思考就能有所认识。对于个体自身的现实性而言，这将取决于他的思想能否完全成功地从现实性当中抽身。这就是抽象思想家想要达到的，但它毫无用处；他持续生存着，而且他的持续生存，“这个有时怪可悲的教授”，就是针对抽象思想家的讽刺警句，更别提伦理对他的指控了。⁽³⁵⁾

在古希腊，人们意识到了生存意义的问题。因此，怀疑主义的平静就是对从生存中抽身的一种生存尝试。在我们这个时代，人们在印刷品中做抽象活动，就像人们一劳永逸地在印刷品中怀疑一切一样。引发现

代哲学的混乱的东西之一，就是哲学家们就无限性的任务做了太多简短断言，他们互相尊重这些纸币，几乎从未有人想过在生存中尝试着实现这任务提出的要求。以此方式，人们轻易就能完成一切，并且是在没有前提的情况下开始。比方说，“怀疑一切”这个前提本应花去一个人一生的时间，但现在却跟说出它一样快地就完成了。

§2 可能性高于现实性；现实性高于可能性；诗的理想和理智理想；伦理理想

亚里士多德在《诗学》中说过，诗高于历史，因为历史只表现已发生的事，而诗却可以表现能够发生的和应该发生的事，也就是说，诗可自行支配可能性。⁽³⁶⁾从诗和理智的角度出发，可能性高于现实性，感性和理智是无利害的。但是，只存在一种利害关切，对生存的关切；无利害性表达的是对现实性的漠不关心。这种漠不关心在笛卡尔的“我思—故我在”之中被遗忘，它扰乱了理智的无利害性，并且冒犯了思辨思想，仿佛从中会引出其他什么东西似的。我思，故我思，“我”或者“它”是否存在（在现实性的意义上，“我”意味着一个单一的生存着的人，“它”意味着一个确定的物）都是无限地无关紧要的。在思想的意义上，我所思的当然不需要任何证明，或者通过某种结论被证明出来，因为它的确已经被证明了。一旦我开始让我的思想与其他东西建立目的论的关系，利害问题就出现了。一旦利害出现，伦理就会到场，并且使我免于证明自己存在的进一步的麻烦，阻止我得出在伦理上具有欺骗性的和在形而上层面上含糊不清的结论，因为它强迫我去生存。

* * *

在我们这个时代，伦理越来越受到忽视，这种忽视还产生了一个危害性后果，即它混淆了诗和思辨，它为了抓住现实性而放弃了对可能性的无利害的升华；它没有使其各得其所，而是产生了双重混淆。诗接二连三地尝试着像现实性那样起作用，这一点毫无诗意；思辨思想一再地想在其自身范围内企及现实性，它想使人确信，思想就是现实，思想不仅仅在于思，还在于给出现实性，可事实恰恰相反；与此同时，思辨思想对于生存意义的遗忘越来越厉害。时代和人都变得越来越不实在，因此这些替代品就要来取代已经丧失的东西。人们对伦理的放弃愈演愈烈，单一者的人生不仅成为诗化的，而且在世界史的层面上变得不安，由此他被阻止以伦理的方式生存；现实性必须以其他方式被带出。只是，这种被误解的现实性就好比一代人或者这代人当中的一些个体早衰

了，现在必须靠人工方法使其重返青春。以伦理的方式生存就是现实性，但是，现时代压倒一切地成为了旁观者，不仅所有人都成了旁观者，而且这一点最终被错误地认为它仿佛就是现实性。人们嘲笑修道院生活，但是，没有任何隐士会像今人这样不实在地生活，因为一位隐士确乎脱离了整个世界，但他没有脱离自身。人们知道如何描写修道院的奇幻环境：偏僻之地，林中的孤寂，遥远天际的一抹蓝色，但是人们却不去想纯粹思维的奇幻环境。隐士身上充满激情的非现实性远比纯粹思想者喜剧性的非现实性更为可取；那种把整个世界从隐士身边带走的充满激情的遗忘，远比遗忘了自身的世界史思想家身上的喜剧性的走神更为可取。

* * *

从伦理的角度出发，现实性要高于可能性。伦理正是要使生存成为无限的利害关切，从而毁灭可能性的无利害性。因此，伦理意欲阻止所有制造混乱的尝试，比方说，从伦理的角度出发旁观世界和人类。换言之，我们不可能在伦理的意义上旁观，因为只存在一种伦理性的旁观，那就是自我省察。伦理立刻向单一者提出要求——他应该以伦理的方式生存；它不会口出狂言，说成千上万的人和数代人；它不随意处置人类，就好像警察不会逮捕纯粹的人类一样。伦理与单个的人打交道，而且请注意，是与每一个单个的人打交道。如果上帝知道一个人有多少根头发，那么伦理就知道有多少人存在，而且伦理计量对总数不感兴趣，它感兴趣的是每一个单一者。伦理向每一个人提出要求，当其评判之时，它也针对每一个人进行评判；只有暴君和弱者才会满足于“十取一”的方式。（37）伦理抓住单一者并且向他提出要求，他应该放弃所有的旁观，尤其是对世界和人类的旁观。因为伦理作为内在物根本不能被身外的其他人观察，它只能由单个的主体实现，那样他就能知道在他身上有些什么——那种唯一不能通过认知而转变成可能性的现实性，以及不能仅仅靠思考就能认识的现实性，就是他自身的现实性，在其成为现实性之前，他是将其作为一种思想的现实性、也就是可能性而认识的；但对于其他人的现实性，在他为了认识而思考它之前、也就是将其转化为可能性之前，他一无所知。

* * *

对于除我之外的任何一种现实性而言，我只能在思想中把握它。如果我真正要把握它，则我必须能把我转变成他人，转变成那个行动者，

把那个对我而言陌生的现实性转变成我自己的现实性，但这是不可能的。换言之，如果我把那种陌生的现实性转变成我自己的现实性，这并不意味着我通过对现实性的认知变成了他人，而意味着一种新的现实性，它隶属于我，但却不同于他的现实性。

* * *

当我思考着某件我想做但却尚未做的事情的时候，我思考的不管有多准确，不管它在多大程度上能够被称之为思想的现实性，它都只是一种可能性。相反，当我思考他人所做的事情的时候，我思考的就是一种现实性，我是从现实性之中取走了那个被给定的现实性，并且将之置于可能性之中，因为一种思想的现实性是一种可能性，在思想的方向上它高于现实性，但却不是在现实性的方向上。——这一点还指示着，在伦理的意义上，主体与主体之间不存在任何直接的关系。当我理解另一个主体之时，其现实性之于我就是一种可能性，那种思想的现实性是作为可能性与我建立关系的，就像我思考我尚未做的事情与我正在做这件事之间的关系一样。

* * *

“沉默的兄弟”（《人生道路诸阶段》第341页）说过：针对相同的東西，一个没有像“从现实性到可能性”那样出色地“从可能性到现实性”地得出结论的人，他没有掌握观念性，也就是说，他并未理解之，亦未思考之（这等于说，要理解一种陌生的现实性）。（³⁸）换言之，如果思想者带着一种正在消解的可能性（思想的现实性就是一种可能性）撞上了一种他无法消解的现实性，他不得不说：这个我无法思考。于是，他悬搁了思想。如果他无论如何都要把那种现实性当成现实性的话，他就不能以思想的方式，而只能以悖论的方式与之建立关系。（请回想一下前述信仰的定义——在苏格拉底的意义上，在宽泛的意义上，而非最为严格的意义上。）（³⁹）这定义是说：客观不确定性，也就是正在消解的可能性撞上了冷酷无情的现实性，被牢牢掌握在激情洋溢的内心性之中）。

* * *

在感性和理智的方向上探问这个或那个是否为真，某事是否真正发生过，这是误解，它没有把感性和理智的理想理解为可能性，并且忘记了一点：在感性和理智的层面上用这种方式规定等级，就如同我们假定感觉高于思想一样。

从伦理角度出发探问这是否现实，这是正确的，但是请注意，每个主体是从伦理的角度出发探问自身的现实性。其他人的伦理现实性对于他来说仍然只能以思想的方式加以把握，也就是说，作为可能性加以把握。

* * *

《圣经》教导说：“你们不要论断人，免得你们被论断。”（40）这说法是作为一种训诫和警告，但也是作为一种不可能性。一个人不能在伦理的意义上评判另一个人，因为一个人只能把另一个人当作可能性来理解。当一个人忙于要评判另一个人的时候，这是其软弱无力的宣言，他只是在评判他自己。

* * *

在《人生道路诸阶段》中（第342页）有这样的话：“精神会探问两件事：第一，我所说的是否可能？第二，我能否去做？而非精神性则探问这样两件事：第一，某事是否真的发生了？第二，我的邻居克利斯托夫森是否做过某事，是否真的做过？”（41）由此，关于现实性的问题在伦理的意义上被强化了。从感性和理智的角度出发探问事物的现实性是愚蠢的；从伦理的角度出发用旁观的方式探问事物的现实性是愚蠢的。但是，从伦理的角度出发探问我自己的现实性，我所探问的就是可能性，只是这种可能性并非在感性和理智层面上的无利害关系，而是一种与我自己的现实性相关联的思想的现实性，也就是说，我是能够实现它的。

* * *

真理的“怎样”就是真理。这也就是为什么在一种问题不可能涌现的媒介之下回答该问题是谬误的原因。比方说，在可能性范围之内解释现实性，在可能性范围之内区分可能性与现实性。因此人们不是从感性和理智的角度、而只能从伦理的角度探问现实性，而且是在伦理上探问自身的现实性，每个个体在伦理的意义上是各自分立的。就对伦理内里的静观性问题来说，反讽和虚伪作为对立面、但同时也作为对“外在不同于内在”这一矛盾的表达（虚伪以“看似不错”的方式，反讽则以“看似很糟”的方式），它们强化了一点：现实性与欺骗同样可能，欺骗能够走得跟现实性一样远。只有个体自己才知道，哪个是哪个。向其他个体探问这种伦理内里，这本身就是非伦理的，因为那是使人分神的行为。但是，如果尽管如此问题还是被提出了，难题也就出现了，而我只能通过

思考其他人的现实性的方法来把握其现实性，也就是将现实性转译到可能性之中，在那里可以很好地思考欺骗的可能性。——这就是为了伦理生存的有益的预备性学习：我们习得，每个人都是独自立于世间的。

* * *

从感性和理智的角度探问现实性是一种误解；从伦理的角度探问其他人的现实性是一种误解，因为人们只能探问自身的现实性。信仰（最为严格意义上的信仰，它涉及某种历史性的东西）与感性、理智和伦理的区别在此显现。无限关切地探问不是本人的现实性，这是信仰的意愿，它传达的是与悖论之间的悖谬性的关系。从感性的角度不能这样探问，除非是以轻率的方式，因为在感性的意义上可能性高于现实性；从理智的角度不能这样探问，因为在理智的意义上可能性高于现实性；从伦理的角度也不能这样探问，因为在伦理的意义上，个体绝对地无限关切自身的现实性。——信仰与伦理之间的类比就在于那种无限的关切，以此，信仰者绝对区别于感性的人和思想家，但也与伦理者有所区别，信仰者无限关切的是他者的现实性（例如，神真的一直存在着）。

* * *

从感性和理智的角度出发，只有当现实性的“存在”在其“可能”之中消解的时候，这种现实性才能被理解和思考。（42）从伦理的角度出发，只有当每一种“可能”真的是一种“存在”的时候，可能性才能被理解。感性和理智审视时，它们抗议每一种不是“可能”的“存在”；当伦理审视时，它谴责每一种不是“存在”的“可能”，即个体自身的“可能”，因为伦理与其他人无关。——在我们这个时代，一切混为一谈，人们从伦理的角度回答感性问题，从理智的角度回答信仰问题，凡此等等。人们完成了一切，但却绝少注意要在不同的阶段为不同的问题寻找答案。在精神的世界里，这种做法会比在市民社会制造更大的混乱，比如，教阶事务要由桥梁建设委员会来处理。（43）

* * *

那么，现实性就是外部世界吗？绝非如此。感性和理智的角度恰如其分地强化了一点：外部世界对于尚未掌握观念性的人来说就是一场骗局。“沉默的兄弟”说（参第341页）：“历史知识只能帮助一个人陷入一种为历史材料所诱导的幻觉之中。说到历史我知道的是什么？是历史材料。观念性是我依靠我自己获知的；倘若我不能依靠自身而获知它，那么我就根本不会知道它，所有的历史知识都没有用。观念并不是可以在

人们之间转移的财产，也不是人们大量采购时捎带买进的东西。如果我知道凯撒伟大，那么我也知道何谓伟大，这就是我所想的，否则我就不知道凯撒伟大。可靠的人们保证，接受这个观点不存在任何风险，因为他确切无疑是一位伟人，而且结果证明了这一点，这样的历史陈述毫无用处。依靠别人的话而把一种观念信以为真，这就如同某君因一个笑话发笑，但却不是因为他听懂了，而是因为别人说那个笑话好笑。果若如此，对于靠着信仰和尊敬发笑的人来说，这笑话根本可以不用讲出来，他会以同样的音调笑出来。”（44）——那么，现实性是什么？现实性就是理想性。但是从感性和理智的角度出发，理想性就是可能性（“从现实性向可能性”的倒退）。从伦理的角度出发，理想性就是个体自身内的现实性。现实性是内在世界对于生存的无限关切，即伦理个体为自身而在。

* * *

当我理解一位思想家的时候，我是在同等程度上理解他这个人（他作为一个单一者生存；他本人真正是这样理解的，等等；或者他本人真正实现了这一点，等等），他的现实性完全无关紧要。哲学和感性学在这里是正确的，问题的关键是恰如其分地坚持这一点。不过这里甚至没有对作为沟通媒介的纯粹思维做任何辩护。换言之，因为他的现实性对于处于学习状态的我来说无关紧要，反之亦然，这绝不能由此推出，他本人敢于对他自己的现实性漠不关心。他的沟通方式必定带有这样的印记，它当然不是直接性的，因为在人与人之间是无法直接沟通的（因为这样的关系就是信仰者与信仰对象之间的悖谬关系），并且不能直接理解，而必须间接地呈现，间接地理解。

如果这些特定阶段未能决定性地彼此分立，则一切都将混淆。如果有人对于某位思想家的现实性感到好奇，发现就此了解到一些东西等等饶有兴味，那么他在理智的意义上就应受到谴责，因为理智领域的最高境界是，思想家的现实性完全无关紧要。但是，理智领域里的胡言乱语使人与信徒之间有种令人困惑的相似性。一个信仰者无限关切一个他者的现实性。对于信仰来说这是决定性的，而且这种关切不是那种零星的好奇心，而是对信仰对象的绝对依赖。

信仰的对象是一个他者的现实性；信仰的关系是一种无限关切。信仰的对象不是某种理论，因为那样的话，信仰关系就是理智性的，问题的关键就不是蜻蜓点水式的涉猎，而是达到理智关系的最高点。信仰的

对象不是提出一个理论的教师，因为当一位教师提出某个理论的时候，正因为如此，这理论就比教师更重要，而这种关系就是理智性的，问题的关键就不是蜻蜓点水式的涉猎，而是达到理智关系的最高点。但是，信仰的对象是一位教师的现实性，即这教师真的存在。对信仰的回答因此也就成了绝对的是或否。对信仰的回答不与某种理论相关联，看这种理论正确与否；不与某位教师相关联，看他的理论正确与否；而是对关于一个事实的问题的回答：你是否接受，他真的一直存在着？而且请注意，回答时要怀着无限的激情。换言之，就人际关系言，把重心无限地移至“此人是否一直存在”这一点是没头脑的。因此，假如信仰的对象是一个人，那么，所有这一切就是一个蠢人的骗局，此人甚至连感性和理智的东西都未能掌握。于是，信仰的对象就是神在生存意义上的现实性。但是，“生存”首先意味着成为一个具体的人，这也就是为什么思想必须忽略生存的原因，因为具相不能被思考，被思考的只是共相。因此，信仰的对象就是神在生存中的现实性，也就是说，神作为一个具体的人，也就是说，神作为一个个体的人存在。

基督教不是关于神性和人性相统一的教条，不是关于主体—客体的理论，更别提其他那些对基督教的逻辑重述了。换言之，假如基督教是一种教条理论的话，那么与基督教的关系就不是信仰的关系，因为与理论的关系只能是一种理智关系。因此，基督教根本不是教条理论，而是神一直存在的事实。（45）

信仰因而不是理智领域内的初级教程，不是笨人的避难所。信仰是一个为自身而在的领域，所有对基督教的误解立刻就能识别出来：它把基督教转变成一种教条理论，把它拽进了理智领域。最高的理智境界是对教师的现实性完全漠不关心；相反，信仰的最高境界是尽最大可能地无限关切教师的现实性。（46）

* * *

个体自身的伦理现实性是唯一的现实性。——很多人觉得这一点是奇怪的，这并未使我惊讶。我觉得奇怪的是，人们完成了体系和更多的体系，但却没有去探问伦理。真希望人们重启希腊风格的对话，以便测试出人们到底知道什么、不知道什么；那么，所有受训练的和非自然的东西，所有被夸大了的别出心裁立刻就会烟消云散。我的意思绝非是让黑格尔与农工对话，如果他无法被理解，那就能证明点什么，尽管如狄欧根尼三言两语所说的，苏格拉底在工场和广场上进行哲学活动一直都

是对苏格拉底的赞美。我也绝非提议做那种流浪汉式的对于科学的攻击。但是，让一位黑格尔主义哲学家或者黑格尔本人和一个成熟的人对话，此人通过生存在辩证的意义上是成熟的；那么，所有的装腔作势和假想中的怪物从一开始就会被阻止。如果某君持续地书写或者听写一部著作中的一个段落，心怀在结束时一切都会变得清晰的承诺；那么，我们就会越来越难以发现混淆始于何处，难以获得一个坚定的出发点。借助“在结束时一切都会变得清晰”，同时借助“这里不是深入展开之处”这一范畴——这个体系的基石，它常常荒谬可笑地被使用，就好像某君在引用印刷勘误表时会补充的那样：“这本书里可能还会找到更多错误，但这里不是深入展开之处”。人们不断地被这两个规定性所欺骗，其中的一个正式行骗，另一个则临时行骗。在对话情境中，所有涉及纯粹思维的奇幻的东西根本不会有好的表现。——黑格尔没有承认观念论的正确性，但是请注意是以这样的方式——在视思想为诱惑的情况下，如同所有的诱惑，它不可能通过屈服而被取消，人们拒绝了整个关于现实性的问题（关于一个自我躲避的自身）；他没有终止康德把现实性拉入与思想的关系中所造成的偏差；没有使现实性指向伦理。（47）黑格尔的确是向前了，因为他变成了奇幻存在者，借助纯粹思维他战胜了对观念论的怀疑。（48）但纯粹思维就是一种假设，并且是奇幻性的，尽管它自己并未如此宣称。纯粹思维的胜利（即思维与存在为一）既让人哭，又让人笑，因为在纯粹思维的范围内根本不可能真正探问关于差异的问题。——希腊哲学理所当然地认为，思想是有其真实性的。通过反思，人们必定会得出相同的结果。但是，人们何以会把思想的真实性与现实性混为一谈呢？（49）思想的真实性是可能性，思想只需拒绝所有关于它是否真实的进一步的问题。

* * *

在黑格尔与康德的关系当中，“方法”的可疑性早已暴露。一种侵吞思想本身的怀疑主义是不能通过彻底思考的方式被终止的，因为它只能通过思想完成，而思想是站在反抗者一边的。它必须被打断。在纯粹思维的奇幻影子戏里回答康德等于没有回答他。（50）——唯一不能被思考的“自身”就是生存，思想与之毫无关系。但是，纯粹思维何以能取消这个难题呢，既然它作为纯粹思维是抽象的？况且，纯粹思维从何处抽身呢？答曰：从生存中，因而也就是从纯粹思维要加以解释的东西之中。

* * *

如果生存无法被思考，而且生存者是思想者，这意味着什么呢？这意味着，他短暂地思考，他事前和事后思考。他的思想无法企及那种绝对的连续性。一个生存者只能以奇幻的方式持续地在永恒的视角下。

* * *

思考跟创造、跟“使生存”是一回事吗？我知道得很清楚，并且也乐于承认针对“思维与存在的同一性”这一哲学命题的愚蠢攻击的反驳意见的正确性。有人正确地反驳道，“思维与存在为一”不应该在不完美的存在的范围内理解，例如，好像我思考一朵玫瑰就能生产出它来似的。

（⁵¹）（在同样的意义上，有人怀着对矛盾律的拥护者的不敬指出，矛盾律在低级存在中，在有限存在的理智关系中表现得最为鲜明，如前后、左右，上下，等等。）（⁵²）那么，就完美的存在而言，“思维与存在为一”就是有效的吗，比方说就理念而言？黑格尔的确是，但是我们并未前进一步。善、美和理念自身过于抽象，它们对于生存漠不关心，对于除思想性生存之外的其他东西漠不关心。“思维与存在的同一”为真的根源在于，这里所说的“存在”只能理解成“思想”。但是，这样的回答就是对答案所隶属的范围内我们不能加以探问的事物的回答。一个个体生存者当然不是什么理念，他的生存当然不同于理念的思想性存在吧？与理念的永恒生命相比，生存（在作为单个的人的意义上）当然是不完美的，但是与根本不存在相比它又是完美的。生存大致就是这样一种中间状态，它适合于像人这样的中间存在者。（⁵³）那么，那个被认定的“思维与存在的同一”与像单一生存者那类的生存的关系如何呢？我就是善，因为我思考了它；还是说我善良，因为我思考了善？绝非如此。我存在，是因为我思考存在吗？为“思维与存在的同一”这个哲学命题辩护的人们自己曾说，这个命题不适用于不完美的存在；那么，像单一者这样的生存，是不是一种完美的理念性存在呢？归根结底，这才是要探问的。这里，起作用的东西正好相反：因为我存在着并且思考着，所以我认为我存在。生存在此将思维与存在之间的理想化的同一分开了：我必须生存，以便去思考；而且我必须能够思考（例如，思考善），以便在其中生存。这样的单一者的生存不像一朵玫瑰花的存在那样不完美，比方说吧。这也就是为什么尽管我们人类总在说人是多么不幸，但生存却一直是一个善举的原因。我想起了一个忧郁的人，他曾经在痛苦之中希望结束自己的生命，他看到了一篮土豆，于是他自问，他从生存中获得的乐趣是否还不如一只土豆。不过，单一者并不是纯粹的理念性存

在。普遍意义上只有纯粹的人才这样，也就是说，他不存在。存在从来都是具相，抽象的东西并不存在。由此推论说抽象的东西不具备真实性，这是一种误解；但是，探问生存与抽象事物的关系，或者探问生存意义上的现实性，以此混淆此处的讨论，这也是一种误解。于是乎，如果一个生存者探问思维与存在之间、思维活动与生存活动之间的关系，而哲学解释说这种关系是同一，那么哲学并没有对问题做出回答，因为它没有回答提问者。哲学是这样解释的：思维与存在为一，但却与那种单纯通过存在而是其所是的东西无关，例如一朵玫瑰花，它本身根本没有理念，因此也就与那种人们能够清楚看到的作为思想的对立面的生存无关。反之，“思维与存在为一”与那种本质上对其存在漠不关心的东西有关，因为它太抽象了，结果它只剩下了思想性的存在。但是以此方式，人们忽略了对那个真正被探问的东西的回答：作为一个单一者生存。这也就是说，这里所说的存在与一只土豆存在的意义不同，与理念的存在意义亦不同。人的存在是蕴含有理念的，但这不是理念性的存在。柏拉图把理念置于神和质料之间的某个地方，作为生存者，人必定要分有理念，但人本身却不是理念。（54）——古希腊在总体上正值哲学的青年时代，那时的难题在于企及抽象，抛开不断产生出具相的生存；相反，现在的困难在于企及生存。抽象活动是很容易做到的，只是人们离生存越来越远，纯粹思维与生存距离最远。——在古希腊，哲学是一个行动，因而哲学家也是生存者，他只知道很少的东西，但却知道得很彻底，因为他始终用心于相同的东西。如今，从事哲学意味着什么呢，今天的哲学家真正知道什么呢？他知道一切，对此我并不否认。——“思维与存在的同一”这一哲学命题恰好与其看似的样子相反，这个命题表达的是，思维完全离开了生存，思维外出漫游并且发现了第六大洲，它在思维与存在的绝对同一性之中自在自足。（55）从抽象的角度出发，生存最终在瞬息的形而上意义上成为了恶；它抽象地在幽默的意义上成为了极端乏味的东西，一个可笑的延迟。（56）不过，伦理在此进行抵抗的可能性仍然存在，因为伦理强调生存，抽象和幽默仍然与生存相关。相反，纯粹思维从其胜利中恢复常态，它与生存没有丝毫瓜葛。

* * *

如果思维能够在现实性意义上给出现实性，而非在可能性意义上给出思想的真实性；那么，思维同样能够把生存拿走，从生存者身上拿走那种他所视之为的唯一的现实性，他自己的现实性（如前所述，他与其

他人的现实性之间只能是思想性的关系)。这也就是说，在现实性的意义上他应该能够使自己不卷入思维之中，结果他真的将停止生存。我倒很想知道是否有人愿意接受这一点，它相反会暴露出纯粹思维所持有的巨大的迷信，像一个疯子的回答那样（在一篇小说中）：他要钻入多佛峡湾，仅用一个三段论就会把整个世界夷为平地。（57）——人们可以走神，或者通过持续与纯粹思维打交道而走神，但是这样根本不会成功，毋宁说他绝对会失败，人们借着“那位有时怪可怜的教授”的帮助成为了犹太人非常害怕的东西——成为笑谈。（58）——我可以从我自身当中脱身，但是我能从自身当中脱身这一点恰恰意味着，我仍然存在着。

* * *

上帝不思想，他创造；上帝不生存，他是永恒的。人类思想着且生存着，生存使思维与存在分开，使它们在连续性之间彼此分立。

* * *

何谓抽象思维？抽象思维就是那种没有思想者存在的思维。除了思维它忽视一切，只有思维存在于它自身的媒介之中。生存并非没有思想，只是说在生存进程中，思想处于一种陌生的媒介中。那么，当抽象恰恰忽略了生存意义上的现实性的时候，用抽象思维的语言探问生存意义上的现实性，这是什么意思呢？——何谓具相思维？具相思维就是有思想者存在的思维，而且是有某个确定的东西（在具相的意义上）被思考着；在那里，生存为生存着的思想者提供思想、时间和空间。

* * *

假如黑格尔以“纯粹思维”为标题出版他的《逻辑学》，但却没有作者姓名，没有出版年代，没有序言，没有注释，没有说教式的自相矛盾，没有对那些只能自己解释自己的东西的令人困惑的解释；假如《逻辑学》作为“锡兰的自然之声”的对应物而出版——纯粹思维自身的运动；那么，这就是在用希腊方式行事了。（59）希腊人就会这样做，假如他有此念头的話。形式对内容的再现是一种艺术，尤其关键的是要抑制在不充分的形式下对相同的東西所做出的所有表达。如今，《逻辑学》连同其注释给人们留下了一个怪异的印象，就好像某君要展示一封天堂来信，但却把吸墨纸留在了信封里，这一点过分清楚地暴露出，这封天堂来信是在人间完成的。（60）——在这样一部著作中，在注释中与不同的人争辩，传达出指导性的暗示，这意味着什么呢？意味着这里暴露出了一点：即有一个思考纯粹思维的思想者存在，一个“在思想自身的运动

之中”讲话的思想者存在，他甚至是在和另一位他愿意与之打交道的思想者谈话。（61）但是，假如有思考纯粹思维的思想者存在，那么，就在这时，古希腊的辩证法与生存辩证法的安全警察一起立刻就会将此人捉住，抓着他的衣服，不过不是作为追随者，而是要去弄清楚，此人是如何与纯粹思维打交道的。就在这时，魔力消失了。我们只需试着让苏格拉底介入。凭借注释的帮助，他很快就与黑格尔展开了生死搏斗。他不习惯用那种“结尾时一切都会清晰明了”的保证令自己分神，他甚至不允许连贯性地讲五分钟的话，更别提用17卷的篇幅来展开一个连贯性的演说了；他愿意以其全部力量进行抵抗——仅仅为了戏弄黑格尔。（62）

* * *

存在高于思想是什么意思？如果这个断言可以被思考的话，那么，正因为如此，思想就是高于存在的。如果它能被思考，则思想高于存在；如果它不能被思考，则生存体系就是不可能的。不管是客气地还是粗暴地对待存在；不管是让存在成为某种更高的东西——不过这是思维的结论、且以三段论的方式被企及，还是让存在成为某种贫乏的东西——这理所当然的是与思维相伴而生，这些都无济于事。例如有人说：上帝必然拥有一切完美性，或者说至上的存在者必然拥有一切完美性；存在也是一种完美性，因此至上的存在者必然存在，或者说上帝必然存在。（63）于是，整个运动就是一场骗局[58]。换言之，假如在这个论证的第一部分，上帝并没有真正地被设想为存在着，那么这个论证根本无法出现。它听上去就会是这个样子：某个至上存在者——请注意，尚不存在——必然拥有所有的完美性，其中包括了存在；因此，一个尚不存在的至上存在者存在。这会是一个奇怪的结论。或者，至上存在者在论证开始时并不存在，以便能在结束时生成，因此至上存在者是不能生成的；或者，至上存在者已然存在，因此当然也就不能再生成，于是这个结论就是断言展开时的欺骗性形式，是对某个前提的欺骗性重述。在另一种情况下，这个结论必须保持为纯粹的假设性：假如一个至上存在者被认为是存在的，那么该至上存在者必然被认为拥有所有的完美性；存在就是一种完美性，因此，该至上存在者必然存在——也就是说，假如该至上存在者被认为是存在的话。人们永远都不能靠在假设内部得出结论的办法从假设中进行推论。举个例子。假如某某人是个伪君子，那么他就会像伪君子一般行事；一个伪君子会做这事那事，因此，某人已经做了这事那事。关于上帝的结论就是如此。当结论得出之时，上帝的存

在可以说就是假设性的，但是在结论的内部却形成了一个至上存在者与完美性之间的结论式关系，就像前述伪君子与其具体表现之间的关系一样。这里的困惑同在纯粹思维的内部解释现实性一样；小节的标题写为“现实性”，人们解释了现实性，但却忘记了一点：所有这一切是囿于纯粹思维的可能性之内的。（65）假如某君开始写段插入语，不过写得太长，结果他自己都忘记了，但这却无济于事——人们一旦出声朗读，把插入语转变成主句就变得毫无意义了。

* * *

当思维转而面对自身以便思考自身的时候，我们知道，怀疑论便会涌现。如何终止这种怀疑论呢？其根源在于思维不是通过思考他物而发生效用，而是要自私地思考自身？如果一匹马脱缰狂奔，那就由它去吧，如果不考虑可能发生的危害外，我们可能会听到有人说：让它跑吧，反正它会累的。就思维的自我反思而言，这是行不通的，因为自我反思会变得无限长，并且会循环进行。谢林终止了自我反思，他没有把“理智直观”理解成自我反思领域内的一个通过向前冲的方式企及的新发现，而是将之理解为一个崭新的出发点。黑格尔视之为错误，他轻蔑地谈论“理智直观”，然后，方法出现了。（66）自我反思持续进行，直到它取消自身，思维以胜利者的姿态挤进来并且重获真实性，思维与存在的同一性在纯粹思维之中获胜[59]。自我反思持续进行直到取消自身，此话怎讲？为了发现自我反思的可疑性，我们并不需要它持续很久；但从另一方面说，只要它持续存在，其可疑性就是完全相同的。“如此长久直到”是什么意思呢？这不过是一种有吸引力的说法，它以量化的方式打动了读者的观念，仿佛这样理解才是最好的：自我反思取消了自身，如果它在此发生之前长久地持续存在的话。这种量化是天文学家所说的无限小的角度的伴生物，这些角最终小到人们可以把它称为平行线的地步。（67）那个关于自我反思变得“如此长久直到”的故事转移了人们对辩证主旨的关注，即自我反思是如何被取消的。如果据说有人持续地为开玩笑而说谎，直到他本人相信他所说的是真的，那么，伦理的重心就落在了过渡的环节，而缓和的、分散注意力的因素就是这个“如此长久”；人们几乎忘记了过渡的决断性，因为这一切持续得太久了。在故事和书写作品中，在辞藻华丽的演说中，那个抽象的“如此长久直到”产生了一种巨大的虚幻效应，它好像一种光学假象（例如，《朱迪斯书》第10节、第11行中这样写道：“朱迪斯出城去了，她带着她的女仆，但是城

里的男人一直看着她，直到她走下山，直到她穿过山谷，到他们再也不看见她为止”。（⁶⁸）一位少女坐在海滩上目送她的恋人，直到她再也看不见为止。（⁶⁹）；或者好像是时间的奇幻消逝，因为没有任何标准，也没有任何东西来衡量那个抽象的“如此长久直到”。（于是欲望获胜，他偏离了真理之路——直到悔悟的痛楚使他停止。（⁷⁰）为了以具相化的方式制造跟那个诱发想象力的抽象的“直到”相同的巨大效果，我们需要一种在心理学描述方面的掌控能力。）但是在辩证的层面上，这种奇幻的长度没有丝毫意义。当一位希腊哲人被问及何谓宗教之时，他请求延迟；当最后期限到来之时，他会再次要求延迟和诸如此类的东西；他希望以此暗示，这个问题是无法回答的。（⁷²）这是希腊式的、美好的和别出心裁的。反之，如果考虑到时间已持续很久，他自以为他因此会对问题的答案有丝毫接近，那的确就是一种误解了，就好像债务人长久处于负债状态直到债务被偿清一样——通过长久处于负债状态，债务并未得到偿还。这个抽象的“如此长久……直到”本身具有某种奇怪的魅惑力。如果有人说，自我反思取消自身，现在是要试着去揭示它是如何为之的，那么几乎无人能理解。但是如果有人说，自我反思进行得如此长久直到它取消了自身，那么人们或许会想：这就是另外一回事了，这里面有点意思。人们变得焦虑不安且害怕那个长度，人们失去了耐心，他们想：就这样吧，然后，纯粹思维开始了。纯粹思维在某种意义上是正确的，它没有像那些年迈平庸的哲学家那样请求一个开端；因为读者害怕那个可怕的长度——直到，他要感谢上帝，纯粹思维开始了。（⁷³）

于是，对自我反思的怀疑经方法而被取消，方法的进步得到了双重保护。首先是通过那个童话般的魔力词——“如此长久……直到”。每当要过渡之时，对立的一面长久地持续存在着，直到它切换自己的对立面——然后，人们继续前进。主啊，我们是脆弱的人类，我们非常喜爱变化，像谚语所说的那样。（⁷⁴）那么，如果事情只能如此，如果对立的一方长久地持续存在直到切换到其对立面，它永远持续下去，这将变得极端乏味。那么，就这样吧，也就是说，它被设定了。于是方法继续前进——带着必然性。但是，如果有一个倔强的人，一个极端乏味者，他敢于反对道：“这方法好像一个人似的，人们要屈从之，必须为之做事，结果，人们依方法从事思辨活动不是为了真理，而是为了方法，这一点肯定可以被假定作为一种非凡而伟大的善，人们不应对之吹毛求疵——只要人们拥有方法和体系就行了。”假如有这么一位倔强的人，那他要有祸

了。他代表的是那种坏的无限性。但是方法既能与善、又能与恶为伍，就坏的无限性而言，方法是不理解玩笑的。于是倔强的人被指认为笨蛋，非常可能的是“如此长久……直到”。主啊，我们是脆弱的、有死的人类，我们都愿意被某位受到高度尊敬的同时代人视为明智者，如果事情只能如此，那就这样吧。于是，方法继续前进——以必然性。“他说什么，难道不是带着必然性吗？”“噢，伟大的中国神啊！我没说别的，是带着必然性，我愿意发誓。如果事情只能如此，那它就非得带着必然性不可。”

坏的无限性是方法的夙敌，它是小妖尼斯，每当飞跃（过渡）发生时都与之相伴，并且阻止过渡的发生。坏的无限性无限顽强。如果它被战胜，那么必定会出现一个断裂，一个质的跳跃；然后，方法、内在性的机巧以及过渡的必然性都终结了。这一点解释了为什么方法会如此严格，它还解释了为什么人们会害怕成为坏的无限性的代表，就像害怕成为不受欢迎的人。（75）除此之外，如果体系中伦理学缺失，那么相应地，借助“坏的无限性”这一范畴，体系就完全是道德的了，而且夸张到将之运用到逻辑学之中的地步。（76）

* * *

如果所思考的是现实性，那么思考出来的东西就会尽可能地完美，在我尚未行动之时，它就应该成为行动了。以此方式任何行动都不会出现，理智将伦理吞噬了。我现在认为，说外部世界就是使一个行动成为行动的说法是愚蠢的；而从另一个方面说，想要揭示理智是多么具有伦理性，它甚至把思想变成了行动，这是一种诡辩，它要对使用“思考”一词所具有的两面性负责。如果思想与行动在根本上有所不同，那么，它只能通过这样的方式坚持，即把思维指派给可能性、无利害性和客观性，把行动指派给主体性。不过界限轻而易举就显现出来了。比方说，当我想着我要去做这事、那事的时候，这个想法肯定还不是行动，而且永远与行动有着质的差别，它只是一种可能性，现实性和行动的利害都已在其中得到了反映。因此，无利害性和客观性要被打扰了，因为现实性和责任将会抓住它们。（因此思想中存在着一一种罪。）——现实性不是外在的行动，而是一个内在世界，个体在其中取消了可能性，并且自我认同为所思想的东西，以便在其中生存。这才是行动。理智在将思维本身转化为行动方面显得十分严格，但是这种严格不过是虚惊一场，因为允许理智取消行动就是一种松懈。于是，之前提出的类比在这里是有

效的：在完全松懈之内的严格只不过是假象，它本质上仍然是松懈。比方说吧，如果有人称罪即是无知，那么在此定义内部严格地诠释那些具体的罪，这就是虚幻的，因为在罪即无知这一整体定义的内部，每一种定义本质上都是轻浮的，因为那个整体性定义是轻浮的。（77）——就恶而言，思想和行动之间的混淆更容易具有欺骗性。但是如果仔细地看，这里显现出来的根源在于善对自身的嫉妒，它对个体提出了这样的要求，即要求把关于恶的思想规定为罪。（78）但是让我们来考察善吧。思考某种人们意欲为之的善举，就已经行善了吗？非也。但是，这里也不是说外在的东西将起决定作用；因为一个身无分文的人能够跟一个献出整个王国的人同样仁慈。当利未人在从耶利哥到耶路撒冷的途中从一个遭遇强盗袭击的不幸者身边经过的时候，在他离那不幸者尚有一段距离之时，他或许会想，帮助一个受苦受难的人是美好的；或许他甚至已经想到，这样的一桩善举本身所蕴涵的报偿，他或许会因为陷入沉思而放慢速度。但是，当他离那不幸者越来越远的时候，困难变得明显了，于是他骑马走开。现在，他或许会加速以便迅速离开，离开这条道路是不安全的想法，离开强盗可能就在附近的想法，离开那个不幸者很可能会把他与那些让他躺在地上的强盗混淆起来的想法。结果，他没有采取行动。但是，假设在路途中悔悟使他返回；假设他迅速回转，既不害怕强盗也不害怕其他困难，只害怕他到得太迟。假设他真的来晚了，因为那位仁慈的撒玛利亚人已经把受苦者带到了旅店；那么，他行动了吗？当然，只是他没有在外部世界行动。（79）——让我们来看一桩宗教行动。信仰上帝，就是去思考必须信仰有多荣耀，思考信仰能够带来的平静和安全吗？绝非如此。甚至希望也不是信仰，不是行动，关切、主体的关切在希望之中非常显明。个体与被思考的行动之间的关系从来都只是一种可能性，对此他可以置之不理。——无可否认，关于恶有这样的情况，即其过渡我们几乎无法察觉，但是这些情况应该用一种独特的方式加以解释。这是因为个体处于习惯的力量之下，结果由于他经常从思想向行动过渡，最终他在习惯的束缚之下丧失了过渡的力量，这使得过渡加快，后果由他来承担。

在被思考的行动与真正的行动之间，在可能性与现实性之间，从内容上说或许根本没有差别，在形式上却一直存在着本质的差别。现实性就是因在其中生存而产生的利害关切。

无可否认，行动的现实性常常与各种各样的观念、意图、预备性的

结论、情绪的前奏等等混为一谈，结果人们绝少有真正的行动；反之我们可以认定，这些东西对混淆的产生做出了极大的贡献。不过，让我们来看一桩严格意义上的行动，它会使一切清晰起来。路德的行动的外在表现是他出现在沃姆斯城的全国会议上。（80）但是，从他心怀所有主体性的、充满激情的决断而在意愿中生存的那一瞬起，在他必须把每一种与他的这个行动可能有的关系都视为内心冲突的时候，他已经采取了行动[60]。当狄翁为了推翻暴君狄奥尼修走上甲板的时候，如果他说，即便他半途死去，他仍然做出了一个壮举——这就是说，他行动了。（81）认为外在世界的决断应该高于内在世界的决断，这是那些虚弱、怯懦和狡猾的人就何谓至上所发表的轻蔑言论。认为外在世界的而非内在世界的决断能够永远决定外在世界的事情，结果它不需要重来一次，这是对神圣事物的蔑视。

* * *

诺斯替主义给予思想以至高无上的地位；使主体的伦理现实性成为唯一现实性的则可以被视为是无世界主义。（82）于是就会出现一位要解释一切的忙碌的思想家，一个周游了全世界的快腿子，但这一切只证明了他对于伦理之于主体的意义仅有贫乏的概念。如果伦理剥夺了这样一位忙碌思想家的全部世界，让他坚持自我，那么他很可能会这样想：“就是这个吗？这种毫无意义的东西不值得坚持，就让它随所有其他东西一起去吧！”然后，就是无世界主义了。但是，这样一位忙碌的思想家为什么会如此大不敬地思考和谈论自己呢？的确，如果他的意图是要放弃整个世界，并且满足于其他人的伦理现实性的话，那么，他轻视这种交换就是正确的。但是，个体自身的伦理现实性应该在伦理的意义上意味着，个体本身大于天地以及在那里所发现的一切，大于六千年的世界史，大于天文学、兽医学以及时代所要求的一切；但在感性和理智的意义上，这是极大的狭隘。如果事实并非如此，那么对于个体自身而言就是最糟的了；因为那样的话，他就一无所有，没有任何现实性；因为他对于一切至多仅有一种可能性的关系。

* * *

从可能性向现实性的过渡，正如亚里士多德正确地教导的那样，是一个运动。（83）它根本不能用抽象语言加以言说和理解，因为抽象语言无法给予运动以时间和空间，时空设定了运动，或者运动设定了时空。这里存在着一个停顿，一个跳跃。如果有人说，这是因为我在思考某个

确定的东西，而不是进行抽象活动，所以我在那种情况下看不到断裂的存在；那么，我一再重申的回答就是：完全正确。抽象地看，断裂不存在，但过渡也不存在；因为从抽象的角度观之，万物皆在。反之，如果生存给予运动以时间而且我仿效之，则跳跃如其所能是地显现了出来：它必定会出现，或者它已然存在。让我们看一则伦理的例证。人们太经常地说，善本身自有其报偿，因此意愿为善不仅是最正确的，而且也是最精明的。一个精明的快乐主义者能够很清楚地洞悉这一点，他在思想的可能性形式之下会尽可能地靠近善，因为在可能性领域如同在抽象领域中一样，过渡只是一个表象。（84）但是，如果过渡要成为现实，则所有的精明都会在内心冲突之中终结。对于快乐主义者来说，真正的时间会把善与报偿分隔得遥远之极，结果精明无法将其重新组合在一起，而且快乐主义者谢绝了这一点。意愿为善肯定是极为精明之举，但却不是在精明的意义上，而是在善的意义上。过渡在此清楚地显现为一种断裂，也就是一种痛苦。——在布道辞里常常会出现一种假象，它以快乐主义的方式把成为一名基督徒转换为一个表象，由此听众遭到欺骗，过渡遭到阻止。

* * *

主体性即真理；主体性即现实性。

注：必然性必定自我运作。现代思辨思想把必然性和对世界史的诠释拉在一起，这只会带来巨大的混淆，可能性、现实性和必然性由此混为一谈。我已经在《哲学片断》中试着简要地指出了这一点。（85）

§3 主体性之具体环节在生存主体身上的同时共在性；作为思辨进程对立面的同时共在性

现在，就让思辨思想有权嘲弄这样一个三分法——人由灵魂、肉体和精神所组成；就让思辨思想的优点落在把人规定为精神，在此之内把灵魂、意识、精神这些因素诠释为自我发展的同一主体^[61]的发展阶段。（86）如果人们直接把科学研究转移到生存之上——这很容易做到，这是否会产生巨大的混乱，这是另外一个问题。在科学研究领域存在着由低向高的运动，思想成为至上的阶段。在对世界史的把握方面存在着由低向高的运动，幻想和情感阶段被留在后面，作为最高阶段的思想是最后阶段。思想是最高阶段在所有地方均被认可，科学研究与对生存的原初印象越来越远，没有什么要去经历，没有什么要去经验，一切都已终结，思辨的任务就是写出大标题，分类，按方法组织那些具体的思想

规定性。人们不再恋爱，不再信仰，不再采取行动，但却知道何谓恋爱，何谓信仰，问题不过是它们在体系中的位置，就像多米诺骨牌玩家那样让牌四处散放，然后把它们组合起来。在六千年的历史当中，人们恋爱，诗人们歌颂爱情，因此人们必定很容易在19世纪了解到何谓恋爱，如今人们的任务就是在体系中特别为婚姻指派位置——因为教授本人是在走神状态下结婚的。（87）政治家已经注意到了，所有的战争都会终结，一切都将在外交家内阁中被决定，他们坐而指点江山云云。（88）只是，生活最终不会像这个样子，人们停止生存，而教授和编外讲师们则思辨地决定着那些具体环节与纯粹的人之间的关系。在我看来，与外交的平静相比，甚至最血腥的战争的恐怖中都有人性的东西存在，因此这种死寂中有种令人毛骨悚然的、被施了魔咒的东西存在，真实的生活由此变成了影子般的生存。

从科学研究的角度出发，思想是最高阶段看起来是正确的；从世界史的角度出发亦然，那些更早的阶段被留在了后边。但是，我们这个时代会生出一代既无幻想、又无情感的人吗？有人会在体系当中与第14小节一起出生吗？我们首先不要把人类精神的世界史发展与具体的个体混为一谈。

在动物世界，特殊的动物作为样本直接与其物种相关，它自然而然地参与了物种的发展，如果我们能这样说的话。比方说，羊的品种过时了，新生出来的羊也会是过时的，因为样本直接表现物种。但是，被规定为精神的个体与一代人之间的关系却必定有所不同。人们会认为基督徒父母生出的孩子自然就是基督徒吗？（89）至少基督教没有这样设定；相反，基督教认为，基督徒父母生出的是有罪的孩子，跟在异教世界完全一样。或者有人 would 认为，基督徒父母生出的孩子要比异教徒父母生出的孩子离基督教更近，如果后者——请注意——也是在基督教国家成长起来的？现代思辨思想如果不是直接为这种混淆负责，它也算得上是一个契机，结果人们自然而然地（就像动物的样本与其物种之间的关系一样）使个体与人类精神的发展建立了关联，就好像精神的发展可以依遗嘱而偏爱一代、舍弃另一代似的，就好像个体不是被规定为精神，而是被规定为一代人，后者既是自相矛盾，又是伦理意义上的可憎的东西。精神的发展是自我运作；在精神方面得到发展的个体将把他的发展带入死亡；如果后来者想要企及之，他必须通过他的自我运作才能做到，因此他不能跨越任何东西。而现在，人们自然更容易、更简单、更便宜地

狂呼乱叫说，我们诞生在思辨的19世纪。（90）

如果个体自然而然地直接与人类精神的发展有关，其结果就会是，每一代人当中只会生出有缺陷的人。但是，一代人和一群鲱鱼之间必定有所差别，尽管如今的时尚是以鱼群颜色游戏取乐，人们忽视了个体，他们还不如鲱鱼有价值呢。从科学研究和世界史的角度出发，人们或许可以对这种反对意见漠不关心；但是伦理肯定应该在每一种人生观中发声。不过如前所述，伦理已经从体系当中被推了出来，它最多获得了一个替身，这替身混淆了世界史的存在和个体的存在，混淆了令人困惑的狂呼乱叫式的时代要求与良心对于个体的永恒要求。伦理专注于个体，从伦理的角度出发，每个个体的任务就是要成为一个完整的人，正如伦理的前提就是每个人都诞生于他能够成为的那种状态之中。是否有人企及这一点，这无关紧要；有所要求才是问题的关键。即便有许多怯懦、平庸和被魅惑的个体齐聚一堂，为了在一代人的帮助之下放弃自身以便一起变得出类拔萃，伦理也并不讨价还价。

在科学研究的层面上我绝不自命为法官，这一点或许正确，或许还是巧妙的。在抽象的一辩证的层面上，心理学范畴中的灵魂—肉体向灵魂、向精神上升或许也是正确的，只是这种科学研究的成果不应干扰生存。（91）在生存当中，关于人的抽象的、科学的定义或许是比作一个单一的生存者更高的东西，但或许更低；但是无论如何，在生存中只有具体的人。因此，对生存而言，将差异统一为思想是行不通的，因为这种前进方法与作为人的生存不相适应。生存的关键在于所有环节都同时在场。对生存而言，思想并不比幻想和情感更高，它与之合作。思想的至上性在生存中是令人困惑的。举个例子，如果有人说，对于死后的永恒福祉的期待是一个基于理智的有限性反思的观念，一个在思维面前不能坚持自己的观念。（92）因此，人们完全可以在为那些永远不会超出观念领域的单纯的人所做的通俗演讲中谈论这一点，但对思想家而言，这种区别是被取消了的。对此人们应该这样回答：完全正确。对于思维活动和抽象思维来说，这种区别是不能坚持的，但是反过来说，抽象思维也无法坚持去反对生存。一旦我真的要生存，区别就存在了，而取消这种区别在生存中所造成的后果，如前所述，就是自杀。——有人说，矛盾的绝对性是一个幻象，它将在思维面前消失。正确。但是反过来，思维的抽象性是一个幽灵，它在生存的现实性面前消失。因为取消矛盾律，如果这是有意义的而非某个不可思议的存在者文学化的心血来潮的

话；那么，它对于一个生存者来说就意味着一点——他本人已经停止生存了。——有人说，信仰是直接的东西[62]，而思维取消了直接性。

(93)从抽象的角度来说这是对的，但我想知道，一个生存者将如何生存，如果他取消了所有直接性的话。“沉默的兄弟”的抱怨并非没有根据。他说所有人都在写书，在书中直接性被取消了，但无人对人如何在那种情况下生存吐露过一个字。(94)

科学研究把主体性环节组织成一种相关的知识，并且这种知识是最高的，所有知识都是对生存的取消，是从生存之中抽身。在生存中情况并非如此。如果思想忽视想象，反过来想象也会忽视思想，情感亦然。我们的任务不是在损害一个的情况下提升另一个，相反，我们的任务是平衡，是同时共在性，而能够使它们统一起来的媒介就是生存。

通过把科学研究的进程而非生存的同时共在性设定为任务，生活被扰乱了。即使就人生历程中不同的年龄阶段而言，那里延续性十分鲜明，同时共在性也是作为任务而在的。人们可以风趣地说，这个世界、整个人类变老了，但是，所有人难道因此不是作为婴儿诞生吗？就个体而论，问题的关键在于使这种延续性在同时共在的层面上变得更加崇高。曾经青春年少，然后老去，最终死亡，这是一种平庸的生存，因为动物也有这样的优势。但是，把生活中的诸环节统一在同时共在性之中，这才是人的任务。如果一个成年人割断了与童年时代的所有联系，那将是怎样平庸的生存，而且此人是残缺不全的。同样，如果一个必定身为生存者的思想家放弃了想象和情感，这跟放弃理智一样疯狂，这又是一种怎样糟糕的生存啊。

但是，看起来人们有意愿这样做。人们把诗作为一个被克服的环节，从而驱赶和厌恶诗，因为诗与想象密切呼应。(97)在科学研究的进程中，人们完全可以把诗作为一个被克服的环节加以处置；但是在生存中，只要一个人愿意要求人性的生存，那他就必须保留诗，而且所有的思维活动都不应干扰诗的魔力，而应去强化它。宗教的情况亦然。宗教不为在那种意义上的童心而在，即它会随岁月流逝而被弃置一旁；相反，想要这样做才是对思维的幼稚的迷信。真并不比善和美更高，真、善、美本质上隶属于所有人性的生存，它们统一于生存者之上，不是在思想中，而是在生存中。

不过，正如在一个时代人们戴圆帽子，另一个时代戴三角帽；同样，我们这一代的时尚就是让一个人忘却伦理的要求。我知道得很清

楚，每个人都是片面的，但我并不认为这是一个缺陷。相反，如果一种时尚想把某种片面性变成整体性的话，那才是缺陷。人无法做所有的事情，这话在生活中处处适用。（98）但是，我们的任务不应因此被遗忘，那种片面性一方面应被理解为可悲，另一方面它源自一个强有力的决心，即：人们宁可精通某事而不愿涉猎一切。每一个杰出人物总有某种片面性，这种片面性恰恰能够成为对其真正的伟大成就的间接宣言，但却不是伟大成就本身。我们人类离实现理想相去甚远，以至于第二名——那种强有力的片面性，也就接近于我们可以企及的至上的东西了；但是我们永远都不应忘记，我们企及的是第二名。现在有人会说：但是那样的话，这代人的确是值得赞美的，因为他们如此片面地想成为思想性和科学性的一代。对此我的回答是：这代人的不幸并不在于其片面性，而在于其抽象的全面性。片面的人清楚明确地拒绝他不想要的东西，而抽象的全面的人则在思想之片面性的帮助下愿意拥有一切。一个片面的信仰者，比方说，不愿与思维有任何交道；一个片面的行动者不愿与科学研究有任何交道。但是，思想的片面性却产生出一种拥有万物的表象，这样的片面之人把信仰和激情作为被克服了的环节，他如是说——再没有什么比这更容易说的了。

§4 主体思想家；他的任务；他的形式，即他的风格

假如在纯粹思维领域的冒险对于一个人能否被称作思想家具有决定意义的话，那么，主体思想家正因为如此就是不合格的。但是，当其失败之时，所有生存难题也被丢弃一旁；其可悲的后果听起来就像是现代思辨思想在欢呼体系时的一则沉重的“请注意”。

有句老话这样说：祈祷、考验、沉思造就一位神学家。（99）同样，主体思想家要求拥有想象、情感和带有激情的生存——内心性的辩证法。但是首先是激情，因为对于生存者来说，缺乏激情地思考生存是不可能的，因为生存是一个巨大的矛盾，主体思想家没有从中抽身——那样很容易做到，而是持续地居于其中。对于世界史的辩证法来说，个体消失在人类之中；这样的辩证法不可能发现你、我这样的单一生存者，虽然人们发明出了看具体事物的新型放大镜。

主体思想家是面向生存的辩证法家；他以思想的激情牢牢掌握着那种质的分离。（100）但是从另一方面看，如果空洞地使用那种质的分离，将之完全抽象地运用于个体之上，人们就会面临一种荒谬可笑的风

险：他们说着某种具有无限决定意义的东西，并且所说的是正确的，但却又什么都没说出来。因此，那种绝对的分离被欺骗性地作为遁词在心理学方面使用就是值得注意的。如果所有的罪行都被处以死刑，那么没有任何罪行受到惩罚。（101）那个绝对的分离亦然，当其被空洞地使用之时，它就像个不发声的字母——它不能出声，或者它能出声，但却什么也说不出。因此，主体思想家怀着思想的激情拥有那个绝对的分离——它是隶属于生存的，只是，他将之作为阻止以量化告终的东西的最终决定性因素。于是，他与那个绝对的分离近在咫尺，但却不是令其抽象地在头脑中浮现，那样做恰恰阻碍了生存。主体思想家因而还拥有感性的和伦理的激情，以此他们获得了具相性。所有生存问题都是充满激情的，因为当人们意识到生存的时候，生存就会产生激情。思考生存问题以便剪除激情，这根本不是对生存问题的思考，而是忘记了问题的关键：他本人也是一个生存者。但是，主体思想家不是诗人，尽管他也是一位诗人；不是伦理学家，尽管他也是一个伦理学家，不过他还是一个辩证法家，并且他本人在本质上是生存着的。相反，诗人的生存与诗作之间并无本质关系，就像伦理学家与理论、辩证法家与思想之间的关系一样。主体思想家不是学究，他是艺术家。生存就是一门艺术。主体思想家很感性，结果他的生活获得了感性的内容；他很伦理性，他能调节它；他很有辩证性，能够以思想的方式掌控它。

主体思想家的任务是在生存中理解自身。抽象思维的确说过矛盾，说过矛盾的内在的猛攻，尽管它以忽略生存和生存活动的方式取消了现实性和矛盾。但是，主体思想家是一个生存者，但也是思想者；他没有从生存和矛盾中抽身，而是就在其中，不过他仍然要进行思维活动。于是，他的所有思维中包含了一点，即他本人就是一名生存者。而反过来，他本人从来都有足够的东西去思考。人们很快就要做完纯粹的人性和世界史了，因为那个饥饿的怪兽，那个世界史进程，视中国、波斯这样的庞然大物如无物，并且将其吞噬。人们很快就要完成抽象意义上的信仰了，但是主体思想家在思考时，他本人就在生存之中，于是当他的信仰在生活的多样性当中衰退之时，他发现生存是不可穷尽的。生存并不是玩笑。生存对于一名思想者来说是最困难的，如果他要居于其中的话，因为一个瞬间既与那些至上的决断相呼应，又是在一个人可能拥有的70年岁月当中消逝了的短短的一分钟。保罗·缪勒曾经正确地指出，一个弄臣在一年当中所动用的诙谐幽默比很多幽默作家一辈子的都多。

(102) 这其中的原因除了因为前者是一名生存者之外还能有什么呢？他每天时时刻刻都会自行处置他的诙谐幽默，而后者却只是暂时性的诙谐。

假如有人不愿相信，以思考的方式在生存之中理解自身存在着困难，那么，我宁可冒险做出尝试：让我们的体系家当中的一员跟我解释一下生存难题当中最简单的一个吧。我愿意承认，在体系化的簿记当中，我甚至都不配被算作零，如果拿我与那些人比较的话。(103) 我愿意承认，体系思维的任务要伟大得多，这样的思想者比一个主体思想家站得更高；但是果若如此，他们必定能够很容易地解释简单问题。

抽象思维的任务是以抽象的方式理解具相，与之相反，主体思想家的任务是以具体的方式理解抽象。抽象思维忽略具体的人，而转向纯粹的人；主体思想家所理解的抽象就是成为具相当中的人，成为这一个单个的生存者。

在生存中理解自我是古希腊的原则。虽然有时希腊哲人的教导只有很少的内容，但是他却拥有一个优势：他从不滑稽。我知道得很清楚，如果今天有人愿意像希腊哲人那样活着，也就是说，愿意以生存的方式表达他应该称之为的自己的人生观，愿意在其中生存并沉潜，那么他会被认为是疯了。由它去吧。但是，那位非常受人尊敬的哲学家越来越别出心裁，他别出心裁以至于他从未想过，他所思索的生存问题（例如基督教）可以关乎全世界的人，但却跟他本人无关——我发现这是荒谬可笑的。——一切怀疑主义都是一种类型的观念论。比方说，当怀疑主义者芝诺以生存的方式研究怀疑论的时候——他抑制自己不受他所遇到的东西的影响，但有一次却被一条疯狗逼着离开了大道，他受到了羞辱，他承认，一个怀疑主义哲学家有时也是一个人——我没有在这里发现任何荒谬可笑之处。(104) 这里没有矛盾，而滑稽总在矛盾之中。反之，如果我们细想那些可怜的、观念论的讲台上的机智风趣，细想那些玩笑以及与讲台上的观念论者的调情的话；那么，此人甚至连真正的观念论者都算不上，他不过是在玩身为观念论者的流行游戏而已，如果我们忆起那个讲台术语“怀疑一切”的话——在讲台上，结果，人们不写讽刺作品都是不可能的，如果我们只讲真话的话。(105) 以生存的方式作一名观念论者，一个人花上半年时间就会掌握一些与在讲台上玩捉迷藏完全不同的东西。在想象中作一名观念论者没有丝毫困难，但是，像观念论者那样生存却是一个极端艰巨的人生任务，因为生存与之恰恰相反对。

以生存的方式表达对自我的理解并且用这种方式去理解自我，这毫不滑稽；但是，理解一切但却不理解自身，这一点却滑稽之极。

在某种意义上，主体思想家与抽象思想家说话的方式同样抽象，因为一方谈论的是纯粹的人性，纯粹的主体性，而另一方谈论的则是一个人（如果认识了一个人，也就认识了所有的人）。（106）但是这个一个人是一个生存者，而且困难并未被排除。

在生存中理解自我也是基督教原则，只是这个“自我”拥有更为丰富、更为深刻的内涵，把它们与生存并置加以理解时更为困难。信仰者就是一名主体思想家，其差别如前所述，只在于单纯的人与单纯的智者之间的差别。再者，这个“自己的自我”不是纯粹的人性、纯粹的主体性以及诸如此类的东西，那样一切都将变得容易，因为困难被移开了，整桩事情转移到了抽象的影子戏之中。这里的困难比希腊人的更大，因为这里树立的是更为尖锐的对立，因为生存悖谬地被强化为罪，永恒悖谬地被强化为时间中的神。这里的困难是在其中生存，而不是抽象地以思考的方式从中抽身，不是抽象地去思考，比方说，永恒的神的降临以及诸如此类的困难被移开时会出现的东西。因此，信仰者的生存比希腊哲人的生存（希腊哲人在很高的程度上需要激情，甚至事关平静之时）更加激情充沛，因为生存将产生激情，而悖谬性的生存将产生出至上的激情。

从生存中抽身就是把困难移开，但是以这样的方式持续居于生存之中，也就是在此时理解一件事，彼时理解另一件事，这不是在理解自我。把极端对立的两极放置在一起加以理解，并且是理解在其中生存的自我，这一点非常困难。我们只要留意一下自己以及人们的言谈就会看到，此事绝少成功。——有人善良，有人精明，或者同一个人有时表现出善良，另一个时候表现出精明；但是，在同一时刻要在同一件事当中看出其最为精明之处，并且看到这一点仅仅是为了意愿为善，这是困难的。有人要笑，有人要哭，或者同一个人在不同的时刻笑或哭；但是，在同一时刻要从同一件事当中看到悲喜剧性，这是困难的。有人一时为自己所犯的罪心碎，随后又活跃起来，这并不困难；但是，在同一时刻既心碎又无忧无虑，这是困难的。思考一件事而忘掉了所有其他的事并不困难；但是，在思考一件事的同时心里想着其对立面，并且在生存之中将其统一，这是困难的。一个人在70年的岁月当中经历了所有可能的情绪，并且把自己的人生像一本使用手册那样留给后人，人们可以从中

随意查找，这一点并没有那么困难。但是，拥有一种饱满丰富的情绪，然后又拥有其对立情绪；结果在人们给予一种情绪以言辞和情致的时候，人们微妙地植入了对立的情绪——这一点才是困难的。这类例子不胜枚举。

尽管任务艰巨，主体思想家却只有微薄的回报。关于“代”的理念在一般观念上越占上风，这中间的过渡也就越可怕：不是成为一代人中的一员，口中念叨着“我们，我们的时代，19世纪”，而要成为一个单一的生存者。无可否认，单一生存者无限渺小，这也就是为什么需要极大的顺从才能不对之表示轻蔑。一个单一的生存者到底是什么？我们这个时代的确清楚地知道个体有多渺小，但这正是我们这个时代非同寻常的不道德之处。每个时代都有其不道德之处，我们这个时代的不道德或许不在欲望、快乐和感官享受，但却很可能在于一种对于个体的人的泛神论式的、道德沦丧的轻蔑。在对我们这个时代和19世纪的欢呼当中，隐藏着一种被掩盖的对作为人的轻蔑；在一代人的重要性当中存在着对作为人的绝望。万事万物，一切都要聚合起来，从世界史的角度出发，人们愿意在整体中欺骗自己，无人愿意作一个单个的生存者。或许这就是许多人努力与黑格尔在一起的原因，尽管那些人已经看出了他哲学中的可疑之处。人们害怕，因为成为一个单一的生存者，他会消失得无影无踪，结果就连日报、更别提批判性期刊杂志、别提世界史意义上的思辨者都不会注意到他。人们害怕，因为成为一个单个的生存者，他会活得比乡下人还要容易被遗忘和遗弃；倘若他放开黑格尔，那么就连寄信给他的可能性都没有了。无可否认，如果一个人缺乏伦理和宗教热情，他必定会对作一个单一的人感到绝望，否则不会是这样。当拿破仑在非洲行军的时候，他提醒士兵们，40个世纪的记忆正从金字塔塔尖上俯视着他们。（107）仅仅读到这些字句就会令人颤抖，而就在魔力出现的瞬间，它甚至会把最懦弱的士兵转变成英雄也就不足为奇了！但是，如果人们假设，世界已经存在了六千年，上帝当然与世界存在的时间同样长久；那么，六千年的记忆从天堂俯视着每一个生存者，这难道不是同样鼓舞人心吗！不过，我们从一代人的勇气当中很容易发现个体的沮丧和懦弱。就像人们在沙漠旅行时因害怕强盗和野兽必须跟随团队一样，如今的个体对于生存有种恐惧，因为生存是凄凉的，他们只有在人群中才敢活着，他们挤在一起为的是至少能够有点意义。

每个人在本质上都应该拥有本质上隶属于人的东西。主体思想家的

任务就是要把自身转变成一个能够清晰而明确地表达出生存中人性的东西的工具。在这个方面用差别来安慰自己是一种误解，因为比别人聪明一点以及诸如此类的东西是毫无意义的。我们这个时代躲避在一代人之中而抛弃了个体，其原因正在于一种尚未企及伦理阶段的感性绝望。人们洞悉到，身为一个杰出的个体没什么用，因为没有什么差别是有用的。于是人们选择了一种新型的差别：生于19世纪。每个人尽可能迅速地试着在与一代人的关系中确立自己渺小的生存，并且获得慰藉。但这毫无用处，它只是一种更高级、更炫目的骗局而已。在古代以及一般而言的每一代人当中都有愚人，他们在徒劳的想象之中把自己混同于某某伟大的杰出之士，想成为某某；那么，我们这个时代的不同只在于，愚人们甚至不满足于混同于伟人，他们要混同于时代、世纪、一代人、人类。——愿意作一个单个的人（人们无法否认这一点）是借助和凭借自身所有的差别，这是软弱；但是，愿意作一个单个的生存者（人们无法否认这一点）是在与所有其他人都能为之的意义上，这是伦理面对生活和所有幻想的胜利，在我们这个神正中心论的19世纪，这或许是所有胜利当中最难取得的胜利。

主体的思想家的形式，他的沟通形式就是他的风格。他的形式必定跟他将之聚拢在一起的对立面那样多样化。那种体系化的“一、二、三”是抽象形式，因此，每当将之运用于具体事物之上的时候，它必定会遇到麻烦。（108）主体思想家是具体的，在同等程度上，他的形式也应该是辩证性的具体的。但是，正如他本人不是诗人、不是伦理家、不是辩证法家，他的形式同样也不会直接就是这些人的形式。他采用的形式首先要与生存相关，在这个方面，他应该自行支配诗学、伦理学、辩证法和宗教的内容。与诗人相比，他的形式是简洁的；与抽象的辩证法家相比，他的形式是要涉及众多人和事的。换言之，生存层面上的具体从抽象的角度看就是广泛的。比方说吧，幽默比之于抽象思维是要涉及众多人和事的，但是比之于对生存的具体表达，它却绝非广泛，除非它本身就是广泛的。抽象思想家的人格与其思想漠不相关，但是在生存的层面上，一个思想者本质上是作为思想着的人被呈现，但是这样一来，他在表达自己思想的同时也在描述自己。比之于抽象思维，玩笑是要涉及众多人和事的，但比之于对生存的具体的表达则不然，除非玩笑本身就是广泛的。但是，主体思想家不具备那种诗性的平静以便借助想象的媒介，以感性的和无利害的方式进行创造，因为他本人在本质上就是生存

中的生存者，他没有想象的媒介以便生产出审美作品的幻象。与主体思想家对生存的表达相比，那种诗性的平静就是广泛的。配角、情景等等隶属于审美作品的平衡性质的东西本身是广泛的；而主体思想家却仅仅拥有一个情景——生存，他与地点以及诸如此类的东西毫无关系。这情景不在想象的仙境中，诗在那里臻于完满；它也不在英格兰，历史的准确性不重要。这个情景就是作为人去生存的内心性，具相化是生存范畴之间的关系。历史的准确性和历史的现实性是广泛的。

但是，生存的现实性是不能被传达的；主体思想家本人的现实性就其伦理的生存之中。当现实性要由第三方加以理解的时候，它必定要被理解成一种可能性，而意识到这一点的沟通者因此就要小心，他对生存的表达恰恰因为定位于生存而必须采取可能性的形式。采用了可能性形式的作品会把接受者置于最可能在其间生存的位置之上。让我再一次阐明这一点。人们会认为，通过讲述某某真正做过些什么事（伟大的和杰出的事），会比仅仅将其展示为可能性使读者更愿去做同样的事，更愿在同样的情景下生存。除去已经在某个地方指出的，读者只能把现实性的存在消融在可能性之中，他才能理解所传达的东西，否则他只是想象自己理解了；除去这一点，说某某真正做过些什么事会同时起到延迟和刺激的作用。读者只不过把所讲述的那个人（凭借他是一个真正的人）转变成罕见的特例；他崇拜那人，他说：可我太渺小了，我做不了这类事。就差别而论，崇拜是合法的；而就普遍性而论，崇拜则完全是误解。有人能游过运河，有人会24种语言，第三个人会头着地用手走路，凡此等等，人们尽可以去崇拜，如果愿意的话。（109）但是，如果这里呈现的是在普遍意义上因其美德、信仰、高贵、忠诚、坚忍等等而成为伟人的话，则崇拜就是一种欺骗性关系，不过却很容易做到。在普遍意义上的伟大因此不应该作为崇拜的对象呈现，而应该作为要求。这种呈现在可能性的形式之下成为了一种要求。人们通常以现实性的形式表现善，说某某人真的生活过并且真正做过些事情，结果读者转变成一名旁观者，一名崇拜者，一名评估者。不然，善的表现应该采取可能性的形式，那样就会把读者置于与善尽可能近的位置，不管他是否愿意在其中生存。可能性在理想的人身上发生作用（不是就差别而言，而是就普遍性而言），理想的人作为要求与每个人建立关系。与人们强调“就是这一个人确定的人”程度相同，例外对于其他人而言更加简单。我们无须成为什么心理学家就可获知，有一种欺骗性会借助崇拜成为伦理印象的例

外情况。伦理和宗教原型应该令旁观者把目光转向自身，应该通过在观察者和原型之间树立共同的可能性的方式而将其推开。反之，采用现实性形式的作品会以感性的方式吸引众人的目光；人们讨论着、检查着、翻来覆去地掂量着“是否真是这样”之类的东西，崇拜着、哭喊着“是否真是这样”等等。为了采用“约伯相信”这个例子，我们应该这样呈现：对我来说它意味着，现在我是否也该拥有信仰；而绝不意味着，我在剧场中或作为备受尊敬的公众当中的一员要去考察“是否真是这样”，并且为“真是这样”而鼓掌。有感受能力的会众连同其个体成员有时对被任命的他人灵魂的探问者有种闹剧式的关切：看他是否真是这样；拥有一位可以确定“他真是这样”的他人灵魂的探问者是一种闹剧式的快乐和崇拜。

(110) 一个人为善是在另一个人真正为善的帮助之下，这一点永远都是谬论；因为如果他本人真要这样做的话，那他就是把其他人的现实性理解成可能性。当地米斯托克利因米利蒂亚德的胜利而失眠的时候，他的失眠是因为他把现实性理解成了可能性。(111) 如果他忙于去想米利蒂亚德“是否真是这样”，并且满足于米利蒂亚德真的已经这样做了，那么他几乎不会失眠，但却很可能成为一个昏昏欲睡的崇拜者，或者至多成为一个屈服的崇拜者，但却绝不会成为第二个米利蒂亚德。(112) 从伦理的视角出发，没有什么比对现实性的崇拜更能让人熟睡了。从伦理的视角出发，如果有什么能够刺激一个人的话，它就是可能性——当其以理想的方式向一个人提出要求的时候。

注释：

(1) 灿德伦堡在《逻辑学研究》(Logische Untersuchungen)一书的“辩证方法”一节，指出了黑格尔逻辑学所犯的错误，他部分引用了下文引用的黑格尔的话。

(2) “从生存到诸生存者之间的过渡是如何形成的”中的“生存”对应德文die Existenz,“诸生存者”对应丹麦文Existentserne,此为“生存”的复数形式。

(3) “生存是自身反映和他者反映的直接统一。由此(?)，生存就是无限定的众多生存者”原句为德文：Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes.Sie ist daher (?) die unbestimmte Menge von Existirenden.，中文楷体字后的问号为克尔凯郭尔所加。中译参考了贺麟先生所译的《小逻辑》，商务印书馆1994年版，第265—266页。贺

先生将 die Existenz译为“实存”，将 Exis-tirenden译为“实际存在着的事物”，根据克尔凯郭尔文本的重心，此处仍将Existenz译为“生存”，Existirenden译为“诸生存者”，取其有生命的实际存在物的意思。

(4) “贺伯格笔下的医生”典出贺伯格喜剧《产房》

(Barselstuen) 第3幕、第6场，该剧发表于1724年。

(5) “阅读这样一位思想家的传记”指首部黑格尔传记，由卡尔·罗森克朗兹 (Karl Rosenkranz) 所写，出版于1844年。同年，该书的一部分被译成丹麦文，发表于《国外神学作品杂志》(Tidsskrift for udenlandsk theologiske Litteratur) 上，占一百多页的篇幅。

(6) 过去“花边女工”(Kniplings-Pige) 当中不仅有成年人，还有年仅6、7岁的女童，报酬低廉。

(7) “书呆子”原文为Nittengryn，有“学究”、“挑剔之人”、“老顽固”、“老古董”等多重意思。

(8) “有位抽象思想家”在作品草稿中写为Hegel。

(9) “黑格尔取消了矛盾律”原文为hævet Modsigelsens Grundsætning，此为直译法。丹麦的黑格尔主义者一般不用hæve (英译cancel)，而用ophæve，海伯格将后者等同于德文的Aufhaben (关于这个词的讨论参本书第二册、第二章)。黑格尔否定矛盾律和排中律，指出“独断论坚执着严格的非此即彼的方式。譬如说，世界不是有限的，则必是无限的，两者之中，只有一种说法是真的。殊不知，具体的玄思的真理恰好不是这样，恰好没有这种片面的坚执，因此也非片面的规定所能穷尽”。参《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1994年版，第101页。黑格尔继而指出：“认识矛盾并且认识对象的这种矛盾性质就是哲学思考的本质。这种矛盾的性质构成我们后来将要指明的逻辑思维的辩证的环节”。同上书，第132页。

(10) ①“只要有人一发出‘非此即彼’的声响”可能指19世纪30年代丹麦学界针对矛盾原则的激烈讨论。“非此即彼”原文为拉丁文aut... aut。例如，海伯格在评论克尔凯郭尔《非此即彼》一书时指出：“可这样一个标题是什么意思呢？书的下卷是绝对的，这里根本不存在‘非此即彼’的问题，这本书远远没有驳倒‘矛盾原则已被扬弃’(Modsigelsens Grundsætning er ophævet) 这个命题，相反，它证明了该命题的正确性。”

②“《卡伦堡故事》中的护林员延斯”指延斯·贝格森 (Jens

Baggesen)的叙事诗《卡伦堡故事：新闻检查官的原创》(Kallunborgs Krønike, eller Censurens Oprindelse)，讲述一个盗马贼在午夜被吊死的故事。文中描写马行走时的拟声词(trip, trap, trap)亦取自该诗(trap, trap, trap)，仅有微小改动。

(11) ①在丹麦学界关于矛盾原则的激烈争论中，海伯格(J.L.Heiberg)和马腾森(H.L.Martensen)捍卫黑格尔理论，而主教明斯特(J.P.Mynster)和哥本哈根大学哲学教授西伯恩(F.C.Sibbern)则支持矛盾原则的普遍有效性。

②“一个被克服的观点”原文为et overvundet Standpunkt，这是丹麦黑格尔主义者的行话，指某观点被扬弃，只有受限制的有效性。这里采用直译法。

(12)“在永恒的视角下”原文为拉丁文sub specie æterni。这里同样的意思同时用丹麦文和拉丁文表示，以示强调。

(13)“与赫拉克勒斯搏斗的巨人”指希腊神话中大地之母该亚所生的巨人An-taios。他只要站在地上，就会获得新的力量。赫拉克勒斯把他从地面抬起，从而制服了他。

(14)“在神学为真理、但在哲学为谬误”指经院哲学中双重真理的理论，即建立在原则基础上的真理和建立在权威基础上的真理，这是中世纪后期巴黎大学神学家和哲学家之争的结果。由于两种真理无法彼此取代，所以就有了“在哲学为真理、但在神学为谬误”的说法。

(15)“在严格的意义上”原文为拉丁文sensu eminenti。

(16) 19世纪前半叶霍乱在欧洲爆发，其中1826年至1838年间的霍乱导致了黑格尔的死亡，这场霍乱抵达丹麦边境，但被有效控制。

(17) 爱利亚学派发端于公元前6世纪中叶的南意大利城邦爱利亚，至公元前5世纪，其思想先驱为塞诺芬尼(Xenophanes)，塞诺芬尼、巴门尼德、芝诺和麦里梭同为爱利亚学派哲学家。此处引言“万物存在而无物涌现”(Alt er og Intet opkommer)一部分来自对塞诺芬尼“万物为‘一’”的思想的重述，另一部分来自巴门尼德的“存在者存在，非存在不存在”的思想。

(18)“万物皆流，无物常驻”是希腊哲学家赫拉克利特(约公元前540—前480)的主张，他与爱利亚派相反，强调运动和变化。“把黑格尔与赫拉克利特思想平行起来”具体指何人不甚确切，但黑格尔在《哲学史讲演录》中提到赫拉克利特时指出，赫拉克利特通过“变”的范畴使哲

学理念第一次以思辨的形式出现。“爱利亚学派认为，只有‘有’是存在的，是真实的；‘有’的真理是‘变’——‘有’是第一个思想，是直接的。赫拉克利特说，一切皆变，这个‘变’就是原则。”参黑格尔《哲学史讲演录》第一卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年版，第300页。

(19) ①“从自杀中寻求慰藉”指斯多噶派对自杀的赞美，但可能还指希腊化时代的哲学家赫格西亚（Hegesias）鼓动对一切漠不关心的理论，他对死亡的推崇促使一部分弟子自杀。

②“毕达哥拉斯式的死亡”指希腊数学家和哲学家毕达哥拉斯（公元前570—前497）创立的毕达哥拉斯盟会的入会规则，即弟子在长达五年的试用期里保持沉默，以体验死亡。

③“苏格拉底式的死亡”指苏格拉底在《斐多篇》中的观点，死亡是灵魂和肉体的分离，因此哲学意义上的死亡就是这种分离在生命中的实现。

(20) 在19世纪30年代中期，钢笔（en Staalpen）逐渐取代鹅毛笔成为主要书写工具。

(21) “翼马”（Pegasus）是希腊神话中带有翅膀的马，它会带着诗人飞翔，以启发灵感。

(22) “目标”原文为丹麦文Maal，“目的”原文为希腊文télos，“标准”原文为希腊文métron。

(23) 亚里士多德在《物理学》和《形而上学》上讨论了“运动”和“变化”，《哲学片断》的“间奏曲”一节对此有所回应。亚里士多德关于“神自身不动，但却推动万物”主要体现在《形而上学》第12卷第7章1072a19—1073a14，以及《物理学》第8卷第5章258b。

(24) “理论理性”原文为希腊文noús theōretikós；“有目的的实践理性”写为noús praktikós tōi télei。“努斯-noús”有“思想”和“理性”的意思。

(25) 赫拉克利特的弟子就是克拉底鲁。赫拉克利特表示“万物皆流，无物常驻”的思想的名言“人不能两次踏进同一条河流”出现在柏拉图对话《克拉底鲁篇》。

(26) “人们称诗歌和美术是对永恒的期盼”是马腾森和海伯格的观点。

(27) “‘对美的愉悦’是无利害的”指康德的审美无利害理论。

(28) “自身反映和对他物的反映的直接统一”指黑格尔辩证逻辑学

中，反思概念发展的三个阶段：自身反映（即Der Schein-假象）、对他物的反映（Die Erscheinung-现象）以及在“现实性”（Die Wirklichkeit）中的更高统一。参黑格尔《小逻辑》的“本质论”。

（29）“存在之间”原文为拉丁文inter-esse，直译应为“中间—存在”，它是对interesse一词（意为“利害”、“利益”、“关切”、“兴趣”）的分解。

（30）“三部曲”（Trilogie）是古希腊戏剧的形式，三出戏由一个统一的主题统领。此处是对黑格尔关于概念的主观性、客观性和主客统一的戏谑性表述。

（31）“接近”原文为拉丁文approximando。

（32）“不时”原文为德文mitunter。

（33）“我思故我在”原文为拉丁文cogito ergo sum（丹麦文译为Jeg tænker, altså er jeg）。本段中凡出现“我思”之处原文都写为cogito,“故”原文写为ergo，凡是“在”则写为丹麦文er。

（34）句中楷体的“在”对应于原文er，原句为jeg er tænkende,er在这里作系词使用。

（35）“这个有时怪可悲的教授”原文为denne stundom bedrøvelige Professor-Skikkelse，语出塞万提斯小说《唐吉珂德》中唐吉珂德的译名Ridder af den bedrøvelige Skikkelse。

（36）“诗高于历史”之说出自亚里士多德《诗学》第9章（1451a36—1451b19）。亚里士多德说：“根据前面所述，显而易见，诗人的职责不在于描述已发生的事，而在于描述可能发生的事，即按照可然律或必然律可能发生的事。历史家与诗人的差别不在于一用散文，一用‘韵文’；希罗多德的著作可以改写为‘韵文’，但仍是一种历史，有没有韵律都是一样；两者的差别在于一叙述已发生的事，一描述可能发生的事。因此，写诗这种活动比写历史更富于哲学意味，更被严肃地对待；因为诗所描述的事带有普遍性，历史则叙述个别的事。”参亚里士多德、贺拉斯《诗学诗艺》，罗念生译，人民文学出版社1997年版，第28—29页。

（37）“十取一的方式”（decimere）指一种军事惩罚措施，它曾在罗马帝国时期被使用。如果在一起军事哗变中找不出元凶，或者所有人都有罪，就会抽签决定被处决的人，每十个人中取一人。

（38）①此处是对《人生道路诸阶段》的概述性的引用。

②“从现实性到可能性”原文写为拉丁短语ab esse ad posse;“从可能性到现实性”则写为ab posse ad esse。本段提及“现实性”与“可能性”的碰撞的时候，均采用拉丁文，不一一注明。在古典逻辑学中，关于“可能性、现实性和必然性”的关系有这样的原则，a posse ad esse non valet consequentia,se dab esse ad posse valet consequentia，意为：我们不能（逻辑地）从某物的可能性推出其现实性，但却能从其现实性推出可能性。

（39）“在宽泛的意义上”原文为拉丁短语sensu laxiori。“最为严格的意义上”原文为拉丁短语sensu strictissimo。

（40）“你们不要论断人，免得你们被论断”语出《马太福音》7：1。

（41）“我的邻居克利斯托夫森”语出贺伯格喜剧《山上的叶伯》（Jeppe paa Bierget,1723）第1幕、第3场，这是叶伯抱怨自己的命运时的独白。

（42）“可能”原文为拉丁文posse,“存在”为esse。这种用法在本段中多次出现，不再一一注明。

（43）“桥梁建设委员会”（Brolægningscommissionen）指哥本哈根社区的一个负责桥梁和道路建设的委员会，存在于1777年至1857年间，后因涉及较大规模的腐败案而被新的特别委员会取代。

（44）这段话是对《人生道路诸阶段》中“致读者”一文的第3小节的不精确引用。

（45）尽管本段已经提及基督教，但克尔凯郭尔在论及“上帝”时仍然采用了Guden而非《圣经》中的用词Gud。

（46）“尽最大可能地”原文为拉丁文quam maxime。

（47）“关于一个自我躲避的自身”中的“自身”原文为德文An-sich，指康德的“物自身”（das Ding an sich）的概念。

（48）“对观念论的怀疑”（idealismens skepsis）中的“观念论”尤指康德认识论，其片面的主观主义正是黑格尔希望以纯粹思维为出发点的思辨哲学加以克服的。

（49）“真实性”对应于Realitet,“现实性”对应于Virkelighed，但其形容词形式都表示“真正的”、“真实的”意思。在克尔凯郭尔看来，“思想的真实性”（Tank-Realitet）仍是“可能性”，它在逻辑上为真，但可以对其“现实性”漠不关心，因为“现实性”就是实实在在的存在。

(50) “影子戏”原文为德文Schattenspiel。

(51) “有人正确地反驳道，‘思维与存在为一’不应该在不完美存在的范围内理解”可参黑格尔对于康德上帝存在的本体论证明的批判的反驳。黑格尔针对康德的一百元钱的例子指出：“姑且不说称类似一百元钱的东西为概念，难免贻用语粗野之讥，但那些老是不断地根据思维与存在的差别以反对哲学理念的人，总应该承认哲学家绝不会完全不知道一百元现金与一百元的思想不相同这一回事。事实上还有比这种知识更粗浅的吗？但须知，一说到上帝，这一对象便与一百元钱的对象根本不同类，而且也任何一种特殊概念、表象、或任何其他名称的东西不相同。事实上，时空中的特定存在与其概念的差异，正是一切有限事物的特征，而且是唯一的特征。反之，上帝显然应该，只能‘设想为存在着’，上帝的概念即包含他的存在。这种概念与存在的统一构成上帝的概念。”参黑格尔《小逻辑》（§ 51），贺麟译，商务印书馆1994年版，第140页。加黑点的字为原译文所有。

(52) “矛盾律在低级存在中，在有限存在的理智关系中表现得最为鲜明，如前和后、左和右，上和下，等等”可参黑格尔《逻辑学》中关于“矛盾律”的注释。黑格尔指出：“假如在运动、冲动以及如此等类中，矛盾对于表象说来，是在这些规定的单纯性中掩盖住了，那么，在对比规定中就正相反，矛盾就会直接显露出来。上与下、左与右、父与子等等以至无穷最不屑的例子，全都在一个事物里包含着对立。……对立物之所以包含矛盾是因为它们在同一观点下，既彼此相关或说互相扬弃而又彼此漠不相关。”参黑格尔《逻辑学》下卷，杨一之译，商务印书馆1991年版，第67—68页。文中的黑体字为原译本所有。

(53) ①“中间存在者”原文为Mellemvæsen，克尔凯郭尔以前用以指柏拉图对话《会饮篇》中第俄提玛所描绘的爱神Eros，他是贫乏神和丰富神所生的儿子，在本质上既非凡人，亦非神。参《柏拉图文艺对话集》，朱光潜译，人民文学出版社1997年版，第260—261页。

②这一段中“存在”（Varen）与“生存”（Existentsen）之间在用法上并无明确区分。

(54) 根据克尔凯郭尔的笔记，他参考过邓尼曼（Wilhelm Gottlieb Tennemann）《哲学史》（Geschichte der Philosophie）第1卷（1799年）中关于柏拉图理念论的陈述。

(55) “发现第六大洲”针对过去人们持有的地球五大洲的观点，即

亚洲、非洲、欧洲、美洲和澳洲。现在的划分是七大洲。

(56) “乏味”原文为德文langweilig。

(57) 参丹麦著名小说家布利切 (St.St.Blicher, 1782—1848) 短篇小说《日德兰半岛十四日》(Fjorten Dage i Jylland) 当中的最后一节。小说中, 有个疯子自认自己是同时代的德国哲学家Lorenz Oken, 他希望能像贺伯格作品《尼尔斯·克利姆的地下旅行》(Niels Klims Underjordisk Reise) 中的尼尔斯·克利姆那样钻入地下世界。他说: “我钻入地下, 单用一个简单的三段论就能像炸弹一样把整个地球炸平, 让它分裂成许许多多的原子, 那个可怜的芝诺曾经把它们聚合在一起。”小说中并没有出现“多佛峡湾”(Dovre-fjeld) 的字样, 这是挪威的一个峡湾, 因民间文学而为人所知。

(58) “犹太人非常害怕的东西——成为笑谈”(hvad Jøderne grygtede saa meget: et Ordsprog) 典出《旧约·申命记》28: 37。以色列人被警告说: “你在耶和華领你到的各国中, 要令人惊骇、笑谈、讥消。”类似的意思还可参《列王记·上》9: 7, 《耶利米书》24: 9。

(59) ①黑格尔《逻辑学》(Wissenschaft der Logik) 中包含了1812年第一版序言和1831年第二版序言。

②“锡兰的自然之声”指德国自然哲学家兼神秘主义者舒伯特 (G.H.Schubert) 所称之为的“锡兰的魔鬼之声”(Teufelsstimme auf Ceylon), 指一方面听上去像是来自远方的电闪雷鸣之声, 另一方面又觉得它很近的自然现象。它往往使人想起人发出的哀怨之声, 同时听上去又像是一支令人恐惧的快节奏的小步舞曲。典故曾在《哲学片断》第5章中出现。锡兰是对斯里兰卡的旧称。

(60) “天堂来信”(et Himmelsbrev) 指一种被认为来自天堂或者由上帝通过天使带给人类的宗教作品。这种作品始自中世纪, 后来在市民当中广为流传, 通常以告诫和祝福为典型内容。

(61) “在思想自身的运动中”(i Tankens egne Bevægelser) 是典型的黑格尔哲学术语, 指概念自身的运动发展。

(62) “17卷的篇幅”戏指《黑格尔全集》(Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe), 出版于1832—1845, 不过最终出版时是18卷。

(63) “上帝必然存在”指康德所说的关于上帝存在的本体论证明, 传统上指安瑟伦在《宣讲》(Proslogion) 和笛卡尔在《第一哲学沉思

录》(Meditationes de prima philosophia)中的证明,但也指莱布尼茨在《单子论》(Monadologie)、沃尔夫在《自然神学》(Theologia naturalis)和斯宾诺莎在《伦理学》(Ethica)中的证明。

(64)黑格尔在《哲学史讲演录》中这样论及笛卡尔:“笛卡尔的哲学著作,尤其是那些陈述基本原理的作品,写得非常通俗,平易近人,使初学的人很容易掌握。他的文章开门见山,十分坦率,把他的思想过程一一叙述出来。”(Unter seinen philosophischen Schriften haben besonders diejenigen, welche die Grundlage enthalten, in ihrer Darstellung etwas sehr Populäres und Naives, was sie beim Beginne des Studiums sehr empfehlenswerth macht; er geht ganz einfach und kindlich dabei zu Werke, es ist Erzählen seiner Gedanken nacheinander.)参黑格尔《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆1997年版,第66页。下加黑点字为原译文所有。德文中的Naives和kindlich在汉译本中均做褒义解,在克尔凯郭尔文本中似应做贬义解。

(65)黑格尔《逻辑学》中有一节的标题即为“现实性”(Die Wirklichkeit)。

(66)“轻蔑地”原文为德文absprechend。

(67)“天文学家所说的无限小的角度”可能指确定恒星与地球之间距离的方法。

(68)括号内的引文出自《旧约·朱迪斯书》10:11。《朱迪斯书》只有希腊文而无希伯来文,路德认为是伪作,因此没有收入新教《圣经》,天主教和东正教《圣经》中才有此书。《朱迪斯书》讲述亚述大军攻打犹太的伯夙利亚城,城中年轻貌美的寡妇朱迪斯带着女仆出城,用美色诱惑亚述军主帅赫罗弗尼斯,夜里将主帅的头割下逃回城中。犹太军队乘势进攻,敌军因群龙无首大败而逃。克尔凯郭尔在日记中把正文中所引的这段描写视为是“浪漫主义的完美例证”。

(69)“海滩少女”可能指瑞典现代诗作之父泰格纳(Esaias Tegnér, 1782—1846)的史诗《弗里肖夫的故事》(Frithiofs saga, Stockholm 1825)中的情节:少女Ingerborg目送她的恋人扬帆离开港口。Saga是古代挪威和冰岛讲述冒险经历和英雄业绩的长篇故事。

(70)“欲望获胜,他偏离了真理之路——直到悔悟的痛楚使他停止”,典出不明。

(71) “肯定地”原文为希腊文thetikōs。

(72) “希腊哲人被问及何谓宗教”指希腊诗人西蒙尼德斯 (Simonides, 约公元前500年) 的逸事, 见西塞罗《论神的本质》(De natura deorum)。希律王曾问西蒙尼德斯何谓神 (并非文中所说的“何谓宗教”), 他要求延长思考的时间。当被问及这样做的原因之时, 他回答说: 他对这个问题思考越多, 感觉越不清楚。

(73) “请求”原文为德文bittweise。详解参本书第一部、第二章注(66)。

(74) “我们非常喜爱变化, 就像谚语所说的那样”中的谚语指forandring fryder, 意为“变化令人愉悦”。该谚语可追溯至希腊文学, 尤其是伊索寓言的拉丁译本中的variatio delectat或者varietas delectat。

(75) “成为不受欢迎的人”原文为være Sorte Peer。Sorte Peer (即德文中的Schwarzer Peter) 是一种儿童纸牌戏, 输的人要被罚把脸涂黑。由此引申出Sorte Peer用来指“倒霉的”、“麻烦的”、“没用的”、“不称职的”、“不受欢迎的”人。英译本将此短语译为being left holding the bag, 意为“突然把重担卸给某人”, 此用法更靠近德文den Schwarzen Peter zuschieben中的用法。

(76) ①“体系中伦理学缺失”指黑格尔没有针对《法哲学原理》写作独立的伦理学著作。此举在黑格尔逝世后成为对其攻击和捍卫的对象。

②“体系将之运用于逻辑学之中”对应于“坏的无限性”(den slette Uendelighed, 此为黑格尔在《哲学科学百科全书》中提出的概念) 中的“恶”(slette与德文同义词schlecht相呼应)。马腾森在评论海伯格展示所谓“琐碎小事的形而上学”的作品《新诗》时指出, “det slette-恶”是一个比“det Onde-恶”“更直接、更低级的范畴”。

(77) “罪即无知”(Synd er Uvidenhed) 指涉的是苏格拉底及其命题“美德即知识”(Dyd er viden)。克尔凯郭尔在多部假名著作中将之改写为“罪即无知”。

(78) “善对自身的嫉妒”(det Godes Nidkjærhed paa sig selv) 语出《出埃及记》20:5。耶和华说: “因为我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的, 我必追讨他的罪, 自父及子, 直到三、四代。”中译的“忌邪的神”对应于丹麦文的en nidkier Gud以及英译本中的a jealous God。

(79) “利未人从耶利哥到耶路撒冷”的故事出自《路加福音》

10：30—35，只是路途方向正好相反。耶稣在宣讲仁慈的行动之时说：“有一个人从耶路撒冷下耶利哥去，落在强盗手中。他们剥去他的衣裳，把他打个半死，就丢下他走了。偶然有一个祭司从这条路下来，看见他就从那边过去了。又有一个利未人来到这地方，看见他，照样从那边过去了。惟有一个撒玛利亚人行路来到这里，看见他就动了慈心，上前用油和酒倒在他的伤处，包裹好了，扶他骑上自己的牲口，带到店里去照应他。第二天拿出二钱银子来，交给店主，说：‘你且照应他，此外所费用的我回来必还你。’”

（80）路德于1517年在维腾堡教堂的大门上张贴了揭露天主教会恶行的《95条论纲》。教皇利奥十世（Leo X）想借新任皇帝查尔斯五世之力，不经审判即判路德有罪。但查尔斯五世想把路德作为反对教皇的工具，因为他认为教皇支持自己的对手。在经过了很多政治周旋后，1521年，皇帝召路德到德国的沃姆斯城参加首届议会（〔丹〕Rigsdagen i Worms; Diet of Worms），企图劝说路德放弃自己的立场。在经过了一天的思考之后路德回答说，如果他的错误不能被《圣经》证明的话，他将坚持自己的立场。

（81）狄翁（Dion，约公元前409年）是位于西西里的希腊城邦叙拉古的政治家，柏拉图的政治密友及其理想的积极实践者，他曾促成柏拉图三次访问叙拉古以进行政治试验。公元前366年，狄翁被叙拉古僭主狄奥尼修二世以谋反叛国罪放逐，但几年后他以武力推翻了狄奥尼修二世的暴政，但却未能实现政治改革，陷入与盟友的权力斗争和财政困难之中。公元前354年遭暗杀。

（82）①“灵知主义”（Gnosticisme, Gnosticism）音译“诺斯替主义”，指起源于公元1、2世纪的基督教早期派别，2、3世纪时盛行于地中海东部沿海地区。该教派承认善恶二元论，认为信仰即知识（Gnosis在希腊文中即“知识”），主张只有领悟了关于上帝及其本性的隐秘但却开显出来的知识，灵魂才能得救。公元2世纪时被伊纳乌斯和德尔图良视为是异端。此处的“灵知主义”应在广义上加以理解，指那种知胜于行的宗教主张。

②“无世界主义”（Akosmisme，英Acosmism）主张没有世界，或者世界为表象、为背后现实性的形式，例如斯宾诺莎的“神”和费希特的“我”的主张，都是无世界主义论。

（83）原文就“运动”同时出现了两个词：先是希腊词kínēsis，然后

是丹麦语对应词Bevægelse。根据亚里士多德《物理学》第3卷、第1章（201a 10—11），这个词指从可能性向现实性的过渡，即“潜能的事物（作为潜能者）的实现即是运动”。参亚里士多德《物理学》，张竹明译，商务印书馆1991年版，第69页。《哲学片断》“间奏曲”第一节对此有所讨论。

（84）“快乐主义者”（Eudaimonist，英Eudaemonist）指一种幸福理论的追随者，他们把人自身的快乐和享受视为是最高目标以及行使责任的根本动机。

（85）指《哲学片断》中的“间奏曲”。

（86）“三分法”（Tredeling）可能指卡尔·罗森克朗兹（Karl Rosenkranz）出版于1837年的著作《心理学或者关于主体精神的科学》（Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist），其中提到主体精神的“三分法”（Trichotomie）即“身体”（Leib）、“灵魂”（Seele）和“精神”（Geist）并非始自黑格尔，而是出自保罗神学和灵知主义，后经神学和神学哲学传播。黑格尔对主体精神的“三分法”是“灵魂”、“意识”（Bewußtsein）和“精神”。

（87）黑格尔《法哲学原理》（Philosophie des Rechts）第三部分§ 161—169题为“婚姻”（Die Ehe）；马腾森在《道德哲学体系纲要》（Grundriss til Moralphilosophiens System）一书中§ 82—84以婚姻为主题。

（88）关于“永久和平”的思想在康德《永久和平论》（Zum ewigen Frieden）（1795）一文中彻底的展开。

（89）马腾森曾指出，在基督教国家，基督徒父母生出的孩子自然而然就是基督教徒。

（90）“更便宜地”原文为德文wohlfeilere。

（91）这个心理学范围内的上升路径是罗森克朗兹的《心理学或者关于主体精神的科学》一书的基础。

（92）“对于死后的永恒福祉的期待”之说，克尔凯郭尔注释者未能查明出处。

（93）“有人说，信仰是直接的东西”指黑格尔和黑格尔主义者的观点。例如，德国神学家菲利普·马海英克（Philipp Marheineke）在《作为科学的基督教义原理》（Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft）一书中指出，信仰是关于上帝的直接性的知识，这也

就是为什么它要在最高的思辨知识当中被扬弃的原因。

(94)“沉默的兄弟的抱怨”出自《人生道路诸阶段》。

(95)“假名作者的揭示”具体指《畏惧与颤栗》和《恐惧的概念》。

(96)“虚无”原文为Nul og Nichts，出自德文Null und Nichts。该短语暗指《畏惧与颤栗》。

(97)“诗作为一个被克服的环节”指黑格尔绝对精神的发展环节：艺术（诗）、宗教和哲学。

(98)“人无法做所有的事情”原文为拉丁文：Non omnes omnia possumus，语出维吉尔的《牧歌》（Bucolica）。

(99)“祈祷、考验、沉思造就一位神学家”原文为拉丁文：oratio,tentatio,meditatio faciunt theologum。人们通常把这句话归诸路德。

(100)“质的分离”原文为den kvalitative Disjunktion。

(101)“如果所有的罪行都被处以死刑，那么没有任何罪行受到惩罚”可能指雅典执政官德拉康于约公元前624年颁布的法令，其中连游手好闲者都被判处死刑。《哲学片断》的“序言”当中曾提及这一点。

(102)出自丹麦作家、语言学家和哲学有保罗·缪勒（Paul Møller,1794—1838）1819—1821年间的格言作品。文中所说的vittig Forfatter（幽默作家），而缪勒用的是komiske Forfatter（喜剧作家）。

(103)“簿记员”的典故出自贺伯格喜剧《爱管闲事的人》（Den Stundesløse）。

(104)“被疯狗逼离大道”的希腊哲人不是芝诺，而是怀疑论者皮罗（约公元前365—前275）。此逸事载于狄欧根尼·拉尔修的《古代贤哲言行录》第9卷、第11章66节。

(105)“不写讽刺作品都是不可能的”（saa er det umuligt ikke to skrive en Satire）出自公元1世纪末至2世纪初的罗马讽刺诗人尤维纳利斯（Decimus Iūnius Iuvenālis，英语写为Juvenal）的《讽刺诗》（Satirer）1:30，其中有言道：Difficile est satiram non scribere，意为“不写讽刺作品是很难的”。

(106)“如果认识了一个人，也就认识了所有的人”原文为拉丁文：unum noris,omnes。语出罗马戏剧作家泰伦提乌斯（Publius

Terentius Afer，英语写为Terence，公元前195或185—前159?) 的喜剧“Phormio”。所著6部戏剧全部保存下来。

(107) 拿破仑在非洲的逸事见诸 L.A.Thiers 所著的《法国革命史》，首版于1823—1827年，5卷德文译本 (Geschichte der französischen Revolution,by Ferd Philippi) 出版于1836年，7卷丹麦文译本 (Den franske Revolutions Historie,by F.C.Rosen) 出版于1842—1845年。

(108) “一、二、三”原文为德文ein,zwei,drei。

(109) “如果愿意的话”原文为拉丁文：si placet。

(110) ①“会众连同其个体成员” (Menighed og sammes enkelte Lemmer) 的说法典出保罗《哥林多前书》12：12：“就如身子是一个，却有许多肢体；而且肢体虽多，仍是一个身子。基督也是这样。”

②“被任命的他人灵魂的探问者”对应于 den beskikkede Sjælesørger，其中Sjælesørger一词意为“他人灵魂的探问者”，主要指“牧师”（一般为Præst），克尔凯郭尔使用该词有讽刺意味。

(111) “地米斯托克利失眠”典出普鲁塔克为希腊政治家地米斯托克利 (Themis-tokles，公元前524—前459) 所著的传记《平行生活》 (Vitae parallelae)。青年地米斯托克利向往荣誉和声名，因此当雅典统帅米利蒂亚德 (Miltiades) 于公元前490年在马拉松大胜波斯的事迹家喻户晓的时候，他很受震动，夜不成寐，拒绝了宴饮的邀请。当被问及原因的时候，地米斯托克利承认是米利蒂亚德的伟绩使他失眠。

(112) “至多”原文为德文höchstens。

第四章《哲学片断》的问题：永恒福祉何以能建立在历史知识之上？

第一部分 以《哲学片断》的方案为目标

《哲学片断》中的片断式哲学的读者会记得，这本小册子不是训诫式的，而是试验性的。它以异教思想为出发点，为的是以试验的方式发现一种对生存的理解，这种理解可以说是真正超越了异教思想。现代思辨思想看似已经完成了从另一方面超越基督教的壮举，或者是在理解基督教时走得很远，结果它几乎返回到异教思想之上。有人在基督教和异教之间更喜欢异教，这没有丝毫令人困惑之处；但是，把异教思想奉为基督教内部的最高阶段，这一点既对基督教不公——基督教变成了某种它所不是的东西，亦对异教不公——异教根本没有成为它自身之所是。思辨思想完全理解了基督教，它还自我宣称是基督教内部的最高发展阶段，如此它以一种值得注意的方式完成了那个发现：根本就不存在彼岸，“彼世”、“来生”以及诸如此类的东西是有限理智的辩证性的狭隘。

(1)彼岸成了一个玩笑，一个如此不确定的要求，结果不仅无人尊重它，而且也无人追求它，人们只是饶有兴味地记起，曾经有那么一个时代，这个观念重塑了整个生存。从这个侧面，我们立刻就能看到我们所能期待的问题的答案：这问题本身就是一个辩证性的狭隘；因为在纯粹思维的天堂般的在永恒的视角之下，区分被取消了。但是请注意，这里的问题毕竟不是什么逻辑难题——逻辑思维与这个最具激情的问题（关于永恒福祉的问题）有何共同之处呢？而且这是一个生存问题，而生存不在永恒的视角之下。我们或许可以再次洞悉，进行这样的思辨活动之前采取审慎方法的正确性。首先，人们要把思辨思想与思辨者区分开来；然后，就像对待中了魔法、巫术和魔鬼附体那样，我们要运用一个强有力的咒语，以便使中了魔法的思辨者变形或者变回其真实的形象，一个单个的生存着的人。

为了赢得一个喘息的空间，这本小册子并没有说它所试验的就是基督教，以免立刻卷入历史性的、历史的一教义的、导论的以及关于什么是、什么不是真正的基督教的教会议题。从来没有人像后世的基督教徒那样陷入困境。有时人们以思辨的方法解释基督教，而且得出了异教思想；有时人们甚至无法确切地知道，何谓基督教。我们只需浏览一下图书博览会的新书目录便能获悉，我们是在怎样的一个时代里生活。在日常生活中，当我们听到街上有人叫卖虾，我们所能想到的便是仲夏来了；听到叫卖香草花环，便知春天到了；听到叫卖贻贝，便知冬天到了。但是，就像去年冬天，有人在同一天当中听到了虾、香草花环和贻

贝的叫卖声，那么人们就会受到诱惑而认定，生存乱了套，这世界持续不到复活节了。（2）不过，倘若对新书目录发出的呼喊声稍加留意，人们便会获得一个更加令人困惑的印象。这呼喊声既有作者的，也有出版人的，后者在很高程度上成为了文学界的声音。总而言之，我们生活在一个动荡不安的时代——至少极其令人困惑。（3）

为了赢得一日的休憩，这是生活中因争吵而精疲力尽的基督教术语在很高程度上所需要的，这些安静深沉、莫测高深的术语，很快就会变得喘不过气，变得空洞无物。（4）为了尽可能地避免陷于困境，我选择对基督教这个名称保持缄默，我避开了那些在谈论中一再被混淆、被踢来踢去的术语。所有基督教术语都被思辨思想没收了，因为思辨思想自然就是基督教了。甚至报纸都把那些至上教义的表达方式当作非凡的养料加以使用，同时政客们焦急地期待着国家的破产，而在精神世界里，或许更大范围的破产正在临近，因为概念逐渐被取消，语词开始变得能够意味着一切，因此，有时意见不合就跟意见一致同样可笑。（5）因空疏的字词争吵且就空疏的字词取得一致意见，这的确从来都是荒谬可笑的。不过，如果极其坚实的字词开始变得空疏的话，情况会怎样呢？就像牙齿已经脱落的老人靠牙根咀嚼，同样，现代基督教关于基督教的言论已经丧失了精力旺盛的术语的咬噬力量，所有这一切都成了没有牙齿的“胡说八道”。

基督教中发生混淆的原因对我来说是显而易见的，人们在生活中把基督教推迟了整整一个阶段。我们还是孩子的时候就已经成为基督徒，这一点给予了如下看法以契机：我们就是我们根据可能性所预期的样子。（6）于是，婴儿洗礼式完全可以站得住脚并且受到赞美，它既可以作为教会的拥有良好意图的利害关切，一种对于宗教狂热分子的防范；又可以作为虔诚父母的美好的操心——责任在于未来的个体自身。但是，看到仅凭一张受洗证书就成为基督徒的人在庄严的场合像基督徒那样行事，这一点从来都是荒谬可笑的，因为基督教所能成为的最荒谬可笑之处就在于，它成了人们在平常乏味的意义上所称之为的风俗和习惯。被迫害、被憎恨、被讥笑、被嘲弄，或者被祝福、被赞美，这些对于强力来说都是恰如其分的；但是，成为温和的风俗习惯、得体的风度以及诸如此类的东西则是其绝对的反面。（7）我们试着对此做一个形象的解说。一位国王被他的臣民所爱戴，其王权被尊重；或者，如果事情出了差错，那么，好吧，就让他的一次暴乱中被赶下王位，让他陷入一

场战役，让他在一座监狱里受煎熬，这里绝不会令人联想到他的过去——这些都是恰当的。但是，把国王变成一个对自己的位置非常满意的爱管闲事的临时侍者，这可是一个比谋杀他更令人震惊的转变。相反的情况可能会荒谬可笑，比方说，基督徒们在葬礼上有时会被引向异教关于极乐世界的用语。不过这种情况也是荒谬可笑的：有一个人，基督教对他没有丝毫意义，甚至没意义到了他并不在意放弃基督教的地步。这人死了，然后牧师理所当然地在坟墓旁把他引入永恒福祉，正如其在基督教术语当中所理解的那样。不用提醒我，在可见的和不可见的教会之间从来都是有差别的，没有人可以越权去评判人心。远非如此，噢，远非如此。只有当人们在较成熟的年纪成为基督徒并且接受洗礼，那样至少才有可能拥有某种确定性，即基督教对于接受洗礼的人来说是意义的。那就让上帝保留评判人心的权利吧！但是，如果人们出生两周就接受洗礼，如果持续成为名义上的基督徒被视为是便利的话，如果拒绝基督教只会成为麻烦和不便，如果同时代人的评判跟以前的一样，几乎都是这样：这人在这事上如此无事生非，真是乏味；那么我们无法否认，隶属于可见的教会已经成为对一个人是否是真正的基督徒的值得怀疑的证据了。（8）可见的教会的自我扩张最终使情况发生了逆转，就像曾经成为一名基督徒要求干劲和力量，如今则要求勇气和干劲放弃作一名基督徒，尽管我们并不赞扬这种做法；如今做一名基督徒只需轻率即可。（9）因此，婴儿洗礼能够得到充分的辩护，不需要引入任何新的风俗。但是，正如一切都在变化，教士本人也应该看到，如果他们的任务曾经是为基督教争取人民，那时只有很少的人是基督徒；那么，他们现在的任务就是，如果可能的话，用将人们吓跑的方式争取人民——因为不幸正在于，大家都是不怎么样的基督徒。当基督教步入世界之时，人们还不是基督徒，那时的困难在于成为基督徒；如今，成为基督徒的困难在于，人们应该以自我运作的方式把原初的基督徒（因婴儿洗礼）转变成一种可能性，以便成为真正的基督徒。（10）这困难非常艰巨，因为它将会、而且应该在个体自身之内静静地发生，不需要任何外在的决定性行动，结果它不会演化为再洗礼派那样的异端或者诸如此类的东西。（11）在外在世界中尽人皆知，从站立之处向空中跳跃，然后再落到起跳点上，这是所有跳跃当中最难的；当跳跃者站立之处与落地之处有一段距离的时候，跳跃就变得容易多了。同样，当决断者跟决断之间没有拉开距离的时候（就像一个非基督徒要决定他是否成

为基督徒之时），好像决断已经做出，这时做出决断是最困难的。这也就是说，在这种情况下，决断拥有了双重的困难：首先，最初的决断是一种表面现象，一种可能性；然后才是决断本身。如果我不是基督徒，但我决心成为一名基督徒，则基督教将会帮助我意识到那个决断，我们之间的距离将会帮助我，就像助跑帮助跳跃者一样。但是，如果决断已经做出，如果我已经是一名基督徒（也就是说受过洗礼，但这仍然只是一种可能性），则没有什么能够帮助我意识到那个决断；相反（这就是增加了的困难），有某种东西妨碍我注意到它，也就是那个表面化的决断。简言之，如果我不是基督徒而要成为一名基督徒，这比我已经是基督教徒而要成为基督徒更容易；而且这个决断为婴儿时即受洗的人所保留。

那种没有据为己有的洗礼是什么呢？它是受洗婴儿能够成为一名基督徒的可能性，既不多也不少。与之平行的情况就会是这样：就像人们出生、成长以便成为人一样，因为一个婴儿尚算不得人；同样，人们接受洗礼是为了成为基督教徒。对于没有在婴儿时受洗的成年人来说，他通过洗礼成为基督教徒是有效的，因为他在洗礼当中把信仰据为己有。如果把据为己有这一点从基督教当中移开，那么，路德的长处何在？但是打开他的书，注意“据为己有”在字里行间的强劲脉搏，注意它在整体风格当中令人震颤的前进步伐，在它背后，那场杀死了艾莱克修斯、造就了路德的可怕风暴好像一直存在着。（¹²）罗马教廷所有的不就是客观性、客观规定性、客观事物、更多的客观事物以及丰富的客观事物吗？罗马教廷缺乏的是什么？——是据为己有，是内心性。“但是，我们那些吹毛求疵的诡辩论者根本没有论及圣事中的信仰，而是勤勉地叽里咕噜地说着圣事所拥有的真正的力量（客观表现），因为他们总是在学习，但却从未企及有关真理的知识。”（《论巴比伦的俘获》，格拉赫版，第4卷，第195页）。（¹³）但是，如果客观性就是真理，沿着这条道路他们肯定可以通达真理。那么，就让这一点成十倍地为真——基督教并非建立在差别之上；就让这一点成为尘世间最幸福的慰藉——基督教能够为所有人所占有，这是基督教神圣的人性。但是，我们要并且应该这样来理解吗？——在两周大的时候接受洗礼的人理所当然就是基督教徒[63]？身为基督徒不是一件安逸的事，单纯者应该如智慧者那样在其中生存；因此，身为基督徒完全不同于在抽屉里放张受洗证书，当人们要上大学、要举行婚礼的时候出示它；不同于把受洗证书揣在西装口袋里

度过人生。但是，作一名基督徒却渐渐变成了这样：人们理所当然就是基督徒了，就责任而言，父母的责任大于当事人本人——他们至少没有忽略为孩子受洗。由此产生了一个奇怪的现象，或许这现象在基督教世界并不罕见——有个人，就他本人而言，他想到他的父母对他的关爱，让他接受了洗礼，由此了结了这事。当他本人成为父亲的时候，那种让自己的孩子受洗的关爱准确而及时地惊醒了，于是，成为基督徒的关爱也就从个体自身转移到了监护人的身上。从监护人的角度着想，父亲关爱孩子受洗，或许还考虑到跟警方打交道时会遇到的所有的不愉快，以及孩子如果不受洗可能面临的麻烦。彼岸的永恒以及审判的庄严肃穆（请注意，在那里要决定的是我是否是一名基督徒，而不是我作为监护人是否照管我的孩子受洗）被转变成一个街景或者通行证办公室里的一幕，逝者带着他们的证书跑来——这证书来自教堂司事。（14）就让这一点成十倍地为真——洗礼是一张通往永恒的神圣的官方通行证。但是，如果轻浮和世俗化把它当成许可证使用，情况还是这样吗？洗礼当然不是教堂司事签发的一张纸——有时还会写错；洗礼当然不仅仅是外在的事实，说某人于9月7日上午11点受洗。在那个时刻，在时间中的生存将对永恒福祉具有决定性意义，这是异教根本不可能想到的悖论；而这一切要在一个人两周大的时候，在9月7日那天历时5分钟就要搞定，这看起来几乎有点太像一个悖论了。这里缺少的只是，人们在摇篮中就跟某某成婚，登记下某某职业，等等。于是，人们在两周大的时候就可以搞定一生——除非人们日后愿意重新做出决定，对于一桩被安排好的婚姻人们肯定认为值得费时费工，但或许不会针对基督教。看，这个世界曾经是这样的，对于一个人来说，当一切发生断裂之时，他仍有成为基督徒的希望；而现在，却有那么多方式诱惑我们去忘记——成为一名基督徒。

在这种环境下，在基督教世界（思辨思想的可疑之处是一方面，人们理所当然就是基督徒是另一个方面）获得一个出发点变得越来越困难，如果人们想知道何谓基督教的话。换言之，思辨思想把异教作为基督教的结果清除了出去，而人们通过洗礼理所当然就是基督徒这一点又把基督教转变成为一种受洗的异教。因此，我才转而求助于异教，求助于作为理智的代表的希腊及其最伟大的英雄苏格拉底。在确保了异教之后，我才在其中寻找一个最可能的具有决定意义的区别。至于我所试验的是否就是基督教，这是另外一个问题。不过目前通过试验获知了一

点：如果现代基督教的思辨思想在本质上拥有与异教相同的范畴，那么，现代思辨思想就不可能是基督教。

§2 在有可能调和基督教与思辨思想之前，就何谓基督教保持初步的一致意见的重要性；这种一致意见的缺失对调和有利，尽管它的缺失使调和成为幻象；一致意见的介入阻止了调和的出现

永恒福祉通过与某种历史性的东西相关联而在时间中被决定，这曾是试验的内容，并且是我现在所称之为的基督教的内容。肯定无人否认，《新约》中关于基督教的教导在于说，个体的永恒福祉问题是在时间中被决定的，并且是在与作为某种历史性存在的基督教的关系之中被决定的。为了不唤醒永劫思想而造成干扰，我将指出，我只谈论肯定的东西，也就是信仰者在时间中通过与某种历史性的东西的关联确定自身的永恒福祉。为了不造成干扰，我也不希望提出更多的基督教概念；所有的基督教概念都源自这一个，能够由之推出，就像这个概念构成了与异教最尖锐的对立一样。我只是重申：基督教是否正确，我不做决定。我在小册子中早已说过，我一直承认，我的《哲学片断》的优点——如果有的话——在于提出了问题。

但是，只要我提到基督教和《新约》，无限的反思就会轻松登场。对于思辨者来说，没有什么比在《圣经》中找到一两处有利于他的经文更容易的事了。思辨思想甚至没有预先搞清，它将在何种意义上利用《新约》。有时它总结性地指出，《新约》位于观念领域，由此似乎可以得出结论，我们不能由之出发进行争论；有时它大吹大擂，说《圣经》的权威在自己这边，当思辨思想找到了可资引证的经文的时候。（16）

那种初步的一致意见——关于什么是什么，关于在做出解释之前基督教是什么的问题，除非人们不是去解释基督教，而是自己虚构了某种东西并将其解说为基督教；这种初步的一致意见是极其重要的，且具有决定性意义。思辨思想似乎并不关心当事双方在调解委员会碰面（除非调和本身既成为其中的一方，又身为双方要面对的委员会），它毋宁更愿意从基督教当中获利。（17）举个小例子，总会有一两个人对于理解黑格尔不怎么上心，但却对从超越黑格尔当中获取好处十分上心；同样，超越像基督教那样的伟大而意义非凡的东西也是有充分诱惑力的。人们可以与基督教同行，不是为基督教之故，而是为了更好地超越。——在另一方面，这里的关键是关于何谓基督教的反思不要变成一种学问式的反思，因为就在那一瞬，正如本书第一部分所揭示的，我们便步入一

种永无终结的接近的进程。基督教与思辨思想之间的调和不可能出于其他的原因，因为反思不会终结。

于是，何谓基督教的问题必须提出，但却既非以学问的方式提出，亦非在“基督教是一种哲学理论”这样的前提下以偏袒的方式提出，因为那样的话，思辨思想就不仅仅是当事的一方，而是同时身为当事者和法官。因此，何谓基督教的问题必须面向生存提出，然后它才能得到解答，并且是简短的解答。换言之，尽管博学的神学家倾其一生探究《圣经》和教会教义是正常的；但是，如果一个面向生存探问何谓基督教的生存者倾其一生去反思基督教，这必定就是一个荒谬可笑的矛盾了——因为那样的话，他何时才能在其中生存呢？

因此，何谓基督教的问题不应与关于基督教真理的客观问题相混淆，后者我们在本书的第一部分讨论过。我们当然可以从客观的角度出发探问何谓基督教，如果发问者想以客观的方式向自己提出问题、并且到目前为止对于基督教是否是真理的问题（真理是主体性）仍然悬而未决的话。于是，发问者拒绝了教士们证明基督教真理的忙碌，也拒绝了思辨思想家超越它的前进步伐；他希求平静，既不想要推荐信，也不想要迅速快捷，他只想知道，基督教是什么。

或者，一个人并不是基督教徒，他能否知道何谓基督教呢？所有的类比似乎都在说，人们是能够有所知的，而且基督教自身必定会把那些仅知何谓基督教的人视为假基督徒。事情再次因人们貌似基督徒而变得混乱起来，而这又是由于人们在婴儿时即接受洗礼。但是，当基督教步入这个世界的时候，或者当基督教被引入一个异教国家的时候，它并没有、也不会排除同时代的成年人并且控制小孩子们。那时的情况是正常的：那时，成为一名基督教徒是困难的，人们并没有忙于理解基督教。如今我们几乎达到了一种戏仿——成为基督教徒算不得什么，但是理解基督教却成为一桩困难而令人忙碌的任务。由此一切都被颠倒了，基督教被转化为一种哲学理论，其困难正在于理解，而不是说基督教在本质上应该与生存相关联，成为基督教徒才是困难之所在^[64]。于是，与理解相比，信仰被降级了；如果成为基督徒是困难的话，那么信仰完全应该是至上的。——让我们以一位异教哲学家为例，有人向他宣讲基督教——当然不是作为一种他应该理解的哲学理论，而是提出了这样一个问题：他是否愿意成为基督徒。为了让他能够有所选择，人们难道没有告诉他何谓基督教吗？

一个人在不是基督徒的情况下能够对何谓基督教有所知，这是应该予以肯定回答的。一个人在不是基督徒的情况下能否对何谓身为基督徒有所知，这是另外一回事，对此应该予以否定的回答。从另一方面看，基督徒必应知道何谓基督教，而且也能够告诉我们何谓基督教——只要他本人成为了基督徒。我认为，对出生两周即成为基督徒的怀疑更强烈的表达是，人们被提示说，在洗礼的帮助下，我们可以从那些尚未成为基督徒的人们当中找到基督徒。向基督教的转换进行得太早了，结果这转换只不过是一种能够发生的可能性而已。换言之，一个真正成为基督徒的人应该拥有一段他尚不是基督徒的时光，还应该拥有一段他可以用来获知何谓基督教时光；那么，相应地，如果他尚未完全丧失对成为基督徒之前的生活的记忆的话，通过比较他以前的生活和他的基督徒生活，他应该能够根据自身的情况道出何谓基督教。一旦这种转换情境与基督教步入世界或者基督教被引入异教国家的情境同时共在，则一切都将清晰起来。于是，成为基督教徒将成为一个人一生中所有决断当中最为可怕的那个，因为赢得信仰的关键在于要经过绝望和冒犯（两个把守成为基督徒之门的塞博鲁斯）。（18）这个生命中最严峻的考验——永恒是其监察员，一个出生两周的婴儿肯定是通不过的，尽管教堂司事签发了多份受洗证书。但是对于已受洗的人来说，日后肯定会出现这么一个时刻，它在本质上与基督教步入世界时的转换情境相呼应；对于已受洗的人来说，应该有那么一瞬，尽管他已是基督徒，但他仍然发出了何谓基督教的探问——为了成为基督教徒。通过洗礼，基督教给了他一个名义，他是名义上的基督教徒；但是在决断中，他成为了基督教徒，并且把自己的名字给予了基督教（把名字给予某人）。（19）——让我们以一位异教哲学家为例。他当然不会在出生两周就成为基督徒，当时他并不知道他在做什么（这真的是对最具决定意义的一步的最为奇怪的解释了——这一步迈出了，但当事人并不知道自己在做什么）；他清楚地知道自己做了什么，他下定决心与基督教建立关系，直到奇妙的事情降临——他成为了基督徒（如果我们愿意这样表述的话），或者说他选择成为基督徒。结果，他知道了何谓基督教，但就在他接受基督教的那一刻，他尚不是基督徒。

但是，当所有人忙于用博学的方式去规定、用思辨的方法去理解基督教的时候，人们永远都看不到何谓基督教的问题是这样提出的，即人们发现，发问者是面向生存并且关切生存的人。为什么无人为之呢？

唉，自然了，因为我们所有人理所当然都是基督教徒。（20）通过所有人理所当然都是基督徒这个精彩发明，我们在基督教世界走得太远了，结果我们无法确切地知道何谓基督教；或者由于与对基督教的博学的、思辨的解释相混淆，结果对何谓基督教这个问题的解释变成了一件冗长的事，人们到现在还没有完成，大家仍在期待着新书的问世。在与基督教步入世界的转换情境同时共在的前提下真正成为基督教徒的人，他毫无疑问知道何谓基督教；一个真正要成为基督教徒的人必会感觉到一种需求，一种我不认为哪怕最溺爱的母亲能够在她两周大的婴儿身上找到的那种需求。不过我们所有人理所当然地都是基督徒。那些博学的基督徒争论着基督教在本质上是什么，但却从未想过另一面——他们本人就是基督徒，仿佛人们有可能肯定地知道自己是什么样的人、但又无法确切地知道那是什么似的。布道辞面向的是基督教的“会众”，但它却几乎一直都是冲着基督教而去的，它建议人们抓住信仰（也就是说，成为基督教徒），诱使人们接受基督教——而那些听讲的人呢，他们是教会会众，因此也应该是基督教徒。如果有一个昨天才被牧师鼓吹基督教的演讲所俘获的人，他想，“我离成为一名基督徒只差一点了”。如果这听众第二天死了，那么后天，他就会像基督徒那样被安葬——因为他理所当然地是基督徒。

于是乎，一名基督教徒理所当然应该知道何谓基督教，并且是全神贯注地、决定性地有所知，仿佛迈出最具决定意义的一步既是前提又是条件，这一点看似显而易见，但如今却不再能直接地加以理解。我们理所当然地都是基督徒，一名思辨思想家同样也在两周大的时候接受了洗礼。如果现在有位思辨者说：我是基督徒（请注意，这一点意味着此人在两周大的时候接受了洗礼），一名基督徒理所当然应该知道何谓基督教，我认为真正的基督教就是对基督教的调和，我以我本人就是基督徒为此作证。那么我们应该如何做答呢？我们可以这样回答：如果有人说，我是基督徒，因此我当然应该知道何谓基督教，并且不再多说一个字，那么我们只能暂缓讨论了；我们反驳他实在是愚蠢的，因为他什么也没说。但是，如果他开始展开他对基督教的理解，那么，即使一个人不是基督徒，也应该能够知道他所说的是否是基督教，如果一个非基督徒也能对基督教有所了解的话。如果，比方说，他所解释的基督教在本质上与异教相同，那么我们就有权否认那是基督教。

在我们能够讨论调和之前，我们首先必须决定何谓基督教。思辨思

想并未卷入其中，它不是这样运作的：即首先提出何谓思辨，然后是何谓基督教，以便考察对立双方能否被调和；在进行调和之前，对立的双方并未查明各自的身份。如果我们问思辨思想，何谓基督教，它会理所当然地回答说：对基督教的思辨性的把握，而并不考虑是否存在着把一个事物与对该事物的把握分开的差别，这一点对于思辨思想本身非常重要，因为假如基督教就是思辨思想对它的把握的话，那么这里根本不存在什么调和，因为这里肯定没有对立面，在具有同一性的事物之间进行调和当然是毫无意义的。于是，或许我们最好问思辨思想何谓思辨。只是人们会看到，思辨就是和解，是调和，——就是基督教。但是，如果基督教与思辨思想具有同一性，对它们进行调和有何意义呢？于是乎，基督教在本质上就是异教，因为思辨思想并未否认，异教当中包含有思辨思想。——我十分乐于承认，思辨思想的陈述在一定程度上是相当连贯的，但这种连贯一致同时也揭示出，在调解之前不存在什么初步的一致意见，这很可能是因为人们无法找到争斗双方能够相遇的第三地。

但是，即使思辨思想认定在基督教和思辨思想之间存在着差异，如果其原因不外乎是想拥有调和所带来的满足感的话，如果它没有确定性地、决定性地描述这个差异的话，那么我们就该问：调和难道不就是思辨的观念吗？于是，当对立面之间进行调和的时候，对立的双方（思辨思想—基督教）在仲裁人面前并不是平等的；但是，基督教是思辨思想内部的一个环节，思辨思想占了上风，因为思辨思想是有优势的，而且对立双方彼此制衡以达到平衡的那个瞬间并未出现。当对立双方进行调和之时，并且是在一种更高的统一性之上进行调和之时，它们或许能够做到势均力敌，因为它们当中没有一个是思辨思想的对立面。（21）但是，当对立面一方是思辨思想本身、另一方是思辨思想的对立面的时候，然后进行调和，而且调和就是思辨观念；那么，谈论与思辨思想的对立就是一个虚幻的举动，因为和解的力量就是思辨思想本身（也就是说，是它的观念，即调和）。在思辨思想的内部，要求为思辨思想指派相对的位置并且在对立面之间进行调和是可能的，也就是说，对立面之间拥有共同点——它们各个都是思辨的努力。举个例子，如果思辨思想在爱利亚学派和赫拉克利特理论之间进行调和，这是完全恰当的；因为爱利亚学派不是思辨思想的对立面，它自身就是思辨性的，赫拉克利特的理论亦然。（22）一般而言，如果对立是与思辨思想的对立的话，情况就不同了。如果调和在此发生的话（调和的确是思辨的观念），这就意

意味着，思辨思想将在自身和自身的对立面之间进行评判，结果它自己既是当事者，又是法官。或者这意味着，思辨思想事先就认定，对于思辨活动而言根本没有对立面，因此，所有对立面皆因其位于思辨思想的内部而只是相对的。可是，这正是初步的一致意见要加以处理的。或许思辨思想害怕清楚地道出何谓基督教的原因在于，或许它十万火急地让调和运作起来并且推荐它的原因在于，思辨思想唯恐最坏的事情发生，如果何谓基督教这一点变得清晰起来的话。就像在一个国家里，内阁通过政变大权在握，国王被放逐，但内阁仍以国王的名义行事；思辨思想调和和基督教的举动也是如此。

不过，基督教应该成为思辨思想内部的一个环节，这个说法的可疑之处很可能会促使思辨思想做出一点让步。思辨思想认定了“基督教的”这样的标题，想要通过加上这个形容词的办法来认可基督教，就像有时两个贵族家庭通婚会产生出一个带有双方姓氏的混合姓氏一样，或者像商行合并成一个带有双方名字的公司一样。如果情况真如人们轻易认定的那样，成为基督教徒算不得什么；那么，基督教应该高兴起来才是，它成了这么好的一个对手，获得的荣誉和价值几乎跟思辨思想的相等。反之，如果成为基督徒是所有任务当中最为困难的一个，那么，令人尊敬的思辨者看起来反而有利可图了，因为他是通过公司合并才赢得作基督教徒这一点的。但是，成为基督教徒真的是所有任务当中最困难的，因为尽管任务相同，它却因个体各自的能力不同而有所变化。就涉及差异的任务而言，情况并非如此。比如说在理解方面，聪明的头脑比迟钝的头脑就是有优势，但在信仰问题上却并非如此。换言之，当信仰要求人们放弃自己的理智之时，信仰对于聪明人和迟钝者同等困难，甚至对前者可能更困难。这里，我们再次看到把基督教转变成理论的可疑之处，理论的关键在于理解，成为基督徒由此可归因于差异。这里所缺失的是什么呢？——是那种初步的一致意见，在新公司成立之前，合并双方各自的地位要确定下来。——但是再进一步。基督教式的思辨活动是在基督教内部进行的。只是这种思辨活动不同于理性的工具性运用，不同于那种具有内在连贯性的思辨活动，因为它只是在基督教内部的思辨活动，它假定，在哲学上为真的在神学上则不然。（23）这样理解的话，在这个前提之下进行思辨活动就是正常的，即那种基督教式的思辨活动就是由“基督教的”这个限制词所暗示的。但是，如果这种始于某个前提的思辨活动如同思辨那样不停地进行，最后对前提展开思辨，也就

是说，取消了前提，结果如何呢？好吧，其结果就是，那个前提是伪装。有一则关于莫尔人的故事，说他们看到一棵树弯曲着伸向水面，就认为这棵树想喝水了，于是他们决定帮助这棵树。（24）为了这个目的，第一个莫尔人抓住树，第二个人抓住前面的人的腿，以此他们形成了一个链条，大家的共同心愿是帮助这棵树——一切都在这样一个前提之下，即第一个人得抓牢了。因为第一个人就是前提。但是发生了什么呢？突然之间，这人松手了，为的是往手掌里吐些唾沫，以便能够抓得更牢。然后呢？当然了，这些莫尔人全掉进了水里，为什么呢？因为前提被放弃了。在前提之下进行思辨，结果最终对前提展开思辨，这完全是一个绝技，如同在假设性的“如果”之下，对某种显而易见的东西的思考会获得一种把假设转变成现实的力量，而且这干劲就来自假设的内部。——究竟在何种前提之下才有可能说所谓的基督教式的思辨呢？我们只能说，基督教恰是思辨的对立面，基督教是奇迹，是荒谬，它要求个体在其中生存，而不是浪费时间以思辨的方式去理解。如果要在此前提之下展开思辨，那么，思辨毋宁就会将其任务落在以思辨的方式理解基督教之不可能性之上，如前所述，这任务是单纯的智者的任务。

不过，或许一位思辨思想家会说：“如果基督教恰好是思辨思想的对立面，绝对的对立面，那么我根本不可能对之进行思辨；因为所有的思辨都在于调和，而且只有相对的对立。”我会这样回答：“或许如此吧。但是，你干嘛要这样讲话呢？你是为了吓唬我，让我害怕思辨及其在舆论中享有的显赫声名呢，还是为了争取我，让我视思辨活动为至善呢？”这里探问的不是基督教是否正确，而是何谓基督教。思辨思想忽略了那个初步的一致意见，因此它成功地进行了调和。在它进行调和之前，它已经调和过了，也就是说，已经把基督教转变成一种哲学理论。反之，一旦那种一致意见把基督教树立为思辨思想的对立面，那么正因为如此，调和就是不可能的，因为所有的调和都发生在思辨的内部。如果基督教是思辨思想的对立面，则它也是调和的对立面，因为调和是思辨的观念——那么，调和它的意义何在？调和的对立面是什么？是绝对的悖谬。

就让一个并不自我宣称为基督徒的人去探问何谓基督教吧。于是事情变得极其自然，人们避免了那种既可悲又可笑的混淆，即张三李四理所当然地都是基督徒，他们忙于以思辨的方式解释基督教从而制造新的混乱，而那几乎是在侮辱基督教。换言之，假如基督教是一种哲学理

论，人们出于对它的尊重就会说，它很难加以把握（以思辨的方式）。但是，假如基督教自己认定，成为基督教徒和身为基督教徒才是困难的，那么理解它就不应该是困难的，这个理解是说，人们能够以困难为开端——成为基督教并且做基督教徒。

基督教不是什么理论^[65]，而是在表达一种生存矛盾，而且是一种生存沟通。假如基督教是一种理论，正因为如此，它便不能构成与思辨思想的对立，而只会成为其中的一个环节。基督教事关生存，事关活着，但是生存和活着恰恰与思辨思想相对立。举个例子，爱利亚派的理论与活着无关，但与思辨有关，因此它在思辨思想之内占有一席之地。正因为基督教不是理论，因此如前所述，就基督教而言，在知道何谓基督教与身为基督徒之间存在着巨大差别就成了关键。就一种理论而言，这种差别是不可思议的，因为理论与生存无关。我们这个时代颠倒了这种情况，它把基督教转变成一种要加以把握的哲学理论，而做基督徒则成为无意义之举，对此我无能为力。进一步来说，若说基督教不是什么理论意味着基督教是无内容的，这只不过是耍花招。当信仰者在信仰之中生存的时候，他的生存已经拥有了丰富的内容，只是不是在段落生产的意义上罢了。

我努力以下述问题来表达基督教中的生存矛盾：永恒福祉在时间之中通过与某种历史性的东西的关联而被决定。如果我说基督教是一种关于道成肉身、关于和解等等的理论，那么误解立刻就变得容易了。思辨思想占据了这个问题，指出了异教和犹太教等等的完美观念。基督教变成了一个环节，一个或许至上的环节，但本质上仍是思辨思想。

§3 《哲学片断》的问题作为导论性问题，不是针对基督教，而是针对成为基督教徒

我既未在《哲学片断》中解释问题，现在也没有要去解释，而只是提出了问题。（²⁵）既然如此，我的程序就是不断地企及之，引导之，但是请注意，这种导论具有独特的性质，因为从导论出发不存在向成为基督教徒的直接过渡，相反，那是一个质的跳跃。（²⁶）因此，这样一种导论（这恰恰因为，就做出质的跳跃的决断而论，通常意义上的导论是一个矛盾）就是推开，它使得进入它所引导的东西非但不轻松，反而是困难的。就身为基督教徒是至善之举而言，尽管帮助人们轻松地成为基督教徒是美好、且有着良好的意图，但是我却要根据自己的能力承担起这样的责任——我要让成为基督教徒变得困难起来，尽可能地困难，但却并不比它本身之所是更为困难，这个责任我自己承担。这一点人们

肯定可以在试验中完成。我是这样想的：如果这是至善，那么我最好确切地知道我并未拥有之，我可以全力渴求之，而非在幻觉之中想象自己拥有之，结果我甚至都不考虑对它的渴求。如果这样理解的话，我并不否认，婴儿洗礼不仅跟正统教义一样站得住脚，跟父母的虔诚心一样应受赞美，父母们无法忍受至福与自己的孩子分离；而且它在一种人们或许尚未意识到的意义上是为了某种善举——因为它使得成为基督教徒变得更加困难。我已经在别处指出过这一点，这里我只想做点补充。我通过外在的决断成为了一名基督教徒，这是被期待的，这个事实使得决断——如果做出了的话——成为纯粹内在的，因此，其内心性也就比单纯外在决断的内心性更强烈。外在表现越少，内心性则越强烈。深刻而奇妙的是，一个人所做出的最具激情的决断——他曾是基督教徒、但却成为了基督教徒——根本不会令人对其外表有丝毫察觉。于是，假如一个婴儿时即受洗成为基督教徒的人真正成为了基督教徒，而且怀着与一个改宗为基督教徒的人同等强烈的内心性；那么，他在转换过程中表现出的内心性就是最强烈的，因为没有丝毫外在表现。但是从另一方面说，外在性的缺失肯定是一种诱惑，而且对于很多人而言很容易成为一种暂缓做出决断的诱惑，我们清楚地看到，有些人或许会被受洗意味着成为基督教徒更困难这一点吓了一跳。但是事情就是这样，所有的类比都在强化这个命题的正确性：外在表现越少，内心性越强烈——假如它真存在的话。但是，另一种情况是，外在表现越少，则内心性完全缺失的可能性也就越大。外在性是唤醒沉睡者的巡夜人，外在性是呼唤孩子的关怀备至的母亲，外在性是让士兵起床的点名，外在性是帮助一个人尽最大努力的集结号；外在性的缺失可以意味着内心性以向内的方式呼唤着一个人，但是，遗憾的是，它也能意味着内心性的缺失。

但是，我所称之为的成为基督教徒的导论不仅完全不同于一般意义上的导论，而且也完全不同于那种建立在“基督教是一种理论”的观点之上的基督教导论。那种导论不会引导人们成为基督教徒，至多会借助一种世界史观点看出基督教相对于异教、犹太教等等的优越性。（27）

因此，我承揽的引导就在于以推开的方式使成为基督教徒变得困难，它没有把基督教理解成理论，而是理解成生存矛盾和生存沟通。因此，这种引导以心理学的而非世界史的方式唤醒人们，要有多少人生经历、经历多少困难，人们才能真正意识到做出决断的困难。如我多次所说、但却重申不够的——既为我自己，因为此事关乎我的内心性，亦为

他人，因为我不是制造混乱；我要在这里重申：这种引导不会使单纯的人更难成为基督教徒。我当然认为，成为基督教徒同样要求单纯者付出巨大的努力，而且使这一切变得轻松并不是在帮助他；在本质上，每一个生存任务平等地隶属于每一个人，因而其难度与个体的能力相匹配。例如，自我控制对于智者和单纯者同等困难，或许对于前者更难，因为他的精明能干会帮他想出很多狡猾的逃避方法。理解“一个人一无所能”（对人神关系的最美好而深刻的表达）对于一个才干出众的国王和一个贫穷可怜的人来说同等困难，对于前者或许更难，因为他极易受到诱惑认为自己能干好多事。在成为基督教徒和身为基督教徒的问题上也是如此。当文化教养和诸如此类的东西使得成为一名基督徒变得非常容易之时，个体根据其贫乏的才能努力使之变得困难就是完全正常的，只是不会比其所应是更为困难。——但是，文化教养和知识越多，成为一名基督教徒就越困难。

如果我们把《大希庇阿斯》看成美的导论的话，那么我们就有了跟我所论及的那类导论相类比的东西了。也就是说，在多次尝试解释何谓美之后——所有这些尝试都被摧毁了，对话以苏格拉底的话结束。他说自己从对话中得到的益处就是，他已经知道，美是难的。（28）苏格拉底的这种程序是否正确——因为美是一个理念，它与生存无关，对此我不做决断。但是，在基督教世界，当人们看似动用了多种方式已经使、并且还要使人们忘记何谓基督教的时候，我认为最好是考虑一种恰当的导论（而不说它从来都是成为基督教徒的唯一正确的导论），它与一般意义上的导论不同，后者好比旅店打发到港口海关直接迎接游客并向其推荐旅店的临时侍者；而前者以使成为基督教徒变得困难而结束，尽管它同时也努力揭示出了何谓基督教。看吧，旅店需要游客；对于基督教，如果人们把握了是他们需要基督教就更恰当了。知道何谓基督教（最为轻松）与身为基督教徒（最为困难）之间的差别与美、以及关于美的理论无关。如果《大希庇阿斯》揭示出了何谓美，而使之变得困难起来的东西却丝毫没有留存下来，那篇对话与我们的事业的双重性就毫无对应之处——它既揭示出了何谓基督教，又使成为基督教徒变得困难。但是，如果成为基督教徒是困难的，是绝对的决断；那么，唯一可能的导论就是推开式的导论，它通过推开才唤醒人们意识到，这是绝对的决断。因此就决断而言，哪怕最长的导论也不会使人们靠近决断一步，因为果若如此，这决断也就不是绝对的决断，不是质的跳跃，人们没有得

到帮助，反而受到了蒙蔽。这导论最多也不会向它所引导的东西靠近一步，而这一点反过来又表示，这导论只能是推开式的。哲学将直接导向基督教，历史的和修辞的导论亦然，而且它们成功了——因为它们导向的是一种理论，而不是成为一名基督教徒。

第二部分 问题本身

个体的永恒福祉通过与某种历史性的东西相关联而在时间中被决定，这种历史性的构成包括了根据其本质不能成为历史、结果必须依靠荒谬才能成为历史的东西

这问题是情致性的一辩证性的。情致位于前者，因为在与永恒福祉的情致关系当中，一个人的激情达至了顶峰。辩证性位于后者，而难点正在于问题是组合而成的。爱是直接的情致，与永恒福祉的关系是在反思领域中的直接的情致。这个问题的辩证性在于，个体注定要通过情致与之建立关系的永恒福祉本身，通过额外的规定性而成为辩证性的，而这种额外的规定性反过来又作为一种把激情推向极点的刺激而运作。当人们要在生存中表达或者已经表达出了他要放弃并且已经放弃了一切以便与绝对目的建立关系的时候，现有的条件就会获得一种极尽可能地拉伸激情的绝对影响力。甚至是在与相对情致的关联之中，辩证性也如火上浇油，它扩大了内心性的范围，并且使激情猛烈地燃烧。但是，既然人们已经忘记了何谓更严格意义上的生存，既然人们通常把激情归诸幻想和情感，并且允许辩证性去终止之，而非在生存的同时性之中使二者统一；那么，在我们这个哲学的19世纪中，激情受到了贬抑，辩证性变得无激情，正如对矛盾的思考变得非常容易和流利——因为激情恰恰是矛盾中的张力，当它被移开之时，矛盾就变成了一个玩笑，一种风趣言辞。（29）相反，一个生存的问题是情致性的一辩证性的，这里提出的问题要求以生存的内心性去把握情致，以思想的激情去把握辩证困难，还要求强烈的激情——因为我们要在其中生存。

为了使问题明晰，我将首先处理情致，然后才是辩证性，但是我请求读者始终铭记，这里的困难最终在于把二者结合起来，即：在绝对激情之下通过其生存以情致表达出自己与永恒福祉的情致关系的生存者，现在必须与辩证的决断建立关系。他与永恒福祉的关系处于情致的张力之下，在这个问题上他必须像苏格拉底那样害怕犯错误。于是他的努力就是尽最大可能的努力，由于欺骗很容易且更甚，因为人们看不到任何外在表现。就爱情而言，个体要与其他人打交道，能够听到对方的“是”或“否”；每一桩激情的事业中，个体都会有某种外在表现；但就永恒福祉而言，个体只在内心性之中与自身打交道。他从母语中免费获得语词，很快就能学会东背诵一点、西背诵一点。外在地看，永恒福祉的观念对人毫无益处，因为只有当人们首先学会蔑视外部世界、并且忘记世俗心态对于“何谓有益”的理解之时，这个观念才会出现。外在地

看，这个观念在一个人身上的缺失不会损害他，没有这个观念他照样可以成为“丈夫、父亲和打鸟冠军”；而倘若他所追求的就是这类东西，这个观念只会干扰他。事关永恒福祉的本质性的生存激情非常昂贵，结果在有限的意义上，人们直接会把这项购买视为是疯狂，正如人们常常用不同的方式所说的那样：“永恒福祉是在思辨的19世纪没有任何价值的证券，牧师们充其量可以用这样一张勾销了的证券欺骗农夫。”欺骗太容易了，结果有限意义上的常识立刻就会为没有冒险踏上那条险途而骄傲。因此，意欲消除人们对其永恒福祉的疑虑是愚蠢的，除非此人的生活像使徒那样具有辩证性，因为个体只能与自身打交道，一个人能为其他人做的至多是令其感到不安。

A.情致

§1 对生存情致的初始表达，在生存的转化过程中通过行动表现出的面向绝对目的的绝对方向（方面）——感性情致——调和的虚幻性——中世纪修道院运动——同时与绝对目的建立绝对的关系，与相对目的建立相对的关系

就作为至善的永恒福祉而言，情致并非意味着言辞，而是意味着，这个观念将使生存者改变其整个生存。感性情致通过言辞表达，它真实描述的是，个体为沉浸于理念之中而放弃自身；相反，生存情致产生于理念对个体生存的改变。如果绝对目的没有绝对地改变个体的生存——通过与之建立关系的方式；那么，个体与绝对目的的关系就不是生存情致性的，而是感性情致性的。举例来说，个体拥有一个正确的观念，但是请注意，个体是在自身之外与正确的观念建立起一种可能的理想关系，而非在自身之内、在生存中与正确的观念建立现实的理想关系，个体自身没有转变成成为观念的现实性。

对于生存者而言，本质上永恒福祉与生存、与现实的理想性建立关系，因此，情致必须与之相呼应。从审美的角度解读堕入爱河这件事，其关键就是，诗人对相爱这件事的把握高于现实性所提供的一切。诗人能够拥有一种理想性，与之相比，现实性只是一种虚弱的反射；对于诗人来说，现实性仅仅是一个促使他放弃现实性的契机，以便追寻可能的理想性。因此，诗性情致本质上就是幻想。反之，如果我们以伦理的方式与现实性建立一种诗化关系，那就是一场误会，一次倒退。同通常的情况一样，这里的关键是让那些具体的阶段彼此分立，我们尊重质的辩证法，那个改变一切的决定性的一拽，以使在其他阶段中最高的东西在

这个阶段中被绝对地摒弃。以宗教为例，因为这里的实情是，它已经穿越了伦理阶段。于是宗教诗人陷入了尴尬境地。这也就是说，一位这样的诗人想在幻想的帮助之下与宗教建立关系，但是正因为如此，他其实是在以感性的方式与某种感性事物建立关系。歌颂一位信仰的英雄与歌颂一位战斗英雄是完全相同的审美任务。换言之，如果宗教是真正的宗教的话，如果它穿越了伦理并且将之包含在自身之内；那么不要忘记，在宗教的层面上，情致不是去歌颂、赞美、谱写歌曲，而是去亲身生存。因此诗人的产出——如果它并未完全缺失，或者如果它像从前那样丰富，就会被诗人本人视为偶然，而这一点显示出诗人是用宗教的方式理解自身的，因为从感性的角度出发，诗人的产出才是重要的，而诗人则是偶然的。

于是乎，诗人的天性通过环境、教养以及诸如此类的东西获得了一个从戏院向教堂发展的方向，这一点可以引起巨大的混乱。人们因诗人身上的审美性而神魂颠倒，他们相信，诗人是一个宗教人士，唉，一个突出的宗教人士（这种“突出的个体”的说法本身就是感性的剩余者，因为从宗教的角度出发，除了使徒的悖谬性的一辩证性的权威之外，突出是根本不存在的；并且从宗教的角度出发，根据那个将各个阶段区分开来的质的辩证法，突出恰恰是倒退），尽管他或许根本不是什么宗教人士。他的情致是诗人的情致，可能性的情致，现实性是契机。就算他拥有世界史性的情致，那也是可能性的情致——从伦理的角度出发观之，就是不成熟的情致，因为伦理意义上的成熟就是把自身的伦理现实性视为无限地重要，比对整个世界史的把握更重要^[66]。

与永恒福祉相呼应的充分的情致就是那种生存者在生存进程中把自己的生存转变为与那个至善^[67]相关联的改造。就可能性而言，言辞是至上的情致；就现实性而言，行动是至上的情致。举个例子，诗人不会让自身受自己诗作的影响，这在审美的层面上完全正常，或者说完全无关紧要，因为在审美的意义上，诗人的产出和可能性是至上的。但是在伦理的意义上，具有无限意义的东西正好相反，因为从伦理的角度出发，诗作是无限地无关紧要的东西，而诗人自己的生存才具有无限的重要性。因此，在审美的意义上，诗人至上的情致就是毁灭自身，道德败坏——如果有必要的话，为的是创作出一流的诗作。我用一个强烈的字眼来提醒大家注意审美层面上的正常现象——与魔鬼立约，但却创造出了杰作，这个实践可能比我们认为的更为频繁。在伦理的意义上，一言

不发地拒绝那种光彩夺目的诗人的生存或许才是至上的情致。如果一个所谓的宗教人士怀着全部的幻想的魔力屈尊去描绘永恒福祉的图景，这意味着他是一个从审美领域逃走的诗人，他想获得宗教领域的公民权，但却从未理解它的话语。伦理的情致是行动。于是乎，比方说，如果有人说他为了自身的永福忍受饥饿寒冷，被监禁，在海上遇险，遭人鄙视，被迫害，被鞭笞，等等，这些简单的话语就是对伦理情致的见证，因为它们恰恰指出了他在行动中遭受的苦难。⁽³³⁾只要伦理到场，所有的关注点都将返诸个体自身和行动。因此，婚姻的情致是行动，而恋爱的情致是诗。

在伦理意义上，关切（其表现为：我在与关切对象的关系中以行动改造了我的全部生存）是至上的情致；在审美意义上，无利害性是至上的情致。当个体为了获得某种伟大的东西而抛弃自身之时，他是受感性所激发；当他为拯救自身而放弃一切之时，他是为伦理所激发。

我在这里所写的会被视为是ABC，不是在思辨的意义上，而是在单纯的意义上。任何一个小孩子都知道这一点，尽管他们没有完全相同的经历；每个人都明白这一点，尽管并不带有完全相同的确定性；所有人都能够理解这一点，因为伦理一直都是容易理解的，或许这是为了不在理解方面浪费时间，而是要人们立刻开始行动。不过相应地，实现伦理是极其困难的——对于精明和单纯的人来说同样困难，因为困难不在于理解，否则，精明之辈就会拥有巨大的优势。

生存是由无限性与有限性组合而成，生存者既是无限的，又是有限的。倘若永恒福祉对于一个人就是至善，这将意味着，有限性的诸环节在他的行动中将一劳永逸地被缩减为必须为永恒福祉而放弃的东西。永恒福祉以情致性的方式与本质上的生存者建立关系，而不与演说家建立关系，后者客气地把永恒福祉跟他所乞求的其他好东西一起纳入清单。人们通常厌恶否认这样一种善的存在，于是便将其收纳进来，但是，恰恰是这个收纳举动显示出，人们并未掌握它。听到这样一个清单时我不知道是该笑还是该哭：一份好差事，一位美丽的妻子，健康，官阶——然后是永福，就好像有人认为天国混迹于尘世的其他王国当中似的，人们可以从地理书上查找相关信息。很奇怪，一个人恰恰通过谈论某件事而显现出他没有在谈论那件事；因为人们会认为，只有停止谈论那件事才能将之揭示出来。果若如此，关于永恒福祉的确已经说了很多了；而如果人们这样谈论的话，那么关于永福就什么也没说出来，或者，更确

切地说，人们根本就没有说到它。从感性的角度出发，人们很可以去祝愿财富、运气、美女，简言之，所有感性的一辩证的东西。但是，人们还要额外地祝愿永福，这就是双重的胡说八道了，一方面是因为人们是额外做的，由此，永恒福祉被转化为挂在圣诞树上的礼物；另一方面是因为人们要去祝愿，因为在本质上，永恒福祉与本质性的生存相关联，而非在感性的一辩证的层面上与富于想象的祝愿者相关联。（34）与此同时，永恒福祉常常不得不满足于混迹糖果甜食之间，而某君至少将其纳入清单这一点则被视为是他身上极好之处，人们差不多是将其视为在此方面所能做的极限了。（35）然后，人们继续向前。尽管对于其他的好东西来说人们并不认为，只要祝愿这些东西就会到手；但是，只要祝愿永福，它就会到来。换言之，有经验的人都知道，命运的礼物在分配时是存在着差异的（因为差异正是命运的辩证法），但是永恒福祉（请注意，它也被转化成一种命运的礼物）却会平等地分配给所有祝愿的先生们。这是双重的困惑：首先，永恒福祉变成了这样一种好东西（被视为是一种非同寻常的报酬丰厚的差事和诸如此类的东西）；其次，它是平等分配的，对于命运的礼物来说这就是矛盾。也就是说，人们把感性和伦理搅和成一种舒适的胡言乱语：人们从感性当中提取了属性范畴，从伦理当中提取了平等分配。

不过，祝愿的先生们当中的一位，“一个严肃的人”，他真心愿意为他的永福做点什么，他或许会说：“人们不能确切地、简洁地、清晰地获知何谓永恒福祉吗？你就不能‘在我修面的时候’为我描述一番吗，就像人们描述一位女子的可爱或者皇室的紫色或者遥远的地域那样？”（36）还好，我做不到；还好，我不具备诗人的品性，也不是一个好心肠的牧师，因为那样的话我就会开始，或许还会成功呢——那样我就又把永恒福祉置于感性规定性之下，结果情致的极致变成生花妙笔，尽管这是一个令人绝望的感性的任务——以感性的方式理解像永福这样的抽象的东西。在感性层面上，我作为观众被舞台布景和剧场月光迷住，在度过了一个极其愉快的夜晚之后回到家中，这是恰如其分的。但是伦理的关键在于，除了我自身的变化之外，不存在任何其他变化。在伦理层面上连贯一致的是，本质上的生存者的至上情致是与感性意义上最为贫乏的观念相呼应的，那就是永恒福祉。有人正确（在感性意义上理解）而风趣地说过，天使是所有存在物当中最乏味的，永恒是所有日子当中最漫长而无聊的，因为一个星期天就已经够无聊的了，永恒福

祉则是永远不变的单调乏味，甚至不幸都会得到偏爱。（37）不过，在伦理层面上正常的是，生存者不应受诱惑把时间浪费在表现和描绘之上，而应被驱策着去行动。

于是，如果一个生存者与永恒福祉建立情致性的关系，他的生存就是这种关系的表现。一旦人们知道一个个体是如何生存的，那么他也就知道，他应该如何与永恒福祉建立关系，也就是说，他是否与永恒福祉建立了关系，没有第三条道路，因为绝对目的是不能被纳入的。（38）但是，这一点除了个体自己心知肚明外无人知晓，因此，任何人无须听他人的演说，无须阅读他人的著作，或者到牧师那里，到剧场，或者到牧师演出的剧场——为了去看那彼岸的戏剧化的月光，听那流经永恒的草地的小溪的低语。他只须重视自己的生存，然后他就会知道。如果永恒福祉没有绝对地为他改变他的生存，他就没有与永恒福祉建立关系；如果有某些东西他因故不愿放弃，他就没有与永恒福祉建立关系。甚至相对的目的也能部分地改变一个人的生存。但是，当我们不幸在这个思辨的19世纪把生存转变成一种关于一切可能事物的思想的时候，甚至面向相对目的的充满活力的生存也极为罕见了。精力充沛地聚财的意愿都会改变一个人的人生，更别提绝对目的了，那是最高意义上的意愿。换言之，所有相对的意愿是以为了他物而意愿某种东西为标志，而至上的目的却必须是因这目的自身之故。这个至上的目的并不是某种东西，因为果若如此，它就会以相对的方式与他物相对应，因而就是有限的。但是，绝对地意愿某种有限之物是一个矛盾，因为有限之物必定有某个目标，结果肯定会出现人们不能去意愿那个目标的时间。绝对地意愿就是意愿无限之物，对永恒福祉的意愿就是绝对地意愿，因为永恒福祉必须在每个瞬间被意愿。这也就是为什么永恒福祉在抽象的和感性的意义上是最为贫乏的观念的原因，因为永恒福祉是意愿者要绝对地努力追求的绝对目的，而非轻率地想象已经完成了，不是愚蠢地任由自己讨价还价，那样他只会丧失绝对目的。这也就是为什么永恒福祉在有限的意义上是愚蠢的原因，恰恰因为它在无限的意义上是绝对目的。这也就是为什么意愿者甚至对这个目的一无所知，除了说它存在着之外，因为一旦他对之有所知，他就开始减速了。

但是，情致存在于生存者在生存中对它的表达；情致不在于对永恒福祉的见证，而在于改变自身的生存，使之成为对永恒福祉的见证。诗性的情致是一种有差异的情致，而生存的情致则是穷人的激情，是为每

个人而在的激情，因为每个人自己就能行动，有时我们能够在女仆身上发现诗人在生存中徒劳寻找的情致。个体自己就能很容易地检查，他是怎样与永恒福祉建立关系的，或者他是否与永恒福祉建立了关系。他所需的只是让顺从以其全部欲望和诸如此类的东西拷问他的直接性生存。假如他找到了一个固定点，一个坚硬点，则他并没有与永恒福祉建立关系。没有比这更容易的了——也就是说，如果这样做是困难的，这恰恰因为直接性不愿让自己受到拷问；但是这一点自然地已经成为个体尚未与永恒福祉建立关系的充足证据。换言之，当顺从拜访直接性生存的时候，这表明个体不应该在直接性之中生活，而且顺从还表明能够在生活中发生的事。但是，如果个体在此退缩了，不管他现在幸福得都不敢知晓还有其他不同的东西，还是尽管他把自己想象成最不幸的人，他仍然感觉自己还会更不幸；不管他是精明的且算计着概率，还是虚弱的且指望着他人——简言之，如果个体在此退缩了，他就没有与永恒福祉建立关系。——相反，如果拷问性的顺从没有发现任何犹疑之处，这就表明，在拷问的瞬间个体与永恒福祉建立了关系。

不过有一人，他守着妻儿和一份美差，舒适地待在室内，他在司法部任职，“一个严肃的人”，他当然愿意为自己的永恒福祉做些事情，只要他的职责和妻儿允许的话。他有热情，丝毫不怕在永恒福祉方面花上十个金币。他或许会说：“好吧，来审查吧，但是，当它尽可能快地结束之后，我们就该进行调和了，不是吗？我不得不说，调和是一项显赫的发明，它就像是出自我的内心，它不折不扣地隶属于19世纪，因此也隶属于我，我也是隶属于19世纪的呢。我十分崇拜那个伟大的发明者，而且每个人都应该崇拜他——每一个拥有世界史眼光的人，他们掌握了先前那些立场的相对的合法性以及它们走向调和的必然性。”没错儿，处在调和位置上的人，以此方式他甚至被司法部官员所认可，甚至被一位对世界史进行考察的司法部官员、也就是一位非同寻常的司法部官员所认可，的确如此。噢，不，我忘了我们身处的时代了，这个神学中心论的19世纪，我们是从上帝的立场出发考察世界历史的。不过，让我们忘记司法部官员和世界史、以及二者可能进行的交易吧。当政府高官或者国王本人亲自巡查国家财政状况的时候，不忠诚的官员有时会成功地让财务状况在检查日那天正常化。他想：只要我能通过这一天，一切都会恢复原样。但是，顺从并不是一位检查别人钱箱的国王，它掌握的是个体对自身的认识。顺从也不是旅行者；他自由地与当事人共处，为的是使

每一天都成为检查日，除非顺从被消除，而那样一切都将丧失，但这肯定不是调和。当顺从持续存在并且从不睡觉的时候，当它伴随鲜有变化者且不离其左右的时候，不管他从事的是伟大的还是低贱的事业，并且与最为隐秘的思想为邻——然后呢？调和会在哪儿？我认为，在外面。

那么，当调和试图挤进伦理和伦理—宗教领域的时候，调和是什么？调和是一个对自身和顺从不忠的人的可悲发明；一个无动于衷但却横行霸道的赝品，它假装为顺从，这是所有伪装当中最为危险的，就像小偷装成警察那样。在小事情上也是这样。有人怀着热情在某个行业坚持工作一年半载而不问报酬，不问他是否有所成就，不问安全和保证，因为热情的不确定性高于所有这类东西。然后，他疲倦了，于是他想要确定性，至少想要某种补偿他的麻烦的东西。当人们对永恒感到疲倦之时，他们就会变得像犹太小贩那样精明，像软弱的牧师那样敏感，像愚拙的新娘那样嗜睡；当人们没有能力去把握生存（即：去生存）真理的时候——那真理是作为堕入爱河的时间以及热情的无定向的奔跑而在；这时，调和就会到来。（39）两人相爱半年，大胆地甘冒一切风险，这的确值得一提；可是随后呢，此人真就拥有了那姑娘，并且在享有特权的婚床上伸展自己疲惫的四肢。就相对目的而言，调和是有其意义的，而且它必须忍受被调和的事实，因为与相对目的建立绝对的关系是不可理喻的。但是，绝对目的只有当个体绝对地与之建立关系的时候才会出场，就像永恒福祉与生存者之间的关系那样，不同于青年男女在时间中彼此拥有——因为他们都是生存者，二者不可能相互拥有，或者在生存中、即在尘世中宁静地彼此拥有。但是，说二者无法在时间中彼此拥有，这话是什么意思呢？任何一个堕入爱河的人都知道，这个意思是说，这个时间就是相爱的时间。就相对目的而言，有一部分时间是相爱的时间，然后是确定性的时间。但是，既然永恒福祉的等级比一个可爱的姑娘、甚至比一位女王都要高，那么相爱的时间变得长久也就是正常的了。不，不是更长久，因为永恒福祉的等级并非比女王更高，永恒福祉就是绝对目的，于是乎，全部时间，生存都是相爱的时间，这的确是正常的。

绝对目的的每一种结果，甚至是能够涌现在祈愿者脑海里和创造性诗人的想象中的极为壮丽的东西，都是绝对的迷失，如果它想成为报偿的话；而奋斗者若道出“不，谢了，请允许我仅仅与绝对目的建立关系”则会更为明智。谁没有崇拜过拿破仑；谁没有怀着屈从的颤抖想到

——就像孩子听童话故事那样，勉强地但却怀着更为强烈的崇拜的颤抖再一次去听童话故事，因为大人们总把童话归诸想象的领域——最神奇的故事在这里变成了现实！提尔斯承揽了讲述这方面历史的任务，请注意，他以超级的平静和政治家的经验讲述历史，仿佛一切都是恰如其分的，而当他怀着崇拜之心描述拿破仑的世界蓝图之时，他不止一次地说过：但是，跟通常情况一样，一切都取决于结果。（40）我认为，任何一个在脑海中再现拿破仑的伟大，同时又想起提尔斯如此轻松、如此自然、如此流利地随口说出的那句话的人，都会对何谓人类荣耀的思想形成一种极其强烈的悲伤印象。事实上，如果拿破仑像无所顾忌的观念一样伟大，如果他的整个人生就是一个童话；那么，跟童话故事一样，还应有一个奇妙的人物形象存在。那会是一个皱巴巴的老巫婆，一个干瘪的家伙，一个小生物，一只触角上带着密码的蜘蛛——这就是结果。

（41）在童话故事中绝无人能与之抗衡的超人般的英雄，也处在这个小生物的力量之下；而倘若这个小生物不情愿，则整个童话都将付诸东流，或者变成有关一只触角上带有神奇符号的蜘蛛的故事。那些极低贱、极可怜的人为了与绝对目的建立关系而绝对地冒险，当然了，这一切真的不会变成童话，而且也不会变成一只触角带红点的小生物的童话。对于极其精明的人来说，胆大妄为地改造整个世界的计划是因结果而变得伟大的；反之，对一个可怜的人所做出的单纯的、天真无邪的决断来说，这个计划高于任何结果，其伟大性并不依赖于结果。我们所有人在上帝面前都是渺小的，我们一无所是，这一点要比做这个世界上最伟大的人、且受结果的奴役更为幸福，不管这结果是如愿以偿地出现，还是隐而不现。我们面对上帝时，结果是零，它比天国里最小的还要无限地微不足道；而在世界上，结果却是众主之主，万主之王。（42）不曾崇拜拿破仑的人，他可能是英雄、皇帝，并且视当一名诗人为他范围内次等之事，因为他口中吐出的话，他的对白——真没有哪一位满足于身为最伟大诗人的人能带给他更巧妙的对白了。但是我认为在他身上出现过这情况——他不知道他本人说了些什么。下面我讲一个真实的故事。拿破仑在前哨巡查的时候遇到了一个年轻军官，此人吸引了他的注意力。（43）他返回，给一些岗哨上的军官授予十字勋章，但那个军官却被解职，且代之以新人。无人能理解这个任命从何而来、为何而来。有正直之士注意到此事，他向拿破仑请愿，要求对此事重做处理。拿破仑回答说：不，那人我不能用，他在我这里运气不佳。果若如此，当死亡掠过他的

坟墓的时候，一个人会有所察觉；果若如此，那就是在童话中，我们的确是在童话中，一个混迹于芸芸众生中的大活人被言辞击垮了，碾为尘土，像被风吹走似的。（44）于是在童话精神下，这事是会发生在拿破仑身上的，因为言辞对他来说要比对军官管用得多。

在前面的章节中，我试图揭示出调和的假想特征，其时是针对一个生存者在生存与思维之间的调和。也就是说，关于调和所说的一切都可能是真实的、荣耀的，但是从一个生存者口中说出就是谬误，因为生存者不允许在生存之外获得这样一个立足点，由此他可以对因在生成之中而将终结性排除在外的东西进行调和。此前还揭示出，关于和生存者相关的调和都是欺骗性的，因为抽象思维——更不用提纯粹思维了——恰恰忽略了生存，在伦理的意义上它的优点少到甚至要达到其反面的程度——它要受到谴责。一个生存者可以有两种在生存之外的方式，但是没有一种能够让他进行调和。一种方式就是从自身之中抽离，获得怀疑主义的无动于衷以及与世无争，一种抽象的平衡（适度影响），这一点在古希腊被视为是极度困难之事。（45）个体能够在生存之外的另一种方式就是处于激情之中，但是恰恰是在激情的瞬间，他获得了生存的动力。那种认为生存者能够成功地一步一步进行调和的想法，只不过是童话般的时间消失和似是而非的量化手法的帮助下，以欺骗方法移开对质的辩证法的关注的一种惯常的尝试而已。

在哲学意义上关于调和就是这样展开的。但是我们在这里进行的是伦理的考察，则调和就应该是在生存各环节之间的调和——如果绝对目的也是混迹于众环节之中的一个环节的话。这正是误解之所在，它很容易就会揭示出，调和高于顺从这一点事实上就是倒退。顺从允许或者关照个体直面作为绝对目的的永恒福祉。于是，这个目的不是混迹于众环节其中的一个环节。因此，调和的“既……又……”不是什么更好的东西，尽管它比不上我们之前描述过的那种包罗万象的开心的唠叨那么幼稚。（46）在顺从的瞬间，在敛神专注的瞬间，在选择瞬间，人们会允许个体向绝对目的致敬——但是接下来呢，接下来调和出现了。一条狗也会在瞬息之间学会靠两条腿走路^[68]，只是接下来呢，接下来就是调和了，那条狗还得靠四条腿走道——调和亦然。在精神的意义上，人的直立行走就是他绝对目的的绝对尊敬；否则人要手脚并用。就相对环节而言，调和有其意义（所有的环节在调和面前都是平等的）；但对于绝对目的来说，被调和这一点正表明了绝对目的被降格为一个相对目

的。说绝对目的在相对目的中具相化了，这话也不对，因为顺从所具有的绝对差异每时每刻都在保证绝对目的不会通敌。面向绝对目的的个体有其相对目的，此话不假，只是他拥有相对目的并不是说，那个绝对目的在这些相对目的之中被耗尽。在上帝和绝对目的面前，我们所有人都是平等的，此话不假；但是，对于我或者任何个体而言，说上帝或者绝对目的与其他东西是平等的，这话是错误的。

对于特定个体来说，这或许是非常值得称赞的：当一名司法部官员，优秀的办公室职员，社交协会的首位爱好者，技艺几乎超群的长笛演奏者，打鸟冠军，收容院院长，高贵而令人尊敬的父亲；简言之，一个能够做到“既……又……”、并且有时间做所有事情的了不起的人物。（47）但是，这位官员要小心，不要成为那么了不起的人物，继续既做上述的一切，又有时间使自己的人生朝向绝对目的。换言之，这个“既……又……”意味着，绝对目的与其他东西是处于同一等级的。不过，绝对目的具有一种显著的特性，它每时每刻都想成为绝对的目的。如果个体在顺从的瞬间、在敛神专注的瞬间、在选择的一瞬间理解了这一点，那这肯定不会说，他在下一个瞬间会将之遗忘。因此，如我所言，顺从将保留在个体身内，个体的任务远非使绝对目的在各种各样的“既……又……”之中进行调和；相反，它渴望的是那种长时间地拥有伟大瞬间的情致的生存状态。

对调和在伦理领域出现和立足起到格外帮助作用的是中世纪修道院运动，人们用它来发挥威慑作用。人们相信，生存者对于绝对目的的绝对尊重将会把人们引向修道院。这场运动本身就是一种巨大的抽象，修道院生活是持续的抽象活动，生命持续地被用于祈祷和唱赞美诗，而不是在俱乐部里打牌。如果人们可以理所当然地对其中的一方进行滑稽处理的话，那么，人们必定也可以把另一方表现成对自我的滑稽处理。于是，为了使修道院运动停下来，已经知道如何从这运动中获利的世俗智慧，甚至在现在还不时宣讲对所有宗教承诺的免除。的确，在一个新教已经统治了三百年的新教国家里，任何一个想进修道院的人都会比写下“我该把我儿子送到哪儿上学”的焦虑的父亲所遇到的困难更大。（48）在世俗主义大获全胜的19世纪，人们至今仍能不时听到牧师在布道时鼓励人们参与生活中纯洁的快乐，警惕进入修道院的行为。人们听到了，而且也看到了，注意啊，这个主题把牧师俘获了，牧师不停地流汗、擦汗。结果呢，为了使修道院运动停止，人们发明了关于调和的愚蠢论

调。就像把上帝的名字混同于一般的日常闲谈是愚蠢的，同样，把绝对目的与打鸟冠军以及诸如此类的东西置于同一等级也是愚蠢的。就算中世纪犯下了怪僻的错误，但这绝非等于说，调和就是可赞美的。中世纪与古希腊有一定的相似之处，它拥有古希腊人所拥有的东西，那就是激情。因此，修道院运动是充满激情的决断，它与绝对目的的关系是恰如其分的，在某种程度上，其高贵远比调和所拥有的可怜的掇客智慧更可取。

调和将会（但是请注意，是以欺骗的方式，否则它做不到）识别出顺从面向绝对目的的情致性的瞬间，只是它随后会把这个目的混同于其他目的之间，并且在有限的意义上从与绝对目的的关系之中获得好处。那么，就让我们这样发问：一个人从与绝对目的的关系之中所能获得的最大好处是什么呢？在有限的意义上，他将一无所获，但却丧失一切。在尘世，对永恒福祉的期待就是最高的报偿，因为永恒福祉就是绝对目的，人与绝对建立关系的标志就在于，不仅没有报偿可以期待，反而有痛苦要承受。一旦个体不再满足于此，这就意味着个体在倒退，向世俗智慧、向犹太式的对今生应许的眷恋、向千禧年主义以及诸如此类的东西倒退。（49）我们的任务的难点正在与绝对目的建立绝对的关系。人的一生当中会反复出现这种现象：人们寻求出路，看能否摆脱这种踮着脚尖走路的生活，摆脱——满足于与绝对的关系。（50）的确有牧师说：存在着两条道路，牧师或许会着重强调这一点当然是一个虔诚的愿望。于是乎存在着两条道路，牧师如是说，而当他开始这个布道辞时，我们已经清楚地知道了他的意思，但是我们乐于再听一次，因为这根本不是什么只能听一遍的逸闻趣事或者俏皮话。存在着两条道路：一条路是微笑的、无忧无虑的，它容易踏上，富于吸引力，撒满鲜花，蜿蜒地穿过可爱的地方，走在上面就像在草地上曼舞一般轻盈；另一条路是狭窄的，布满碎石，初上时很艰难，但是逐渐地……这是条快乐和美德之路。当牧师这样说时，发生什么了呢？就像那条美德之路逐渐在发生变化一样[69]，牧师的布道也发生着变化，逐渐地，这两条道路变得极其相似了。为了引诱听众趋向美德，对美德之路的描绘变得几乎是诱惑性的。但是，引诱是一桩危险之事。演讲者放弃了伦理，在透视法的帮助下以感性意义上正确的方式行事。（51）然后呢？于是实际上并不存在两条道路，或者说存在着两条快乐之路，其中的一条比另一条略明智，就好像为了欣赏美景而爬山时，不要过早地回头显得更为明智——为的是欣赏

到更多的美景。然后呢？于是耽于感官享受的人（快乐主义者）不仅是错误的，因为他选择了快乐而非美德之路，而且他还是一个错误地追求感官享受的人，因为他没有选择快乐的美德之路。（52）一旦这个“逐渐地”在美德之路上在牧师口中获得了一种感性色彩，这就是你喉咙里的谎言了，老爹！（53）于是尊敬的牧师屈尊忘记了一点，他是在用一种无人敢为之的方法来处理生存。他在时间当中设定了一个目的，他关于美德的全部教导变成成为一种精明理论。但是，如果有一位宗教人士听到这样的布道，他可能会对他的灵魂这样说：“别让他干扰你！他本人或许都未意识到他是想骗你，他是想使你失去耐心，当这个‘逐渐地’持续一年之久、或许持续整个一生的时候。不，我宁愿从一开始就知道，这条道路从始至终都是狭窄的，布满碎石和荆棘，我必须学会紧紧抓住那个绝对目的，在受苦受难的夜晚受它的光照引导，不受几率和暂时安慰的误导。”在德尔斐神庙里还有一则著名的题辞：别过度。（54）这是一切有限性的人生智慧的总和；倘若这就是最高限度的智慧的话，那么基督教瞬间就会倒退成一种幼稚的、不成熟的怪念头。（55）只要试着把这个“别过度”运用于让自己被钉上十字架的神的身上，人们立刻就会心生对宗教的嘲弄，这嘲弄是世间鲜闻的诙谐机智，因为通常而言，嘲弄宗教的人都头脑发热且愚钝不堪。带着一丝幽默，这嘲弄几乎就是最为诙谐机智的反对意见了，它回避了所有关于基督教的历史真理和永恒真理的争论，以下面的话免除了与基督教的关系：“太过份了，尊敬的牧师，神竟然让自己被钉上十字架。”在很多生活关系中，那个“别过度”的原则是有其有效性的；但是，把它运用于与绝对目的的绝对的、充满激情的关系之上，它就是胡扯。反之，后者的关键在于，绝对地甘冒一切之风险，绝对地不惜赴汤蹈火，绝对地渴望至上的目的；只是这里又出现了一个关键点——即使拥有绝对的激情并且放弃一切其他东西，一个人也不会获得受到嘉奖、得到永恒福祉的迹象。与绝对目的建立关系的首个真正的表现就是——放弃一切；但是，除非倒退立刻出现，我们必须真正地理解，放弃一切其实算不得什么，如果它旨在赢得至善的话。异教的错误在于第一种立场：不情愿甘冒一切风险；中世纪的错误在于第二种立场：误解了甘冒一切风险的涵义；而我们这个时代的总和是调和。

修道院运动的可疑之处在于（除去所认定的值得嘉奖的错误之外），绝对的内在性有可能精力充沛地为了证明自己的存在，获得了在鲜明独特的外在世界当中的显而易见的表现，以之，不管人们朝向哪个

方向，它都仅仅相对地区别于所有其他的外在表现。或者，调和与绝对目的的关系在那些相对的目标之中被调和，它本身因之而成为相对的；或者，作为一个抽象名词在作为表语的相对目标之中耗尽自身，绝对关系所具有的威严由此变得空洞无物，变成一则漂亮的、但却在生活之外的生活导论，就像不被装订的书籍扉页那样。（58）但是，与绝对目的的关系是不会在那些相对目标之中耗尽自身的，因为绝对的关系会要求放弃所有这一切。而从另一方面说，与绝对目的建立关系的人可以自在地处于相对目标之中，以便在放弃之中演练那种绝对的关系。既然我们这个时代中几乎每个人都是纸上的强者，我们有时要处理一些毫无根据的忧虑。（59）在此方面的一个例子就是今人所处的一种危险：人们总是非常快地完成所有事情，结果他们陷入了找点什么填充时间的困境之中。有人在纸上写“怀疑一切”，于是他就怀疑了一切。如果某君刚满三十，他就陷入了要找点什么填充时间的困境，尤其是“如果一个人没有学会打牌，他就不能很好地照顾自己的晚年”。放弃一切也是如此——现在人们已经完成了。有人说，放弃一切太抽象了——因此，人们必须继续去抓住点什么。但是，如果我们的任务就是放弃一切的话，要是我们从放弃某物开始会怎么样呢？就像教师必感乏味无聊那样，就像我们通常在学校里识别平庸学生的办法那样——他们在作业布置后不到十分钟就拿着卷子跑上前并且大喊着：“我做完了”；同样，生活中的平庸之辈会立刻跑上前来，他们完成了，而且任务越重要，他们完成得越快；同样，与这样一代人打交道必使管理生存的权力机构感到疲惫。《圣经》说，上帝对罪人的忍耐之心令人无法理解，的确如此；但是，要与立刻就能完成任务的这类人打交道，这需要怎样的天使般的耐心啊。（60）

于是，个体在绝对地定位于绝对目的之后，他并不离开尘世（那么，外在性何用之有呢？但是我们不要忘记，没有外在表现的内在性是最为困难的内在性，自我欺骗在那里是极其容易的），然后呢？然后，他的任务就是以生存的方式表现，他一直是绝对地面向那个绝对目的，绝对的尊敬（留意）。（61）他要以生存的方式表现这一点，因为言辞表达的情致是感性的情致；他要以生存的方式表现这一点，但却不能通过直接的或者显著的外在性直接地加以表现，否则我们要么得到修道院运动，要么得到调和。因此他能够像其他人一样生活，但是顺从会常常出面审查，看他是否努力保持了他在生存中首次定位于绝对目的之时的那种庄严。他不知道什么“既……又……”，他也不想知道，他的厌恶就像

厌恶妄称上帝的名字那样，像恋人厌恶移情别恋那样。（62）顺从——这个生存的指挥官——将会出面审查。但是，如果顺从发现个体的高尚丧失了，发现他渴望手脚并用地行走，发现他在与一个可疑的人物——调和——交往，而调和最终赢得了胜利；那么，顺从就处于个体身外，站在那里，像画中的死亡天使那样俯身向着一支熄灭的火炬，因为绝对目的从个体暗淡的目光之中消失了。（63）我们或许在外表上看不到任何变化，因为与绝对目的的关系并不意味着先步入修道院，然后当他感到厌倦之时，再重新穿上世俗的服装，以之我们能从外表上看出他的变化。与绝对目的的关系也不意味着，绝对目的在相对目的之中耗尽自身，因为那样的话，一个人身上发生的变化能从外表上看出来。在一定程度上，这样说一个人的内在世界多少有些阴森：它既存在又不存在，不会直接地在外在世界被感觉到；但是，这样说内在世界也是荣耀的——如果它存在的话，因为这就是对内在世界的内心性的表达。一旦内在世界下决心以相称的比例在外在世界表现出来，修道院运动就出现了。调和根本不了解与绝对目的之间的关系，因为调和在相对目的之中耗尽自身。但是，内在世界将走向何方？其走向是这样的：练习与绝对目的建立绝对的关系就是任务，因此个体要努力达至极限——同时与绝对目的和相对目的建立关系，不是以调和它们的方式，而是与绝对目的建立绝对的关系，与相对目的建立相对的关系。后一种关系属于此世，前一种关系属于个体自身，这里的困难在于同时既与绝对目的建立绝对的关系，又在同一时刻像其他人一样参与到各种各样的事务当中。如果某君卷入一两个宏伟计划之中，他感到很难像其他人一样。他走神，不愿参与其他事情，备受四周所有骚动的干扰，他人的忙碌令他厌烦；他希望拥有一个属于自己的小空间，他可以坐在那里思索自己的宏伟计划。对于外交官和便衣警察来说，获得那种艺术和自控力就是一个相称的任务，他能同时继续他的宏伟计划，还能上舞场，与女士们交谈，玩撞柱游戏以及做他想做的任何事。但是，绝对目的是能够与一个人相关的最宏伟的计划，因此中世纪的人希望拥有一个小空间，以便能够全力应对绝对；但是，恰恰因为这一点，绝对丧失了，因为它变成了某种外在的东西。如果一对夫妇整整一周时间都忙于社交，他们有时会说，他们在过去的一周内根本没有时间在一起生活，尽管他们出现在同一个社交地点，彼此见过面。于是他们期待着有一天能够真正地为彼此生活，而这对于夫妻来说是美好的。对于一个想与绝对目的建立关系、但却因生存

和生存的多样性而不断受阻的人来说，其情形看似与此类似。于是乎，他偶尔有那么一天会为其绝对目的而生活，这看起来是正常的。可是困难正在于此。这也就是说，夫妇之间的关系是相对的，因此他们期待着有一天真正地彼此生活就是正常的。但是，偶尔与绝对目的建立关系等于与绝对目的建立了相对的关系，而与绝对目的建立起相对的关系就是在与某个相对目的建立关系，因为关系具有决定意义。于是，人们的任务就是练习与绝对目的建立关系，结果人们持续地在其身内拥有它，同时持续停留在生存的相对目标之中。——我们不要忘记，至少在学校里情形如此：我们识别平庸学生的办法就是，在任务下达十分钟后他就会拿着卷子跑上前说：我做完了。

于是调和留在了外面。我要把相爱设为目的，而且让个体将之误解成绝对目的。那么，此人不会离开尘世，他会像我们其他人一样，或许当司法部官员，或许当商人等等。但是，他一旦绝对地理解了，他的爱情对于他来说是绝对的，则他的绝对任务就是持续地以此方式去理解；就好像他一度担心，他的爱情并非绝对，而是被搅进了一种“既……又……”的胡扯之中，结果他将竭尽全力努力使其永远不要发生。那么，调和变成什么了呢？这里的错误何在？这里的错误在于，他把相爱理解成了绝对目的。但是就绝对目的而论，个体这样行事就是恰当地行事。对于他从事的全部事业，不管他身在何处，他的状况如何，不管世界是向他招手还是发出威胁，不管他是诙谐的还是严肃的，顺从将首先出面审查，看他对绝对目的的绝对尊敬是否绝对地保持着。但这根本不是调和，就像说天堂和地狱之间有深渊限定一样地无法调和；在绝对目的和相对目的之间的也是这样的一个深渊限定。（64）

但是，果若如此，我们的任务就是练习建立绝对的关系；那么生存就会变得非常艰巨，因为双重运动要持续地进行。修道院运动是通过想成为内在世界的外在世界来表现内在世界。这里存在着一个矛盾，因为当一名修道士跟当司法部官员一样同为某种外在表现。调和清除了绝对目的。但是，一个真正地拥有情致的生存者将在每一瞬间为自己表达，绝对目的就是绝对目的。这里的深刻之处在于内在世界的安静、纯洁，而欺骗的可能性仍然存在，人们会受到诱惑说他已经做了什么并且正在做什么。现在，如果有人想在这方面撒谎，那是他的事情，我乐于相信他所说的一切。因为如果那是伟大的事业，或许我能在帮助之下做同样的事情，至于他是否真正做过，这与我完全不相干。我只想给他那个审

慎原则，以使他不补充说他也在调和，因为那样的话他就是在检举自己。一个把其绝对方向定位于绝对目的的生存者，一个其任务就是练习这种关系的生存者，他或许是司法部官员，或许是众多司法部官员当中的一个，但他不同于其他的司法部官员，而当人们看着他的时候，他却跟那些人完全一样。他或许赢得了整个世界，但他却不同于渴求世界的人。他或许成了国王，但是，每当他把王冠戴在头上的时候，每当他伸出权杖的时候，顺从首先要出面审查，看他是否以生存的方式表现出了对绝对目的的绝对尊敬。王冠暗淡了，尽管他仍然以王者的威严戴着它；王冠暗淡了，就像在顺从的伟大瞬间那样，尽管他已戴着它步入统治的第三十个年头；王冠暗淡了，就像总有一天，在他临终之际，在观众的目光和自己弥留的目光里，王冠暗淡下去一样；但是王冠的暗淡就发生在他力量的顶峰时刻。然后呢，调和的情况如何？肯定没有人再进修道院了。

个体没有停止为人，没有为换上修道士的抽象道袍而脱去有限性的多样复合的服装，但他也没有在绝对目的与有限性之间进行调和。在直接性的层面，个体根植于有限性之中；当顺从确信，个体已经绝对地定位于绝对目的之上的时候，一切都改变了，根被割断了。他活在有限性之中，但是他的生活并不在其中。他的生活跟其他人的一样，具有人的生存的各式各样的谓语，但是他在其中就像穿着从陌生人那里借来的衣服一样。在有限性的世界中，他是一个局外人，但他并没有用异域服装来规定他与世俗性之间的差别（这是一个矛盾，因为他的确因此以世俗化的方式在规定自身）；他是一个乔装打扮者，只是他的假身份恰恰在于他看起来跟所有其他人一样。就像牙医松动牙龈、割断神经但仍让牙齿留在那里；同样，他在有限性当中的生活也是松动的，而他的任务不是让牙齿坚实地重新长出，那将会是调和。（⁶⁵）就像在顺从的伟大瞬间人们不是进行调和，而是进行选择一样；同样，他的任务是获得去重复充满激情的选择的技巧，并且以生存的方式将之表现出来。那么，个体必定生活在有限性之中（于是困难的确在于，在有限性之中保留绝对的选择），但是正如他在顺从的瞬间抽走了有限性生活的力量，他的任务也就是重复这一幕。假设这世界为他提供了一切，他或许会接受，但他会说：“噢，好吧”——这个“噢，好吧”意味着对绝对目的的绝对尊重。假设这世界把他的一切都拿走了，他可能会皱眉蹙额，但是他会说：“噢，好吧”——这个“噢，好吧”意味着对绝对目的的绝对尊重。因

此，他并没有直接地在有限性之中生存。

对于永恒者、全知者、无所不在者而言，一个人错失永恒福祉或者一只麻雀掉在地上是否具有同等重要的意义；当一切被置于永恒当中的时候，这是否指示着，即使最无意义的情况也具有绝对的重要性——对此我不做评判。^{〔66〕}我只能真诚地说：时间不允许我这样做——就因为我在时间之中。在生存中，生存者不可能做到这一点，因为他处于生成进程之中；而且对于生存者来说，玩弄辞藻的调和（在古希腊的意义上，这一点甚至究其一生都很难实现，但在德国的意义上，它在纸上是合法的）只不过是骗人的把戏。有死者的眼睛既无法忍受、伦理又禁止他绝对地冒险去忍受那种眩晕，那种因看到最无意义的东西同绝对的决断具有同等重要意义而生的眩晕；而且一个生存者无法获得安宁，他也不敢从自己成为奇幻的生存者这件事当中获得安宁，因为只要他在生存之中，他就不会永生。人们在生存中总在说这样一个词——向前；只要有这个“向前”，问题的关键就落在了对绝对区分的练习之上，落在了获得逐渐轻松地做出区分的技巧以及良好的自我意识之上。但是，当受到良好训练的人信赖他的自我意识的时候——他是轻松、快乐地做出那个绝对的区分的，当此之时，这仍然不是调和。或者，当年迈的主妇幸福地确信她的丈夫对自己绝对忠诚之时，她确信的究竟是什么呢？是他的调和以及在调和过程中被分解的心吗？或者，他一直都在悄悄地进行着爱的绝对区分，她只有在幸福的信赖之下才会确信，他那样做时是轻松的、可以信赖的，因此她并不需要任何外在的证据？我们不要忘记，婚姻不是绝对目的，因此，婚姻方面的实情比之于绝对地关于绝对的实情来说只能是不完美的。

如果上帝直接就是做人的理想，那么表现出直接的相似性的意愿就是正确的。如果，比方说，一个杰出之士对我是完美的人，那么我想要表现出那种直接的相似性就是完全正常的，因为我们两个都是人，身处同一个领域之内。但是，在上帝与人之间（就让思辨思想保留着人性去玩把戏吧）存在着绝对的差别，因而人与上帝之间的绝对关系必须表现出这种绝对的差别，直接的相似性就会成为大不敬、粗鲁、放肆^{〔70〕}以及诸如此类的东西。假如令人赞叹的上帝对一个人说：“你对我来说并不比一只麻雀更重要”，如果此人视表现与令人赞叹的神的直接相似性为己任；那么，他所赚得的就在这样的回答之中：“你和你的生存对我来说并不比一只麻雀更重要”——不管对此该做肯定性的理解，因为对于地位显

赫者而言，万物同等重要；还是该做否定性的理解，因为万物对他同等重要，结果对他而言没有什么重要的。不过，这当然是对上帝的疯狂亵渎。正因为上帝与人之间有着绝对的差别，当人绝对地表现出这种差别的时候，人才最为完美地表现了自身。膜拜是人神关系的极致，由此也是人神相似性的最高表现，因为质才是绝对的差别。但是，膜拜意味的恰恰是，上帝对于膜拜者来说就是一切；而膜拜者反过来就是那个绝对的有所差别者。绝对的有所差别者与自己的绝对目的建立了关系，但正因为如此，他也与上帝建立了关系。绝对差别是为了清场，就像警察在游行队伍中的所为那样；它清除了挤在相对目标中的人群和暴民，以便使绝对有所差别者与绝对建立关系。意欲靠近那种只有在永恒之中才有可能的平等对于生存者来说没有任何好处。对于生存者而言，充满激情的决断才是极致。生存就像走路。当万物存在着并且处于休息状态之时，万物很靠不住地看似具有同等的重要性，也就是说，如果我能够获得一种万物同等平静的视野的话。反之，一旦运动出现，一旦我在运动之中，行走本身就显现出持续的差别了。只是这种比较并不能显现出那种绝对的差别，因为行走只是一种有限的运动。

但是，我们不能从练习绝对区分的任务之中得出结论，认为生存者要对有限性漠不关心。这是中世纪的夸张，它对内心性缺乏完全的信心，除非内心性变身为外在表现。但是，外在表现越少，则内心性越多，通过对立面表现出来的内心性（不过这个对立面恰恰在于，个体跟其他人完全一样，从外在表现上什么都觉察不出来）才是最高的内心性——如果它存在的话。还要不停地加上这一点：外在表现越少，则欺骗性越少。一个成年人能够兴致勃勃地参与到孩子的游戏当中，他能够为这游戏带来生气，但却无法像孩子那样游戏；同样，一个把练习绝对区分视为己任的人也是这样对待有限性的。但是，他从不进行调和。中世纪的内心性是不可靠的，因此它要看到内心性的外在表现。在这个意义上，这是一种不幸的内心性，犹如狂热地要求爱情的外在表现的恋人；这种内心性认为，上帝同样狂热地要求外在表现。真正的内心性不要求任何外在的声音动作。在练习绝对区分的过程中有着无限的激情，这激情想成为内心性——不带嫉妒，不带羡慕，不带怀疑。这激情不想徒劳地如生存中抢眼的东西一样凸显出来，激情恰恰会因此丧失，一如当上帝不可见的形象变得可见之时的情形。这激情不想打扰有限性，但它也不想进行调和。在有限性以及有限性使生存者忘记那个绝对区分的多重

契机之中，这激情愿意成为只为生存者的绝对的内心性；然后，顺便说一句，他也才能当他的司法部官员，等等。但是，任务的极限能够同时绝对地与绝对目的建立关系，相对地与相对目的建立关系，或者一直心怀绝对目的。

如果这一点不可能做到，或者如果人们不愿以之为己任，那么与修道院运动的类比就会变得无条件地具有吸引力，不管人们愿意与否，不管人们对那个思辨的19世纪的命题是该笑还是该哭。在修道院运动中至少还存在着激情以及对绝对目的的尊重。只是，修道院运动不应被当作某种值得嘉奖的东西；相反，它应在上帝面前表现出谦卑，且怀有一定程度的羞耻之心。一个生病的孩子并不把获准跟父母一起待在家里当成嘉奖；一个恋爱中的女子并不把每时每刻都能看见自己的恋人当成嘉奖，而且她在按部就班地做自己的事情的时候，不能从对他的思念当中获得力量；她不会把跟恋人一起待在他的工作室、一直陪伴他的许可当成嘉奖——同样，修道院的候选人也应这样看待他与上帝的关系。而如果他这样做，人们就不会进而反对他的选择，不管人们屈尊在19世纪说些什么。但是，生病的孩子很快就会发现困难，不是因为他的父母不够温柔和关爱，而是因为不间断的交往会引发很多小冲突；恋爱中的女子很快就会发现困难，不是因为她的爱人不够好，而是因为日复一日的和每时每刻的持续会面有时会引发一定的厌倦——同样，修道院的候选人必定也会注意到这一点。在这一点上牧师常常会欺骗我们。他在星期日说，教堂里是如此安静和庄严，如果我们能够一直待在那里的话，我们肯定能成为圣人，只是我们不得不来到尘世的纷扰之中。牧师可耻地想让我们觉得，错误在于尘世，而不在我们；牧师可耻地教导我们傲慢自大，就好像我们选择了最困难的任务似的，尤其是当我们在尘世中并未每时每刻心怀绝对目的的时候。我认为牧师应该教导我们谦卑，于是他会说：“现在回家吧，每个人照管好上帝委派给他的事，并且感谢上帝，上帝了解人的弱点，上帝并不要求你们待在这里，整天除了唱赞美诗、膜拜和赞美上帝之外什么事都不做。那样的话，你们或许会发现那种内心冲突——上帝允许你们保持无知。”每周去一次教堂，其他时间人们在生活的多重样态之中打拼，这很容易在审美透视法的帮助之下引发幻觉。但是正因为如此，牧师应该知道如何小心行事，不要再三误用中世纪诱使会众步入巨大的幻想之中。

实际上，在我们这个时代并无充足的根据来警惕人们进入修道院，

中世纪的根据或许绝非我们所能想到的。假如我生活在中世纪，我永远都不可能下决心选择修道院。理由何在？因为这样做的人在中世纪是非常认真地被视为圣人的。如此一来，当我走过街道的时候，一个贫穷的可怜人遇到我，他或许比我好很多[71]，可他会冲我鞠躬，满怀情致地、严肃地把我当成一名圣人。但是这一点在我看来是最可怕的，它是对神圣的亵渎，是对与绝对目的的绝对关系的背叛。在我们这个时代，人们会把步入修道院视为疯狂，如果建有一座修道院的话。如今，人们读到有医生提出修建一座疯人院的计划，这跟修建修道院有相似之处。（68）我认为这是一个非凡的奖赏。被视为疯狂——这不无道理，它鼓舞人心，保护了绝对关系的安宁的内心性。但是严肃地被视为圣人，这定会令人焦虑致死。（69）在我看来，把一座修道院变成疯人院最接近于那种跟所有人一样的外在表现。因此，外在世界并非直接地与内在世界相呼应，而中世纪的错误正在于此。至少我是这样想的：就让我在这个世界上随便成为什么，这样子几乎不会伟大，但不管它多低贱，我都会竭力忍受。只是让我免除一件事：严肃地被视为圣人。如果有人开玩笑地称我为圣人，那是另外一回事，它不无道理，它鼓舞人心。（70）

但是我们对中世纪修道院运动应表示出恰当的尊敬。可以肯定的是，的确有牧师说，步入修道院使我们避免了危险，于是在危险中生活就显得更加伟大——但是一定不要调和来帮助吗？我们必须努力相互理解，并且在何谓危险的问题上达成一致意见。修道院候选人把未能在每一瞬间都绝对地与绝对目的建立关系视为最大的危险。调和并不知道这个危险。在调和的帮助下，人们避免了绝对的危险和绝对的艰难，避免了与绝对的孤独和沉默的交往——在那里，最小的迷失都是绝对的迷失，最小的退步都是沉沦；那里没有任何娱乐，对哪怕最微不足道的退步的回忆都会像中暑一样使无路可逃的不幸者燃烧；在那里，每一回虚弱、每一种厌倦、每一次情绪低落都像是死罪，而每一个这样的时辰都像是永恒，因为时间并未前行。人们避免了这些，这正是牧师所呼吁的避免危险，因为人们处于相对的危险之中，处于多样性的危险之中，在那里，最简单的经验都可以教会我们，我们永远不会丧失一切（恰恰由于多样性），而会以一种方式丧失、以另一种方式赢得；在那里，危险来自谋生之道、经济困难、健康以及在报纸上挨骂等等。这一点的确令人伤心，中世纪的怪癖一再被误用于教导人们像极端的家伙那样挺胸抬头；而当人们今天这样说的时候，它有一种滑稽模仿的味道，就像某君

在老年收容所里展开讨论，说最高程度的勇敢不是自取性命，而是不去这样做，因此收容所里的全体住户会把自己看成最勇敢的人——因为他们毕竟有勇气不去自取性命！（71）或者，这就像冲着这群硬心肠的人宣讲，要像个男人那样承担自己的悲伤但却忽略辩证的中间项，宣讲那种能够像个男人一样伤怀的伟大。让我们去戏院上当受骗吧，让演员和观众完美配合从而在幻象之中去魅惑和受魅惑吧——那是辉煌的。（72）如果最坏的事情发生，我被取悦于我的仆人欺骗了，被想从我这里捞到好处的人欺骗了，被我的鞋匠欺骗，因为我是他最不情愿失去的最好的顾客。但是，如果我是一名好听众，我怎么会教堂上当受骗，并且几乎害怕我自己呢？也就是说，如果我是一名好听众，那么我所听到的仿佛就是布道的牧师一直在说我似的；因为世间虚荣的或者相当一般的东西，在教堂里恰恰是受到赞美的，或许还十分罕见。但是，我为什么变得几乎要害怕自己呢？是因为牧师把我们人类（也就是我，如果我是一名认定他是在冲着我布道的好听众的话）描绘得如此堕落，以至于我对要做这样一个人而害怕发抖，以至于我面色惨白，颤抖着但却不情愿地说：“不会吧，我没那么坏吧？”唉，不然。尊敬的牧师把我们人类（也就是我，如果我是一名认定他是在冲着我布道的好听众的话）描绘得如此荣耀，远比那些待在修道院里的安静的人们完美，结果我（最终我认定，他说的就是我）感到羞愧、尴尬、面红耳赤，在尴尬之中我不得不说：“不，尊敬的牧师真的是过于客气了”，我会抬起头来，探问式地看看他，究竟是一位布道的牧师呢，还是一位新年祝福者[72]。（73）

我们对中世纪修道院运动应该表示出恰当的尊敬。相反，调和是相对目标对于绝对所显示出的威严的反抗，它将把万事万物拉到同一条水平线上；调和是对人的尊严的反抗，它将使人成为相对目标的仆人。就其想比绝对对立更高这一点而论，调和是一个奇幻的想法。

调和在纸上看起来相当不错。我们首先设立有限性，然后再设立无限性，然后在纸上写道：它们应该加以调和。生存者无可否认地在生存之外又找到了一个可靠的立足点，他可以在那个点上进行调和——在纸上。一个阿基米德支点被找到了，只是人们并未察觉到它成功地推动了整个世界。反之，如果场景不是发生在纸上，而是发生在生存之中，因为调和者就是一名生存者（由此他被阻止成为调和者）；那么，如果他意识到了生存的意义的话（也就是说，他生存着），则他将在同一时刻成为绝对的有所差别者，不是在有限性和无限性之间，而是在有限地生

存和无限地生存之间的差别者。无限性和有限性在生存中结合，在生存者身上结合，生存者并不想费时耗力地去创造生存或者模仿生存，他就是要生存。借助调和，甚至生存都被再现在纸上。⁽⁷⁹⁾在生存中，生存者找到了自我，生存者的任务要简单些：他无论如何都乐于去生存。于是乎，作为生存者，他不用从有限性和无限性当中发展出生存；作为有限性和无限性的结合，他应该以生存的方式成为其中的一个部分，但他做不到同时成为两个部分，因为他作为生存者就是那样的。这正是存在和生成的差别，而调和的奇异技巧——如果它的确有所归属的话，就是一个表达方式——为了开始。现代哲学在很多方面都出现了这种情况，因为它的任务是与错误的反思进行斗争，当其完成之时，它把这项工作的完成与万事万物的完成混为一谈，并没有把这项工作的完成至多视为是真正任务的开端。

人们既可以为善又可以为恶，正如人们以单纯的方式所说，一个人拥有同时为善和为恶的自然倾向，但是人们不可能同时成为善的和恶的。在审美的意义上，人们要求诗人别去描绘那些抽象的道德楷模或者恶棍，而要像歌德那样，他笔下的人物既是善的又是恶的。为什么这个要求是合法的呢？因为人们希望诗人描绘出人们所是的样子，而每个人既是善的又是恶的；还因为诗人的媒介是想象的媒介，它是存在而非生成，至多是一种透视法之下的生成。但是，倘若把个体从这种想象的媒介之中抽出，从这种存在中抽出，将其置于生存之中，则伦理立刻就会以其要求面对他，看他现在是否乐意生成——不管是善的还是恶的。在自我省察的严肃时刻，在告解的神圣瞬间，个体从生成之中抽身，并且在存在之中察看自己身处何方。⁽⁸⁰⁾唉，这结果更糟，他既是善的又是恶的；但是，一旦他重返生成，他或者生成为善，或者生成为恶。这个所有人同时为善和为恶的总结与伦理无涉，伦理所有的不是存在的媒介，而是生成的媒介，因此它拒斥对生成的全部解释，它们是在存在内部以欺骗的方式所做出，以此生成的绝对的决断在本质上成为倒退，而所有关于它的讨论在本质上只是虚惊一场。因此，伦理必须拒斥那种在我们这个时代所听到的对克服反思的欢呼。⁽⁸¹⁾要去克服反思，这是何许人？一个生存者。但是，生存本身就是反思的领域，一个生存者就在生存之中，也就是在反思之中；那么，他怎样做才能克服反思呢？不难看出，同一律在某种程度上更高，它就是矛盾律的基础。⁽⁸²⁾但是，同一律只是界限，它像蓝山，像画家所称之为基础的基线——绘画才是主要

的。(83)于是，同一律就是比矛盾低的观点，矛盾是具体的。同一性是出发点，但却不是趋向生存。(84)一个生存者通过从生存中抽身的办法最多能够达到、并且持续不断地达到同一性。但是，因为伦理视每一个生存者为其农奴，它在任何时候都绝对禁止生存者抽身。不是同一律取消了矛盾，而是矛盾取消了同一性，或者如黑格尔常说的，让同一性“毁灭”。(85)

调和取消了与绝对目的的绝对关系，使生存对于生存者来说变得容易了；对绝对区分的练习会使生活绝对艰难，尤其是在人们身处有限性的同时，还必须绝对地与绝对目的建立关系，相对地与相对目的建立关系。但是，在这种艰难之中有种慰藉和安宁，因为绝对地、也就是说倾其全力并且放弃一切他物而与绝对目的建立关系，这一点绝非矛盾，而是对等者之间绝对的互惠互利。换言之，世俗性激情令人烦恼的自我矛盾产生自个体绝对地与一个相对目的建立关系。因此，虚荣、贪婪、嫉妒等本质上就是疯狂，因为疯狂通常的表现就是——绝对地与相对目的建立关系，并且在审美意义上将之理解为滑稽，因为喜剧性总是存在于矛盾之中。倾向于永恒的存在者倾其全力抓住转瞬即逝的东西，紧抓变化多端的东西，当他们一无所获之时，却自认赢得了一切，这就是疯狂（从审美角度观之就是滑稽）；这样的存在者上当受骗了，当他们毫无损失之时，却自认丧失了一切——从此不再上当了。当转瞬即逝者逝去之时，它就是无，其本质在于已经过去，像感官享乐的瞬间一样快，后者与永恒相距最远——时间当中的一瞬，充盈着虚空。

但是或许有人会说——一个“严肃的人”：“可是，难道不是肯定地、确定地有那样一种善吗？有一种永恒福祉即将到来，这不是肯定而又确定的吗？因为那样的话，我肯定会追求它，否则我为它冒险舍弃一切就是在发疯。”在牧师的布道中常常出现这种或者类似论调，它构成了向布道辞中这样的部分的过渡——为了安慰并且减轻会众的痛苦，牧师证明有一种永恒福祉即将到来，而会众会更加热切地去追求它。这样的证明犹如甘霖，犹如容易接受、容易理解的字句：“实践性的练习同往常一样被推迟了。”(86)我并非严肃之人，这一点太好了，我非郑重断言的哲学家，亦非小心翼翼的牧师，否则我立马就会着手去证明。幸运的是，我的轻浮使我免于展开证明，并且敢于以我的轻浮品性指出，如果一个人出于对郑重断言的哲学家和小心谨慎的牧师的信任而下决心去渴求永恒福祉的话，那么他其实并没有在渴求，他对所有哲学家的断言和全

体教士的小心谨慎的信任恰恰阻止了他如是为之（当然了，牧师会认为这是缺乏信任），而且还促使他开心地同往，去从事一桩理智交易，一个有利可图的证券交易式的思辨活动，而不是进行一次冒险；这种信任帮他进行了一种虚假的运动，一个针对绝对的虚假的障眼法——尽管他完全滞留在相对事物之中；一个虚假的过渡，就像在享乐主义内部从享乐主义转向伦理那样。总而言之，人们在规避最终决断的时候不可思议地狡猾和诡计多端，任何一个见证过被派到水下的步兵的奇怪行为的人，都会在精神的世界里找到足够的类比。（87）我的论点是：个体首先要通过冒险而无限化；个体不再是同样的个体，冒险行动也不是混同于众多事业当中的一个，不再是关于同一个体的又一个谓词。不然，通过冒险，他本人变成了另一个人。在他进行冒险活动之前，他只会将之理解为发疯（这一点远比一个没头脑的言语空洞的人幻想自己将之理解为智慧、但却拒绝去做更为可取，以此方式，他本人直接地表现为疯狂；而那个视其为发疯的人则通过放弃而彰显出自己的精明）；当他开始冒险活动之后，他不再是同一个人了。于是，过渡的界限赢得了相应的空间，这是一个横亘在二者之间的鸿沟，一个与无限性的激情相适应的场景，一个理智无法跨越的深渊，无论是向前还是后退。（88）

但是，因为我绝不会去证明永恒福祉的存在（一方面是因为这不关我事，至多事关宣讲此理的基督教；一方面是因为，它根本不存在——如果它能够被证明的话，因为绝对伦理之善的存在只能以个体本人的生存行动加以证明），我会在当下时刻更仔细地考察那个严肃的人所说的话——它们的确值得关注。于是乎，他要求，肯定地、确定地有这样一种善即将到来。但是实际上，要求某种即将到来的东西既肯定又确定，这太过分了，因为在未来和现在之间有那么一个短暂的瞬间，这个瞬间使人们能够对未来有所期待，但却使在当下时刻拥有肯定性和确定性成为不可能。（89）现在的情形是肯定的和确定的，但是现在与未来的关系正因为如此而是非确定性的，因而也才是可期待的。从思辨的角度出发，我能够向后以回忆的方式企及永恒，永恒者能够直接地与永恒建立关系；但是，生存者却只能向前与永恒建立关系，就像与未来建立关系一样。——那个严肃的人继续说道：如果他能够确定，有那样一种善即将到来，那么他甘愿为之冒险，否则去冒险就真的是疯了。这个严肃的人讲话几乎像逗乐小丑，很清楚，他是想戏弄我们，就像为了跳跃而先助跑的步兵——结果他真的跑了起来，根本不理睬跳跃。如果一切都确

定无疑，他会甘冒一切风险。但是何谓冒险？冒险是不确定性的关联物；一旦确定性出现，冒险也就终止了。那么，如果他获得了肯定性和确定性，他就不可能去冒险；那样他就没有冒险，尽管他舍弃了一切；如果他没有获得确定性，果若如此，那个严肃之人就会郑重地说，他不愿冒险，那的确是疯狂。以此方式，那位严肃之人的冒险不过是一场虚惊。如果我通过冒险而拥有的东西是确定的，那么我就没有冒险，我是在交易。因此，我拿一只苹果去换一只梨并不是在冒险，如果交易时我把梨拿在手的话。讼棍和骗子对此了如指掌，他们互不信任，所以就把交易的东西攥在手中。他们确拥有一种关于冒险的狭隘观念，一方转过身去吐口水都会被视作是冒险，怕他要花招。我散尽家财换得一颗珍珠，在交易的瞬间我把珍珠攥在手中，这不算冒险。（90）或许这是一颗假珠子，那么我上当受骗了，我做了一桩糟糕的交易，但是我并没有冒任何风险。反之，如果那颗珍珠隐身于遥远的非洲的某个难以到达的秘密地点，如果我从未把珍珠握于手中，然后我离开了家园，放弃了一切，踏上了那条漫长而艰辛的旅途，而并无我的事业能否成功的确定性，那么我就是在冒险[73]——于是人们晚上就会在俱乐部听到那位严肃的人说：这是疯狂。但是，无论那个冒险者在前往非洲的漫长而危险的旅途中能够遇到何种怪事，我都不相信他会遇到比那个严肃的人所说的话更为奇怪的东西，因为那人在其全部的严肃之中所保留的唯一真实的话就是：这是疯狂[74]。这的确是疯狂。冒险总是疯狂的，但是为了某种期待之中的永恒福祉而冒险，这是整体性的疯狂。相反，关于确定性和肯定性的问题是一种精明，因为它是避免行动和冒险的艰难以及把事情隐入知识和无谓言谈的遁辞。不然，如果我真的要冒险并且真的用行动去追求至善的话，不确定性必定会出现，而我必定要有活动的空间，如果我可以这样说的话。但是，我所能得到的最大的活动空间——无限的激情在那里做出最激烈的手势，就是与永恒福祉的关系中的知识的不确定性，或者说对永恒福祉的选择在有限的意义上就是疯狂。看吧，这里有足够的空间，现在你可以冒险了！

于是乎，永恒福祉作为绝对的善就拥有了这样一种显著特性——它只能通过获取的方式被规定；而其他的善则可以由善本身规定，其原因恰恰在于其获取方式是偶然的或者是相对辩证的。比方说，钱既可以靠工作挣得，又可以不用工作而获得，二者都有多种不同方式，只有钱是同样的好东西。再比方说，根据不同的才能和外部环境，知识的获取方

式是不同的，因此它不由获取方式被规定。但是，关于永恒福祉所能说的只有一点，即它是通过绝对冒险的方式才能企及的善。任何对于这种善的荣耀的描绘都已经是在试图使这一点成为可能——存在着多种获取方式，比方说更容易的和更困难的方式，这种尝试揭示出，这不是在描绘绝对的善，而只是幻想自己如是为之，其本质一定是在谈论相对的善。之所以在一定意义上谈论这种善是容易的，就因为它是确定的——当一切变得不确定之时，因为谈话者永远不会陷入困境，就像相对的善的情形所揭示出的，对一个人有益的东西对另一个人未必有益。因此，关于这种善的演说非常简短，除了冒险外别无他言。培尔靠工作、保罗靠玩彩票、汉斯通过继承遗产、麦斯因币制改革、克里斯托夫靠从一位商人手中买了件家具而致富等等，关于这些根本没有逸闻趣事可讲。

（91）但从另一种意义上看，这种演说又是漫长的，而且是所有演说中最长的，因为冒险要求意识具有透明度，后者的获得只能是极其缓慢的。宗教演说的任务就在于此。如果它只道出简短的一句话——冒险，则整个王国就只需要一名演说者；另一方面，最长的演说永远都不应忘记冒险。宗教演说可以涉及任何东西，只是它要不断地使之与宗教的绝对规定性相关联。它必须走上所有的道路，了解所有错误的栖身地，各种心情的藏身处，了解激情如何在孤独之中理解自身（每一个有激情的人都多少有些孤独，只有那些喋喋不休讲废话的人才会在聚会中露脸），错觉在何处诱惑，道路在何处发生分歧等等，为的是不断地使一切与宗教的绝对规定性相关联。如果在这个方面一个人能够为他人做点什么，他就不必费事地转移到波斯和中国去，因为就像宗教演说比所有其他演说更胜一筹一样，所有真正的宗教演说对于绝对的善的另一面——永恒福祉——一无所知，因为它知道，任务不是从个体出发到族类，而是从个体出发、经过族类（普遍的东西）而企及个体。宗教演说是通往善的道路，可以说它是对道路的模仿^[75]，它如同人生一样漫长，它模仿宗教人士所描绘的道路，其意义不同于行星的运行轨迹或者数学家所画的圆。但是，通往绝对之善是没有捷径的，而且既然它只能通过获取的方式被规定，其绝对的困难就成为人们与绝对的善建立关系时的唯一标记。用一种更容易的方式偶然发现它（通过出生于一个极其有利的年份的方式，比方说生于19世纪；有一个聪明的脑袋瓜；与某位伟人同乡，或者是某个使徒的姻亲），做个命运的宠儿，这只是人们上当受骗的证据，因为幸运先生并不隶属于宗教领域。（92）宗教演说的优点就是使道

路困难起来，因为道路是决定性的东西，否则我们所有的只是感性。但是基督教使道路变得格外困难，说基督教使道路变得容易，这不过是使众人落入陷阱的错觉而已，因为基督教对人的帮助始于这样的方式——它使一切都比先前更加困难。如果有个异教徒只对绝对的善有个大概的了解，那么基督教就会通过荒谬来帮助他。如果人们忽略这一点，事情真的会变得比在异教中还要容易；但是，如果坚持这一点，则一切都更为困难，因为凭借自身的力量维持一种微弱的希望要比借助荒谬的力量获得确定性更容易。当感性意义上的受难者痛苦呻吟的时候，他想从伦理中获得慰藉——它确能提供安慰，只是，伦理首先会使感性的受难者比先前更痛苦。如果人们忽略这一点，伦理就会使事情非常容易和舒适，但那是在妄称伦理。一位感性意义上的受难者尽管在受苦受难，但他还能再痛苦一些；如果他向伦理求助，那么，好吧，伦理首先会让他才出虎穴、又入狼口，于是他彻底获得了高声尖叫的事由——只有这样伦理才会帮助他。（93）基督教的情形亦然。基督教要求个体以生存的方式冒险（情致）；异教徒也能做到这一点，比方说在假设不朽的前提下冒险。不过基督教还要求个体拿他的思想冒险，冒险在与理智相反对的情况下信仰（辩证性）。那个严肃之人根本不会冒险，因为他想要的是确定性，于是有一点是确定的——存在着一种纯粹的确定性，也就是说，这是一桩绝对的冒险事业。生存者在不朽的假设下在人生中苦苦挣扎，这一点看起来已经相当艰巨了；取得一项关于复活的证明是极大的解脱，如果证明本身不是非常困难的话。与异教世界相比，在一个中间人的帮助下赢得一切看似相当容易，而在异教世界，智者尽自己最大的努力也鲜有成就。（94）但是，假设万事中最困难的就是有个中间人！在一部福音书的帮助下赢得一切看似相当容易，如果福音书的存在不是万事中最为困难之事的话！通过上帝而无所不能看似相当容易，如果人自己一事无成不是最为困难之事的话，而极其困难的是，每一代人中只有少数人能够真正道出此言：日复一日，他们相当有把握地意识到，一个人一事无成。但是，如果跳过辩证性，结果会怎样呢？结果，所有这一切都会变成闺蜜间的闲谈和妇人的喋喋不休，因为人们挺了解犹太人和妇人，他们在一分钟内唠叨的话一个男人一辈子也说不完。如果跳过辩证性，对复活的证明就相当讽刺地成为了过度证明，而不朽的确定性还比不上在异教世界。于是，中间人变成了一个可疑的人物，一个头戴光环和许愿帽的感性的漂亮人物；福音书变成了谣言，有点坊间闲谈的味

道。于是，通过上帝无所不能的人，现在变得凭借自身也能略有作为，他们客气地装做一切仿佛都是通过上帝而为之，远远地躲在那种以生存的方式合理地练习“自己一事无成”的艰难意识背后。（95）如果跳过辩证性，整个基督教就会变成一个轻松的观念，变成迷信，而且是所有迷信当中最危险的一种，因为它是对真理的迷信，如果基督教就是真理的话。换言之，对于谬误的迷信拥有一种可能性——使真理出现并且唤醒真理，但是，当真理存在之时，迷信借助与真理的关系会将真理转化为谬误，于是拯救根本不可能。不然，基督教的轻松只以“困难”为标记。于是，它的轭是容易的，担子是轻省的——对于甩掉了所有担子的人来说，希望的、恐惧的、沮丧的和绝望的担子；只是这一点非常困难。

（96）反过来说，这困难是绝对的，不是比较的——辩证的（对一人比对另一人更容易），因为这困难绝对地与每一个具体的个体建立关系，并且绝对地要求他的绝对努力，但也没有更多的要求了，因为在宗教领域里没有被不公正对待的个体，就像没有命运的宠儿或者中彩一样。

§2 生存情致的本质性表现——痛苦；作为感性人生观的幸福和不幸，与作为宗教人生观的痛苦（在宗教演说中被揭示）之间的对立；痛苦的现实性（幽默）；在后一种情况下的痛苦的现实性之为生存者与永恒福祉的关系的标记；宗教幻象；内心冲突；在前一种情况下的痛苦的根源及意义——离弃直接性、但仍停留在有限性之中；一个建设性的娱乐；幽默作为宗教的伪装

从前节内容中我们应该回忆起，生存的情致是行动，或者是对生存的改造。这个任务被设定为同时绝对地与绝对目的建立关系，相对地与相对目的建立关系。但是这个任务还应在具体的困难之中进一步地加以理解，以免生存情致在感性情致之内被取消，仿佛生存情致怀着不曾改变的直接性的激情一劳永逸地或者每月一次地说出它似的。如果一切都将在纸上被决定，那么人们立刻就能开始理想的任务；但是在生存中，我们必须从训练与绝对目的建立关系并且削减直接性的力量开始。在纸上，个体是一个第三方，一个立刻就能为你效劳的快手。但是一个真正的个体毕竟处于直接性之中，就此而言他实际上是绝对地处于一些相对的目标之中。现在，个体开始行动了，请注意，不是同时绝对地与绝对目的、相对地与相对目的建立关系，因为他处于直接性之中，情况恰好相反；而是以通过“放弃”练习建立绝对的关系为开端。这个任务是理想性的，或许永远无人企及；只有在纸上人们才会自然而然地开始并且即

刻结束。为了绝对地与绝对目的建立关系，个体必须训练放弃相对的目的，只有这样，才有提出理想性任务的可能，这任务就是同时绝对地与绝对目的、相对地与相对目的建立关系。在此之前不行，因为在此发生之前，个体总是多少有些直接性的，由此他是在绝对地与相对的目的建立关系。即便他战胜了直接性，他仍然与其胜利一起处于生存之中，由此再次被阻止绝对地表达与一个绝对目的的绝对关系。感性情致与生存是有距离的，或者靠幻觉身处其中；而生存情致则沉潜于生存之中，带着生存意识穿过所有的错觉，并且以行动去改造生存，从而变得越来越具体。

行动看似与受难截然对立，因此，说生存情致（它是行动的）的本质表现就是痛苦看起来就有些奇怪。但这只是看似如此，宗教境界的标志再次在此显现——肯定性以否定性^[76]（与直接性的直白^[77]以及反思的相对性的直白有所区别）为标志，宗教行动以痛苦为标志。这里的两面性在于行动还可以意味着外在世界的行动，这一点的确是真实的，只是它同时意味并且暗示着，此处所说的不在宗教境界，而在其他境界之内。外在世界的行动的确可以改造生存（像皇帝征服了全世界并且使人民成为奴隶），但却不能改造个体自身的生存；外在世界的行动的确可以改造个体的生存（像一个人从中尉变成皇帝、从犹太小贩变成百万富翁或者诸如此类会发生的情况），但却不能改造个体内在世界的生存。（97）所有诸如此类的行动因而都只是感性的激情，其法则是适用于感性关系的法则：非辩证性的个体改变了世界，但却保持自身不变，因为感性的个体从未拥有辩证性，相反辩证性在其身外；或者说个体在外在世界得到改变，但内在世界却保持自身不变。于是场景发生在外在世界，因此，即使把基督教引入一个国家也只是一种感性关系，除非此为使徒所为，因为他的生存是悖谬的、辩证的；否则，如果个体没有在自身之内得到改变并且持续得到改变，则把基督教引入一个国家就跟征服其他国家一样都不是宗教行动。但是，本质性的生存情致是与本质性的生存相关联的；本质上说，生存就是内心性，内心性的行动就是受难，因为个体无力改造自身，可以说它是在佯装改造自身；于是，受难就是内在世界的最高行动。对直接性只有一点可怜的不耐烦的人去理解这个技艺是十分困难的，此人是向外的而非向内的；更别提那种几乎完全向外的人了——如果他不是以此方式对内心性的存在一无所知的话。

直接性是幸福，因为在直接性之中没有矛盾；从本质上看，直接性

的人是幸福的，直接性的人生观就是幸福。如果有人就此追问，他从何处得到这种人生观的，这种与幸福的本质性关联，则他会如少女般地回答说：就连我自己也无法理解。矛盾来自外部，矛盾就是不幸。倘若它并非来自外部，则直接性的人就会保持对其存在的无知。当矛盾来临之际，他感觉到了不幸，但却没有理解痛苦。直接性的人与不幸从未有过默契，也就是说，他自身没有成为辩证性的。倘若他没有逃离不幸，则最终显示他缺乏自我控制力，也就是说，他绝望，因为他未能理解不幸。（99）不幸犹如直接性道路上的瓶颈。现在，他处于不幸之中，但是本质上说，他的人生观会不断地想象着，不幸还会终止，因为不幸是异类。倘若不幸没有终止，他就会绝望，以此直接性终结了，转向对不幸的另一种理解的道路成为可能，也就是说，转向对痛苦的理解，一种不是对这桩或那桩不幸的理解，而是本质上对痛苦的理解。

幸福，不幸，命运，直接性的热情，绝望——这些都是感性人生观所要处置的。不幸是在与直接性的关联之中所发生的事情（命运）；从理想的角度观之（面向直接性的人生观），不幸是被清除了的，或者它必须被清除。诗人通过把直接性引入理想性的办法来表达这一点，理想性就是在有限性的世界中找不到的直接性的幸福。诗人在此利用幸福。但另一方面，诗人（诗人从来只在直接性的范围内操作）使个体屈从于不幸。这是对男女主人公之死的意义的通常理解。但是要想理解不幸，要与之达成默契，颠倒一切，使痛苦成为人生观的出发点，诗人对此无能为力，诗人也不该这么做，因为那样他只是浅尝辄止而已。

反之，内心性（伦理个体和伦理—宗教的个体）把痛苦理解成是本质性的东西。直接性的人无意识地忽略不幸，只要不幸不在外部，他就不知其存在；宗教人士则持续地心怀痛苦，要求痛苦[78]，其程度一如直接性的人要求幸福。即使不幸并未出现在外部，他也要求痛苦并且心怀痛苦；因为他要求的不是不幸，那样的话，其情形就仍然是感性的，他自身在本质上仍然是非辩证性的。

我们很少看到或听到一则正确的宗教演说，也就是清楚它应该使用何种范畴以及怎样使用这些范畴的演说，或许比一部完美的诗作还要罕见。但是，我们有时会在一部诗作中发现，出自某个特定人物之口的话极具反思性，结果这个人物因之从整个诗作的范围中被反射出来；同样的，宗教演说辞更经常地成为一种从各个境界中抽取出来的少量东西的可悲聚合物。但是自然了，成为一名诗人是需要使命感的，而成为一名

宗教演说者则只需通过三次考试，然后，他就可以获得一个职位了。

(100)

宗教演说当然不必一直谈论痛苦；但是，无论它说什么，无论它怎样翻腾，无论它走上何种道路以得人，无论它如何在独白中见证自己的生存，它必须一直以其所呈现的整体范畴作为衡量标准，以便让那些行家里手立刻从演说展现的人生观当中看到整体的方向。⁽¹⁰¹⁾于是，宗教演说可以谈论任何东西，只是它必须直接地或间接地在内部呈现出绝对标准。仅仅查看特定的国别图、但却从未在世界地图上查看不同国家之间的关系，用这种方法学习^[79]地理是令人困惑的，也就是说，举个例子，当丹麦看起来跟德国几乎同样大小的时候，这是具有欺骗性的。同样，当整体范畴——哪怕是间接呈现的——没有从始至终指明方向的时候，宗教演说辞的细节都会起到干扰作用。宗教演说在本质上通过痛苦而升华。直接性的信念在于幸运，宗教的信念却在于，在痛苦中才有的人生。因此，它必须坚定地、有力地走到深处。⁽¹⁰²⁾一旦宗教演说开始斜眼瞄着幸福，用几率安慰自己，临时性地获得力量，它就是虚假的教导，是向感性的倒退，因而就是浅尝辄止。对于直接性来说，诗是对生活的升华；而对于宗教来说，诗是一种美好的、可爱的玩笑，它所给予的安慰是宗教所要拒绝的，因为宗教恰恰在痛苦中呼吸。直接性在不幸之中吐气，宗教在痛苦中开始呼吸。这里的关键一直都是通过质的辩证法而使各境界之间严格地彼此分立，以免使所有东西成为一个。当诗人想从宗教当中撷取点东西的时候，他真的会变成一个笨手笨脚的家伙；而当宗教演说者想通过涉猎感性领域的方式去阻止他的听众的时候，他就是一个骗子。一旦宗教演说把人们分为幸福的和不幸的，正因为如此，这演说就是浅尝辄止，因为从宗教的角度观之，所有人都是受痛苦折磨的，问题的关键恰恰是进入痛苦之中（不是用掉进去的方式，而是用发现“人就在其中”的方式），而非从不幸中逃脱。从宗教的角度观之，一个全世界都向他卑躬屈膝的幸运者，如果他具有宗教性，他就跟一个不幸从外部来袭的不幸者完全一样，都是受痛苦折磨的人。从宗教的角度观之，“幸福与不幸”的区分是可以使用的，但却只能以戏谑的和反讽的方式，以此鼓舞个体进入痛苦之中，并且由痛苦来规定宗教。

但是，人们如今听到的宗教演说辞罕有正确使用范畴的。高度令人尊敬的演说者忘记了，宗教即内心性，内心性是个体在上帝面前与自身的关系，是在自身之内对这种关系的反思，痛苦正由此出场，痛苦的本

质所属物也根源于此，结果，痛苦的缺失就是宗教性的缺失。演说者把个体仅仅理解为与一个世界建立了关系，一个或大或小的周围世界。现在，他献上了关于“幸福与不幸”的菜肴——不幸者不应丧失勇气，因为还有很多更为不幸的人，而且，很可能的是，“在上帝的帮助下，一切都会好起来”^[80]，人们历经磨难终有所成。是啊，若麦德森没有如何如何的话，他定会成为司法部官员！看，人们很乐于听这些玩意，因为这是在以宗教的方式宣扬对宗教的豁免——免除在痛苦之中的宗教热情。如果宗教演说者忘记了，他的场景是内心性以及个体与自身的关系，那么在本质上他的任务就与诗人的任务相同；果若如此，他最好保持沉默，因为诗人会比他做得更好。如果宗教演说者以前述方式宣讲不幸，那么这演说不仅在宗教看来是令人震惊的（也就是说，因为他装成宗教演说者），而且他还会为自己带来讽刺性的报复，即从这个演说中可以推出，有根本不受痛苦折磨的幸福的宠儿存在——这一点在宗教看来极为可疑。对宗教演说的邀约十分简单：到这里来，你们所有劳苦担重担的；这演说预设，所有人都是受难者，的确，他们应该成为受难者。（104）演说者不会走到听众中间，在那里指着一个人，如果存在着这样一个人的话，并且说道：“不行，你过分幸运了，你不需要听我的演说。”如果从一个宗教演说者口中听到这样的话，它听起来就是最为刻薄的反讽。在幸福与不幸者之间的区分不过是个玩笑，因此演讲人应该说：“我们所有人都是受难者，但是我们在痛苦中快乐着，这正是我们努力追求的。幸福的人就坐在那里，世间一切的一切都像在童话中那样屈从于他，但是，假如他不受痛苦折磨的话，他就要有祸了。”但是很少有宗教演讲是这样设计的。至多，在演说的第三部分终于会出现那种真正的宗教性的观点，也就是说，在演说的前三分之二极尽所有逃离宗教的可能性之后，在让宗教性的听众感到疑惑之后——他们不知道自己是去诗人家参加舞会呢，还是来牧师这里受启发。如此一来，事情很容易看似如此：宗教不是平等地对待所有人，而且是通过平等的痛苦折磨而为之，这是宗教对关于幸福与不幸的玩笑的胜利；宗教只针对那些极其不幸的人——宗教成了感性事物的一个可怜分支，这是宗教的荣耀。无可否认，宗教是最后的慰藉，但是还有比在诗的层面上的最大不幸更大的悲哀，那就是：身处无与伦比的幸福之中，结果人们根本不理解作为宗教的生命元素而在的痛苦。

通常而言，牧师或许会认为那种无与伦比的幸福只会出现在童话

中，而在生活里，不幸会降临到多数人身上，由此牧师再次接手安置他们。这是可能的，但是牧师应该对宗教充满信心，他不应该以这种方式哄骗百姓接受它。他应该无忧无虑地与“有人会变得像童话中的人物那样幸福”开玩笑，但同时又指出，痛苦隶属于真实的人生。他应该严厉敲打所有只对不幸感到痛心、并且只想听“不幸定会消失”之类的慰藉之言的人，因为这样的人实际上是想避开宗教。于是，拉芳苔涅哭泣着让其主人公的不幸贯穿三卷书（一个恰如其分的诗人的任务）；同样，一个宗教的演说者——如果我敢于这么说的话，应该有勇气让其主人公如其所愿地幸福，让他们成为国王和皇帝，成为获取芳心的幸福的恋人，成为百万富翁等等，但是，他同时还要留意让他们在内在世界中产生痛苦。（105）在外在世界越幸福、越受偏爱，但如果痛苦仍然存在，这痛苦隶属于内在世界这一点就越清晰——它就在内在世界当中。这样的宗教与牧师提供的混合物之间根本的质的差别也就越清晰。（106）

当宗教人生观按其范畴被坚持的时候，宗教演讲者应该令宗教性的崇高以喜剧的方式任意利用诗的整个范围。以一个祈愿的个体为例。如果他去找诗人，诗人立刻就能看出，此人在两个方向上可以利用，或者沿着幸福的方向，借助愿望的魔法；或者沿着不幸的方向，一直到绝望为止。从诗的角度出发，这任务就是想象的放大，不管此人是变得幸福还是不幸；重要的是，没有浅尝辄止。但是，如果让同一个人去找牧师，牧师会在宗教性的崇高之中为他把这一切变成玩笑。怀着宗教关于痛苦之于最高生活的意义的热情信念，牧师会教导他冲着所有由愿望引出的欲望微笑，并且教导他飞升于遭到拒绝的愿望的痛苦之上——通过宣讲更大的痛苦。在困境中，当马车卡在无法通行的路段或者陷入遍布车辙印的道路上的时候，车夫会使用鞭子，不是出于残忍，而是确信这会有所帮助，只有那些娘娘腔才不敢挥动鞭子。但是这里丝毫没有浅尝辄止。宗教演说执着于那种令人尊敬的自由，直接地对待身为人的意义，几乎就像死亡，死亡同样直接地对待身为人的意义，不管他们是皇帝、司法部官员还是小混混；不管他们是极其幸运并且幸运地被划入优等生之列，还是地位极其不幸并且被划入劣等生的队伍。（107）如果牧师无法使这位祈愿者变成一个宗教人士，或者更准确地说，这位牧师不愿如此，那么这牧师就只是个冒牌诗人，结果我们应该让诗人来统治，不管是变得幸福还是绝望。如果说诗人的话语魅力非凡，它会使少男少女因激动而脸红；那么，宗教话语的热情就应该使诗人因嫉妒竟然存在

这样一种热情而面色苍白——人们不因幸福而激动，也不会在绝望的草率中自暴自弃；不，人们因痛苦而激动。但是世俗的见识认为，诗是少女的亢奋，宗教则是男人的癫狂。（108）因此，宗教演说者无需采用强劲有力的演讲，因为他恰恰是以那种使他坚守宗教坚不可摧的立场的战无不胜的品性，才确定无疑地显示出了他的崇高；因为宗教没有把感性事物当作平等对手与之进行斗争——宗教并不与感性事物进行斗争，而是把它当成玩笑征服了。

诗人的标记在于，他知道如何满怀情致地使针对无限性的幻想——激情落入幸福和绝望之中，同时还知道如何喜剧般地、快活地牵着所有有限性的激情和所有物质主义的鼻子走。同样，宗教演说者的标记在于，他知道如何满怀情致地处理由痛苦滋生的热情，并且戏谑地窥视针对无限性的幻想——激情。正如诗人应该拥有仁慈之心，他时刻准备服务于那些身处幻觉的魔幻王国中的幸福的人们；或者诗人应该拥有同情心，他时刻准备服务于那些不幸的人们，他仁慈地大声传达出绝望者的心声。同样，就对无限性的幻想——激情而言，宗教演说者或者会闷闷不乐、受挤压、迟缓，就像起居室内的日光，像病床边的夜晚，像整整一周为衣食发愁——这情形在教堂里并不比在家中的起居室看起来更容易。或者，他会比诗人还要迅速地使每个人如其所愿地幸运，只是我们反讽地注意到，他是为了揭示所有的幸福与不幸都与正题无关，只有痛苦在本质上隶属于最高的生活。——当朱丽叶无力地倒地而死，因为她失去了罗密欧；当她直抒胸臆，她以这样的方式失去了罗密欧，结果甚至罗密欧都不再能够安慰她，因为拥有本身变成了每日的忧伤回忆。在最后一位朋友、所有不幸恋人的最后一位朋友——诗人——陷入沉默之时，宗教演说者仍然敢于打破沉默。或许是为了提供一点出色的安慰的理由？果若如此，被伤害的朱丽叶很可能会将目光转向诗人，诗人以感性的大获全胜的权威把尊敬的牧师置于悲剧中的闹剧部分^[81]，他捍卫着亘古以来隶属于诗人的权利——那个可爱的、陷入绝望的朱丽叶。（109）不然，宗教演说者敢于宣讲新的痛苦，更加可怕的痛苦，这痛苦将使朱丽叶重新站起来。——或者，有个绝望的人，只要有人靠近他，从他高傲的目光中立刻就能判断出这是一个叛徒，也就是说，他是一个能够给予慰藉的人；当他脸上的愤怒判处敢于去安慰的人以死刑，结果所有的安慰者和安慰理由都在可怕的闹剧之中混合在一起，就像甜牛奶在风雨天凝结变酸那样。当此之时，宗教演说者应该知道如何使自己被听到——

通过宣讲更可怕的痛苦和危险。

尤其重要的，宗教演讲永远不应采用透视法，后者与作为冒牌伦理运动的感性相呼应。从感性的角度出发，那个透视法就是幻觉的魔法，且是唯一正确的，因为诗与旁观者有关。但是宗教演讲应该与行动者有关，后者回家后要相应地行事。如果宗教演讲采用了那个透视法，不幸的混淆就会产生，我们的任务看起来在教堂就比在自家的起居室更为容易，于是去教堂只会产生危害。因此，演讲者应拒绝透视法，那是青春的幻景，以免被考验者在自家的起居室内被迫将演讲者的演说当作不成熟的东西加以拒绝。当诗人采用透视法的时候，旁观者静静地坐着，陷入沉思之中，这是壮丽的，令人着迷的；但是当宗教演讲者采用透视法的时候，听众却是行动者，在行动中，演讲者只会帮助他一头撞到起居室的大门上。宗教演讲者以相反的方式行事，宗教演讲的目标缺失，毫无结论，这恰恰是因为痛苦在本质上隶属于宗教生活。因此，尽管人们常常愚蠢地忙于打探牧师是否真正做到了他所说的，我认为，任何就此方面所做的专横的批判都应被放弃，被限制，但是我们要敢于、并且应该向演讲者提出一个要求，即他的演讲应该是这个样子，人们能够据此行动，以免真正的听众被愚弄——正当他想根据牧师之言行动的时候。换言之，因为牧师之言皆为虚无缥缈的东西，无论牧师是忙于构建世界历史的宏大视野和无与伦比的鹰般的犀利目光，据此人们不可能行动；还是以感性的方式发表晦涩的言论，人们也无法据此行动；还是描绘想象中的灵魂状态，对此行动者在现实当中徒劳地寻找着；还是以行动者在现实当中无法找到的幻觉进行安慰；还是变出一些激情，它们至多只发生在那些不曾拥有这些激情的人们身上；还是战胜那些子虚乌有的危险，而让真正的危险留在那里，而且是以子虚乌有的戏剧化的力量战胜它们，让现实性的力量无用武之地。（111）简言之，他打出的是感性的、思辨的、世界史的王牌，放弃的是宗教的牌。（112）

但是，痛苦是生存情致的本质性表现，这意味着人们会真正地受痛苦折磨，或者说痛苦的现实性就是生存情致，通过痛苦的现实性，痛苦的持续存在被理解为与永恒福祉的本质的、充满情致的关系，结果痛苦不会虚假地取消，个体也没有超越之——那是倒退，它通过不管用何种方式把场景从生存转移到想象的媒介之中而完成。正如顺从要照管个体把绝对的方向对准绝对目的，同样，痛苦的持续存在则确保个体各有其位并且安守其位。直接性的人无法理解不幸，他只能感觉到它；于是不

幸就比他强大，这种与直接性的想象——激情的关系就是绝望。诗人借助透视法在想象的媒介之下恰如其分地将这种关系表现了出来，仿佛一切都已过去。在生存中情况有所不同，直接性的人在生存中常常因其转眼就会被遗忘的妇人般的言论而显得荒谬可笑。如果生存个体身上的直接性受了伤，一次小小的碰撞，那么出路就该被找到了，因为场景不在想象的媒介中。于是一群有经验和有常识的人出现了，缝补匠们和补铜匠们，他们在几率和安慰理由的帮助下把碎片或者破布粘合起来。生活在继续；人们向那些担任圣职的或者世俗职务的聪明人求教，一切变成了一锅粥：人们远离了诗，但也没有抓住宗教。

从宗教的角度出发，如前所述，问题的关键是理解痛苦并且以这样的方式持续居于其中，即对痛苦要有所反映，而非远离痛苦。尽管诗作位于想象的媒介之下，但是诗人的生存有时会产生与宗教的临界线，尽管与宗教有质的差别。（113）诗人常常在生存之中受痛苦折磨，诗作就是对它的反映。只是，在生存中受痛苦折磨的生存着的诗人并没有这样理解痛苦，没有沉浸其中；相反，他在痛苦之中寻求远离痛苦，在诗作中，在对更完美的（更幸福的）事之序的诗性期待中寻求解脱。同样，演员、尤其是喜剧演员有时也会在生存中受痛苦折磨，但他没有沉浸其中，他寻求远离痛苦，在他的艺术所鼓励的交换之中寻求解脱。不过，诗人和演员要从诗作的魔力和想象所祈愿的事之序当中，从与诗化人物性格的混淆之间，转回到现实所滋生的痛苦之上，对此他们无法理解，因为他们的生存建立在幸福与不幸的感性辩证法之上。诗人能够解释（转化）整个生存，但却无法对自身保持清醒认识，因为他不愿成为宗教性的人，没有把痛苦的奥秘理解为人生的最高形式，它比所有的幸福都高，并且不同于所有的不幸。这就是宗教的严苛性，使一切变得更为严苛就是它的开端，它不把诗当作一种新的稀奇古怪的愿望，也不把它当成全新的逃避手段——诗连做梦都没有想过；它把诗当作一种困难，这困难将造就一个人，就像战争造就英雄一样。

因此，痛苦的现实性并不等同于表达的真实性，尽管真正的受难者总会真实地表达自己。这里不是在讨论表达方式，因为话语本身从来都是浓缩的，因为词语是一种比生存更抽象的媒介。举个例子，如果让我想象诗人的生存，他在临终的极度痛苦中遭受着肉体 and 灵魂的折磨，而人们在他的遗稿中却发现了这样的迸发：“就像患者渴望扔掉绷带，我的健康的精神也渴望着摆脱肉体的虚弱，那不透气的燕麦敷剂就是肉体以

及肉体的虚弱。(114)就像打胜仗的将军在坐骑被射杀时会大喊：来匹新马；噢，我的大获全胜的精神健康也会大喊：来个新的躯体，因为只有肉体才会被耗尽。就像海上遇险的人，当另一个溺水者紧拽着他的时候，他会使尽因绝望而生的力量推开那人；同样，我的肉体像沉重的负担紧拽着我的精神，它成了死亡。就像暴风雨中的船，它的机器相对于船身构造来说过于巨大，同样，我正遭受着痛苦的折磨。”那么，人们无法否认这种表达的真实性，也无法否认痛苦的可怕性，但是却可以否认痛苦情致的现实性。有人会说，这何以就不是痛苦的现实性呢，这种恐怖？它不是，因为生存者只是偶然地理解了痛苦；正如他抽象地希望摆脱肉体一样，他也想把痛苦当成偶然的東西扔掉，问题是，痛苦的现实性对于宗教人士而言将会成为一个沉重的教导。

痛苦的现实性意味着痛苦的本质的持续存在，意味着与宗教生活的本质关系。在感性领域，痛苦是作为偶然的東西与生存建立关系的。因此，这种偶然的痛苦能够持续存在，只是偶然事物的持续存在绝非本质性的持续存在。于是，一旦宗教演说者采用了透视法，不管他是将所有的痛苦集于一瞬，还是开启了一个通往更好的时代的美好前景，他都是在返回到感性领域，他对痛苦的理解就成为冒牌的宗教运动。《圣经》说，神住在痛悔的人的心中，这句话所表达的不是偶然的、转瞬即逝的、临时的关系（果若如此，“住”这个字就很不合适了），而是痛苦之于人神关系的本质涵义。(115)反之，如果宗教演说者在宗教领域中感到不自在，也没经验，那么他就会这样来理解经文：不幸来自于外在世界，它使人的心碎了，于是人神关系开始了，然后呢，一点一点地，宗教人士会重新变得幸运起来——等等，他是因人神关系而幸运起来的吗？如果是，那他仍然在痛苦之中。或者，也许他是因为继承了一个富有的叔叔的遗产才幸福起来的？或者是找到了一位有钱的女友？或者是因为尊敬的牧师在《地址报》上友善地发布的捐款请求？(116)果若如此，这演说就是在倒退[82]，尽管有时在最后一部分，尊敬的牧师会变得极其雄辩，做出强有力的手势，很可能是因为宗教范畴不能正确地品味，而浅尝做诗人的味道会更容易。浅尝辄止——是的，浅尝辄止；因为这样的灵魂探问者加诸诗歌头上的世俗智慧对于诗来说恰恰是冒犯，它是一种令人厌恶的、诽谤性的把朱丽叶处理成假死的尝试。因为一个死后又醒转去过同样生活的人只是假死，而凯瑟琳（她不叫朱丽叶；正如大人对孩子们所说的，她是一个村姑，而不是诗的所爱）将会通过为

自己找到一个新丈夫的方式证明这一点。⁽¹²⁰⁾相反，那个死后醒转到一个新境界里生活的人，他过去是、现在是、且一直都是真正地死了。不，朱丽叶之死是诗的壮丽，那种对于诗来说是冒犯的人生智慧，对于宗教来说则是厌恶。宗教演说尊重死去的朱丽叶，正因为这一点，它让朱丽叶醒转到一个新的境界开始新的生活，从而运作到奇迹的边缘。宗教是一种崭新的人生，而牧师的唠叨既无感性的宽宏大量以杀死朱丽叶^[83]，又无痛苦的热情从而相信一种崭新的人生。

于是，痛苦的现实性意味着痛苦的本质性的持续存在，它本质性地为宗教生活而在。从感性角度出发，痛苦与生存的关系是偶然的，它可以存在，也可以结束；相反，从宗教的角度出发，痛苦的结束就是宗教生活的结束。一个生存的幽默家最接近于信仰宗教的人，所以他同样拥有关于痛苦的本质性的观念——他身处痛苦之中，他没有把生存理解成一件事，把幸福与不幸理解成发生在生存者身上的东西；相反，他是这样生存的——痛苦就在与生存的关系之中。只是随后，幽默家来了个欺骗性的转身，以玩笑的形式取消了痛苦。他在与生存的关系中把握痛苦的意义，但并没有理解痛苦的意义；他理解了痛苦与生存是相关联的，但却没有理解生存的意义，除了痛苦与之相关联之外。首先是幽默中的痛苦，其次是玩笑，这也就是为什么当他开口说话时，人们又哭又笑。他在痛苦中触及到了生存的奥秘，可是之后呢，他回家了。他的深刻之处在于，他与生存一起理解痛苦，因而所有的人，只要活着就会受痛苦折磨。幽默家没有借痛苦理解不幸，仿佛只要那些具体的不幸不存在，生存者就会幸福起来似的。幽默家对此理解得很好，因此有时他会举出一个完全偶然的、没有人会将之视为不幸的小小的困扰，然后说：如果这困扰不在了，他就会感到幸福。举个例子，如果有幽默家说：“假如我能够活到那一天，我的房东在我住的院落里安装一种新型拉绳门铃，我能清楚而迅速地知道晚上是谁在叫门，我会认为自己太有福了。”那么，每一个理解了这话的人立刻就会明白，说话人在一种更高的疯狂之中取消了幸福与不幸的区分——因为所有人都受痛苦折磨。幽默家理解了这里的深刻性，但是与此同时，他又想到，这可能不值得他费力去澄清。这样的取消就是玩笑。因此，如果一个生存的幽默家与一个直接性的人交谈，比方说一个生活在幸福与不幸的区分之上的不幸的人，他会为这境况带来一种幽默的效果。幽默家任意使用的^[84]痛苦的表达方式满足了不幸者，只是深刻性接踵而至，它带走了不幸者生活其间的那种区

分，然后玩笑来了。假如，比方说吧，那个不幸的人说：“对我来说结束了，一切都丧失了”；幽默家或许会继续说：“是啊，我们都是可怜人，生活在各种各样的艰难困苦中；我们所有人都受着痛苦折磨。只要我能够活到那一天，我的房东会安装一种新型拉绳门铃……那么我会认为自己太有福了。”幽默家说这话绝不是为了侮辱那个不幸的人。但是这里的误解在于，说一千道一万，不幸的人仍然相信幸福（因为直接性是无法理解痛苦的），这也就是为什么不幸对于他来说是某种确定的东西的原因，他把所有的注意力都集中在这个想法之上——假如不幸消失了，他就会幸福。相反，幽默家是这样理解痛苦的，他发现所有的文献都是肤浅的，他用说出第一时间内涌现的东西的办法表达出了这一点。

拉丁语中有这样的说法：考虑结果，这说法的使用是严肃的，但是它本身包含了一种矛盾，因为作为结局的“结果”尚未到来，它横亘在人的面前，而“考虑”是指向后看——幽默家对生存的解释事实上就是类似的矛盾。（121）幽默家认为，如果生存就像是走上一条道路，那么生存的奇特性就在于，它的目标是位于后面的，只是人们被迫持续前行，因为向前行进的确就是对生存的比喻。幽默家把痛苦的意义理解为与生存携手并进，但是随后他取消了这一切，因为解释落在后面。

因为幽默家生存着，所以他也以同样的方式表达自身。生活中人们有时会听到一个幽默家说话，而在书中他的回答常常是装腔作势的。如果让一个幽默家自我表达，比方说，他会这么说：“生活的意义何在？是的，请你告诉我。我如何知道呢，我们出生在昨日，一无所知。但是我知道，最愉快之事就是不为人知地、艰难而缓慢地走过这个世界，不为国王陛下、王后殿下、已故国王的国后殿下以及费尔迪南王子殿下所知，因为这样的贵族式的结交只会使生活变得困难和痛苦，就好像一位生活在贫困乡村的王子必须被王室家族所知似的。（122）同样，我还认为，在时间中为上帝所知使得生活变得异常艰巨。无论他在何处，哪怕半个小时的光阴都有着无限的意义。但是，以此方式生活不可能撑过60岁，人们花三年时间为应对艰难的考试而学习都快撑不住了，何况它还比不上那半个钟头呢。一切都将在矛盾中得到解决。很快，我们就会听布道辞说，要怀着对无限的满腔激情生活，并且购买永恒。于是人们尽最大的努力，迈开大步前往无限，在激情的极速之下向前猛冲，在轰炸时都没有人跑得更快，从教堂廊台上跌倒的犹太人，也不会这样头朝下地倒地。（123）会发生什么呢？接着我们听到：拍卖会推迟了，今天不

会拍板，但是或许会在60年之后。于是有人收拾东西准备走人，然后发生了什么呢？就在这同一时刻，演讲者冲过去追那人，并且说道：‘可这仍然是可能的，也许就在这一秒，一切都被死亡的审判所决定。’这是什么意思呢？最终所有人都走得同样远。（124）生存的情形一如我跟我的医生打交道的情形。我抱怨身体不适，他回答说：‘你肯定喝了太多咖啡，而且走路太少。’三周后我再次跟他说，我真的感觉不适，但这次肯定不是因为喝咖啡的缘故，因为我没喝咖啡；也不是因为缺乏运动，因为我每天都在走路。他回答说：‘好吧，那么原因应该不是你没喝咖啡，而且走得太多了。’情况就是这样：我的身体不适没有得到改善，但是如果我喝咖啡，原因就出在我喝了咖啡；如果不喝咖啡，原因就出在我没喝咖啡。对于我们人类来说情况同样如此。整个世俗的生存就是一种身体不适。如果有人问及根源，人们首先会问他是怎样生活的；一旦他回答了，人们就会告诉他：‘就是这个，这就是根源了。’如果另一个人问及原因，人们照此办理，若他回答的是正好相反的东西，人们会告诉他：‘就是这个，这就是根源了。’然后，此人带着仿佛解释了一切的高人一等的神态离去，直到拐角处，然后夹着尾巴逃跑了。即使有人给我十块钱，我也不会承担起解释生存之谜的重任。（125）我干嘛要这么做呢？如果生活是个谜，最终，很可能是出谜语的人自己揭开谜底。‘时间性’可不是我发明的，但我注意到了，在《自由者》《魔弹射手》以及其他谜语报刊上，谜底都出现在下一期。（126）现在，自然了，通常都是一位老姑娘或者拿退休金的公务员被祝贺猜中了谜底——也就提前一天知道了谜底，这差别不怎么大。”

在当今时代，人们常常把幽默与宗教、甚至是基督宗教混淆起来，因此我才四处寻求返诸幽默。这里还真没那么牵强，因为作为宗教的边界，幽默是包罗万象的，它尤其能以一种愁苦腔调与宽泛意义上的宗教构成虚假的相似，但这仅仅对于那些不习惯寻求整体范畴的人来说才有欺骗性。对此没有人比我更了解了，我本人本质上就是幽默家，我的生活内在性之中，但我寻找的是基督宗教。（127）

为了揭示痛苦的现实性就是痛苦的本质性持存，我要再次强调取消痛苦的最后一次辩证尝试，它把痛苦转化成一个不断被取消的环节。在感性的意义上，不幸与生存的关联是偶然的；在感性的意义上，痛苦没有得到反映，人们是在远离痛苦。在感性的胡言乱语中，世俗智慧或者世俗精明会使痛苦的意义落在有限的目的论之中，一个人被艰难困苦磨

炼成为有限性中的人物。幽默对痛苦的理解是与生存相关联的，但它取消了痛苦对于生存者的本质意义。现在让我们来看，在无限的目的论帮助下是否有可能取消痛苦。痛苦本身对于一个人的永福的确是有意义的——因此，我的确应该为痛苦感到欢喜。于是，生存者在其受痛苦折磨的同时，恰恰能够表达出他与作为绝对目的的永恒福祉之间的关系；在他知晓这种关系的同时能够超出痛苦之上；因为在这种情况下，生存者与永福的关系就不是痛苦，而是欢喜了。当然不是那种直接性的欢喜，那种宗教演说不时想诱使我们相信并且把我们带回其中的有点感性的、轻松自在的舞蹈旋律的欢喜——不然，这欢喜是对“痛苦意味着与永福的关系”的意识。我们别在纸上描绘这一切，去问“哪一个是最高的”，若我们把后者视为最高的，或许就终结了这个问题。相反，我们最好铭记这一点：我们不要抽象地探问，二者之中哪一个最高；而是要问，哪一个对生存者来说是可能的。因为在生存中总会有麻烦，问题是，这是否相应地是生存所滋生的压力之一，即生存者无法完成辩证的交易，从而使痛苦转化为欢喜。在永生中没有丝毫痛苦，但是，当生存者与永恒福祉建立关系之时，这种关系就会恰如其分地表现为痛苦。如果生存者能借助“痛苦意味着关系”的知识超出痛苦之上，那么，他也能把自己从生存者转变为永生者，只是他肯定不会这样做。但是，如果他没有能力那样做，他会再次处于受痛苦折磨的状态，那种知识就会为生存的媒介所掌握。与此同时，欢喜的完美性不复存在，当它必须在不完美的形式中出现时，它总会如此；而由此所生的痛苦，反过来又成为对与永恒福祉的关系的本质性表达。

不过我们的确在《新约》中读到，使徒们被鞭笞，他们欢喜地离开，感谢上帝允许他们为基督受难。（128）完全正确，而且我并不怀疑，甚至在肉体感到痛苦的瞬间，使徒们从信仰那里获得了力量，他们感到欢喜，他们感谢上帝，就好像我们在异教徒当中也能找到勇气和刚毅的例子一样，比如“左撇子”，他在肉体受到痛苦折磨的瞬间仍然是欢喜的。（129）但是，那里所谈论的痛苦并不是宗教痛苦，总体而言《新约》里很少提及宗教痛苦，于是当所谓的宗教演说想诱使我们相信，使徒遭受的每一种痛苦都是宗教痛苦的时候，它仅仅显示，这种演说对于范畴的使用是多么含混，因为这是那种认为“凡提到上帝名字的演说都是虔诚的演说”的看法的对应物。不然，当个体安全地居于他与神的关系之中、并且只在外在世界遭受痛苦折磨的时候，这不是宗教痛苦。这种痛

苦犹如不幸之于直接性的人，这是感性的——辩证的，它来去自如；但是，无人有权否认，一个生活中没有发生任何不幸的人会信教。相反，一个人在这种不幸之外，并不意味着他就没有痛苦——如果他真笃信宗教的话，因为痛苦正是人神关系的表现，也就是说，宗教的痛苦是人神关系的标志，是此人没有通过免除与绝对目的建立关系而变得幸福的标志。

于是，就在殉道者（我不想在此继续讨论使徒，因为使徒的生活是悖谬的、辩证的，他的情况与其他人的情况有着质的差别，他的生存有正当的理由，当没有其他人敢那样做的时候）殉难之刻，他能欢喜地超越于肉体的痛苦之上，只是与此同时，作为一个在宗教意义上受痛苦折磨的个体，他不能欢喜地超越于作为人神关系的标志的痛苦的意义之上；因为痛苦正与这一点相关——他与欢喜相分离，但痛苦又指示着人神关系，因此超越于痛苦之上意味着此人并不笃信宗教。直接性的人本质上不是生存者，因为作为直接性的人，他是有限性与无限性的幸运统一，如前所示，这与幸福与不幸源于外部这一点相呼应。宗教人士转向内心，他自己意识到，作为生存者他处于生成进程之中，但又与永恒福祉建立了关系。一旦痛苦终止，个体赢得了安全感，他就会像直接性的人那样仅仅与幸福与不幸建立关系，而这是一个误入宗教领域的感性个体的标志；混淆不同的领域从来都比将它们彼此分开更容易。这样一位误入歧途的感性的人可以是宗教复兴主义者，可以是思辨思想者。

（130）宗教复兴主义者在其人神关系中感到绝对安全（可怜的家伙，这种安全感不幸正是生存者尚未与上帝建立关系的唯一识别标记），他只是忙于用宣扬宗教的小册子应对其余的世界；思辨思想者则纸上谈兵，还将之与生存混为一谈。（131）

使徒保罗在有个地方论及宗教的痛苦，人们还会发现，这痛苦成为了有福的标志。我指的自然是《哥林多后书》中论及“肉中刺”的地方。（132）他说，曾有一次，他不知道自己是否在肉体之中，他被捉到了第三层天上。（133）现在，就让我们一劳永逸地记起，说话的人是使徒，因此他说话的方式是直白的、简单的。这种情况曾经在他身上发生过一次，仅仅一次；很自然，它不可能每天都发生在生存者身上，它之所以被阻止恰恰是因为他生存着，其被阻止的程度高达这样，即只有超凡脱俗的使徒，才有过一次那样的经历。保罗不知道自己是否在肉体之内，但是这种情况不能每天都发生在生存者身上，恰恰因为他是一个单一的

生存者。诚然，从使徒身上我们得知，这种情况极少发生，它仅只一次地发生在超凡脱俗的使徒身上。那又怎么样呢？此情况曾经发生在使徒身上的标志何在？肉中刺——也就是痛苦。

我们其他人只能满足于次一级的情况，但是我们的处境却是完全相同的。宗教人士没有被捉到第三层天上去，但他也没有把痛苦理解成肉中刺。宗教人士与永恒福祉建立了关系，这种关系以痛苦为标志，这痛苦就是对这种关系的本质性表达——对于生存者而言。

对于生存者来说，至高无上的思想原则只能以否定的方式加以证明，而想以肯定的方式证明立刻暴露出，证明者——就其确为生存者而言——正在变得富于想象性。⁽¹³⁴⁾同样，对于生存者来说，其与绝对之善的生存关系只能以否定的方式加以规定——与永恒福祉的关系是由痛苦规定的，正如与永恒福祉建立关系的信仰的确定性是由非确定性加以规定的。倘若我将非确定性移走——为了获得某种更高的确定性，那么我得到的就不是谦卑的信仰者，不是恐惧与颤栗之中的信仰者；而是一个感性的无忧无虑的家伙，魔鬼般的人物，用比喻的说法，他想与上帝建立友谊，但是严格地说，他根本没有与上帝建立关系。⁽¹³⁵⁾非确定性是标志，缺乏非确定性的确定性是一个人没有与上帝建立关系的标志。同样，在谈情说爱的瞬间绝对地确信一个人是被爱着的，这是此人并未堕入爱河的确无疑的标志。^[85]但是，尽管如此，没有人会使一个堕入爱河的人相信，恋爱不是幸福。信仰的非确定性也是如此；尽管如此，没有人能使一个信仰者去想象，信仰不是幸福。正如小姑娘与英雄相关联，同样，恋人也与信仰者相关联，何出此言？因为恋人是与女子建立关系，而信仰者则是与上帝建立关系，在此绝对地起作用的就是那句拉丁名言“这一个和另一个有所差别”⁽¹³⁶⁾。因此之故，恋人仅有相对的理由拒绝倾听另一种确定性，而信仰者则有绝对的理由。相爱的确是美好的，令人着魔的。噢，如果我是能够高唱爱情的赞歌并且解说其荣耀的诗人；噢，如果诗人这样做的话，我至少配坐在学校的长凳上洗耳恭听。但是，这只是一个玩笑，我的意思并不是轻蔑的，仿佛爱情是一种转瞬即逝的感情。不然，甚至当最幸福的爱情在最幸福的婚姻当中找到了最为持久的表达之时，这仍然是一个玩笑。的确，步入婚姻的殿堂并且忠实于这种幸福的消遣是荣耀的，尽管其间充斥着困境和辛苦。噢，如果我是一个真正能够见证对婚姻的颂扬的演说家，结果那伤心地留在婚姻之外的不幸的人都不敢听我的演讲，而戏谑地待在婚姻之

外的胆大妄为之徒则通过聆听在恐惧中发现了他所错失的东西——但这仍然是一个玩笑。这是当我把婚姻与绝对目的、与永恒福祉联系起来的时候想明白的，为了确信我所讨论的就是绝对目的，就让死亡作为仲裁人来评判吧，那样我才敢讲真话：无论人们结婚与否都无关紧要，就像无论是犹太人还是希腊人、自由人还是奴隶都无关紧要一样。（137）婚姻只是一个玩笑，一个应该极其严肃地对待的玩笑，但这严肃并不因此就在婚姻本身，这严肃是对人神关系的严肃性的反映，是对丈夫与其绝对目的的绝对关系的反映，以及对妻子与其绝对目的的绝对关系的反映。

现在返回到作为永恒福祉的标志的痛苦之上。如果说，因为只有宗教复兴主义者能成功地忽略痛苦，思辨思想者成功地取消（取消）痛苦并且使幸福本身成为幸福的标志（正如所有内在性的思辨思想本质上都是对生存的取消，那正是永恒，只是思辨思想者必定不在永恒之中）；所以，就因为生存者没有成功地取消痛苦并且使幸福成为幸福的标志，后者意味着生存者已经死亡并且进入永生，于是有人就想把宗教称为幻觉。（138）那么好吧，但是最好记住，这是那种出现在理智之后的幻觉。诗是理智之前的幻觉，宗教是理智之后的幻觉。世俗性的人生智慧在诗与宗教之间上演着自己的闹剧。任何一个既非过着诗性生活、亦非过着宗教生活的人都是愚钝的。如何愚钝，那些对一切了如指掌的精明且阅历丰富的人，他们对诸事皆有应对办法，向所有人提出建议，他们是愚钝的吗？他们的愚钝所在何处？这愚钝在于，在丧失了诗性的幻觉之后，他们不再拥有充足的想象力和想象—激情来穿透几率上不可能实现的希望以及有限性的目的论的可靠性，只是一旦无限性行动起来，一切都将断裂。如果宗教是一种幻觉，那么就存在着三种幻觉：诗的幻觉，直接性之美的幻觉（幸福在幻觉之中，之后痛苦才带着现实性到来）；愚钝的滑稽幻觉；宗教的幸福幻觉（痛苦在幻觉之中，而幸福随后而至）。愚钝的幻觉自然就是唯一的自身具有滑稽性的幻觉。虽然在法国诗学中存在着一种完整的倾向，即积极地把感性的幻觉表现为滑稽，这是对感性的侮辱，在宗教的眼中也绝非优点（也就是说，一个诗人会这样做）；但是，如果诗更愿与世俗性的人生智慧打交道，它会更有用，而这一点恰恰是此种智慧的滑稽性的标志，不管它计算正确与否[86]，它都是滑稽的，因为整个世俗智慧的算计都是想象，是在假想观念中的忙碌，即：在有限性的世界中存在着某种确定的东西。（140）但

是，难道苏格拉底不是关于人生的智者吗？当然是，但是正如我多次所说，他的首个命题在世俗的意义上就是一个疯子的言论，恰恰因为它开启的是无限性的运动。^{（141）}诗是青春，世俗智慧是岁月，宗教是与永恒的关系。但是，岁月只会使一个人变得越来越愚钝，假如他丧失了青春、但却并未赢得与永恒的关系的话。前面提到过的那个严肃的人，他想知道永恒福祉的存在是肯定的、确定的，然后才去冒险，否则这一切就是疯狂。我真想知道他是否发现，冒险就是一种整体的疯狂，当痛苦折磨变成确定性之时——那是对非确定性的正确表达。

在宗教的痛苦折磨之中存在着“内心冲突”这一规定性，只有在那里它才能被规定。^{（142）}尽管我一般只在宗教演说是宗教生活观的喉舌的意义上才与宗教演说打交道，但我仍然会顺便考察宗教演说在当今时代的事实性特征，以便揭示当今时代的宗教性，它自认超越于中世纪之上。但是，当我试着指明“内心冲突”的位置之时，我碰巧想到，如今的人们几乎从未听人讲过“内心冲突”；或者，如果它被提到，它理所当然地是与“诱惑”一起打包，甚至是与逆境在一起的。一旦人们忽略了与绝对目的的关系，并且允许绝对目的在那些相对目的之中被消耗，内心冲突也就终止了。内心冲突存在于人神关系领域，而诱惑则在伦理关系的领域。当个体最高达到了他与现实性的伦理关系的时候，诱惑就是最大的危险。于是乎，人们忽略内心冲突是完全正常的，而将之与诱惑作为同一性的概念加以使用不过是更进一步的粗心大意。但是，内心冲突不仅以下面这种方式与诱惑有所区别，而且个体的处境也有所不同。在诱惑中，是低级的东西在诱惑；在内心冲突中则是高级的东西。在诱惑中，低级的东西想要引诱个体；在内心冲突中，高级的东西仿佛嫉妒个体似的想要将其吓退。因此，内心冲突首先开端于真正的宗教领域，并且首先在那里完成最后的旅程，它恰如其分地与宗教感成比例地增长，因为个体发现了界限，内心冲突所表达的是界限对于有限性个体的阻碍。于是诚如前述，当牧师在星期天说，在教堂里多么美好，如果我们敢于待在那里，我们定会成圣——这是一场虚惊。我们肯定还要离开教堂，到外面的世界去。换言之，如果有个人获准待在教堂，他将发现那种内心冲突，或许从这种活动中得到了很坏的结果，以致于他并不想为此感谢牧师。就在个体成功地放弃那些相对的目标以便训练绝对关系的那一瞬（在特定的时刻的确如此，尽管个体以后仍会再次卷入这种斗争之中），个体绝对地与绝对建立了关系，这时个体发现了界限，于是内

心冲突就成了对界限的表达。个体在内心冲突之中当然是无辜的（但在诱惑中则不是无辜的），但其痛苦依然有可能是可怕的，我说“可能”是因为我对此一无所知；而如果有人寻求暧昧的安慰的话，我会很乐意传达这一点——那些不太具有宗教性的人士并不会暴露在内心冲突之下，因为内心冲突是对绝对关系的绝对表达的回应。诱惑在个体软弱的瞬间实施攻击，而内心冲突则是对绝对关系中强有力的瞬间的报复。因此，诱惑与个体的伦理构成相关联，而内心冲突则缺乏连续性，它是“绝对”自身所进行的抵抗。

内心冲突是存在的，这一点无论如何不可否认；但是正因为如此，我们这个时代才会涌现一个并非无趣的心理学案例。假设有一个人，他有着深刻的宗教需求，他常常只听到这样一种虔诚的演说，即通过在那些相对目的中消耗绝对目的的方式，所有的棱角都被抹平，结果呢？他会陷入深重的绝望之中，因为他在自身内体验到了某种其他的东西，但却从未听牧师讲过，那就是内在世界所遭受的痛苦，在人神关系中所遭受的痛苦折磨。或许出于对牧师及其职位的尊敬，他被引导着将这种痛苦理解成一种误解，或者是其他人肯定也会体验到的东西，只是人家发现它极易被克服，以致于都不用讨论它——直到他以与“内心冲突”首次出现时同等的可怕程度发现了这一范畴。那么，就让他突然撞上了那些古老的灵修书籍当中的一部，在那里正好遇见了对内心冲突的描写。

（143）诚然，他很可能会像鲁滨孙遇见星期五那样高兴，但是我知道，他将怎样评判他惯常听到的基督宗教的演说呢？（144）事实上，宗教演说应该是这个样子，我们通过演说，将得到对我们所处时代的宗教错误以及对隶属于时代的个体自身的准确洞见。但是我在说什么？人们获得这种洞见或许还通过听一则根本不曾触及内心冲突的宗教演说？当然了，人们获得了洞见，但却只是借助演说间接为之。

这就是痛苦的本质性的持续存在，它以其现实性持续存在于最具宗教感的人身内，尽管此人一定一直在与那种从直接性出离的痛苦做斗争。于是，只要个体一息尚在，痛苦就会存在，但为了不使我们马上返回到后一种痛苦之上，我们愿意让个体停留在第一种痛苦之中，因为它的斗争是那么长久，向它的倒退又是那么频繁，结果很少有个体成功地穿越它，或者长久地战胜它。

这种痛苦的根源就在于，直接性中的个体实际上绝对地处于相对目标之中，这种痛苦的意义就是关系的倒置，是从直接性的出离；或者在

生存中表现为个体一无所能，在上帝面前一无所是，因为人神关系在此再次以否定性为标志，而自我毁灭就是人神关系的本质形式。而且，这一点不能在外在世界加以表现，果若如此，修道院运动就出现了，人神关系也就被世俗化了。而且，个体不能想象此事只发生一次，因为那是感性。就算它只发生一次，他也将重复那种痛苦折磨，就因为他是生存者。在直接性中，人们的愿望就是无所不能。从理想的角度出发，直接性所相信的是无所不能，其有所不能的根源则在于某种来自外部的障碍，因而从本质上它应该被忽略，其意义与不幸应该被忽略相同；而这是因为直接性自身是非辩证的。在宗教的意义上，我们的任务是掌握这一点：我们在上帝面前一无所是，或者要一无所是并且以此面貌面对上帝；个体持续要求自身一无所能，一无所能感的消失就是宗教感的消失。直接性的、青春年少的无所不能在第三方的眼中是滑稽可笑的；相反，宗教感的一无所能对于第三方来说却永远都不会显得滑稽，因为这里丝毫没有矛盾的痕迹。^[87]宗教人士不会以这种方式显得滑稽可笑，相反，滑稽性会在他面前显现出来，也就是说，当他从表面看能在外部世界大有作为的时候。但是，如果这个玩笑要成为神圣的玩笑并且持存下去，那么它就一刻都不应干扰他的严肃性，即：他在上帝面前一无所是、且一无所能，他坚持这一点所做的事，以及在以生存的方式表现这一点时所滋生的痛苦。比如说，如果拿破仑是一个真正的宗教人士，那么他罕有机会进行神圣的娱乐；因为表面上看起来无所不能，然后又在神圣的意义上将这种无所不能理解为幻象，千真万确，这是庄严的玩笑！总体观之，滑稽性到处都是，通过获知生存与滑稽性的关系，人们立刻就能对各种生存进行规定，并且将之提交给确定的领域。宗教人士是在最大范围内发现滑稽性的人，只是他并未将滑稽性视为至上，因为宗教感才是最为纯粹的情致。但是，倘若他把滑稽性奉为至上，那么正因为如此，他的滑稽感就是低级的，因为滑稽性从来都存在于矛盾之中，若滑稽性自身就是至上的，那么缺失的就是滑稽性跻身其间且有所表现的矛盾。因此，无一例外的关键问题就成为这样：一个人在生存中越是能干，他就会发现越多的滑稽性^[88]。即使是已经拥有远大计划要在世间干出一番事业的人也会发现滑稽性。也就是说，他下定决心，只为那远大计划活着，如今他走出去，开始与人打交道，然后滑稽性涌现出来——如果他保持沉默的话。绝大多数人并无远大计划，他们常常在有限的常识或者完全的直接性的层面上说话。如果他现在保持沉默，那

么，别人所说的几乎每一个字都会滑稽地触动他的远大决心。反之，如果他放弃自己的远大决心及其艰难的、强烈的生存关系，滑稽性就会消失。如果他不能对其远大计划保持沉默，而是幼稚地将之和盘托出，那么他本人就是滑稽可笑的。但是，宗教的决断是所有决断当中最高的决断，无限地比所有要改造世界、创造体系和艺术作品的计划更高，因此宗教人士应该比其他人更能发现滑稽性——如果他真正有宗教感的话；否则他本人就会变得滑稽可笑。（这一点以后再详加讨论。）

于是乎，从直接性出离的痛苦并不是鞭笞自己以及诸如此类的东西，这痛苦不是自我折磨。（146）换言之，自我折磨者所表达的根本不是“人在上帝面前一无所能”，因为他认为自我折磨想来的确是重要的。但是痛苦仍然存在，并且能够持续终生；因为说“一个人在上帝面前一无所是”极其容易，而在生存中表现出来就困难了。但是，详细地描写、描绘更困难，因为演说是一种比生存更抽象的媒介，所有与伦理有关的演说多少都有些欺骗性，这是因为尽管采取了极其微妙、极其娴熟的预防措施，演说仍然具有透视法的外表。因此，尽管演说做出了极其热情、极其绝望的努力来显示它有多困难，或者在间接的方式上极尽努力，做总比说更难。但是，无论以生存的方式表现从直接性的出离是否被说到，这一点都必须做到；宗教感并非毫无思想性——人们偶尔道出最高的东西，然后以调和的方式任其发展。（147）宗教宣讲的不是对罪的赦免，而是要宣扬：最大的艰巨努力是“无”，但还是要求它。否定性在此再次成为标志，因为最大的艰巨努力的标志就是，人们通过它变得一无所是；若人们成了人物，这努力正因为如此也就是小的。这一点看似极具反讽性，但在一种相对较弱的境遇中，在较低级的领域内确实如此。用一半的勤奋和一点点涉猎，一个人就会想象着自己懂得了多种不同学科的知识，他能够在世间获得成功，其作品被广泛阅读；而用全部的勤奋和绝对的诚实，他却对理解所有人都明白的东西的一小部分感到困难，这样的人会被视为乏味的拖累。但是，在低级领域中相对有效的在宗教领域中绝对有效，于是我们从被考验的信教的人身上听到的作为最终内心冲突的话从来都是这样——最高程度的艰巨努力会以有所成就的重要性来欺骗我们。

既然我不得不可怜地承认，我没有能力去谈论中国、波斯、体系、占星术或者兽医学，但是为了在我尴尬的处境中至少能够拿出点东西，在与我固有的能力相匹配的情况下练练笔，我要尽可能具体地去模仿和

再现日常生活，这生活往往不同于星期天的生活。如果有谁认为此类再现或者我的再现枯燥乏味，那就由他去吧。我可不是为了得奖章而写作，而且我很乐意承认，如果这是对我的期待的话，这活可要难得多，它涉及更大的悬念以及完全不同于小说的责任。在小说中，为了把金钱引入叙事，作者会把富有的叔叔杀死；或者跨过十年时间，让这段发生了极其重要事件的时光流逝，然后再从已经发生的事情开始。比起再现一个普通人在起居室里打发一整天，在半个小时之间描绘信仰的胜利需要一种完全不同的言简意赅。（148）用30页的篇幅写一个发生在一百年间的故事，或者写一出发生在三小时内的戏剧，这的确是需要速度的；但是，这么多事情发生，这些事件叠压在一起，类似的情况在一个人完整的一生中根本不会发生！描绘一个在日常生活中的需要什么，如果人们没有陷入语言不够用的困境的话，因为语言与现实性意义上的生存相比是非常抽象的。但是，宗教演说者应该敢于说服自己这样做，因为他就是要和起居室打交道；而那个并不了解他的任务是要在日常生活和起居室里显现的宗教演说者呢，他最好保持沉默，因为星期日所展望的永恒只是空洞的想象。当然了，宗教演说者不应待在起居室里，他应该知道如何坚持其领域中的整体范畴，只是他还应知道如何从任何一个地方开始。战役就应该发生在起居室里，以免使宗教的冲突成为每周一次的换岗游行。战役就应该发生在起居室里，而不是在教堂里奇幻般地发生，牧师在那儿出拳打空气，听众在旁观。（149）战役就应该发生在起居室里，因为胜利恰恰应该是这样的——起居室变成了一个圣所。那么，就在教堂里直接活动吧，通过审查参加战役的双方——看在谁的旗帜下战斗，以谁的名义获胜；通过描绘敌方的位置；通过模仿进攻；通过赞美全能的盟军，并且在不信任被唤醒时加强信任——以对自身不信任的方式信任对方。（150）就让这活动间接地进行，带着对隐秘关切的反讽的、但却因而极其温柔的同情！但是问题的主旨仍然是，个体从教堂回到家中，满怀愿意在起居室里战斗的愿望和热忱。如果说，牧师在教堂的工作只是试着每周一次拖着会众这艘货船向永恒前进一步；那么，所有这一切将成为虚无，因为一个人的生活不可能像货船那样停泊在同一个地方，一直到下个星期天。于是，困难恰恰应该在教堂里被展现出来，人们沮丧地从教堂出来，但却发现任务比人们所想的要轻松，这总比傲慢自大地从教堂出来、到起居室又变得万分沮丧要好。但是，为了避免欺骗自己和他人，宗教演说者甚至会小心提防把强烈的瞬间集

中到一则演说之中，或者把最为强烈的瞬间放到一则演说中。他宁愿成为这样的人，即他当然能高调讲话，但却不敢这样做，以免信仰的奥秘因过度的公开化而被欺骗、被滥用；信仰的奥秘更应该以这样的方式“被固守着”（《提摩太前书》3：9），即它在此人身上比在他的演说中看起来更大、更强有力。（151）换言之，既然演说者的核心任务跟所有其他人一样，都是在生存中表达他所宣扬的东西，而不是每周一次去电击会众，用电流使其抽搐；那么，他就要小心别去亲身经历那种令人厌恶之事，即在辞藻华丽的演说中看似壮丽的东西在日常生活中却表现得完全两样。（152）在这个世界上，他不会为任何事情让步、降价、讨价还价；哪怕他认为自己远离了宗教的绝对要求，这要求必定在场，并且规定着代价和评判；哪怕他本人卷入了日常生活中极其可悲的支离破碎，这个绝对的公分母必定一直存在着，尽管被掩盖，但它随时准备着设定那个绝对的要求。

这个任务在日常生活中看起来是怎样的呢？我所钟爱的主题一直在我脑海里：我们这个神学中心论的19世纪迫切地要求超越基督教，要求进行思辨，要求继续发展，要求开创一种新的宗教或者废除基督教，这是否真的是正确的。就我自己卑微的人格而言，恳请读者回忆，正是我才发现这个问题和任务的极度困难，这一点看起来就是在暗示，我并没有完成这个任务，我甚至并不假装自己是基督教徒，不过请注意，我的意思不是我通过超越基督教而停止为基督教徒。不过，发现这是困难的是有意义的，尽管这发现只能在一种建设性的娱乐活动中完成，本质上是靠一个密探的帮助实施的，我派他在工作日来众人当中；还靠一些外行的帮助，他们在违背自己意愿的前提下参与了游戏。（153）

看，上个星期天，牧师说：“你们不应信赖这个世界，不应信赖人类，不应信赖你自己，而只应信赖上帝；因为一个人自己一无所能。”我们所有的人都理解这话，包括我；因为伦理和伦理—宗教的事物是极其容易理解的，但是从另一方面说，它们又是十分困难的。连一个孩子都能明白，连头脑极简单的人都能明白，如其所说，我们一无所能，我们应该放弃一切，弃绝一切。在星期天，以抽象的方式理解这一点可怕地容易（的确是“可怕地”，因为这种轻松常常与良好的意图携手同行）。（154）到了星期一，这事就变得很难理解了，个体的日常生活就在这些有限的、具体的生存范围之内的特定的小东西之上，有权有势者在诱惑之下忘记了谦卑，卑微者则把面对上帝时的谦卑与面对高高在上者时相

对的谦逊混为一谈；不过，这些小东西的确是具体的，与万事万物相比的纯粹的小事。是的，甚至当牧师抱怨无人按其训诫行事之时，理解这一点也是可怕地容易；但是一天以后，要理解人们靠具体的、琐碎的小事做出自己的贡献、犯下自己那份罪就非常困难了。——于是牧师补充说：“这一点我们要时刻铭记在心。”（155）对此我们全都明白，因为“时刻”是一个壮丽的辞藻，它一次就能道出一切，理解起来可怕地容易；但是从另一方面说，“时刻做某事”又是诸事中最为困难的，星期一下午四点仅花约半个小时理解“时刻”就非常困难。甚至牧师的演讲中几乎需要某些东西能间接提请我们注意到那个困难了；因为一些比喻的描绘看起来像是在暗示，他并不是时刻在做事——的确，他很少在沉思自己的布道辞的某些时刻那样做，的确没有在演讲的短暂时间内的每一刻都那样做。

今天是星期一，密探有充足的时间与人们打交道。牧师在众人面前讲话，而密探是与众人交谈。于是他跟一个人搭上了话，对话最终导向了密探所希望的方向。密探说：“这是真的，但是总有你无法做到的事吧，你就无法造出一座带有四翼和大理石地面的宫殿。”跟他谈话的那人回答说：“你说得对。我怎么能做到这一点呢？我只能维持生活，或许每年有点积蓄，但肯定没有资金去造宫殿，何况我对建筑一无所知。”结果这一位无法做到。我们的密探离开了他，并且荣幸地遇到了一位万能先生。他恭维那人的虚荣心，谈话最终落到了建造宫殿之上。密探说：“不过，一座带有四翼和大理石地面的宫殿或许会超过阁下的能力？”对方回答说：“怎么，您忘了，我已经这样做了呀，我那座位于城堡广场的宏大宫殿就是您所描绘的建筑嘛。”结果这一位能够做到。于是密探躬身退出，向万能先生表示祝贺。他向前走，遇到了第三位先生，并且跟他讲了自己跟前二位的对话，第三位先生感叹道：“人类在世界上的命运的确很奇怪，人的能力有着天壤之别，一个人有那么多能耐，另一个人则很少，但不管怎么说，每个人都能做点什么，如果他出于经验和世俗智慧而学会待在其界限之内的话。”结果，三人的差别是显著的；但是更显著的难道不是三人关于差别所说的其实是同一个东西吗？他们不是都在说，所有的人都同样能干吗？第一个人无法做到这事、那事，因为他没有钱，也就是说，他本质上是能做到的。第二个人能做到，他在本质上能做到，而他能做到的事实是通过他有钱这一点偶然被揭示出来的。第三个人仗着精明甚至能在某些条件缺失的情况下能够做到；设若他有了

那些条件，他会成为一个怎样的能人啊！——可是就在星期天，也就是昨天，牧师说人一无所能，我们所有人都明白。当牧师在教堂说这话的时候，我们所有人都明白；而当一个人努力想以生存的方式去表达、并且在一周六天时间中都显示出这一点的时候，我们所有人差不多都认为他疯了。即便最虔诚的人每天都会有很多机会陷入“他仍然有能力做点什么”的念头之中。可是当牧师说人一无所能的时候，我们所有人理解起来可怕地容易。一个思辨哲学家同样理解了这种轻松，他由此证明了超越的必然性，转移到更难理解的领域的必然性——中国、波斯、体系；因为哲学家从思辨的角度拒斥了关于起居室的贫乏的诙谐，因为他不是怀着星期天听到的关于人的抽象观念从教堂回到家中，返回自身，而是从教堂直接走向了中国、波斯和天文学——是的，天文学。（156）大师苏格拉底所做的正相反：他放弃了天文学，选择了更高和更难的东西——在神面前认识自身。但是，思辨哲学家以这样一种必然性证明了超越的必要性，也就是说，甚至牧师都会失去平衡，他在讲坛上道出了教宗圣谕，即单一个体对自身的理解——他一无所能——只针对那些单纯的和卑微的人。牧师甚至正式告诫他们，我的意思是在讲坛上告诫他们，让他们满足于那可悲的任务，不要不耐烦，因为他们被拒绝提升到理解中国和波斯的层面。（157）牧师在这一点上是正确的，这任务是针对单纯者的，只是它的奥秘在于，对于智力超群的人来说它同样困难，因为这任务的确不是比较性的——不是在一个头脑简单的人与一个智力超群的人之间的比较，而是智力超群的人面对上帝时与自身的比较。哲学家在这个问题上是正确的，理解中国和波斯要大于在抽象的星期天对抽象的星期天的人的理解，换言之，中国和波斯要更具体些。但是，比别的理解都具体的，那种唯一的绝对具体的理解，就是单一个体在面对上帝与自身进行比较的时候对自身的理解，这也是最为困难的理解，因为困难在这里不敢成为借口。——于是事情向前了一步：在一周的六天时间中，我们所有人都能干点什么。国王比大臣能干。风趣机智的记者说：我会展示我能干的种种事情；换言之，他让自己显得荒谬可笑。警察对一身短打扮的劳工说，你肯定不知道我能干什么；也就是说，他要逮捕那人。（158）厨娘对周六来讨饭的穷苦女人说：你显然忘了我能干什么了；她是说，她能左右主家的意愿，不让那穷女人得到一周的残羹剩饭。我们所有人都能干点什么，国王嘲笑大臣的能耐，大臣嘲笑记者的能耐，记者嘲笑警察的能耐，警察嘲笑短打扮的劳工，劳工又嘲笑周

六讨饭的女人。到了星期天，我们所有人都要去教堂（厨娘是个例外，她从来都没有时间，因为国王顾问家每个星期天都要举办晚餐招待会），我们听牧师说，人一无所能——假如我们非常幸运地没有去具有思辨思想的牧师所在的教堂的话。（159）但是请等一下。我们都进了教堂，在一位十分能干的教堂执事的帮助之下（因为教堂执事在星期天格外能干，他用一个沉默的眼神就能显示出他的能耐），每个人根据自己在社会上独特的能耐找到了自己的座位。（160）然后，牧师走上了讲坛。就是这最后一刻，一个非常能干的人物迟到了，这时教堂执事必须显示他的能耐。然后牧师开讲了，我们所有人从各自不同的座位和立场理解了牧师从其升高了的立场上所说的：人一无所能。（161）阿门。到了星期一，牧师成了一个很有能耐的人，我们所有人都体验到了其真实性，那些更有能耐的人除外——但是，这两者必有一个是玩笑。要么牧师所说的是个玩笑，一种偶尔玩的晚会游戏——铭记“人一无所能”；要么牧师所说的一定是正确的，一个人应该时刻牢记这一点——而我们所有人，包括牧师、包括我，我们都错了，我们平庸地诠释了“时刻”这个词，尽管一个人被给予30、40或50年的时间来完善自身，尽管如此，每一天都是预备的日子，每一天也是考验的日子。

今天是星期二，我们的密探去拜访一个人，此君在郊外建了豪宅。我们的密探再次把谈话引向人的能耐，以及令人尊敬的主人的能耐。看吧，这位先生相当庄重地说：“人一无所能，正是在上帝的帮助下，我才能积累起这么巨大的财富，在上帝的帮助下，我才能……”这时，谈话庄严的寂静被打断了，因为此君听到了门外的声音。他道歉后冲了出去。他半掩着门，而我们的长着长耳朵的密探惊讶地听到了一连串这样的话：“我会向您显示我的能耐的。”密探情不自禁地笑了——密探毕竟也是一个凡人，他每时每刻都会受到“他能干点什么”的幻觉的诱惑，就好比现在，比方说，正是他逮住了那个能人的荒谬可笑之处。

但是，如果一个人在生存中每天都把牧师在星期天所讲的话铭记在心且牢牢坚持，将之理解为生活的严肃，由此又将一个人的能与不能理解为玩笑；那么，这意味着他什么都不用干了，因为一切都是虚荣和徒劳吗？（162）噢，不！果若如此，他肯定没有机会去理解那个玩笑，因为“在虚荣者眼中万事皆徒劳”这句话不存在任何矛盾，通过与生活的严肃性相结合也无矛盾存在。懒惰、无所作为、对有限性事物的优越感都是愚蠢的玩笑，或者更准确地说根本不是玩笑；反之，缩短夜晚的睡

眠，延长白天的时间，从不宽宥自己，然后才把这一切视为玩笑，这才是真正的严肃。在宗教的意义上，肯定性是以否定性为标志的，严肃是以玩笑为标志的——这是宗教性的严肃，不是直接性的严肃，不是法官在办公室里表现出的愚蠢的自负；不是新闻记者对其同时代人表现出的愚蠢自大；不是宗教复兴主义者在上帝面前表现出的自负，仿佛上帝不会创造出成千上万的天才似的，假如上帝以某种方式陷入困境的话。将许多人的命运掌握在手中，去改造世界，然后，持续不断地理解，这是玩笑，这才是真正的严肃！但是为了能够做到这一点，所有有限性的激情必须被铲除，所有的自私必须被斩断，那种想拥有一切的自私，那种骄傲地远离一切的自私。可是纠结点恰恰在此处涌现：痛苦远离了自身，尽管伦理的鲜明标记是，在抽象术语之下理解起来很轻松，但是在具体的层面上理解却仍然十分困难。（163）

我们应该时刻铭记，人一无所能，牧师如是说。于是乎，如果一个人要去鹿苑，他就要铭记，比方说，他没有能力玩个痛快；还有，因为他有强烈的愿望，他很容易就在鹿苑里玩个痛快，这个幻觉是直接性的诱惑；还有，他很容易就能去那儿，因为他有足够的支付能力，这个幻觉是直接性的诱惑。（164）今天是星期三，一个鹿苑游园季的星期三，让我们再次派出我们的密探。（165）或许有一两位宗教人士认为，去鹿苑是不恰当的。果若如此，那就让我借助质的辩证法的力量请求人们对修道院表示尊重吧，因为浅尝辄止不会产生任何结果。如果那个宗教人士以某种方式拥有惹人注目的外表的话，则修道院因此就是唯一强有力的表达方式，任何其他的东西都是浅尝辄止。但是，当今时代在宗教感方面无疑已经超越了中世纪，现在用中世纪的宗教感要表达什么呢？即：在有限性当中存在着某种东西，它无法与关于上帝的思想一起思考，或者说在生存中与之相处。因此，这种宗教性的充满激情的表现就是与有限性决裂。如果我们这个时代的宗教感超越了中世纪的宗教感的话，那么它在生存中就能够坚持把关于上帝的思想和有限性中最不堪一击的表现——例如，在鹿苑里寻欢作乐——结合起来；除非当今时代的宗教性的超越方式使它返回到了幼稚的宗教形式，与之相比，中世纪的青春的热情就是一种荣耀。幼稚的宗教性就是说，例如，可以说每周一次从上帝那里获得在接下来整整一周的时间内寻欢作乐的许可；然后，在紧接着的星期天，进教堂听牧师说，我们要时刻铭记，人一无所能，再为下一个星期请求许可。孩子是不反思的，因而也没有把不同的事物

联系起来思考的迫切需求。对于孩子来说，向父母请求许可就是庄严的时刻。孩子想，一旦我获得了许可，我就能好好玩了。如果他在父亲的办公室里获得了许可，他会欢呼雀跃地出来，相信自己轻易就会得到母亲的许可。他已经预尝到了喜悦的滋味，他在办公室那个庄严的时刻这样想：感谢上帝，现在一切都结束了——我认为孩子是这样想的，因为孩子并没有真正地思考。如果同样的情况在成年人与上帝的关系中重复，这就是幼稚，它就像孩子所说的话，它们以对抽象表达方式的偏爱为标志，如“时刻”“从不”“只此一次”等等。中世纪努力尝试着在生存中同时思考上帝和有限性，但结果却是，这一点办不到，其结果就是进入修道院。当今时代的宗教感向前迈进了。但是，如果穷尽人神关系和有限性至最细节之处（困难在那里最大）、并且使二者在生存中结合起来的话，则二者的协调甚至应该在宗教领域中找到其表现，其情形表现为，个体无法从人神关系转换到其他范畴中完整地生存。比中世纪修道院运动更低的形式一眼就能通过这种分裂认出，人神关系因之是一回事，而生存的其他方面则是另一回事。于是产生了三种较低级的形式：

- （1）个体从星期天的人神关系之中走出回到家中，纯粹地、直接地生存在愉快与不愉快的辩证法之中；
- （2）个体从星期天的人神关系之中走出回到家中，生存在有限性的伦理之中，不去留意人神关系的紧迫性，而是去谋生、赚钱，等等；
- （3）个体从星期天的人神关系之中走出回到家中，将其人生建立在一种思辨的—伦理的观点之上，后者理所当然地把人神关系消耗在那些相对的目标之中，这种人生观的公式就成为，称职地履行国王、细木工、走钢丝者等等的职责，这一点成为人神关系的最高程度的表现，于是人们真的不必上教堂了。（166）换言之，通过每周一次的教堂之行，所有这类宗教行动使自己免于每天把人神关系贯彻到所有事务之中；它在星期天获得的不仅仅是像孩子那样的可以痛快玩上整整一周的许可，而是在整整一周的时间里都不再去想上帝的许可。于是乎，超越了中世纪的宗教性应该在虔诚的沉思中找到表现，也就是说宗教人士在星期一应该生存在同样的沉思之中，而且在星期一应该生存在同样的范畴之中。中世纪的可敬之处在于，它严肃地关切这一点；只是它随后得出结论说，这只能在修道院中完成。当今时代的宗教性前进了。牧师在星期天说，我们应该时刻铭记，我们一无所能；在其余方面，我们跟其他人完全一样，我们不应该进修道院，但我们能去鹿苑——不过请注意，我们首先必须借助那个宗教的中间项将人

神关系铭记在心，也就是说，人一无所能。正是这一点，才使得生活如此艰苦；正是这一点，才使其成为可能，即所有的人实际上或许是真正的宗教人士，因为隐秘的内心性才是真实的宗教性，宗教人士身上的隐秘的内心性，他甚至会用尽机巧只为不让任何人注意到他。真正的宗教性以不可见性为标志，就像上帝的无所不在以不可见性为标志一样，也就是说，它不是让人看的。人们能够用手指着的上帝是偶像，而人们能够用手指着的宗教性是一种不完美的宗教性。但这是何等地艰苦啊！一位女歌唱家不可能整首歌都用颤音，她会不时地来上几句花腔；而以隐秘的内心性为宗教性的宗教人士却一直——如果我可以这么说的话——在万事万物上都发出人神关系的颤音，最困难的是他甚至在特定时间中也能轻松地完成，其轻松程度就好像他没在时间中完成似的。然后，诙谐风趣来得恰到好处，尽管他自己首先温和地做出了向着上帝的运动；然后，他怀着称心如意的兴致受邀准点到来，尽管他首先做出了向着上帝的运动。唉，通常，一个人只要有一点外在的紧张，当他穿戴好去参加晚会而迟到这样的事都会干扰他，人们从他身上看得出来。但是，所有思想当中最为艰巨的，就是关于上帝的思想，相比之下关于死亡的最为严峻的思想都是轻松的，这思想能够使宗教人士像你、我、张三李四以及麦森法官那样轻松自在地活动——因为肯定没有人会注意到我们。

现在，我们的密探出去了。他或许会碰上一个人，他因为没有钱而不能去鹿苑，也就是说，他是一个能够上鹿苑的人。如果我们的密探给那人一些钱并且说：“你仍然不能去那里”，此君很可能会以为密探疯了，或者认为这里必有蹊跷，或许那是假币，或许城门和海关关闭了。（167）简言之，出于对密探的礼貌，此君不会立刻用宣称对方疯了的方式回报其慷慨，他很可能会尝试一些敏锐的猜测，而当所有这一切都因密探的否认而失败之时，此君才会把密探当成疯子，他对自己得到的礼物道谢——然后上鹿苑去了。此君下星期天会很好地理解牧师在布道时所说的，人一无所能，对此我们要时刻铭记在心。可笑之处正在于此，他能够很好地理解牧师；因为假如有这么一个人，他头脑简单到无法理解牧师在本质上所设定的任务的话，那么，谁人能够忍受生活呢！——接着，密探遇到了另一个人，此人说：“去鹿苑，如果人们有钱的话，如果他的营生许可的话，如果一个人携妻带子，对了，把仆人也带上，并且正点回家的话，这是一种纯洁的快乐。人们应该分享所有纯洁的快乐，人们不应怯懦地进入修道院，那是在回避危险。”密探回答说：“但

是，在我们谈论之初你不是说了吗，你在星期天听牧师说，人一无所能，我们必须时刻铭记这一点。你不是说过你明白了吗？”“没错啊。”“那你肯定忘记了演说讨论的是什么了。当你说这是一种纯洁的快乐的时候，它构成了有罪的快乐的对立面，只是这种对立隶属于道德或者伦理。反之，牧师所说的是你与上帝的关系。因为去鹿苑在伦理上是被允许的，这并不等于说它在宗教上也是被允许的，而且在任何情况下，根据牧师的意思，你就是要通过将之与关于上帝的思想联系起来的办法去证明它，不过请注意，不是泛泛而论，因为你不是牧师，你不用就此主题进行布道，尽管在日常生活中，你和其他很多人常常把自己与这样的人混淆起来，因此人们觉得当一个牧师并不是特别地困难。牧师会泛泛地谈论那些纯洁的快乐，但是你却要在生存中表现牧师所说的东西。于是，因为你今天去了趟鹿苑，你不必就人生的纯洁的快乐发表简短演说，那是演说家的事。但是，因为你在今天，星期三，7月4日，要携妻带子以及仆人到鹿苑去，你应该考虑牧师在星期天所说的话——人一无所能，并且要时刻铭记在心。我希望从你那里获得的就是在此方面你所采用的程序，因为如果我想要的是演说的话，我会求助于牧师的。”“多么不合情理啊！”那人回答说，“你对我而不是对牧师有更多的期待。我认为牧师的布道方式完全恰当，因此他当然应该由国家付给工资，而且就我的灵魂探问者、米克尔森牧师而言，我一直都愿意证实，他所宣讲的是真正的福音，因此我才上他的教堂。（168）我不是想要改变自己的信仰的异端。即使根据你的言论，在评判我在何等程度上是一名真正的信仰者的问题上有所疑虑，仍有一点是肯定的，我是憎恶洗礼派的正统信徒。但是在另一方面，我从未想过要把像‘去鹿苑’这样的鸡毛蒜皮的小事与关于上帝的思想联系在一起。我的确认为去鹿苑是对上帝的侮辱，而且我知道，我所认识的人当中没有一个会那样做。”“那么，你认为牧师所说的是恰当的，正如你认为牧师布道的方式是恰当的，他说没有人按照他所说的去做。”“无稽之谈！”此人说道。“我当然认为，这样虔诚的教士在星期天、在葬礼上和婚礼上这样讲话是没有问题的。就在不足两周前，我还在《地址报》上为他那篇自发而做的、我永不会遗忘的壮丽的布道辞而感谢他呢。”（169）“你最好说你会时刻想起，因为这个词能让人更好地想起我们谈话的对象，即我们应该时刻铭记，人一无所能。不过就让我们中断我们的谈话吧，因为我们互不理解，而且我从你那里也没有得到我寻求的信息——看你如何依牧师所言

行事；尽管我乐于承认，你拥有成为牧师的不容怀疑的才能。不过你可以帮我一个忙，如果你愿意的话：给我一张书面证词，如果可以的话，再从你的熟人那里获得类似的证词，说你和他们从未想过要把关于上帝的思想与‘去鹿苑’之类的事情联系在一起。”

现在，我们要把密探打发走，不过，为了给他设下圈套，我们向他提出这样的问题：他要这些证词何用，他的真实意图何在。他这样回答：“我为什么需要这些证词，这我当然会说。据我所闻，教士们要召开教士代表大会，那些令人尊敬的兄弟们会提出并且回答这个问题，我们这个时代要求什么——当然是在宗教的方面，否则，这样的大会无异于公民代表会议。（170）人们说，教士代表大会将得出结论，这一次，时代要求的是一部新的赞美诗集。（171）说我们的时代要求一部新的赞美诗集，这是很可能的，但是由此并不能得出结论，认为我们的时代需要它。发生在其他有德之士身上的事为什么不会发生在时代身上呢？如同有德之士，他之所以有德并不是因为道德性；同样，时代所要求的并非它需要的，即使时代所要求的许多东西都已经得到，它们依然无法满足时代的迫切需求，因为这种需要就在于——提出要求，表达自己的渴望。（172）或许时代很快就会要求牧师们穿上新款法衣，以便给予更多的启迪；我们的时代真的提出这个要求并非不可能，而我就这种要求而言并非不会倾向于认为，这个时代真的有此需求。（173）看，这就是我收集全套书面证词的意图，这证词事关人们在星期一以及其他的工作日如何理解牧师在星期天的布道辞，而我可能会对‘这个时代要求什么’这个问题的解答做出自己的贡献；或者，我宁愿这样来表述我的意思：这个时代需要什么。如此，这个问题听起来就不会像‘我们这个时代的宗教性缺乏什么’，因为把答案纳入问题之中总是错误的；而应该是，我们的时代缺乏什么——答曰：宗教性。所有人都为这个时代的要求而忙碌，看起来没有人关心个体的需要。或许根本就不需要什么新的赞美诗集。为什么没有人提出一个简便易行的建议呢？这建议比许多人认为的还要方便：人们可以临时性地试着用一种新方法装订旧的赞美诗集，看看这种改变了的装订是否有用，尤其是如果人们允许装订者在书脊上写下‘新赞美诗集’的字样的话。肯定会有人提出反对，说鉴于以前的装订质量不错，这样做是可耻的，因为很奇怪，会众所拥有的旧版赞美诗集仍然保存完好——很可能是因为书很少被使用；更何况重新装订将会是一大笔开销呢。不过，必定会有一种低沉的声音回应这种反对意见，请注意，

是低沉的声音——在我们这个严肃地操心烦神的时代中的每一个严肃的人都会洞察到，必须要做点什么；随后，所有的反对意见就会消失。一些私人性的会众团体和因教义被孤立的人们真的对新赞美诗集有迫切需求，以便使其口号从教堂穹顶的将人们唤醒的增音板上传出——这还真不算严肃的事。（174）但是，如果整个时代一口同声地和异口同声地要求一部新的赞美诗集问世，是的，甚至是多部新的赞美诗集问世，那么人们必须做什么了；现在这个样子恐不能持久，它或将造成宗教感的彻底失败。究竟是何原因，上教堂的人数相对减少了，跟首都的情况一样？（175）唉，自然且显而易见是旧赞美诗集的错。究竟是何原因，人们混乱地只有在牧师走上讲坛之时或者之后才到达教堂？（176）唉，自然且显而易见是因为对旧赞美诗集的厌恶。是什么毁了亚述帝国？是分裂，夫人。（177）究竟是何原因，牧师刚刚说了“阿门”，人们立刻不合时宜地跑出教堂？唉，自然且显而易见是因为对旧赞美诗集的厌恶。是何原因导致家庭祷告极其罕见，尽管人们能够自由地选择其他的赞美诗集？唉，自然且显而易见是因为对旧赞美诗集厌恶到极点，以致于人们根本就不想要它，正是旧赞美诗集的存在才扑灭了所有的家庭祷告。是何原因，很遗憾会众绝少根据他们在星期天所吟唱的内容行事？唉，自然且显而易见是因为旧赞美诗集太糟了，它甚至阻止人们按照上面所说的行事。是何原因，在对新赞美诗集的迫切要求提出之前，很遗憾所有这一切都是真的？唉，自然且显而易见，这是会众的深层需求，这种深层需求本身至今尚未成形——因为还没召开教士代表大会呢。但是因此之故，我认为在废除旧赞美诗集之前应该三思，以免在新书推出之后人们仍要解释同样的现象从而陷入极度的尴尬。如果旧赞美诗集以前从未产生过任何益处的话，那么现在它有了。凭借它可以解释一切，一切在其他情况都不可解释的事物，如果我们铭记，当今时代严肃地操心劳神，教士们亦然，他们不仅为各自规模不大的会众团体及其个体操心，而且还为整个时代操心。从另一方面讲，假设在新赞美诗集完成之前出现了点情况；假设个体决心把罪责推到其他方面，并且可悲地寻求与赞美诗集以及他所想起的坚信礼日的和解；假设个体小心翼翼地走进教堂，准点到达，吟唱赞美诗，听牧师布道，表现得端庄得体，这个印象保持到星期一，继续前进，再保持到星期二，是的，甚至一直到星期六。这样一来，对新赞美诗集的迫切需求或许就会减弱。但是，由于这些个体逐渐学会了自助，教士们就有时间和闲暇全身心投入

到教士代表大会之中，那些可敬的兄弟们在会上提出并且回答这个问题：我们的时代要求什么——当然是在宗教的方面；否则，这样的大会也就无异于公民代表会议。（178）

密探就说到这里，他现在必须去谋生了。于是我们返回到牧师所言，人一无所能，我们要时刻铭记在心——结果甚至是当我们去鹿苑的时候也要如此。很多人恐怕早已厌倦了这个具体的例子，它永无终结，而且与“我们一无所能，我们要时刻将之铭记在心”相比什么都没说。事情就是这样：抽象地泛泛而论伦理和伦理——宗教是非常迅速的，而且理解起来可怕地容易；但在日常生活的具体情境中，关于它的谈话就变得极其缓慢，实践起来也非常困难。如今，牧师很少敢于在教堂宣讲“去鹿苑”这件事，或者甚至都不敢提这个字眼——在一则虔诚的演说中仅仅把鹿苑与关于上帝的思想联系起来都是十分困难的。但是在另一方面，我们所有人都能做到。那么，困难的任务何在？在起居室里，在前往鹿苑的滨海大道上。如今的宗教演说尽管宣称反对修道院，但它所遵守的却是极其严苛的修道院规矩，同时使自身远离像修道院那样的现实性，由此充分而间接地暴露出了一点——日常生存实际上是在其他范畴之中的，或者说宗教并没有融入日常生活。人们以此方式超越了中世纪。但是在这种情况下，宗教人士应该在质的辩证法的力量之下对修道院有所向往。如果这一点没有得到宣扬，而宗教性仍要比中世纪向前迈进，那么最好让牧师去宣讲那些最简单的事情，摒弃抽象的永恒真理。当然没有人使我相信，把关于上帝的思想与最微不足道的事情联系起来是容易的。不过，这并不意味着牧师应该像鹿苑的滨水访客那样待在起居室里，谈论着森林漫步，因为那真的很容易，除非是他自身的尊严使之变得困难。（179）不然，这里的意思是要虔诚地谈论这件事，并且以宗教的神圣权威把就此发表的言论转变成一则建设性演说。如果他做不到，如果他认为无法做到，他必须要警惕了——然后再恭敬地评判中世纪。反之，如果宗教演说间接地强化了这种错觉，即：宗教性存在于每周一次在一种想象性的、得体的观念之中理解自身，聆听一些用抽象方式宣讲的永恒真理，攻击那些从不上教堂的人，然后再到其他范畴中生活；那么，想要超越的混乱思想越来越占据上风就不足为奇了。一名称职的教士应该成为时代的领袖，倘若牧师的职责是去安慰，那么，若有必要，他还应该知道如何使宗教变得困难，以便使每一个反抗者屈服。

（180）众神把大山压在反抗天庭的提坦身上以约束他们，同样，牧师也会把宗教任务的重量压在每一个反抗者身上（自然是通过将之放在自己身上的方式），以免使人认为，宗教是某种用来寻欢作乐的东西，或者是一个恶作剧，或者充其量是一种针对单纯而愚蠢之人的东西；以免使

人认为，宗教在相对的和比较的意义上是辩证的，它与在有限性中的常规训练是同一的；或者认为宗教应该通过世界史的考察和体系化的结论而变得困难，但实际上这样做却只会使之变得更容易。（181）因此，当宗教演说者在解释人一无所能的时候联系了具体事例，他就是在促使听众洞视其内心深处，帮助他们遣散那些幻觉和错觉，至少在瞬间掀开了那种他原本在其中如鱼得水的公民性的一小城镇式的甜蜜外壳。（182）实际上，宗教演说者最终操作的是绝对的关系，即人一无所能，但是他是借助具体事例与之结合的方法才完成了这个转换。如果他仅仅将自身限于“无”“时刻”“永不”“一切”这些词，那么很容易发生的就是一切都将化为虚无。^[89]但是，如果他忘记了自身，忘记了存在于根基处的绝对的“无”“时刻”“永不”“一切”，那么即便他没有把神殿变成贼窝，他至少也把它变成了证券交易所。（183）

如果没有人愿意尝试着把宗教的绝对性与具体事务相结合加以展开，这种结合在生存中是痛苦的根源和意义，那么我愿意这样做，我既非宗教演说者，亦非宗教人士，我只是一个幽默的试验性的心理学家。如果有人想笑，那就由他去好了，但是我仍然乐于见到一个感性的人或者辩证法家，他们能够从宗教的痛苦之中揭示出一丝滑稽。如果有什么是我彻底研究过的，那就是滑稽性。恰恰因为这个原因我还知道，宗教的痛苦把滑稽排除在外，宗教的痛苦不通向滑稽，因为痛苦正是对矛盾的意识，因此它才以情致的、悲剧的方式被吸收到宗教意识之中，滑稽性恰恰由此被排除在外。

关于上帝的或者自身的永恒福祉的观念在一个人身上是这样发生作用的，即他要据此改造自己的整个生存，这种改变就是从直接性出离。这个过程进展十分缓慢，但是最终^[90]，他将感到自己绝对地为关于上帝的绝对观念所俘获，这是因为，关于上帝的绝对观念的意义不是说，顺便拥有这种绝对观念，而是要在每个瞬间都拥有这种绝对观念。

（184）这是直接性的停顿，是毁灭的死亡判决书。就像一只鸟，在被捉后仍无忧无虑地抖动着翅膀；像一条鱼，在身处不相宜的岸上时仍然欢快地做出在水中穿行的动作，准确无误地穿行于浅滩上令人着迷的区域之间。同样，宗教人士也被俘获了，因为绝对性并非直接地就是有限性存在者的要素。（185）就像一个病人，因为周身疼痛而动弹不得；就像一个病人，只要活着，他就不会停止运动，尽管他周身疼痛。同样，宗教人士以其凡人的卑微，心怀关于上帝的绝对观念在有限性当中忙碌

着。但是，笼中的鸟，岸上的鱼，病床上的病人，极其狭窄的牢房中的犯人，他们都不像为关于上帝的观念所俘获的人；因为同上帝一样，那个为上帝所俘获的观念同样无所不在，且存在于每个瞬间。对于一个被认为已死、但仍然活着的人来说，这无疑是可以可怕的——他有感觉能力，能听到在场的人说他的话，但却绝无办法表达出他仍然活着。同样，对于宗教人士来说，毁灭的痛苦也是如此——他在虚无之中拥有那个绝对观念，但却没有任何回报。如果这一切注定发生且成为诗化的真理，当一个伟大的、包罗万象的计划仅仅被植入人心且被坚持的时候，它就会把脆弱的器皿压碎。（186）如果一个女孩因被受人仰慕的男子所爱而在幸福的痛苦之中毁灭，如果这一切发生了，那么，犹太人所说的看见神的面就是死亡，以及异教徒所说的人神关系是疯狂的预兆又何奇之有呢！（187）尽管关于上帝的观念是一种绝对的帮助，它也是唯一绝对能够揭示出人类自身的无助的东西。宗教人士像无助的孩子那样身处有限性之中；他愿意绝对地坚持那个观念，而正是这一点将他毁灭；他愿意做任何事，与此同时，就在他这样意愿的时候，无力开始了，因为对于一个有限存在者来说，的确存在着这么一个“与此同时”；他愿意做任何事，愿意把这个关系绝对地表现出来，但他却无法使有限性与之相适应。（188）

有人想笑吗？如果天上的星星的位置曾经暗示着可怕的事情，那么，这里的范畴所在的位置暗示的并不是笑声和笑话。现在试着把“去鹿苑”这件事加上。你会发抖，你会寻求逃遁，你会认为还有你能够为之活下去的更高的目标。是的，当然了。然后呢，你会走开。但是，这里必定存在着一个“与此同时”——与此同时，无力再次出现。你会说：“一点一点地。”不过，这正是可怕的事情的所在地，这个“一点一点地”首次开始之处所显现的正是向绝对地与之结合的过渡。在短篇小说中插入一年时间的做法在宗教的意义上自然只是在嘲弄我自己以及宗教人士。

宗教人士丧失了直接性的相对性，他为转移注意力而制造的假象，它为消磨时光而生的娱乐——就是他的娱乐。关于上帝的绝对观念像夏日烈阳那样吞噬着他，当太阳不肯落山的时候；像夏日烈阳那样灼烧，当太阳不肯停止的时候。但是那样的话，他生病了；一场令精神为之一爽的睡眠会使他强壮，睡眠是一种纯洁的娱乐。（189）的确，对于一个除了跟同床者之外从不跟任何人打交道的人来说，就让他昏昏欲睡之中觉得“上床睡觉”是正常的吧。但是，对于只和宏伟蓝图打交道的人来

说，巡夜员的叫声都将是可悲的提醒，对睡眠的提示比死亡的到来还要可悲，因为死亡的睡眠只是一瞬间，是刹那间的停滞，而睡眠却是持久的停滞。（190）然后呢，他就要开始做什么了。或许做到手的第一件事？不然，就让一个在有限性中的巧手的杂货店店员总有可以倒腾的东西吧；就所爱的人而言，一个只知爱的观念的人还会知道其他的東西——当“愿意做任何事”看起来还不充分的时候，意愿任何事的努力就会产生虚弱无力，而他将再次立于开端之处。（191）但是就在那种情况下，他必须返求诸己，理解自身。或许会用言辞加以表达？如果认为开口说话就是滔滔不绝地说下去的人能够为自己感到自豪的话，他从未因寻找一种表达方式而为难，从未徒劳地遣词造句；那么，那个仅仅在赞叹人类的伟大的时候才会沉默的人定能认识到，至少在这一瞬，他不需要任何提醒要管好自己的舌头。那个从未哭泣着上床睡觉的人哭了，不是因为他无法入睡，而是因为他不敢再醒着了；那个从未经历过开端时的软弱无力的人；那个从未沉默过的人——他至少从未忙着就宗教领域发表言论，他待在他所隶属的地方，在卧室，在商店，在街上的闲聊中。但是，让一个人经历这样的事情是多么有限，和宗教人士与绝对的绝对关系相比，这是多么地有限啊！

人一无所能，这一点要时刻铭记在心。宗教人士处于这种状态之下，结果他连鹿苑都不能去，这是为什么呢？是因为在他自己眼中，他比别人强吗？远非如此，这是修道院运动的虔诚。（192）不，因为他是一个真正的宗教人士，不是宣讲“时刻”的奇幻牧师，也不是懂得“时刻”和“虚无”的涵义的奇幻听众；是因为他每时每刻都明白，他一无所能。在这种病态中，宗教人士无法把关于上帝的观念与“去鹿苑”这样的偶然的有限性事件结合起来。他把握住了痛苦，在与这样鸡毛蒜皮的事情而非与那个夸张的“虚无”相关联的情况下理解了痛苦——当“虚无”根本没有多说出什么的时候，它很容易变得毫无意义，而这无疑也是对其虚弱无力的一种深刻表达。困难不在于他不能做（从人类的角度来说），而在于首先要理解“他不能做”，并且消除错觉（因为他必定会时刻铭记，他一无所能）——他克服了这个困难，然后困难来了：在上帝面前他能够做到。一桩事业、一个决断、一个事件越是具有决定性意义，将其与上帝的观念相结合就越容易（恰恰因为它更为直接）；“越容易”的意思是说，这种容易的根源在于，人们极易为自身所欺骗，从而进入幻觉之中。人们在长篇和短篇小说中并非不常读到，在做出重大决定

之际，要么短篇小说中的人物在图画般的人群当中跪着祈祷，要么是主人公独自一人跪着祈祷。同时，可敬的男女小说家们天真地借助祈祷的内容、形式以及祈祷者的态度间接地显现出，在此之前，他们的男女主人公在生活中没有做过几次祈祷，尽管故事的场景发生在1844年，在一个基督教国家，而这些人都是基督教徒，何况长篇小说跟短篇小说一样，其任务都是按人物实际之所是的样子去描绘人物，甚至写得更好一点。短篇小说主人公怀着巨大的内心性把上帝的观念与最为重要的事件结合起来，但是，从宗教的角度出发，祈祷的内心性恰恰不在于它在瞬间的热烈程度，而在于它的持久性。反之，事情越微不足道，将之与上帝的观念联系在一起就越困难。但是，人神关系正是在这里被标识。在做出重大决定之际，在一部可能改变整个世界的著作出版之时，在地震、金婚纪念会、海上遇险以及孩子秘密出生之际，对上帝名字的使用或许就像在宗教意义上一样常常是感叹性的。因此，人们不应上当，牧师忽略了生活中的种种小事，而将其雄辩和模仿技艺集中在伟大的情景之上，至多半含羞地为体面之故在结尾处补充一句，人们在日常生活中也应展现出同样的信，同样的望和同样的勇气（相反，一则宗教演说本应把目标定为讲小事，讲日常生活，至多加上一两句警惕那种很容易构成宗教感的基础的错觉的话，后者的结果是宗教感只在闰年中被识别）^[91]，因为这是感性的，从感性的角度出发，对上帝的称呼不折不扣地就是高声的感叹；上帝在这些事件中的显现就是舞台剧的布景。（193）

我们让宗教人士处于病危之中；但这病不至于死。（194）现在，我们要让曾毁了他的同一个观念使他坚强起来——关于上帝的观念。我将再次采用透视法，因为我的任务的关切点不在这里，我不想细数伦理（它与绝对的人神关系总有段距离）应该如何约束性地介入并且发号施令。不过，我想用几则评论使读者驻足。首先，每一代人当中都不可能有很多人经历过绝对的宗教关系的开端；其次，生存媒介中的开端恰恰不是一劳永逸地决定性的东西，因为人们只是在纸上完成了第一个环节，然后与它就没有任何关系了。生存媒介中的绝对的决断是、且一直只能是一种接近（但这一点不能在与其他人的孰多孰少进行比较的方式之下加以理解，果若如此，个体就已丧失理想性），因为来自上方的永恒以生存者为目标，生存者由于生存之故处于运动之中，因而就在永恒触及的那一瞬，他已经与永恒有了一段时间间隔。生存媒介中永恒决断的开端绝非一劳永逸，绝非某种成就，因为生存者不是抽象的X——他

成就某种东西，然后前进，走过人生之旅——如果我敢这样囫囵吞枣地说。反之，生存者活生生地持续存在于他所经历的事情之中，当他向前行进之时，他与永恒决断的开端是在一起的，因而他随时都会丧失它。“他与之在一起”不像人们把某个东西放在口袋里，其意是说，通过它，这个特定的东西，他被更具体地规定着；丧失了它，他也就丧失了自身的具体的规定性。通过生存中的决断，生存者被具体规定着成为他之所是；如果对之置之不理，其结果不是说他丢失了某种东西，结果他没有自我并且丢失了什么，而是说他已经丧失了自我，他必须重新开始。

接着，宗教人士战胜了疾病（或许明天会因为一个不小心而旧病复发），或许他会用那种建设性的沉思来使自己坚强，即：创造了人类的上帝必定最了解一切使人类不可能与关于上帝的思想相结合的东西——所有尘世的迫切需求，他会陷入其中的混乱思想，消遣娱乐、休憩和一夜安眠的必要性。显然，这里讨论的不是正在尘世宣讲着的免罪，人们在那里通过其他人安慰自己，人们彼此安慰而把上帝排除在外。每个人都是荣耀地构造的，而毁掉许多人的东西之一，比方说，就是在人与人之间所进行的不得要领的滔滔不绝——关于人所应遭受的痛苦，以及在沉默中的成熟；那种面对人而非上帝时的忏悔；那种跟张三李四就本应成为一桩秘密、并且秘密地直面上帝的事情所进行的真诚沟通；那种对临时性安慰的缺乏耐心的渴求。不然，宗教人士从毁灭的痛苦当中学到了一点——由人施行的免罪毫无益处，因此他从不听来自那方面的东西；他要面向上帝，经受作为一个人所要经受的痛苦，然后为上帝而在。因此，人群彼此都知道的东西是无法安慰他的，那些人就“何谓人”有种偏狭的小城观念，对“何谓面对上帝”有种流利的、滔滔不绝的、转了十七遍手的观念。（198）他从上帝那里得到安慰，以免其全部宗教性沦为一则谣言。这里绝非说他将发现新的真理之类的东西，不然，他只要自己保持警觉，不要糊里糊涂地陷入那种健谈和布道的欲望之中，妨碍他在自身内去经历在他之前成千上万的人都曾经历过的东西。如果说，爱情的关键就在于，只有当爱情教会一个人对其情感保守秘密的时候，这爱情才会变得高贵；那么，宗教方面的情况将更胜一筹！

让我们想一想异教对天神爱上凡间女子的故事的诗化表现。（199）假如这女子对于他的天神身份一无所知，则这种关系将是最大可能的悲惨；因为在为二者设置的相同的标准的评判之下，她将会因自己要求步

调一致而陷入绝望。相反，假如她知道对方是位天神，那么她首先几乎会在卑微之中彻底失败，结果她几乎不敢承认自己的卑微；她会接二连三地绝望地试着将自身提升到跟他相同的高度；每当她的卑微使他们的分离成为必然的时候，她都会焦心；她始终在自己是缺乏意志力还是缺乏能力的折磨之中焦虑。（200）让我们将之运用到宗教领域当中。对于一个在具体生存之中的单一个体来说，缺乏意志力和缺乏能力的界限何在？何谓懒惰，何谓尘世的自私，何谓有限性的范围？对于生存者来说，准备时间何时才会结束？这个问题在何处才不会以所有最初的操心和艰难重现？生存中何时不是准备时间？就算所有的辩证法家聚集一堂，他们也不能为在具体情境中的单一个体做出决定。因为辩证法实际上就是一种有着良好意图的、服务性的力量，它会发现并且帮助人们去发现，信仰和礼拜的绝对对象何在，绝对何在——换言之，在那里，有知与无知的差别在无知状态下的绝对崇拜中崩溃；客观不确定性在反抗，以便把信仰的充满激情的确定性逼出来；在绝对屈服的状态下，正义与非正义的斗争在绝对崇拜中崩溃。辩证法本身看不到绝对，但是在一定程度上，它却将个体引至那里，并且说：应该就是这里了，这点我保证；如果你在这里做礼拜，那你礼拜的就是上帝。但是礼拜本身并不是辩证法。从事调和的辩证法是一个失败的天才。——于是乎，那个为天神所爱的凡间女子首先会在其卑微之中彻底失败，但是反过来，她也可能因这种观念被提升，即天神必定比她更清楚地了解这一切。她因把对方想成神彻底失败，但反过来也会因天神把她想成人而被提升。的确，如果一个出身卑微的女子与异国国王联姻，那么，为了找到让女子面对所有令人想起她的低微出身、且会干扰他们的关系的事务时的那种坦然自信，为了找到在屈服于自身和过高要求自身的界限之争中的安宁，这女子将遭受怎样的痛苦折磨呢？

但是，人是时间性的，人无法承受在时间当中不间断地趋向永恒的生活，这也是人类卑微的一部分。如果一个人的生活在时间当中，那么正因为如此，这生活就是片断的。如果它是片断的，那么它肯定与消遣娱乐混在一起，在消遣娱乐之中他远离了自身与上帝的关系；或者说他仍然处于那种关系之中，但却不像在强烈的瞬间那样。如果人们说与恋人分离是困难的，那么，对于宗教人士来说，造成分离的是消遣娱乐，而非艰难困苦，消遣娱乐的必要性恰恰极其强烈地揭示出了他的卑微——这难道不困难，难道要容易一些吗？我们的宗教人士并非处于这样

的境况下，即牧师敦促他要有寻找上帝的意愿；相反，他被这样的想法所俘获，即应该有所消遣，以免他会死。看，修道院运动的诱惑力就在这里。用超人的努力去接近上帝，不间断地保持与上帝的关系，如果可能的话连觉都不睡，这难道不可能吗？人们通常说，爱情能使两个人平等。就两个人的关系而言的确如此，因为他们本质上是站在同一水平线上的，他们的差别是偶然的。但是，在上帝与人之间存在着绝对的差别，那种直接的平等是一种放肆的、令人眩晕的想法；但是即使这样，这也不能免除相对的人类的极端努力。但是，如果在上帝与人之间存在着绝对的差别，那么，爱的平等将如何表现自己呢？通过那种绝对的差别。这种绝对差别的形式是什么？是谦卑。哪种谦卑？那种完全承认人的卑微、同时心怀谦卑的坦然自信面对上帝的谦卑，即上帝肯定比人自身知道得更清楚。修道院运动是一种想要超出凡人之上的尝试，一种热情的、或许还是虔诚的愿意与上帝相像的尝试。不过，真正的宗教感的深层痛苦就在这里，那是我们所能想到的最为深切的痛苦：绝对决定性地与上帝建立关系，因而不能有任何外在具有决定意义的表现（幸福的爱情的确通过相爱的双方彼此拥有而有了外在表现），因为极具决定意义的外在表现只是相对的，它既太多、又太少，说太多是因为它包含了一种对于其他人而言的傲慢；说它太少则因为它仍然是一种世俗化的表现。

于是，有两条道路可供思考：谦卑的娱乐之路和绝望的努力之路；去鹿苑之路和去修道院之路。去鹿苑？噢，好吧，我们先这么说吧，我还能够列举出同一范畴之内的许多其他地方。愚人很可能会冲这个想法发笑，高贵的宗教人士则觉得自己受到了侮辱，二者都证明了问题的正确性。但是，干嘛要提出像“鹿苑”这样的字眼呢？星期天，人们用一种极不确定的、飘忽不定的但通常而言又是恰当的星期天的表达方式谈论那些纯洁的快乐；然后，在一周的其他日子里用日常语言谈论它们——这要体面得多。的确，这样做肯定体面得多；在这个方面，我隐约感觉到了“鹿苑”这个词会在一位体面的先生身上激起的愤怒，因为它在此方面或许会间接地使人想起，我们这个时代的宗教性在何种意义上超越了中世纪；因为这个词令人不爽地把宗教与个人的生活拉近了，而不是通过说“无”“一切”“时刻”“每日的警觉”的方式远观它。——我们的宗教人士选择了去鹿苑的道路，为什么？因为他不敢选择修道院之路。为什么不敢呢？因为那条道路过于高贵了。于是他去了鹿苑。“不过他玩得

不开心”，或许有人会说。不对，他开心了。为什么会开心呢？因为承认自己的人性是对人神关系最为谦卑的表达，而感到开心就是人性的。如果一个女子仅仅为取悦丈夫就能成功地改变自己，那么，宗教人士就人神关系而言为什么就不能成功地感到开心呢，如果感到开心是对人神关系最为谦卑的表达的话？

假如一个贫穷的普通劳工爱上了一位公主，而且相信自己也为公主所爱；那么，维持这种关系最为谦卑的方式是什么呢？我是不会感到奇怪的，如果他跟其他劳工完全一样，照常上工，与其他人打成一片，然后，在上工的时候沉浸于对这种关系的思索之中，他告诫自己：谦卑比任何东西都更能使公主愉悦，如果他在平静的心里持续地想她，而不是用更强烈的方式表达出来的话——前提是他敢那样做。因为谦卑的劳工从未有过这样的念头，即那位公主会愚蠢地、愚蠢得满脑子世俗化地从这件事当中获得快乐——全世界通过那劳工奇怪的手势觉察到，她被一个普通劳工所爱。但是，有一种类型的宗教感，或许因为最初的毁灭是不完全的，缺乏彻底的内在性，所以才会形成这样一种上帝观：上帝就是一个嫉妒的、有着有限理智的暴君，他心怀强烈的渴望，希望整个世界通过一个特定人物的奇怪手势而获知，上帝被一个特定的人所爱。就好像上帝渴望拥有某种出众品质似的，或者就好像这是对上帝而言适宜的出众品质似的，尽管每个人都会明白，即使对公主来说，为一个普通劳工所爱也算不得什么超凡出众！这种宗教感本身就是不健康的、病态的，因此它也会把上帝弄成病态。有权力欲望的人会心血来潮地要求全世界都清楚地知道，通过显著的屈从，他对其他人拥有何等的权力，但这一点对于上帝而言当然什么都不能证明。或者说，有宗教人士考虑着要做这一切，如果他心生一念这样去思考上帝的话，也就是说，上帝真的需要全世界的惊叹，需要宗教复兴主义者的吸引了全世界的惊叹的奇怪手势，由此将世界的最高关注点引向上帝的存在——可怜的上帝，他陷于尴尬境地：一方面他是不可见的，另一方面他又极想吸引公众的注意，他坐在那里，等待别人为他做这一切。

不过我把这一切弄得有点抽象了，现在我要让它仿佛就发生在今天，因为今天是鹿苑游园季的一个星期三，我们的宗教人士要去森林，而我要试验性地考察其心理状态。这些说起来容易，但是做起来就是另外一回事了。不过，或许谈论这些东西在某种意义上也不那么容易。我很清楚自己在冒何种风险，我是在拿自己那一点点作家的声望做赌注，

因为所有人都会发现这一切极其无聊。现在是鹿苑游园季的同一个星期；所有这一切都关乎去鹿苑这件事，然而我已经用去太多的篇幅，小说家都准备好叙述十年间所发生的最有趣的事件了，包括伟大的场面和激动人心的情境，包括秘密会议和秘密出生的孩子。的确，我花去了太多篇幅，一位牧师用一半的篇幅就能讲完时间、永恒、死亡与复活，他用上了“一切”“时刻”“永不”和“无”这些辞藻，然后，他讲完了，结果人们从这则布道辞当中能得到够用一辈子的东西。

这是鹿苑游园季的一个星期三。我们的宗教人士认同普遍意义上必要的娱乐的意义，但是由此绝不能推断出，娱乐活动在今天是必要的。具体情境的困难之处正在于此，只要宗教人士在生存中，这困难就会持续存在，如果他要把这种观点与一个特定日子的特定时刻、与这样那样的特定心境、以及这样那样的特定环境相结合的话。当我们这样理解生活的时候，量的徒劳的差别消失了，因为具有决定意义的是内在性的“怎样”，而非量的“多少”。

我们的宗教人士是一个独立、富有的人，他本人拥有马匹和车辆，因此之故他既有时间又有条件每天都上鹿苑，如果他愿意的话。于是乎，事情看起来最好是这样的，如前所述，宗教演说应该具有充足的反讽性，以便使人们在外在世界里超级幸福，仅仅是为了使宗教性更清晰地显现出来。一个在鹿苑游园季仅有一个空闲的星期三的人，他或许对于出发去鹿苑这件事没有感到那么难；但是，那种轻松，以及他不能在其他日子去鹿苑的困难，又使这一点成为可能——宗教性没有成为决定性的因素。这就像是严肃。很多人自认自己是严肃的，因为他有妻子儿女，有负担沉重的事业。不过我们由此并不能推断出，他在宗教事务上是严肃的，他的严肃或许只是闷闷不乐和无可奈何。当宗教事务上的严肃显现之时，它最好是在有利的外在条件下显现，因为那样它就不容易与其他的東西相混淆了。

于是，他首先要确保，对他起决定作用的不是一时的欲望，不是直接的心血来潮；他想要确定，他需要娱乐，他相信上帝必定也知道这一点。这并不是一个宗教复兴主义者直面上帝时的那种粗鲁的自信，就好像通常所说的，一个感性化的没心没肺的家伙是能够从他一劳永逸地从上帝那里获得表扬信而被识别出来的。不过，尽管他知道，他不是怀着直接性的欲望去寻求娱乐，因为他宁可摒弃它，他的担忧仍然会唤醒他对自己的不信任，他想知道自己能否更长久地摒弃娱乐。不过，他还意

识到，在前一个星期天，在并未屈服的情况下，他感到自己需要某种娱乐，为的是检验冲动来自何方；因为他确信，在怠惰与有限性的限制之间的界限很难划清，上帝不会使他落入尴尬的境地，而是会帮助他找到正确的东西。但是看吧，就在他操心地看着自己能否再坚持一天而不需要娱乐的那一刹那，几乎就在同一刹那，那种人性的烦躁苏醒了，它真的感觉到了依赖感所带来的刺痛，即人们应该时刻明白，人一无所能。这种烦躁是反抗性的、缺乏耐心的，它几乎要与操心在可疑的同谋之中联手，因为操心是出于热情而放弃娱乐，而反抗则是出于骄傲。这种烦躁是诡辩性的，它会使人幻想着，人神关系将会通过与这类鸡毛蒜皮的小事的结合而被曲解，实际上它只能通过伟大的决断而显现自身。这种烦躁是骄傲的，尽管宗教人士不止一次地确信，屈从于必要的娱乐是对人神关系的最为谦卑的表达；但是，当事情进展顺利之时，在强烈热情的瞬间，人们总是受到诱惑去理解或许不该在此刻所做的事，当某事要具体实施时，受到诱惑去与理解它相比较。但是，内心冲突再次消失，因为我们的宗教人士沉默了，在上帝面前沉默的人，他一定学会了放弃，但也学会了一点——这是有福的。（201）如果我们的宗教人士有位滔滔不绝的朋友在身边，那么他很容易就上鹿苑去了，因为那不过是小事一桩，如果一个人有马有车还有钱的话，而且他也会喋喋不休——但是那样的话，他也就不再是我们的宗教人士了；我们的宗教人士也上了鹿苑。现在，他下决心寻求娱乐，可就在这一刹那，任务变了。如果再过一会儿，在这想法穿过他的灵魂之后——它不过是个错误，那么他只是采取了一种伦理性的考量去应对之，因为在面对由诚实的思量所做出的决断之时，那种稍纵即逝的想法是做不得主的。他以伦理的方式解除了该想法的武装，为的是不再企及至上的关系，以之，那种下决心去寻求娱乐的意义也将毁灭。结果，这里的方向并非如牧师布道时所说的冲着人神关系而去，而是说人神关系本身就在努力争取宗教人士暂离此处，仿佛这是上帝的牵挂与人的自我辩护之间达成的共识。伦理性的考量就是这个样子：最坏的结果就是唠叨抱怨，而不是下决心去施行已经做出决断的事情，哪怕后者或许考虑得尚不周全；因为唠叨抱怨是所有精神关系的绝对毁灭。——看，我们所有人当然都在等待伟大事件的到来，为的是使我们有机会以行动显示我们是怎样的人。当一位王位继承人接管欧洲最强大的王国的政务之时，他要成千上万人的命运负责，他有机会做出决断并且在突出的意义上行动。（202）毫无疑问！但是，这正

是生存的深刻性、同时也是反讽性之所在——当行动者只是一个人，当其成就只是“上鹿苑”之时，他完全能够在最突出的意义上行动。因为国王陛下能够做到的不过是面对上帝做出决断。“面对上帝”是重心之所在，而成千上万的人不过是幻觉。即便最卑微的人也能在上帝面前做出决断，能够面对上帝做出“上鹿苑”这样的决断的真正的宗教人士，他是不会因与某位国王陛下并肩而感到羞愧的。

那种从直接性出离的宗教痛苦就讲到这里。我本人非常清楚，对这类日常事务的调查看上去是多么地贫乏，就连头脑简单的女仆和步兵对此都有所了解；承认其中的困难是多么地不严谨，由此或许暴露出了我没有能力略微超出底层的视野；而人们经年累月地耗时费工，但最终却并没有比极其愚蠢的人所知更多，这是多么地近乎讽刺啊——唉，花同样的时间、同样的勤奋可能已经在中国、波斯甚至天文学领域有所成就了。或许只有不到十个人能耐着性子把这个作品读下去，在我们国家里没有一个人会不嫌麻烦去写这样的东西，不过后一点以某种方式安慰了我，因为如果这是所有人都能做的事，如果这作品其实只是一个抄写员的活；那么，完成所有人肯定能完成的（这对于脆弱的人心来说是多么地令人沮丧）、但却无人愿意做的事情恰恰就成了我的功劳。那么，无人愿意去展示它，但却要在生存中表现它，实施它？是的，自然了，比之于展示，作为从来都是有优势的，需要花费很长时间去展示的东西可以很快完成——如果人们能够做到的话。但是，在人们行进到能为之之前，在能够做到这一点之前会有怎样的麻烦呢？的确，我只是说我无法做到；但是，既然奥秘就在于宗教性的隐蔽的内心性，那么或许所有人都能够做到——至少人们没察觉它们有什么。——反之，若有人在这种生活方式的艰巨面前退缩的话，这到底有多艰巨，我是能够充分知晓的，我不过是坐在那里进行思想试验，因而本质上我置身事外，但我却感觉到了这工作的艰巨。好吧，我宁可不再多说什么了，尽管我崇拜宗教性的内在成就，将之作为最伟大的奇迹来崇拜，不过我也坦率地承认，我无法成功地根据并且心怀关于上帝及其永恒福祉的至上观念到鹿苑里玩个痛快。我看到这是奇妙的，如果轮到我来说话，我所说的定不会让穷人的生活更加困难（噢，绝不！），因为他的生活已经够困难的了；或者，我也不会用让某人的生活更加艰难的办法（但愿不要这样！）来折磨他，因为他的生活已经足够艰难的了。相反，我希望服务于那些有教养的人士，或者通过赞美其宗教性的隐蔽的内心性（因为这

里的奥秘在于：没有人应该察觉到任何东西，而且的确没有任何人察觉到任何东西）；或者，如果可能的话，把事情弄得如此艰难，以至于它能够满足有教养人士的要求，因为他们在其超越行为之中早已把众多难点遗留在了身后。（203）如果有谁在这种生活方式的艰巨面前退缩的话，那么我发现人们甚至要超越它更为可怕，尤其是通过转至思辨和世界史而超越，我发现这一点愈加可怕。不过我说的是，所有的超越的标志必定在于，它不仅仅是这个，它还是更多的东西；因此我发现这一点是可怕的，还有一点——它是可怕地愚蠢的。

宗教痛苦的意义在于从直接性出离；它的现实性就是其本质的持续存在；但是它隶属于内心性，不应该在外在世界中表现出来（修道院运动）。现在，我们以一个宗教人士为例，隐蔽内心性的骑士，我们将其置于生存媒介之中。结果，因为他与周围世界建立了关系，矛盾将会涌现，而他对此应该有所意识。这个矛盾并不在于他跟所有其他人不一样（因为这个自我矛盾恰恰就是喜剧性对修道院运动实施报复的规则），这个矛盾在于——怀着在其身内隐蔽起来的全部的内心性，怀着在心底孕育的痛苦和祝福，他看起来跟其他人完全一样——通过看起来跟其他人别无二致这一点，内心性的确被隐藏了起来[92]。这里存在着某种滑稽性，因为这是一个矛盾，而哪里有矛盾，滑稽就会在哪里到场。但这种滑稽性并非针对那些对此一无所知的人，而是针对宗教人士本人，当幽默是其伪装的时候，诚如“沉默的兄弟”所言（参《人生道路诸阶段》）。（204）这一点值得进一步领会；因为仅次于现代思辨思想中令人混淆的“信仰即直接性”的说法的，就是那个极其困扰人的“幽默是至上的”说法了，这么说是因为幽默尚不是宗教性，它只是宗教性的边界。（205）我必须提醒读者去回忆，在前面的展开中可以找到关于这一点的若干评论。

不过，幽默是宗教人士的伪装吗？他的伪装是否是这样，即我们察觉不出任何东西，没有任何东西能够唤醒对那种隐蔽的内心性的怀疑，甚至比不过幽默？在极端的情况下，情况肯定如此[93]，如果它能够企及生存的话；不过，只要内心性当中的斗争和痛苦持续存在，他就不会成功地将内心性完全隐藏，只是他不会将之直接表达出来，而是会在幽默的帮助下消极地阻碍这一点的发生。因此，一个到人群当中寻找宗教人士的观察家将会遵循这样的原则：凡是能从其身上找到幽默的人都将成为他的观察对象。但是，如果他对那种内心性的关系十分清楚，他还

会知道，自己是会上当受骗的，因为宗教人士不是幽默家，他只是外表上的幽默家。于是乎，一个寻找宗教人士且以幽默为标记的观察家会上当受骗，如果他遇上了我的话；他会找到幽默，但是，如果他从中得出什么结论的话，那他就会上当受骗，因为我不是宗教人士，只是幽默家。或许有人会认为，把“幽默家”的名称赋予我是一种可怕的自大；他还会认为，如果我真是幽默家，他会向我表示尊重和敬意——对此我既不会把自己当成例外，亦不会老想着这事，因为提出反对意见的人显然是把幽默视为至上的东西。相反，我要宣布，无限地高于幽默家的是严格字面意义上的宗教人士，他与幽默家有着质的差别。（207）另外，考虑到他不愿把我视为幽默家，好吧，我乐于把我的观察家角色移交给提出反对意见的人，让观察家注意到他，而结果会是相同的——观察家上当了。

有三种生存境界：感性的，伦理的，宗教的。（208）与它们相对应的是两条边界：反讽是感性和伦理境界的边界；幽默是伦理和宗教境界的边界。

让我们来看反讽。一旦观察家发现了一个反讽者，他就会小心留意，因为反讽者可能就是伦理家；但是他也会上当受骗，因为不能说反讽者就是伦理家。直接性的人一眼就能被认出，而一旦被认出，那么理所当然他也就不是什么伦理家，因为他没有做出无限性的运动。反讽者的回答如果正确的话（观察家应该是一个试探者，他懂得欺骗和干扰说话人之道，为的是看那人所说的是背诵下来的东西，还是一个生存的反讽者一直想要拥有的具有丰富反讽价值的东西），它将暴露出，说话人已经做出了无限性的运动，但仅此而已。反讽出现在持续不断地把有限性的具体事物与伦理的无限要求结合起来、并且使矛盾生成的时候。能够熟练做到这一点、从而不为某种相对事物所俘获的人——在相对事物中其熟练技巧会变得羞答答的，此人必定已经做出了无限性的运动，而就此而言，他应该有可能成为伦理家。^[94]因此，观察家甚至不能在那人没有能力用反讽的态度理解自身的时候将其擒获，这是因为他还能够做到像一个第三方那样谈论自己，把正在消逝的具体的自己与绝对的要求结合起来，没错儿，将它们结合起来。（211）多么奇怪的术语，它描绘了生存中最后的难点，那就是把绝对有差别的东西结合起来（就像上帝观与去鹿苑的结合），而这同一个术语在我们的语言中还指示着逗乐！但是，尽管这一点属实，我们还是不能确定他就是伦理者。一个在

自身内与绝对的要求建立关系的人才 是伦理者。这样的伦理者以反讽作为他的伪装。在这个意义上，苏格拉底是一个伦理者，不过请注意，他已行进到宗教的边界，这也就是为什么我们在前面（第二部、第二章）曾经指出在他的生存中存在着与信仰的类比的原因。那么，何谓反讽，如果人们愿意称苏格拉底为反讽者，而不像克尔凯郭尔博士那样有意或无意地只揭示出事物的一个方面？^{（212）}反讽是伦理激情与教养的统一，前者在内心性之中无限地强调自己的我与伦理要求之间的关系；后者在外在世界中无限地从自己的我抽身，作为有限存在混迹于所有其他的有限存在和具体存在之间。^{（214）}这种抽身使得无人察觉到前者，而这就是艺术的所在地，伦理激情的真正的无限化也正由此被决定！^[95]很多人是在反向地生活。当有人注视他们的时候，他们忙着要成为重要人物；一旦他者注视着他们，如果可能的话，他们在自己眼中就是重要人物；但是在内心深处，绝对的要求在那里注视着他们，他们却没有强调自己的我的嗜好。

反讽是生存的规定性，没有什么比将之视为一种话语方式或者某个作家因偶尔表现出反讽性而自视幸运更为可笑的了。本质上拥有反讽性的人会一直拥有它，他不会受制于某种形式，因为反讽是其身内的无限性。

反讽是精神的教养，因此它紧随直接性；然后才是伦理者、幽默家、宗教人士。

但是，伦理者何以要采用反讽作为伪装呢？那是因为他掌握了那个矛盾，即内心生存方式与他不能在外部将之表现出来之间的矛盾。伦理者要在事实性的现实性任务当中耗尽自身，所以他必定变得公开透明，不过直接性的人也能做到这一点，使伦理者成为伦理者的是那种运动^[96]，以之他以向内的方式将自己的外在生活与伦理的无限要求结合起来，这一点并非直接可见。为了不受有限性的干扰，不受现世中所有相对事务的干扰，伦理者把滑稽置于自身与世界之间，由此确保他本人不会因对伦理激情的幼稚误解而变得滑稽可笑。一个直接性的狂热分子日夜不停地在世界上狂呼乱叫，总是浮夸地用他的热情去烦别人，压根没有意识到，这些东西没有激起人们的热情，除非在人们揍他的时候。毫无疑问，他学识渊博，他听到的命令是一种完全的改造——改造整个世界。他肯定是听错了，因为命令要求的是对自身进行完全的改造。如果这样的狂热分子与反讽者同在，后者自然就会以喜剧性的方式利用他。

反之，伦理者拥有足够的反讽性，他能够清楚地看到，绝对地占据他身心的东西并不会绝对地占据其他人的身心。他本人掌握了那种错位，将滑稽性置于其间，为的是能够以更加内心化的方式在自身之内坚持伦理。现在，喜剧开场了，因为人们对于这样的人的评判从来都会是这样——对于他来说，没有什么是最重要的。为什么不呢？因为伦理对于他来说才是绝对重要的，就在这一点上，他才与普遍的人有所不同，对于那些人来说，有太多的东西都是重要的，的确几乎所有东西都是重要的——但是没有什么绝对是重要的。——不过，如前所述，观察家是会上当受骗的，如果他把反讽者视为伦理者的话，因为反讽只是一种可能性。

幽默家和宗教人士也是如此，因为根据前述，宗教自身的辩证法禁止直接的表现，禁止可识别的差别，反对外在的相称性，不过如果情况不妙，对修道院运动的敬重远在调和之上。幽默家持续不断地（不是牧师所说的“时刻”的意思，而是指一天当中的每个时刻，不管他在哪里，不管他思考什么或者在干什么）把上帝观与其他事务结合起来，并且使矛盾涌现；他本人并没有怀着宗教的激情（在严格的字面意义上）与上帝建立关系，他把自己转变为针对所有这些转换的戏谑但却深刻的转折点，他本人并没有与上帝建立关系。宗教人士所为相同，他把上帝观与一切结合起来，他看到了矛盾，但是在其内心深处，他与上帝建立了关系。直接性的宗教人士依赖虔诚的迷信，他直接从万事万物中看到了上帝。宗教复兴主义者厚颜无耻地把上帝用于他所在之处，结果人们只要看到宗教复兴主义者，就能够确定上帝与之同在，因为宗教复兴主义者把上帝放进了自己的口袋。（217）因此，以幽默作伪装的宗教性就是说，它是绝对的（辩证性地向内心沉潜）宗教激情与精神成熟的统一，后者取消了所有外在事物当中的宗教性，将之置于内心性之中，相应的，那里的确才是绝对的宗教激情的所在地。宗教人士发现，绝对地占据了他全身心的东西看似很少占据其他人的身心，但他并没有从中得出任何结论，一方面是因为没有时间，另一方面是因为他不能确定，所有这些人是否是隐蔽内心性的骑士。他让自己在受限于外部环境的情况下，做辩证的向内心沉潜的行动要求他做的事情，在自己与他人之间设置了一道屏障，为的是捍卫和保护痛苦以及人神关系的内心性。但这并不意味着，这样的宗教人士会变得无所事事；相反，他恰恰没有出世，而是留在世间，因为这才是他的伪装。但是，他面对上帝，将其外在在行

为转为内心行为，其方式就是承认自己一无所能，是切断与所有收益来自外部的有限性行为的目的论式的关系，尽管他竭尽所能地工作——这才是热情。一个宗教复兴主义者时刻把上帝的名字贴在外面^[97]，其信仰的确定性是可以充分肯定的。但是，信仰的确定性实际是以非确定性为标记，而且正如信仰的确定性是最高程度的确定性，这同一种确定性因而也是所有确定性当中最具反讽性的，否则它就不是信仰的确定性了。可以肯定，凡令上帝愉悦之事，虔诚者都办得到；这是肯定的，噢，如此肯定，再没有什么像它一样肯定了。不过接下来的问题是，恳请您注意，我们的探究不是在纸上进行的，而是在生存中进行，而且信仰者是一个在生存的具体情境中的特定生存者。也就是说，凡令上帝愉悦之事，虔诚者都办得到；这是永远确定的。但是下一个问题是，令上帝愉悦之事，那是什么呢？它是这事或那事吗，是他将要选择的职业吗，是他要娶的姑娘吗，是他要开始从事的工作吗，是他要放弃的事业吗？或许是，或许不是。这难道不够反讽吗？但这是永远确定的，再没有比它更为确定的了，即凡令上帝愉悦之事，虔诚者都办得到。的确，但正因为如此，宗教人士才不应过于关切外部事物，而应追求至善，灵魂的安宁，灵魂的拯救——它们总会令上帝愉悦。这一点是确定的，噢，就像上帝存在那般确定，也就是说，凡令上帝愉悦之事，虔诚者都办得到。于是乎，他要去做，这会令上帝愉悦；但是他何时才会成功呢？是立刻，还是在一年当中，还是或许要等到尘世生命的尽头？斗争和考验能持续那么久吗？或许会，或许不会。这难道不够反讽吗？但是这是确定的，噢，如此确定，凡令上帝愉悦之事，虔诚者都办得到。如果确定性失败，那么信仰也失败；但是，如果非确定性终止——它是确定性的标记和形式，则我们的宗教性也没有前进，而是倒退回幼稚的形式。一旦非确定性不再是确定性的形式，一旦非确定性不再持续不断地使宗教人士保持悬搁状态，为的是使之持续不断地抓住确定性，一旦可以说确定性把宗教人士用铅封住，那么，好吧，他自然就成为大众的一分子了。——但是，从以幽默作为伪装的隐蔽内心性中似乎可以推出，宗教人士肯定会防止自己成为殉道者，那是宗教复兴主义者乐意为之的。的确如此，隐蔽内心性的骑士是受到保护的，比之于勇敢地朝着殉道而去的宗教复兴主义者，他只是一个被宠坏了的孩子——除非殉道意味着从直接性出离的毁灭性激情；意味着与被阻止建立绝对关系的生存者的神圣对抗本身；最后意味着怀着内心性在尘世生活，但却没有一个

表达方式。(218)在心理学层面上有条简单有效的规律：一种力量在向外时能够做好多事情，而为了阻止它向外去发展，这种力量需要一种更强大的力量。因为当力量转向外部之时，对抗也来自外部，因此这对抗只能被评估为一半对抗，一半支持。隐蔽内心性的殉道就在自身之内。但是如此一来，是否所有其他人都可能是这样的隐蔽内心性的骑士呢？是的，为什么不呢？这能损害谁？或许某君确有某种宗教感，他发现这宗教感未获高度评价是不可原谅的；结果，一个人无法容忍这样的景象，即激情饱满的内心性的外在表现与其对立面令人迷惑地相似。但是，这样的宗教人士干嘛不选择进修道院呢？那里有的是推进和提升，一种对于宗教人士而言的级别。这一点是不会干扰真正的隐蔽内心性的骑士的，他独自一人作为宗教人士而在，看上去很少（因此，他必须努力以阻止其发生）、完全不考虑其他人是否会被当成宗教人士。

不过，让我们从这个想象的短暂体验当中返回到观察者之上：如果他理所当然地视一个幽默家为宗教人士，他就会上当受骗。在其内心深处，宗教人士完全不同于幽默家，相反，他绝对地投身于其人神关系之中。他也没有在自己与其他人之间设置滑稽的东西，以便使其显得荒谬可笑或者去笑话他们（这种向外的方向远离宗教性）。但是，当他在“真正的宗教性就是隐蔽的内心性”这一点的帮助下不敢在外在世界将之表达出来的时候，因为那样会使宗教性世俗化，他不得不持续不断地发现矛盾；正因为他尚未完全做到将内心性召回，幽默才成为他的伪装，并且成为一种标记。(219)他将内心性隐藏起来不是为了把其他人看成滑稽之徒，恰恰相反，他是为了使身内的内心性真正地成为内心性——他将之隐蔽了起来，由此他发现了滑稽性，但却没有花时间去领会它。他并没有自视比别人强，因为这种比较式的宗教性恰恰是外在性，因而不是宗教性。他也不认为，对他来说至关重要的东西会被别人视为是愚蠢的行为，即便有人这样说，他也没时间听；但是他知道，相互理解的边界就是绝对的激情。绝对的激情不容第三方来理解，这一点对于他人与他的关系以及他与他人的关系都是有效的。在绝对的激情之中，激情主体通过反思从外在世界的相对性之中抽身，置身于具体的主体性的极点；而第三方就是一种相对性。一个绝对的恋人对此早有所知。一个绝对的恋人根本不知道他爱的程度与他人相比如何，因为知道这种事的人恰恰没有绝对地去爱；他也不知道，他是否是唯一真正陷于恋爱之中的人，因为若他知道，则他恰恰没有绝对地陷入恋爱。不过他知道，第三方是

无法理解他的，因为第三方只会把他当成普遍意义上的激情对象来理解，而不会在激情的绝对性之中理解他。如果有人认为，恋爱对象因是特定的人而具有偶然因素，并且提出反对意见，说上帝毕竟不是某个特定的存在者，因而一个宗教人士在绝对的激情之中应该能够理解另一个宗教人士。对此我们应该这样回答：所有人与人之间的理解从来都应存在于第三方身上，某个二者皆非的更为抽象的存在者身上。但是，在绝对激情之中——那是主体所能达到的极致，在这种激情的强烈的“怎样”之中，个体恰恰与这个第三方相隔最远。不过，爱情与宗教性相比，其辩证性是不同的，因为爱情能够有外在表现，而宗教性则不能，也就是说，如果真正的宗教性就是隐蔽的内心性的话，如果修道院运动甚至都是错误的话。

如果有人说，以幽默作伪装的隐蔽的内心性是骄傲，那么这只是暴露出他本人并非宗教人士，因为不然的话，他就会与其他人一样处于相同的境况中，就会绝对地内倾。反对者以其反对意见真正意在把宗教人士拽进一种相对的争吵之中——看二者中哪一个更具宗教感，结果是，哪个都不行。总体观之，有很多反对意见只不过是自我检举，一想到类似的事情，我总会想起关于中尉和犹太人在街上相遇的故事。中尉因为犹太人看他而发怒，他大喊：“你盯着看什么呢，犹太人！”而那犹太人则以正点的反讽回答他：“您是如何知道我在看您呢，中尉先生？”（220）不然，如果骄傲和傲慢存在、但并不指向某人，更不是说他本人对此有所意识，那么，所有关于人神关系的直接的表达就是这个样子，宗教人士意欲借这种直接的表达使自己与众不同。如果人神关系是一个人至上的出众之处的话（尽管这种出众向所有人敞开），那么直接的表达就是傲慢；是的，即使如人们直接所说的作一个“被抛弃的人”，即使是把世间的嘲笑转化为对于他就是宗教人士的直接的表达，那也是傲慢，因为直接的表达就是对所有不是宗教人士的他者的间接指控。

（221）人性存在于绝对激情下的隐蔽的内心性当中；这里再次暗示，所有其他人都应该能够平等地接近上帝，这是因为，那个在绝对的内心性当中知道自己被选中的人，他的内心性正因为如此而缺失，因为他在比较他的人生。正是这种比较和相对性常常无意识地、欺骗性地以彼此真诚倾诉的形式寻求着某种安慰性的免罪。绝对的恋人绝不与第三方打交道，他愿意假定，所有其他人都正在恋爱，他没发现任何一个恋人是可笑的；但是他却发现，一个恋人要与第三方建立关系是可笑的，反之亦

然，如果他想成为第三方，其他的恋人也会认为他可笑。隐蔽内心性的宗教人士不认为自己比其他人更好，不认为自己因人神关系而比其他人突出。一个谦卑地面对理想的人很少会自认自己不错，更不会自认比其他人好；只是他还知道，如果有一个第三方的见证者（带着他的知识，否则就跟没人一样）见证到他谦卑地面对上帝，那么他就没有谦卑地面对上帝。不过，由此我们完全可以做出推论，他定会参加外在世界的礼拜上帝的活动，一方面是因为他到那里的迫切愿望与所有其他人相同；另一方面是因为禁绝是一种想使人们以否定性的方式关注自身的世俗化尝试；最后是因为那里没有第三方，至少宗教人士并不知晓，因为他很自然地认定，每个在场的人都有自己的原因，他不是为了去观察他人，这种情况甚至跟一个贵族地主所说的故事中的主人公不同，那人上教堂是为了给仆人树立一个良好的榜样——关于人们怎样不上教堂的榜样。

（222）

滑稽性通过隐蔽的内心性与周围世界的关系涌现出来，因为宗教人士的确听到了、看到了周围世界发生的事情与其强烈的激情相结合所产生的喜剧效果。于是乎，即便两个宗教人士彼此交谈，其中一个也会为对方制造喜剧效果，因为他们俩当中的每一个都会持续不断地将内心性铭记在心，而现在，他听到了另一个人这样说，并且是带着喜剧效果听到的，因为他们两人都不敢直接表达隐蔽的内心性；他们充其量会因为幽默的回响而彼此怀疑。

至于目前是否真有或者曾经有过这样的宗教人士，是否所有人都是或者没有人是宗教人士，对此我不做决定，而且我也不可能做出决定。即便我真的是名观察家，我与这样的宗教人士的关系永远不会超出因幽默而生的怀疑之外——至于我本人，我当然清楚地知道，我不是宗教人士。不过，人们仍然可以轻易地给予我坐在这里进行思想试验的乐趣，看这样的宗教人士将如何在生存之中行事，而不用我依靠思辨智慧对从假设推出存在的错误论证负责，这个错误论证与“前提条件不能带来存在”的古老法则正相反对；更不用我为凭借“思维与存在的同一性”而从我的假设性思维当中推出“那就是我本人”的做法负责。（223）我的试验极其纯洁无辜，它尽可能地不去冒犯任何人，因为它没有走近任何人说他是宗教人士，也没有否认他是宗教人士从而冒犯他；它使这一点成为可能，即没有人是宗教人士，并且人人都是宗教人士——除了那些它无法冒犯的人之外，因为他们亲口说自己没有这样的宗教感，他们要么是像

我这样直接道出，要么是通过“超越”间接为之。这里肯定要算上一两位宗教复兴主义者，如果人们说他就是这样的宗教人士，这是会冒犯他的——而我的试验不想冒犯任何人。它乐于承认，这样一位宗教复兴主义者不是隐蔽内心性的骑士；这一点显而易见，因为宗教复兴主义者是显而易见的。正如这里存在着一种使自己引人注目并且想使自己出名的渎神之心，这里也存在着一种类似的敬神之心，尽管人们应该留意，这种引人注目的根源在何种程度上在于说，被宗教淹没了的宗教复兴主义者是病态的，由此这种引人注目就是一种无能为力，而他本人正受其折磨，直到他身内的宗教感以更健康的方式向内集中为止。但是，凡是敬神之心在想要出名之处，情况有所不同。承认自己是罪人，这是对人神关系所做的虔诚的、严格意义上的敬神的表达；渎神想以那种大喊大叫着否认自己是罪人的反抗而出名。不过，这种引人注目还有另一面：如果在三个宗教复兴主义者之间展开一场荣耀之争，看哪位是最大的罪人，对这个等级展开激烈竞争；那么，这个敬神的表达对于他们来说自然也就成了一个世俗的头衔。

在上个世纪，沙福特伯里的一位贵族提出了命题——让笑声成为对真理的检验，它引发了几项关于该命题是否属实的小型探究活动。

（224）在我们这个时代，黑格尔哲学曾经想给喜剧以主导地位，这对于黑格尔哲学来说尤其可能会显得奇特，黑格尔哲学在所有哲学当中最无力承受来自这方面的一击。（225）在日常生活中，如果有人做了什么可笑的事情，如果看到的人笑了，有时人们就会说：“不过，把这样的事情弄得如此可笑是不可原谅的。”但是，如果事情真的很可笑，人们就忍不住要去传播这个故事——当然了，在笑过之后要加上那个建设性的结论：把这样的事情弄得如此可笑是不可原谅的。人们没有觉察到，矛盾存在于假装尝试用伦理方式加以处理，依靠一个建设性的结论，而不是放弃前提。（226）在目前的情况下，当文化和品味的进步与普遍化、当生活的优雅为幽默感的发展做出贡献之际，一种经过考量的对喜剧的偏爱成为了我们这个时代的特征，它看似同时在正确和错误的意义上为亚里士多德的观点而高兴，后者把幽默感提升为人性的显著标志。（227）于是，宗教演说早就该注意到幽默与宗教之间的关系了，因为那些占据人类生活主体的东西，那些不断再现于交谈、交往、著作以及对整个人生观进行修正的东西，宗教都是不敢忽视的，除非星期天在教堂的表演能够成为对罪的赦免，人们在教堂里用一小时闷闷不乐的虔诚买到了无

拘无束地笑整整一星期的许可。关于喜剧的合法性，喜剧与宗教的关系，喜剧性本身是否在宗教演说中拥有合法性，这些问题对于当今时代的宗教生活具有本质意义，喜剧在这个时代大获全胜。冲着这种表现大喊“唉呀”只能证明，宗教捍卫者们对于他们所捍卫的宗教的尊重何其少也，因为要求把宗教的权利安置在日常生活之中、而非装腔作势地将之推迟至下个星期天，这是对宗教更大的尊重。

事情非常简单。喜剧性出现在每一个生活阶段之中（只是地位有所不同），因为哪里有生活，哪里就有矛盾；而哪里有矛盾，哪里就有喜剧性。就其同为矛盾而言，悲剧性和喜剧性是相同的，只不过悲剧性是遭受痛苦折磨的矛盾，而喜剧性则是没有痛苦的矛盾。^[98]喜剧性诠释为滑稽的东西会给喜剧人物带来想象的痛苦，但这没有任何影响。如果有的话，举个例子，把好管闲事者诠释为喜剧性的就是不正确的。讽刺也会产生痛苦，但是这种痛苦在目的论的意义上辩证性地导向康复。悲剧性和喜剧性的差别在于矛盾与理念的关系。喜剧性的诠释产生矛盾，或者通过在心中形成解决问题的出路的方法而使矛盾公开化，因此这矛盾没有痛苦。悲剧性的诠释看到了矛盾，并且对出路感到绝望。由此可以推出，我们应该这样来理解：悲喜剧性之间的细微差别相应地遵循境界之间的质的辩证法，这种辩证法谴责主体的独断。如果某君想通过虚无而使万事万物都露出滑稽样，我们立刻就会看出，他的喜剧性是无效的，因为它在境界中没有立足之地；而从伦理境界出发，发明者本人却会显得滑稽，因为作为生存者，他本人必定以某种方式立足于生存之中。如果有人说，悔悟是一个矛盾，因此它是喜剧性的，我们立刻就会明白这是胡说八道。^{（243）}悔悟的根源在于伦理—宗教境界，因此其规定性就在于，在最严格的意义上，悔悟只能拥有一个更高的境界，也就是宗教境界。但是，我们肯定不能利用这一点使悔悟成为可笑之事，因此人们会采用较低级的东西，这样一来喜剧性就是不合法的；或者采用某种奇异的更高级的东西（抽象），于是容易被逗笑的人本身就是滑稽的，正如我在前面经常试着用来指称那些思辨思想者那样，他们变成了奇幻的存在者，并且沿着那条道路达到了最高点，以此方式他们变得滑稽可笑。低级的东西永远都不会使高级的东西显得滑稽，这也就是说，它不能合法地把高级的东西诠释为滑稽，它没有力量使之显得滑稽。另外，低级的东西与高级的东西的结合，会使这种关系显得滑稽可笑。结果呢，一匹马也可以成为让一个人显得可笑的契机，但是这匹马并无力

量使此人显得可笑。

不同生存阶段的高低是根据它们与喜剧性的关系、按照喜剧性在身内还是身外的比例加以排列的，但其意义并非说喜剧性应该是最高的阶段。直接性在其身外拥有喜剧性，因为哪里有生活，哪里就有矛盾，但在直接性当中并不存在矛盾，因此这矛盾来自外部。有限的常识会把直接性诠释为喜剧性，但是正因为此举，它自己却变得滑稽可笑，因为有可能使其喜剧性合法化的东西在于，它很容易找到出路，只是，它所知道的出路更为滑稽。这是一种不合法的喜剧效果。不管矛盾在何处，人若不知出路何在，不知矛盾在一种更高的境界中被取消和校正，这矛盾就是没有痛苦的[99]，而校正是一种奇异的更高的东西（才出虎穴，又入狼口），结果矛盾本身更滑稽可笑，因为它比先更大了。（246）直接性与有限的常识之间的关系就是如此。因此，绝望的喜剧性是不合法的，因为绝望根本不知道出路何在，不知道矛盾被取消，因而它才敢于以悲剧的方式把握矛盾，而这恰恰是通往它的康复之路。使幽默合法化的东西恰是幽默中悲剧性的一面，幽默与痛苦和解，而绝望想抽身远离痛苦，尽管绝望对于出路一无所知。反讽在与直接性的关联当中是合法的，因为作为生存艺术而非抽象存在的平衡是高于直接性的。因此，只有生存着的反讽者在与直接性的关联之中才是合法的；那种一劳永逸的整体性的反讽就好比纸上的便宜念头，它像所有的抽象，在与所有生存境界的关系中都不合法。换言之，反讽肯定是抽象的，是抽象的聚合体。但是，生存着的反讽者的合法性在于，他本人是在生存中表达反讽，在反讽中保持自己的生活；而不是一边与反讽的精彩调情，一边生活在庸俗之中，因为那样的话，他的喜剧性就是不合法的。

直接性在其身外拥有喜剧性；而反讽则在其身内。[100]以反讽为伪装的伦理家反过来能够看到反讽中的喜剧性，但是，他只有通过持续停留在伦理之中的方法才能合法地看出这一点，因而他只是看到它在不断地消失。

幽默在其身内即有喜剧性，喜剧性在生存的幽默家身上是合法的（因为，以抽象形式存在的、一劳永逸的幽默跟所有的抽象存在一样都是不合法的，幽默的合法性是由幽默家在幽默中生活而获得的）。除宗教外，幽默是合法的，但是在所有假装为宗教的事务那里也是合法的。以幽默作为伪装的宗教感反过来能够看到幽默的滑稽性，但是，它只有通过持续停留在朝向人神关系的宗教激情之中才能合法地看出这一点，

因而它只是看到它在不断地消失。

现在，我们立于边界线上。作为隐蔽内心性的宗教感，正因为如此，对于喜剧性的诠释不闻不问。宗教感的喜剧性是不能在其身外的，恰恰因为它是隐蔽的内心性，因而它不会与任何东西发生矛盾。宗教感自己意识到了幽默所控制的矛盾，那是喜剧性的最高程度，并且在其身内将之视为低级的东西。以此方式，宗教感绝对地对喜剧性严阵以待，或者说它通过喜剧性严防着喜剧性。

当教会的和国家的宗教有时想借助立法和警察来严防喜剧性的时候，其意图可能是良好的，不过问题在于，最终的决定性因素在何种程度上是宗教性的；而且，把喜剧性看作宗教的敌人对它是不公正的。喜剧性与辩证法一样都非宗教的敌人，相反，一切都服务于并且服从于宗教。不过，那种在本质上自命对外在世界拥有权利的、本质上与外在世界相适应的宗教性应该小心了，比起喜剧性，它更害怕自身（别成为感性），而喜剧性则能合法地帮助宗教睁开双眼。对此我们能够从天主教中找到很多例子。拿个体的情况来说，希望所有人都是严肃的、甚至或许像他一样严肃的宗教人士——因为他愚蠢地严肃，他陷入矛盾之中；一个不能容忍所有人笑话他全身心投入的事业的宗教人士，果真如此的话，他缺乏内心性，因此他会从幻觉之中、从众人拥有相同的主张之中获得慰藉，甚至众人拥有跟他一样的面孔，他把世界史的意义加到自己那一点点现实性之上，以此方式建设着自身，“因为现在，一种新生活的确开始四处躁动起来，有远见和事业心的先兆性的新年”（249）。

隐蔽内心性对于喜剧性不闻不问，对此我们还能从下面的情况中看出。假如这样的宗教人士突然受到刺激把它的宗教用于外在世界；假如他，比方说，忘记了自身而与一位相对性的宗教人士发生了冲突，并且再次忘记了自身以及内心性的绝对要求，想比那个人拥有更多的宗教感——那么，他就是滑稽的，这里的矛盾在于，他同时想成为可见的和不可见的。幽默合法地运用喜剧性来对付那些好斗的宗教形式，这恰恰是因为，宗教人士本人应该知道出路何在，只要他愿意。如果不敢这样设定，这样的诠释就是令人怀疑的，就好像把好管闲事者诠释为喜剧性那样令人怀疑——如果实情如此，他实际上有点精神错乱。

喜剧规则非常之简单：哪里有矛盾，哪里矛盾没有痛苦——因为矛盾被认为是取消了的，哪里就有喜剧性，因为喜剧性肯定取消不了矛盾（相反会使之公开透明），但是合法的喜剧性却能做到，否则它就是不

合法的。人的才能在于能够具体地描绘出这一点。对喜剧性的检验就是去察明，在喜剧性的陈述当中包含的不同境界之间的关系是怎样的；如果这关系不正确，则喜剧性就不合法；一种没有归属的喜剧性正因为如此是不合法的。于是乎，诡辩与喜剧性的关系立足于无，立足于纯粹的抽象，这一点被高尔吉亚抽象地表达了出来：用喜剧摧毁严肃，用严肃摧毁喜剧（参亚里士多德《修辞学》第3卷、第18章）。（250）所有在这里终结的账务两清都是胡说八道，令人生疑之处很容易就会被发现——生存者将自身转变成一个奇幻的X；这是因为，肯定会有生存者采用那种方法，这方法只会使此人显得荒谬可笑，如果我们把针对前述的思辨思想者的驱魔法用到他身上的话——我可以荣幸地问一下吗，我荣幸地与之交谈的是何许人，他是否是一个人，等等。这也就是说，高尔吉亚连同其发现一起停在了纯粹存在的奇幻的边缘地带；因为如果他用一个东西摧毁了另一个东西，那么没有任何东西会留下来。不过高尔吉亚毫无疑问只是想描绘讼棍的狡猾，他们根据对手的武器改变自己的武器，并以此获胜，但是讼棍针对喜剧性提不出任何合法的诉讼，他不得不白白指望着合法性，然后满足于获利，这一直是所有诡辩论者最喜欢的结局——钱，钱，钱，或者无论什么跟钱具有同等地位的东西。

（251）

在宗教境界中，当宗教纯粹地保持在内心性之中的时候，喜剧性是有所裨益的。人们会说，例如，悔悟是一个矛盾，因此就是某种滑稽的东西，这当然不是针对感性或者有限的常识，它们更低级；也非针对伦理，其力量正在这种激情之中；亦非针对抽象，它是奇幻的、因而是较低级的（正是由此出发点，它才想把前面被拒斥为胡说八道的东西诠释成喜剧性）。相反，它针对宗教自身，宗教知道补救的办法，知道出路何在。只是实情并非如此，宗教不知道任何忽略悔悟的对悔悟的补救方法，相反，宗教持续不断地[101]把否定性当作本质的形式，因而有罪的意识必定隶属于恕罪的意识。否定性不是一劳永逸的，接着是肯定性；而是说肯定性一直都在否定性之中，而且否定性才是标记，因此那个规范性原则——别过度——在此并无用武之地。（252）当以感性方式诠释宗教的时候，当中世纪以四毛钱的价格宣讲赎罪的时候，人们认为问题可以由此结清，如果人们愿意坚持这种假想的话。（253）于是，悔悟被诠释为滑稽，在悔悟中伤心欲绝的人跟好管闲事者一样滑稽，假如他有四毛钱的话，因为出路极其容易，在假想中出路的确被认定了。所有这

些胡说八道都是宗教变成闹剧的后果。但是，与人们在宗教领域中取缔否定性、或者允许它一劳永逸地存在因而是充足的程度相当，喜剧性在同等程度上意欲反对宗教，并且它有权这么做——因为宗教已经变成了感性，但它仍想作为宗教而在。

力主把情致和严肃宣称为在可笑的和迷信的意义上获得至福的万金油，关于这种错误的充足例证我们可以找到很多，就好像严肃本身就是善，或者某种无需处方就能接受的东西似的，于是乎只要人们一直保持严肃，一切都会好起来，哪怕人们的严肃奇怪地从未出现在正确的地方。（254）不，万物自有其辩证法，请注意，不是可以使一切变成诡辩性地相对的辩证法（那是调和），而是要借助辩证法使绝对作为绝对凸显出来。（255）因此，在错误的地方表现出情致和严肃就跟在错误的地方发笑一样不可取，完全一样地不可取。人们片面地说，傻子总在笑，之所以片面是因为这说法是对的——一个人总在笑是愚蠢的；但是，我们仅仅给不合时宜的笑贴上愚蠢的标签是片面的，因为当人们以严肃的一迟钝的面貌示人的时候，其愚蠢同样强烈并且同样堕落。（256）

§3 对生存情致的决定性表达就是罪过——我们的考察是向后退的而非向前进的——对罪过的永恒回忆是对罪过意识与永恒福祉的关系的最高表达——对罪过意识及其相应的补罪形式的低级表达——自惩——幽默——隐蔽内心性的宗教感（257）

有辩证头脑的读者将会轻易看到，我的考察是在向后退的而非向前进的。在第一节中，考察的任务被设定为，同时绝对地与绝对目的、相对地与相对目的建立关系。而就在开始之际显现的是，必须首先克服直接性，或者说让个体从直接性出离，然后才有讨论实现第一节中的任务的可能性。在第二节中，痛苦作为对生存情致的本质性表达，痛苦从直接性出离，它是生存者与绝对目的之间的关联的标记。在第三节中，罪过作为对生存情致的决定性表达，它与第一节中的任务相距更远，不过这并不是说任务被遗忘了，而是说我们的考察在紧盯任务并向生存沉潜的同时是在向后退。换言之，生存中的情况就是如此，我们的考察是在寻求复制它。事情以抽象的方式并且在纸上进行要容易得多。人们定下任务，而任务一旦被设定，个体就会变成一个全面效劳的抽象的存在物——然后，人们完成了任务。

生存中的个体是某种具体的存在，时间是具体的，甚至就在个体考量权衡之际，他对时间的使用也负有伦理责任。生存不是某种抽象的快

捷之作，而是努力和持续不断的“与此同时”；甚至在任务被设定的刹那，就已经有东西被浪费了，因为若有“与此同时”存在，开端便不会立刻出现。向后退就是这个样子：任务被给予生存中的个体，就在他精神焕发地要勇往直前之际（这一点只能抽象地并且在纸上进行，因为抽象者的衣装与生存者的完全不同：前者大手大脚，后者则缩手缩脚），就在他要开始之际，他发现另一个开端是必要的——一个迂回曲折的出离直接性的开端。（258）就在行将开始之际，他发现，因为时间同时在流逝，一个糟糕的开端出现了，这开端必须以罪过始，而从那一刻起，具有决定意义的整体性的罪过就要用新的罪过来进行高利盘剥。我们的任务看似如此壮观，我们用跟这任务相似的方式进行思考，任务存在，必须有要去实现这任务的人。但是随后，生存带着一个又一个的“但是”袭来，于是痛苦就被作为一种更为明确的规定。（259）人们想：一个可怜的生存者的确必须忍受这一点，既然他在生存之中。但是随后，罪过就被作为具有决定意义的规定了——如今生存者处于煎熬之中，也就是说，他处于生存媒介之中。

但是，这个后退就是前进，就前进意味着使自身在某种东西之内沉潜而言。抽象的方式和在纸上的活动是骗局，个体会像伊卡洛斯那样出发，直奔理想的任务。（260）不过，这个奇幻的前进就是纯粹的后退，每一次生存者从这样的东西开始，生存的巡查员（伦理）都会注意到他犯下了罪过，尽管他本人并未察觉。相反，个体带着他的任务在生存之中沉潜得越深，他就越是向前进，尽管对它的表达却是后退——随人们的便。但是，正如所有深刻的思量都要回溯到根据，任务向具体事物的撤退就是在生存中沉潜。（261）与任务的整体性相比，实现任务只是一小部分，是后退；但是与全部任务以及根本没有实现相比，这又是在前进。我在一个地方读到一出印度戏剧的梗概，剧本没读过。两军对垒，战斗即将开始之际，指挥官陷入沉思。（262）这出戏就以他的思绪开始。我们的任务也是这样向生存者显现的：有那么一瞬它是骗局，仿佛这景象就是一切，仿佛他已经完成了（因为开端总与结尾有一定的相似性）；但是随后，生存介入了，他行动着，努力在生存中沉潜得更深（这就是生存媒介的本质性标记，而思想者或多或少在从生存中抽身），他在任务之中与任务距离更远。

但是，罪过意识如何才能成为生存者与永恒福祉之间的充满情致的关系的决定性表达，因此，凡是不具备这种意识的生存者，正因为如此

就没有与永恒福祉建立关系呢？人们的确会认为，这种意识所表达的是人没有与永恒福祉建立关系，它是对永恒福祉的沦丧以及对放弃与永恒福祉的关系的决定性表达。答案并不难。恰恰因为生存者要与永恒福祉建立关系，而罪过是对生存最具体的表达，因而罪过意识就是对这种关系的表达。个体越抽象，其与永恒福祉的关系就越少，与罪过的距离就越远；因为抽象行为对生存漠不关心，而罪过却是对最为强烈的生存的自我主张的表达，毕竟与永恒福祉建立关联的是生存者。不过，难题肯定是另外一个。当罪过由生存得到解释之时，生存者可以看似无辜，他看似可以把罪过推卸给那个将他带入生存之中的人，或者推向生存本身。在这种情况下，罪过意识就是对生存痛苦的一个新表达，而我们的考察没有超过第二节，因此第三节应该被舍弃或者被当成第二节的附录。

那么，生存者可以把罪过推给生存，或者推卸给那个将他带入生存之中的人，从而保持无辜。就让我们丝毫不带伦理的声威，单纯从辩证的层面出发来看这一点。前述程序当中包含了一个矛盾。本质上的无辜者永无可能推卸罪过，因为无辜者与罪过的规定性毫无瓜葛。因此，当一个人在具体案件中推卸罪过并且自认无罪之时，他同时也就承认了，从根本上说他是一个本质上的罪人，只不过他有可能在这个具体案件中无罪。但是，我们在这里当然不是要讨论具体案件，那里一个人通过证明其在本质上有罪而将罪过从自身推开；我们要讨论的是生存者在生存中的本质情况。但是，从本质上说，为了做到无辜而推卸罪过、即推卸罪过的整体规定性的意愿是一个矛盾，因为此种行为不折不扣就是自我检举。如果有任何规定性如此，“罪过”的规定性肯定是这样——人们对此无能为力。（263）罪过的辩证法十分微妙：从整体上证明自己无罪的人恰恰是在检举自己；而不能完全证明自己无罪的人则在整体上检举了自己。这个意思跟那句老话“为自己辩护的人是在控告自己”的涵义并不相同。（264）那句老话的意思是说，一个就某事为自己辩护或辩解的人，就是在因同一件事而控告自己，因此辩护和控告关乎同一件事。这并不是我们在这里要说的意思；非也，当一个人真的在具体案件中证明自己的清白的时候，他就是在整体上检举自己。所有不是仅仅用比较的方式生活的人都会轻易注意到这一点；在纷纭的人事之中，作为普遍设定的整体性罪过渐渐成为了理所当然之事，结果它被遗忘了。但是，正是这个罪过的整体性，才使最后的诉讼程序对于一个人在具体案件中是

否有罪的裁决成为可能。在整体上或本质上无罪的人是不可能具体案件中有罪的，但是整体上有罪的人却非常可能在具体案件中无罪。因此，不仅仅因一个人在具体案件中有罪而检举出他在本质上有罪（整体先于部分）；而且还会因具体案件中的无罪而为之（整体先于部分）。（265）

整体罪过的优先性不是经验的规定性，不是总和；因为数量永远都不会产生出整体规定性。（266）对于个体来说，罪过的整体性是通过罪过与个体和永恒福祉的关系的结合才出现的，哪怕这罪过是唯一的，哪怕它是所有罪过中最微不足道的。这也就是我们从“罪过意识是对个体与永恒福祉的关系的具有决定意义的表达”为开端的原因。一个没有与永恒福祉建立关系的人永远都不会认为自身在整体上或本质上有罪。最轻微的罪过，哪怕个体其时曾是天使，当它与永恒福祉的关系相结合之时就是充分的；因为“结合”产生出质的规定性。而且，所有在生存中的沉潜均由“结合”所构成。对于人类法庭来说，在比较的和相对的意义上，在记忆中去理解（而非在永恒的回忆中去理解），一桩罪过（从总体的角度上理解）根本不够，罪过的总和也不够。（267）不过这里的纠结点在于，把自己的生活置于比较的、相对的、外在的世界之中，让警察法庭、调解委员会、报纸、哥本哈根的权贵人物或者首都的乌合之众成为自身关系的最高法庭恰恰是非伦理的。（268）

我们从古代正统神学家的著作中会读到他们在捍卫永罚时做出的规定性——罪的大小要求着这种惩罚，而罪的大小反过来又由反上帝之罪决定。（269）这种观点的天真幼稚和外在性在于，表面上看有一个法庭、一个审理团、一个第三方在处理 and 裁决上帝与人之间的事务。一旦第三方谈论起本质上只关乎个体单独面对上帝的事务，这事就会带有某种天真幼稚和外在性。只有当个体本人把上帝观与罪过观相结合的时候，这种天真幼稚和外在性才会完全消失，不管这罪如今有多微小——噢，不，等一下，个体对此一无所知，因为这归根结底就是使人误入歧途的比较。当上帝的观念被包括进来之时，罪过的规定性就转变成为质的规定性。如果与作为标准的比较相结合的话，罪过就成为一种量；罪过直接面对绝对的质，它作为质是辩证性的。[102]

天真幼稚和比较性的罪过意识的标记在于，它没有把握生存的要求——结合起来。就思维而言，天真幼稚的表现就是它只能偶然性地思考，以这个或那个东西为契机，之后又涉及其他的东西；这种幼稚表示

在它其实不止有一种思想，而是有多种思想。就罪过意识而言，其幼稚表现在，比方说，今天他在这事、那事上有罪过，然后在接下来的八天之中他都是无辜的，但是到了第九天又出事了。比较性的罪过意识的标记在于，衡量标准在身外，并且当牧师在星期天采用了一种相当高的标准之时（但却没有采用永恒的标准），进行比较的人认为他所犯的罪过是可怕的。到了星期一，在认为自己与别人一样犯了错的情况下，他觉得这没那么糟糕，以此方式，外在因素决定性地做出了一种完全不同的解释，尽管变化多端，但它总是缺失了一点——永恒的本质规定性。

于是，关于罪过的本质意识就是最大可能地在生存中沉潜，这一点同时也是对于生存者与永恒福祉的关系的表达（那种天真幼稚的和比较性的罪过意识是在与自身、与可比较的事务建立关系），它通过错位来表达这种关系。^[103]即使罪过意识具有充分的决定性意义，但这种关系一直承载着一种错位，只是生存者无法抓住它而已，因为错位持续地作为对这种关系的表达而将自身置于二者之间。但是在另一方面，二者并没有彼此推开对方（永恒福祉和生存者）从而在严格的意义上制造断裂；相反，通过二者的结合，错位作为具有决定性意义的罪过意识重复着自身——在本质的意义上，而不是关于这桩或那桩罪过。

这也就是说，罪过意识在本质上仍然在内在性之内，它有别于罪的意识。^[104]在罪过意识中，同一个主体通过把罪过和与永恒福祉的关系相结合而在本质上成为有罪者，这种主体的同一性意味着，罪过并没有使主体成为其他的人——那是断裂的表现。但是，由对生存的悖谬性的突出所构成的断裂是不能介入到生存者与永恒的关系之中的，因为永恒无处不在地把生存者包括在内，因而错位就在内在性的范围之内。如果断裂要建构起来的话，则永恒自身必须自我规定为一种在时间之内的现世性，规定为历史，以之，生存者和在时间之中的永恒才能在二者之间拥有永恒。这就是悖谬（关于这一点可参考之前的第二部、第二章，以及下面的B）

在宗教领域中，肯定性以否定性为标记，与永恒福祉的关系以痛苦为标记（参§2）；如今，否定性的表达愈加强烈了：与永恒福祉的关系以罪过意识的整体性为标记。就作为标记的罪过意识而言，痛苦有可能被视为一种直接的关系（当然不是感性意义上的直接性——幸福以幸福为标记）。如果有人这样认为，则罪过意识就是一种疏远的关系。不过，更正确的说法是，痛苦是对疏远关系的直接回应；罪过意识是对疏

远关系的疏远的回应，不过请注意，它一直囿于内在性之中，尽管生存者总是被阻止在内在性之中或者在永恒的视角之下生活，生存者只能在一种被取消的可能性之中生活，不是说人们为了寻找抽象而取消了具相，而是通过在具相中的方式取消了抽象。

罪过意识是对与永恒福祉相关联的生存情致的具有决定性意义的表达。一旦人们将永恒福祉移开，罪过意识就会在本质上被舍弃，它或者停留在天真幼稚的规定性之中，与学童评价手册上的评语处于同一等级；或者，它成为市民气的自我辩护。因此，对罪过意识的决定性表达反过来也就成为了这种意识的本质性的持续存在，或者是对罪过的永恒回忆，因为它持续不断地和与永恒福祉的关系相结合。于是，这里所讨论的就不是那种天真幼稚——重新开始，重做个好孩子；但也不是在讨论什么“所有人都如此”的普遍的免罪。正如我说过，仅仅一桩罪过，若生存者以之与永恒福祉建立了关系，这个关系的生存者就会被永远监禁，因为人类法律只有在第三次犯罪时才会被判处终生监禁，而永恒则在第一次就判决了。（272）他永远被禁锢，被罪过套住，并且这束缚永不会解除，不像重轭不时会被卸掉的负重的牲口；不像偶尔会获得自由的日工；甚至在晚间，他在本质上都不得解脱。把这种对罪过的回忆称为锁链，说它永不会从被禁者身上解除，你只是描述了事情的一个方面；这是因为锁链只与被剥夺的自由的观念紧密相联，而对罪过的永恒回忆还是一个重担，它要在时间中被到处拖着走，这也就是我们宁可把这种对罪过的永恒回忆称为重轭、并且说被禁者永无解脱之日的原由。在决定性的意义上，他意识到自己发生了变化，但是同时他的主体同一性仍然存在，因为正是他本人通过把罪过和与永恒福祉的关系相结合才意识到了罪过。^[105]不过他仍然与永恒福祉相关联，而且罪过意识是一个高于痛苦的表现。在罪过意识所生的痛苦折磨中，罪过既是缓解性的，又是折磨人的，说它是缓解性的是因为它是对自由的表达，因为它有可能存在于伦理—宗教领域，在那里肯定性以否定性为标记，自由以罪过为标记，但又不像“自由以自由为标记”那种感性直接性的标记。

于是乎，事情在后退；作为罪人遭受痛苦折磨相比于作为无辜者遭受痛苦折磨是一个低级的表达，但它又是一个高级的表达，因为否定性以一种更高的肯定性为标记。一个只在无辜情况下受痛苦折磨的生存者，正因为如此并未与永恒福祉建立关系，除非该生存者自身即是悖谬，由此规定性我们进入了另一个领域。对于所有单纯的生存者来说，

如果他只在无辜的情况下受痛苦折磨（当然要在整体意义上理解，而不是说他在某个具体的事情上或者在很多事情上无辜），那么他就没有与永恒福祉建立关系，而且他通过抽象的生存忽略了罪过意识。这一点必须被坚持，以免不同领域之间彼此混淆，然后我们就突然滑向远远低于隐蔽内心性的宗教范畴之内。只有在悖谬性的宗教中，在基督宗教中，悖谬才是有效的，无辜而受痛苦折磨才是一个比有罪而受痛苦折磨更高的表达。为了给不同领域的整体性排序，我们用幽默来规定隐蔽内心性的宗教性的边界，并且用这种宗教性来规定基督宗教的边界。（273）基督宗教还以其范畴作为标记，凡是这范畴不在场或者被胡乱使用之处，基督宗教都不在场，除非人们认为，提到基督的名字、甚至妄称基督的名字就是基督教。（274）

对罪过意识的永恒回忆就是对罪过意识的具有决定意义的表达；但是，绝望在瞬间的最为强烈的表现并不是生存情致。以生存的、充满情致的方式与永恒福祉建立关系永远都不会只是偶尔使用强硬言辞，而是这种关系的持续存在，是持续不断地以之与万事万物相结合；所有生存的艺术都在于此，或许精于此道的人数不多。（275）在生命攸关的瞬间，一个人知道如何神圣地发誓；但是，当危险过去，这誓言很快就被完全遗忘，这是为什么？因为他不知道结合；当生命危险不是来自外部的时候，他就不会凭借自身之力将危险与其努力相结合。当大地因火山喷发而颤抖之时，或者当瘟疫席卷全国之时，就连最愚钝、最昏昏欲睡的人都会迅速而彻底地理解万事万物的不确定性！但是，当事情过去之后，他就不懂得去结合了，但是他正应该在这里去运用自身的力量；因为如果生存为他完成了结合，如果自然力的愤怒带着比星期日更胜一筹的雄辩为他宣讲，则他的理解几乎接近于自动发生，这的确是很容易的，结果这里的任务毋宁说就是借助先前对相同的东西的理解而去阻止绝望的发生。

在对罪过意识的永恒回忆之中，生存者与永恒福祉建立了关系，但是这种关系的建立不是说他现在在直接性的意义上更靠近永恒福祉；相反，如今他尽可能地远离之，但却又保持着这种关系。这里的辩证性表现为，在内在性中产生出了一种强化情致的抵抗力。在作为错位基础的关系之中，在作为辩证分离的基础的可感觉的内在性之中，他与永恒福祉捆绑在了一起，用所谓的最细的线，借助于不断走向毁灭的可能性；正因为如此，情致——如果它存在的话——才更强烈。

罪过意识具有决定性的意义，而且一桩罪过和与永恒福祉的关系的结合就足够了，没有任何东西像罪过那样自己播种。但是，具有决定性意义的是整体性的罪过；与之相比，十四次犯罪不过是小儿科，这也就是为什么天真幼稚总以数量计的原因。不过，当对新犯下的罪过的意识指向关于罪过的绝对意识的时候，对罪过的永恒回忆因此得以保留，以防生存者濒于遗忘的边缘。

如果有人说，无人能够坚守这种对罪过的永恒回忆，它必定导致疯狂或者死亡；那么，我要请人们留心这是何人在讲话，因为有限性的常识常常这样说话，以便宣讲免罪。这种演说很少失效，如果人们只是三三两两地聚在一起的话，因为我怀疑独处的人是否会用这类演说欺骗自己。但是，当人们聚在一起、并且听到其他人如此这般行事的时候，人们就不会那么尴尬了；而且，想要比别人强，这多不人道啊！这又是一个面具，因为一个单独与理想相处的人绝不会知道，自己比其他人更好还是更糟。于是乎，这种对罪过的永恒回忆能够导致疯狂或者死亡是可能的。一个人不可能靠面包和白水支撑很久，不过医生能够判断应该怎样为这个单一者做出安排，结果他虽不会像富人那样生活，但却能精确计算出饥饿的限度，让他恰好活着。正因为生存的情致不是瞬间的、而是持久的情致，在情致中确实受到鼓舞的、且没有因习俗而堕落从而四处寻求逃遁的生存者本人，要努力寻求坚守对罪过的永恒回忆所必需的最小限度的遗忘，因为他本人的确意识到了，瞬间是一个误解。但是，在这个辩证过程中不可能找到一种绝对的确定性，因此，尽管付出了所有的努力，他的罪过意识仍然在整体上被这样规定着——在与永恒福祉的关系中他永远都不敢说，为了坚持对罪过的回忆，他已经竭尽所能了。

作为整体规定性的罪过概念在本质上隶属于宗教领域。一旦感性事物介入其中，这个概念立刻就会变成如幸福与不幸那样的辩证性，由此一切被混为一谈。在感性意义上，罪过的辩证法是这样的：个体先是无辜的，然后罪过和无辜作为生活中变化着的规定性出现，个体时而在这事那事上有罪，时而无辜。如果具体的事件不存在，那么个体就不会有罪；在其他情况之下，现在被视为无辜的人会变得有罪。这种作为总和的支持与反对（即：不是在罪过的整体规定性之内的有罪和无辜的具体案例）是法庭关注的对象，小说家的兴趣点，城市闲谈的话题以及某些牧师的沉思对象。（276）感性诸范畴是很容易识别的，人们说话时尽可

以使用上帝的名字、义务、罪过等等，但所论却非伦理和宗教的意义。感性的根基存在于，个体最终在自身之内是非辩证性的。某君活了60岁，三次被判刑并且被置于警察的特殊监管之下；某君活了60岁，从未遭到指控，但是关于他的各种恶行的谣言四起；某君活了60岁，他是一个罕见的大好人——那又如何呢？我们知道了些什么呢？没有。相反，我们所得到的只是一个又一个人生如何成为闲谈话题的景况，如果生存者在自身之内缺乏内心性的话，而内心性才是所有整体规定性的诞生地和家园。

宗教演说在本质上与整体规定性打交道。人们可以使用一桩罪行，可以使用一个弱点，可以使用一种忽略，简言之，可以使用任何具体事件；但是，使宗教演说成为其所是的东西是，它从这个具体事件转向了整体规定性，其方式就是把具体事件和与永恒福祉的关系结合起来。宗教演说一直都在与整体规定性打交道，不是以学术的方式（那样的话具体事件将会被忽略），而是以生存的方式，因此它才会把单一者置于整体性之下，无论以何种方式，直接地或间接地，不是为了在其中消失，而是为了将其与整体性结合起来。如果宗教演说只在具体事件中展开，时而赞扬，时而谴责，给有些人“公开赞扬”，给另一些人不及格；那么，它就把自身与针对成年人的庆典式的毕业考试混为一谈，只不过没有点名而已。（277）如果宗教演说旨在呵斥那些逃过警察权力的犯罪行为从而对警察有所帮助的话，那么这里的关键再一次在于，假如宗教演说者不是借助整体规定性的力量去呵斥——这一点本身就是极其严肃的，结果它并不需要很多强烈的手势，那么尊敬的牧师就会把自己混同于警佐之流，其恰当的职责应该是拿着警棍四处走动，并且由市政府付给工资。在日常生活中，在人们的行动和社会交往中，有人在这件事上有罪，有人在那件事上有罪，事情就是这样。但是，一则宗教演说却是在与内心性打交道，在那里，整体规定性抓住了人心。整体规定性就是宗教，所有缺乏这一点的东西本质上都应被视为幻象，由此，甚至最大的罪犯在根本上也是无辜的，一个天性善良之人就是圣人。

回忆对于罪过的永远保存是对生存情致的表达，至上的表达，因而它甚至高于想要纠正罪过[106]的雄心勃勃的悔悟。这种对罪过的保存不能在外在世界当中表现出来，那样它将被有限化；因此，对罪过的保存隶属于隐蔽的内心性。这里跟其他地方一样，我所展开的内容不想故意侮辱任何人，不想通过说某君是宗教人士、通过揭露出他所掩盖的东西

的方式而故意侮辱他；不想通过否定某君是宗教人士的方式故意侮辱任何人，因为问题的纠结点恰恰在于这是隐蔽性的——没有任何人会觉察到任何东西。

现在，我将要简要涉及关于罪过以及相应的赎罪的观点，后者比隐蔽的内心性对罪过的永恒回忆要低级。（278）既然我在前面的章节中已有详细论述，这里我可以做简要处理；因为在前面章节中作为低级事物所显现出来的，在此必将再次显现。这里照例重视的只是范畴，因此我将举出那些尽管常常被称作“基督教的”、但若求诸范畴则并非如此的范畴。一位牧师，甚至是身着丝质法衣的牧师，一位上了官阶体系的、有头衔的受洗的基督徒拼凑了点东西，但他们却绝无可能把这点东西变成基督教，就像我们不会因为医生在处方单上写了点什么，就直接得出结论说那就是药——它的确可能是泔水。（279）基督教中没有任何不曾在世界上出现过的新东西^[107]，但是一切又都是新的。（280）现在，如果有人使用基督教的名称和基督的名字，但是其范畴（尽管术语是）却根本不是基督教的；那么，这是基督教吗？或者，假如有人（参第一部、第二章）指出，一个人不应拥有门徒，而另一个人则成为这个教导的追随者；那么，他们之间难道没有误解吗，尽管追随者对他所崇拜的东西以及他的占有方式——误解——做出了保证？基督教的标记是悖谬，绝对的悖谬。一旦所谓基督教的思辨活动取消了悖谬，并且将这个规定性转变为一个环节，则所有的领域都将混为一谈。

因此，任何关于罪过的看法都是低级的，如果它没有通过永恒回忆而把罪过和与永恒福祉的关系结合起来，但却通过记忆将之与某种低级的东西、某种相对的东西（他自身的或者其他人的偶然性）相结合，并且让遗忘步入罪过的个别细节之中。这一点使得生活变得简单轻松，一如孩子的生活，因为孩子拥有很多记忆（其方向是向外的），但却没有回忆，至多只有瞬间的内心性。究竟有多少人最终绝对地与精神的规定性相关联，这从来都是一个问题；这成为了一个问题，对此我不再多说什么了，因为我们每个人可能都会这样做，就隐蔽的内心性就是所隐蔽的东西而言。只有一点是确定的：这个问题跟能力、等级、奇思妙想、知识等等不是一回事。最卑微的人能够跟有天赋的人一样绝对地与精神的规定性相关联，因为天赋、知识、才能只是一个“什么”，而精神关系的绝对性对于一个人来说是一个“怎样”，不管此人是高大还是渺小。

任何关于罪过的看法都是低级的，如果它只想暂时把罪过与关于永

恒福祉的观念、与礼拜日结合起来，比方说吧，在新年早晨空腹参加晨祷，然后，在整个一周或者整个一年的时间里都自由自在。

所有的调和都是关于罪过的低级看法，因为调和持续不断地免除了与绝对的绝对关系，并且让这种关系在分数形式中被掏空，其意义如同说“一张百元钞票不过由很多一元所组成”。但是，绝对关系之为绝对正因其为自身而拥有自身，因其与绝对的关系，绝对关系是一个只能完整拥有、且不能用来交换的珍宝。调和使人免于在整体规定性中沉潜，并且使其外向地忙碌，外向地犯罪，外向地忍受惩罚的痛苦；这是因为调和的口号和赦免令就是，外在的就是内在的，内在的就是外在的，个体与绝对的绝对关系由此被清除了。

与关于罪过的低级看法相呼应的是这样的赎罪，它低于那种因为存在着永恒回忆、所以不接受任何赎罪的至上观念，尽管根本的内在性——辩证法即囿于其中——暗示着一种可能性。

有一种低级的赎罪就是小市民关于惩罚的概念。（283）这个概念与具体的罪过相呼应，因而它完全囿于整体规定性之外。

有一种低级的赎罪就是关于报应的感性的——一形而上的概念。（284）报应是外在的辩证性的，它是外在世界的后果或者自然的正义。感性是未敞开的内心性，因此存在的或者应该成为内心性的东西必须要在外部显现自身。就像在悲剧中，继往时代的主人公作为鬼魂向梦中人显现自身，观众必须看到鬼魂，尽管它显现的是梦中人的内心性。罪过意识也是如此：内心性变为外在事物。于是人们能够看到复仇女神，但恰恰是其可见性才使得内心性变得不那么可怕，恰恰是其可见性才为她们设立了一道界限——复仇女神是不敢进入神庙的。（285）不过，如果人们把罪过意识仅仅视为对一桩具体罪过的悔恨的话，那么这种掩盖就是最可怕的；因为没有人能看到悔恨，而悔恨会走过每家每户的门槛。（286）但是，复仇女神的可见性象征性地表现出了外在世界与内在世界之间的一致性，由此罪过意识被有限化了，赎罪存在于现世的惩罚之苦当中，和解存在于死亡当中，一切都将终结于由死亡带来的抚慰的可悲升华之中——现在一切都结束了，根本就没有永恒的罪过。

所有自我施行的自我惩罚都是低级的赎罪，不仅是因为自我惩罚是自我施行的，而且还因为，甚至最为雄心勃勃的自我惩罚也不过是用使内外一致的办法对罪过进行有限化；但它的优点是真诚地发现罪过，这罪过不仅在躲避警察、甚至还在躲避报应的关注。（287）前面所说的关

于中世纪修道院运动的话在这里依然有效：尊重中世纪的自我惩罚。它仍然是对伟大事业的幼稚但热情洋溢的尝试，那些无法投身于中世纪观念并且切实地把遗忘、轻率和“去拜访我的邻居吧”视为更真实的人，他们必定已然丧失了所有的想象力，而且凭借丰富的常识，他们差不多已变得完全愚蠢了。（288）如果中世纪的自我惩罚是谬误，那么它就是一种令人不安的和雄心勃勃的谬误。即便遗忘和轻率并不对那种错误的上帝观负责，即上帝会从一个人自我鞭笞的行为中感到满意；那么，让上帝不断地出局——假如我敢这样说的话——肯定是一种更可怕的谬误，并且还用没有人受到任何判决的想法来安慰自己，哪怕这人是俱乐部的舞会总监。（289）相反，中世纪是让上帝参与游戏的，如果我可以这么说的话；自然了，这些观念相当幼稚，但是上帝绝对地被包括在内。我们尝试着做一个思想试验。某君将其罪过与关于永恒福祉的观念组合起来，结果他恰恰由此在与自身、与罪过以及与上帝的关系上（与鲑鱼季时相对的奔波忙碌和无忧无虑相比，真理就存在于此）完全依靠他自己。想象一下他令人绝望的冥思苦想，看他能否灵机一动想到什么赎罪的东西；想象一下那种别出心裁的痛苦，看是否可能灵机一动地想到能与上帝重归于好的办法。如果做得到，就去笑话灵机一动想出自我惩罚的受痛苦折磨的人吧，如果人们假设——在试验中人们总是敢于这样假设的，他的意图和愿望的真诚性就在于，上帝会被所有这些痛苦折磨所打动并且缓和下来。毫无疑问这里存在着某种滑稽的东西，因为这种诠释把上帝变成了一个童话形象，一个哈罗夫尼斯，一个拥有三只马尾的帕沙，这类人物是会令人愉悦的。（290）但是，以下面的方式清除上帝岂不是更好？让他成为一个名义上的神，或者坐在天堂里的毫无影响力的书呆子，结果没有人会察觉到他，因为他所发挥的作用只会通过那些密集而庞大的中间原因才会触及到单一者，因此推开就成为一种不可察觉的接触。（291）把上帝骗进自然律和内在性的必然发展进程之中，这样来清除上帝岂不是更好吗？不然，对中世纪自我惩罚以及对位于基督教之外的东西的尊重可以与下面这一点形成类比，真理从来都存在于此，即：个体不是通过一代人或者国家或者世纪或者他所生活城市的关于人的市场定价来与理想建立关系的，可以说这些方式是在阻止个体与理想建立关系；个体就与理想建立关系，哪怕他的理解有误。如果一个女子认为自己的恋人生气了，为了与之重归于好，她有什么是不能灵机一动想出来的呢？即便她想出些可笑的东西，她胸中的爱情难道不会把

这可笑的东西神圣化吗？她身上所有的难道不是真理吗？她用理想化的方式、以充满爱意的原创观念与自己的爱情建立关系，因而不去寻求与飞短流长者为伴，后者能够告诉她，其他女子是如何摆布自己的恋人的？每一个对范畴有判断力的人都会轻易看到，第一个女子只是因一种更为纯粹的观念才显得滑稽，因而人们会同情地冲她微笑，以便帮助她达到更好的境界，但却一直尊重她的激情；相反，那个飞短流长的人，那个长舌妇，她总能通过第三方了解到些什么，但她在恋人的品质方面却无条件地滑稽可笑，这种对毫不相干的东西的探究是在情感方面浅尝辄止的标记，这比不忠更糟糕，证明她没有可忠于的东西。

在原创性方面误入歧途的宗教人士的情形也是如此。相比于从大街上、报纸上、俱乐部里获知人们如何对待上帝、其他的基督徒如何知道怎样对待上帝的宗教人士，原创性的激情为他投下一道仁慈的光芒。由于与国家的、社会的、教众的、社团的观念之间的纠缠，上帝不再能够抓住单一者了。（292）尽管上帝的义愤是巨大的，但是落在有罪者头上的惩罚却通过所有客观的权力机构来加以传递——以此方式，人们用最谦恭有礼的、最为人所熟知的哲学术语把上帝驱逐了出去。人们忙于获得一个越来越真实的上帝观，但是他们似乎忘记了那个根本原因：人应该畏惧神。（293）一个在客观的人群中的客观的宗教人士是不畏惧神的；从雷鸣声中他听不到神，因为这是自然规律，而他或许是对的；在诸种事件中他看不到神，因为那是原因与结果之间的内在必然性，他或许是对的。（294）但是，在面对上帝时孤独的内心性又当如何呢？好吧，这对于他来说太少了，他不了解这个，他忙着去实现客观性呢。

我们这个时代是否比其他时代更不道德，对此我不做决定。但是，如同退化的自我惩罚是中世纪独有的不道德，那种奇幻的——伦理的懦弱很容易就能成为我们这个时代的不道德，一种耽于感官享受的、软弱的对绝望的化解，个体如同在梦境中一般求索着关于上帝的观念，但却感觉不到任何可怕之处。相反，他会吹嘘那种优越感，他在思想的眩晕之中，以所谓非人格化的不确定性在不确定事物当中感觉到了上帝，与上帝奇幻地相遇，上帝的存在多少变得有些像海的女儿。（295）同样的情形很容易在个体与自身的关系之中重现，也就是说，伦理、责任、行动的力量以及由悔悟所滋生的勇气十足的产物都在绝妙的化解过程中蒸发了，个体在那里做着关于自身的形而上的梦，或者让整个存在梦到它本身，将其与希腊、罗马、中国、世界史、当今时代以及世纪混为一谈。

个体内在性地把握了自身发展的必然性，然后相应地以客观的方式在总体上让自己的“我”像尘埃一般腐烂，他忘记了，尽管死亡会把一个人的肉体变为尘土，并且与自然元素混合在一起，但是，活人的生活无限的内在性发展进程中霉烂仍是件可怕的事情。（296）那么，我们宁可犯罪，纯粹地犯罪：引诱女人，杀人，拦路抢劫，这些至少是可以悔悟的，上帝能够抓住一个这样的罪犯。但是，那种高高在上的优越感，它很难悔悟；它有种具有欺骗性的深沉的表象。那么，我们宁可嘲弄上帝，就像曾经在世上发生过的那样纯粹：人们总是倾心于那种想证明上帝存在的懦弱的重要意义。证明一个存在者的存在是最无耻的谋杀企图，因为这个尝试使此人变得荒谬可笑；但不幸的是，人们甚至没有感觉到这一点，他们郑重其事地将之视为一桩神圣的事业。人们怎么会生出证明一个人存在的念头呢，除非是因为人们允许大家忽视他；而现在，人们愈加疯狂了，他们就在那人鼻子尖底下证明其存在。通常而言，一位国王的存在或者显现是以其自身的征服和归降去表现的。如果有人以其至尊至上的显现来证明他的存在，情况会是怎样的呢？人们能够证明这一点吗？答案是否定的，人们会让他出丑，因为用归降的表现方式来证明他的显现，这一点依各国风俗而有极大的不同。因此，人们通过崇敬证明上帝的存在——而非通过证明。一位可怜的作家，他被后世研究者从遗忘的昏暗之中拽了出来，他定会因研究者成功地证明了他的存在而欣喜若狂；但是，一个无处不在的存在者却只会因思想者虔诚的笨拙而被带入荒谬可笑的困境之中。

但是，假如这一切发生了，或者在某个时代情况如此，这是如何发生的呢，除非人们忽略罪过意识？正如纸币可以成为人际之间的重要交换方式，但它本身却是一个奇幻的物件，假如流通货币最终是不存在的话。同样，那种比较的、墨守成规的、外在的、市民气的伦理观念在日常交易中是足够用的，但是，如果人们忘记了伦理的流通货币应该在个体的内心性之中——如果它非得在某个地方的话，假如整整一代人都会忘记这一点；那么，尽管人们断定（顺便说一句，启蒙和文化不能无条件地导致这一点）这一代人当中一个罪犯都没有，有的只是纯粹的良民，这一代人从本质上说在伦理层面上就是赤贫的，在本质上是破产的。在人际交往中，人们把所有的第三方都当作第三方加以评判是无可厚非的。但是，假如交际的圆熟技巧使得单一个体在内心性中面对上帝时也把自身当作第三方加以评判，也就是说，只是外在地评判；那么，

伦理性丧失了，内心性死亡了，关于上帝的思想变得言之无物，理想消失，因为内心性不曾反映理想的人根本无理想可言。就与群众的关系而言（也就是说，当单一者看着其他人的时候，但这一点落入循环之中，因为其他人当中的每一个反过来也是单一者），使用比较的标准是正常的。但是，假如对这种比较标准的使用占了上风，以致于个体在内心深处面对自身时也采用这种标准；那么，伦理就已经出局了，被丢弃的伦理很可能会恰如其分地在商业报刊的标题下找到自己的位置——平均价格和平均质量。

中世纪自我惩罚的可敬之处在于，个体对于自身运用了绝对的标准。如果对高于比较的、公民的、狭隘守旧的、宗教复兴主义派的、调节性的标准一无所知的话，人们就不该嘲笑中世纪。（297）每个人都认可，庸俗市民气是滑稽的。（298）但何谓庸俗市民气？一个身处大城市的人就不会成为庸俗市民吗？何以见得呢？庸俗市民气从来都存在于把相对的东西当成绝对的东西用于本质关系之上。很多人并未察觉到这一点，当使用一种显而易见的相对性的时候，所显示的就是他位于与滑稽的边界之上。庸俗市民观念与反讽观念相同。每个人，直到最卑微的人，都会涉足反讽。可是反讽真正开始之处，呈递减之势的相对的反讽者人群散开了，他们充满怨愤地反对真正的反讽者。在哥本哈根，人们嘲笑要当科尔城中最好的人的想法，可是，要当哥本哈根最好的人的想法同样可笑，因为伦理和伦理—宗教与比较没有丝毫关系。所有比较的标准，不管它是科尔城的、哥本哈根的、当今时代的或者是世纪的，当其想要成为绝对的时候，它就是庸俗市民气。（299）

但是，一旦个体以绝对的要求面对自身，与自我施行的惩罚的类比就会产生，尽管它们表现得不那么天真，尤其是在内心性的掩盖之下，自我惩罚的明显的外在表现被阻止了，这种外在表现很容易招来对个体自身的损害和他人的误解。所有的比较都是延滞性的，这也就是为什么平庸如此喜爱比较的原因，而且如果可能的话，平庸将以其可悲的友谊令每个人陷入比较，不管其俘虏是作为混迹于平庸之辈的杰出人士而成为被崇拜的对象，还是被与之同等的人群温柔地簇拥。所有人，哪怕是最为出众之士，在作为第三方与另一个人发生关系的时候，他采用的标准都没有在自身内通过与理想的沉默关系所应该并且能够采用的标准严格，不管是出于同情还是别的什么，这是完全正常的。于是乎，把自己的腐化怪罪他人是在胡说八道，他仅仅暴露出了自己曾经逃避过什么，

而现在又想回到什么事之上。他为何不去阻止这一点，又为何继续下去，而不是——如果可能的话——通过在沉默之中寻找在其内心深处的标准的途径来弥补所浪费的东西呢？可以肯定，一个人是能够要求自身付出艰巨努力的，这种努力是一个有着良好意图的友人不建议做的，如果友人对此事有所知的话。但是，谁都不要指责这位友人，让他指责自己以讨价还价的方式寻求安慰吧。每一个真正拿生命冒险的人都以沉默为标准；一位友人永远都不能、也不会提出那种建议，其理由恰恰在于，如果那个要拿生命冒险的人需要一个知心人跟他一起对此进行权衡考量的话，那么他就不适合这么做。可是，如果事情开始升温，并且要求做出最终的艰巨努力——这时，这人跳开了，他在知心人那里寻求安慰，并且获得了善意的建议：宽恕你自己。然后，时光逝去，渴求消逝了。如果此人日后被回忆所造访，他就会怪罪他人——这是他丧失了自我并且将理想与丢失的财物混为一谈的新证据。但是，沉默的人除自身外不怪罪任何人，他的努力也不会冲撞任何人；因为他的胜利的信念就是，每个人身上都有、且能够有、而且应该有对理想的共识，这种共识要求一切，它只从面对上帝的毁灭当中获得慰藉。就让任何想成为平庸的代言人的人哼哼叽叽地或者大声地抱怨吧。如果反抗公路抢劫者是允许的，那么，面对平庸的迫害奋起自卫同样是允许的，尤其是这还是令上帝愉快的自卫行为——这自卫就是沉默。在沉默与理想的关系中有着对一个人的判决，而那个作为第三方却胆敢这样评判他人的人就会有祸了。这个判决不能向更高的机构提请申诉，因为它就是绝对至上的。但是这里有一个出路，人们会获得一种不可名状的较为宽大的判决。如果此人日后回顾自己的人生，他会感到憎恶，并且会怪罪别人——这是此人的情况持续搁置在平庸领地的新证据。在沉默与理想的关系中存在着一种甚至能把最艰巨的努力转化为无意义之举的标准，把年复一年的持续努力转化为向前迈出的一小步的标准；但是，在闲谈中，人们可以不费吹灰之力就迈出一大步。当沮丧在一个人身上占据上风之时，当他发现崇高目标的残忍之时——他为之付出的全部努力化为虚无，当他无法忍受理想的道路与标准的不可跨越性之时；于是他寻求安慰并且找到了它，或许是在一个真诚地拥有良好意图的人身上找到的，此人做到了我们能够、并且会向第三方所要求的一切，他因此感激那人，直到他最终愚蠢地怪罪别人，因为他本人在平庸的轻松道路上毫无进展。在沉默与理想的和谐中缺少了一个词，不过它并不渴望之，因为这个词所描述的

东西根本不存在——它就是“借口”。在外界的喧嚣中，在邻里间窃窃私语的彼此赞同中，这个词成了词源并且有着无数的衍生词——让我们怀着对沉默的理想的敬意说出这话吧。一个这样活着的人当然是不会这样说的，因为他是沉默的。那么好吧，就让我说出来，因而我无需补充说，我不是冒充别人这么做。

于是，以绝对标准面对自身的人当然不可能生活在福气之中，如果他遵守诫命并且未获任何判决的话，如果他被宗教复兴主义派视为一个十分真诚的人的话——那么，他就是一个与众不同的人，如果他不会很快死去，不久他对于尘世就会变得过于完美了。相反，他会一再发现罪过，并且是在“罪过”的整体规定性之内发现罪过。但是，罪过要求惩罚，这是根植于人性之中的。于是，人们自然就会挖空心思地想出点东西，或许是桩艰巨的工作，甚至是辩证性的——它可能会造福他人，对有所需求者有好处，拒绝满足自己的一个愿望，凡此等等。这难道不可笑吗？我认为这一点既幼稚又美好。不过它确与自我惩罚形成类比，只是不管其意图有多美好，它都使罪过有限化了。在这种幼稚的希望和幼稚的愿望——一切都会好起来——当中，有着一种天真，与之相比，隐蔽内心性当中对罪过的永恒回忆就是可怕的严肃。是什么使得孩子活得如此轻松？就是常常被提到的“两清”，然后事情往往会重新开始。自我惩罚的天真幼稚之处在于，个体仍然虔诚地想象着，惩罚比对罪过的回忆更严重。不然，最严厉的惩罚恰恰是回忆。对于孩子来说惩罚是最严厉的，因为孩子无可回忆，于是孩子会这样想：假如我能够逃脱惩罚，我就会高兴和满意。但是何谓内心性？内心性就是回忆。那些相互比较的、没有独立人格的人，他们就像这座城市当中的绝大多数人一样，像盒子里的锡兵一样彼此相似，他们的缺乏思想性就表现在，他们所进行的比较缺乏了一种真正的比较中的第三要素。⁽³⁰⁰⁾成年人身上的天真的内心性表现为对自我的关注，其虚妄性则表现为一报还一报的想法。⁽³⁰¹⁾但是，永恒的回忆就是严肃，它恰恰不能与结婚、生子、患痛风、参加神学学位考试、当地方议会议员或者刽子手这些严肃之事混为一谈。

幽默作为隐蔽内心性之宗教感的边界，它把握的是罪过意识的整体性。于是乎，幽默家很少谈及具体哪一桩罪过，因为他把握的是罪的整体性；或者他偶然强调一桩具体的罪过，那是因为整体性就是这样间接地被表现的。通过把幼稚的东西反射在整体意识中，幽默感出现了。精

神在绝对关系中的培育与天真幼稚的结合产生了幽默。我们时常会碰到已成年的、定型的、“真诚的”人，尽管年纪不小，他们却像孩子般行事，甚至在40岁的时候仍然无可否认地被视为是有希望、有前途的孩子，假如人们通常能活到250岁的话。（302）但是，天真幼稚和粗鲁不恭与幽默天差地远。幽默家有天真幼稚的一面，但却不为之所控制，他不断地阻止着直接将之表现出来，幽默家只让它从一种绝对的教养中透射出来。因此，如果我们把一个以绝对方式培育的人和一个孩子并置，我们总会在双方身上发现幽默：孩子道出了幽默但并不知道，而幽默家则知道他所说的是什么。反之，相对的教养与孩子并置时则什么都发现不了，因为这种教养忽视了孩子及其愚蠢。

我想起了一个在特定情境下的问答，现在我要讲述出来。那是在一个大的社交群体中临时形成的较小团体。一位年轻太太受到了正在讨论的一桩不幸事件的鼓动，并非不合时宜地表达了她对生活的痛苦感受，说生活很少信守诺言：“唉，幸福的童年，或者更准确地说，孩子的幸福！”她沉默了，俯身面向一个天真地依偎着她的小孩，并且拍拍那孩子的脸颊。一位明显同情那位年轻太太的谈话者继续说道：“是啊，尤其是童年的幸福就是挨揍。”^[108]说完，他转身离去，和刚好经过此地的女主人攀谈起来。

正因为幽默中的玩笑存在于取消之中（取消的是早期的深刻性），它才自然地时常返诸童年。如果一个康德式的立于科学之巅的人物就上帝存在的证明说：好吧，我对此所知的还不如我父亲告诉我的多呢——这就是幽默，它实际上比整整一本关于这类证明的书说的还多，假如这书忘掉了证明的话。（304）但是，正因为幽默中一直存在着一种隐蔽的痛苦，所以那里还有同情。反讽中是没有同情的，反讽是坚定自信，因此反讽中的同情就是间接的感同身受，它不针对某个人，而是针对所有人都可能拥有的坚定自信的观念。于是乎人们常常在妇女身上发现幽默，但却从未发现反讽。任何这样的尝试对她来说都不合适，纯粹的女人天性将把反讽视为是一种残忍。

幽默整体性地反思罪过意识，因此它比一切衡量比较和拒绝都要真实。但是，深刻的东西在玩笑之中被取消了，就像之前对痛苦折磨的理解那样。幽默把握的是整体，但正当它要对之进行解说之时，幽默自身变得不耐烦起来，它召回了一切：“这定会变得过于冗长和深刻了，因此我召回一切，把钱还回去。”“我们都是有过罪过之人”，一个幽默家说。

(305)“我们跌倒无数次，摔成无数碎片，我们所有人都隶属于一种叫做‘人’的物种，布丰对此有过如此这般的描述……”(306)随后就会对“人”做出一个纯粹自然历史性的定义。这里，对立达到了至高点：一边是在永恒回忆中拥有整体性的罪过意识的个体，一边是一个动物门类中的一员。因此我们根本找不到可与个人的发展—变形相类比的东西，因为他经历了至上的东西——步入精神的绝对的规定性之中。在本质上，植物从种子开始会成为其所应发展的样子，动物亦然，但一个孩子却并非如此，这也就是为什么每一代人当中肯定有很多根本没有绝对地步入精神的规定性之中的原因。^[109]再者，幽默从个体向种类的摇摆是向感性规定性的倒退，幽默的深刻性绝对不在那里。单一者在面对上帝时，怀着整体性的罪过意识与永恒福祉相关联，这就是宗教感。幽默反映了这一点，但却又将之撤销。这也就是说，从宗教的角度出发，种类是一个比个体低级的范畴，将自身隐没于种类之中就是逃避。^[110]

幽默把对罪过的永恒回忆与万事万物结合起来，但它自身却没有在回忆之中与永恒福祉建立关系。现在，我们立于隐蔽内心性之侧。对罪过的永恒回忆不能在外在世界中表现出来，故二者是不一致的，因为外在世界的每一种表现都是对罪过的有限化。不过，隐蔽内心性对罪过的永恒回忆尚不是绝望；因为绝望从来都是无限、永恒和整体性在瞬间的不耐烦，而且所有的绝望都是一种坏脾气。永恒的回忆以与永恒福祉的关系为标记，它尽可能地远离直接性的标记，不过它足以阻止绝望的跳出。

幽默把整体性的罪过与人与人之间所有的相对性相结合，从而发现了滑稽。滑稽在于以整体性的罪过作为基础，它支撑着所有的滑稽。换言之，如果相对性的基础是本质性的无辜或者善的话，这并不滑稽可笑，因为人们在肯定的规定性之内进行或多或少的量化规定并不滑稽可笑。但是，如果相对性依靠整体性的罪过，相应的或多或少的量化就依靠比无还少的东西，这就是滑稽所发现的矛盾了。因为钱是有意义的，所有在富人和穷人之间的相对性就不算滑稽可笑；但如果用的是代币，那么相对性的存在就是滑稽可笑的。如果人们奔忙的原因是避免危险的可能，这种奔忙不可笑；但如果，比方说吧，奔忙发生在一艘正在沉没的船上，则这些奔忙之中就有滑稽可笑之处了，因为这里的矛盾在于，不管人们怎样行动，他们都无法逃离毁灭发生的地点。

隐蔽内心性也应该发现滑稽可笑的东西，不是因为宗教人士与其他

人不同，而是因为尽管他因承载对罪过的永恒回忆而不堪重负，他与所有其他人是一样的。宗教人士发现了滑稽可笑的东西，但是，当他在永恒回忆之中持续不断地与永恒福祉建立关系之时，这滑稽也就在不断消失。

这里提出的问题（参第二部、第四章）是一个生存问题，可以说它是情致的——辩证的。第一部分（A）处理的是情致——与永恒福祉的关系。现在我们要行进到辩证部分（B），它对问题具有决定意义。因为迄今为止我们所讨论的、今后为简便起见贯之以“宗教A”的名称的宗教，并非特指基督宗教。从另一方面说，辩证性只有当其与情致结合成为一种新的情致之时，它才具有决定性的意义。

人们通常是不会同时注意到二者的。宗教演说要表现的是情致，它划掉了辩证性；因此不管宗教演说拥有怎样良好的意图，它有时就是各种各样波澜起伏的情致的混合体——感性，伦理，宗教A和基督教，因此它有时是自相矛盾的。“可是，那里是有些令人愉悦的段落的”，尤其针对那些要据此行动和生存的人来说是令人愉悦的。辩证性以隐蔽地和反讽性地嘲弄那些动作手势和大词汇的方式进行报复，尤其是通过对宗教演说做出反讽性评判的方式——人们满可以去听它，但却不可能照着做。科学想接管辩证性，为此目的，科学将其引向一种抽象媒介之中，由此问题再次错失，因为此处涉及的是一个生存问题，真正的辩证难点将随着忽视了生存的抽象媒介对它的诠释而消失。如果那种波澜起伏的宗教演说为多情而敏感之人而在——他们会很快出汗，很快遗忘；那么，思辨性的诠释就为纯粹思想家而在。（308）但是，二者中任何一方都不为行动中的、且借助行动而生存的人们而在。

不过，情致与辩证性之间的区分需要做进一步的规定，因为宗教A绝不是非辩证的，但它也不是悖谬式的辩证的。宗教A是向内心沉潜的辩证法；它是与永恒福祉的关系，这关系不受某个东西制约，它只是辩证地向内心沉潜，因此它只受辩证性的内心沉潜的制约。相反，我们未来要称之为的宗教B、或者现在所称之为的悖谬性的宗教、或者那种把辩证性置于别处的宗教是有条件的，这些条件不是向内心沉潜的辩证性的深化集中，而是某个确定的东西，它将对永恒福祉做具体的规定（不过在宗教A中，对内心沉潜的具体规定是唯一的具體规定），不是具体规定为对永恒福祉的占有，但也不是把永恒福祉规定为思维的任务，而是悖谬性地推开并且产生新的情致。

在人们可能对辩证性的宗教B有所意识之前，宗教A必须首先出现在个体身上。只有当个体在生存情致最具决定意义的表现中与永恒福祉建立关系之时，人们才有可能意识到，位于第二位（第二位）的辩证性是

如何将他推向荒谬的情致当中的。(309)于是我们将会看到，一个没有情致的人想与基督教建立关系是多么地愚蠢；因为从根本上说，在仅仅有可能谈及身处对基督教有所意识的情境之前，人们首先就要在宗教A之中生存。但这类错误经常发生，人们自然而然地在感性的胡言乱语中利用耶稣、基督教、荒谬、悖谬，简言之，所有有关基督教的东西，就好像基督教是愚人求之不得的东西似的，因为它是不可思议的；就好像那个不可思议的规定性不是万事万物当中最难坚持的东西似的，如果人们要在其中生存的话——它是最难坚持的，尤其对于那些好使的脑袋瓜而言。(310)

宗教A可能存在于异教当中，而在基督教中，它可能存在于任何一个尚未以决定性的方式成为基督教徒的人身上，不管此人是否受洗。舒适地做一个便宜版本的基督教徒当然要轻松得多，而且跟最好的一样好——毕竟，他受过洗礼，得到了一本《圣经》和《赞美诗集》作为礼物。(311)难道他不是基督徒吗，一名路德宗的基督徒吗？可是这是当事人的事，我的意思是说，宗教A（我的生存即处于其边界之内）对于一个人来说非常地严苛，那里的任务就够沉重的了。(312)我的意图是要使成为一名基督教徒变得困难起来，但却并不比其所应是的更困难，不是说对蠢人难、对聪明人容易；而是在质的意义上变得困难，并且对每一个人而言在本质上同样困难。这是因为从本质上来说，放弃自己的理智和思想，用自己的灵魂牢牢抓住荒谬，这一点对于每个人来说是同样困难的，并且比较而言对于那些理智更发达的人来说最为困难，如果我们还记得，并不是每一个没有为基督教丧失理智的人都由此证明自己拥有理智。这就是我的意图，也就是说，做任何事都只是为了自身的试验者是可以拥有一个意图的。所有人——最智慧和最简单的，能够同样在质的意义上本质性地（比较是会引起误解的，当一个聪明人拿自己与一个头脑简单的人相比较、但却没有理解这一点的时候——同样的任务是针对所有人的，而非进行比较的双方）在其所能理解和不能理解的事物之间做出区分（自然了，这将是其至上努力的成果，是那种艰巨努力的浓缩，在苏格拉底和哈曼之间横亘着两千年——他们是这种区分的倡导者）；他们能够发现，有与其理智和思维相抵触的东西存在。(313)如果他拿自己的整个生命去赌这个荒谬，那么他的行动就是在荒谬的帮助之下，而如果他选择的荒谬被证明不是荒谬的话，他在本质上就被欺骗了。如果这个荒谬就是基督教，那么他就是有信仰的[111]基督教徒；

但是，如果他认为这并不是荒谬，则正因为如此，他也就不再有信仰的基督教徒了（不管他是否受洗，是否行坚信礼，是否拥有《圣经》和《赞美诗集》，甚至是那本期待中的新的《赞美诗集》），直到他重新把理解作为感官幻象和误解毁掉、并且与基督教的荒谬建立关系为止。换言之，如果宗教A不是作为悖谬性宗教的起点而介入，则宗教A就高于宗教B，因为那样的话，对悖谬、荒谬等的理解就没有在最严格的意义上（它既不能绝对地为智者、也不能绝对地为愚人所理解），而是以感性的方式和很多其他东西一起运用在奇妙的东西之中，奇妙归奇妙，但人们仍然能够把握。（³¹⁴）相应地，思辨思想必须（就其并不想取消所有的宗教感以便把我们一起带入纯粹存在的乐土而言）持这种观点，即宗教A高于宗教B，因为宗教A是内在性，可干嘛要称之为基督宗教呢？基督教不愿凑合着成为在人性整体规定性范围之内的一种进化，为上帝提供这样一种联系太渺小了；基督教甚至不愿成为信仰者的悖谬，然后，秘密地，逐步地，为信仰者提供理解，因为信仰的受难（把理智钉上十字架）不是瞬间的受难，而恰恰是持续的受难。（³¹⁵）

我们能够在基督教之外以宗教生存的方式来表现与某种永恒福祉（不朽，永生）的关系，这一点肯定发生过；因为关于宗教A 我们必须说，尽管它不曾出现在异教中，但它却可能出现在那里，因为它只以普遍人性为前提，而辩证性处于第二位的宗教则不可能出现在它自身之前，在它出现后也不能说它能出现在它不曾存在过的地方。基督教的特殊之处在于，其辩证性是第二位的，不过请注意，这个辩证性不是思维的任务（仿佛基督教是一种理论、而非生存沟通似的，参第二部、第二章；参第二部、第四章、第一节，§2），而是作为一种新的情致的动力与情致建立关系。在宗教A中，永恒福祉是一个特定的东西，其情致性在向内心沉潜的辩证法的作用下变成为辩证性；在宗教B中，辩证性成为第二位的，因为沟通指向生存的方向，它在内心沉潜的过程中充满情致。

与个体在生存中对生存情致（顺从—痛苦折磨—整体性的罪过意识）的表达相一致，他与永恒福祉的充满情致的关系也在同等程度上增加着。于是，当作为绝对目的的永恒福祉绝对地成为个体唯一的安慰之时；当个体沉浸于生存中，他与永恒福祉的关系被缩减到最小化之时，因为罪过意识是在推开，它必定持续不断地远离他；但那种最小化和那种可能性对他而言又绝对地大于一切——这时，辩证性的开端才是适宜

的。当个体处于这种状态之时，一种更高的情致就会产生。但是，人们关注基督教的准备工作不是通过读书或者考察世界史，而是通过沉浸于生存之中的方式。任何其他的预备性工作，正因为如此，必将以误解告终，因为基督教是对生存的沟通，它拒绝理解（参第二部、第二章）。理解何谓基督教并非难事，但要成为并且身为基督教徒则是困难的（参第二部、第四章、第一节，§2）。

按：如果建设性是所有宗教的一种本质性的修饰语的话，那么宗教A也有其建设性。凡是生存者在主体的内心性之中找到人神关系之处，皆有建设性，它隶属于主体性，但却因人们的客观化而遭放弃；虽然隶属于主体性，但它却跟爱情和恋爱一样任性随意，人们放弃它是因为变得客观化。整体性的罪过意识是宗教A当中最具建设性的因素。^[112]宗教A范围内的建设性就是内在性，是毁灭，个体在其中为了找到上帝而退居一旁，因为个体自身就是障碍。^[113]于是，这里的建设性恰如其分地以否定性为标记，以自我毁灭为标记，毁灭在自身内寻找人神关系，它痛苦地沉陷于人神关系之中，以人神关系为基础，因为只有当道路上所有的障碍被清除之后，上帝才是基础；而所有的有限性，尤其是在有限性中的个体，都在对上帝吹毛求疵。在感性的意义上，建设性的神圣栖居地在个体身外，个体要寻找那个地方；在伦理—宗教的领域，个体自身就是那个处所，如果个体毁灭了自身的话。

这就是宗教A领域内的建设性。如果人们对此不加留意，不注意让这种关于建设性的规定性介入，则一切都会再次混淆，因为人们在规定悖谬—建设性的时候，会把它混同为一种外在的感性关系。在宗教B中，建设性是在个体身外的东西，个体不是通过在自身内部寻找人神关系的方式寻找建设性，而是与某种在其身外的东西建立关系，以便寻找到建设性。这里的悖谬性存在于，这种表面上的感性关系，即个体与其身外的某种东西建立关系，应该成为绝对的人神关系。在内在性之中，上帝不是某个东西，而是一切，而且是无限的一切；上帝也不在个体身外，因为建设性恰恰在于，上帝就在个体身内。因此，悖谬—建设性就与在时间当中的、作为个体的人的神的规定性相呼应，因为只有如此，个体才会与其身外的某个东西建立关系。这一点不可思议，此乃悖谬。至于个体是否会由此点被推回去，这是另外一回事了——那是他个人的事。但是，如果悖谬不是以此方式被坚持的话，则宗教A就高于宗教B，整个基督教就会被推回到感性规定性之中，尽管基督教宣称，它所说的

悖谬是不可思议的，因而有别于相对的悖谬，后者至多很难被思考。

(316) 必须承认，思辨思想掌握了内在性，尽管它应该被理解为有别于黑格尔的纯粹思想，但是思辨思想不应自称为基督教的思想。这也就是我从未把宗教A称为基督教的思想或者基督宗教的原因之所在。

B辩证性

这就是《哲学片断》在本质上处理的内容；因此我必须不断提及它，而且我能够做到简明扼要。这里的难点在于坚持绝对悖谬的质的辩证法，并且反对感官幻象。能够、应该、并且愿意成为绝对悖谬、荒谬和不可思议者的关键是激情，以之人们坚持那个辩证的不可思议者的与众不同。因此，就某种可以理解的东西而言，如果听到关于它的不可思议性的迷信的、狂热的晦涩言谈是荒谬可笑的，而与之正相反的情况同样荒谬可笑：尝试着去理解本质上悖谬的东西，仿佛这才是任务，而非在质的意义上与之正相反——坚持“这是不可思议的”，否则理解也就是误解最终会使所有其他境界混为一谈。如果悖谬性宗教的演说对此未加留意，它就是在向一种合法的反讽性的诠释投降，不管它是以宗教复兴主义者的迷茫和精神性的迷醉向幔子后投以一瞥，解读晦涩的古北欧字母，眼睛瞄着解释，然后以歌唱般的音调布道，这音调是先知与奇妙事物之间超自然沟通的回响，因为绝对悖谬恰恰拒斥了所有的解释；还是说悖谬性宗教的演说谦卑地放弃了理解，但却又乐于承认，理解是某种更高的东西；还是说它做预备性的理解，然后才承认其不可理解性；还是把悖谬之不可理解性与其他东西并列，凡此等等。(317) 反讽要破解且公之于众的所有这一切的根源在于，人们没有重视领域之间的质的辩证法，即本质上可理解的不可思议者的可称道之处——也就是去理解它，与本质上不可思议者的可称道之处相去甚远。误解的根源在于，尽管人们使用基督的名字之类的东西，但却已经把基督教推回到感性之中（那是超正统派无意间非常成功地做到的事），在那里，不可思议者成为了相对的不可思议者（它是“相对的”，或者就其目前尚未被理解而言，或者就其需要一位有着鹰般的犀利目光的先知去理解它而言），它在时间当中寻求一种更高的解释。(318) 相反，基督教是对生存的沟通，它使“去生存”成为悖谬性的，因此只要生存着，基督教就是悖谬，唯有永恒才能做出解释。于是，人在时间中涉猎解释是不足称道的，也就是说，人们乐于幻想自己身处永恒之中；而这是因为，只要人们处于时间之中，质的辩证法就会控告所有这类尝试为不合法的涉猎。质的辩

证法总是在下命令：人们不要抽象地与无论何种至上之物轻浮嬉戏，然后做出浅尝辄止的举动；而要具体地把握住自己的本质性任务，并且本质性地将其表现出来。（319）

不过，有些东西进入不同的人的头脑要更难些，其中就包括对不可思议者的充满激情的规定性。或许演说的开端完全正确，但是，嘿，诱惑太强了，尊敬的牧师无法抵御那种幻想——短暂的领悟是某种更高的东西，于是喜剧开场了。（320）对于很多相对性的问题来说，人们常常把自己弄得很可笑——他们忙碌地指手画脚，以使用意味深长的暗示来做出解释。但是对于绝对的悖谬而言，那种迅速的一瞥，眯缝着的眼睛，宗教复兴派会众聆听时的静默，只有当宗教复兴派信徒接二连三地起身、并且以一种紧张的姿势迅速瞥一眼尊敬的牧师正快速扫视的东西的时候，只有当妇女摘下帽子以便捕捉先知的每一个字眼的时候，这静默才能被打破——所有因尊敬的牧师的短暂领悟而生的令人激动的悬念都太荒谬可笑了。（321）最为荒谬可笑的是，这种短暂的领悟竟要高于信仰的激情。如果它是有意义的，它毋宁只能作为软弱的信仰者身上的软弱而被忍受，这软弱没有力量充满激情地去强调那种不可思议性，因而不得不去做短暂的领悟，因为所有的短暂领悟都是不耐烦。通常而言，迅速一瞥和指手画脚的欲望只对那类才智有限的和荒诞不经的人才具有诱惑力。所有聪明和严肃之士都会努力识别哪个是哪个，如果哪个东西是能够、而且应该被理解的，那么他就不会浏览；或者，如果哪个东西不能、且不该被理解，他也不愿迅速地瞥一眼，或者在这种情况下，不愿去开玩笑。（322）这是因为，哪怕带有严肃的面部表情和扬起的眉毛，这种短暂的领悟也只不过是玩笑，尽管如是为之的克努特先生相信，这是彻头彻尾的严肃。（323）

所有的短暂领悟和与之相关的一切确实很少出现在我们的时代，不管其原因如何，它不折不扣地就是神圣的轻浮。一位基督教神职人员不知道如何谦卑地怀着艰难生存的激情，通过宣讲悖谬不能、且不该被理解的方式而控制自己和会众；他没有把任务设定为坚持这一点，并且忍受着把理智钉上十字架的事实。相反，他以思辨的方式理解了一切——这人是滑稽可笑的。但是，一个人越是强调不可思议者，却又以不透彻的理解而告终，他的轻浮就越具有破坏性，因为所有这一切都成为对他自身的恭维。当困难和不可思议性阻止了“精神性缺失者”时，他会机智地迅速向晦涩的演说瞥上一眼。（324）基督教是一种使生存成为悖谬的

生存沟通，它使生存变得前所未有的困难，并且永远不会置身于基督教之外；不过，基督教绝非通往无与伦比的机智的捷径。这种现象或许会在宗教复兴派的学徒当中出现——当他们在科学的、知识的和思想的崎岖之路上无法前进之时，他们就跳到一旁，绝对地复苏了，而且无与伦比地机智。那样的话，我们宁要思辨思想的误解，除了这一点，思辨思想当中有着丰富的可供学习和崇拜的东西，它们存在于那些把天才的力量与钢铁般的坚忍结合在一起的人们身上；我们宁要思辨思想的误解——它能解释一切。信仰把理智钉上十字架的情况跟很多伦理规定性相同。一个人放弃了虚荣——但他却想被崇拜，因为他这样做了。一个人声明为信仰放弃了理智——但他随后又获得了一种更高级的理智，在这种更高级的理智的支撑下，他像无与伦比的机智的先知那样坚持行动，凡此等等。不过，意欲从其宗教中获利或者获得显而易见的利益总是令人怀疑的。就因为个体在信仰中放弃理智，并且在违反理智的情况下去信仰，他不会把理智想得那么糟，或者突然间错误地在理智的整体范围内做出一种光彩夺目的区分；更高级的理智肯定仍然是理智。宗教复兴主义者的傲慢就在于此。但是，正如我们应该以尊重的态度对待一名基督教徒，以宽容的态度对待体弱多病之人——他们有时会在过渡时期添乱并且起干扰作用；同样，我们应该从容地将一个傲慢的宗教复兴主义者交给反讽去处理。如果说，中世纪堕落时期的修道院里的人从其生活中获得了好处——像圣人一样被尊重；那么，想靠宗教的帮助变得无与伦比的机智同样应受指责，并且还有点荒谬可笑。如果说，人们没有变得越来越谦卑，而是想凭借美德和虔诚直接地如神一般是一种可悲的错误的话；那么，着眼于某人超凡脱俗的聪明而如此就更加荒谬可笑了，因为美德和纯洁尽管与上帝的本性有着本质的关联，但是第二种规定性却使上帝本身变得像“比较中的第三要素”那样荒谬可笑。（325）一个真正地放弃了自己的理智、并且在违反理智的情况下去信仰的人，他会一直保持对那种能力的共鸣式的尊重，对这种能力的力量他只有通过令其反对他自己的方式才能更好地认识；他还会在每日的艰苦努力中使自己永葆信仰的激情，这激情不顾理智反对艰难前行，就好像推重物上山，而他在这种艰苦努力中将会被阻止在宗教的账户上耍弄聪明才干。傲慢的宗教复兴主义者身上的矛盾是：在他怀着与理智相反对的信仰步入内心性的最后避难所之后，他仍想走大街上，想无与伦比地机智。闹剧或义演在进行过程中同样荒谬可笑，不管他在看似有利可图之时去利用

世人的崇拜（一种新的出入出现了：一个拥有更高级理智的人想被世人崇拜，可世人毕竟只有低级的理智，因此世人的崇拜是无意义的），还是在世人不想崇拜他时去谴责并且冲着世人精神性的缺失而咆哮（一个奇怪的仪式，因为他本人确切地知道，世人只有低级的理智）；他抱怨自己被误解了，这自然是再正常不过的了，他的抱怨只不过是误解，它暴露出了此人与世俗世界之间的秘密联系。

误解持续地存在于那种幻觉之中，即悖谬之不可思议性应该与理智多少的差异有关，与人的聪明和愚笨有关。在本质上，悖谬与人有关，并且在质的意义上与每一个特定的人有关，不管此人理智的多少。因此，最明智的人是极乐于去相信的（与理智相对立），其充足的理智只会这样被阻止，即他拥有真正体验到了何谓在理智反对的情况下信仰的优势。前面提到过的苏格拉底的无知（参第二部、第二章）可以与信仰构成一种类比（但是，请时刻铭记，与整个悖谬性宗教相类比的东西根本不存在）。苏格拉底绝非蠢人，因为他不会与浏览轻浮嬉戏，他了解一些具体的东西；相反，他保持绝对的无知。但是在另一方面，苏格拉底从未生出这样的念头，即在他驳回了一般的人类知识之后，他想因某种更高级的理智而受人崇拜，或者想直接地和人们打交道，因为他在无知的状态下，已经本质性地销毁了与所有其他人的沟通。

宗教复兴主义者们常常忙于与不敬神的世界打交道，这世界嘲笑他们，在另一种意义上这也是他们自己希求的，为的是真正确保自己是宗教复兴主义者——既然他们被嘲弄了，他们反过来也就有了可以抱怨这世界不敬神的优势。但是，把世界对宗教复兴主义者的嘲笑当成世界亵渎神灵的证据从来都是可疑的，尤其是当宗教复兴主义者开始快速浏览的时候，其时他的确荒谬可笑。在我们这个非常宽容或者淡漠的时代，可以肯定的是，一个严格要求自己不去评判他人的真正的基督教徒能够获准安宁地生活并非完全不可能；不过当然了，他自身之内有一种殉道——在与理智相对立的情况下去信仰。但是，所有傲慢的事物，尤其当其自相矛盾之时，都是滑稽可笑的。让我们从较为轻松的生活情境中撷取几则例证，只是在应用时要时刻铭记那个绝对的差别，即与悖谬的宗教领域相类比的东西根本不存在，因此这里的应用只能理解为撤销。某君根据他对自身的了解、他的能力和所犯的错误等等，以独特的方式安排自己的生活，这生活于他既是最适合的，在一定程度上又是最愉快的。于是这种生活方式，尤其是相应的贯彻执行，一眼望去或许在很多

从不同视角出发对生活有不同看法的人看来，很可能是可笑的。如果此君是个傲慢之人，那么他独特的生活方式自然就会作为某种更高级的理智之类的东西被叫卖。相反，如果他是个严肃之人，他就会平心静气地倾听他人的看法，而且会让自己加入就此展开的对话，由此显示出，他本人其实能够洞悉很可能在第三方看来的滑稽——然后，他会心平气和地回家，根据对自身的彻底了解继续执行他已制定好的人生计划。对于一个真正的基督教徒来说，情况亦然，如果我们记得类比根本上并不存在的话。他完全能够拥有理智（的确，他必须拥有理智以便在与理智相反对的情况下去信仰），可以在所有其他方面运用理智，在与他人的交往中运用理智（这又是一个出入：如果他本人想运用更高的理智，但却是与不具备更高理智的人进行对话，因为对话表现的是普遍事物，一个拥有更高理智的人和一个普通人的关系意欲成为与使徒或者绝对的教师之间的关系，而不是凡人之间的关系）；他能很好地洞悉每一种反对意见，甚至能比其他他人更好地提出反对意见，因为在其他情况下，更高的理智会以一种可疑的方式成为对胡言乱语和谬论的含混不清的推进。从发展和强化自己的理智的艰巨任务上跳开是相当轻松的，然后，自己跳上一段高级华尔兹，并且用“这是一种更高级的理智”的评论为自己面临的所有指控辩解。^[114]结果，有信仰的基督徒同时拥有并且使用自己的理智，他们尊重普遍的人性，并不把那些尚未成为基督徒的原因归为缺乏理智；他们在与理智相反对的情况下信仰基督教，而且还在此使用自己的理智——为的是小心留意，他要与理智相反对的情况下信仰。因此，他不会在与理智相反对的情况下去相信谬论，对此有人或许会感到害怕，因为理智恰恰能够看透谬论并且阻止他去相信；相反，他使劲地运用理智，结果他因理智而意识到了不可思议者，并且在与理智相反对的情况下以信仰的方式与之建立了关联。——一个满腔热忱的伦理个体运用理智为的是发现能够让其避免做某些事的精明练达，因为我们通常所说的精明很少是高贵的。但是，即使是这种行为（它与信仰者形成某种类比，只不过要把这种运用理解为撤销）也很少被理解。当我们看到有人满腔热忱地牺牲自己，满腔热忱地选择了艰巨而非舒适的时候，是的，那是一种只以忘恩负义和损失为报偿的艰巨，而不是以崇拜和优势作为回报的舒适；很多人都会认为这是一种愚蠢，他们冲那人微笑，然后，或许走得很远了，突然善心大发，想去帮助那可怜的人，让他明白何为精明——尽管他只是在帮助那个可怜的单纯者向其顾问的灵魂投去

反讽的一瞥。这样的建议是一种误解，其根源既非缺乏理智，亦非缺乏热情。于是，那位满腔热忱的伦理家根本不会对那些反对意见或者嘲弄提出异议。早在这些事发生在他身上之前，他已经感觉到它们有可能在他身上发生，他准备比其他人更好地把他的努力诠释为滑稽，然后平心静气地选择去运用理智，弄明白用何种精明才能让他避免做出那些事。这个类比不是直接性的，因为对于这样一位伦理家来说，他之反对理智是没有痛苦的；他热情的行动只是关于无限性的理智，他斩断的只是那种精明的贫乏性。在他身上，断裂以及由断裂所滋生的痛苦是不存在的。而一个在信仰之中的信徒，也就是说，在与理智相反对的情况下去信仰^[115]，他郑重地对待信仰的奥秘，不与“理解”调情；相反他意识到，对短暂领悟的好奇是不忠，是对我们的任务的背叛。

论题的辩证性要求思想——激情——不是想要理解它，而是想要理解，与理智、思维、内在性的决裂意味着什么，为了随后扔掉内在性最后的立足点——位于背后的永恒，然后凭借荒谬在生存的极端处活着。
(326)

如前所述，这个辩证性是《哲学片断》着重处理的；我会简明扼要，在涉及那本书的时候，我将尽可能地试着对之进行更为清晰的总结。

§1 辩证的矛盾，即断裂：通过与在时间中的其他东西建立关系的方式，
而在时间中期待着永恒福祉

在这个矛盾中，生存以悖谬的方式被突出，此生与来世的区分则因生存被悖谬地突出而有了绝对的规定性，这是因为永恒自身成为了时间中的一个瞬间。（327）请大家时刻铭记，我并未承担对问题加以解说的任务，我只是提出问题。

对于任何一种生存沟通而言，对“此生和来世”的区分的诠释具有决定性意义。思辨思想把绝对（它表达的是矛盾原则）化解在纯粹存在之中；而这种化解反过来表明，思辨活动绝非生存沟通，就其意欲解释生存而言，思辨的可疑之处正在于此。宗教A不是思辨思想，但它仍是思辨性的，它通过反思生存的意义反思着那个区分；但是，即使罪过意识的决定性范畴仍然囿于内在性的范围之内。悖谬性的宗教通过悖谬地突出生存的方式对那个区分做了绝对的规定。换言之，因为永恒作为时间中的一个瞬间出现，在时间中的生存个体不需要与永恒建立关系，或者全神贯注于这种关系（这是宗教A）；而要在时间中与时间中的永恒建

立关系。结果，人神关系在时间之内，它与一切思维活动相对立，不管人们反思的是个体还是神。

从根本上说，对此生与来世的区分的理解就是对生存的理解，而差异在此再次聚集，如果我们注意到，基督教不是一种理论，而是一种生存沟通的话。思辨思想无视生存；对于它来说，“生存”成为了“已然生存”（过去），“生存”是永恒的纯粹存在中一个消失着的和被扬弃了的环节。作为抽象思想，思辨思想永远不会与生存同时共在，因此它不可能把生存作为生存加以把握，而只能在之后加以理解。正是这一点解释了思辨思想明智地远离伦理学的原因，解释了当其由此开始时显得荒谬可笑的原因。宗教A突出作为现实性的生存，虽然在内在性根基处的永恒仍然支撑着一切，但它却以这样的方式消失了——即肯定性以否定性为标记。对于思辨思想而言，生存已然消失，只有纯有；对于宗教A来说，只有生存的现实性，永恒一直为其所遮蔽，且以隐蔽的方式在场。（328）悖谬性的宗教绝对地使生存与永恒相对立；这是因为，永恒在一个确定的时间点中的出现恰恰表明，生存被永恒中隐蔽的内在性所抛弃。在宗教A中，永恒无处不在又无所存在，但是它为生存的现实性所遮蔽；在悖谬性的宗教中，永恒存在于某个确定的点上，而这正是与内在性的断裂。（329）

在第二部第二章中曾经说过，我们这个时代已经忘记了何谓生存，何谓内心性，这一点就是思辨思想误解基督教的原因。宗教感是生存的内心性，这一点完全正确，宗教感将会随着对这种规定性的深化而得到提升，悖谬性的宗教将成为最后一站。

所有的生存之见将根据个体辩证地向内心沉潜的程度分级。这里，我将以本书已经展开的内容为前提，我再次提醒诸位，思辨思想自然而然地出局了，因为它客观地、抽象地漠视生存主体的规定性，至多只与纯粹的人性打交道。而生存沟通在面对“知其一便知全体”中的“一”的时候，它理解的是另外的东西；在面对“认识你自己”中的“你自己”的时候，它理解的是另外的东西，由此，它理解的是真正的人，并且由此暗示出，生存沟通并没有忙于与那种张三李四之间的趣闻性的差异打交道。（330）——如果个体自身缺乏辩证性，并且辩证性在其身外，那么我们面对的就是感性的观点。如果个体辩证性地向自身、向自我主张内倾，结果最终的根据本身并不是辩证性的，因为位于根基处的自我被用于掌控并维护自身，那么我们面对的就是伦理的观点。如果个体被规定

为内倾地、辩证性地在面对上帝时自我毁灭，那么我们面对的就是宗教A。如果个体是悖谬的——辩证的，所有原初的内在性的残余均被毁灭，所有的比较被斩断，个体处于生存的极端处，那么我们面对的就是悖谬性的宗教。这种悖谬的内心性是一种最大的可能性，因为哪怕是最具辩证性的规定性，只要它在内在性之中，可以说它就是一种逃遁的可能性，跳开的可能性，退回背后的永恒之中的可能性，就好像一切并未开始似的。但是断裂使内心性成为最大的可能。[116]

反过来，不同的生存沟通将根据生存的观点分级。（思辨思想抽象而客观，它完全无视生存和内心性；因为基督教的确以悖谬的方式突出了生存，思辨思想是最有可能误解基督教的）。直接性，感性在生存中没有发现任何矛盾；生存是一回事，而矛盾是来自外部的另一回事。伦理发现了矛盾，但却囿于自我维护。宗教A把矛盾理解为自我毁灭中的痛苦折磨，它仍囿于内在性，但是，对生存的伦理性的强调阻止了生存者抽象地停留在内在性之中，或者通过停留在内在性之中的意愿而变得抽象化。悖谬性的宗教与内在性决裂，它使生存成为绝对的矛盾，不是囿于内在性之中，而是与内在性相对立。现世和永恒之间没有内在性的根本关联，因为永恒本身将在时间中降临并且建立起一种关联。

按：请把上述内容与《哲学片断》前两章中关于真理的传授、瞬间、作为教师的时间中的神的内容加以比较。（331）在感性的观点中，一方是教师，另一方是学生；然后，学生又去当教师，等等；简言之，这是相对的关系。从宗教的视角出发根本没有什么弟子，没有什么教师（参《哲学片断》“教师只是偶因”一节），每个个体在本质上永远平等，并且在本质上与永恒建立关联，人类的教师是一种消失着的转折点。在悖谬性的宗教中，教师就是时间中的神，弟子是新造的人（参《哲学片断》“神作为时间中的教师给予条件”一节）。（332）在悖谬性的宗教之内，宗教A对于人际关系是有效的。因此，如果一名基督教徒（在悖谬性地作为新造的人的意义上，他是上帝的弟子）在基督教内部成为了某某人的弟子，这会激起我们间接地怀疑，此人全部的基督教观很像感性的谬论。

这里一直着手处理的问题是：一个历史性的出发点如何可能，等等。（333）在宗教A中根本没有历史性的出发点。个体只有在时间中才会发现，他必须将自身设定为永恒的。于是，正因为如此，时间中的瞬间将被永恒吞噬。在时间中个体琢磨着，这是永恒的。这个矛盾只在内在

性之内。所不同在于，当历史性位于外部并且停留在外部之时，不是永恒的个体如今成为永恒的，结果，个体不是去反思他现在之所是，而是成为他曾经所不是，而且请注意，个体成为了拥有这样的辩证法的存在者——即一旦存在，就非如此不可，因为这是永恒的辩证法。——所有思想都无法企及的是：人可以成为永恒的，尽管人并非如此。

在宗教A中，生存，我的生存是我的永恒意识范围内的一个环节（请注意，这个环节存在着，而不是已经过去，因为后面的情况是被思辨思想抹去的），因此它是一种微不足道的东西，它阻止我成为无限地更高级的人。在宗教B中情况相反，尽管生存因悖谬地被突出而显得贫乏，但它又更高级，我只有在生存中才成为永恒的，结果从生存本身当中引出了一种无限地高于生存的规定性。

§2 辩证的矛盾：永恒福祉建基在与某种历史性的关联之上

对于思维来说有效的是，永恒高于所有的历史性，因为它是基础。因此，在内在性的宗教中，个体没有把他与永恒的关系建基于他在时间中的生存之上；相反，在内心沉潜的辩证法中，是个体与永恒的关系规定着，个体要依据这种关系改造自己的生存，通过改造表现这种关系。

跟在其他地方一样，思辨思想在此造成的混乱是，它迷失在纯有之中。不信神的和不道德的人生观视生存为虚无，为骗局。宗教A使生存尽可能地艰难（在悖谬性的宗教的领域之外），但却并未把与永恒福祉的关系建基于个体的生存之上，而是让这种关系成为改造生存的基础。从个体与永恒福祉的关系中引出的是“如何生存”而非相反，这也就是为什么在无限的意义总是出来得多、进去得少的原因。

不过，此处的辩证矛盾在本质上就是，历史是第二位的。换言之，所有历史性的学问和知识的关键在于，哪怕达到了最高限度，它也不过是近似值。把个体的永恒福祉建基于近似值之上就是矛盾之所在，这一点只有当人们在身内没有永恒的规定性之时才能做到（相应地，这是不可思议的，就跟人们竟会生出如此念头一样地不可思议；因此，神必须给出条件），这也就是为什么这一点再次与对生存的悖谬性强调紧密结合的原因。

就历史而言，所有的学问或所有的知识在最高限度上只是近似值，甚至个体关于自身的历史性的外在表现也是如此。其原因一方面在于，绝对地将自身认同为客观性是不可能的；另一方面则在于，一切历史，当其能够被认识之时，正因为如此，它都已然过去，并且拥有回忆的理

想性。在第二部、第三章中提出了这样的命题：个体自身的伦理现实性是唯一的现实性，但这种伦理现实性并非个体的历史性的外在表现。我绝对永远地知道我的意图，因为这就是对我身内的永恒性的一种表达，这就是我自己；但那种历史性的外在表现则在下一个瞬间就只能以接近法才能企及。（334）

历史学家试图企及最大可能的确定性，而且历史学家并未陷入任何矛盾之中，因为他没有陷入激情之中；他至多拥有研究者的客观激情，但却并未陷入主体性激情之中。作为研究者，他隶属于那种世代相传的巨大努力，尽可能地接近确定性对于他从来都具有客观的、科学的重要意义，但却没有主体性的意义。假如，打个比方，获得关于某个具体事件的绝对确定性突然间成为了一个研究者纯粹的个人荣耀——对于一名研究者来说这是一个缺陷；那么，他很可能会受到正义的报复，他会发现，所有的历史知识只不过是近似值。我们绝不轻视历史研究，我们只是在主体的极端的激情与某种历史事件相关联之时使矛盾得以开显，那种矛盾就是我们论题当中的辩证性矛盾，它所说的绝非不合法的激情，而是所有激情当中最为深沉的激情。——哲学家试图以思想贯穿历史的现实性，他以客观的方式从事此项工作，他越成功，历史的细节对于他就越不重要。矛盾再次不存在。

只有当主体在主体性激情的极致处（对永恒福祉的关切）要将这种激情建基于某种历史知识之上的时候——这种知识的最高限度的近似值，这时矛盾才会出现。研究者平静地生活着；他以客观和科学的方式所从事的事业对于他的主体性存在和生存没有丝毫影响。（335）假设某君不知以何种方式处于主体性的激情之中，但随后他的任务要他放弃这种激情，矛盾就会随之消失。但是，要求主体性激情最大可能地达到恨自己的父母的程度，然后，将之与一种最高限度不过是近似值的历史知识结合起来，这就是矛盾。（336）而且这个矛盾反过来又成为强调生存的悖谬性的新的表达方式，因为倘若生存者身上有任何内在性的残余，任何永恒的规定性的残留，这都是不可能完成的。生存者必须丢掉自身的连续性，必须变成另外一个人（不是在自身之内与自身有所不同），生存者通过从神手中接受条件而变成一个新造的人。这里的矛盾就在于：成为基督教徒始于创造的奇迹；这一点发生在每一个被造者身上；基督教宣讲的对象是那些在其看来必不存在的人们，因为正是奇迹才使他们存在；奇迹必须作为真实的或者作为与内在性和对立决裂的表达方

式而介入，这一点绝对地使信仰的激情成为悖谬性的，只要人们活在信仰之中，也就是说，这是终其一生的；因为信仰者的确一直把自己的永恒福祉建基于某种历史性之上。

一个在最大可能的激情之下为自己的永恒福祉而痛苦的人，他对曾经存在过的东西会有且应该有兴趣，他必定对最微不足道的细节都有兴趣，但是他所企及的仅仅是近似值，这样的人绝对地处于矛盾之中。假设基督教的历史性是真实的，那么，如果世界上所有的历史抄写员联手进行调查研究并且树立起确定性，所树立的也不可能超出近似值。因此，从历史的角度出发，没有任何反对意见提出，但是困难却在别处。当主体性激情要与某种历史性相结合的时候，困难就会产生，而我们的任务是不要放弃这种主体性激情。假如一位恋爱中的女子，她从未听到她已故恋人的亲口表白，但却转手获得了关于她的爱情的确定性——她的恋人是爱她的。就让证人和证人们是最可靠的人，让事情成为这个样子，即历史学家以及明察秋毫但疑心重重的辩护律师都说“这是确定的”，恋爱中的女子很快就会发现疑点；而我们也不会恭维那个没有这样做的恋人，因为客观性并不是恋人的荣誉之冠。假如某君想通过历史文件查找出他是否是合法的孩子的绝对确定性，他的全部激情都维系在个人荣誉之上，但实际情况却是，没有哪个法庭或者随便哪个法律权威机构能够最终裁决这桩他能够由之获得安宁的案子。那么我想知道，他是否能够找到与他的激情相匹配的确定性，即使明察秋毫的律师和客观论者感到满意的确定性已经找到？但是，那个恋爱中的女子和那个为其荣誉操心的人定会努力放弃那种激情，并在永恒之中寻求慰藉，永恒比合法的身世更幸福，永恒就是恋爱中的女子独享的幸福，不管她是否为人所爱。但是，对永恒福祉的关切却不容放弃，就其而言，他没有任何可以安慰自身的永恒的东西；但他仍要将自己的永恒福祉建基于某种历史性之上，我们关于它的知识在最高限度上是一种近似值。

按：请读者与散见于《哲学片断》第三、第四、第五章的内容相比较。（337）——关于基督教的客观观点要对下述错误和误导负责，也就是说，通过客观的方法获知何谓基督教（其方式如同研究者、有学识的人通过调查研究、知识和教导的途径而获知），人们会变成基督徒（将永福建立在与某种历史性的关联之上）。人们恰好忽略了困难，或者人们认定，圣经理论和教会理会在根本上认为，在一定意义上，我们所有人都是人们在一定意义上所称之为的基督教徒。（338）然后（因为在我

们成为基督教徒的时候，这并不必要），我们应该以客观的方法获知，基督教究竟是什么（很可能是为了停止身为基督教徒，我们成为基督教徒是那么容易，结果我们甚至都不需要知道何谓基督教；也就是说，为了停止身为基督教徒并且成为研究者）。这里的困难（请注意，在本质上对于任何一代人都是同等困难的；因此，今天还是1700年，成为基督教徒跟第一代人同等困难，跟基督教被引进一个国家时同等困难）在于从对永恒福祉的关切出发，以主体性的方式渴求历史的知识；没有至上的主体性激情的人就不是基督徒，因为诚如前面某处所说，一个客观的基督徒就是异教徒。

就宗教A而言，有效的一点是，世界长达六千年的历史无论真实与否，都对生存者的永恒福祉没有丝毫影响，因为他最终停靠在关于永恒的意识之上。

在客观的意义上，获知何谓基督教并不比获知何谓伊斯兰教以及任何其他的历史更难，除了说基督教不是单纯的历史之外。但是困难在于成为基督教徒，因为每个基督徒只有通过被钉在悖谬之上的方式才能成为基督教徒，即，把个人的永恒福祉建基于某种历史性之上。思辨的途径会把基督教转变成一种永恒的历史，把时间中的神转变成一种永恒的神的生成，凡此等等，它们不过是逃避手段和文字游戏。再说一遍：这里的困难是，我无法以这种方式知晓任何历史事件，（我当然能够在客观的意义上满足于知识），即我可以在主体的意义上把永恒福祉建基其上——不是别人的而是我自己的永恒福祉，也就是说，我能够对之进行思考。如果我做到了，我就与所有的思想决裂了，我也就不会想愚蠢地事后对之加以理解，因为如果我想理解的话，不管之前还是之后，我所能理解的都是——它是与所有思想相反对的。

§3 辩证的矛盾：这里所说的历史不是单纯的历史，而是从只有与自己的本性相反对时才能成为历史的东西当中演化而来，也就是借助荒谬产生的历史

历史性就是说，神，永恒，在一个确定的时间点作为一个单个的人出场。这个历史的特殊性质在于它并非单纯的历史，而是只有在与自己的本性相反对时才能成为的历史，这一点帮助思辨思想成为了快乐的幻象。这样一种历史，一种永恒的历史，如有人所说的，是很容易理解的，甚至永远地理解。（339）这要归功于那个顶点，它具有向后倒退的特性；因为永远地理解历史恰恰更为轻松，人们不会因其为误解而尴

尬。如果把永恒福祉基于某种历史之上是矛盾，那么这矛盾一定不能被取消，因为这里所说的历史是从矛盾中演化而来，如果我们要坚持这是历史的话。倘若这一点没有被坚持，则永恒必定不会变成历史。即使这一点没有被坚持，那个顶点仍然是荒谬可笑的，因为如果这顶点能够形成，它应该反向地为之。

一段永恒的历史是一个文字游戏，它把历史转变为神话，尽管人们在同一段落内与那种神话化的努力做着斗争。（340）人们没有注意到存在着双重的辩证矛盾：首先是把自己的永恒福祉基于与某种历史的关联之上，其次这段历史的构成是与一切思想相反对的；相反，他们忽略了第一个，削弱了第二个。根据可能性，一个人是永恒的，并且在时间中对之有所意识，这是内在性范围内的矛盾。只是，本性上的永恒在时间中显现，出生，成长，死亡，这是与所有思想的决裂。只是，如果永恒在时间中的生成是一种永恒的生成的话，则宗教B就会被清除，“所有的神学都是人类学”，基督教就从一种生存沟通转变为一种与教授们有关的别出心裁的形而上理论，而宗教A也被感性的——形而上的饰品装点起来，它们在范畴的意义上毫无用处。（341）

读者可以和《哲学片断》第四章和第五章的内容进行比较，那里强调的是悖谬性历史的独特的辩证法。因此，第一代弟子与第二代弟子之间的差别被取消了，因为我们所有人与悖谬和荒谬同样接近。请参考本书第二部之第二章。

按：这就是悖谬性的宗教，信仰的领域。它的一切都是可以相信的——与理智相反对。如果有谁想象自己理解了它，那么可以肯定的是，他就是在误解它。直接地进行理解的人（与理解“这是不可能被理解的”相反），他会把基督教混同于对某个具体的异教的类比（这种类比是对真实的现实性的欺骗）；或者混同于对所有在根本上可能的异教的虚幻类比（这些类比没有把上帝本质性的不可见性当作更高的辩证中间项，而是被感性直接性的标记所欺骗，参第二部第二章“附录”）。或者，他会把基督教混同于某种在人心产生的、也就是在人类的心中产生的东西，混同于由人的本性而生的理念，并且忘记了那个质的差别，这差别强调绝对不同的出发点——来自神的和来自人的出发点。他没有运用类比并以之规定悖谬（基督教之新不是直接性的新，恰恰因为这一点它才是悖谬的，参前述）；相反，他错误地在类比的帮助下取消了悖谬，这类比仍然是欺骗性的类比，因此对其运用就是取消类比，而非取

消悖谬。他会错误地把基督教理解为一种可能性，而忘记了在可能性的奇幻媒介之下，在幻觉或者在纯粹思维的奇幻媒介之下可能的东西（这是关于上帝的永恒生成的所有思辨性言论的基础，即情境转移到了可能性的媒介之中），在现实性的媒介之下必定会成为绝对的悖谬。他错误地忘记了，理解只在当可能性高于现实性的时候才有效，而这里情况恰恰相反，现实性是至上的，是悖谬；这是因为基督教作为计划和方案不难理解，其困难和悖谬之处在于，它是现实性的。于是，第二部第三章表明，信仰是一种完全独特的领域；感性和形而上悖谬性地强调现实性；伦理强调其他人的现实性，而非自己的。因此，就与悖谬性宗教的关系而言，宗教诗人就是一种可疑的规定性，因为从审美的角度出发，可能性高于现实性，而且诗性恰恰存在于奇幻性直觉的理想之中，这也就是为什么赞美诗并非罕见地在范畴的意义上不被视为是基督教的原因，尽管它们感人且天真无邪，因位于奇幻的边界线上的幻想色彩而富于诗意。从诗的范畴来看它们是可爱的：淡蓝色，叮咚鸣响的钟，它们远比有些自由思想家更好地提升了神话性，因为自由思想家宣称，基督教是神话。（342）天真的正统诗人厌恶这一切，他们取消了基督教的历史现实性——以奇幻的诗句。（343）理解了悖谬的人（在直接理解的意义上）会错误地忘记，他曾经在信仰的决定性的激情之下抓住的是绝对的悖谬（不是相对的悖谬，否则他所占有的就不是信仰），也就是说，绝对不会是他自己的思想，永远不会成为他的思想（在直接的意义），除非把信仰转变成幻觉。如果他这样做了，那么日后的某一天他会领悟出，他绝对地相信“那不是他自己的思想”是一种幻觉。相反，在信仰中，他能够很好地保持与绝对的悖谬性关系。只是在信仰的领域，认为他理解了悖谬（在直接的意义上的）瞬间永远都不能出现；因为如果这一瞬间出现了，整个信仰领域就会像误解一样出局。现实性，也就是说，某个具体的事情真地发生了，这是信仰的对象，绝非某个人或者人类自己的思想，因为那样的话，思想就是最高的可能性，而可能性作为理解恰恰就是使倒退出现的理解——信仰终结了。理解了悖谬的人会错误地忘记，基督教是绝对的悖谬（正如基督教之新是悖谬性的新），恰恰因为它把可能性（与异教的类比，永恒的神的生成）作为幻象摧毁，并且将之转变成现实性。这恰恰就是悖谬，不是陌生的东西，直接意义上非同寻常的东西（感性意义上），而是看似熟知的、却又绝对陌生的东西，正是它作为现实性把表面的显而易见变成欺骗。理解了悖谬

的人会忘记，通过理解（可能性）他返回到传统之中，并且丧失了基督教。在可能性的奇幻媒介之下，上帝能够与人在想象中完美融合，但在现实性当中与一个单一者融合正是悖谬之所在。

不过，通过倒退、做出评判、咆哮着捍卫基督教而使世人困惑不解并且向前超越，其时有人喧闹地、自以为是地使用错误的范畴，这比坚持严格的辩证法要容易得多，而且通常会有更好的报偿，如果我们把拥有追随者视为一种报偿（而非令人惊慌的“请注意”）、把满足时代的要求视为一种报偿的话（而非令人惊慌的“请注意”）。（344）

对B的补充

没有把辩证性置于别处的宗教，也就是宗教A，是个体自身对生存的情致性改造（而非通过与某种历史的关系，以信仰对生存进行的悖谬性改造），它面对纯粹的人，也就是说，我们必须设定，每个人在本质上分有这种福祉，并且最终会有福。宗教人士与尚未以宗教的方式改造自己的生存的人的差别就成了幽默的差别：当宗教人士把自己的整个一生都用于对那种与永恒福祉的关系有所意识的事业之上的时候，另一方却不关心此事（请注意，宗教人士是自我满足的、内倾的，他没有忙于应对那种无谓的抱怨，说其他人很容易就得到了他艰难地、以最大努力所追寻的东西），从永恒的视角出发观之，二者走得同样远。这里存在着一种共感式的幽默，其郑重之处在于，宗教人士没有受到与其他人进行比较的干扰。以此方式，在宗教A中一直存在着使生存返回到背后的永恒之中的可能性。

宗教B是孤立的，有分别的，斗争性的——只有在这种条件下我才能有福，当我把自身绝对地与之捆绑在一起的时候，我也就排斥了所有其他的人。这就是通常情致之下的特殊主义的动力。（345）每个基督徒身上都拥有宗教A的情致，然后才有这种分别的情致。这种分别使基督徒与被优待的幸运儿之间有了一定的相似性；而当一个基督徒自私地这样认为的时候，我们所面对的就是预定论令人绝望的傲慢了。（346）幸运儿本质上不可能同情那些没有或者不能获得青睐的其他人。因此，这个幸运儿或者一直不知道还有其他人存在，或者他本人因这种意识而苦恼。将自身的永恒福祉建基于某段历史之上，这使得基督徒的幸福以痛苦为标记，正如身为上帝的特选子民的宗教规定性与尽可能地成为幸运儿的规定性是悖谬地对立的，因为被选中的人不是不幸者，但也不是直接意义上所理解的幸运儿。（347）这一点非常地难于理解，结果除了被选中者之外，其他人都会为之绝望。于是，特选子民的观点是令人厌恶的，特选子民在感性的意义上想占据，比方说吧，使徒的位置。与一个历史条件相关联的福祉把所有在这个条件之外的人都排除在外，这些被排除的人们当中，有无数人并非因自身的罪过被排除，而是因偶然性——基督教尚未向他们宣讲。

被强化的情致被进一步规定如下：

（1）罪的意识。^[117]该意识是对生存的悖谬性改变的表达。罪是新的生存媒介。一般而言，生存只是意味着，个体通过已然生成而存

在、并且处于生成进程之中；而现在它则意味着，个体通过已然生成变成了罪人。一般而言，生存不是什么被进一步规定的谓语，而是所有那些被进一步规定的谓语的形式，人们并非通过生成而成为什么；现在，生成意味着成为罪人。在整体性的罪过意识当中，生存在内在性范围内尽其可能地维护自我，但是罪的意识却是一种断裂。通过生成，个体变成另一个人；或者说就在他即将生成的那一刻，他通过生成变成了另一个人，否则，罪的规定性就会被置于内在性范围内。个体并不永远是罪人。只有当通过出生而生成的以永恒为意向目标的存在者在出生时变成了一个罪人、或者说作为罪人而出生的时候；这时，生存以这样一种方式聚集在他身上，即每一个沿着回忆的道路退回到永恒之中的内在性的沟通方式都断裂了，谓语“罪人”通过生成首次立刻涌现，生存获得了一种压倒一切的悖谬性力量，结果生成使他变成另一个人。这是神步入时间其中的一个后果，神步入时间阻止了个体以后退的方式与永恒建立关系，因为他现在要向前，通过与时间中的神建立关系的方式而在时间当中成为永恒。

于是乎，个体无法依靠自身的力量获得罪的意识，但罪过意识是可以的。在罪过意识中，主体的自我认同被保留，罪过意识是在主体自身范围内主体所发生的变化。但是，罪的意识是主体本身的变化，这一点揭示出，在个体之外必定存在着一种力量，这力量向他昭示着，他通过生成已然变成了一个不同于以前的他的另一个人，他变成了罪人。这个力量就是在时间中的神。（请与《哲学片断》第一章中关于“瞬间”的部分相比较）。（348）

在罪的意识当中，个体意识到了自身与普遍的人之间的差别，后者只靠自身就能意识到，作为人类，生存意味着什么。既然与那个历史事件（神在时间之中）的关系在制约着罪的意识，罪的意识就不可能出现在那个历史事件尚未发生的全部时间之中。但是，因为信仰者在罪的意识当中还会对整个族类犯下的罪有所意识，第二种孤立就会涌现出来。信仰者会把罪的意识扩展至整个族群，他并不知道，整个族群是否会同时得救，因为单一者的得救的确取决于他是否被带入与那个历史事件的关系之中，正因为它是历史事件，它无法同时存在于任何地方，而是要花时间才能为人们所认识，而在这段时间中，一代又一代的人逝去了。在宗教A中，所有人身上都有同情，因为同情与永恒相关联，这种关系在本质上是所有人认为自己都能达到的；又因为永恒是遍在的，因此不

用花时间等待，或者不用因历史事件不允许同时出现在各个地方而派出使者；无数代人以其无罪状态对这种关系的存在保持无知。

符合这种规定性的生存就是被强化的情致，这既是因为罪的意识是不容思考的，亦是因为它是孤立的。换言之，罪根本不是为思想家而在的理论或学说，果若如此一切皆空；罪是生存的规定性，它恰恰不允许自己被思考。

（2）冒犯的可能性。或者那种自我折磨的冲突。在宗教A中，冒犯绝无可能出现。因为即使是最具决定意义的规定性都在内在性的范围之内。但是，要求信仰与理智相反对的悖谬会立刻使冒犯开显，不管这冒犯是在进一步规定之下的受痛苦折磨的冒犯，还是嘲弄悖谬为愚蠢的冒犯。拥有信仰的激情的人一旦失去了它，正因为如此，他犯罪了。

但是反过来，持续地拥有可能性就是被强化的情致，如果这可能性实现了，它就成为了一种深沉的堕落，就像信仰比所有内在性宗教更高一样深沉。

在我们这个时代，基督教已经有很高的自然化程度，它极其适应环境，结果人们想都没想过冒犯。好吧，这是完全正常的，因为人们不会因无聊小事而愤慨，这就是基督教正在变成的样子。否则，基督教肯定是唯一能够真正激起冒犯的力量，那条通往信仰的艰难之路的窄门就是冒犯，那种与信仰的开端的可怕对抗就是冒犯；如果成为基督徒进展顺利的话，那么，冒犯在每一代人身上所占的比例都应与第一代人相同。基督教是唯一能够真正激起冒犯的力量，因为那种对这事那事的歇斯底里的、多愁善感的突发性愤慨可以直接被拒绝并且解释为伦理严肃性的缺失，它卖弄风情地抱怨整个世界而不是它自身。对于信仰者而言，冒犯在开端处就出现了，冒犯的可能性就是生存中持续的畏惧与颤栗。

（3）因同情而滋生的痛楚。因为信仰者不会像宗教A中那样潜在地同情他人，而且他做不到同情每一个作为人的人，而只能在本质上同情基督教徒。一个人，他以全部灵魂的激情把永恒福祉建在一个条件之上，这个条件是与某个历史事件相关联的，他自然不会同时把这个条件视为恶作剧。这样的事只有现代独断论者才做得出来，这样的人很容易做到后者，因为他缺乏了与前者相适应的情致。对于信仰者来说关键的一点是，没有这个条件，就没有永福，对他来说有效的或者能够有效的是，他必须恨自己的父母。如果他把自己的永福与一个条件相关联，而这个条件他知道父母是不会接受的，那么，这不就跟恨自己的父母是一

回事吗？就与永恒福祉的关系而言，这难道不是对情致的可怕的强化吗？假设这位父亲或母亲或心上人已去世，但却不曾将其永福建基于这个条件之上！或者，假如他们还活着，但他却无法赢得他们！他会尽全力为他们做一切，以最大的热情去履行一个忠诚的儿子和忠诚的恋人的职责——在这种情况下，基督教不会下令去恨；但是，如果那个条件使他们分离，永远地分离，这不就是在恨他们吗？

这样的事情曾经在世界上发生过。如今这样的事不见了，因为我们理所当然地全都是基督徒。但是我知道，就因为我们所有人理所当然地都是基督教徒，我们所有人都变成了什么，基督教因此变成了什么样子？

注释：

（1）“彼岸”（Hiinsides）、“彼世”（hisset）、“来生”（hiinsides）的意思接近，只是第一个“彼岸”对应的是丹麦语的名词形式，另两个是副词。黑格尔在《逻辑学》（Wissenschaft der Logik）中强调“有限物”之为“此岸”，而“无限物”则有一个不应该、也不能达到的“彼岸”的固定规定，但他强调了“有限物”与“无限物”之间的相互规定。（参杨一之译黑格尔《逻辑学》上卷，第140—141页）克尔凯郭尔在这里的讨论接近黑格尔对灵魂不朽的看法。

（2）“世界持续不到复活节”是对丹麦语谚语at Verden ikke kan staaet til Paaske的直译。该谚语曾为喜剧大师贺伯格多次采用。

（3）“总而言之”原文为拉丁文summa summarum。

（4）“因争吵而精疲力尽的基督教术语”（trættede christelige Terminologie）中的trætte有两个意思：一是表示“争论”“争吵”，另一个意思是“疲惫”，翻译时做双关语处理。

（5）研究者无法查证，到底是哪位政客“期待着国家的破产”，但是在克尔凯郭尔的时代的确有政治家担忧国家会破产。

（6）“根据可能性”原文写为希腊文katà dynamin，此为亚里士多德的术语。

（7）“得体的风度”原文为法文bon ton。

（8）“名义上的”原为拉丁文de nomine。

（9）文中所说，过去成为一名基督教徒需要Kraft og Styrke（干劲和力量），而如今放弃成为一名基督教徒需要Mod og Energie（勇气和干劲），其中Kraft与Energie为近义词，意为“精力、干劲”，Kraft还有“活

力”的意思。英译本将上述词组统一译为courage and energy，但前者并无“勇气”的意思。

（10）对于假名作者克利马克斯来说，“作基督教徒”（Væren-Christen，英being-Christian）跟“成为基督教徒”（blive Christen，英become a Christian）是不同的，后者才是基督教国家当中所有自动成为的基督教徒必须面临的选择和任务。

（11）“再洗礼派”（Anabaptism）是新教改革运动中出现在德国和奥地利的一个极端派别，主张成人洗礼式，被谴责为异端，受到天主教会和新教的迫害。

（12）“那场可怕的风暴”指路德放弃法律学习而成为修道士的逸事。1505年7月2日，路德在距离埃尔弗（Erfurt）不远的路上步行，被突如其来的电闪雷鸣所惊吓，当时他不由自主地许愿要成为一名修士。于是，他不顾父亲和朋友的反对，于圣亚力修日（St.Alexius）即7月16日进入修道院。参《路德传奇——马丁·路德的生平和思想》，见《马丁·路德文选》，中国社会科学出版社2003年版，第473—474页。

克尔凯郭尔的记述根据的是C.F.G.Stang的《路德传记》（Martin Luther.Sein Leb-en und Wirken,Leipzig & Stuttgart,1835）。书中记载，路德受到击中他身旁的闪电的惊吓，决定成为修道士。后来他的朋友艾莱克斯在埃尔弗城中被人杀害。再以后，整件事情被混淆为一则传奇，说雷电击中了路德身旁的友人艾莱克斯。

（13）路德引文在本书中写为德文：Aber unsere spitzfindigen Sophisten sagen in diesen Sacramenten nichts von dem Glauben,sondern plappern nur fleißig von den wirklichen Kräften der Sacramente (det Objective),denn sie lernen immerdar,und kommen doch nimmer zu der Erkenntniß der Wahrheit.

路德原作的完整标题应为：Büchlein von der babylonischen Gefängniß der Kirche（1520）。格拉赫（Otto von Gerlach）是10卷本《路德文集》的出版人，全集首版于1840—1841年。“doch nimmer”在文集集中的实写为doch nimmermehr。括号为克尔凯郭尔所加。

（14）“审判的庄严肃穆”（Dommens høitidelige Alvor）指上帝正义的实施，在《新约》中多次出现，例如《马太福音》12：36—37中有言曰：“我又告诉你，凡人所说的闲话，当审判的日子，必要句句供出

来。因为要凭你的话定你为义；也要凭你的话定你有罪。”

(15) ①“自然化基督教”(naturalisere Christendommen)指为基督教赋予跟人的本性相一致的属性。马腾森在《从受洗问题看基督教的洗礼》一文中即持有此观点。

②“再生”指接受基督教洗礼所获得的新生。

(16) “《新约》位于观念领域”(i Forestillingens Sphære)很可能指黑格尔主义的宗教观，即宗教在直接性的观念领域，而哲学则把宗教的内容提升为概念性的知识。丹麦文Forestilling跟德文Vorstellung相似，有多重涵义，如“表象”、“概念”、“观念”。

(17) “调解委员会”(Forligelses-Commissionen)始建于1795年7月10日，进行法律和私人事务的调解。

(18) “塞博鲁斯”(Cerberus)是希腊神话当中看守地府大门的丑陋的多头怪物。

(19) 括号内原文为拉丁文：nomen dare alicui。

(20) “我们所有人理所当然都是基督教徒”(Men vi ere jo Alle Christne)这句话很可能出自登载在《神学月刊》(Theologisk Maanedsskrift)1828年第12期一篇考察北美学术研究、宗教和教会发展状况的文章，作者写为Ch.Siddons。

(21) “势均力敌”原文为德文ebenbürtig。黑格尔并未使用过该词。

(22) 爱利亚学派主张存在之外无物存在，因此也不存在运动；而赫拉克利特则认为万物都在进行持续不断的运动。黑格尔在《哲学史讲演录》第一卷当中并未提到对意见相反的双方进行直接调和，而是将其作为宏大的发展进程当中的相对环节。

(23) “工具性运用”原文为拉丁文usus instrumentalis。

(24) “莫尔人”(Molboer)指生活在靠近丹麦第二大城市奥尔胡斯(Aarhus)的莫尔半岛上的居民。19世纪初，他们作为蠢人成为丹麦谚语嘲弄的对象。这里的故事指《口渴的大树》(Det tørstige Træ)。

(25) “《哲学片断》中的问题”指出现在该书扉页上的问题：永恒意识能否拥有一个历史的出发点？这样的出发点如何能够超出历史的关切之外？一个人能否将永恒福祉建立在历史知识之上？

(26) “质的跳跃”(det kvalitative Spring)对立干“量

变”(kvantitativ foran dring)。

(27)“至多”原文为德文höchstens。

(28)在《大希庇阿斯》的结尾苏格拉底这样说：“至少是从我和你们俩的讨论中，希庇阿斯，我得到了一个益处，那就是更清楚地了解一句谚语：‘美是难的。’”参《柏拉图文艺对话集》，朱光潜译，人民文学出版社1997年版，第210页。

(29)“流利”原文为德文geläufigt，该词在本章中多次出现，不再一一注出；“风趣言辞”原文为法文Bonmot。

(30)“大法官”(Stor-Inqvisitor)指罗马天主教的裁判官，其职责在于探查、审问和惩罚异端。

(31)“比众人更可怜”语出《哥林多前书》15:19。保罗写道：“我们若靠基督只在今生有指望，就算比众人更可怜。”

(32)第一个“假设”原文为拉丁文posito，它自身已经包含了主语，这里为了跟紧随其后的丹麦语用法有所区别，故译为“假设”。

(33)“为了自身的永福忍受饥饿寒冷……”典出《哥林多后书》11:23—29，保罗讲述自己曾遭受的苦难，以说明自己不同于那些假使徒。保罗说：“你们是基督的仆人么？(我说句狂话)我更是。我比他们多受劳苦，多下监牢，受鞭打是过重的，冒死是屡次有的。被犹太人鞭打五次，每次四十减去一下；被棍打了三次；被石头打了一次；遇着船坏三次，一昼一夜在深海里；又屡次行远路。遭江河的危险、盗贼的危险、同族的危险、外邦人的危险、城里的危险、旷野的危险、海中的危险、假兄弟的危险。受劳碌，受困苦，多次不得睡；又饥又渴，多次不得食；受寒冷，赤身露体。除了这外面的事，还有为众教会挂心的事，天天压在我身上。有谁软弱，我不软弱呢？有谁跌倒，我不焦急呢？”

(34)在客厅摆放装饰好的圣诞树以庆祝圣诞节的习俗大约于1805年从德国传入丹麦，1820年后在丹麦广泛流行。通常人们把未包装的小礼物挂在圣诞树上。

(35)“糖果甜食”原文为法文bon-bon;“极好的”原文为法文tres bien。

(36)“在我修面的时候”改编自缪勒(Paul Martin Møller)的论文《论证明人类不朽的可能性》当中一段文学化的描写。文中一位务实的书店老板尤利乌斯，他利用跟自己的神学家朋友费尔南得会面的机会，要求对方用简洁的语言向他展示关于灵魂不朽的最佳证明。

(37) ①“单调乏味”原文为德文Einerlei。

②“天使是所有存在物当中最乏味的……”，此说查无出处。

(38) “没有第三条道路”原文为拉丁文tertium non datur。

(39) ①“犹太小贩”(Skakkejøde) 是一个带有明显贬低犹太人意味的词汇，可能出自海伯格的闹剧《撒罗门王和制帽商约扬》(Kong Salomon og Jørgen Hattemager)。

②“软弱的牧师”(Kjellingeprester) 本意指主要跟老年妇女打交道的牧师，引申为“软弱者”。

③“像愚拙的新娘那样嗜睡”典出《马太福音》25：1—13中“十个童女的比喻”。

④“热情的无定向的奔跑”语出《哥林多前书》9：26，保罗说：“我奔跑不像无定向的，我斗拳不像打空气的。”

(40) ①提尔斯(Louis Adolphe Thiers, 1797—1877) 是法国历史学家和朝中大臣，著有关于法国大革命史的著作。1845年至1862年，他出版了20卷的巨著《法国执政府统治时期和帝国的历史》(Historie du Consulat et de l' Empire)，对神化拿破仑起到了很大的作用。

②“一切取决于结果”不是提尔斯的原话，但提尔斯著作中常常使用“运气”、“幸运”这样的字眼，例如，他曾说过：“运气总在战争中扮演角色。”

(41) 此处所说的蜘蛛不明出处，可能源自某个童话故事。

(42) “天国里最小的”是对《马太福音》11：11中耶稣所说的话的戏仿。耶稣说：“我实在告诉你们：凡妇人所生的，没有一个兴起来大过施洗约翰的；然后，天国里最小的比他还大。”

(43) 拿破仑逸事的出处不明。

(44) 丹麦语谚语“当死亡掠过他的坟墓”(naar Døden gaaer over hans Grav) 表示一个人在没有外因的情况下突然感觉到的颤栗。

(45) 括号内“适度影响”原文为希腊文metriōs patheîn，语出塞克斯都·恩披里可。其意为“适度喜爱或影响”。

(46) “既……又……”对应于丹麦文Baade-Og，英文写为Both-And。

(47) “社交协会”在书中写为det Bestandige，是Det bestandige borgerlige Selskab的简称。该协会始建于1798年，旨在娱乐和推动交往，活动项目包括舞会、午餐会以及戏剧表演。

(48) ①1536年，新教在丹麦正式确立。三百年后的1836年，哥本哈根曾举行纪念宗教改革的盛大庆典。

②“焦虑的父亲”指居住在丹麦西兰岛北部城市 Helsingør 的商人克努·盖德 (Knud Gad) 1833年撰写的题为《我该把我儿子送到哪儿上学》的文章，批评当时的教育体制只有以教授文化而非技术课程为主的“文法学校”(den lærde skole) 和“普通学校”(almueskole)，他希望学校能更多教授实用课程。这篇文章在随后的两年中引发热议，最终海伯格在自己的两部剧作中均涉及这场争论。

(49) ①“世俗智慧”(verdslig Viisdom，德文写作Weltweisheit) 是启蒙哲学家沃尔夫(1679—1754)描述他的老师莱布尼兹哲学时的用语。

②“今生的应许”(Forjættelser i dette Liv) 语出《提摩太前书》4:8，保罗这样写道：“操练身体益处还少，惟独敬虔，凡事都有益处，因有今生和来生的应许。”

③“千禧年主义”(Chiliasme)，音译为“锡利亚主义”，因其又名 Millenarianism 更为直观易懂，故采用后一种名称。“千禧年主义”指一种基督教派的信仰，认为基督在末日审判之前会直接为王统治世界一千年，主要依据出自《哥林多前书》15:20—28，以及《启示录》20:1—6。该教派在18、19世纪欧洲大陆虔敬派信徒中有众多追随者。

(50) “掂着脚尖走路”(gaa paa Tærne) 是丹麦语谚语，意为“费劲”。

(51) “透视法”(det forkortede Perspektiv) 直译即“用透视方法缩小或缩短”，指绘画和摄影艺术中在二维平面上表现三维空间的方法，原有景物被缩小或缩短。

(52) “错误的”对应于丹麦文 gal，其意有“疯狂的”“错误的”等多种涵义。英译本中选择 lunatic 与之对应，但说一个人成为耽于感官享受的快乐主义者是“疯狂的”，或者没有选择快乐的美德之路是“疯狂的”，似解释不通。

(53) “这就是你喉咙里的谎言了，老爹”(saa er det Løgn i Jer Hals, Fatter) 语出贺伯格写于1731年的喜剧《亨利希和派尼尔》

(Henrich og Pernille) 第3幕、第7场，它是对谚语 det er løgn i jer hals 的改动，意为“你撒谎”。这里采用直译的方法以突出其形象感。

(54) “别过度”原文为拉丁文 ne quid nimis，英译为 nothing too

much。德尔斐神庙题辞的拉丁对应语出自罗马诗人泰伦特（Terrent）的喜剧《来自安德罗斯的女孩》（Andria）第1幕、第61节。

（55）“总和”原文为拉丁文Summa Summarum。

（56）“窄门说”出自《马太福音》7：13—14。耶稣说：“你们要进窄门，因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多；引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”

（57）①1841年，哥本哈根大学神学系教授克劳森（Henrik Nicolai Clausen, 1793—1877）在报纸上发表系列文章，呼吁成立一个旨在改善哥本哈根城市建设的委员会。同年，该委员会成立，由大学教授、艺术学院院长以及民众代表等组成。尽管委员会对哥本哈根的城市规划和建设提出了很多建议，但是它的工作基本上是无效的。委员会约于1845年解散。

②“教牧智慧”（Pastoral-Viisdom）指实践性的布道智慧。此种用法很可能是对Pastoral一词同时兼有“教牧的”“田园风光的”涵义的戏弄。

（58）“不被装订的书籍扉页”可能指所谓的“脏扉页”（smudstittelblad），即为保护扉页不被弄脏或弄坏的扉页，正式装订之前将被撤下。

（59）“强者”写为gewaltig Karl，其中gewaltig是德文，表示“强大的”、“强有力的”。

（60）“《圣经》中说，上帝对罪人的忍耐之心是不可理解的”在《圣经》中并无直接的对应，但是“忍耐之心”（Langmodighed）一词却多次出现，例如《马太福音》18：26—27（汉译为“慈心”），《罗马书》3：25（汉译为“忍耐的心”）。

（61）“绝对的尊敬（留意）”中括号内为拉丁文respicere，有“留意”“反观”的意思，而“尊敬-Respekt”即源于该拉丁词。

（62）“妄称上帝的名字”（tage Guds Navn forfængeligt）意为“褻读上帝的名字”，这是摩西十戒中的内容，参《出埃及记》20：7。

（63）在莱辛的论文《古代人怎样用绘画表现死亡》（Wie die Alten den Tod gebildet）（1769年）中有这样一幅画。



死亡天使（蚀版画）

（64）“有深渊限定”语出《路加福音》16：26。亚伯拉罕说：“不但这样，并且你我之间有深渊限定，以致人要从这边过到你们那边是不能的；要从那边过到我们这边也是不能的。”

（65）治疗牙疾的医术无从查考。

（66）①“永恒者、全知者、无所不在者”（den Evige, Alvidende, Allestedsnæværende）中的“永恒的”“全知的”和“无所不在的”是对上帝本质的描述。

②“一只麻雀掉在地上”典出《马太福音》10：29。耶稣说：“两个麻雀不是卖一分银子么？若是你们的父不在，一个也不能掉在地上。”

（67）《穆斯林圣徒故事》（Biblische Legenden der

Muselmänner) 是德国东方学学者古斯塔夫·魏尔 (Gustav Weil) 出版于1845年的著作，文中书名写为德文原标题。

(68) “医生提议修建疯人院”可能指一位名叫哈罗德·塞尔玛 (Harald Selmer) 的医生发表于1845年的关于精神病研究的著作。

(69) “焦虑致死” (ængste indtil Døden) 语出《马太福音》26:38, 耶稣同门徒在客西马尼, 他被悲伤和焦虑缠绕, 对门徒说: “我心里甚是忧伤, 几乎要死, 你们在这里等候, 和我一同警醒。” (Min Siel er bedrøvet indtil Døden; bliver her, og vaager med mig.)

(70) “另外一回事”原文为德文was anders。

(71) “收容所”在原文中用的是一个地名Vartou, 今写为Vartov, 原指哥本哈根Vartov Hospital, 该机构专门收容年老、贫穷以及生病的人。从1839年起直到去逝, 格伦德威 (N.F.S.Grundtvig) 担任该医院教堂的牧师, 因此这里也是格伦德威主义的大本营。在丹麦语中, et Vartov通常还指收容老年穷人的机构。

(72) “去戏院上当受骗”语出古希腊智者高尔几亚, 他提出在戏院里上当受骗的观众比不这样做的人更智慧。参见《普鲁塔克道德论文》中的《论雅典的荣耀》(De gloria Atheniensium) 一文。

(73) “新年祝福者” (Nytaarsgratulant) 指旧时每逢新年来临之际, 哥本哈根的警员及保安要到所管辖区域挨家挨户祝福新年, 为此得到一些钱作为其收入的一部分。人们曾经长年讨论是否应该给这些新年祝福者以固定收入。

(74) “骑士乔治斗龙的故事”指骑士圣乔治 (丹麦语写为Skt.Jørgen) 的传奇故事。他是Kappadokisk王子, 公元306年因其基督教信仰历经折磨, 后被册封为圣徒。他最伟大的英雄事迹是战胜了一条威胁要吃掉叙利亚国王女儿的龙 (龙在古代教会中是邪恶的象征)。

(75) “信仰胜过一切困难” (Troen seirer over alle Vanskeligheder) 语出《约翰壹书》5:4, 其中这样说: “因为凡从神生的就胜过世界; 使我们胜了世界的就是我们的信心。”

(76) “希望和爱” (Haab og Kjerlighed) 语出《哥林多前书》13:13, 保罗说: “如今常存的有信、有望、有爱; 这三样, 其中最大的是爱。”

(77) “中世纪在戏剧化方面的首次尝试”指所谓的“神秘

剧”(Mysterier, 英mystery plays), 兴起于中世纪中期(约1000—1300年)的戏剧形式之一(另一形式是兴起于12世纪的音乐剧), 演绎从创世到最后审判的基督教故事。参《欧洲中世纪简史》(英文影印版, 原标题为Medieval Europe: A Short History, by Judith M. Bennett & C. Warren Hollister), 北京大学出版社2009年版, 第289页。根据佛律格尔(C.F. Flögel)的《喜剧文学史》(Geschichte der komischen Litteratur), 所谓“神秘剧”指于14—16世纪兴起于英格兰的小型宗教和道德喜剧。克尔凯郭尔的笔记中曾引佛律格尔。

(78)“宗教复兴主义者不那么艺术的沙哑低音”(en Opvaks mod al Kunst haanske Ølbass)即指格伦德威。Opvakt的动词词义为“复活”“复兴”, 英译为revivalist, 此处亦译为“宗教复兴主义者”。根据克尔凯郭尔日记, 他称格伦德威为“denne ølnordiske Kæmpe”, 即“北欧斗士”, 而Ølbass和ølnordiske的词缀øl意为“啤酒”, 这是一种戏谑的说法。

(79)“甚至生存都被再现在纸上”指黑格尔《逻辑学》中的Die Existenz的章节, 贺麟先生将之译为“实存”。

(80)新教的告解是在静默中完成的。在克尔凯郭尔的时代, 牧师在布道结束后会四处巡视, 行按手礼谅解那些寻求告解的人, 随后这些参加晨祷的人就可以参加圣餐式了。

(81)“对反思的克服”指黑格尔哲学中, 反思作为扬弃了直接性的环节而出现。为了使反思不陷于“坏的无限性”, 反思必须被扬弃或上升到更高的统一性之中。

(82)针对形式逻辑中的同一律、矛盾律和排中律, 黑格尔从辩证逻辑的角度指出, 形式逻辑下的同一律是一种同语反复, 因为排斥一切差别的同一只是抽象的同一。真正的同一包含与自身的绝对差别, 辩证逻辑中的同一律是思维的最高规律。黑格尔在《小逻辑》中的“本质论”中指出:“真正的同一, 作为直接存在的理想性, 无论对于我们的宗教意识, 还是对于一切别的一般思想的意识, 是一个很高的范畴。我们可以说, 对于上帝的真正知识开始于我们知道他是同一——是绝对的同一的时候……再就同一作为自我意识来说, 也是这样, 它是区别人与自然, 特别是区别人与禽兽的关键, 后者即从未达到认识其自身为自我, 亦即从未达到认识其自身为自己与自己的纯粹统一的境界。”参黑格尔:《小逻辑》, 贺麟译, 商务印书馆1994年版, 第249页。

(83)①“蓝山”(de blaae Bjerger)是浪漫主义术语, 意为“遥远

的、不确定的、奇幻的”。

②“基线”(Grunden)指画家在绘画作品中利用透视法表现进深的线条。

(84)“出发点”原文为拉丁文terminus a quo,直译为“由此出发的边界”;“趋向”原文为拉丁文ad quem,即terminus ad quem,直译为“到达某处的边界”。

(85)“毁灭”(gaae til Grunde)是黑格尔《逻辑学》中的术语zugrunde gegangene的丹麦对应词,同时具有“被毁灭”和“返回根据或者本质而得以圆满”的双重含义。

(86)①“甘霖”是对丹麦语短语Mad for Mons的意译。Mons是猫的名字,短语直译为“猫食”,引伸意为“少而精的东西”。

②“容易接受、容易理解”是对丹麦语短语gaaer som Guds Ord i studenten的意译,英译本的直译法goes down as God's Word with the student,意思不够明确。

(87)“步兵”原文为Landsoldater,它其实有两个意思:一指1849年公民兵役制启动前从农民中招收的士兵,另一个意思就指步兵。英译rural militiamen取前一个意思,似不妥。

(88)①“界限”原文为拉丁文discrimen。

②“深渊”(et Svælg)的比喻出自《路加福音》16:26。财主死后在阴间受苦,他乞求亚伯拉罕派拉撒路用指尖蘸点水凉凉他的舌头,因为他在火焰里痛苦难耐。亚伯拉罕拒绝了他的请求,并且说:“.....在你我之间有深渊限定,以致人要从这边到你们那边是不能的;要从那边过到我们这边也是不能的。”

(89)“当下时刻”原文为拉丁文in praesenti。

(90)关于珍珠的寓言出自《马太福音》13:45—46。耶稣说:“天国又好像买卖人寻找好珠子,遇见一颗重价的珠子,就去变卖他一切所有的,买了颗珠子。”

(91)“币制改革”指1813年丹麦因卷入拿破仑战争而银行破产、继而组建国家银行后所实施的币制改革。

(92)“命运的宠儿”对应于丹麦语短语Lykkens Pamphilius,其中Pamphilius源于希腊词pámphilos(宠儿)。

(93)“才出虎穴,又入狼口”对应于丹麦语谚语af Dynen i Halmen,意为“每况愈下”。相应的英谚为out of the frying-pan into the

fire.

(94)“中间人”(Mellemmand)即“和解者”(forsoner),也就是耶稣基督。

(95)“愿望帽”(Ønskehat)出自童话故事,它能够使人隐身不见或者实现其愿望。

(96)“担子是轻省的”语出《马太福音》11:30。耶稣让劳苦担重担者到他那里得安息,“因为我的轭是容易的,我的担子是轻省的”。

(97)“从中尉变皇帝”指拿破仑。

(98)“不变者改变一切”指亚里士多德关于神的观念。

(99)这里的“理解”对应的是fatter,有“理解”“掌握”的意思;而“自我控制力”对应的是fatning,指自我控制自己的沉着、镇静的态度。这是克尔凯郭尔利用词语的同源性而做的文字游戏。

(100)①“成为宗教演说者只需通过三次考试”指哥本哈根大学神学系学生为谋求圣职必须通过的考试,包括希伯来语、实践神学以及毕业考试。其中,实践神学考试包括一次尝试性的布道演说。

②“使命感”和“职位”对应的是同一个丹麦语词Kald,它既有“使命感、神召”之意,也有因使命感而生的“职业”的意思在内。

(101)“得人”(fange efter Menneskene)语出《路加福音》5:10。耶稣在革尼撒勒湖边讲道完毕,上了渔夫西门的船,并且对他说:“不要怕,从今以后,你要得人了。”

(102)“走到深处”(naae ud paa Dybet)语出《路加福音》5:4。耶稣在西门的船上对他说:“把船开到水深之处,下网打鱼。”

(103)“神的家”(Guds Huus)指教会。在《提摩太前书》3:15,保罗有言曰:“.....这家就是永生神的教会,真理的柱石和根基。”

(104)“劳苦担重担的”语出《马太福音》11:28。耶稣说:“凡劳苦担重担的,可以到我这里来,我就使你们得安息。”

(105)拉芳苔涅(August Heinrich Julius Lafontaine,1758—1831)是德国多产作家,从18世纪末起,他作为感伤文学的代表性人物之一被广泛阅读,共出版小说100余部,很大一部分被译成丹麦语。

(106)“根本”原文为拉丁文prima;“混合物”原文为法文Melange。

(107)“优生”(udmærkede med Kryds og Slange)和“劣等生”(maadelig med Spørgsmaal)的说法是教育体系中对学生的评价等

级。

(108)“宗教是男人的癫狂”(Religieusitet en Mands Rasen)很可能出自《使徒行传》26:24—25。保罗在亚基帕王面前为自己申辩后,非斯都大声说:“保罗,你癫狂了吧!(du raser,Paulus!)你学问太大,反叫你癫狂了。”/保罗说:“非斯都大人,我不是癫狂,我说的乃是真实明白的话。”

(109)“悲剧中的闹剧部分”(Tragediens lavcomiske Partier)指插入悲剧中的喜剧场景,通常以评论人的方式出现,这种方法始自莎士比亚。

(110)“他人灵魂的探问者”原文为Sjælesørger,指牧师,这里根据语境将该词的两个涵义组合起来进行翻译。这个用法在本则脚注中多次出现,有讽刺意味。

(111)①“虚无飘渺的东西”原文为blaa Dunster,直译为“蓝色烟雾”,意为“幻想”。

②格伦德威(N.F.S.Grundtvig)在多篇文章中用了如“预言家”“先知”“无与伦比”以及“鹰般的犀利目光”(Falke-Blik)等字眼表示其世界历史的宏大视野。

(112)“王牌”借用牌戏术语。

(113)“临界线”原文为拉丁文confinium。

(114)“燕麦敷剂”(Grød-Omslag)指用热的或冷的燕麦粥敷在患处,以减轻痛苦。

(115)“神住在痛悔的人的心中”(Gud boer i sønderknuset Hjerte)语出《旧约·以赛亚书》57:15。耶和华说:“我住在至高至圣的所在,/也与心灵痛悔谦卑的人同居;/要使谦卑的人的灵苏醒,/也使痛悔人的心苏醒。”丹麦词sønderknuset有“心碎”“痛悔前非”“悔恨不已”的意思,英译为contrite。

(116)在《地址报》(Adresseavisen)上刊登很多用于慈善目的的捐款公告,所捐钱款一般由编辑负责管理,但有时也由牧师负责。

(117)“悬搁他的理智”(suspendere sin Forstand)英译为suspend his judgment。

(118)“我们出生在昨日,一无所知”几乎是对《约伯记》8:9不加引号的引用。原句为:“我们不过从昨日才有,一无所知,我们在世的日子好像影儿。”

(119) ①罗彻尔 (Heinrich Theodor Rötcher, 1803—1871) 是德国哲学教授和美学批判家, 他撰写过《塞德曼的生平和活动》(Seydelmann's Leben und Wirken)。本书在“致谢莱辛”一章中提及罗彻尔撰写的关于阿里斯托芬的著作。

②塞德曼 (Karl Seydelmann, 1795—1845) 是著名的德国演员。他在歌剧院被授予桂冠的事出现在塞德曼写给友人的信中, 此事发生于1835年5月26日。

(120) “村姑凯瑟琳”的故事出处不明。

(121) “考虑结果”原文为拉丁文 *respicere finem*。后面加引号的“结果”和“考虑”分别为拉丁文 *finis* 和 *respicere*, 其中 *respicere* 既有“回顾、回首”的意思, 还有比喻性的“重视、注视、审察”的意思。该短语是对伊索寓言中的名言的缩写: *Quidquid agis, prudenter agas, et respice finem* (无论做任何事, 都要审慎明智地去做, 并且考虑结果)。

(122) 这里的国王指克里斯汀八世 (Christian VIII, 1786—1848), 从1839年起任国王; 他的王后是卡罗琳·艾美丽 (Caroline Amalie, 1796—1881); 前任国王的王后指国王弗里德里克六世的遗孀玛丽·索菲·弗里德里克 (Marie Sophie Frederikke, 1767—1852), 她自国王1839年去世后孀居; 费尔迪南王子 (Frederik Ferdinand, 1792—1863) 是克里斯汀八世的继任者。

(123) ①“轰炸”很可能指1807年9月哥本哈根遭遇到的英国军队的轰炸。

②“犹太人从阳台摔下”可能指《使徒行传》20: 9中的故事。保罗在特罗亚讲道, “有一个少年人, 名叫犹推古, 坐在窗台上, 困倦沉睡。保罗讲了许多时, 少年人睡熟了, 就从三层楼上掉下去, 扶起他来, 已经死了”。但从经文中无法得知此人是否为犹太人。

(124) “最终”原文为德文 *Am Ende*。

(125) “即使有人给我十块钱”出自诗人欧伦施莱格尔 (Adam Oehlenschläger) 的歌唱剧《催眠饮品》(Sovedrikken), 该剧自1809年4月21日在哥本哈根“皇家剧院”首演以来, 至1843年4月21日共上演66场。剧本改编自德国作家布莱茨纳 (C.F. Bretznern) 的作品, 由怀斯 (C.E.F. Weyse) 谱曲。剧中, 外科医生布劳斯的女儿夏洛特堕入爱河, 她对父亲说, 如果他将她的爱情视为“命运之力”的话, 他就不应生气。布劳斯回答说: “我不愿成为命运, 即使有人给我十块钱。这个可怜

的魔鬼为所有发生在时间中的愚蠢伎俩承担罪责。”

(126)《自由者》(Den Frisindede)有11年发行历史,1845年每周出版三期,以谜语娱乐读者。谜底出现在下期,但实际上不曾公布猜中者名单。《魔弹射手》(Der Freischütz)是一份在德国汉堡出版的杂志,一周三期,常常出谜语,谜底出现在下期,常常伴有猜中者名单。“魔弹射手”是传说中百发百中的神射手。

(127)“内在性”(Immanentsen)指在人类的观念和经验的界限之内。

(128)“使徒们被鞭笞”典出《使徒行传》5:40—41。使徒们被抓到,挨了打,在告诫他们不可奉耶稣的名讲道之后被释放。“他们离开公会,心里欢喜,因被算是配为这名受辱。”

(129)“左撇子”(Scaevola)的典故出自利维(Livius,英Livy)所著的《罗马城市史》(Aburbe condita libri)第2卷、第12章。书记载,公元前500年,罗马青年盖依斯·穆修斯(Gaius Mucius)计划刺杀围困罗马城的埃特鲁斯坎斯(Etruscans)国王拉斯·波斯那

(Porsena)而失败,波斯那威胁说要把他活活烧死。盖依斯说:“你知道,对于那些尊崇不朽荣誉的人来说,他们多么不看重自己的肉体,所以看这!”说着,他把自己的右手放入火中烧,仿佛毫无知觉。盖依斯由此获得了Scaevola的昵称,意为“左撇子”。

(130)“宗教复兴主义者”和“思辨思想者”分别指“格伦德威主义者”和“黑格尔主义者”。

(131)这里的“应对”原文为tractere,“宗教内容的小册子”原文为Tractater,这显然是利用词形相似性构造的文字游戏。

(132)“肉中刺”典出《哥林多后书》12:7。保罗写道:“又恐怕因我所得的启示甚大就过于自高,所以有一根刺加在我肉体上,就是撒旦的差役攻击我,免得我过于自高。”克尔凯郭尔文中“肉中刺”写为en Pæl i Kiødet,这是自1550年宗教改革后的《圣经》用法。在1819年的新版《圣经》中,“肉中刺”写为en Torn i Kiødet。

(133)“第三层天”的典故出自《哥林多后书》12:2。保罗写道:“我认得一个在基督里的人,他前十四年被提到第三层天上去。或在身内,我不知道;或在身外,我也不知道;只有神知道。”尽管保罗看似谈论他人,但通常的理解是他在谈论自己。

(134)“至高无上的思想原则只能以否定的方式加以证明”的认识

出自德国逻辑学家灿德伦堡（F.A.Trendelenburg），可参本书第二册、第二章注（59）。

（135）①这里的“谦卑的信仰者，畏惧与颤栗中的信仰者”对应于 en Troende i Ydmyghed, i Frygt og Bæven，跟1819年丹麦文版《圣经》中《哥林多前书》2：3的用词是一致的：jeg var hos Eder med Ydmyghed, og med Frygt, og med megen Bæven。在英文版和中文版《圣经》中，都没有“谦卑”的意思，用的是weak“软弱”。此处根据丹麦文版直译出来。

②“无忧无虑的家伙”原文为Frisk-Fyr，有“无忧无虑”“精力充沛”等意，作为贬义时指那种健壮的、过于喧闹而开心的人。英译本用古词coxcomb与之对应，其意为“自命不凡的蠢家伙，尤其指过分注意衣着的人”，有些不明所以。

（136）“这一个和另一个有所差别”原文为拉丁文interest inter et inter。

（137）①“结婚与否都无关紧要”可能指《马太福音》22：30。撒都该人问耶稣，跟同一个妇人结婚的7个兄弟哪一个会复活，耶稣回答说：“当复活的时候，人也不娶，也不嫁，乃像天上的使者一样。”

②“无论犹太人还是希腊人，自由人还是奴隶”语出《哥林多前书》12：13。保罗写道：“我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。”在《加拉太书》3：28中有类似的话：“并不分犹太人、希利尼人；自主的、为奴的；或男或女；因为你们在基督耶稣里都成为一了。”

（138）括号内的“取消”原文为拉丁文revocare。

（139）“有所保留”原文为拉丁文cum grano salis，直译为“加一粒盐”，意为“谨慎对待或有所保留”。语出罗马政治家、作家老普利尼乌斯（Plinius, 23—79）在《自然史》（Historia naturalis）23卷、77章中所讲述的一种解毒药的配方。

（140）“法国诗学中的完整倾向”指在丹麦皇家剧院大获成功的一批法国剧作家，如 J. Ancelot, A. de Comberousse, C. Delavigne, G. Delavigne, P. F. P. Dumanoir, P. Dupont等，他们的作品属于闹剧类型的轻喜剧。这些剧作家当中，《非此即彼》上卷“初恋”中讨论过的斯克里布（A. E. Scribe）格外受重视。海伯格是这类喜剧的代言人，他认为其生活时代的戏剧类型就是喜剧。

(141) “苏格拉底的首个命题”可能指苏格拉底所说的，他唯一知道的就是他的无知。

(142) “内心冲突”(Anfægtelse)不是《新约》概念，它诞生于宗教改革时期，尤其受路德影响。“内心冲突”指示着个体在以信仰为前提的情况下所经历的艰巨的对于诱惑(Fristelse)的屈从，这种诱惑是怀疑对于信仰的确定性的冲击。但是，在战胜了这种可怕的诱惑之后，个体的信仰将得到强化。

(143) “古老的灵修书籍”原文为de gamle Opbyggelseskifter，英译为devotional books。这类作品自17世纪末开始至整个18世纪占据宗教文学的主导地位，在克尔凯郭尔的时代继续流传。这里很可能专指德国神学家约翰·阿恩特(Johan Arndt)的著作《基督教信仰四书》(Vier Bücher vom wahren Christenthum,1605—1610)，该书于1690年被译成丹麦语。该书经常与阿恩特的其他著作一起以《基督教信仰六书》为名出版。

(144) “鲁滨孙遇见星期五”指英国作家笛福的小说《鲁滨孙漂流记》(The Life and Strange, Surprising Adventures of Robinson Crusoe,1719)中的情节，该书于1744—1745年及1814年被译为丹麦语。书名汉译遵从徐霞村译法，该书收入“外国文学名著丛书”，人民文学出版社1982年。

(145) “根据可能性”原文写为希腊文katà dynamin。“上帝根本不存在”原文为han slet ikke var til。

(146) “鞭笞”(Flagellationer)是基督教隐士和修道士的一种宗教实践。13世纪的时候，这种自我折磨被视为是比教会圣事和仪式更为有效的赎罪手段。

(147) “以调和的方式任其发展”(lader medierende fem være lige)是对丹麦语谚语lade fem være lige的改写，意为“任其发展”“听任自然”。

(148) “信仰的胜利”(Troens Seier)可能是对《约翰一书》5:4的文字游戏。原书写道：“胜过世界的是谁呢？不是那信耶稣是神儿子的么？”(For alt, hvad der er født af Gud, overvinder verden; og den sejr, som har overvundet verden, er vor tro。)

(149) “出拳打空气”(fægter i Luften)意为“徒劳的抗争”，语出《哥林多前书》9:26。保罗说：“所以，我奔跑不像无定向的，我斗拳

不像打空气的。”

(150) “以谁的名义获胜”语出拉丁名言in hoc signo vinces (你将以此名义获胜)，语出君士坦丁大帝，据说是公元312年远征马克森提乌斯 (Maxentius) 时听到的来自上天的声音。

(151) “信仰的奥秘” (Troens Hemmelighed) 语出《提摩太前书》3 : 9, “要存清洁的良心，固守真道的奥秘”。

(152) “电击” (electrivere)、“电流” (galvanisk) 指意大利医生伽伐尼 (Luigi Galvani) 在1789年所做的科学实验。他研究死青蛙的神经时，发现蛙腿在金属物体上会抽搐，认为青蛙的肌肉带电，顺着金属可以形成电流。伽伐尼的朋友、意大利物理学家伏打 (Alessandro Volta) 通过实验得出了相反的结论。伏打认为，青蛙腿的抽搐完全是因为实验所用金属块产生的电流所致。最终，伏打的结论是正确的。不过，由伽伐尼的实验引申出了galvanic一词 (丹麦语galvanisk)，字面意为“由化学作用产生电流”，比喻意义上为“似被电击的抽搐和痉挛”；其动词形式 galvanize 还有“激发能量”的意思。

(153) “外行”的原文为Dilletant，该词有两个意思：“业余爱好者，外行” (英文对应词为amateur)；另一个是贬义的“肤浅的涉猎者” (英文词为dilettante)。英译本选择了后一个意思，译者认为“外行”与上下文意思更相符。

(154) ①“以抽象的方式”原文为拉丁文in abstracto。

②“轻松常常与良好的意图携手同行”出自丹麦语谚语vejen til helvede er brolagt med god forsætter，即“通往地狱之路是由良好的意图铺成的”。

(155) “时刻”原文为altid (英译为always)。

(156) “诙谐”原文为德文Witz。

(157) “正式地”原文为拉丁文 ex cathedra，字面意思为“在讲坛上” (fra lærestolen)，引申为“官方地”“正式地”。该短语指教皇在罗马教廷发布教宗训谕。克尔凯郭尔同时使用ex cathedra与fra Prædikestolen，有文字游戏的意味。

(158) “一身短打扮的劳工”原文为den Trøieklædte，指穿着破旧的农民。联想到20世纪初汉语写作中常用“穿长衫的”指代绅士阶层，而“短打扮”指代劳工阶层，故译为“短打扮的劳工”。英译本译为blue collar worker，即“蓝领工人”。

(159) “国王顾问”(Conferentsraad)专指在重要事务上为国王出谋划策的顾问；或者泛指高官。

(160) 教堂执事在星期天的任务就是根据人们的社会地位和职业为他们安排座位。

(161) “牧师从其升高了的立场说”是对原文fra sit ophøiede Standpunkt的直译(英译为from his elevated standpoint)。Standpunkt应该指“立场”、“观点”，此处一语双关，既指牧师布道所站的讲坛略高，同时也暗讽牧师自以为高出会众之上。

(162) “一切都是虚荣和徒劳”(Alt er Forfængelighed og Tant)语出《传道书》1:2。“传道者说：‘虚空的虚空！/虚空的虚空！/凡事都是虚空！’”

(163) “在具体的层面上”原文为拉丁文in concreto。

(164) “鹿苑”(Dyrehaven)是一座位于哥本哈根北部的皇家园林，在克尔凯郭尔的时代始向公众开放，成为当时哥本哈根市民休闲娱乐的地方。“鹿苑”当中有一处名为Bakken的林间空地，夏季会搭起帐篷、摆上桌子，有杂耍、杂技和小丑表演等市民喜闻乐见的娱乐活动。英译本除首次出现时以Deer Park与之对应外，后直接将其译为amusement park即“游乐场”。

(165) “鹿苑游园季”(Dyrehavs-Tiden)指鹿苑游乐场Bakken开放的季节，从每年6月24日的“圣汉斯日”(Skt.Hans Dag)开始，持续一个月。

(166) “有限性的伦理”(endelig Ethik)指其视域局限在日常生活中的相对目标的伦理学，它缺乏理想性；而“思辨的——伦理的观点”则指黑格尔的思辨哲学观。

(167) 哥本哈根城周围筑有防御土墙，人们进出城要经过四个城门；若坐船则需通过海关。西门(Vesterport)、东门(Østerport)和阿玛门(Amagerport)每晚要关闭数小时，其时人们只能付费后由北门(Nørreport)进出。每年鹿苑游园季中有六天时间里，所有城门整晚开放。

(168) “米克尔森牧师”(Pastor Mikkelsen)是虚构的名字。

(169) “虔诚的教士”原文为Gudsmand，指“虔诚者”“教士”，此处合并翻译。英译为the man of God。

(170) ①“教士代表大会”(Convent, 英convention)兴起于19世

纪初，尤其指始于1842年的“罗斯基尔教士代表大会”（Roskilde præstekonvent），以及始于1843年的“哥本哈根教士代表大会”（Kjøbenhavns geistlige Convent）。这些会议以当代教会事宜为议题，曾讨论是否需要编纂新的赞美诗集。

②“公民代表会议”（Borger-Repræsentanternes Møder），其政治内涵就是英译本所用的city council，即“市议会”。自1659年起，哥本哈根就拥有被称为“32人”的社区议会，成员由市政府任命，终身任职。1840年1月1日，“32人”议会被一个由36位公民代表所组成的议会所取代，这些人中间绝大多数都是自由主义者。他们每周在市政厅和法院碰面一次，会议的决议常常见诸《祖国报》（Fædrelandet）。

（171）丹麦教会自1798年起一直采用《教堂和家庭祝祷用福音派基督教赞美诗集》（Evangelisk-kristelig Psalmebog, til Brug ved Kirke og Huus-Andagt）。后来认为这本赞美诗集与时代不相称，故格伦德威（N.F.S.Grundtvig）于1837年出版了赞美诗集《丹麦教堂赞美诗》（Sang-Værk til den Danske Kirke）。1843年，主教明斯特（J.P.Mynster）试出版了对1798年赞美诗集的补充，但被同年组建的新一轮哥本哈根教士代表大会否决，后者要求编纂一本全新的赞美诗集。1844年，在罗斯基尔教士代表大会上提议组建一个编委会，负责编纂一部新的赞美诗集，五位编委会成员中包括克尔凯郭尔著作中经常提及的格伦德威和马腾森。新版赞美诗集最终于1855年首获批准。

（172）“要求”原文为fordre，“需要”为behøve。“表达自己的渴望”对应的是kræve sig，在口语中一般指小孩对其像饥渴之类的生理欲求的表达。

（173）在克尔凯郭尔生活的时代没有要求教士穿着新款法衣。

（174）①“一些私人性的会众团体和因教义被孤立的人们真的对新赞美诗集有迫切的需求”可能指在丹麦国教会范围内的独立的会众团体（如德伦格威主持的教堂）和自由会众团体，这些团体采用格伦德威创作的《丹麦教堂赞美诗》（Sang-Værk til den Danske Kirke）。

②“增音板”（Sangbund），英译为sounding-board，指装在讲台、舞台等上方增加音响洪亮效果的板或顶篷。

（175）教堂人数稀少是克尔凯郭尔时代饱受争议的话题。这里尤指明斯特（署名Kts）曾撰文说，首都的一些教堂人满为患，结果遭到德国神学家贝克（Andreas Frederik Beck, 1816—1861）匿名文章《拙劣

的谎言》的反驳。

(176) 关于人们不准时去教堂的描写未查明实证材料。

(177) “是什么毁了亚述帝国？是分裂，夫人”（Hvad var det der ødelagde det assyriske Rige? Splid, Madam）引自贺伯格喜剧《巫术或者虚惊一场》（Hexerie eller Blind Allarm）第4幕、第4场，引文与原句略有出处，原句为：Hvad ruinerede det Assyriske Monarchie? Splid, Madame！

(178) “闲暇”原文为拉丁文Otium。

(179) “鹿苑的滨水访客”原文为Kildehans，指到鹿苑中一处名为Kirsten Piils的喷泉做客的人。

(180) “领袖”原文为拉丁文Moderatores。除有“调解人、调停者、仲裁人”的意思，该词还有“领袖”“导师”的意思。英译本采用的是moderator一词。

(181) 在古希腊神话中，提坦（Titan）袭击奥林匹亚山上的诸神，被宙斯打败后关押在阿特拉斯山（Atlas）山下，阿特拉斯山被判将天穹扛在肩上。与此同时，巨人们也发生暴动，被诸神打败后被投到火山下，在那里不断发出喊叫。参尼什（P.E.A.Nitsch）《新神话词典》（Neues mythologisches Wörterbuch）。

(182) “公民性的一小城镇式的甜蜜外壳”是对原文 den statsborgerlig-kjøbstadsagtige Candisering的直译，英译本为bourgeois-citified sugar coating，但译者认为，bourgeois的主要汉语对应词“资产阶级”“资本家”因其特定历史语境内涵而与克尔凯郭尔的原意不符，故依丹麦文将之译为“公民性的”。

(183) “贼窝”（Røverkule）语出《马太福音》21：12—13。“耶稣进了神的殿，赶出殿里一切作买卖的人，推倒兑换银钱之人的桌子和卖鸽子之人的凳子，对他们说：经上记着说‘我的殿必称为祷告的殿’，你们倒使他成为‘贼窝子’。”

(184) “顺便”原文为法文en passant。

(185) “绝对性并非直接地就是有限性存在者的要素”（Absolutheden er ikke lige-fremt et endeligt Væsens Element），Væsen作为Being或being的对应词，故译为“有限性存在者”，英译本是a finite existence。

(186) “脆弱的器皿”（det skrøbelige Kar）的用法很可能出自

《哥林多后书》4：7中的“瓦器”（lerkar; jar of clay）。保罗写道：“我们有这宝贝放在瓦器里，要显明这莫大的能力是出于神，不是出于我们。”

（187）①“看见神的面就是死亡”语出《出埃及记》33：20，耶和華对摩西说：“你不能看见我的面，因为人见我的面不能存活。”

②“异教徒所说的人神关系是疯狂的预兆”很可能指柏拉图《斐多篇》里对“神圣的疯狂”概念的不同表现形式的展开（244a—245b;256b—d;265b），其中有在神灵感召之下的预言术、宗教的迷狂、诗的迷狂即诗的灵感、爱情的迷狂。参《柏拉图文艺对话录》，朱光潜译，人民文学出版社1997年版，第117—125页。

（188）“与此同时”原文为Imedens，这是对副词所做的名词化处理（加双引号以示区别）。作为副词，imedens有“一直”“同时”的意思。

（189）“睡眠是纯洁的娱乐”（sove, det er en uskyldig Tidsfordriv）出自丹麦语谚语Den, som sover, synder ikke，即“睡觉的人不犯罪”。

（190）“提示”原文为拉丁文Memento，它出自短语memento mori，意为“想着死亡”“记住你是要死的”。

（191）“杂货店店员”（Kræmmersvend）中表示“杂货”“零碎东西”的词Kram还有“无意义的”“无价值的”意思。

（192）“远非如此”原文为拉丁文Absit。

（193）“在闰年中才被识别”意思是每四年显现一次，此语可能暗指当时对天文学的热情。

（194）“这病不于死”语出《约翰福音》11：4。耶稣听说拉撒路病了，就说：“这病不至于死，乃是为神的荣耀，叫神的儿子因此得荣耀。”

（195）“许愿时要小心谨慎”语出《传道书》4：5：“你许愿不还，不如不许。”

（196）①“从心怀二意者净化了的心”（det fra Tvesindethed luttrede Hjertes）语出《雅各书》4：8：“有罪的人哪！要洁净你们的手；心怀二意的人哪！要清洁你们的心。”

②“平起平坐的交往”原文为Klinken，直译为“碰杯”。英译本译为hobnob，意为“过从甚密”。

（197）“客座会员”原文为reisende Medlem，指当时的社交团体，

如本书中提到过的“社交协会”(Det beständige borgerlige Selskab)、“友谊协会”(Det Venskabelige Selskab)，它们在城外吸收普通的会员作为“客座会员”，偶而参加像冬季大型舞会之类的活动。

(198)“流利的”原文为德文geläufig;“偏狭的小城观念”原文为en kjøbstadsagtig Forestilling，英译为a market-town idea，似过于拘泥于字面，该词对应于a provincial idea更佳。

(199)“天神与凡间女子的恋爱”可能指希腊神话中的宙斯背着妻子赫拉与凡间女子所行的风流韵事。

(200)“焦心”“焦虑”原文为ængestes，该词既有使惊恐、又有使焦虑的意思，英译为alarmed。

(201)“在上帝面前沉默”可能暗指《传道书》5：2：“你在神面前/不可冒失开口，/也不可心急发言；/因为神在天上，/你在地下，/所以你的言语要寡少。”

(202)“在突出的意义上”原文为拉丁文sensu eminenti。

(203)“有教养的人士”(de Dannede)及其“超越”(Gaaenvidere)指丹麦的黑格尔主义者的主张。海伯格于1833年发表一篇有影响的文章《论哲学对于当今时代的意义》(Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid)，文中把“有教养的人士”分为两种：一种能够体察时代的要求，一种则不能。文章指出，当今时代的宗教在大多数情况下只关乎没有教养的人。明斯特则以Kts为笔名撰文，为教会做辩护。19世纪40年代，丹麦年轻一代受黑格尔影响的神学家攻击教会与有教养的人士无关，而明斯特则一直为教会做辩护。

(204)“当幽默是其伪装的时候”指《人生道路诸阶段》中《致读者》一节，“沉默的兄弟”即该书假名作者Frater Taciturnus。但实际上“沉默的兄弟”并未使用“幽默”一词，而只用了“伪装”。

(205)①“信仰即直接性”的说法参本书第二部、第二册、第三章注(93)。

②“幽默”在本书第二部、第二册、“附录：当代丹麦文学之努力一瞥”中得到充分的讨论，尤其是注(55)和(104)。

(206)“变得公开透明”的观点出自《非此即彼》下卷威廉法官的信《感性与伦理在人格修养中的平衡》。

(207)“在严格的字面意义上”原文为拉丁文stricte sic dictus。

(208)《人生道路诸阶段》中《致读者》一文中即提到三种生存

境界之说。

(209) “沉默的约翰尼斯” (Johannes de silentio) 是克尔凯郭尔假名著作《畏惧与颤栗》的假名作者。

(210) “沉默的兄弟” (Frater Taciturnus) 是克尔凯郭尔假名著作《人生道路诸阶段》中的日记体文稿《有罪？无罪》的作者。

(211) “结合起来” (sætte dem sammen) 在逻辑意义上指二者同时进行。

(212) 克尔凯郭尔借假名作者之口评论自己的学位论文《论反讽概念》 (Om Be-grebet Ironi)。克尔凯郭尔视苏格拉底的立场为反讽，即无限的、绝对的否定性，它排除了所有肯定性的伦理学。

(213) “泥炭工”原文为Tørvegnidere，其中Tørve意为“泥炭”“泥煤”，gnide意为“行驶十分缓慢”。因此该词既表示“泥炭工” (Tørvebønder，英peatman)，亦是对驾驶极其缓慢的车夫的带贬义的称呼，这也就解释了为什么皇室马车夫与之同处一室的原因。此处译为“泥炭工”仅为汉语表达的方便。

(214) “自己的我”原文为det egne Jeg。

(215) “失败的黑格尔伦理学”指黑格尔的《法哲学原理》 (Philosophie des Rechts)。克尔凯郭尔多次指出，黑格尔并未提出独立的伦理学。

(216) “不常见者”原文为拉丁文Extraordinarius。

(217) “放进口袋”对应于丹麦短语har ham i Lommen，该短语指对某人有控制权。

(218) “被宠坏了的孩子”原文为Dæggerbarn，即“宠儿”的意思，有贬义，英译的foster child (养子) 意思不准确。

(219) “标记”原文为拉丁文indicium。

(220) “中尉与犹太人”的故事出处不明。

(221) “被抛弃的人” (en Forskudt) 语出《哥林多前书》9:27，保罗写道：“我是攻克己身，叫身服我；恐怕我传福音给别人，自己反被弃绝了。”

(222) “为仆人上教堂”的故事出处不明。

(223) ①“错误论证”原文为Paralogisme，指逻辑上的错误论证。

②“前提条件不能带来存在”原文为拉丁文conditio non ponit in esse，意思是说，设定了某个命题作为条件，并不代表它的现实性存

在。

(224) “沙福特伯里的一位贵族”(Lord Scheftesbury)指英国沙福特伯里的伯爵安东尼·艾什里·库伯(Anthony Ashley Cooper),他也是作家和哲学家,于1701—1712年间写作大量文章,这些作品于1711—1713年结集成三卷本著作《关于男性、风度、意见、时代等的特征》(Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times etc.)。这里所说的命题“笑声是对真理的检验”出自收入第一卷的《通感:论风趣和幽默的自由》(Sensus Communis. An Essay on the Freedom of Wit and Humour)一文,对该命题的讨论主要指弗律格尔(C.F. Flögel)的著作《喜剧文学史》(Geschichte der komischen Litteratur)中题为“笑是对真理的检验吗?”(Ob das Lächerliche der Probierstein der Wahrheit sey?)的章节。

(225) “喜剧性”在黑格尔哲学中占主导地位之说源自黑格尔的《美学史演讲录》(Vorlesungen über die Aesthetik)。以主体性的发展为核心,黑格尔认为在悲剧中,永恒的实体性因素较之主体更占主导地位;而在喜剧中,主体自己能够成为完全的主宰。在喜剧中,主体本身使自己的动作发生矛盾,然后自己又解决矛盾,从而感到安慰,树立了自信心。因此悲剧的终点正是喜剧的起点。参黑格尔《美学》,朱光潜译,第三卷下册,商务印书馆1991年版,第283—335页。

(226) “前提”和“结论”分别对应于Forsætning和Eftersætning,作为语法词它们分别表示“先行语”和“从句”,这里取其在哲学和逻辑学上的涵义。

(227) “时代对喜剧的偏爱”可参本书第一部第二章注(33)。“亚里士多德的观点”指亚里士多德在《论动物的组成部分》(De partibus animalium)中提出的“人是唯一被定义为会笑的动物”的观点。

(228) 亚里士多德的定义出自《诗学》第5章(1149a 34f.),在罗念生译本中,这句话被译为:“滑稽的事物是某种错误或丑陋,不致引起痛苦或伤害。”见亚里士多德《诗学》,罗念生译,人民文学出版社1962年,1997年重印,第16页。这里之所以没有遵从罗念生译法,主要是因为希腊词τὸ γέλοιον在丹麦文中被译为det latterlige,对应于英文ridiculous, ludicrous, laughable;译者认为汉语的“滑稽”只强调了“可笑”,但似乎没有强调“因荒谬而可笑”的意思,故译为“荒谬可笑”,而det Comisk则根据上下文译为“喜剧性”或“滑稽”。

(229) 亚里士多德在《诗学》第五章中用这样的例子紧跟他的定义：“现成的例子如滑稽面具，它又丑又怪，但不使人感到痛苦。”参《诗学》，罗念生译，人民文学出版社1962年版，1997年重印，第16页。希腊词prósōpon既指“脸”，在戏剧场景中还指“角色”或者“面具”。克尔凯郭尔之所以写成“脸”是因为他所生活时代通行的《诗学》德译本（Aristoteles Dichtkunst，译者 M.C.Curtius，汉诺威1753年）以及弗律格尔的《喜剧文学史》中，该词均被译为ein Gesicht（克尔凯郭尔用丹麦文写为Ansigt），即“脸”。

(230) ①“托普”（Trop）是海伯格闹剧《批评家和动物》（Recensenten og Dyret, 1826）中的角色，他是一位老童生，60岁了还没有结束法学学习，但他说他可以随时拿出证明，说他几乎已经接近能参加用拉丁语进行的法学考试了。

②“爱管闲事的人”是贺伯格喜剧《爱管闲事的人》（Den Stundesløse）的主人公，他总忙碌于一些无用的事情。

(231) “哈姆雷特凭着火钳发誓”应指莎士比亚的悲剧《哈姆雷特》第3幕、第2场的情景，其时哈姆雷特发誓说，他仍然喜欢罗森克朗兹。英文原文是：

Rosencrantz: My lord, you once did love me.

Hamlet: And do still, by these pickers and stealers.

在克尔凯郭尔所拥有的史莱格尔（A.W.Schlegel）的德译本中，“by these pickers and stealers”被正确地译为“bei diesen beiden Diebeszangen”，指哈姆雷特发誓时伸在空中的两根手指。在Peter Foersom的丹麦文译本中，此句被误译为“ved denne Tyvek-loe”（即“凭着这贼爪子”）。克尔凯郭尔文本中何以成为“凭着火钳发誓”，注释者无从查考，但克尔凯郭尔的论点得以强化，即不管誓言是什么，只要它与誓言的庄严形成矛盾，喜剧性就出现了。

(232) “4毛钱”原文写为4ß，即4个skilling，是丹麦语中“零钱、小钱”的固定说法。此处说的书籍装订可能指克尔凯郭尔日记中提及的海伯格主持出版的天文学年鉴《天文女神》（Urania）的装订费用，它花了3块钱（rigsdaler）用于纸板装订，又花了48毛钱用于烫金布面。当时1块钱=96毛。英译本把4ß错译成“four and a half skilling”，因而真正说到“4个半毛钱”的可能性的时候，错失了克尔凯郭尔文本所传达的喜剧性。

(233) “哈罗夫尼斯 (Holophernes)”出自贺伯格喜剧《伊塔刻岛的尤利西斯》(Ulysses Von Ithacia, 1725年)第2幕、第5场。剧中讲到, 尤利西斯的使者吉利安在围困特洛伊前对海伦说, 尤利西斯的将军哈罗夫尼斯身高“七丈又四分之一”。此处的“丈”对应的是丹麦在1916年前使用的长度单位Alen, 此处按中国古代章回小说中描写人物身高时惯用的“丈”来加以对应。每个Alen等于0.6277米, 照此计算, 哈罗夫尼斯的身高是4.4米。

(234) “普瑞辛与托普以‘他’相称”典出海伯格闹剧《批评家与动物》, 普瑞辛是书籍装订商, 他是老童生托普的经济资助人, 用“他”来称呼对方是为了显示他们之间的距离和地位的差距。

(235) “资助人”(Mæcenas)一词源出于古罗马时代的艺术收藏家Gaius Cilnius Mæcenas (约公元前73年—前8年), 他从经济上援助同时代作家, 其中包括维吉尔和贺拉斯。

(236) 根据1683年《丹麦法律》, 性服务为非法, 但因在实际操作中无法避免而被容忍。后来为防止性病的传播, 要求性工作者在警察部门登记, 便可享受匿名的免费治疗。

(237) “狩猎大师”(Jægermester)是丹麦官阶体系当中的一员。

(238) “走神者的故事”出自《愚人言行录》(Dumriana eller Indfald, Anecdoter og Characteertrk af Claus Dumrians Levnet, 1829)。故事说有位D先生(对“愚人-Dumrian”的隐讳称谓)在聚会上因走神而伸手去拿鱼籽酱, 旁边的人发现他举止不妥, 为了掩盖他的失态他说:“噢, 请您原谅, 向上帝发誓我还以为是菠菜呢!”本书第二部、第一册、第二章中出现过该书中“以布伞换绸伞的故事”, 参注(101)。

(239) “太奇怪了”原文为德文Das ist doch wunderlich。Wunderlich同时也是姓氏。

(240) “望天者”的典故一直与最早的哲学家泰利斯(约公元前6世纪)相关联。

(241) 《约翰福音》1:14中有言:“道成了肉身”(The Word became flesh; 丹麦语Og ordet blev Kød)。马丁·路德的《圣经》德译本中此句为Und das Wort ward Fleisch。但是文中语言不通的牧师把Fleisch说成了Flæsk, 后者意为“猪肉”(Svinekød)。

(242) “关于墓园”的逸事出处不明。“希拉雷乌斯”原文写为

Hilarius，源自希腊语 hilarós，意为“快活的”“兴高采烈的”。

（243）“悔悟是喜剧性的”可能指马腾森评论海伯格《新诗》时的观点。他把喜剧性的视角（新教原则）描述成，当生活中的凡夫俗子死后回顾自己充满错误的人生的时候，他们会冲着已被抛在身后的愚蠢纵情发笑。

（244）“喜剧能力”原文为拉丁文vis comica，指制造喜剧性的能力。

（245）“反同情”原文为antipathetisk Lidenskab，指与“同情”（sympatetisk）相对立的情感。克尔凯郭尔的老师西伯恩

（F.C.Sibbern）曾在《人的精神本性和本质》（Menneskets aandelige Natur og Væsen）一书中这样定义“反同情”（antipati）：“反同情……表达的是厌恶和某种被禁止的欲望：除掉，推开，是的，将对象毁灭。”

（246）“其校正是一种奇异的更高的东西”中的“校正”一词对应于berigtigelse，英译为legitimacy（合法性），显然是把berigtigelse（校正）误识为berettigelse（合法性）。

（247）亚里士多德引文在这里原为希腊文，译文采用罗念生译本，只是根据丹麦文译文和本书译名将“嘲弄”和“嘲弄者”改译为“反讽”和“反讽者”。参亚里士多德《修辞学》，罗念生译，生活·读书·新知三联书店1991年版，第215页。

（248）“职业滑稽家”原文为拉丁文Scurra，也就是以开玩笑逗人发笑为职业的人，不同于前文中的“插科打诨者”（Spasmager）。Scurra是传统的喜剧类型之一，佛律格尔（C.F.Flögel）曾在《弄臣史》（Geschichter der Hofnarren,1789）一书中有专章论述。

（249）①“面孔”原文为Ansigt。在本书草稿中，该词后有加括号的德文词An-sicht，意为“观点”“看法”。

②“关于新年”的引文出处不明，从风格上判断很可能出自格伦德威或其追随者。

（250）“用喜剧摧毁严肃，用严肃摧毁喜剧”（at tilintetgjøre Alvor ved Comik og Comik ved Alvor），这不是对亚里士多德《修辞学》的逐字引用。在《修辞学》相应段落的丹麦文译本中没有出现Comik这一概念，而是用spøg og morsomheder。根据《修辞学》丹麦文译本，这段话是这样的：“关于玩笑和戏谑，它们在论战中是能起一定作用的。高尔吉亚说得对：应当用玩笑摧毁对手的严肃，用严肃摧毁其

玩笑。”

罗念生译本中主要用词有所不同：“现在讲讥笑。讥笑在论战中似乎有一些用处。高尔期亚说得对：应当用戏谑扰乱对方的正经，用正经压住对方的戏谑。”参《修辞学》，生活·读书·新知三联书店1991年版，第215页。“正经”在汉语中除了有“严肃认真”的涵义外，还有“端庄正派”、“正式”的意思在内，故译者更倾向于“严肃”一词。

（251）“诡辩论者最喜欢的结局——钱，钱，钱”，这是关于诡辩论者的经典论述，即他们从授课中收取费用，这一点与苏格拉底截然不同。

（252）“别过度”原文为拉丁文ne quid nimis。。

（253）“以四毛钱的价格宣讲赎罪”指中世纪天主教会出售赎罪券的行径。

（254）“万金油”原文是Universalbalsom，由universal（普遍的）和balsom（现写为balsam，英balm，意为“芳香油”“香脂”）组成。

（255）“一切皆相对”是诡辩论者的观点。

（256）“傻子总在笑”（en Daare leer altid）出自丹麦谚语Paa megen Latter kiender man en Nar，收录在格伦德威编纂的《丹麦语字典和谚语》之中。

（257）①“罪过”原文为Skyld，对应于德文的Skuld，英文的guilt。

②“补罪”原文为Fyldestgjørelse，原指履行义务或者服刑，在神学意义上则指上帝要求人悔罪并做充足的善功以弥补罪过。英文为Satisfaction。

③“自惩”原文为Den selvgjorte Poenitentse，其中pønitense（现代拼法）对应于英文的penance。“自惩”源于公元三世纪，教士要求悔罪的人自己进行惩罚，以此作为恕罪的条件。宗教改革时期这一传统被废止。

（258）“衣装”原文为Habit，它同时也是针对拉丁语habitus（有“内在本性”、“品格”之意）所进行的文字游戏，后面的“大手大脚”和“缩手缩脚”的两个比喻的丹麦原文都跟衣装有关。“大手大脚”原文为Spendeer-Buxerne，其中Buxerne意为“裤子”，但整个短语表示“花钱大方”；“缩手缩脚”原文为Tvangstrøie，指一种束缚精神病患者手臂的上衣，比喻涵义有“限制发展”“捉襟见肘”。

(259) “但是”原文为德文aber。

(260) “像伊卡洛斯那样出发”典出希腊神话。伊卡洛斯和他的父亲代达罗斯被困克里特岛。为了逃离，代达罗斯收集羽毛做成翅膀，用封蜡固定在肩上，想像鸟一样飞离克里特岛。临行前父亲嘱咐儿子，飞行时不可靠近太阳。但是伊卡洛斯由于兴奋忘乎所以，操纵着羽翼向高空飞去，结果封蜡被太阳融化，伊卡洛斯随之葬身海底。

(261) “回溯到根据” (Tilbagegaaen til det Tilgrundliggende) 是黑格尔逻辑学中的基本思想。黑格尔说：“必须承认以下这一点是很重要的观察，——它在逻辑本身以内将更明确地显出来，——即：前进就是回溯到根据，回溯到原始的和真正的东西；被用作开端的东西就依靠这种根据，并且实际上将是由根据产生的。”参黑格尔《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆1991年版，第55页。黑体为原译文所有。

(262) “印度戏剧的梗概”指《薄伽梵歌》 (Bagavad-Gita) 的故事梗概，但《薄伽梵歌》并不是戏剧，而是并入印度史诗《摩诃婆罗多》 (Mahabharata) (与《罗摩衍那》并称为印度两大史诗中) 中的哲理诗。对于这部哲理诗的介绍和部分翻译曾出现在弗里德里希·史莱格爾的著作《印度语言和智慧：论古代知识的建立》 (Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde, 1808)，以及黑格尔对威廉·洪堡著作的评论之中，即《论〈摩诃婆罗多〉中的片段〈薄伽梵歌〉》 (Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata, 1826)。

(263) “人们对此无能为力”原文为den fanger。此为牌戏术语，意思是牌出手后无可更改，引申为“无计可施”“无能为力”。英译为it traps，有“落入陷阱”之意。

(264) “为自己辩护的人是在控告自己”原文写为qui s'excuse accuse，此为法文，正确形式应为qui s'excuse, s'accuse，语出莫瑞尔 (Gabriel Meurier) 编纂的《妙语大全》 (Trésor des Sentences, 1577)。

(265) 两个括号内的“整体先于部分”原文均为拉丁文totum est partibus suis pri-us。这是传统的解释学原则。

(266) “总和”原文为拉丁文summa summarum。

(267) “记忆”原文为Hukommelse，英译为memeory; “回忆”为Erindring，英译为recollection。在《人生道路诸阶段》中，克尔凯郭尔

曾对两个概念进行了区分，“回忆”指柏拉图的知识回忆说和黑格尔关于认识的回忆特性。

(268)“警察法庭”(Politieretten)指哥本哈根的警察法庭，它可以判决一些小案件，当事人有权向高级法院上诉。

(269)“永罚”原文为Helvedesstraffen，英译为eternal punishment。这是基督教神学末世论的用语，指犯大罪者死后灵魂下地狱受各种极刑，永不得赦。克尔凯郭尔在其克劳森(H.N.Clausen)课堂笔记中标注出了这种思想。

(270)“谦卑地面对上帝，屈从于伦理王者般的威严”出自《人生道路诸阶段》，但略有改动。在《人生道路诸阶段》中，不是“屈从于伦理王者般的威严”(underdanig under det Ethiskes kongelige Majestæt)，而是“屈从于爱情的神圣威严”(Forel skelsens guddommelige Majestæt)。

(271)①罗马政客卡特里那(Lucius Sergius Catilina，约公元前106—公元前62年)想通过兵变攫取政权。这一图谋被西塞罗发现，他在元老院做了著名的演说，演说开始时，西塞罗多次直接提到在场的卡特里那，称其为无赖。

②“捶胸顿足”是对固定短语slaae sig selv for Brystet的翻译，表示焦急、懊丧、极度痛苦。

(272)1789年2月20日的丹麦法案规定，犯有扒窃罪的人如果第三次被抓到，将被判处终生监禁。1840年4月11日颁布的法案略有改动，一个人第三次犯有入室盗窃罪或第五次犯扒窃罪时才被判处终生监禁。

(273)“边界”原文为拉丁文Terminus。

(274)“妄称耶稣的名字”(tage Christi Navn forfængeligt)是对《出埃及记》20:7的戏仿。《出埃及记》中说：“不可妄称耶和华你神的名，因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。”

(275)“使用强硬言辞”原文为tage stærkt paa，根据集释卷的解释bruge stærke udtryk译出，英译则为make a huge effort。

(276)“总和”原文为拉丁文summa summarum;“支持和反对”原文为拉丁文pro et contra。

(277)“公开赞扬”原文为拉丁文encomio publico ornatos，指考试中获得“出色”成绩的评定，然后予以公开的赞扬。

(278)“赎罪”原文为Fyldestgjørelse, 英文为Satisfaction, 词根意为“修复”“补偿”“赎罪”的意思。

(279) ①“穿着丝质法衣的牧师”原文为Silke-Præst, 是对穿丝质或饰有丝绸的法衣的牧师的带贬义的称谓。

②“泔水”原文为Pøit, 现拼写为Pøjt, 意为劣质葡萄酒, 引申为“泔水”, 该词源出法国的地名Poitou (普瓦图)。

(280)“一切都是新的”(dog er Alt Nyt) 语出《哥林多后书》。保罗说:“若有人在基督里, 他就是新造的人; 旧事已过, 都变成新的了(Alt er blevet nyt)。”

(281)“犹太人最愤慨”(Forargelse laae Jøderne allernærmest) 语出《哥林多前书》1:23。保罗说:“我们却是传钉十字架的基督。在犹太人为绊脚石, 在外邦人是愚拙。”中译本《圣经》依希腊文意将forargelse (对应于英文的offense) 译作“绊脚石”, 此处译作“愤慨”以保文句通顺, 但其意不变。所谓“愤慨”或“绊脚石”均指犹太人期待的是一位在政治上获胜的救世主, 因此基督教宣扬的“钉在十字架上的弥赛亚”就是他们的“绊脚石”, 它引起犹太人的“愤慨”“冒犯”甚至是“震惊”(forargelse-offense)。

(282)“从未出现在人心里”语出《哥林多前书》2:9。保罗引经上所记的话说:“神为爱他的人所预备的, /是眼睛未曾看见, /耳朵未曾听见, /人心也未曾想到的。”

(283)“小市民的”原文为det borgelige, 表示其在宗教信仰方面掺杂有世俗利益算计的不纯粹观念。该词既表示“公民的”“公权的”(civil,civic), 在与军界和宗教界相比时还表示“平民的”(civil)。作为一般性描述, 它指示着“中产阶级”(middle-class); 同时还表示带有一定贬义的bourgeois, 以示其保守。

(284)关于“报应”参海伯格的文章《报应: 一个通俗哲学的尝试》(Neme-sis.Et populair-philosophiske Forsøg), 连载于《哥本哈根邮报》1827年5月21日、5月28日及6月4日。

(285)“复仇女神”(Furierne, 拉丁文为furier) 是希腊神话中的形象, 希腊人因畏惧她们而称之为“欧墨尼得斯”, 即希腊语“对我们仁慈”的意思。复仇女神是黑夜的女儿, 漆黑一团, 身材高大, 长着血红的眼睛, 发间蠕动着条条毒蛇, 一手举火把, 一手操着由长蛇交织而成的鞭子。参古斯塔夫·施瓦布《希腊古典神话》, 曹乃云译, 凤凰出版集

团、译林出版社1995年版，第530—531页。文中说的“看到复仇女神”指的是埃斯库罗斯悲剧《俄瑞斯忒斯》三部曲中的第二部，俄瑞斯忒斯听从阿波罗的神谕，为父王阿伽门农报仇，杀死了生母克吕泰涅斯特拉，但却被复仇女神逼迫和驱逐，良心受到折磨。俄瑞斯忒斯来到德尔斐地界，避居在阿波罗的神庙中。复仇女神在神庙前疯狂叫嚣，企图冲进去，但阿波罗命令她们“离开这座门槛”，把她们统统赶走。

（286）这里的“门槛”可能指俄瑞斯忒斯故事中阿波罗命令复仇女神“离开这座门槛”的情节。

（287）“自我惩罚”原文为Poenitentse，对应于英文penance，它有两个意思：一“表示忏悔的自我惩罚”，二指天主教和东正教中的“告解圣事”。此处因为强调其“自我施行”（selvgjort），故应理解为“自我惩罚”。

（288）“去拜访我的邻居吧”（see til min Nabo）可能是对丹麦谚语的戏仿：Det nytter ikke, naar Døden banker paa, at sige: gaae til min Nabo，意为“当死神敲门时，说‘到我邻居家去吧’是无济于事的”。

（289）“俱乐部的舞会总监”指“友谊协会”（Det Venskabelige Selskab）在19世纪40年代冬季举办的舞会的总监。

（290）“拥有三只马尾的帕沙”指奥斯曼土耳其帝国中，最高级别的军事和政府官员的称谓是“帕沙”，其级差用一至三根马尾表示。

（291）“书呆子”原文为Peernittengryn，指重视无意义和无足轻重事物的人；或指学究。

（292）“国家的、社会的、教众的、社团的观念”中的前三个分别对应于黑格尔主义者、自由主义者和格伦德威主义者的观念；“社团”指市民日益强烈的参政愿望。

（293）“人应该畏惧神”在《圣经》中多处出现。

（294）“雷鸣声”在《旧约》中多次出现。例如《出埃及记》20：18，“从百姓见雷轰、闪电、角声、山上冒烟，就都发颤，远远的站立，对摩西说：‘求你和我们说话，我们必听；不要神和我们说话，恐怕我们死亡。’”

《约伯记》37：4—5，“随后人听见有雷声轰轰，/大发威严；/雷声接连不断。/神发出奇妙的雷声；/他行大事，我们不能测透。”

《启示录》14：2中亦有此意象：“我听见从天上有声音，像众水的声音和大雷的声音……。”

(295) “海的女儿”(Bølgepigerne)指北欧神话中海神Æger和他的妻子Ran所生的九个女儿。她们披着白色的面纱，围绕着她们的母亲出没于波涛汹涌的海浪中，时而温柔可人，时而庞大可怕。英译本用mermaid一词(“美人鱼”)来对应，不甚贴切。

(296) “尘土”(Støv)典出《创世记》3:19，耶和华诅咒亚当说：“你本是尘土，仍要归于尘土。”现代丹麦文《圣经》中采用Jord一词。

(297) ①“公民的”对应于Statsborgerlig;“狭隘守旧的”对应于købstadsagtig，原意为“城镇”(区别于乡村)、“小城镇”(区别于大都市)，引申意为“心胸狭隘”“陈腐守旧”。

②“宗教复兴主义派”(sekerisk-opvakte)指19世纪初丹麦兴起的宗教复兴运动，虔敬派、老路德宗等、格伦德威主义者都被归诸此派别。

(298) “庸俗市民气”对应于Spidsborgerlighed，英译为bourgeois-philistinism。

(299) “科尔城”(Kjøge)是位于哥本哈根南部的城市，行政区划属于哥本哈根。1845年的人口普查显示，该城仅有居民2249人，而当时哥本哈根的居民人数已达126787人。

(300) “比较中的第三要素”原文为拉丁文tertium comparationis，意指比较双方共同拥有的性质或维度，以使比较成为可能。

(301) “一报还一报”对应于Qvitteringen，指应得的惩罚或赔偿；报应。

(302) “一个已成年的、真诚的人但却像孩子般行事”，根据克尔凯郭尔的日记，指的是牧师兼格伦德威主义者Peter Rørdam (1806—1883)。

(303) “劳神和极重的劳苦”原文为Aandsfortærelsen og den onde Møie，语出《旧约·传道书》1:13—14:“我专心用智慧寻求、查究天下所作的一切事，乃知神叫世人所经练的是极重的劳苦！我见日光下所作的一切事，都是虚空，都是捕风。”在丹麦文圣经中，Aands Fortærelsen在1992年的版本中被jagen efter vind(“捕风”)所替代。

(304) “康德式的站在科学之巅的人物”指康德在《纯粹理性批判》中对关于上帝存在的证明的批判。“科学”原文为Videnskaben，该词兼有“科学”和“学术研究”之意，英译本将之译为scientific scholarship。译为“科学”是取黑格尔所说的“哲学之为科学”的涵义，此

乃19世纪思辨哲学的目标。

(305)“我们都是有罪过之人”原文为Vi ere alle Skyldnere，是对谚语Vi er alle snydere（我们都是罪人）的戏仿，把 synd（罪—原罪）替换成了 skyld（罪过，过错）。谚语源自《罗马书》3：23，“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀”。

(306) 布丰（Georges-Louis Leclerc de Buffon,1707—1788），法国博物学家，以其百科全书式的44卷本巨著《自然史》（Historie naturelle:générale et particulière,1749—1804）闻名，书中把人视为是一个物种。

(307) 苏格拉底的逸事典出不明，但在狄欧根尼·拉尔修的《古代贤哲言行录》卷5、第1章、第18小节中，记载了一则类似的亚里士多德的逸事。

(308)“出汗”原文为svede，“遗忘”原文为svede ud，这显然是一个有意思的文字游戏。

(309)“位于第二位”在正文中写为på andet Sted，随后的括号内附有拉丁文se-cundo loco，二者的意思完全一样。

(310)“求之不得的东西”原文为德文gefundenes Fressen，有“幸运的发现”之意。语出歌德的剧本《葛兹·冯·伯利欣根》（Götz von Berlichingen,1772）第一幕。剧中一个农民告诉葛茨的两个骑手，想交换他们在城堡附近偷猎的东西，其中一个骑手说：Peter!Das ist ein gefunden Fressen.

(311)“便宜版本”（en wohlfeil Udgave）中的“便宜”一词是德文 wohlfeil。

(312)“边界”原文为拉丁文Confinium。

(313)在柏拉图对话《申辩篇》（21d）中，苏格拉底说：“智慧的一个小小的开端，即我并不想象着自己拥有一种我实际上并没有的智慧。”德国哲学家哈曼在1759年的论著《苏格拉底的回忆》

（Sokratische Denkwürdigkeiten）中曾转述此言。

(314)①“起点”原文为拉丁文terminus a quo，直译为“由之而起的边界”。

②“最严格的意义上”原文为拉丁文sensu eminenti。

(315)“把理智钉上十字架”（at korsfæste sin Forstand）与《加拉太书》5：24中保罗的话相对立。保罗说：“凡属基督耶稣的人是已经

把肉体、连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了。”这句话常被德国哲学所用，例如恩格斯在批判谢林的匿名小册子《谢林：基督教哲学家》

(Schelling, der Philosoph in Christo oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit) 中曾这样写道：“把理性钉上十字架比把肉体钉上十字架更难、因而更重要。”(Die Vernunft zu kreuzigen, ist schwerer und deßhalb mehr, denn das Fleisch zu kreuzigen.)

(316) “至多”原文为德文höchstens。

(317) ①“向幔子后投去一瞥”中的“幔子”(Forhænget)在《圣经》传统中指生与死之间的界限。例如《马太福音》27:51:“忽然殿里的幔子，从上到下裂为两半，地也震动，磐石崩裂，坟墓也开了，已睡圣徒的身体，多有起来的。”再如《希伯来书》10:20:“是藉着他给我们开了一条又新又活的路，从幔子经过；这幔子就是他的身体。”文中所言可能是格伦德威式的术语。

②“解读晦涩的古北欧字母”中的“古北欧字母”指Runer(英rune)，即刻划在木石上的古代北欧的文字体系，引申意为“神秘记号、有魔力的记号”。这里指解读那些涵义晦涩的字句，这是典型的格伦德威式的术语。

(318) “超正统派”(Hyper-Orthodoxe)指格伦德威及其追随者，尤其是林伯格(J.C.Lindberg)和鲁德尔巴赫(A.G.Rudelbach)，他们自称“正统派”“古代基督徒”(de gammeldags kristne)、“信奉古老信仰的人”(de gammeltroende)。“有着鹰般的犀利目光的先知”此前在本书中出现过，指格伦德威。

(319) “抽象地”原文为拉丁文in abstracto,“具体地”原文为拉丁文in concre to。

(320) “诱惑太强烈了”对应的是丹麦语谚语gaaer Naturen over Optugtelsen，逐字直译为“本性超出了学识教养之上”。

(321) “女人摘下帽子”指《哥林多前书》11:5—15，保罗重申他对妇女在公共场所不得脱去头巾的规矩时说：“凡女人祷告或讲道，若不蒙着头，就羞辱自己的头，因为这就如同剃了头发一样。”这里可能还指格伦德威信徒中有大量妇女的事实。

(322) “玩笑”所对应的skjemte显然是为了与这里频繁出现的skimte(意为：“迅速一瞥”“浏览”“短暂的领悟”“不透彻的理解”)构成文字游戏。

(323) “克努特先生”(Hr.Knud)典出英格兰的丹麦籍国王,英文写为Canute。据说他曾临海而立,向民众显示他并无能力让冲向陆地的海水回头。这个故事常被改编,表示克努特认为自己有能力让海水回头。“克努特式的人”在英语中用来指“妄想阻止某事的人”。参第7版《牛津高级英汉双解词典》(大字版),商务印书馆及牛津大学出版社2009年版,第283页。

(324) “精神性缺失者”(de Aandløse)是丹麦黑格尔主义者海伯格和马腾森常用的词,格伦德威主义者亦然。Aandløse在字典中指“乏味的”“愚钝的”,英译本即据此译为“the dull”。从该词的构成来看,它相当于“Aand-精神”+“løse-缺失”,下文中出现多次的“aandrig(机智)”则可分解为“aand-精神”+“rig-丰富”,二者正相比照。考虑到这是黑格尔主义者和格伦德威主义者的用语,故将之译为“精神性缺失者”。

(325) ①“如神一样”(at ville være Gud lig)语出《创世记》3:5,蛇诱惑夏娃说:“因为神知道,你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如神能知道善恶。”

②“比较中的第三要素”原为拉丁文tertium comparationis。

(326) “在生存的极端处活着”原文写为existere bestedet i Existentsens Yderste。从existere的原意和汉语可读性考虑,我把此处动词existere译为“活着”。

(327) 这里的“一个瞬间”对应于et Moment。这是克尔凯郭尔在本书中首次采用moment作为“瞬间”的涵义,在其他情况下,他采用丹麦语语源的øjeblikke一词,而Moment更多情况下是取其“因素”“环节”之意。

(328) “纯有”原文为den rene Væren,在本书中一般直译为“纯粹存在”,此处为上下文的方便依从黑格尔《小逻辑》中的译法。

(329) “无处不在又无所存在”原文为拉丁文ubique et nusquam。

(330) “知其一便知全体”原文为拉丁文unum noris omnes,其中的“一”即写为unum。

(331) 参《哲学片断》,王齐译,中国社会科学出版社2013年版,第8—43页。

(332) “弟子是新造的人”语出《哥林多后书》5:17,保罗写道:“若有人在基督里,他就是新造的人;旧事已过,都变成新的了。”

(333) “历史出发点何以可能”是《哲学片断》一书扉页题辞中的

问题之一，扉页上的问题是：“永恒意识能否拥有一个历史的出发点？这样的出发点如何能够超出历史的关切之外？一个人能否将永恒福祉建立在历史知识之上？”

（334）“以接近法”原文为拉丁文approximando。

（335）“存在和生存”对应于Væren og Existeren。

（336）“直到恨自己的父母”语出《路加福音》14：26。耶稣说：“人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姊妹和自己的性命，就不能作我的门徒。”

（337）“散见于”原文为拉丁文passim。

（338）关于“圣经理论”（Bibel-Theorien）可参本书第一部第一章§1；关于“教会理论”（Kirke-Theorien）可参本书第一部、第一章§2。

（339）“有人说”指黑格尔的观点，即绝对精神（上帝）在历史进程中显现。

（340）“将历史神话化”指大卫·施特劳斯（D.F.Strauß）在《耶稣传》中的观点，他把耶稣的形象视为神话，但克尔凯郭尔注释者未找到文中所说的“与这种神话化努力做斗争”的文献。

（341）“所有的神学都是人类学”（Al Theologie Antropologie）语出费尔巴哈《基督教的本质》（Das Wesen des Christenthums），该书通过两部分内容，以直接和间接的方式证明“神学就是人类学”。书中这样写道：Der erste Theil ist demnach der directe, der zweite der indirecte Beweis, daß die Theologie Anthropologie ist.

（342）①“淡蓝色”（Lyseblaae）可能指格伦德威所作的赞美诗，其中dejlig（可爱）、blå（蓝色）、himmelblå（天蓝色）、Lyseblå（淡蓝色）等字眼经常跃然纸上。

②“自由思想家”（Fritænker）指施特劳斯，还可能指发展了施特劳斯思想并且更加极端的神学家、哲学家布鲁诺·鲍尔（Bruno Bauer）以及费尔巴哈。丹麦语中Fritænker一词既对应于free thinker，同时还可译为atheist（无神论者）。英译本选择的是后者，但这里更多按照字面直译的方法译为“自由思想家”，以保持对这个词的更为开放的理解。

（343）“天真的正统诗人”（den naiv-orthodoxe Digter）可能指格伦德威及其追随者。

（344）“做出评判并且咆哮着捍卫基督教”指格伦德威及其追随者。

(345)“特殊主义”(Particularismens)是基督教神学教条,强调上帝特定的恩宠,只有被上帝选中的人才能得救。

(346)“预定论”(Prædestinationen)在基督教教会史上有不同的表现形式,其核心在于,上帝会预先决定每个人是获得至福还是受到永罚。

(347)“上帝的特选子民”(Guds Udvalgte)语出《创世记》,耶和华中亚伯拉罕,让他成为民众的领袖。《路加福音》23:35中记载当耶稣被钉上十字架的时候,有官府嘲笑说:“他救了别人;他若是基督,神所拣选的,可以救自己吧!”

(348)参《哲学片断》,王齐译,中国社会科学出版社2013年,第12—19页。

第五章 结论

目前这部著作使得成为一名基督教徒困难了起来,如此困难,以至于在基督教世界有教养的人群中,基督徒的数量或许没有那么巨大;或许吧,因为对此我不可能详知。⁽¹⁾这个行为是否符合基督教徒的品行,我不做决定。但是,想要超越基督教并且随后在异教徒所了解的范畴当中摸索,超越基督教并且随后在生存能力方面远远不能与异教徒相提并论——这一点至少不符合基督教徒的品行。困难的提出(以试验的方式,因为这本书没什么目的)并非为使门外汉难以成为基督教徒。首先,每个人当然都能成为基督教徒;其次我认为,每一个说自己是基督徒、并且已经尽最大努力的人,他就是一个基督教徒并且尽了最大努力,如果他没有自负地使自己凸显,以便使他人有机会做更仔细的纯粹心理学的观察且为己所用的话。想要评判人心的人有祸了。但是,当整整一代人,尽管以不同的方式,看似要联合起来一起超越的时候;当整整一代人,尽管怀着不同的理解,觊觎着至上的客观性之时,人们因此停止为基督教徒,如果他们曾经是的话——这定会给个体以意识到困难的机会。但是,它不该给个体引发新的困惑的机会——通过难题的提出而获得相对于其他人的自负,更别提相对于一代人了;因为那样的话,他也开始变得客观起来。

在一个人成年后,或许他经历了生活的激荡和严峻考验,或许怀着那种因切断与父母、家族和心上人的温柔关系所滋生的痛楚,他下定决

心要成为基督教徒，这时他几乎没有丝毫超越的欲望，因为他明白，每一天都让自己保持这种激情需要怎样的艰巨努力；他明白，他的生活是何等的可怕。但是，在我们这个时代，当人们看似在出生八天后就已经是真正的基督教徒的时候，以此，人们把基督从冒犯的标记转变成一个受孩子们喜爱的弗朗兹叔叔、大好人或者孤儿院的教师；于是，人们就会想，身为男人必须要做点什么，于是人们必须超越。（2）唯一的麻烦是，人们并没有通过真正成为基督徒的方式进行超越，而是通过思辨思想和世界历史后退到更低级的、且有些奇幻性的生存观之上而超越。因为我们已习惯于理所当然地成为基督徒并且被称为基督徒，可疑之处出现了——那种远比基督教低级的人生观在基督教的内部涌现了出来，它们很自然地使人们（基督教徒们）更加愉快，因为基督教是最难的；然后，它们被誉为是超越单纯的基督教的更高级的发明。

毫无疑问，成为一种生活的标记要比对名的漠然的维持更好，即如果在我们这个时代中有相当一部分人直接地坦白，他们希望基督教根本没有步入这个世界，或者他们本人根本没有成为基督教徒。不过，让这坦白不带轻蔑、不带嘲讽和怨气，为何目的呢？人们完全可以对他们不强迫自己做的事表示出极大的尊重。基督本人就说过，他喜欢那个未能下决心把自己的全部财产捐给穷人的年轻人。（3）年轻人并没有成为基督徒，但基督仍然欢喜他。也就是说，宁要真诚，也不要半心半意。这是因为，基督教是一种可以在其中死的荣耀观点，是唯一真实的慰藉，基督教的处境就是死亡的瞬间。或许就因为如此，甚至对基督教漠不关心的人都不愿放弃它，不过，这就好像在丧葬协会储蓄以便将来在适当的时候能够支付丧葬费，人们同样把基督教储存到最后一刻——此人是基督教徒，并且在死亡的瞬间才成为基督教徒。（4）

或许有这样的人，如果他真诚地理解了自身，他宁愿承认他希望自己从未受基督教教育，也不会漠然对待基督教。宁要真诚，也不要半心半意。但是这坦白不带愤怒，不带反抗，而是带有对那种他认为或许已经干扰了他的生活的力量的平静的尊敬，带有对那种应该能帮助他走上正途、但却尚未帮助他的力量的尊敬。假如有这样的事情发生，有位父亲，甚至是位最可亲、最细心的父亲，就在他想为他的孩子做最好的事的那一刻，他搞砸了，糟得或许干扰了孩子的整个人生。那么，如果孩子还记得那情境的话，他会因此把孝心淹没在漠然的遗忘之中，或者转化为愤怒吗？（5）让那些只在诸事顺心的时候才会爱上帝和人类的可悲

的家伙们，让他们气急败坏地去憎恨和反抗吧——一个忠诚的儿子的爱不会改变。平庸之辈的标记从来都是说，如果他可以确定，使他不幸的人的初衷是为了最大限度地为他好，而他却在愤怒和怨恨之中与那人分离。因此，严苛的基督教教育或许会使一个人的生活变得艰难而没有相应地帮助他；他或许会在隐秘的内心里祈愿，就像那些祈求基督离开他们的土地的居民一样，因为基督令他们害怕。（6）但是那个儿子——他的父亲使他不幸，如果他宽宏大量的话，会继续爱他的父亲。当他受后果的痛苦折磨的时候，他或许偶尔会沮丧地叹气：“真希望这一切从未发生在我头上！”但他不会向绝望投降，他会穿过绝望，用劳作来直击绝望。他劳作之时，他的忧缓和了。很快，比起他自己，他更为他的父亲感到遗憾，如果他理解了，这一切对他父亲有多么沉重，他就会在深沉的、共鸣的忧之中忘却自身的痛楚。于是，他将愈加积极地努力，他因自身之故的得救是重要的，如今因他父亲之故几乎更加宝贵——于是他劳作，并且肯定会成功。如果他成功了，可以说他会在热情的喜悦之中丧失理智；什么样的父亲会为儿子做这么多，什么样的儿子又会把这么多都归功于他的父亲呢！基督教的情况也是如此。尽管基督教使一个人不幸，他并不会因此放弃基督教，因为他从未有过这样的念头，即基督教来到世间是为了损害人类；他一直保持着对基督教的敬畏。他不会放弃基督教，即使他沮丧地叹气说“真希望我从未在这种教导中成长”，他也不放弃。沮丧变成了忧伤，这样的事竟会发生，这对于基督教来说几乎是忧郁的，但是他并不放弃。最终，基督教会对他有好处。最终，的确，不是逐步地，而是更少地但却又无限地更多。但是，只有下等人才会放弃曾经给他们留下绝对印象的东西；只有卑鄙之流才会令人鄙视地盘剥自身遭遇的痛苦，他们从如下行径中获取可悲的利润——能够干扰他人，因少得可怜的自负而自高自大；禁止他人寻求慰藉，因为他自己没有找到。如果在我们这个时代，有谁受到了基督教的干扰，我不会怀疑，而且事实上也能证实；那么，我们可以向其要求一件事——请他沉默。从伦理角度出发，他所说的就是劫匪的袭击，且其后果更加严重，因为最终的结果是劫匪和受害人双方均一无所获。

基督教虽在人类的童年期、但又是在时候满足之时步入世界，而具有决定形态的基督教并不适合每一个年龄段。在生命中有些时刻是会要求某种东西的，某种可以说基督教偏会忽略的东西，某种人们在特定年龄认为是绝对的、尽管此人在将来会看穿其虚荣的东西。基督教不能被

灌输到一个孩子的心里，因为每个人只能理解他有所需求的东西，而一个孩子对于基督教根本没有决定性的需求。基督教是根据之前的情况步入世界的，其法则一直指示着：没有人一开始就是基督教徒，所有人都在时候满足时成为基督教徒——如果他成为了基督教徒的话。（7）用基督教的决定性范畴进行严苛的基督教教育，这是一桩极具冒险性的事业；因为基督教使力量虚弱的人成为了男人，但是，如果有人恐吓孩子接受基督教完整的严肃形象，则基督教通常至多只会造就出不幸的年轻人。罕见的例外都是幸运的手笔。

诵读给孩子听的基督教，或者更准确地说，孩子自己拼凑起来的基督教，如果人们没有使用武力驱使生存者进入具有决定意义的基督教范畴的话——这都不是真正的基督教，而是田园牧歌般的神话。这是幼稚理念的二次幂，而情况有时会转变为这样：更多是父母向孩子学习，而非孩子向父母学习。孩子对基督教的可爱误解把父母之爱解读为一种虔诚，只是这不是真正的基督教。我们不缺这样的例子，有些人自己早些时候不曾为宗教所触动，如今却因孩子而为之。但是，这种虔诚不是本质上应隶属于成年人的宗教感，正如母亲自身不会受大自然为孩子准备的乳汁所滋养一样，父母亲的宗教感也不应在这种虔诚中找到具有决定意义的表达。父亲和母亲的爱牢固地与孩子相依，温柔地环绕着孩子，结果虔诚本身可谓发现了被教导的东西——必须有一个收养小孩子的上帝。但是，如果这种情绪就是父母宗教感的全部，那么他们缺乏的是真正的宗教感，并且只能在那种间接地对孩子表示同情的悲伤之中恢复身心。父母的虔诚、孩子的乖顺以及理解永福时的轻松是可亲可爱的，但是，这真的不是基督教，这是在想象力的媒介下的基督教，是人们将可怕的东西移开了的基督教；人们把无辜的孩子引向上帝或者基督。这不就是基督教吗，其要点正在于罪人才在悖谬那里寻求避难？一位老人在看到一个孩子的时候感觉到了自己的罪过，他以悲伤之心去体会孩子的无辜——这是美丽而感人的，而且也应该如此，但是，这种情绪不是具有决定意义的基督教的情绪。因为这种对孩子的纯洁无辜的多愁善感的理解忘记了一点，即基督教从不认可堕落的人类身上的这类东西；基督教质的辩证法对罪的意识的规定比对所有无辜的规定要清楚详细得多。严苛的基督教观点把孩子视为罪人，这并不能给予童年以任何优势，因为孩子不具备罪的意识，结果孩子就是没有罪的意识的罪人。（8）

不过，我们的确有一段《圣经》文字可引用，有时我们或许会在没

有明确意识的情况下去理解它，结果这种理解包含了对整个基督教的最为深刻的讽刺，它使基督教成为最缺乏慰藉感的人生观，因为它让小孩子进入天国变得不可言说地容易，而让成年人进入天国成为不可能，其后果就是，最佳的和唯一正确的愿望就是希望孩子死掉，越早越好。

这个段落在《马太福音》第19章，耶稣说：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在天国的，正是这样的人。”⁽⁹⁾全章讨论的是进入天国之难，其表达方式极尽严厉之能事。第12句说：“有为天国的缘故自阉的。”⁽¹⁰⁾第24句说：“骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢！”⁽¹¹⁾门徒们听后非常震惊，于是他们说（第25句）：“这样谁能得救呢？”⁽¹²⁾在耶稣就此做出回答之后，又在第29句讨论了门徒们的报偿，他们为基督之名离开家和兄弟姐妹、父亲母亲、妻子儿女的报偿——所有这些可怕的冲突都是一个基督教徒可能受到的严峻考验。⁽¹³⁾结果，进入天国非常困难，难到甚至连伦理的目的论悬置都被提到了。⁽¹⁴⁾在同一章中简要地提及了一桩小小的事件，即小孩子被带到耶稣面前，而耶稣说出了那些字句——不过，请注意，这里还有一个小小的过渡句和穿插其间的事件：门徒责备小孩子，或者更准确地说是责备那些带孩子来的人（参《马可福音》10：13）。⁽¹⁵⁾如果耶稣在此处所说的当个小孩子要从字面理解的话，则混淆就会出现：当进入天国对于成年人来说极尽可能地困难之时，对于一个孩子的困难只不过是孩子的母亲把他带到耶稣面前，而且小孩子被带到了那里。然后呢，我们很快就会到达绝望的顶点——最好在是小孩子的时候死去。不过《马太福音》所传达的意思并不难解。耶稣是冲着责备小孩子的门徒说话的，而这些门徒当然不是小孩子了。在《马太福音》第18章第2节中，耶稣把一个小孩子叫到跟前，让他站在门徒当中，然后说：“我实在告诉你们，你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。”他不是在与小孩子打交道，而是在利用孩子反对门徒。不过，如果这里的意思是直接性地认为当个小孩有多美好，一个小天使（基督教看似并不格外偏爱天使，因为基督教与罪人有关），那么，当着使徒的面说出这样的话就太残忍了，他们在这种情况下作为成年人是可悲的。于是乎，这样一个解释把整个基督教给解释没了。我真想知道，耶稣为何要收那些成年人为门徒；他为什么不说，到外面去给小孩子洗礼呢？——如果看到一种想要理解一切的傲慢自大的思辨思想是可悲的，那么，有人想在正统教义的伪装之下把基督教弄成舒适的幻想和慈善学校的多愁善感则同样可悲。

但是，当那些成年人粗鲁地对待耶稣并且想就其亲近关系要求有限性的报偿的时候，或者以世俗的眼光强调亲近关系的时候，说这样的人^[118]（也就是小孩子们）是隶属于天国的，这是在悖谬的帮助下略微拉开了自己与门徒的距离——这的确是晦涩的言论，因为从人性的角度出发，自阉、离开父亲母亲和妻子儿女是可能的，但一个已然成年的人要变回小孩子，这是在悖谬的疏离性的帮助下保护自己不受所有粗鲁行为的伤害。使徒们责备那些小孩子，但是耶稣却没有反过来责备、甚至都没有申斥使徒；他转向那些小孩子，但却对着使徒说话。就像耶稣那样看着彼得一样，这个转向小孩子的举动被理解为是冲着使徒讲话，是对他们的评判，《马太福音》第19章在其他方面讨论的也是进入天国的困难，是对这种困难的最强有力的表达。⁽¹⁶⁾这里的悖谬在于让一个小孩成为模范，这一方面是因为，从人性的角度出发，一个小孩根本不可能做到，因为小孩是直接性的并且什么都解释不了（因此一个天才也不能成为模范——这是天才超凡脱俗的可悲之处），甚至对其他小孩子都不行，因为所有小孩自身只是直接性的；另一方面是因为这模范是为成年人树立的，而成年人应该在罪过意识的谦卑之下变得酷似纯真的谦卑。⁽¹⁷⁾

这一点到此为止；如是关于基督教的幼稚观点只会使基督教变得滑稽可笑。如果当个孩子要做字面理解的话，那么向成年人宣讲基督教就是无意义的。不过，这正是正统的击剑手捍卫基督教的方式。不过，自然了，如果有人想找点笑料，那么几乎不可能找到比在当今时代捍卫和攻击基督教的方式更为丰富的材料了。一个正统派咆哮着指责自由思想家身上的自私，说“他们不是想作为小孩进入天国，而是想变成什么”⁽¹⁸⁾。这里使用的范畴是正确的，但是现在，他要强调自己的演说，引用了《圣经》中的那个段落，并且对要当小孩子做直接的理解（在字面上理解）。我们由此会谴责自由思想家吗，因为他们认为尊敬的牧师做字面理解是发狂？正统派发起的困难的演说变成了胡说八道，因为对于一个小孩子来说这毫无困难，但对成年人来说则是不可能的。作什么人以及想作什么人，在一定程度上就是作为小孩子进入天国的条件（否定性的条件）——如果此事是困难的话；否则，一个人年满四十仍被排除在外就是不足为奇的。因此，自由思想家或许会嘲弄基督教，但却从未像正统派那样使基督教变得如此滑稽可笑。在心理学的层面上，这里的误解契合了人们把身为基督教徒与身为人相等同的舒适的安

全感，契合了对决断的轻率而忧郁的厌恶，这种厌恶不断地把决断从自己身边推开，结果成为基督教徒被推得远在人们知道它之前就已经被决定下来了。人们以极端正统的态度强调洗礼式，结果在重生教义方面人们成为异端，忘记了尼哥底母的反驳以及对他的回答，因为人们超正统地让小孩子通过洗礼真正地成为了基督教徒。（20）

孩子般的基督教在孩子那里是可爱的，在成年人那里就成了在幻想中得福的幼稚的正统，它竭力把基督的名字安置在那里。（21）这种正统思想混淆了一切。如果有人注意到，信仰的定义开始掉价，所有人都想着去超越，而让信仰成为对笨人有用的东西——那么，现在应该把价格抬高了。会发生什么呢？信仰变成了某种超凡脱俗的和罕见的东西，“并非每个人的事”，简言之，信仰成了天赋上的差别。（22）果若如此，整个基督教就被这样一种定义取消了——被正统派。正统派无可厚非地想把价码抬高，但是价值的差异混淆了一切，因为天赋的差别对于天才并不困难，但对其他人则不可能。信仰正确地成为诸事中最难之事，但却是在质的一辩证法的意义上，也就是说，它对所有人同等困难。信仰中的伦理规定性在这里发挥了作用，因为正是这一点阻止了一个信徒的好奇之心和比较之心，它禁止在人际之间进行一切比较，因此信仰对于所有人同等困难——这样一种幼稚的正统信条具有决定意义地注意到了如下事实，即：耶稣出生时被裹在布里放在马槽中，简言之，他的身份被贬低了，他以仆从的卑微形象出场。（23）这种信条相信，这是与耶稣在荣耀之中出场相对立的悖谬之所在。混乱。悖谬主要在于，上帝，永恒存在者，在时间之中作为一个特定的人出场。至于这个特定的人是仆从还是皇帝都无关紧要；对于上帝来说，他身为国王而非乞丐并不充分，而他身为乞丐而非皇帝也不是对其身份的更大的贬低。人们立刻就能认出这里孩子气的成分，而这恰恰因为小孩子根本没有关于上帝的成熟的或者真实的观念（而只有想象力—内心性），因而小孩子不可能注意到那个绝对的悖谬，但却对幽默有着令人感动的体会：那个万物中最强有力者，那个全能者（但却没有任何决定性的思想范畴，因此它只是童话般地当国王和皇帝的主线有所不同）出生时被裹在布里放在了马槽中。（24）但是，如果幼稚的正统派坚持把这种对身份的贬低视为悖谬，那么，正因为如此，它显示出此人并未注意到悖谬。所有对他的辩护何用之有呢！如果这一点被假定，即上帝变成一个特定的人是容易理解的，那么困难就只能存在于下面这一点，即他变成为一个卑微的和被鄙

视的人；于是基督教在总体上成了幽默。幽默把注意力从对上帝的第一种定义中略微移开了一点，现在它所强调的是，那个比所有国王和皇帝都伟大的最伟大、最强有力的存在者，变成了卑微的人。不过，“比所有国王和皇帝都伟大的最伟大、最强有力的存在者”是个极其不确定的规定性，是幻想，它绝非上帝的质的定义。总的说来，正统派在困境中如何使用想象力且造成伟大效果，这值得留意。不过如前所述，“比所有国王和皇帝都伟大的最伟大、最强有力的存在者”因此也就不是上帝。如果人们要谈论上帝，那就说“上帝”。这就是质。如果牧师要说永远，那就说“永远”，但有时当他真的想说点什么的时候，他会说“永永远永远”（25）。但是，如果基督教是幽默，则一切都被搅乱了，结果呢，我变成了最好的基督教徒之一；因为作为幽默家我看起来不算糟，但极尽幽默之能事地把这一点与作基督教徒相比就太糟了——我并不是基督徒——幼稚的正统教义对耶稣受难的强调是误导性的。受难的可怕性，基督完好的躯体受到巨大的痛苦折磨，这些被极具幻想的观念所强调，它们根本不适合让人类理智沉默，相反，却很容易让人看穿它的一派胡言；或者，这教义以量化的和比较的方式强调，基督是如此神圣，是所有人当中最纯洁、最无辜的，但他却必须受难。悖谬就在于，基督来到世间就是为了受难。如果把这一点移开，用类比组建而成的国民卫队就会轻松攻下悖谬坚不可摧的堡垒。无辜者有可能在人世间受苦受难（智识和艺术世界中的英雄，真理的殉道者，女性默默无闻的牺牲，等等）绝非绝对的悖谬，这是幽默。但是，当殉道者步入世间的时候，他们的命运并不是去受难；他们的命运都是具体的，为了实现它们，殉道者必须受难，承受痛苦折磨，面对死亡。只是受难并不是目的。宗教把握住了受难，以目的论的方式为受难者做出规定，但是受难并不是目的。因此，一般意义上的殉道者所受的苦难根本不能与基督的苦难相类比，信仰者所经历的苦难也不行；何况，绝对悖谬的标记在于，所有的类比都是欺骗。于是，下面这种情况看似类比，如果某君根据一种奇幻的人生观（灵魂转世）认为，一个曾经存在的人，他再次来到世间是为了受难。不过，既然这个类比属于奇幻人生观，则正因为如此它就是一种欺骗；而且除此之外，受苦受难的“为了”正在于其反面：罪人再次来到世间是为了受惩罚的折磨。看来命运正笼罩着那种幼稚的正统信条。这信条常常拥有良好的意图，但当其定位不准的时候，它往往趋向于夸大其词。

因此，如果我们听到一个正统派持续不断地谈论着孩童的信仰、童年的学识以及女性之心等，那么可能他只是个有点幽默气质的人（不过作为幽默家，我抗议与此人有任何共同之处，因为他强调的不是地方），他竭力把基督教与孩子般的东西（从字面上理解）混在一起；如今他渴望回到童年，这种渴望因此尤其以对虔诚母亲的充满爱意的温柔渴望为标识。他还可能是个骗子，力图逃避那些恐怖，如果一个成年人要真正成为孩子被严肃对待的话，而非幽默地把孩子的东西与成年人的东西结合起来。可以完全肯定的是，如果一个小孩子（从字面上理解）为何谓基督教给出定义，这种定义不会有丝毫恐怖之处，它不会是那个事实，那个在犹太人看来是绊脚石、在希腊人看来是愚拙的事实。（26）

当一个孩子听讲基督教的时候，这个孩子并没有在比喻的意义上被粗暴虐待，他所吸收的都是温和的、孩子式的、可爱的、天堂般的东西。他与婴儿耶稣、与天使一起生活，与三圣王一起；他看到了漆黑夜空中的星星，走了漫长的路，现在立于马槽，奇迹接踵而至，他总是看到天开了，他怀着幻想的内心憧憬着这些图景。（27）现在，我们别忘了那些小圆圣诞蛋糕和所有其他在那个场合出现的好东西。（28）尤其是别当无赖，他们说起童年时代谎话连篇，添加了夸张的色彩，掩盖了现实性。他真应该成为一个无用之人，他并未发现孩子式的东西的感人、可爱和幸福。或许人们不该怀疑一个幽默家对童年的现实性的错误认识，幽默家是回忆的不幸抑或幸福的恋人。不过，这样的人肯定是个盲目的领路人，他不管以何种方式都会宣称，这就是基督教的决定性的观念，它在犹太人是绊脚石、在希腊人是愚拙。基督成为神之子，或者稍大一些的孩子的朋友，他有着友善的面容（与神话相称）；他没有成为无人能够看透（直接地理解）的悖谬，甚至连施洗者约翰都不行（参《约翰福音》第1章第31、33节），众门徒在注意到以赛亚在第53章第2至4节、尤其是第4节当中所预言的东西之前也不行（《约翰福音》第1章第36、42节）。（29）孩子关于基督的观念本质上是幻想的观念，而幻想的观念是相称，相称本质上就是异教思想，不管它是力量、荣耀、美，还是囿于一种有点幽默的矛盾之内的东西，它不是真正的遮蔽，而是一种能够轻松看穿的伪装。相称可直接识别。于是仆从的形象就是伪装，而友善的面容则可直接认出。跟任何其他地方一样，这里也有某种正统信条，当其在盛大的节庆和决定性的场合想要引起轰动的时候，它会诚心诚意地稍稍借助异教思想——然后，它非常成功。（30）一个牧师

或许每天都会恪守严格而正确的正统定义，但在星期天他则使尽浑身解数。为了更好地呈现基督是如何活生生地立于他面前的，他会让我们看到他的灵魂。这是恰如其分的。基督是信仰的对象，但是信仰绝非幻想，而且幻想也不比信仰更高。那么，现在我们开始吧：友善的面容，友好的形象，眼中的忧，凡此等等。一个人传授异教而非基督教，这丝毫不滑稽；但是，当一个正统派在盛大的节庆场合打开管风琴的音栓时，却错误地拉开了异教的抽屉而毫不自知，这就有点滑稽了。如果一位管风琴师经常演奏华尔兹舞曲，他肯定要被解雇。（31）但是，如果管风琴师准确地演奏赞美诗旋律，而在庄严盛大的场合，因为有小号的伴奏，他奏上一曲华尔兹——只为增添节庆气氛，这肯定是滑稽的。不过我们总能从正统派身上找出一点这样的多愁善感的和感伤的异教成分，不是每天，而是在重大的节庆场合，当他们真的打开心扉之时，尤其能从布道辞的结尾部分找到它们。直接认出是异教；所有庄严的保证，说这就是基督，他是真正的上帝，一旦这些以直接认出而告终，它们就毫无用处。一个神话人物是可以直接认出的。如果我们向一个正统派提出这样的反对意见，他会暴跳如雷：“是的，但是基督就是真正的上帝，因此他肯定不是什么神话人物……人们可以从他温和的面容中看出。”但是，如果人们在他身上看出了这一点，那么正因为如此他就是一个神话人物。人们很容易就会看到，信仰的空间留出来了；把那种直接的识别拿开，信仰就位于正确的地点了。把理智和幻想钉上十字架，它们不应直接被认出——这就是标记。但是，从恐怖身边逃跑并且向异教靠拢要容易得多，它通过一种奇怪的组合让人无法认出，这种组合在一则或许以完全正统的定义为开端的演说中起着最后的、也是最高的阐释作用。如果有位正统派在隐秘的瞬间向他人透露内心的秘密，说他其实并无信仰——这丝毫不可笑。但是，如果一个正统派在幸福的迷狂中，他本人几乎都惊叹自己演说中的高尚修辞，他毫无保留地向他人敞开心扉，但却不幸走错了方向，从高处爬向了低处；那么，要想不笑都是困难的。

就成为基督教徒而言，童年（从字面上理解）并不是真正的年龄。相反，成年，成熟的年龄才是要决定一个人是否愿望成为基督教徒的时间。童年的宗教感是普遍的、抽象的，但却是日后全部宗教感的想象力——内心性的基础。成为基督徒是一个决断，它要求年龄更大些。孩子的接受性完全没有决断，难怪人们会说，可以让一个孩子相信任何东西。成年人自然要对他让孩子相信的东西负责，说那是确定而真实的。一个

孩子接受了洗礼，这既不能使其在理智上更成熟，也不能使其在做决断方面更成熟。犹太孩子、异教孩子如果从一开始就接受温柔的基督徒养父母的教养，他们对待这些孩子犹如对待自己亲生的孩子一样充满爱意，则这些孩子会像受过洗礼的孩子一样汲取到同样的基督教教义。

相反，如果一个孩子没有如其所应该的那样获得与最为神圣的事物纯洁嬉戏的许可，如果决定性的基督教诸范畴被严厉地硬塞进他的生存之中；这样的孩子就会遭受极大的痛苦折磨。这样的教养方式或者会使直接性堕入沮丧和忧惧，或者会激起欲望以及由欲望引发的忧惧达到一种连异教都不知晓的程度。

就像要在其他方面照顾自己的孩子一样，身为基督教徒的父母同样也要用孩子式的宗教观念去喂养他们，这是美好而可爱的，相反的表现则不可原谅。如前面常说的，作为对可能性的期待，作为对那种可怕的分裂的阻止——父母将其永福与某种东西联系在一起，但他们的孩子却没有跟同样的东西相关联，婴儿洗礼式无论如何都是合乎情理的。但是，愚蠢的、多愁善感的和粗鲁的误解应受到谴责，与其说作为童年一部分的婴儿洗礼式应受谴责，不如说是那种宗教派性的外在表现应受谴责，因为决断最好隶属于内心性。把一个孩子的生存强行塞入那些决定性的基督教范畴之中，就算此举有着良好的意图，它也是强奸。但是更愚蠢的说法是，童年（从字面上理解）是对一个人成为基督教徒的真正具有决定意义的时间。正如人们想通过精明练达直接从享乐主义过渡到伦理层面是欺骗性的，同样欺骗性的发现是，人们尽其可能地想把成为基督教徒与成为一个人等同起来，并且使人相信，人们是在童年时代做出决定的。就把成为基督教徒推向童年时代的需求和倾向变得普遍这一点而言，它恰恰成为基督教正在衰亡的一个证据；因为人们会做的是试图把作一名基督教徒转化为美好的回忆，而不是说成为基督徒是一个人所能做出的最具决定意义的决断。人们会用一种进一步的规定性奇幻地装扮童年可爱的纯真，这种纯真就是身为基督教徒；然后，人们令悲伤替代了决断。换言之，合法的幽默当中的悲伤在于，它诚实地、不带欺骗性地从纯粹人性的角度出发反思身为一个孩子（从字面上理解）的事实；然后，一切永远地确定下来且是真实的，这是不可逆转的——童年一旦逝去，就只能成为回忆。但是幽默（真正的）与成为基督徒的具有决定意义的基督教范畴无关，它没有把成为基督徒与字面意义上的孩子等同起来；果若如此，成为基督教徒就与回忆意义完全相同。这里很清

楚地表明，把幽默作为基督教内部至上的东西是多么地错误，因为无论幽默还是幽默家，如果他在基督教内部，就都与成为基督教徒的具有决定意义的基督教范畴无关。幽默永远是取消（生存通过向后的回忆步入永恒；从成年到童年等，参前述），是向后的视角；而基督教的方向则是向前成为基督教徒，并且通过持续不断地作基督教徒而成为基督教徒。无停滞则无幽默。幽默家总有充足的时间，因为他身后是永恒的充足时间。基督教里没有悲伤的位置；拯救或者沉沦，拯救位于前方，沉沦则落在后面，它为每一个转过头张望的人而在，不管他看见的是什么。当罗得的妻子回头张望时，她变成了石头，因为她看到的是“那行毁坏可憎的”。（32）但是，从基督教的角度出发，转过头向后看就是沉沦，哪怕他看到的是童年可爱的、充满魔力的景象。——如果人们就“始于纯粹存在”而与思辨思想达成唯一的妥协，则一切都将沉沦，混乱不可能停止，因为它必须在纯粹存在的范围内停止。如果人们就在童年时代成为基督徒的独特优势而与幼稚的正统教条达成唯一的妥协，则一切都将混淆。

但是现在我们又回到《圣经》中的那个地方，它的确存在于《圣经》之中！之前，我与那种胆小怯懦的《圣经》诠释打交道，这已让我尽显可笑，我不想再做进一步的尝试了。如果幼稚的正统信条会给基督教投来一道滑稽之光的话，那么，这样一种对《圣经》的诠释也会在胆怯的屈从之下不自知地将关系颠倒过来，它甚至不关心像被《圣经》所理解的那样去理解《圣经》，也不关心像要引用《圣经》段落那样去理解《圣经》中的段落——这是一个矛盾，就好像一个要采取行动的人向他人征询意见（这当然是一种依靠关系），但他咨询的方式却是要求对方给出如此这般的答案，并且想尽一切办法让对方据此回答。对顾问权威的屈从变成了一种狡猾地从权威当中获取好处的方式。但这是在征询意见吗？这是遵从人们所说的《圣经》的神圣权威吗？（33）人们以从不独自行动的办法把所有责任从自己身边推开，这归根到底是一种胆怯的尝试，就好像人们对让《圣经》段落为己所用不负任何责任似的。有些人在博学多识的调查研究中只是为了找到一段可引用的《圣经》，就能变得那么地别出心裁，那么地富于创意，那么地微妙，那么地坚忍，这在心理学的层面上非常值得关注。但是，看起来他们完全没有注意到，这种做法恰恰是对上帝的嘲弄，他们把上帝当成了一个可怜的家伙，那人曾经愚蠢地写下了点东西，但现在却只能忍受着律师对它们的利用。

(34) 一个狡猾的孩子会这样对待他严厉的父亲，那位父亲并不知如何赢得孩子的爱。这孩子会这样想：只要我取得他的许可就好了，哪怕我用上一点诡计。但是，这种父子关系根本不是温柔的、真挚的。同样，如果上帝和人之间彼此疏远到有空间去使用那些为顺从而生的操心且沮丧的狡猾手段和思量的话，他们之间的关系也不是真挚的。我们很快就能在那些其热情与智力不成比例的真正有天赋的人当中找到有此行为的例子。当才智平平、忙忙碌碌的人们幻想着自己不断行动的时候，他们知道如何避免采取行动的高超技艺就是某种智力水平的显著标记。克伦威尔令人震惊，他肯定精研过《圣经》，掌握了充分的微妙技巧让《圣经》段落为己所用，或者至少是让人民的声音之中有了上帝的声音，这声音说他成为英国的保护者是一个事件，是天意，而根本不是他的行动，因为的确是人民选择了他。(35) 正如人们很少会碰见真正的伪君子，人们也很少碰见真正毫无良知的人，但是狡猾的良知却并不罕见，不管它目前正处于痛苦的自我矛盾之中——在推卸责任的同时又在不自知的情况下履行该职责；还是成为一个或许有着良好意图的人身上的病态表现，这种病态与更大的痛苦紧密相联，它使不幸者的呼吸更加沉重、更加痛苦，甚至比受困扰的良心得以在真诚中呼吸时的情况更糟。

幼稚的正统信条，怯懦的《圣经》诠释，愚蠢的、非基督教的对基督教的辩护，辩护者在涉及切身情况时表现出来的坏良心，所有这些与其他东西一起，为我们这个时代对基督教的充满激情的、疯狂的攻击做出了自己的贡献。我们不应讨价还价，不应试图改变基督教，也不应过度地去抵抗错误。我们只应注意，让基督教成为其所是，犹太人眼中的绊脚石，希腊人眼中的愚拙，而不是什么既令犹太人、又令希腊人感到愤慨的愚蠢的东西；相反，我们冲其微笑，并且只因对基督教的辩护而受到鼓舞。

不过，关于成为且持续地成为基督教徒的内心性的工作我们很少听到。只是，当基督教被引入一个国家之后，当基督教国家中的单个的教徒不用像传教士那样到世界各地传播基督教的时候，这一点尤其需要经历，并且通过经历寻求发展。在基督教早期情况是不同的。使徒是在较成熟的年纪成为基督教徒的，因此他们曾经在其他范畴中生活过一段时间（其结果是，《圣经》中压根没有包含那些因从小就受基督教培育而可能涌现的冲突）；他们成为基督教徒是因为奇迹^[119]（这里不存在与普通人的类比），或者发生得太快，结果没有给出任何详细的解释。由

此，他们将其注意力转向了外部，他们去转化其他人；但这里再次缺少了与一个可怜的单一者的类比，后者的任务只是像基督徒一样生存。如果一个人的注意力没有集中在内心性的工作之上，则他想要超越的迫切愿望就很容易得到解释。我们生活在基督教世界中；我们是基督徒，至少跟所有其他人一样；既然基督教已经存在了这么多世纪并且经历了各种情况，成为基督徒就是非常容易的事；我们不承担传教士的任务——那么，好吧，我们的任务就是超越和反思基督教。但是，反思基督教并不是内心性的工作；结果人们拒绝从事日复一日地训练信仰的任务，这任务就是要使自身保持在悖谬性的激情之中，以战胜所有的错觉。人们把事情颠倒过来，忘记了因为理智、文化和教养的增进，保持信仰的激情变得越来越困难。的确，如果基督教是一种微妙的理论信条（直接地理解），那么教养就会直接地有所裨益；但是因为基督教是一种悖谬性地突出生存的生存沟通，教养的好处则只在于使事情变得更困难。因此，在成为且持续地成为基督徒方面，有教养的人比单纯的人只有一种反讽性的优势；这优势就是更困难。人们在此又一次忘记了那种质的辩证法，而想以比较的、量化的方法完成从教养向基督教的直接过渡。于是，内心性的工作会随着岁月增长，它会给予不是传教士的基督徒以充分的事情可做——不是去反思，而是持续地身为基督徒。在19世纪成为基督徒并不比在基督教早期更容易；相反，成为基督徒对于那些有教养的人士将变得更困难，而且难度将会随着岁月流逝而增加。压在有教养人士身上的理智的重负，客观性的目标，这些都会使有教养的人士不断抗拒着去成为基督徒，这种抗拒就是理智之罪——半心半意。如果基督教曾经战胜了直接性的原始激情，使国家变得高贵，从而改变了世界的形象；那么它将在教养中发现同样危险的抗拒。如果要在这一展开斗争，那么很自然地，它必须在反思最为敏锐的规定性之内展开。绝对悖谬应该坚守自己的阵地，因为就与绝对的关系言，较多的理智并不比较少的理智走得更远；相反，它们走得同样远，拥有非凡天赋的走得慢，单纯的人走得快。——那么，就让其他人直接地赞颂教养吧，现在就让它被颂扬吧，可我宁愿赞颂它是因为它使成为基督徒更加困难。我是困难之友，尤其是那些有着幽默性质的困难，结果最有教养的人在经历了巨大的艰难困苦之后在本质上并不比最单纯的人走得更远。

极其单纯的人定能成为基督徒并且持续地作基督徒。但是，一

方面因为他们没有针对更高目标的理智，一方面因为单纯者的生活条件会使其注意力外转，结果他们免于遭受有教养人士为保持信仰所付出的艰辛，随着教养的增加，斗争会变得愈加艰巨。换言之，如果成为基督教徒且持续地作基督教徒就是至上的目标，那么，我们的任务就不是反思基督教，而只是通过反思，增强那种人们以之持续地身为基督教徒的情致。

这就是全书所涉及的东西；第一部处理的是成为或者身为基督教徒的客观观点，第二部分是主体性的观点。

成为或者作基督教徒以客观的方式被规定如下：

1) 一个基督教徒就是接受了基督教信条的人。但是，如果这个信条的“什么”将最终决定一个人是否是基督教徒，那么注意力立刻就会外转，去获知基督教的信条是什么，直到细枝末节，因为这个“什么”当然无法决定何谓基督教，它只能决定一个人是否是基督教徒。——与此同时，那种博学的、忧虑的、谨小慎微的近似值所蕴含的矛盾出现了。近似值可以如其所愿地一直持续下去，直到最终将个体得以成为基督教徒的决断完全遗忘。

人们用一个前提来弥补这种可疑的处境，即每一个在基督教世界中的人都是基督教徒，我们都是所谓的基督教徒。在这个前提下，客观理论十分成功。我们都是基督教徒。现在，《圣经》理论必须正确地以客观的方式去考察，看到底何谓基督教（不过我们当然都是基督教徒，人们认为是客观情况使我们成为基督教徒，我们现在首先应该好好认识的客观情况就是，我们都是基督教徒；因为如果我们不是基督教徒，那么我们现在所走的道路就永远不会引领我们成为基督教徒）。教会理论认为我们都是基督教徒，不过现在我们要以纯粹客观的方式确切地知道基督教的主旨是什么，以便能够抵御土耳其人、俄国人和罗马人的奴役，让我们这个时代成为一座通往隐约可见的所谓无与伦比的未来的桥梁，勇敢地为基督教杀出一条路。⁽³⁶⁾这是纯粹的感性。基督教是一种生存沟通，我们的任务是成为基督教徒或者持续地身为基督教徒，最危险的错觉就是对应该捍卫基督教不受土耳其人的进攻这一点确信无疑，而不是说在自身之内保卫信仰不受关于土耳其人的错觉的进攻。

2) 有人说，并不是对基督教信条的每一次接受都会使一个人成为基督教徒。这一切尤将取决于占有，即人们占有并且以完全不同于他物的方式坚持这个信条——人们愿活在其中，死在其中，为之付出生命，

凡此等等。

这一点看似不无道理。不过，“完全不同于他物”是个相当平庸的范畴，那种试图更多地从主体角度去规定基督教徒的方案不伦不类，在某种方式上它以近似值带来的分神和欺骗性忽视了问题的困难，它缺乏了范畴的规定性。这里所说的占有的情致就是直接性的情致。我们完全可以说，一个热情的恋人以完全不同于他物的方式紧紧依附并占有自己的恋情——他愿活在其中，死在其中，为之甘冒一切风险。因此，就内心性言，一个恋人和一个基督教徒之间并无本质的差别，人们再次被迫返回到作为信条的“什么”之上，于是我们再次返诸第一种情况。

换言之，这里的关键在于，要把信仰者身上的占有的情致定义为不能与任何其他情致相混淆。也就是说，那种主体性更强的观点的正确在于把占有作为起决定作用的因素，其错误在于占有的定义与所有其他的直接性情致没有特定的差别。

这一切并不会发生，如果我们把占有定义为信仰的话，但它却立刻给信仰注入通往理解的动力和方向，结果信仰成为了一种临时功能，以之，人们现在就能紧紧抓住那个应成为理解对象的东西；一种穷人和蠢人会感到满足、而大学编外讲师和聪明人会超越的临时功能。作基督教徒（信仰）的标志是占有，但却以这样的方式：它与其他智识性的占有没有特定之别，那里当下的接受发挥着当下的理解功能。信仰在与基督教的关系方面不是什么特殊的東西，人们所相信的“什么”将再次成为决定一个人是否是基督徒的关键。可是如此一来，事情又返诸第一种情况。

换言之，一个基督徒之所以是基督徒的“占有”应该是特定的，它不能与任何其他东西相混淆。

3) 成为且作基督教徒既非客观地以信条的“什么”加以规定，亦非主体性地以“占有”加以规定；它不用在个体身上所发生的东西来规定，而用与个体一起发生的东西来规定——那就是洗礼。就人们把对宗教信条的接受加在洗礼式之上而言，它没有赢得任何决定性的东西，而这个定义却将在强调“什么”（近似之路）与不确定地谈论“接受”和“占有”之间摇摆不定，它没有任何特定的规定性。

如果这里的定义是受洗，人们的注意力立刻就会向外转向这种思量——我是否真的受过洗礼。于是与一个历史事实的接近过程开始了。

但是如果有人说，他在洗礼中的确接受了灵魂，在灵魂的见证之下

与灵魂一起知道自己受了洗礼；那么，他的结论是反向做出的——他从在其身内的灵魂的见证出发，得出他肯定受过洗礼的事实，而非从受洗礼出发得出他拥有灵魂。（37）但是，如果结论应该这样得出，那么，成为且作基督徒的标记就不是洗礼，而是内心性。随后，对内心性和占有做出特定规定性的要求就会再次被提出，以此，基督徒身上的灵魂的见证就有别于一个人身上所有其他的（一种更为普遍的规定）精神活动。

顺便说一句，值得关注的是，尤其是那些把洗礼作为决定性因素的正统派不断地抱怨，在受过洗礼的人们当中只有极少的基督教徒，除了少数不朽者群体外，几乎所有的都是没有灵魂但却受过洗礼的异教徒。这一点看起来是在暗示，洗礼不是成为基督教徒的决定性因素，甚至根据那些首先坚持把洗礼作为成为基督教徒的决定性因素的人们的后续观点也不行。

身为基督教徒以主体的方式被规定如下：

决断存在于主体身上，占有是悖谬性的内心性，它与所有其他的内心性有着特定的区别。作基督教徒不由基督教的“什么”来规定，而由基督教徒的“怎样”来规定。这个“怎样”只能适合一个东西，适合绝对的悖谬。因此，在作基督教徒的问题上根本不存在那种含糊言论，说什么接受具体的东西，以完全不同的方式去接受，去占有，去相信，以完全不同的方式在信仰中占用（纯粹的修辞和虚假的定义）。相反，信仰与所有其他的占有和内心性有着特定的范畴性差别。信仰是牢牢抓住内心性的激情的客观不确定性，它怀有对荒谬的排斥，它就被推向至高点的内心性。这个方案只适于信仰者，而不适于任何他人；它不适于恋人、或者热心的人、或者思想家，而只适于与绝对悖谬建立关系的信仰者。

信仰因此也不能作为某种临时性的功能。处于某种更高的知识范围之内的人想把他的信仰作为一个被扬弃的环节加以认知，他正因为如此停止了信仰。信仰不应该满足于不可思议性，因为与不可思议者、与荒谬的关联或者排斥，恰恰是对信仰的激情的表达。

对基督教徒的上述定义阻止了近似以其博学的或者操心的思量诱惑个体误入歧途，那会使个体成为博学之士而非基督教徒，而且在绝大多数情况下，会成为半瓶子醋而非基督教徒，这一切皆因决断在于主体之中。不过，内心性再次找到了自己特定的标记，以之它有别于所有其他的内心性，而且没有被那个喋喋不休的范畴“完全不同”打发到一边，因

为后者适于在激情迸发的瞬间的每一种激情。

一个人想以客观的方式对待激情的对象之时，他就开始放弃这激情了，这在心理学的意义上通常是一个确定的标记。在通常情况下，激情与反思相互排斥。以此方式，成为客观的就是在退步，因为一个人的沉沦是在激情之中的，他的升华也是如此。如果辩证法和反思没有用于强化激情，那么成为客观的就是倒退；甚至迷失在激情之中的人，他都不如丧失激情的人损失巨大，因为前者还有可能性。（38）

在我们这个时代中，人们愿意与基督教维持客观的关系；那种使每个人成为基督教徒的激情对于人们已经变得过于淡薄了，而且通过变成客观的这一点，我们所有人都拥有了成为大学编外讲师的前景。

反过来，这种事之序使得基督教世界中的斗争变得十分滑稽，因为在很多方面，这斗争不过是交换武器而已，还因为关于基督教的斗争是在由基督教徒构成的基督教世界之中进行的，或者是在基督教徒之间进行的，所有人都想通过变成客观的和向前超越的方式准备放弃身为基督教徒。当丹麦政府把英国威尔森金融集团发行的利息为百分之三的债券转给罗特希尔德集团时，报纸上曾掀起轩然大波。（39）其时召开了民众集会，参会者并不是债券所有人，但为了能够作为债券所有人参会，他们去借了一张债券。会上经讨论决定，大家应该拒绝接受新债券，以此抗议政府的决定。集会由非债券持有人组成，他们因此几乎不可能落入政府建议他们接受新债券的可疑境地。身为基督教徒正在失去对激情的关切，但是支持与反对的战斗仍在进行中，人们从自身出发进行辩论：如果这不是基督教，那我就不是基督教徒，但我的确又是一名基督教徒。（40）而且人们把事情转变为这个样子：人们对成为基督教徒感兴趣只是为了能够就何谓基督教做出决定，而不是用何谓基督教来决定能否作基督教徒。可以说，人们对基督的名字的使用就像那些借债券的人们一样——只是为了参加民众集会，基督教徒的命运将由那些并非因自身之故想成为基督教徒的基督教徒所决定。——这一切因何人而为之？

正因为在我们这个时代和我们时代的基督教世界当中，人们看起来并未对向内心沉潜的辩证法给予充分的关注，或者没有意识到，个体的“怎样”才是对个体所拥有的而非高喊出来的东西的同样精准且更具决定性的表达；所以，那些极其怪诞的事情，倘若人们有情绪且有时间去考察的话，极其荒谬可笑的混乱才会在我们这个时代出现，我们很容易就能证明甚至异教中的混乱都不及它们可笑，因为异教并没有押上一

切，对立也没有被抬得太高。但是善有善报，我们应该持续作一个乐观主义者。（41）那个在激情的范围内以试验的方式把自己排除在成为大学编外讲师以及它所带来的所有光明的、微笑的前景之外的人，他至少应该获得一点幽默的回报，因为他把其他心怀高远目标的人视为无足轻重的小玩意放在了心上——这个小小的幽默的回报就是，他的激情强化了他的喜剧感。一个尽管爱人类、但却表现得像自我中心主义者一样遭人嫌弃的人——他没有为了他人客观地对基督教表示关切，作为笑声之友，他应该获得一点补偿。说作自我中心主义者有百害而无一利，这其实是不对的，果若如此，那人其实就不是自我中心主义者。

有正统派怀着最为可怕的激情捍卫基督教。他汗流满面，以极其操心的手势坚持认为，他完全无保留地接受基督教，他愿在其中生，在其中死——他忘记了，对于与基督教的关系而言，这种接受方式是过于一般化的表达。（42）他做任何事都奉基督之名，在每个场合都使用基督的名字，以此作为他是一名基督徒、且受召捍卫我们这个时代的基督教世界的确切无疑的标记。他没有察觉到一个反讽性的小秘密，即一个人只要将其内心性的“怎样”描绘出来，他就是在间接地显现他是一名基督教徒，而不用提基督的名字。^[120]——某君在新年下午六点整被宗教情绪唤醒；现在他准备好了——他用那个被唤醒的事实奇幻地装点自身，而现在，他要去四处游荡并且宣讲基督教——在一个基督教国家。当然了，尽管我们都受过洗礼，但是所有人都极其需要在另一种意义上成为基督教徒。不过差别在于下面这一点。在一个基督教国家知识并不匮乏，这里匮乏的是另外的东西，而这个东西是一个人不能直接传授给另一个人的。一个宗教复兴主义者想用那些极其奇幻的范畴为基督教工作，但是，他越是忙于四处传播基督教，越是证明了他本人并不是基督教徒。这是因为，作基督教徒是某种需要彻底反思的事，它不允许感性辩证法以目的论的方式使一个人为其他人成为某种他不是为自身而在的东西——另外，有嘲弄者攻击基督教，同时又恰当地解读基督教，结果读他的书是一种乐趣，那些为了更好地确切展现基督教但却陷入困境的人几乎不得不求助于他。（43）

所有反讽性的观察从来都存在于对“怎样”的关注，而反讽者有幸与之打交道的受人尊敬的人士则只关注“什么”。某君声音洪亮地、庄严地坚持说：这就是我的观点；与此同时，他并没有局限于用文字表达出简洁的方案，而是做出了详细的解释，他冒险对那些表达方式进行改变。

的确，就同一件事说来道去并非如人们所想的那样容易，会有不止一个学生的作文获得“头等”，如果他没有做那些改变的话；还有很多人都拥有苏格拉底在波罗斯身上所发现的那种令人羡慕的变换的天分——他们就同一件事从来不说相同的话。（44）于是反讽者小心行事。他自然不会太过于关心那种大写字母写就的东西，或者说话者的发音方式暴露出来的方案（令人尊敬之士的“什么”）；相反，他关注的是一个从句，它被令人尊敬之士宏大的注意力所忽略，一个暗示性的谓语，凡此等等。然后，他满怀惊异，因变化而高兴（乐在变化多端中），明白了那个令人尊敬之士并没有拥有那个观点，不是因为他是伪君子，但愿这事不要发生，这对一个反讽者来说过于严肃了；而是因为那个善人竭尽全力要把那个观点喊出去，而不是留在身内。（45）那个令人尊敬之士真能为那个观点这样做的——他竭尽全力想象着自己拥有那个观点，他会像女商贩那样为之做一切，他会为之甘冒生命危险，在乱世中甚至会走到为那个观点献出自己生命的地步^[121]。（46）现在我十分肯定，此人必定拥有那个观点。不过，与此同时，可能还有一个反讽者活在世上，他甚至就在那个令人尊敬之士不幸被处死的时刻也忍不住大笑，因为他通过种种迹象得知，此人从未清楚地了解自己。这是荒谬可笑的，这类事情的发生并不会使一个人对生活灰心，因为一个在静谧的内省中真诚面对上帝的人关切自身，上帝会将其从妄想之中拯救出来，尽管他只是一个单纯的人，上帝将会引领他在内心性的痛苦之中走向真理。但是，发号施令和吵吵闹闹是谬见的标记，一种非正常状态的标记，就好像胃胀气，而且一个人碰巧在动荡中被处死所遭受的痛苦并不是那种本质上为内心性的痛苦。

这事应该发生在英国吧，一个男人在公路上遭到了强盗的袭击，那强盗用一顶巨大的假发使自己不可辨认。强盗冲向旅行者，一把揪住那人的胸口，大喊“拿出钱包”。他拿了钱包，把钱包留下，但却扔掉了假发。一个穷人打此路经过，他发现了假发，戴上了它，到了下一个城镇，旅行者已经在那里报了警；穷人被认出，被逮捕，被旅行者指认，发誓就是此人打劫了他。那个强盗碰巧出现在法庭上，他看到了这个错误，于是找到法官说：“看来旅行者主要看的是假发而不是人。”他要求做一个测试。他把假发戴在头上，一把揪住旅行者的胸口，大喊“你的钱包”。旅行者认出了强盗并且要求指认，但麻烦的是他曾经发过誓了。每一个拥有“什么”但却没有留意“怎样”的人无论如何都会这样行事——他

发誓，宣誓，跑腿，拿生活和鲜血冒险，被处死——只为一顶假发。

如果我没记错，之前我已经在本书中讲过这个故事，但是我希望用它结束这本书。（47）我不相信有谁会真正地用反讽的态度指控我改编了这个故事，结果它不再是同一个故事了。

注释：

（1）“基督教世界有教养的人群中的基督徒”可能指丹麦社会展开的关于受良好教育者与教会的关系的争论。在第四章开首处假名作者就指出，教养越好，成为基督教徒的就越少。这里还可能指施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher）的名作《论宗教：告有教养的宗教蔑视者书》（Über die Religion.Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern）。

（2）“弗朗兹叔叔，大好人”是两本德文儿童和青少年读物中的主人公，该书有多个丹麦文译本，其中有1827年哥本哈根出版的《弗朗兹叔叔漫游五大洲——写给青少年的教育性和娱乐性读物》

（J.C.Grote,Frants's Reise giennem alle fem Verdensdele.En lærerig og underholdende Læsebog for Ungdommen），以及1789年出版的《大好人：丹麦孩子的朋友》（K.T.Thieme,Godman eller den danske Børneven）。

（3）“未能下决心把自己的全部财产捐给穷人的年轻人”可能指《马太福音》19：16—22“富有的少年人”一节。耶稣行路时，有人跑来跪在他面前，问如何才能永生。耶稣重申了诫命，那人说自己都遵守了。“耶稣看着他，就爱他，对他说：‘你还缺少一件，去变卖你所有的分给穷人，就必有财宝在天上；你还要来跟从我。’他听见这话，脸上就变了色，忧忧愁愁的走了，因为他的产业很多。”在《马可福音》10：17—22中记有相似的故事。但是，“福音书”最终传达出来的意思与本书不同。“福音书”虽然提到耶稣喜欢那少年，但他随后告诉门徒：“骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢”（19：24），显然有批判的意味。

（4）19世纪40年代，由于哥本哈根丧葬费用高昂，有些人组建私人协会，随时储蓄，以确保将来有足够的资金支付体面的葬礼费用。

（5）“孝心”原文为Pieteten，因在此特指对父母的敬重，故用汉语的“孝”加以诠释。

（6）“祈求基督离开他们的土地”典出《马可福音》5：1—17“医治

鬼附之人”一节。耶稣来到海边，制伏了一些被污鬼附着的人和猪群，当地人害怕，“众人就央求耶稣离开他们的境界”。

(7)“时候满足”(Tidens Fylde)语出《加拉太书》4:4,保罗说:“及至时候满足,神就差遣他的儿子,为女子所生,且生在律法以下,要把律法以下的人赎出来,叫我们得着儿子的名分。”此语同样出现在《哲学片断》第1章。

(8)“视孩子为罪人的严苛的基督教观点”语出《旧约·诗篇》51:5:“我是在罪孽里生的,在我母亲怀胎的时候就有了罪。”

(9)文中所引《圣经》词句出自《马太福音》19:14,其背景是有人带小孩子来见耶稣,要求耶稣给他们祷告,而门徒责备那些人。

(10)《马太福音》19:12的全句是:“因为有生来是阉人,也有被人阉的,并有为天国的缘故自阉的,这话谁能领受,就可以领受。”

(11)《马太福音》19:24的全句为:“我又告诉你们,骆驼穿过针的眼,比财主进神的国还容易呢!”

(12)在《新国际版研读本圣经》中,此处为“门徒听见这话,就希奇得很”。文中的“震惊”对应的是丹麦词forfærdede,有被吓住的意思。

(13)《马太福音》19:29全句是:“凡为我的名撇下房屋、或是弟兄、姊妹、父亲、母亲(有古卷添‘妻子’)、儿女、田地的,必要得着百倍,并且承受永生。”

(14)“伦理的目的论悬置”(teleologiske Suspensioner af det Ethiske)是克尔凯郭尔假名著作《畏惧与颤栗》中“问题一”中提出的命题。中译本参《克尔凯郭尔文集》第6卷,京不特译,第51—68页,中国社会科学出版社2013年。

(15)《马可福音》10:13全句是:“有人带着小孩子来见耶稣,要耶稣摸他们,门徒便责备那些人。耶稣看见就恼怒,对门徒说:‘让小孩子到我这里来,不要禁止他们,因为在神国的,正是这样的人。’”

(16)“那样看着”(hiin Blik)语出《路加福音》22:61。“主转过身来看彼得。彼得便想起主对他所说的话:‘今日鸡叫以先,你要三次不认我。’”

(17)“模范”原文为拉丁文Paradigma。

(18)“正统派针对自由思想家的咆哮”可能指格伦德威及其追随者,但此言出处未查明。

(19) “这样的人”原文为希腊文τοιοῦτοι，对应于正文中的丹麦语词Saadanne。语出《马太福音》19：14，“因为在天国的，正是这样的人”。

(20) ①“极端正统地强调洗礼式”可能指丹麦神学界就“洗礼”圣事展开的讨论，尤其指马腾森关于洗礼的理论。

②《约翰福音》3：1—21中，记载有法利赛人尼哥底母夜见耶稣的事。耶稣告诉尼哥底母：“人若不重生，就不能见神的国。”这时，“尼哥底母说：‘人已经老了，如何能重生呢？岂能再进母腹生出来么？’耶稣说：‘我实实在在的告诉你，人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。从肉身生的就是肉身；从灵生的就是灵。我说：‘你们必须重生’，你不要以为希奇。风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去；凡从圣灵生的，也是如此。’”(3：4—8)

(21) “孩子般的”对应于barnlig (childlike)，取其“像孩子一样”的中性词义；而“幼稚的”对应于barnagtig (childish)，取其贬义。

(22) “信仰‘并非每个人的事’”(ikke just Hvermands Sag)，引文并无确切出处。但是在克尔凯郭尔拥有的《雅各比著作》(Jacobi's Werke)第四卷的“序言”中，他划出了这样的句子：Der Glaube ist nicht, wie die Wissenschaft, Jedermanns Ding, das heißt, nicht Jedwedem, der sich nur gehörig anstrengen will, mittheilbar. 显然，“ikke just Hvermands Sag”跟“nicht Jedermanns Ding”相仿。

(23) ①“幼稚的正统信条”可能指格伦德威的观点，他创作的赞美诗常常描绘婴儿耶稣被裹在布里放在马槽中的形象。

②参《路加福音》2：7，其中讲到马利亚“生了头胎的儿子，用布包起来放在马槽里，因为客店里没有地方。”

③“仆从的形象”出自《腓立比书》2：5—7，保罗说：“你们当以基督耶稣的心为心：/他本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的，/反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。”在《哲学片断》里，“仆从的形象”多次出现。

(24) “全能者”(den Almægtige；英the Almighty)是对上帝的固定称谓语。

(25) “永永远远”(i alle Evigheders Evigheders Evighed)，出处不明，但是Evighedernes Evighed在《圣经》中多次出现。例如，《旧约·但以理书》7：18中有言曰：“然而至高者的圣民必要得国享受，直到

永永远远。”《新约·加拉太书》1：5，保罗说：“但愿荣耀归于神，直到永永远远。”类似的用法可参《提摩太前书》1：17，以及《启示录》中多处地方。

（26）“绊脚石和愚拙”语出《哥林多前书》1：23，保罗说：“我们却是传钉十字架的基督。在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙。”此语在《哲学片断》和《附言》中多次出现。

（27）①“婴儿耶稣”一段是对《福音书》所载耶稣诞生一节的戏仿。《马太福音》2：1—12中记载，耶稣诞生在伯利恒。有几个博士从东方来到耶路撒冷，称在东方看到了他的星，特来拜会他。希律王听后很不安，在咨询了祭司长和文士之后，差博士到伯利恒去探访。“他们听见王的话就去了。在东方所看见的那星忽然在他们前头行，直行到小孩子的地方，就在上头停住了。他们看见那星，就大大的欢喜。进了房子，看见小孩子和他母亲马利亚，就俯伏拜那孩子，揭开宝盒，拿黄金、乳香、没药为礼物献给他。”（9—11节）在《路加福音》2：8—14中，还记载了看到耶稣出生后，“一大队天兵同那天使赞美神说：‘在至高之处荣耀归于神！在地上平安归于与他所喜悦的人！’”《福音书》中所用的“博士”一词Magi，原意是“智者”，可能是星相家。克尔凯郭尔在这里用的是de hellige Tre-Konger。

②“天开了”语出《约翰福音》1：51，耶稣对门徒们说：“我实实在在的告诉你们，你们将要看见天开了，神的使者上去下来在人子身上。”另见《使徒行传》10：11；《启示录》4：1。

（28）“小圆圣诞蛋糕”原文为Pebernødderne，英译本中的peppernuts有些不明所以。

（29）①“神之子”（Gudsbarnet）是固定用法，指拥有神的天性和美感的孩子。

②《约翰福音》1：31的全句为：“我先前不认识他，如今我来用水施洗，为要叫他显明给以色列人。”1：33的全句是：“我先前不认识他，只是那差我来用水施洗的，对我说：‘你看见圣灵降下来住在谁的身上，谁就是用圣灵施洗的。’”

③《旧约·以赛亚书》53：1—4的全句为：“我们所传的有谁信呢？/耶和华的膀臂向谁显露呢？/他在耶和华面前生长如嫩芽，/像根出于干地。/他无佳形美容，/我们看见他的时候，也无美貌使我们羡慕他。/他被藐视，被人厌弃；/多受痛苦，常经忧患。/他被藐视，好像被人掩

面不看的一样，/我们也不尊重他。/他诚然担当我们的忧患，/背负我们的痛苦；/我们却以为他受责罚、被神击苦待了。”

④《约翰福音》1：35的全句为：“他看见耶稣行走，就说：‘看哪！这是神的羔羊。’”1：42的全句为：“于是领他去见耶稣。/耶稣看着他，说：‘你是约翰的儿子西门，你要称矶法。’（矶法翻出来就是彼得）

（30）“诚心诚意地”原文为拉丁文bona fide。

（31）19世纪上半叶，华尔兹是非常流行的音乐形式，一般在舞会和招待会上演奏。

（32）“罗得妻子的故事”典出《创世纪》19：15—26。所多玛和蛾摩拉被毁灭之前，耶和华因怜恤罗得，遣天使让他带家人逃走。“罗得到了琐珥，日头已经出来了。当时，耶和华将硫磺与火从天上耶和华那里，降与所多玛和蛾摩拉，把那些城，和全平原，并城里所有的居民，连地上生长的，都毁灭了。罗得的妻子在后边回头一看，就变成了一根盐柱。”（23—26）

文中出现的Ødelæggelsens Vederstyggelighed（“那行毁坏可憎的”）却并非出自罗得的典故，而是指耶路撒冷神庙中所设的异教祭坛，它被视为是亵渎圣地的不洁之物。此说出现在《旧约·但以理书》9：27,11：31；后来在《马太福音》24：15及《马可福音》13：14中提及。例如《马太福音》24：15中耶稣说：“你们看见先知但以理所说的‘那行毁于可憎的’站在圣地（读这经的人须要会意）。”

（33）“《圣经》的神圣权威”指新教路德宗视《圣经》为所有信仰问题的最终、最具决定意义的权威的传统。

（34）“可怜的家伙”（et sølle Skrog）指安徒生小说《小提琴手》（Kun en Spillemand）中的主人公克里斯蒂安（Christian）。克尔凯郭尔最早发表的作品《一个活人的作品》（Af en endnu levende Papirer）就是对该小说所做的评论。

（35）①奥利佛·克伦威尔（Oliver Cromwell,1599—1658），英国清教徒、军事家、政治家。他青年时代沉湎于酒色，后来在宗教热情的引领下创立了一个有武装的宗教性政党“独立派”。1649年，他迫于民众压力处决国王查理一世，成立共和国。1653年实施军事独裁统治，自任“护国王”。每次政治行动他都委以天意和上帝的旨意。参博蒂格（H.Böttiger）所著《传记中的世界史》（Verdenhistorien i Levnetsbeskrivelser,1845）。

②“人民的声音”原文为拉丁文vox populi;“上帝的声音”原文为拉丁文vox dei。

(36)“反抗土耳其人、俄国人、罗马人的奴役”指格伦德威在《北欧神话》(Nordens Mythologie)以及演讲《论北欧的历史》(Om Nordens Historiske Forhold)中的观点,他很典型地把基督教和教会的历史描绘成是与土耳其人、俄国人、罗马人以及其他异教徒斗争而最终获胜的历史。

(37)“接受了灵魂,在其灵魂的见证之下知道……”语出《罗马书》8:15—16,保罗写道:“你们所受的不是奴仆的心,仍旧害怕;所受的乃是儿子的心,因此我们呼叫‘阿爸、父’。圣灵与我们的内心同证我们是神的儿女。”中文《圣经》中的“心”对应于丹麦文的Aand,英文的spirit,为语句通顺故译者改译为“灵魂”。

(38)这里的“迷失”(fortabe)和“丧失”“损失”(tabe)在文字上构成了一种对应。

(39)1825年,丹麦政府从英国威尔森金融集团(Th.Wilson & Co.)购买了一笔利息为3%的债券,但该集团于1837年倒闭,债券被转移给了另一家英国金融公司罗特希尔德(Rothschild),此举引起了民众的担忧。直到政府官员发表书面声明,说债券条款不会改变,民众的情绪才得以平抚。克尔凯郭尔著作的注释者们未能找到文中所说的“民众集会”的具体所指。

(40)“支持和反对”原文为拉丁文pro og contra,og为丹麦文,意为“和”。

(41)“善有善报”对应的是丹麦语谚语Lige for Lige naar Venskab skal holdes。

(42)“汗流满面”(i sit Ansigts Sved)是对《创世记》3:19的戏仿。耶和华对亚当实施的惩罚中有这样的句子:“你必汗流满面(I dit ansigts sved),/才得糊口,/直到你归了土,/因为你从土而出的;/你本是尘土,/仍要归于尘土。”

(43)这里的“嘲弄者”(en Spotter)指路德维希·费尔巴哈。据克尔凯郭尔的远亲、哲学教授Hans Brøchner的回忆,克尔凯郭尔在与他的谈话中经常提及费尔巴哈,称赞费尔巴哈对基督教的理解清晰、透彻。克尔凯郭尔感受到了费尔巴哈的感性和激情,但同时也注意到了感性所带来的软弱。参Encounters with Kierkegaard:A Life as Seen by His

Contemporaries,collected,edited and annotated by Bruce H.Kirmmse,translated by Bruce H.Kirmmse and Virginia R.Laursen,Princeton University Press 1996,p.233.

(44) “头等”原文为拉丁文Laudabilis , 直译为“值得称赞的”。

(45) “乐在变化多端中”原文为拉丁文in variatione voluptas , 其实应为in varieta te voluptas。

(46) “女商贩”(Rende kjærling) 指走街串巷贩卖商品或替人跑腿的老年妇女；还指长舌妇。在英译本中，这个词被译为an errand boy。

(47) 参本书第二部，第一册第一章《致谢莱辛》。

附录 与读者达成的共识

本书的署名人约翰尼斯·克利马克斯，他撰写了这本书，并不自称为基督教徒，他全身心从事的是揭示作一个基督教徒有多困难；他更不是那种曾经是基督教徒、但却因向前超越而停止为之的人。他是一个幽默家，满足现状，期待着某种更高的东西降临到他的身上；他感到格外幸福，如果最坏的情况发生，他恰好诞生在一个思辨的、神学中心的世纪。的确，我们这个时代是一个为思辨思想家和有着无与伦比的发现的伟人们而在的时代，但是我仍然认为，这些令人尊敬之士当中没有哪一个能够像一个秘密的幽默家那样在私下里健康快活，不管他是在与世隔绝中捶着胸，还是开怀大笑。（1）因此他完全可以成为一名作家，只要他小心，他所做的都是为自身的乐趣——他处在与世隔绝的状态，没有挤进人群，没有迷失在时代的意义当中，像失火现场好奇的旁观者那样被派去打开消防栓，或者仅仅因可能挡住各种各样的杰出之士的想法而尴尬，那些人、有、应该有、必须有而且愿意有其重要地位。（2）

整本书都在以试验的距离感讨论我自己，只关乎我自己。“我，约翰尼斯·克利马克斯，现年30岁，哥本哈根出生，一个跟绝大多数人一样的普通人，我听说有一种叫做永恒福祉的至善在等着我们，基督教将会通过与之建立关联的方式对我们产生重大影响。现在我要问，我怎样才能成为一名基督教徒。”（参“导论”）（3）我发问只是为我个人之故，我的确正在这样做，或者毋宁说，我已经就此发问了，因为那正是本书的内容。因此，任何人都别费事了，说这本书完全是肤浅的，与时代毫无关联，除非他最终有话要说，因为果若如此，这正是本书作者早已宣布过的他想要的评判。在我们这个时代写这样一本书多么令人难堪，如果有人注意到这本书的话，对此他是十分了解的。因此，但凡有一个人——不过我说什么呢，你怎么使我失去自制力了呢，虚荣的心，不，不，被诱惑不是件好事。不过我要说，但凡有一个人能够告诉我，可以在何处、向谁请求许可，许可我敢于以单个的人的名义写作，或者打着人类、世纪、我们的时代、公众、众人、多数人的旗号自诩为作家；或者得到那种应该被视为更为罕见的好处，即单个的人敢于在与“打着众人的旗号”的公众相对立的情况下写作，就同一桩事情以另一种多数派的名义与多数派相对立，敢于在自认隶属于少数派的情况下以多数派的名义写

作。（4）结果，作为单个的人，他同时通过作少数派拥有了斗争的张力，又通过作多数派而为世界所喜闻乐见。如果有谁能告诉我，这种请求得到批准的代价几何，因为即使这代价不以金钱支付，它们肯定也十分巨大；然后，在这代价不超出我的能力的前提下，我或许无法抵御尽早写出一本极端重要的书的诱惑，这书以不计其数的人的名义而写。直到那时，根据他的观点和我的“责备是另外一回事”的观点，没有人会责备这本书肤浅，如果他无法解答被问及的问题的话。

那么，这本书是肤浅的，因此就别费劲去参考它吧；因为参考这本书的人正因为如此是误读了它。对于幽默家来说，成为权威是一种负担沉重的生存，幽默家恰恰把下述情况视为生活中的一种舒适享受，即有一些伟人，他们能够并且愿意成为权威，人们可以从他们身上获得不假思索就接受其观点的好处，如果人们不想愚蠢地把那些伟人推翻的话，因为这是无人能够从中获利的事。尤其是，上天保佑这本书，保佑我免遭一切赏识的暴力——一个咆哮的党棍以赏识的态度引用这本书并且把我纳入人口普查数据之中。如果他忽略了这一点，即任何党派都无法从一个试验性的幽默家那里获得服务；那么，幽默家也就能更好地理解自己对于千方百计试图逃避的东西的无能为力。我不具备做党派路线执行者的素质，因为我除了认为“成为一名基督教徒应该是最困难的”的观点之外没有任何观点，而这个观点根本不算什么观点，它也不具备一种“观点”通常所有的特质。它不会让我自命不凡，因为我并不自诩为基督教徒；它没有冒犯基督教徒，因为他们肯定丝毫不会反对我把他们已经做的和正在做着的视为是最困难之事；它没有冒犯攻击基督教的人，因为此人越是比“这是万事之中最难之事”向前一步，其战果越是巨大。结果，我不需要任何来自现实的证据以证明我真的拥有一个观点（一个追随者，一声欢呼，被处死，等等），因为我没有任何观点而且也不希望拥有任何观点，我满足于此且自得其乐。正如人们在天主教的书籍中、尤其是早期书籍的封底会找到一条声明，告知读者应该在与普世圣公教會的教导相一致的情况下去理解全书；同样，我所写的书中也包含一则信息：应按它将被取消的方式去理解全书。（5）这本书不仅没有结论，而且它是一种取消。人们不能再期待更多的东西了，无论是之前还是之后。

写作并出版书籍的确是一个无辜的消遣和享乐——如果一个人甚至连出版商都没有，他有可能陷入书卖不出去的困境；这是一个在秩序良

好的、能够容忍奢华的国度中合法的私人事业，在这个国家中，每个人都可以随心所欲地支配自己的时间和金钱，不管是用来盖房子、买马匹、上戏院还是写作肤浅的书籍并且把它们印刷出来。（6）但是，如果写书这事是这样的话，即想象自己有一位时不时出现在书中的读者，请注意，当人们丝毫不想尝试去约束一个单个的、真正存在的人成为读者的时候；写书相应地就不该被视为生活中无辜且合法的隐秘快乐之一——它既没有违反礼拜日法规，也没有违反其他责任和行为规范。（7）“只有肯定的东西才能干预另一个人的个人自由。”（参本书“序言”），否定的东西是礼貌，在此我们甚至都不能说它需要花钱，因为只有出版才需要钱，而且即使人们粗鲁地把书硬塞给民众，也不能说有人花钱买了书。（8）在一个秩序良好的国度，秘密恋爱当然是允许的，而且恋爱的秘密越深，就越被允许。反之，一个男子贸然与所有女孩搭讪，向每个女孩保证，她才是真正被爱着的人，这是不允许的。对于一个已有真正恋人的男子来说，忠诚和行为规范将禁止他沉浸于想象的爱情之中，尽管他做得非常隐秘。但是对于没有恋人的男子来说，他的确可以获准这样做；而那个并无真正读者的作家，他可以获准想象一位读者，甚至还获准承认这一点，因为他当然没有冒犯任何人。赞美秩序良好的国度！让懂得如何珍视它的人拥有令人艳羡的福气！怎么会有人忙着要改良这个国家，并且改变政体呢！（9）所有政体中君主制是最好的，它比其他任何政体都更鼓励和保护私人的隐秘幻想和纯洁的疯狂举动。只有民主制，最专制的政体，才会制约每个人都积极参与，对此当今时代的各种协会和公众集会已经充分地提醒我们那都是些什么了。一个人愿意统治，从而让我们其他人自由自在，这是专制制度吗？不是。但是，所有人都愿意统治，而且制约着所有人都参与统治，甚至是制约那些非常迫切地想使自己免于参与统治的人，这才是专制。

对于一位作家来说，一名想象中的读者就像秘密的虚构和完全个人化的享乐一样与任何第三者无关。就让这一点成为民事性的谢罪和对根本不需要辩护的东西所做的辩护吧，因为通过秘密它免遭攻击——拥有想象的读者，这是纯洁的、被允许的但却又可能是令人蔑视和遭人误解的享乐，一种无限性的欲望，这是最纯粹的思想自由的表现，恰恰因为它拒绝了言论自由。（10）我认为我没有资格对这样的读者表达尊敬和赞美；每一个与他打过交道的人肯定都不会否认，他绝对是所有读者当中最令人愉快的。他立刻就能理解一个人，并且还能一点一点地理解；他

有耐心不跳过那些从句，不从片段的纬线快速跳跃到目录的经线；他能够像作家一样持久忍耐。他能够理解，理解就是取消，与作为唯一的读者的他达成共识其实就是取消一本书。他能够理解，撰写一本书并且取消它与压根没有把书写出来是两回事，写一本并不要求对别人具有重大意义的书与根本没有动笔写作是两回事。尽管他一直随和，从不反对他人，但人们对他会比对读者沙龙中吵吵闹闹的矛盾更尊敬；之后，人们还能在完全的信任之中与他交谈。

亲爱的读者！我本人要说，我只是一个哲学门内的冒失鬼，受召开辟一个新的方向；我是一个可怜的单个的生存者，拥有合理的、自然的能力，甚至不乏一定的辩证能力，也并非完全缺少学习。不过，我在生活的各种形式中经受考验，我信任并且求助于我的痛苦，不是在使徒的意义上将这痛苦视为个人荣誉，因为它们过于经常地成为自伤性的惩罚；我诉诸他们是把他们当成我的导师，有比斯蒂戈蒂乌斯诉诸所有他求过学的和参加过辩论的大学更多的情致。（11）我的求助带有一定程度的真诚，这真诚禁止我模仿我不懂的事物，并且就与黑格尔的关系而言——他早就给我的孤独带来了痛楚，除了在特殊情况下，我拒绝诉诸于他，正如人们必须放弃通过亲和力而获得的认识那样，我则持续地作我自己认可的无限渺小的人，一个正在消失的、不为人知的原子，就像所有单个的人一样。这种真诚反过来安慰我，并且以一种超乎寻常的喜剧感和使荒谬可笑之事显得可笑的能力来武装我；因为奇怪的是，我并不能把不可笑的事弄得荒谬可笑，这可能要求其他的能力。我这样看待我自己：我是通过自主思考才发展到今天的，通过阅读受到了文化的教养，通过生存自我定位为做好一名学徒、一个学生的准备，这其实已经是一项任务了。我并不假装自己有在一种更高意义上开始学习的更高的能耐。但愿能够在我们中间发现导师！我所说的不是关于古代学问的导师，因为我们有那样的导师，假如那就是我要学习的内容的话，则一旦我获得了能够开始学习的必要的准备性知识，我就已经得到了帮助。我所说的不是关于哲学史的导师，我肯定是缺乏那方面知识的——但愿我们有位导师。我所说的不是关于宗教演说中的困难的艺术的导师，因为我们有那样的杰出之士，而且我知道，我曾经尽全力想利用其严肃的指导。（12）我知道，我不应狡猾地谎称某种东西是我自己的，或者用我的偶然性存在来衡量他的重要性，对此我即便不是因占有所带来的益处、也是出于我对尊敬的牧师的敬畏而知道的。我所说的不是关于诗歌之美

的艺术及其语言和趣味的奥秘的导师，因为我们有这类人，这我是知道的，我希望我永远都不会忘记他，也不会忘记我欠他的东西。（13）不，我所说的、且用另一种方式——两面性的、令人怀疑的方式——所说的导师，是思考生存和“去生存”的两面性艺术的导师。（14）假如这样的导师被发现了，如果他想通过出版物来照管我的教育，而且为此目的缓慢而逐步地进行——允许我提问，就像一切优质教育所允许的那样，并且在我完全理解之前延缓向前；那么我敢保证，这定会有良好的效果。换言之，我不能接受的是，这样的导师意味着他只会做一个平庸的宗教教师在初等公立学校所做的事：每天给我布置一个段落，第二天要能把它背下来。（15）

但是，既然直到目前为止还没有一位恰好提供我所寻求的导师现身（不管这是令人高兴的还是悲伤的标记），那么，我的追求正因为如此就是无意义的，且只为我个人的乐趣，如其所应是，当一个学生在生存中并不愿意去教导其他人的时候（让当这样的导师的空虚的、虚荣的想法远离我吧），他提出了我们对学生的期待，在本质上并不比每个人大概所知的更多或更少，只是他所知的更为确定；在另一方面，就所有人都知道的或者认为自己知道的很多东西而言，他确切地知道一点——他并不知道。在这一方面，如果我不是对您——我亲爱的读者、而是对别人说出这话，或许没有人会相信我。因为在我们这个时代如果有人说，我知道一切，那么人们会相信他；但是那个说“有很多东西我都不知道”的人，他会被怀疑是在撒谎。请回忆一下斯柯里布的一出戏，其中有个经历了一场轻浮爱情的男人说，当他对一个女孩感到厌倦的时候，他就采用这种方法，他给那女孩写信，说“我知道一切”……然后，他补充说，这一招从未失灵。（16）在我们这个时代，我不相信任何一个说“我知道一切”的思辨思想者会失败。噢，但是那些不敬神的人，说谎的人，他们说有很多东西并不知道，他们在这个最好的世界中得到了应得之物——对于所有通过知道一切或者什么都不知道而与世界开玩笑的人们而言的最好的世界。（17）

约翰尼斯·克利马克斯

注释：

（1）“捶着胸”（slaaer sig for sit Bryst）语出《路加福音》18：9—14，耶稣拿同去圣殿中祷告的法利赛人和税吏打比方。“法利赛人站着自言自语的祷告说：‘神啊，我感谢你，我不像别人，勒索、不义、奸

淫，也不像这个税吏。我一个礼拜禁食两次，凡我所得的都捐上十分之一。’那税吏远远的站着，连举目望天也不敢，只捶着胸说：‘神啊，开恩可怜我这个罪人。’我告诉你们，这人回家去比那人倒算为义了。因为凡自高的必降为卑；自卑的必升为高。”

（2）根据1818年5月1日颁布的哥本哈根消防条例第49条，平时所有人禁止打开消防栓，但如果火警信号发出，每个在失火现场自愿提供帮助的人，可在消防队员的指挥下，在确保能够胜任的情况下打开消防栓。

（3）参本书“导论”，但措辞略有不同。

（4）这一段出现多次的“单个的人”对应的是eenligt Menneske，英译为solitary person，不同于此前出现的“单一个体”或“单一者”（det enkelte Individ或者den Enkelte）。enlig有“单个的”“独自的”“孤零零的”“未婚单身的”等涵义，这里为了与公众、大众、多数派对立而译为“单个的人”。

（5）自15世纪中叶印刷术发明后，这种在封底印制声明的做法在天主教国家相当普遍，此举跟严格的新闻检查制度有关。

（6）本书原版是由C.A.Reitzel出版并发行的。

（7）“礼拜日法规”（Helligdags-Anordningen）指1845年3月26日颁布的新条例，涉及礼拜日和其他宗教节日的欢度方式，其中规定了商店的关门时间，白天禁止大声喧哗，尤其是在礼拜时间。

（8）“序言”中的措辞略有不同：“在辩证的理解之下，干扰并不是否定性的东西，而是肯定性的东西。”

（9）“改良国家、改变政体”指兴起于19世纪40年代的丹麦自由派和共和派的活动，前者希望建立君主立宪制，后者则希望彻底废除帝制。这场运动最终以1849年6月5日国王弗里德里希八世签署宪法而告终，丹麦完成了由君主专制国家向君主立宪制国家的和平转换。

（10）1851年1月3日，丹麦通过立法确立公民享有“言论自由”（Ytringsfrihed）。

（11）①这里所说的使徒可能指保罗。在《哥林多后书》11：23—29中，保罗讲述自己作为基督的仆人，下监牢、受鞭打、冒死、受劳碌、受困苦、受饥寒等，最后说：“除了这外面的事，还有为众教会挂心的事，天天压在我身上。有谁软弱，我不软弱呢？有谁跌倒，我不焦急呢？”

②斯蒂戈蒂乌斯 (Stygotius) 是贺伯格发表于1724年的喜剧《雅各布·冯·曲堡或夸夸其谈的士兵》(Jacob von Tyboe Eller Den stortalende Soldat) 中的一个文学博士。《哲学片断》的“前言”中即引用过此典。

(12) 这里所说的在宗教演说艺术方面的“杰出之士”指大主教明斯特 (J.P.Mynster), 他除了撰写布道辞外, 还于1812年出版论著《布道艺术论》(Bemærkninger om den Kunst at prædike)。

(13) 这里所说的不能忘怀的诗歌艺术的导师可能指海伯格 (J.L.Heiberg) 和奥伦施莱格尔 (Adam Oehlenschläger)。

(14) “两面性艺术” (den tvetydige Kunst) 的说法曾在克尔凯郭尔日记 (JJ:411a) 中有这样的议论: “其意思是说, 人们或者能够通过成为见证人而学习, 因为成为见证人不是什么直接的沟通; 或者把这一点澄清, 即根本没有这方面的导师。”参SKS, vol.18, p.277.

(15) “初等公立学校” (Almueskole) 相当于小学至初中的公立教育, 这个概念最早于1899年立法通过。其时宗教教育所占比重较大, 一般采用巴雷 (N.E.Balle) 和巴斯特霍尔姆 (C.B.Bastholm) 专为学校编写的宗教课本, 简称《巴雷教理问答》(Balles Lærebog), 首版于1791年, 其中的教理和解说要求学生能够背诵。

(16) 斯柯里布 (Augustin Eugène Scribe, 1791—1861) 是法国戏剧家, 以多达350出各类闹剧、喜剧、歌剧脚本统领巴黎戏剧界40年。在1824年至1874年间, 斯柯里布和海伯格是丹麦皇家剧院的上座剧作家, 他有大约一百部戏被演出。克尔凯郭尔假名作品《非此即彼》上卷中《初恋》曾讨论斯柯里布的喜剧。此处所说的是斯柯里布的喜剧《锁链》(Une Chaîne) 第4幕、第1场。该剧1842年5月27日在皇家剧院首演, 最后一次演出是1844年5月11日, 共演出9场。

(17) ①“这个最好的世界” (denne den bedste Verden) 是莱布尼兹在《神正论》中提出的命题, 即如果世界不是最好的、可思议的, 则上帝就不会创造世界。这个命题在法国启蒙哲学家伏尔泰的哲理小说《老实人》(Candide, 1759) 里被反讽性地转变成: “在可能的诸世界中最好的世界里, 一切都是好的。”

②“开玩笑”对应的是 have den til Bedste, 这显然与前述 den bedste Verden 构成文字游戏。

[1]同样地，黑格尔也是带着这样的话离世的，即除了一个人的误解外没有人理解他；如果黑格尔做了同样的事情，对莱辛或许有好处。（17）不过，唉，这里有着天壤之别。黑格尔的陈述有着明显的弱点，它是一个直接性的陈述，因此根本不足以被这样误解，这一点充分揭示出，黑格尔没有游刃有余地存在于双重反思的狡猾性之中。另外，黑格尔贯穿于17卷全集的沟通方式是直接沟通。假如他尚未找到理解他的人，那对黑格尔来说就太糟了。对于苏格拉底来说，打个比方，事情则不同，他艺术地操纵着自己全部的沟通方式以期被误解。作为临终时刻戏剧化的一幕，黑格尔的话最好被当成一个在临终时分打算踏上自己一生从未涉足过的道路的人的胡说和轻率。假如黑格尔是一类思想中的唯一，那么的确无人能与之相提并论；倘若他非得与他人相比，那么可以完全肯定的是，他与苏格拉底之间毫无共同之处。

[2]双重反思已经暗含在沟通观念自身之中，生存于孤立的内心性中的生存主体（他将通过内心性表达永恒的生活，其间一切社会性和集体性都是不可思议的，因为生存范畴——运动——在此是不可思议的，因此本质性的沟通也是不可思议的，因为每个人都会被认定本质性地拥有一切）想要表达自己，结果他要将他的思想置于主体生存的内心性之中，同时还要表达自己。这样的矛盾是不可能（除轻率之外，因为对其而言一切皆有可能）以直接的形式加以表达的。——不过，生存主体想以这种方式表达自己是不难理解的。举个例子，一个处于恋爱中的人，其恋情对他而言正是其内心性，他仍想表达自己，只是不以直接的方式，因为恋爱的内心性对他而言才是关键。本质上，他为持续不断地获得恋爱的内心性的心思所占据，他一无所获，而且永无终结，但是他仍想表达自己，正因为如此，他永远都不会采用直接的方式，因为后者预设的是结果和终结。与上帝的关系也是如此。恰恰因为他本人处于持续不断地向内的生成进程之中，即在内心性之中，他永远都不会直接地表达自身，因为这里的运动恰恰是反向的。直接的沟通要求确定性，而确定性对于生成者而言是不可能的，它只是欺骗。以恋爱关系为例，如果一个恋爱中的少女对婚礼充满向往，因为婚礼会给她安全的保证；如果她希望像一个婚姻伴侣那样因法律保障而感到舒服自在；如果比之于少女的祈愿，她更向往婚姻的无聊。那么，这位男子就有理由谴责她不忠，尽管她并没有移情别恋。谴责的理由是因为她丧失了信念，事实上少女并不爱这位男子。归根结底，这才是恋爱关系中本质的不忠，移情别恋只是偶然的不忠。

[3]否定的事物总是这样行事：不管它无意识地出现在何处，它都会把肯定转变成否定；在此，它把沟通转变成一种幻象，因为沟通之中否定的东西没有被思考，沟通纯粹是被肯定地加以思考的。在双重反思的欺骗性之中，沟通的否定性被思考，因此，这种沟通在与另外那种沟通相比之下看似一无是处，但它却是沟通。

[4]人们应该时刻牢记，我所谈论的是宗教，在宗教领域内，客观思想就是非宗教，如果它要成为至上思想的话。反之，如果客观思想处于其权利范围之内，其直接沟通也就顺理成章，因为客观思想原本就不跟主体

性打交道。

[5]我说的只是“假设”，在这种形式下我获许把最确定和最荒谬的东西呈现出来；因为甚至最确定的东西也并非作为最确定的东西被设定，而是作为假设被设定，为了对问题有所揭示；甚至最荒谬的东西也不是本质性地被设定，而是假设性地被设定，为了揭示假言判断中前后件的关系。（21）

[6]假如在我们这个时代有一个人，他在主体性方面得到了发展，他意识到了沟通的艺术，那么他将经历一幕幕壮观的喜剧和闹剧场景。他将被拒之门外，像那个无法变得客观的人一样，直到最终有一位好心肠的客观的家伙，一个体系化的家伙，很可能心生怜悯，帮助他半途杀入那些段落之中。曾经被视为不可能的事——画一幅穿隐形盔甲的战神的画，现在令人惊奇地完成了；事实上更奇怪的是，它会在中途完成。

[7]如果一个活人这样讲话，人们肯定会把他当成疯子；但是肯定的思想家们知道，他们以肯定的确定性知道，苏格拉底是一个智慧之人，这一点应该是完全确定的：因此。（41）

[8]人们用以识别受到彻底培育的个体的东西就是看其日常生活中的思想具有怎样的辩证性。既把日常生活置于无限的具有决定意义的辩证法之中，同时又在生活着，这是一门艺术。绝大多数人在日常生活中采用舒服的范畴，只在庄重的场合才使用无限的范畴，这意味着，他们永远都没有拥有后者。但是，既在日常生活中使用无限性的辩证法，又在其中生存，这一点当然需要极大的努力；但这种至上的努力是必需的，以免训练、而非在生存中的训练将其从生存之中骗出来。——众所周知，连续的炮轰会使人耳聋；同样地，通过坚持，人们能在万籁俱寂时听到每一个字。经过反思强化的精神性的生存情形即是如此。

[9]苏格拉底式的凝神默想也是对至上情致的一种表达，因而也是喜剧性的。（46）让我们来考察一番。苏格拉底站在那里，凝视前方。这时来了两个过路人，其中一个对另一个说：“这人在干什么？”另一个回答：“什么也没干。”让我们假设，其中的一位路人对于内心性有些了解，他用宗教的语言来描述苏格拉底的行为，于是他说：“这人沉迷在神性之中了；他在祈祷。”让我们停留在后一种表达之上：他在祈祷。但是，他是在使用言辞吗，或许还使用了很多言辞？不然，苏格拉底是这样来理解他与神的关系的：他根本不敢说什么，他害怕因此陷入胡言乱语之中，害怕一个错误的愿望成为现实。关于后者有一个例子，有神谕说，有个人的儿子们会很出色，那位忧心忡忡的父亲继续追问，是否这些孩子可能有一天会悲惨地死去。神谕回答说：“这一点你也将会看到它的实现。”（47）神谕是连贯的，它认为求神谕者是在祈求，因此神谕前后一致地使用了“实现”这个字眼，但对当事人来说这是痛心的反讽。其实苏格拉底什么也没做，他甚至没有在心里与神谈话，但是他还是做了至上之事。苏格拉底本人或许已经洞察到了这一点，而且知道如何以戏谑的方式来强化它。但是克尔凯郭尔博士没有理解这一点，我们可以

从其学位论文中推断出来。他引用了《亚尔西巴德篇》，提到了苏格拉底对祈祷的否定态度，但是，正如我们这个时代对于一位肯定性的神学毕业生所期待的，他没有克制自己在一则脚注中教育苏格拉底，说这种否定性只在一定程度上是正确的。（48）

[10]我在这里说的不是偶然的喜剧性，就像当一个人在祈祷的时候用帽子挡住双眼，但却没有注意到帽顶没了，人们碰巧可以脸对脸地看到他。

[11]就此而言，《哲学片断》同样能够树立起对立面并且使之成为难题：一个历史事实如何能够成为永劫的决定性因素。在这个问题上，人类的深思熟虑定能发现，这是可以发问的，因为它根本无法被解答。

[12]从正统信条出发捍卫那个关于永恒惩罚的信条的证明应该被视为误解。不过，证明的方法与思辨思想的性质截然不同；因为就其实际上存在于选项之中而言，每一个证明都是多余的。

[13]或许有读者会在此想起《哲学片断》当中提出的观点，即与悖论同时共在（直接性地理解）是不可能的，以及同时代弟子与后世弟子之间的差别是一个消逝的要素。（64）

[14]此处论题的立场清楚地表明，《哲学片断》确实是在反对莱辛，就他树立了同时共在性的优势而言；真正的辩证难题存在于对这种优势的否定之中，由此，对莱辛问题的回答获得了另外一种意义。

[15]就这个体系化的、颠倒的业绩而言，或许有读者会想起《哲学片断》中所强调的，无物以必然的方式生成（因为生成和必然性彼此矛盾），因此，更无某物通过已然生成而成为必然，因为必然是唯一不能生成的，因为它总是预先设定自己的存在。（69）

[16]参《雅各比全集》第四卷，第74页。

[17]莱辛是幸运的，他没有生活在这个既严肃又真正思辨的、教条化的19世纪。他或许会体验到这么一幕：一个极其严肃但却根本不理解玩笑的绅士会严肃地恳请他，为了学会严肃，莱辛应该到牧师那里重上一课。（87）

[18]辩证地消解这个混淆并没有那么容易。在《哲学片断》中我已经提醒读者混淆是如何产生的；我还提醒，苏格拉底的自我认识如何濒临怪异的边缘——他无法确切地知道，自己究竟是一个人，还是一个比堤丰更复杂的混合体。（88）

[19]自然了，我所讨论的只是主体性的生存思想家的思想；我从来都无法理解，一个人如何能够变成思辨思想，那种客观的思辨思想以及纯粹的存在。一个人在世界上其实可以成为很多种人，他可以成为贵族、乞丐、医生、牧师、鞋匠、裁缝……就像童谣中所唱的那样，这是我所能

理解的德国人。(89)他也可以成为一个思想家或者笨蛋，但是成为思辨思想——这可是所有奇迹当中最不可思议的。

[20]参《雅各比全集》第4卷，第110页。

[21]体系制造者们轻率地承认，黑格尔或许并没有在所有地方都成功地将运动引入逻辑学，其轻率一如杂货商所说，几个葡萄干无足轻重，如果一个人买了很多东西的话。(104)这种闹剧式的讨好自然是对黑格尔的轻蔑，甚至黑格尔最激烈的批判者都不会答应这一点。在黑格尔之前当然还有一些在逻辑学方面的尝试，但是他的方法却是一切。对于他以及所有拥有聪明才智以便理解“希冀某种伟大的东西”意味着什么的人来说，方法在这一点或那一点上的缺失绝非如杂货商和顾客为斤两争吵那样的无足轻重。黑格尔本人把他的全部声望都押在了方法之上。但是方法有其独特性质，抽象地看，它什么也不是，它只在展开的进程之中，在展开进程之中才有方法存在；方法未被展开之处，它不存在；如果不存在其他方法，也就根本不存在方法。把黑格尔弄成一个夸夸其谈者是黑格尔崇拜者的作为；他的批判者一直知道应该如何尊敬他，他希冀某种伟大的东西，但却未能企及。

[22]在此说明何以为之会显得过于冗长。很多情况下也不值得费劲，因为当有人费九牛二虎之力尖锐地提出反对意见的时候，他会从哲学家的申辩中发现，他的误解并非在于他无法理解那种被偶像化了的哲学，毋宁说他让自己被说服了去相信，所有这一切本应有所意味——而不是在极专断的术语掩盖之下的松散思想。

[23]假如它并非如此，那它无论如何也该是个审美范畴，就像普鲁塔克所说的，有些人假设只有一个世界存在的根据在于，他们害怕会涌现出无限的和令人尴尬的世界的无限性。(见《论预言的衰落》XXII)(110)

[24]读者或许会想起来：当论题变得客观化的时候，永恒福祉的问题根本不存在，因为永恒福祉恰恰存在于主体性和决断之中。

[25]最为杰出、最有意义的世界史人物之一当然就是苏格拉底了。关于他的一切是怎样聚合起来的呢？现在，就让体系紧随其后去把握他身上的必然性吧，他之生成和他的母亲是一位助产士的必然性；他的父亲受一则预言的驱使允许他的孩子自己照管自己并且从不强迫他的必然性（这是种奇怪的生活，如果它被视为必然的方法之下的任务的话）；他结婚、而且恰好是和克珊底普结婚的必然性；他由多三票被处死刑的必然性。(38)因为这里的一切都是必然的，其好处在于，体系只与死者打交道，用这种方式理解生者将是无法忍受的。不过，让我们少一些体系的视角、多一些单纯的视角，来看他如何行动的，当他活着的时候，当他在广场上转悠并且戏谑性地激怒那些智者的时候，当他作为一个凡人、并且甚至是在现存关于他的或许最为可笑的处境中的时候（参马可·奥勒留的哲学著作《沉思录》，第11卷、第28节）——克珊底普穿着他

的衣服出门了，苏格拉底只能披件兽皮，令他的朋友们感到格外有趣的是，他就以这副模样出现在广场上，但他仍然是一个人，即使在兽皮的包裹下他也没有如后来在体系当中被体系厚厚的帷幔奇妙地包裹着的样子可笑。（39）苏格拉底讲过时代的要求吗？他把伦理理解成某种预言家以世界历史的目光将要发现或者已经发现了的东西，或者某种通过无计名投票来决定的东西吗？没有。他独自一人与自身为伍，数选票的时候，他甚至不知道如何数到五（参色诺芬）；他不适合参加涉及多人的任务，更别提涉及世界历史性的众人的任务了。（40）他只管自己的事——然后，天道走来，并且把世界历史的意义加诸他反讽性的自我满足之上。遗憾的是，两千年后的今天，没有人从他那里听到任何东西，只有神才知道他对体系的想法。（41）

[26]即使人们应该承认黑格尔的一切，但仍有一个导论性问题他尚未解答，即：世界史的观点是一种近似这话究竟是什么意思。的确，他轻视谢林“理智直观”的观点（谢林对开端所做的表达）；他本人说过而且这一点常常被人们提及，即他的优势在于方法；但是他却从未说过，方法与理智直观的关系如何，跳跃是否在此再次成为必须。就方法和方法的开端人们一直在说的只是，人们应该从它并且和它一起开始。但是，这样的一个开端如果不是心血来潮，那么反思就应该先行存在，导论性的问题恰恰存在于反思之中。

[27]换言之，直到如今，在世界史的意义上尚不清楚，中国应该在世界史进程中居于何种位置，而所有的大学编外讲师从前天开始起就已经清晰地、确定地在这个过程中找到了充足的空间。也就是说，所有的大学编外讲师都已被包括在内，而一旦方法来到我们这个时代，它就犹如疾风劲草一般，我们所有人都找到了位置。那方法只接纳了一个中国人，但是却没有把一个德国大学编外讲师排除在外，尤其是那些普鲁士的讲师们，因为背负十字架的人先得到祝福。（44）不过，体系至今尚未终结，它或许期待着以体系化的“一、二、三”三步走的方式利用一个真正的学者的辛勤劳作，再接纳几个中国人进来。于是万事大吉，现在看起来的确有点尴尬，只接纳了一个中国人，但却接纳了那么多德国人。

[28]我希望以此言使人想起普鲁塔克关于美德的精彩定义：“伦理学上的美德以激情做作材料，以理性做形式。”参普鲁塔克论伦理美德的小书。（59）

[29]如果有人不怕麻烦地想知道一个人是否撒谎，那他就要留心查看所展开的思想在每个字眼、插入语、题外话、比喻以及比较在不设防的瞬间所遭到的复制——如果人们审慎地保持自我警觉的话。这种警觉能力通过限制自身的方式而获得，因此它完全免费，而且通常而言人们并不刻意去运用它。

[30]尽管常常被提及，我还是想在这里重复一遍：这里所展开的与那些单纯者无关，尽管他们以其他方式感受到了生活的压力，但神将在其可爱的单纯性中保全他们。这种单纯性没有感觉到对另一种理解方式的迫

切需要，或者说，它所感觉到的生活压力仅仅在谦卑中变成了对人生痛苦的一声叹息，这叹息又将谦卑地在如下想法中找到安慰——人生的福祉不在于成为有知识的人。另外，这里所展开的事关那些自认有能力和机会从事深入研究的人，他们不是没头脑地投身于世界史之中，而是首先决定，作为一个生存者对于每个人来说都是一项极其艰难但却极其自然的任务，结果人们很自然地首先选择了这个任务，并且很可能在艰苦努力中发现它足够一生。

[31]甚至这一点也是不正确的，因为疯狂永远不会拥有无限的内心性。疯狂的固定观念是某种客观的东西，而疯狂的矛盾正在于以激情把握之。因此，疯狂中的决定因素不是主体性的东西，而是某种被固定的无足轻重的有限性，某种无限性永远不会成为的东西。

[32]读者会注意到，这里讨论的是本质性的真理，或者说那种与生存建立起本质关系的真理，而且正是为了清晰阐明真理之为内心性或者主体性，对立才被揭示出来。

[33]以此上帝的确成了一个悬设，但却不是人们通常所接受的那种无意义的悬设。⁽²⁹⁾它毋宁清楚地表明，这是生存者与上帝建立关系的唯一方式，当辩证矛盾把激情推向绝望，并且以“绝望的概念”（信仰）为理解上帝助一臂之力的时候。⁽³⁰⁾于是，悬设远非独断，而是一种必要的保护；因此，上帝并不是一个悬设，而是说生存者设定了上帝——一种必然性。

[34]参《人生道路诸阶段》，第366页注释。

[35]这里或许是揭示对《哲学片断》的设计表示怀疑的恰当之处，这个怀疑的根源在于，我不想立刻就使事情变得如此地辩证性地困难，因为在我们的时代，术语和诸如此类的东西变得十分混乱，我们几乎不可能保证能够抵挡住那种混淆。如果可能的话，为了准确揭示出苏格拉底式的思想（它应该是哲学的，异教哲学的）和那个实际上超越了苏格拉底的思想试验之间的差别，我令苏格拉底的思想返回这个命题之上：所有的知识都是回忆。这是人们普遍接受的说法，只有怀着极其特殊的兴趣钻研苏格拉底的人才总会返回源头，只有这样的人才会觉得在这一点上区分苏格拉底和柏拉图是有重要意义的。这个命题当然属于他们两个，只是苏格拉底不断地离开它，因为他想生存下去。把苏格拉底与“所有的知识都是回忆”的命题绑在一起，这就把苏格拉底变成了一个思辨哲学家，而不是如他似的把生存视为本质性事物的生存思想家。“所有的知识都是回忆”是思辨的命题，回忆是内在性，从思辨的和永恒的角度出发观之，悖论是不存在的，只是这里的难题在于，没有人会成为思辨，但是思辨者却是一个被置于生存需求之下的生存者。忘记这一点毫无益处，反之，牢牢抓住它却拥有巨大的优势，苏格拉底就是这样做的。苏格拉底强调生存，内心性范畴被包括在其中；反之，柏拉图则追随回忆和内在性。由此，苏格拉底在根本上超越了整个思辨思想，因为他没有奇幻的开端，思辨者可以在那里乔装打扮，然后向前、向前并且从事着思

辨，忘记了生存才是最重要的。但是，正因为苏格拉底以此方式超越了思辨思想，如果描述准确的话，他才获得了一种可与思想试验的主旨相类比的一定的相似性，这思想试验实际上超越了苏格拉底：作为悖论的真理与更高意义上的悖论形成类比，生存中的内心性的激情与更高意义上的信仰构成类比。（41）尽管如此，差别仍然是无限的，《哲学片断》中提出的实际上已经超越了苏格拉底的定义是没有变化的，对此我很容易揭示出来。但是，我害怕因使用看似相同的定义——至少是相同的用词——表示不同的事物会构成干扰，而思想试验旨在成为与之不同的东西。现在我认为，在事关苏格拉底和信仰的问题上谈论悖论是不会有什幺障碍的，因为这样做是正确的，如果正确理解它的话。此外，古希腊人也使用了“信念”这个词，尽管与思想试验的意义完全不同，他们在使用该词的时候，尤其是在亚里士多德的一本著作里，提出了与更高意义上的信仰有所区别的极具启发性的观点。（42）

[36]人们能够在被日光刺得目不可视的情况下战斗，罗马人在扎马做出了明证；人们在目不可视的情况下能够战斗并且获胜，罗马人在扎马做出了明证。（76）如今，信仰的战斗或许会是一桩蠢事，装模作样的剑术表演，这场战斗比持续30年的战争还要漫长，因为它战斗不仅仅是为了获取，而是为了更加热烈地去保留，这场战斗中的每一天都与扎马战役那天一样热！（77）当理智绝望之际，信仰便会以胜利的姿态步入内心性的激情之中。但是，当信仰用尽全部理智直到最后一丝绝望为的是发现悖论的困难之时，的确没有剩余的理智去解释悖论——但是因此才会在内心性的激情中对信仰有充分的坚守。在风和日丽的日子安适地坐在船上，这不是拥有信仰的比喻。反之，当船漏水了，人们满怀热情地用水泵抽水使船继续漂浮，而不是寻找港湾，这才是比喻。（78）即便这比喻最终包含了不可能性，这只是比喻的不完美，而信仰却将坚持。当理智像绝望的乘客那样向陆地伸出双臂，虽然那是徒劳的；这时，信仰却怀着生命力向深处掘进：它反对理智，以喜乐的、胜利的姿态拯救了灵魂。在信仰中生存就是这样一种矛盾：对于生存者而言，妥协是幻象，因为永恒的精神存在本身就是一个矛盾。是否有人曾经这样做过，是否有人正在这样做，这与我何干，如果拥有信仰真的是那样的话？尽管目前我离完全理解基督教的困难相去甚远（一个使困难变得容易的解释应该被视为一种诱惑），但是我仍然洞悉，信仰的战斗不是杂耍诗人们的主题，信仰的艰巨性也不是大学编外讲师们的消遣。（79）

[37]为了指出修辞可能迷惑人的程度，我想在此揭示，人们何以会用修辞手法对一名听众产生影响，尽管其所言之事只是辩证的倒退。假设一位异教宗教演说家说，地上的神庙确实是空的，但是（修辞手法由此展开），在天上，一切都更加完美；那里，陆地就是空气，空气就是以太；那里还有众神的庙宇和神坛；所不同之处在于，众神就居住在那些庙宇里。说神居住在庙宇里，这就是辩证的倒退，因为他不住在庙宇里才是对与不可见者的精神关系的表达。但是，修辞手法产生了它的效果。顺便说一句，我脑海里已经浮现出了一位希腊作家所说的话，只是我不想引用他。（113）

[38]或许有些人在提出反对意见的时候并未充分考虑到，这些建设性演说是哲学性的，它们根本没有采用基督教范畴，毋宁说，它们在一种比通常意义上的建设性演说更大的范围内采纳了感性要素。通常而言，建设性演说会避免那种带有心理学色彩的对人的灵魂状态所进行的强烈而彻底的描写，以及把这种描写移交给诗人和诗性的冲动，不管原因在于演讲人是不能还是不愿为之。⁽¹⁸⁾但这很容易在听众当中制造麻烦，因为建设性演说会使听众渴望点什么，因而他必须其他地方去寻找。就我所能做出的判断而言，加上诗性的描写并不为过。但是，在诗人和建设性演说者之间存在着决定性的差别：诗人除了心理学真相和艺术表现之外没有任何其他目的，而演说者却仍然主要把使一切跃入建设性层面作为目标。⁽¹⁹⁾诗人迷失在对激情的描写之中，但对于建设性演说者来说，这仅仅是第一步，接下来的才是对他而言决定性的一步——迫使倔强的人缴械，调停，阐明；简言之，跃入建设性层面。

[39]因为上帝不像陷入困境的国王，那国王会对受到高度信任的内政大臣说：“您必须尽全力，您必须为我们的议案营造氛围，并且把舆论引向我们这边。”⁽²³⁾您能够做到的，动用您的智慧。如果我不能依靠您，我就没有人可依靠了。”但是，在与上帝的关系中，对任何人而言都不存在秘密指令，就像没有秘密通道一样；即使最超凡脱俗之人前来汇报的时候最好也心怀畏惧与颤栗，因为上帝对于天才来说并未陷入困境，毕竟上帝是可以创造出大批天才的；而想使自己在服务于上帝的方面成为不可或缺者，正因为如此，将意味着他的下岗。⁽²⁴⁾所有人都是依照上帝的形象而造，这一点是绝对的；他必须从张三李四那里学到的一点点玩意儿是不足挂齿的。⁽²⁵⁾

[40]同样我还能领会到，为什么这位假名作者或者这些假名作者们不断地提出婚姻话题。通常人们会在困难开始之处停滞。根据古老的风俗，诗学采纳爱情而不理会婚姻。但是，在现代诗学当中（在戏剧和小说中），情况却变成这样，人们很自然地把通奸当成一场新的恋爱的老练背景。纯洁的诗学对于婚姻丝毫不做解说，而有罪的诗学则将之释读为通奸。

[41]当人们没有用决断性的是或者否来回答《哲学片断》所提问题的时候（“永恒福祉能否拥有一个历史出发点”），而是报以忧伤的微笑（这就是幽默中的抒情性），幽默浮现了。它指示着，老者70岁的高龄和新生儿半小时的生命在成为永恒的决断方面都太短暂了。人们可以贪图享受地用被子蒙住头而让整个世界靠边站；同样，幽默家可以在内在性的帮助之下，藏身于对永恒的回忆背后，忧伤地冲着时间性的生存微笑——生存中满载短暂的忙碌和虚幻的决断。幽默家并非宣讲不道德。相反，他尊重道德，尽其所能地完成自己的部分，并且反过来嘲笑自己。但是，幽默家对内在性有种女性的眷恋，回忆是他幸福的婚姻，回忆是他幸福的渴望。一个幽默家会突发奇想，并且真正将自己的想法付诸实践。他干起活来比任何人都热切，比一个负责的工人还要苛刻地对待时间。但是，假如这项工作应该对永恒福祉的决断有些许意义的话，他就会发笑。时间性对他而言只是过眼烟云，它有着极其可疑的意义；他把

自己的永恒锁定在对时间的回忆的背后，对他而言这就是在时间当中对幸福的预尝。从永恒的角度出发才能思考永恒福祉，同样也才能思考永劫。因此悖论就存在于，时间中的生存应该成为出发点，仿佛生存者把对永恒的回忆遗忘在身后，仿佛他在某个确定的时间点上获得了永恒福祉，但实际上永恒福祉永远是自我设定。幽默和思辨思想是否正确，这是另外一回事，但是它们自我宣称为基督教却是永远错误的。（55）——当永恒的本质性决断要向后从回忆中获得之时，随之而来的就是，与上帝的至上的精神关系就成为上帝在劝阻，在约束，因为时间中的生存与永恒的决断之间永远不一致。于是乎，众所周知，苏格拉底的神魔只是劝阻，而幽默家也是这样理解其与上帝的关系的。（56）永恒回忆用以松绑和解开的形而上的绝对力量超越于这种对立之上，对此幽默家并没有否认，而是承认了；但是，尽管他承认了，对立还是消融在永恒的决断背后。在悖论那里情况相反：在那里，精神是激励性的，这一点转而成为一种悖谬性的表达——时间和时间中的生存被强化是多么的悖谬。

[42]因此，署名Kts的作者（发表于海伯格教授的《信息报》），完全正确地《主给予，主收取，主的名得到赞美》这篇演说另眼相看，他指出其余诸篇因过于哲学而不成其为布道辞。（61）但是，他错误地忽略了作者本人在将其称为“建设性演说”时所说的同样的话，而且作者在“前言”中已特别提示，它们并非布道辞。在当今时代，思辨思想正与布道辞混为一谈，对此已毫无异议。人们可以直接地提请大家注意，例如，给期刊写篇短文；但也可以间接地做，耗费大量的劳动，就像写哲学的而非布道辞式的建设性演说那样。如果人们认为它们可以被称之为布道辞，这就揭示出混淆的存在，但同样也揭示出，那个如是为之并且特别指出误解之所在的作者，他并不需要被告知混淆的存在。

[43]不过，就在这些日子里，我刚刚得知有人给这本书写了书评，而且奇怪的是，书评发表在一本德国期刊上——《关于神学和教会统计资料的一般性报告》。（63）评论人有绝佳的素养：他简洁，他抑制了几乎所有通常会在书评中出现的東西，抑制了在升学和毕业考试中评分、嘉奖、甚至是嘉奖兼祝福的举措。我非常欣赏评论中的第一句话（“这部出自丹麦多产作家之一的作品，因其行事方法的独特性质并非不值得给予简短的评论”）中出现的“评论”和“并非不值得”的字眼，令我感到恐惧。（64）评论人把这本书的内容描述为对肯定性的基督教前提的发展，并且指出它是以这样的方式完成的，即“我们这个时代，它使一切平均化、中立化，它调和一切，几乎认不出它们”。（65）随后，他继续对本书进行陈述（可以说，他没有采用反讽的口吻，这反讽是包含在他自己所说的为我们这个时代展示基督教的前提的方式之中的，结果尽管反讽完成了自己的任务并且继续向前，但它却无法认出那些前提）。他的陈述是准确的，而且在整体上是辩证地可信赖的。但是现在障碍出现了：尽管这陈述准确无误，但是每一个仅仅读过书评的人会对这本书形成一个完全错误的印象。当然了，这不幸没有那么严重；但是从另一方面说，如果一本书引起讨论是因其独特性之故，这终归不妙。书评是说教式的，完全、纯粹说教性的；读者由此会得到一种印象，那本小册子也是说教性的。这一点在我看来是人们所能获得的最为错误的印象。形式的对立，

试验对内容的戏谑性的抗拒，创作的大胆（它甚至在虚构基督教），唯一的试图超越的努力——也就是超越所谓思辨性建构的努力，反讽不知疲倦的活动，在整体结构上对思辨思想的戏仿，在努力使某种“完全超凡脱俗的、也就是崭新的”东西出现与实际涌现的仍带有适度严厉性的老派正统教义之间的讽刺性，（66）这些读者从书评中丝毫感受不到。这本书绝非为想获得某种知识的无知者所写，我在书中与之对话的都是有学识的人，这一点似乎暗示，书是为有学识者而写，他们的不幸在于他们所知过多。因为所有人都知道基督教真理，结果它逐渐变成成为一种无足轻重的东西，人们很难对之形成一个原初的印象。果若如此，能够进行沟通最终就成为一种能够拿开或者骗走的艺术。这一点看似奇怪且极具反讽性，但是我认为我成功地表达出了我的意思。如果一个人嘴里塞满食物因而无法进食，他会饥饿而死。那么，为了让他进食是把他的嘴塞得更满，还是宁可从他嘴里取出些东西，以便他能够吃到东西呢？同样，一个人学识渊博，但是他的知识却毫无意义或者对他而言毫无意义；那么，理性的沟通方式是给他更多的知识，尽管他大声疾呼说那正是他所需要的，还是宁可从他身上拿走一些呢？现在，沟通者拿出渊博者所知的很多知识的一部分，用一种令其感到陌生的方法进行传播，这位沟通者就是在从渊博者身上拿走知识，至少是直到渊博者通过战胜形式的对抗性而将其吸收为止。假设，这位学识渊博者的麻烦在于，他习惯于某种特定的形式，“只有当字母顺序为ABC的时候，他才能证明一个数学命题，而当顺序为ACB的时候则不行”。那么，这个变化了的形式就是在他身上拿走知识，而这种拿走就是沟通。当一个时代以体系的和背诵的方式完成了对基督教以及所有难题的理解、然后欢呼雀跃地宣称理解难题是多么容易的时候，人们定会心生疑窦。换言之，说某事难到我们根本无法理解，要比说某难题极其容易理解更好理解；因为如果它那么容易的话，它或许就算不上是难题了，因为难题的标记恰恰在于它难以理解。于是，在这样一种事之序之中，如果沟通并非旨在使难题变得容易，那么沟通就会变成拿走。人们给难题套上了一种新的形式，因此这难题真的变得很难。这是针对那些早已把困难解说得十分容易的人们的沟通。假如书评暗指的东西发生了--读者几乎无法在所提供的材料中认出他早已完成了的东西，那么这沟通就会使其停下，不是为了向他传播某种可以增添到他的渊博学识之上的新东西，而是要从他身上拿走。--对书评的其他方面没什么可说的了，只是最后四行再次证明，在我们这个说教的时代，一切是如何以说教的方式被把握的。“我们避免提供任何反对意见，因为，诚如前述，我们关切的只是证明作者独特的行事方法。在其他方面，我们要将之移交给每一个人去思考，看他是否想从这部护教式的辩证之作当中寻找严肃，还是寻找反讽。”（67）但是，我的“独特的行事方法”，如果可以这样说的话，尤其是可以去“证明”的话，恰恰就在于沟通的对立形式之上，而绝非存在于那些或许能使问题变得更加清晰的新的辩证组合之中。它首先且决定性地存在于对立的形式之中；只有当这一点被指出之时，假如必要的话，才有可能短时间内谈及一丁点说教的特质。当评论人让每个人自己决定是想从小册子当中寻找严肃还是反讽的时候，这是误导性的。通常，当人们不知说什么好的时候才会说出这样的话。当一本书所提供的是纯粹的说教性的严肃内

容之时，这样说还是有些道理的，只要人们就该书所说的东西并不在书中--“这本书是纯粹的严肃”。如今书评人说，上帝才知道这是严肃还是反讽，由此他说了点什么，他说的方式是让读者自己去寻找或者想去找实际上没有书中直接出现的东西。不过如果只是找到存在的東西的话，情况并非如此。但是，我这本小册子绝非是纯粹的严肃之作，只有书评才是纯粹严肃的。如果书评结尾处的评论对于书评本身而言有所意味的话（例如，作为对它的讽刺），它对于我的书来说就是愚蠢的。假设某君在苏格拉底进行反讽性对话时在场；假如事后他将此事转告他人，但却漏掉了反讽，他说：上帝才知道这样的对话是反讽的还是严肃的；那么，他就是在讽刺自己。但是，反讽的存在并不意味着严肃被排除在外。只有那些大学编外讲师们才这样认为。换言之，他们清除了选择性的“或者”，他们既不怕神也不怕鬼，因为他们会调和一切--除了他们无法调和的“反讽”。

[44]还有另一个理由（假设，如人们通常所为，这些假名作品是出自同一位作家之手），我建议他不要从事那项艰巨的劳作。换言之，精明行事意味着不要过于热情、过于坚韧地工作，然后那些愚钝之徒就会相信这是一部慵懒之作。反之，浩大的声势和零星的工作会令群众认定，这是回事。或许我至今什么都没达成，因为并非不可想见的是，作家本人早已洞见到了这一点，只不过他们不屑于精明行事，而且他们把赢得各色人等的崇拜这件事视为是危险的。

[45]参《人生道路诸阶段》第16页。书中这样写道：“开宴会多容易啊，但是康斯坦丁却坚称，他永远都不愿冒险为之。崇拜多容易啊，但是维克多·埃莱米塔却坚称，他永远都不会道出崇拜的言辞（其实就是针对莫扎特），因为失败比在战争中致残可怕得多！”^{（84）}作为伦理代言人，威廉法官怀着伦理的激情所言正相反对，他在第86页上说：“关于婚姻我已经说得够多的了，此刻我不想再说什么了。下回，也许就是明天，我会多说点什么，但是所说的‘总是关于相同的東西的相同的话’，因为只有吉普赛人、强盗还有骗子才会有这样的箴言：永不返回到自己曾到过的地方。”

[46]一般来说，我们通过了解一个人对于何谓作家的富有、何谓作家的贫穷的看法，就有机会对此人形成深刻印象，不管这人是精神性的还是感性的。如果哪位牧师能够在一年时间里就同一段经文布道，持续不断地在丰富的表达方式上进行更新；那么，他在我眼中就是无与伦比的，而感性的听众则会觉得他乏味无趣。如果奥伦施莱格尔这时能够把已经创作好的《瓦堡》重新创作一次，那么，他在我眼中就比他原先之所是更伟大。^{（85）}创作《西娜》要简单得多，因为情境、动作发生的地域、环境等等都是不同的。^{（86）}但是创作《瓦堡》，让读者阅读之，然后再把相同的《瓦堡》重新写出来，“相同的東西”指的是，所有外在的东西都是相同的和熟悉的，只有从瓦堡唇上飘过的芬芳的爱之絮语是崭新的，就像刚刚开放的花朵一样新鲜。好吧，即使很多人觉得乏味，我也会感到震惊。我最崇拜莎士比亚的地方是他的福斯塔夫，原因之一便是因为他被重复。^{（87）}自然了，每一回福斯塔夫都没有太多的戏份。但是

如果莎士比亚能够让福斯塔夫在整整五幕之中保持不变，然后再来一个五幕；那么，尽管很多人会视之为乏味，我却认为这是神圣的。

[47]就这样一位好奇的读者而言，毫无疑问，书的前三分之一是引用了李士坦伯格的话作为箴言的：“这样的作品就是一面镜子；猿猴照镜子是照不出圣徒来的。”（91）

[48]的确，这部作品本身也预测，读者群体会发现书的后三分之二乏味无趣，参该书第268页上，第367页下，第368页上。一个爱情故事就是爱情故事，这样的读者群说；如果人们要再读一遍的话，那么场景就应该发生在非洲，因为场景才会提供改变，这样的一个读者群所需要的是“盛装游行，地点，很多人物——然后，还有母牛。”（92）

[49]“无名氏”的短小箴言立刻令人想到幽默的双重情绪，而那则拉丁箴言“我愿毁灭，如果我尚未毁灭”，则是对所有这一切的痛苦的、幽默的取消。（102）

[50]甚至《诱惑者日记》都只是一种可能的恐惧，它是感性的人在对生存的探索之中虚构出来的，正因为他没有真正地成为什么，他必定试图穷尽一切可能性。

[51]我想再次提醒大家注意“沉默的兄弟”常常强调的众多方面中的一个。黑格尔哲学在如下命题上达到了顶峰：外在的就是内在的，内在的就是外在的。黑格尔到此结束了。但是，这个原则本质上是一个感性——形而上的原则，因此，黑格尔哲学在没有触及伦理和宗教的情况下幸福而安全地完成了，或者说它以某种欺骗方式完成了——它把一切（也包括了伦理和宗教）聚合在感性——形而上的事物之中。伦理甚至在外在和内在之间设立了一种对立关系，因为它把外在事物置于漠不相关的领域。作为行动材料，外在事物是无所谓的，因为被伦理所强调的东西才是目标；作为行动的外在表现，结果是无所谓的，因为被伦理所强调的东西才是目标，而且，关切结果才是不道德的。外在的胜利在伦理的意义上不能证明任何东西，因为被伦理询问的只是内在事物。外在的惩罚毫无意义；与感性的好事之心对惩罚的可见性的要求远远不同，伦理骄傲地说：我当然会采取惩罚措施，也就是在内部，把惩罚置于外部是不道德的，就好像它能与内在事物相提并论似的。——宗教明确地在外在与内在之间树立了一种对照，它被确定为对立，痛苦即存在于此，它是宗教性的生存范畴，不过这里还存在着向着内部的内心性。如果我们这个时代没有保留对生存的完全忽略，那么，黑格尔哲学能够被视为是最高智慧就是不可思议的。黑格尔哲学或许能够为感性沉思者而在，但却不能为伦理的或者宗教的生存者而在。

[52]黑格尔在其《逻辑学》中一直允许一个观念加盟，它对于具体事物和教授们每次为了超越而不顾必要的过渡的下一个东西知之甚多，尽管如此，它当然仍是一个错误，对此灿德伦堡已经精妙地指出了。（1）为了使人想起近在眼前的东西，从“生存”到“诸生存者”之间的过渡是如何

形成的？⁽²⁾生存是自身反映和他者反映的直接统一。由此（？），生存就是无限定的众多生存者。⁽³⁾关于生存的纯粹抽象的定义何以分裂到如此地步？

[53]于是，当我们在他的著作中读到“思维与存在为一”的句子之时，我们在思考他的人生和传记时会这样想：那个思维与之同一的存在肯定不是“何谓人”的意思。

[54]人们经常议论那个持续的进程，对立双方在这个进程中达到了更高的统一，然后又是一个更高的统一，诸如此类；受此误导，人们把黑格尔与赫拉克利特的思想平行起来，后者认为，万物皆流，无物常驻。

(18) 不过这是一种误解，因为黑格尔关于进程和生成的全部思想都是虚幻的。因此，体系中缺失了伦理学；因此，当活着的这代人和活着的个体严肃地探问生成以便行动的时候，体系一无所知。于是，尽管黑格尔讲进程，他并没有在生成进程中理解世界史，而是借助过去带来的感觉欺骗性，在终结性之中理解世界史，所有的生成都被排除在外。因此，一个黑格尔主义者不可能凭借他的哲学理解自身，因为他只能理解已然逝去、已经完成了的东西，可是生者尚未离世。或许他会这样安慰自己：如果人们能够理解中国、波斯和六千年的世界史，那么就不用去管单一者了，哪怕那人就是他自己。但我却不这样认为，最好反过来理解：如果一个人无法理解自身，那么他对中国、波斯等等的理解肯定十分奇怪。

[55]这一点毫无疑问就是赫拉克利特的弟子的意思，他说：人甚至一次也不能踏进同一条河流。⁽²⁵⁾“沉默的约翰尼斯”（《畏惧与颤栗》）提到了这位弟子的言论，但他更多着意的是华丽辞藻而非真理。

[56]尘世的激情通过把生存转化为瞬间而阻止了生存。

[57]人们称诗歌和美术是对永恒的期盼。⁽²⁶⁾如果人们这样称呼的话，那么他们也该注意到，诗歌和美术在本质上并不与生存者相关联，因为诗歌和美术的观点“对美的喜悦”是无利害的，旁观者以静观的姿态居于作为生存者的自身之外。⁽²⁷⁾

[58]但黑格尔并没有这样说。借助思维与存在的同一，他超越于一种幼稚的哲学论证方式之上，某种他本人曾指出的东西，例如，就笛卡尔所做的论述。⁽⁶⁴⁾

[59]可以肯定，所有怀疑主义的根基处都存在着一一种抽象的确定性，它是怀疑的立足点，就像人们画出的线条，以线条为基础才能画人物。尽管希腊式的怀疑主义强调关于怀疑的断言不应被肯定地加以理解，从而想使怀疑主义的悬浮圆满结束，但这种艰苦努力没有取得任何成效，我们仍然不能由此得出结论，认为怀疑克服了自身。⁽⁷¹⁾只要我在怀疑，那个位于根基处的、承载着怀疑的确定性就没有时间实现自身，因为怀疑为了怀疑要不断抛开那种确定性。如果我持续地怀疑，我永远都不会

向前，因为怀疑恰恰存在于那种伪造的确定性之中。如果我就在这个瞬间坚持把某种确定性当成确定性，那么，我在这个瞬间停止了怀疑。但是，这不是怀疑取消自身，而是我停止了怀疑。因此，一个平庸的怀疑者最可能成功地获得确定性，而且那种提出这个范畴仅仅是为使自已看上去不错的怀疑者，他丝毫不想付诸实践。——我禁不住要返回到此点之上，因为它太具有决定性意义了。如果真是那样，即怀疑克服了自身，人们通过怀疑一切而在怀疑之内赢得了真理，没有丝毫阻隔，没有一个绝对的新的出发点；那么，我们连一个基督教概念都无法坚持，基督教也就被取消了。

[60]通常而言，被思考的行动与真正的行动（在内在的意义上）之间的关系的标志是，每一种对前者进一步的观察和考量必须被视为是欢迎，而后者则必须被视为是内心冲突。不过，如果后者显现出了巨大意义而得到了尊重，这就意味着，这条道路经过了悔悟。当我进行考量之时，穷尽每一种可能性就是一种艺术。在我行动的那一瞬（在内在的意义上），这艺术就转变为一个任务——保护我不做进一步的考量，除非悔悟要求某事重来。外部世界的决断是一个玩笑。但是，一个人越是死气沉沉，外部世界的决断就越会成为他所知道的唯一决断。人们对个体在其自身内部做出的永恒决断没有丝毫概念，于是人们就相信，当决断被写在盖有图章的纸片上的时候，一切就被决定了，而之前没有。

[61]这个“同一主体”是什么？当然不是一个具体的生存者，而是纯粹的人的抽象规定性。科学研究不跟其他东西打交道，它有权处理这方面的事物，只是这里更多是在玩弄辞藻。思维的具相化一再被人们重复。但如何具相化？应该不是在人们说一个确定的生存着的东西的意义上吧？那样的话，在抽象的规定性之内，思维具相化了，也就是说，思维在本质上一一直是抽象的；而这是因为具相化意味着生存，生存与思想所忽视的具体事物相呼应。作为思想者，思考纯粹的人是完全正确的；但是作为生存个体，伦理将禁止他忘记自身，忘记他是一个生存着的人。伦理绝不会为一名新思想家的产生欢呼雀跃，这将使他在伦理的意义上有责任回答，将生存运用于此目的是否合法，其意义与伦理使每个他者对自己生活的运用负责完全相同，伦理不会让自己因那些惹人注目的东西而丧失判断力。

[62]假名作者们经常指出，这是现代思辨思想当中最令人困惑的说法之一。（95）如果人们说到被取消了的直接性，那它必定是一种感性的——伦理的直接性，而信仰本身是一种新的直接性，它永远都不会在生存中被取消，因为它是至上的，取消它的人会化为虚无。（96）

[63]在《哲学片断》中我曾这样表述过这个怀疑：人们尝试着自然化基督教，结果最终，做基督教徒与做人是同一的，人们生而为基督教徒，就像生而为人那样；或者，至少出生和再生以14天的间隔被拉在了一起。（15）

[64]就理论而言，理解是至上的，而成为追随者则是一种狡猾的方法，

那些并没有达至理解的人借此偷偷地假装自己已经理解了。就生存沟通而言，在其中生存是至上的，而想要理解才是逃避任务的狡猾躲闪。成为黑格尔主义者是令人怀疑的，理解黑格尔才是至上的；成为基督徒是至上的，想要理解基督教则是令人怀疑的。——这一点与我们在前一章中所展开的关于可能性和现实性的内容完全对应。就理论而言，可能性的关系是至上的；就对生存的沟通而言，现实性的关系才是至上的；想要理解对生存的沟通就是要把现实性的关系转变成一种可能性的关系。

[65]但愿某位脑子反应快的人不要立刻向读者群体解释，说我这本书有多愚蠢，人们完全能从中看到，我所传播的是“基督教不是某种理论”之类的东西。让我们彼此理解。一种要加以把握和以思辨的方式加以理解的哲学理论是一回事，而一种要在生存中实现的理论则是另一回事。如果就后一种理论而言理解是可能的话，那么这种理解就应该是这样：理解就是要在其中生存，就是理解在其中生存有多么困难，这是该理论交给学生的一项艰巨的生存任务。对于这样一种理论（一种生存沟通）而言，如果在一个特定时间之下人们普遍认为，按这理论的要求去做非常轻松，但以思辨的方式去理解它却十分困难；那么，人们就能与这种理论（生存沟通）和谐相处，如果他们努力去揭示，在生存中实现这种理论有多么困难。反之，想对这种理论进行思辨则是误解。基督教就是这样一种理论。欲对之进行思辨是一种误解，沿着这条道路走得越远，人们就越应对深刻的误解负责。当人们最终企及了一个节点，在此人们不仅想要进行思辨，而且还以思辨的方式理解了基督教，这时的误解达到了极致。这个点通过调和基督教和思辨思想而企及，因此，现代思辨思想就是对基督教的最大误解。如果这是实情，再进一步，如果19世纪是那么可怕地具有思辨性，我们会害怕“理论”这个词立刻被解说成一种将要和应该加以把握的哲学理论。为了避免这种错误，我选择称基督教为一种生存沟通，以便确切描述出它与思辨思想的差别。

[66]尽管我们在世上常常会看到专横的宗教人士，此人极端确信自己与神的关系，轻松愉快地锁定了自己的得救，自以为是地忙于怀疑他人的得救并且要提供帮助；但是我认为，下面将会是一个真正的宗教人士所说的话。他说：我并不怀疑其他人的得救，我唯一害怕的是我自己。尽管我看到有人沉沦，但我永远都不敢怀疑他的得救；但如果是我本人，则我肯定要被强迫着忍受这个可怕的想法。一个真正的宗教人士对他人从来都是宽大的，在构思谅解的理由方面是具有创造性的；只有在对待自身之时，他才会像大法官那样冷酷而严厉。^{（30）}对待他人时，他就像一位善良的老者通常对待年轻人时那样；只有在对待自身的时候，他才是年迈的、不可妥协的。

[67]个体自身在小事上（也）是这样行事的，如果他规划了自己的人生的话。他要为生存劳作，还是在这方面受特别优待；他是否愿意结婚，凡此等等，这些都会在选择和担当的瞬间改变他的生存。因为这个自我是可以改变的，他会突然坠入爱河，突然变穷等等，但是这些无法绝对地改造他的生存，除非是以非理性的方式。奇怪的是，那种东拉西扯的生活智慧在生活中并不罕见，这样的生存者也绝非罕见：他在生存中表

现出了与某个相对目的的关系，他将自己的人生置于其上，排斥会在此方面阻挠他的东西，盼望在此方面将赢得的东西。相反，在生存中表现出自己与绝对之善的关系的生存者或许极为罕见，这个生存者会真诚地说：我就是这样生存的，我以顺从的方式改造我的生存，结果如果我只希冀这种人生的话，那么我就比众人更可怜，也就是说，我是可怕的受骗者，我因没有去行动而为我自己所欺骗。（31）——如果赢利突然终止了，银行家会惊慌失措；如果政府封锁港口，海员们会害怕。但是，假设，我假设，如果永恒福祉缺失，会有多少祈盼中的大人先生们（我们所有人理所当然都在祈盼永恒福祉）因此陷入困境呢？（32）

[68]也不完全如此。因为一个曾经正确地面向绝对目的的人，他有可能堕落，沉沦，无限地沉沦，但他却永远不会完全遗忘那句话，此言说得极是：人们需要一种升华，以便更深地沉沦。但是调和的精明发明则显示，调和者甚至从未正确地面向绝对目的。

[69]我真的很想知道，在《新约》的哪个地方出现过牧师为其建设性演讲奠定基础的“逐渐地”。在《新约》中出现过这样的字句：有两条道路，通往永恒福祉的那条路是艰难的，是窄门，找到它的只是少数。但是却根本没有说过“逐渐地”。（56）不过，就像哥本哈根有一个致力于美化城市的委员会一样，现代的教牧智慧似乎也在用感性的装饰物美化着美德之路。（57）

[70]另外，在一个极其天真的时代，上帝以纯洁的、幼稚的方式成为一个受人尊敬的老者或者类似的形象，他在与虔敬者的友善关系的基础之上生活。例如，我想起了我曾在魏尔出版的《穆斯林圣徒故事》一书当中读到，书中讲述了众多圣徒当中的一位，说上帝亲自随他加入葬礼队伍并且走在棺材前面，四名天使紧随其后。（67）别的不说，这类纯洁、幼稚的东西揭示出了一点，即当我们现在读它的时候，它会产生出一种纯粹的、纯洁的幽默效果。这种天真无邪的虔诚自然是不愿冒犯上帝的，相反，它幸福地以自己所能想到的最好的东西来装点上帝。

[71]这个“或许”并不真正地具有假设意义，尽管我是另外的一个人。因为一个严肃、真诚地把其他人视为圣人的人，他恰恰通过其谦卑显示出，他比另一个人好得多。

[72]我们将看到，牧师今天的布道辞与他上星期日的布道辞有所不同，他在上星期日鼓励基督教会众——那是他布道的对象，让他们接受基督教信仰并且成为基督教徒（参前面的章节）。这一点本无可厚非，如果婴儿洗礼式理所当然地通过婴儿受洗而使我们大家都成为基督教徒的话；其可疑之处只是在于，如前所述，人们同时还把婴儿洗礼式视为是成为基督教徒的决定性因素。如果牧师理所当然地把我们所有听众都变成大英雄，情况则有所不同。宗教演讲本质上是与个体打交道的，它作为个体和理想之间的中介发挥着本质性的作用，其极致就是帮助个体将这种理想表达出来。本质上宗教演讲认定，它面对的所有人都犯了错，它了解每一条错误的道路，了解其中的每一个藏身之处，了解错误道路

上的每一种错误情况。但是，在我们这个客观的时代，我们很少听到这样的布道辞。人们宣讲信仰，宣讲信仰英勇无畏的行为，结果，或者我们在感性的意义上对于所有听众是否是信仰者漠不关心，或者在感性的意义上非常客气地认为，我们所有人都是信仰者。以此方式，信仰变成了某种寓言，牧师成了某种游吟诗人，关于信仰的布道辞堪与骑士乔治斗龙的故事相类比。（74）场景就在空中，信仰胜过一切困难。（75）希望和爱亦然。（76）教士们的演讲变成了中世纪在戏剧化方面的首次尝试（所谓的神秘剧）的对应物，因为人们是用戏剧化的方式处理宗教材料，而且奇怪的是，人们就在星期天、就在教堂里上演着喜剧。（77）就因为教堂用一种严肃的语调（不管它多多少少是艺术性的，还是宗教复兴主义者不那么艺术的沙哑低音）谈论着信、望、爱，谈论着上帝和耶稣基督，我们并不能自然地推论说，这就是一则虔诚的演讲。（78）这个问题取决于演讲者和听众如何与讲演内容建立关联，或者他们应该与之建立关联。演讲者不能仅仅通过想象与其对象建立关系，而应作为其演讲内容的存在者或者是努力面向他所演讲的内容，从而获得他亲身经验的过程以及持续不断的经验的过程；听众则应该受到演讲的启发，被激励着成为所宣讲的内容（不管演讲者和听众之间的关系是直接的还是间接的，其主旨都是相同的。如果视间接关系为真，这演讲就会成为独白，不过请注意，是关于演讲者个人亲历过程的独白，演讲者在这个过程中通过对自身的讲述，也在间接地讲述着听众）。当演讲者虔诚地讨论信仰的时候，其主旨是要向我们昭示出，你和我（也就是说，单一个体）是如何成为信仰者的，演讲者要帮助把我们从所有的幻觉当中拽出来，要了解那条漫长而艰辛的道路，了解倒退和反弹之类的东西。如果成为信仰者是件简单容易的事（例如，仅仅通过在婴儿时受洗的方式），如果演讲只说到信仰，则整个关系就只是感性的，而我们就是在一出喜剧当中--在教堂里。因为一桩小事，我们获得了观看牧师戏剧表演的入场券，我们坐在那里观看信仰的所能--不是作为信仰者，而是作为信仰的成就的观众，就像在当今时代我们看不到思辨思想者，只能看到思辨思想的成就的观众。但是，对于一个神学中心的、思辨的和客观的时代来说，当然了，这一点可能过分少了--让自己卷入到最后的难题之中，这难题在最后一刻才变得尽其可能地尖锐、具有穿透力、令人不安和不可妥协，这难题就是：单一者，你和我，是否是信仰者，我们如何日复一日地与信仰建立关系。

[73]我很乐于用一个更高贵的例子来说明同一个问题。恋人是能够为了爱情、为了拥有其所爱而“冒险”的，但是已经拥有恋人的已婚男子则不会为她冒险，尽管他会跟她一起忍受一切，尽管他会因她之故舍弃一切；因此，如果已婚男子愿意使用表达恋人最高程度的迷狂的言辞的话，他就是在侮辱自己的妻子。已婚男子已经拥有了他的恋人，如果永恒福祉也以这种方式呈现给某君，那么他根本不用去冒险了。不过不幸就在于，永恒福祉恰恰不能以这种方式呈现给已经冒险的生存者——只要他仍是生存者，于是还有一则小小的注意事项——他必须冒险，因为他无法事先从郑重做出断言的哲学家或者小心翼翼的牧师手中获得确定性。因为奇怪的是，尽管永恒福祉是至善，而且远比地产和王国更大，

但它仍然绝对地是善，给出它的人根本不过问其他人的确定性，而接受它的人也根本没有从把所有人作为保证人这件事当中受益。这件事只在给予者和接受者之间被决定——几乎跟我要说到的疯狂一样伟大，即那种不是为了更好地照看自己的利益和安全的给予者的疯狂，那种不因在孤独之中看不到一个保证人而疑虑重重且受到伤害的接受者的疯狂。

[74]所有的人生智慧都是抽象的，只有最为平庸的享乐主义没有丝毫的抽象，只有瞬间的享乐。与享乐主义的明智在程度上相当，人生智慧也有某种抽象；越是明智，越是抽象。由此，享乐主义获得了一种与伦理和伦理——宗教的短暂的相似性，有那么一瞬，它们看似能够齐头并进。只是情况并非如此，因为请注意，伦理的第一步若是无限的抽象，随后会发生什么呢？这一步对于享乐主义来说太大了，尽管某些抽象算得上是明智，但是无限的抽象在享乐主义看来就是疯狂。——或许有哲学家会说，我只在观念的领域之内行动。诚然，在纸上把事物组合起来的确要容易得多，人们冒了所有的风险，同时仍然拥有一切。只是，如果我要在生存之中冒险，这就已经是终其一生的任务了；如果我要怀着我的冒险事业出现在生存之中，我就不得不时刻去冒险。如同往常一样，令人尊敬的哲学家把场景从生存搬到了纸上。

[75]在此我们再次看到宗教演说不应采用透视法的原因。也就是说，在感性的意义上不存在什么道路，因为感性与直接性相关联，对这一点的表达就是透视法。在伦理和伦理——宗教的意义上，道路是要被考量的，因此，感性意义上的真理在伦理和伦理——宗教的意义上就是骗局。

[76]读者会记起：启示以神秘为标志，永福以痛苦为标志，信仰的确定性以非确定性为标志，容易以困难为标志，真理以荒谬为标志。如果这一点未被坚持，感性和宗教就会陷入共同的混乱之中。

[77]异教的生存境界在本质上是感性的，因此，它把神的观念定于“不变者改变一切”就无可厚非。（98）这是对外在世界的行动的表达。而我们这里所说的宗教性存在于向内心沉潜的辩证法之中，因此，此处的神的观念就是，上帝自身被感动了，被改变了。

[78]因此，当（例如，在魏尔出版的《穆斯林圣徒故事》中）宗教人士向上帝祈祷时说，他或许会像亚伯拉罕或者其他被选中的人那样在巨大的痛苦折磨之中受到考验，这就是一个恰如其分的宗教冲突，但同时也是一个并非不引人关注的感性对于宗教的误解。这方面的祈祷是宗教泛起的泡沫，跟我们说阿拉丁的热情和年轻女郎的幸福是直接性泛起的泡沫意义相同；其误解在于，宗教人士仍然理解痛苦源自外部，因而是感性的。这些故事的结局通常是，宗教人士被证明过于虚弱以致于无法忍受痛苦。但是由此什么都没有得到澄清，而问题的出路再次落在感性和宗教之间并非不鲜明的分界线之上。

[79]但是如果假设，就各种各样的宗教演说辞而言，我宁愿承认，

当一名这类演说辞的听众比当一名演说者更为困难；那么，这宗教演说
的确已经反讽地被弄得十分表面化，其作用就像炼狱，在那里，个体在
神的家中严格要求自己，以便能够用尽一切进行建设。（103）

[80]很多人理所当然地认为，如果上帝的名字被提起，这演说就是虔诚
的。那样的话，如果有人用上帝的名字进行诅咒，那也是虔诚的话语
了。不然。一种感性的人生观尽管为上帝和耶稣的名字所装点，它仍是
感性的人生观；如果它在演说中被宣讲，这演说就是感性的，而非宗教
的。

[81]一旦牧师对宗教范畴感到犹豫不定，把自己与诗人的腔调一起绑在
生活经验中，诗人自然就比他优越很多。凡是知道如何计算范畴之间的
关系的人都会轻易看到，这样一位他人灵魂的探问者恰恰是趋向于成为
悲剧中的喜剧人物的正常动机之一。一个同样胡说八道的普通人——这
胡说八道的奥秘在于它甚至连诗性的要点都迷失了，比方说一个理发师
学徒或者葬礼司仪，这样的人自然是滑稽的，但他们都不像他人灵魂的
探问者那样彻底地滑稽，“他人灵魂的探问者”这个名字和黑色的长袍假
扮着至上的情致。（110）满怀情致地把一个他人灵魂的探问者写进一出
悲剧是一个误解，因为，倘若他在本质上代表着其本质之所是，则所有
的悲剧都将终结；倘若他没有代表其本质之所是，则他正因为如此就要
被理解为喜剧性的。我们在悲剧中常常看到虚伪的和满腹牢骚的修道
士，我相信，这样一个穿着法衣的、担任圣职的、世俗化的言语空洞者
跟我们这个时代的情形更为接近。

[82]如此一来，这样的宗教演说也是在倒退，例如，如果有人说：“在犯
了很多错误之后，我终于学会了严肃地依附于上帝，从那时起，他再也
没有离开我。我的生意兴隆，事业取得了进步，现在我幸福地结了婚，
我的孩子们很健康，等等。”这个宗教人士再次返回到感性的辩证法，因
为尽管他屈尊说他为所有这些祝福感谢上帝，但是问题仍然在于他是怎
样感谢上帝的，是直接地感谢呢，还是首先开始了作为人神关系标志的
非确定性的运动。也就是说，就像经历不幸的人无权直接对上帝说“这
是不幸”一样，因为他要在非确定性的运动中悬搁他的理智；他也不敢直接
利用那些好事，以之作为人神关系的标志。（117）直接的关系是感性
的，它指示着那个感谢上帝的人并没有与上帝建立关系，而是与他自己
关于幸福与不幸的观念建立了关系。换言之，如果一个人无法确定，不
幸是否是一件坏事（人神关系的不确定性是作为一直要感谢上帝的形式
的）；那么他也无法确定，幸福是否就是一桩好事。人神关系只有一个
见证者，那就是人神关系本身，所有其他的東西都是不可靠的；因为就
外在事物的辩证法而言，在宗教的意义上，对于每个人来说问题的关键
都是一样，哪怕他年事已高——我们出生于昨天，一无所知。（118）举
个例子，当伟大的演员塞德曼（我在罗彻尔所著的传记中读到的）在一
家歌剧院被授予桂冠的那个晚上，其时“欢呼声长达数分钟之久”，当他
返家后，他为此极其热烈地感谢上帝；可恰恰是他感谢的热烈程度证明
他并没有感谢上帝。（119）他会以感谢上帝的同样强烈的热情去反抗上
帝，如果他被客户叫了嘘声的话。如果他虔诚地致谢，并且是感谢上

帝，那么柏林的观众、桂冠以及长达数分钟的欢呼声在宗教的辩证的
不确定性之下都会变得可疑起来。

[83]如前所说，宗教演说是重击，而感性是饶恕；现在我们说，诗有勇
气杀死朱丽叶。这一切击中了要害，而没有让我们卷入自相矛盾。让朱
丽叶死去是感性的温和的同情，而宣讲一种新的痛苦、并且随后给予一
击，这是宗教的严苛的同情。

[84]与之相对，不表现痛苦是识别反讽的直接标记，反讽在抽象的辩证
法的帮助下以玩笑的方式做出回应，这种辩证法坚称不幸者对痛苦做了
太多的宣泄。而幽默家毋宁认为，那痛苦太少，幽默家对痛苦的间接表
达比任何一种直接表达强烈得多。反讽者在抽象人性的基础上夷平一
切，幽默家则在抽象的人神关系的基础上如是为之，因为他并没有建立
起人神关系，这关系就在那里，他用玩笑将之挡开。

[85]既然爱情并不是绝对目的，我们必须对这种比较有所保留，更何况
恋爱是在感性领域之内，恋爱是一种直接的幸福。（139）

[86]或许当世俗智慧计算正确之时最为滑稽，因为它算错的时候，人
们对那可怜之人会有些许同情。因此，举例来说，如果某君算计着借助
诸种关系以及他对世界的知识而做成一桩富有的联姻，而且愿望成真，
他得到了那姑娘，她很有钱，于是滑稽性欢呼雀跃，因为现在他变得可
怕地愚钝。假设他得到了那姑娘，但是请注意，她没钱，那么这里仍有
同情的成分混杂其中。但是，绝大多数人通常是通过第三方、在不幸的
结局（但这并不是滑稽，而是可怜）中认识滑稽的，就像通过第三方、
在幸福的结局（但这并不是情致，而是偶然）中认识情致一样。因此，
如果一个疯子怀着执念使自己和其他人陷入牵涉到损失和伤害的混淆之
中，仿佛生存要按照他的执念加以调整似的，这没有那么滑稽。换言
之，生存允许一个人发现一个疯子是疯狂的，这并不是真正的滑稽，而
当生存要掩盖这一点的时候才是滑稽的。

[87]一个人在上帝面前一无所能，除了他对这一点有所意识之外，这没
有任何矛盾；因为这只是对上帝的绝对性的另一种表达，而一个人甚至
根据可能性也一无所能，这是对上帝根本不存在的表达。（145）这里不
存在任何矛盾，相应也无滑稽性可言。相反，比方说，认为跪下祈祷会
对上帝有所意味，这才是滑稽可笑的，就好像从整体上看，滑稽性在偶
像崇拜、迷信以及诸如此类的东西之中表现最为鲜明一样。但是我们永
远都别忘了关注那种孩子气的表现，这孩子气会成为错误的根源，会比
滑稽可笑更可悲。一个想使老人真正高兴起来的孩子能够想出各种稀奇
古怪的主意，但是他做这一切有着使老人欢喜的虔诚意向；同样的，宗
教人士也能制造出一种可悲的印象，如果在虔诚的狂热之中他为了取悦
上帝可以无所不为的话，结果他最终想出的就是完全非理性的东西。

[88]但是，至上的滑稽性跟至上的情致一样，它们极少成为人类关注的
对象，甚至都不能为诗人所表现，因为如人们所说，它们不去表现；反

之，以能为第三方识别为标志的低级的情致和低级的滑稽性则有所表现。至上者不去表现，因为它隶属于内心性的最后阶段，并且在神圣的意义上是自我满足的。

[89]因此，宗教演说完全可以带点玩笑的味道，正如生存；因为玩笑的根源就在于，我们人类满脑子都是伟大观念，随后，生存到来，它为我们提供了日常生活。

[90]我使用了一种想象的形式来描绘时间的流逝：“缓慢……但是最终”。既然我的任务所关切的东西尚未开始，这样做是恰当的。

[91]总体观之，没有什么像宗教感那样与喜剧性相伴，其报复也不似宗教领域中那样近在咫尺。如果人们在教堂里听到一则感性化的宗教演说，人们的责任自然是受熏陶，尽管尊敬的牧师在发疯似地胡说八道。但是，如果我们在其他时间里回顾这演说，那种喜剧性效果并非是无兴趣，其规则是，在演说者竭尽全力宣讲至上的东西之处，他是在不自知地冷嘲热讽。“祈祷者站了起来，变得坚强了，噢，他是如此坚强，非同寻常地坚强。”但是，从宗教的角度出发，真正的坚强就是为或许就在下一时刻重新开始的斗争做好准备。“个体通过一个誓言依附于上帝，一个神圣的誓言，说他永远和时刻如何如何，现在他自己感到踏实了，噢，如此地踏实。”但是，从宗教的角度出发，一个人许愿时要小心谨慎（参《传道书》），从宗教的角度出发，誓言的内心性恰恰是以固定术语的简洁和对自身的怀疑为标志的。（195）不，从宗教的角度出发，整个灵魂的内心性以及心怀二意者净化了的和谐心灵为今天或者今天上午所许的愿，比那种感性化的与我主平起平坐的交往具有更多的内心性。（196）一个是在暗示，在日常生活中许愿的人生活在宗教领域；另一个则讽刺性地显现出，祈祷者是一个由牧师介绍的客座会员。（197）

[92]另一位作家（在《非此即彼》中）正确地将“伦理”导向这样的规定性：变得公开透明是每个人的职责——也就是要公开化。（206）反之，宗教性是隐蔽的内心性，不过请注意，它不是直接性，直接性会变得公开透明；不是不会使人的面貌改观的内心性，而是那种内心性，其可使人的面貌改观的规定性就是要隐蔽起来。——顺便说一句，人们几乎不需要被提醒，当我说宗教人士的伪装就是看起来跟所有其他人完全一样的时候，我的意思不是说在他的伪装之下，他实际上是一个强盗、窃贼和杀人犯；因为这世界肯定尚未沉沦得如此深沉，以致于与法律的公开决裂可以被视为具有普遍的人性。不，“看起来跟其他人完全一样”的说法很自然地保证了其合法性，但它也可以意味着，它没有说某人身上就有宗教性。

[93]《畏惧与颤栗》中就描绘了这样一位“信仰的骑士”。但是这种描绘只是一种大胆的期待，它不是在生存的媒介中，而是运用娴熟流畅的描写（因此是在错误的媒介中），结果错觉占了上风，其开端始于对矛盾的回避，即一个观察家究竟如何才能以这样的方式注意到他，即他甚至可以让自己令人羡慕地置身事外，并且惊叹，什么都没有、根本没有任

何东西可以察觉；除非“沉默的约翰尼斯”说，那位信仰的骑士是他本人的诗化产物。（209）但是那样一来，矛盾又出现了，它存在于那种两面性之中，即他同时作为诗人和观察家与相同的东西建立了关联，结果作为诗人，他在想象的媒介中（因为这就是诗人的媒介）描绘了一个人物；而作为观察家，他在生存的媒介中观察着同一位诗化人物。——“沉默的兄弟”看似已经注意到了这种辩证难点，因为他通过试验的形式避免了这种疑虑。（210）他并没有与试验中的“无名氏”构成观察的关系，而是把自己的观察转化为心理学的一诗化的创作，然后尽可能地把它与现实性拉近，他采用的是现实性的比例和试验的形式，而没有采用透视法。

[94]如果观察家能够在某种相对事物之中抓住他，某种他没有力量以反讽的方式加以把握的相对事物，那么实际上他就不是反讽者。换言之，如果我们不在决定性意义上考察反讽，则每个人在根本上都是反讽的。一旦一个生活在某种相对事物之中的人（这一点恰恰表明，他不是反讽的）被置于一种他认为更低级的相对事物之中（例如，一位贵族置身于一群农夫之中，教授混在一伙教区秘书当中，城市百万富翁与乞丐在一起、皇家车夫与泥炭工同处一室、大户人家的厨娘与刈草女工为伍，等等），他就是反讽的。（213）这也就是说，当他的反讽只是相对事物所带来的虚幻的优越感，而其症候和回答带有一定的相似性的时候，他就不是反讽的。不过，所有这一切都只是在一定前提之内的游戏，其非人性以当事人无法反讽性地理解自身为标记，其不真实性以同一个当事人在更高的相对事物出现时所表现出的恭顺为标记。唉，这就是人们在世面所称之为的谦逊——反讽者，他是骄傲的！

[95]失败的黑格尔伦理学绝望地尝试使国家成为伦理的最后手段，这是一种使个体有限化的高度非伦理的尝试，是从个体范畴向族类范畴的非伦理的逃遁（此处可与第二部、第一章相比较）。（215）《非此即彼》中的伦理者已经直接地和间接地对此提出了反对意见，间接的方式出现在《感性和伦理在人格中的平衡》一文的结尾处，他本人在那里不得不向宗教让步；还出现在论婚姻一文的结尾处（《人生道路诸阶段》），尽管从自己捍卫的、与黑格尔正相对立的伦理立场出发，他肯定尽可能地抬高了宗教的代价，但也为其留有空间。

[96]当苏格拉底以否定的方式与国家的现实性建立关联之时，其原因一方面在于他恰好应该发现了伦理，另一方面是因其作为特例和不常见者的辩证立场，最终因为他是位于宗教边界之上的伦理者。（216）正如在他身上我们找到了与信仰的类比，我们同样还会找到与隐蔽的内心性的类比，只是他是以否定的行动、通过禁绝在外部将之表现了出来，因此他的贡献在于使人们注意到了隐蔽的内心性。宗教的隐蔽内心性在幽默的伪装之下，以跟其他人一样的方式避免了人们的关注，只是，在其平庸的回答之中有着幽默的弦外之音，在日常生活方式中有着令人难忘的幽默，但是只有观察家才能注意到；所有人都应注意到的是苏格拉底的谨慎。

[97]大家请回忆：使徒的人生是悖谬的——辩证性的，因此他转向外部；所有的非使徒但却这样做的人，都只是步入歧途的感性的人。

[98]亚里士多德的定义（《诗学》第五章）是：“荒谬可笑的事物可以被定义为某种错误或丑陋，它不致于引起痛苦或伤害。”（228）这个定义并非说，它允许整个喜剧家族安全地居于其荒谬可笑之处，而且它的确会引人怀疑，这个定义甚至就其与它所包含的喜剧性的关系而言，在何种程度上不会把我们带到与伦理的冲突之中。亚里士多德给出的例子是，人们嘲笑一张丑陋的、扭曲的脸，如果，请注意了，这样做不会引起拥有那张脸的人的痛苦的话；这个例子既非完全正确，选择也不恰当——恰当的例子是用所谓的“一击”就可以把喜剧的奥秘解释清楚。

（229）这个例子缺乏反思性，因为就算那张扭曲的脸不会引起所有者的痛苦，但是，只要露一下这张脸就会引人发笑，这样的命运的的确是痛苦的。亚里士多德想从荒谬可笑之中把引发同情的东西剥离出来——可怜的、令人怜悯的东西，这是美好的、正确的。甚至在其他一流的喜剧诗人那里，我们也能找到一些没有采用纯粹可笑的东西、而是混杂有怜悯的例子（比方说，托普在一些特定场景中更令人怜悯而不是引人发笑。相反，爱管闲事的人纯粹是可笑的，就因为他拥有幸福的、无忧无虑的生活所必需的一切条件）。（230）在这个意义上，亚里士多德的例子缺少反思，因为他的定义把荒谬可笑诠释为某个东西，而没有把喜剧性理解成某种关系，矛盾的错位，只是没有痛苦。——我想随意举出一些例子，以揭示喜剧性遍在于矛盾所在之处，遍在于人们合法地忽略痛苦之处，因为痛苦是非本质性的。——哈姆雷特凭着火钳起誓；喜剧性存在于誓言的庄严与取消了这誓言的属性之间的矛盾，不管使什么起誓。

（231）——如果有人问：我愿拿我的生命打赌，装订这本书至少要花4毛钱，这就是喜剧性的。（232）矛盾存在于至上的情致（拿自己的生命打赌）与其对象之间；这个矛盾通过“至少”这个词戏谑性地得以强化，它开启了花4毛半的可能性，好像这样能少些矛盾似的。——据说哈罗夫尼斯身高七丈又四分之一。（233）矛盾存在于后者。高七丈是奇幻的，而奇幻的事物通常不讲什么四分之一；作为测量标准的四分之一让人想起了现实性。因身高七丈发笑的人笑得不是地方，而笑“身高七丈又四分之一”的人才知道自己所笑为何。--当牧师在涉及低层次的范畴时做出极其强劲的手势，喜剧性出现了，就好像某君平静而又漠不关心地说：“我愿为我的祖国奉献自己的生命”，然后怀着至上的情致，辅以手势和面部表情：“真的，我愿为十块金币这样做。”但是，当这一幕在教堂发生的时候，我却笑不出来，因为我不是审美观众，而是宗教听众，不管牧师是何许人物。--当普瑞辛对托普以“他”相称的时候，那情景真正是喜剧性的，为什么？（234）因为普瑞辛想借自己资助人的相对性来宣称自己对托普的权利，这一点与整体的荒谬可笑构成矛盾，在整体的荒谬可笑之中，普瑞辛和托普原是平等基础上的平等之人。（235）--当一个四岁小孩转向一个三岁半的小孩并且温柔地说：“来呀，我的小羔羊”，这是喜剧性的，尽管人们只是微笑而非出声地笑，因为两个孩子自身都没有荒谬可笑之处，而且这微笑并非不带某种情绪。不过，喜剧性存在于当一个小孩宣称对另一个小孩的权利时的相对性之中；而情绪则在于孩子气

的行事方式。--如果某君从事酒店生意的申请许可被拒，这没什么喜剧性；但是如果他被拒是因为酒店店主太少，这就是喜剧性了，因为申请的理由被用于拒绝的理由。比方说，有故事说，一个面包师对一个穷人说：“不行啊，妈妈，她什么也不会得到；这儿又新来了一位，她也什么都得不到，我们不能向所有人施舍。”滑稽之处在于他可谓用减法得出了“所有人”这个总数。--如果一个姑娘申请从事性服务的许可遭拒，喜剧性出现了。（236）人们正确地认为，从事某种伟大而有意义的职业是困难的（例如，如果某君申请成为“狩猎大师”被拒，这就没有喜剧性），但申请从事某种令人厌恶的职业被拒，这就是矛盾。（237）自然了，如果那姑娘获得了许可，这也是滑稽的，只不过另有矛盾--司法部门在显示其权力的同时暴露出了它的软弱无力，它的权力是通过给予许可而显露的，无力则是通过不能给予许可而显露。--错误是喜剧性的，所有的错误都能用矛盾加以解说，不管它们的组合有多复杂。--当自身带有喜剧性的东西变成隶属于日常秩序的习以为常之事的时候，人们毫不例外地只有当其翻倍时才会发笑。如果我们知道某君爱走神，对此我们早已熟知，而且没有仔细去想其间的矛盾，直到这矛盾偶尔加倍--原本想去掩盖第一种走神的东西暴露出了一种更严重的分神。就好比一个走神的人伸手去抓侍者端上来的一盘菠菜，他发现自己正在走神，为了掩盖这一点他说：“噢，我还以为是鱼籽酱呢”--因为人们同样是不会伸手去抓鱼籽酱的。（238）--演说中的跳跃是可以拥有喜剧性效果的，因为矛盾存在于跳跃与演说的理性观念之间的内在关联。如果演讲者是一个疯子，则无人会因之发笑。--一个农夫敲一个德国人家的大门，农夫问房子里是否住着一个男人，名字他忘记了，但此人订购了一担泥煤。德国人因听不懂农夫的话不耐烦地大喊道：“太奇怪了！”而农夫却极其高兴地说：“对了，那人就叫Wunderli-ch。”（239）这里的矛盾在于，农夫和德国人因为语言障碍无法交谈，尽管如此，农夫仍然靠着语言的帮助获得了他想要的信息。--因此，自身并不荒谬可笑的东西借助矛盾能够引人发笑。如果某君平时穿戴怪异，终于有一次他穿得漂亮得体，人们就会因之发笑，因为人们回想到的是其他的情况。--当一个步兵站在大街上死盯着奢侈品商店的华丽橱窗的时候，为了看得更清楚他向前一步。就在他满面红光、双眼死盯着橱窗的时候，他没有发现，地下室的门不合时宜地打开了，结果就在他一看究竟的时候，他消失在地下室里了。矛盾存在于动作：头和目光向上，身子向下冲着地下室。如果他没有向上看，这情形就没那么可笑。因此，某君边走边看星星，结果掉进洞里，这比发生在一个没有被拉到地面上的人的身上更滑稽。（240）--所以，一个醉汉能够制造很好的喜剧效果，因为他传达出来的是动作的矛盾。眼睛要求步履平衡；可他越有理由要求这样做，矛盾制造的喜剧效果也就越强。如果，打个（因此，一个烂醉如泥的人制造的喜剧效果要少些）比方，上司走过来，醉汉本人注意到了，他想振作起来稳稳当地走路，这时喜剧效果更明显，因为矛盾更明显。他会成功地走上几步，直到矛盾再次将他带跑。如果他完全做到从上司身边经过，那么矛盾也就变成了其他的：我们知道他醉了，但这一点却未被大家看出。在第一种情况下，当他跌跌撞撞的时候我们笑话他，因为他的眼睛要求步履平稳；在第二种情况下我们笑他，是因为在我们知道他醉了而想看他的

跌跌撞撞的时候，他却保持住了平衡。当我们看到一个清醒的人在和一个他本人并不知道、而旁观者都知道的醉汉进行真诚而亲密的交谈的时候，这同样具有喜剧效果。矛盾存在于交谈双方的交互性，也就是说，这种交互性并不存在，只是清醒者没有察觉。--在日常谈话中，如果一个人运用布道辞中的修辞性诘问句（它不要求回答，它只是在向自我回答过渡），这是滑稽的；而如果与他谈话的人误解了诘问句并且做出回答，这就是滑稽的。喜剧性存在于因同时想成为演说者和对话者、或者因想成为对话中的演说者所造成的矛盾之中；另一个人的错误使得一切显而易见，而且这是一种公正的报复；因为那个以此方式与他人谈话的人是在间接地说：我们俩不是在对话，说话的人是我。--肖像漫画是滑稽的，这是怎样造成的呢？通过在像与不像之间制造的矛盾。一幅肖像漫画应该像一个人，甚至是一个现实的、特定的人；如果它跟谁都不像，则它毫无喜剧性，而只是在无意义的幻想方面的直接尝试。--当我们坐着与一个人交谈的时候，他映在墙上的影子可以制造喜剧效果，因为这是和我们谈话的人的影子（矛盾：我们同时会看到，那不是他）。如果我们在墙上看到的是同一个影子，但却无人在场，或者我们看到了影子却看不到本人，那就没什么喜剧性。那个人的现实性存在越是被强化，影子所制造的喜剧性效果也就越强。例如，如果某君被一个人的面部表情、悦耳的声音和评论的到位所吸引，可与此同时看到的却是扭曲的影子，这时，喜剧效果最为强烈，如果它不刺痛人的话。如果我们是在跟一个言之无物的人谈话，那么影子所制造的喜剧效果就没那么强烈了，因为它毋宁使我们相信，这影子以某种方式跟他完美地相像。--对立是借助矛盾制造喜剧效果的，不管情况是下面的哪一种：自身并不可笑之事被用来使可笑之事变得可笑，还是可笑之事使自身并不可笑之事变得可笑，还是自身可笑之事与自身可笑之事使彼此变得可笑，还是自身并不可笑之事与自身并不可笑之事通过关联而使彼此变得可笑。--当一位德国籍-丹麦籍牧师在讲坛上说：“道变成了猪肉（肉身）”，这是喜剧性的。^{（241）}这喜剧性不仅仅在于通常的矛盾，即一个人讲一种他不会的外语，他的用词制造出了一种完全超出他本意的效果；这矛盾还被这样的事实强化了：即他是牧师，他正在布道，因为牧师布道辞中的话语只能在特殊的意义上加以使用，并且至少有一点应被视为是理所当然的，即他会讲那种语言。而且，这矛盾还触及到了伦理领域：人们可能无辜地使自身犯下渎神之罪。--我们在墓园看到一块墓碑，某君用三行文字表达失去幼子的悲痛，抒情文字的最后是：“没关系，理性，他活着！”我们在这句抒情文字之下发现了这样的签名：希拉雷乌斯，刽子手；这肯定会为所有人带来喜剧性效果。^{（242）}首先是这名字本身（希拉雷乌斯）在此情境之下就会带来喜剧效果，我们会本能地想：的确，如果一个人叫希拉雷乌斯的话，那么他知道如何安慰自己也就不足为奇了。然后是他的职业--刽子手。每个人都可能有情感，但是有一些职业却不能被判定为与情感有密切关系。最终的感叹：“没关系，理性！”换言之，一位哲学教授心血来潮地将自身与理性混淆，这是可以想见的，但是一个刽子手却极难成功。如果有人说，刽子手不是跟自己说话（没关系，你这理性的人！），而是跟理性说话，那么矛盾更有喜剧性了，因为尽管在当今时代人们关于理性想说什么就说什么，但是希拉雷乌斯

因丧失幼子而走在通往绝望的道路上的想法还是有风险的。--这些例子够多的了，任何觉得这脚注会起干扰作用的人都可以不读它们。我们很容易看到，这些例子不是小心谨慎地组合起来的，不过它们也不是审美家手中的残片。喜剧性遍在于任何地方、任何时代，只要人们有眼睛；我们应该能够按自己的心愿继续下去，只要我们知道何时该笑，何时不该笑。让我们只带上喜剧性吧，哭和笑同样不道德。但是，正如总是哭诉抱怨是不道德的；同样，当人们在不知是该笑还是该哭的时候，使自己屈从于那种暗示发笑的不确定性的刺激也是不道德的，其结果是人们从笑声中没有得到任何快乐，而若人们在不恰当的地方发笑，人们是不可能后悔的。因此，喜剧在当代时代成为了诱惑，因为它本身看似几乎是在为禁果的魅力渴求违法的表象，而禁果反过来又在暗示，笑声能吞噬一切。尽管我身为作家没有可以自豪的东西，但是我仍然以这种意识为荣：我绝不在喜剧方向上滥用我的笔；从未有片刻服务于它；在没有对范畴进行比较以察明喜剧性来自何种境界、察明喜剧性如何与同样的事物或者以激情加以诠释的同一个人建立关系之前，我从未将喜剧性的诠释运用于任何人或任何事之上。恰当地阐明喜剧性的根源也是令人满意的，或许有很多人因为理解了笑而丧失了笑声；但是，这样的人从未真正拥有喜剧感，而那些在喜剧领域里浅尝辄止的人实际上是仰仗这样的人的笑声。或许还有这样的人，他们在轻浮嬉戏和纵情狂欢时才在喜剧性方面是多产的；倘若有人对他们说：“请记住，你对你的喜剧才能的运用是负有道德责任的”，如果他花时间去留意这个警告，他就会丧失其喜剧能力。（244）但是就喜剧性而言，恰恰是其对立面才能赋之以精髓，并且阻止其失败。富有成效的轻浮和嬉戏所产生的是不确定性和感官刺激所带来的尖锐的笑声，它与那种伴随着喜剧性的平静的、透明性的笑声有着天壤之别。如果有人想接受良好的训练，那么他应该在一段时间内拒绝冲着那些引起反同情的东西发笑，其间晦暗的力量很容易将一个人卷走；他应该训练自己在他所关切的人和事当中看到喜剧性，其间同情和关切、甚至是偏袒，都构成了一种与轻率恣意的精良对抗。（245）

[99]但这一点应该这样来理解：我们不要忘记，不明出路是可以作喜剧性诠释的。如此，好管闲事者就是喜剧性的，因为一个理性的人，一个富有的不知那种簿记式的胡说八道的出路的人是喜剧性的，解决的方法其实很简单——不是再去请教几位文书，而是把所有人都打发走。

[100]亚里士多德评论道（《修辞学》第3卷、第18章）：“反讽比打诨更适合于自由人的身份，因为反讽者是为了自己开心而取笑的，打诨者是为了别人开心而逗笑的。”（247）反讽者本人享受着滑稽性，这与插科打诨者形成对立，后者以搞笑而服务于他人。因此，一个需要亲朋好友和喝彩者才能享受滑稽性的反讽者，正因为如此，只是一个平庸的反讽者，并且正在变成一个职业滑稽家。（248）但是在另一个意义上，反讽者在身内即拥有喜剧性，他对此有所意识，以此方式他保护自己不将之置于身外。一个生存的反讽者一旦滑出反讽之外，他就会变得滑稽可笑，就好像，比方说，苏格拉底在审判当天变得充满情致。当反讽不是一个粗鲁的念头而是一种生存艺术的时候，其合法性就在于此，因为果

若如此，反讽者完成的任务就比悲剧英雄更伟大，而这一点恰恰是通过他反讽地控制自身而完成的。

[101]由此可以推出，甚至当宗教带着某种滑稽性来诠释感性痛苦的时候，其行事方式也是温和的，因为它认可这种痛苦的时限性。但是，从宗教的角度出发，悔悟没有时限且不会结束；信仰的不确定性没有时限且不会结束，有罪的意识没有时限且不会结束——否则我们会返回到感性层面。

[102]我们有时会从宗教演说中找到与此策略相反的例子，宗教演说者冲着个体的脑袋斥责罪过，想迫使对方以比较的方式步入罪过意识的整体性之中。这一点恰恰是行不通的。宗教演说者呵斥得越厉害，他就会令个体感到比其他人更可恶，这一策略达到的效果也就越差。当他手势最为激烈之时，他与所要达到的效果相距最远，更别提这手势对尊敬的牧师的灵魂状态所做出的反讽性洞察了。用另一种方式会好得多，如果宗教演说者“谦卑地面对上帝，屈从于伦理王者般的威严”，在畏惧与颤栗中亲自把罪过与永恒福祉的观念结合起来，那么听众就不会被煽动起来，而是间接地受到影响，因为对听众来说牧师好像是在说他自己。

（270）当卡特里那坐在讲坛下的时候，用手指着他对他进行控诉是一个绝妙的手势；但在讲经坛上最好捶胸顿足，尤其是讲到罪过的整体性的时候。（271）因为如果牧师捶胸顿足，他就是在阻止所有的比较；倘若他指向自己，我们看到的仍然是比较。

[103]这也就是说，我们是在整体规定性的范围内发现自己的真面目的。读者会记起（从第二部、第二章开始，因对《哲学片断》的讨论而起），对生存的悖谬性的强调就是以悖谬的方式在生存中沉潜。这一点为基督教所特有，它将再次在B中出现。不同境界之间的关系是这样的：直接性，有限性的常识；反讽，反讽作为伪装的伦理；幽默，幽默作为伪装的宗教感——然后，最后才是基督教，它以对生存的悖谬性的强调为标记，以悖谬、以与内在性的断裂、以荒谬为标记。因此，以幽默为伪装的宗教感尚不是基督教的宗教感。即使它也是隐蔽的内心性，也与悖谬相关联。换言之，幽默的确在与悖谬打交道，但它一直停留在内在性范围之内，而且似乎一直都知道某种其他的东西，于是玩笑出现了。

[104]关于这一点可参B的附录。

[105]罪的意识就是悖谬，关于这一点悖谬是前后一致的，生存者不是靠自己发现罪，而是从外部获知。同一性由此断裂。

[106]请回想这一点：对罪的宽宥是借助荒谬而达成的悖谬性的赎罪。仅仅为了对罪的宽宥的悖谬性有所意识，作为至上表达形式的对罪过的永恒回忆必须介入，以免诸领域混为一谈，基督教的事物被说成是对罪的宽宥的幼稚规定，后者隶属于伦理并未出场之处，它不及宗教，更不及基督教。

[107]果若如此，基督教就会在感性的层面上成为直接可识别的——新事物层出不穷；一切都将再次混淆。直接性的新事物可以，比方说，以一项技术发明为标记，这种新事物是偶然地具有辩证性的，但它不会引起反感。就个体与本质存在的关系言，当有人要把个体在本质上相信自己已然拥有的东西变成新东西的时候，愤慨才会最终出场。一个根本没有宗教感的人必定不会对基督教感到震惊，这也就是为什么犹太人最愤慨的原因——因为他们与之站得最近。（281）如果基督教只是给旧东西添加了点新东西，那么它只能在相对的意义上激起愤慨；但是恰恰因为它愿意把所有的旧东西都变成新的，所以愤慨才近在咫尺。如果基督教之新从未在这种意义上出现在人心里——在此之前一个人从未在心里有过任何他视为至上的东西，那么基督教永无可能激起愤慨。（282）正因为基督教之新不是直接性的，我们才首先要消除一个幻象，愤慨才成为可能。因此，基督教之新的背后是有着作为边界的隐蔽内心性的永恒宗教感的，因为就与永恒的关系而言，新事物恰恰是一个悖谬。如果基督教与其他的新事物混在一起，或者因确信它是所有新事物当中最为奇特的而被取消，那么基督教只不过是感性学。

[108]话音落定之时，人们都笑了。这是一个纯粹的误解。人们视这个回答为反讽，但根本不是那么回事。假如这回答是反讽，那么说话人就是一个平庸的反讽者，因为这话中有着痛苦的回响，这一点在反讽的意义上是完全错误的。这话是幽默，因而它通过误解使情境成为反讽性的。相应地，这一点是完全正常的，因为一个反讽性的回答是不会使情境成为反讽性的，它至多能使人意识到这一点，一个幽默的回答才能使情境成为反讽的。反讽者坚定自信，他阻止情境的发生；而幽默者隐蔽的痛苦之中包含有一种同情，以之他本人也参与了对情境的塑造，从而使反讽的情境成为可能。但是，人们常常把反讽地说出的话与使情境产生反讽效果的话相混淆。在这个例子中，反讽效果的出现是因为人们发笑、并且把问答视为玩笑，人们并未发现，就童年的幸福而言，这个回答中包含了比那位年轻太太的感叹更多的伤感。对童年的伤感的理解与生成渴望目标的对立成正比。但是，最大的对立就是对罪的永恒回忆，而最令人伤感的渴望则由渴望挨揍被表达出来。当那位年轻太太说话时，人们受到了些许感动；而那位幽默家的话几乎使人们跌倒，尽管人们笑了，可他的话还是大有深意。远离生活的喧嚣，远离劳神和极重的劳苦，远离为维持生计的郁闷的紧迫感，甚至是不幸婚姻每天带来的痛苦，远离它们而去渴望童年的幸福，这远远不及远离对罪过的永恒回忆更令人伤感——这就是幽默家忧郁的反思的内容，因为远离整体性的罪过意识而渴望想象中的儿童的纯洁无辜的观念着实是愚蠢的，尽管它经常被浅薄之辈以令人感动的方式所用。（303）这回答不是粗鲁的玩笑，而是充满同情的玩笑。——据苏格拉底说，曾有人向他抱怨，说人们在背后诽谤自己。苏格拉底回答说：“这是要操心的事吗？我不在场时人们对我做的事对我来说无关紧要，他们甚至可以在我不在的时候打我呢。”（307）这个回答就是正确的反讽；它缺少了那种同情，以之苏格拉底可以与其他人塑造一种共同的情境（这种戏谑性的反讽法则是说，反讽者以其狡黠总是阻止使对话成为对话，尽管它怎么看着都像是对话，

甚至还是一场开诚布公的对话)；它是反讽地开玩笑，尽管它指向伦理，为的是唤醒人们去赢取坚定自信。因此，苏格拉底的确说得比那人少，因为诽谤真的是回事，但在一个人不在场的时候打他却毫无意义。反之，一个幽默的回答总会道出某种深意，尽管隐藏在玩笑之中，因此它必须说得更多。举例来说，如果某君在发誓沉默的情况下向一位反讽者倾诉一桩秘密，反讽者会回答说：“您完全可以依赖我，人们可以无条件地把秘密委托给我，因为秘密刚一说出我就忘了。”于是，那种信任恰如其分地在抽象辩证法的帮助下被毁灭了。假如有人真向他倾诉了自己的秘密，他们二人的确在一起说过话，不过如果这要成为一场充满信任的对话，那就是误解了。但是，假如那个被诽谤迫害的人把他曾经对苏格拉底说过的话告诉了一个比方说年轻姑娘吧，他抱怨张三李四在他不在的时候说他坏话，那个年轻姑娘会说：“那我该为自己感到幸运，因为他已全然把我忘掉了。”这个回答中就有幽默的回响，尽管它并不是幽默，因为它没有反思任何整体规定性，只有整体规定性的特定对立才构成幽默。

[109]请记住，这里所说的不是才智的差别，而是针对每个人的可能性；同时，变形是一种质的变化，它不能由那种逐步的直接性的发展所阐释，尽管永恒意识永远是自我预设的——因为它被设定的。

[110]只有在最后一种关于宗教的规定性中，即悖谬性的宗教中，族类的范畴才是更高的，但它只能借助于悖谬；而为了对悖谬有所意识，我们必须把“个体高于种类”的宗教规定性夹在中间，否则，所有阶段之间的差别将混为一谈，人们是在用感性的方式谈论悖谬性的宗教。

[111]信仰的定义出现在第二部中的第二和第三章中，关于理想性和现实性的章节。如果论证是这样的：人们不能停留在对悖谬不加理解的地步，因为这任务太小、太轻松或者太舒服；那么，对此的回答就应该是：不然，恰恰相反，这是最为困难的任务——日复一日地与某种人们将其永恒福祉建基其上的东西建立关系，牢牢抓住那种用来理解“这是人所不能理解的东西”的激情，这尤其是因为，人们太容易陷入那种“我们已经理解了”的幻象之中了。

[112]读者请回忆，一种直接性的人神关系是感性的，它实际上根本不是人神关系，就像与绝对建立的直接关系不是绝对关系一样，因为绝对的分裂尚未出场。在宗教领域，肯定性是以否定性为标记的。幸福的直接性的最高安乐就是欢庆上帝和整个存在，这一点非常可爱，但却不是建设性的，在本质上也不是人神关系。

[113]感性总是存在于，个体幻想他一直忙于企及上帝并且已经抓住了上帝，结果就在这种幻觉之中，非辩证性的个体的确相当聪明，如果他真能像抓住某种外在的东西那样抓住上帝。

[114]因此前面才说，佯装为荒谬、不可思议者是件奇特的事情，对此有人能够加以解释，说它是很容易理解的。

[115]在本质上，信仰隶属于悖谬性宗教的领域，正如它一直被强调的那样（散见第二部中第二和第三章）。所有其他的信仰只不过是一种根本不是类比的类比，一种能够引人注意的类比，但仅此而已，因此要把这种类比理解为撤销。

[116]人们根据这个纲领才能为自身定位，且不会受他人在感性的演说中使用基督的名字以及所有基督教术语的情况的干扰，他们只要注意范畴就可以了。

[117]请与A§3对“罪过意识”所展开的内容相比较，同时参本书第二部中的第二章。

[118]这样的人。（19）正是这个词充分揭示出，耶稣不是在谈论小孩子，也不是直接对小孩说话，而是在对门徒说话。从字面上理解，一个小孩不是一个“这样的人”；一个“这样的人”包含了一种预设着差别的比较。因此，它没有直接地就小孩说出任何东西，没说一个小孩（在字面意义上）拥有免费入场券；而是说，只有像小孩子一样的人才能进入天国。但是，一个成年人变成小孩子（在字面意义上）是最不可能之事，同样，对于一个小孩（在字面意义上），像一个小孩也是最不可能之事，因为他就是一个小孩。

[119]前面经常提到，使徒的生存是悖谬的——辩证性的，而现在我要揭示出何以如此。使徒与上帝的直接的关系是悖谬的——辩证性的，因为这种直接的关系（中间项就是内在性的宗教，宗教A）比教众与上帝的间接关系更低，因为间接的关系是精神之间的关系，而直接的关系则是感性——但这种直接的关系却要更高。结果，使徒与上帝的关系并不是直接地高于教众与上帝的关系，就像一个滔滔不绝的牧师诱使一群昏昏欲睡的教众所相信的那样，以此整个事情将退回到感性之上。——使徒与其他人的直接的关系是悖谬的——辩证性的。使徒的生活是向外的，他们从事在各个王国和国家传播基督教的事业，这种关系比教众与其他人的间接关系低级，因为后者本质上是与自己打交道。直接的关系是一种感性的关系（外向的），因此它更低级，但是对于使徒它又破例地更高——这就是悖谬的——辩证性的。这种关系不是在直接的意义上更高级，果若如此，我们所面对的就是所有人在世界历史上的奔波忙碌。悖谬之处恰恰在于，直接的关系只对使徒而言更高级，对其他人则不然。

[120]对于恋爱而言情况并非如此，这是为了再次阐明同样的观点，一个人通过规定其“怎样”并不能说出他所爱的是什么或是谁。所有恋人有着共同的恋爱的“怎样”，具体的人只需要为其所爱添上名字就行了。但就信仰而言（在最严格的意义上），关键却在于，这个“怎样”只适于一个对象。如果有人说，不错，但是果若如此，人们就会把信仰的“怎样”记在心里并且背诵出来。对此应该这样回答：这是行不通的，因为直接将之道出的人是自相矛盾，因为陈述的内容会在形式中不断被复制，孤立的定义也定会在形式中复制自身。

[121]在动荡的年代，当一个政权必须用死刑来捍卫其生死存亡之时，有人会因一个潜在的观点被处死就绝非不可想象，这观点更多是法律和民事的，而非智识的。

最初和最后的说明

为形式和秩序之故，我要在此承认一件事，此事实际上几乎没有人有兴趣知道，如人们所说的，我是下述作品的作者：《非此即彼》（维克多·艾莱弥塔），哥本哈根1843年2月；《畏惧与颤栗》（约翰尼斯·德·希兰提欧），1843年；《重复》（康斯坦丁·康斯坦蒂乌斯），1843年；《恐惧的概念》（维吉利乌斯·豪夫尼恩西斯），1844年；《前言》（尼古拉斯·诺特宾尼），1844年；《哲学片断》（约翰尼斯·克利马克斯），1844年；《人生道路诸阶段》（书籍装订人希拉瑞乌斯，威廉·阿夫海姆，法官，佛拉塔·塔西图诺斯），1845年；《对〈哲学片断〉所做的最后的、非科学性的附言》（约翰尼斯·克利马克斯），1846年；《祖国报》1843年第1168期上的一篇文章（维克多·艾莱弥塔）；《祖国报》1846年1月的两篇文章（佛拉塔·塔西图诺斯）。^{（1）}

我的假名或者多重假名在我的人格中并无偶然根据（这当然不是因为害怕法律的惩罚，在这方面我不觉得自己触犯了哪一条法律，在著作出版的同时，印刷商和作为政府官员的新闻检查官总是要被正式告知作者是何许人氏）。^{（2）}相反，这根据本质上就在创作本身，它因对白和心理学层面上形形色色的个性差异之故，诗性地要求不在善与恶、伤心欲绝与欢天喜地、绝望与自大、痛苦与欢愉等等之间做出区分，这些只是从心理学的后果出发以理想的方式做出的界限划分，实际上没有真正的人敢于或者愿意涉足现实中的道德界限。所写的东西当然是我的，但只是在这个意义上才是：我用使对白可听的办法，把创作出来的诗性意义上的真实个体的人生观塞到他的口中。这是因为我与我创作的人物之间的关系比诗人的距离更远，诗人创造人物，但他本人仍然是前言中的作者。换言之，我是非人格的或者说以第三者出现的人格化的提词人，我以诗化的方式创造出了作者，他们的前言相应的就是他们的作品，他们的名字也是如此。^{（3）}因此，这些假名著作中没有一个字出自我本人；除了作为第三者，我对它们没有任何见解；除了作为读者，我对其重要性一无所知，甚至与它们没有一丝一毫的私人关系，因为与双重反

思的沟通有这样的关系是绝无可能的。出自我的人格、用我自己的名字的哪怕一个字势必都会带来傲慢的自我遗忘，从辩证的角度出发，哪怕一个字都将在本质上毁了假名作者。在《非此即彼》中，我既非诱惑者，亦非法官，同样也完全不是出版人维克多·艾莱弥塔；他是一个诗性层面上的真实的主体性思想家，人们会在《酒中有真言》一文中再次找到他。（4）在《畏惧与颤栗》中，我既不是“沉默的约翰尼斯”，也完全不是他所创造的“信仰的骑士”，同样也完全不是该书前言的作者，那是在诗性层面上的真实的主体性思想家的个性独白。在受难故事中（“有罪？还是无罪”），我既不是试验中的“无名氏”，也完全不是试验的实施者，因为试验实施者是一个诗性层面上的真实的主体性思想家，他用试验构建起来的是他根据心理学后果创作出来的作品。于是乎我是无关紧要的，也就是说，我是谁、我怎么样都无关紧要，而这一点反过来又是因为下述问题与作品绝对无关，即在我的内心里，我是谁、我怎么样是否对我本人也是无关紧要的。因此，很多没有辩证重复的事业可以幸运地与杰出之士的事业达成完美的和谐，并带来重要意义，但对于一个其作品或许并非没有引起关注的、完全无关紧要的养父来说，它只会造成干扰。我的字迹，我的肖像，凡此等等，这些将跟我是戴平底礼帽还是软帽出门的问题一样，只会成为那些把无关紧要之事看得意义非凡的人们关注的对象——或许这是对他们把意义非凡之事看得无关紧要的一种补偿。在法律和文学的意义上责任在我^[1]，而在辩证的意义上不难理解，正是我促成了作品在现实世界中成形，这个世界自然是不会与诗性层面上的真实作家打交道的，于是结果就是，它以法律和文学意义上的绝对权利与我相关。说在法律的和文学的意义上，是因为如果所有的诗性作品的对白都是出品人（字面意义上理解）自己说出的话，那么，正因为如此，这些作品就不可能完成，或者是无意义的、令人无法忍受的。因此，我的愿望，我的祈祷就是，如果有谁心血来潮地想从这些书中引用一段文字，那就行行好，请引用假名作者的名字，而不要用我的名字；也就是说，把我们分开：文字在女性的意义上隶属于假名作者，而责任在民事的意义上是我的。从一开始我就已经清楚地领悟到了并且还在领悟，我个人的现实性是一种麻烦，对此假名作者充满情致地、任性地应该希望尽早摆脱，或者尽可能地使之无意义，但却又在反讽意识下希望将之作为疏离性的对立面与之同在。这是因为，我集秘书和对一位作家或者作家们的辩证重复的作家为一身，后者颇具反讽性。因此，

尽管所有那些最终对此事有所关心的人很可能在这份声明出台之前就已经理所当然地把我当成这些假名著作的作者，这份声明或许仍会在第一时刻产生一种奇怪的效果，即我本人的确应该知道得更清楚，我才是唯一只能以怀疑的、模棱两可的方式把自己视为作者的人，因为我是比喻意义上的作者；而在另一方面，我就是，比方说，那些建设性演说以及它们当中的每个字的真正的和字面意义上的作者。诗性的作家拥有确定的人生观，这样理解之下的对白有可能意义非凡、机智风趣、发人深省，但在一个确定的真实存在的单一个体的口中，它们或许会听起来奇怪、可笑、令人厌恶。如果有谁以这种方式，即在不了解与遥远的理想的教化关系的情况下，通过对我的真实人格的错误纠缠，歪曲了对这些假名作品的印象，那么他就是欺骗自己，他把我个人的现实性塞进去，没有与诗性层面上真实存在的作家的双重反思的轻松理想共舞，以此方式他实实在在地欺骗了自己。如果有谁做出了错误的推论，粗暴地、毫无意义地把我隐秘的独一无二性从质的对立面闪烁其词的辩证双重性当中拽出来从而欺骗了自己的话，这事可真不能怪我，我恰如其分地为这种关系的纯粹性考虑，曾竭尽所能去阻止读者世界当中的好事之徒从一开始就费尽心机想要企及的东西——上帝才知道他们是何人的利益。

看起来机遇对这份声明发出了邀约，的确，它几乎是在向不情愿的人提出要求；于是，我将利用这个机会做出一份公开而直接的声明，不是作为作者，因为我并不是通常意义上的作者，而是作为一个曾为使假名作者出现而工作的人。首先我要感谢政府，它以多种方式支持我的奋斗，在4年零3个月的时间中其努力或许一天都不曾中断，它所给予我的超出了我一直以来的期待，尽管我本人敢于作证，我尽了最大所能在拿生命冒险；它至少超出了我现有的期待，尽管呈现在这里的对其他人来说不过是冗长而无足轻重的东西。⁽⁶⁾因此，怀着对政府的真诚感谢，我发现自己并未感到不安，我无法说我做出了某种成就，或者更无关紧要的，说我在外在世界中有所成就。我发现在反讽的意义上这是恰如其分的，至少，我的作品和我模棱两可的作者身份所获得的酬劳完全是苏格拉底式的。⁽⁷⁾——其次，我之前已经恰当地请求过原谅和宽恕，如果有人对我的说话方式感到不妥，尽管他本人或许以不恰当的方式对我所说的表示忽略。现在，我想怀着回忆的感谢怀念我已逝的父亲，我欠他最多，包括我的工作。⁽⁸⁾——以此，我怀着对我的假名作者们未来命运的充满疑虑的良好祝愿与之告别，如果命运对他们有所青睐的话，

那就应该按他们所意愿的那样。我的确是通过亲密信任的关系才认识他们的；我知道，很多读者都是他们不期待或者不希望拥有的——但愿他们可以幸运地找到几个他们所希望的读者。——我的读者，如果我敢谈论这样一位读者的话，我想请求一种遗忘性的记忆，一个标记，说他所想起的是我，因为他记起我与那些书无关，这是此处情况所要求的。正如感谢是在告别的瞬间真诚呈现的，我顺便诚恳地向每一位保持沉默的人表达谢意，并且对讲过话的Kts表达我深刻的敬畏。（9）

如果这些假名作者不知以何种方式冒犯了任何一位令人尊敬之士，甚至是我本人崇拜的人物，如果假名作者们不知以何种方式干扰了或者使现存秩序中某种真实存在的善变得模棱两可；那么没有人比我更愿意道歉了，我毕竟承担着控制笔杆的责任。我对假名作者的了解自然不能赋予我任何见解，但是对于他们的认可也没有任何疑虑，因为他们的意义（不管它目前实际上变成了什么）不是无条件地提出某种新建议，做出前所未闻的发现，或者成立一个新的政党并且向前超越；他们的意义恰恰在于反面，在于不愿拥有任何意义，在一定距离之外，以双重反思的疏离感独自阅读那些个体的人的生存状况的原始著作，父辈传下来的古老的、耳熟能详的著作，如果可能的话，以一种更真诚的方式去阅读。

但愿没有哪个新手将其辩证的手伸到这部著作上，就让它保留现在的样子吧。（10）

哥本哈根1846年2月

S-克尔凯郭尔

注释：

（1）①克尔凯郭尔在此之前从未正式承认自己的假名作品，尽管很多人已经知道他就是那些作品的作者。这些假名作者的名字大多是有寓意的，为给读者的阅读留下空间，此处采用音译法。下面是文本中出现的假名作品的详细信息。

《非此即彼》（Enten-Eller），作者Victor Eremita，意为“胜利的隐士”。

《畏惧与颤栗》（Frygt og Bæven），作者Johannes de silentio，意为“沉默的约翰尼斯”。

《重复》（Gjentagelsen），作者Constantin Constantius，出自拉丁文constantia，意为“恒久不变”。

《忧惧的概念》(Om Begrebet Angest)，作者Vigilius Hafniensis，意为“哥本哈根的守望者”。

《前言》(Forord)，作者Nicolaus Notabene,Notabene意为“批判性的注解”，而简写形式N.N可做“无名氏”解。

《哲学片断》(Philosophiske Smuler)及《对〈哲学片断〉所做的最后的、非科学性的附言》(Afsluttende Efterskrift til de philosophiske Smuler)，作者均为Johannes Climacus，意为“爬天梯的约翰尼斯”。文本中克尔凯郭尔漏掉了《附言》长标题中的uvividskabelig(“非科学性的”)。

《人生道路诸阶段》(Stadier paa Livets Vei)，作者分别为Hilarius Bogbinder，意为“快乐的书籍装订人”；William Afham,Assessoren，意为“法官”；Frater Taciturnus，意为“沉默的兄弟”。

②《祖国报》(Fædrelandet)上署名Victor Eremita(即“胜利的隐士”)的文章题为《致谢海伯格教授》(Taksigelse til Hr.Professor Heiberg)，该文是对海伯格撰写的《非此即彼》的评论的反讽性回应。

③《祖国报》上署名为Frater Taciturnus(“沉默的兄弟”)的两篇文章一篇发表在1845年12月27日第2078期，第二篇发表在1846年1月10日第9期，两篇均与其时哥本哈根闹得沸沸扬扬的《海盜报》有关。

④除了文中承认的《祖国报》文章两篇外，克尔凯郭尔在1842年6月至1845年5月期间还在该报上发表了另外5篇文章，它们是：

《公开的写作目标》(Aabenbort Skriftemaal)，1842年6月12日第904期，署名S.Kierkegaard。

《谁是〈非此即彼〉的作者》(Hvo er Forfatteren til Enten-Eller)，1843年2月27日第1162期，署名为A.F.....。

《简短声明》(En lille Forklaring)，1843年5月16日第1236期，署名S.Kierkegaard。

《声明及补充》(En Forklaring og Lidt til)，1845年5月9日第1883期，署名S.Kierkegaard。

《略论唐璜中的一个细节》(En flygtig Bemærkning betræffende en Enkelthed i Don Juan)，1845年5月19日至20日第1890—1891期，署名A。

(2) 根据1799年9月27日颁布的出版自由法案，丹麦并不全面进行新闻检查，但对于批评宪法、政府、国王以及宗教的撰稿人则有一系列相应的惩罚举措。一旦撰稿人被判违反上述法规，其作品将终生受到警察的检查。法案规定，公开出版物不允许匿名，须署全名和真名，防止掩盖不良的写作意图。但这项规定随着时间的推移并未坚持下去，到克尔凯郭尔的时代，无名出版或假名出版著作已相当普遍。

(3) “提词人”原文为法文Souffleur。

(4) 《酒中有真言》(in vino veritas)是《人生道路诸阶段》中的开篇作品。

(5) 克尔凯郭尔将《哲学片断》的誊清稿送交出版商时署的是自己的名字(写为S.Kierkegaard)，但在最后一刻决定以约翰尼斯·克利马克斯作为作者，自己的名字则作为出版人出现在标题页上。

(6) “4年零3个月”的起算时间始于1841年10月25日，当时克尔凯郭尔前往柏林，并在柏林停留期间埋头写作《非此即彼》。

(7) “苏格拉底式的报偿”指苏格拉底不向跟自己谈话的人或者自己的追随者收费任何费用。

(8) 克尔凯郭尔将其1843年至1845年间发表的真名著作全部题献给了他的父亲迈克·彼得森·克尔凯郭尔(Michael Pederson Kierkegaard, 1756—1838)。

(9) “Firmaet Kts”直译应为“署名为Kts的作者”，指雅各布·彼得·明斯特，Kts是明斯特发表作品时的署名(Jakob Peter Mynster)。

(10) “新手”原文为Halvbefaren，原指仅航行过18个月、其中包括两次较长行程的水手，故英译为ordinary seaman；泛指缺乏训练和经验的人。

[1]由于这个原因，我的名字曾作为出版人首先出现在《哲学片断》的书名页上(1844年)，因为这个主题的绝对意义要求在现实中有对责任意识的表达，即由一个有名有姓的责任人来承担现实性所提供的东西。

(5)

丹麦文—中文概念对照表

A

Absolutthed	绝对性
Abstraktion	抽象（活动）；den Abstraherende抽象者
Afgudsdyrkelse	偶像崇拜
Afgørelse	决断
Afholdenhed	禁绝
Aflad	免罪，赦免
Afsindighed	疯狂
Allestedsnærværelse	无所不在，遍在
det Almene	普遍（性）；共相
Andægtighed	虔诚
Anfægtelse	内心冲突
Anstrængelse	艰巨，努力
Ansvar	责任
Approximation	近似，接近
Ataraxie	平静，与世无争
det Absurde	荒谬
autopathisk	自情的

B

Barnlighed	童稚；天真
Bekymring	关切；担忧；操心
Berettigelse	合法性
Berigtigelse	纠正
Besindelse	镇静，沉着
Beskaffenhed	性质
Beskedenhed	谦逊
Bestemmelse	规定性；范畴

Betragtning	旁观，观察，静观；沉思，默想；Selvbe
tragtning 自我省察	
Bevis	证明
Bevægelse	运动；Dobbeltbevægelse 双重运动
Bevægethed	情绪
Blendværk	海市蜃楼；不可能实现的希望
Blind Allarm	虚惊

C

Concession	让步，妥协
Concretion	具相（化），显现/具体
det Comiske	喜剧（性），滑稽；comisk 喜剧的，滑稽
的	
Continueerlighed	连续性

D

Dannelse	教养，培育
Deeltagelse	同情
Differents	殊异者
Differentserne	差异
Disposition	倾向；性情
Distraction	走神
Distraite	走神者，心不在焉的人
Dødelig	有死者

E

Eensomhed	孤独
Egoist	个人主义者
Ende	目标（区别于希腊语telos）
Endelighed	有限性；en Endelig 有限性存在者
den Enfoldige	单纯者
det Enfoldige	简单事物
Enhed	统一性，统一体
en Enkelt	具体的人
det Enkelte	具相；具体的事物
det enkelte Subjekt/Individ	单个的个体；单一者

Eensidighed	片面性；den Eensidige片面的人
Epigram	格言；（诙谐）警句
Erindren	回忆
Erkjenden	认知；Erkjendelsen知识
Evighed	永恒
evig Salighed	永恒福祉，永福
evig Usalighed	永劫
Examen	考验
Existentz	生存；at existere 去生存，活着；en Exis

terende 生存者

existerende Aand	生灵；生存者
Existentser	存在者
Existentz-Mulighed	生存之可能性
Tanke-Existents	思想性存在
Idee-Existents	理念性存在

F

Factum	事实
Frastød	排斥
Friskfyrierie	玩世不恭
Forandre	转变，改变
Forargelse	冒犯，绊脚石
Fordoblelse	重复
Forestilling	观念；表演
Forflygtigelse	无常性
Forfængelighed	虚荣；徒劳
Forfærdelse	震惊
Det Forgængelige	转瞬即逝者
Formaaen	无所不能；Ikke-Formaaen 一无所能
Formaal	目标（区别于希腊语telos）
Forsagelse	放弃
Forskjellighed	差异（性）
Forstand	理智
Forstandighed	见识

Forsøg	尝试；den Forsøgte被考验者
Frastød	疏远，推开
Fremmed	局外人，陌生人
Fristelse	诱惑
Fuldkommenhed	完美性
Fuskerie	(非专业的)涉猎，浅尝辄止
Fyldestgjørelse	赎罪

G

Galskabe	发疯，疯狂
Gjenstridighed	本性难移
Gjenstand	对象；Troens Gjenstand 信仰对象
Gjentagelse	重复
Gjøren	行动
det Gode	善
Guds-Forhold	人神关系

H

handle	行动
Halvhed	折中(政策),半途而废
Helvedesstraffen	永罚
Hensigt	意图
Hiinsides	彼岸，来世
historiske Aktstykke	历史文献；historiske Sandhed 历史真相；historisk Vished历史确定性
Huus-Andagt	家庭祈祷，家庭灵修
hæve	取消；ophæve扬弃
Høitidelighed	郑重，庄严

I

Iagttagelse	观察
Idealitet	理想；观念性
Ideal	理想的标准；完美的人
Idealistisk	理念论的
Identitet	同一性
Imedens	与此同时

Immanentsen	内在性
Incognito	伪装；乔装打扮者
Inderlighed	内心性
Inderliggjørelse	向内心性沉潜
Indblik	洞见
Indvorteshed	内在（世界）
Intellectuelle Anskuelse	理智直观
Interesse	关切；利害；interesseløs无利害的
Intet	无，虚无

K

Kald	神召，神的感召
Kloster	修道院；Klosterbevægelse 修道院运动

L

Det Latterlige	荒谬可笑
Leveviisdom	世俗智慧
Leve-Klogskab	世俗精明
Lidenskab	激情
Lidelse	痛苦（折磨）；苦难
Lidende	受难者；lidende:受痛苦折磨的
Lighed	相似（性）；平等；一致
Livs-Anskuelse	人生观
Livslede	倦怠；厌倦
Lykke	幸运；幸福
Lære	理论，学说，教义，信条
Læresætning	教条

M

Magt	能力，权力
Martyrium	殉道
Mediation	调和
Menighed	会众；教众
Meddelelse	沟通（及其内容）；间接沟通 indirecte
Meddelelse	
Medlidenhed	同情

Medviden	共知
Menneske	人，凡人
Menneskehed	人性
Misforhold	错位
Misforstaaelse	误解
Modbydelighed	厌恶
Modstand	对抗
Modsætning	对立（面）；对照
Modsigelse	矛盾
Moment	环节
Maal	目标

N

Nødvendighed	必然（性）
Nødværge	自我辩护

O

Objektiv	客观地，客体地
Objektive Gyldighed	客观有效性
Omdannelse	改造；脱胎换骨
Omskabning	改造
Omsorg	牵挂
Opbygge	建设；opbyggelig 建设性的
Ophæve,ophævelse	取消，扬弃
Opringdelighed	原初性
Originalitet	原创性
Overensstemmelse	统一；同一
Overgang	过渡；转折
Overveielse	考量，思虑

P

Paradigme	范式（拉丁文写为Paradigma）
Paradox	悖谬；det absolute Paradox绝对的悖谬
Pathos	情致；悲情
Pathetiske	情致的；悲情的
Philisteri	庸俗

Postulat	悬设
Prøvelse	严峻考验；苦难经历

R

Realitet	真实性
Reduplikation	重复
Reflexion	反思；Self-Reflexion自我反思，自身反思
Resigneret	顺从的；无可奈何的
Resignation	顺从
Rettighed	权利
Ringhed	渺小；卑微低下

S

Samtidig	同时共在
Sandhed	真理
Sandsynlighed	概率；Usandsynlighed不可能性
Sandsebedrage	错觉，幻觉
Sandselighed	感官享受
Selfangivelse	自我检举
Selvhævdelse	自我主张
Selfvirkosom	生机勃勃；selfvirkosomhed自我行动
Selvisk	自我地
Selvplagerie	自我折磨
Sikkerhed	安全保证
Sindsbevægelse	情绪波动
Sjelesørger	他人灵魂的探问者（即牧师）
Skabning	天地万物
Skimte	短暂领悟；迅速的一瞥
Skrifte	忏悔
Skuld	罪过
Slægten	人类
Smerten	痛楚；痛苦
Sorgløshed	无忧无虑
Speculation	思辨（思想）；Speculant思辨者
Sphære	境界；阶段

Spring	跳跃	
Stadier	阶段；Livsstadium人生阶段	
Stemning	心情	
Stræben	(努力)奋斗	
Styrelsen	天命，天道	
Subjektiviteten	主体，主体性；Subjektiv 主体的，主观的	
Suspension	悬搁	
Svimlen	眩晕	
Skyld	罪过	
Synd	罪；Synder罪人	
Arvesynd	世代相传的罪	
Syndsbevidsthed	罪的意识	
Syndsforladelse	恕罪	
Saaledes	如此这般	
	T	
Tab	迷失	
Tankebestemmelse	思想范畴	
Tant	徒劳	
Teleologie	目的论	
Tid	时间	
Tilbagegang	倒退；dialektisk Tilbagegang辩证性的倒退	
Tilbageholdenhed	矜持	
Tilbedelse	膜拜；崇敬	
Tilblivelse	生成；blive til生成；出现；存在	
Tilegnelse	占有；据为己有	
Tilforladelighed	可靠性	
Tilhold	立足点	
Tilkommelse, det Tilkommende	未来	
Tilnærmelse	接近	
Tilstædeværelse	在场	
Tilvær, Tilværelse	生存	

Tilværende	存在物
Det Timelige, Timelighed	现世性
Tomhed	虚空
Total-Bestemmelse	整体规定性
det Tragiske	悲剧（性）
Tro	信仰；信念（Vantro 非信仰）
Tungsind	忧郁
Tænkning	思维，思想

U

Uafviselig	迫切的
Ubesindighed	轻率恣意
Ubestemthed	非确定性
Uddeling	分配
Udebliven	缺席
Udvorteshed	外在（世界）
Undersøgelse	拷问，盘查
Udødelighed	不朽
Ueensartethed	异质性
Uendelighed	无限（性）；Uendeligheds Lidenskab对

无限的激情

umiddelbar	直接（性）的；Umiddelbarhed 直接性，
------------	---------------------------

直接性生存

Uro	不安
Usandhed	谬误；虚假

V

Vedvaren	持存
Vellystening	耽于感官享受的人
Vending	拐点
Verdenhistorien, det Verdenhistoriske	世界史
Verdslighed	世俗主义
den verdslige Viisdom	世俗智慧
Viden	知识；Uvidenhed无知
det Vilkaarlige	武断，任性；guddommelig Vilkar神的

任性

Villen

意愿

Virkelighed

现实性

Virkning

结果

Vished

确定性；Uvished非确定性

Visitere, Visitation

拷问

Vorden

生成

Væren

存在

Væsen

类；作为类的存在者；det Høieste Væsen

至上的存在者

Vaande

煎熬

Y

Ydmyghed

谦卑

Æ

æsthetisk

感性的；审美的

Å

Aabenbar

坦白公开，敞开

Aabenbarelse

启示

Aarsag

原因

克尔凯郭尔文集



6

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER

Frygt og Bæven
Begrebet Angest
Sygdommen til Døden

畏惧与颤栗
恐惧的概念
致死的疾病

中国社会科学出版社

中文版《克尔凯郭尔文集》由哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心和中国社会科学院哲学研究所合作完成。

本卷由奥古斯丁基金会资助。

The Chinese edition of *Kierkegaard Anthology* is a Cooperation between the Institute of Philosophy at the Chinese Academy of Social Sciences and the Søren Kierkegaard Research Center at Copenhagen University.

This volume has been funded by Augustinus Fonden.

《克尔凯郭尔文集》编委会

主编：汝 信 Niels-Jørgen Cappelørn

编委会成员：叶秀山 李鹏程 卓新平

Anne Wedell-Wedellsborg

秘书：王齐

塔克文·苏佩布在其花园中借助于罂粟花果所说的东西，他儿子是明白的，但信使却不明白。

——哈曼

《克尔凯郭尔文集》中文版序

汝信

《克尔凯郭尔文集》（10卷本）中文版即将与读者见面了。这部选集是由中国社会科学院哲学研究所和丹麦哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心共同合作编选和组织翻译的，由中国社会科学出版社负责出版。选集收入克尔凯郭尔的主要著作，并直接译自近年来出版的经过精心校勘的丹麦文《克尔凯郭尔全集》，内容准确可靠，尽可能保持原汁原味，这对于中国读者正确理解这位丹麦哲学家的思想将会有所裨益。在西方哲学史上，克尔凯郭尔可以说是一个特殊的人物。他生前默默无闻，其著作也很少有人问津，但过了半个世纪，人们又“重新发现了”他，特别是在第一次世界大战以后，随着存在主义哲学的兴起和发展，他对西方国家思想界的影响越来越大。雅斯贝尔斯曾经这样说：“目前哲学状况是以下面这个事实为特征的，即克尔凯郭尔和尼采这两位哲学家在他们生前受到忽视，以后长时期内一直在哲学史上受人轻视，而现在他们的重要性则越来越不断地增长。黑格尔以后的其他一切哲学家正越来越失势而引退，而今天这两个人则不容争辩地作为他们时代的真正伟大思想家而站了出来。”（《理性与存在》）他甚至说，是克尔凯郭尔和尼采“使我们睁开了眼睛”。雅斯贝尔斯的这些话不仅是他个人的看法，而且是反映了当时人们一般的意见。克尔凯郭尔和尼采确实代表了在黑格尔之后兴起的另一种以突出个人为特征的西方社会思潮，而与强调精神的普遍性的黑格尔主义相对立。如果说，在黑格尔那里，“存在”只不过是绝对精神自身发展过程中的一个抽象的环节，那么从个人的角度去深入地探索和反思“存在”（“生存”）的意义则是从克尔凯郭尔开始的。克尔凯郭尔哲学是极其个性化的，他个人的生活经历、性格、情感、心理、理想和追求都深深地渗透在他的哲学思想里，因此我们在阅读他的著作时需要用一种与通常不同的诠释方式。黑格尔曾在《哲学史讲演录》导言中说，“哲学史上的事实和活动有这样的特点，即：人格和个人的性格并不十分渗入它的内容和实质。”这种看法可以适用于像康德那样的哲学家，我们几乎可以完全不去了解他的个人生活经历而照样能够读懂他的著作，因为机械般的有秩序的书斋生活似乎没有给他的思想增添什么个性色彩，正如海涅所说，“康德的生活是难于叙述的。因为他既没有生活，又没有历史”（《论德国宗教和哲学的历史》）。但是，对于克尔凯郭尔来说，黑格尔的看法则是完全不适用的。克尔凯郭尔的全部思想都和他的个人生活和体验紧密相连，他的许多著作实际上都在不同程度上带有精神自传的性质，从中我们可以聆听到他在各种生活境况下的内心的独白和生命的呼唤。他自己曾坦率地承认，“我所写的一切，其论题都仅仅是而且完全是我自己”。因此，要理解他的哲学，首先需要弄清楚他究竟是个什么样的人，在他的短暂的生命中究竟发生过一些什么样的事，对他的思想和性格的形成和发展又产生了什么样的影响。关于克尔凯郭尔

个人生活的传记材料，应该说是相当丰富的。西方学者们在这方面已经写过不少著作，而且至今仍然是研究的热门题目。克尔凯郭尔本人仿佛早已预见到这一点，他在《日记》中说过，不仅他的著作，而且连同他的生活，都将成爲许多研究者的主题。在他生前出版的大量著作中有不少是以个人生活经历和体验为背景的，此外他还留下了篇幅浩瀚的日记和札记，这些资料不仅是他生活的真实记录，而且是他心灵的展示。他虽然生活在拿破仑后欧洲发生剧变的时代，却一直藏身于自己的小天地里，很少参与社会活动，不过用他自己的话来说，“在别人看来也许是区区小事，对我来说却是具有重要意义的大事”。他孤独地生活，却不断地和周围的人们和环境发生尖锐的矛盾，在他的生活中激起一阵阵的波涛。对他的思想发展和著述活动影响最大的有四件事：作为儿子与父亲的紧张关系，从猜疑到最后和解；作为恋人与未婚妻关系的破裂；作为作家与报刊的论争以及作为反叛的基督徒与教会的冲突。1813年克尔凯郭尔生于哥本哈根的一个富商之家，他从小娇生惯养，过着优裕的生活，却从来没有感到童年的欢乐，他是作为一个不幸的儿童而成长起来的。这一方面是由于他生来就有生理上的缺陷，使他自己不能像别人一样参加各种活动而深感痛苦，用他自己的话来说，痛苦的原因就在于“我的灵魂和我的肉体之间的不平衡”。但另一方面更重要的是由于他从父亲那里所受的家庭教育。他的父亲马可·克尔凯郭尔出身贫寒，没有受过多少教育，依靠个人奋斗和机遇，由一名羊倌而经商致富，成为首都颇有名气的暴发户。这位老人以旧式家长的方式治家甚严，他笃信宗教，对子女们从小进行严格的宗教教育，教他们要敬畏上帝，向他们灌输人生来有罪，而耶稣的慈悲就在于为人们承担罪恶，被钉上十字架来人为赎罪这一套基督教思想。这在未来哲学家的幼小的心灵上打下了不可磨灭的深刻烙印，既使他终身成为虔信的基督徒，又在他的内心深处播下了叛逆的种子。克尔凯郭尔后来批评他父亲的这种宗教教育方式是“疯狂的”、“残酷的”，他常说，他是没有真正的童年的，当他生下来的时候就已经是一个老人了。他回忆说，“从孩子的时候起，我就处于一种巨大的忧郁的威力之下……没有一个人能够知道我感到自己多么不幸”。“作为一个孩子，我是严格地按基督教精神受教育的：以人来说，这是疯狂地进行教育……一个孩子疯狂地扮演一个忧郁的老头。真可怕啊！”问题还不在于严格的宗教灌输，而在于他这个早熟的儿童以特有的敏感觉察到在他父亲表面的宗教虔诚底下掩盖着什么见不得人的秘密，一种有罪的负疚感在折磨着父亲，使之长期处于某种不可名状的忧郁之中。他说，他父亲是他见过的世上“最忧郁的人”，又把这全部巨大的忧郁作为遗产传给了他这个儿子。他曾在《日记》中写道，有一次父亲站在儿子面前，瞧着他，感到他处于很大的苦恼之中，就说：“可怜的孩子，你是生活在无言的绝望中啊。”父亲的隐私究竟是什么，克尔凯郭尔始终没有明说，但有一次从他父亲醉酒后吐露的真言中多少知道了事情的真相，他对父亲的道德行为和宗教信仰之间的矛盾深感困惑和痛苦，这种对父亲的猜疑和不信任造成了他的沉重的精神负担，给他的一生蒙上了阴影。他自己这样说过，“我的出生是犯罪的产物，我是违反上帝的意志而出现

于世的。”

克尔凯郭尔一家从1832年起接二连三地发生不幸事件，在两年多的时间内家庭主妇和三个儿女陆续去世，只剩下年迈的父亲和两个儿子。这对这位老人来说自然是莫大的精神打击，过去他一直认为自己是幸运儿，上帝保佑他发财致富并有一个舒适的幸福家庭，现在则认为无论财富、名望或自己的高龄，都是上帝借以惩罚他的有意安排，要他眼看着妻子儿女一个个地先他而死去，落得孤零零地一个人留在世上受折磨。他觉得自己是盛怒的上帝手心里的一个罪人，成天生活在恐惧中，并预感到他的还活着的两个儿子也将遭到不幸。家庭的变故和父亲的悲伤心情也同样使克尔凯郭尔受到了严重的精神创伤，他把这称为“大地震”。在他的《日记》中记述说，那里发生了大地震，“于是我怀疑我父亲的高龄并非上帝的恩赐，倒像是上帝的诅咒”，“我感到死的寂静正在我周围逼近，我在父亲身上看到一个死在我们所有女子之后的不幸者，看到埋藏他的全部希望的坟墓上的十字架墓碑。整个家庭必定是犯了什么罪，而上帝的惩罚必定降临全家；上帝的强有力的手必然会把全家作为一次不成功的试验而扫除掉”。他相信父亲的预言，就是所有的女子都至多活三十三岁，他自己也不例外。实际上他虽然照样享受着愉快的生活，内心里的痛苦和折磨却使他甚至起过自杀的念头。在《日记》里有这样一段话：“我刚从一个晚会回家，在那里我是晚会的生命和灵魂；我妙语连珠，脱口而出，每个人都哈哈大笑并称赞我，可是我却跑掉了……我真想开枪自杀。”克尔凯郭尔父子之间的紧张关系曾导致父子分居，但父亲作了很大努力去改善关系，向儿子作了坦诚的忏悔，儿子深受感动，与父亲重新和解，并更加坚信上帝确实存在。双方和解后不久，父亲就去世了。克尔凯郭尔在《日记》中写道：“我的父亲在星期三（9日）凌晨2时去世。我多么希望他能再多活几年呀，我把他的死看做他为了爱我而作出的最后牺牲；因为他不是离我而死去，而是为我而死的，为的是如果可能的话使我能成为一个重要的人。”他说，从父亲那里继承得来的所有东西中，对父亲的追忆是最可珍贵的，他一定要把它秘密保存在自己的心里。我们在他的许多著作中都能发现这种特殊的父子关系所留下的深深的印痕，这是解读他的哲学思想时必须密切注意的。除了父亲以外，对克尔凯郭尔的一生发生重大影响的是一位姑娘雷吉娜·奥尔森，他们之间的短暂而不幸的恋爱，在哲学家脆弱的心灵上造成了永远不能愈合的创伤。他初次邂逅雷吉娜是在1837年，当时他正处于自我负罪感的精神痛苦中，结识这位少女给了他重新获得幸福的希望。据他自己说，他一开始就感到“我和她有无限大的区别”，然而在结识她之后的半年内，“我在自己心里充满着的诗情比世界上所有小说中的诗情加在一起还多”。父亲死后，他下定决心向她求婚并得到同意，他感到自己无比幸福，后来他写道：“生活中再没有比恋爱初期更美好的时光了，那时每一次会面、每看一眼都把某种新东西带回家去而感到快乐。”但这种幸福感很快就消逝了，他说，在订婚后的第二天，“我内心里就感到我犯了一个错误”，悔恨不已，“在那个时期内，我的痛苦是笔墨难以形容的”。克尔凯郭尔究竟为什么刚订婚后就反悔，他自己并没有说得很清楚，看来这

主要是由于心理上的原因。经过短暂的幸福，他又陷于不可克服的忧郁之中。雷吉娜对此也有所察觉，常对他说：“你从来没有快乐过，不管我是否同你在一起，你总是这个样子”。但她确实爱上了他，甚至几乎是“崇拜”他，这使他深为感动。他认为，如果他不是一个忏悔者，不是这样忧郁，那么同她结合就是梦寐以求的无比幸福的事了。可是这样就必须对她隐瞒许多事情，把婚姻建立在虚伪的基础上，这不可能使他心爱的人幸福。因此他竭力设法解除婚约，雷吉娜却不愿与他分手，再三恳求他不要离开她。他却克制内心的痛苦，不为所动，坚决退回了订婚戒指，并写信请求她“宽恕这样一个男人，他虽然也许能做某些事，却不可能使一个姑娘获得幸福”。后来他自己说，“这真是一个可怕的痛苦时期：不得不表现得如此残酷，同时又像我那样去爱”。据他在《日记》里的记述，在分手后他哭了整整一夜，但第二天却又装得若无其事和往常一样。他时刻想念雷吉娜，每天为她祈祷。后来雷吉娜另嫁别人，而克尔凯郭尔始终保持独身，对她一直不能忘怀。他说：“我爱她，我从来没有爱过别人，我也永远不会再爱别人”，“对我来说，只有两个人有如此重要的意义，那就是我已故的父亲和我们亲爱的小雷吉娜，在某种意义上，她对我来说也已经死了”。直到他们解除婚约五年后，他还在《日记》中写道：“没有一天我不是从早到晚思念着她”。三年后他又说：“是的，你是我的爱，我唯一的爱，当我不得不离开你时，我爱你超过一切”。其间他也曾试图与雷吉娜恢复关系，但未能成功，终于他意识到他已永远失去了她。他说：“我失去了什么？我失去了唯一的爱。”于是他才倾全力于著作活动，他在《日记》中明确指出自己写作的目的就是为雷吉娜：“我的存在将绝对地为她的生活加上重音符号，我作为一个作家的的工作也可以被看作是为了尊敬和赞美她而树立的纪念碑。我把她和我一起带进了历史。”他说，抛弃了雷吉娜，他不仅选择了“死亡”，而且选择了文学生涯，“是她使我成为一个诗人”，他的遗愿就是死后把他的著作献给雷吉娜以及他已故的父亲。他抱着这样的心情拼命写作，有的著作实际上是为了向雷吉娜倾诉衷肠，是给她的“暗码通信”，如果不了解其背景，别人是难以充分理解的。前面我们着重叙述了克尔凯郭尔和父亲的关系以及他的爱情悲剧，因为这对于理解这位哲学家其人及其著作是至关重要的，也正是因为他有了这样的生活经历和生存体验才使他成为黑格尔所说的“这一个”，而具有与众不同的独特的个性。他说：“如果有人问我，我是怎样被教育成一个作家的，且不说我和上帝的关系，我就应该回答说，这要归功于我最感激的一位老人和我欠情最多的一位年轻姑娘……前者以他的高尚智慧来教育我，后者则以她那种缺乏理解的爱来教育我。”他还特别强调，他之所以能成为一个作家，正因为他失去了雷吉娜，如果他和她结了婚，他就永远不会成为他自己了。他注定不能享受家庭幸福，他是一个正如他自己所说的“最不幸的人”。在克尔凯郭尔失恋以后，他的创作活动达到了高潮，在短短的几年内完成并出版了十几部著作。由于他继承了巨额遗产，可以自费出版自己的著作，使他的思想成果得以留传于世。但是，当时他的著作却没有多少读者，有的重要代表作仅销售数十册，社会影响也微不足道。克尔凯郭尔自己曾

提到,《哲学片断》一书出版后,始终无人注意,没有一处发表评论或提到它。他为得不到人们的理解而深感痛苦,他说,“本来我写这些东西似乎应该使顽石哭泣,但它们却只是使我的同时代人发笑”。但他一向自视甚高,认为自己富有天才,曾这样写道,“我作为一个作家,当然使丹麦增光,这是确定无疑的”,“虽然在我的时代无人理解我,我终将属于历史”。克尔凯郭尔原以为自己只能活到三十三岁,因此他把出版于1846年的《〈哲学片断〉一书的最后的非学术性附言》当作自己“最后的”著作而倾注了全部心血。他感谢上帝让他说出了自己需要说的话,觉得在哲学方面已经不需要再写什么别的了。他本打算就此搁笔,隐退到乡村里当一个牧师了此一生。结果却出乎他自己的预料多活了九年,而且又重新拿起了笔,原因是他同报刊发生冲突,进行了一场论战,即所谓“《海盜报》事件”,这对他的晚年生活起了相当大的影响。在当时的丹麦,《海盜报》是由青年诗人哥尔德施米特创办的一家周刊。就其政治倾向来说,《海盜报》站在自由主义立场上用嘲笑和讽刺的方法抨击专制保守和落后的社会现象,但刊物的格调不高,经常利用社会上的流言飞语,揭发个人隐私,进行人身攻击。这份周刊在一般公众中很受欢迎,发行量相当大。哥尔德施米特在该刊上发表了一篇赞扬克尔凯郭尔的文章,却引起后者极度不满。克尔凯郭尔认为《海盜报》是专门迎合低级趣味的刊物,受到它的赞扬实无异于对他的莫大侮辱,于是他公开在报上发表文章尖锐地批评和揭露《海盜报》,由此引发了该报的全面反击。差不多在1846年整整一年内,《海盜报》连篇累牍地发表攻击克尔凯郭尔的文字,对他的为人竭尽揶揄讥讽之能事,甚至就他的生理缺陷、服饰、家产、生活习惯等大做文章,并配以漫画。那时漫画还是颇为新鲜的东西,上了漫画也就成为公众的笑料。这深深地伤害了克尔凯郭尔的自尊心,甚至他在街上也成为顽童们奚落嘲弄的对象。他原先以为在笔战中会得到一些人的支持,但无情的现实却使他极度失望。他不仅没有获得人们的同情,反而感到人们因他受嘲弄而幸灾乐祸。他在《日记》中说,“我是受嘲笑的牺牲者”。他觉得自己处于极端孤立的境地,面对着广大的有情敌意的公众,他说,“如果哥本哈根曾有过关于某人的一致意见,那么我必须说对我是意见一致的,即认为我是一个寄生虫、一个懒汉、一个游手好闲之徒、一个零”。又说:“对于全体居民来说,我实际上是作为一种半疯癫的人而存在的。”在这种情况下,他不愿与人来往,性情也更孤僻了,当他每天上街作例行的散步时,唯一“忠实的朋友”就是他随身携带的一把雨伞。《海盜报》事件使克尔凯郭尔得出结论,认为一般人没有独立的主见,在所谓舆论、报刊的影响下,人人就完全被淹没在“公众”之中了。在他看来,多数人总是错的,真理只是在少数人手里。因此,他因自己的孤独而感到骄傲。正如他自己所描写的那样,“我就像一株孤独的松树,自私地与世隔绝,向上成长,站在那里,甚至没有一个投影,只有孤单的野鸽在我的树枝上筑巢。”不过这一事件也使他改变了想隐退去当乡村牧师的想法。“一个人让自己被群鹅活活地踩死是一种缓慢的死亡方式”,他不愿意这样地去死,他觉得他的任务还没有完成,还得“留在岗位上”继续写作。不过从1847年起,他

的著作的性质发生了很大变化，由前一时期主要探讨美学的、伦理的和哲学的问题完全转向了宗教的领域。1847年5月5日，克尔凯郭尔过了三十四岁生日，当天他写信给哥哥，对自己居然还活着表示惊讶，甚至怀疑自己的出生日期是否登记错了。过去他从未认真考虑过三十三岁以后应该做什么，现在他活了下来，怎么办？这是他面临的新问题。他感到上帝可能有意赋予他特殊使命，让他为了真理而蒙受痛苦，同时作为真理的见证人而向他的同时代人阐明什么是基督教信仰的真义。怀着这样的使命感，他写了一系列“宗教著作”。他在说明自己作为一个作家的观点时说，他“从来也没有放弃过基督教”。这确实是真的，不过他对基督教和怎样做一个基督徒有他自己独特的理解，不仅和官方教会的正统观点不同，有时甚至公开唱反调。随着他的“宗教著作”的陆续出版，他和教会的分歧和矛盾就越来越尖锐化，终于爆发为公开的冲突。他激烈地批评丹麦教会，要求教会当局公开承认自己违背了基督教的崇高理想并进行忏悔。他指责教会已不再能代表《新约》中的基督教，认为他们的讲道不符合真正的基督教精神。他觉得对这种情况再也不能保持沉默，必须予以无情的揭露，同时要向公众阐明怎样才能做一个真正的，而不是口头上的基督徒。这就导致他和教会的关系彻底破裂。克尔凯郭尔生命的最后一年是在同教会的激烈对抗中度过的。过去他写的大部头宗教著作，很少有人认真阅读，因此一般公众并不十分了解他在思想上与教会的严重分歧。于是他改变方式，在短短几个月内接连在报刊上发表了二十一篇文章，还出版了一系列小册子，并一反以往喜欢用笔名的习惯做法，都署自己的真名发表。这些文章和小册子短小精悍，通俗易懂，没有多少高深的理论，但批判性和揭露性很强。他公然向教会的权威挑战，指名批判自己过去的老师、新任丹麦大主教马腾森，对教会进行的宗教活动以及教士们的生活、家庭和宗教职务都极尽讽刺挖苦之能事，甚至公开号召人们停止参加官方的公共礼拜，退出教会。但是，克尔凯郭尔并未达到预期的目的，他全力发动攻击，马腾森和教会当局却始终保持沉默，轻蔑地置之不理，他企图唤起人们反对教会也徒劳无功，除了得到少数年轻人同情外，遇到的只是公众的冷漠和敌意。他大失所望，再次陷于孤立的困境，在这个时期内他拒不见客，与外界断绝往来。他的唯一在世的哥哥彼得那时在教会中已身居要职，他们之间的最后一点兄弟情谊也就此终结了。1855年10月2日，克尔凯郭尔在外出散步时发病被送往医院救治，他自己意识到末日将临，说“我是到这里来死的”。在医院里，他拒绝了哥哥彼得的探视，拒绝从神职人员那里领受圣餐。他同意童年时期的朋友波森来探望，波森问他还有什么话想说，他起初说“没有”，后来又说：“请替我向每一个人致意，我爱他们所有的人。请告诉他们，我的一生是一个巨大的痛苦，这种痛苦是别人不知道和不能理解的。看起来我的一生像是骄傲自大和虚荣的，实际上却并非如此。我不比别人好。我过去这样说，而且总是这样说的。我在肉中扎了刺，因此我没有结婚，也不能担任公职。”在去世前，他还向人表示，他对自己所完成的工作感到幸福和满足，唯一感到悲哀的是他不能和任何人分享他的幸福。他就这样离开了人世，终年四十二岁。这个反叛的

基督徒的葬礼还为教会制造了最后一次麻烦，他的外甥带领一批青年学生抗议教会违背死者的意愿，擅自决定由牧师主持葬礼。葬礼只得草草结束，他被安葬于家庭墓地，但却没有设立墓碑。过去他在《日记》里曾写道，在英国某地，有一块墓碑上只刻着“最不幸的人”这几个字，可以想象并没有人埋藏在那里，“因为这墓穴是注定为我而准备的”。结果却是他死后墓地上连这样的一块墓碑也没有。他的遗嘱指定他把所剩无几的遗产赠给他念念不忘的雷吉娜，也遭到她的拒绝。直到半个世纪以后，年迈的雷吉娜才说出了真心话：“他把我作为牺牲献给了上帝”。综观克尔凯郭尔短促的一生，他的生活经历虽然没有戏剧性的情节，其内在的精神发展却充满矛盾、冲突、痛苦，有着无比丰富复杂的刻骨铭心的人生体验，迫使他深入地思考和探索在这个世界上生存的意义和个人的价值，这些都体现在他的哲学和宗教思想里。他虽然总是从他个人的视角和以他个人的独特方式去对待这些问题，而这些问题是现代社会里的人普遍关心和感兴趣的，因此具有现代的意义。这也就是我们今天仍然需要认真研究克尔凯郭尔的原因。本选集的出版得到了丹麦克尔凯郭尔研究中心的资助，特此致谢。

天才释放出的尖利的闪电

——克尔凯郭尔简介

尼尔斯·扬·凯普伦

“天才犹如暴风雨：他们顶风而行；令人生畏；使空气清洁。”这是索伦·克尔凯郭尔在1849年的一则日记中所写下的句子。他自视为天才，而且将自己的天才运用到“作少数派”的事业之上。他总是顶风而行，与社会的统治力量及其教育体制相对抗，因为他认为“真理只在少数人的掌握之中”。为了与抽象的“公众”概念相对，他提出了具体的“单一者”（den Enkelte）的概念。索伦·克尔凯郭尔是丹麦神学家、哲学家和作家，他出生于1813年5月5日，是家中7个孩子当中最小的一个。他在位于哥本哈根市新广场的家中度过的特殊的青少年时期受到了其父浓厚的虔敬主义和忧郁心理的影响。1830年他完成了中等教育，旋即被哥本哈根大学神学系录取。很快地，神学学习就让位给文学、戏剧、政治和哲学，让位给一种放荡的生活，而后者部分的是出于他对家中严苛而阴暗的基督教观念的反抗。但是，1838年5月他经历过一次宗教觉醒之后，加之他的父亲于同年8月的辞世，克尔凯郭尔回归到神学学习之中，并于1840年7月以最佳成绩完成了他的神学课程考试。两个月之后，克尔凯郭尔与一位小他9岁的女孩雷吉娜·奥尔森订婚。但是，随后“从宗教的角度出发，他早在孩提时起就已经与上帝订婚”，因此他无法与雷吉娜完婚。经过了激烈的暴风雨式的13个月之后，1841年10月，他解除了婚约。这次不幸的爱情在克尔凯郭尔日后的生活道路中留下了深刻的印迹，同时它也促使克尔凯郭尔以1843年《非此即彼》和《两则启示性训导文》两本书的出版而成为了一名作家。其实早在1838年，克尔凯郭尔就出版了自己的第一本书《一个仍然活着的人的作品》。这是针对安徒生的小说《仅仅是个提琴手》的文学评论。丹麦作家安徒生（1805—1875）曾创作了少量的几部小说、一些游记作品、歌剧脚本、舞台剧本以及大量的诗歌，但他最终以童话作家的身份享誉世界。克尔凯郭尔认为，《仅仅是个提琴手》在艺术上是失败的，因为它缺乏了某种“生活观”（Livs-Anskuelse）。在其处女作发表几年之后，1841年，克尔凯郭尔以题为《论反讽的概念》的论文获得了哲学博士学位（magistergrad）^[1]，论文对“反讽”进行了概念化的分析，其中“反讽”既得到了描述，又得到了应用。克尔凯郭尔就哲学、心理学、宗教学以及基督教所发表的作品大致由40本书以及数量可观的报刊文章组成，这些作品可以被划分为两大阶段：1843—1846年和1847—1851年。除《非此即彼》以及合计共18则启示性训导文之外，第一阶段写作出版的作品还有《反复》、《恐惧与颤栗》、《哲学片断》、《忧惧的概念》、《人生道路诸阶段》和《对〈哲学片断〉所做的最后的、非学术性的附言》；其中出版于1846年的《附言》一书成为区分两阶段的分水

岭。所有的启示性训导文是克尔凯郭尔用真名发表的，其余作品则以假名发表，如Constantin Constantius, Johannes de silentio, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus。克尔凯郭尔写作的第二阶段即基督教时期发表有如下作品：《爱的作为》、《不同情境下的启示性训导文》、《基督教训导文》、《致死之疾病》、《基督教的训练》。这一阶段的作品除了后两部以Johannes Climacus的反对者Anti-Climacus发表之外，其余作品均以克尔凯郭尔的真名发表。此外，克尔凯郭尔还写有大约充满60个笔记本和活页夹的日记。这些写于1833—1855年的日记带有一种与日俱增的意识，即它们终将被公之于众，而这些日记使我们得以窥见到克尔凯郭尔所演练的“在幕后练习台词”的试验。与其发表作品一样，克尔凯郭尔的日记在1846年前后也出现了一个变化。写于1846年之前的日记表现的是在其发表作品背后的一种文学暗流。这些日记无所拘束、坦白、充满试验性，反射出那个年轻且充满活力的作家的洞察力。那些简短的描述和纲要、观察笔记、释义段落，它们充斥着前后及彼此的不一致，它们相互之间以及与作者的生活之间存在着或合或离的关系。而写于1846年之后的日记——它们由36个同样的笔记本、共计5700个手写页，其内容则成为内向性的自我萦绕和一种自我申辩。其间，克尔凯郭尔一直在诠释着和讨论着他已发表的作品，反思这些作品及其作者在现时代的命运。在克尔凯郭尔的写作当中，在很大范围内也在其日记当中，他描述了生存的诸种可能性，尤其是三种主要阶段，对此他称为“生存的诸境界”（Existents-Sphærer），即审美的、伦理的和宗教的境界。他的基本观点在于说，每个人首先必须或者说应该——因为并非每个人都能做到这一点——使自身从被给定的环境当中、从其父母和家庭当中、从其所出生和成长的社会环境当中分离出来。然后，他必须开始历经生存的各个阶段（Eksistensstadier），在此进程之中他将获得其永恒的有效性，成为一个独立的个体（individ）。这个个体将成为其自身行动的主体，进而将成长为一个独特的、负有伦理责任的人。直到最终，在罪感的驱使之下，伦理的人将步入宗教境界。克尔凯郭尔年仅22岁的时候就已经对此主题发表了自己的看法，首先是涉及他自己，同时也关涉所有的人。他试图明白，生活对他而言意味着什么。在1835年的一则日记中他这样写道：“一个孩子要花些时间才能学会把自己与周围的对象区分开，在很长一段时间内他都无法把自己与其身处的环境区别开来，因此，他会强调其被动的一面而说出，例如，‘马打我’（mig slaaer Hesten）这样的句子来。同样，这种现象将在更高的精神境界当中重现。为此我相信，通过掌握另一个专业，通过把我的力量对准另外一个目标，我很可能会获得更多的心灵安宁。在一段时间内这样做可能会起作用，我可能会成功地将不安驱赶出去，但是毫无疑问，这不安仍将卷土重来，甚至更为强烈，如同在享受了一通冷水之后迎来的是高烧一样。我真正缺乏的是要让我自己明白，我应该做些什么，而非我应该知道些什么，尽管知识显然应该先于行动。重要的是寻找到我的目标，明确神意真正希望我所做的；关键在于找到一种真理，一种为我的真理，找到那种我将为之生、为之死的观念。”（日记AA：12）而

当一个人找到了这样的真理的时候，这真理只为那个具体的人而在，这人也获得了内在的经验。“但是”，克尔凯郭尔提醒说，“对于多少人而言，生活中诸种不同的印迹不是像那些图像，大海在沙滩上把它们画出就是为了旋即把它们冲刷得无影无踪”。这个真理，这个我作为一个独特的人应该寻找并且使之成为我的真理，它在这个意义上来说是主观的，即我是作为主体的我在选择它。再进一步说，它还在这个意义上来说是主观的，即我应该以它为根据改造我的主体性和我的人格，应该根据它去行动。根据克尔凯郭尔，真理永远是处于行动中的，因此他还强调我应该做什么。在上述背景之下，很多年之后，克尔凯郭尔在他的主要哲学著作《附言》当中提出了“主观性即真理”的命题。这个命题不应该被理解成在独断的或者相对的意义上说真理是主观的，似乎此真理能够与彼真理同样好。恰恰相反。在克尔凯郭尔看来，生存中存在着一种绝对的真理，一种永恒有效的真理，正是这种真理才是作为主体的我、作为个体的我要去参与的；当我选择的时候，它就应该成为为我而在的真理。不仅如此，当我选择那个永恒有效的真理的时候，我要占有这真理，根据它改造作为主体的我，把它作为我的所有行动的绝对准则。假如这一切并未发生，假如我的生活纠缠在诸多独断的真理之中并且远离了我的规定性的话，那么只有一种可能性，就是沿着我曾经向前走过的同一条路倒着走回去。克尔凯郭尔曾运用了一个取自古老传说中的意象。传说中有一个人着了一支乐曲的魅惑，为了摆脱音乐的魔力，他必须将整支曲子倒着演奏一遍。“一个人必须沿着他所由来的同一条道路倒行，犹如当把乐曲准确地倒着演奏的时候魔力就被破除了的情形一样（倒退的）。”（日记AA：51）假如我并未返回到出发点以便找到那条通往真理的正确道路，而是使我的生活纠缠在那些独断的真理之中的话，那么我将陷入沮丧之中。有这样一种情形：我有一种强烈的愿望，但我并不知道我所希望的到底是什么，也没有准备好调动我的力量去发现之，因为那将意味着我必须使自己从那种我曾经纠缠其中的生活当中挣脱出来，于是我便无法去希望。克尔凯郭尔把这样的一种情形称为“忧郁”（tungsind）。“什么是忧郁？忧郁就是精神的歇斯底里。在一个人的生活中会出现一个瞬间，当此之时，直接性成熟了，精神要求一种更高的形式，其中精神将把自身视为是精神。作为直接性的精神而存在的人是与整个世俗生活联系在一起的，但是现在，精神将使自身从那种疏离状态中走出来，精神将在自身当中明白自己；他的人格将会在其永恒有效性内对自身有所意识。假如这一切并未发生，运动就会终止，它将被阻止，而忧郁也由此介入。人们可以做很多事情以试图忘掉它，人们可以工作……但是，忧郁仍然在那里。“在忧郁当中有着某种无可解说的东西。一个悲伤或者担忧的人是知道他为什么悲伤或者担忧的。但是倘若你询问一个忧郁的人，问他为什么会忧郁，是什么压在他的身上，他将会回答你说，我不知道，我无法解释。忧郁的无限性就在这里。这个问答是完全正确的，因为他一旦知道他因何而忧郁，忧郁就被驱除了；可是那个悲伤者的悲伤绝不会因为他知道自己因何悲伤而被驱除。但是，忧郁是罪（Synd）……它是那种没有深刻地、内在性地去希望的罪，因

此它是众罪之母……可是一旦运动开始了，忧郁就会被彻底驱除，同时就同一个体而言，他的生活仍然可能带给他悲伤和担忧。”在《非此即彼》当中，克尔凯郭尔曾这样写道，“很多医生认为忧郁存在于肉体之中，这一点真够奇怪的，因为医生们无法将忧郁驱除。只有精神才能驱除忧郁，因为忧郁存在于精神当中。当精神找寻到自身的时候，所有微不足道的悲伤都消失了，据很多人说产生忧郁的根源也消失了——这根源在于说，他无法在这个世界上立足，他来到这个世界太早或者太晚了，他无法在生活中找到自己的位置。那个永恒地拥有自身的人，他来到这个世界既不太早也不太晚；那个居于其永恒当中的人，他将会在生活当中发现自己的意义。”（SKS 3, pp.183—184）有了对忧郁的如是理解，克尔凯郭尔提出了另一个重要的概念：忧惧（angst），在其心理学著作《忧惧的概念》当中他对这个概念做出了阐发。在书中，假名作者Vigilius Haufniensis描述了忧惧的诸种现象并且发问道，忧惧或者勿宁说一个人会变得忧惧的事实会揭示出人是什么呢？对此他回答说：人是一个与成为他自己这一任务密不可分的自我。这位假名作者还描述了这项任务失败的原因，因为个体不仅仅在因善而且也在因恶的忧惧当中受到了束缚，最终，他陷入了妖魔式的内敛当中。而忧惧又引发出了另一个新的概念：绝望（Fortvivelse），对此克尔凯郭尔让其身为基督徒的假名作者Anti-Climacus在《致死之疾病》一书中做出了分析，该书与《忧惧的概念》相呼应。正是Anti-Climacus表达了克尔凯郭尔关于人的最终的观点：人是一个综合体，是一个在诸多不同种的尺度

（Størrelse；对应于德文Grösse）之间的关系，例如时间性与永恒性、必然性与可能性，但是它却是一种与自身发生关联的关系。在书的第一部分中，Anti-Climacus通过对绝望的不同形式的描述展开了这一观念，在此绝望被理解为人不愿成为自我。在书的第二部分中，作者深入阐明了他对绝望的理解，他认为绝望是罪，以此，他与《忧惧的概念》一书中关于罪的理论相呼应。于是，绝望成了经强化的沮丧，或者是以上帝为背景而思想时的沮丧，也就是说，一个人不愿意成为如上帝所创造的那样的自我，不愿去意愿着或者执行上帝的意志。“心的纯洁性在于意愿一（件事）”，而这个“一”最终就是上帝。那个意愿着上帝并且因此也意愿着成为如上帝所创造的自我一样的人；那个不再与上帝和其自身相疏离的人——处于这种疏离状态的人或者处于在罪过（Skyld）的封闭的禁锢当中，或者处于关于自我的梦想的非现实的理想图景当中；那个人将真正地走向自我，他将与自我和自我同一性共在，因此，他将在场于生活的实在的场中。克尔凯郭尔在其成文于1849年的三则审美性的、关于上帝的训导书《田野的百合与空中的飞鸟》中这样写道：“什么是快乐，或者说快乐是什么？快乐也就是真正地与自己同在，而真正地与自己同在指的就是那个‘今天’；在（være）今天，其实就是指在今天。它与说‘你在今天’，与说‘你与你自身就在今天同在’，说‘不幸的明天不会降临到你的头上’同样正确。快乐指的就是同在的时间，它所着力强调的是同在的时间（den nærværende Tid）。因此上帝是幸福的，作为永恒的存在他这样说：今天；作为永恒的和无限的存在，他自身与今天

同在。”（SV14，160）克尔凯郭尔在第一阶段的写作中完成了对三种人性的“生存境界”的描述之后，在第二阶段中他指出了在与基督教的关系之下这三种境界的不足之处。一个人要成为一个真实的自我，首先要通过作为上帝所创造的产物而与上帝建立关联。一个人要成为真正的自我，他首先要认识基督并且使他的罪过得到宽恕。但是，在认识之前同样需要行动。因此，真理总是在行动中的真理，正如信仰总是在作为（Gjerninger）中的信仰一样。在第二阶段的写作当中，对人性的和基督性的理解同时得到了强化。克尔凯郭尔进一步强调，那个决定性的范畴即在于单个的人，即“那个单一者”（hiin Enkelte）；但是与此同时，他也越来越强调一种以宗教为根基的对于人与人之间的平等关系的把握。这一点与他对于所处时代的不断成熟的批评是并行的。1846年，克尔凯郭尔发表了题为《文学评论》的作品，对一位年长于他的同时代丹麦作家托马西娜·伦堡夫人（1773—1856）的小说《两个时代》做出了评论。其间，克尔凯郭尔赋有洞见地总结了那个日益进步的现代社会的特征，表达了他的政治和社会思想，指出当今时代呈现出一种平均化和缺乏激情的倾向。克尔凯郭尔自视自己是一位以“诠释基督教”为己任的宗教作家。他将“清洁空气”，他将把所有的幻象和所有的虚伪都剥除尽净，并且返回到“新约的基督教”。在此背景之下，他在自己生命的最后几年当中对丹麦的官方所宣称的基督教以及基督教权威机构展开了攻击。1854年年底，克尔凯郭尔以在名为《祖国》的报纸上所发表的一系列文章开始了他针对教会的战斗。继而，这场战斗又继续在更强烈、更激进的新闻性小册子《瞬间》（共计9册）当中进行。1855年10月，克尔凯郭尔在街头摔倒了，他病入膏肓，精力耗尽。他被送往了弗里德里克医院（地址即今天的哥本哈根市工艺美术博物馆），11月11日，他在那里告别了人世。

克尔凯郭尔在19世纪末、20世纪初之际被重新发现，并且在第一次世界大战之后获得了广泛的国际声誉。他成为辩证神学、存在哲学以及存在神学的巨大的灵感源泉。自20世纪60年代至80年代中期这段时间里，克尔凯郭尔（研究）一度处于低潮。自那以后，克尔凯郭尔获得了巨大的复兴，不仅在学者和研究者中间，而且还在一个更为广泛的公众当中；这种复兴不仅发生在丹麦国内，而且还发生在国际上，包括很多前东欧社会主义国家。

这种重新焕发的对于克尔凯郭尔的兴趣反映了一种崭新的对生存进行全面理解的愿望，人们希望在当今众多相对的、划时代的，以及由文化决定的真理之外寻求到一种可能的永恒真理。这种探求不仅仅在知识—哲学的层面之上，而且还应落实到伦理—生存的层面之上。这种寻求还与寻找对个体的意义、伦理学的基础以及宗教与社会的关系这些根本性问题的新的解答联系在一起。

“有两种类型的天才。第一种类型以雷声见长，但却稀有闪电。而另一种类型的天才则具有一种反思的规定性，借此他们向前推进……雷鸣声回来了，闪电也非常强烈。以闪电的速度和准确性，他们将击中那些

可见的每一个点，而且是致命的一击。”毫无疑问，克尔凯郭尔属于后一种类型的天才。

（王齐 译）

[1] 在现代丹麦的学位制度当中，magister对应于Master's Degree（硕士学位），但是在历史上，magistergrad却是哥本哈根大学哲学系的最高学位，自1824年以来它对应于其他系科的doktorgrad（博士学位），1854年该学位被废除。（译者注）

译者短语

本卷索伦·克尔凯郭尔著作汉语翻译包括了《畏惧与颤栗》、《恐惧的概念》和《致死的疾病》。其中《畏惧与颤栗》、《恐惧的概念》是出自索伦·克尔凯郭尔研究中心的《索伦·克尔凯郭尔文集》第四卷（1997年版），而《致死的疾病》则是出自中心的《索伦·克尔凯郭尔文集》第十一卷（2006年版）。在翻译过程中使用的对照版本首先是Howard V. Hong主编的英文版*Kierkegaard's Writings*，其中包括由E.H. Hong和H.V. Hong翻译、在1983年出版的第六卷（*Fear and Trembling*），由Reidar Thomte和Albert B. Anderson翻译、在1980年出版的第八卷（*Concept of Anxiety*）和由E.H. Hong和H.V. Hong翻译、在1980年出版的第十九卷（*Sickness Unto Death*）。然后有法语Gallimard版由Knud Ferlov和Jean J. Gateau翻译的*Le concept de l'angoisse*（1935年版）和*Traité du désespoir/La maladie mortelle*（1949年版），Aubier版由P.—H. Tisseau翻译的*Crainte et Tremblement*。

译者曾在2002年翻译出版过本卷之中的后两部著作，所依据的丹麦文版本是丹麦金色山谷出版社二十卷本《索伦·克尔凯郭尔著作集》中的卷六和卷十五。当年译者的哲学学业是在丹麦，所读的哲学书籍大都是丹麦语、英语和德语版的，因而在2002年毕业时，译者对汉语哲学学术界的情况也不是很清楚。但译者在毕业后马上就开始了这两部著作的翻译。它们在2004年初出版。在今天看来，当年的这个版本是不理想的。一方面译者当时没有得到哥本哈根大学索伦·克尔凯郭尔研究中心出版的带有注释的《文集》，在对两部著作的理解上还存在不少问题，并且译者对哲学翻译有着一种认识上的执著；另一方面当时在上海存在着某些人为的阻力使得译者在校对阶段与出版社编辑部无法进行正常沟通，这就使得许多本应被更醒目准确地呈现出来的概念反而变得模糊不确定了。

这一次，两部著作在本卷中的翻译版本是译者在2010年重新翻译出的文本。在翻译临近结束的时候，我获得研究中心Niels Jørgen Cappelørn先生的帮助，他对一些疑难文字段落所作的说明使得我解开了诸多困惑的节点。而在译稿完成了之后，我与中国社会科学院王齐女士作了沟通，我从她那里获得了不少帮助建议。

在这里我说明一下。书中出现的脚注，都是作者本来书中的注脚。尾注中带有方括号的都是丹麦文版的注释集里提供的注释（注脚中的文字出处的原文说明都已被删除）。尾注中不带方括号的是译者给出的注释。在正文中，除了作者拿外来语单词做文章的，外来语的词句都被移入脚注，由外来语翻译成的中文一律是仿宋体。所有楷体都对应于丹麦文原文中的斜体字。

顺便在这里也提一下译者在本书中对一些概念的翻译上的考虑。

首先，关于“恐惧”这个概念。有朋友问译者，为什么使用“恐惧”一词来译Angst/Angest，而不是用别的诸如“不安”、“焦虑”等词。这是因为译者根据自己在丹麦六年的哲学学业（其中包括了一些心理学的课程），认为“恐惧”一词是最恰当的。“不安”一词的在汉语中的口语特性不适合于在这里作为反复出现并且常常被形容词化和动词化地使用的概念词，而那个在心理学诊断中被频繁地用到的“焦虑”一词，是心理学上的症状描述词，它是不同于“恐惧”这个概念的。在丹麦的高中哲学教学中，为避免对这个概念造成外行想当然的误读，人们常常会特地强调：绝不可混淆心理学临床讨论的Angst（焦虑）和哲学中所讨论的概念Angst（恐惧），这是两种完全不同的东西。社科院王齐女士称建议使用“忧惧”，我觉得挺好。但我坚持使用“恐惧”，因为我觉得在我的译文中，我应当把“恐惧”归于Angest，而用“畏惧”来翻译“frygt（英文是fear）”，尤其因为《畏惧与颤栗》之中的“畏惧”是指向对上帝的“敬畏”之畏。为此，我在《畏惧与颤栗》的题解中也作出了说明：“畏惧”是一种有对象的惧怕，而不是那不具对象的“恐惧”。所以，Frygt一词被翻译为“畏惧”或“敬畏”。也因此我将这部著作的书名译作《畏惧与颤栗》。

名词“定性”的丹麦文是Bestemmelse，有“定立性质”的意思。“确定性”的丹麦文是Vished、Bestemthed等，表示确定。

形容词“正定的”的丹麦文是positiv，为避免“肯定”这个词所引起的误解和误导，在哲学关联上常常特选此词而避开“肯定的”，意为“正面设定的”。

名词“辜”，我在文中给出了脚注。辜的丹麦文是Skylden，英文中相近的对应词为guilt。Skyld为“罪的责任”，而在字义中有着“亏欠”、“归罪于、归功于”的成分——因行“罪”而得“辜”。因为在中文没有相应的“原罪”文化背景，而同时我又不想让译文有曲解，斟酌了很久，最后决定使用“辜”。中文“辜”，原有因罪而受刑的意义，并且有“亏欠”的延伸意义。而且对“辜”的使用导致出对“无辜的”、“无辜性”等的使用，非常谐和于丹麦文Skyld、uskyldig、Uskyldighed，甚至比起英文的guilt、innocent、innocence更到位。

动词“设定”的丹麦文是satte，对应于德语中的setzen。德国唯心主义从费希特起一直使用的设立原则的概念。可参看费希特和谢林的体系演绎，比如说王玖兴的中译本费希特的《全部知识学基础》。

作为克尔凯郭尔时代审美理论的特定概念，“那喜剧的”这个词对立于“那悲剧的”。如果不强调这一对立，那么有的地方我也将之译作比如说“可笑的东西”。

形容词名词化后的名词“那现世的”的丹麦文是det Timelige。与“那永恒的”相对立。意为“属于时间的而不属于永恒的、属于此岸而不属于彼岸的”。时间的、人间世界的。派生名词为“现世性”Timelighed。

丹麦语名词Anfægtelse是用来标示“一种内心剧烈冲突的感情”的概念。这个词在本卷三部著作中常常出现，在Hong的英译本中，它一般是被译作a spiritual trial。但中文译者则根据上下文关系有时将之译作“对信心的冲击”，有时译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”，有时候译作“信心的犹疑”，也有时候译作“试探”。译者的依据是丹麦大百科全书对这个概念的解释：

Anfægtelse是在一个人获得一种颠覆其人生观或者其对信仰的确定感的经验时袭向他的深刻的怀疑的感情；因此anfægtelse常常是属于宗教性的类型。这个概念也被用于个人情感，如果一个人对自己的生命意义或者说生活意义会感到怀疑。在基督教的意义上，anfægtelse的出现是随着一个来自上帝的令人无法理解的行为而出现的后果，人因此认为“上帝离弃了自己”或者上帝不见了、发怒了或死了。诱惑/试探是anfægtelse又一个表述，比如说在，在“在天之父”的第六祈祷词中“不叫我们遇见试探”（《马太福音》6：13）。《圣经》中的关于“anfægtelse只能够借助于信仰来克服”的例子是《创世记》（22：1—19）中的亚伯拉罕和《马太福音》（26：36—46；27：46）中的耶稣。对于比如说路德和克尔凯郭尔，anfægtelse是中心的神学概念之一。

当然，在这里译者只是对这些概念作出很有限的说明。因为在文本中，对文字的阅读具体落实到各个概念上的时候，读者们可以在尾注中找到许多详尽的说明。

最后我说明一下，本卷中这三部著作，看上去似乎各有作者，又是约翰纳斯·德·希伦提欧，又是维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯，又是安提—克利马库斯，等等。这其实也是作者所坚持的助产式表达形式之一。除博士论文《论反讽概念》和诸多基督教讲演文本是署有真名之外，作者的重要哲学著作都使用笔名出版。这里也不例外，约翰纳斯·德·希伦提欧、维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯和安提—克利马库斯是假名，其渊源在题解中都有说明。现在，这三部著作的中文版本出版了。我在此向Niels Jørgen Cappelørn先生、王齐女士、Anne Wedell-Wedellsborg女士、Niels Thomassen先生和Jørgen Hass先生表示感谢，在我对诸多著作的理解过程、翻译过程和校读过程中，我曾得到过他们的帮助。

京不特

2012年5月

目录

《克尔凯郭尔文集》中文版序

畏惧与颤栗

前言

心境

对亚伯拉罕的颂词

疑难问题

暂时的倾诉

问题一 是否存在一种对“那伦理的”的目的论的悬置

问题二 是否存在一种对上帝的绝对义务

问题三 亚伯拉罕就自己的计划对撒拉、对以利以谢、对以撒隐瞒不说，他是否能够在伦理上为此作出辩护？

尾声

恐惧的概念

前言

引言

第一章 恐惧，作为“传承之罪”的预设前提，并且作为向其本原回溯地说明着的传承之罪

第一节 就概念“传承之罪”的一些历史提示

第二节 概念“最初的罪”的“传承之罪”

第三节 概念“无辜性”

第四节 概念“罪的堕落”

第五节 概念“恐惧”

第六节 恐惧，作为传承之罪的预设并向其本原反溯地说明着传承之罪

第二章 “恐惧”，作为向前发展的“传承之罪”

第一节 客观的恐惧

第二节 主观的恐惧

第三章 恐惧作为罪的后果；而这罪是“罪的意识”的不出现

第一节 “无精神性”的恐惧

第二节 辩证地被定性为命运的恐惧

第三节 辩证地被定性为辜的恐惧

第四章 “罪”的恐惧或者“恐惧”作为“罪”在“单个的人”身上的后果

第一节 对于“那恶的”的恐惧

第二节 对于“那善的”的恐惧（那魔性的）

第五章 “恐惧”作为“通过信仰来进行拯救的拯救者”

致死的疾病

前言

序言

第一部分 “致命的病症”是绝望

甲 绝望是“致命的病症”

A 绝望是“精神”中、“自我”中的疾病，以这样一种方式，可以是一种三重性：绝望地不自觉地

B “绝望”的可能性和现实性

C 绝望是：致命的病症

乙 这病症（绝望）的一般性

丙 这种病症（绝望）的各种形态

A 在以这样的方式考虑之下的绝望：不去反思它是否被意识到，从而，只对“综合”的诸环节进行反思

B 在“意识”这个定性之下看绝望

第二部分 绝望是“罪”

甲 绝望是“罪”

第一章 在关于“自我”的意识中的各种梯变（定性：在上帝面前）

附录 对于“罪”的定义包含有“愤慨”的可能性；关于“愤慨”的一般看法

第二章 对“罪”的苏格拉底式的定义

第三章 罪不是一个否定，而是一个正定

对于甲的附录 然而这样罪不是在一定的意义上成为一种极大的罕发现象？（道德）

乙 罪的继续

A罪：对于“自己的罪”绝望

B罪：关于诸罪之宽恕的绝望（愤慨）

C罪：以正定的形式去放弃基督教，去宣称它为非真相

术语对照

人名对照

返回总目录

前言

我们的时代不仅仅是在商业的世界里，并且也是在理念的世界里推行着一种真正的清仓大甩卖^[1]。一切都能以这样一种低廉得可笑的价格来获得，以至于到最后“会不会有人愿意还价”都成为一个问题。每一个认真仔细地“为‘现代哲学的意义重大的行进步伐’算点数的思辨记分员^[2]，每一个私人讲学博士^[3]、助教^[4]、学生，每一个哲学中的外出者和居守者都不是就“怀疑一切”而停留着不动，而是继续向前^[5]。也许，去问一下他们“他们到底要到什么地方去”，这做法是不恰当而且不合时宜的，但是，将“他们对一切都作了怀疑”看成是确定的事实，这做法则无疑是礼貌而谦恭的，因为否则的话，这所谓的“他们继续向前”就会是一个古怪的说法了。这样，他们全都已作出了这一暂时的运动，并且，估计是那么轻而易举地作出的，以至于他们觉得，在“怎样作出这运动”的问题上，他们根本无须丢出任何言辞来做解说；因为，甚至即使你焦虑而忐忑不安地寻求着哪怕一小点解释说明，你也无法找到这样的解说，关于“一个人面临这规模庞大的工作时怎么办”，你找不到任何引导性的小小暗示，也找不到任何饮食保健上的小小秘方。“但笛卡儿不是做过这事了吗？”笛卡尔，一个值得尊敬的、谦恭的、正直的思想者，无疑，任何人读了他的文字都无法不被深深的情感打动，他做了他所说的事情，并且说了他所做的事情。啊！啊！啊！在我们的时代这是一种极大的稀罕事件！笛卡儿，正如他自己所经常反复说的，不曾在相对于信仰的关系中怀疑过。（“正如之前所述，我们还是必须记住，只有在上帝自己不开示出任何与之相悖的东西时，一个人才可以去信任这道自然的光，……但是，一切之上最首要的是，我们必须将这一点作为最重要的规则来铭记于心：我们必须把上帝的启示作为最确定的东西来信仰。哪怕理性的光在向我们显示别的东西时看来是那么地明了而显然，我们也必须只相信上帝的权威，而不是去相信我们自己的判断。”引自笛卡尔的《哲学原理》第一部分^[6]，§ 28 和 § 76）。他没有大喊“着火”，并且也没有将“去怀疑”弄成所有人的义务，因为笛卡尔是一个沉默而孤独的思想者，而不是一个大吼大叫的巡街人^[7]；他谦恭地承认，他的方法只对他自己有意义并且部分的是基于他早年错乱的知识。因此，我并不打算在这里教给大家一种方法，以为人人都必须遵循它才能正确运用自己的理性；我只打算告诉大家我自己是怎样运用我的理性的。……可是等到学完全部课程（就是说，青年时代的课程），按例毕业，取得学者资格的时候，我的看法就完全改变了。因为我发现自己陷于疑惑和谬误的重重包围，觉得努力求学并没有得到别的好处，只不过越来越发现自己无知。——引自笛卡尔《谈谈方法》第二页和第三页。^[8]

正是这个，那些古希腊人们（他们多多少少也是知道一点哲学的）将之视作是一生的任务，因为这种怀疑的技能不是在几天几个星期内获得的，那个退役的老辩论家^[9]所达到的就是这个，他穿过所有陷阱保存了怀疑之平衡，无所畏惧地拒绝了感觉的确定性和思想的确定性，毫不妥协地抵制了自爱心的恐惧和同情心各种讨好的暗示。而在我们的时代，则每一个人都以这个作为开始。

在我们的时代，每一个人都不在“信仰”这里停留着，而是继续向前

走。一个关于“他们到底要到什么地方去”的问题也许会鲁莽无礼的，相反，如果我假设每一个人都有信仰，那么这无疑就会是一种有文化有教养的标志，因为否则的话，这所谓的“继续向前”就会是一个古怪的说法了。在那些古老的日子则完全不同，那时信仰是一生的任务，因为人们设想，那信仰的技能既不是在几天里也不是在几星期里获得的。这样，饱经沧桑的老人走近了自己的终结，打过了漂亮仗^[10]，保存了信仰，这时，他的心灵很年轻，年轻得足以不曾忘却那种恐惧和颤抖，那种训责少年人的恐惧和颤抖，成年男人固然控制住这恐惧颤抖，但没有人成长得到能够完全脱离它程度——除非是借助于“尽可能早地继续向前”而得以成功脱离。这个值得尊敬的形象所达到的地方，却是我们时代里每个人“开始继续向前”的地方。

本书作者绝不是什么哲学家，他没弄明白过体系，关于它是否存在、关于它是否完成，他都不明白，对于他虚弱的头脑，这样的一种想法就已经让他够受了：既然我们时代的每一个人都有着一种如此宏大的思想，那么每一个人必定是有着怎样的巨大头脑啊。尽管一个人能够将整个信仰的内容转译成概念的形式，但由此却并不就能够推断出一个人具备“信仰”这概念，“一个人怎样进入这信仰”或者“这信仰怎样进入一个人”的概念。本书作者绝不是什么哲学家，他是，以诗意和精美的方式^[11]，一个既不写体系也不写关于体系的许诺^[12]，既不去作体系的客户也不将自己典当给体系^[13]的编外写作者^[14]。他写作是因为这对于他是一种奢侈，购买和阅读他所写东西的人越少，这奢侈就越令人欣悦并且理所当然。他很容易地预见到自己在一个时代里的命运；在这样的一个时代里，人们为了要为科学服务而删除激情，在这样的一个时代里，一个作家如果想要获得读者，他就必须小心地这样写作，他写出来的书必须能够让人在午睡时刻舒适地翻阅，并且要小心地摆弄出一种外在表象，完全就像《地址报》上的那个彬彬有礼的年轻园丁^[15]，手里拿着帽子和以前的工作场所为他写的推荐信，向一批极受尊敬的观众作自荐；就是说，他很容易地预见到自己在这样的时代里的命运。他预见到自己的命运就是“完全彻底地被忽略”，他隐约地感觉到可怕的事实：苛刻猜忌的批评界会让他多次得到严厉的教训；他惧怕更可怕的事实：某个雄心勃勃的档案文书，一个段落的吞咽者（这样的人，为了拯救科学，总是有心去对别人的文字做出一些特罗普为了“挽救口味”而大度地对《人类毁灭》所做的事情）会把他切割开，切割成各个“§§”^[16]，并且，就像那个为了符合标点符号科学^[17]而分割自己的讲演的人那样（那人数着单词，以五十个词一个句号、三十五个词一个分号来为自己的讲演分出句段）以同样的不可通融性来这样做。

我以最深刻的诚惶诚恐跪拜每一个体系的包袋检查者^[18]：“这不是体系，这和体系彻底没有关系。我呼求一切对体系和对在此全体^[19]中的丹麦兴趣所在的祝福；因为，这估计是成不了一座塔^[20]的。对于他们全部和每一个，我都祝他们好运气和至福^[21]。”

题解

书名“畏惧与颤栗”

前人有翻译此书的，包括90年代时的我自己，都把书名中的Frygt翻译成“恐惧”。如果我们参看圣经中《腓利比书》（2：12）保罗的信中所写的文字，“于是，亲爱的，你们这些一贯顺从的人：为你们的拯救而心怀着敬畏与颤栗去努力吧，不仅仅是我在场时如此，而现在我不在场时更当如此”。在中文版的圣经中也是用“恐惧”一词的：“这样看来，我亲爱的弟兄你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫”。

然而，这里的惧是对上帝的敬畏之惧，是一种有对象的惧怕，而不是那不具对象的恐惧。所以，Frygt一词在我这里被翻译为“畏惧”或“敬畏”。

作者名“约翰纳斯·德·希伦提欧”

或译作“沉默之约翰纳斯”。拉丁语de silentio，音译为“德·希伦提欧”，意译为“出自沉默”或“关于沉默”。

所引哈曼的话原为德语：“Was Tarquinius Superbus in seinem Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote.”

引自《哈曼文集》（*Hamann's Schriften*, F. Roth出版, bd. 1—8, Berlin 1821—43, ktl. 536—544; bd. 3, 1822, s. 190.）

塔克文·苏佩布（Tarquinius Superbus）的儿子，塞克图斯·塔克文（Sextus Tarquinius），努力将盖比伊（Gabii）城推进自己的父亲的统治，通过使用诡计，他在城里获得了一个重要位置，于是，他派遣一个信使去罗马他父亲那里询问下一步该怎么办。塔克文·苏佩布信不过信使，一句话不说，而是把信使带进花园。在花园里，他用拐杖敲打掉那些最高大的罂粟花的花冠。信使向儿子描述了父亲的举动，这样儿子就明白了：他必须把城里最有头面的那些人清除掉。

哈曼：Johann Georg Hamann（1730—88），德国哲学家和作家。在哈曼的一封信在1763年3月29日写给J.G. Lindner信中，他说及关于塔克文的故事。

[1] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：ein wirklicher Ausverkauf（一种真正的清仓大甩卖）。

[2] 这里所说的记分员（Marqueur）是指在那种有着台球桌的饭店酒馆或者台球俱乐部里为台球游戏记分算分的人，他们常常同时也是侍者。也可以是别的游戏的记分员。所谓算点数，包括了在游戏中记分、记分和算分。

[3] [私人授课博士（Privatdocent）] 尤其是在德国，人们在大学里任用私人授课博士，就是说作为博士但没有被正式聘用的授课者。

[4] 助教（Repetent）大学里聘用的助教，开解说课，帮助学生理解领会已经讲授过的大课的内容。

[5] 不是就“怀疑一切”而停留着不动，而是继续向前法国哲学家、数学家和自然科学家勒内·笛卡尔（1596—1650）强调，为了确定“认识”的有效性，有必要怀疑一切（拉丁语“*de omnibus dubitandum est*”）。克尔凯郭尔对这说法进行了分析（参看Pap. IV B 1. Johannes Climacus eller *De omnibus dubitandum est*）。借助于这一工具性的怀疑，笛卡尔发觉，唯一让人无法有意义地怀疑的事实是：正进行怀疑的人必定是作为思者而存在的，所谓“我思故我在”。这里的句子，以及后面的句子都是在讥嘲地影射马滕森（H.L. Martensen）和海贝尔（J.L. Heiberg），正如黑格尔自己努力继续向前超越自己的哲学先人而不“停留”在“怀疑一切”这一点上，马滕森和海贝尔想要继续向前超过黑格尔本人。

[6] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Memores tamen, ut jam dictum est, huic lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur.... Præter cætera autem, memoriæ nostræ pro summa regula est infigendum, ea quæ nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinæ potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam. Cfr. Principia philosophiæ, pars prima § 28 og § 76.

[7] 大喊“着火”.....巡街人大喊着着火，就是说大惊小怪拿鸡毛当令箭。根据丹麦在1761年的法令，巡街人（看守大街的人）的工作职责包括“在看见失火的时候发出警报”，渎职者将受到严重的处罚。

[8] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Ne quis igitur putet, me hîc traditurum aliquam methodum, quam unusquisque sequi debeat ad recte regendam rationem; illam enim tantum, quam ipsemet secutus sum, exponere decrevi ... Sed simul ac illud studiorum curriculum absolvi (sc. juventutis), quo decurso mos est in eruditorum numerum cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim me dubiis totque erroribus implicatum esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem. Cfr. Dissertatio de methodo p. 2 og 3.

这里的《谈谈方法》我引用了商务印书局2000年王太庆的译本中的文字，正文第5页，但有改动，因为拉丁文中括号部分可能是加出来，因此我也在译文的引用中加了“（就是说，青年时代的课程）”。

[9] 可能是指苏格拉底。

[10] 打过了漂亮仗参看《提摩太后书》（4：7）：“那美好的仗我已经打过了。当跑的路我已经跑尽了。所信的道我已经守住了。”

[11] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：poetice et eleganter.

[12] 既不写体系也不写关于体系的许诺针对的是丹麦哲学家拉斯穆斯·尼尔森（Rasmus Nielsen）。尼尔森是作为黑格尔的追随者而开始走上自己的道路的。他以这样的方式出版了《思辨哲学其基本特征》（*Den speculative Logik i dens Grundtræk*）一至四册（哥本哈根1841-44），但一共也就只是出版了这四册，并且在一个句子的一半中终结了。克尔凯郭尔也曾写在写给《祖国》（*Fædrelandet*）904期（1842年6月20日）的文章《明了的忏悔》（*Aabenbart Skriftemaal*）讽刺了拉斯穆斯·尼尔森的哲学大业：“这就是这体系，我们的时代所努力想要达到的目标就是这体系。尼尔森教授已经出版了二十一个逻辑‘§§’，这些‘§§’构成了一种逻辑第一部分，这种逻辑又构成了包容一切的百科全书的第一部分——封面上就是这样暗示的，但这暗示却没有给出这百科全书的篇幅量，想来是为了不使人受惊，因为人们无疑可以得出这样的结论：它的篇幅将是大大得无穷无尽。”

[13] [既不去作体系的客户也不将自己典当给体系] 暗示了拉斯穆斯·尼尔森所许诺的工作，亦即对黑格尔的逻辑学的丹麦文介绍说明。“自己典当给体系”，这里的“典当”说法是当时欧洲人们喜欢用来做比喻的“把自己典当给魔鬼（拿自己的灵魂来和魔鬼立交换契约）”中的“典当”。

[14] 编外写作者在组织机构中非固定聘用的秘书，其工作任务是在工作量超常的时候誊写各种文件。就其本身地位是很卑微的。克尔凯郭尔曾在海贝尔发表了对《非此即彼》的评论之后描述《非此即彼》的笔名作者是一个“宁可希望自己在文学中作为一个编外写作者而绝不想要获得教授职位”的人。

[15] 《地址报》上的那个彬彬有礼的年轻园丁Adresse-Avisen，最老的丹麦广告报纸，全称Kjøbenhavns Adresse-Comptoirs Efterretninger，由印书商威兰德（J. Wielandt）在1725年从欧斯顿（F.v.d. Osten）那里从接手了后者得天独厚的地址办公室（1706年成立）之后出版。1759年之后又被霍尔克（H. Holck）接手，并刊登新闻材料，但在19世纪初这份报纸又重新成

为广告报纸。《地址报》是哥本哈根的广告器官。在1843年，正式名称为 Kjøbenhavns kongelig alene privilegerede Adressecomptoirs Efterretninger。从1800年起，每周出版六天，1841年的印数达七千。该报纸垄断哥本哈根的广告和公告，一直到1854年。所谓“年轻园丁”可能是指一幅小插图。但这小插图并不是《地址报》上的，而是《柏林政治广告时报》上为园艺业常刊登的广告。有时图上是一个年轻人弯着腰拿着水壶浇灌几株灌木。

[16] 特罗普为了……切割成各个“§§”在海贝尔的杂耍剧《批评家和动物》（Recensenten og Dyret）（1826）的第七场中，六十岁未毕业的法学学生特罗普因为考虑到当时的主流审美品位而把自己的悲剧《人类毁灭》等分成两卷。台词是：“既然挽救品味无须花更大代价，我们何乐不为呢？”

[17] 文献学中的标点符号使用法。

[18] 布袋检查者对公职税务人员的鄙称。他们的工作就是比如说在城门口检查进城的必须付税的货物。

[19] [Omnibus] 克尔凯郭尔在这里是针对那些在时代风雅哲学生意中入股的黑格尔主义者

们。
[20] [塔] 也许是指《路加福音》（14：28—30），耶稣说：“你们那一个要盖一座楼，不先坐下算计花费，能盖成不能呢？恐怕安了地基，不能成功，看见的人都笑话他，说，这个人开了工，却不能完工。”

[21] [祝他们好运气和至福] 对到过圣殿的人们的普通问候语。

心境^[1]

从前有一个人，他从小就听说了这个美丽的故事^[2]，关于上帝是怎样诱惑亚伯拉罕而亚伯拉罕是怎样经受了这诱惑的考验^[3]而保持了信仰并且与预料相反地再次得到一个儿子的故事。在他长大成人之后，他带着更大的敬佩阅读这同一个故事；因为生活把那些在孩子的虔诚单纯中原本是一体的东西分解开了。他的年龄增长得越多，他就越多地会想到这个故事，他的热情也变得越来越强烈，然而他却越来越难以理解这故事。最后他忘记了除这故事之外的一切；他的灵魂只有一个愿望——“见到亚伯拉罕”，只有一种渴慕——“为这一事件作见证”。他的欲求不是东方的美丽地域，不是神所应许的国土^[4]的世俗繁华，不是这对敬畏神明的（神佑其晚年的）夫妇^[5]，不是这历尽沧桑的族父的可敬形象，也不是那神所赋予的、以撒的繁荣青春，——如果这同样的事情发生在一片贫瘠的荒地^[6]上的话，他不会觉得有什么不对。他的欲求是，他能够在那时跟着一起参与这三天的旅行，在这三天里，亚伯拉罕带着自己所将面临的悲哀骑着毛驴向前，而以撒就在亚伯拉罕的身边。他的愿望是，能够在那一刻里在场，在那一刻，亚伯拉罕抬眼看着远方的摩利亚山，那一刻他让毛驴留在下面而独自带着以撒走上山；因为，他所专注的不是幻想力编织出的奇妙网络，而是思维的悚栗。

这个人不是一个思想家，他没有想要出离信仰的愿望；在他看来，“像信仰之父一样地被记住”必定就是最为荣耀的事情，“拥有信仰”是一种令人羡慕的命运，哪怕没有人知道他拥有这信仰。

这个人不是博学的圣经注释家，他不会希伯来语；如果他会希伯来语的话，那么，他也许就很容易地理解了这故事和亚伯拉罕。

I

“神要试验亚伯拉罕，就对他说，带着以撒，你独生的儿子，你所爱的，往摩利亚地去，在我所要指示你的山上，把他献为燔祭。”^[7]

那是一个清晨，亚伯拉罕清早起来，给毛驴戴上鞍座，离开自己的帐篷，以撒跟着他^[8]，但是撒拉从窗户里望出去目送他们向下走过谷地^[9]，直到她无法再看得见他们。他们沉默地骑着驴旅行了三天，在第四天的早晨，亚伯拉罕一声不吭，但抬眼看着远方的摩利亚山。他让那些男孩子们留在下面而独自拉着以撒的手走上山。但是亚伯拉罕对自己说：“我倒是不会对以撒隐瞒这段路将会把他带往何方。”他沉默地站着，他把自己的手放在以撒的头上作为祝福，以撒躬身接受这祝福。亚伯拉罕的脸是父慈之容，他的目光是温柔的，他的话语是谆谆的训诫。但是以撒无法明白他，他的灵魂无法进入崇高；他抱着亚伯拉罕的膝盖^[10]，他在他的脚前祈求，他为自己年轻的生命而祈求，为自己美丽的

生命蓝图而祈求，他回想起亚伯拉罕家中的喜悦，他回想起悲伤和孤独。这时，亚伯拉罕拉起这孩子，并和他并排走着，他的话语中满是安慰和训诫。但是以撒无法明白他。他登上摩利亚山，但是以撒不明白他。这时，他把自己的目光从他身上移开一小瞬间，但是在以撒再次看到亚伯拉罕的脸时，所看见的就变掉了，他的目光是狂野的，他的形象是恐怖。他抓住以撒的胸，把他扔在地上，并且说：“愚蠢的孩子，你以为我是你父亲？我是一个偶像崇拜者。你以为这是上帝的命令吗？不，这是我自己想要做的事情。”于是以撒颤抖着，在自己的恐惧中喊着：“天上的主啊，请给我慈悲，亚伯拉罕的神啊，请给我慈悲，既然我在大地上没有父亲，那么你就是我的父亲！”但是亚伯拉罕低声自语：“天上的主啊，我感谢你；他以为我是一个非人，但这还是好过他丧失对你的信仰。”

在小孩子要断奶的时候，母亲弄黑自己的乳房，当然，如果在孩子无法得到奶的时候，这乳房仍然看上去可口，这无疑也是遗憾的事情。这样一来，小孩子就会以为，乳房变了，但母亲，她仍是同一个人，她的目光就像往常一样地温柔亲切。那无须以更可怕的方式来为孩子断奶的人真是幸运啊！

II

那是一个清晨，亚伯拉罕清早起来，他拥抱撒拉，他的老年的新娘，撒拉亲吻以撒，他消除掉了她的羞辱^[11]，他是她的骄傲、她在所有族类中的希望。然后他们沉默地骑着驴上路了，亚伯拉罕的目光被钉在地上，直到第四天，这时，他抬眼远远地看向摩利亚山，然而，他的目光又转向地上。他沉默地把木柴放整齐，把以撒绑起。他沉默地拔出刀；这时他看见上帝所选的公羊。他献祭这公羊然后回家。……从这天起，亚伯拉罕变老了，他忘记不了，上帝向他要求了这个。以撒一如既往地蓬勃成长；但是亚伯拉罕的眼目昏浊了，他不再看见喜悦。

在小孩长大了要断奶的时候，这时，母亲处女般地隐藏起自己的胸脯，这样，孩子就不再有母亲。那没有以别的方式失去母亲的孩子真是幸运啊！

III

那是一个清晨，亚伯拉罕清早起来；他亲吻撒拉，年轻的母亲，撒拉亲吻以撒，他是她的乐趣、她在所有时刻中的喜悦。然后亚伯拉罕沉思地骑着驴上路了，他想着那被他驱逐进了沙漠的夏甲和儿子^[12]。他登上摩利亚山，他拔出刀。

这是一个宁静的夜晚，这时亚伯拉罕一个人骑驴出去，他到了摩利亚山；他面孔朝地匍匐下来，他祈求上帝原谅他的罪，这罪就是：他曾想要牺牲以撒为祭品，父亲忘却了对儿子的义务。他更加频繁地一个人骑驴出行，但他得不到安宁。他无法领会这是一种罪，“他曾想要把他所拥有的最好的东西献祭给上帝”是一种罪，他所拥有的最好的东西，为了这东西他可以许多次以自己的生命去交换；如果这是罪的话，如果他不是如此地爱以撒的话，那么，他就无法明白，这罪是可以被原谅的；因为，又有什么罪会比这更可怕的？

在小孩子要断奶的时候，这时，母亲也不是没有悲哀的，她和孩子在越来越大的程度上相互分离；这孩子，先曾是躺在她的心脏之下，然后又休憩在她的乳旁，将不再如此紧贴地靠近自己。于是他们一同在悲哀中度过这短暂的悲哀。那如此亲近地拥有过自己的孩子而无须悲哀更久的人真是幸运啊！

IV

那是一个清晨，在亚伯拉罕家里，旅行准备就绪。他与撒拉告别，忠实的仆人以利以谢^[13]陪送他上路，直到他重返。他们和谐默契地一起骑着驴旅行，亚伯拉罕和以撒，直到他们到达摩利亚山。但是亚伯拉罕为献祭准备好了一切，平静而温和，但是在他转过身去拔出刀的时候，这时，以撒看见了亚伯拉罕的左手绝望地紧紧握住，一阵颤动闪遍他的整个身体，——但是亚伯拉罕拔出了刀。

在他们重新回到家的时候，撒拉急忙地奔向他们，但是，以撒失去了信仰。世上不曾有任何对此的讨论，以撒从不曾对任何人说过他所见到的东西，而亚伯拉罕也丝毫想不到有人看见了这个。

在小孩子要断奶的时候，这时，母亲手头有着更强劲的食物，这样，这孩子就不会死去。那手头有着更强劲的食物的人真是幸运啊！

于是，以这样的方式，以及以许多类似的方式，我们所谈论的这个人想着这一事件。每一次在他漫步去摩利亚山之后回家的时候，这时，他因疲劳而瘫坐下来，他握合起自己的手并且说：“亚伯拉罕伟大无与伦比，又有谁能够理解他呢？”

[1] Stemning在丹麦语中有多重意义。在这里我们也可以说是用到了这个词的多义性。一方面这个词的意思是“心境”，另一方面是演奏曲子为乐器“定音”（在这里也有为本书“定调”的意思），再另一方面是“决定心情”的“心情定性”。

[2] [这个美丽的故事] 在这里以及后面的章节中，克尔凯郭尔引用和阐释（有时是很随意地）《创世记》（22：1—19）：“这些事以后，神要试验亚伯拉罕，就呼叫他说，亚伯拉罕，他说，我在这里。神说，你带着你的儿子，就是你独生的儿子，你所爱的以撒，往摩利亚地去，在我所要指示你的山上，把他献为燔祭。亚伯拉罕清早起来，备上驴，带着两个仆人和他

儿子以撒，也劈好了燔祭的柴，就起身往神所指示他的地方去了。到了第三日，亚伯拉罕举目远远地看见那地方。亚伯拉罕对他的仆人说，你们和驴在此等候，我与童子往那里去拜一拜，就回到你们这里来。亚伯拉罕把燔祭的柴放在他儿子以撒身上，自己手里拿着火与刀。于是二人同行。以撒对他父亲亚伯拉罕说，父亲哪，亚伯拉罕说，我儿，我在这里。以撒说，请看，火与柴都有了，但燔祭的羊羔在哪里呢。亚伯拉罕说，我儿，神必自己预备作燔祭的羊羔。于是二人同行。他们到了神所指示的地方，亚伯拉罕在那里筑坛，把柴摆好，捆绑他的儿子以撒，放在坛的柴上。亚伯拉罕就伸手拿刀，要杀他的儿子。耶和华的使者从天上呼叫他说，亚伯拉罕，亚伯拉罕，他说，我在这里。天使说，你不可在这童子身上下手。一点不可害他。现在我知道你是敬畏神的了。因为你没有将你的儿子，就是你独生的儿子，留下不给我。亚伯拉罕举目观看，不料，有一只公羊，两角扣在稠密的小树中，亚伯拉罕就取了那只公羊来，献为燔祭，代替他的儿子。亚伯拉罕给那地方起名叫耶和华以勒（就是耶和华必预备），直到今日人还说，在耶和华的山上必有预备。耶和华的使者第二次从天上呼叫亚伯拉罕说，耶和华说，你既行了这事，不留下你的儿子，就是你独生的儿子，我便指着自己起誓说，论福，我必赐大福给你。论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你子孙必得着仇敌的城门，并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。于是亚伯拉罕回到他仆人那里，他们一同起身往别是巴去，亚伯拉罕就住在别是巴。”

[3] 这个词我在里翻译作“考验”，而在《圣经》里一般被译作“试探”。在下文中出现的诸多“考验”都是如此。

[4] [神所应许的国土] 也许可参看《创世记》（12：1—2）和（17：8）。

[5] [这对敬畏神明的（神佑其晚年的）夫妇] 指《创世记》（18：1—15）中所讲述的，上帝向亚伯拉罕和撒拉显现自身，并且应许绝经了的撒拉生出一个儿子，尽管她和亚伯拉罕都已达高龄。也参看《创世记》（21：1—3），之中说及上帝按自己的许诺眷顾撒拉，她为亚伯拉罕在其高寿之年生出一个儿子。

[6] 在丹麦的日德兰半岛上有很多贫瘠的荒地，沙土上长着一些灌木。

[7] [神要试验亚伯拉罕……为燔祭] 参看《创世记》（22：1—2）。

[8] [那是一个清晨……以撒跟着他] 参看《创世记》（22：1—2）。

[9] [走过谷地] 《创世记》22中的故事没有包括撒拉。克尔凯郭尔的叙述是基于《友第德记》（或译《犹滴传》或《茱迪斯》），在他的1842年5月的日记中，他引用了《友第德记》第十章中的文字来指出旧约中的罗曼蒂克：“犹滴和女奴走出了这座城，这些人眼睛注视着她，看她走下山坡，进入谷地，直至看不见为止……”

[10] [他抱着亚伯拉罕的膝盖] 在古希腊的世界里，跪下抱住一个人的膝盖是对于自身谦卑和尊重相应者的表达。以撒没有乞求亚伯拉罕的慈悲，相反，伊菲革涅亚倒是向自己的父亲阿伽门农作出这样的乞求。

[11] 就是说，“无法生育”的羞辱。

[12] [被他驱逐进了沙漠的夏甲和儿子] 撒拉无法生孩子，因此她让亚伯拉罕与埃及女奴夏甲同房；她为他生下儿子以实玛利。于是夏甲开始得意，因此，在后来撒拉生下以撒后，她就让亚伯拉罕把夏甲和以实玛利赶进沙漠。参看《创世记》（21：1—21）。

[13] [以利以谢] 在亚伯拉罕生以撒之前，他把以利以谢看作是自己的继承人。参看《创世记》（15：2）。

对亚伯拉罕的颂词

如果在一个人身上没有永恒意识，如果在一切的根本之下只藏着一种狂野地骚动发酵的力量^[1]辗转反侧地在昏暗朦胧的激情之中生产出一切伟大的东西和一切无足轻重的东西，如果一种无底的空虚永不知足地隐藏在一切的背后，那么，生活除了是绝望之外又能是什么？如果事情就是如此，如果不存在任何神圣的纽带联系着人类，如果一代人在另一代人出现如同林中的树叶^[2]，如果一代人取代另一代人如同林中的鸟鸣声，如果一代人穿过世界如同船只穿过大海、如同风暴穿过沙漠，只是一种没有思想的贫瘠作为，如果一种永恒的遗忘总是在饥饿地伺机扑向自己的猎物，并且没有什么力量强大得足以将猎物从它口中拉扯出来，——那么生活会是多么的空虚而无告无慰啊！但是，因此而事情并非如此，正如上帝创造了男人和女人，他也构建出英雄和诗人或者雄辩家。后者无法做出任何前者所做的事，他只能敬慕、爱慕和喜欢英雄。而他也是幸福的，不比前者少一些幸福；因为英雄仿佛就是他的更佳本质，他所爱上的就是他自己的这更佳本质，同时为这样的一个事实而欣喜：这更佳本质却又不是他自己，他的爱可以是敬慕。他是回忆的守护神^[3]，除了回忆那英雄已经做下的事情之外他什么也做不了，除了赞叹那英雄已经做下的事情之外他什么也做不了；他不关心自己的东西，但却看守着别人托付给他的东西。他追随自己心灵的选择，但是在他找到了他所找的东西之后，他则带着自己的歌和自己的演说在每个人的门前徘徊，以便让所有人都像他那样地去赞叹英雄，像他那样地去为英雄骄傲。这是他的功业，他的谦卑作为，这是他在英雄家里的忠实服务。这样，如果他忠实于自己的爱，他就日日夜夜地与遗忘的狡诈作斗争，不让它从自己这里骗取夺走这英雄，这时，他就完成了自己的作为，这时，他就与英雄团聚了，这英雄也一直同样忠诚地爱着他，因为诗人仿佛就是英雄的更佳本质，固然它就像一段回忆那样无力，但却也像一段回忆那样地获得了理想的光辉。因此，任何曾经伟大的人都不应当被忘却，尽管时光流逝已久，尽管误解误读的云雾^[4]消隐掉了英雄的形象，他的热爱者依旧来临，并且，时光走得越远，他就越是忠实地守在他身边。

不！任何曾经伟大的人都不应当被忘却；但是每一个都曾是以自己的方式伟大，并且每一个都是相对于“其所爱之物的伟大”而伟大。因为，那爱自己的人因其自身而伟大，而那爱别人的人因其奉献而伟大，但是，那爱上帝的人则比所有人更伟大。每一个都应当被记得，但是每一个都是相对于自己的期待而变得伟大。一个人因为期待“那可能的”而变得伟大；另一个人因为期待“那永恒的”而变得伟大；但是，那期待“那不可能的”的人则比所有人更伟大。每一个都应当被记得，但是每一个都是完全相对于“其斗争对象的大小”而伟大。因为，那与世界斗争的人因战胜世界而变得伟大，而那与自己斗争的人因战胜自己而变得伟大^[5]；

但是，那与上帝斗争的人则比所有人更伟大[6]。世上的斗争就是如此，人对人斗争，一个人对几千人斗争，但是，那与上帝斗争的人则比所有人更伟大。大地之上的斗争就是如此：有的人借助于自己的力量而战胜一切，而有的人借助于自己的无力而战胜上帝。有的人信靠自己并且赢得一切，有的人信得过自己的力量而牺牲奉献一切，但是，那信仰上帝的人则比所有人更伟大。有的人因自己的力而伟大，有的人因自己的智慧而伟大，有的人因自己的希望而伟大，有的人因自己的爱而伟大，但是，亚伯拉罕比所有人更伟大，因那种“其力量是无力”的力[7]而伟大，因那种“其秘密是痴愚”的智慧[8]而伟大，因那种“其形式是疯狂”的希望而伟大，因那种“作为对自身的恨[9]”的爱而伟大。

因这信仰亚伯拉罕走出祖先们的国土而在神所应许的国土上成为一个异乡人[10]。他留下了一样东西，带上了一样东西；他留下了自己尘世间的理智，他带上了自己的信仰；否则的话，他无疑不会走出去，而是会想着：这无疑是没有道理的。因这信仰，他是一个在神所应许的国土上的异乡人，并且没有什么东西能够让他感受到往日的温馨，相反一切借助于自己的新异来将他的灵魂引诱进忧伤的思念[11]。然而他却依旧是上帝所拣选的[12]，他是主心中所喜悦的[13]！是啊，如果他是一个为上帝的恩典所弃绝的被废者，那么他还能够更容易理解这一点，而现在这简直就好像是对他和他的信仰的一种嘲弄。世上也有那生活在放逐之中被赶出了自己所爱的祖先国土的人。在他在忧伤中寻找并且找到了那丢失的东西时，他没有被遗忘，他的哀歌也没有被遗忘。亚伯拉罕没有作出哀歌。哀鸣是人之常情，与哭泣者同泣是人之常情[14]。但是“去信仰”是更伟大的作为，“去观察那信仰者”是更大的至福。

因这信仰亚伯拉罕接受了这应许：并且地上万国都将因他的后裔而得到祝福[15]。时光流逝，可能性在那里，亚伯拉罕信仰着；时光流逝，事情变得不合情理，亚伯拉罕信仰着。世上也有那心怀一种期待的人。时光流逝，暮色向晚，他不至于糟糕到忘记自己的期待的程度，因此他也不应当被遗忘。这时，他哀伤着，并且这悲哀不会欺骗他，不像生活曾欺骗了他，这悲哀尽自己的全力来为他做出一切，在这悲哀之甜蜜中，他拥有着他那虚妄的期待。哀伤是人之常情，与悲哀者同哀是人之常情[16]，但是“去信仰”是更伟大的作为，“去观察那信仰者”是更大的至福。我们没有从亚伯拉罕那里听见哀歌。他没有在时光流逝的同时忧伤地数着日子，他没有以怀疑的目光观察着撒拉是否变老，他没有去刹住日出日落的进程[17]来让撒拉免于衰老并进而让自己的期待免于同她一起衰老，他不在撒拉面前催眠般地吟唱自己的忧伤诗曲。亚伯拉罕变老了，撒拉成了这国家里的笑柄，然而他却依旧是上帝所拣选的，是那应许的继承者：地上万国都将因他的后裔而得到祝福。那么，如果他不是上帝所拣选的话，那是不是更好？什么是“作为上帝所拣选的”？是不是这个：“青春的愿望在青年时代中被拒绝，只为了让它经历更大的艰难在老年时代得以实现”？但是，亚伯拉罕信仰着，并且坚信神所应许的一切。如果亚伯拉罕有所动摇的话，那么，他就已经放弃了这信仰。如果他这样对上帝说：“那么，也许这‘这一切将要发生’并非是你的意志[18]，

那么我将放弃我的愿望；它曾是我唯一的，它是我的至福。我的灵魂是真诚的，我不因为你拒绝这一切而藏有任何秘密的怨恨。”如果是这样的话，他不会被忘记，他会因他的榜样而拯救许多人，但他却不会成为信仰之父；因为，“放弃自己的愿望”是伟大的，但更伟大的是“在放弃了自己的愿望之后仍然坚信这愿望会实现”；“去抓住‘那永恒的’”是伟大的，但更伟大的是“在放弃了‘那现世的’之后仍然坚守‘那现世的’”。

这样，“时间之充实”^[19]来临了。如果亚伯拉罕不是信仰着的话，那么撒拉无疑就会死于悲哀，而亚伯拉罕，在哀伤之中变得迟钝，就不会明白那“神的应许之实现”，而是以一笑置之，就像是自嘲地对自己青年时代的梦想发出一笑。但是亚伯拉罕是信仰着的，所以，他是年轻的；因为，那总是希望着最好的事情的人，他因为被生活欺骗而变老，而那总是准备好要应对最坏的事情发生的人，他老得很早，但是，那信仰着的人，他保持了一种永恒的青春。因此，赞美这个故事！因为，尽管年事已高，撒拉却年轻得足以去欲求做母亲的乐趣；尽管白发苍苍，亚伯拉罕年轻得足以去希望自己成为父亲。从表面上看，奇妙之处是在于，这一切依据于他们的期待而发生；在更深刻的意义上，信仰的奇迹是在于，亚伯拉罕和撒拉年轻得足以去作出愿望，并且，信仰保持了他们的愿望，并且也因而保持了他们的青春。他接受了神的应许的实现，他信仰着地接受了它，并且这一切是按照神的应许并且按照信仰而发生的；因为，摩西用自己的杖敲打磐石，但是他没有信仰^[20]。

于是，在撒拉在金婚日上做新娘的时候，亚伯拉罕的家里喜乐融融。

然而，这景象却并没有持续下去；亚伯拉罕将再次受到考验。他与这狡猾的编造一切的力量斗了，与这时刻警惕而从不入眠的敌人斗了，与这个饱经沧桑的老人斗了，——他与时间进行了斗争^[21]并且保持了信仰。现在，所有斗争的恐怖都集中在了一个瞬间里。“神要试验亚伯拉罕，就对他说，带着以撒，你独生的儿子，你所爱的，往摩利亚地去，在我所要指示你的山上，把他献为燔祭。”^[22]

于是，这一切都成了徒劳，比“这一切从来没有发生过”更可怕！于是主其实只是在嘲弄调侃亚伯拉罕！他奇迹般地使得“那不合情理的^[23]”成为了现实，现在，他又要将之消灭掉。这无疑是一种痴愚，在神开示出那应许的时候，亚伯拉罕没有像撒拉一样因此感到好笑^[24]。一切都成了徒劳！七十年忠实的期待，信仰实现时的短暂喜悦。是谁夺走了老翁的手杖，是谁在要求他自己折断这手杖！是谁使得一个人的满头白发无告无慰，是谁在要求他自己去动手做！难道就没有一点对这值得尊敬的老人的同情吗？难道就没有一点对这无辜的孩子的同情吗？然而，亚伯拉罕是上帝所拣选的，给出这考验的是主。现在一切都会是徒劳！人类的美妙记忆，落在亚伯拉罕的后裔之上的应许，这一切只是一道忽闪而过的怪念头，是主所有过的一个转瞬即逝的想法，现在亚伯拉罕应当将之删除了。这美妙的宝藏^[25]，它就像亚伯拉罕心中的信仰一样老，它比以撒要大上很多很多年，它是亚伯拉罕的生命，它在祈祷中

神圣化、在斗争中成熟，——亚伯拉罕唇上的祝福，这一果实在这时要被过早地摘下并且变得毫无意义；因为，如果以撒要被献祭掉的话，它又能有什么意义！这一忧伤但却至福的时刻，这时亚伯拉罕要向他所心爱的一切告别，这时他要再一次抬起自己值得尊敬的头颅，这时他的脸要像主的脸一样闪光^[26]，这时他要把自己的整个灵魂集中在一个祝福之中——这祝福足以有力地使得以撒在所有的日子里得到保佑，——这一时刻不会到来！因为，亚伯拉罕固然是要和以撒告别，但却是以这样的方式：他自己则将继续留下；死亡将分开他们，但却是以这样的方式：以撒成为死亡的猎物。这老人不是在欣喜地走向死亡时伸手对以撒进行祝福，而是得把粗暴的手伸向以撒并且继续自己疲劳地活下去。这考验他的是上帝。是的，可悲呵！唉，可悲的是那走到亚伯拉罕面前把这样一个消息带给他的信使！谁又胆敢做这一悲哀的使者呢。但是，这考验亚伯拉罕的是上帝。

然而，亚伯拉罕信仰着，并且是为此生而信仰着。是的，如果他的信仰只是为一种来生，那么他无疑就会很容易做到去抛弃一切，只为了急着出离他所并不归属的这个世界。但亚伯拉罕的信仰不是这样的一种，尽管这样的一种信仰是存在的；因为，在真正的意义上这不是信仰，而是信仰的最遥远的可能性，这种可能性在视野的最边缘处隐约感觉到自己的对象，然而，一道深渊却将之与信仰分隔开，并且，绝望在这深渊之中展开着自己的游戏^[27]。但是亚伯拉罕恰恰是为此生而信仰着这个：他会在这国里变老，受人民的尊敬，在族类中得到祝福，因为以撒而被铭记；以撒，他生命中的最爱，他以这样的爱来拥抱着以撒，对于这爱，下面的说法只是一种贫乏的表述：他忠实地履行了父亲的义务——“爱儿子”，正如在神所说的话里也这样说了：这“儿子，你所爱的”^[28]。雅各有十二个儿子，有一个是他所爱的^[29]；亚伯拉罕只有一个，他所爱的这个儿子。

但是，亚伯拉罕信仰着，并且没有怀疑，他相信“那不合情理的”。如果亚伯拉罕有过怀疑的话，那么他就会做出别的事情来，伟大而美妙的事情：因为，除了那伟大而美妙的事情之外，亚伯拉罕又怎么可能做出别的事情！他必定会跑去摩利亚山，他会砍好柴禾，点上篝火，拔出刀，——他会上帝叫喊道：“不要小看这一献祭，这不是我所拥有的最好的，这我也知道；因为一个老人又怎么能够和应许之子相比呢，但这却是我所能给你的最好的东西了。让以撒永远都不知道这个吧，他可以在自己的青春中得到安慰。”他会把刀插进自己的胸膛。他会在世上被赞叹，他的名字不会被忘却；但是，“去被赞叹”是一回事，而“去成为一个拯救忧惧者的领路星辰”^[30]则是另一回事。

但是亚伯拉罕信仰着，他不为自己祈求或者说去让自己感动主，只有在正义的惩罚落在所多玛和蛾摩拉的时候，亚伯拉罕才站出来祈求^[31]。

我们在那些《圣经》文字中读到：“神要试验亚伯拉罕，就呼叫他说，亚伯拉罕，亚伯拉罕你在哪里？而亚伯拉罕回答说，我在这

里。”[32]你，作为我讲演对象的听者，你的情形是否也如此？在你远远地看见那些沉重的天命趋近过来的时候，难道你不对群山说，遮盖我，对丘陵说，倒在我身上？[33]或者，如果你更为强大，难道你的脚不会沿路慢慢地移动，难道它不会渐渐地想要回返而思念着那些旧的足迹？如果有召唤你的呼声出现，这时，你回答吗，还是不回答，也许很轻地回答，低语地回答？亚伯拉罕不是如此，他喜悦、轻快、充满信心、高声地回答：我在这里。我们继续阅读：“亚伯拉罕清早起来[34]。”就好像是去参加一场节日庆典，他这么急着赶路，一清早他就赶去摩利亚山上约定的地点。他没有对撒拉说什么，没有对以利以谢说什么，又有谁能够明白他，难道这考验不是就其本质要求他立下了沉默的诺言[35]？“他劈好了柴[36]，他捆绑以撒[37]，他点着燔祭的柴，他伸手拿刀[38]。”我的听众！有许多父亲会相信如果自己失去了孩子，就是失去自己在世上最亲爱的东西、就是被剥夺去所有未来的希望；但没有谁在这种意义上是应许之子，恰如以撒对于亚伯拉罕是神所应许的孩子。有许多父亲失去自己的孩子，但这时却是上帝，那全能者的不可转移而不可思议的意志，是他的手在拿走这孩子[39]。亚伯拉罕的情形不是如此。一场更为沉重的考验为他预备好了，以撒的命运和那刀一起被握在亚伯拉罕的手中。并且，他站在那里，这老人，与他的唯一的希望一起！但他没有怀疑，他没有不安地左顾右盼，他没有通过自己的祈祷来挑战上苍。他知道这是上帝，那全能者，在考验他，他知道，这是他能够被要求的最沉重的牺牲；但他也知道，在上帝要求牺牲的时候，没有什么牺牲是沉重得过分的，——他拔出刀。

是谁把力量赋予了亚伯拉罕的手臂，是谁举高他的右手而使之不无力地垂下[40]！那看着这景象的人，他变得瘫痪。是谁把力量赋予了亚伯拉罕的灵魂[41]，使他的眼前没有昏黑一片既看不见以撒也看不见公羊！那看着这景象的人，他变得盲眼。然而，那瘫痪和盲眼的人也许是够稀罕的，更稀罕的则是那可敬地讲述所发生的一切的人。我们全都知道，那只是一场考验。

如果亚伯拉罕在他站在摩利亚山上时有了怀疑，如果他困惑地四处张望，如果他在他拔刀之前偶然地发现了公羊，如果上帝允许了他牺牲公羊来取代以撒，——这样他回家，一切照常，他有撒拉，他保留住了以撒，然而那却是怎样的变化啊！因为这样一来，他的撤退是一种逃亡，他的拯救是一种偶然，他的报酬是耻辱，他的未来也许是迷失。于是他既没有见证自己的信仰也没有见证上帝的恩典，而只是见证了“登上摩利亚山”是多么的可怕。于是亚伯拉罕不会被忘却，摩利亚山也不会被忘却。然而这山却不该像方舟所停靠的亚拉腊山[42]那样地被提及，而应当被作为一种可怕的事情来被提及，因为正是在这里，亚伯拉罕有了怀疑。

可敬的父亲亚伯拉罕！在你从摩利亚山回家的时候，这时你不需要什么能够安慰你的颂词，来作为对于丧失的安慰；因为我们知道，你赢

得了一切，并且保留住了以撒，难道事情不是这样吗？主不再会将他从你这里拿走，相反，你在你的帐篷里高兴地和他坐在同一张桌前，正如在彼世中你永远地与他同坐^[43]。可敬的父亲亚伯拉罕！从那些日子到现在已经有几千年过去了，但是你不需要什么迟到的热爱者来把你的回忆从遗忘的势力笼罩下拽出来，因为每一种语言都记着你，而你却比任何人都更美妙地酬报你的热爱者，在彼世中你让他在你的怀里得到至福^[44]，在此世中你以你所作所为的奇迹吸引住他的眼神和他的心。可敬的父亲亚伯拉罕！人类的第二个父亲^[45]！你，你这个最初感觉到并且见证了这种巨大激情的人，这激情蔑视那与诸元素之暴烈以及造化的各种力量所作的可怕搏斗，因为它要与上帝作斗争；你，你这个最初认识到这一最高激情的人，这激情是对于那为异教徒们所敬仰的“神性的疯狂”^[46]的神圣的、纯粹的、谦卑的表述；——原谅那想要以颂词来赞美你的人，哪怕他的做法不恰当。他谦卑地说话，就仿佛这是他内心所追求的；他简短地说话，就仿佛这是得当的，但是他永远也不应当忘记这个：你需要用一百年来达成“与预料相反地老年得子”^[47]，你不得不拔出刀子然后你才保留住了以撒；他永远也不应当忘记这个：你活到一百三十岁^[48]而没有“继续向前”^[49]去走得比信仰更远。

[1] 力量（Magt）。

[2] [林中的树叶] 参看荷马《伊利亚特》第六卷：“凡人的生活，就像树叶的聚落。凉风吹散垂挂枝头的旧叶，但一日春风拂起，枝干便会抽发茸密的新绿。人同此理，新一代崛起，老的一代死去。”

[3] [守护神] 守护神，特别守护那些创造能力，在罗马神话中常常被描述为带翅膀的少年或者小孩子。

[4] [云雾] 在荷马那里，诸神有力量通过把英雄包裹在云中来使之脱离危险。比如说，在《伊利亚特》中墨涅拉俄斯要杀特洛伊人亚历山大（帕里斯）的时候，阿佛罗狄忒就是这样地帮助亚历山大的。见《伊利亚特》第三卷：“但阿芙罗底忒舒臂膀——神力无穷——撮走帕里斯，把他藏裹在浓雾里，送回飘散着清香的床居。”也可能克尔凯郭尔是指向《使徒行传》（1：9）中的耶稣升天：“说了这话，他们正看的时候，他就被取上升，有一朵云彩把他接去，便看不见他了”。

[5] [那与世界斗争的人因战胜世界而变得伟大，而那与自己斗争的人因战胜自己而变得伟大] 参看《箴言》（16：32）：“不轻易发怒的，胜过勇士。治服己心的，强如取城。”

[6] [与上帝斗争的人则比所有人更伟大] 暗示《创世记》（32：25—30）中的故事。雅各与上帝角力。得不到祝福，雅各就不放开手。

[7] [那种“其力量是无力”的力] 也许是指《歌林多后书》（12：1—10），之中保罗讲述“我自夸固然无益，但我是不得已的。如今我要说到主的显现和启示。我认得一个在基督里的人，他前十四年被提到第三层天上去。或在身内，我不知道。或在身外，我也不知道。只有神知道。我认得这人，或在身内，或在身外，我都不知道。只有神知道。他被提到乐园里，听到隐秘的言语，是人不可说的。为这人，我要夸口。但是为我自己，除了我的软弱以外，我并不夸口。我就是愿意夸口，也不算狂。因为我必说实话。只是我禁止不说，恐怕有人把我看高了，过于他在我身上所看见所听见的。又恐怕我因所得的启示甚大，就过于自高，所以有一根刺加在我肉体上，就是撒但的差役，要攻击我，免得我过于自高。为这事，我三次求过主，叫这刺离开我。他对我说，我的恩典够你用的。因为我的能力，是在人的软弱上显得完全。所以我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。我为基督的缘故，就以软弱，凌辱，急难，逼迫，困苦，为可喜乐的。因我什么时候软弱，什么时候就刚强了。”

[8] [那种“其秘密是痴愚”的智慧] 指《歌林多前书》（3，18—19）：“人不可自欺。你们中间若有人，在这世界自以为有智慧，倒不如变作愚拙，好成为有智慧的。因这世界的智慧，在神看是愚拙。如经上记着说，主叫有智慧的中了自己的诡计。”

[9] [作为对自身的恨] 也许是指《约翰福音》(12:25)之中耶稣说：“爱惜自己生命的，就丧失生命。在这世上恨恶自己生命的，就要保守生命到永生。”

[10] [在神所应许的国土上成为一个异乡人] 暗示所指的是《希伯来书》(11:8—20)，其中说：“亚伯拉罕因着信，蒙召的时候，就遵命出去，往将来要得为业的地方去。出去的时候，还不知往哪里去。他因着信，就在所应许之地作客，好像在异地居住帐篷，与那同蒙一个应许的以撒，雅各一样。”可参看《创世记》(17:8)和(35:27)。

[11] 忧伤的思念 (vemodig Længsel)。

[12] [神所拣选的] 这是亚伯拉罕的标示，上帝将亚伯拉罕拣选作地上万族的首领(参看《创世记》(12:1—3))。这也是基督的标示，在《路加福音》(23:35)中官府的人说：“他救了别人。他若是基督，神所拣选的，可以救自己吧。”

[13] [他是主心中所喜悦的] 参看《马太福音》(12:18)：“看哪，我的仆人，我所拣选，所亲爱，心里所喜悦的，我要将我的灵赐给他，他必将公理传给外邦。”也参看《马太福音》(17:1—8)，其中说道：“说话之间，忽然有一朵光明的云彩遮盖他们。且有声音从云彩里来说，这是我的爱子，我所喜悦的。你们要听他。”

[14] [与哭泣者同泣是人之常情] 以及后面的“与悲哀者同哀是人之常情”。暗示了《罗马书》(12:15)，保罗在之中说：“与喜乐的人要同乐。与哀哭的人要同哭。”

[15] [地上万国都将因他的后裔而得到祝福] 指向《创世记》(22:18)：“并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。”参看《加拉太书》(3:8)。

[16] [与悲哀者同哀是人之常情] 以及前面文中的“与哭泣者同泣是人之常情”。参看《罗马书》(12:15)。

[17] [刹住日出日落的进程] 参看《约书亚记》(10:12—13)：“当耶和華将亚摩利人交付以色列人的日子，约书亚就祷告耶和華，在以色列人眼前说，日头阿，你要停在基遍。月亮阿，你要止在亚雅仑谷。于是日头停留，月亮止住，直等国民向敌人报仇。这事岂不是写在雅煞珥书上么。日头在天当中停住，不急速下落，约有一日之久。”

[18] [那么，也许这“这一切将要发生”并非是你的意志] 也许是指向耶稣在客西马尼的故事，当时耶稣灵魂绝望欲死，匍伏祷告说：“我父阿，倘若可行，求你叫这杯离开我。然而不要照我的意思，只要照你的意思。”见《马太福音》(26:38—39)。

[19] [时间之充实 (Tidens Fylde)] 这个名词用来表述“到了在上帝根据自己的计划想要履行自己的应许的那个时候”。这是克尔凯郭尔著作思想线索中的一个重要概念。在这里是上帝通过以撒的出生来对亚伯拉罕履行自己所应许的诺言。克尔凯郭尔是从《加拉太书》中取了这一表述“Tidens Fylde”。见《加拉太书》(4:4)：“及至时候满足，神就差遣他的儿子，为女人所生，且生在律法以下。”另参看《以弗所书》(1:10)：“要照所安排的，在日期满足的时候，使天上地上一切所有的，都在基督里同归于一。”

[20] [摩西用自己的杖敲打磐石，但是他没有信仰] “正月间，以色列全会众到了寻的旷野，就住在加低斯。米利暗死在那里，就葬在那里。会众没有水喝，就聚集攻击摩西，亚伦。百姓向摩西争闹说，我们的弟兄曾死在耶和華面前，我们恨不得与他们同死。你们为何把耶和華的会众领到这旷野，使我和牲畜都死在这里呢，你们为何逼着我们出埃及，领我们到这坏地方呢，这地方不好撒种，也没有无花果树，葡萄树，石榴树，又没有水喝。摩西，亚伦离开会众，到会幕门口，俯伏在地。耶和華的荣光向他们显现。耶和華晓谕摩西说，你拿着杖去，和你的哥哥亚伦招聚会众，在他们眼前吩咐磐石发出水来，水就从磐石流出，给会众和他们的牲畜喝。于是摩西照耶和華所吩咐的，从耶和華面前取了杖去。摩西，亚伦就招聚会众到磐石前。摩西说，你们这些背叛的人听我说，我为你们使水从这磐石中流出来么，摩西举手，用杖击打磐石两下，就有许多水流出来，会众和他们的牲畜都喝了。耶和華对摩西，亚伦说，因为你们不信我，不在以色列人眼前尊我为圣，所以你们必不得领这会众进我所赐给他们的地去。”《民数记》(20:1—12)。

[21] [他与这狡猾的……与时间进行了斗争] 这段话也许包含了比以下两个可能的隐喻更多的暗示：“这时刻警惕而从不入眠的敌人”，可以是希腊神话中的阿耳戈斯，关于阿耳戈斯的故事，又被奥维德重新写进他的《变形记》第一卷。朱庇特(宙斯)与河神埃纳丘斯的女儿爱戎相爱。朱诺(赫拉)为此采取防范措施，她把爱戎变成了一只牛，让阿耳戈斯去看住爱戎；他把牛拴在一棵树上并一直看着。阿耳戈斯被称作是一个“Panoptes”(全视者)，他身上有一百只眼睛，并且总是至少会有一只眼睛是醒着的。朱庇特(宙斯)让墨丘利(赫尔玛斯)以魔法草和笛声将阿耳戈斯哄睡着，然后杀了他。后来朱诺(赫拉)把阿耳戈斯变成孔雀，并把那些眼睛

放在了它的尾翎上。欧伦施莱格爾 (Adam Oehlenschläger) 新编了关于本来是战无不胜的阿萨神托尔试图解决那不可能解决的问题的故事的北欧古代神话。托尔与一老姬角力搏斗，最后，这老姬是时间本身。

[22] [神要试验亚伯拉罕.....为燔祭] 参看《创世记》(22 : 1—2)。

[23] 那不合情理的 (det Urimelige)。

[24] [在神开示出那应许的时候，亚伯拉罕没有像撒拉一样因此感到好笑] 在主告诉亚伯拉罕他将成为一个儿子的父亲时，撒拉站在他后面的帐篷门口听着，“撒拉心里暗笑，说，我既已衰败，我主也老迈，岂能有这喜事呢”。《创世记》(18 : 12)。在亚伯拉罕得到神的应许时，他自己也笑过，见《创世记》(17 : 17)：“亚伯拉罕就俯伏在地喜笑，心里说，一百岁的人还能得孩子么。撒拉已经九十岁了，还能生养么。”

[25] [这荣耀的宝藏] 也许是指向《创世记》(12 : 2)：“我必叫你成为大国，我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得福。”

[26] [他的脸要像主的脸一样闪光] 指向的是耶稣在山上和三个使徒在一起时的光辉神圣化，“就在他们面前变了形象。脸面明亮如日头，衣裳洁白如光”。《马太福音》(17 : 2)。

[27] [信仰的最遥远的可能性.....绝望在这深渊之中展开着自己的游戏] 也许是隐喻了富人和乞丐拉撒路，见《路加福音》(16 : 19—31)。拉撒路死后，天使将他送到亚伯拉罕的怀里；富人死后在阴间受苦，见到遥远的亚伯拉罕和他怀中的拉撒路。富人祈求亚伯拉罕的慈悲，但是亚伯拉罕拒绝了，因为富人已经得到他所得到的东西，并且说：“不但这样，并且在我之间，有深渊限定，以致人要从这边过到你们那边，是不能的，要从那边过到我们这边，也是不能的。”

[28] [他忠实地履行了父亲的义务.....你所爱的] 参看《创世记》(22 : 2)。

[29] [雅各有十二个儿子，有一个是他所爱的] 雅各的十二个儿子 (由不同的女人所生) 的名字，可参看《创世记》(35 : 23—26)。他对约瑟的偏爱见《创世记》(37 : 3)。

[30] [领路星辰] 也许是隐喻指向《马太福音》(2 : 9)，东方来的智者们 (“博士”) 追随着头上的星去找到耶稣的出生地。

[31] [只有在正义的惩罚落在所多玛和蛾摩拉.....才站出来祈求] 见《创世纪》(18 : 23—33)。亚伯拉罕为所多玛和蛾摩拉求情，上帝答应亚伯拉罕，只要亚伯拉罕能在这两座城里找到十位义士，上帝就不毁灭它们。

[32] [神要试验亚伯拉罕.....我在这里。] 克尔凯郭尔在这里和下面的文字里对《创世记》22 进行了改写。这里是《创世记》(22 : 1) 中的文字，但是他加上了“亚伯拉罕你在哪里”。在《创世记》(3 : 9) 中有上帝对亚当的呼唤“你在哪里”，因为亚当和夏娃吃了禁果之后躲在了树木后面。

[33] [你不对群山说，遮盖我，对丘陵说，倒在我身上] 先知何西亚向以色列警告上帝对于偶像崇拜的报复：“伯亚文的邱坛就是以色列取罪的地方，必被毁灭，荆棘和蒺藜必长在他们的祭坛上，他们必对大山说，遮盖我们，对小山说，倒在我们身上。”《何西亚书》(10 : 8)。在耶稣被押往髑髅地的时候，他对追随他的哭泣女人说：“耶路撒冷的女子，不要为我哭，当为自己的和自己的儿女哭。因为日子要到，人必说，不生育的，和未会怀胎的，未曾乳养婴孩的，有福了。那时，人要向大山说，倒在我们身上。向小山说，遮盖我们。”《路加福音》(23 : 28—30)。

[34] [亚伯拉罕清早起来] 参看《创世记》(22 : 1—3)。

[35] [立下了沉默的诺言] 就是说，有着保密的义务。

[36] [他劈好了柴] 参看《创世记》(22 : 3)。

[37] [他捆绑以撒] 参看《创世记》(22 : 9)。

[38] [他伸手拿刀] 参看《创世记》(22 : 10)。

[39] 是上帝之手在剥夺这些父亲的儿子的生命。就是说，这些父亲不是自己拿刀剥夺自己的儿子的生命。

[40] [举高他的右手而使之不无力地垂下] 隐喻了《出埃及记》(17 : 8—13)：“那时，亚玛力人来在利非订，和以色列人争战。摩西对约书亚说，你为我们选出人来，出去和亚玛力人争战。明天我手里要拿着神的杖，站在山顶上。于是约书亚照着摩西对他所说的话行，和亚玛力

人争战。摩西，亚伦，与户珥都上了山顶。摩西何时举手，以色列人就获胜，何时垂手，亚玛力人就获胜。但摩西的手发沉，他们就搬石头来，放在他以下，他就坐在上面。亚伦与户珥扶着他的手，一个在这边，一个在那边，他的手就稳住，直到日落的时候。约书亚用刀杀了亚玛力王和他的百姓。”

[41] [把力量赋予了亚伯拉罕的灵魂] 也许隐喻了耶稣在客西马尼的故事，见《路加福音》（22：43）：“有一位天使，从天上显现，加添他的力量。”

[42] [方舟所停靠的亚拉腊山] 见《创世记》（8：4）。

[43] [你在你的帐篷里高兴地和他坐在同一张桌前，正如在彼世中你永远地与他同坐] 隐喻耶稣所说的“在天国里与亚伯拉罕，以撒，雅各，一同坐席。”《马太福音》（8：11）。

[44] [在你的怀里得到至福] 穷人拉撒路死后，天使将他送进亚伯拉罕的怀里。见《路加福音》（16：19—31）。

[45] [人类的第二个父亲] 与人类的第一个父亲亚当相对比。

[46] [为异教徒们所敬仰的“神性的疯狂（det guddommelige Vanvid）”] 也许是指向柏拉图的《斐德罗篇》，在此篇中对这个概念有相当长的讨论。参看《斐德罗篇》244a — 245c, 256a—e和265b。

[47] [需要一百年来与预料相反地老年得子] 参看《创世记》（21：5）：“他儿子以撒生的时候，亚伯拉罕年一百岁。”“与预料相反地老年得子”上的引号是译者所加的。

[48] [一百三十岁] 以撒出生时，亚伯拉罕一百岁，这样，在这里以撒的年龄应当是三十岁。

[49] 见前面的关于“继续向前”的注脚。引号是译者所加的。

疑难问题[1]

暂时的倾诉[2]

一句来自外在有形世界的老古话说：“只有劳作的人得到面包[3]。”够奇怪的是，这句话并不适用于它直接所属的世界；因为外在世界是受不完美性的法则支配的，并且在这里一而再、再而三不断地重复的是：不劳作的人也得到面包，睡觉的人比劳作的人得到更富足的面包。在这外在世界里一切都是“落在谁的手里就是谁的”；这世界在漠然性[4]的法则下受着奴役，那有着指环的人，他是指环的精灵所要服从的主人，不管他是一个努拉丁还是一个阿拉丁，并且，那有着世界之宝藏的人，他就是有着这些宝贝，不管他是怎样得到它们的[5]。在精神的世界里则不同。在这里，一种永恒的神圣秩序主宰着，在这里雨点并非同时既落在公正者头上也落在不公正者头上，在这里阳光并非既照耀善者也照耀恶者[6]，在这里有效的是：只有劳作的人得到面包，只有身处恐惧者找到安息，只有走进地府的人拯救到所爱的人[7]，只有拔出刀的人得到以撒。不想劳作的人得不到面包，而是被欺骗，就像诸神以虚幻形象来欺骗俄耳甫斯，并非真是他的爱人，他们欺骗他，因为他是一个娇宠者，不勇敢，他们欺骗他，因为他是西他拉琴[8]的演奏者[9]，而不是男人。在这里，有亚伯拉罕做父亲[10]是没用的，有十七个祖宗也没有用，不想劳作的人，那书上描述以色列的少女的话是符合他的，他生产出风[11]，而想要劳作的人，他则生产出自己的父亲。

外在世界在漠然性的法则之下叹息[12]，而有一种知识，它狂妄地想要把这同样的漠然性之法则也推行到精神的世界里。它认为去知道“那伟大的”就足够了，别的工作是不需要的。但正因此它得不到面包，它在一切变成了黄金的同时死于饥饿[13]。这知识又知道什么呢？在希腊的同时代有好几千人，在后来的世代中有无数人，全都知道米提亚德的胜利[14]，但只有一个人因为这些胜利而难以入眠[15]。无数代人都能够背得出关于亚伯拉罕的故事，但这故事使得多少人睡不着觉？

现在，这关于亚伯拉罕的故事有着这奇怪的特性：不管人们多么贫乏地理解它，它总是美妙的，然而，在这里却又再次是要看，人们到底是不是想要去劳作并背上重担[16]。然而，劳作是人们所不愿的，但人们却想要理解这故事。人们弘扬亚伯拉罕的荣耀，但是怎么弘扬？人们为所有这一切给出一个普通的表达：“他如此爱上帝，他愿意献祭自己最好的东西[17]，这是伟大的事情。”这很对，但这“最好的东西”是一个不确定的表述。在思维和言语的涌流过程中，人们很安全地把以撒与“最好的东西”同一起来，沉思者完全可以在沉思[18]中点着自己的烟斗，听者完全可以很安逸地舒展开自己的腿脚。如果基督在路途上所遇到的那个富有的年轻人卖掉所有自己的拥有物并将之送给穷人[19]，那么我们就

赞美他，就像赞美所有伟大的行为，尽管我们也绝不是不经劳作就理解他，但是，他却不会成为一个亚伯拉罕，哪怕他奉献了最好的东西。人们在亚伯拉罕的故事中所没有谈及的是恐惧^[20]；因为对金钱我是没有什么伦理义务性的，但是，对儿子父亲则有着最高最神圣的伦理义务性。然而恐惧对于柔弱者们却是一样危险的东西，因此人们忘掉它，但人们却仍然想要谈论亚伯拉罕。这样，人们谈论着，在谈论过程中把这两个表述混淆起来：以撒和“最好的东西”；一切都进行得漂亮极了。然而，如果碰巧有这样的情形，在听众中有一个人患有失眠症，那么，那最可怕、最深刻的、悲剧性而喜剧性的误解就近在眼前了。他回家，他想要像亚伯拉罕那样地去做；因为儿子当然就是“最好的东西”。如果那个谈论者知道了这事，那么他也许会去那失眠症患者那里，他聚集起自己所有的教会性的尊严并且叫喊道：“可恶的人，社会渣滓，是哪个魔鬼迷住了你，以至于你竟然要谋杀你的儿子。”而那根本没有因为布道谈论亚伯拉罕而有一点热量或者汗气的牧师，他诧异于自身、诧异于这被他用来如雷电般地劈落向那可可怜的人的“严肃之怒”；他为自己感到欣悦，因为他从不曾带着这样的中气和神韵讲演过；他对自己和自己的妻子说：“我是一个演说家，所缺的只是机缘，在我星期天谈论亚伯拉罕的时候，我觉得自己完全没有一点感动。”如果这同一个演说家有一小点理智之盈余可失去的话，那么我想，在这样的情况下他会失去的，如果那罪人镇静而有尊严地回答说：这不正是你自己在上星期天所宣讲的内容吗？这牧师又怎么会在自己的头脑里有这样的东西呢？然而事情确实是这样，错只是出在这个事实上：他其实并不知道自己所说的东西是什么。想来不会有任何一个诗人觉得这样的处境比那些人们用来充填喜剧和小说的无聊废话更好些！在这里，那喜剧性的东西和悲剧性的东西在绝对的无限性之中相互接触。也许牧师的讲演就其本身已经够可笑了，但因其所达的效果而变得无限的可笑，而这一效果却又是完全很自然的。或者，如果这罪人真的是不作反驳地被牧师的惩戒演说感化了，如果这个严厉的教会人士很高兴地回家了，欣喜地意识到，他不仅仅是在布道坛上起着作用，而且最重要的还是他作为灵魂的护理者有着不可抗拒的力量，因为他每星期天鼓舞教众，而在每星期一则又像一个拿着火焰熊熊的剑的基路伯^[21]站在那个人面前，免得这个人通过自己的作为来使得那句老话蒙羞，——那句老话说：世上的事情并非如同牧师布道所说的那样^{[22][23]}。

相反，如果这罪人没有被说服，那么他的处境就是够悲剧性的了。或许他会被处决或者送去疯人院，简言之，他相对于那所谓的现实^[24]变得不幸；而在另一种意义上我则想着，亚伯拉罕使得他幸福；因为那劳作的人不会死去。

人们怎样解释一个像那个演说家的讲演那样的自相矛盾的说法呢？难道这是因为亚伯拉罕因约定俗成而得到作为“一个伟大的人”特权，所以他所做的一切都是伟大的，而当另一个人去做这同样的事情时，这就是罪，滔天的罪？如果是那样的话，我根本不愿参与进这一类没有头脑的赞美。如果信仰不能够把“想要谋杀自己的儿子”弄成一个神圣行为的

话，那么就on同样的审判降临于亚伯拉罕正如它降临于任何其他入。也许，如果人们没有勇气去实现自己的想法，去说亚伯拉罕是个杀人犯，那么，去设法获取这一勇气，这无疑要好过把时间浪费在不恰当的颂词之上。对于亚伯拉罕所做的事情的伦理表达是：他想要谋杀以撒；而对之的宗教表达是：他想要牺牲以撒做献祭；但是，在这一矛盾之中恰恰就有着恐惧，这恐惧无疑能够使得一个人失眠，并且，如果没有这一恐惧，那么亚伯拉罕就不是他所是的这个人^[25]。或者，也许亚伯拉罕根本就没有做那故事里所叙述的事情，也许是因为那些时代的情况这一切完全是另一回事，如果是那样的话，那么，让我们忘记掉他吧；因为，如果那过去的事情无法成为一种现在的事情，那么这事又有什么值得我们努力去回忆的呢？或者，也许那个演说者忘记了一些什么，一些与那对“以撒是那儿子”的伦理性的遗忘相对应的东西？因为，如果信仰通过“成为乌有虚空”而被剥夺走，那么，这时剩下的就只有这残酷的事实：亚伯拉罕想要谋杀以撒，要效仿去“做这样的事情”对于每一个没有信仰的人来说都是够容易的，就是说，这信仰，——这信仰使得这“做这样的事情”对于他来说是困难的。

从我的角度说，我不缺乏去整体地对一种想法进行思考的勇气；迄今我不曾畏惧过，如果我会碰上这样一个想法的话，那么，我会希望，我至少有这样的诚挚说：这一想法是我所惧怕的，它激发起我内心里的某种其他东西的骚动，因此我不愿去想它，而如果我在这件事情上做得不对，那么，对此的惩罚当然不会不出现。如果我把“亚伯拉罕是一个杀人犯”认识为真相判断，那么，我就不知道我是否能够将对他的虔诚置于沉默之中。然而，如果我是这样想的，那么我也许会对这保持沉默：因为一个人不应当让别人来一同知道这一类想法。但是亚伯拉罕不是什么幻觉妄想，他不是睡梦中把他的名望睡出来的，他根本不是因为命运的偶然而为天下所知的。

那么，一个人能不能真诚而毫无保留地谈论亚伯拉罕而不面临“一个单个的人进入迷途而做这一类事”的危险呢？如果我不敢这样谈论，那么我就会纯粹地就亚伯拉罕保持沉默，最重要的是我不愿以这样一种方式来贬低他，说他恰恰因此而成为一种用来迷惑弱者们的圈套。因为，如果人们把信仰弄成一切事物，亦即，使得信仰成为它现在所是的事物，那么，那么我无疑会这样想：人们在我们这个在信仰问题上几乎从不走向极端的时代里可以毫无风险地谈论信仰，并且，人们只是在信仰上获得与亚伯拉罕的相似性，而不是在谋杀行为上。如果人们把爱弄成是一个人所具的一种飘忽不定的心境或者一种舒适爽快的情感，那么，如果这时人们要去谈论爱的辉煌成就的话，这就只会是在设置圈套迷惑弱者们了。无疑每个人都会有一种瞬间即逝的情感，但如果每个人因此而想要去做那被爱神圣化为不朽成就的可怕事情的话，那么，一切就都丧失了，成就和那迷狂者都进入迷失。

当然亚伯拉罕是可以被谈论的；因为伟大的事情，如果是在其伟大之中被理会的话，是绝不会造成什么危害的；它就像是一把既杀戮又拯

救的双刃剑^[26]。如果命运让我来谈论这个话题的话，那么，作为开始我就会展示“亚伯拉罕是怎样的一个虔诚而对上帝心怀敬畏的人，值得被称作是上帝所拣选的人”。只有一个这样的人才会被选定去经受一种这样的考验；但是，这样的一个人是谁？然后我会描述，亚伯拉罕这样地爱着以撒。为了这个目的，我会祈求所有善良的精灵来协助我，让我的演说能够像父爱那样地炽热燃烧。于是我希望以这样的方式来描述，这样，在国王的国土中不会有很多父亲敢声称自己是以这样的方式爱着的。但是，如果他不是像亚伯拉罕那样地爱着，那么，每一个关于“献祭以撒”的想法就都是一种对信心的冲击^[27]。关于这一点，人们已经能够在好几个星期天里进行谈论了，大家没有必要急匆匆。其结果就会是，如果所谈是正确的话，一部分父亲就根本不会要求听更多，就只是关于“他们是不是真的能够成功地去像亚伯拉罕那样地爱”的谈论，听到这个就已经让他们感到很高兴了。如果真有这么一个人，在亚伯拉罕的事迹中不仅听到了那伟大的东西，而且也听到了那可怕的东西，之后他真的敢于去在那条路上走下去；如果是那样的话，我会为我的马备上鞍，骑上马去追随他。直到我们到达摩利亚山，我会在每一站^[28]都向他解说：他还能够回头，还能够为“他是被召唤去在这样的斗争中经受考验”这一误解而后悔，还能够承认自己缺少勇气，这样，如果上帝想要以撒的话，上帝就得自己出手去拿走他。我确信一个这样的人不是被遗弃的，他能够与所有其他人一样得到至福，但在这段时间里他却得不到。难道人们不会，甚至在那些信仰的极盛时代里，这样地判定一个这样的人？我曾认识一个人，如果他有着慷慨高贵之心的话，他那时就会拯救了我的生命。他坦率地说：“我看够了我所能做的事；但我不敢去做，我怕我在之后会缺少力量，我怕我会后悔。”他没有慷慨高贵之心，但是又有谁会因此而不再继续喜爱他呢？

这样，如果我如此地说了、感动了听众，因此他们多少还是隐约感觉到了信仰的辩证斗争及其巨大的激情，如果这样的话，我所得到的回报就不应当是一种来自听众这一边的谬误——他们会想：“现在他在这样高的一种程度上有着信仰，对于我们来说去抓着他的衣裾就已经足够了。”就是说，我会把话接下去：“我根本没有信仰。我是天生的一个精明头脑，而每一个这样的精明头脑在想要去做出信仰之运动时总是会有着极大的麻烦，除非是我自在自在地^[29]赋予这麻烦某种价值，这价值使得精明脑袋进一步继续去战胜它，而不是停留在那简单愚钝的人所很容易到达的点上。”

然而，爱在诗人们之中有着自己的祭司，有时候人们听见一种知道该如何去维护它的声音；但我们却听不见任何关于信仰的言词，谁会出于对这一激情的敬意而致辞呢？哲学继续向前^[30]。神学浓妆艳抹地坐在窗前卖弄风情，向哲学兜售自己的美好。理解黑格尔^[31]应是件艰难的事情，但理解亚伯拉罕则是轻而易举的事情。超出黑格尔^[32]，是一个奇迹，但超越亚伯拉罕则是一切之中最容易的事情。就我自己而言，我把不少时间用于去理解黑格尔的哲学，并且也以为自己多少理解了它，我愚鲁得足以去以为：如果我尽管花上了工夫在不少个别的地方仍然无法明白他，那么，肯定他本身是不怎么明白的了。所有这一切使得

我放松，自然，我的头脑不因此而受苦。相反，如果我要去想一下亚伯拉罕的话，我倒就仿佛是被毁灭掉了。我在每一时刻都看到那个巨大的悖论，那作为“亚伯拉罕生命中的内容”的巨大悖论，每一时刻我都觉得反感，并且尽管我的思想有着其全部的激情，它无法进入这一悖论，无法得以一丝一毫的继续向前。我绷紧每一块肌肉试图对之有所观，而在同一瞬间我就变瘫痪。

我对于在世上被人敬奉为伟大崇高的东西并不陌生，我的灵魂感觉与之有着姻亲关系，它在全部的谦卑之中确信，这主人公所为之斗争的东西也是我的事情，在这思虑的瞬间我向自己叫喊道：现在是你的事情了[33]。我把自己想象进主人公中去；让自己进入到亚伯拉罕之中，这是我所无法想象的；如果我到达了一个高度，我就掉下来，因为那被提供给我的东西是悖论。然而，我绝不因此就认为信仰是某种不值一提的东西，正相反，我认为它是那最高的，并且，哲学给出一些别的东西来取而代之并且糟践这信仰，这做法是不诚实的。哲学既不能也不该给出信仰，它应当理解其自身，并且知道它所提供的是什么，而不应当拿走任何东西，它所最最不应当做的事情是去从人类那里骗走一些什么东西，就仿佛这些东西是乌有。对生活的艰难险恶我并不陌生，我并不畏惧它们，并且，我轻快地去面对它们。对于那可怕的东西我并不陌生，我的记忆是一个忠诚的妻子，而我的想象（我的想象恰恰是我所不是）是一个勤快的小姑娘整个白天静静地坐着干自己的活而在晚上则知道怎样在我面前以如此美丽的方式说着话，以至于我不得不看着，尽管她所描绘的并非总是风景或者鲜花，或者田园牧歌的故事。我曾面对面地看着它，我不是害怕地逃开它，但我无疑很清楚地知道，尽管我很勇敢地面对它，我的勇气却不是信仰的勇气，并且根本无法与之攀比。我无法作出信仰的运动，我无法闭上眼睛而让自己充满信心地坠跌进“那荒谬的”，这对于我是一种不可能，但我并不因此而赞美自己。我确信，上帝是爱[34]；这一想法对于我是一种本原的抒情的有效性[35]。如果它对于我来说是在场的，那么我就有了不可言说的至福；如果它缺席，我就会比爱者渴望其对象还要更强烈地渴望它；但我不信，我缺少这勇气。对于我来说，上帝的爱，不管是在直接的意义还是在倒转的意义，与这个现实都是不可比的。我尚未怯懦到足以去为此而哭泣抱怨的程度，但也不至于阴险得足以去否认信仰是远远更高的东西。我完全能够忍受以我自己的方式生活，我快乐并且心满意足，但我的喜悦不是信仰的喜悦，并且与信仰的喜悦相比，它却是不幸的。我不以我的各种小悲小哀来为上帝添麻烦，我不去为单个的事情担忧，我只凝视着我的爱，并且保持让它的处子火焰纯洁而明晰[36]；信仰确认这一点：上帝关心着那最微妙的事情。在此生，我满足于左手结婚[37]；信仰谦卑得足以去要求右手；因为，我所不拒绝并且永远不会拒绝的，就是谦卑性。

难道在我的同代人中真的每个人都能够做出信仰的运动吗？如果我没有在很大程度上弄错的话，那么我也许应当更确切地说，这一代人倾向于为自己去做那它甚至不相信我有能力做的事情而感到骄傲，亦即，去做“那不完美的”。这样一种经常地发生的事情是我的灵魂所反对的：

毫无人情味地谈论“那伟大的”，仿佛几千年是一种巨大无比的距离；我宁愿带有人情味地去谈论这一切，就仿佛是昨天发生的，并且只让那“伟大性”自身去成为距离，让它要么去提升、要么去做判断。如果我（在悲剧英雄的特性上看；因为我无法达到更高）被召向一次这样的非同寻常的王者之行，就像那去摩利亚山的旅行，那么，我无疑知道，我会做些什么。我不会怯懦得足以想要待在家里，也不会躺着或者在乡间的路上闲荡，也不会忘记刀子以图稍稍推迟一时一刻，我相当确定，我会准时到那里，让一切都准备就绪，——或者更确切地说，我也许会过早到达以求让这一切尽快地成为过去。但是我另外也知道，我还会做些什么别的事情。我会在我上马的同一瞬间对我自己说：现在一切都失落了，上帝要求以撒，我牺牲他，在他的身上有着我的所有喜悦，——然而上帝是爱，并且对于我，上帝继续是爱；因为，在现世性中，上帝和我无法一同说话，我们没有任何共同语言。也许在我们的时代里，会有某个人是足够地傻，对“那伟大的”有着足够的强烈的羡慕，以至于想要让他自己和我都去以为，如果我真的做了这事的话，那么我就会是做了比亚伯拉罕所做的事情还要更伟大的事情；因为我巨大无比的放弃^[38]比亚伯拉罕的短浅心眼要远远地更具理想和诗意。然而这却是最大的非真相；因为我巨大无比的放弃是信仰的代用物。这样，除了为找到我自己并且重新在我自身中得以安息而进行的无限运动之外，我也做不了更多。这样，我也不会像亚伯拉罕爱以撒那样地爱以撒。对于作出这运动我是果断的，在人之常情上说，这一事实能够证明我的勇气；我尽我的全部灵魂爱他，这一点是前提条件，如果没有这一点，那么这一切就是一种恶行；然而我却不是像亚伯拉罕那样地爱，因为如果那样的话，那么我就会住手，甚至在最后一刻，但我并不会因此而在摩利亚山上迟到。另外，我通过我的行为败坏了整个故事，因为，如果我重新得到以撒，那么我就会处于尴尬之中。那对于亚伯拉罕是最容易的事情，对于我来说就会是很艰难，就是说，重新因以撒而感到欣喜！因为，如果一个人以自己的全部灵魂的无限性以自己的力量并且基于自己的责任^[39]作出了这无限运动并且无法再做出更多，那么，这个人，他只在痛苦中保留住以撒。

但是，亚伯拉罕做什么呢？他既没有过早也没有过迟到达。他上路，他慢慢地沿路前行。在所有这段时间里，他信着；他信着“上帝不会要求从他这里拿走以撒”，而他则在被要求牺牲以撒的时候愿意牺牲他。他依据于“那荒谬的^[40]”而信着，因为人之常情的考虑在这里是无法谈的，这正是那荒谬的：那要求他做出这牺牲的上帝在下一瞬间会收回这要求。他登上山，甚至在刀子闪烁的瞬间，他仍然信着“上帝不会要求从他这里拿走以撒”。他当然是对这结果是感到惊讶的，但是，他通过一种双重运动达到了自己的初始状态，因此他比第一次更为欣喜地接受了以撒。让我们进一步继续。我们让以撒真正地被献祭掉。亚伯拉罕信仰着。他不相信自己什么时候在彼世会得到至福，而是相信自己将在这里在此世得到至福。上帝可以给他一个新的以撒，可以把那被献祭的人重新唤回复活。他依据于“那荒谬的”而信着；因为所有人之常情的考虑早就已经停止了。悲哀能够使一个人失去理智，这一点人们都明白，这一

点也是够沉重的；有一种意志力量能够如此极端地顶风而上，以至于它拯救那理智，尽管这人变得有点怪怪的，这一点人们也明白；我没有意图去贬低这个；但是，“能够失去理智，并且因此也失去整个有限性（其经纪人就是理智），而依据于‘那荒谬的’又恰恰赢回这同一个有限性”，——这使得我的灵魂感到惊骇，然而，我并不因此就说这是什么不值一提的东西，因为恰恰相反，这是唯一的奇迹。在一般的情况下，人们认为，信仰所造就出的东西不是艺术作品，它是粗陋的工作，只属于那些天性更为笨拙的人们；然而事实却完全不是这样。信仰的辩证法是一切中最精美最卓越的，它有着一种崇高，我固然能够对之有所想象，然而却也没有更多可说。我能够借助于弹跳板来进行那种帮我进入无限性的弹跳，我的脊背就像是一个走绳索者^[41]的脊背，在我的童年里被扭转过，因此，对于我来说这样的动作很容易做到：我能够一二三在生存之中倒立，但下一步我就不行了，因为“那神奇的”是我所做不到的，我只能对之感到惊讶。是的，如果亚伯拉罕在他让自己的腿跨上驴背的这一瞬间对自己说：现在以撒是失落了，我完全可以在这里家中献祭他，这与长途旅行到摩利亚山献祭没有两样；——如果是这样，那么我就不需要亚伯拉罕；然而我现在对他的名字鞠躬七次并且对他的作为鞠躬七十次^[42]。就是说，他没有对自己这么说，我能够以此来证明他没有这么说：他因为接受以撒而喜悦，真正诚挚地喜悦，他无须任何准备，无须任何用来关注有限性及其喜悦的时间。如果在亚伯拉罕这里的情形不是如此的话，那么他也许是爱上帝的，但不是信上帝；因为，如果一个人爱上帝但没有信仰，那么这个人，他与自身发生关系，如果一个人信仰着地爱上帝，那么这个人，他与上帝发生关系。

在这一巅峰上，亚伯拉罕站着。在最后的阶段，他失去了视景，这最后的阶段是无限的放弃。他真正地继续向前并且进入信仰；因为所有这些关于信仰的扭曲性的描绘，可怜的缺乏热情的怠惰（它会想：目前没有什么急需，不值得在时间到来之前悲伤），可鄙的希望（它会说：人们无法知道那将要发生的事情，然而这却是可能的），——这些扭曲性的描绘属于生命之悲惨，那无限的放弃^[43]已经对它们作出了无限的鄙视。

亚伯拉罕是我所无法理解的，在某种意义上，除了惊讶，我无法从他那里学到任何东西。如果一个人以为自己通过思考那个故事的结局可以使自己感动得去信仰，那么他就是在欺骗他自己，并且是在想要就信仰的最初运动来欺骗上帝；他是想要从悖论里吮吸出生命智慧来。也许某些人能够成功；因为在我们的时代并不停留在信仰上，并不停留在信仰的奇迹上，把水弄成葡萄酒^[44]，这时代想要继续向前，它把葡萄酒弄成水。

站定在信仰上岂不是最好，每个人都想继续向前^[45]岂不令人讨厌？在我们的时代，如果人们不想站定在“爱”之上（这一点被人们以各种方式宣示出来），那么人们到底想要去哪里呢？难道去进入那尘世的睿智、细小的算计，难道去进入可怜和悲惨，难道去进入所有那能够使

得人的神圣起源^[46]变得可疑的东西吗？人们站立在信仰上，那站着的人留心自己不跌倒^[47]，难道这不是最好的吗；因为信仰的运动必须依据于那荒谬的不断地得以进行，不过要注意，是以这样的一种方式：你不丧失有限性，而是完全无疑地赢得它。就我而言，我当然能够描述信仰的各种运动，但我无法作出这些运动。如果一个人想要学着去作出游泳运动，那么他可以让自己挂在天花板下的吊带上，他无疑是在描述这些运动，但是他没有在游泳；以这样的方式，我能够描述信仰的运动，但是，如果我被抛出去扔在水里，那么，我确实是在游泳（因为我不属于那些涉水者^[48]），但是，我作出其他各种运动，我作出无限性的各种运动，而与此同时，信仰做着相反的事情，它在作出了无限性的各种运动之后作着有限性的各种运动。那能够作出这些运动的人是幸运的，他做出那奇迹般的事情，我永远都不会疲倦于对他的景仰，不管他是亚伯拉罕还是亚伯拉罕家里的奴仆，不管他是一个哲学教授还是一个可怜的女佣，这对于我绝对是无所谓的，我只看着那些运动。但我也看着它们，不让自己受骗，不管是受自己还是受什么人的骗。人们很容易认出“无限放弃^[49]”的那些骑士们，他们的步伐是翩然而勇武的。相反，那些身怀信仰之宝的人，则很容易欺骗人，因为他的外在与那种“无限放弃”和“信仰”都深刻鄙视的东西，亦即，与“尖矛市民性”，有着显著的相似。

我坦率地承认，我在我的实践之中不曾发现任何可靠的例子，虽然我不会因此而否定“每两个人中有一个人就可能是一个这样的例子”。然而我则多年来徒劳地探寻这样的例子。通常，人们周游世界去看各种河流山岭、新的星辰、花哨斑斓的鸟、畸形的鱼、可笑的人种，人们沉浸在那动物般的恍惚中凝视着生存，并且，认为看到了一些什么东西。这不是我所关心的东西。相反，如果我知道，在什么地方有着这样一个信仰之骑士，那么我将步行走去他那里；因为这一奇迹是绝对让我关注的。我不会在任何瞬间里让他脱离我，在每分钟里我都会留意着他是怎样着手进行这些运动的；我会将我自己视作是在生活中得到了照料的人并且把我的时间分成“看着他”和“自己进行练习”两种，并且以这样一种方式来把所有我的时间都用在“崇敬他”之上。如上面所说，我不曾发现过任何这样的人，然而我却能够想象他。他就在这里。相识确定了，我被介绍给他。在我第一次将他抓入我的双眼的这一刻，我在同一个“此刻”之中马上将他抛离我，我自己向后跳跃，合起我的双手并半出声地说：“主啊！是这个人吗？真的是他吗？他怎么看上去像个税吏呢！”然而，这确实是他。我向他靠得更近些，留意那最微小的运动，是否会有一个来自“那无限的”的小小的异质分数传讯^[50]显现出来，一瞥、一个表情、一个手势、一丝忧伤、一道微笑，这些都能够在其自身与“那有限的”的异质性中泄露出“那无限的”。不！我从头到脚地审视他的形象，检查是否有一道这样的裂缝在让“那无限的”从这裂缝里窥视出来。他是完完全全地固实的。他的立足处？是强有力的，完全属于那有限性，没有什么精心打扮的在星期天下午到弗雷斯堡^[51]的公民能够比他更为彻底地脚踏大地，他完全地属于世界，没有什么尖矛市民能够比他

更多地属于这世界。在这个陌生而高雅的人身上你无法找到任何可用来辨别出那“无限性之骑士”的迹象。他在一切事情之中获得喜悦，他参与一切，并且，每次人们看见他参与那单个的事件，都会看见这参与有着一种持久性，——一个尘俗的人，如果其灵魂被这一类单个事件吸引住，就会有这种持久性作为标志。他做出自己该做的作为。于是，如果人们看见他，人们就会以为他是一个在意大利式簿记[52]中迷失了灵魂的办事员，他就是那么地准确无误。他在星期天放假。他去教堂。没有天堂般的目光，也没有任何对于“那不可比的”的标志来泄露他出来；如果人们不认识他，那么要从其余的人群中把他分辨出来是一件不可能的事情；因为，他唱赞美诗的嘹亮有力的声音至多只证明了他有很好的胸腔。下午他去森林。他为自己所见的一切感到欣喜，密集的人群、那些新的公共马车、松德海湾[53]；如果你在海滩路[54]上遇上他，你会以为他是一个放纵自己的店主，他就是恰恰以这样的方式得以欢悦；因为他不是诗人，并且我试图想在他身上侦探出那诗歌的不可比性[55]，那是徒劳。傍晚临近，他回家，他的步伐不悔不倦就像邮递员的步子。在路上他想着，在他回到家的时候，他的妻子肯定为他准备好了一顿小小的热餐，比如说一个夹带蔬菜的炸羊头。如果他遇上一个谈得来的人，那么他会一直走到东门继续不断地带着一个餐馆老板所具的激情与他谈论这道餐。碰巧他没有四个斯基令[56]，但他仍然完完全全地相信，他妻子为他准备好了这美味的晚餐。如果她为他做好了这晚餐，那么，看他吃饭，对于高雅的人们就是一种令人羡慕的景观，而对于普通人则是一种令人兴奋的景观；因为他的胃口好过以扫[57]。他的妻子没有做这晚餐，够奇怪的，他完全没有两样。在路上，他经过一个建筑工地，他碰上另一个人。他们交谈了一会儿，他—转眼就弄出一幢房子，他把自己的全部力量都投入在这建筑中。那陌生人带着这样的想法离开他：这肯定是个资本家；而我所景仰的骑士则想：是啊，如果这就是问题的关键的话，我能够很容易得到这个。他躺在一扇打开的窗户里，观察着他所居住的那广场；所有发生的一切，一只老鼠钻在水道石板下跑，小孩子们嬉戏着，所有这一切都让他关注，带着生存中的宁静，就仿佛他是一个十六岁的女孩。然而他却不是天才；因为我试图从他身上刺探侦查出天才的不可比性[58]，那是徒劳。他在晚上抽烟斗；如果你看见他的话，你会发誓说，你面前所站的是个食品杂货店老板在黄昏暮色里过着自己单调的日子。他无忧无虑地顺其自然，就仿佛他是一个不负责任的浪荡子，然而他却以最贵的价钱购买下他所生活的每一个瞬间、这舒适的时光[59]；因为他所做的事情无一不是依据于“那荒谬的”。然而，然而，是啊，我会为此暴怒，如果不是为了别的原因，那么哪怕是因为羡慕嫉妒，我也会暴怒；然而这个人作出了并且在每一瞬间里正在作出无限性之运动。他在那无限的放弃之中清空了生存的深刻忧伤，他认识无限性的至福，他隐约地感觉到了“放弃一个人在这个世界上所最爱的一切东西”的痛苦，但有限性对他来说就像与那不曾认识到过任何更高的事物的人完全一样地有着美好的味道，因为，他的“在有限性中的继续停留”没有一种怯懦紧张的训练所留下的任何痕迹，而他却有着这一安全性

去欣悦于这有限性，仿佛它是一切之中最确定的东西。然而，然而他所制造出的这全部的尘俗形象是一个依据于“那荒谬的”的新受造物[60]。他无限地放弃了一切，而这时他依据于“那荒谬的”又重新去抓住一切。他不断地作出无限性的运动，但是他带着一种这样的正确性和确定性来做这事，以至于他不断地得出那有限性，并且人们不会在任何一分一秒中隐约感觉到任何别的东西。对于一个舞蹈家来说最艰难的任务会是：以这样一种方式跳跃进一种特定的姿势，——他没有在一分一秒中是在抓向那姿势，而是在跳跃本身中处于这一姿势[61]。也许没有任何舞蹈家能够做到这个，——这是那个骑士所做的。人众在世俗的悲哀和喜悦之中迷失地生活着，这些人是不参与进舞蹈的围坐观看者。无限性的骑士们是舞蹈家并且有着崇高。他们使得运动向上，并且重新落下，并且，这也是一种绝非不幸的娱乐，并且，让人看着绝非不美。但每次他们落下，他们无法马上作出这姿势，他们犹疑蹒跚一瞬间，并且，这一蹒跚显示出他们毕竟这个世界里的异乡人。这蹒跚多多少少引人注目，考虑到他们有着这技艺，而即使是这些骑士中最有技艺的也无法隐藏掉这蹒跚。人们无需在空中看他们，而只需在他们正落地和刚落地的瞬间看他们，——并且人们认得出他们。但是，能够以这样的方式落下，在同一秒中看上去就仿佛一个人在站着和走着，把生活中的跳跃转化为行走，在那单调的徒步的动作之中绝对地表达出那卓越升华的东西[62]，——这只有那个骑士能够做得到，——这是那唯一的奇迹。

然而，这一奇迹能够很容易起到欺骗作用，因此我想在一个特定的事例中描述这些运动，这一事例能够阐明这些运动与现实的关系；因为一切所围绕的就是这一点。一个小伙子爱上一个公主，他的生命的所有内容就在这爱情之中，然而关系却是一个这样的关系：这爱不可能被实现，不可能从理想[63]被转化为实在[64][65]。有限性的奴隶，生命沼泽里的那些蛙自然会叫喊：一场这样的爱情是一种痴愚，富有的酿酒寡妇是一个完全良好而坚实的对象。让他们在沼泽里不受打扰地呱呱发牢骚吧。无限放弃之骑士不会这么做，他不放弃爱，哪怕以全世界的荣耀来交换也无法使他放弃这爱。他不是傻瓜。首先，他自己很明确，这爱对于他真的是生命的内容，而他的灵魂则过于健康和过于骄傲而不可能去在迷醉之中浪费哪怕一小点。他不怯懦，他不惧怕去让这爱潜入他最隐秘的深处、他的各种最孤僻的想法，他不惧怕去让这爱蜿蜒于他的意识中的每一条韧带周围的无数曲线之中，——如果这爱是不幸的，那么他永远也不可能让自己从之中挣脱出来。通过让这爱彻底震颤他的每一根神经，他感觉到一种至福的快感，而他的灵魂则像那喝干毒杯[66]并感觉到毒汁是怎样渗透进每一滴血滴的人那样庄严，——因为这一瞬间是生和死。这样，在他把全部的爱吮吸进自身并且让自己沉浸于之中的时候，这时他不缺乏勇气去尝试一切并进行所有各种冒险。他综观生命的各种关系，他召集起那些迅速的思绪，它们就像老练的鸽子一样地留意着他挥动指挥棒对它们发出的每一个信号，它们向四面八方疾冲出去。但是，在它们全都回归的时候，它们全都像是悲哀之信使并向他解说：这是不可能的；于是他变得静默，他告别它们，他一个人留下，然后，

他进行那运动。如果我这里所说的东西会有什么意义的话，那么，这里关键就是：那运动正常地发生[67][68]。于是，那骑士首先要有力量去把整个生命的内容和现实的意义集中在唯一的一个愿望里。如果一个人缺少这种“集中”，这种凝聚性，那么他的灵魂从一开始就被分散在了各种各样的东西中，这样，他就永远都无法作出那运动，在生活中他会像那些把自己的资本投到不同的证券中的资本家们那样聪明地处事，这样就能够失之东隅而收之桑榆，——简言之，这样他就不是骑士。其次那骑士要有力量去把整个思想运作的结果集中到一个意识活动中。如果他缺少这一凝聚性，那么他的灵魂从一开始就被分散在了各种各样的东西中，这样，他就永远都不会有时间去作出那运动，他会不断地为生活中的差事奔忙，永远也不会进入永恒；因为，即使是在他临近永恒的这一瞬间，他也会突然发现，他忘记了什么东西，为此他不得不回去。在下一瞬间，他会想，这仍然是可能的；这当然也很对，但是通过这样的考虑，一个人永远也不会去作出那运动，正相反，借助于它们，一个人只会在泥淖里越陷越深[69]。

于是，那骑士是作出运动的，但哪一种？他会忘记这一切，因为在这遗忘之中也有着一种集中？不！因为骑士不会自相矛盾，忘记整个生命的内容但却保持不变，这是一种自相矛盾。去变成另一个人，他觉得没有这种冲动，并且绝对不认为这是“那伟大的”。只有低级的品质才会忘记自己而去成为某种新的东西。以这样的方式，蝴蝶完全忘记了它曾是毛毛虫，也许它又能够完全忘记它曾是蝴蝶，如果它能够成为一条鱼[70]。更深刻的品质绝不会忘记自身并且绝不会成为别的不同于它们自身所是的东西。于是，那骑士是会回忆一切的；但这一回忆则恰恰是痛苦，而在无限放弃之中他却与生存和解了。对那个公主的爱对他来说成为了一种永恒的爱表达，获得了一种宗教的特征，将自身神圣化为对于永恒存在物的爱，这永恒存在物固然是拒绝了对于这爱的实现，但却又在对于“这爱在一种永恒性之形式中的有限性”的永恒意识中又与他和解了，——这种永恒性之形式是任何现实都无法从他这里夺走的。痴愚者们和年轻人们谈论说，对于一个人一切都是可能的。这却是一个巨大的谬误。从精神上说一切都是可能的，但是在有限性的世界里有许多东西不是可能的。然而骑士却使得这“不可能的”成为可能：骑士放弃这“不可能的”，并且，借助于这放弃他在精神上表达这“不可能的”，而通过他对这“不可能的”作出精神性表达，他使得这“不可能的”成为可能。一种愿望想要将他推进现实，但却搁浅于“不可能性”，这愿望现在内向地弯曲，但正因此，这愿望没有失落掉，也没有被忘却。有时候唤醒回忆的是这愿望在他内心的昏暗蠢动，有时候他自己唤醒它；因为他太骄傲而不愿意让那作为他的全部生命内容的东西成为一种飞逝的片刻的事情。他保持让这爱继续年轻，这爱随着他而在年龄与美丽上增长。相反，他无须任何有限性的机缘来促进这爱的成长。从他作出运动的那一瞬间起，那公主就已经失落掉了。他无须“看见爱人”等等情形中的这些爱欲的神经震颤，他也无须在有限的意义上不断地与她告别，因为他在永恒的意义回忆她，并且，他很清楚地知道，那些爱着的人们，他们

那么急切地再次在告别时相互最后一次相望，他们“那么急切”是对的，他们“认为这是最后一次”是对的；因为他们马上就会相互忘记。他明白了那深奥的秘密：在“爱另一个人”上，你也必须做到自给自足。他不再在有限的意义上去关心那公主在做些什么，而这恰恰证明了，他在无限的意义上作出了运动。在这里人们能够得到机会去看，在单个的人那里的运动到底是真的还是杜撰出来的。有这样的人，他也相信自己作出了那运动，但是，看，时间过去，公主做了别的事，比如说她和一个王子结婚了，这时，他的灵魂就失去了那“放弃”^[71]的伸缩力。他通过这一点显示出，他没有正确地作出运动；因为如果一个人在无限的意义上作出了放弃，那么这个人就会自给自足。骑士不会取消自己的放弃，他保持让自己的爱永葆青春，就仿佛它仍然是处于恋爱的最初瞬间，他永远也不会让它脱离自己，恰恰因为他在无限的意义上作出了运动。公主的所作所为不会打扰他，只有那些更低级的品质才会在别人身上有着他们自己的行为法则，才会让他们自己的行为前提处于他们自身之外。相反，如果那公主是一个志同道合者，那么，美丽的事情就会出现。于是她会将自己引进那特定的骑士组织，——在这骑士组织里，一个人不是通过抽签表决而被吸收，每个有勇气自荐的人都是成员，这骑士组织通过“它对男女不作区分”来证明自身的不朽性。她也会保持让自己的爱年轻而健康，她也会让自己的苦恼消失，尽管她并非如同歌谣里所唱的“每晚都躺在她的主身旁^[72]”。于是这两个人将在所有的永恒之中相互般配的，有着这样一种节奏匀称的先定的和谐^[73]，这样，如果什么时候这样的一瞬间到来的话，一瞬间（他们在有限的意义上并不关注这一瞬间，因为他们会变老），这一瞬间允许在时间里为爱给出其表达，如果什么时候这一瞬间到来的话，那么，他们将能够恰恰在他们本该开始的地方开始——如果他们原本就曾结合的话。那明白这一点的人，不管这人是男是女，这人永远都不会被欺骗，因为只有那些更为低级的品质才会自以为自己被欺骗。如果一个女孩不是这么骄傲的话，那么她就不会真正懂得去爱，但如果她是那样地骄傲的话，那么全世界的机智狡诈都无法欺骗她。

在无限放弃之中有着和平安宁；每一个人，如果他想要这么做，如果他不曾通过“不把自己当一回事”（这比“过于骄傲”更可怕）来降低自己的话，那么他就能训练自己去作出这一运动，这一在自己的痛苦中与生存和解的运动。“无限放弃”是我们在古老民间传说中所谈及的那件衬衫。线是在泪水下纺成的、用泪水漂白，衬衫以泪水缝成，但它也比铁和钢更好地起到保护作用^[74]。民间传说中不完美的地方是，第三个人能够做出这麻布。生活中的秘密是，每个人必须自己来缝制它，令人奇怪的地方是一个男人能够缝制它，完全就像一个女人缝制它。在“无限放弃”之中，在痛苦之中有着和平和安宁和安慰，这就是说，在这运动是正常地被作出的时候。如果我要把我在我的小小的实践中所碰上的那各种各样误解、那些反转的姿态、那些不认真的运动全都考究一遍的话，那么，对于我来说，甚至要写一整本书都不难。人们在很小的程度上相信精神，但要作出这一运动恰恰就得依靠精神，在这方面我们得看，它到

底是否出自一种残酷的必然性^[75]的片面结果，这一残酷必然性越是高度地
在场，我们就总是越该去怀疑“这运动到底是否正常”。如果一个人于是
会认为这冷酷而无结果的必然性必须不得不在场，那么，他就可以因此
说“任何人在自己真正死去之前都无法体验死亡”，——这让我感觉像一
种粗糙的唯物主义。然而在我们的时代人们并不怎么关心“去作出纯粹
的运动”的问题。如果一个要去学跳舞的人想说“在好几个世纪里一代又
一代人学了舞步位置，现在到了我利用这之中的优势并且直接开始法国人
舞蹈^[76]的庄严时刻了”，那么人们无疑会笑话他；但是在精神的世界里
人们会觉得这个说法是极其有道理的。教育是什么？我想那是一种让单
个的人去完成贯通以便赶上自己的课程，而一个人如果不想完成贯通这
课程的话，那么这课程不会对他有什么大帮助，尽管他是出生在最得到
启蒙的时代。

无限放弃是信仰之前的最后一个阶段，这样，每一个不曾作出这一
运动的人都没有信仰；因为只有在无限放弃之中我才会在我的无限有效
性之中对我自己而言准备就绪，并且只有在这时才谈得上“依据于信仰去
抓住生存”。

现在我们想让信仰的骑士出现在上面所谈的事例中。他做出与另一
个骑士所做的完全相同的事，他在无限的意义上放弃了那作为他生命内
容的爱，他在痛苦中得到和解；但这时奇迹发生了，他又作出一个运
动，比任何东西都奇妙，因为他说：“我仍然相信，我得到她，就是说，
依据于‘那荒谬的’，依据于‘对于上帝一切事情都是可能的^[77]’。”“那荒谬
的”不属于那些处于理智自身范围之中的各种差异^[78]。它与“那不怎么可
能的^[79]”、“那未预料到的”、“那意想之外的”不是同一的。在骑士放
弃的那一瞬间，他向自己确定了那不可能性——从人之常情上说，这是理
智的结果，他有足够的能量去思考这结果。在无限性的意义上这则是可
能的，就是说，通过对之的放弃，但这一占据^[80]同时也是一个放弃，
然而这一占据对于理智说起来绝不是荒谬；因为理智在这一断言上继续
保持着自己的正确性：在有限性的世界里（在这里理智是统治者），这
是并且继续是一种不可能性。信仰的骑士同样清楚地有着这一意识；这
样，那唯一能够拯救他的，就是“那荒谬的”，而他是借助于信仰而把握
住了这个“那荒谬的”。于是，他认识那不可能性而又在同一瞬间信着“那
荒谬的”；因为，如果他不是以全部自己灵魂的激情并且出自全部内心地
认识到这不可能性，但却自以为自己是有着信仰的话，那么他就是在欺
骗他自己，而既然他根本就连无限放弃都没有达到，那么他的见证就是
彻底没有归属的。

因此，信仰不是审美的感动，而是某种远远更高的东西，恰恰因为
它在自己前面预设了那放弃，它不是心灵的直接驱使，而是生存之悖
论。这样，在一个女孩面对着所有艰难仍然坚持确信自己的愿望肯定会
实现，这一信念就根本不是信仰的，哪怕她是在基督教的父母的教养之
下长大的并且在也许整整一年的时间里她一直去牧师那里聆听教诲。她
是在所有自己的孩子气的天真性和无辜性之中确信，这一信念也使得她

的品质变得崇高并给予她一种超自然的尺码以至于她作为身怀奇术者能够去唤动生存的各种有限力量，并且，甚至让石头哭泣^[81]。而在另一方面，她在自己的仓皇中也同样完全既能够跑到希律王那里又能够跑到彼拉多那里^[82]，并且用自己的祈祷来感动全世界。她的信念是那么地可爱，人们能够从她那里学到很多，但是有一样东西是人们无法从她那里学到的，人们学不到“去做出各种运动”；因为她的信念不敢在“放弃”的痛苦中用两眼直面那不可能性。

这样我能够认识到，要做出那放弃之无限运动需要有气力和精力和精神之自由；我也能够认识到：这一运动是能够被作出的。接下来的事情则让我惊讶，我的心在我的头脑里翻跟头；因为，在作出了那放弃之运动之后，现在，依据于“那荒谬的”去得到一切，让愿望完全无损地得以实现，这超越到了人的力量之外，这是一个奇迹。但这是我所能认识到的：那年轻女孩的信念与信仰之坚定性相比只是轻率性，哪怕它认识到了那不可能性。每次我想作出这一运动，我都两眼发黑，在同一瞬间我绝对地景仰这个，并且在同一瞬间一种极大的恐惧抓住我的灵魂，因为，什么是“试探上帝”啊？然而这一运动却是信仰的运动，并且继续是信仰的运动，哪怕哲学为了弄乱概念而来让我们相信它^[83]有着信仰，哪怕神学想要廉价销售掉它。

“去放弃”无需信仰，因为我在放弃中所赢得的，是我的永恒意识，并且这是一种纯哲学的运动，如果有这种需要，我想我是会去作出这种纯哲学运动的，并且我也能够训练自己去作这运动，因为，每次如果有什么有限性太过分地想要压过我的时候，我就用饥饿来逼自己，直到自己作出那运动；因为我的永恒意识是我对上帝的爱，对于我，它高于一切。“去放弃”无需信仰，但是“去得到那至少是大于我的永恒意识的东西”需要有信仰，因为后者是悖论。人们常常混淆各种运动。人们说，一个人需要有信仰才能放弃一切，甚至人们听得到更古怪的，一个人抱怨说，他失去了信仰，而在我们去看一下那标尺以便看一下它处在什么位置的时候，则够奇怪的，我们看见他只到达那个“他要去作出放弃之无限运动”的点上。通过这放弃^[84]，我放弃一切，我是通过我自己来作出这一运动的，而如果我不作出它的话，那么，这就是因为我太怯懦和软弱并且没有热情，因为我没有感觉到那被分派给每个人的崇高尊严，——去做一个人自己的监察^[85]，这要比去作整个罗马共和国的总监察远远更为高贵。我是通过我自己来作出这一运动的，因此，我所赢得的是我自己，在我的永恒意识中的、在对“我对于那永恒的存在者的爱”的至福契合中的我自己。通过信仰，我没有放弃什么东西，相反，我通过信仰得到一切，所谓那有信心像一粒芥菜种的人能够移山^[86]，这里正在这种意义上说“通过信仰得到一切”。要去放弃整个现世性^[87]以赢得永恒性，这需要一种纯粹人之常情的意义上的勇气；但是我赢得这永恒性，并且在所有永恒之中都不会放弃，这是一个自相矛盾；但是现在要依据于那荒谬的来抓住整个现世性，这则需要一个悖论性的谦卑的勇气，而这一勇气就是信仰的勇气。通过信仰，亚伯拉罕没有放弃以撒，相反，通过信仰，亚伯拉罕得到以撒。依据于“放弃”，那个富有的年轻人要将

一切施舍掉^[88]，但是在他这样做了的时候，信仰的骑士就会对他说：依据于那荒谬的，你将重新得到每一个白币^[89]，你可以相信这个。这一说法对于前面的那个富有的年轻人绝不是无所谓的，因为，如果他是由于自己厌烦了财产而施舍掉自己的财产，那么他的放弃就没有什么价值了。

现世性、有限性，这是一切所围绕的中心。我能够通过自己的力量放弃一切，并且就这样在痛苦之中找到和平安宁，我能够承受一切，哪怕是那可怖的恶魔^[90]，比令人骇然的骷髅死神^[91]更恐怖，哪怕疯狂把小丑的杂色衣举到我眼前，并且，我明白它的表情：是我，我必须穿上它，我仍然能够拯救我的灵魂，如果“我对上帝的爱在我心中战胜”对于我比我尘俗中的幸福有着更大的意味。一个人在这一最后的瞬间仍然能够将自己的全部灵魂集中在一道对着天空的唯一的目光之中，所有美好的礼物都来自那里^[92]，而这道目光，对于他和对于它所寻找的，是可理解的：他仍然忠实于自己的爱。然后他会安静地穿上这衣服。如果一个人的灵魂不具备这一罗曼蒂克，那么他就是出售了自己的灵魂，不管现在这售价是一个王国还是一块卑微的银币^[93]。但是，借助于我自己的力量，我无法得到哪怕只是最少的一点点那属于有限性的东西；因为我不断地在我的力量用在“去放弃一切”之上。借助于我自己的力量，我能够放弃公主，我不会成为一个嘟嘟囔囔的抱怨者，而是在我的痛苦之中找到喜悦、和平与安宁，但是我无法借助于我自己的力量重新得到她，因为我恰恰用了我的力量去放弃。但借助于信仰，那个奇妙的骑士说：借助于信仰，你将依据于那荒谬的而得到她。

看，这一运动是我所无法作出的。一旦我想要开始它，一切就反过来的，而我则逃回“放弃”的痛苦中。我能够在生活中游泳，但这一神秘的翱翔却是我无法作出的，因为我太重。以这样一种方式存在着，在每一个瞬间里都把“我对于生存的对立”表达为“与生存的最美丽和最安全的和谐”，这是我所做不到的。不过，得到公主必定是一件美好的事情，我在每一个瞬间这么说，并且，如果放弃之骑士不这么说，那么他就是一个欺骗者，他什么愿望都不曾有过，并且他在自己的痛苦之中没有使得这愿望保持青春。也许有的人会认为这样挺好，愿望不再有生机，痛苦之箭变钝，这样挺好；但这样的人绝不是骑士。一个独立自由的灵魂，如果他突然意识到这个，那么他就会蔑视自己并且从头开始，并且最重要的是，他不会允许自己的灵魂因自身而被欺骗。然而，得到公主必定是件美好的事情，并且，信仰之骑士是那唯一幸福的人，有限性之继承者，而放弃之骑士则是一个陌生人和外乡人^[94]。于是，得到公主，幸福快乐地生活，日日夜夜和她在一起（因为这也是可以想象的：放弃之骑士能够得到公主，但他的灵魂却认识到了他们未来之幸福的不可能性），于是，依据于那荒谬的，每一瞬间都幸福快乐地生活，每一瞬间都看见利剑悬荡^[95]在爱人的头上，但找到的却不是放弃之痛苦中的安息，而是喜悦，依据于那荒谬的，——这是神奇的事情。那这样做的人，他是伟大的，那唯一的伟大者，对此的想法打动我的灵魂，——我的灵魂从不吝于去景仰“那伟大的”。

现在，如果我同时代的每一个不想要在信仰处停留的人真的都是一个领会了生活之恐怖的人，如果他真的是明白道布的话中所说的意思（道布说，在一个风雨交加的夜晚，在弹药库外，一个单独拿着上了膛的步枪站在自己的岗位上的士兵，会有古怪的想法^[96]）；现在，如果每一个不想要在信仰处停留的人真的都是一个有着灵魂的力量去理解“这愿望是一种不可能性”的想法并且由此而给予自己时间去与这一想法独处的人；如果每一个不想要在信仰处停留的人真的都是一个在痛苦中得到和解并且通过痛苦来和解的人，如果每一个不想要在信仰处停留的人真的都是一个在下一步（如果他不曾做出所有前面的事情，那么他就不用在信仰的问题上麻烦自己了）做出那神奇的事情、去依据于那荒谬的而把握整个生存，——那么，我所写的文字就是那由只能够作出放弃之运动的人中的最卑微者对这个时代的最高赞美辞。但是，为什么人们就不愿在信仰处停留呢，为什么我们有时候听见人们耻于承认自己有信仰？这是我所无法理解的。如果我在什么时候设法让自己有能力去作出这一运动，那么我将在未来乘坐四马拉的马车^[97]。

真是这样吗，我在生活中所见的所有尖矛市民性（对于这种尖矛市民性我不是以我的言词而是以我的行为来审判），难道它真的不是它的表象所显示的东西，难道它是奇迹吗？这是可以想象的；因为那个信仰之英雄事实上与尖矛市民性有着显著的相似性；因为那个信仰之英雄根本不是反讽者或者幽默者，而是某种还要更高的。在我们的时代，人们老是谈论关于反讽和幽默，尤其是那些从不曾有能力在反讽和幽默中有所实践，但却倒是知道怎样去解释一切的人们，特别喜欢谈论这两样。我对于这两种激情并非完全陌生，比起在德语的和德语丹麦语对照的讲义中所收的相关文字，我对它们所知还稍稍更多些。因此我知道，这两种激情与信仰之激情是有着本质上的不同的。反讽和幽默也对自身进行反思，并且因此而属于“无限放弃”的领域，它们的伸缩力是在于：这个体与现实是无法共通的^[98]。

最后的运动，信仰之悖论性运动，是我所无法作出的，不管这是义务还是什么别的，哪怕我其实是很希望我能够作出它，我无法作出这运动。是否一个人有权说自己能够作出这运动，必须是由这个人自己掂量；他在这方面是否能够达成一个和平协议，这是一个介于他和那作为“信仰之对象”的永恒存在者之间的事情。每个人所能够做的事情是，他能够作出那无限放弃之运动；而我就我自己而言则会毫不犹豫地宣称“每一个想要以为自己不能作出这运动的人都是怯懦的”。而信仰则是另一回事。但任何人都无权做的事情是：去让别人以为信仰是某种渺小的事情或者信仰是一种轻易的事情而在事实上它是最伟大的事情和最艰难的事情。

人们以另一种方式来理解关于亚伯拉罕的故事。人们赞美上帝的恩典，他重新把以撒赐予他，这一切只是一场考验。一场考验，这个词可以说出或多或少的一些事情，然而这一切就那么迅速地过去了，就像这个词被说出那么迅速。人们跨上一匹有翅膀的马^[99]，在同一个此刻人

们就在摩利亚山上，在同一个此刻人们看见公羊；人们忘记了亚伯拉罕只是骑着一头慢慢地在路上走的驴，忘记了他有三天的旅途，忘记了他需要一些时间来砍柴、绑上以撒以及磨刀。

然而人们还是赞美亚伯拉罕。那要讲演的人，他可以睡觉睡到他讲演之前的最后一刻钟，而听众则完全可能在演讲过程中睡着；因为一切都足够容易地进行着，在任何方面都没有什么麻烦。如果有一个患失眠症的人在场，那么他也许会回家，坐到一个角落里并且想：这全部就是一个瞬间的事情，你只等上一分钟，然后你就看见公羊，考验就过去了。如果那讲演者在这一状态中遇上他，那么我想，他会带着自己的全部尊严站出来说：“悲惨的人啊，你可以让你的灵魂在这样的痴愚中沉没；没有任何奇迹发生，整个生活就是一场考验。”随着那讲演者滔滔不绝地继续，他越来越激动，越来越为自己欣喜，而他通常在他谈论亚伯拉罕时绝不会感觉到有血疾冲向大脑，而现在他则感觉到血管是怎样在他的额头上涨突出来的。如果那罪人镇定而带着尊严地回答说：这可是你上一个星期天所谈论的东西呀；那么，他也许就会目瞪口呆得鼻子和嘴巴都掉下来。

要么让我们把亚伯拉罕划掉，要么让我们通过那作为他的生命意义的巨大悖论来学会去感受惊惶，这样我们就必须明白：我们时代，正如每一个时代，如果它是有着信仰的话，它就可以感到高兴。如果亚伯拉罕不是一个乌有，不是一个幻影，不是某种用来消磨时间的装饰品的话，这样，错误就永远不可能会是在于“罪人会想做同样的事”这一事实，问题的关键是好看到“亚伯拉罕所做的事情有多么伟大”，这样，这人能够判定自己，他是否有使命和勇气去在这样的事情中受考验。在那讲演者的行为之中的可笑矛盾是：他自己把亚伯拉罕弄成了一种无足轻重，但却又想要禁止另一个人作出同样的行为。

那么人们是不是就不再敢谈论亚伯拉罕了？我觉得不是这样。如果我要谈论他，那么我首先会讲述那考验之痛苦。为了这个目的，我会像一条水蛭一样地把所有恐惧和艰难和苦恼都从一个父亲的苦难里吮吸出来，这样我就能描述，亚伯拉罕在经受着所有这些苦难而仍然信仰着的同时，他所承受的痛苦是什么。我要提醒大家记住，旅行持续了三天，并且在第四天里也用掉了不少时间，是啊，这三天半的时间会变得无限地远远比那把我和亚伯拉罕分隔开的几千年时间更长。于是我要提醒大家记住，（这是我的看法），每一个人，在他开始进行这样的事情之前，他仍然还可以回头，并且可以在每一瞬间悔着地^[100]转过身去。如果他做这事情，那么，我就不畏惧任何危险，我也不畏惧去唤醒人们想要去像亚伯拉罕那样地被考验的愿望。但是，如果一个人想要贩卖一个廉价版本的亚伯拉罕但却又禁止别人做同样的事情，这样的做法则就可笑了。

现在，我对于亚伯拉罕故事的意图是以疑难问题的形式来提取出故事之中的那辩证的东西，以便能看出：信仰是怎样巨大的一个悖论，一个能够“使得一次谋杀变成一种神圣的、令上帝欢悦的行为”的悖论，一

个重新把以撒给予亚伯拉罕的悖论，任何思想都无法支配这悖论，因为信仰恰恰开始于思想的终止处。

问题一 是否存在一种对“那伦理的”的目的论的悬置^[101]

“那伦理的”就其本身是“那普遍的”，并且作为那普遍的^[102]，它对每一个人都是有效的，这一点从另一方面可以以这样的方式来表述：它在每一个瞬间都是有效的。它内在地立足于自身，任何它自身之外的东西都不能作为它的目的^[103]，相反它自己是一切它之外的东西的目的^[104]，并且如果“那伦理的”把这外在的东西吸收进自身，那么它就无法再继续行进下去。直接地被感官性和灵魂性地定性之后，单个的人是在“那普遍的”之中有着其目的^[105]的单个的人，并且这是他的伦理任务^[106]，去不断地在这之中表达出自身，去取消自身的单个性以便成为那普遍的。一旦单个的人想要在自己的单个性之中让自己面对着“那普遍的”变得有效，那么他就是在行罪，并且只有通过承认这一点才能够重新与“那普遍的”和解。每一次，如果单个的人在他步入了“那普遍的”之后感觉到有一种“需要让自己作为单个的人变得有效”的冲动，那么他就是处在一种“宗教意义上的内心冲突”^[107]之中，并且，只有通过悔着地^[108]放弃“作为在‘那普遍的’之中的单个的人”的自身，他才能够花功夫把自身从这种内心冲突中解脱出来。如果这就是关于人及其生存所能说的最高的东西的话，那么，“那伦理的”就会有着与一个人的永恒至福相同的性质，——一个人的永恒至福在全部的永恒中并在每一瞬间都是这个人的目的^[109]，因为，如果“那伦理的”是能够被放弃（就是说，被目的地悬置掉）的话，既然它一旦被悬置它就马上被弃失了，那么这就会是一种矛盾的说法；相反在另一方面，那被悬置的东西没有被弃失掉，而是恰恰被保存在那作为其目的^[110]的更高的东西中。

如果事情是这样的话，那么，在黑格尔在“善和良心”^[111]之中让人仅仅被定性为“单个的人”的时候，他就是正确的了，他正确地把这一“已定性^[112]”看作是一种“恶之道德形式^[113]”（尤其可参看《法哲学》），而这“恶之道德形式”则将在“伦理性的东西^[114]”的目的论之中被扬弃^[115]，这样，如果单个的人继续留在这一阶段的话，那么他不是在进行行罪就是内心处于一种对信心的冲击^[116]之中了^[117]。相反，黑格尔不正确的地方则是去谈论了关于信仰，错在没有宏亮清晰地抗议这事实：亚伯拉罕作为信仰之父享尽荣华光耀，而他却本应作为一个杀人犯而遭返原籍驱逐出境^[118]。

就是说，信仰是这一悖论：单个的人高于“那普遍的”，但注意，是以这样的方式，——运动重复其自身，这样，在他进入了“那普遍的”之后，他现在作为单个的人将自身隔绝为比“那普遍的”更高的。如果这不是信仰的话，那么亚伯拉罕就迷失，那样的话，信仰就永远都不曾会在这个世界上存在，恰恰因为它总是存在着。因为，如果那伦理的^[119]，亦即，伦理性的东西^[120]，是那最高的，并且，在人身上没有任何无法共通的东西^[121]继续留下——除非这无法共通的东西是“那恶的”，亦即

被表达在“那普遍的”之中的“那单个的”，那么，除了希腊哲学所曾有过的各种范畴以及通过一致性思维而从这些范畴推导出来的东西之外，人们就无需其他范畴了。这一点是黑格尔不应当有所隐瞒的，因为他毕竟曾得到过各种希腊学业。

我们并不少听见那些因缺乏对于学业的沉溺而沉溺于废话的人们这样说：在基督教的世界之上闪耀着一道光，而在异教世界之上则笼罩着一片黑暗。这种说法总是让我感觉很奇怪，因为，甚至我们时代的每一个高深莫测的思想家、每一个严肃认真的艺术家都借助于希腊民族的永恒青春来使自己变得年轻。这一说辞可以这样得到解释：人们不知道自己该说的东西是什么，但只知道自己该说一些什么东西。如果一个人说，异教世界没有信仰，这完全没问题，但是，如果一个人通过说这话而想说一些什么东西的话，那么，他就得多少搞清楚，关于信仰自己到底明白一些什么，因为否则的话他就重新陷进这一类废话之中。去解释整个生存，包括信仰，而同时却又没有关于“什么是信仰”的观念，这是很容易的，如果一个人在自己有着一个这样的解说时指望着受人景仰的话，那么他不用作出生活中最坏的打算；因为，正如布瓦鲁^[122]所说，一个傻瓜总能够找得到一个更大的傻瓜来崇拜他^[123]。

信仰恰恰就是这一悖论：单个的人作为单个的人高于“那普遍的”，有权以这样一种方式面对后者，不是从属于，而是优越于后者，但注意，是以这样的方式：这是那单个的人，在他作为单个的人从属于“那普遍的”之后，现在他通过“那普遍的”而成为了那“作为单个的人优越于那普遍的”的单个的人；单个的人作为单个的人站在一种与“那绝对的”的绝对关系之中。这一立场是无法进行中介的；因为所有中介^[124]恰恰是依据于那普遍的而发生的；这是并且在所有的永恒之中继续是一个悖论，对于思想来说是无法进入的。然而信仰就是这一悖论，或者（这是那些我要请求读者在每一个点上都记在心里的演绎结果^[125]，尽管在整体上看，对于我来说，要将它们写下来的话，那实在是太冗繁了），或者也许从来就不曾有信仰存在过，恰恰因为它一直总是在那里存在着，或者也就是，亚伯拉罕迷失了。

这一悖论对于单个的人很容易被与一种内心所遇的对信心的冲击^[126]混淆起来，这一点当然没错，但是人们不应当因此就将之隐藏起来。许多人的整个个性就可能是如此，这悖论会让他们感觉到冒犯，这一点当然没错，但是人们不应当因此就将信仰弄成是某种别的东西以便能够拥有它，而其实倒是应当承认自己不具备它，而那些有着信仰的人则应当作出周全的考虑，设定出一些标志，这样人们就能够把悖论与对信心的冲击^[127]区分开。

现在，关于亚伯拉罕的故事包含了一个这样的对于“那伦理的”的目的论的悬置^[128]。世上不缺乏智敏的头脑和深刻的研考者，他们找到了各种与之的类比。他们的智慧在这样一种美丽的命题上跑出来，在根本上一切都完全一样。如果人们想要稍稍趋近一点看，那么，我就非常怀疑，人们在整个世界里能否找得到哪怕只一个类比（除了一个后来的例

外而这例外证明不了任何东西），如果事情确实如此：亚伯拉罕代表信仰，并且这信仰通常在他的身上得到表述（他的生活不只是人所能想象的最悖论性的生活，而是悖论得让人根本无法想象）。他依据于那荒谬的来作出行为；因为，他作为单个的人高于那普遍的，这恰恰就是那荒谬的。这一悖论是无法让人进行中介的；因为一旦他开始进行中介，那么他就得承认，他是处在一种信心的犹疑^[129]之中，而如果事情是如此，那么他永远都不会去献祭以撒，或者如果他献祭了以撒的话，那么他必定会悔着地回转到“那普遍的”之中。依据于那荒谬的，他又重新获得以撒。因此亚伯拉罕在任何一个瞬间都不是一个悲剧的英雄，而是某种完全别的东西，要么是一个杀人者，要么是一个信仰者。那拯救悲剧英雄的中间定性^[130]，是亚伯拉罕所不具备的。正因此，我能够理解一个悲剧英雄但却无法理解亚伯拉罕，尽管在某种疯狂的意义上我比所有别人更景仰他。

从伦理的意义上说，亚伯拉罕与以撒的关系很简单就是这个：父亲应当爱儿子更高过爱自己。然而那伦理的在自己的范围内有着各种不同的级别；我们将会看见，在这个故事中是不是有着某种这样的对于“那伦理的”的更高表达，能够从伦理上解释他的行为、能够从伦理上让他有权去悬置他对于儿子的伦理义务性，而不用因此而跑到“那伦理的”的目的论的领域之外。

如果一个事业深受整个民族的关注而这事业受到阻碍，如果一个这样的业绩因为受上天的忌恨而被停止，如果那发怒的神圣发送出一道嘲弄所有努力的死寂，如果占卜师完成了自己沉重的作为并且宣示“那神要求一个年轻女孩作为牺牲”^[131]，那么，父亲就应当勇敢地作出这一牺牲。他应当慷慨地隐藏起自己的痛苦，哪怕他会希望自己是“那敢于哭泣的卑微男人”而不是一个必须以王者姿态行事的国王^[132]。尽管痛苦孤独地钻进他的胸膛，他在他的人们中只有三个同知者^[133]，然而不久全部人民都会是他的痛苦的同知者，但也是他的业绩的同知者，他为了全体人民的福祉要牺牲她，女儿，这年轻美好的女孩。哦，胸膛！哦，美丽的脸庞，金黄的头发（第687句^[134]214）。女儿将以自己的泪水来打动他，父亲要把自己的脸转过去，但是英雄要举起刀子^[135]。——在关于这事的消息到达了祖先的家乡时，希腊的美丽女孩因为热情而泛起红晕，如果女儿是新娘，那么那未婚夫不应当发怒，而是应当为参与那父亲的业绩而骄傲，因为比起那女孩属于自己的父亲，她更温情地属于他。

在那个在危急时刻拯救了以色列的勇敢士师在同一呼吸的间歇里以同样的许诺将上帝与自己绑定的时候，这时他将英勇地把那年轻女孩的欢呼、亲爱的女儿的欣悦转化成悲哀，而整个以色列将与她一同为她那处子的青春而哀伤^[136]；但是每一个独立自由的男人应当明白，每一个果敢的女人都钦佩耶弗他，每一个以色列的少女都将希望像他的女儿作出行为；因为如果耶弗他通过自己的许诺得胜而他却不履行这诺言的话，一切又有什么用，难道这胜利不是又重新会被从这个民族这里拿走

吗？

如果一个儿子忘记了自己的义务，如果国家把审判之剑交付给父亲，如果律法要求惩罚出自父亲之手，那么，这时父亲就应当英勇地忘记掉那有罪的是自己的儿子，他应当英勇地藏起自己的痛苦，但是在人民之中不会有任何一个人，甚至那儿子都不会，不去敬佩这父亲，并且，每一次罗马的律法被解说，人们都必须记住，许多人能够旁征博引地解说这些律法，但没有人能比布鲁图斯做得更漂亮^[137]。

相反，如果阿伽门农在一阵顺风把舰队满帆地吹向其目的地的同时送出使者去领取伊菲革涅亚以便献祭她；如果耶弗他在没有以任何决定民族之命运的诺言锁定自己的情况下对女儿说：现在，去为你短暂的青春哀伤两个月吧，然后我将献祭你；如果布鲁图斯有着一个公正的儿子，但却仍然召唤那些侍从执法吏^[138]来处决他，——那样的话，又有谁会理解他们呢？如果这三个人对“他们为什么这样做”的问题作出这样的回答说：“这是一场我们在之中接受测试的考验”，人们会对此做出更好的理解吗？

在阿伽门农、耶弗他、布鲁图斯在关键的瞬间英勇地战胜痛苦、英勇地丧失自己的所爱并且单纯地要在外在的意义上完成这作为，那么，任何世上的高贵灵魂都不可能不为他们的痛苦流下同情的眼泪，不可能不为他们的业绩流下景仰的眼泪。相反，如果这三个人在关键的瞬间对这使他们承受痛苦的英雄壮举给出一句小小的附加语说“但这并不会发生”，那么谁会理解他们呢？如果他们加上一句话来做解释：这是我们依据于那荒谬的所相信的，那么这时又有谁会更好地理解他们呢？因为，谁都能够很容易地理解这是荒谬的，但又有谁能够理解“一个人会去相信这个”呢？

悲剧的英雄和亚伯拉罕之间的差异是很清晰明了的。悲剧英雄仍然处在“那伦理的”的范围之内。他让一种对于“那伦理的”的表达在一种对于“那伦理的”的更高表达中拥有其目的^[139]，他把父子或者父女间的伦理关系归减为一种“在其自身与社会伦理^[140]之理念的关系中的有着自己的辩证法”的感情^[141]。这样，我们在这里就无法谈论一种对“那伦理的”本身的目的论的悬置。

亚伯拉罕的情况则不同。他通过他的作为逾越了整个“那伦理的”，并且在之外有着一个更高的目的^[142]，正是在与这一目的^[143]的关系上，他悬置了“那伦理的”。我确是很想知道，人们将以怎样的方式把亚伯拉罕的作为放进与“那普遍的”的关系之中，而在“亚伯拉罕所做的事”和“那普遍的”之间，除了这“亚伯拉罕逾越了‘那普遍的’”之外，人们是不是还能够找得到任何别的接触。亚伯拉罕这样做，这不是为了拯救一个民族、不是为了强调国家理念^[144]，他这样做，不是为了去与发怒的诸神和解。如果我们所谈的是“神圣震怒”，那么他只是对亚伯拉罕发怒，亚伯拉罕的整个作为都与“那普遍的”没有关系，而只是一件纯粹的私事。因此，在悲剧英雄因其社会伦理的美德而伟大的同时，亚伯拉罕

则因为一种纯粹个人的美德而伟大^[145]。在亚伯拉罕的生命中，没有什么对于“那伦理的”的表达能够比“父亲应当爱儿子”更高。在“那社会伦理的”^[146]的意义上所说的“那伦理的”^[147]，在这里谈都不用谈。只要那普遍的是在场的，那么，这样一句话就会是秘密地存在于以撒的内心，就仿佛是隐藏在以撒的腰部^[148]，并且在这时必定会用以撒的嘴叫喊出来：别这么做，你在毁灭一切。

那么亚伯拉罕为什么这么做呢？为了上帝的缘故，并且由此完全等同而为自己的缘故。他为上帝而这么做，因为上帝要求这一证明他的信仰的证据，他为他自己的缘故这么做，他能够给出证据。由此得出的统一在人们在前言里一直使用来标示这一关系的那句话里得到了完全正确的表达：这是一种考验^[149]，一种试探^[150]。一种试探，但这话是什么意思？那通常诱惑一个人的东西是那想要阻止他去履行自己的义务的东西，但在这里，这试探是“那伦理的”本身，它想要阻止他去遵行上帝的意志。但义务到底是什么呢？义务正是对上帝的意志的表达^[151]。

在这里，要理解亚伯拉罕所必需一种新范畴在这里显现出来。一种这样的与神圣的关系是异教世界所陌生的。悲剧英雄不会步入任何与神圣的个人关系，但“那伦理的”是“那神圣的”，因此这之中的“那悖论的”能够在“那普遍的”之中得到中介调和。

亚伯拉罕是无法中介调和的，这一点也可以这样来表达：他不能说。一旦我说话，我就是在表达那普遍的，而如果我不这样做，那么就不会有人明白我。这样，一旦亚伯拉罕想要在那普遍的之中表达自己，那么他就得说，他的处境是一种“宗教意义上的内心冲突”^[152]，因为对于在他所逾越的“那普遍的”的之上“那普遍的”，他没有更高的表达词^[153]。

因此，在亚伯拉罕唤起我的景仰的同时，他也令我惊骇。如果一个人拒绝自身并且为了义务而将自己献祭出去，那么他就是在放弃“那有限的”来把握“那无限的”，他是有着足够的安全感的；那悲剧英雄为了更确定的东西而放弃那确定的东西，旁观者的目光安全地落在他身上。但是如果一个人为了把握某种更高的不是“那普遍的”的东西而放弃“那普遍的”，他在做什么呢？除了是一种“宗教意义上的内心冲突”^[154]之外，难道这还可能会是什么别的东西吗？如果这是可能的，但那单个的人弄错了，什么会是对他的拯救呢？他承受那悲剧英雄的全部痛苦，他毁灭掉自己在这世界里的喜悦，他放弃一切，并且也许他在同一瞬间阻碍自己去进入那崇高的喜悦（这崇高的喜悦对于他是那么宝贵，以至于他会不惜一切代价地去购买）。他是旁观者所无法理解的，并且旁观者也无法让自己的目光安全地落在他身上。也许那信仰者所想要做的事是完全不可能办得到的，因为这事根本就是不可思议的。或者，如果这是办得到的，但如果那单个的人误解了神灵，那么什么会是对他的拯救呢？那悲剧的英雄，他需要泪水并且他要求泪水，这世上难道会有如此羡慕嫉妒的眼睛，如此枯涩，以至于它无法与阿伽门农一起痛哭？但是，难道世上会有如此迷途的灵魂，以至于他胆敢去为亚伯拉罕哭泣？悲剧英雄在

一个特定的时刻完成自己的作为，但是，在随着时间的流逝，他所做的事并不比那最初的作为少一点意义，他去探访那痛苦的人，——那痛苦的人，其灵魂被悲哀包裹住，其胸膛在噎住的抽泣中无法呼吸，其思绪沉重地悬在身上不断地孕育着泪水；他出现在那痛苦的人面前，他消去悲伤之魔法，他解开束胸，他引发出泪水，这时那痛苦的人把自己的苦难忘记在了他的苦难中。人们无法为亚伯拉罕哭泣。人们带着一种神圣的恐怖感^[155]靠近他就好像以色列靠近西乃山^[156]。——摩利亚山的山巅伸向奥利斯平原之上的天空，而这个孤独的人登上摩利亚山，这样，如果这个孤独的人，如果他不是一个在深渊之上安全地走过的梦游者，而与此同时那站在山脚下向上看着他的人则因为恐惧、因为恭敬和惊惶而颤抖着甚至不敢叫唤他，如果他自己心灵失常，如果他搞错了！——谢谢！再次谢谢！如果有一个人为那受到生活之悲伤袭击并且被剥得赤裸裸地留在地上的人送上这一表达词，这一可让那赤裸的受袭者用来隐藏自己的悲惨的言词之叶^[157]，感谢这个人；感谢你，伟大的莎士比亚^[158]，你这个能够说一切，一切，一切如其所是，——然而，为什么你从不曾说出过这一剧痛？也许你将它保留给你自己？就像被爱者，一个人根本无法忍受世界提及自己所爱的人的名字；因为诗人以一个他所无法说出的小小的秘密为代价买下这一“言辞的权力”去说出所有别人的沉重秘密，一个诗人不是一个使徒，他只是借助于魔鬼的权力来驱赶魔鬼^[159]。

但是，如果现在“那伦理的”以这样一种方式出于某种特定目的的需要而被悬置了，那么，这个单个的人，“那伦理的”在他这里被悬置，那么他现在又将怎样地存在呢？他作为那对立于“那普遍的”的单个的人而存在。那么，他行罪吗？因为在理念上看这是罪的形式，我们可以以这样一种方式看：尽管小孩子不是在行罪，因为这小孩就其自身并未意识到自己的存在，那么其存在在理念上看就是罪^[160]，并且“那伦理的”在每一瞬间都在对之提出伦理要求。如果一个人想要否认这一形式以“它不是罪”的方式重复，那么对亚伯拉罕的判决就已经被作出了。那么，亚伯拉罕以怎样的方式存在呢？他信仰着。这就是悖论，因为这悖论他停留在尖端上，他无法向任何其他人说清楚这悖论，因为这悖论是：他作为一个单个的人将自身设定在一个与“那绝对的”的绝对关系之中。他有权这样做吗？他这样做的权利又再次是“那悖论性的”，因为，如果他有权这样做，那么他不是依据于“作为某种普遍的东西”，而是依据于“作为单个的人”而有权这样做。

那么，那单个的人又怎样让自己确定“自己是有权这样做”的呢？要把整个生存的水准和国家的理念或者社会的理念拉平，这很容易。如果一个人这样做了，那么他也就很容易去进行中介调和；因为那样的话，他根本不会到达“那作为单个的人的单个的人高于那普遍的”这一悖论，作为对之的特征性描述，我也可以用毕达哥拉斯的句子来表述：奇数比偶数更完美^[161]。如果人们在我们的时代听见在一个悖论方向上的回答的话，那么这回答听上去肯定是这样的：你根据结果^[162]来对之做判断。一个英雄成为了他所在时代的大逆不道^[163]，因为这时代意识到他是

一个无法让人理解的悖论；这英雄兴致满怀地对这同时代的人喊道：“结果肯定会证明我是有权这样做的。”在我们的时代人们更少听得见这样的叫喊；因为，正如它不生产英雄，这是它的瑕疵，它也有它好的地方，它也就生产很少歪曲性的拙劣模仿。这样，如果人们在我们的时代听见这样的话：“我们应当根据结果来判断这个”，那么，人们马上就会知道自己有幸与之谈话的是什么人。那以这样的方式说话的人们是一个人口众多的部落，我以一个集体名字将之称为“大学助教们”^[164]。他们在他们的思想中保险地活在生存中，他们在一个组织完善的国家里有着一个固定的职位和确定的前景，在他们自己和生存的震颤之间，他们有许多个百年，或者也许甚至许多个千年，他们不怕这样的事情会被重复，还有，警察和报刊会怎么说？他们在生活中的作为就是去审判那些伟大的人们，并且是根据结果来审判他们。一种这样的针对“那伟大的”的行为泄露出一种傲慢和可怜的古怪混合，傲慢，因为一个人认为自己有着这样的使命去审判，可怜，因为一个人没有感觉到自己的生命其实与那些伟大的人们的生活丝毫没有任何关联。任何一个人，只要他是稍稍有点出自更高的思维方式^[165]，他就不会变成一个完全冷漠而黏糊的软体动物，在他趋近“那伟大的”的时候，这一事实绝不会跑出他的思维：自从世界被造出来，习俗就一直是如此，——“结果”出现在最后，并且，一个人如果他真的要“从那伟大的”那里学到些什么，他恰恰就必须留意那“开始”。如果那要作出行为的人想要根据结果来审判自己的话，那么他永远都无法开始自己的行为。即使那结果能够让全世界快乐，但它却无法帮助那英雄；因为要到一切都过去之后，他才知道那结果，这样一来，他也就成不了英雄，而一个人是英雄，因为他开始了自己的行为。

另外，“结果”（鉴于这是对于无限的问题的有限性的回答）在其自身的辩证法中是与“英雄之存在”完全非同种的^[166]。或者，那结果是亚伯拉罕通过一个奇迹重新获得以撒，难道这就能够证明亚伯拉罕有权作为单个的人来与“那普遍的”发生关系？如果亚伯拉罕在事实上已经献祭了以撒的话，难道因此他就会只能在较低的程度上的“有权”了吗？

但那“结果”是人们所好奇的，就像人们对一本书的结果感到好奇；恐惧、困苦、悖论，人们对这些不想有任何所知。人们审美地与“结果”调情；它可以像彩票的奖金一样出乎意料、一样容易地到来；而在人们听到了结果之后，人们也就得到了启迪。然而任何在监中服劳役的教堂抢劫犯也都无法比得上那以这种方式来劫掠“那神圣的”的人，如此卑劣的罪犯；然而那以三十块银钱出卖了自己的主的犹大^[167]也不比那以这样的方式出卖“那伟大的”的人更卑鄙。

[这是我的灵魂所反对的做法：不具人情地讨论那伟大的、让它在极大的距离之中以一种不确定的形象显现出来，让它作为伟大的东西但却不让之中的人情的东西显现出来而使得它终究不再是伟大的东西；因为那使得我伟大的，不是那发生在我身上的事情，而是我所做的事情，无疑没有人会认为一个人变得伟大是因为他赢得了彩票的巨额奖金。即使一个人是出生在卑微的境况中，[我也要求他，他不应当如此不具人

情地对待自己，以至于使得自己在想象国王的城堡的时候，只能是在一定的距离之外不确定地梦想着它的宏伟，并且在同时既使之崇高又使之无效（因为他是在以一种低劣的方式对之进行崇高化）；]我要求他在足够高的程度上作为人而带着信心和尊严出场，在这里也是如此。他不应当在足够高的程度上作为非人而想要粗鲁无礼地去冒犯一切，想要直接从街上冲进国王的大厅，这样一来他所失去的东西不仅仅是国王；相反他应当带着欢欣而充满信心的热情（正是这热情使得他心胸磊落）在对每一条端庄礼仪守则的观察中找到一种喜悦。这只是一幅图像；因为这之中的差异只是对于精神之距离的极其不完美的表达。我要求每一个人都不要去太不具人情地想象自己以至于使得自己不敢走进那些不仅仅是“关于那些被拣选者们的记忆”所居住而且也是“那些被拣选者们”自己所居住的宫殿。他不应当粗鲁无礼地闯挤向前强行让他们接受他的亲戚关系；他应当在每次他向他们鞠躬的时候感到至福极乐，但他必须落落大方有着自信并且至少总是不至于像一个勤杂女工；因为，如果他想要让自己不及一个女工的话，那么他就永远都进不去。并且，那将帮助他的，恰恰正是恐惧和困苦，那些伟大的人们就是在这恐惧困苦之中受测试的，因为否则的话，这些人（如果他自己有一点力量的话）只会唤醒他公正的羡慕和嫉妒。那只能通过距离来显得伟大的东西，那被人们借助于空洞无物的言辞弄成伟大的东西，这些东西得由一个人自己去消灭。

世上又有谁是像那受到恩典的女人那么伟大，上帝的母亲，圣女马利亚？然而，人们又怎么谈论她呢？说她是那女人中受恩典的[168]，这并不使得她伟大，而如果事情发生得并不是那么奇怪，以至于那些听的人们就像那讲的人一样地不具人情，那么每一个年轻的女孩无疑都可以问：为什么我就没有成为那受恩典的人呢？而如果没有别的话可说，那么我就根本不当把这样的问题作为愚蠢的问题来拒绝；因为，面对好处，抽象地看，每一个人权利平等。人们省去困苦、恐惧、悖论不谈。我的想法是纯粹的，不管任何人有什么想法，而那能够这样想的人，他的想法当然会变得纯粹，如果不是这样的话，那么他也会有那可怕的东西等着他，因为，如果一个人曾有一次让这些图像出现了，那么他就无法再清除掉它们，而如果他对它们行罪的话，那么，它们就会带着静止的怒火进行可怕的报复，要比十个恶狠狠的评论家的大声叫器更可怕。固然，马利亚以奇迹的方式生下孩子，但这却是以女人的方式[169]发生在她身上的，这一时间是恐惧的时间，是困苦的时间，是悖论的时间。固然天使是一个服务着的精灵，但他不是一个有着服务意愿的精灵，他不会去以色列那些其他年轻女孩那里说：不要鄙视马利亚，发生在她身上的是非同寻常的事情。天使只是到马利亚这里[170]，并且没有人理解她。然而又有怎样的女人像马利亚这样受到羞辱呢，难道事情不是真的这样，如果上帝祝福一个人，那么他在呼吸的同一刻里也诅咒这个人[171]？这是精灵对马利亚的解说，她绝不是，（说这事让我心里反感，但更让我厌烦的是，人们轻率而轻佻地以这样一种方式来理解她），她绝不是一个夸耀着逗弄圣婴的女士。另外，她还说：我是主的

侍女^[172]，于是她是伟大的，并且我想，这就不难解释，为什么她成为上帝的母亲。她无需任何世俗的景仰，正如亚伯拉罕无需泪水，因为她不是女英雄，而他不是英雄，但是，如果他们被免除了困苦、痛楚和悖论的话，他们永远也无法比这两者更伟大，但是通过这些，他们变得更伟大。

在诗人这样做的时候，这是伟大的，在他把他的悲剧英雄置于人们的景仰之中时，这时诗人敢去说：为这悲剧英雄哭泣，因为这是他所应得的；因为，有资格去得到那有资格流泪者们的泪水，这是伟大的；那诗人敢把人众约束住，敢去惩戒那些人，以至于每个人都自己去考验自己是否有足够的尊严配去为英雄哭泣（因为哭丧虫们的废水是对那神圣的东西的贬格），这是伟大的。——然而，比所有这一切更伟大的是：信仰的骑士甚至敢于对那想要为他哭泣的高贵的人说：不要为我哭泣，而去为你自己哭泣^[173]。

人们被打动，人们追寻回溯到那些美丽的时代，甜美温馨的思念人们引向愿望的目标，去看基督在神所应许的土地上漫行。人们忘记恐惧、困苦、悖论。“不出错”是那么容易的一件事吗？这个走在那些其他人中间的人，他是上帝，难道这不是可怕的事情？和他坐在同一张桌前，难道这不是可怕的事情？“去成为一个使徒”是那么容易的一件事吗？但是结果^[174]，18世纪，它是有所帮助的，它帮助去弄出这一人们用来欺骗自己和别人的卑劣骗局。我觉得自己没有勇气去希望去成为这样一些事件的同时代人，但因此我不会严厉地去审判那些犯错的人们，不会去鄙视那些看见了正确事物的人。

然而，我还是回到亚伯拉罕。在“结果”出现之前，要么亚伯拉罕在每一分钟都是一个杀人犯，要么我们就坚持那高于所有“中介”^[175]的悖论。

这样，亚伯拉罕的故事包含了一种对“那伦理的”的目的论的悬置。他是作为单个的人而变得比“那普遍的”更高。这是一个无法被中介调和的悖论。关于“他是怎样进入到这悖论里的”是无法解释的，正如关于“他是怎样留在这悖论里的”也是无法解释的。如果亚伯拉罕的情形不是如此，那么他就根本不是一个悲剧英雄，而是一个杀人犯。想要继续称呼他为信仰之父，对除了关心言词之外不关心其他东西的人们谈论这个，这做法是思想上的轻率。通过自己的力量，一个人能够成为悲剧英雄，但无法成为信仰之骑士。在一个人走上那悲剧英雄的在某种意义上是沉重的道路时，这时会有很多人能够为他给出忠告；那要走信仰的狭窄之路的人，没有人能够给他忠告，没有人明白他。信仰是一种奇迹，但却没有任何人是在被排斥在它之外的；因为，如果我们说有一样东西，所有各种不同的人生在它之中都是相同的，那么我们所说的这东西就是激情，在激情之中所有人生都相同^{[176][177]}，而信仰是激情。

问题二 是否存在一种对上帝的绝对义务

那伦理的是那普遍的，并且就其本身又是那神圣的。因此一个人有权说，每一种义务在根本上是对上帝的义务；但是如果一个人不能说更多，那么他就是另外在说：实际上我没有任何对上帝的义务。义务是通过被回溯到上帝而成为义务，但是在义务本身之中我并不进入与上帝的关系。这样，“爱自己的邻人”是义务。它因这一事实而是义务：它被回溯到上帝；但是在这义务之中我并不进入与上帝的关系，而是进入与那我所爱的邻人的关系。如果我在这关联上说，“爱上帝”是我的义务，那么我其实只是在说一句同语重复的陈述，因为在这里“上帝”在一种完全抽象的意义上被理解为“那神圣的”亦即“那普遍的”亦即“义务”。人类的整个存在于是就在自身之中完全地把自身打磨成球形，而“那伦理的”在同时既是那限定的边界又是那填充的内容。上帝是一个无形的消失着的点，一个无力的想法，他的权力只是在“那伦理的”之中，而在这里，“那伦理的”充实着存在。以任何方式说，如果有人突然会想到要在任何一种不同于上面所说及的意义上爱上帝的话，那么他就是夸张了自己的热情，他在爱一个幽灵，——如果这幽灵有足够的力气而能够说话，那么它就会对他说：我不要求你的爱，待在你自己所属的地方吧。如果一个人会想到要以别的方式去爱上帝的话，那么，这爱就变得像卢梭所谈论的那种爱那样可疑——一个人以这样的爱去爱那些卡菲尔人异教徒而不是爱自己的邻居^[178]。

现在，如果这里所阐述的东西是正确的话，如果在一个人的生命中没有任何无法共通的东西^[179]，而那存在着的无法共通的东西只是那种通过一种不招致任何后果的偶然事件而出现的，只要“存在”是在理念之下被考虑，那么，黑格尔就是对的；但他不对的地方是去谈论信仰或者去允许将亚伯拉罕看作是信仰之父；因为他在后一情形中对亚伯拉罕和对信仰都作出了判决。在黑格尔的哲学中，那外在的（外化）^[180]高于那内在的^[181]。这一点常常通过一个例子来阐明。小孩子是那内在的^[182]，成年人是那外在的^[183]；因此，那小孩子恰恰就是通过“那外在的”而被定性，而反过来成年人作为那外在的^[184]则恰恰通过那内在的^[185]而被定性^[186]；相反，信仰是这个悖论：内在性高于外在性，或者如果我们再次提一下前文中的一个表述的话：奇数高于偶数。

在对生命所作的伦理性的观察之下，这就是单个的人的任务：把自己的内在性^[187]的定性剥去，并且将之表达在一种外在的东西之中。每次那单个的人在那里退缩的时候，每次他想要自持不前或者再次滑落进内在性对情感、心境等的定性的时候，这时他就在行罪了，这时他就处在了一种信心的犹疑^[188]之中。信仰的悖论是这个：有一种内在性，它对于那外在的是无法共通的^[189]，一种内在性，请注意，它并不同于前面的那种，而是一种新的内在性。这一点不可以被忽视。新的哲学允许自己马上就用“那直接的”来代替“信仰”^[190]。如果人们这样做的话，那么去否认“信仰在所有时代都存在”就是可笑的。以这样的方式，信仰现在就非常简单地与感情、心境、嗜好、气郁状态^[191]等做伴了。从这个角度看，哲学说，一个人不应当停留在那里，这说法是对的。但是没有什么东西能够为哲学对这一措辞的使用给出合理依据。在信仰之前有着

一种无限性之运动，只有这样，在突然中[192]，信仰才依据于“那荒谬的”而登场。这一点无疑是我无须为此而声称“我有信仰”就能够理解的。如果信仰只是那哲学所描述的信仰所是，那么，苏格拉底就已经“继续向前”[193]了，远远地向前，而不是反过来的情形，他尚未到达它。他在智性上作出了无限性之运动。他的无知性[194]是无限放弃。这一任务已经是一个与人的力量相符的任务了，尽管在我们时代里人们贬低它；但只有等到它被完成的时候，只有等到单个的人在“那无限的”之中清空了他自己的时候，只有在这时，“信仰能够绽放出来”的这一个点才真正是到达了。

信仰的悖论是这个：单个的人比“那普遍的”更高，单个的人（提醒大家回想一下一个现在很少被人提及的教义学上的区分）是通过自己与“那绝对的”的关系来决定自己与“那普遍的”的关系，而不是通过自己与“那普遍的”的关系来决定自己与“那绝对的”的关系。这悖论也可以以这样的方式来表述：一种对于上帝的绝对义务是存在的，因为单个的人在這一义务关系中作为单个的人使自己绝对地与“那绝对的”发生关系。这样，如果在这关联中这叫作“爱上帝是义务”，那么，通过这句话，这里说出了某种不同于前面的文字里所说的东西；因为如果这一义务是绝对的，那么，“那伦理的”就被归减成了“那相对的”。由此却并不推导出这样的结果——“那伦理的要被废除掉”，相反，“那伦理的”得到了一个完全不同的表达，悖论性的表达，这样一来，比如说，“对上帝的爱”能够导致信仰之骑士去赋予“自己对邻人的爱”一种与“按伦理的说法是义务”的东西完全相反的表达。

如果事情不是如此，那么，信仰在存在之中就没有自己的位置，那么，信仰就是一种在宗教意义上的内心冲突[195]，并且亚伯拉罕迷失了，因为他向这信仰屈服了。

这一悖论是无法被中介调和的；因为它恰恰是立足在“单个的人只是单个的人”这一点上。一旦这单个的人想要在“那普遍的”之中表达自己的绝对义务，想要在其中让自己意识到这义务，他就会认识到自己是处这种“宗教意义上的内心冲突”[196]之中。并且，如果在事实上他对之作出抵抗，他就履行不了那所谓的绝对义务，如果他不履行义务，那么他就是在行罪，哪怕他的作为在事实上[197]成为了那“是他的绝对义务”的作为。这样，亚伯拉罕会怎么做？如果他想要对另一个人说：我爱以撒高于爱世上的一切，因此献祭他对于我是一件那么沉重的事情；然后肯定会有另一个人摇着头说：那你为什么献祭他；或者如果这另一个人是一个精明的家伙，那么他无疑还会看出亚伯拉罕公开了自己的感情，而这感情则处在与他的作为的极其鲜明的矛盾之中。

在关于亚伯拉罕的故事中，我们发现一个这样的悖论。他与以撒的关系在伦理上说是这个：父亲应当爱儿子。这一伦理关系被归减为“相对的关系”，对立于是与上帝的“绝对的关系”。对于“为什么”这个问题，除了说这是一场考验、一次试探之外，亚伯拉罕没有任何别的回答，而这考验和试探，正如上面所提及的，是一种统一，一种“这是为了上帝的缘

故和为了他自己的缘故”的统一。这两种定性在措辞用法上也相互对应。这样，如果你看见一个人做出什么不与“那普遍的”相符的事情，那么你会说，他这样做肯定不会是为上帝的缘故，并且以此来表述“他是为他自己的缘故而这样做”。信仰的悖论失去了那处于中间的东西，亦即，“那普遍的”。它在一方面有着对最高的自我中心论的表达（去做那可怕的事情，它为它自己的缘故而做）；另一方面则有着对那最绝对的自我奉献的表达，为上帝的缘故而做这事。信仰本身是无法被中介调和进“那普遍的”的；因为这会使得它被取消掉。信仰是这一悖论，单个的人完全无法使自己被任何人理解。人们也许会让自己去以为，那单个的人能够使得自己让另一个情况相同的单个的人理解。在我们的时代里，如果在一个人不是以那么多的方式试图偷偷地溜进“那伟大的”之中的话，这样的一种考虑是不可思议的。这一个信仰之骑士根本无法帮助那另一个。要么那单个的人通过让自己背负起悖论而自己成为一个信仰之骑士，要么他永远都成不了信仰之骑士。在这些区域里的合作关系是完全不可思议的。每一个对于“通过以撒来得以理解的东西”的进一步阐释，都只能由单个的人自己不断地为自己给出。一般的来说，如果一个人甚至能够精确地为“通过以撒来得以理解的东西”定性的话（另外，这将会是最可笑的自相矛盾，去把那恰恰是处于“那普遍的”之外的单个的人带进各种普通的定性之下，同时他恰恰要作为在“那普遍的”之外的“单个的人”来作出行为），那么，那单个的人，如果他不是通过作为单个的人的他自己、而是通过别人的话，他还是永远都无法让自己对此有所确定。因此，尽管一个人怯懦可怜得足以去想要在由别人承担责任的情况下成为信仰之骑士，他成不了这信仰之骑士；因为只有单个的人作为单个的人成得了信仰之骑士，而这就是那伟大之所在，我没有进入它（因为我缺乏勇气）也能很好地理解它；然而，这也是那可怕之处，对于它我把握得更清楚。

在《路加福音》（14：26）中，大家都知道有一个关于对上帝的绝对义务的醒目教导：“人到我这里来，若不恨自己的父母，妻子，儿女，弟兄，姐妹，和自己的性命，就不能作我的门徒。^[198]”这是一段很严厉的说词，谁能够忍受着听这样的话^[199]？正因此人们也极少听见这样的说词。然而，这一沉默只是一种无济于事的逃避。不过，神学系的学生，他却得知这些话出现在《新约全书》里，他在某种释经的帮助材料中找到说明：去恨^[200]在这一段落以及几个其他段落中就其意义而言^[201]意味着：爱得少、旁置、不尊敬、不当一回事^[202]。然而，这些词语所出现的关联看来却并不支持这一很有格调的解说。就是说，在接下来的文句中就有关于“一个要造塔的人首先考虑自己是不是有能力建造以免人们会在背后笑话他”的故事^[203]。这一故事与前面引句的准确关联看来恰恰表明了，那些话要在尽可能可怕的意义上来理解，以便每个人都可以考验自己是否能够建造起这建筑物。

那个虔诚而温情的圣经注释家，他认为通过这样地讨价还价能够把基督教偷运进世界，如果他幸运地说服一个人使之相信：在语法上、在语言上并且根据类比^[204]，这都是那句话的意义；那么，他会不会（希望

如此)也有运气在同一瞬间说服这同一个人使之相信:基督教是世上最可怜的东西之一。因为这学说,(它正处在一种喷发之中,这是它最抒情的喷发之一,并且关于它的永恒有效性的意识就在这喷发中最剧烈地肿胀起来),除了一个喧哗的词句之外,它没有任何别的东西可说,而这喧哗的词句其实毫无意义,而只是在表示:一个人应当少一点善意、少一点关注、多一点漠不关心;这学说,它正处在这样的“它做出一副要说出可怕的东西的样子”的瞬间,结果却是在滴水而不是在让人感到害怕;——这学说无疑是不值得一个人去向他致敬的。

言词是可怕的,然而我却相信,一个人能够理解它们而无需让人得出结论去以为,那理解它们的人因此就有勇气去做这些言词所说的事情。一个人还是应当起码有这样的诚实:他承认书上所写的东西,他承认那是伟大的事情,尽管他自己没有勇气去做这件事情。如果一个人这样做,他就不应当将自己从“对这个美丽的故事的参与”中排斥出去,因为这故事以一种方式无疑还是包含了对于那“没有勇气去开始对塔的建筑”的人的安慰。但是他必须诚实。并且不去将这一勇气之匮乏解释为谦卑,因为相反它其实是骄傲,而信仰的勇气才是唯一谦卑的勇气。

于是,人们很容易认识到,如果在那段话中有着意义的话,那么它就必须根据那些词句从字面上来理解。上帝是要求“绝对的爱”的上帝。如果一个人现在(因为他要求另一个人的爱)想要认为,这另一个人还应当通过“让自己变得对那些本来对他是珍贵的东西半冷不热”来证明自己,那么这个人不仅仅是一个自私的人,而且还愚蠢;并且如果一个人要求一种这样的爱,设想如果他的生命是在他所欲求的爱之中的话,那么在他提出这要求的同一瞬间他也就在自己的死亡判决书上签了字。一个丈夫提出这样的要求:他的妻子应当离开父母^[205];但是,如果他想要把“她为了他的缘故而成为一个半冷不热的麻木女儿”等看作是一种对于他对他的非凡爱情的证明的话,那么,他就比最愚蠢的人还要愚蠢。如果他对于“爱是什么”有着观念的话,那么他就会希望去发现“他的妻子作为女儿和姐妹在爱之中是完美的”,并且在这一发现中看见一种保障:在王国中任何人都及不上他妻子爱他。这样,那在一个人身上要被看成是自私和愚蠢的标志的东西,得助于一个圣经注释家,就会被看成是一种关于“神圣”的有价值的观念。

但是,怎么去恨他们呢?在这里,我无须提醒大家去想一想要么爱要么恨的那种人情上的区分,倒不是因为我怎么反对它,因为它还是充满激情的,而是因为它是自私的并且不适合被用在这里。相反,如果我把这任务看成是一种悖论,那么我就会理解它,亦即,我将以人们能够去理解一个悖论的方式去理解它。这样,那绝对义务会导致去做伦理所要禁止的事情,但它却绝不会使得一个信仰之骑士不去爱。这是亚伯拉罕所显示的。在他想要献祭以撒的那一瞬间,那对于他所做的事情的伦理的表达是:他恨以撒。但是,如果他真的恨以撒,那么他就会很冷静地肯定上帝不会要求他做这个;因为该隐^[206]和亚伯拉罕不是同一的。他必定是出自全部灵魂地爱着以撒;既然上帝向他要求以撒,那么他就

必定是爱以撒的，甚至可能是更深地爱着，而只有这样他才能够牺牲以撒；因为正是这对以撒的爱，使得他的作为，通过这爱相对于“他对上帝的爱”的悖论性的对立，成为一种牺牲。但这一点是悖论中的困苦和恐惧：他从人情上说完全无法使自己被人理解。只有在这“他的作为处在与他的感情的绝对对立之中”的瞬间，只有在这时，他才是在牺牲以撒，但他的作为之实在则是那使得他去属于“那普遍的”的事实，并且，在“那普遍的”之中，他是并且继续是一个杀人犯。

另外，《路加福音》中的那段话必须以这样的方式来理解，人们才能够认识到，信仰之骑士得不到任何更高的对于“那普遍的”（作为“那伦理的”）的表达来拯救他自己。于是，如果我们比如说让教会向教会会员要求这一牺牲的话，那么我们只有一个悲剧英雄。就是说，只要单个的人能够通过一种简单的中介进入这教会，那么教会的理念与国家的理念就并没有质的区别；而只要那单个的人进入了那悖论，那么他就不走向教会的理念；他不出离悖论，而是要么在之中找到自己的至福、要么找到自己的迷途。一个这样的教会英雄在自己的作为之中表达出“那普遍的”，并且，任何教会中的人，甚至他的父母等，都不会不理解他。但反过来，他却不是信仰之骑士，并且也有着一个不同于亚伯拉罕的回答；他不说，这是一场考验或者一次他在之中将被测试的试探。

通常，一般人会避免引用各种类似于《路加福音》里这段的引文段落。他们怕让人们失去约束而得以放纵，他们害怕，一旦那单个的人乐于“作为单个的人来作出行为”，那最坏的事情就会发生。另外他们认为，“作为单个的人存在”是一切之中最容易的事情，并且正因此他们认为应当强迫人们去成为“那普遍的”。我既不认同那前面的害怕，也不同意这后面的看法，都是出自同样的原因。一个人如果他得知了“作为单个的人存在是一切之中最可怕的事情”。那么他不用害怕去说，“这是最伟大的事情”，但是他也应当以这样的方式来说，他的言词总的说来不应当成为迷途者的陷阱，而是相反应当去帮助这迷途者进入“那普遍的”，尽管他的言词为“伟大的事物”安排出了一小点空间。如果一个人不敢提及这样的一些段落的话，他也就不敢提及亚伯拉罕；认为“作为单个的人存在”是挺容易的，这一看法包含了一种相对于自身而言的非常可疑的间接承认；因为，如果一个人真的尊重自己并且关心自己的灵魂的话，那么，他就会确信，如果一个人独自在整个世界里生活在自己对自己的监督之下的话，那么他的生活就比一个在自己的处女闺房里的女孩的生活更为严格而谦谨。有的人是需要强制的，有的人在任由他们自己决定自己的情况下就会像失控的野兽一样在私欲之中欢跳雀跃，这固然是事实；但是一个人恰恰应当通过“他知道怎样带着恐惧和颤抖来说话”这一事实来展示出他不属于这类人；出于对“伟大的事物”的恭敬，他应当说出来，以免自己因为怕遭到损害而遗忘它，——而如果他是以这样的方式说，如果他在说的时候知道这是伟大的事物并且知道它的可怕，那么那损害无疑也就不会出现；而如果一个人不知道它的可怕，那么他也就不会知道它的伟大。

让我们接下来稍稍进一步考虑一下信仰之悖论中的困苦和恐惧吧。悲剧英雄放弃自己来表达那普遍的，信仰之骑士放弃那普遍的来成为单个的人。如前面所说，一切都取决于一个人将自己置于怎样的处境。如果一个人认为“作为单个的人存在”是挺容易的，那么他就总是能够确认自己不是信仰之骑士；因为闲散的浪子和漂泊的天才们不是信仰之人。相反，信仰之骑士则知道，“去从属于那普遍的”是一件好事。他知道，去作为那将自己翻译成“那普遍的”的单个的人，作为那可以说是“自己撰写出一个关于自身的纯粹而精美并且尽可能没有差错的版本”让所有人都能够读懂的人，是美丽而有益的；他知道，以这样一种方式在“那普遍的”之中让自己变得对自己来说是可理解的，亦即，他理解“那普遍的”，而每一个理解他的“单个的人”又在他身上理解“那普遍的”，并且双方都因为“那普遍的”的安全感而感到高兴，——这，他知道这是令人爽心振奋的。他知道，出生为那在“那普遍的”之中有着自己的家园、有着自己的友好的常住之地的“单个的人”（在他想要在它之中居留的时候，它马上就张开双臂接受他），是美丽的。但他也知道，在比它更高的地方有一条孤独的道路蜿蜒着，狭窄而陡峭；他知道，孤独地出生在“那普遍的”之外并且在旅途之中甚至连一个漫步者都无法遇上，是可怕的。他很清楚地知道，他在什么地方以及他怎样与人们发生关系。从人之常情上说，他是疯狂的并且无法使自己让人理解。然而，“是疯狂的”这说法却是最温和的说法。如果他没有被人这样看的话，那么，他就是一个伪善者，并且他在那路上攀登得越高，他就是越发可怕的一个伪善者。

信仰之骑士知道，为“那普遍的”而放弃自己是热情洋溢的，这放弃需要勇气，而正因为它是为“那普遍的”，所以在它之中也有着一种安全感；他知道，去被每一个高贵的人理解，以至于那观察者自己都因此而变得高贵，这是美好的。他知道这个，并且他感觉就好像是被某种义务约束住，他会希望那被分派给他的就是这个任务。这样，按理说亚伯拉罕无疑时常会希望，这任务就是“按一个父亲的本分去爱以撒”，对于所有人都是可以理解的，并且在各个时代都不会被遗忘；按理说他会希望那任务就是“为了那普遍的而牺牲以撒”，会希望他能够激励作父亲的人们去做出辉煌的事迹，——并且他几乎因为这想法而感到惊骇：这样的一些愿望^[207]对于他只是各种信心的犹疑^[208]，并且必须被作为信心的犹疑^[209]来处理；因为他知道，他所踏上的是——一条孤独的路，他没有为“那普遍的”达成任何事情，而只是他自己被考验和测试。或者，亚伯拉罕为“那普遍的”做出了一些什么吗？让我从人情的角度上谈论一下这个问题，真正从人情的角度！他用了七十年来得到一个老年之子^[210]。别人很快就感到满足并且久久地感到高兴的事情，他则要用七十年才达成；为什么？因为他要受到考验和测试。难道这不疯狂！但是亚伯拉罕信仰着，并且只是撒拉动摇并让他去娶夏甲为妾；但因此他也不得不把她赶走^[211]。他得到以撒，——于是他再次被考验。他知道，表达“那普遍的”是美好的，和以撒生活在一起是美好的。但这不是那任务。他知道，为那普遍的而牺牲一个这样的儿子是王者所为，他自己会在这做法之中找到安宁，并且所有人都会赞美着依托在他的事迹中，就

像元音依托在自己的休寂字母^[212]上；但这不是那任务，——他将受考验。那个以其拖延者^[213]的称号著名的罗马统帅，他以他的拖延止住了敌人，但是，与他比较的话，亚伯拉罕是一个怎样的拖延者呢，但亚伯拉罕不是在拯救国家。这是一百三十年的内容。谁能忍受这个呢？他的同时代人，如果我们能够谈论一个这样的人的话，这同代人会不会说：“在亚伯拉罕这里是一个永恒的拖延；最后他得到一个儿子，这花了足够长久的时间，然后他想要献祭他，他这不是疯狂吗？甚至，如果他能够解释为什么他想要这么做的话，那也好吧，但他总是说，这是一场考验。”亚伯拉罕也无法解释更多；但是他的生命就像一本被神圣占有的书籍，并且它没有成为公用财产^[214]。

这是可怕的事情。如果一个人没有看出这一点，那么他就总是能够确定，他不是什么信仰之骑士，而如果一个人看出了这一点，那么他就不该否定，甚至是最受考验的悲剧英雄，如果与那只是慢慢地到来并且向前爬行着的信仰之骑士相比，这悲剧英雄就仿佛是行走在舞步之中。并且，如果他看出了这一点并且确认到自己没有勇气去理解它，那么，那么他肯定还是会隐约地感觉到那个骑士所达到的这种奇异的荣耀：这骑士，他成为了上帝的知己，主的朋友^[215]，如果我以人情的话语来说的话，他对天上的神说“你”，而与此同时，那悲剧英雄则只能以第三人称来称呼神^[216]。

悲剧英雄马上就结束了，马上就完成了斗争，他作出无限的运动而现在在“那普遍的”之中得到了安全。信仰之骑士则相反无法入眠；因为他持恒不断地受考验，并且在每一瞬间都有一种能够悔着地返回“那普遍的”的可能性，并且这一可能性既可能是一种试探^[217]也可能是一种真相。他无法从任何人那里获得这方面的说明；因为，如果他能够得到说明的话，那么他就处在悖论之外了。

首先，信仰之骑士有着激情去在唯一的一个时刻里集中起他所违犯的全部“那伦理的”，这样他能够为自己给出这样的确定信念：他真的以自己的全部灵魂爱着以撒^[218]。如果他不能够，那么他就是处于信心的犹疑^[219]之中。其次，他有着激情去在一个此刻之中取出这整个信念，以这样一种方式：它就像在最初的一瞬间一样地完全有效。如果他不能够，那么他就无法起步；因为这样一来，他就不得不持恒地从头开始。悲剧英雄也在一个时刻里集中起他在目的论的意义上超越的“那伦理的”，但是在这方面，他在“那普遍的”之中有着立足点。信仰之骑士孤独地只有他自己，在这之中有着那可怕的东西。大多数人以这样一种方式生活在一种伦理义务责任^[220]里，他们让每一天有自身的忧愁，但他们则也从不曾到达过这激情的集中化、这强有力的意识。在某种意义上，“那普遍的”对于悲剧英雄构成一种帮助，帮助他去获得上面所说的这种激情的集中化；而那信仰之骑士则独自去完成一切。悲剧英雄做出这个并且在“那普遍的”得到安宁，信仰之骑士被持恒地拘留在紧张之中。阿伽门农放弃伊菲革涅亚并且因此在“那普遍的”之中得到安宁，现在他迈出步子去献祭她。如果阿伽门农没有作出运动，如果他的灵魂在

那决定性的瞬间没有具备这激情的集中化而是迷失在那些关于“他有更多女儿”以及“也许[221]还会有非同寻常的东西[222]发生”的普通废话中，那么他自然就不是英雄，而是救济所的寄宿者。亚伯拉罕也有着英雄之集中化，尽管这在他身上远远更为艰难，因为他在“那普遍的”之中根本没有立足点，但是他更进一步作出一个运动，通过这个运动他把自己的灵魂收回到奇迹之上。如果亚伯拉罕没有这样做，那么他就只是一个阿伽门农，试想如果一个人要为此作出解说的话：如果不是为了有益于“那普遍的”的话，“要去献祭以撒”这一行为又能够得到什么样辩护呢？

现在，单个的人到底是真的处在对信心的冲击[223]之中，还是他是信仰之骑士，这只有这单个的人自己才能够决定。然而我们却能够从悖论中构建出一些让那不在悖论中的人也能够明白的标志。真正的信仰之骑士总是那绝对的隔绝，而假的骑士则是小教派式的。后者是一种“从悖论的狭窄道路中跳出来并以低廉的价格成为一个悲剧英雄”的尝试。悲剧英雄能够表达那普遍的并且为之牺牲自己。而小教派的杰克尔大师[224]，他不是做悲剧英雄的事情，但却有着一个私人剧团[225]，一些好友和同仁，他们代表“那普遍的”，差不多就像《金盒子》中的法院差役[226]代表正义。信仰之骑士则相反，他是悖论，他是单个的人，绝对地没有任何与任何人的关系和复杂关联[227]。这是那小教派的软骨头所无法忍受的可怕的东西。就是说，他没有因此而去弄明白“他没有能力去做那伟大的事情”这一事实并且当即坦率地承认这事实（我对于这样的做法自然是除了赞同再无法说别的，因为这正是我自己所做的），相反，这可怜虫认为，通过与一些其他可怜虫联合起来，他就能够做那伟大的事情。然而事情却完全不是这样；在精神的世界里绝不容许有欺骗。一打小教派教徒相互手挽起手，他们对各种孤独的内心冲突[228]一无所知；这些孤独的内心冲突，它们等待着信仰之骑士，而信仰之骑士不敢逃避它们，恰恰因为，如果他大胆地向前挤的话，那只会是更加可怕。这些小教派教徒们用喧哗和噪声来在相互间压倒别人的声音，用他们尖叫来驱逐恐惧，并且，一个这样的嚷嚷着的鹿苑游乐团体认为他们是在奔闯天空[229]，认为他们在走信仰之骑士所走的同一条路；而信仰之骑士则在大千世界的孤独之中从来就没去听见过任何人类的声音，而是独自肩负着自己的可怕责任向前行走。

信仰之骑士，他孑然独行自己为自己引路，他感觉到“他无法让别人明白自己”的痛苦，但是他感觉不到任何想要去指导他人的虚荣欲望。痛苦对于他来说是一种确定，那虚荣的欲望是他所不认识的，因为他的灵魂太严肃而不会对之有所知。而那假骑士，通过他在一瞬间里所获得的这一杰作，他很容易就暴露出自己。他根本不明白这里所谈问题是什么：如果另一个单个的人要走同样的路的话，那么他就必须完全以同样的方式来成为“单个的人”，并且不需要任何人的指导，尤其不需要那种老是想把自己的想法硬塞给别人的人来指导。在这里，人们又跳出去，人们无法忍受“不可理解性”的殉道状态，作为对这一状态的取代，人们则舒舒服服地选择这一杰作的世俗景仰。那真正的信仰之骑士，他是一个见证人，绝不是老师，并且在这之中有着那深深的人性的东西，这东

西比上面所说的那种对别人的悲欢祸福的痴愚参与要更有价值，——在“同情”^[230]的名义之下，这“参与”获得美誉，而在事实上它其实只不过是虚荣心而已。如果一个人只是想作为见证者，那么他因此就承认了：任何人，哪怕是最卑微的人，都不需要另一个人的参与，也不应当为了让另一个人被抬高而让自己降格。但是正如他自己没有赢得他以低价赢得的东西，那么他也不会以低价将之出售，他不至于可怜到这样的程度——去接受人们的景仰而作为回报却给予人们沉默的鄙视；他知道，那真正是伟大的东西对于所有人都是同等地可及的。

要么有着一种对上帝的绝对义务，而如果有着一一种那样的义务，那么它就是这里所描述的悖论：单个的人作为单个的人高于“那普遍的”，并且作为单个的人处于一种与“那绝对的”的绝对关系之中；要么从来就没有信仰存在过，因为它总是存在着；要么亚伯拉罕就是迷失了；要么人们就得像那个富有鉴赏力的圣经注释家所做的那样去解释《路加福音》第十四章^[231]，并且以同样的方式去解释相应的段落^[232]以及那些类似的地方^[233]。

问题三 亚伯拉罕就自己的计划对撒拉、对以利以谢、对以撒隐瞒不说，他是否能够在伦理上为此作出辩护？

那伦理的就其自身是那普遍的，作为那普遍的，它又是那公开的[234]。单个的人作为直接的感官性的和灵魂性的被定性为“隐秘的人”[235]。他的伦理任务则是从其隐秘[236]的缠绕之中脱离出来而在“那普遍的”之中变得公开。这样，每次他想要留在“那隐秘的”之中时，他就行罪并处于信心的犹疑[237]之中，只有通过公开自己，他才能够出离这信心的犹疑。

在这里，我们又重新站在了那同一个点上。“隐秘”的依据是在于“单个的人作为单个的人高于那普遍的”，如果没有这样一种隐秘，那么亚伯拉罕的行为就无法得到辩护；因为他无视那些伦理的中间物[238]。相反，如果有着一种这样的隐秘，那么我们就站到了悖论这里，这悖论是无法被中介调和的，因为它立足于“单个的人作为单个的人高于那普遍的”而“那普遍的”则恰恰是那中介[239]。黑格尔的哲学不承认任何正当有效的隐秘、任何正当有效的不可比性[240]。于是，在它要求公开[241]的时候，它是与自身一致的，但是，在它要将亚伯拉罕看成信仰之父并且谈论信仰的时候，它就显得很暧昧[242]。就是说，信仰不是那最初的直接性，而是后来的直接性。最初直接性是“那审美的”，在这一点上，我们无疑可以说黑格尔哲学是对的。但信仰不是“那审美的”，否则的话，要么就是：信仰从来就没有存在过，因为它总是存在着。

在这里，我们最好还是纯粹审美地去看这整个问题，而为了达到这个目的，我们有必要进入一种审美的考虑，——我想请求读者们暂时让自己完全忘我地沉浸在这种考虑中，而与此同时，我则也去做出我在之中该做的这一部分，就是说，我将根据我所描述的各种对象来修正我的描述。我将稍稍进一步作出观察的这范畴是：“那令人感兴趣的”[243]，一种恰恰因为我们时代生活在转变之关键时刻[244]而尤其在这时代里获得了重大意义的范畴；因为它其实是转折点之范畴。因此，我们不当（像有时候人们所做的）在自己尽自己所能[245]去爱过了它之后，因为它长大并离开了我们，就听任它受奚落讥嘲，我们也不应当老是过于贪婪地去找它；因为事情无疑是这样，“变得令人感兴趣”或者“一个人的生活令人感兴趣”不是艺术勤奋[246]之任务，而是命中注定的殊遇，正如精神之世界中的每一个殊遇，它只能够在深深的痛苦之中被购得。这样一来，苏格拉底是曾生活在人世间的最令人感兴趣的人，他的生命是曾有人生活过的最令人感兴趣的生命，但这一生存却是由神灵指派给他的，至于说他自己必须去获取它，他对于艰难困苦也并不陌生。“轻慢地去对待一种这样的生存”对于任何一个更为严肃地思考生命的人来说都是不相称的，然而，在我们的时代却并不罕见这一努力的例子。另外，“那令人感兴趣

的”是一个边界范畴，一个介于审美和伦理间的边界线^[247]。这样的话，一方面这一考虑必须不断地在伦理的领域上擦过，而另一方面，为了能够获得意义上的分量，它也必须带着审美上的真挚情感和炽热欲望来把握这问题。在我们的时代，伦理很少让自己与这样的话题发生关系。之所以如此的原因想来是：在体系^[248]之中无法为此给出空间。如果是这样的话，那么我们可以在各种专论中讨论这个。另外，如果我们不想弄得很复杂，那么我们可以把它弄短一点也仍能达到同样的目的，就是说，如果我们控制着那属性词的话；因为一个或者两个属性词能够暴露出一整个世界。难道连这样的小小的字词也无法在那体系之中得到空间吗？

亚里士多德在他不朽的《诗学》中说：神话的两个部分，就是说，突转和认出^[249]，对于这些事件来说是决定性的（参看第十一章）^[250]。在这里让我关注的自然只是那第二个环节：认出^[251]。在任何地方，只要谈及一种“认出”，那么正因此^[252]也就谈及了一种之前的隐秘。正如那“认出”成为解脱性的东西、放松的东西，以同样的方式，隐秘就是戏剧性的生命中收紧着的东西。亚里士多德在同一章的前面部分所阐述的东西，关于悲剧按照突转^[253]和认出^[254]以不同比率相互叠合^[255]而具备的不同价值，以及关于那单个的和那双重的认出^[256]，所有这些都是我在这里所无法关注的，尽管它们通过它们的内在性和它们宁静的冥思性^[257]也会吸引人，尤其是吸引着那足够长久地对那些“概观之士”肤浅的无所不知感到疲倦的人。在这里，也许人们正好可以用得上一种更为普通的看法。在希腊悲剧中，隐秘（以及作为其结果的“认出”）是一种叙事的剩余，其根本是在于一种命运之中，戏剧情节在命运中消失，而隐秘则由此获得了自己昏暗神秘的本源。于是，一部希腊悲剧所造成的效果就与一尊缺乏眼目之力的大理石所给出的印象有了一种类似。希腊悲剧是盲目的。因此，如果要真正地让自己受它的影响的话，就必须有某种抽象。一个儿子杀了自己的父亲，但要等到很久之后他才知道那是他的父亲。一个姐姐要献祭自己的弟弟，但却在决定性的瞬间她才知道那是自己的弟弟。这一“悲剧性的”不是很有能力去吸引我们这反思着的时代。现代戏剧放弃了那命运，在戏剧的意义上解放了自己，用眼睛看着，注视进自身，把那命运吸收进自己的戏剧意识。这时，隐秘和公开是英雄的自由作为，对这作为，他是要负责的。

在现代戏剧中，“认出”和“隐秘”也作为一种本质性的元素从属于戏剧。要对此给出例子的话就会太冗长。我有足够的礼貌来设想，我们时代的每一个人，他们是那么审美地奢逸、那么有力而上火，以至于他那么容易就能构思出新的想法，容易得就像雌山鹑受孕^[258]（根据亚里士多德的说法只需听见雄山鹑叫声或者它在自己头上飞过就够了）^[259]；我设想每一个人，他只需听见“隐秘”这个词，就很轻易地能够从袖子里甩出十部小说和戏剧来。由于这个原因，我简单概要地表述一下我的意思并只是随即以这样一种方式来暗示出一个一般的看法。如果那玩捉迷藏并且由此来将戏剧性的发酵过程带入剧作的人隐藏起某种胡说八道的东西，那么我们就得到一部喜剧，相反如果他处于一种与理念的关系之

中，那么他则就能够趋近于去成为一个悲剧英雄。这里只是一个“那喜剧的”的例子。一个男人化妆了自己的脸并且戴上假发。同一个男人很想要在美丽的女性那里获得好运气，他借助于那无条件地使得他魅力无敌的化妆和假发确信了自己的胜利。他捕获了一个女孩并且处在了幸运的顶峰。现在这故事里最有意思的事情发生了；如果他能够坦白出自己所做的一切，他并不失去他所有使人迷恋的力量，而在他显露出自己是一个完完全全甚至是秃顶的男人时，他也并不因此就失去自己所爱的人。隐秘是他的自由行为，审美也让他对这行为负责。这一科学不是一个秃顶伪善者的朋友，它听任他去受人奚落嘲笑。这上面所说的东西应当是足够用来只是暗示一下我的意思；“那喜剧的”无法作为这一考究兴趣所在的对象。

我所要走的道路是辩证地通过审美和伦理来完成这“隐秘”；因为这里的关键是：我们看见“审美的隐秘”和“悖论”处在它们两者间的绝对差异性之中。

几个例子。一个女孩秘密地爱上了一个人，尽管他们并没有明确地相互坦陈相互间的爱情。父母强迫她去嫁给另一个人（另外这里也可能有一种孝顺的考虑决定着她），她服从父母的决定，她隐藏起自己的爱“以便不使得那另一个人不幸，并且任何人在任何时候都不会知道她所承受的痛苦”。——一个小伙子能够通过唯一的一个词句来拥有他自己的思念和他的各种不安的梦想的対象。然而这个小小的词句却会危害到，甚至也许（谁知道呢？）会毁灭掉一整个家庭，他慷慨地决定停留在自己的隐秘处，“那女孩永远都不该知道这个，她也许会在另一个人的手里得到幸福”。多么可惜，这一对人，各自对于那相应的爱人都是隐秘的，并且相互间也是隐秘的，在这里他们本来是可以被安排进一种值得注目的更高统一体。——他们的隐秘是一种自由的作为，为这种作为他们要对审美负责。审美却是一种礼貌而敏感的科学，它知道的出路比任何公共典当租赁铺的负责人所知道的更多。这时它做些什么呢？它为那爱着的人们做一切可能的事情。借助于一个偶然事件，在那计划的婚姻中的相应伙伴知道了一点关于另一方所作的高贵决定的线索，事情就明了了，他们相互得到对方，并且在同时也得到与真正的英雄们相等的级别；因为尽管他们不曾有时间去抱着他们所作的英勇决定入睡，审美还是这样看这事，就仿佛他们勇敢地为了他们的意图斗争了多年。审美并不怎么会去理会时间，不管是玩闹还是严肃，对于审美来说时间走得一样快。

但是伦理既不知道上面所说的那偶然事件，也不知道那种敏感性，它也不会那么迅速地具备一个关于时间的概念。这样一来，这事情看起来就不一样了。伦理是个很难对付的论辩者，因为它有着各种纯粹的范畴。它不去诉诸经验；而经验则也是在一切可笑的东西中差不多最可笑的东西，根本不会使得一个人变聪明，相反如果这人不知道任何比经验更高的东西的话，它倒是反而会使得他头脑出毛病。伦理没有任何偶然的巧事，这样，事情就不会有什么解释，伦理不会拿尊严开玩笑，它把

巨大无比的责任置于瘦削的英雄们的肩上，它将“想要通过自己的作为来扮演天命”谴责为某种狂妄冒犯的行径，而对于“想要通过自己的苦难来扮演天命”它也作出同样的谴责。它让人去相信现实并且让人有勇气去与现实的所有各种艰难而不是[260]与这些“由一个人自承责任的苍白痛苦”作斗争；它警告人们不要去相信知性所具的各种狡诡的算计，它们比古时候的祭司神谕更不可靠。它警告人们提防每一个不合时宜的高风亮节；让现实去安排吧，然后是展示勇气的时候，而接下来伦理自己也会提供出全部可能的帮助。然而，如果那在两人之间活动着的是某种更深的东西，如果有着去看待那任务的严肃、有着去着手完成任务的严肃，那么，在他们间无疑会有某种结果，但是，伦理无法帮助他们，它觉得受到冒犯，因为他们对它保守秘密，一个他们通过自己承担责任而得到的秘密。

这样，审美要求隐秘并且奖励它，伦理要求公开并且惩罚隐秘。

然而，有时候审美自己也要求公开。在英雄陷于审美的幻觉中认为是在通过自己的沉默来拯救另一个人，那么它就会要求沉默并且奖励它。相反，在英雄通过自己的作为干扰性地介入另一个人的生活的时候，它则要求公开。在这里我谈的是悲剧的英雄。我想稍稍考究一下欧里庇得斯的《伊菲革涅亚在奥利斯》中的情形。阿伽门农要牺牲伊菲革涅亚。现在，审美在这样的情况下要求阿伽门农的沉默，因为，到另一个人那里去寻求安慰，这对于一个英雄来说是与身份不符的；同样，出于他对妇女们的关心，他也应当尽可能长久地隐藏起这事。而另一方面，恰恰是作为英雄，他就也必须在克吕泰涅斯特拉[261]和伊菲革涅亚的眼泪将为他带来的可怕的内心冲突[262]之中受到考验。审美怎么办？它有一条出路，它为我们准备好了一个老仆人[263]去向克吕泰涅斯特拉公开一切。于是，一切就都到位了。

然而，伦理在手头却既没有偶然事件也没有老仆人。一旦审美的理念要在现实中被兑现，它就马上自相矛盾。因此伦理要求公开。悲剧英雄不沉陷在任何审美的幻觉中，自己去向伊菲革涅亚宣示其命运，这样，他展现出自己的伦理勇气。如果他这样做了，那么悲剧英雄就是伦理之爱子，它喜悦他[264]。如果他沉默，那么这可能是因为我相信，通过这样的做法他使得别人更容易一些，但这也可能是因为他通过这样的做法使得他自己更容易一些。不过他自己知道自己这样做不是因为后者的缘故。如果他沉默，那么他作为“单个的人”自己承担责任，因为他无视一种可以是外来的异议。他作为悲剧英雄无法按着外来的异议去做；因为，伦理恰恰是因此而喜爱他，因为他不断地表达“那普遍的”。他的英雄行为要求勇气，而这勇气也包括了“他不避开任何异议”。现在就很明确了，泪水是一个可怕的诉诸人身的辩论工具[265]，并且无疑有这样的人，他不为任何事物所动，但眼泪却使之感动。在剧中，伊菲革涅亚得到许可哭泣，在事实上，她应当得到允许就像耶弗他的女儿[266]那样哭上两个月，不是单独地哭泣，而是在父亲的脚下，并且使用自己的所有“只是泪水”的艺术，不是用橄榄枝而是用她自己缠绕他的膝盖（参看

审美要求公开，但却要用一个偶然事件来协助自己；伦理要求公开，并且对悲剧英雄非常满意。

尽管伦理有着要求“公开”的严格，它却不否定，秘密和沉默真正使得一个人成为伟大的人，恰恰因为它们是在内在性[268]的各种定性。在埃莫离开普绪客的时候，他对她说：你将成为一个孩子的母亲，这孩子将会成为神的孩子，如果你沉默，然而如果你泄露出这秘密，那么他只是一个人[269]。悲剧的英雄是伦理所钟意的，他是纯粹的人，他是我也能够理解的，所有他所做的事情也都是在“那公开的”之中的。我再继续向前，这时我就不不断地撞上悖论，神圣的和魔性的；因为沉默同时既是神圣的又是魔性的。沉默是魔鬼的圈套；沉默的东西越多，魔鬼就变得越来越可怕，但沉默也是神圣与“单个的人”间的默契[270]。

然而，在我进入亚伯拉罕的故事之前，我想先召唤出几个诗意的特性人物。我借助于辩证法的力量将他们保持在顶尖之上；由于我对之挥舞绝望之鞭，我会保持不让他们站定下来，这样，如果可能，他们就会在他们的恐惧之中发现什么东西[271][272]。

亚里士多德在他的《政治学》里讲述了一个关于一场发生在德尔斐的政治骚动的故事，这场骚动原因是一场婚姻上的问题。占卜师[273]预言了新郎因为他的结婚事件而会有一场不幸，于是新郎在他来接新娘的关键一刻突然改变了自己的计划[274]，他不想举行婚礼了[275][276]。我不需要更多情节。在德尔斐，这一事件肯定是招致了泪水；如果一个诗人想要取之为素材，那么他无疑算计出这故事会引起人们的同情。通常是在生命中遭流放的爱情现在又被剥夺掉了上天的赞助，这难道不是可怕的事件吗？老古话说“婚姻在天堂里缔结[277]”，在这里不是被弄成了假话？通常，像邪恶的精灵那样地想要把相爱的人分开的是所有有限之艰难困苦，而爱情则有着上天的支持，并且这神圣的联盟[278]总是战胜所有的敌人。而在这里则是上天自己拆开那上天自己结合起的东西[279]。谁又能够预感得到这一点呢？那年轻的新娘无疑是最不可能想得到这事的。一瞬间之前她还带着所有自己的美丽坐在自己的房间里，那些可爱的女孩子们很认真仔细地替她梳妆打扮，这样，面对全世界她们就能够捍卫她们所做的工作，这样，她们不仅由此而具备喜悦，而且也具备妒羨，是的，因为她们不可能变得更妒羨而喜悦，因为她不可能变得更为美丽[280]。她一个人坐在自己的房间里从美丽变成美丽；因为，所有女性艺术所能，都被用于尊荣地打扮那尊荣者，但仍还是缺了些什么，那些女孩做梦都不曾想到的：一块面纱，比那些年轻女孩为她覆在头上的那块更精美、更轻但却更隐秘；一件任何年轻女孩都不曾有所知或者能够帮忙为她穿戴的婚装，甚至新娘自己都不知该怎么去穿戴它。那在她的毫不知觉之中帮她穿戴上它的是一种无形的，一种喜欢为新娘打扮的友好力量；因为她只是看见新郎是怎样走过并走上神殿。她看见门在他身后关上，她变得更宁静感觉到更多的祝福；因为她知道，他现在比任何时候更多地属于她。圣殿的门打开，他走进去，但是她羞涩地垂下眼睑，因此她没有看见他的脸

是困惑的，但他看见，上天似乎是妒忌着新娘的美好、妒忌着他的幸福。神殿的门开了，年轻的女孩子们看见新郎走出来；但是她们没有看见他的脸是困惑的；因为她们忙于去接新娘。这时她在自己所有处女的谦卑中走向前，但却同时像一个女尊主，为她的整班年轻女孩所环拥，她们在她面前屈膝行礼，正如年轻女孩总是在一个新娘面前屈膝行礼。于是，她站在美丽人群的峰顶并且等着（那只是一个瞬间，因为圣殿距离很近），新郎走来，——但却走过了她的门前。

但是在这里我停下；我不是诗人并且只是想要辩证地继续。首先要注意，主人公是在关键的一瞬间得到那个信息的，这时，他是纯粹而清白的，他没有轻率地让自己与被爱者结合。其次，他有着一个神圣的陈述面对着自己或者更确切地说针对着自己，他则并没有像那些轻飘飘的情夫情妇们那样被自以为是的小聪明控制。再进一步，这也是显然的，那神圣的陈述使得他和新娘一样地不幸，是的，还稍多一点，因为事情毕竟是缘他而起。无疑也确实如此，占卜师们只对他说出一个不幸事件，但问题是，这不幸事件是不是有着这样的性质：它除了击中他之外也击中他们的婚姻幸福。现在他该怎么办？第一，他应当沉默并且举行婚礼，并且想，不幸也许不会马上来，不管怎么说我强调了爱情并且不怕让我自己不幸；但是我必须沉默，因为否则的话就甚至连这短暂的一瞬间都被糟蹋掉。这看上去挺有道理，但却是毫无道理；因为这样一来他就侮辱了那女孩。通过他的沉默，他以一种方式使得那女孩变得有辜；因为，如果她知道这事的话，她肯定不会同意这样一个结合。这样，他在艰难的时刻不仅仅要承担那不幸，而且还要承担起“他那时沉默”的责任，以及她对于“他那时沉默”的公正的愤怒。第二，他应当沉默并且不举行婚礼？如果这样，他就必须进入神秘化，通过这神秘化他在自己与她的关系中消灭掉自己。审美也许会赞同这样做。这灾难能够被构想得类似于那真正的灾难，只有一点：它在最后的一瞬间真相大白，但这是事后的真相大白，因为从审美上看，“让他死去”成为一个必然，除非这门科学觉得自己有能力去取消那个有着不幸的命数的神谕。然而无论如何，不管这一做法有多么高尚，它包含有一种对这女孩以及她的爱的实在性的侮辱。第三，他应当说出来？我们当然不可以忘记，我们的主人公稍稍过于诗意，以至于我们无法想象，放弃自己的爱情对于他只会是意味了一种失败的商业投机。如果他说出来，那么整个事情就成了阿克塞尔和瓦尔堡[281][282]那种风格的不幸爱情故事了。这就成了上天自己所拆散的一对人[283]。然而我们却可以用另一种方式来考虑上述事件中这一拆散，因为它同时也是由那些个体们的自由作为所导致的后果。就是说，在这事情中，“辩证的元素”中特别麻烦的地方是：不幸只应击中他一个人。他们不像阿克塞尔和瓦尔堡那样有着一个对他们的痛苦的共同表达，尽管上天在同样的程度上拆散开阿克塞尔和瓦尔堡，他们相互是同样程度地相近。如果在这里是如此的话，那么一种出路还是能够被想得出来的。就是说，既然上天没有使用什么有形的力量来拆开他们，而是将这一命数交给他们自己，那么我们就可以去想象他们共同决定去对抗上天及其降下的不幸。

然而，伦理则会要求他说出来。这样，他的英雄气概从本质的意义上说是在于：他放弃了审美上的慷慨气节；这种审美上的慷慨气节在目前的情况下[284]并不是那么容易能够被想象成是混杂着虚荣（在“隐瞒”行为之中所具的那种虚荣）的成分，因为他必定是很清楚自己正在使得那女孩不幸。然而，这英雄气概的实在性[285]却要依赖这样的事实：它有过自身的前提预设条件并且将之取消了；因为，否则的话，人们尤其是在我们的时代里能够得到足够多的英雄，就是说，在我们这个“在造假上达到了无与伦比的大师手笔（它通过‘跳过中间的步骤’来做掉最高的终极工作）”的时代里。

但是，既然我到了悲剧英雄这里无法再继续走更远，那么，我现在弄出这个草案来能派上什么用场呢？因为，它还是有可能在“悖论”的问题上为我们带来一些启迪的。一切都得看他对于占卜师们的陈述有着怎样的态度；对于他的生命，占卜师们的陈述以这一种或者那一种方式会起到决定性作用。这陈述是公共事物[286]还是私人的事[287]？舞台是在希腊；一个占卜师的陈述对所有人都是能明白的，我是说，不仅仅单个的人从字面上能够理解陈述的内容，而且单个的人能够明白：一个占卜者向单个的人宣示上天的决定。这样，占卜师的陈述不仅仅对主人公是能明白的，而且对所有的人都是如此，并且由此不会与神圣达成任何私下关系。他可以做他想做的事，那被预言的事情总是会发生；不管他是做还是不做任何事情，他都进入不了与神圣的一种更近的关系，既不会成为它的慈悲的对象，也不会成为它的愤怒的对象。每一个单个的人都能够像主人公一样地明白这结果，没有什么只对于主人公是可读的秘密文字。这样，如果他要说出来的话，他能够很好地将之说出，因为他能够让人明白他；如果他想要沉默，那是因为，他依据于“作为单个的人”想要更高于“那普遍的”，想要以各种各样的稀奇古怪的想法来让自己相信她将怎样马上忘记这事情等等。相反，如果上天的意志没有通过一个占卜者而得以向他宣示，如果它完全是私下地让他得知的，如果它将自己置于一种与他的完全私下的关系中，那么这时，我们就面临了悖论，如果悖论这样东西是存在的话（因为我的考虑是两难性的），这时他就不能够说出来，尽管他可能会是很想要说出来。他自己在沉默中并不愉快，相反他承受着痛苦，但这对于他来说恰恰是“他是无可指责的”的确证。他的沉默，其原因不在于“他作为单个的人想要将自己置于一种与‘那普遍的’的绝对关系之中”，而是在于“他作为单个的人被置于一种与‘那绝对的’的绝对关系之中”。这时，按我所能想象的，他也会在其中找到安宁，尽管他高贵的沉默会不断地因各种伦理的要求而变得不安宁。如果一个人有这样的愿望，愿审美会在什么时候想要通过幻觉的慷慨气节试图在它终结了多年的地方开始，那么，这样的愿望总的来说是值得的。一旦它这样做了，它就会在“那宗教的”的手中工作；因为这一力量是唯一能够将“那审美的”从它与“那伦理的”的斗争中拯救出来的力量。通过签发埃塞克斯的死刑判决书，伊丽莎白女王为国家而牺牲了自己对埃塞克斯的爱情。这是一个英雄事迹，尽管这之中多少卷入了一点个人的怨恨，因为他没有把戒指发送给她。众所周知，他其实是发送出了戒指，

但是因为宫廷女侍心怀恶意，这戒指被扣住了。然后这故事说，如果我没有记错的话^[288]，伊丽莎白接到了关于这事的报告，于是她嘴里咬着一根手指一句话不说坐了十天，并且她因此而死^[289]。这是一个诗人的任务，诗人知道怎样去拧开嘴巴，否则的话，这对一个芭蕾大师也是极其有用的，在我们的时代，诗人总是会搞错，把自己混淆为芭蕾大师。

现在，我将让一个概述跟随着“那魔性的”的方向。我把关于《阿格妮特和男人鱼》的传说^[290]用于这个目的。男人鱼是个诱惑者，他从深渊的隐藏处冒出来，在狂野的欲望中，他抓住并蹂躏那朵优美地站在海岸上沉思地将头垂向海浪之声的无辜鲜花。迄今这一直是诗人们的想法。让我们改编一下吧。男人鱼是个诱惑者。他呼唤阿格妮特，他借助于自己的花言巧语把她内心里隐藏的东西引诱了出来，她在男人鱼身上找到了她所寻找的，她向大海海底凝视着所寻找的。阿格妮特想要跟随着他。男人鱼把她放在自己的臂弯里，阿格妮特缠绕他的脖子；她信任地把自己的全部灵魂奉献给这更强的生灵；他已经站在海岸上，他躬身倾向大海要带着自己的猎物投入海的深处，这时阿格妮特再一次看着他，不羞怯、不疑惑、不为自己的幸福骄傲、不迷醉于情欲；但却是绝对地信任、绝对地谦卑如同一朵卑微的花，她努力让自己成为这朵花，以这一道眼神她绝对信任地把自己的全部命运托付给了他。看啊，大海不再咆哮，狂野的声音哑然，自然的激情（那是男人鱼的力量）舍他而去，只留下一片死寂，——阿格妮特仍然这样地看着他。这时，男人鱼瘫倒，他无法抵抗无辜^[291]的权力，他的本性元素变得不忠实于他，他无法诱惑阿格妮特。他把她又送回家，他向她解释说，他只是想向她展示大海在宁静的时候是多么美丽，阿格妮特相信他。——于是他一个人返回，大海里波涛汹涌，男人鱼心中的绝望更狂野地汹涌起伏。他能够诱惑阿格妮特，他能够诱惑一百个阿格妮特，他能够迷住每一个女孩，——但阿格妮特战胜了，男人鱼失去了她。只有作为猎物，她能够成为他的；让他忠诚地属于任何女孩，这是他做不到的；因为他当然只是一个男人鱼。我允许了自己对男人鱼的细节做了小小的改动^{[292][293]}，在根本上我也稍稍改动了阿格妮特；因为在传说中，阿格妮特并非完全是没有辜的，总体上说，如果我们想象一场在之中女孩子完完全全根本没有辜的诱惑，那么这无疑就是胡说八道和奉承，并且是对女性的侮辱。在传说中，阿格妮特是一个（如果我要稍稍现代化一下我的表达的话）要求“那令人感兴趣的”^[294]的女人，并且，每一个这样的女人总是能够确信，在不远处有一个男人鱼；因为男人鱼们用半个眼睛就能够发现这样的女人并且像鲨鱼一样地驶向自己的猎物。因此，所谓“文化教育能够保障一个女孩不受诱惑”的说法是非常愚蠢的，或者，要么这就是那男人鱼让人们散播的一个谣言。不，存在是更加公正和公平的，要抵抗诱惑，只有一种工具，它就是无辜。

现在我们想要赋予男人鱼一种人的意识，让“他是一个男人鱼”这一事实标识一种人的“先存^[295]”，他的生命就被缠陷在这“人的先存”所导致的结果中。没有什么东西阻碍他去成为一个英雄；因为他现在所迈出的这一步是“和解着的”。他因阿格妮特而得到拯救，诱惑者被粉碎，他

屈从于无辜之权力，他不再能去诱惑。但在同一个此刻之中有两种权力在争夺他：“悔”，和“阿格妮特和悔”。如果是“悔”单独地得到了他，那么他就是隐秘的，如果是“阿格妮特和悔”得到了他，那么他就是公开的。

如果现在悔抓住了男人鱼而他继续保持隐秘，那么，他无疑就使得了阿格妮特不幸；因为，阿格妮特在自己的全部无辜中爱着他，她以为这是真的：他在“甚至让她都感觉到他是改变了（不管他多么好地隐藏这一点）”的这一瞬间真的只是想要让她去看一下大海美丽的宁静。然而，男人鱼自己在激情的方向上变得更不幸；因为他带着许多种不同的激情爱着阿格妮特，并且另外还有一种新的要承担。现在，悔之中的“那魔性的”无疑会向他解释出这一点：这恰恰是他所受的惩罚，并且他越是受折磨，就越是好。

如果他投身于这一“魔性的”，那么，他也许会再一次作出努力去拯救阿格妮特，以这样一种方式，就像人们在某种意义上借助于“那恶的”能够拯救一个人。他知道，阿格妮特爱他。如果他能够把这爱从阿格妮特身上撕下剥夺走，那么她也许是以某种方式获得了拯救。然而怎样才能做得到？男人鱼有着理智，所以他不会以为“一次磊落心胸的坦白能够唤起她的厌恶”。他也许试着去激发起她身上的所有阴暗激情，讥笑她，嘲弄她，把她的爱情弄成一个笑话，尽可能地引发出她的骄傲。他不会去保护自己免于任何苦恼；因为这是在“那魔性的”之中的深刻矛盾，并且，比起在各种庸俗的人那里，在“那魔性的”之中从某种意义上看是有着无限更多的善。阿格妮特越是自私，她就越容易被欺骗（因为只有非常没有经验的人们才会认为“欺骗无辜性是容易的”，存在是非常深刻的，对于聪明的人来说，去欺骗聪明的人们是最容易的事情）；但男人鱼的痛苦也就会变得越可怕。他的欺骗设计得越狡诈，阿格妮特就越不会羞怯地对他隐藏自己的痛苦；她会使用一切手段，这些手段也不会没有作用，就是说，不是去撼动他，而是去折磨他。

这样，男人鱼想要借助于“那魔性的”来做这样一个“作为单个的人更高于‘那普遍的’”的“单个的人”。“那魔性的”有着与“那神圣的”一样的性质：单个的人能够进入一种与之的绝对关系。这是类比，相对于我们所谈论的那个悖论的对应物。因此它有着一定的能够迷惑人的相似性。于是男人鱼看上去就有了一种证据来证明“他的沉默是有道理的而他在他的沉默中承受了自己的全部痛楚”。然而，他是能够说出来的，这一点是没有什么怀疑的。如果他说出来的话，那么，他就能成为一个悲剧英雄，在我的想象是一个崇高的悲剧人物。也许只有很少人会明白崇高之处是在什么地方^{[296][297]}。这样，他将会有勇气去将自己从每一个关于“他能够借助于自己的技艺来使得阿格妮特幸福”的自我欺骗中撕扯出来，从人之常情上说，他将会有勇气去粉碎阿格妮特。顺便，我在这里只是想要给出一个心理学上的看法。阿格妮特越是自私地得到了发展，自我欺骗就越是令人眼花；也许一个男人鱼通过自己魔性的精明从人之常情上说不仅仅拯救了阿格妮特，而且还从她身上发掘出了某种非同寻

常的对象，也许这件事情是可能在现实中发生的，是的，这不是不可思议的；因为一个魔鬼知道怎样从哪怕是最虚弱的人身上煎熬出力量来，他可能以自己的方式是在极大的程度上在为一个人好。

男人鱼站在一个辩证的尖端上。如果他被从在“悔”^[298]中的“那魔性的”中拯救出来，那么，有两条路是可能的。他可以保持让自己低调，停留在“那隐秘的”之中，但不去相信自己的精明。这样，他作为单个的人就不会进入一种与“那魔性的”的绝对的关系之中，而是在“神圣将拯救阿格妮特”这一反悖论^[299]之中找到安宁（中世纪肯定会以这样的方式来作出运动；因为按照中世纪的概念很明显，男人鱼的归属就是修道院）。或者，他能够通过阿格妮特而获得拯救。这一点，我们不可以以这样的方式来理解：仿佛他通过阿格妮特的爱情得到拯救而不会在将来成为一个诱惑者（这是一种审美的解救尝试，它总是绕过首要问题，就是说，男人鱼生命中的连续性）；因为，从这个角度看，他是得到了拯救；他得到拯救因为他变得公开。这时他和阿格妮特结婚。然而他却得求教于悖论。就是说，在单个的人通过自己的辜而到了“那普遍的”之外的时候，这时，他只有依据于“作为‘单个的人’进入了与‘那绝对的’的绝对关系”才能够返回到“那普遍的”之中。现在，我要在这里做出一个说明，通过这说明我会说出比在前面的任何一点上所说的更多的东西^[300]。罪^[301]不是那最初的直接性，罪是一种后来的直接性。在罪中，单个的人已经在“魔性的悖论”的方向上高于“那普遍的”，因为，想要从“那缺少不可或缺的条件^[302]的人”那里要求出自己，这是“那普遍的”的一个矛盾^[303]。如果哲学在做各种其他事情的同时也想着“一个人突然会想要按照它的学说来作出自己的行为”，那么我们就能够由此而获得一个古怪的喜剧了。一种无视“罪”的伦理是一种完全没用的科学，但是如果它要强调“罪”的话，那么它就是恰恰因此^[304]超越出了它自身。哲学教导我们，“那直接的”应当被取扬弃。这说法是挺真实的；但是，不真实的则是“罪理所当然地是‘那直接的’”^[305]，正如信仰并非理所当然地是“那直接的”。

一旦我进入到这些领域之中，一切就都变得很容易，但是，在这里所说的东西也无法解释亚伯拉罕；因为亚伯拉罕不是因为罪而成为“单个的人”，相反，他是一个公正的人，是上帝所拣选的。要在单个的人被置于能够做出“那普遍的”的状态之后，与亚伯拉罕的类比才会显示出来，而这时，悖论则重复自身。

因此，在我无法理解亚伯拉罕的同时，我能够理解男人鱼的各种运动；因为男人鱼恰恰是通过那悖论而才想要去实现“那普遍的”。就是说，如果他继续保持隐秘并且将自己纳入所有“悔”^[306]的苦恼，那么他这时就成了一个魔鬼，并且就其本身而言是被毁灭了。如果他继续是隐秘的，但没有精明地认为通过自己在“悔”的奴役中受折磨能够努力使得阿格妮特得到解脱，那么，他固然得到安宁，但他隐退出了这个世界。如果他公开，他让自己通过阿格妮特而获得拯救，那么他就是我所能想象的最伟大的人；因为只有审美才会轻率地认为“去让迷失者被一个无

辜女孩爱并因此而得到拯救”是在赞美爱的权力；只有审美才会看错而以为英雄是那女孩而不是男人鱼。这样，如果男人鱼在他作出了“悔”的无限运动之后没有再作出一个运动的话，他就无法属于阿格妮特；要再作出一个运动，依据于“那荒谬的”的运动。通过他自己的力量，他能够作出“悔”的运动，但是他也绝对使用自己的全部力量去作出这一运动，因此他不可能再借助于自己的力量返回来抓住现实。如果一个人没有足够的激情去作出不管是这一个还是那一个运动，如果一个人浑浑噩噩一辈子、悔上一小点并认为“余下的自然会好起来”，那么，这个人就是一了百了地放弃了“去生活在理念中”，然后他能够很容易地达到并且帮助别人去达到“那最高的”，亦即，在“精神的世界情形就像玩格纳夫游戏[307]，在之中一切都依赖于随意的偶然”这一想象里自欺欺人。一个人可以这样想着消遣：“多么奇怪，恰恰是在一个所有人都在做‘那最高的’的时代，对于‘灵魂的不死性’的怀疑能够如此广泛地蔓延开[308]”；因为，只要一个人真正地作出了无限性的运动，那么他就几乎不会有怀疑。激情的各种决定是唯一可靠的，亦即，唯一令人信服的决定。幸好，在这里，比起智者们所宣称的，“存在”更温柔、更忠诚，因为它不把任何人排除在外，甚至最卑微的人，他不欺骗任何人，因为在精神的世界里只有自欺的人才会被欺。这是所有人的意见，并且，只要我敢允许自己对此有判断，那么这就也是我的意见：“走进修道院”不是“那最高的”；然而，下面这种说法绝不因此就成为我的意见：“在我们时代，既然没有人进入修道院，那么每一个人就都比那些在修道院里得到安宁的深刻而严肃的灵魂更伟大”。在我们的时代有多少人有着足够的激情去这样想并因而诚实地判断自己？光是这样的想象：以这样的方式为时间而良心不安，在自己无眠的持久不倦中花时间研究每一种秘密的想法，以这样的方式，如果一个人不是每一瞬间都在依据于一个人身上最高贵而最神圣的东西作出运动，那么他就会带着恐惧和惊悚发现[309][310]，如果不是通过别的东西，那么就通过恐惧来诱出那隐藏在每一个人的生命中的阴暗的蠢动，而与此同时，在一个人与别人一同生活在社会中的时候，他则是那么容易忘记，那么容易从那之中摆脱出来，以那么多方式使自己不消沉，得到机会去重新开始，——光是这样的想象，在被人带着应有的尊敬来理解了之后，我觉得，这样的想象在我们的时代能够去训责那许多认为自己已经到达了“那最高的”的单个的人。然而，在我们的这个到达了“那最高的”的时代，人们并不怎么为此担心，而与此同时，再也没有什么别的时代像我们的时代这样的是“那喜剧的”的归属物。不可思议的是，这样的事情居然还没有发生：时代自己通过一种自相构建[311]而生产出自己的英雄，一个残忍无情的魔鬼，他将演出那可怕的戏剧来让整个时代发笑而同时又让它忘记它其实是在笑它自己。或者，如果一个人二十岁时已经到达了“那最高的”，那么存在除了是笑柄之外还值得作为什么呢？从人们放弃了“进入修道院”的那时起，时代又想出了什么更高的运动呢？那坐在高桌前的、那胆小地让人们以为自己做出了“那最高的”并且狡猾地使得人们不再去哪怕尝试“那小一点的”的，不就是一种可怜的生活智慧、聪睿、怯懦吗？如果一个人作出了“修道院运动”，那

么他就只剩下一个运动，这运动就是“那荒谬的”的运动。在我们的时代里，有多少人明白什么是“那荒谬的”呢？在我们的时代里，有多少人是这样的方式生活的：他们放弃了一切，或者得到了一切？有多少人诚实得哪怕是能够知道“什么是他们所能”而“什么是他们所不能”？难道不是如此：只要人们能够发现一些这样的人的话，人们马上就会认为他们是属于受教育不多的人、部分的是属于女人？在某一类真知灼见^[312]之中，这时代以这样一种方式公开出自己的弱点，就好像“那魔性的”公开自己而并不明白自己；因为它一而再再而三地要求“那喜剧的”。如果这真是时代所需要的东西的话，也许剧场会需要一部新剧，在剧中“一个人死于爱情”被弄成一种可笑的事情；或者更确切地说，是不是这样会对时代有着拯救性的作用：如果这是发生在我们中间的事情，如果时代成为了一个这样的事件的见证的话，这样它就总算是有过这么一次能够得到勇气去相信精神的权力，得到勇气不去怯懦地扼杀掉自己身上更好的东西，并且又妒忌地扼杀掉别人身上更好的东西——通过笑^[313]。难道时代真的需要一个精神醒觉的人的可笑的表象^[314]来让自己有一个可以笑的对象，或者更确切地说，难道这时代不是需要一个这样的热情形象来提醒它那被遗忘了的东西？

如果我们想要有一个风格类似但（因为“悔”的激情没有被置于运动之中）更感人的情节，那么我们就可以用上一个出现在《多俾亚传》^[315]中的故事。年轻的多俾亚想要与辣古耳和厄得纳的女儿撒辣结婚。但是这女孩被一种可悲的命运笼罩着。她曾嫁过七个男人，他们全都死在新婚行房之夜。按我的倾向来看，这是故事中的一个瑕疵；因为，在一个女孩对“嫁人”的七次没有结果的尝试唤醒人的思绪的时候，尽管她完全接近了成功，就像一个七次没通过神学毕业考的大学生那样地接近，喜剧性的效果几乎就是不可避免的。在《多俾亚传》中，重音强调落在另一个地方，因此这有着其高度的数字是意味深长的，甚至在一定的意义上参与给出了悲剧性的效果；因为，年轻的多俾亚的慷慨气度显得越发崇高，一方面因为他是父母的独生子（6：15），另一方面因为那令人惊骇的东西更强烈地逼迫过来。因此，这一不幸的命运必须被去除掉。撒辣则是个从未曾恋爱过的少女，她仍然秘藏着她的少女的至福、她在存在中意义重大的首要债权抵押证、她的“幸福的全权委托书”^[316]——“去全心全意爱一个男人”。然而她却比任何人都更不幸，因为她知道那爱着她的恶魔将在新婚之夜杀死新郎。我阅读了许多关于悲哀的文字，但我不相信有什么文字段落中会有一种悲哀能够像这女孩生命中的悲哀这么深。然而，如果不幸是外来的，那么，安慰总还是能够找得到。尽管存在没有为一个人带来那本来能够使得他幸福的东西，但是“他本来是可以得到这幸福的”这一想法则是一个安慰。但是，这深不可测的悲哀，任何时间都无法遣散、任何时间都无法医疗^[317]：知道没有用，哪怕存在作出一切也没有用！当一个希腊作家说“因为肯定没有人避开过厄洛斯，只要有美存在，只要有能看的眼睛存在，那么就没有人能够避开他（拉参看朗戈斯《田园传奇》）”^[318]的时候，他在他简单的天真之中隐藏了无穷之多。在爱情中变得不幸的女孩很多，但她们毕竟都是变得不幸，而撒辣在变得不幸

之前她本来就是不幸的。“找不到可以让自己去献身的人”是沉重的，但“无法让自己去献身”则是不可言述地沉重。一个女孩奉献出自己，这时人们说：现在她不再是自由的；但撒辣从不曾是自由的，而她却从来还不曾献身过。如果一个女孩献身并被欺骗，这是沉重的，但撒辣在她献身之前就是被欺骗的。在多俾亚最终要与她结婚时，所有世界的悲哀都等在那里，将随着婚事的后果一同出现。怎样的一场婚礼，怎样的一种准备啊！没有什么女孩是像撒辣一样地被欺骗；因为她被欺骗掉的是一切之中最至福的，那甚至最贫穷的女孩都拥有的绝对财富，她被欺骗掉献身所具的那种安全的、没有界限的、不受约束的、放纵无忌的忘情投入；因为，首先必须烟熏，鱼心和鱼肝置于香炉的火炭上。想象一下母亲怎样与女儿告别，女儿简直就是自己被骗掉了一切，而作为继续，母亲又必定是被骗掉了最美丽的东西。你去读一下这故事吧。厄得纳到房里去准备席榻，然后领撒辣进去。这时她竟为她的女儿痛哭起来，随后擦干眼泪，向她说：女儿，你放心！愿天上的大主使你变忧为喜。女儿，你放心吧！^[319]于是，婚礼的瞬间来到，如果一个人泪眼模糊仍然能够阅读的话，他可以读到：他们俩关上了房门。多俾亚便从床上坐起来，对她说：妹妹，起来！我们一同祈祷，祈求我们的上主，在我们身上施行仁慈和保佑^[320]（8：4）。

如果一个诗人读了这个故事，如果他想要使用这个故事，我敢以一百对一打赌，他必将把所有重点都放在年轻的多俾亚身上。这种在如此明显的危险之中以自己的生命冒险的英勇，这故事再次提醒读者关于这种英勇；因为辣古耳在婚礼之后对厄得纳说：你打发一个女仆进去看看他是死是活，假如他死了，我们马上埋了他，不让外人知道（参看8：13），这一英勇就成为任务。我冒昧提出另一个任务。多俾亚的做法是勇敢的、果断而有骑士风度的；而每一个没有勇气这样做的男人，都是娘娘腔，既不知道什么是爱情，也不知道什么是“身为一个男人”，也不知道什么是值得去努力为之生活的东西；他甚至根本没有明白那小小的神秘——“给予好过接受”^[321]，更不会对那大的神秘有任何感觉：“接受”比“给予”要远远难得多；这就是说，如果一个人有勇气做到“无求”而在艰难时刻不变得怯懦。不，撒辣，她是个英雄。她是我所想要接近的，尽管我从不曾接近任何女孩，也不曾觉得自己在想象中受到诱惑要去接近任何我曾阅读到过的女孩。因为，在一个人从一开始就以这样一种方式无辜地受扭曲、从一开始就是一个人的事故样品，而想要让自己得以医治，这需要有怎样的一种对上帝的爱啊！让自己承担这种“允许被爱者进行如此冒险”的责任，这需要怎样的一种伦理上的成熟啊！面对另一个人，这是怎样的一种谦卑啊！她不在下一瞬间去恨这个她亏欠了一切的男人，这是怎样的一种对上帝的信仰啊！

让我们设想撒辣是个男人，而“那魔性的”就在手头。骄傲高贵的天性能够忍受一切，但有一件东西是它所无法忍受的，它无法忍受怜悯。在怜悯之中有着一一种侮辱，只有一种更高的权力能够将这样的侮辱施予他；因为通过他自己，他永远也不会成为这侮辱的对象。他行了罪，那么，他能够承担惩罚而不绝望，但是像这样，没有任何事而从在母亲的

子宫中时起就被特选为怜悯的牺牲品，它鼻子中的甜美气味，这是他所无法忍受的。怜悯有一种古怪的辩证法，它在一瞬间中要求“辜”，在下一瞬间它不想要这要求，因此，个体人的不幸在越大的程度上处于“那精神的”的方向，这“前命注定地被判给怜悯”就越发可怕。但撒辣没有任何辜，她像一件猎物一样地被扔向所有各种痛苦煎熬，并且另外还要遭受“人的怜悯”的折磨，因为，甚至连我，尽管我敬佩她的程度高于多俾亚爱她的程度，甚至连我在提及她的名字时也无法不说“这可怜的女孩”。让我们设想一个男人处在撒辣的位置上，设想他知道，如果他要爱上一个女孩的话，那么地狱的精灵就会来并且在新婚之夜杀死那被爱者，这时，完全有可能他就会选择“那魔性的”；他将自己关闭在自身之中并且就像一个魔性的人暗自说话那样说：“谢谢，我不是各种仪式和复杂细节们的朋友，我完全不要求爱情的快乐，我完全能够成为一个以‘看着女孩子们在新婚之夜死去’为乐的蓝胡子[322]。”在通常人们对“那魔性的”所知极少，尽管这一领域恰恰在我们的时代有着一个“让人发现”的有效要求，尽管观察者（如果他知道怎样去与魔鬼建立一点关系的话）几乎能够利用每一个人——至少是在片刻之中。在这个方向上，莎士比亚不断的是并且继续是一个英雄。那个可怕的魔鬼，莎士比亚所描述并且描述得无以伦比的最魔性的人物：葛罗斯特（后来的理查三世）[323]，是什么使得他成为魔鬼？很明显就是：他无法承受他从还是孩子的时候起就一直受之摆布的怜悯。他在《理查三世》第一幕中的独白比全部的各种道德体系都更有价值；那些道德体系对存在的各种恐怖一无所知，也根本不清楚怎么去作出说明。

我是由粗糙的范型铸造出来的，没有媚人的姿态

在妖绕的美女面前昂首阔步；

我，不具备这美丽外形，

在仪表上受了造物主的愚弄，

畸形，粗陋，尚未完成一半

即被提前送进着活生生的世界里来，

如此蹩脚古怪，踱过狗的身边时

狗都要对我猎猎而吠。[324]

像葛罗斯特这样的人物性格是无法通过“将他们调和进一种社会的理念”而得救的。伦理在事实上只是在奚落他们，正如在撒辣的情形，如果伦理对她说，“你为什么不表达出‘那普遍的’并且去结婚”，那么这无疑就会是一种对她的嘲弄。这样的人物性格从根本上就是处于悖论之中，并且他们绝不比别人更不完美，只是，他们要么迷失在魔性的悖论中，要么得救于神圣的悖论中。现在人们反复地因为“巫女、精灵、山怪等等都是畸形者”而感到高兴，并且，无法否认，每一个人，在他看见一个畸形者的时候，都会倾向于马上将之与一种关于道德堕落的观念联系在一起。这是怎样一种巨大的不公正啊，因为其实这关系必须反过来，是存在本身将他们败坏掉了，以这样一种方式，就像一个继母把孩子们弄得顽劣。一个个体人在本原上因天性或者因历史关系而被置于“那普遍的”之外，这是他走向“那魔性的”的第一步，但这却不是由他自己造成的

[325]。这样，坎伯兰的犹太人也是魔鬼，尽管他做着善的事情。于是，“那魔性的”也能够将自己表述为对人类的鄙视，值得注意：这样的一种鄙视并不使得那魔性的人自己去做出可鄙的行为，相反他的力量是在于他知道“他比所有审判他的人都更好”[326]。

考虑到所有这一类事情，诗人们几乎应当是最先的警觉者。上帝才知道那些现在还活着的诗句制作者们在阅读一些什么文字！他们的学业看来是在于去背出韵脚。上帝才知道他们在存在中的意义是什么！在这一瞬间，我不知道，除了为灵魂的不死性作出一个陶冶性的证明之外，他们还能够做出什么别的有用的事情来，因为关于他们，人们可以安慰地对自己说一说巴格森就城市诗人吉勒瓦勒所说的：如果他变得不朽的话，那么我们大家就全都变得不朽了[327]。

在这里缘于撒辣所谈的，几乎是诗歌性创作方面的，因此有着一种幻想的前提预设条件，在我们带着心理学意义上的兴趣想要深入于那古老句子“从来就不曾有过什么不帶有一定程度的疯狂的伟大天才”[328]的意味时，这里就撒辣所谈的这些东西就有了其完全的意义。因为这一疯狂[329]是天才在存在之中的“承受”，如果我敢这样说的话，它是“神圣的妒忌”的表达，而“那天才的”则是“偏爱”的表达。这样，在与“那普遍的”的关系中，天才从一开始就是没有方向的，他是被带进了与悖论的关系中，不管他是在对自己的界限（这界限在他的眼中将他的全能转化为无奈）的绝望中寻找一种魔性的镇静并因此既不会向上帝也不会向人承认这一点，还是他在宗教的意义上在对神的爱中使自己安宁。在这里有着心理学意义上的任务，我觉得，人们能够带着喜悦为这些任务奉献出一生，然而人们却很少听得见任何关于这方面的说法。神志紊乱与天才性有着怎样的关系，我们能不能从这一个之中构建出另一个；在怎样的意义上和在怎样的程度上天才能够控制住自己的神志紊乱；因为这是理所当然，他在一定程度上是能够控制住它的，因为否则的话他岂不就是真的神志紊乱了。这样的观察在极大的程度上需要聪睿，以及爱；因为观察优越者是非常困难的。如果我们带着对之的注意力去通读那些最天才的作家中的某一个，也许可能有这么单独的一次会发现一点什么，尽管是需要费上很大的气力。

我将再想象一个情形，一个单个的人通过保持隐秘和通过自己的沉默想要拯救“那普遍的”。对此我要用上那个关于浮士德的传说[330]。浮士德是个怀疑者[331][332]，一个走肉体之路的精神之背离者。这是诗人们的意思，而在“每个时代都有自己的浮士德”这说法不断地被重复的同时，一个又一个诗人无悔无畏地走上这同一条老路。让我们做一个小小的改变。浮士德是卓越超群的[333]怀疑者；但他是一个令人有同感的人物性格。甚至在歌德对浮士德的解说[334]中，我觉得缺乏一种对怀疑与自身的秘密交谈的更深刻的心理学意义上的洞察。在我们的时代，在所有人都感受了怀疑之后，尚未有诗人朝这个方向迈出任何步子。因此我也想着，我完全可以向他们提供有着皇家担保的债券来让他们写，这样他们就可以写下他们在这方面所经历的所有这许多东西，——想来他们几

乎是不会写得比纸张页头空白处所能容纳的文字更多。

只有在人们以这样的方式把浮士德反过来指向自己的时候，只有在这时，怀疑看上去才会是诗意的，只有在这时他才能自己也真正地去在现实中发现它的各种苦难。这样他知道，那承受着“存在”的东西是精神，但他也知道人类生存所在的安全和喜悦并不是立足于精神之权力，而很容易被解释为一种未经反思的至福。作为怀疑者，作为这怀疑者，他高于所有这一切，并且如果有人想要通过“让他以为他贯通了怀疑”来欺骗，那么他很容易就看穿这欺骗；因为，如果一个人在精神的世界里作出了运动，因此是无限的运动，那么，他马上就能够从这说白中听出这到底是一个经过了努力尝试的人在说，还是一个明希豪森^[335]在说。帖木儿^[336]以其匈奴能够做到的事情，浮士德知道他能够以自己的怀疑来做到，——把人们吓得惊惶地跳起来，让存在跌脚蹒跚，把人类弄得四分五裂，使人到处都听见恐惧的尖叫。如果他这样做的话，他则不是什么帖木儿，他在某种意义上是获得了授权的，他有着思想所批准的授权许可。但浮士德是一个令人有同感的人物性格，他爱存在，他的灵魂不认识任何妒忌，他看出他无法平息他所能够唤起的暴怒，他不欲求任何黑若斯达特斯式的荣耀^[337]——他沉默，他小心翼翼地把“怀疑”藏在自己的灵魂里，比那将有罪的爱情之果^[338]藏在心头之下的女孩更谨慎，他尽可能努力与其他人步调一致，但是那在他内心中发生的东西，他将之留在自身之中咀嚼，以这样一种方式，他将自身作为一种牺牲给予“那普遍的”。

我们有时能够听见一些人抱怨，如果一个头脑异乎寻常的人升起怀疑之涡旋，这时他们就会说：为什么他就不能够沉默呢。浮士德实现了这一理念。如果一个人有着关于“一个人依靠精神活着”意味了什么的观念，那么，他也就知道“怀疑之饥饿”意味了什么，知道怀疑就像渴求每天的食物一样地渴求着精神之营养。尽管浮士德所承受的所有这些痛苦可以是“那占据他的并非是骄傲”的很好论据，我还是应当使用一种我轻易地发明出的小小的谨慎性之工具；因为，正如黑米尼的贵格利因为作出对小孩子的审判而被称作是幼童之刽子手^[339]，以这样的方式我不禁能够称我自己为英雄之刽子手^[340]；因为在“让英雄们烦恼痛苦”的事情上，我是机智百出的。浮士德看见玛格丽特^[341]，不是在他选择了欲乐之后；因为我的浮士德根本不选择欲乐，他不是摩菲斯特的凹镜^[342]之中看玛格丽特，而是在她可爱的无邪^[343]之中看她，既然他的灵魂保存了对人类的爱，他也完全可能就爱上她。但他是一个怀疑者，他的怀疑为他毁去了现实；因为我的浮士德是如此理想，以至于他不属于那些每个学期在讲台上怀疑一小时的“科学的怀疑者们”（但这些科学的怀疑者们在这一小时之外是能够做一切别的事情，比如说也能够去怀疑而既不用“精神”的帮助、也不用依据于“精神”）。他是怀疑者，并且这怀疑者在同样程度上渴望“喜悦”的日常口粮，就像他渴望精神的食物。然而，他却忠实于自己的决定并且沉默，不对任何人谈论关于自己的怀疑，也不向玛格丽特说出自己的爱情。

这是理所当然的：浮士德是一个实在太理想的形象，以至于无法让自己满足于这样的闲话：如果他说了出来，那么他就会安排一场寻常的讨论，或者，这一切会毫无结果地过去，或者也许，或者也许。（在我们的时代有着这么些人，他们在“怀疑”的屁股后面跑，外在地进行论证想要证明他们真的曾经怀疑过，比如说，以博士证书[344]为证据，或者发誓说他们曾怀疑过一切，或者通过“他们在他们的旅行中和一个怀疑者不期而遇”来证明这一点，这些精神世界中的特快信使和迅速奔跑者们，他们以最快的速度在一个人这里得到一点关于“怀疑”的风声、在另一个人这里得到一点关于“信仰”的线索，而现在完全根据“会众们想要精盐还是粗盐[345]”来以最佳的方式经营着；在这里，正如每一个诗人很容易就会看见的，通过把浮士德带进与这些低俗滑稽的白痴们的一种反讽关系中，“那喜剧的”就在总体构思中沉睡着。）浮士德是实在太理想的一个人物而不可能拖着拖鞋走来走去。如果一个人没有无限的激情，那么他就不是理想的，而如果一个人有着一种无限的激情，那么他早就已经将自己的灵魂从这样的胡说八道之中拯救了出来。他为了牺牲自己而沉默，——或者他带着“他将混淆一切”的意识说话。

如果他沉默，那么，伦理就审判他；因为它说：“你要承认‘那普遍的’，而你恰恰是通过说话来承认它，你不得胆敢怜悯‘那普遍的’。”在一个人有时因为一个怀疑者说话而要对之进行严厉的审判时，他不应当忘记这一考虑。我并不倾向于对这样的行为作出温和的审判；但是在这里，正如在任何地方，关键是要看：运动是不是正常地发生。如果是最糟糕的情形，那么，我们宁可看重一个怀疑者，哪怕他是因为说话而把所有可能的不幸带给世界，也绝不要那些糟糕的魔鬼，他们品尝一切，不经过去认识“怀疑”就想要去治愈“怀疑”，因此在通常他们差不多就是怀疑之所以不断势不可当地冒出来的机缘。

如果他说话，那么他就混淆一切；因为，即使这在事实上并没有发生，他也要到事后才会知道，并且这结果对一个人并没有什么用，不管是在行为的瞬间还是考虑到责任。

如果他自负负责地保持沉默，那么他固然是行为高尚，但他却会在他本来所有的痛苦之上再加上一份小小的内心冲突[346]；因为“那普遍的”会不断地折磨他，并且说：你本应说话的；你凭什么确定那控制你的决定的不是一种隐性的自负？

相反，如果怀疑者能够成为那“作为‘单个的人’而处于一种与‘那绝对的’的绝对关系中”的单个的人[347]，那么，他就能够得到一种对于他的沉默的授权。在这样的情况下，他就必须把他的“怀疑”转化成“辜”。在这样的情况下，他就处于悖论之中，但是在这样的情况下，他的怀疑就痊愈了，尽管他还会得到别的怀疑。

甚至《新约全书》都会认可一种这样的沉默[348]。在《新约》中甚至有一些段落[349]赞美反讽，唯独它要被用于“隐藏那更好的东西”。这一运动却既可以是反讽的运动，也可以是每一种别的渊源于“主体性高于

现实性”的东西的运动。在我们时代里，人们不愿对之有所知，除了黑格尔所说的东西，人们根本就不想再知道更多关于反讽；而够奇怪的，黑格尔对反讽并没有领会很多[350]，并且对它有着一种忿恨，而这忿恨则是我们时代有很好的理由不去放弃的；因为它只应当警惕着反讽。在登山宝训中说：你们禁食的时候，要梳头洗脸，不要叫人看出你禁食来[351]。这段简直就是见证了“主体性与现实性是无法共通的[352]”，是的，它得到了许可去欺骗。但愿那些在我们时代带着关于会众们的想法[353]的片言只语闲荡着走来走去的人们会读一读新约，如果那样的话，他们也许就会有别的想法。

但是，现在我们回到亚伯拉罕，他是怎么作出行为的？因为我没有忘记，现在我也许应当请读者们回想一下，我让我进入所有的前面这些考究，就是为了达到这一点，并非是似乎亚伯拉罕因此变得更明白易懂，而是为了让这不可理解性能够变得更具跳跃性；因为，如我在前面所说，亚伯拉罕不是我所能明白的，而我只能是景仰他。前面也作出了说明，在所有这些被描述阶段之中，并不包含有一个与亚伯拉罕的类比；它们之所以得以展开，是为了在它们被展示于它们自身层面之中的同时也让它们能够在偏差的瞬间[354]直接地暗示出这不为人所认识的国土的边界。如果说一种类比，那么这就必须是“罪”的悖论，而这又处在另一个层面之中而无法解释亚伯拉罕，而且解释它本身要比解释亚伯拉罕容易得多。

于是，亚伯拉罕不说话，他不与撒拉说，不与以利以谢说，不与以撒说，他跳过了三个伦理的审判阶段；因为“那伦理的”比起家庭生活，对于亚伯拉罕，并不具备更高的表达。

审美允许，甚至要求，单个的人沉默，如果他通过沉默能够拯救另一个人。这一点已经足够地展示了，亚伯拉罕不在审美的领域之内。他的沉默绝不是为了拯救以撒；正如在总体上他的全部任务，“为自身和为上帝的缘故而献祭以撒”，对于审美来说是一种冒犯[355]；因为审美无疑能够理解“我牺牲我自己”，但无法理解“我为自己的缘故牺牲另一个人”。审美意义上的英雄是沉默的。伦理却因为“他依据着自身偶然的单个性[356]而沉默”而审判他。那决定他去沉默的，是他在人情意义上的先见之明。这是伦理所无法原谅的，每一种这样的人情上的知识都只是一种幻觉，伦理要求一种无限的运动，它要求公开。审美的英雄当然能够说话，但却不想说。

真正的悲剧英雄为“那普遍的”而牺牲自己和自己的一切；他的作为，他内心中的每一次感动都是属于“那普遍的”，他是公开的，并且在这种公开之中他是伦理之爱子。这情形不符合亚伯拉罕，他不为“那普遍的”做任何事情，并且他是隐秘的。

现在我们站在“悖论”面前。要么那单个的人能够作为“单个的人”处于一种与“那绝对的”的绝对关系中，这样，“那伦理的”就不是最高的东西；要么亚伯拉罕就是迷失了，他既不是一个悲剧英雄也不是一个审美

意义上的英雄。

在这里我们以某种方式又可以这样看：这悖论是一切之中最轻松和最容易的。然而我却有必要重复：如果一个人相信事情就是如此的话，那么，他就不是一个信仰的骑士，因为艰难和恐惧是唯一可想象的正当理由，尽管这在通常的情形中是无法想象的；因为如果是“可想象的”的话，那么悖论就被取消了。

亚伯拉罕沉默，——但是他不能够说出来，这之中有着艰难和恐惧。就是说，在我说话的时候，如果我无法使得我被人理解，那么我就没有在说话，尽管我日日夜夜不停地说着。这就是亚伯拉罕的情形。他能够说一切，但是一样东西他无法说，并且，而他无法说这个，亦即，他无法以这样一种方式说这个——“另一个人能够明白他所说的”，那么他就没有说。在“说话”之中起着缓解作用的是：“说话”在“那普遍的”之中将我翻译出来。现在，关于他怎样爱以撒，亚伯拉罕能够说出语言所能够达成的最美丽的东西。但这不是他心意之中所想的，那更深的是：他要献祭他，因为这是一场考验。这后者是任何人都无法理解的，这样，每个人只能误解那前者。这一艰难是悲剧英雄所不认识的。首先，他有着这样的安慰：每一种反对的抗辩都得到了应得的位置，对于克吕泰涅斯特拉、对于伊菲革涅亚、对于阿喀琉斯、对于合唱队、对于每一个活着的生灵、对于每一种人类心灵的声音以及对于每一个狡猾的、每一个令人焦虑的、每一个指控着的、每一个怜悯的想法，他能够给予他（她/它）们机会站出来反对他。他能够确定，一切能够被允许说出来反对他的话都被说了出来，无情地、没有任何仁慈地被说了出来，——并且，“与整个世界作斗争”是一种安慰，“与自己作斗争”是可怕的；他不用怕自己忽略了什么而以至于在之后的什么时候会像爱德华四世知道了关于克拉伦斯被杀的消息时高声叫喊^[357]：

谁替他向我求过情？谁在我盛怒之际

跪在我的脚前要我审慎行事？

谁提起过手足之情？谁谈起过爱？^{[358][359]}

悲剧的英雄不认识“孤独”所具备的可怕责任。接着他有着这样的安慰：他能够与克吕泰涅斯特拉和伊菲革涅亚^[360]一同哭泣和悲伤，并且，眼泪和哭叫能够息痛缓解，而不可言说的叹息^[361]则煎熬着人。阿伽门农能够马上让自己灵魂进入确定的信念：他要行动；这时他还有时间去安慰和鼓励。这是亚伯拉罕所不能的。如果他的心灵受到了感动，如果他的言词要包含对这整个世界的至福的安慰，那么，他不敢安慰，因为，撒拉岂不会、以利以谢岂不会、以撒岂不会对他说：“那么你到底为什么要这样做？你完全可以不用这样做。”而在他走向那最终的结局之前，如果他在自己的艰难之中想要找到排泄口，想要拥抱一切他所爱的，那么他也许就造成这样的可怕结果：撒拉、以利以谢、以撒对他愤慨并且认为他是一个虚伪者。说话是他所不能够的，他不说人的语言。哪怕他懂得大地上的所有本地语言，哪怕那些他所爱的人们也懂得这些语言，他却不能够说——他在以一种神圣的本地语言说话，他在用方言

说话[362]。

这种艰难是我所能够明白的，我能够景仰亚伯拉罕，我不怕有人会因这个故事而受诱惑去轻率地想要成为单个的人，但我也承认，我没有勇气这样做，并且，如果只要有这个可能，到了那个时候，哪怕是很晚很迟，如果我能够达到这样的点上的话，那么，我会带着欣喜放弃每一幅“继续向前”[363]的蓝图。亚伯拉罕在每一瞬间都能够中止，他能够把这一切作为一种信心的犹疑[364]来悔，这样，他就能够说话，这样，所有人就都能明白他，——但这样，他也就不再是亚伯拉罕了。

亚伯拉罕不能够说话；因为这全部解释的话都是他所不能说的（亦即，这样一来，别人就能够明白）：这是一种考验，请注意，是这样的考验，在这场考验中“那伦理的”是一种诱惑。如果一个人被置于这样的处境，那么他就是一个来自“那普遍的”的层面的移民。而接下来的则是他更无法说的。就是说，亚伯拉罕（如我们在前面进行了足够阐述的）作出两种运动。他作出“放弃”的无限运动，并且放弃以撒，这是无人能够明白的，因为这是一种私下的行动计划；但在这之后他每一刻都在作出信仰的运动。这是他的安慰，因为，他说：但这事不会发生，或者，即使这事发生，主则也会给我一个的以撒，就是说，依据于“那荒谬的”。那悲剧的英雄[365]，他则在自己的故事中得到终结。伊菲革涅亚屈从了父亲的决定，她自己作出了“放弃”的无限运动，并且他们现在处在了相互间的理解之中。她能够理解阿伽门农，因为他的行动计划表达了“那普遍的”。相反，如果阿伽门农对她说：“尽管神要求你作为牺牲，然而还是有这样的可能，依据于那荒谬的，他[366]不要求这个了”，那么在这同一瞬间他对于伊菲革涅亚就变得不可理解了。如果他能够依据于人性的算计来说出这个，那么伊菲革涅亚肯定会理解他；但是这样一来的结果就会是：阿伽门农没有作出“放弃”的无限运动，这样，他不是英雄，这样，占卜者的陈述就是由航海船长带回家来的天方夜谭[367]，而整个事件就是一出杂耍剧[368]。

亚伯拉罕并没有说话。只一句话被为他留下，唯一的一句对以撒的说白，并且这句说白也足以证明，他在这之前没有说话。以撒对亚伯拉罕提出这问题：献祭的羔羊在哪里。“亚伯拉罕说，我儿，神必自己预备作燔祭的羊羔。”[369]

我要在这里进一步考察一下亚伯拉罕的这最后的一句话。如果这句话不在，那么，这整个事件就缺少一些什么，如果这句话有所不同，那么一切也许就会消解在困惑之中。

一个悲剧英雄（不管他是在对苦难的承受中还是在他的行为中达到情节发展的最高潮）是否应当有最后一句说白，这个问题常常是我思考的对象。根据我所能够作出的评估，这要看他属于怎样的生活层面，他的生活是否有智性方面的意义，他对苦难的承受或者他的行为是否处于与精神的关系之中。

不用说，悲剧的英雄在其情节发展高潮的瞬间，就像每一个没有失

去语言能力的其他人，能够说上几句话，也许几句合适的话，但是问题在于，去说出这些话对于他是否合适。如果他的生活意义是在于一种外在的作为之中，那么，他就没有什么可说的，那么所有他所说的东西在本质上都是无足轻重的闲话，通过这些话他只能减弱他自身的印象，相反，悲剧仪式的展示则要求他沉默地完成自己的任务，不管这任务是由他的行为还是由他对苦难的承受构成的。为了不走得太远，我就拿距离最近的来做例子。如果阿伽门农自己，而不是卡尔卡斯^[370]，要对伊菲革涅亚举起刀子，那么通过“在最后的瞬间想要说几句话”他就只是贬低了自己的形象；因为他的作为所具的意义是路人皆知的，虔诚之过程、怜悯之过程、感情之过程、泪水之过程全都完成了，并且另外他的生命与精神没有任何关系，亦即，他不是导师，也不是精神见证。相反，如果一个英雄的生命在精神的方向上有着意义，那么，说白之缺乏就会弱化他的印象。这时他可说的不是几句合适的话，不是一段小小的慷慨说词，他的说白的意义是在于：他在决定性的瞬间完成自己。一个这样的智性意义上的悲剧英雄，他应当有最后的话，并且他应当保留这最后的话。就像那种适合于每一个悲剧英雄的情形，人们想从他这里要求同样的光环笼罩的姿态，但这时人们还要求有一句话。只要一个这样的智性意义上的悲剧英雄是在一种对苦难的承受中（在死亡之中）达到情节发展的最高潮，那么，他在他死前的这最后一句话之中变得不朽（相反，普通的悲剧英雄则在自己死亡之后才变得不朽）。

苏格拉底可以被用来作为一个例子。他是一个智性意义上的悲剧英雄。人们向他宣布了他的死刑^[371]。在这一瞬间他死了，因为，如果一个人不懂得“去死亡”这一行为要求精神的全部力量，不懂得“英雄总是在自己死前就已经死去”，那么他就不会对生命的观察思考中走得很远。作为英雄，对苏格拉底的要求是：现在他要安宁自在；但是作为智性意义上的悲剧英雄，对他的要求是：在这最后一瞬间，他要有足够的精神力量去完成自己。他不能够像普通的英雄那样把心思集中在“保持让自己面对死亡”上，他必须尽快地作出这一运动，这样，他在同一瞬间有意识地既超越这一斗争又强调出自身。这样，如果苏格拉底在死亡的关头哑默了，那么他就弱化了他生命的作用、唤起一种怀疑——“他身上那反讽的伸缩性不是一种世界力量，而是一种游戏^[372]，其弹力在这决定性的瞬间必须根据颠倒过来的尺度来保持让他激情洋溢”^{[373][374]}。

在这里简短地提示出的意思肯定是无法被运用到亚伯拉罕的身上的，即使人们认为借助于类比应当能够为亚伯拉罕找到适当的话语来作为终结，当然这之中有这样的前提，就是说，如果人们认识到这样的一种必然性：亚伯拉罕在最后一瞬间必须完成自己，不是必须沉默地拔刀，而是必须说出一句话来，因为他作为信仰之父在精神的方向上有着绝对的意义。关于“他所要说的东西会是什么”，我在他说出来之前无法想象；在他说了之后，我想来是能够明白的，在某种意义上，我想我是能够明白亚伯拉罕他所说的，但却无法因此而（比起我在前面的文字中趋近他的距离）更接近他。假如苏格拉底不存在任何最后的说白，那么我能够在他的立场上设身处地构建出一句这样的话语，就算我做不到，

那么会有一个诗人能够做得到，但是，任何诗人都无法达到亚伯拉罕。

在我更进一步考虑亚伯拉罕的最后话语之前，我首先必须提请注意“在总体上说亚伯拉罕会说出什么”这一点上的麻烦。这悖论中的艰难和恐惧，像上面所阐述的那样，恰恰就在沉默之中，亚伯拉罕无法说话[375][376]。这样一来，“要求他应当说话”就是自相矛盾，除非人们是想要让他再出离悖论，以这样的方式，让他在决定性的瞬间悬置悖论，这样他就由此而停止“是亚伯拉罕”并且取消掉这之前所发生的一切。这样，如果现在亚伯拉罕要在决定性的瞬间对以撒说：“这就是你啊”[377]，那么，这只会是一种弱点。因为，如果他要能够说话的话，那么他必定在很久之前就说话了，弱点会是在于：他不曾具备精神的成熟和集中来预先思考全部的痛苦，而从自身之中推卸出一些什么，这样一来，那真正的痛苦相比于他所想象的就是一个更多的痛苦。另外，通过这样一种“说话”，他就从悖论之中脱落出来了，并且，如果他真的想要与以撒说话，他就必定把自己的状态转化为一种信心的犹疑[378]；因为否则的话，他就无法说任何东西，而如果他说，那么他就甚至连“悲剧的英雄”都不是了。

然而，亚伯拉罕是有着一句最后的话被保留下来的，如果我能够明白悖论的话，我也能够明白亚伯拉罕在这句话之中的完全在场。首先最重要的，他是什么都没有说，而在这样的形式里他说出了一切他要说的。他对以撒的回答有着反讽的形式，因为在我说着一些什么却又不在说着一些什么的时候，这总是反讽。以撒带着“亚伯拉罕是知道的”这样的设想问亚伯拉罕。如果现在亚伯拉罕要说“我什么都不知道”，那么他就说出了一个不真相。“说一些什么”是他所不能够的；因为他所知道的，是他所不能够说的。这样他就回答：我儿，神必自己预备作燔祭的羊羔！[379]从这里人们可以看见亚伯拉罕灵魂中的双重运动，就像在前面的文字中所描述的那样。如果亚伯拉罕只是放弃了以撒而没有做更多，那么他就说了一个非真相；因为他当然知道，上帝要求以撒为牺牲，他知道，他自己恰恰是在这一瞬间里准备好了去献祭他。在他作出了这一运动之后，他在每一瞬间都在作着下一个运动，依据于“那荒谬的”作出信仰的运动。在这样的情况下，他没有说任何非真相；因为，依据于“那荒谬的”完全可能：上帝会做出什么完全别的事情来。于是他没有说任何非真相，但他却也不说什么；因为他以一种异乡的方言说话[380]。这一点变得尤其明显，特别是在我们考虑到那要献祭以撒的就是亚伯拉罕自己的时候。如果这任务是一个其他的事，如果主让亚伯拉罕把以撒带到摩利亚山上后自己让雷电击中以撒而以这样的方式把他作为牺牲拿下，那么，在一种坦白的意义上，亚伯拉罕就能够有理由那么神秘地说话，就像他所说的那样神秘；因为那样的话，他自己也不知道什么事情将会发生。然而这任务就是这样地被置于亚伯拉罕面前，他要自己去作出行为，因而，他必须在决定性的瞬间知道他自己想要做什么，因而，他必须知道：以撒要被作为牺牲而献祭。如果他不是带着确定性知道这一点，那么他就没有作出“放弃”的无限运动，那么固然他的话不是不真相，但他则也远远不会是亚伯拉罕，他的意义就更不及一个悲剧

英雄，是的，他是一个不果断的人，既不能决定去做这件事也不能决定去做那件事，并且因此会以谜语的方式说话。但是，一个这样的犹疑者简直就像是对信仰之骑士的滑稽模仿。

在这里又显示出：人们固然能够理解亚伯拉罕，但却只能以一种理解悖论的方式来理解他。对我来说，我当然能够理解亚伯拉罕，但也知道我没有勇气去以这样的方式说话，正如我没有勇气去像亚伯拉罕那样地作出行为；但我绝不是因此在说这是某种不足取的行为，因为恰恰相反，这是唯一的奇妙的行为。

现在，我们的这个时代是怎样评判悲剧的英雄的呢？他是伟大的，这个时代景仰他。并且，那个高尚者们的值得尊敬的集团，由每一代人为审判已成为过去的上一代而构建出来的陪审团，它也作出同样的评判。但亚伯拉罕则没有人能够理解。他到底达到了什么呢？他所达到的是：他忠诚于自己的爱。而那爱上帝的的人，他无需泪水、无需景仰，他在爱之中忘却苦难，是的，如此全然地忘却苦难，以至于在之后不会存在一丁点对他的痛苦的痕迹，如果上帝自己不使人想起它的话；因为他在暗中察看^[381]，并且知道艰难、计数着泪水，他什么都不会忘记。

要么有着一个悖论，单个的人作为“单个的人”处于一种与“那绝对的”的绝对关系之中，要么亚伯拉罕就是迷失了。

[1] 原标题为希腊语：Problemata（疑难问题）。

[2] 标题的直译是“暂时的咳吐物”。

[3] [只有劳作的人得到面包] “我们在你们那里的时候，曾吩咐你们说，若有人不肯做工，就不可吃饭。因我们听说，在你们中间有人不按规矩而行，什么工都不做，反倒专管闲事。我们靠主耶稣基督，吩咐劝戒这样的人，要安静作工，吃自己的饭。”《帖撒罗尼迦后书》（3：10—12）。

[4] 漠然性（Ligegyldigheden）。“漠然”，如果说成大白话的话就是“漠不关心”，或者也可翻译成“无所谓”，与“关怀”（也就是和“严肃”）正相反。冷眼旁观所得的客观知识正是一种“漠不关心的”知识，而“关怀”和“严肃”则要求“单个的人”的意志的主观参与。

[5] [那有着指环的人……不管他是怎样得到它们的] 是指《一千零一夜》（第531夜到第558夜）中阿拉丁的指环。根据这故事，丹麦罗曼蒂克作家和诗人欧伦施莱格（A. Oehlenschläger）的诗歌剧《阿拉丁》（*Aladdin, eller Den forunderlige Lampe*）。阿拉丁从非洲魔术师努拉丁那里得到这指环，在阿拉丁擦指环的时候，指环的精灵就出现，听从他的命令去办事。阿拉丁所得到的神灯所具的精灵则能够变出世界的财富来。

[6] [雨点并非同时……也照耀恶者] 参看《马太福音》（5：45），耶稣说，上帝“叫日头照好人，也照歹人，降雨给义人，也给不义的人”。

[7] [只有走进地府的人拯救到所爱的人] 在古希腊神话中，俄耳甫斯在其所爱的欧利蒂斯死去时自己下地府，他用琴声打动了死亡女神珀耳塞福涅，同意俄耳甫斯将他的妻子欧律狄刻带回人间，但有一个条件：欧律狄刻必须走在俄耳甫斯的身后，在到达地面之前俄耳甫斯不准向回看。在冥府门口，俄耳甫斯忍不住向回看，却使欧利蒂斯重新消失进地府。克尔凯郭尔所引的是柏拉图版本的神话，诸神以一个影子来欺骗俄耳甫斯，因为他们认为他太怯懦，因为他不愿牺牲自己的生命来与自己所爱的人结合，却自以为能够活着进入地府来接她。参看柏拉图《会饮篇》179d。

[8] 类似竖琴的乐器。

[9] 在1830—1856年的三卷本C.J. Heise的丹麦语翻译《柏拉图对话选集》中的《会饮篇》里，俄耳甫斯被描述为娇宠的西拉琴演奏者。

[10] [有亚伯拉罕作父亲] 见《马太福音》(3:7—9):“约翰看见许多法利赛人和撒都该人,也来受洗,就对他们说,毒蛇的种类,谁指示你们逃避将来的忿怒呢。你们要结出果子来,与悔改的心相称。不要自己心里说,有亚伯拉罕为我们的祖宗。我告诉你们,神能从这些石头中给亚伯拉罕兴起子孙来。”

[11] [以色列的少女……生产出风] 参看《以赛亚书》(26:18):“我们也曾怀孕疼痛,所产的竟像风一样”。

[12] [外在世界在漠然性的法则之下叹息] 隐喻《罗马书》中保罗所说:“因为受造之物服在虚空之下,……但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制,得享神儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物,一同叹息劳苦,直到如今。”

[13] [在一切变成了黄金的同时死于饥饿] 希腊神话中弗里吉亚国王弥达斯得到酒神许诺给予任何他想要的东西。弥达斯表示希望拥有一点金术的能力。酒神答应了,凡是弥达斯所接触到的东西都会立刻变成金子。弥达斯高兴了一阵子,但很快他就发现,他无法吃东西,因为他一碰食物,食物就变成了黄金,这样他难免要死于饥渴。最后他祈求酒神收回这点金术。

[14] [米提亚德的胜利] 雅典军事领袖米提亚德(公元前550—前489年)的胜利中的最高成就就是公元前490年的马拉松之战。在成功地保卫了雅典之后,米提亚德征服了多个爱琴海中的岛屿。

[15] [只有一个人因为这些胜利而难以入眠] “地米斯托克利剧烈地追求着荣誉,他的这一抱负在他那里唤醒了去建立伟业的强烈欲望。在希腊人在马拉松打败了波斯人之后,人们到处都赞美米提亚德的英明战略,这时人们发现地米斯托克利总是在专研着,沉浸在自己的想法之中,彻夜不眠,尽管他很年轻,他甚至避免日常的集会,有人问他这之中的原因是什么,并且对他的变化表达了极大的惊讶,他说:米提亚德的奖杯不允许我睡觉。”出自普鲁塔克的《传记集》中的“地米斯托克利”。

[16] [劳作并背上重担] 参看《马太福音》(11:28):“凡劳苦担重担的人,可以到我这里来,我就使你们得安息。”

[17] [他如此爱上帝,他愿意献祭自己最好的东西] 也许是指《约翰福音》(3:16):“神爱世人,甚至将他的独生子赐给他们,叫一切信他的,不至灭亡,反得永生。”

[18] 沉思(Meditationen)。

[19] [如果基督在路途上所……将之送给穷人] 参看《马太福音》(19:16—22)。

[20] 恐惧(Angesten)。

[21] [拿着火焰熊熊的剑的基路伯] 见《创世纪》(3:23—24):“耶和华神便打发他出伊甸园去,耕种他所自出之土。于是把他赶出去了。又在伊甸园的东边安设基路伯和四面转动发火焰的剑,要把守生命树的道路。”基路伯是天使,在天使中排位第二级,常被描述为有红润圆脸的带翅膀的小孩子。

[22] 在往昔的日子里,人们说:世上的事情并非如同牧师布道所说的那样,这是悲哀的,——也许,借助于哲学,这样的时代到来了,在这时代里人们可以说:幸好事情并非如同牧师布道所说的那样;因为在生活中多少还是稍稍有点意义,而在他的布道中则彻底没有任何意义。

[23] [那句老话说……布道所说的那样] 人们所知道的这句话是这样说的:“世上的事情并非如同牧师布道所说的那样艰难。”

[24] 现实(Virkelighed)。

[25] 换一句话说就是:正因为亚伯拉罕有这一恐惧,他才是他所是的这个亚伯拉罕。

[26] [一把既杀戮又拯救的双刃剑] 也许是暗示《希伯来书》(4:12):“神的道是活泼的,是有功效的,比一切两刃的剑更快,甚至魂与灵,骨节与骨髓,都能刺入剖开,连心中的思念和主意,都能辨明。”

[27] 对信心的冲击(anfægtelse)。

Anfægtelse: Anfægtelse是一种内心剧烈冲突的感情。在此我译作“对信心的冲击”,有时我译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”,有时候我译作“信心的犹疑”,也有时候译作“试探”。

按照丹麦大百科全书的解释:

Anfægtelse是在一个人获得一种颠覆其人生观或者其对信仰的确定感的经验时袭向他的深刻的怀

疑的感情；因此anfægtelse常常是属于宗教性的类型。这个概念也被用于个人情感，如果一个人对自己的生命意义或者说生活意义会感到有怀疑。在基督教的意义上，anfægtelse的出现是随着一个来自上帝的令人无法理解的行为而出现的后果，人因此认为“上帝离弃了自己”或者上帝不见了、发怒了或死了。诱惑/试探是anfægtelse又一个表述，比如说在，在“在天之父”的第六祈祷词中“不叫我們遇見試探”（马太福音6：13）。圣经中的关于“anfægtelse只能够借助于信仰来克服”的例子是《创世记》（22：1—19）中的亚伯拉罕和《马太福音》（26：36—46；27：46）中的耶稣。对于比如说路德和克尔凯郭尔，anfægtelse是中心的神学概念之一。

[28] [站] 在关于亚伯拉罕去摩利亚山的圣经故事中，这一路没有被分成各“站”；相反，耶稣去髑髅地的一路上倒是有许多次停顿。

[29] 自在自为地（i og for sig）。

[30] 见前面的关于“继续向前”的注脚。影射马滕森和海贝尔，正如黑格尔自己努力继续向前超越自己的哲学先人而不“停留”在“怀疑一切”这一点上，马滕森和海贝尔想要继续向前超过黑格尔本人。

[31] [黑格尔] Georg Wilhelm Friedrich Hegel（1770—1831）德国哲学家，1801—1805在耶拿任非常教授，1816—1818在海德堡任教授，1818年至去世在柏林任教授。从1800年起，他开始了独立的哲学著述，其核心是关于“存在（‘那绝对的’）是精神并且‘那绝对的’是辩证的（就是说处于一种不断向前的发展）”的思想。以此为出发点，他的努力在于一种方法，把各种哲学观点集中在一个体系之中，同时既包容物质世界又包容精神世界。接下来的文字中，克尔凯郭尔指向的黑格尔文字所用版本为*Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe* bd. 1—18, Berlin 1832—45.（简称《黑格尔著作集》）

[32] [超出黑格尔] 在1831年黑格尔去世后，出现了一系列想要“超出黑格尔”或者“比黑格尔更远”的努力。比如说，马滕森在1836年的一篇评论中强调，海贝尔已“超出黑格尔”。另外，西贝尔恩（F.C. Sibbern）在1838年的文学月刊中表示，海贝尔“既能够差不多自由地在黑格尔的世界观中运动，又能够开始超出黑格尔”。

[33] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：jam tua res agitur（现在是你的事情了）。
[jam tua res agitur] 拉丁语：现在是你的事情了，参看贺拉斯的《书信》第一卷（18：84），在之中连接着“paries quum proximus ardet（拉丁语：如果你邻居的房子着火）”（Q. Horatii Flacci opera）。克尔凯郭尔用jam，而贺拉斯用nam（“因为”）。

[34] [上帝是爱] 见《约翰一书》（4：8）。

[35] [本原的抒情诗的有效性] 就是说，本能的、以心境为前提的说服力。海贝尔把抒情诗看成是文学体裁的第一类，并且是之后各类体裁的前提条件。在他的论文《抒情诗歌》中他写道：“那抒情的是那直接诗意的，它必须是持续地在场着，甚至是在那些在之中它是‘被扬弃的’的诗歌类型之中。没有抒情的人就根本不是诗人。”

[36] [保持让它的处子火焰纯洁而明晰] 在古罗马，维斯塔祭坛圣火的女祭司们是作为处女而被选出，并且有义务保持童贞。维斯塔是负责家庭秩序和稳定的女神，灶神。

[37] [左手结婚] 进入非法定的关系、门不当户不对的关系，情人身份。

[38] 放弃（Resignation）。

[39] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：proprio motu et propriis auspiciis（以自己的力量并且基于自己的责任）

[40] 那荒谬的（det Absurde）。

[41] 跳板跳和走绳索在绳索上跳舞，是巡演的集市表演节目。

[42] [对他的名字鞠躬七次并且对他的作为鞠躬七十次] 暗示《马太福音》（18：21—22）：“那时彼得进前来，对耶稣说，主阿，我弟兄得罪我，我当饶恕他几次呢。七次可以么。耶稣说，我对你说，不是到七次，乃是到七十个七次。”

[43] 放弃（Resignation）。

[44] [把水弄成葡萄酒] 指向《约翰福音》（2：1—10）中迦拿婚礼的故事。

[45] 见前面的关于“继续向前”的注脚。

[46] [人的神圣起源] 也许是暗示《创世记》（1：27）中的“神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女”。

[47] [那站着的人留心自己不跌到] 指向《歌林多前书》(10 : 12) 中保罗所说的“所以自己以为站得稳的, 须要谨慎, 免得跌倒”。

[48] [涉水者] 涉水鸟类 (不同于游水鸟类) 。下面的文字在《畏惧与颤栗》的修校过程中被删去: “如果亚伯拉罕怀疑了, 也就是说, 聪明过, 那么他也许就会沉默, 走出去在摩利亚山上献祭他自己, 那样的话是高贵的, 但亚伯拉罕就会是一个怀疑者, 而那样的话, 他就不曾在水流之中, 而是一个涉水者, 不曾放弃人之常情的算计, 而是根据人之常情的算计下的高贵。”

[49] 无限放弃 (den uendelige Resignation) 。

[50] [分数传讯] 闪光式通讯方式, 以分数方式传输字符 (每秒钟) 。

[51] [弗雷斯堡 (Fresberg)] 亦即弗雷德里克堡 (或译腓特烈堡) 。直到区域的边界线在 1852 年被移进哥本哈根的诸湖之内, 弗雷德里克堡一直是很有田园乡村气息的区域, 在 1840 年有 2304 居民。弗雷德里克堡公园及其周围的饭馆是很美丽的郊游目标。

[52] [意大利式簿记] 也被称作“双重簿记”, 人们普遍使用的簿记系统, 依据这系统, 财产数目的改变被作两次簿记。——作为欠款项和作为贷方分录。因为被记录两次, 人们可以做双重检查, 因为在一个给定期限里欠款项和贷方分录的数目必须相等。这一系统是由意大利修士 Bacciolo da Borgo di Santa Sepolchro 在 1504 年建立出来的。

[53] 松德海湾 (Sundet) 。

[54] [海滩路] 沿着厄尔松德海湾从哥本哈根到赫尔辛格的马车路。经过猎堡的鹿苑。

[55] [不可比性 (Incommensurabilitet) 。Incommensurabilitet] 在数学上说是“不可通约性”, 比如说 8 和 9 两者没有可供通约的单位。就是说, 不可比较的。

[56] [斯基令] 丹麦瑞典挪威旧时所发行的钱币: 在丹麦, 一国家银行币有六马克, 一马克又有十六斯基令 (skilling) 。在 1873 年的硬币改革国家银行币被克朗取代 (一国家银行币等于二克朗 kroner, 一斯基令等于二沃耳 øre) , 在 1840 年十元国家银行币相当于一个手工匠人一年工资的二十分之一。在霍尔堡的喜剧《伊塔希亚的尤利西斯》(*Ulysses von Ithacia*) (1725) 中的军官要求士兵们在行军时敲子弹袋打拍子, 并且说: “因为, 如果不遵守这个的话, 我就不给剩下的四个斯基令。”

[57] [胃口好过以扫] 指《创世记》(25 : 29—34) 。为了喝汤, 以扫把长子权卖给了雅各。

[58] 不可比性 (Incommensurabilitet) 。

[59] [以最贵的价钱购买下他所生活的每一个瞬间、这舒适的光阴] 隐喻《以弗所书》(5 : 15—16) : “你们要谨慎行事, 不要像愚昧人, 当像智慧人。要爱惜光阴, 因为现今的世代邪恶。”

[60] [新受造物] 暗示《歌林多后书》(5 : 17) : “若有人在基督里, 他就是新造的人。旧事已过, 都变成新的了。”

[61] [一个舞蹈家……在跳跃本身中处于这一姿势] 在 1843 年 3 月到 4 月的日记中克尔凯郭尔写道: “这是布农维尔在他的靡菲斯特表演中的胜处, 这一跳跃, 他总是以这跳跃登场并且跳进一种造型姿势。这一跳跃是一个应当在对‘那魔性的’的理解中被留意的环节。就是说, ‘那魔性的’就是‘那突然的’。”

[62] [在那单调的徒步的动作之中绝对地表达出那卓越升华的东西] 本原的字面意义是“在‘那步行的’之中表达出‘那翩舞的’”, 就是说, “在‘那平淡无奇的’之中表达出‘那崇高的’”。

[63] 理想性 (Idealiteten) 。

[64] 实在性 (Realiteten) 。

[65] 很明显, 任何其他兴趣所在 (一个个体的整个现实之实在全都自为地集中在这兴趣所在之中) , 在它被显现为是“不可实现的”的时候, 都能够促成放弃的运动。然而我选择了以一场恋爱来显示这些运动, 因为这一兴趣所在无疑更容易被理解, 这样, 我就无需进行所有各种在更深的意义上只能够让很少的个别人关注的预备性考虑了。

[66] [毒杯] 也许是指苏格拉底, 他通过饮服毒芹汁来执行对自己的死刑。可参看柏拉图《斐多篇》。

[67] 对此, 激情是必须的。每一个无限性之运动都是通过激情而发生的, 并且没有什么反思能够造成运动。解说这运动的, 是生存中那不断的跳跃, 与此同时, 那中介则是一个在黑格尔那里要被用来解说一切的怪想, 另外在黑格尔那里他唯一从不曾试图解释的就是这“中介”了。甚至

去对于“人们所理解的东西”和“人们所不理解的东西”作出那著名的苏格拉底式的区分，也需要激情，不要说，去作出那真正的苏格拉底式的运动，无知性之运动，自然就更需要激情了。而时代所缺乏的不是反思，而是激情。因此，在某种意义上，这个时代实在是过于顽固而不会死去；因为，“去死亡”是最非凡的跳跃之一，并且一个诗人的一句小小诗句总是非常吸引我，因为他在前面的五六句诗句中美丽而简单地表述了对生活的美好愿望之后，这样地结束：在永恒中的一次至福跳跃。

[68] 对克尔凯郭尔所作脚注中文字的注释：

仿宋体处在丹麦文版中是德语：ein seliger Sprung in die Ewigkeit（在永恒中的一次至福跳跃）。

[中介（Mediation）] 在一种“更高的”统一体中的扬弃，相当于黑格尔逻辑中的Vermittlung。

[怪想（Chimäre）] 是一种狮头羊身蛇尾的吐火怪物；这个词被转义用来指荒诞不经的狂想。

[对于“人们所理解的东西”和“人们所不理解的东西”……的苏格拉底式的区分] 参看苏格拉底的申辩书，他说，他在智慧上有一点小小的超前，那就是，他不自以为自己拥有一种自己其实并不具备的智慧。

[ein seliger Sprung in die Ewigkeit] 德语：进入永恒中的一次至福跳跃。无法找到诗句来源。霍布斯曾有过这样的结束语：“我正在走上我最后的旅行——一次进入黑暗的跳跃”（a leap in the dark）。

[69] [在泥淖里越陷越深] 明希豪森骑马陷在沼泽之中，他抓住自己的头发而把自己和自己的马一同举起来而得救。我这里摘引上海译文出版社1982年出版的《侯爵夫人》中的王克澄译本《吹牛男爵历险记》（根据毕尔格的德文本翻译）中的译文段落：

“另一次，我打算跃过一片沼泽地，一上来它在我的眼里，似乎并不太宽，但是，当我跳上去后，却发现事情并不是这样。因此我在空中来了个鹞子翻身，回马落到了起跳的所在，做好更加充分的准备工作。尽管如此，在我第二次起跳后，距离依旧太近，掉落在离对岸没多远的沼泽地里，泥水一直没到了肩膀。要不是我自己那条胳膊非常有力，一把抓住了我的发辫，连同紧紧挟在我膝间的那匹马儿，一起提出了泥淖，那我恐怕早已惨遭灭顶之灾了。”

明希豪森，Karl Friedrich Hieronymus von Münchhausen，（1720—1797）。德国的男爵、军官和猎人，以他为自己的业绩编造出的那些夸张的、不可思议的但却欣悦的谎言故事而闻名。克尔凯郭尔在《重复》里也引及明希豪森的故事。

[70] [蝴蝶完全忘记了它曾……能够成为一条鱼] 参看柏拉图的《斐多篇》81c到82。之中苏格拉底谈论各种转世投胎的可能性。

[71] 放弃（Resignation）。

[72] [让自己的苦恼消失……躺在她的主身旁] 民谣《骑士斯蒂格和芬达尔》以这两句结尾：“现在少女瑞吉兹丽乐让自己的苦恼消失了，她每晚都躺在骑士斯蒂格·维德的身旁。”见《中世纪丹麦歌谣选》。

[73] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：harmonia praestabilita（先定的和谐）。

[harmonia praestabilita] 拉丁语，先定的和谐。一个因德国哲学家和自然科学家莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz（1646-1716））的影响而出现的哲学名词。莱布尼茨在《神义论》（Theodicee（1710））的§ 59 中Des Versuchs Von der Güte Gottes, von der Freyheit des Menschen, und vom Ursprunge des Bösen《的第一部分里使用了》die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie《（先定的和谐的理论）这一表达。

克尔凯郭尔在1842—1843年研读过《神义论》的德语译本。

[74] [衬衫……也比铁和钢更好地起到保护作用] 出自匈牙利的民间传说，一个年轻女孩被一个残暴的十字军成员劫走，他逼迫她纺出一件使他刀枪不伤的衬衫。

[75] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：dira necessitas（残酷的必然性）。

[dira necessitas] 拉丁语：残酷的必然性。引自贺拉斯的《歌集》3，24，6。本来是指命运女神（拉丁语为dirae）的无情决定。

[76] [舞步位置……法国人舞蹈] 位置是芭蕾舞中的基本位置。法国人舞蹈（française）是一种6/8拍的欢快社交舞。

[77] [对于上帝一切事情都是可能的] 参看《马太福音》（19：26），可比较《创世记》（18：14）。

[78] 差异（Differentser）。

[79] 有必要说明一下。这里所说的“不怎么可能的（usandsynlig）”是指概率上的那种不可能性，就是说，是偶然性中的不可能性，——未必发生的，想来是不会发生的，不像是真的会发生的；用概率的说法就是“不可几的，非概然的”。不同于“可能性—必然性”中所说的“不可能（umulig）”，其所指是必然的不可能性，——必然不发生的，绝对不会发生的，绝对不是真的。后者的英文是impossible，前者的英文是improbable。

[80] 占据（Besidden）。

[81] [甚至让石头哭泣] 传说中的歌手俄耳甫斯能够用歌声和西塔拉琴的演奏来感动石头树木河流和无声的动物。在他被暴怒的女人打死时，它们全都哭了。参看奥维德《变形记》第十一歌。

[82] [既能够跑到希律王那里又能够跑到彼拉多那里] 丹麦有俗语说“从希律王那里跑到彼拉多这里”，意思就是要想让某事完成的艰难乃至徒劳的努力。在《路加福音》23中，耶稣被送到彼拉多处，彼拉多将他送到希律王处，希律王又将他送回彼拉多处，他们都不想审判耶稣。

[83] 是指哲学。

[84] 放弃（Resignationen）。

[85] 监察（Censor）。

[Censor] 监察官。在古罗马，两个官员，监察官负责正规人口调查和征税；另外他们也监察着社会的公共道德。

[86] [那有信心像一粒芥菜种的人能够移山] 《马太福音》（17：20）：“耶稣说，是因你们的信心小。我实在告诉你们，你们若有信心像一粒芥菜种，就是对这座山说，你从这边挪到那边，他也必挪去。并且你们没有一件不能作的事了。”

[87] 现世性（Timeligheden）。

[88] [那个富有的年轻人要将一切施舍掉] 见《马太福音》（19：16—22）：“有一个人来见耶稣说，夫子，我该作什么善事，才能得永生。耶稣对他说，你为什么以善事问我呢，只有一位是善的，（有古卷作你为什么称我是良善的，除了神以外，没有一个良善的）你若要进入永生，就当遵守诫命。他说，什么诫命。耶稣说，就是不可杀人，不可奸淫，不可偷盗，不可作假见证，当孝敬父母。又当爱人如己。那少年人说，这一切我都遵守了。还缺少什么呢。耶稣说，你若愿意作完全人，可以去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我。那少年人听见这话，就忧忧愁愁的走了。因为他的产业很多。”

[89] [白币] 中世纪的一种银币，相当于1/3斯基令，就是说，不多，不值一分钱。

[90] [那可恶的恶魔] 指“疯狂”本身。

[91] [比令人骇然的骷髅死神] 死亡被人格化之后往往是一具活着的骷髅架，有时带着笑。

[92] [所有美好的礼物都来自那里] 指向《雅各书》（1：17）：“各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他并没有改变，也没有转动的影儿。”

[93] [一块卑微的银币] 影射《马太福音》（26：15），犹太以三十块银钱的价出卖掉耶稣。

[94] 见前面的关于“在神所应许的国土上成为一个异乡人”注解。

[95] [看见利剑悬荡] 意味了随时可能发生的危险，关联到达摩克里斯的典故：他在叙拉古的僭主狄奥尼修斯那里时经历了极大的惊骇：在他的头上有一把由一根马鬃悬挂着的利剑，向他警示着最大的世俗荣华中一直威胁着的危险。

[96] [道布说……有古怪的想法] Karl Daub（1765—1836），德国神学家。在卡尔·罗申克朗茨的回忆录中记录了一段他与道布的对话。在罗申克朗茨抱怨说他得回到普鲁士去服兵役，道布说了类似的话。

[97] [乘坐四马拉的马车] 有多于一匹或两匹马拉的马车一般只有富人或贵族才乘坐。

[98] “无法共通的（incommensurabelt）”在数学上说是“不可通约的”，比如说8和9两者没有可供通约的单位。就是说，不可比较的。转换成通俗语言，我们也可以说“没有共同语言的”。

[99] [有翅膀的马] 珀伽索斯，是希腊神话中一只长有双翼的飞马，从被杀后的美杜莎的血中诞生。飞马蹄子在海利空山上的马泉里所溅出的水能够为诗人带来灵感。

[100] 悔着地 (angrende)。

[101] [目的论的悬置] 就是说,出于某种特定目的的需要而暂行取消或中止。

[102] 那普遍的 (det Almene)。

[103] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语: τελος (目的)。

[104] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语: τελος (目的)。

[105] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语: τελος (目的)。

[106] “这是他的伦理任务”,这个“这”是指“在‘那普遍的’之中有着其τελος”。就是说,可以改写为:“在‘那普遍的’之中有着其τελος”是他的伦理任务。

[107] 见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[108] 悔着地 (angrende)。

[109] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语: τελος (目的)。

[110] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语: τελος (目的)。

[111] 如果要尊重概念上的严谨,我在这里本该将之译作“‘那善的’和良知”。因为有商务印书馆版范扬、张企泰译的《法哲学》(1961年初版),之中此章节被译作“善和良心”,因此我在这里接取这译法,将该章节名译作“善和良心”。

[112] 已定性 (Bestemmethed): “已被决定了的”这一特性。

[113] 如果要尊重概念上的严谨,我在这里本该将之译作“‘那恶的’的道德的形式”。

[114] 伦理性的东西 (det Sædelige)。

这个 (det Sædelige),我在这里本来将之译作“那伦理的”,但是,因为商务印书馆版《法哲学》中将德语的Das Sittliche翻译成“伦理性的东西”,因此我在这里接取这译法,并以此来区分那同样被我译作“那伦理的”的det Ethiske。

[115] [被扬弃] “扬弃”这个词是“设定”的对立,源自德语aufheben。在黑格尔主义这里出现得非常频繁,比如说,海贝尔在《在皇家军事高校的哲学之哲学或者思辨逻辑讲演大纲》中写道:“那被扬弃的东西,没有被毁灭。毁灭某物是将其置于它成为之前的同一点;而那被扬弃的,则存在过。因此更确切地说,扬弃倒是保存。”

[116] 对信心的冲击 (Anfægtelse)。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[117] [在黑格尔在“善和良心”……] 在《法哲学》中,黑格尔发展出客体精神的三个部分“抽象法”、“道德”和伦理。第二部分被分为三个章节,其中最后章节是论述“那善的”与良知。在第140节中论述了“那恶的”的各种道德的形式,理解为主观性的上升着的程度。在“伪善”之后跟着的是“盖然论”,亦即一种满足于“概率上可能”的观点,因为确定性被认为是不可能的;然后是耶稣会的“只要目的正当,可以不择手段”原则;然后是“信念”呼唤个体的良心;最后是“反讽”(在商务印书馆版范扬、张企泰译的《法哲学》中译作“讽刺”)作为主观性和“那恶的”的最高形式。不管是客观的规律(抽象法)还是主观道德性就其自身都无法要求现实性,因此它们必须被结合(和解)在一种更高的统一体中,这一统一体就是伦理性。在伦理性中,那客观的法得到现实性和实体,而同时那主观的偶然性则失去了自己的势力空间。在这部著作的第三部分中,黑格尔以伦理的三个阶段来展开伦理性:家庭、公民社会(在商务印书馆版范扬、张企泰译的《法哲学》中译作“市民社会”)和国家。国家是“那伦理的”的绝对实体。

[118] [黑格尔不正确的地方……] 在《法哲学》中,黑格尔在“道德”观点中把信仰看成是片面的主观立场,应当被扬弃并由那普遍的、那伦理的来判断。但是在这里黑格尔却没有谈论信仰,而是谈论良心,或者更广义地说,谈论确定性,并且补充说,宗教的良心不属于“道德”之下。黑格尔没有在这一关联上谈论亚伯拉罕。

[119] 那伦理的 (det Ethiske)。

[120] 伦理性的东西 (det Sædelige)。

[121] 无法共通的东西 (Incommensurabelt)。“无法共通的 (incommensurabelt)”在数学上说是“不可通约的”,比如说8和9两者没有可供通约的单位。就是说,不可比较的。转换成通俗语言,我们也可以说“没有共同语言的”。

[122] [布瓦鲁] Nicolas Boileau—Despréaux (1636—1711),法国诗人和评论家。文学批评主要是在他的著作《诗艺》(L'art poétique) (1674)之中。

[123] 仿索体处在丹麦文版中是法语：un sot trouve toujours un plus sot, qui l'admire（一个傻瓜总能够找得到一个更大的傻瓜来崇拜他）。[un sot trouve toujours un plus sot, qui l'admire] 法语：一个傻瓜总能够找得到一个更大的傻瓜来崇拜他。这句话是《诗艺》第一曲中的最后一句。

[124] 中介（Mediation）。

[Mediation]° 对立双方在一种“更高的”统一体中的扬弃，相当于黑格尔逻辑中的Vermittlung。

[125] 原文中用了拉丁语in mente（在思想中、在记忆中）。

[126] 对信心的冲击（Anfægtelse）。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[127] 对信心的冲击（Anfægtelse）。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[128] 目的论的悬置（teleologisk Suspension）。

[129] 信心的犹疑（Anfægtelse）。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[130] 中间定性（Mellembestemmelse）。

[131] [如果一个事业深受整个民族的关注……作为牺牲] 指欧里庇得斯的悲剧《伊菲革涅亚在奥利斯》。阿伽门农所率领的希腊舰队聚集在奥利斯港准备开往特洛伊，因为阿伽门农猎鹿得罪了女神阿耳忒弥斯，阿耳忒弥斯用逆风使舰队无法起程，祭司卡尔卡斯宣示神谕说，女神的要求是，阿伽门农把女儿伊菲革涅亚作为牺牲奉献给阿耳忒弥斯女神。

[132] [那敢于哭泣的卑微男人……姿态行事的国王] 作为希腊人的领袖，阿伽门农的任务是代人民作出决定。他这样抱怨自己的命运：“我多么希望我出身卑微，/ 这样人就可以哭泣，可以自由说出/ 心里所有的一切，然而出身高贵的人/ 没有这样的安慰”《伊菲革涅亚在奥利斯》。

[133] [在他的人民中只有三个同知者] 在剧本的一开始只有三个人知道阿伽门农要献祭女儿的计划。甚至王后克吕泰尼斯特拉都不知道事情的真正关联；她以为女儿要结婚。除了他自己之外只有三个人真正知道这计划，卡尔卡斯、奥德修斯、墨涅勒阿斯。

[134] [第687句] 阿伽门农把自己的决定秘藏到最后一刻。伊菲革涅亚想象着自己要结婚。在她走进祭坛准备的时候，阿伽门农看着自己女儿喊道：哦，胸膛！哦，美丽的脸庞，金黄的头发！参见《伊菲革涅亚在奥利斯》。

[135] [英雄要举起刀子] 在伊菲革涅亚要被献祭的时候，其实是卡尔卡斯执刀。他被看作是助手：真正的英雄是父亲自己，阿伽门农王。在卡尔卡斯举刀的时候，发生了奇迹：伊菲革涅亚消失了。观众们以为伊菲革涅亚被接收进诸神之中，但阿耳忒弥斯让她作自己在陶里斯的祭坛里的祭司。参见《伊菲革涅亚在奥利斯》。

[136] [在那个在危急时刻……处子的青春而哀伤] 《士师记》（11：30—40）：“耶弗他就向耶和華許愿，说，你若将亚扪人交在我手中，我从亚扪人那里平平安安回来的时候，无论什么人，先从我家门出来迎接我，就必归你，我也必将他献上为燔祭。于是耶弗他往亚扪人那里去，与他们争战。耶和華将他们交在他手中，他就大大杀败他们，从亚罗珥到米匿，直到亚备勒基拉明，攻取了二十座城。这样亚扪人就被以色列人制伏了。耶弗他回米斯巴到了自己的家，不料，他女儿拿着鼓跳舞出来迎接他，是他独生的，此外无儿无女。耶弗他看见她，就撕裂衣服，说，哀哉。我的女儿阿，你使我甚是愁苦，叫我作难了。因为我已经向耶和華开口许愿，不能挽回。他女儿回答说，父阿，你既向耶和華开口，就当照你口中所说的向我行，因耶和華已经在仇敌亚扪人身上为你报仇。又对父亲说，有一件事求你允准，容我去两个月，与同伴在山上，好哀哭我终为处女。耶弗他说，你去吧。就容她去两个月。她便和同伴去了，在山上为她终为处女哀哭。两月已满，她回到父亲那里，父亲就照所许的愿向她行了。女儿终身没有亲近男子。此后以色列中有个规矩，每年以色列的女子去为基列人耶弗他的女儿哀哭四天。”

[137] [国家把审判之剑交付给父亲……布鲁图斯做得更漂亮] 罗马的传奇英雄和最初的执政官布鲁图斯（Lucius Junius Brutus）被迫处决自己的两个儿子提图斯和提贝留斯，因为他们参与密谋迎回罗马的被驱逐的国王：“在国王的财产被交付劫掠之后，叛国者们被判死刑立即执行，尤其更令人注意的是，执政职责要求让父亲执行对儿子的惩罚，这样，那本来甚至不应当是作为观众在场的，命运使之成为死刑的执行人。这些年轻人站在第一排被绑在木柱上。人们不愿意看其他人，仿佛他们是些陌生人，大家的目光都落在执政官的孩子身上……执政官们站出来到他们的位置上，侍从执法吏被派出去完成刑罚。他们脱去罪犯的衣服，鞭打他们并砍头。在整个场面上，父亲的脸和表情是所有目光的目标，但是爱国之心在血腥审判的完成过程中战胜了父亲之心的感情。”——摘译自丹麦文版《对李维乌斯罗马史的一次翻译尝试》。

另外瓦勒利乌斯·马克西姆斯（Valerius Maximus）有这样的描述：“他忘记他是父亲，以便能够做出执政官的行为；在国家需要得到满足时，他宁可让自己变得无子也不后退。”——摘译自F. 霍夫曼所译德文版马克西姆斯的《值得记录的言行集》。

[138] [那些侍从执法吏] 古罗马法庭警员，又译刀斧手。在罗马共和国或帝国的握有统治大权的长官在公共场合出场的时候，他们走在前面。作为生死权力的象征他们扛着斧头。同时也有作为刽子手的功能。

[139] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：τελος（目的）。

[140] 社会伦理（Sædelighed）。[Sædeligheden] 关于伦理性（Sædelighed），可参看前面的关于“黑格尔”和“善和良心”的注脚。

[141] 固然我可以尊重中国读者阅读习惯把这句译为“他把父子或者父女间的伦理关系归减为一种感情，这感情在其自身与伦理性（Sædelighed）之理念的关系中的有着自己的辩证法”，但这样一来，阅读注意力的重心就落在了“这感情在……有着自己的辩证法”之上，而文字本原的注意力重心其实是在于“他把父子或者父女间的伦理关系归减为……感情”。

[142] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：τελος（目的）。

[143] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：τελος（目的）。

[144] [国家理念] 可参看前面的关于“黑格尔”和“善和良心”的注脚。国家是“那伦理的”的绝对实体。

[145] [伦理性的美德……个人的美德] 一种伦理性的美德以“有利于普遍福祉”为目的，而一种个人的美德则纯粹是为单个的人自身的缘故而被展示出来。亚伯拉罕牺牲以撒对社会没有什么利，但他是在自己个人的上帝关系中这样做的。

[146] 那社会伦理的（det Sædelige）。

[147] “那伦理的（Det Ethiske）”。

[148] [秘密地存在于以撒的内心，就仿佛是隐藏在以撒的腰部] 要到好几代人之后，“那普遍的”才得到表达，而以撒在是他们的祖先，所以说“秘密”和“隐藏”。

[149] 考验（Prøvelse）。

[150] 试探（Fristelse）。这个词按词义直译是“诱惑”，在新约的主祷词中有“远离试探”译作“试探”，所以在此译作“试探”。

[151] [义务到底是什么呢？义务恰恰正是对上帝的意志的表达] 在当年丹麦学校里所使用的“福音基督教宗教教科书”中，“关于义务”一章中在第一节中谈论“在一切事物中遵行上帝的意志”，在第二节中说：“任何上帝命令我们去观察的事物都是我们的义务。”

[152] 在宗教意义上的内心冲突（anfægtelse）。见前面的关于anfægtelse一词的注脚。

[153] 换一种说法就是：……他没有任何更高的言词来表达“那普遍的”，——这里的这个“那普遍的”要高于他所逾越的那个“那普遍的”。

[154] 在宗教意义上的内心冲突（anfægtelse）。见前面的关于anfægtelse一词的注脚。

[155] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：horror religiosus（神圣的恐怖感）。

[156] [以色列靠近西乃山] 指向《出埃及记》19，之中说，主在给摩西十诫之前对摩西说，他的百姓不可上西乃山，“你要在山的四围给百姓定界限，说，你们当谨慎，不可上山去，也不可摸山的边界，凡摸这山的，必要治死他。不可用手摸他，必用石头打死，或用箭射透，无论是人是牲畜，都不得活。到角声拖长的時候，他们才可到山根来。”（19：12—13）

[157] [言词之叶] 语言被用来与无花果树比较。在亚当和夏娃吃了禁果之后用无花果树叶来隐藏自己的裸体。参看《创世记》（3：7）。

[158] [莎士比亚] William Shakespeare（1564—1616）英国剧作家和诗人。

[159] [一个诗人不是一个使徒，他只是借助于魔鬼的权力来驱赶魔鬼] 耶稣选择了十二使徒，他给予他们驱赶魔鬼的权力。（3：14—15）然后（3：22—23）：“从耶路撒冷下来的文士说，他是被别西卜附着。又说，他是靠着鬼王赶鬼。耶稣叫他们来，用比喻对他们说，撒但怎能赶出撒但呢。”

[160] 罪（Synd）。

[161] [用毕达哥拉斯的句子来表述：奇数比偶数更完美] 古希腊数学家和哲学家毕达哥拉斯（约公元前570—前497）认为奇数比偶数更完美，因为偶数能够被分解为奇数的一半，而奇数则永远都不会被分解为偶数的一半。因此在某种意义上奇数可以说是不可分解的，如果人们想要分解，总会有不可分的留下，因此奇数可以被看作是被偶数更完美。

[162] 结果（Udfaldet）。

[163] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：στανδαλον（冒犯，愤慨）

[164] [大学助教们] 在大学里协助讲课者的助教。那种喜欢旁征博引地带着教训人的口吻说话的人。

[165] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：erectoris ingenii（出自更高的思维方式）。

[166] 非同种的（ueensartet）。

[167] “三十块银钱”原文为“以30谢克尔”。

[以30谢克尔出卖了自己的主的犹太]《马太福音》（26：15），犹太以三十块银钱的价出卖掉耶稣。谢克尔是以色列的一种基本货币单位

[168] [那受到恩典的女人……她是那女人中受恩典的] 天使加百列奉神差遣找童女马利亚，“天使进去，对他说，蒙大恩的女子，我问你安，主和你同在了。”《路加福音》（1：28）。

[169] [以女人的方式] 丹麦文圣经中以此来表述“月经”。

[170] [天使只是到马利亚这里] 见《路加福音》（1：28—38）。

[171] [如果上帝祝福一个人……也诅咒这个人] 暗指雅各为得祝福而与上帝角力，他得到祝福，但是他在角斗中大腿窝上挨了一下，第二天他就瘸了。参看《创世记》（32：25—32）。

[172] [我是主的侍女]《路加福音》（1：38）。

[173] [不要为我哭泣，而去为你自己哭泣] 在耶稣被押往髑髅地的时候，他对追随他的哭泣女人说：“耶路撒冷的女子，不要为我哭，当为自己和自己的儿女哭。因为日子要到，人必说，不生育的，和未会怀胎的，未曾乳养婴孩的，有福了。那时，人要向大山说，倒在我们身上。向小山说，遮盖我们。”《路加福音》（23：28—30）。

[174] 结果（Udfaldet）。

[175] 中介（Mediationer）。

[176] 莱辛出于一种纯粹的审美立场在一个地方表达了某种类似的说法。他其实想在这地方展示，悲哀也能够为自己给出一种机智诙谐的表达。他为了这个目的而引用了一句台词，那是在不幸的英格兰国王爱德华二世的特定处境中的一句台词。作为上面引用的对立面，他则引用狄德罗的关于一个农妇的故事，以及她的一句台词。然后他继续道：这也是诙谐，另外还是一个农妇的诙谐；但是处境使得这不可避免。因此，一个人也不应当在这样的事实里为各种对于痛苦和悲伤的诙谐表达寻找借口：那使用这些诙谐表达的人是一个卓越的、很有教养、很理智并且还是一个诙谐的人；因为激情再次使得所有人都相同，但是在这样的情况中：每一个人十有八九没有区别地会在同样的情况下说出同样的话。农妇的想法可能是、也必定是一个女王所有过的想法：正如那国王所说的话可以是并且也无疑会由一个农夫说出。参看《著作全集》第30卷，第223页。

[177] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Auch das war Witz, und noch dazu Witz einer Bäuerin; aber die Umstände machten ihn unvermeidlich. Und folglich auch muß man die Entschuldigung der witzigen Ausdrücke des Schmerzes und der Betrübniß nicht darin suchen, daß die Person, welche sie sagt, eine vornehme, wohlgezogene, verständige, und auch sonst witzige Person sey; denn die Leidenschaften machen alle Menschen wieder gleich: sondern darin, daß wahrscheinlicher Weise ein jeder Mensch ohne Unterschied in den nämlichen Umständen das nämliche sagen würde. Den Gedanken der Bäuerin hätte eine Königin haben können und haben müssen: so wie das, was dort der König sagt, auch ein Bauer hätte sagen können und ohne Zweifel würde gesagt haben. Cfr. Sämtlich. W. 30. B. p. 223.

[莱辛出于一种纯粹的审美立场…… Cfr. Sämtlich. W. 30. B. p. 223] 莱辛（Gotthold Ephraim Lessing, 1729—81），德国剧作家，文学批评家和哲学家。克尔凯郭尔所引用的文字是出自一封信Auszüge aus Lessing's Antheil an den Litteraturbriefen中的Ein und achtzigster

Brief, 收在《莱辛文集》(Gotthold Ephraim Lessing's sämtliche Schriften bd. 1—32, Berlin 1825—28, ktl. 1747—1762)。

[178] [卢梭所谈论的爱……不是爱自己的邻居] 卢梭, Jean-Jacques Rousseau (1712—1778), 法国哲学家和作家。卢梭在《爱弥尔》中谈论了基督教所说的慈善(爱邻人之爱)的可疑形式。但是卢梭所说及的不是卡菲尔人(南非班图人的一支), 而是中亚细亚蒙古种族的鞑靼人。在《爱弥尔》的第一卷中, 卢梭写道:“不要相信那些世界主义者了, 因为在他们的著作中, 他们到遥远的地方去探求他们不屑在他们周围履行的义务。这样的哲学家之所以爱鞑靼人, 为的是免得去爱他们的邻居。”(卢梭《爱弥尔》李平沅译, 商务印书馆)。

[179] 无法共通的东西(Incommensurabelt)。

“无法共通的(incommensurabelt)”在数学上说是“不可通约的”, 比如说8和9两者没有可供通约的单位。就是说, 不可比较的。转换成通俗语言, 我们也可以说“没有共同语言的”。

[180] 仿宋体处在丹麦文版中是德语: das Äußere (die Entäußerung) (那外在的(外化))。

[181] 仿宋体处在丹麦文版中是德语: das Innere (那内在的)。

[182] 仿宋体处在丹麦文版中是德语: das Innere (那内在的)。

[183] 仿宋体处在丹麦文版中是德语: das Äußere (那外在的)。

[184] 仿宋体处在丹麦文版中是德语: das Äußere (那外在的)。

[185] 仿宋体处在丹麦文版中是德语: das Innere (那内在的)。

[186] [在黑格尔的哲学中……而被定性] 按黑格尔的思想, das Innere (那内在的)要被弄成das Äußere (那外在的)。这一过程就是die Entäußerung (外化)。在黑格尔的《小逻辑》中, 有这么一段 (§140): “譬如一个小孩, 一般就他是一个人来说, 他当然是一个有理性的存在, 但真正讲来, 小孩的理性最初只是内在的, 只表现为禀赋或志愿等。而他这种单纯的内在的理性, 也有其单纯的外表形式, 即表现在这小孩的父母的意志里, 老师的学识里, 以及围绕着这孩子的理性世界里。一个小孩的教育和培养即在于将他最初只是自在的或潜在的, 因而亦即是为他的(为成年人的), 也将成为自为的。那最初对小孩来说只是内在可能性的理性, 通过教育得以实现于外。反过来说, 同样那小孩最初看成是外在的权威, 如礼俗、宗教、科学等等, 经过教育之后, 他将会意识到为他自己固有的内在的东西。”(《小逻辑》商务印书馆1980版, 贺麟译)

[187] 内在性(Inderligheden)。

Inderlighed, 在这里我译作内在性, 但是在克尔凯郭尔著作的一些地方我也将之译作真挚性, 比如说, 在《非此即彼》中, 在这个词并不是作为哲学概念而出现的时候, 我一般将之译作真挚性。

[188] 信心的犹疑(Anfægtelse)见前面的关于anfægtelse一词的注脚。

[189] 无法共通的(incommensurabel)。

[190] [新的哲学允许自己马上就用“那直接的”来代替“信仰”] 也许是指向黑格尔的哲学。但是黑格尔对信仰的理解在多大的程度上符合克尔凯郭尔所指的这种对信仰的理解, 仍然是个问题。

[191] 仿宋体处在丹麦文版中是法语: vapeurs (气郁或晕厥)。

[192] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语: nec opinare (预料不到地, 出乎意料地)。

[193] 见前面的关于“继续向前”的注脚。引号是译者所加的。

[194] 苏格拉底的名言有一句就是: “我唯一所知的就是我一无所知。”

[195] 在宗教意义上的内心冲突(anfægtelse)。见前面的关于anfægtelse一词的注脚。

[196] 在宗教意义上的内心冲突(anfægtelse)。见前面的关于anfægtelse一词的注脚。

[197] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语: realiter (在事实上)。

[198] 也有译成“人到我这里来, 若不爱我胜过爱自己的父母, 妻子, 儿女, 弟兄, 姐妹, 和自己的性命, 就不能作我的门徒”的。

[199] [这是一段很严厉的说词, 谁能够忍受着听这样的话] 耶稣在迦百农会堂说出了食人子之肉和饮人子之血的必要性, 一些门徒相互说: “这话甚难, 谁能听呢。”《约翰福音》

(6:60)。

[200] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语: μισειν (去恨)。

[201] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语加希腊语: per μειωσιν (借助于弱化,就是说,就意义)。

[202] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语: minus diligo, posthabeo, non colo, nihili facio (爱得少、旁置、不尊敬、不当一回事)。

[203] [在接下来的文句中.....的故事]《路加福音》(14:28—30):“你们那一个要盖一座楼,不先坐下算计花费,能盖成不能呢。恐怕安了地基,不能成功,看见的人都笑话他,说,这个人开了工,却不能完工。”

[204] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语: xατ'αναλογιαν (根据类比)。

[205] [他的妻子应当离开父母]也许是指《马太福音》(19:4—6):“耶稣回答说,那起初造人的,是造男造女并且说,因此,人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体。这经你们没有念过么。既然如此,夫妻不再是两个人,乃是一体的了。所以神所配合的,人不可分开。”

[206] [该隐]指向《创世记》(4:3—16),其中说到该隐杀了自己的兄弟亚伯,因为上帝接受了亚伯的献祭而不接受该隐的。

[207] 亦即前文中的这些“会希望.....”。

[208] 信心的犹疑 (Anfægtelse)。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[209] 信心的犹疑 (Anfægtelse)。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[210] [七十年]约翰纳斯·德·希伦提欧(沉默之约翰纳斯)设想,亚伯拉罕三十岁结婚,一百岁生下以撒。

[211] [娶夏甲为妾]参看《创世记》(21:1—21)。

[212] [休寂字母]在原本的希伯来语中没有元音字母。为了避免一个纯粹由辅音字母构成的系统中的多义歧义,加上了三个标准化之后的元音字母。在六至九世纪人们通过加入一系列元音标记来帮助限定这一系统。旧的元音字母因此就变得多余,但书面语言中依旧被保留下来。人们将这些多余的元音字母说成是它们“休寂”,而它们的发音则由元音标记来决定。这样,休寂字母 (lat. litterae quiescibiles) 其实不是元音所依托的字母,而只是多余化了的元音字母。

[213] [拖延者]罗马独裁者法比乌斯·马克西穆斯,在公元前217年通过拖延战术战胜了汉尼拔,这使得他得到“拖延者”的称号。

[214] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语: publici juris (公用财产)。

[215] [主的朋友]可指《以赛亚书》(41:8)和《雅各书》(2:23)。

[216] 就是说,称“您”。丹麦语的“您”是大写的“他们”。在克尔凯郭尔的时代,一般不是相当熟悉的人都只称呼“您”,而只有相互熟悉到一定程度后,才称呼“你”。

[217] 试探 (Anfægtelse)。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[218] 我想再次阐明那被设定在悲剧英雄身上的和被设定在信仰之骑士身上的冲突之间的差异。悲剧英雄使自己确信,通过把那伦理义务责任转化成一种愿望,他的伦理义务责任就在他身上完全在场。于是阿伽门农能够说:这对于我是一个证据,证明我没有在违犯我的父亲义务,那“是我的义务”的东西是我的唯一愿望。这样,在这里我们有着相互对峙着的愿望和义务。生活中的幸福的东西是:这两者叠合在一起,我的愿望是我的义务,并且反之亦然,大多数人在生活中的任务恰恰就是“停留在他们的义务之中并且借助于他们的热情将这义务转化成他们的愿望”。悲剧英雄放弃自己的愿望来完成自己的义务。对于信仰之骑士,愿望和义务也是同一的,但他所面临的要求是:他必须两者都放弃。这样,在他通过放弃自己的愿望而想要放弃自己的时候,这时,他得不到安宁;因为这其实是他的义务。如果他要停留在义务之中和愿望之中,那么他就成不了信仰之骑士;因为那绝对的义务恰恰要求:他应当放弃它。悲剧英雄得到一个义务的更高表达,但不是一个绝对的义务。

[219] 信心的犹疑 (Anfægtelse)。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[220] 义务责任 (Forpligtelse)。

[221] 仿宋体处在丹麦文版中是德语: vielleicht (也许)。

[222] 仿宋体处在丹麦文版中是德语: das Außerordentliche (非同寻常的东西)。

[223] 对信心的冲击 (Anfægtelse)。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[224] [杰克尔大师] 杰克尔 (Jakel) 大师 (雅库布的昵称) 是各种《杰克尔大师》喜剧中的一个农民和小丑形象的人物。在哥本哈根鹿苑的坡地上常常有木偶的杰克尔大师表演, 在当时是很受欢迎的娱乐。杰克尔喜剧有点像在别的国家里相应的木偶剧, 但是丹麦版本渊源于约尔根·柯维斯特 (Jørgen Qvist) 在鹿苑坡地上演的那些表演。欧伦施莱格 (Adam Oehlenschläger) 《仲夏节喜剧》可以看成是杰克尔喜剧的文学运用。

[225] [私人剧团] 私人剧团是由演员, 尤其是非专业演员拥有和管理的剧团, 其观众是一些私人圈子。

[226] [《金盒子》中的法院差役] 法院差役 (Stokkemænd) 是指四个 (更早是八个) 法院见证人, 其工作是在司法程序过程中在场监视。

这里所指的是欧鲁夫森 (Chr. Olufsen) 的《金盒子》(*Gulddaasen*) 中第二幕第十到十四场中的两个不可靠证人, 他们被买通作伪证诬陷无辜的兰德斯维希。他们被以这样的台词亮相: “给我几个这样的小伙子我能够把正义追逐到一个老鼠洞里。”

[227] 与任何人的关系和复杂关联 (alle Connexioner og Vidtløftigheder)。

[228] 内心冲突 (Anfægtelse)。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[229] [奔闯天空] 就像希腊神话中提坦们的形象。提坦在与奥林匹亚诸神进行争夺世界统治权的战争中输掉了。

[230] “同情 (Sympathi)”。在克尔凯郭尔的一些著作里, 有时我也将Sympathi译作“同感”。

[231] [《路加福音》第十四] 参看前面关于《路加福音》的注解。

[232] [相应的段落] 参看《申命记》(13 : 6—10; 33 : 9), 《马太福音》(10 : 37)。

[233] [类似的地方] 克尔凯郭尔曾在稿上写道: “类似的地方 (比如说《歌林多前书》(7 : 11)) 。”

[234] 那公开的 (Aabenbare)。

[235] 那隐秘的人 (den Skjulte)。

[236] 隐秘 (Skjulthed)。

[237] 信心的犹疑 (Anfægtelse)。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[238] 中间物 (Melleminstantser)。

[239] 那中介 (Mediationen)。

[240] [不可比性 (Incommensurabilitet)] 在数学上说是“不可通约性”, 比如说8和9两者没有可供通约的单位。就是说, 不可比较的。

[241] 公开 (Aabenbarelse)。

[242] [黑格尔哲学……谈论信仰] 根据黑格尔的思辨的、辩证的方法, 每一个知识领域的概念发展以“那直接的”为出发点, 然后显示出高于“那直接的”的矛盾对立。通过矛盾在一个更高的立场被意识到, 矛盾对立必然地被取消, 矛盾双方被扬弃, 然后再显示出新的矛盾对立, 进入新的更高点, 如此循环发展, 直到“那绝对的”扬弃每一个矛盾。以这样的方式, 最初的直接性就是那被扬弃于更高的知识的东西, 但是如果只是不应当比信仰更高, 那么信仰按照克尔凯郭尔的理解就得被看成是在那最高的知识本身之后来的第二种直接性。这样一来, 那作为第二种直接性的信仰就得落到哲学的概念发展之外。

[243] [“那令人感兴趣的 (det Interessante) ”的范畴] 施莱格尔 (Friedrich Schlegel) 在《论希腊诗歌的阶段》中提出了“那令人感兴趣的 (Det Interessante) ”作为一种美学范畴。这个名词包括各种艺术效果上的手段, 这些手段因其刺激的、引人注意的、破坏和谐的和直接地令人紧张的作用力而使得观众感到愉快, 但却使得评论家们很恼火, 因为评论家们将之看成是“不美的”因此而与艺术无关。这样, “那令人感兴趣的”既联系到艺术家以其各种不断地更为引人入胜的手段对观众的吸引力, 也联系到那被视作是“现代人所不可避免的一部分”的反思之元素。

在丹麦, 海贝尔 (J.L. Heiberg) 在他对丹麦诗人欧伦施莱格尔 (Oehlenschläger) 的戏剧《迪娜》(*Dina*) 的评论中用到“那令人感兴趣的”这个概念。文章发表在海贝尔所出版的《智识杂志》(*Intelligensblade*) 上第16期和第17期, 1842年11月15日, 写道: “总之它 [那古典的悲剧] 不认识‘那令人感兴趣的’, 这是一个现代概念, 对于这个概念, 那些古代语言根本没有什么

相应的表达词。这一点同时标示了古典悲剧中那伟大的、那庞大的、那伟大的，还有它的限定；因为，由此的词结论是，就像那个诗人所要求的人物描述越多，那么那在根本上存在的人物发展就减少；在这里也就是，没有什么可发展了，就像在一尊大理石像中那样没有任何可发展的东西；一切在开始的时候已经在所有它的剪影中被塑像般地定性了，甚至是预先就定性了。”后来在评论中海贝尔写道：“从引文中我们将看到，这一范畴，特别是在《迪娜》中得到运用的，是‘那令人感兴趣的’，一种特别流行的用词，所有人都理解这个词，甚至那些不懂得任何别的美学概念定性的人们也理解它。在上面我已经借机会指出：‘那令人感兴趣的’是一个属于当代艺术的概念。”海贝尔继续写道：“许多有教养的人们，特别是那些从沃尔特·司各特、布尔沃、斯克里布和维克多·雨果那里获得了最大可能的诗意享受的人们，在人们问他们有没有在剧院的这一或者那一出色表演中获得愉快的时候，他们几乎发火。‘感到愉快？’他们带着愤慨回答：‘不，那是一场高度地使我感兴趣的表演。’他们不知道‘那使人愉快的’，正如在另一方面‘那升华的’、‘那崇高的’是指向一种直接的内在心境，比‘那感兴趣的’在远远更高的程度上标志了艺术的结果，而在‘那感兴趣的’之中则还包括了那么多的出自反思的东西。”

[244] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in discrimine rerum（在转变之关键时刻）。

[245] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：pro virili（尽自己所能）。

[246] [艺术勤奋] 一种手工意义上的勤奋被用在艺术上，往往是指在生产某种工艺品时的勤奋。

[247] 一般来说，克尔凯郭尔是把反讽作为审美与伦理间的边界线。但在这里他也说了苏格拉底作为最令人感兴趣的人，于是等于也就把反讽放进了“那感兴趣的”的位置。

[248] [体系] 见前文中的关于黑格尔哲学的注脚。

[249] 这个希腊词αναγνώσις，这里我翻译为“认出”的这个词，因为克尔凯郭尔的丹麦语相应用词Gjenkjendelse的意义是“认出，重新辨认出”。在商务印书馆陈忠梅译注（1996年，北京）的亚里士多德《诗学》中，αναγνώσις被译作“发现”，而περιτετεία被译作“突转”。对后者，我在这里按商务印书馆的《诗学》译本的译法使用“突转”。

[250] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：δύο μὲν οὖν τοῦ μύθου μέρη, περὶ ταύτ' ἐστὶ, περιτετεία καὶ ἀναγνώσις (cfr. cap. 11)（神话的两个部分，就是说，突转和认出，对于这些事件来说是决定性的（参看第十一章））。

[251] 在丹麦文版中“认出”前有着希腊语的同义词。原句直译为：“αναγνώσις（希腊语：认出，对一种不明关联的认识），认出”。

[252] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：eo ipso（正因此）。

[253] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：περιτετεία（突转）

[254] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：αναγνώσις（认出）。

[255] [相互叠合] 在《诗学》第十一章中说及“最好的认出与突转同时发生，比如说在《俄底浦斯》中的认出”。

[256] [关于那单个的和那双重的认出] 亚里士多德对于双重认出的例子是伊菲革涅亚与俄瑞斯忒斯在欧里庇得斯的悲剧《伊菲革涅亚在奥利斯》中的故事。《诗学》第十一章中说及，“有时候，一方的身份是明确的，因此认出其实是另一方的事情，有时双方则必须相互认出。例如因为伊菲革涅亚托人送信，俄瑞斯忒斯认出了她，而伊菲革涅亚则必须通过再一次认出才认出俄瑞斯忒斯。”

[257] 冥思性（Fortabelse）。

[258] 在丹麦文中“获得想法”、“想出计划”与“受孕”是同一个动词。

[259] [容易得就像雌山鹑受孕……在自己头上飞过就够了] 亚里士多德在他的自然史中描述了山鹑的繁殖习惯，但是克尔凯郭尔的资料来源是卡尔丹（Hieronymus Cardanus）的著作。

[260] 这里在丹麦文中是“frem for（而不）”而不是“frem for alt（尤其）”，所以，应当是“而不是”的意思，尽管在Hong的英文版和P.-H. TISSEAU所译的法文版中都被译作“尤其是”。我手头没有德文版的，所以无法再到某个德语版本中去找参考。但是既然两个版本都译作“尤其是”，我难免对自己的“而不”也有所怀疑；于是我去克尔凯郭尔研究中心，就这个问题与卡布伦先生进行了讨论，结果我们一致认为，在这一点上，我所对照的英文版和法文版都翻译错了，这样，正确的中文翻译应当是“而不是”。

P.-H. TISSEAU所译的法文版：“Elle invite à croire à la réalité et à lutter courageusement

contre toutes ses vicissitudes, surtout contre ces souffrances fantômes que l'on se forge sous sa propre responsabilité...”

Hong的英文版：“It bids a man believe in reality and have courage to fight against all the afflictions of reality, and still more against the bloodless sufferings he has assumed on his own responsibility.”

[261] [克吕泰尼斯特拉] 阿伽门农的妻子

[262] 内心冲突 (Anfægtelse)。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[263] [老仆人] 当时是一个老奴没有询问阿伽门农而自己向伊菲革涅亚的母亲说出事情的真正关联：“你的女儿要被杀死，要由她父亲亲手杀死。”《伊菲革涅亚在奥利斯》第861句起。

[264] [伦理之爱子，它喜悦他] 参看《马可福音》（1：11）在耶稣接受施洗的约翰的洗礼时，天裂开圣灵以鸽子的形落在他身上，“又有声音从天上来说，你是我的爱子，我喜悦你”。

[265] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：argumentum ad hominem（诉诸人身的辩论）。

[argumentum ad hominem] 拉丁语，“诉诸人身的辩论”：辩论时针对辩论对手作人身攻击而不是针对论点。

[266] [耶弗他的女儿] 见前面的关于《士师记》耶弗他的注解。

[267] [在父亲的脚下，并且使用自己的所有“只是泪水”的艺术，不是用橄榄枝而是用她自己缠绕他的膝盖（参看第1224句）] 最后，一家人相互面对，在母亲的祈求之后，祈求道：“我的父亲！如果我能够有俄耳甫斯的魔音，/借助歌声让山石跟随我，/借助于话语融化我想融化的人，/那么我会去求助于这力量；但我的全部艺术/只是泪水；我想和我能给你的就是这些泪水。/我不是用橄榄枝而是用我自己缠上你的双膝，/我自己——那个女人为你生下的人。”《伊菲革涅亚在奥利斯》第1220句起。橄榄枝表达祈求慈悲的愿望。

[268] 内在性 (Inderligheden)。

[269] [在埃莫离开普绪客……一个人] 古典神话中的埃莫 (Amor) 和普绪客 (Psyche) 的故事被罗马讽刺作家Lucius Apuleius（生于约125年）重写，他把这故事加上许多其他插入的内容置于他的讽刺长篇小说《变形记》(Metamorphoses) (“金驴”)。其中讲述了埃莫爱上了绝美的普绪客；国王的女儿的普绪客，因为她的美丽引起诸神的嫉妒，爱神埃莫本来是要设法让普绪克去和一条龙结合。普绪克被遗弃在一座高山上，而风神西风老人 (Zephyr) 轻轻地把她抬到深谷中，将她放置在一张花床中。埃莫自己爱上了普绪克。但是只在夜里找她，并且禁止她反过来找他，他要求她保守他们的秘密；如果她做到这一点，他们的孩子就会是神性的，并且因此而永生；如果她不这样做，那么他们的孩子就是凡人，并且会有死的一天。在克尔凯郭尔的日记JJ中有一个1842年的笔记，他写道：“埃莫离开普绪客的时候对她说：你将成为一个孩子的母亲，这孩子将会成为神的孩子，如果你沉默，然而如果你泄露出这秘密，那么他只是一个人。”

在克尔凯郭尔写《非此即彼》的时候，他用上了“埃莫和普绪客”并且抄下了上面所引句子。

[270] 默契 (Samviden)。

[271] 无疑，这些运动和立场仍能够成为审美处理的对象，而对于“信仰的运动和立场和整个信仰生活在多大的程度上也可以成为这种对象”这个问题，我则不在这里作决定。因为“去感谢我有所欠的人”对于我来说总是一种喜悦，我只想感谢莱辛在他的汉堡戏剧剧作指导中所给出的那些关于基督教戏剧的单个提示。然而，他却把目光凝注在“此生”的纯粹神圣的一面（完全的胜利），因此他怀疑了；也许，如果他留意到那纯粹的一面，那么他也许就会作出不同的判断。漫步者的神学。不可否认，他所说的东西非常短，多少有点闪烁其辞，但既然我是那么欣悦，在我有机会用上莱辛的时候，我就马上会用上他。莱辛不仅是德国所拥有的最全面包容的头脑之一；他在他的知识中不仅仅拥有极罕见的精确严密，这使得人们能够安全地信任他和他的解剖分析而无需担心因为各种“没有归属的松散引文、取自不可靠的讲义的半明不白的词句”而被愚弄或者因为一种愚蠢地为各种新东西大吹喇叭（早先的人们对这些东西的展示要远远出色得多）而失去方向，——而且他也有非凡的才能解释出他自己是怎么理解的。他就在这里停留着；而在我们的时代人们继续向前，并且去说明比自己所明白的东西更多的东西。

[272] 对克尔凯郭尔的脚注的注解：

仿宋体处在丹麦文版中是德语：hamburgische Dramaturgie（汉堡戏剧剧作指导）；以及拉丁语：Theologia viatorum（漫步者的神学）。

[莱辛……hamburgische Dramaturgie] 莱辛 (G.E. Lessing) 在他的《汉堡戏剧剧作指导》（他的极有影响的戏剧批评和戏剧思考集）中最初的两部剧中集中思考着关于“das christliche

Trauerspiel”（德语：基督教悲剧），以一部德文版的托尔夸托·塔索剧作《奥林多和索法拉尼亚》为背景。

[Theologia viatorum] 拉丁语，漫步者们的神学，是“theologia beatorum”（至福者们的神学）对立面。

[273] [占卜师] 古罗马通过鸟的叫声、飞行和腹内物来卜吉凶晓神谕的祭司们。

[274] [亚里士多德……他来接新娘的关键一刻突然改变了自己的计划] 楷体字出自亚里士多德的《政治学》第五篇第四章（1303b 37—1304a 4）。

中文译本可看商务印书馆出版的吴寿彭译本（1983）“新郎在迎娶之夕，在女家中偶见一个不吉的征兆，便匆忙地脱身而回，丢下了新妇”（第244页）。

克尔凯郭尔的引文译自德语译本（与中文译本不同）。

[275] 按照亚里士多德的讲述，这灾难性的故事是这样的：为了报复，这家人弄来一盏祭祀器皿混在他的日用器具中，他被判作圣殿盗。然而这却是无所谓的，因为问题不是在于“这家人进行报复是狡猾还是愚蠢”，只有在这家人被卷入了主人公的辩证法的时候，它才有理想的意义。另外，这也够宿命的，因为他不结婚是想要避开危险，但却恰恰坠入了这危险，并且他的生活以双重的方式进入了与“那神圣的”的接触：首先是占卜师的预言，然后是被判作圣殿盗。

[276] 对克尔凯郭尔的脚步注的脚注：

[这灾难性的故事……他被判作圣殿盗。] 就是说，具体情况导致了特爾斐的政治骚动。克尔凯郭尔译自德语译本。

希腊语中“灾难”这个词（丹麦语德语中的“灾难/katastrophe - Katastrophe”也是源自希腊语）是一个与戏剧有关的词，本来是指转向恶化并且通过恶化阴谋被释放出来的转折点。

[277] [婚姻在天堂里缔结] 也许是暗指婚礼仪式上牧师对新婚夫妇所说的话。

[278] [这神圣的联盟] 指1815年介于俄国、普鲁士和奥地利间达成的神圣联盟。之后一些欧洲别的国家也加入，包括1816年加入的丹麦。这联盟是拿破仑失败后决定欧洲秩序的一系列国际条约的一部分，是由俄国的有着宗教意图的沙皇亚历山大一世发起的。这联盟以“神圣不可分的三位一体”的名义而得名的。解散于1830年。克尔凯郭尔在这里作为对婚姻的比喻。

[279] [上天自己拆开那天自己结合起的东西] 也许是指《马太福音》（19：4—6），之中耶稣说“那起初造人的，是造男造女，并且说，因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。这经你们没有念过么。既然如此，夫妻不再是两个人，乃是一体的了。所以神所配合的，人不可分开”。

[280] 就是说，美丽到了极点。

[281] 另外，我们从这一点可以进入辩证运动的另一个方向。上天向他预言了他的婚姻的不幸，那么他当然是可以不举行婚礼，但却无需因此而放弃那女孩，而可以与她一同生活在一种浪漫关系之中，在这样一种关系里，相爱者只会获得更大的满足。这却包含了一种对那女孩的侮辱，因为他在他对她的爱之中没有表达出“那普遍的”。然而这却同时对一个诗人和一个想要为婚姻辩护的伦理者都是一个任务。在总体上，如果诗歌留意到了“那宗教的”和个体人格的真挚性，那么它就会获得一个比它现在所忙碌于的各种任务远远更为意义重大的任务。我们在诗歌中一直反复地听到这故事：一个男人被捆绑在了对他曾爱过的或者说也许从不曾真正爱过的女儿的许诺之上，因为，她现在他看到了另一个女孩，是理想的女孩。一个男人在生活中出错，街道是对的，但那是在一幢错误的房子里，因为就在三层楼，上面住着那理想者，——人们认为这是一个“诗歌所面对的任务”。一个爱人出了错，他在灯光下看他所爱的人并且以为他有着黑头发，但是看！再仔细地看一下，她是金发的，——但她妹妹则是理想者。人们认为这是一个“诗歌所面对的任务”。我的意见是，每一个这样的男人都是一个拉班，这种人在生活里实在是够令人难以忍受的，而如果他想要在诗歌里装模作样充人物，那么就应当马上将之噓出去。只有激情对激情才会给出诗歌性的冲撞，而不是这一“各种琐碎小事在同一激情内部的喧哗”。比如说，如果一个中世纪的女孩在自己爱上了什么人之后很确定地感到“尘世的爱是一种罪”，并且更想要一种天上的爱，那么，这情形在这里就是一种诗歌意义上的冲撞，这女孩是属于诗歌的，因为她的生活就是这理念。

[282] [一种浪漫关系] 在这里就是说一种婚外的、无义务的关系。

[他妹妹则是理想者……一个拉班] 指《创世记》（29：15—30）中的故事。狡猾的拉班欺骗雅各。雅各爱上拉班美丽的小女儿拉结，为此他为拉班干活七年，拉班却用姐姐利亚来顶替拉结与雅各结婚。

[283] [阿克塞尔和瓦尔堡……拆开的一对人] 欧伦施莱格尔（Oehlenschläger）的悲剧《阿克

塞尔和瓦尔堡》（1810），故事是讲中世纪挪威的事情。哈空王追求瓦尔堡，而瓦尔堡深爱阿克塞尔，正如阿克塞尔爱瓦尔堡。悲剧出现，因为这一对人是亲戚并且曾共同受洗（接受同一场再洗礼）；但对这些事实这对恋人有不同的态度。于是，阿克塞尔成功地获得了教皇对这一“乱伦关系”——他在青春时期宣誓忠诚的关系。国王诡计多端的顾问却很清楚教会的法规，并且成功地在尼达罗的大教堂达成了教会对此禁忌之爱的摒弃：“正如国王的剑，在圣职者的手上，在这里割开这块旗幔，这样，上天远远地把阿克塞尔-托尔德森与瓦尔堡，伊玛的女儿分开。”

[284] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in casu（在眼下情形中）。

[285] 实在性（Realitet）。

[286] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：publici juris（公共事物）。

[287] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Privatissimum（私人的事）。

[288] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：ni fallor（如果我没有记错的话）。

[289] [伊丽莎白女王……她因此而死] 伊丽莎白一世（1558—1603），英国女王。莱辛（G.E. Lessing）在《汉堡戏剧创作指导》（1767）中的第22和第23部剧中关注于历史剧中的事实与虚构的问题，并且引用了高乃依的悲剧《埃塞克斯伯爵》（*Der Graf von Essex*）（1678），一部关于伊丽莎白女王和埃塞克斯伯爵间关系的历史叙述：因为政治原因，伊丽莎白不得不让自己所爱的伯爵被处决，这事实上在1601年发生。一年后，诺丁汉伯爵夫人临死前她让人找来女王并说出了，其实是因为她的缘故而使得埃塞克斯伯爵没有获得特赦。就是说，埃塞克斯伯爵试图通过一个宫廷女侍，斯克洛普女士，从监狱给女王伊丽莎白送一枚戒指去，这戒指是约定了作为他想要得到特赦的愿望表达。不幸这戒指到了诺丁汉伯爵夫人手中，因为诺丁汉伯爵和埃塞克斯伯爵是死敌，他禁止自己的妻子让这戒指到达目的地来导致特赦。

[290] [《阿格妮特和男人鱼》的传说] 民歌中的故事，一般可以在《中世纪丹麦歌谣选》中的“阿格妮特和男人鱼”读到。后来又得到巴格森和安徒生的加工。歌谣中的最初三段是：“阿格妮特站在郝宇罗夫特桥上，/马上就有一个男人鱼从水底冒出来。/哈哈！/马上就有一个男人鱼从水底冒出来。//你听见吗，阿格妮特！我对你说的：/“你愿成为我的情人吗？”/哈哈！/“你愿成为我的情人吗？”//“是，我真的很愿意/如果你把我一起带到海底”/哈哈！/“如果你把我一起带到海底。”

巴格森所描述的比起克尔凯郭尔的印象其实在心理学的角度描述得更精细：“阿格妮特是无辜的，/陷入爱河而忠诚/但是她总是孤独，/她得不到安宁/从没有安宁/她当然让别人喜欢；/但她从不曾快乐。//阿格妮特她凝望着/在蓝色的波浪中/看！这时来了男人鱼/从海底站出来/站出来/但是阿格妮特总是/她看着波浪。”

巴格森的改写中有一段进入了克尔凯郭尔写给瑞吉娜·欧伦森的信中。

安徒生以戏剧形式改写的《阿格妮特和男人鱼》（1834）成为一个失败，在皇家剧院只演过两次，1843年4月20日和5月2日。

[291] 无辜（Uskyliden）。

[292] 我们也可以以另一种方式来处理这个传说。男人鱼并不想诱惑阿格妮特，尽管他在之前诱惑过许多。他不再是男人鱼，或者如果我们想要这样说的话，他是一个可怜的已经在海底坐着哀伤了很久的男人鱼。然而他却知道，正如人们能够从传说中知道的：他可以通过一个无辜女孩的爱情而得救。但是相对于那些女孩子他有着良心上的不安，并且不敢接近他们。这时他看见阿格妮特。他已经很多次，隐藏在芦苇中，看见她漫步在海岸边。她的美丽，她宁静的自得其乐把他吸引向她；但是在他灵魂中一切都是忧伤，没有任何狂野的情欲在之中骚动。这样，在男人鱼将自己的叹息混合在芦苇的低语中时，这时，她把自己的目光转向那里，这时，她静静地站定沉浸在梦中，比任何女人更美好，但却美得像一个拯救的天使向男人鱼倾听着信任。男人鱼鼓起勇气，他靠近阿格妮特，他赢得了她的爱情，他希望着自己已获得拯救。但阿格妮特不是一个宁静的女孩，她非常喜欢大海的呼啸，只因为她内心中有更强烈的汹涌澎湃，湖边忧伤的叹息才让她神怡。她想要离开，离开，她想要和她所爱的男人鱼一同狂野地冲进“那无限的”，——这样她撩拨刺激男人鱼。他曾对他的谦卑不屑一顾，现在骄傲醒来了。大海咆哮，波浪翻滚，男人鱼拥抱着阿格妮特与她一同冲向海底的深渊。他从不曾如此狂野，从不曾如此欲望勃勃；因为，他曾希望过自己通过这个女孩而得到拯救。他马上就对阿格妮特厌倦了，但我们从未找到过她的尸体；因为她成为了一条以自己的歌声诱惑着男人们的美人鱼。

[293] [人们能够从传说中知道的] 通过一个无辜女孩的介入，一个妖怪能够得到拯救，这是人们都知道的一个童话动机，但不是《阿格妮特和男人鱼》的动机。

[294] [那令人感兴趣的] 见前面的注脚，“那令人感兴趣的”的范畴。

[295] [先存] 预先之在；一种先于存在或者为存在构建初始的状态。

[296] 有时候审美以自己一贯的逢迎来处理类似的事情。男人鱼通过阿格妮特而被拯救，而一切终结于一场幸福的婚姻。一场幸福的婚姻！这真是够容易的。相反，如果伦理要为婚礼作演说的话，那么我想，这就成了另一回事了。审美把爱情的大斗篷扔过去覆盖在男人鱼身上，然后一切就都被忘记了。并且它也会有足够的草率去认为：婚姻的情形就如同拍卖，——在拍卖的时候，一切都以一锤敲定时的状态被卖出。它只管让相爱者相互得到对方，其余的事情则不是它所关心的。其实它只需看一下在之后发生些什么；但是它却没有时间去看一下，它马上就全面走出它的下一步，去撮合新的情侣。审美是所有科学之中最背信弃义的。每一个爱过它的人都在某种意义上变得不幸；而那从不曾爱过它的人，他则是并且继续是一个牲畜。

[297] 对克尔凯郭尔脚注的脚注：

仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：pecus（牲畜）。

[298] 悔（Anger）。

[299] 反悖论（Modparadoxet）。

[300] 在前面的文字中我孜孜不倦地努力避免涉及关于“罪及其实在性”的问题。这一切都是指向亚伯拉罕的，并且我仍然能够在各种直接的范畴中，就是说，在我能够理解他的范围里，达到他。一旦“罪”出现，这时，恰恰就在“悔”之上，伦理进入毁灭；因为悔是最高的伦理性的表达，而它就其本身恰恰就是那最深的伦理性的自相矛盾。

[301] 罪（Synden）。

[302] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：conditio sine qua non（不可或缺的条件）。

[303] 换一种说法就是：……因为，“那普遍的”想要从“那缺少不可或缺的条件的人”那里要求自己（这“自己”就是“那普遍的”），这是“那普遍的”的一个矛盾。

[304] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：eo ipso（恰恰因此）。

[305] [哲学教导我们……那直接的] 见前面的关于黑格尔哲学的脚注。

[306] 悔（Angeren）。

[307] [格纳夫游戏] 一种特别的游戏形式，也被称作交换游戏或者Kis-Kis。玩游戏的人们从一个口袋里依次摸出有着不同形象（杜鹃、龙、猫、马、房子、罐、猫头鹰和小丑）和数字（从12到0）的相克的牌，有着特定的规则。

[308] [对于“灵魂的不死性”……蔓延开] 这里暗示了德国路德维希·费尔巴哈的左翼黑格尔主义的文本《关于死亡和不死性的思考》（*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*（1830）所引起的一场辩论，其中费尔巴哈否认个体的不死性）。克尔凯郭尔知道那些因此而由保罗·马丁·缪勒的批判性论文所引发出的讨论。保罗·马丁·缪勒的论文的标题是“对于证明人的不死性的可能性的思考，联系到最新的相关文献”，登载于《文学月刊》。“就是说，我们在这里继续作为一种决定性的事实：在今天，比诸多基督教世纪中以前任何时代，对不死性的公开否定都更为普遍”（第六页）《保罗·马丁·缪勒遗稿》。

[309] 在我们严肃的时代里，人们不相信这个，但是够奇怪的，甚至在那根据其本性是更为轻率而没有得到很多反思的异教之中，两个对于希腊的“认识你自己”存在洞观的真正代表，以各自的方式暗示了，一个人通过深入自省首先发现的是“那恶的”的倾向。无疑，我不必说出，我所想的是毕达哥拉斯和苏格拉底。

[310] 对克尔凯郭尔脚注的脚注：

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：γνῶθι σαυτον（认识你自己）。

[γνῶθι σαυτον] 希腊语，“认识你自己！”是希腊最宏伟的阿波罗神庙（特尔斐的祭司神庙）之中。有人说是出自米利都的泰勒士（约公元前624—前545年），也有人说是出自古希腊立法者斯巴达的喀隆（卒于公元前580年）。

[毕达哥拉斯] 在德语版的哲学史之中有讲述关于毕达哥拉斯怎样教导信徒们自我沉思的艺术。

[苏格拉底] 在《斐德罗篇》的229b中，苏格拉底批评年轻的斐德罗沉迷在对外部世界性质的冥想中，苏格拉底认为，对于这样的冥想“……进行考察，那就需要大量的时间。而我自己实际上肯定没时间干这件事。把原因告诉你，我的朋友。我还不能做到德尔斐神谕所告诫的‘认识你自己’，只要我还处在对自己无知的状态，要去研究那些不相关的事情那就太可笑了。所以我不去操心这些事……，我的研究，如我刚才所说的那样，宁可针对自己，看自己是否真的是一个比堤丰更加复杂、更加傲慢的怪物，还是一个比较单纯、比较温和、有上苍保佑的生灵，有着

与堤丰不一样的平和的性格”。（我在这里引用《柏拉图全集·第2卷》第139页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社，2001年。）

[311] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：generatio æquivoca（自相构建）。

[generatio æquivoca] 拉丁语，“自己形成，有机生物从无机物质中的直接出现”在托马斯·阿奎那的著作中曾谈及，其例子为借助于阳光，动物从腐烂物质中繁殖出来。这种“自动形成”的理论在自然科学家们那里很普遍地流行，知道19世纪60年代被路易·巴斯德彻底否定掉。

[312] 仿宋体处在丹麦文版中是法语：Clairvoyance（慧眼敏锐性，透视力）。

[313] 就是说，通过笑来得到勇气不去怯懦地扼杀掉自己身上更好的东西并且又妒忌地扼杀掉别人身上更好的东西。

[314] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Erscheinung（表象）。

[315] [多俾亚传]《多俾亚传》6—8。

[316] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：“Vollmachtbrief zum Glücke（幸福的全权委托书）。”

[Vollmachtbrief zum Glücke] 德语“德语：幸福的全权委任状”，引自席勒的诗歌《忍从》（Resignation）（Resignation，德语的意思是“放弃”，作为诗歌的标题钱春绮将之译作“忍从”）。

我这里引用钱春绮的译文：“我已站在你的昏暗的桥上，/令人恐怖的永劫！/请你收下幸福的全权委任状！/我没有拆开，再送回你的手上，/我不懂幸福喜悦。”（人民文学出版社，钱春绮译席勒《诗选》第6页。1984年，北京。）

[317] 所谓时间遣散忧伤，时间治疗悲哀。

[318] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语和拉丁语：ποντως γὰρ οὐδεὶς ἑρωτᾷ εὐφύγην ἢ φεύξεται, εἴ τι ἂν χ[ρ]ῆται ἰαίφθαι μὴ βλεπωσιν（cfr. Longi Pastoralia）。

[319] 这里的句子除了用名字取代“她”之外，都是直接引用天主教圣经的中译本中的经文。

[320] 这里的句子是直接引用天主教圣经的中译本中的经文。

[321] [给予好过接受] 参看《使徒行传》（20：35）：“施比受更为有福。”

[322] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Blaubart（蓝胡子）。

[Blaubart] 德语“蓝胡子”，童话人物形象，尤其是在法国作家佩罗（C. Perrault）关于骑士蓝胡子的童话中。蓝胡子很有钱，因为他有着蓝胡子，大家都惧怕他，在他多次成为鳏夫之后，他和一个很年轻的女孩结了婚。结婚后不久，蓝胡子要外出，交给妻子一把通往密室的钥匙，并禁止她打开那门。但是她好奇之下还是打开了那扇门，里面是蓝胡子所杀死的前几任妻子的尸体。蓝胡子回来后才发现她进过密室并要杀她，但在最后一刻，女孩兄长们阻止了蓝胡子，缴械并杀了蓝胡子。

蓝胡子的童话曾是各种艺术加工的对象，蒂克也写过这个主题。欧伦施莱格尔翻译了蒂克以戏剧形式所写的《蓝胡子骑士：一个童话》。克尔凯郭尔有蒂克的著作集，可能因此他用了德语Blaubart。

[323] [葛罗斯特（后来的理查三世）] 英格兰国王理查三世（1452—1485）在1483年受冕之前是葛罗斯特公爵。莱辛在《拉奥孔：或者关于画和诗间的界限（1766）》第二十三章中对比了莎士比亚著作中的两个人物，《李尔王》中葛罗斯特伯爵的私生子爱德蒙和《理查三世》中的同性人物（?der sich durch die abscheulichsten Verbrechen den Weg zum Throne bahnte, den er unter dem Namen, Richard der Dritte bestieg?）。莱辛也引用了下面的独白词，但是引文是英文的。

[324] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：

...Ich, roh geprägt, und aller Reize baar,
Vor leicht sich dreh'nden Nymphen mich zu brüsten;
Ich, so verkürzt um schönes Ebenmaß,
Geschändet von der tückischen Natur,
Entstellt, verwahrlost, vor der Zeit gesandt
In diese Welt des Athmens, halb kaum fertig
Gemacht, und zwar so lahm und ungeziemend
Daß Hunde bellen, hink'ich wo vorbei.

[325] 如果直译的话就是：“在本原上因天性或者因历史关系而被置于‘那普遍的’之外，这一事实是向‘那魔性的’的开始，在这之中个体人是无辜的。”

[326] [坎伯兰的犹太人.....比所有审判他的人都更好] 英国剧作家理查德·坎伯兰 (Richard Cumberland, 1732—1811) 的作品《犹太人》曾于1795—1835年间在哥本哈根皇家剧院上演。犹太人谢瓦被看作是一个吝啬鬼和放高利贷的人；但是在暗中做着慈善的事情，并且有着一一种满足感，他能够觉得自己比别人更好，因为他知道他们对他的判断是不公正的。

[327] [巴格森就.....大家就全都变得不朽了] 在诗歌《索布拉迪斯的墓园》(1791)中，他写道：“我们城里最杰出的诗人吉勒瓦勒/他写着各种史诗，/悲剧和更多/法国和德国的方式，/被埋葬在这里；/如果他变得不朽的话，那么我们大家就全都变得不朽了！”
巴格森 (Jens Immanuel Baggesen, 1764—1826) 丹麦诗人。从1790年起教授。1796—1803年瑞根森的副学监，从1798年任皇家剧院协同导演。1811—1814年基尔大学丹麦语言文学教授。

[328] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：nullum unquam exstitit magnum ingenium sine aliqua dementia (从来就不曾有过什么不带有有一定程度的疯狂的伟大天才)。

[nullum unquam ... sine aliqua dementia] 拉丁语：从来就不曾有过什么不带有有一定程度的疯狂的伟大天才。随意地摘引于辛尼加的著作。辛尼加的原话中是sine mixtura dementiae，意为“没有掺杂疯狂”。克尔凯郭尔在1843年春天摘引了这句话，并且作了评注：“Nullum exstitit magnum ingenium sine aliqua dementia，这是对那句宗教句子的世俗表达：上帝eo ipso恰恰在世俗意义上诅咒他在宗教意义上祝福的人。那么必定是这样，前者在存在的边界上有着它的根本，后者则在存在的双重性中有着它的根本。”

[329] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Dementia (疯狂)。

[330] [浮士德的传说] 在歌德在《浮士德。一部悲剧》中实现了浮士德形象之前，人们通过一系列民间书籍已经对浮士德有所知。克尔凯郭尔对这一人物形象的关注，其前提可在他的藏书中反映出来，他收藏了许多各种关于浮士德的民间传说书籍。

[331] 如果我们不想用一个怀疑者，那么我们可以选择一个类似的形象，比如说，一个反讽者，他尖锐的目光从根子里发现了存在的可笑性，一个与生命中各种权力之间的秘密理解使他确定病人所想要的是什么。他知道，如果他想使用笑的权力，他就有这权力，他确信自己的胜利，是的，更确信自己的幸运。他知道会有个别人想要阻止的声音升起，但是他知道他更强，他知道，在一瞬间里一个人仍然能够使得人们看上去显得严肃，但他也知道，他们在私下渴望着与他一同笑，他知道，如果他说话的话，在一瞬间里一个人仍然能够使得女人用扇子挡在两眼前，但他知道她在扇子后面笑，他知道扇子并非是绝对不透明的，他知道一个人能够在它之上写下无形的文字，他知道，如果一个女人用扇子追打他，那么这是因为她理解了他，他知道那不会弄错的消息，关于笑是怎样潜入并隐秘地居住在一个人的心中的，并且在它获取了居所之后潜伏和等待着。让我们想象一下一个这样的阿里斯托芬，一个这样的伏尔泰，稍有变易；因为他同时也是一个令人同感的人物性格，他爱存在，他爱人类并且他知道，尽管笑的谴责也许会教养出一代得救的年轻人，这样在同时会有一大批人走向毁灭。这样，他沉默，尽可能忘记“去笑”这行为本身。但是他敢沉默吗？也许会有一些人根本不明白我所谈论的这麻烦。他们可能会认为“去沉默”是一种值得钦佩的高贵品性。这根本不是我的意思，因为我认为，每一个这样的人物性格，如果他不具备“去沉默”的慷慨，那么他就是一个“存在”的叛徒。这样，我要求他具备这一高贵品性；但是，如果他具备它，他敢沉默吗？伦理是一门危险的科学，无疑很有可能，阿里斯托芬因纯粹的伦理定性而决定去让笑审判那困惑的时代。审美的慷慨无法帮上什么；因为在这账户上人们不敢如此冒险。如果他要沉默，那么他就必须进入悖论。我想再提示出一个构思，比如说一个人拥有一种对英雄的生命的解释，它以一种可悲的方式来解释这生命，但整个同时代却绝对安全地倚靠在这英雄身上而丝毫感觉不到这方面的事情。

[332] 对克尔凯郭尔的脚步的注脚：

[阿里斯托芬] 阿里斯托芬 (公元前445—前388年) 雅典的讽刺喜剧诗人，写有44部喜剧，遗留下来的有11部。克尔凯郭尔有着希腊语版、德语版和丹麦语版的阿里斯托芬喜剧集。

[伏尔泰] François-Marie Arouet de Voltaire (1694—1778) 法国作家。著作包括悲剧、诗体小说、哲学故事、历史哲学著作和一系列评论。贯穿于他的著作的语气是批评性的、讽刺的和嘲弄的。

[笑审判那困惑的时代] 阿里斯托芬的喜剧《云》(首演于公元前423年) 针对当时由诡辩家们所代表的摩登哲学，也把苏格拉底包括在内。这部喜剧的展开是介于普通的农民斯特勒普希阿斯和由苏格拉底领导的吹毛求疵辩证法学派之间的对峙。在克尔凯郭尔时代《云》有丹麦语译本。

[333] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：ὑπερβόλη (卓越超群的)。

[334] [歌德对浮士德的解说] 歌德 Johann Wolfgang von Goethe (1749—1832)，德国诗

人、剧作家、散文家、法学家、政治家和自然科学家，从18世纪70年代中期到他死一直专注于浮士德题材。克尔凯郭尔所谈及的版本是德语版。

《浮士德》的第一部分包含有魔鬼契约和与玛格丽特的关系的真正故事，在1808年完成，但是第二部分后来又得以加工。这样《歌德全集》第十二卷收有第一部分。第二部分在1828年结束，悲剧在1831年完成，《歌德全集》第四十一卷收有完成的悲剧。

[335] [明希豪森] Münchhausen，吹牛大王，梦想者。德国的男爵、军官和猎人，以他为自己的业绩编造出的那些夸张的、不可思议的但却欣悦的谎言故事而闻名。参看前面关于明希豪森的注脚。

男爵的《奇异旅行》（*Wunderbare Reisen*）最初在1786年以德语出版（从英文译回德语）。后来有扩充。

[336] [帖木儿Tamerlan] 原本为Timur-i-leng或者Timur Lenk（约1336—1405年）。蒙古军帅，建立帖木儿汗国，从伏尔加河到中国长城外，1398年蹂躏印度，以其粗暴闻名，比如说，他曾以人的头颅建塔。

[337] [黑若斯达特斯式的荣耀] 公元前356年，黑若斯达特斯为了成名而纵火烧毁了土耳其以弗所的阿尔忒弥斯女神庙。黑若斯达特斯式的荣耀是指不择手段获得的名誉。

[338] [有罪的爱情之果] 私生子。

[339] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：tortor infantium（幼孩之刽子手）

[黑米尼的贵格利.....tortor infantium] 黑米尼的贵格利，Gregor fra Rimini（约1300—1358年），圣奥古斯丁制的修道士。按一般天主教的解说，未受洗的幼孩死后进入地狱的前院，既没有折磨也没有至福；黑米尼的贵格利则声称，他们将进入地狱，因此他获得了tortor infantium的外号。克尔凯郭尔是从莱布尼茨的《神正论》中读到关于黑米尼的贵格利的。

[340] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：tortor heroum（英雄之刽子手）。

[341] [浮士德看玛格丽特] 浮士德第一次看见非常年轻而端庄的玛格丽特是在《浮士德》中的“街道”场景中。钱春绮翻译的《浮士德》（上海译文出版社）中浮士德的台词是：“天呀，这孩子真是美丽！我从没见过这样的仙姿。她是这样端庄恭谨，同时却也有点骄矜。口唇的殷红，两颊的辉光，我一辈子也不会遗忘！瞧她低垂着一双眼睛，深深地印入我的内心；听她爽朗气爽地拒绝，真使我感到无上的喜悦！”（第157—158页）稍后靡菲斯特出场并且把他的热情解释为纯粹的肉欲。

[342] [靡菲斯特的凹镜] 在浮士德和玛格丽特相遇之前的一场《巫厨》有一面古怪的镜子出场，它只是间接地反映出观者。这里引用钱春绮翻译的《浮士德》（上海译文出版社）：浮士德对镜子站着，对而近前，时而退后，他看见了什么，他提出问题：“什么？一个天女的姿影，映现在这面魔镜之中！爱神，把你最快的翅膀借我一用，带我前往她的仙境！如果我不停留在这个地方，如果我敢向她走近，我就能看到她的朦胧的雾影！——女性的最美丽的形象！世间真能有这样的美人？我该从这横陈的玉体身上看到全部天国精华的化身？尘世也有如此的绝色？”（第146页）浮士德难以摆脱镜像中的美人，但是靡菲斯特许诺说“一切妇女中的典范，我就要让你见到真人”。（第156页）

[343] 无邪，Uskylid，也就是“无辜”。

[344] [博士证书/Doctor-Attest] 博士学位证书。这里可能是指马丁森（H.L. Martensen），他写了一本小书《关于勒瑙的浮士德》（*Ueber Lenau's Faust*, Stuttgart /1836），它被加插进了他的论文《关于浮士德观念的思考》的最后部分。

马丁森Martensen（1808—1884）在1837年答辩了自己的证书论文（licentiaafhandling），第二年成为讲师，在1840年成为神学非常教授（ekstraordinær prof. i teologi）。

[345] [精盐还是粗盐] 在霍尔堡的喜剧《埃拉斯姆斯·蒙塔努斯或者拉斯姆斯·贝尔格》（*Erasmus Montanus eller Rasmus Berg*, 1731）第一幕第三场中，佩尔·迪恩强调他在斯雷尔瑟学校的学业为他带了赚取额外收入的前提，比如说通过让人们选择在棺材上撒“精盐”还是“单纯的泥土”。

[346] 内心冲突（Anfægtelse）。见前面的关于anfægtelse一词的注脚。

[347] 这是一个在中文中很难让人习惯的丹麦语分句形式，但是这一表述“作为‘单个的人’处于一种与‘那绝对的’的绝对关系中”在克尔凯郭尔的这部著作中是一个很关键的表达（所谓“那作为‘单个的人’处于一种与‘那绝对的’的绝对关系中的单个的人高于‘那普遍的’”）。这句话拆散开说就是：如果这怀疑者能够成为这样的一个单个的人，这单个的人作为“单个的人”是处于一种与“那绝对的”的绝对关系中，那么，他就能得到一种对于他的沉默的授权。

[348] [新约全书……沉默] 耶稣常常要求沉默。比如说，得以治愈的麻疯病人，《马太福音》（8：4）；得以治愈的两个盲人，《马太福音》（9：30）。参看《马可福音》（1：34）和（1：44）。

[349] [新约……一些段落] 在誊写稿中，克尔凯郭尔曾写道：“在福音书之一中有一个关于两个儿子的寓言，一个儿子不断地许诺‘要去按父亲的意愿做’但却不做，另一个不断地说不，但却做。后者也是一种形式的反讽，而福音书还是赞美这儿子。福音书也不让悔来妨碍，说这使他悔，他说：不，绝不，这暗示了，这是一种羞怯在阻止这儿子说他将去做。这一羞怯是所有深刻的人都熟悉的，它部分地是来源于一种高贵的对自身的怀疑；因为，只要一个人没有做到那被要求做的事情，那么他就有可能弱得足以不去做，因此他不想许诺什么东西”（Pap. IV B 96,13）。寓言故事是在《马太福音》（21：28—32）中。

[350] [人们不愿……领会很多] 黑格尔在多处批评性地论述了罗曼蒂克的反讽。比如说，在《哲学学》中，罗曼蒂克的反讽就是“最高的道德的恶”的全部。在《美学史讲演录》的引言中，黑格尔对罗曼蒂克的反讽作出批判性刻画，之后又对这一反讽的原则进行展开。在《哲学史讲演录》中描述了苏格拉底的反讽并且与更新的反讽作比较，并且还对施莱格尔的观点进行了展开。在黑格尔对索尔戈尔遗稿书信的书评中有关于反讽的非常重要的讨论。在《精神现象学》、《哲学全书》和《宗教哲学讲演录》中有较短的谈论。

克尔凯郭尔所说的“黑格尔对反讽并没有领会很多”可能是关联到霍托著作中的一个段落，之中说道：“他也有很旺盛的逗笑和快乐，但是幽默的最深的根本却部分地对他关闭，并且最新的反讽之形式在这样的程度上是与他自己的方向有冲突的，这样，他几乎就缺乏器官也让自己去承认这反讽之中的真实的东西，更不用说去享受反讽了。”

[351] [在登山宝训……看出你禁食来] 参看《马太福音》（6：17—18）：“你们禁食的时候，要梳头洗脸，不要叫人看出你禁食来，只叫你暗中的父看见。你父在暗中察看，必然报答你。”

[352] 无法共通的（incommensurabel）。

[353] [会众们的想法] 也许是指格隆德维（N.F.S. Grundtvig）关于作为基督教基础的会众共同体的想法。

[354] [偏差的瞬间] 借助于指南针的方向定性有着一种一般意义上的偏差，因为磁性的北与实际的北并不叠合。在各种要突出亚伯拉罕的并列比较中存在有偏差的瞬间。

[355] 冒犯（Forargelse）。

[356] 单个性（Enkelthed）。

[357] [爱德华四世知道了关于克拉伦斯被杀的消息时高声叫喊] 在莎士比亚戏剧《理查三世》的第二幕第一场中，葛罗斯特（后来的理查三世）给在位国王生病濒死的爱德华四世带来消息说，他的兄弟乔治，克拉伦斯公爵，王位合法继承者，死了。国王一开始曾命令执行其死刑，但后悔了。通过拖延死刑取消令的传达，放荡无忌的葛罗斯特在自己通向王位的路上又去掉了——一个障碍，他并没有王位合法继承权。国王忽视了葛罗斯特在对克拉伦斯的谋杀中的利益兴趣所在。

[358] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：

Wer bat für ihn? Wer kniet' in meinem Grimm

Zu Füßen mir und bat mich überlegen?

Wer sprach von Brüderpflicht? Wer sprach von Liebe）。

[Wer bat ... von Liebe] 克尔凯郭尔的引文与Shakspeare's dramatische Werke（见前面注脚/bd. 3, 1840, s. 278）中的König Richard der Dritte德文译文稍有不同，“hieß mich überlegen”被改为“bat mich überlegen”。

[359] 参看第二幕第一场。

[360] [吕昌泰涅斯特拉和伊菲革涅亚] 母亲和女儿都为女儿的命运哀哭，参看《伊菲革涅亚在奥利斯》诗句1285—1292：“哦，孩子！/我，这将要失去你的可怜人，/你父亲避开我们并要求你的死亡/伊菲革涅亚/哦，母亲！母亲！我们的悲哀是一样的/我得像你一样地哀号；/不再有光，/我不再看见太阳。/哦伤心！哦伤心！”

[361] [不可言说的叹息] 参看《罗马书》（8：26），保罗描述圣灵，说它“亲自用说不出来的叹息，替我们祷告”。

[362] [用方言说话] 也许是指《歌林多前书》（14：2）：“那说方言的，原不是对人说，乃

是对神说。因为没有人听出来。然而他在心灵里，却是讲说各样的奥秘。”

[363] 见前面关于“继续向前”的注解。

[364] 信心的犹疑（Anfægtelse）。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[365] [悲剧的英雄] 阿伽门农。

[366] 固然在悲剧中是给女神的献祭，但克尔凯郭尔原文中写的是男性代第三人称，所以我翻译为“他”。

[367] 老丹麦语中“船长的消息”这一成语是指“不可靠的话”，由船长或者海员带来的消息，编出来的故事。

[368] [杂耍剧] 受到德国的并且从名字上看可以看出也是受到巴黎的戏剧生活的影响，海贝尔在1825年把杂耍剧（vaudeville）引入皇家剧院。这体裁是一种市民性的勾心斗角喜剧，把歌曲曲目放置于轻松的、常常是人们在事前就知道情节的喜剧；人物是一些非历史性而滑稽古怪的人；冲突的元素带有演出地的本地色彩，总带有一串最终得到解决的爱情麻烦问题。海贝尔翻译和加工了许多杂耍剧而自己一共写了九部，大多数是在1825—1827年，之后出了一部对这体裁的优越性的批评性阐述《论杂耍剧，作为喜剧性的创作类型，以及论它在丹麦舞台上的意义》。这一轻松的体裁变得不可比拟地受欢迎并使得海贝尔的名字被作为丹麦主要剧作家而固定下来。

[369] [亚伯拉罕说，我儿，神必自己预备作燔祭的羊羔] 《创世记》（22：8）。

[370] [卡尔卡斯] 要帮阿伽门农去献祭伊菲革涅亚的占卜者。

[371] [苏格拉底……他的死刑] 对苏格拉底的审判得出在公元前399年对他的死刑判决。我们特别是可以从柏拉图的《苏格拉底的申辩讲演》中读到。讲演有三个部分：指控之后、判罪之后和判刑之后。

[372] [游戏] 在《论概念反讽》之中，苏格拉底对死亡的解读表露在申辩讲演中有：“这一与生命的游戏，这一晕眩，由于死亡一忽儿显示为某种无限地有意义的东西、一忽儿显示为乌有，正是这个使得他舒适。”

[373] 苏格拉底的哪一段说辞可以被看作是决定性的，对这个问题人们意见不一，因为在柏拉图那里，以许多方式，苏格拉底是被诗意地挥发掉了。我作出如下建议：人们向他宣告死亡判决，在同一瞬间他死去，在同一瞬间他克服死亡并且在著名的答复之中完成自己，——他的答复是：他真奇怪他被三票的多数审判了。任何空闲中随便作出的集市演说，任何出自一个白痴的愚蠢说明，都比不上那判掉他自己的生命的死亡判决那样能够让他反讽地用来作笑柄了。

[374] [在柏拉图那里，以许多方式，苏格拉底是被诗意地挥发掉了] 克尔凯郭尔在《论概念反讽》的第一部分中对历史上的苏格拉底和柏拉图对苏格拉底的虚构之间的差异作了阐述，这里所提及的“苏格拉底的申辩演说”是被解读为绝对的反讽的。

[三票的多数] 关于票数，克尔凯郭尔是根据他所读的《苏格拉底的申辩演说》36a。

[松散而空闲的集市演说] 关于苏格拉底，有这样故事：在他放弃了对物质事物的思考之后，他开始“在工坊和集市沉思”，见第欧根尼·拉尔修的哲学史，第二书，第五章，第二十一节。

[375] 如果说有什么类比是可能的话，毕达哥拉斯的死亡处境能够给出一个这样的类比，因为他必定将他所一直强调的沉默实施到自己的最后一瞬间，因此他说：宁可被杀也不说话。参看第欧根尼的第八书§39。

[376] [毕达哥拉斯……参看第欧根尼的第八书§ 39] 参看第欧根尼·拉尔修的哲学史第一书第一章第39节：毕达哥拉斯以下面的方式得到其死亡：他和他的朋友们在米洛家里；出于妒忌，有资格被接受参与他的集会的人中的一个放火烧了房子（也有人说是克罗托内人自己点火烧的，出于对暴政的害怕）。毕达哥拉斯没有被烧死，到了一片农田，种满了豆子；他在这里站定说着：宁可被抓，也不踩下这些，宁可被杀，也不说话；他在这里被那些追杀他的人杀了。

[377] [这就是你啊] 也许是指《撒母耳记下》12：1—7，关于先知拿单对大卫说一个富人取穷人的羊羔宴客的故事。大卫恼怒故事中的富人，而拿单说“你就是那人”。因为大卫杀了乌利亚而去乌利亚的妻子为妻。

[378] 信心的犹疑（Anfægtelse）。见前面的关于anfægtelse一词的注解。

[379] [我儿，神必自己预备作燔祭的羊羔] 《创世记》（22：8）。

[380] “方言”，见前面的注解。

[381] [他在暗中察看] 参看马太福音（6：4，6，18），之中说上帝“在暗中察看”。

尾声

那时，在荷兰一次调料价格下跌的时候，商人店主们让一些船货沉入海底以求抬高价格。这是一种可以原谅的，也许是一种必要的欺骗。我们在精神的世界里所需要的是不是类似于此的东西呢？我们是否在这样的程度上确定，我们已经达到那最高的，除了仅仅为了仍然能够得到什么东西来填充时间而虔诚地让我们自欺地相信“我们尚未达到如此之远”之外，不再有别的东西？目前这代人所需要的难道就是这样一种自我欺骗吗，难道它需要学习的就是一种这方面的精湛技艺吗，或者更确切地说，难道它还没有足够地完美于自我欺骗的艺术吗？或者更确切地说，难道其实它所需要的不是一种诚实的严肃，这严肃无所畏惧而无法收买地指向各种任务，一种诚实的严肃，这严肃温柔地守护着这些任务，这严肃不是使人焦虑地去匆忙地奔向“那最高的”，而是使得这些任务保持年轻并且美丽并且悦人眼目^[1]并且召唤着所有人但同时高贵的人们却又是艰难而鼓舞人心的（因为高贵的人物性格只通过艰难的事情而得以鼓舞的）？不管一代人能够从另一代人那里学到什么，任何一代人都无法从上一代那里学到那真正人性的东西。从这个角度看，每一代人都是原始地开始的，没有什么不同于从前的每一代人的任务，也达不到更远（只要前一代没有逃避开自己的任务并欺骗自己）。这一真正人性的东西是激情，也是在激情之中，一代人完全理解另一代人并且理解自己。以这样一种方式，没有任何一代人是从另一代人那里学会“去爱”，没有任何一代人不是从初始点上开始的，没有任何后来的一代人有比以前的一代人有更短促的任务，并且如果一个人在这里不愿像以前各代人那样在“去爱”这里站定，而是想要“继续向前”，那么这就只会是一种没有结果而糟糕说法。

但是在一个人身上的最高激情是信仰，没有任何一代人在这里开始于一个与前面的一代不同的初始点，每一代人从头开始，后来的一代人不比前一代人达到更远，只要这一代人忠实于自己的任务而不是对之离弃不顾。所谓“这是让人疲乏的”这句话自然是一代人所不能说的，因为一代人有着任务，并且与“上一代人有着同样的任务”这事情毫无关系，除非单个的一代人，或者一代人中的那些单个的人，大胆地想要进入本来是应当属于那控制世界并且有着耐性不变得疲倦的精神的位置。如果一代人这样地开始，那么它就是倒错的，这样，对于它，整个存在看起来都是倒错的，这就没有什么奇怪了；因为，无疑没有人会比童话里的裁缝在更大的程度上觉得存在是倒错的，——据童话说，这个裁缝活生生地进入天堂并从这一立足点上观察世界^[2]。一旦这一代人只关心自己的任务（这是那最高的），那么，他就不会变得疲劳；因为，这任务对人生一辈子总是足够的。如果孩子们在一个星期五的十二点钟之前已经玩完了所有游戏，然后变得不耐烦并且问：难道就没有人能够发明出一种新的游戏？这是不是证明了这些孩子比同时代的和前一代的那些满足

于让已知的游戏持续一整天的孩子更得到发展并且更聪明？或者更确切地说，这难道不是证明了，这些前面提及的孩子缺少那属于每一种游戏的（我愿称作是）可爱的严肃？

信仰是一个人身上的最高激情。在每一代人之中可能有许多人根本没有达到它，但是没有人继续向前。在我们的时代是不是也有许多人没有发现信仰，我不肯定；我只敢以我自己为例：这里不隐藏，他面前路漫漫修远，但他却并不因此就想要通过把伟大的东西弄成一种琐碎性、弄成一种人们希望尽可能快地过去的儿童病来欺骗自己或者欺骗那伟大的东西。但是对于那尚未达到信仰的人，生命也有着足够多的任务，并且如果他诚实地爱着这些任务，那么生命也就不会被浪费虚度，尽管它永远都不会变得等同于那些感觉和把握到“最高的东西”的人们的生命。但是达到了信仰的人（他是有着非凡天赋或者是头脑简单，这问题与事情无关），他不会停顿在信仰上，是的，如果有人对他说这个，他会反感，就像爱着的人会愤慨，如果有人说他停顿在爱情上；因为他会回答：我绝不是停顿着，因为我的生命就在这之中。但他却也不“继续向前”，不去走向什么任何别的东西；因为在他发现这个时候，这时，他就有另一个解释了。

“一个人必须继续向前；一个人必须继续向前。”这一“继续向前”的冲动在世界上是很古老了。晦涩的赫拉克利特把思想下卸到自己的文字之中，把自己的文字安置到黛安娜^[3]神庙^[4]中，（因为他的思想曾是他生命中的武装，因此他将之悬挂在神的殿堂上）晦涩的赫拉克利特说了：人无法两次走过同一条河^{[5][6]}。晦涩的赫拉克利特有一个信徒，他不就此停顿，他继续向前并接着说：一个人一次都无法走进同一条河^{[7][8][9]}。可怜的赫拉克利特有一个这样的门徒！赫拉克利特的句子通过这一改善被改善为一句拒绝运动的埃利亚派的句子^[10]，并且这个门徒却只想作为赫拉克利特的“继续向前而不回到赫拉克利特所遗留的东西上”的门徒。

[1] [悦人眼目] 也许是暗示《创世记》（2：9）：“耶和华神使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目，其上的果子好作食物。园子当中又有生命树和分别善恶的树。”参看《创世记》（3：6）。

[2] [裁缝……看世界] 是指格林童话《天堂里的裁缝》。上帝在花园里散步。一个小偷小摸的瘸裁缝死后挣扎着跑到了天堂的门口。圣彼得出于怜悯让他进了门。他坐在上帝的椅子上能够看见在人间发生的一切。他看见一个老妇人在洗东西时偷了两条丝巾，马上觉得愤慨，于是拿一把金脚凳砸下去。上帝回来后问起金脚凳，于是听到了裁缝的解释。上帝说如果上帝要这样审判人，那么这裁缝自己还会有今天吗？更不用说天堂里的椅子、凳子甚至连叉子也该早扔没了。于是裁缝被赶出了天堂。

[3] [黛安娜] 相应于希腊狩猎女神阿耳忒弥丝，罗马神话中是黛安娜。

[4] [晦涩的赫拉克利特……黛安娜神庙] 苏格拉底之前的哲学家赫拉克利特（约公元前540—前480年），他的关于一切事物运动的理论无法被人理解；在被误解误认之后，他把她所写的格言作品放进阿耳忒弥丝的神庙。见第欧根尼·拉尔修的哲学史第九书第一章。

[5] “由于他用河中水流来比较存在，他说，人不能两次走进同一条河”。参看柏拉图《克拉底鲁篇》§ 402，阿斯特版柏拉图著作集，第三卷第158页。

[6] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：Και ποταμου ὅσοι ἀπειχάζων τα ὄντα λέγει ὡς δις ες τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἐμβαίνει（由于他用河中水流来比较存在，他说，人不能两次走进

同一条河)。

[Καὶ ποταμοὺς ὅρη ἀπειχάζων ... Ast. 3die B. Pag. 158] 希腊语：由于他用河中水流来比较存在，他说，人不能两次走进同一条河。引言摘自柏拉图对话录《克拉底鲁篇》402a。克尔凯郭尔在εμβαλῆς前漏掉了一个αν。

[7] [一个人一次都无法走进同一条河] 据传赫拉克利特的弟子克拉底鲁（也是柏拉图年轻时代的老师）最后什么都不愿说。而只是挥动一根手指，因为在他看来人们无法对任何东西说什么话，不管是正面还是方面。在他对赫拉克利特所说的“人不能两次走进同一条河而继续是同样的自己”的极端化的根本上有着类似的怀疑。保罗·马丁·缪勒在他的《古哲学史讲演大纲》中写了一个关于赫拉克利特的段落：“关于一切在者的不停的向他物的过渡的观念，在赫拉克利特眼里是活生生的，他用许多说法来使得这观念可观。这样，他说人不能两次走进同一条河，因为流水总是在变化。他的门徒之一克拉底鲁，表达得更强化，因为他说他一次都不能走进同一条河，所有东西甚至在最小的时间部分中都在变化。因此人无法带着真相就任何东西说什么话，因为在人说它的时候，它已经变化了；人只能沉默地用手指指向客观对象。由此意味着，没有任何东西在任何时刻保持自身定性的整体不变或者不减：‘一切事物同时既在又不在’。”

[8] 参看滕纳曼哲学史第一卷，第220页。

[9] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Cfr. Tennemann Gesch. d. Philos. 1ster B. Pag. 220（参看滕纳曼哲学史第一卷，第220页）。

[10] [拒绝运动的埃利亚派的句子] 埃利亚学派的名字渊源于南意大利西海岸的爱奥尼亚—希腊殖民地埃利亚（今天的维利亚）。此学派是古希腊最古老的学派之一，在公元前约540年由克洛芬的哲学家克塞诺芬尼建立。克塞诺芬尼常被称作最初的怀疑论者，因为他怀疑人的认识的有效性。埃利亚学派的怀疑由巴门尼德斯及其弟子芝诺和麦里梭继承下来，他们进一步在其老师的理论上阐述出关于“存在着的”不可分性和任何形式的运动的不可能性的悖论性断言。

恐惧的概念

一个简单的在心理学意义上定向的审思考虑到关于传承之罪的教义上的问题

维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯 著

哥本哈根 1849年

区分的时代过去了，体系战胜了它。如果有谁在我们这个时代爱区分，那么他就是一个怪人，一个“其灵魂萦绕在某种早已消失了的東西上”的怪人。尽管如此，苏格拉底，因为他的特别的区分，继续是他所曾是，这个简单的智者，这种特别的区分是苏格拉底自己所说出和完成的，这种特别的区分也是那古怪的哈曼在两千年之后才敬慕地重复的：“苏格拉底之所以伟大是因为‘他区分开他所明白的东西和他所不明白的东西’。”

以此书献给

已故的保罗·马丁·缪勒教授，

幸福的希腊文化热爱者，

荷马的仰慕者，苏格拉底的知己，

亚里士多德的阐释者——为丹麦

而快乐的丹麦之快乐，虽然“旅行四方”

总是“在丹麦的夏季里被铭记”——

我的敬慕、我的怀念。

前言^[1]

我认为，如果一个人打算写一本书，他无疑得反复考虑他所要写的主题。而如果他最可能广泛的意义上熟悉那在之前已经写下的、有关这主题的文字，也不会有什么坏处。如果他在这条路上碰上一个曾经详尽而令人满意地对某个领域进行过研究的“单个的人”，那么，他肯定也会很高兴，正如那新郎的朋友站着倾听新郎的声音时感到高兴^[2]。如果他完全不声不响地带着“总是追寻孤独”的恋爱热情对之进行了考虑，那么，他就不需要做更多了；这时，他就应当思维清晰地写出他的书如同飞鸟唱出自己的歌^[3]，如果有人能从这书中得到什么或者为这书而感到高兴，则越多越好；这时，他无忧无虑地出版这书，没有任何自大自负，没有觉得自己仿佛在自己的书中结束了一切，也没有觉得仿佛地球上所有人类世代都将在他的书中得到祝福^[4]。每一代人都有自己的任务并且无须如此过分地为先人和后代面面俱到地操劳。

一代中的每一个“单个的人”，正如每一天都有其自身的烦恼^[5]并且自己有足够的东西要去操心，没有必要去以其族父般的关怀拥抱整个同时代，或者让时代或纪元从他的书中得以开始^[6]，更不用去说是一切开始于他的“誓言的新年火炬”^[7]，或者他的“暗示中前景广阔的许诺”，或者他对于某可疑币值汇率的保险引证^[8]。并非每一个圆肩膀的人理所当然就是一个阿特拉斯^[9]，或者因为承担一个世界就成为阿特拉斯^[10]，并非每一个说“主啊主啊”的就理所当然进入天堂国度^[11]，并非每一个自愿为整个时代提供担保的人因此就证明了他是一个可靠的、能够担保其自身的人，并非每一个大叫“好，见鬼，上帝救我，好极了”^[12]的人因此就明白了他自己和他的赞叹。

至于我自己这渺小的人，我坦白直接地承认，作为作家我是一个没有国土的国王^[13]，同时在畏惧和极大的颤栗中^[14]也是一个没有任何要求的作家。如果对于一种可尊敬的妒忌、对于一种苛刻的批评来说，我使用拉丁语名字^[15]是太过分的做法，那么，我将很高兴地假定这样一个名字：克利斯腾·马岑^[16]；我希望人们最好把我当成一个俗人，一个虽然思考^[17]，却远远地站在“思辨”^[18]之外的俗人，尽管我在“我对于权威的信仰”中是虔诚的，就像罗马人在“他对上帝的敬畏”中是宽容的^[19]。牵涉到人的^[20]权威，我是一个拜物者，同样虔诚地崇拜任何一个人，只要人们通过足够鼓声来宣示出我所应当崇拜的是他、宣示出他是当前这一年的权威和出版审查者^[21]。要作决定^[22]则是我的理解力所无法达到的东西，不管这决定是通过抽签和抓球^[23]而得出的，还是通过让这荣誉自身在人们中轮流（被轮到的“单个的人”置身于作为权威的位置，如同一个公民代表置身于仲裁委员会^[24]）。

我这里没有更多别的要说了，除了希望每一个同意我观点的人，正如也同样希望每一个不同意我观点的人，希望每一个读这本书的人，正

如也希望每一个读了这前言就已经受够了的人，希望你们生活美好！

写于哥本哈根

最充满敬意的

维吉利乌斯·豪夫尼恩斯

题解：

标题中的“传承之罪”这个词的丹麦语Arvesynden是由“Arve（继承、传承）”和“synd（罪）”构成。转译成英语时，有时候人们将之译作“original sin（原罪）”，但是，英语original sin正如中文“原罪”的词义关联是“本原”，因而失去了“传承”的关联，因此，如果将Arvesynden译成“原罪”的话，在这方面就可能会打断上下文关联，因此我将之从字面意义上出发直译为“传承之罪”。

〔关于传承之罪的教义上的问题〕 关于传承之罪（就是说“罪被传承下来”或者“罪被繁殖”）的观念，建立在《圣经》中的诸多段落，首先是在《创世记》关于人的“罪的堕落”；《诗篇》（51：5）：“我是在罪孽里生的。在我母胎的时候，就有了罪”；《罗马书》（5：12—14）之中保罗说：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。没有律法之先，罪已经在世上。但没有律法，罪也不算罪。然而从亚当到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下。亚当乃是那以后要来之人的预像。”然而，传承之罪的观念成为教条，就是说，成为一种认定了“罪是在性的交媾中起作用并且因此而在每一个人的形成之中”以及“每个人因为是生在罪中并带着罪出生所以失去了做善行的能力”的义务性的教规，则是从奥古斯丁开始的。这一教条通过在迦太基412、416和418以及在以弗所431的会议而被接收进整个教会。关于传承之罪的教条又被传给了路德教派的改革者们并在路德派的忏悔录《奥斯堡信条》（Confessio Augustana）第二条“论原罪（或按丹麦文注脚翻译：传承之罪）”中说：“我们教会又教导人：自亚当堕落之后，凡循自然公律而生的人，就生而有罪，就是说，不敬畏上帝，不信靠上帝，有属肉体的嗜欲；这疾病，或说这原始的过犯，是实实在在的罪，叫凡没有借圣洗和圣灵重生的人都被定罪，永远死亡。”第二条的后半部分则强调了传承之罪的教义性问题：“我们教会弃绝伯拉纠派（Pelagians）一类的异端，他们不认这原始的过犯实实在在是罪，又争辩说，人可以仗自己理智的能力在上帝面前称义，而贬抑基督的功劳和恩泽的荣耀。”

维吉利乌斯·豪夫尼恩斯（Vigilius Haufniensis）是作者的笔名，其意为“来自哥本哈根的醒觉者”，或者，“来自哥本哈根的巡夜人”。

封二的文字解说：

〔体系〕 大多数现代哲学家比如说笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼兹和康德，以及费希特和谢林，都声称是在以“体系”的方式来思考，就是从一种有机地组织着的原则（这原则既决定思维的内容又决定它的方法）出发，并且指向一种哲学的整体观。而在这里，作者首先是针对黑

格尔和他的追随者。根据黑格尔，哲学是真实而基本的科学，并且就其本身而言是体系性的：“一种没有体系的哲学无法是任何科学的東西”（《哲学全书》）。“真实的东西之元素是概念，而它的真实形态就是科学的体系”（《精神现象学》），而体系的定义则是“概念的一种有机的整体”。

〔区分的时代过去了，体系战胜了它〕此言针对黑格尔哲学。黑格尔哲学依据于关于“*Aufhebung*（扬弃）”、“取消”和关于“*Vermittlung*（中介）”、“调和”的原则把所有严格的区分都废除了。在丹麦，在关于黑格尔逻辑的辩论中有着关于这些原则是否能够运用在逻辑规律上的激烈讨论。

〔苏格拉底〕苏格拉底（约公元前470—前399年）与柏拉图和亚里士多德一样是最著名的古希腊哲学家。他以对话发展了自己的哲学但没有留下任何文字，但他的人格和学说被同时代的三个作家记录下来：阿里斯托芬在喜剧《云》之中，色诺芬尼在四篇“苏格拉底的”文本中以及柏拉图在各种对话录中。苏格拉底以“引进国家承认的神之外的神”和“败坏青年”被雅典的人民法庭判死刑；他被以一杯毒药处决，他心情平和地喝下了毒药。

在柏拉图的《泰阿泰德篇》149a中，苏格拉底在说明自己的“接生婆艺术”之前说：“我完全隐秘地拥有这种艺术。而因为人们不知道这个，于是他们不说这个，而说我是一个大怪人让人们尴尬”。

〔自己所说出和完成〕比如说，在《申辩书》21d中苏格拉底说：自己有“在智慧上稍稍超前，我不让自己以为自己拥有自己在事实上并不具备的智慧”。

〔哈曼〕Johann Georg Hamann（1730—1788）德国哲学家和作家，出生于并在哥尼斯堡（此地尤其是因康德而著名）。他的晦涩而充满隐喻的文字成为19世纪对启蒙时代片面的理想的清算的重要哲学来源。

〔苏格拉底之……不明白的东西〕引文出自哈曼《难忘的苏格拉底》中的第二前言。

封三的文字解说：

〔保罗·马丁·缪勒〕Poul Martin Møller（1794—1838），丹麦作家和哲学家，1831年在哥本哈根大学任教授，是克尔凯郭尔在哥本哈根大学的老师之一。

〔以此书献给……保罗·马丁·缪勒教授〕在草稿上有着更为周全而亲密的题词：以此书献给/已故的/保罗·马丁·缪勒教授，/幸福的希腊文化热爱者，荷马的仰慕者，苏格拉底的知己，亚里士多德的阐释者——为丹麦而快乐的丹麦之快乐，虽然“旅行四方”，总是“在丹麦的夏季里被铭记”——我的青春的热情；我的觉醒的强有力的喇叭声；我的心境的思念的对象；我的初始的私交；我的失去的朋友；我所想念的读者。

[荷马的仰慕者] 保罗·马丁·缪勒把荷马的《奥德赛》的前六首翻译成丹麦语，翻译了第九首，但没有发表；他也为别人翻译的《伊利亚特》的第九首写过评论。

[苏格拉底的知己] 保罗·马丁·缪勒在他的《古哲学史讲演大纲》中写了一个关于苏格拉底及其在哲学史中的意义的段落，尤其在这里很典型一段：“苏格拉底自己说‘他不知道什么’。这一确定既不是要被用作是炫耀之纱的粗鲁反讽，也不是对于‘他在言词的直接意义上是一个怀疑论者’的宣告。……在他说‘他不知道什么’的时候，这确实是他的严肃，并且宣告出自己对所有‘人的认识’的不满足。但在这之中也有着……‘他知道什么’；就是说，他知道什么是科学，一个人能够把什么作为对一个有机关联着的认识圈子要求，并且他对于真相之深的感情使得他无法满足于他自己的警言般的天才审视力。”

[亚里士多德的阐释者] 在《古哲学史讲演大纲》中有一个关于亚里士多德的很长的段落，在之中保罗·马丁·缪勒不仅仅为亚里士多德的生平 and 哲学给出了概述，并且也贯通地阐述了亚里士多德的“概念‘科学’的各种观念”、他的“逻辑或者形而上学”、他的“物理学”、“政治学”和“经济学”。他也讲授过亚里士多德的《论灵魂》，并遗留下未完成的翻译。

[丹麦……夏季] 保罗·马丁·缪勒在他的1819—1821年去东方的长时旅行中写有诗歌“玫瑰在丹娜的花园里燃烧一切”，以“为丹麦而快乐”为标题发表在《观众周刊》上，第三段这样开始：“丹麦夏季中的朋友！/还记得这个旅行四方的人吗？”在1838年，在保罗·马丁·缪勒（死于3月13日）死后不久，克尔凯郭尔在日记中写道：“我在那里听了尼尔森朗诵‘为丹麦而快乐’；但我如此奇怪地被这些词句打动：/你们会想起那旅行四方的人吗/是的，现在他已经旅行了四方，——但至少我会记得他。”

[1] 克尔凯郭尔的另一部著作《前言》本来是作为这《“恐惧”的概念》的前言的。

[2] [那新郎的朋友站着倾听新郎的声音时感到高兴] 戏用《约翰福音》（3：29）；施洗的约翰对自己的门徒说：“娶新妇的，就是新郎。新郎的朋友站着听见新郎的声音就甚喜乐。故此我这喜乐满足了。”

[3] [飞鸟唱自己的歌] 在《前言》第七号（此前言本来是当作《概念“恐惧”》的前言的）的誊正本中是：“如同飞鸟唱自己的歌，如同树木吐出自己的尖顶。”前半句被用在了这里，可能克尔凯郭尔在校读的时候删去了《前言》中的这前半句，以避免用词的相同。

[4] 丹麦语的slægt同时有着“族类”和“（世）代（人）”的意思。我以前曾将之译作“族类”，现在琢磨下来，改为“代”。因此，在注释中所提指的《创世记》引文也可读成“地上的人类万代都要因你得福”。

[地球上所有人类世代都将……被祝福] 戏用上帝对亚伯拉罕的许诺，《创世记》（12：3）：“地上的万族都要因你得福。”

[5] [每一天都有其自身的烦恼] 指向耶稣的话：“所以不要为明天忧虑。因为明天自有明天的忧虑。一天的难处一天当就够了”《马太福音》（6：34）。

[6] [让时代或纪元从他的书中得以开始] 这在《哲学碎片》的前言中也有提及。这是针对H. L. Martensen的证书学位（licentiat学位，低于博士的一种证书学位）论文De autonomia conscientiae sui humanæ（哥本哈根。1837年）。此书的丹麦文译本于1841年以“Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie”为题目（中文意：当代的教义性的神学中的“人的自我意识的自律”）出版，神学生彼得森翻译。在前言中彼得森这

样谈及这论文：“这是在我们这里出版的那新思辨哲学方面的、预告着我们已经开始计时的神学纪元的第一个文本。”

[7] [誓言的新年火炬] 暗指海贝尔 (J.L. Heiberg) 在《智识杂志》1844年2月1日第44—46期上的“《乌利尼亚》的后说”中把《乌利尼亚》(亦即《乌利尼亚, 1844年年书》)说成是新年礼物。参见克尔凯郭尔的《前言》(本来是作为这《概念“恐惧”》的前言的,但另外出版的一个小册子)的第三部分。

[8] “对于某可疑币值汇率的保险引证”和下文中“当前这一年的权威”:根据德文版的克尔凯郭尔文集译本中的注脚,这暗示了当时的丹麦黑格尔主义。

[9] 希腊神话中,阿特拉斯是受罚以双肩扛天的巨人。

[10] [因为承担一个世界就成为阿特拉斯] 按希腊神话,提坦巨人阿特拉斯站在大地的西北边最边上用肩膀扛着天穹,但是按照希腊史记者迪欧多尔说法,人们认为他把整个世界扛在肩上。

[11] [并非每一个说“主啊主啊”的就理所当然进入天堂国度] 戏引耶稣的话,见马太福音(7:21):“凡称呼我‘主啊,主啊’的人,不能都进天国;惟独遵行我天父旨意的人,才能进去。”

[12] 仿宋体处在丹麦文版中是意大利语和德语混合:Bravo, schwere Noth, Gottsblitz bravissimo(好,见鬼,上帝救我,好极了)。

[Bravo ... bravissimo] Bravo(意大利语:好极),schwere Noth,(德语:严重的急需,见鬼)Gottsblitz(德语:上帝的闪电,上帝救我)bravissimo(意大利语:好极了)。表达惊奇和赞叹的感叹语。

[13] [没有国土的国王] 也许是指丹麦国王克里斯多夫二世(1276—1332年,1320年即位),有外号“没有国土的国王”;或者,可能指英格兰国王约翰无土(John Lackland / 1167—1216年,1199年即位)。

[14] [在畏惧和极大的颤栗中] 戏引保罗在《哥林多前书》(2:3)中所说:“我在你们那里,又软弱,又惧怕,又甚战兢。”参看《腓利门书》(2:12)。

[15] [拉丁语名字] 见前面关于笔名Vigilius Haufniensis的说明。

[16] [克利斯腾·马岑 (Christen Madsen)] 丹麦农民和木匠(1777—1829年)。从1819年起,是非神职布道者和菲英岛醒世运动的领导人之一。因为他所召集的各种宗教会议以及他用来批评教区牧师的激烈表述,他进了监狱。案子持续很久。1829年4月9日,最高法院作出很宽容的判决:罚款三十国家银币;他在审判下来之前,1829年2月19日去世。

[17] 思考 (speculerer)。

[18] [思辨 (Speculationen)] 思辨的哲学和神学。黑格尔主义体系的哲学就是“思辨的 (spekulative) ”哲学。

[19] [罗马人在“他对上帝的敬畏”中宽容] 在一些教会历史书中有说及:根据罗马的政治智慧,被征服的民族可以保留自己的神祇信仰,但是按照它古老的祖国法禁止罗马公民去崇拜没有被国家承认的神,也禁止被征服民族的敬神仪式在帝国之内传播开。但是在皇帝们的时代,因为人们喜欢外国敬神仪式并且因为外国人也常常得到公民权,这些法规变得过时,以至于它们必须通过强制行为才得以实施。

[20] 在这里“人的权威 (menneskelig Autoritet) ”这个“人的”是形容词。比如说,不是“上帝的”,而是“人的”。

[21] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语调侃转义:imprimatur(出版审查者)。

[Imprimatur] 拉丁语:“可以印刷”,审查者对一本书付印的文字许可。在霍尔堡的喜剧《埃拉斯姆斯·蒙塔努斯或者拉斯姆斯·贝尔格》(Erasmus Montanus eller Rasmus Berg, 1731)第三幕第三场中,佩尔·迪恩把Imprimatur当成人而不是一份来自大学哲学学院院长的许可书。在丹麦,1849年的宪法废除了审查制度。

[22] “决定”:——决定哪一个是这“应当被崇拜的”。

[23] [抓球] 通过在黑白球中抓取一球来作出选择或者决定。

[24] [一个公民代表置身于仲裁委员会] 三十六个公民代表轮流地置身于仲裁委员会,每次一人,一个月轮换一次。仲裁委员会是由1795年7月10日的法案建立的,在法庭负责强制中介和认可私下的和解。

引言

在怎样的意义上看，这审思的对象是一个在心理学兴趣领域和边界之内的任务，而在怎样的意义上看，这审思的对象，在它成为了心理学的任务和兴趣之后，恰恰是指向教理神学^[1]的。

这样一种看法，“在科学的大范围中，每一个科学的问题都有其确定的位置、其目标和其边界，并且正因此也有它在整体之中和谐的色调融合、它在‘整体所说出的东西’之中正当合理的‘参与发言’”，这种看法不仅仅是一个虔诚的愿望^[2]，以其令人鼓舞或者令人哀伤的痴迷来使相应科学家高尚化；这种看法不仅仅是一项神圣义务，要将他捆绑进为“全体的东西”服务中去，并要求他放弃无法无天以及那种“看着陆地从眼中消失”的冒险愿望；而且，这种看法也是每一种更特别的审思的兴趣所在，因为，通过忘记自己的归属，（正如语言就这种情形通常以直指要害的模棱两可所表述的），这“更特别的审思”也会忘记其自身，成为一种别的东西，去达到一种可疑的可完美性^[3]、一种“能够成为任何自己将是的东西”^[4]的自我发展能力。通过以这样一种方式“不去要求遵守科学规则”、通过“不去留心保持让诸多单个问题处于有秩序状态而任由它们去你追我赶地相互超越——仿佛在比赛谁抢先到达一个化装舞会”，一个人固然会时而展现出某种出众的才华^[5]、时而以“已经理解了其他人远远尚未明白的东西”来给人以惊奇、时而以一些无须承诺的言词去与各种各样的东西达成一致。然而，这种收获在事后却（像所有非法获取物一样地）招致报应，不管是从民法的角度还是从科学的角度看，它都不是一个人所能拥有的。

如果一个人以这种方式僭越了逻辑学的最后部分——现实^[6]，那么他由此而得到这样的好处：表面上看起来就好像我们在逻辑中已经达到了“那最高级的”，而如果我们愿意我们也可以达到“那最低级的”。而由此造成的损失也是明显的；因为不管是逻辑还是现实性，都没有从中得到好处。现实性没有得到好处；因为逻辑无法让现实性之中本质的从属部分，偶然性，进门。^[7]同时逻辑也没有从中得到好处；因为，如果它念及了现实性，那么它就接受了某种它所无法摄取同化的东西，这就等于是它去提前挪用那“它仅仅只应当预先准备好”的东西。惩罚是明显的：所有关于“什么是现实”的审思都因此成了难题，是的，也许这审思在很长一段时间里失去可能，因为“现实”这个词在某种意义上必须用时间来恢复其自身、用时间来忘却错误。

当人们以这种方式在神学教理^[8]中把信仰称为是“那直接的”^[9]而不去给出任何进一步的定性时^[10]，因此就赢得了这样的好处：所有人都被说服去确信“不在信仰处停留”的必然性，是的，甚至正宗信仰者都被引诱对此作出承认，因为，他也许不会马上看穿这种误解——这说法的根源不在后来的东西中，而是在初始的谬误^[11]之中。迷失是明确无误的；因为在这里信仰被剥夺掉了它合法的从属的东西，即它的历史前提，于

是信仰就迷失了；而神学教理不在一个“有着它的开始”的地方，而在“一个先前的开始”之中开始，于是它也迷失了。它不是去以一个“先前的开始”为前提，而是忽略这“先前的开始”并且毫无顾忌地开始，就仿佛它是逻辑学；因为逻辑学恰恰是开始于那种“通过最精致的抽象化而得出的最不可捉摸的东西”，亦即，“那直接的”^[12]。所谓“那直接的”正因此而^[13]被取消掉^[14]，从逻辑上考虑是对的，但这说法在神学教理中则成为信口开河，因为，又有谁想到要去停留在“那（没有进一步被定性的）直接的”之上，既然它恰恰在我们提及它的同一瞬间马上就被扬弃掉了，如同一个梦游者在他的名字被提及的同一瞬间醒来？于是，如果一个人时而在各种几乎只是预备教育性的考究^[15]中发现这个词——和解^[16]被用来标示那思辨哲学的知识^[17]，或者标示“认识着的主体”和“被认识的东西”之间的同一^[18]，或者去标示“那主体—客体的”^[19]，等等等等，那么，我们可以很容易就看出这个人是有才气的，并且他借助于这种才气解说了所有谜，尤其是，如果一些人甚至在科学上都不使用人们在日常生活中都会使用的那种谨慎，就是说，至少在开始猜谜之前先把谜面文字听清楚，那么，他就借助于上面所说的才气为所有这一类人说明了所有的谜。或者，他为自己赢得这样一种不可比拟的荣誉，他通过他的说明提出了一个新的谜：怎么会有人认为这是解说。整个古典哲学和中世纪哲学的预设前提条件是：“思”在总体上说有着实在性^[20]。到了康德那里，这个预设前提条件受到怀疑^[21]。现在让我们假定黑格尔哲学真的对康德的怀疑主义^[22]进行了彻底的深思（然而，这却总还仍然是个大问题，尽管黑格尔及其学派^[23]借助于关键词“方法”和“显现”^[24]做出了一切来隐藏那谢林^[25]更明白地通过关键词“智性的直观”^[26]和“建构”^[27]来承认的事实：“这^[28]是一个新的出发点”），并且以这样一种方式在更高的形式中重构^[29]了从前的东西，这样，“思”不是依据于一种预设前提条件而具有实在性，——如果是这样的话，那么，“思”的这种有意识地获得的实在性到底是不是一种和解呢？哲学只不过是带回到从前^[30]人们开始出发的地方，在从前，在那个时候，这“和解”恰恰有着其重大的意义。人们有着一个古老的可尊敬的哲学用语：正题、反题、合题^[31]。现在我们选了一个更新的用语，在之中“中介”^[32]占取了第三个位置，难道这就是一个非凡的进步么？“中介”是模棱两可的，因为它同时蕴涵了“两项之间的关系”和“这关系的结果”，——而在后者之中它们作为“相互间已经发生了关系的两者”而在对方之中与对方及自身发生关系^[33]；它标示运动，同时也标示静止^[34]。关于这是否一种完美性，则要由一种对这“中介”的远远更深入的辩证检验来决定；然而很不幸，我们还在等待这检验的发生。我们只是废除“综合”而说“中介”，好吧。然而才华^[35]却要求更多东西；我们说“和解”^[36]，那么其结果是什么？这对我们的预备教育性考究没有好处；因为这种考究自然不会搞清楚什么东西正如事实真相无法搞清楚什么东西，正如一个人的灵魂不会因为这个人得到一个荣誉的身份而得到拯救。相反人们却从这两种科学——伦理学和教理神学^[37]的根本上困惑起来，特别是：在引进了“和解”这个词之后，人们又还进一步指出逻辑和（教理神学意义上的）逻辑斯^[38]相互对

应，指出逻辑学其实是关于逻各斯[39]的学说。伦理学和教理神学在一个对于“和解”的不详的范围界定[40]上有着争议。“悔”[41]和“辜[42]”以伦理的方式从人身上拷榨出“和解”来；而与此同时，教理神学则在自己对于“被提供的和解”的接受能力中有着“在历史的角度上具体的直接性”，带着这种直接性，它在“科学”的伟大对话中开始它的发言。那么现在会出现怎样的后果呢？后果也许就会是：语言将举行大安息年仪式，在之中人们让‘言’和‘思’休息[43]，这样人们就能够从“一开始”开始。[44]

人们在逻辑学中使用“那否定的”作为推动催促的权力[45]把运动带给一切。而且人们必须在逻辑之中具备运动，不管人是怎样达成它的，不管是以怎样的手段达成它的。现在，“那否定的”就可以派上用场了，而如果“那否定的”还是不管用，那么也许文字游戏和惯用语可以帮忙，正如“那否定的”本身就成为了文字游戏。[46][47]在逻辑之中没有任何运动是可以被允许“去成为”[48]的；因为逻辑“在”[49]，一切符合逻辑的东西只在[50][51]，并且“那逻辑的”的这一无能是“逻辑”向“形成”[52]的过渡，在这之中“存在”[53]和“现实”出场。这样，当逻辑深入到诸范畴的具体化[54]中去的时候，那来自“开始”的东西还是同样地保持一成不变。每一个“运动”（如果我们愿意在一瞬间之中暂时使用这个用辞的话）都是一种内在运动[55]，而这种内在运动在更深刻的意义上根本不是运动，这是一个人很容易让自己确认的：如果他考虑到“运动”这个概念本身是一种超越[56]，它不可能在逻辑之中找到其位置。[57]

“那否定的”则是运动之内在[58]，是“那消失的”，是“那被扬弃的”[59]。如果一切东西都是以这种方式发生，那么就根本没有什么东西发生，而“那否定的”就成为了一个幽灵。但恰恰为了使得某些东西在逻辑中发生，“那否定的”成为了某种“更多”，它成为了“那带来对立面的东西”，不是一个“否定”，而是一个“对置”[60]。这样，“那否定的”不是内在运动之静穆无声，而是那“必然的他物”[61]，为了让运动发生，对于逻辑来说它[62]当然可以是最必然的，但它却恰恰是“那否定的”所不是的东西。[63]如果我们为了进入伦理学而离开逻辑学，那么在这里我们又重新遇上那在整个黑格尔哲学里不知疲倦地活跃的东西——“那否定的”。在这里我们惊奇地经历到，“那否定的”就是“那恶的”[64]。现在达到了完全的疑惑；才华横溢没有边界，斯戴尔·霍尔斯坦女士那曾经用来谈论关于谢林的哲学的说法，“它使得一个人整个一生有才华”[65]，这句话无论在怎样的方式上都适合于那黑格尔的哲学。我们看见，各种运动在逻辑之中会是多么地不符合逻辑，既然“那否定的”就是“那恶的”；它们在伦理学之中又会是多么地不符合伦理，既然“那恶的”就是“那否定的”。这在哲学中过多，在伦理中过少；如果要两边都适合，那么就两边都不适合。如果伦理没有其他“超越”，那么它在本质上就是逻辑，而如果逻辑要有（伦理出于基本体面所要求的）这么多“超越”的话，那么它也就不再是逻辑了。

我在这里所阐述的东西，相对于它所处的位置，也许是够繁复的（而相对于它所论述的课题，它远非“过于冗长”），但却绝不多余，因

为我是针对文本的对象来选取单个细节的。诸多的例子是取自更大的宏观领域，而在宏观中所发生的，会在微观之中得以重复，并且误解也成为一种类似的误解，尽管为害的后果更小。如果一个人给出声势要写出体系[66]，那么他就有着对宏观万物的责任，但是那写专论[67]的人则能够并且应当忠实于不多的事[68]。

本书所要从事的工作是以这样一种方式从心理学的角度对“恐惧”这个概念进行论述：它将在论述中考虑到并面对着关于“传承之罪”[69]的教理。这样一来，尽管沉默，它也将会与“罪”[70]的概念发生关系。然而“罪”却不是心理学兴趣领域中的一个任务，如果一个人要从心理学的角度对之进行论述，那么我们只能说他是投身于一种误解才华的工作。“罪”有其确定的位置，或者更确切地说，它根本没有什么位置；而这恰恰是它的定性。而如果我们在别的地方对之进行论述的话，那么，因为我们因此而将之置于非本质的折射之下，所以我们就改变了这个概念。它的概念被改变了，而因此它的心境[71]也被骚扰了；这心境本来应当是与那正确的概念相对应的[72][73]；我们得到的不是“真实心境”的耐久性，而是“不真实心境”的瞬间即逝的幻影。于是，在“罪”被引进到审美中的时候，这时，这心境变得要么轻率要么沉郁[74]；因为心境所处的范畴是矛盾[75]，而矛盾则是要么喜剧的要么悲剧的。这样心境就被改变了；因为那与“罪”相对应的心境是“严肃”[76]。它的概念也被改变了；因为不管它是变为喜剧的还是变为悲剧的，它都是变成了一种持久的东西或者一种非本质的被扬弃的东西，而它的概念则是“被克服”。从一种更深刻的意义上看，“那喜剧的”和“那悲剧的”都是没有敌人的，它所有的要么只是一个令人之为之痛哭的怪物，要么只是一个令人发笑的怪物。

如果是在形而上学中考察罪，那么，心境就成为了辩证的均匀性和无偏倚性，它把罪作为一种无法抵挡思想的东西去反复琢磨。这概念被改变了，因为，罪固然应当被克服，但它不是作为那“思无法赋予生命”的东西，而是作为那“存在着并且就其本身与每一个人相关的东西”。

如果是在心理学中考察罪，那么，心境就成为了那种观察着的耐久力，谍探窥视中的无所畏惧，而不是“严肃”从罪中的胜利逃亡。概念成为了一种不同的概念；因为“罪”成为了一种状态[77]。但是“罪”不是状态。“罪”的观念是：它的概念不断地被扬弃。作为状态（根据可能[78]），它不存在，而根据现实[79]或者在现实中[80]，它存在并且一再地存在。心理学的心境会是反感的[81]好奇，而正确的心境是“严肃”的刚毅抵抗。心理学的心境是正进行发现的恐惧[82]，并且它在其恐惧之中描绘出“罪”，而与此同时它恐惧着并且是为它自己所描绘的图像而恐惧。当“罪”被如此处理时，这罪（相比于心理学）成为了强者；因为心理学从根本上是以一种女人的方式[83]与“罪”发生关系的。这一状态具有其真理，这是很明确的；在“那伦理的”出现之前，这一状态多多少少地发生在每一个人的生活中，这是很明确的；但是，通过这样一种处理，这罪不再是它所是，而是“更多”或者“更少”。

因此，一旦我们看见“罪”的问题得到处理，我们就马上能在心境上看出，相关概念是否是正确的概念。比如说，一旦“罪”被作为一种疾病、一种反常、一种毒、一种不和谐而谈及，那么这概念也就是谬误扭曲的。

本原地说，“罪”根本不属于任何科学。它是布道中的对象；在这布道中“单个的人”^[84]作为“单个的人”对“单个的人”说话。在我们的时代，科学的重要性愚弄了教士们而使之成为了一种“教授—教士”去同时也侍从科学并把布道看成是有失尊严的事情。这样一来，布道被看成是一种很糟糕的艺术，这也就没有什么奇怪了。然而布道其实却是所有艺术之中最不容易的一种，并且其实就是苏格拉底所赞美的那种艺术：能够对话^[85]。所以这也是自然而然：在教会会众之中无须有人为此作出回应，而不断地去找别人说话也不会有什么帮助。苏格拉底在这区分上根本地批判那些诡辩家们，他们确实能说话，但是无能于对话；苏格拉底所批判的就是，他们在任何时候都能够说许多，但是却缺少“摄取”的环节^[86]。这“摄取”恰恰就是对话的秘密。

与“罪”的概念相应的是“严肃”。如果一门科学之中要为“罪”留出差不多的位置，那么这科学无疑就应当是伦理学。然而这之中却有着大麻烦。伦理学仍是一门理想的科学，这不仅仅是从“每一门科学都是理想的”的意义上说的。伦理学要把理想性^[87]带入现实性^[88]；然而它的运动却不是把现实性提高到理想性。^{[89][90]}伦理学把理想性显示为一种任务并且预设了：人拥有着伦理所要求的各种前提。这样，伦理学就发展出一个矛盾，因为它恰恰把艰难性和不可能性明显化了。人们就法律所说的，也一样可用于伦理：它是一个训教师^[91]；在这训教师提出要求的时候，他通过他的要求只审判而不生产^[92]。只有希腊的伦理学是一个例外，而这却是因为，它在最根本意义上不是伦理学，而保存了一个美学的环节。这一点很明白地在它对美德的定义^[93]之中显示出来；在这定义之中，当然也在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德经常地以他的“希腊式的天真”说，光是“美德”并不使得一个人幸福满足，而且他还必须具有健康、朋友、世俗财产并且在家庭生活之中幸福^[94]。伦理学越理想越好。它不应当被“要求‘那不可能的’是无济于事的”这废话骚扰；因为，光是去听这样的话已经是不伦理的，伦理既没有时间也没有机会去听这样的话。伦理和讨价还价沾不上边，人也不可能以讨价还价的方式达到现实性。如果要达到现实性，那么整个运动必须掉转头来。正是伦理的这种理想化特性诱惑了我们在论述中时而使用形而上学、时而美学、时而心理学的范畴。然而伦理学自然必须比任何其他科学更首当其冲地抵制诱惑，因此，任何人都不可能写一部伦理学而不具备所有其他范畴作为其辅助性基础。

只有在伦理借助于“悔”而搁浅^[95]于“罪”的概念时，“罪”才属于伦理。^{[96][97]}如果伦理要把“罪”接受进来，那么它的理想性就终结了。它停留在自己的理想性之中，却从不变得太非人情化而以至于让现实性从视野里消失，相反，它以这样的方式把自己提出来作为每一个人的任

务：它要使得这人变成真实的人、变成完整的人、变成在一种显著的意义[98]的人，并且，通过这样的方式，它与现实进行交流沟通；而这样一来，它在其理想性之中停留得越多，它就把艰难性的弦绷得越紧。在那为实现伦理之任务而作出的努力奋斗中，“罪”并不是作为某种偶然地属于某个偶然的个人的东西显示出来；相反是作为一种越来越深入的前提预设，“罪”越来越深地撤回它自己，——作为一种超出了这“个人”的前提预设。这时对于伦理学来说一切都迷失了，而伦理帮助了去达成这种“失去一切”。一个完全处于伦理的范围之外的范畴出现了。传承之罪[99]使得一切更加绝望，亦即，它取消艰难性，但却不是借助于伦理而是借助于教理神学[100]。正如所有古典[101]认识和思辨都立足于“思具有实在性”的前提预设条件，所有古典伦理学也都立足于“美德是可实现的”的前提预设条件。“罪”的怀疑对于异教是完完全全的陌生的[102]。“罪”对于伦理的意识来说，就是错误对于其认识，亦即，它是什么也证实不了的单个例外。

通过教理神学，这样一门科学开始了；这门科学与那种从严格的意义上说的[103]所谓的理想性的科学相反，是从现实性出发的。它从“那现实的”开始，以便将现实的东西提高到理想性之中。它不否定“罪”的在场，相反，它预设这“罪”并且通过预设“传承之罪”来说明这“罪”。然而，既然教理神学很少被纯粹地论述，所以人们经常会发现，“传承之罪”是以这种方式被牵引进教理神学的范围的：那对于教理神学的不同种类的本源[104]的印象并非是清楚地显示在我们眼中，而是变得混淆不清；

这种情况，在我们从教理神学中发现一条关于天使、关于圣经等的教条的是时候，也会发生。所以教理神学不应当就这样去说明“传承之罪”，而通过预设它来说明它，就像那个“涡”，——关于“涡”，希腊自然哲学家们有各种说法，一种运动的、没有什么科学能够将之把握的“某物”。[105]

如果人们再一次有空去领会一下施莱尔马赫[106]对于这一科学的不朽成就[107]的话，人们会承认：“对于教理神学，事情就是如此。”他被人遗弃已经很久了，既然大家都选择了黑格尔；然而施莱尔马赫是一个在美丽的希腊意义上“只谈论他之所知”思想者，而黑格尔（尽管他有他所具的一切出色的特质和渊博的学问）以他的表演效果则一再地让人想起他是德国意义上的一个哲学教授，依据于一个大尺度来丈量的哲学教授，因为他以一切代价[108]要去说明“一切”。

这样，新的科学以教理神学开始，正如“内在的[109]科学”以形而上学开始。在这里伦理学再一次找到它的位置：作为一门科学，它把教理神学的“关于现实的意识”作为现实所面对的任务。这种伦理学既不忽略“罪”，也不将其理想性置于“理想化地去要求”之中，相反，它是在“对于现实、对于罪之现实性的渗透性意识”[110]之中具备其理想性，但注意：它不染有形而上学的轻率或者心理学的情欲。

人们很容易看见运动的差异性，并且看出，我们现在所谈的这种伦

理学属于另一种“事物之秩序”。先前的第一种伦理学搁浅于“单个的人”的有罪性。所以要去说明这“有罪性”是远远地不可能的，甚至麻烦只会变得更大，并且在伦理的意义上更神秘莫测，因为“单个的人”的罪扩展成了整个族类的罪^[111]。这时，教理神学就过来并用“传承之罪”来解围。新的伦理学预设教理神学为前提，并因之也预设“传承之罪”，而由此来说明“单个的人”的罪，与之同时它将“理想性”立作一种任务，当然，不是在一种由上向下，而是在一种由下向上的运动之中。

如我们所知，亚里士多德使用名词第一哲学^[112]并且首要地是以之来标示形而上学，虽然他同时也在之中收取了一部分按照我们的概念是属于神学的东西。在异教世界中，神学必须在这“第一哲学”中被论述，这完全有它的道理；这是一种对于“无限的渗透性反思”的匮乏，正如这同样的匮乏使得异教世界中的戏剧具有一种“敬神礼拜”的实在^[113]。如果我们现在想要从这种模棱两可之中抽象出来，那么我们可以保留这名词并且把第一哲学^{[114][115][116]}理解为这样的一种科学总体：我们可以将之称为“异教民族文化的科学总体”，它的本质是内在^[117]，或者以希腊的方式说，“回忆”^[118]，而把第二哲学^[119]理解为那种“其本质是超越或者重复”的哲学。^{[120][121]}

概念“罪”在根本上不属于任何科学，只有第二种伦理学能够论述它的公开^[122]，但不能论述它的“形成”^[123]。如果任何其他科学要对之进行论述，那么只会使得这概念变得混乱困惑。向我们的计划更靠近一些，我们可以这样说：如果把伦理学换成心理学，事情也一样会是如此。

心理学所要处理的必须是一种静止着的东西，一种在“被推动的宁静”中的停留着的东西，而不是一种处于“不断地要么生产其自身要么被抑制”中的不宁静的东西。但是，那持久不变的东西，那“罪不断地由之而生成”的东西，并不具必然性；因为一种带有必然性的“成为”^[124]是一种状态，比如说，植物的整个历史是一种状态；但是作为一种带着自由的“成为”，这种持久不变的东西，这种安排着的预设条件，“罪”的实在的可能性^[125]，它是心理学之兴趣的一个对象。那能够让心理学关注并且能够作为心理学的关注对象的东西，是“罪是怎么会进入存在的”，而不是“罪进入存在”。它^[126]能够在自己的心理学兴趣中达成这样的情形，让事情看起来是“罪仿佛存在着”；但是下一情形——“罪存在着”则是另一回事；这后面的“罪存在着”本身与前面这种“罪仿佛存在着”有着质的区别^[127]。对于谨慎的、心理学意义上的“沉思内省^[128]和观察”，这是一个预设前提；而“这个前提条件以怎样的方式显得越来越包容多样化”，这个问题就落在心理学的兴趣范围之内；是的，心理学简直就想要投身于这一“因此罪存在着”的假象之中。而这一最终的假象是心理学的无能，它显示出心理学所能做的工作已经结束了。

“人的天性一定是如此，它使得‘罪’成为可能”，这种说法从心理学角度看无疑很对；但是要让这一“罪”的可能性成为“罪”的现实性，这就会使得伦理学反感，而对于教理神学则听起来好像是一种亵渎；因为自由

永远都不是“可能的”，一旦自由存在，那么这自由就是现实的；正如人们在从前的哲学里说过，在上帝的存在是可能的时候，那么这存在就是必然的。^[129]

一旦“罪”真正地被设定了，伦理学当即严阵以待，并且接着紧跟它的步伐。伦理学并不关心“罪是怎样进入存在的”，它所确知的一点是：罪作为罪而进入世界。而与“罪的进入存在”相比，伦理学则更不关心“罪之可能性”的静物画。

如果现在有人更进一步地问，“在其观察之中，心理学是在怎样的意义上追踪其对象，并且，追得有多远”，那么，不管是在上面阐述的文字中还是在于事情本身，我们都能够明确地看出：任何对于（作为想象的）“罪之现实性”的观察，都和心理学无关，并且，作为“观察”，它也不属于伦理学；因为伦理学从来就不是“观察着”的，而是“指控着”、“审判着”和“行动着”的。进一步，根据上面阐述的文字以及根据事情本身看，心理学与经验现实中的细节毫无关系，除非后者是在“罪”之外。作为科学，心理学当然无法在经验的意义上与隶属于它的细节有什么关系，但随着心理学变得越来越具体，这细节却能够得到一种科学的表述。这门科学不同于任何其他科学，它获得许可几乎可以在“生命”的泡沫漫漶的多样性之中沉醉；而在我们的时代，它则变得如此节制和禁欲，如同一个自虐的苦修者。这不是这门科学的过错，而是其皈依者的过错。在“罪”的问题上，现实的全部内容相对于它而言都被否定掉了，只有“罪”的可能性仍属于它。从伦理学角度出发来考虑，“罪”的可能性则自然永远都不会出现；伦理学不会让自己受愚弄而把时间浪费在这种考究上。相反，心理学则热爱这种考究，坐着映描轮廓、计算可能性的各种角度，并且像阿基米德那样的不让自己受干扰^[130]。

但是，在心理学以这样一种方式深入到“罪”的可能性之中进行冥思的时候，这时，它其实就是在为另一门科学服务了，尽管它并不知道这个事实；这“另一门科学”只是等待着，等到心理学结束了其工作之后，它就可以自己投入工作并且帮助心理学去得到说明。这“另一门科学”不是伦理学；因为伦理学完全与这一“可能性”无缘。相反，它是教理神学，并且，那关于“传承之罪”的问题在这里又出现了。在心理学探究“罪”的“实在的可能性”的时候，教理神学说明“传承之罪”，这是“罪”的“理念的可能性”^[131]。相反那第二种伦理学就与“罪”的可能性或者“传承之罪”没有什么关系了。第一种伦理学忽略“罪”，那第二种伦理学在其领域之中包含“罪”的现实性；而这里再一次如此：心理学只能通过一种误解而硬挤进来。

如果这里所阐述的这些东西是正确的，那么人们就会很容易地看出，我是依据于什么样的理由把这文本称作心理学的审思，以及在意识到了它在科学中的关系的情况下，它是怎样地属于心理学、然后又是怎样地努力趋向于教理神学的。有人曾经把心理学称作关于主观精神的学说^[132]。如果我们更深入地追踪这一点，那么我们会看见，在这心理学碰到罪的问题时，它是以怎样的一种方式来处理的：首先它不得不转

向而进入到“关于绝对精神的学说”^[133]中去。在那里有着教理神学。第一种伦理学预设形而上学为前提，第二种伦理学预设教理神学，但却也以这样的方式来完成它：这预设前提在这里出现，正如它在一切地方出现。

这里所做的就是引言的工作。这引言可能是正确的，而对于关于概念“恐惧”的审思本身则可能是完全不正确的。事情到底是不是如此，让我们看。

[1] 教理神学（Dogmatiken）。或翻译为神学教义学。但为了避免一个词中两个相同字所引起的误解，取译“教理神学”。

[2] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：pium desiderium（虔诚的愿望）。

[3] [可完美性/Perfectibilitet] 发展自己、进步、走向完美的能力。

[4] “能够成为任何自己将是的”就是说，能够成为随便什么东西。

[5] 这里所说的“才华”是一个对立干“精神充满”的词，它是表面的、急于求成的和做作的。

[6] 现实（Virkeligheden）这里所指的是黑格尔的逻辑学中的概念：黑格尔的逻辑学第二卷的第三部分。克尔凯郭尔对黑格尔哲学的批判的重点之一就是黑格尔在把现实和历史引进逻辑时通过必然性而把自由抹杀了。

[僭越了逻辑学的最后部分——现实性] 针对丹麦神学家和黑格尔主义者阿德勒尔（A.P. Adler）《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》，在之中概念“现实性”进入了最后三段的标题：§ 28“那整体的和那局部的。——力和外化。——现实性”，§ 29“形式上的现实性——可能性——偶然性”和§ 30“实在的现实性（亦即，相对的必然性）——实在的可能性（亦即，相对的必然性）——绝对的必然性”。在这些讲座中，阿德勒尔只论述黑格尔逻辑的前两个“三分之一”，最后看来是随意地贯穿模态范畴而进入结束。黑格尔自己没有逻辑学的最后一段论述“现实性”，而是在中间部分“本质论”的最后一部分论述了“现实”。

[7] 逻辑的决定性是一种必然性，而必然性决定了对偶然性的否定。在一个有偶然性的地方才谈得上自由选择。如果现实被引进了逻辑，那么现实的决定性就是一种必然性，那么自由意志就失去了其存在空间。

[逻辑无法让……偶然性进门] 指向黑格尔关于“科学和逻辑只关注抽象概念而不关注各种经验的个别性的无限复杂多样”的说法，经验的个别性是偶然的；对于黑格尔，这些个别性无法被当作科学的对象。在这里所展开的批判相应于对黑格尔逻辑的传统的批判：他忽略和低估各种经验的个别性，人们指责他无法说明这些个别性。在保罗·马丁·缪勒的《古哲学史讲演大纲》中一个关于亚里士多德的段落表述了“偶然性是现实性的一个必然元素”：“亚里士多德很明显地把实在性赋予‘那偶然的’，反过来假设则抑阻所有存在的运动和自由。”

[8] 神学教理（Dogmatiken）。

[9] [把信仰称为是“那直接的”] 也许是暗指黑格尔主义的教理神学家比如说马尔海尼克（Philipp Marheineke），他提出，信仰一方面是直接性（或者关于上帝的直接知识），一方面能够和在思辨的知识之中被扬弃，并且这一作为思辨性的知识更高于信仰。马尔海尼克的观点渊源于黑格尔关于“信仰的表象世界在思辨的知识之中被扬弃”的断言，一个这样的教理观在《畏惧与颤栗》之中也受到反驳：“哲学教导我们，‘那直接的’应当被取扬弃。这说法是够真实的；但是，不真实的则是……信仰……理所当然地是‘那直接的’。”在这里也许也思及德国哲学家雅可比（F.H. Jacobi），他在哲学上把直接性（意味了直接的知识或者确定性）同一于信仰（并非仅此，另外在宗教意义上也是如此）。

在这一段落的草稿上，克尔凯郭尔写了：“并且这在每天都发生在我们眼前”，就是说，教理神学将信仰称作“那直接的”；以此也许是针对马滕森（H.L. Martensen）在对海贝尔的《在王家军事高校为1834年开始的逻辑课程所作的序言讲座》的书评，针对马滕森的《人的自我意识的自律》，针对拉斯姆斯·尼尔森的《思辨方法在神学历史上的运用》。

[10] 这里主要是针对马滕森，特别是他的证书学位论文De autonomia conscientiae sui humanae, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta（哥本哈根，1837年）。此书的丹麦文译本于1841年以“Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie”为题目（中文意：当代的教义性的神学中的“人的自我意识的自律”）出版。这论文对

现代的自律哲学作出一种清算。为人类理解力给出根本的是上帝自己。良心 (samvittighed) 同时是道德和理智的器官，是一种与上帝的“同知 (samviden)”，这种“同知”给出人认识上帝的最原始的可能性，一种对于“作为创造者的上帝”和“作为被创造者的人”的“知 (viden)”。人必须去信仰以便能够认识“信仰是‘那直接的’”。纯粹通过理智，人不可能达到认识，所以从笛卡儿到黑格尔的现代哲学中自律原则必须废弃。虽然 Martensen 以这种方式保持了对黑格尔的距离，并且认为是“超越了”他，但是在他 1841 年出版的《道德哲学体系的基本轮廓》中，黑格尔的方法完全是他的文本的立足基础——辩证的方法及其对所有对立面向一个和谐的整体观的中介。

[11] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：τρωτον ψευδος (最初的迷失/根本的谬误)。

[12] [逻辑学恰恰是开始于……“那直接的”] 指黑格尔的逻辑学，从“纯粹的在”并且以这样一种方式从“那直接的”开始，因为“在”只能是“那 unbestimmte Unmittelbare (德语：不确定的直接的)”。

海贝尔在《在王家军事高校哲学之哲学或者思辨逻辑讲演纲要》(简称《纲要》)写道：“如果我们从一切之中的每一个定性开始(这是必要的，因为这超越所有预设前提条件，而进入初始——这开始是那抽象直接的‘就在于这个’)，然后就只剩下一个多余的东西，我们无法再从这东西进一步作抽象，因为它自身是没有预设前提的，于是就是‘那抽象的直接的’或者那初始；这个唯一的東西是在一般之中的在，或者是那抽象的或者绝对的在，一切的最终极的抽象”。

[13] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：eo ipso (正因此而)。

[14] [“那直接的”……被取消掉] 指黑格尔的辩证法，有着三个环节：一、直接性；二、中介；三、中介后的直接性(在这之中那最初直接性就被取消而成为第二而第二被取消而成为第三，或者说被“扬弃”掉了。在哲学语用中，“取消”是“设定”的对立。在丹麦的黑格尔哲学讨论中，“取消”常常被当成是“扬弃 (德语 aufheben)”的同义词来用。

[15] [几乎只是预备教育性的考究] 或者说“刚刚入门后的考究”。也许是针对阿德勒尔 (A.P. Adler) 的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》，也许是针对斯蒂陵 (P.M. Stilling) 的论文《对思辨哲学对科学的意义的哲学思考》(哥本哈根，1842)，该论文是对于拉斯姆斯·尼尔森的《思辨哲学基本特征》的书评。在前言中，斯蒂陵谈论了“引导性的定性”和“引导性的特征”。

[16] 和解 (Forsoning)。

[17] 这里克尔凯郭尔所指向的可能是斯蒂陵的论文《对思辨哲学对科学的意义的哲学思考》中的第 45 页。

[18] [同一] 这一表达是谢林的典型用词。同一性哲学是这一阶段的德国哲学的标志。谢林试图在一种绝对的(并且就其本身无意识的)同一之中“扬弃”掉思与在之间、自我与非我之间、主体与客体之间的差异。可参看商务印书馆，谢林《先验唯心论体系》，1983 年，第 249—251 页。

[19] [和解……“那主体—客体的”] 阿德勒尔 (A.P. Adler) 在《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》的引言中写道，哲学的“意图是沿着科学的道路取消掉‘思’与‘在’之间、主体性与客体性之间、自我与外部世界之间思想与思想的实在性之间的对立……”。‘在生活 and 思想本身中导出这些思想之形式间的和解’就是哲学的意图”。在黑格尔的《哲学史讲演录》中也有这样的阐述：“哲学的最后的目的和兴趣就在于使思想、概念与现实得到和解。哲学是……是一种精神的和解，并且是这样一种精神的和解，这精神在它的自由里和在它的丰富内容里把握住了自己的现实性。”(引自商务印书馆 1983 年黑格尔《哲学史讲演录》，贺麟王、太庆译，第四卷，第 272 页)。另外：“哲学与宗教站在同一基础上，有一共同的对象：普遍的独立自存的理性。……而形式却异，……哲学便要通过思维的知识实现……和合 (Versöhnung)。”(引自商务印书馆 1983 年，黑格尔《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆译，第一卷，第 64 页，此处“和解”被译作“和合”)。斯蒂陵 (P.M. Stilling) 在《对思辨哲学对科学的意义的哲学思考》中则用到关于思辨性知识的表达词“和解的王国”，另外他还写道：“就是说，所有实证理性的东西或者思辨的东西都是具体的，进一步说，各种这样的到处都被智性分开的对立面之间的和解。”

[20] [整个古典哲学和中世纪哲学的预设前提条件是：“思”在总体上有其现实性] “思”具有现实性”意味了“现实是能够被理解的”，它就标示了在康德之前的除了怀疑主义之外的哲学。保罗·马丁·缪勒在他的《古代哲学史讲演大纲》中这样写出他对巴门尼德描述：“‘那在着的’是思想，因为‘思’自然是有着其现实性；它不是‘非在’，这是每一个沉思者的预设前提。”关于柏拉图：“一切有着现实性的东西、存在，能够被这样想：它归属于一个理念之下。”

在哲学史上普遍认为，中世纪接手希腊哲学，比如说：马尔巴赫在他的中世纪哲学史有说及。“思”具有现实性”是概念现实主义立场(唯实论立场)，源自柏拉图哲学，在整个中世纪得以继续。在中世纪有唯实论和唯名论之争，在黑格尔那里，唯实论以概念现实主义的形式重兴，因

对于黑格尔那作为辩证过程的逻辑和生命并非是本质上不同的两件事。“概念（der Begriff）”既是认识的工具，又是认识的结果，又是对于“思维构建事物本质并因而在‘思’和‘在’之间发展出同一”的表达。

[21] 康德反对概念现实主义并且认为，人的直观和概念是我们自己的主体直观形式的结果，而“现实”、物自身是我们的认识所无法触及的。

[22] [康德.....康德的怀疑主义] 康德：Immanuel Kant（1724—1804），德国哲学家，1755—1769年哥尼斯堡大学编外讲师，1770年教授。一般的看法认为，哲学史到了康德发生了一个非常决定性的转折。比如说在马腾森《关于在其与神学的内在关系之中的从康德到黑格尔的现代哲学史的讲演》（1838—1839年）中有一个概述：“康德说，先人们的错误是在于：人所想的东西也是存在于主体之外。我们无法知道‘das Ding an sich（物自身）’是什么，而只知道它（们）怎样在我们的工具（时间和空间）面前构建出形象。康德并不因此而否认掉客体世界的有效性，但‘它an sich（就其自身）是什么’，则是我所无法知道的，但我只知道它是怎样在我和我类似的存物面前构建出形象的。”

“an sich”这一表述指向那就其自身的、不依赖于我们认识它的方式的客体。在《纯粹理性批判》中对应地提出了Erscheinungen（现象），就是说，各种由我们的认识能力（就是说，一方面是感性直观形式，另一方面知性的各种范畴）决定的客体。康德的批评唯心主义可以被看成是一种怀疑论，因为他强调我们永远都无法认识物自身。与其他康德后的德国唯心主义者一样，黑格尔指出了康德的Ding an sich和Erscheinungen的二元论所招致的各种问题。黑格尔改变了康德对于“an sich”的理解；对于黑格尔，所有客体性的概念是内在地在思想之中，而那关于“Ding an sich”的观念本身（不依赖于我们用来自认识它的各种方式）在概念的意义上看是自相矛盾的。因此黑格尔提出了an sich für Bewußtsein（自在为意识）的观念，就是说，一个客体概念，它设定真相的标准（正如康德的“Ding an sich”间接地做的），但却仍然是一个为意识的客体（对立干康德的“Ding an sich”）。

[23] [黑格尔及其学派] 黑格尔：Georg Wilhelm Friedrich Hegel（1770—1831），德国哲学家，1801—1805在耶拿任非常教授，1816—1818在海德堡任教授，1818至去世在柏林任教授。从1800年起，他开始了独立的哲学著述，其核心是关于“在（‘那绝对的’）是精神并且‘那绝对的’是辩证的（就是说处于一种不断向前的发展）”的思想。以此为出发点，他的努力在于一种方法，把各种哲学观点集中在一个体系之中，同时既包容物质世界又包容精神世界。黑格尔试图在一种思辨性的全面包容的体系中“扬弃”掉一种单纯批判的（康德）主观的（费希特）和客观的（谢林）唯心主义，这体系被称作是“绝对唯心主义的”体系。

黑格尔学派，就是说，在历史和在哲学的意义上从黑格尔的哲学出发的哲学家们，分为三个宗派：神学方向的“右翼黑格尔主义者”（诸如马尔海尼克/Philipp Marheineke和厄尔德曼/J.E. Erdmann），神学批评的“左翼黑格尔主义者”（诸如斯特劳斯/David Fr. Strauß和费尔巴哈/Ludwig Feuerbach）和黑格尔主义中间派（比如说，尤其想要将黑格尔体系完美化的罗森克兰兹/Karl Rosenkranz）。在这里，也许是指丹麦黑格尔主义者比如，海贝尔（J.L. Heiberg）、马腾森（H.L. Martensen）和阿德勒尔（A.P. Adler）。

[24] [方法（Methoden）和显现（Manifestationen）] 也许是指阿德勒尔（A.P. Adler）《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》第十四页：“就像我们说‘我们从一种绝对的同时开始’，我们同样可以说‘我们从一种绝对的差异开始’。在这之中，运动已经给定了，并且，既然这运动以这样的方式并非是从外来的，而是来自一种‘处于同一之中的差异’，它也就是自我运动，同时既是‘质料的’和‘思想’的自我运动又是客观的反思，同时既是‘显现’又是‘方法’。”

[25] [谢林] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling（1775—1854），德国哲学家，1790—1795在图宾根与黑格尔一同研学哲学和神学。1798年在耶拿任非常教授。1803年维尔茨堡大学正常教授。他在慕尼黑成为教授直到1841年，其中于1820—1827年在爱尔兰根任教。1841年被招致柏林大学作为与左翼黑格尔主义的平衡，但在1846年卸职。

[26] [智性直观（den intellectuelle Anskuelse）] 从康德起这概念就已经被使用了，但是在费希特和谢林那里才获得重要的分量，作为对于康德的“感性直观”的对立面。在克尔凯郭尔对谢林1841—1842年在柏林的关于“启示哲学（Philosophie der Offenbarung）”讲课的概述中，谢林说，“智性直观”这个表达词是费希特的。

在费希特这里，“智性直观”，就是说，一个人相对于自己的行为关于自己的直接意识，是一个在他的科学学说中为了给各种基本原则给出依据而引进的概念。在《知识学新说》的第二导论里：“在完成那种给哲学靠产生自我的活动的过程中要求他对他自己进行的这种直观，我称为理智直观。理智直观是一种直接意识，它意识到我在行动，我完成的行动是什么，它是在由以得知某物的东西，因为这个某物是我的所为。”（文中将“智性直观”译作“理智直观”。引文出自商

商务印书馆《费希特著作选集》第三卷，第694页“沈真译”。在谢林这里，“智性直观”是所有“先验的思”器官。它是人能够想象“那绝对的”的可能性条件（对于谢林这是发生在艺术之中），可参看《先验唯心论体系》。

[27] [建构 (Constructionen)] 概念“建构”在德国唯心主义之中通常指向康德关于“知性自在地一致于自己的范畴建构出各种观念”的说法。经验的感觉材料被重构或者构造成各种特定客体。在这一对建构的形式上的理解上，费希特设定出一种主动或者能动的理解。对于费希特，各种抽象的范畴不足以客体性定性，除此之外我们必须具备更为基本的“自我设定着的自我”。通过自己的活动而建构出世界的，正是这个主体或者“自我”。对于谢林，建构是在于“从一个形式原则中推导出统一”的过程，“那普遍的”就是通过这原则而被建构的，就是说，在“那特殊的”之中被理解。

[28] 这个“这”应当是指康德的怀疑。康德的认识论的怀疑主义认为认识论上的现实主义是不可能的，作为最终现实的物自身是不可知的。而黑格尔试图以自我意识—概念的发展辩证法掩盖这种怀疑，以一种循环论证来消解掉那可疑的前提条件。谢林则在康德的怀疑结果上努力发展一种主观理解形式。

[29] [重构] 也许是指向德国唯心主义中的一种说法：知性的抽象范畴和感性直观的形式（康德）或者智性直观在自在地作出行为的主体这里（费希特谢林）重构出经验的直接的感觉材料并使之成为各种特定的观念。

[30] [从前] 也许是指基督教的中世纪哲学，在之中“和解”扮演决定性的角色。

[31] [正题 (Thesis)、反题 (Antithesis)、合题 (Synthesis)] 希腊语 $\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (thesis, 立场, 论题), $\alpha\nu\tau\iota\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (antithesis, 反对或者反驳, 对立) 和 $\sigma\acute{o}\nu\upsilon\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (synthesis, 统一, 联合, 综合)。这些概念被康德用在他的理论哲学之中，正题和反题在对纯粹理性的二律背反（比如说，世界有一个时间性的开始/世界没有时间性的开始）扮演了重要的角色。在《纯粹理性批判》中，康德这样写道：“如果各种独断学说的任何一个整体都是正论 (Thetik) 的话，那么我把背反论 (Antithetik) 不是理解为反面的独断主张，而是理解为那些依据幻象的独断知识之间的 (thesin cum antithesi) 冲突，我们并不把要求赞同的优先权利赋予一方而不赋予另一方。”（在引文中“正题”被译作“正论”，“反题”被译作“背反论”；引文出自人民出版社，康德：《纯粹理性批判》，第357页，邓晓芒译）。综合题在《纯粹理性批判》中则是一个基本概念，它在第一部分“先验要素论”就已经得到了引进和定义：“但我所理解的综合在最广泛的意义上是指把各种表象相互加在一起并将它们的杂多性在一个认识中加以把握的行动”。就是说，“综合”的对立概念是“分析”，而不是“正题”或者“反题”。作为三合一的正题、反题、合题首先是出现在费希特那里，标示三条构成他的科学学说的基础的基本律：“正如没有合题（综合）就不可能有反题，没有反题就不可能有合题那样，没有正题也就不可能有合题和反题两者；而正题就是这样一种直截了当的设定，通过这种设定，一个A（自我）就既不与任何别的东西相同，也不与任何别的东西相对立，而单纯地直截了当地被设定起来。”（引文出自商务印书馆，费希特：《全部知识学的基础》，第32—33页，王玖兴译）。黑格尔不使用正题、反题、综合题这些词，但人们在对他的辩证方法的更为普及而带有错误的阐述中用这些词来描述这方法。最早这样阐述的是查吕伯伊的《从康德到黑格尔思辨哲学的历史发展》：“最初的循环是后来的循环的象征，或者其实是：‘在’、‘非在’和‘存在’或‘成为’在所有下面的正题、反题、综合题中再次自己显现出来，只是这是在更为确定的形态和表达中发生。”（德语版，第328页）。克尔凯郭尔可能是从查吕伯伊这里得到了对黑格尔的辩证方法的这种理解。

[32] 中介 (Mediationen)。

[33] 这里的文字比较模棱两可。我们也可以这样看：在之中它们相互与对方发生关系，并且也与“那相互间已经发生了关系的两者”发生关系。按照我的理解是：如果对立的两项是A和B，而这两项间的相互关系为A—B，那么，这“中介”同时蕴涵了“两项之间的相互关系，亦即A和B之间的关系，或者说A—B”和“这两项和其关系之结果的关系，亦即‘A和B两者’与‘A—B’之间的关系”。

[34] [“中介”……也标示静止] 丹麦语中的Mediation（中介）不是黑格尔自己所用的词，而是丹麦黑格尔主义者用来重述黑格尔的概念“中介调和 (Vermittlung)”或者“和解”。在阿德勒 (A.P. Adler) 《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》的§ 9如此定义：“黑格尔体系中典型的辩证运动不仅仅是在于否定。黑格尔这里的辩证法既表达了‘直接性’走向其对立面的客观必然性，也表达了直接性和思想两者用来过渡到一种共同的更高的统一的客观必然性；它同时包括了否定和中介 (Mediation)。我们说过，否定是直接性向对立面的过渡；中介则是对立双方在更高的统一体中和解。……中介只与真正相互有着冲突的环节有关；表面上的否定很容易出现，各种单纯的差异性（就像列出各种三合一）。……就是说，否定是辩证法的第一个过程，

中介是第二过程。辩证法是整个在事物本质之中作为基础的运动的名称，通过这运动，片面的东西走向其对立立面（被否定）并且两者一同进入更高的统一体（得以中介调和）。”海贝尔在自己的杂志《珀尔修斯，思辨理念杂志》发表“逻辑体系”说：“现在我们看见了最初的逻辑三合一：在，成为和存在。这之中所具的各种一般的形式定性在每一次接下来的过程中重复，就是说：第一个环节标示‘那静止的’，第二则是它的出离自身的运动，第三是运动的结果；或者：第一标示‘那直接地正定的’或者‘那抽象的’，第二标示‘那否定的’或者‘那辩证的’，第三标示否定之否定，就是说，‘那中介了的正定的’或者‘那思辨的’，‘那在自身之中有着否定的’；或者：第一标示直接的‘无限性’，第二标示有限性，第三再造无限性，但是在一种集中的定性之中，就是说包含了第二环节的有限性或者否定性。在任何地方，第三环节都是前两个环节的统一；整个发展是一个循环，在之中第三环节叠合于第一环节，但是在赢得了一种更高的意义之后的叠合。”

[35] [才华 (Aandrigthed)] 这里的“才华”相对于“精神充满 (åndfuldhed) ”，是表面的、急于求成的和做作的。

[36] 和解 (Forsoningen)。相应的文字中，“和解”有着两重意义，一种是神学意义上的，还有一种是黑格尔哲学意义上的。在黑格尔那里所说的“和解”是“中介”，被克尔凯郭尔在丹麦语中用 Mediation 表达，在德语中黑格尔所用词是“Vermittelung”或者“Versöhnung”（参看前面的注解）。而克尔凯郭尔把这个词的重心立在神学意义中。

[37] [伦理学和教理神学 (dogmatik)] 从17世纪起，系统的神学（不管怎么说，在新教之中是如此）被分成伦理学（关于基督徒的生活和行为的学说）和教理神学（关于基督教信仰之内容的学说）。马尔海尼克在他的教理神学基本学说中写道：“科学的神学或者宗教科学包括了教理神学和伦理学，并且不在乎这两者之外。……宗教的本质不仅仅是一种信和知，而且也在同时通过信和知决定生活和行为。”

[38] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：λογος (逻各斯)。
λογος (逻各斯) 在基督教的意义上解释是“词”或者“话”或者“辞”的意思。这里中文所翻译为“道”，“道”者，“辞”也。在哲学意义上解释为“思”，由这个解释而得出“逻辑 (logik) 为‘思’之学说”——“逻各斯之学说”。这里克尔凯郭尔所指向的可能是斯蒂陵 (P.M. Stilling) 的论文《对思辨哲学对科学的意义的哲学思考》的第11页和马尔海尼克的《教理神学基本学说》第2版第208章。

[39] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：λογος (逻各斯)。
[和解……逻辑和 λογος ... λογος] λογος: 希腊语 (lógos/逻各斯)：字词，话语，思想，理性。在“理性”的意义上衍生出，诸如“逻辑”，就是说（按照古典的理解）“关于‘思’的形式与法则的理论”。在“字词”的意义上，λογος 在教理上被用于新约全书来以上帝的言辞认定上帝而以基督认定上帝的言辞；《约翰福音》在引言中说：“太初有道 (ὁ λόγος/ho lógos)，道与神同在，道就是神。这道 (ὁυτος) 太初与神同在。道成了肉身住在我们中间，充满满满的有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”(1:1—2, 14)。维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯所针对的是一种对于 λογος 的逻辑意义和教理意义的混合，这种混合出现在比如说阿德勒尔 (A.P. Adler) 《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》之中：阿德勒尔在前面写，哲学的“意图是沿着科学的道路取消掉‘思’与‘在’之间、主体性与客体性之间、自我与外部世界之间思想与思想的实在性之间的对立……‘在生活 and 思想本身中导出这些思想之形式间的和解’就是哲学的意图”，到了后面又写“对于我，在基督教不仅仅被解读为一种思想系列的结果，而且也是作为思想本身和直接性的统一，作为道在肉身、神的本质和人的本质的统一的时候，这特别的实体性的本质才存在”；再后面“在我们终于留意到，‘在’和‘思’在意识中重叠为一，这样，这‘思着的我们’在着并且只通过‘在着’而有着真相，并且，那‘在着的东西’也是思想，那么，在这时我们就能够看到，‘思’与‘在’一同走向那被我们称作是逻各斯的第三者”。
斯蒂陵也在《对思辨哲学对科学的意义的哲学思考》中说“自我的本质是逻辑性的，它是逻各斯”；并进一步深化：“考虑到这在此被反复质询的‘对自我的定义’，我们另外也能够回想一下宗教所给出的对‘那绝对的’的定性 (θεοῦ λογος/道就是神，参看《约翰福音》1:1)；因为，如果我们现在仍想要进入对另一种宗教哲学认识的讨论，就是说，关于‘人是按照那自我意识的理性 (λογος) 的形象被创造出来的’说法，那么，那先前的对于自我的定性，作为 λογος，就明显地显现为是出自这‘它的逻辑性的诞生’。这样，它的本性从一出生起就是逻辑的，依据于这‘它的逻辑性的本性’，就是如此：它被应许了对一切的统治权”；这观点在后面又得到深化发展。

[40] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：confinium (范围界定)。

[41] 悔 (Angeren)。

[42] 辜 (Skylden)：(英文相近的词为 guilt)，Skyld 为“罪的责任”而在，字义中有着“亏

欠”、“归罪于、归功于”的成分，——因行为犯罪而得“辜”。因为在中文没有相应的“原罪”文化背景，而同时我又不想让译文有曲解，斟酌了很久，最后决定使用“辜”。中文“辜”，本原有因罪而受刑的意义，并且有“却欠”的延伸意义。而且对“辜”的使用导致出对“无辜的”、“无辜性”等的使用，非常谐和于丹麦文Skyld, uskyldig, uskyldighed，甚至比起英文的guilt、innocent、innocence更到位。

[43] [安息年……休息] 暗示“安息年”的各种定性。见《利未记》(25:1—7):“耶和華在西乃山对摩西说，你晓谕以色列人说，你们到了我所赐你们那地的时候，地就要向耶和華守安息。六年要耕种田地，也要修理葡萄园，收藏地的出产。第七年，地要守圣安息，就是向耶和華守的安息，不可耕种田地，也不可修理葡萄园。遗落自长的庄稼不可收割，没有修理的葡萄树也不可摘取葡萄。这年，地要守圣安息。地在安息年所出的，要给你和你的仆人，婢女，雇工人，并寄居的外人当食物。这年的土产也要给你的牲畜和你地上的走兽当食物。”

[44] 对于“和解”和“逻辑（作为‘关于逻各斯的学说’理解）”这一类词的不严谨的运用使得这情形成为必然：人们中断已经开始的思考过程，暂停下来，以便能够彻底重新从头开始。

[45] [在逻辑学中……“那否定的”作为推动催促的权力] 根据黑格尔，辩证法依据于其内在的矛盾或者其否定而运动。在黑格尔的《逻辑学》中有这样的阐述：“这个否定性是自身的否定关系的单纯之点，是一切活动——生命的和精神的自身运动——最内在的源泉，是辩证法的灵魂，一切真的东西本身都具有它，并且唯有通过它才是真的；因为概念和实在之间对立的扬弃，以及成为真理的那个统一，都唯一地依靠这种主观性。”（译文引自商务印书馆，杨一之译，《逻辑学》下，第543页）。

“但是本质之所以是本质，如它在这里所成为的那样，不是由于对它说来是外来陌生的否定性，而是由于它自己的运动，即有之无限运动。”（译文引自商务印书馆，杨一之译，《逻辑学》下，第4页，在这里‘在/Seyn’被译成‘有’）。阿德勒尔在《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》引用了这句话。

[46] 以此为例说：“本质”是那“已经在的东西”；“已经是在了的”是“在”的过去时，所以，“本质”是“被扬弃了的‘在’”，那“已经是在了的‘在’”。这就是一个逻辑运动！如果一个人要自寻烦恼地捕捉和收集在黑格尔的逻辑中（不管是黑格尔本来的还是那由后来黑格尔学派改善了的）的所有童话精灵和小鬼——它们如同忙碌的工匠推动着那逻辑的运动，那么，以后一个时代可能会为如此的经历而感到惊奇：那目前在一旁成为了过时的笑话的东西，它曾经在逻辑中扮演很重要的角色，不是作为附带的说明和才华横溢的评语，而是作为诸多运动之大师，它使得黑格尔的逻辑成为奇迹并且赋予这逻辑思想以用来走路的脚却不被任何人发觉，——因为敬慕的长袍隐藏起了运动的轮车，正如鲁鲁飞行地赶到而没有人看见她所坐的机器。逻辑中的运动是黑格尔的成就，与此相比，黑格尔所具备的并且（为了在“那不确定的”之上奔跑而）鄙夷了的那令人无法忘记的功劳就不值得一提了，那功劳就是：以各种不同的方式纠正了各种范畴的定性以及它们的秩序。

[47] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语和德语：Exempli gratia: Wesen ist, was ist gewesen; ist gewesen 是一个seyn的 tempus präteritum, ergo Wesen是 das aufgehobne Seyn, 那已经在了的Seyn（以此为例说：“本质”是那“已经在的东西”；“已经是在了的”是“在”的过去时，所以，“本质”是“被扬弃了的‘在’”，那“已经是在了的‘在’”）。

[Wesen ist,Seyn] 黑格尔使用德语字源中Sein（在）和Wesen（本质）之间的关系（在范畴的运动中，“本质”由“在”设定出来）做文字游戏。“语言用有Sein这个助动词，把本质Wesen保留在过去式‘曾’有‘gewesen’里；因为本质是过去的有，但非时间上过去的有。”（译文引自商务印书馆，杨一之译，《逻辑学》下，第3页，在这里‘在/Seyn’被译成‘有’）（黑格尔《逻辑学》第二卷第一部分的前言/Jub.版 IV, 481）。在第一部分第一章A段（Jub.版 IV, 486）：“Das Wesen ist das aufgewohbene Sein/‘本质’是‘被扬弃了的在’”。克尔凯郭尔嘲弄地在两段文字之间加了一个ergo（拉丁语：所以）。克尔凯郭尔所无法接受的是，在黑格尔那里“本质”，被定为一种扬弃了的“在”，是一种逻辑运动，它消灭了“无时间性”，这“无时间性”是概念“永恒性”、“存在”和“必然性”中所不可缺少的。

阿德勒尔在《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》用到了这个文字游戏：“但这样一来，更高的在是中介，在它扬弃掉直接的在的各个环节的时候，它们不再是——直接的；换一句话说，它们在过，被取消掉，推出直接性之外，不再直接地在地，‘sie sind gewesen（德语：它们在过）’；因此它们的更高的‘在’是本质。‘Die Wahrheit des Seyns ist das Wesen（德语：在的真相是本质）’：‘在’的真相通过‘曾在’而出现”。以及“我们迄今在逻辑中看见了，一忽儿‘在’是怎样设定‘思’（‘gewesen’——‘在’为我们给出本质），一忽儿‘思’设定‘在’（‘Gesetzseyn’——本质设定‘在’）”。

[鲁鲁飞行地赶到而没有人看见她所坐的机器] 指君特尔贝尔格（C.C.H.F. Güntelberg）的

《鲁曼，罗曼蒂克歌剧》，作曲是库劳（F. Kuhlau），此剧1824年在哥本哈根上演（从1824年到1838年，此剧在哥本哈根皇家剧院上演了32次）。当然在剧中没有任何说明鲁曼坐在机器上运动。在这里，看来作者把歌剧的主人公鲁曼与侏儒巴尔卡混淆了。当时的戏评对演员希特表演的在一辆四轮滑车（所谓的“Draisine”）上的侏儒巴尔卡有所描述。

〔逻辑中的运动是黑格尔的成就〕在对此注释的一个草稿中，克尔凯郭尔写道：“在我们小心的丹麦，逻辑运动也很有帮助。海贝尔教授先生在他的‘逻辑体系’（尽管有着所有的运动这体系比没有达到比§ 23/量的学说的开始/更远的地方）之中让一切都走动起来，唯独体系是例外，它在§ 23停下了，尽管我们以为它通过自己在运动必定自己会走动（……）。这里只是一个例子。教授向我们说明，为了构建从质到量的过渡，‘通过那在一般意义上的无质的在来定义量，这是不够的；它是那被扬弃了的质；这就是说：量不是那最初的没有预设前提条件的在，而是那在预设了质为前提条件而后再将质扬弃掉了之后返归到同样的不确定性之中的在’。现在，这说法当然可以说完全正确的；但麻烦的是在于：‘在’和‘质’被当作了同一的了。就是说，‘在’不是‘质’，而在逻辑上说恰恰是那空洞的、没有内容的、不确定的东西；相反，根据黑格尔的定义，‘质’本身是einfache Bestimmtheit（德语：个别的定性）。如果我们从‘在’出发并扬弃‘在’而后想要返回它，那么，我们就永远也达不到那‘质’，也无法达到一个新的‘质’。——Magister阿德勒尔（在他的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》哥本哈根，1842中）则使得运动更佳。他说（第48页）‘在质是无所谓的时候，量作为那定性着的东西登场’。他让人情不自禁地要回到（……）：呃，是这样吗？”（Pap. V，B 49,5）（楷体是作者的斜体字，黑体是译者所加的。Magister是一个学位的名称，在克尔凯郭尔时代相当于博士，克尔凯郭尔自己也是Magister。比如说《论概念“反讽”》就是克尔凯郭尔的Magister论文）

〔在“那不确定的”之上奔跑〕戏引《哥本多前书》（9：26）中保罗所写：“所以，我奔跑，不像无定向的；我斗拳，不像打空气的。”

[48] 去成为（vorde）。

[49] 在（er）。丹麦文“er”相当于英文“am/are/is”（是/在），因为考虑到中文的上下连贯，我在这里的翻译中变换地使用“是”（作为联系动词）和“在”（作为动词），并且在强调意义相关性时使用圆体字。

[50] 逻辑的永恒表达是那些埃利亚哲学家们因误会而运用在“存在”上的那句：没有东西进入存在，一切在。

[51] 〔埃利亚哲学家们因误会……一切在〕可参看滕纳曼的哲学史。一方面是指色诺芬尼的基本原理：“Es entstehet gar nichts. In der Welt ist nur Seyn kein Werden（没有任何东西出现。世上只有‘在’没有‘成为’）”，一方面是巴门尼德的基本原理：“Was ist das ist, und was nicht ist, das ist nicht（在者在，不在者不在）”和“Das was ist, ist nicht entstanden. Denn aus Nichts kann Nichts entstehen. Daraus ist also das Wirkliche nicht entstanden（不在者不出现。因为从无之中只出现无。现实也不会从之中出现）”。

在1843年克尔凯郭尔对滕纳曼哲学史第一卷的摘录中，他引录了两句埃利亚的句子，一是“世上只有‘在’没有‘成为’”，一是“在者在，不在者不在”，同样他也记下芝诺的四个否认运动的证明。埃利亚哲学家是一个古希腊最早的哲学学派之一（公元前6—前5世纪），在意大利南部西海岸的伊奥尼亚希腊的殖民地埃利亚活动。他们否定运动的存在。创始人人为色诺芬尼，他是巴门尼德和芝诺的老师。巴门尼德、芝诺和麦里梭是最有名的埃利亚哲学家。

[52] 形成（Vordelsen）。

[53] 存在（Tilværelse）。丹麦语的Tilværelse、Tilværen、Eksistens在中文都翻译为“存在”。Tilværen和德语Dasein相应，而Tilværelse则相当于德语Dasein、Leben和Existenz，一般是指在时空之中的存在。

[54] 〔诸范畴的具体化〕按黑格尔对辩证法的理解，每一个已有的范畴在概念上都是与自己的对立面关联着的，比如说，范畴“在”与“无”联系着。所谓“诸范畴的具体化”是指辩证运动中的第三环节，在之中第一环节（亦即“那正定的”，比如说“在”）与第二环节（亦即它的否定，比如说“无”）是结合在一起的，所以它们形成第三环节（比如说“成为”）。

参看特伦德伦堡在《黑格尔体系中的逻辑问题。两部辩论》中对这表述的使用：“现在，也许在我们通过否定把反命题从命题之中创造出来的时候，于是命题和反命题通过同一而被导向一个概念，一个高于它们并且是作为它们的真相的概念。同一由此在结果之中显现为真正的统一，显现为具体化的力量。”另外，在《哲学碎片》中也有关于这表达的注释。

[55] 〔一种内在（immanent）运动〕在黑格尔为构成概念的逻辑发展的循环运动定性的时候，他使用“内在的（immanent）”这表达词（从拉丁语immanere/“留在之中”衍生出来）。辩证法在概念中依据于各种内部的矛盾而运动，并且以这样一种方式不是由任何外来的里驱动

的。

[56] [“运动”这个概念本身是一种超越 (Transcendents)] 超越 (transcendens) 这个概念是从拉丁语transcendere (越过) 中衍生出来的, 就是说, 超越的、在之外的、彼岸的东西。在《重复》之中, 运动就已经被标示为一种超越而被设定为那“把运动解读为内在的”的思辨解读的对立: “现代哲学不作任何运动, 它在通常只是扬而弃之, 而如果它作出一次运动的话, 这运动也总是处于‘内在’之中, 而相反‘重复’则是并且继续是一种‘超越’。”

[57] 对于黑格尔一切运动都是辩证体系之内的内在 (immanent) 运动。超越 (Transcendents) 意味着到达某种范围之外。对于克尔凯郭尔真正的运动是超越的运动, 使人从一个范畴进入到另一个范畴, 这样, 逻辑对此就失去了有效性。

[58] 内在 (Immanents) 。

[59] [被扬弃的] 这表述在这里被用在双重黑格尔式的意义上: 某种被否定并 (在早先) 被保存的东西。黑格尔在《小逻辑》中写道: “我们顺便须记取德文中的 aufheben (扬弃) 一字的二层意义。扬弃一词有时含有取消或舍弃之意, 依此意义, 譬如我们说, 一条法律或一种制度被扬弃了。其次扬弃又含有保持或保存之意。在这意义下, 我们常说, 某种东西是好好地被扬弃 (保存起来) 了。” (贺麟译, 《小逻辑》, 商务印书馆 1980 年第 2 版, 第 213 页) 在丹麦语中, “扬弃”这个词是德语的翻译, 在当时的丹麦黑格尔主义中已经被使用。比如说, 海贝尔在《纲要》中说: “那被扬弃的东西, 没有被消灭。消灭某物会是将其置于‘它成为之前所在’的同一个点上; 但是, 那被扬弃的东西, 则曾在过。因此扬弃更确切地是保存。”

[60] [对置 (Contra—Position)] Contra-Position 由拉丁语contra (反对) 和ponere (设定) 衍生出来。“Contra-Position”这个词是一个想要再造黑格尔的概念“Gegensatz”的尝试。黑格尔拒绝亚里士多德的对“矛盾 (Der Widerspruch) ”的作为简单的否定的定义 (比如说“在”和“非在”); 他将一个这样的矛盾概念称作der absolute Unterschied (绝对区别)。他自己引进了一个基于对立的矛盾概念, 比如说: “在”和“无”。他将在这样一种意义上的矛盾称作“Gegensatz (对立) ”。可参看黑格尔《逻辑学》下卷中关于区别、差异、矛盾和对立等概念的描述。

[61] [必然的他物] 黑格尔经常使用的是“他物”而几乎不使用“必然的他物”。比如说, 黑格尔在《逻辑学》的上卷中的标题为“某物和一他物”的章节中谈论了, 在《小逻辑》中则有这样的文字: “因此本质的差别即是‘对立’。在对立中, 有差别之物并不是一般的他物, 而是与它正相反对的他物; 这就是说, 每一方只有在它与另一方的联系中才能获得它自己的 [本质] 规定, 此一方只有反映另一方, 才能反映自己。另一方也是如此; 所以, 每一方都是它自己的对方的对方。” (贺麟译, 《小逻辑》, 商务印书馆 1980 年第 2 版, 第 254—255 页)。另外, 阿德勒尔在《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》中有“某物与他物”、“自身的他物”等章节。

[62] “它”, 是指那“必然的他物”。

[63] [它却恰恰是“那否定的”所不是的东西] 在此文的草稿中克尔凯郭尔写有: “如果有人想要看对于在逻辑中对‘那否定的’的不正当使用的进一步发展, 那么我可以推荐: Die logische Frage in Hegels System, zwei Streitsschriften v. Adolph Trendelenburg Berlin 1843 (德语: 特伦德伦堡在《黑格尔体系中的逻辑问题。两部辩论》柏林 1843) ” (Pap. V B 49,6)。此书不是在柏林而是在莱比锡出版的。

即使是在黑格尔的体系中, “那否定的”也不可以是一个内在运动 (因为如果它是内在的, 那么它就无法把运动引入逻辑), 而应当是一个超越; 通过指出这个, 克尔凯郭尔认为, 德国哲学的泛逻辑体系的致命不合理的地方就暴露出来了。

[64] [“那否定的”就是“那恶的”] 针对古典哲学和神学的问题: 一个人怎么能够想象“那恶的”与上帝的全能和爱一同在世界中在场。比如说, 奥古斯丁试图通过断言“那恶的”不是什么上帝所创造的正当的东西而相反是否定的东西或者一种匮乏, 例如‘盲’是视力的缺乏”。在《法哲学》第 139 节的附释中黑格尔对之写了自己的观点: 概念“那善的”是辩证的并且因此而必然地蕴涵了自己的对立面, 亦即, 概念“那恶的”。

[65] [斯戴尔·霍尔斯坦女士……才华] 斯戴尔·霍尔斯坦 (Anne Louise Germaine Staël-Holstein / 1766—1817 年) 法国女作家。也许是指她的《论德国》(De l'Allemagne) 第 3 卷第 8 章, 在之中斯戴尔·霍尔斯坦女士说道: 如果一个人知道思辨哲学, 那么哪怕这个人是一个无足轻重的人, 她还是觉得这人有才华。但她只是把谢林称作“一个出色的文学家”。

[66] 在克尔凯郭尔文字中谈及体系, 一般都是指黑格尔的。

[67] [专论] 就一门科学的有限领域 (或者就一个单个人) 进行论述的文本。

[68] [忠实于微小的东西] 参看《马太福音》(25:21): “主人说: ‘好! 你这又良善又忠心的仆人, 你在不多的事上有忠心, 我把许多事派你管理; 可以进来享受你主人的快乐。’”

[69] 见前面关于“传承之罪”的注解。

[70] 罪 (Synden)。

[71] [心境] 卡尔·罗森克兰兹 (Karl Rosenkranz) 在《心理学或者主体精神科学》写道: “心境是整个人的一种状态, 这状态为所有特殊的情感和思想给出一种特别的渲染。心境更多或更少有点像情感; 更多, 因为那它用来将人独占的总体性; 更少, 因为它是抽象不确定的。”

[72] 科学与诗歌和艺术一样完全全地预设心境为前提, 不管是在创作者那里还是在接受者那里; 一个声调调节上的错误对人的干扰程度与思维发展中的错误没有什么区别。这种道理在我们这个时代已经被人完全遗忘; 在这个时代, 人们完全忘记了“真挚性”, 忘记了去把各种“自以为拥有的所有荣耀”的快乐转化为自己出自内心的快乐的那种“主观摄取”的定性, 或者在贪婪之中如同那“更喜欢影子的狗”那样地放弃了它。然而, 每一个错误生产出它的敌人。作为敌人, 思维的错误有辩证法在外面等着, 而心境的匮乏或者扭曲则有“那喜剧的”在外面等着。

[73] 真挚性 (Inderlighed)。

“主观摄取 (Tilegnelse)” : 就是说把外来的东西吸收摄取转化为自身的主观的东西。

[在贪婪之中如同那更喜欢影子的狗] 出自费德鲁斯的伊索寓言: 狗衔着骨头过河, 在水中看见自己的影子。以为河里有也一条狗也衔着一根骨头。它决定去夺那另一根骨头。然而它的贪婪没有结果, 反而他自己的骨头从口中掉下, 沉到水底去了。

[74] “要么轻率要么沉郁”: enten letsindig eller tungsindig。这两个词在丹麦语中直意是由“轻一心” (let-sind) 和“沉重一心” (tung-sind) 构成。

[75] [所处的范畴是矛盾] 不管是从亚里士多德出发的传统逻辑还是从康德出发的唯心主义逻辑都没有把“矛盾”当作范畴。

[76] 我在一些地方也把这个“严肃” (丹麦语 Alvoren) 翻译成“认真”或者“严肃认真”, 比如说, 在《原野里的百合和天空下的飞鸟》中:

“没有诗人的帮助, 你相反能够在百合和飞鸟那里学习那沉默——那是只有福音能够教导你的, 亦即这是‘严肃认真’, 这应当是‘严肃认真’, 飞鸟和百合应当是导师, 你应当严肃认真地仿效它们, 学习它们, 你应当变得默然如百合和飞鸟。”

[77] [“罪”成为了一种状态] 施莱尔马赫在《基督教信仰》一书中有一个章节叫作“罪作为人的状态”。

[78] 括号中仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语: de potentia [根据其可能性, 作为可能, 作为潜在]。

[79] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语: de actu (根据其现实性, 作为现实)。

[80] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语: in actu (在现实中, 事实上)。

[81] [反感的/antipathetisk] 西贝尔恩 (F.C. Sibbern) 在他的《人的精神本性和本质。一部心理学大纲》对“反感 (Antipathie)”作出如此定义: 反感在厌恶中表述出自己, 并且一种因此而关联着的对于“去除掉、推开甚至消灭掉相应对象”的快感。

[82] 丹麦文的原文“Psychologiens Stemning er opdagende Angest...” (如果我将其直译为英文: “The mood of psychology is finding anxiety”但是没有确定是“The mood of psychology is (a) finding anxiety”还是“The mood of psychology is finding (an) anxiety”) 这句话可以同时理解为“心理学的心境是一种‘正在发现着什么的’恐惧”和“心理学的心境是‘正在发现一种恐惧’”。我在这里取前一种意义。

[83] [以一种女人的方式] 就是说“女性地、被动地、接受着地”。

[84] 单个的人 (Enkelte)。

[85] 丹麦语中, “能够 (kunne)”和“艺术 (kunst)”在词源上有着联系。

[苏格拉底所赞美的那种艺术: 能够对话] 也许是指比如说《申辩书》38a, “对一个人来说, 最大的幸福就是每天都讨论关于一个人怎样能够成为一个好人以及诸如此类”。

[86] [苏格拉底所.....的环节] 可能是指柏拉图对话录中的《高尔吉亚篇》448d和471d, 之中苏格拉底在与高尔吉亚的对话中指责诡辩家波卢斯, “他更多地是把精力用在说话的艺术而不是对话的艺术”, 苏格拉底也直接对波卢斯说, “我不是赞美了.....你在说话的艺术上的出色的训练吗? 但是, 你却无疑是缺乏对话的艺术”。

诡辩家们：如果直译就是“智者”。智者，在公元前5世纪教授哲学、修辞和政治艺术的希腊哲学家群落的共用名词。从柏拉图开始，“智者”就专用于辩论家。柏拉图是与诡辩家斗争的，比如说，我们可以看《智者篇》、《高尔吉亚篇》和《斐多篇》。

所谓“摄取环节”就是说：（按丹麦版注释中的说法）“把某样东西弄成是自己的、亲自去做”的动力、爆点或者事情的方面；或者说：（按译者的说法）“切身投入”或者“切身计较”或者“切身领受”的环节，切身立场；或者说，“主观化”。摄取（Tilegnelse），德语Aneignung/英语appropriation。

[87] 理想性（Idealiteten）。

[88] 现实性（Virkeligheden）。

[89] 如果我们更深入地考虑这个问题，那么我们会得到足够的机会去认识到，这“越过逻辑学的最后一部分——现实性”是怎样的一种才华，因为甚至连伦理学都还没有达到这一步。所以，这现实性（逻辑以之而达到其终结）在现实性的意义上并不比“在”意味更多，——而逻辑是以这“在”作为开始的。

[90] [越过逻辑学的最后一部分——现实性] 见前面的关于“僭越了逻辑学的最后部分——现实性”的注解。

[逻辑以这“在”开始] 见前面的注解“僭越了逻辑学的最后部分——现实性”，之中谈论到阿德勒尔（A.P. Adler）及其《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》，正如黑格尔的逻辑学，阿德勒尔也是以概念“在”开始的，它因为它的不确定性而显现为是空洞的。

“逻辑以这‘在’开始”：另外，比如说在《精神现象学》中，辩证发展的起点就是这“在（Sein）”。自然意识的最初知识是一种“没有任何给定意义的、最普遍的、不确定的定性”。这个原始关系是一种“纯粹的在（reine Sein）”。

[91] [关于法律的.....一个训教师] 指向《加拉太书》（3：19）：“这样说来，律法是什么有的呢？原是为过犯添上的，等候那蒙应许的子孙来到。并且是借天使经中保之手设立的。”又（3：21）：“这样，律法是与神的应许反对吗？断乎不是！若曾传一个能叫人得生命的律法，义就诚然本乎律法了。”又（3：24）：“这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。”

[92] 苏格拉底式的助产式对话是帮人“生产”出思想，而不审判；而这里则正好反过来：在只审判而不生产。

[93] [对美德的定义] 在草稿中克尔凯郭尔加上了希腊语καλοκαγαθία（kalokagathía），这个词被用来标示那种καλὸςκαίγαθός（kalòs kai agathós/希腊语：灵魂美丽的或者高贵的或者善的，并且，善的或者有德的或者正直的）人。对于希腊人，美德是意义明确地表示行为上的精通（完美性），就是说，如果一个人在施展出他（对于完美）的功能时展示出了极大的精通，那么这个人就有美德。

[94] [亚里士多德.....家庭生活之中幸福] 指向Ἠθικῶν Νικομαχεῶν（尼各马可伦理学/Ethica Nicomachæa）第一书第八章。

另外保罗·马丁·缪勒在他的《古哲学史讲演大纲》有同样的说法：“贵族的至福并不单纯依赖于人本身。优越也算在内：灵魂的、肉体的和外在的优越。（.....）除了优越，至福的依据也要求把朋友、财富和政治影响。（.....）亚里士多德说，如果一个人没有这样的一些优越，诸如高贵的出生、身体的美丽和子女，那么至福就会阴暗化。”

亚里士多德：斯塔基拉的亚里士多德Aristoteles（公元前384—前322年），古希腊哲学家，逻辑学家、自然科学家，与他的老师柏拉图同为古典时代最伟大的哲学家。他在哲学和科学的不同领域都留下开路的著作。

他在公元前335年在吕克温建立了巡游学校。公元前324年，他不得不开离雅典以避免遭受类似于苏格拉底所受的指控。

[95] [伦理借助于“悔”而搁浅] 在传统的路德神学中，悔和信（从“信任”的意义上说）是忏悔的两个根本元素。在这里，“悔”并不被理解为“一个人反对自己先前的生活中的部分”的伦理活动，而是作为一种对律法关于“一个人身上的一切都归于罪”的断言的被动接受。维德在《基督教伦理学说及其历史》中说：（§ 37）“悔或者对已做下的错事的不适感差不多是一种知性的类型，但就其本身不够深刻不缺乏活性；只有在那种对于我们的‘有罪性’的感情登场之后，它才获得真正的力量并且成为一种依着神的意思的忧愁”（《歌林多后书》7：9—11）。相反，如果在我们的错误之中缺乏知性的认识，那么就会有稍稍的‘微弱的憾意’出现，无疑也有良心不安。尘世的忧愁是感官性的类型，与知性的悔尚无区别。”（§ 39）“现在，‘对上帝的信任’的更高感情无疑也能够存在在我们身上，带领我们走向胜利、走向与上帝的和平，但是只依靠我们自己不

那么容易保持它；因此我们需要比我们意识更高的担保，这担保只能出自上帝的恩典。”

[96] 对于这一点我们在约翰纳斯·德·希伦提欧所出版的《畏惧和颤栗》（哥本哈根，1843年）之中会找到许多相关的看法。在这里，作者多次让“美学所欲求的理想性”搁浅在“伦理所要求的理想性”上，以求在这些冲突之中让“宗教性的理想性”作为那“恰恰正是现实之理想性，并因而与那美学之理想性一样的令人向往、却不像那伦理之理想性那样可望而不可即”的东西而出现；而出现的方式则是这样的：这种理想性在“辩证的跳跃”之中，并且同时也是在一种特定的正面心境（“看，一切都是崭新的”）和一种特定的负面心境（这负面心境是“那荒谬的”的激情，与之相应的是概念“重复”）之中绽放而出。要么整个“存在”在伦理的要求之中终结，要么那相应的条件得以创立并且整个生命和存在重新开始；不是通过对于“先前的东西”的内在继续，（这是一个矛盾），而是借助于一种超越，（这超越以一道沟壑把“重复”和“前一个存在”分隔开；这样，如果我们就只能用一种比喻来说：“‘先前的东西’和‘随后而来的东西’相互与对方发生关系，正如‘海洋中所有生命物的全部整体’与‘天空中和大地上的所有生命物的全部整体’发生关系，尽管根据一些自然研究者的看法，前者作为一种原型要在其不完美性之中预构出所有后者公开出来的东西”）。关于这个范畴，我们可以比较一下康斯坦丁·康斯坦丁·努斯所著《重复》（哥本哈根，1843）。这无疑是一本古怪滑稽的书，而这一点也是作者所刻意追求的；但是，据我所知，他是第一个生动地领会了“重复”并使之在其概念的足够明确的意义之中展现出来而能够通过指出那无形的峰点和关键时刻（科学与科学在这点上角斗直到新的科学出现）来说明“那异教民族的”和“那基督教的”之间关系的人。但是，通过让相应观念的戏谑来打扮包装打扮这概念，他又重新把他所发现的东西隐藏了起来。到底是什么东西推动了他去这样做，就很难说，或者更确切地说，很难明白；因为他自己就是这样说的：他如此写作是“因为不想让异端信者们理解他”。既然他只愿意从美学和心理学的角度出发对之进行研究，那么，一切就必须被幽默地安排出来，并且以这样的方式来达成其效果：言辞忽而意味了一切、忽而又意味了一切中最微不足道的东西，而这之间的过渡，或者更确切地说，这一“不断地从九霄云天上落下”，是通过其滑稽的对立面而启动的。然而，他在第34页非常准确地说出了一切：“重复是形而上学之兴趣；并且也是形而上学在之上搁浅的兴趣，重复是在每一种伦理直观之中的密码口令，重复对于每一个教理上的问题都是不可或缺的条件。”第一句包含了一种对于“形而上学是无兴趣的”这样一个命题的暗示，正如康德关于美学的说法。一旦“兴趣”出现，形而上学就到一边去了。所以“兴趣”这个词是用楷体字。在“现实性”之中，整个主体性的“兴趣”出场，而这时，形而上学就搁浅。假如“重复”没有被设定，那么伦理学就是一种聚合着的权力，看来他是因此而说它是伦理直观中的密码口令。如果“重复”没有被设定出来，教理神学就根本无法存在；因为“重复”在信仰中开始，而信仰是各种教理神学问题的机构。

在自然的领域里“重复”处于其不可动摇的必然性中。在精神的领域里的我们的任务不是去为“重复”强行赢得一种改变而使得自己在“重复”之下感到差不多挺好过得去，仿佛精神只是处于一种与精神之“重复”的外在关系之中（如果这样，那么“善的”和“恶的”就像夏天和冬天那样地交替）；我们的任务是把“重复”转化为某种内在的东西，成为“自由”自己的任务，成为其最高的“兴趣”，这样，在一切其他东西转化交替的同时，它就能够真正地实现“重复”。在这里“有限的精神”就绝望了。康斯坦丁·康斯坦丁·努斯暗示了这一点，他通过让自己靠近而使得“重复”在这时依据于“那宗教的”而在那年轻人身上绽放出来。为此康斯坦丁多次说：“重复”是一种宗教范畴，它对于他是过于超越了，它是依据于“那荒谬的”的运动；而在第142页它被写为“永恒是真正的重复”。所有这些，海贝尔教授先生不曾感觉到，但是借助于他的知识（这知识正如他的《新年礼物》，尤其优雅整洁），他满怀善心地想要通过隆重地把相关主题带到那康斯坦丁所开始的地方，带到那（这里要提及一个更新的文本）《非此即彼》中的审美者在《轮作》中放置这主题的地方来帮助这个文本成为一种高格调而优雅的“微不足道性”。如果康斯坦丁真的会通过以这样的方式享受这“把他带入一个无法拒绝的特选的社交圈”的罕有荣誉而觉得是受奉承了，那么，在我看来，自从他写了那本书以来，他就肯定成为了（如人们所说）星辰狂了；但在另一个方面，如果一个像他这样的、为了被误解而写作的作家，忘乎所以而没有足够的“平心静气”去把“海贝尔教授没有能够理解他”这件事作为一种荣誉，那么他一定也是一个星辰狂了。然而这无须我去担忧；因为，他至今还没有答复海贝尔教授什么，——这一事实足以表明他知道自己是怎样一回事。

[97] [德·希伦提欧（de silentio）] 拉丁语，音译为“德·希伦提欧”，意译为“出自沉默”或“关于沉默”。

[美学……理想性] 审美与伦理之普遍理想发生冲突，因为审美之理想对于自身享受和幸福的达成。

[辩证的跳跃] 见后面关于黑格尔与跳跃的注解。

[看，一切都是崭新的] 戏指《哥林多后书》（5：17），保罗写道：“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。”

[伦理学的要求] 对于“要实现各种普遍的、纯粹人性的定性”的要求。

[条件] 参看《哲学片断》。

[内在继续] 在同样的进程中不被打断的继续，就是说“那审美的”与“那伦理的”。

[超越] 见前面“‘运动’这个概念本身是一种超越”的注解。

[自然研究者……公开出来的东西] 也许是暗示斯蒂芬《哲学讲演引论》中所说的：甚至外在的形式和各种动物的生命公开出一种整个系列中连续，并且指向一种看来是作为所有动物的形式的根本的原型。

[预构 *præformere*] 预先构建。参看关于预构的学说，就是说，这样一种解读：认为每一种动物和每一种植物都在其萌芽状态中完全成型；在卵子中人有着一一种微缩的但完全成型的形式。“那‘超越’以一道沟壑把‘重复’和第一种存在如此地分隔开”：因为每一个“重复”被理解为一个新的开始。

[那异教民族的 / *det Ethniske*] 异教的。这是新约之中对“*ta ethne*”在“异教徒”意义上的使用在克尔凯郭尔文字运用之中的反映。在《重复》中：“回忆是异教的人生思考。”仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：*discrimen rerum*（关键时刻）。

[*discrimen rerum*] 拉丁语：事物间的对立或者决定；关键时刻。这一表达在维吉尔的《埃涅伊德》（*Æneide*）中的第一歌第204句中，以“*discrimina rerum*”的形式出现，意味了“危险”、“战事”。

[因为不想让异端信者们理解他] 引自《重复》，但原先的文字是“一个以一种使得异端者们无法明白的方式写作的作家”中的从句。

[从九霄云天上落下] 也许是游戏于丹麦的惯用语“从云中（或者月亮上）落下”意为突然的令人意外的出现；也许是游戏于丹麦的惯用语“就像从云中落下”，意为吃惊、困惑。

[第34页……每一个教理上的问题] 引自《重复》。

仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：*conditio sine qua non*（不可或缺的条件）。

[密码口令] 也许是戏用这个词在丹麦语中的双重含义：一方面这个词意味了这个词的词源意义“解开者”，一方面这意味了“口令”。

[形而上学是无兴趣……关于美学的说法] 根据康德，美唤醒一种无兴趣的快感，因为对于美的东西的观照使得表象能力和知性相互谐和。但是这样，“人必须完全不对这事物的存在存有偏爱，而是在这方面纯然淡漠，以便在欣赏中，能够做个评判者”。（商务印书馆，宗白华译本《判断力批判》，1985年，41页）。对此相应的判断叫作鉴赏判断，因为鉴赏是“鉴赏是凭借完全无利害观念的快感和不快感对某一对象或其表现方法的一种判断力”（宗白华译本，47页），而对对象“一个这样的快感的对象叫作美”。

（无兴趣的：*interesseløs*亦即，没有偏倚的。因为词根“兴趣”是一个哲学概念，因此直译作“无兴趣”来取代“无偏倚”。）

[设定] 这个“设定”是逻辑学中的表达，对立干“取消”。

[自然的领域……精神的领域] 在德国唯心主义中科学分析的一切对象分为两个领域：自然和精神。参看比如说黑格尔的《哲学全书》中的第二卷“自然哲学”和第三卷“精神之哲学”。

[康斯坦丁……依据于“那荒谬的”] 参看《重复》。

[第142页……真正的重复] 参看《重复》。之中有：“永恒中的重复是真正的重复。”

[海贝尔教授] *Johan Ludvig Heiberg*（1791—1860）。丹麦作家、编辑和评论家。1828—1839年，在皇家剧院的剧作家和翻译家，之后剧院的审查者，直到1849年成为剧院院长。1829年获得教授头衔，1830—1836年在皇家军事高校中任逻辑、美学和丹麦文学讲师。海贝尔在当时是居领导地位的美学审品者。

[新年礼物] 亦即《乌刺尼亚，1844年年书》。1843年12月15日出版，在之中有论文“天文的一年”，引用和评论了《重复》。

[优雅整洁] 《乌刺尼亚》印制得很漂亮精致。

[《非此即彼》中的审美者在《轮作》] 就是说《非此即彼》（出版者维克多·艾莱米塔）第一部分中的A在《轮作》。对一种社会睿智学说的尝试》中。

[星辰狂] 戏指海贝尔的天体兴趣，他不仅写了“天文的一年”而且还写了“1844年星辰历，天体运动和位置指南”（*Urania*, s. 1—76.）。

[他至今还没有答复海贝尔教授什么] 就是说，康斯坦丁·康斯坦丁努斯，他没有对海贝尔的批评作出回应。但是在克尔凯郭尔的遗稿中，在一个标有“论战：就海贝尔在‘新年礼物’中的‘重复’”的封面中有两篇回应的概要。在封面上有克尔凯郭尔的注释：“既然我写了那本小小的书，‘为了使得异端者们无法明白’，那么在做任何更多的说明都是与特征不相符合了。另外，海贝尔的闲话是纯粹没有意义的琐碎。我不应当浪费时间让自己被拖进这些朝生暮死的领域。人们可以在我的书中得到论战；那种能够让打着哈欠、好奇、放荡的观众们关注的论战则免了吧。”但克尔凯郭尔还是以笔名“尼古劳斯·伏塔宾纳”写了《前言》。

[98] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：κατ' ἐξοχὴν（在一种显著的意义）。

[99] 传承之罪（Arvesynden）。

[100] 教理神学（Dogmatiken）。

[101] “古典的”主要是指古希腊的。古希腊的也是一种异教的。

[102] [所有古典伦理学……陌生的] 比如说在柏拉图的《普罗泰戈拉篇》345e和352d—357b。在之中说，人能够认识和实现那善的，而那恶的则完全是由于一种对于“那善的”的本质和内容的谬误。

关于柏拉图，保罗·马丁·缪勒在他的《古哲学史讲演大纲》中写道：“柏拉图不仅仅是从个体人的立场看‘那善的’，……而且也是作为在人类社会中的可行的”……“如果我们在基督教时代在人身设想了一种有罪的天性，与理性的方向相悖，那么这就是一个对于柏拉图来说是外来的陌生想法。他认定理想是人的真正本质，这样，人总是想要那善的，而正是因为无知而在自己的各种个别行为之中做错事。”

马腾森则在《道德哲学体系的基本轮廓》中说：“因为异教的美德并不预设本性的败坏和救赎，而是直接在自身的自律之中得到满足，所以，如果一个基督教的思想家不是以基督教之前的世界的自身的尺度而是以绝对的尺度来丈量基督教之前的世界，那么他就会提出这一陈述异教徒们的美德是一些出色的负担。”（这里所说的“基督教的思想家”是指奥古斯丁）。

[103] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：stricte（从严格的意义上说）。

[104] [教理神学的不同种类的本源] 在教理神学中的类型不一是因为它在开始的时候预设了一个前提条件，罪的现实性，这不仅仅在它自身的领域里是无法说明的，而且在所有科学的领域里都是如此（关于“科学”见后面关于科学的注脚）。一个相应的解读在施莱尔马赫的《基督教信仰》中也能够被读到。

[105] [“涡”……将之把握的“某物”] 赫拉克利特关于原子的说法提及“涡”：“涡”根据第欧根尼·拉尔修的哲学史，阿那西曼德和赫拉克利特（公元前6—前5世纪）把世界的出现与关于一种“涡”的状态的想象联系在一起。第欧根尼描述赫拉克利特：“他的意思是：原子和空的空间是各种宏大整体的基础。所有别的东西，他相信必须以设想来解说。原子是在大小和数量上是无限的，它们是在整个天地在一个‘涡’的时候产生的，以此而发动所有复合物。水火风土。太阳和月亮是由这样的‘涡’和强烈运动的小群聚物复合成的。灵魂也一样，正如理性。所有东西本原于必然性，既然‘涡’，他称之为必然性，是所有事物本原的原因。”

[106] 克尔凯郭尔曾经在1834年和马腾森（Martensen）同学于施莱尔马赫（Schleiermachers）的信仰学说（Der Christliche Glaube, Berlin 1821 - 1822）。之后，克尔凯郭尔在那对于教理神学的形式定性上一般都根据施莱尔马赫的定义。

[107] [施莱尔马赫……对于这一科学的不朽功绩] 施莱尔马赫Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher（1768—1834年），德国神学家、哲学家、古典文献家，哈尔和柏林的教授。除了对柏拉图的对话进行翻译之外，施莱尔马赫尤其以他在解释学和教理神学方面的工作闻名。这里所指的是他的《基督教信仰》。影响最大的是1830年的第二版。克尔凯郭尔所拥有的是第三版（1835—1836, ktl. 258），与第二版相比没有变动。丹麦克尔凯郭尔研究中心在这里所用的也是第三版。

[108] 仿宋体处在丹麦文版中是法语：à tout prix（以一切代价）。

[109] 内在的（immanente）。

[110] 或者说：“对于‘现实与罪之现实性’的渗透性意识。”

[111] [“单个的人”的罪扩展成了整个族类的罪] 这一解读建立在《罗马书》（5：12）之上。“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”在施莱尔马赫的《基督教信仰》之中有类似的表述。

[112] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：πρωτη φιλοσοφια（第一哲学）。

[πρωτη φιλοσοφια]（prōtē philosophía），希腊语：“第一哲学”，拉丁字母写为proto philosophia，是关于“作为存在的存在”的学说。在亚里士多德的《形而上学》中，在之中这“第一哲学”也被称为“那神学的”。（《形而上学》第六书第一章）。

保罗·马丁·缪勒在他的《古哲学史讲演大纲》中关于亚里士多德的章节中写道：“《逻辑学》的主要部分是被亚里士多德称作是第一哲学的科学，ἡ πρωτη φιλοσοφία（相对于物理学，ἡ δευτερα φιλοσοφία [hē deutéra philosophía/第二哲学]）后来被人们称作形而上学，一个并非来自亚里士多德自己的标题。（……）如果有着物理的存在物存在，那么物理学就是一切科

学之上的最高者；如果有这样一个并非非物质而并非处于运动并且作为一切‘在’的根的存在物（这是被设定出来的）：这一存在物就是上帝。因此第一哲学是神学。”

[113] [异教世界中的戏剧具有一种“敬神礼拜”的实在] 在丹麦的一部根据德国布洛克豪斯百科全书所改写的百科全书中有这样的说法：“在古代希腊人那里，剧场的观众所坐的那部分，有时候也会是整幢建筑被称作戏剧（Theater），但舞台绝不会被称作戏剧（Theater）。剧场在希腊人那里是仅次于庙宇的最精美建筑，演戏不仅仅是为了娱乐，而且也是敬神礼拜的一部分。”

[114] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：πρωτη φιλοσοφια（第一哲学）。

[115] 谢林让人留意这个亚里士多德式的用语，为了有助于他自己对于否定哲学和正定哲学的区分。他把否定哲学理解为逻辑，这是很明了的；相反让我觉得不怎么明了的是，他真正理解的“肯定的”是什么，除非一点，那是没有疑问的：“肯定哲学”是他自己想要给出的哲学。然而，既然我除了我自己的理解之外不会去立足于其他依据，那么，要继续在这个问题上深入就是不可行的了。

[116] [谢林] 在1841—1842年，克尔凯郭尔去柏林听谢林的关于“启示哲学（Philosophie der Offenbarung）”的讲课。在讲课中，谢林在一种“否定的”和一种“正定的”（以及“谢林主义的”）哲学之间作出区分。可参看克尔凯郭尔的对此的概述（Pap. III C 27 [Not11:1] i bd. XIII, s. 273—295），之中有述及“否定的”和“正定的”哲学的定性。在同样的关联上，谢林也谈及了“第一哲学”的概念，他在一种历史概观之中试图展示对一种“否定的”和一种“正定的”哲学间的区分是有着先驱的；他从亚里士多德开始，并且说（按克尔凯郭尔的描述）“亚里士多德却像一种否定哲学”，并且继续说：“有一条从‘那经验的’通往‘那逻辑的’的路。亚里士多德走上了这条路，并且一步步地登上他的第一科学或者第一哲学；因为两个名字（πρωτη επιστημη, πρωτη φιλοσοφια）都出现了。他的体系是一种出自现实的广泛分析。在这里他必定不断地与否定的哲学发生偶遇。”（第277页）也参看H.E.G. Paulus凭着谢林的意愿而出版的谢林讲课稿《启示哲学》。

另外，关于课程一开始的情形，克尔凯郭尔曾这样写：“我如此幸福地听了谢林的第二节课，不可思议地，我已经绞尽脑汁并在这种可悲的想法中冥思得太久了。当他在‘哲学对于现实的关系’的上下文关联中提及了‘现实’这个词的时候，思想的胎儿在我心中雀跃，如同那发生在伊丽莎白身上的情形。”之后不久他结束了与谢林思想的关系，在他写给其在哥本哈根的朋友爱米尔·伯森的信中：“不管是在内在还是在外在的意义上，谢林在说无边的废话。”

[117] 内在（Immanents）。

[118] [以希腊的方式说，“回忆”] 回忆在希腊哲学里占据一个中心位置，尤其是在柏拉图那里。通过对于那些“作为所有个别、尘世可变的事物的根本”的普遍、永恒而不变的理念的回忆，人不仅仅认识“那真的”，而且也参与这真。参看柏拉图《美诺篇》。也参看《哲学碎片》。在《重复》有关于回忆与重复之关系的谈论。

[119] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：secunda philosophia（第二哲学）。

[secunda philosophia] 拉丁语：第二哲学。在克尔凯郭尔对谢林关于启示哲学（Philosophie der Offenbarung）讲课的引述中，谢林把“同一哲学”称作“philosophia secunda（亚里士多德已经使用过这个表述词，但亚里士多德只是将之用来表述物理学）”。

[120] 对这个，康斯坦丁·康斯坦丁努斯曾经提醒过对之的注意，通过暗示出“那内在的”搁浅在“兴趣”之上。借助于这个概念，现实才真正地显现出来。

[121] 对克尔凯郭尔的注解的注释：

[康斯坦丁·康斯坦丁努斯曾经……搁浅在“兴趣”之上] 参看《重复》。

[122] 公开（Aabenbarelse）。

[123] Tilblivelse，或译作“进入存在”。

[124] 成为（Vorden）。

[125] [实在的可能性] 这一表述可在黑格尔的《逻辑学》中找到。比如说商务印书馆杨一之译《逻辑学》下卷从194页起。“实在的可能性”的对立面是“形式的可能性”，就是说，不管或然性（或者说几率）有多么小，一切不自相矛盾的事物都是可能的。

[126] 这个“它”是指“心理学”。

[127] [质的区别] 参考黑格尔对于一方面“牵涉到事物特性的渐增或渐减的量的差异”与另一方面“事物性质发生跳跃跃变的质的差异”的区分。

[128] 沉思内省（Contemplation），也有将之翻译为“静观”。

[129] [人们在从前的哲学里说过……这存在就是必然的] 指莱布尼茨1678年“给赫尔曼·孔陵的一封信关于笛卡儿的上帝存在证明”，之中写道：“如果上帝可以被以任何方式设想为存在的话，那么他就是必然地存在。”

[130] [像阿基米德那样地不让自己受干扰] 公元前212年，在罗马军队攻陷叙拉古的时候，阿基米德站着考虑各种画在沙中的几何图形。在一个罗马士兵冲进阿基米德家的时候，阿基米德只是说，“不要弄坏我的圆”。他被砍死了。

阿基米德（约公元前287—前212年），生活在叙拉古的古希腊哲学家、科学家、发明家。他所发明的各种奇异的战争机器帮助叙拉古持续抵抗罗马人两年之久。

[131] [理念的可能性] “ideelle Mulighed”可能是对应于黑格尔的“现实的可能性”（见前面关于“实在的可能性”的注脚）。

[132] [有人曾经把心理学称作关于主观精神的学说] 黑格尔把精神科学分为三类：一是主观精神的科学（人类学、现象学和心理学）；一是客观精神的科学（法律学说、道德学说和社会伦理学说）；一是绝对精神的科学（艺术、宗教和哲学）。参见黑格尔的《哲学全书》§387。维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯肯定也是考虑到罗森克兰兹的《心理学或者主观精神的科学》和米希列特的《人类学和心理学或者主观精神的哲学》。斯蒂陵在《哲学思考》中也谈到了作为心理学的“主观精神的哲学”。

[133] [如果我们更深入……“关于绝对精神的学说”] “关于绝对精神的学说”构成黑格尔的体系“精神哲学”的终结部分。精神哲学被辩证地构建为关于主观精神（人类学、现象学和心理学）、客观精神（法律、道德和社会伦理）和绝对精神（艺术、宗教和哲学）的学说。参看前面的注脚。

第一章^[1] 恐惧，作为“传承之罪”的预设前提，并且作为向其本原回溯地说明着的传承之罪

第一节 就概念“传承之罪”的一些历史提示

这个概念是不是同一于概念“最初的罪”、亚当的罪、“罪的堕落”^[2]？有时候，人们无疑也曾这样认为过，并且因此把“说明传承之罪”的任务设定的等同于“说明亚当的罪”。在“思”碰到麻烦的时候，人们选择了一条权宜之计。为了多少还是说明一些东西，人们引进了一个幻想的预设前提^[3]，“罪的堕落”的后果就是这一预设状态的失落。于是，人们赢得了这样的好处：每个人都心甘情愿地承认，这样一种“如人们所描述的状态”在世界上并不存在；但是人们却忘记了，“怀疑”，对于“这状态是否曾经存在”的怀疑，是接下来的另一个麻烦，“这状态的曾经存在”对于“失去这状态”是极其必要的。人类的历史得到一种幻想出的开始，亚当被以一种幻想的方式放置在这历史之外，虔诚的感情和幻想力得到了它们所想要得到的这样一个虔信的序曲；但是“思”则什么也没有得到。以一种双重的方式，亚当被幻想地置于事外。在一种说明中，这预设的前提是一种辩证地幻想出的东西，尤其是在天主教教义中（亚当失去了上帝所赋予的超自然而奇妙的馈赠）^[4]。在另一种说明中，它则是一种历史地幻想出来的东西，特别是在圣约神学^[5]之中；这种圣约神学戏剧性地迷失在一种“亚当之作为整个族类的全权代表而出现”^[6]的幻想直观之中。自然，这两种说明都说明不了什么，既然在两者之中，这一个只是在为它自己所虚构的东西进行自圆其说的说明，而另一个则在虚构一种“什么都说明不了”的东西。

那么，概念“传承之罪”是不是以这样一种方式不同于概念“最初的罪”而致使“单个的人”只通过他与亚当的关系而非通过他与“罪”的原始关系^[7]而参与进这罪？在这样的情况下，亚当又被幻想地置于历史之外。这样，亚当的罪是一种更多于“已经过去的”（过去完成时^[8]）的罪。“传承之罪”是“那现在的”，是“有罪性”；而亚当本是那“唯一在身上不是具备传承之罪”的人，因为这罪是通过他而进入存在的^[9]。这样，人们没有去努力说明亚当的罪，而是想要在它^[10]的后果上说明“传承之罪”。然而，这说明却不适合于“思”。由此我们很好理解：一本象征性的书^[11]陈述出“说明”的不可能性，而这一陈述则毫无矛盾地给出这说明。施马加登条款^[12]明确地教导我们：“传承之罪”是一种本性的如此地深奥而可鄙的败坏，乃至它无法被人的理性洞察，而必须出自圣经的启示来被认识和信仰。^[13]这个陈述完全能够与各种说明统一起来；因为在那些说明中，各种思想定性就其本身并没有在很大的程度上出现，而那种虔诚的感情（带着伦理的色彩）在自

己对传承之罪的愤慨中找到发泄口、让自己进入指控者的角色；现在，它带着一种几乎是女性的心灵激荡、以一种恋爱中女孩的狂热激情，只关心要去使得“有罪性”以及处于这有罪性中的它自身变得越来越可鄙，以至于没有什么语言能够是严厉得足以去描述这“单个的人”在“有罪性”中的参与。如果一个人带着这样的考虑去综观各种不同的忏悔，那么，深刻的新教虔诚就会带着胜利渐渐地在视野中升起。希腊教会把“传承之罪”称为最初之父的罪^[14]。它甚至连一个概念都没有；因为这个词只是一个历史性的标识，它不像概念那样指“现在的东西”，而是指“已经历史性地完成了的东西”。本原的过失^[15]（德尔图良^[16]）固然是一个概念，然而，它的语言形式还是允许人们将历史性的方面解读为主流的方面。原罪（因为它是从那本原中传递出来的。奥古斯丁）^[17]指这样的一个概念，它以介于罪作为一种因^[18]和果^[19]之间的定义而得到了更明确的定性。新教教义拒绝了各种经院的意义定性（上帝图像的匮乏；本原正义的丧失^[20]），同样也否认“传承之罪”应当是惩罚^[21]（反对者们断言情欲是罚而不是罪^[22]，《辩道》^[23]A. C.^[24]），而现在心迷神醉的高潮开始了：错、罪、辜、逆^[25]。人们关心的只是那在痛悔中破碎灵魂的雄辩，所以在一些时候会让一种完全矛盾的想法也跑进关于“传承之罪”的讨论（现在它也把上帝的怒气带给那些以亚当为榜样的行罪者^[26]）。或者，那种担忧的雄辩对这想法完全漠不关心，但却说出关于“传承之罪”的可怕之词（由此得出，我们所有人，因为亚当和夏娃对上帝的不服从，而为上帝所恨^[27]。《协和信条》^[28]。但这信条还是足够地小心，坚决反对去想它；因为如果一个人想它，那么罪就变成了人的实体^{[29][30][31]}）。一旦“信仰”和“痛心疾首”的心迷神醉消失，人们就无法再借助于这样的定性；这类定性只使得狡猾的理智性更容易逃避开对“罪”的认识。而“需要别和意义定性”这种说法则是证明我们时代的完美性的一个可疑的证据，这种说法的意义完全等同于“需要除了德拉古法典之外的其他法典”^[32]。

在这里所显示出的这种幻想的东西在教理神学的另外一个地方始终如一地重复，就是说，在“和解”^[33]之中。人们受教导说：基督偿赎了^[34]“传承之罪”^[35]。但这样，亚当的情形又怎样了呢？是他把“传承之罪”带入了这个世界，那么，“传承之罪”难道就不是他身上的一种“现实的罪”^[36]吗？或者说，“传承之罪”的意义对于亚当难道就不同于对族类之中的每一个人吗？如果是这样的话，这个概念就被取消了。或者说，亚当的整个一生是不是“传承之罪”？最初的罪难道不在他身上繁衍出其他罪（亦即，现实的罪）吗？前面所出现的谬误在这里就更明显了；因为，以如此的幻想的方式，人们让亚当跑到了历史之外，以至于他是唯一的一个得不到“和解”的人。

不管人们怎样地把问题摆出来^[37]，只要亚当被幻想地放置于之外，那么一切就是困惑的。说明亚当的罪因此就是说明“传承之罪”；不管是只说明亚当而不说明传承之罪还是只说明传承之罪而不说明亚当，这两种说明都无济于事。这种说法的最深刻依据是在那“人的存在中的本质性的东西”之中，也就是这个事实：人是个体，并且，以“整个族类参与到个体之中”而“个体参与到整个族类之中”的方式，人就其本身而

言“同时是其自身和整个族类”。[38]如果一个人不坚持这种说法，那么他要么走进伯拉纠派的[39]、苏西尼派的[40]和博爱论[41]的单数[42]之中，要么走进“幻想的东西”之中。知性的实事求是之处在于，族类在数字的意义上消释在一种“一次一个小表格”[43]之中。这“幻想的东西”是，亚当享受着善意的荣誉：“比整个族类更多”；或者说是一种模棱两可的荣誉：“处在族类之外。”

在每一个瞬间都是如此：“个体”是其自身和那族类。作为一种状态看，这是人的完美性。它也是一个矛盾；而一个矛盾总是一个任务的表达；但是一个任务是运动；而如果一种运动作为任务是向着那作为同样的东西而给出的同样的东西的运动[44]，那么它就是一种历史性的运动。这样，个体[45]有着历史；而如果个体有历史，那么族类也有。每一个“个体”具有同样的完美性，恰恰因此诸个体没有在数字的意义上相互散开，正如族类的概念没有成为一种幻影。每一个个体在本质上都关心所有其他个体的历史，是的，在同样程度上，如同对其自身历史的关心。自身的充实因此就是“对于整体的完美参与”。没有一个个体相对于其族类的历史而言是无关紧要的，正如族类相对于个体的历史而言也不是无关紧要的。在族类的历史向前迈进的时候，个体不断地从头开始，因为这个体是其自身和族类，并且由此而推及族类的历史。

亚当是第一个人，他同时是他自己和族类。我们之所以坚持依附于他，并不是依据于审美意义上的美；不是依据于一种慷慨的感情，我们才让自己参与他而不让他（可以这样说）像那“要对一切负责的人”那样地处于困境；不是依据于同感的激荡和虔诚的说服[46]，我们去和他共同承担“辜”[47]，如同小孩子希望同辜于其父亲[48]；不是依据于沉重的怜悯，这怜悯教会我们承受我们所注定不得不承受的东西；而是依据于那种想法[49]，我们才坚持依附于他。因此，一切尝试——尝试要把亚当对于“族类”的意义说明为“由自然而然、由生殖性而然、由其与上帝之约而然的，人的种类之首”，[50]（如果我们在这里重新回想一下教理神学里的表达的话），一切这样的尝试只会混淆一切。他与族类没有什么本质的区别，因为，如果有区别的话，那么族类根本就不存在；他不是族类，因为，如果他是族类的话，那么族类也不存在；——他是他自己和族类。因此，那说明亚当的东西，说明族类；反之亦然。

第二节 概念“最初的罪”

根据传统的概念，那介于亚当的“最初的罪”和每一个人的“最初的罪”之间的区别是这个：亚当的罪导致了“有罪性”为后果，而每一个人的“最初的罪”则预设“有罪性”为条件。如果是这样，那么亚当就真的被放置在了族类之外，而这族类不是开始于他，而是在自身之外有着一个开始，这样的说法和每一个概念都矛盾。

“最初的罪”意味了某种不同于一个罪[51]（亦即，一个罪如同许多其他的罪）的其他东西，某种不同于“某一个罪”（亦即，一号相对于二

号)的其他东西[52]，这是很容易看出的。最初的罪是质的定性，最初的罪是罪。这是那“最初的”的秘密，是它对于抽象的理智性的蔑视；（这种理智性认为，“‘一次’等于‘乌有’，而‘许多次’等于‘某物’”[53]；它完全全搞反了，因为那“许多次”要么意味了每个分别的一次都与那最初的一次一样多，要么这许多次全部加在一起也无法接近那最初的）。所以当人在逻辑学中认为通过一种不断继续的“量”的定性能带来一种新的“质”[54]，这就是一种迷信；而如果一个人虽然并不掩饰这事情并非完全的如此，但却通过“听任逻辑的运动被如此解说”而向整个逻辑的内在性[55]隐藏起因此导致的后果，如同黑格尔的做法[56][57][58]，那么，这就是一种不可原谅的缄默。新的“质”伴随着“那最初的”、伴随着“跳跃”、伴随着“那谜一样的东西”所具的突然性而出现。[59]

如果“最初的罪”在数字上意味了某一个“罪”[60]，那么由之我们不会得出什么历史来，这样，罪既不会在“个体”也不会在“族类”中得到历史；因为对两者所要求的前提是相同的，尽管族类的历史不是个体的历史，正如个体的历史也不是族类的历史，除了这一点例外：矛盾不断地表达出那任务。

通过“最初的罪”，“罪”进入了这个世界。[61]对于每一个“后来的人”的“最初的罪”来说都是一样，“罪”完全地以同样的方式通过它而进入世界。所谓“它在亚当的最初之罪之前并不存在”，这说法是一种相对于“罪”本身而言完全偶然和无关的反思，根本不意味或者说根本无权使得亚当的罪更重大或者使得每一个别人的最初之罪更轻微。人们想给出这样一种外观，让一个人身上的“有罪性”在量的意义上估测其自身，直到它最后通过一种无交配繁殖[62]而在一个人身上产生出“最初的罪”[63]；这种想法恰恰是一种逻辑的或者伦理的异端。这种事情[64]不会发生，正如那个特若普，虽然他在量定的服务之中是一个大师，却并不会因此而得到其学位[65]。让数学家和天文学家们（如果他们能够的话）去通过那无限趋小的微量而得救吧，但在生活中这不会有助于一个人去得到其神学就业考试证书，更不用说是去说明“精神”了。如果每一个“后来的人”的“最初的罪”是这样由“有罪性”而导致的，那么这个人的最初之罪只能是在非本质的意义上被定性为“那最初的”，而在本质的意义上（如果我们这样想的话）则是依据于其“在族类普遍的、下降着的基金之中的”序列号[66]而得以定性的。但是事情并非是这样；“想通过哗众取宠而去赢得一种作为第一发现者的荣誉”，和“想通过不愿去想人们所说的‘一个人只做过别人都做过的事情’这话中的意味来推诿掉某种东西”，这两种情形是同样地糟糕、不符合逻辑、不伦理、非基督教。有罪性在一个人身上的在场、样本的力量等，所有这些只不过是一种量的定性，说明不了任何问题[67]，除非我们假定，某一个“个体”是“族类”，而不说每一个“个体”都是其自身和族类。

《创世记》中关于那最初之罪的故事[68]，特别是在我们的时代，被相当漫不经心地看成是一种神话[69]。事情之所以如此，自然是有着其原因的，既然那被人们作为替代物而设定出来的东西恰恰是一个神

话，并且是一个糟糕的神话。因为，当理智沉溺于神话的东西时，那么作为结果，出现的很少不是琐碎无聊的东西。那个创世故事是唯一的辩证连贯的解读。它的全部内容从根本上说被浓缩在这句句子中：“罪”通过一个罪而进入了这个世界。如果这不是如此，那么“罪”就是作为某种偶然的東西而进入这个世界，而偶然的東西是人毋庸去说明的。理智所遇上的麻烦恰恰是那“说明”的胜利，是它的深奥后果；亦即，罪预设其自身为前提条件，它是以这样的方式进入这个世界的：在它存在的时候，它是被预设为前提的。这样，“罪”是作为一种突然的东西而进入这个世界的，就是说，通过一种跳跃^[70]；而这个跳跃也设定了“质”；而既然“质”被设定了，那么，在同一瞬间“跳跃”就进入“质”并且被“质”预设为前提，而“质”则被“跳跃”预设为前提。这对于理智是一种肆无忌惮的冒犯，所以它是一个神话。作为一种补偿，理智自己创作出一个神话，这神话拒绝“跳跃”并且把循环解读为一条直线，现在这样一来，一切就自然而然地得以展开。这理智幻想着某种东西，关于人在“罪的堕落”之前的状态是怎样的，然后，随着理智谈论着这话题，人们所想象出的“无辜性”逐渐在闲言碎语之中一点一点地变成“有罪性”，然后，这有罪性就在那里存在着了。理智在这情形下的教导可以和我们在童年时代用来消遣的童谣^[71]相比较：一头象到了，两头象到了……石头像倒了；在这里按前后顺序很自然而然地推进。如果在理智的神话里应当有些什么东西，那么这东西就会是：“有罪性”在“罪”之先。但如果这真是如此，如果“有罪性”真的是通过别的东西而不是通过“罪”而进入，那么这概念就被取消了。但是如果通过“罪”而进入，那么无疑“罪”就在之先出现^[72]。这个矛盾是能够同时适合于“跳跃”和“内在性”（就是说，那后来的内在性）的唯一辩证结果。

通过亚当的“最初的罪”，“罪”进入了这个世界^[73]。这一个句子，它只是一句普通的句子，但是它包容所有外在的反思，——这反思无疑为各种缥缈的误解的出现起了很大作用。“罪”进入了世界，这无疑是正确的；但是这并不因此就与亚当有关。完全尖锐而准确地表述，我们应当这样说：“有罪性”通过“最初的罪”而进入亚当。对于任何后来的人，我们都不会想到要说“有罪性通过他的最初的罪而进入世界”；然而“有罪性”在他那里却以一种类似的方式（就是说，一种“并非在本质上不同”的方式）而进入世界；因为，尖锐而准确地表述，只有在“有罪性通过罪而进入世界”的情况下，“有罪性”才会在世界之中。

人们之所以以不同的方式讨论亚当，只是因为亚当“对于族类的幻想性的关系”的后果必定会在所有地方显现出来。他的罪是“传承之罪”。否则的话，人们对他一无所知。但是我们在亚当身上所见到的传承之罪只是“那个最初的罪”。那么，亚当是唯一的一个没有历史的个体吗？如果是这样的话，那族类就会开始于一个不是个体的个体，这样一来，“族类”和“个体”这两个概念就都被取消了。如果族类中任何其他个体在自己的历史之中能够对族类的历史有着意义，那么亚当也一样有着这种对族类历史的意义；如果亚当只通过“那个最初之罪”而具有这种意义，那么“历史”这个概念就被取消，这就是说，历史就在自己开始的那一瞬间

结束了。[74][75]

既然族类现在并非以每一个个体而重新开始[76]，那么族类的有罪性当然就得到一种历史。而在个体在“质”的跳跃之中参与进历史的同时，这历史本身却在各种量的定性之中展开。因此族类并非与每个个体一起重新开始；因为如果那样，族类就根本不存在了；而每一个个体却与族类一起重新开始。

这样，如果我们要说，亚当的罪把族类的罪带入了世界，那么我们要么通过幻想看问题，这样每一个概念就都被取消掉；要么我们可以同样理由充分地以这说法来谈论每一个通过自己最初的罪而把有罪性带进世界的个体。要让一个在族类之外的个体去开始这族类，这是一种理智神话[77]，正如那“让有罪性不是从罪中开始，而是以别的方式开始”的神话。我们达到的只是对问题的推迟，而这问题自然还是会找上那作为第二号的人去寻求说明，或者更确切地说，转向那作为第一号的人，既然那本来的第一号事实上成为了第零号。

那经常迷惑误导并帮助造成各种各样幻想性的观念的东西是“代”[78]的关系，就仿佛后来的人因为世代传承的关系而本质地不同于那最初的。世代传承性只是族类历史中的连续性的表现，它总是在各种“量的定性”之中运动，并且因此而无法产生出一个“个体”来；因为，虽然一种动物种类通过一千代再一千代地保存自己这种类型，但是从未生产出一个个体。如果那另一个人不曾从亚当传下，那么他就不会是另一个人，而是一种空洞的重复，从之中既无法出现族类也无法出现个体。每一个单独的亚当都会成为一个他自己的雕像，并且因此只是通过一种无所谓的定性来决定的，就是说，数字，并且这是在一种比“蓝色的男孩们以数字命名”[79]更不完美的意义上考虑的。这样的话，每一个单个的人至多只会成为其自身而不是成为“自身和族类”，得不到什么历史，就像一个天使没有历史[80]，只是其自己而不参与到任何历史之中。

几乎不用说，这种解读没有犯任何伯拉纠派的错误（不像伯拉纠派那样去让每一个个体无视于族类地在其私下的剧院里演出其小小的历史）；因为族类的历史平静地在其发展过程之中迈进，而在之中没有任何个体在一个与别人一样的地方开始，相反，每一个个体都重新开始，并且在那同一瞬间，他就处在那他应当开始其历史的地方了。

第三节 概念“无辜性”

在这里，正如在所有地方都是如此：如果我们在我们的时代里要有一种教理神学的定性，那么我们就必须以“忘记黑格尔为帮助教理神学而发现的那些东西”为起始点[81]。人会觉得奇怪，因为在这一点上，我们看见黑格尔的得意评语[82]被引用在“本来希望多少有着一点正教信仰”的教理神学家[83]的身上：“那直接的”的定性是被扬弃，就仿佛直接性与无辜性是完完全全地同一的[84]。黑格尔非常连贯地让每一个教条性的概

念^[85]挥发到这样的程度，使得这概念作为一种对于“那逻辑性的”聪明表达而去诱惑一种被简化了的存在。“那直接的”必须被扬弃取消掉，这无须黑格尔来告诉我们；而他说出了这个，也并非就是理所当然的不朽功绩，因为从逻辑上考虑这并不正确；因为，“那直接的”，既然它从来没有存在过，那么它就是不可被扬弃的。“直接性”这个概念属于逻辑学，但是“无辜性”这个概念却属于伦理学；每一个概念必须从它们所属的科学出发来讨论，不管这概念是以怎样的方式属于科学：是这概念在这科学中得以演绎论述，还是这概念通过被预设而得以演绎论述。

如果我们现在说“那无辜性”必须被扬弃，那么这就是与伦理学有悖的说法了；因为，虽然它在它被说出的这一瞬间被扬弃，伦理学却禁止我们忘却这一点：它只能通过“辜”^[86]而被扬弃。所以，如果我们是在像谈论“直接性”一样地谈论“无辜性”，并且在逻辑上粗暴地去让这种最变幻不定的东西作为消失物，或者在审美上敏感于那“它曾经是”的东西和“它已经消失”这事实，那么，我们只是有小聪明^[87]而已，并且忘记了问题的中心。

正如亚当因为辜而失去无辜性，每一个人都是以这样的方式而失去这种无辜性。如果他不是通过辜而失去，那么他所失去的东西也就不是无辜性，而如果在他变得“有辜”^[88]之前不是“无辜的”^[89]，那么他就永远都不会变得有辜。

关于亚当的无辜性，我们不缺乏各种各样幻想出的观念^[90]，不管这些观念是在时代中达到了象征的尊严（比如说在教堂布道座上的和族类起始处的天鹅绒还不太像现在这样陈旧的时候），还是更加童话般地倘佯（如同各种诗情画意的可疑发明）。人们越是以幻想的方式为亚当披上外衣，就越难以说明“他能够行罪”这一事实，而他的罪也就变得越可怕。这样一来，他倒是一了百了地失去了全部的荣耀；对于这个事实，人们根据不同的时间和场合会觉得感伤或者风趣、轻率或者沉郁^[91]、历史性地痛悔或者幻想性地欣悦；然而对于这之中的意义，人们却并没有在伦理上得以领会。

关于那些后来的人们（就是说，除了亚当和夏娃之外的所有人）的无辜性，我们则只有一些微不足道的观念。伦理的严厉^[92]忽略了“那伦理的”的界限，并且诚实得足以去相信：在逃避是如此容易成功的情况下，人们也不会去利用机会从这一切之中脱身；“轻率性”则根本什么也没有看出来。然而，只有通过辜，无辜性才得以丧失；在本质上，每一个人都是以与“亚当失去无辜性”完全相同的方式失去无辜性；一方面伦理学的兴趣不在于“把亚当之外的所有人弄成‘有辜性’^[93]之全神贯注的观众而不让他们成为‘有辜者’^[94]”，而另一方面教理神学的兴趣则也不是“把所有人弄成‘和解’^[95]之专注忘情的观众却不使得他们成为‘得到和解的被救赎者’^[96]”。

如果我们这样经常地把教理神学、伦理学和我们自己的时间浪费在考虑这样的问题上，“如果亚当没有行罪，那么会发生一些什么？”^[97]那

么，这只能说明我们把一种不正确的心境，并且因此也把一种不正确的概念带进了我们的思考。无辜的人无论如何也不会想到要这样问。而有罪的人则在他这样问的时候行罪；因为他在他审美的好奇心之中想要忽略这一事实：是他自己把有罪性带进了世界，是他自己通过“辜”而失去了无辜性。

因此，“无辜性”并非像“那直接的”那样，它不是某种必须被扬弃的东西、某种以“被扬弃”为其定性的东西、某种从根本上说并不存在的東西；相反，虽然它是被扬弃，它却是通过这扬弃并且在这扬弃之中而首次进入存在，而且是作为那“在它被扬弃之前存在的而现在被扬弃的东西”而进入存在。直接性不是通过间接性^[98]而被扬弃的，而是在间接性出现的时候，这间接性在同一瞬间取消了直接性。所以直接性的“被扬弃”是直接性之中的一种内在运动，或者说这种“被扬弃”是在间接性之中的一种朝着相反方向的内在运动，通过这种运动，间接性预设直接性为前提。无辜性是某物^[99]，通过一种超越^[100]而被取消的某物；恰恰因为无辜性是某物（相反，对于“直接性”的最正确表达是那被黑格尔用来表达“纯粹之在^[101]”的东西，是“乌有”^[102]）；也正是因此，当无辜性通过“超越”而被取消时，从中就出现了某种完全不同的东西，而与此同时“间接性”则恰恰就是“直接性”。无辜性是一种“质”，它是一种完全能够持续的状态^[103]，所以，那种逻辑上的“要尽快将之扬弃”的匆忙，在这里就毫无意义了；相反它在逻辑学^[104]之中就要努力去赶快一些，因为，甚至在它赶紧的时候，它也总是到达得太迟。无辜性不是一种人们应当想去要回来的完美性；因为，一旦人们想要它，它就已经被失去了，而把时间浪费在想要它的愿望之中则是一种新的辜。无辜性不是一种人们无法在之上逗留的不完美性，因为它当然总一直足够地是它自己，而那失去了它的人，（就是说，以这样的方式：不是因为这可能会让他愉快它才被失去，而是因为它只能被失去，亦即，通过辜而被失去），他无疑也不会想到要去以“无辜性”为代价来称颂自己的完美性吧。

现在，关于创世的故事给出了对于“无辜性”的正确说明。无辜性是无知性^[105]。它绝不是“那直接的”的“纯粹之在”，但它是无知性。如果我们从外面看无知性，那么它看来是定性为“向着知识”的^[106]；但是这一事实却与无知性完完全全地无关。

很明显这一解读没有犯一种伯拉纠派的错误^[107]。族类着自己的历史，而在这历史之中，有罪性具有其连续的量的确定性，但是无辜性则不断地只通过“个体”的质的跳跃^[108]而被失去。这一有罪性是族类的发展进程，单个的人在自己的行为之中将之接受下来；无疑，现在这有罪性在单个的人身上能够作为一种或大或小的禀赋而显示出来，但这只是一种“多”或者“少”，一种量的决定，这一决定无法构成“辜”这个概念。

第四节 概念“罪的堕落”

如果无辜性就是无知性，那么看起来事情就是这样：由于族类的有辜性在其量的确定性之下在场于“单个的人”的无知性之中，并且通过他的行为而作为他的有辜性而显示出来，那么这时就会出现一种介于亚当的“无辜性”和每一个后来的人的“无辜性”之间的差异。答案是已经给出了：一个“更多”并不构建出一种“质”。而且事情看起来也可以是这样，要说明“一个后来的人是怎样失去其无辜性的？”这个问题就更容易一些。然而这却只是一种表象。那在最高程度上的量的确定性与最低程度上的量的确定性一样地说明不了“质的跳跃”；如果我能够说明那后来的人身上的辜，那么我就也能够说明亚当的。由于习惯，特别是由于思想匮乏和伦理上的愚蠢，使得前者看起来仿佛要比后者容易。逻辑一致性的热暑对准了我们的脑袋，我们很希望能够偷偷地跑出这热暑。我们会忍受这有罪性，附和它，等等等等。我们没有必要和自己过不去，有罪性不是一种如同牛痘那样被散布开的传染病，“并且每一张嘴都应当被塞住”^[109]。一个人能够带着深刻的严肃说他出生于悲惨并且他的母亲在“罪”之中怀他于胎^[110]，这完全是对的；但是在事实上，只有在他自己把辜带入了世界并且把这一切拉到自己身上的时候，他才有权为上面所说的那些而伤心，因为“想要审美地为有罪性而悲伤”^[111]是一种矛盾的说法。那唯一的一个“无辜地为有罪性而悲伤”的人是基督，但他不是将之作为一种他必须认同的命运而为之悲伤^[112]，相反，他是作为那“自由地选择了去承担整个世界的罪^[113]并承受其惩罚^[114]”的人而悲伤。这不是什么审美的定性，因为基督不仅仅是而且更多于是“个体”。

无辜性是无知性；但是它是怎样被失去的呢？思想家和计划制造家们^[115]只是出于好奇而关注这被人们称作是“罪”的重大人类事件，他们以各种聪明的和愚蠢的假设妨碍了历史的开始；我没有打算去重复所有这些假设。一方面我不愿意把他人的时间浪费在听我叙述那“我自己曾去浪费时间而得知”的东西上，一方面所有这一切都是在历史之外的微光迷蒙之中，在那里各种巫师和计划制造家们骑在一把扫帚柄和一支肉肠签之上竞相争快^[116]。

那与“说明”有关的科学是心理学，然而心理学只能为达到那“说明”而进行说明，并且尤其重要的是，必须警惕不能去给出这样一种外观，仿佛是要去说明那没有什么科学可以说明的，而伦理学只有在“通过教理神学来将之预设为前提条件”之后才能够进一步说明的东西。如果我们采用一种心理学的说明并重复上几次，并因此认为“罪如此地进入这个世界”是不可能的，那么我们就混淆了一切。心理学必须待在其有效范围之内，只有这样它的说明才会总是有着其意义。

一种对于“罪的堕落”的心理学说明在乌斯特里的《对保罗学说概念的论述》^[117]之中被清楚而明确地给出。现在神学变得如此地思辨性，以至于它轻视忽略这类问题；去说明“那直接的必须被扬弃”则也无疑要容易得多；而神学有时候所做得则更是便利得多：就在“说明”的决定性瞬间，它就在那些思辨的信徒面前变得隐形。乌斯特里的论述所针对的是：“不得吃知识之树的果实”这禁令本身在亚当身上生产出罪^[118]。它

绝不忽视“那伦理的”，而是承认这禁令只是在某种程度上预先安排了这种倾向，决定[119]了那在亚当的“质的”跳跃之中迸发出来的东西。我并打算在这里更进一步把这论述按原样写出来。无疑每一个人都读了它，或者可以去作者的著作中读它。[120][121]

这一说明中所缺少的东西是：它没有真正想要作为一种心理学的说明。自然，这不是什么责怪；因为它自己没有想要如此，而相反为自己设定了另一项任务：去论述使徒保罗的学说和去联系上圣经的内容[122]。但是在这方面上看，圣经经常起了有害的作用。在一个人开始进行一种思索的时候，一些经典的段落[123]固定在他的思维中，而他的说明和知识现在就成了对于这些经典段落的一种安排，仿佛所有这一切对于他都是陌生的。越自然越好，他在自己的全部敬畏之中甚至心甘情愿地把自己的说明置于圣经的评判之下，并且，如果这说明与圣经不符，那么再尝试重新进行说明。这样他就不会进入那种“要在他明白‘这说明所要说明的东西是什么’之前先去明白这‘说明’”的颠倒的尴尬状态；他也不会进入那种“为了保护自己而使用圣经段落[124]如同波斯国王在与埃及人的战争中使用他们的圣兽[125]”的微妙叵测的状态。

在一个人让禁令作为前提来决定“罪的堕落”的时候，他就让这禁令唤醒一种欲望[126]。在这里，心理学已经跨出了其能力之外了。一种欲望[127]是一种在辜和罪之前的对于辜和罪的定性，但是它不是辜和罪，就是说它们是因它而被设定的。质的跳跃被削弱；罪的堕落成为了某种有连续性的东西。而关于这禁令是怎样唤醒欲望[128]的，也无法被估量，尽管无论出自异教的[129]还是出自基督教的经验都很确定，人的欲望是向着“那被禁止的东西”。但是我们不能这样想当然地直接去诉诸那经验，因为人们能够进一步详细询问这是在生命的哪一个段落里被经历的。欲望[130]这个“中介定性[131]”也不是模棱两可的，从之上我们马上就能够看出，它不是什么心理学的说明。最强烈的表达，真正是新教教会[132]用来表述“传承之罪在一个人身上的存在”的最正定的表达，恰恰是在说：他与生俱来地具备欲望[133]（所有以自然的方式繁殖的人带着罪而被出生，就是说，没有对上帝的敬畏，没有对上帝的信任，并且带有欲望）[134]。但是，新教的学说还是在后来人的无辜性（如果我们能够谈论这样一个人）与亚当的无辜性之间给出了一种本质的差异。

心理学的说明不可以说服人去认同这一点，而是继续停留在它灵活的模棱两可之中，从这种模棱两可中，辜就在那“质的跳跃”中绽放出来。

第五节 概念“恐惧”

无辜性是无知性。在无辜性之中，人还没有被定性为“精神”[135]，而是在“与它的自然性的直接统一”[136]中在灵魂的意义被定性[137]。精神“梦着地”[138]在人之中。这种解读是与圣经完全一致的[139]，通过否认“处在无辜性之中的人具有分辨善恶的认识力”[140]，圣经使得所有

天主教的功德优越的幻景想象^[141]一下子变得无效了。

在这一状态之中有和平与宁静；而同时也有着某种他物，这他物不是“不和平”与“争执”，因为没有什么可去争执的。那么，这他物是什么呢？它是乌有^[142]。那么“乌有”具有怎样的作用呢？它生产恐惧。这是无辜性的深奥秘密：无辜性同时就是恐惧。精神梦着地投射^[143]其现实性，但是这一现实性是乌有，然而无辜性总是不断地在自身之外看见这乌有。

恐惧是“梦着的精神”的一种定性，就其本身而言它属于心理学范畴。“醒着”时，介于我和我的他者^[144]之间的差异是被设定了的；“睡着”时，这差异是被悬置^[145]的；梦着时，它是一种被暗示出的乌有^[146]。精神的现实性不断地作为一种形态而显现，这形态诱惑它的可能性，而在它想要去抓取这可能性的一刻又马上消失，它是一种只会让人感到恐惧的乌有。只要它只单纯在显示自己，它就不能够做别的。“恐惧”这个概念几乎从来没有在心理学之中得到过论述^[147]，为此我必须指出，这个概念是完全地不同于“畏惧”^[148]以及其他类似概念的：后者是指向某种特定的东西^[149]，而恐惧则是那作为“可能性的可能性^[150]”的自由之现实性^[151]。因此我们不会在动物身上发现恐惧^[152]，恰恰是因为动物在其自然性之中没有被定性为“精神”。

在我们观察恐惧之中的各种辩证定性的时候，就显示出，这些定性恰恰具备了心理学的模棱两可。恐惧是一种同感的反感和一种反感的同感^[153]。我想，人们很容易看出，这是在一种完全不同于那欲望^[154]的意义上的一种心理学定性。语言用法完美地对之作出肯定，人们说：讨人喜欢的恐惧^[155]，讨人喜欢的恐惧感^[156]；人们说：一种奇怪的恐惧，一种羞怯的恐惧，等等。

那被设定在无辜性之中的恐惧，首先，它不是辜，其次，它也不是什么艰难的负担，这里没有什么“不能汇同于那无辜性之祝福的和谐共鸣”的苦难。如果我们观察小孩子，那么我们会发现这种恐惧作为一种“对童话性的东西、对怪怖的东西、对谜一样不可捉摸的东西的寻求”而更确定地被暗示出来。也存在有这样一种小孩子，在他们那里不具备这种恐惧，但是这并不能说明什么问题；因为动物也不具备恐惧；并且，精神越少，恐惧就越少。这种恐惧是如此本质地属于小孩子，以至于他不愿没有它；虽然这使他恐惧，但是他还是被这种甜美的恐惧感吸引住^[157]。在所有各种“孩提的东西被作为精神^[158]的梦而得以保留”的文化^[159]中，都有着这一恐惧；并且这恐惧越深奥，这文化就越深刻。只有一种平庸的愚蠢才会去认为这是一种文化解体^[160]。在这里“恐惧”与很久以后某个时刻中的“沉郁”^[161]具有同样的意义，——很久以后，就是说，在自由完全经历了其历史的各种不完美形式之后、在最深刻的意义上走向其自身^{[162][163]}的某个时刻^[164]。

正如恐惧与其对象的关系、与“某物”（这个“某物”是“乌有”，语言惯用法也意味深长地说：为“乌有”而感到恐惧）的关系是完全模棱两可

的，于是在这里，这种能够把“无辜性”变成“辜”的过渡恰恰也会是那么辩证，以至于它显示出：说明是一种心理学意义上的说明，——而如此正是这“说明”所应当的。质的跳跃在一切模棱两可之外；但是如果一个人通过恐惧而变得有辜，那么，他无疑是无辜的，因为这不是他自己，而是那恐惧，一种外来的力量，抓住了他，一种他所不爱，而是对之感到恐惧的力量；但是他却无疑还是有辜的，因为他在“恐惧”之中沉沦，在他害怕这恐惧的同时，他也爱着它。在这个世界上没有比这更模棱两可的东西了，因此，它是唯一的心理学说明，然而它却（我在这里再一次重复）绝不会想到要去作为一种说明那“质的跳跃”的说明。每一种关于“禁令诱惑他”或者“诱惑者欺骗他”的想象，只对于一种肤浅的观察来说是具有足够的模棱两可；这种想象扭曲伦理学，它带来一种量的决定，并且它想要借助于心理学、以牺牲“那伦理的”为代价而给予人一种恭维，——每一个在伦理的意义上得到了发展的人都必须把这种恭维作为一种新的而且更深奥的诱惑而予以拒绝。

恐惧显现出来，这是一切所围绕的中心。人是“那灵魂的”与“那肉体的”的一个综合^[165]。但是，如果两项没有统一在一个“第三项”之中，那么，一种综合就是无法想象的。这个“第三项”就是“精神”^[166]。在无辜性之中，人不仅仅是动物，当然他首先是动物；如果在他生命的某一刻之中他仅仅是动物，那么他永远也不会成为人。这样，就是说“精神”是在场的，但作为“直接的”，作为“梦着的”。由于现在它是在场的，以某种方式，它就是一种敌对的权力，因为它不断地干扰那灵魂和肉体之间的关系，这关系固然有着持存，但却不具持存，因为它要首先通过“精神”才得到这持存。在另一方面，精神是一种友好的权力，它恰恰是想要建构这关系。那么人与这一模棱两可的权力的关系又是怎样的一种关系，精神又是怎样使自己去与其自身并与其前提条件发生关系^[167]的呢？它表现为恐惧^[168]。“摆脱其自身”是“精神”所不可能做的；只要它的自身在它自身之外，“抓住其自身”也不可能；人也不可能沉沦到无所作为的植物状态，因为他已经被定性为“精神”；他也不可能逃避恐惧，因为他爱这恐惧；而要真正地爱它，他又不能够，因为他逃避它。现在“无辜性”被逼到了极端。它是无知性，但不是一种动物所具的兽性，而是一种由精神所决定的无知性，而它是恐惧，恰恰因为它的无知性对于“乌有”的无知。这里没有关于善和恶等的知识；而是知识的整个现实投射在恐惧之中，——作为无知性的巨大乌有^[169]。

无辜性仍还在，但只需去听从一句话，那么无知性就集聚起来了^[170]。这句话自然是“无辜性”所无法明白的，但是“恐惧”简直就是得到了它的第一个捕获物：作为对“乌有”的取代，它得到了一句神秘的话。在《创世记》中是这样说的，上帝对亚当说：“只是分别善恶树上的果子，你不可吃”^[171]，于是，接下来理所当然就是，亚当其实并不明白这句话；因为，既然善恶间的区分要在享用了那果子之后才会出现，那么这时他又怎么会知道这分别？

如果我们现在假设，是禁令唤醒了情欲^[172]，那么人就得到一种知

识，而不是无知性，在这样的情况下，亚当必定是具备了一种关于“自由”的知识，因为情欲是使用这知识的情欲^[173]。因此，这个说明就是后见之明。禁令使他恐惧，因为这禁令在他身上唤醒了自由的可能性。那种“作为恐惧的乌有而突发于无辜性”的东西^[174]，现在进入了他自己，并且在这里又作为一个乌有，——那令人恐惧的“能够^[175]之可能性”^[176]。对于什么是他所能做的，他一无所知；因为否则我们就是在预设（通常事情就是这样）那“在之后才出现的东西”，预设善与恶之间的差异。只有那“能够^[177]之可能性”在那里作为“无知性”的一种更高的形式，作为“恐惧”的一种更高表达，因为在一种更高的意义上它同时存在和不存在，因为他在更高的意义上既爱它又逃避它。

禁令之词后面紧接着是审判的话：因为你吃的日子必定死！^[178]“死”意味了什么，亚当自然是不懂的；但是反过来，没有什么东西可以阻碍他（如果我们设想那些对他所说的话）得到一种关于“可怕的事情”的想象。在这方面，甚至动物都能够明白模仿的表情和说话者的声音中的运动，尽管动物不明白话语。如果我们让禁令唤醒情欲，那么我们就必定也一样能够让惩罚的话语唤醒一种起着威吓阻止作用的观念。然而这却引发出困惑。恐怖的惊骇在这里仅仅成为恐惧；因为亚当没有明白“那所说出的”，这样，他又一次只拥有恐惧的模棱两可。被禁令唤醒的这“能够^[179]之无限可能性”于是挪得更近了，因为这可能性指出一种作为其后果的可能性。

这样，无辜性被推到了其极端。在恐惧之中，它处于与“那被禁止的”以及惩罚的关系之中。它不是有辜的，但却有着一种恐惧在那里，仿佛它失落了。

心理学无法达到更远的地方，但却能够达到这一点，并且，最重要的是：它能够通过它对人的生命的观察一再地显示这一点。

在这里，我在终结处依托于这个圣经故事。我让禁令和惩罚的声音从外面进入。这自然是一个曾使得许多思想者头痛的问题。然而，这麻烦却只让我们去一笑了之。无辜性完全能够说话，它在语言之中拥有对一切“精神的东西”的表达。这样，我们只须设想亚当对自己说话。于是，故事里的这不完美性，“一个‘他者’对亚当说他所不明白的话”，就消失了，因为亚当能够说话；但是由此并不在更深的意义上就导出他能够明白“那所说出的”。这首先是就善与恶的差异而言，当然这种差异是存在于语言之中，但它却仅仅是为了自由而存在的。无辜性完全能够说出这种差异，但是这差异不是为它而存在，并且，对于它这差异只具备那种我们在前面的文字之中所显示出来的那种意义。

第六节 恐惧，作为传承之罪的预设并向其本原回溯地说明着传承之罪

让我们现在进一步深入到创世记的故事之中，同时我们也尝试去放

弃那种说它是神话的固执观念，并且也提醒自己记住这个事实：不曾有过任何时代能够像我们这个时代那样地热衷于创造理智的神话^[180]；我们这个时代一边自己创造着神话，一边又同时想要肃清所有神话。

那时亚当被造了出来，他为各种动物取名（于是在这里有着语言，虽然是以一种不完美的方式，如同那小孩子们通过纸板方字块图来认识一种动物），但是没有为自己找到同伴^[181]。夏娃被创造出来，由他的肋骨作成^[182]。她处在一种尽可能地与他亲密无间的关系之中，但是这还仍旧是一种外在的关系。亚当和夏娃只是一种数字上的重复^[183]。在这种意义上，哪怕有千千万万个亚当也不比只有一个亚当意味更多。这考虑到人类的传承出自一对人。大自然不喜欢毫无意味的冗滥多余。因此，如果我们设想族类是从诸多对人那里传承下来，那么，就曾有过这样的—个瞬间，大自然就有了一个无谓的多余。一旦“代”的关系^[184]被设定了，那么就没有什么人是一个多余；因为每一个“个体”是其自身和族类。

现在接着的是禁令和判决^[185]。然而蛇比大地上的一切动物都要更狡猾，它诱惑了女人^[186]。虽然我们可以将之称为一种神话，但是我们却不可忘记，它完全不会像理智神话那样骚扰思维或者混淆概念。这神话让那内在的东西外在地发生^[187]。

在这里，我们首先要注意的是：最早被诱惑的是女人，而由此她再去诱惑男人^[188]。在后面，在另一个章节里^[189]，我将努力论述，在怎样的意义上女人是（如同人们所说）弱的性^[190]，并且恐惧，比起男人，更多地是属于她的。^[191]

在前面的文字之中多次提醒道，本书中的解读并不否定有罪性在“代”之中的繁殖，或者换一句话说，有罪性在“代”之中有着其历史；所说的只是这有罪性在各种量的定性之中运动，而罪则不断地通过个体的“质的跳跃”而进入这个世界。在这里我们已经能够看见“代”的量定性的重要意义了。夏娃是被派生者^[192]。无疑她被创造得和亚当一样，但是她是从一个先有的被造物之中创造出来的。无疑她和亚当一样地无辜，但是却可以说，在这之中有着对于一种内在倾向的隐约感觉，这种内在倾向无疑并不是有罪性，但是看起来却像一种对于这“被设定在繁殖之中的有罪性”的暗示；在这之中有着被派生者，而这种被派生者预先为单个的人决定了这内在倾向，但却并不使得他“有辜”。

在这里我们必须回头看一下前面在第五节之中所谈论的关于“禁令和判决的言辞”。如果我们记住这一点，“那说话的”是语言，就是说，是亚当自己在说话，那么，故事中的不完美性就消失了——“怎么会有人去对亚当说他在本质上所无法明白的东西？”这个问题就不成问题了。^[193]
^[194]

现在剩下那蛇。我不是“聪明”的朋友，并且，应当去按上帝的意志^[195]抵制那蛇的诱惑；这诱惑在时间的起始点诱惑了亚当和夏娃，在时间的进程中则诱惑那些作家们——去耍聪明。我宁可直率地承认，我无法把

任何确定的想法与蛇联系在一起[196]。另外，与蛇有关的麻烦是完全另外一回事，就是说，是“让诱惑作为一种外来的东西而出现”[197]的麻烦。这简直就是与圣经的教导直接相抵触，和《雅各书》中的经典段落[198]“上帝不诱惑任何人并且不被任何人诱惑而是每一个人被自己诱惑”相矛盾。就是说，如果一个人确实认为通过让人被蛇诱惑而使得上帝得免于干系，并且他认为这样一来就能够与《雅各书》中的“上帝不诱惑任何人”相符，那么他就得和下一句句子的悖论：上帝不被任何人诱惑；因为蛇对于人的图谋同时（通过卷入上帝和人之间的关系）也是一种对上帝的间接诱惑；并且他又要面对那第三句句子的悖论，每一个人被自己诱惑。

现在接下来就是“罪的堕落”[199]。这是心理学所无法说明的，因为这是质的跳跃。但是，让我们先暂时观察一下那故事之中所给出的后果[200]，以便再一次把注意力集中在“恐惧”上，——那作为“传承之罪”的预设前提的恐惧。

后果是双重的：罪进入了这世界；“那性别的”[201]被设定了，并且“这一个”将不可分离于“那另一个”。这对于显示人的原始状态是极其重要的。就是说，如果他不是一个倚靠在一个“第三项”之中的综合，那么“一物”就无法具有两个结果。如果他不是一个由“精神”承担着的“灵魂与肉体之综合”，那么，“那性别的”永远也不可能会带着“有罪性”一同进入这个世界。

我们不用去考虑各种怪诞想法[202]，只是简单地假定在“罪的堕落”之前有着两性的区别，但它当时并不存在[203]只因为它不会在无知性之中存在。这样我们就一致于那圣经了。[204]

在无辜性之中，亚当作为精神是“梦着的精神”。这样“综合”就不是现实的；因为那结合“综合”之中两项的联结者恰恰就是“精神”，而这“精神”尚未被设定为“精神”。在动物那里这“性的区别”能够本能地得到发展，但是一个人就不能以这样的方式来具备这区别，恰恰因为他是一个综合。在精神设定其自身的瞬间，它设定“综合”，但是为了设定“综合”，它必须首先区分着地渗透进这“综合”，而“那感官的”的极端恰恰就是“那性别的”。只有在“精神”成为现实的瞬间，人才能达到这一极端。在这之前他不是动物，但他也并非真正地是人；只有到了在他成为人的瞬间，他才同时也通过“他也是一个动物”而成为人。

“有罪性”却不是“感官性”[205]，绝对不是，但是没有“罪”就没有“性别性”[206]，而没有“性别性”就没有历史。一个完美的精神既没有“这一个”也没有“那另一个”，这是为什么“性的区别”在“复活”之中被取消，这也是为什么天使没有历史[207]。虽然米迦勒[208]记录下了所有那些他被派出执行和完成了的使命[209]，但这却不是他的历史。首先是在“那性别的”之中，“综合”才作为矛盾而被设定，而在同时，正如所有矛盾，作为一种任务（这任务的历史就在同一瞬间里开始）。这是现实性，而在它之前则是自由之可能性。但是自由之可能性不是“能够选择那善的或者那恶的”。这样的一种思想匮乏不会是圣经带来的正如它也不会是“思”所招

致的。“可能性”是“能够[210]”。在一种逻辑体系中我们能够很容易地说“可能性走向现实性”[211]。但在现实之中却并非那么容易，这之中还需要一种“中介定性”。这种中介定性就是“恐惧”，而这恐惧没有去说明“质的跳跃”，正如它没有去在伦理的意义上为之辩护。恐惧不是一种必然之定性，但也不是自由之定性，它是一种自困的自由，在这状态中自由不是自由地在自身之中而是被困的，不是在必然之中而是在自身之中被困。如果罪是必然地进入这个世界（这是一种自相矛盾的说法），那么就不会有恐惧。如果罪是通过一个出自一种抽象的自由意志[212]的行动进入这个世界（这种抽象的自由意志在一开始的时候就没有在这个世界里存在，正如它在之后也没有存在，既然它是一种思想的妨害[213]），那么就也不会有恐惧。想要逻辑地说明“罪的进入世界”，那是在做一件傻事，只有那种可笑地为找到一种说明而担忧的人才会做这种傻事。

假如我得到许可在这里提出一个愿望，那么我将愿没有一个读者会深刻到要这样问：如果亚当没有行罪，又将怎样？在“现实性”得以设定的那一瞬间，“可能性”就作为一种诱惑所有思维匮乏的人们的“乌有”与“现实性”并肩而行[214]。就算是科学也不能作出约束人类并且抑制其自身的决定啊！如果一个人问出一个愚蠢的问题，那么我们能做的就是不作回应，否则我们无疑就是和这问者一样愚蠢了。问题中愚蠢的地方主要不是在于问题本身，而是在于这问题因此而被牵扯到科学上。如果一个人像那聪明的爱尔莎[215]带着她的许多计划一样地带着这个问题待在家里，召集志同道合的朋友们，那么这个人算是差不多明白了他自己的愚蠢了。相反科学[216]是无法说明这一类东西的。每一种科学，要么是处在一种逻辑的“内在性”之中，要么处在一种“它所无法解释的超验性”的范围内的“内在性”之中。“罪”恰恰是那种超验性，那种对立的关键[217]，在之中“罪”进入那作为单个的人的单个的人[218]。罪不会以别的方式进入世界，也不曾以别的方式进入世界。如果“单个的人”傻得去问关于“罪”，如同问及某种与他无关的东西，那么他就是像一个傻瓜在问问题；因为要么他完全不知道这是怎么回事并且没有得知的可能，要么他知道它和明白它并且知道没有什么科学可以对他说明它。无论如何，科学有时候还是作出了足够的通融而能以沉思着的假设来满足各种多愁善感的愿望，而关于这些假设，科学则自己在最后承认，它们并没有作出足够的说明。这无疑也是对的；但是困惑在于，科学并没有去有力地回绝掉愚蠢的问题，相反却去鼓励迷信的人们相信：有一天会出现一个科学的计划制造家，在他的身上有着正确答案。人们谈论说“罪进入这个世界”是在六千年前[219]，完完全全地以同样的方式如同尼布甲尼撒变成一只牛是在四千年之前[220]。如果人们这样理解问题，那么，这就没有什么好奇怪的了：对问题的说明跟着这问题走。那本来从一个角度来看是世界上最容易的事情，被人搞成是最艰难的。那最淳朴简单的人以他自己的方式理解这样一个问题并且是完全正确的，因为他明白，“罪”进入这个世界并非准确地是在六千年前；科学通过计划制造家们的艺术把这个问题公布成为一个有奖征答的问题[221]，到现在还没有得到令人满意的解答。“罪”是怎样进入这个世界的，每一个人只能够完

全地依据于自己去明白；而如果一个人要向别人讨教关于这个，那么他将因为这个原因[222]而误解它。那唯一能够帮上一点忙的科学是心理学，然而它还是自己承认：它不说明，并且它不能和不愿说明更多。假如有什么科学能够说明它，那么一切都混乱了。科学家应当忘记其自己，这完全是对的；而这正因此也是一个如此幸运的事实：罪不是一种科学的问题；所以没有什么科学家（同样也没有什么计划制造家）有义务去忘记“罪是怎样进入这个世界的”。如果他想这样做，如果他想慷慨地忘记他自己，那么，他在他的解释全人类的热情之中就变得像那个如此投入地向各种各样的老王老张[223]递送他的名片以至于到最后除了递送名片之外也忘记了他自己叫什么名字的枢密院士[224]那么滑稽可笑。或者他的哲学热情使得他如此地忘我，以至于他需要有一个和善冷静的妻子能够让他去这样问她，就像那个索尔丁[225]在热情忘我地迷失在琐碎话语的客观性之中时问丽贝卡：丽贝卡，是我在说话吗？

我可尊敬的同时代所景仰推崇的科学家们在他们的、为全部信众们所熟知的“对于体系的关注和寻求”之中也关心着要在之中为“罪”寻找一个位置；他们会认为上面的观点在极大程度上是不科学的，这完全可以理解。让信众们一同参与这种寻求吧，或者至少让那些深刻的寻求者成为他们虔诚的代理祷告[226]的一部分；他们将找到那位置，正如那寻找着“燃烧着的绳索”[227]的人，在他并不感觉到这绳子在他的手中燃烧的时候，找到了这绳子。

[1] “章”，在丹麦文中作者使用拉丁文Caput来标示“章”而以§符号来标示“节”。此处原为拉丁语“CAPUT I”。

[Caput] 拉丁语：头；段，章。

[2] [“最初的罪”、亚当的罪、“罪的堕落”] 指《创世记》的第三章。

[3] 这里的“人们”是指全部的基督教忏悔，它的“幻想的预设”是一种关于亚当在受诱惑之前的无辜状态的公正性的学说，因为这种公正性在亚当堕落时失落了，所以通过“传承之罪”而出现了人类今天的状态。

[4] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：donum divinitus datum supranaturale et admirabile（上帝所赋予的超自然而奇妙的馈赠）。

[donum divinitus ... admirabile] 拉丁语：由上帝所赋予的超自然而奇妙的馈赠。在克尔凯郭尔的与“克劳森在1839—1840学年里的关于基督教象征的课程”相关的笔记中附有对托马斯·阿奎那的引文，这引文表达了真正的*justitia originalis*（拉丁文：本原的公正和完美）。

但是在托马斯·阿奎那的《神学首要》（Thomas Aquinas' *Summa theologiae* 1, 95, 1）中关于亚当的本原完美性的段落中并没有这段引文。在这里托马斯·阿奎那谈论上帝的“超自然恩典馈赠”（*supernaturalis donum gratiae*）。进一步无法找出这引文。但是我们不能排除它是出自克劳森文字的可能性，他谈论过这超自然的恩典（*donum admirabile, supernaturale, superadditum*）。

更有可能的是，这引文是克尔凯郭尔在课外阅读其他书籍时所看见的。比如说在哈泽的《复活的胡特尔或路德教会神学教理》的§ 80中，“本原的完美”之中有谈论作为“*donum supernaturale*”（超自然馈赠）的“*justitia originalis*”，并且在一个注脚中引用了Catechismus Romanus（1566）1, 2, 19：“*Tum originalis justitiae admirabile donum addidit*”（那时祂又增加了奇异的馈赠，以本原公正或完美性的形式）第189页。克尔凯郭尔在谈及托马斯·阿奎那之前的课堂笔记中引用了这句。

另外参考维纳尔的《比较展示》（之中有同样引文，但也同样没有提及托马斯·阿奎那）。

[5] 圣约神学（den foederale Dogmatik）：一种17世纪出现在荷兰的教义学，它把神学教理划分为和上帝的双重约定：（堕落之前的）行为契约和（堕落之后的）宽恕契约。亚当作为人类的全权代表和上帝建立了第一个契约。

[6] [圣约神学.....亚当之作为整个族类的全权代表而出现] 圣约神学把神学教理划分为与上帝的双重约定：（堕落之前在乐园的无辜状态中的）行为契约或自然契约和（罪的堕落并被驱逐出乐园之后状态中的）恩典契约。亚当作为人类的全权代表和上帝建立了第一个契约。在前一个契约中，上帝与作为整个族类的全权代表的亚当订了契约，但是在罪的堕落之后人类背离了它并因此而承受自然契约的判决。第二个契约在上帝的关于基督的应许中（《创世记》3：15中的原始福音）建立，这应许去除掉自然契约的判决并应许亚当和他之后的所有人能够在对将来的拯救者基督的信仰中得救。圣约神学的名字来源于拉丁语的约定，它是17世纪出现在荷兰的教义学，由出生于德国的改革神学家弋杰尤斯（Johannes Coccejus）创立出来的。弋杰尤斯（1603—1669），1643年法兰克尔教授，1650年莱登教授。参看哈泽的《复活的胡特或路德教会神学教理》之中的§ 85关于传承之罪有一个注脚说及圣约神学通过指出亚当的作为签约人的功能并以“consensus praesumptus（拉丁语：事先预定的一致）”来为传承之罪做辩护，“只要所有人都把亚当的堕落看成是他们自己因他们自身之罪的堕落”（第203页）。

[7] 与“罪”的原始关系：就是说，与“罪”是直接、本原的关系，中间没有“亚当的罪”为中介。

[8] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：plus quam perfectum〈过去完成时〉。

[9] 这里有着“是”和“成为”的区别：本来“罪”不“是”在亚当身上存在，但是它在亚当身上“成为”存在。

[10] 这里的这个“它”是指“传承之罪”。

[11] [象征性的书] 教会的忏悔书。这里是指施马加登条款。参看下一注脚。

[12] [施马加登条款] 或者说 Artikel christlicher Lehre，一本由马丁·路德在1536年考虑到在曼托瓦即将于1537年举行的议会以德语编写的信书，作为为新教徒们所写的综合性的忏悔信书。信书因为施马加登（普鲁士的一个小城）的新教联合会而得名，在1537年的2月份被提出，但没有得到会神学家们的正式签署，因此它从未正式地成为一部教会忏悔信书。在1541年丹麦人Petrus Generanus而在1580年德国人Nikolaus Selnecker将之译成拉丁语Articuli christianae doctrinae。

[13] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：peccatum hæreditarium tam profunda et tetra est corruptio naturæ, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturæ patefactione agnoscenda et credenda sit.

[peccatum hæreditarium ... credenda sit] 拉丁语：“传承之罪”是一种本性的如此地深奥而可鄙的败坏，乃至它无法被人的理性洞察，而必须出自圣经的启示来被认识和信仰。引自马丁·路德《施马加登条款》的拉丁文翻译III 1,3。在哈泽的《复活的胡特或路德教会神学教理》中的198页引用了这段引文。

[14] 仿宋体处在丹麦文版中是有误的希腊语：ἀμαρτήμα πρωτοπατορικόν（最初之父的罪）。

[ἀμαρτήμα πρωτοπατορικόν] 希腊语，在这里不是ἀ. πρωτοπατορικόν（hamártēma prōtopatorikón / 合成词πρωτο—πατορικόν却无从考据）的误写，就是πρωπατορικόν（ἡμαρτήμα（propatorikón hamártēma）的误写。前者是“来自最初的父亲的罪”，后者是“来自祖先（父）的罪”。后者在希腊东正教的忏悔信书中出现。

[15] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Vitium originis（本原的错失）。

[Vitium originis] 拉丁语：本原的错失，就是说，本原的或者最初的罪，德尔图良的对于“传承之罪”的表达，作为“那使得恶成为人的第二本性的东西”。这一表述出自德尔图良的《论灵魂》。在《奥斯堡信条》中也有说“本原的错失其实是罪”。

[16] [德尔图良] Quintus Septimius Florens Tertullian（us）（约155—240）生于迦太基，罗马天主教的“教会作家”之一。

[17] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Peccatum originale（quia originaliter tradatur. Augustin）（原罪（因为它从本原中传递出来的。奥古斯丁））。

[奥古斯丁] Aurelius Augustin（us）（354—430年）。神学家、哲学家、修辞学家，生于北非，从383年起在意大利活动，395年起希波教会主教；罗马天主教四大教会之父之一。

[18] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：peccatum originans（罪作为一种因）。

[19] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：originatum（果）。

[peccatum originans和originatum] 拉丁语：作为因和作为果的罪。peccatum originans（罪作为一种因），就是说把“传承之罪”看成一种作为“施罪者”的罪；peccatum originatum（罪作为一种果），就是说把“传承之罪”看成一种承受者，其罪本原在人之外。这就是说：把传承之罪理解为本原的罪（罪的堕落），这本原的罪导致各种事实上的罪，和把传承之罪理解为各种“罪

的秉赋”它们是“由本原的罪导致的。可参看施莱尔马赫《基督教信仰》§71中的说明。在哈泽的《复活的胡特尔或路德教会神学教理》中有一个注脚说：“我们区分开原罪 *originans*，罪的堕落，和原罪 *originatum*（衍生词），那由此出现的传承之罪，后者尤其被我们称作原罪。”（Hutterus redivivus, § 84 note 1, s. 197）

[20] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：*carientia imaginis dei; defectus justitiæ originalis*（上帝图像的匮乏；本原正义的丧失）。

[*carientia imaginis dei; defectus justitiæ originalis*] 拉丁语：上帝图像的匮乏；本原正义的丧失。这一说法在经院神学（亦即，天主教神学）中很有名。经院哲学在中世纪晚期试图借助于引进亚里士多德的哲学来贯通教会之父们的学说，希望以此在天主教会的神学中说得出统一。维吉利乌斯-豪夫尼希斯说“新教教义拒绝了经院的意义定性”，但这说法不对。比如说，在《为奥斯堡信条的辩道》中（2, 15—23）有说到这些意义定性：路德学说没有抛弃掉从前的教会之父们对“传承之罪”的领会，只是这新的学说渗透进经院哲学家们的各种牛角尖中的问题背后而重新把对传承之罪的圣经理解展示出来。另外，在《协和信条》（*Formula Concordiæ*）II 1, 10中认可了“本原公正和上帝图像的匮乏、丧失和空缺”。但是，不同于天主教的关于传承之罪的学说，这些关于原罪的定义只在路德教理神学中起到补充的作用。

[21] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：*poena*（惩罚）。

[*poena*] 拉丁语：惩罚。耶稣会的枢机主教贝勒明（1542—1621）曾说：“那与最初的罪差不多在同一条线上的惩罚是那本原公正和上帝用来装备我们的本性的超自然馈赠的丧失。”

[22] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：*concupiscentiam poenam esse non peccatum, disputant adversarii*（反对者们断言情欲是罚而不是罪）。

[*concupiscentiam poenam ... adversarii*] 拉丁语：反对者们断言情欲是罚而不是罪。间接引用《为奥斯堡信条的辩道》（2, 38）：“接下去有人声称，情欲是罚而不是罪。”另外（2, 47）：“（对于本原公正的）丧失和欲望是罚和罪。”

[23] 《为奥斯堡信条的辩道》。英文版为：*Apology of the Ausburg Confession*。

[24] [《辩道》A. C.] 《为奥斯堡信条的辩道》（*Apologia Augustanae Confessionis* 或者更确切地说 *Apologia Confessionis Augustanae*）的简写，作者是德国宗教改革家梅兰希通（Philipp Melancthon），写于1530—1531年，作为对《奥斯堡信条》的辩护。这一辩护书在1537年在施马加登被签署。这样，它被当作了路德教在《奥斯堡信条》之外的又一忏悔信书。梅兰希通的原本是拉丁语的。1531年，约纳斯（Justus Jonas）将之译成德语，并作了许多修改。

[25] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：*vitium, peccatum, reatus, culpa*（错、罪、辜、逆）。

[*vitium ... culpa*] 拉丁语：错失、罪、辜、逆犯。当然，这些表述可以在信书之中找到，比如说在《奥斯堡信条》（art. 2, 1—2）和《协和信条》（*Formula Concordiæ*）（第二部分：《*Solida Declaratio*》, 1, 9）中它们出现在文字之中。但它们既不是一同出现，也不是按这样的顺序作为一种“高潮”而出现。但是在维纳尔的《比较展示》的对路德教各种忏悔信书的各种引文的列举中倒是按照这样的顺序一同出现的。

[26] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：*nunc quoque afferens iram dei iis, qui secundum exemplum Adami peccarunt*（现在它也把上帝的怒气带给那些以亚当为榜样的行罪者）。

[*nunc quoque ... peccarunt*] 拉丁语：现在它也把上帝的怒气带给那些以亚当为榜样的行罪者。那“完全矛盾的想法”是在于：传承之罪因此就被取消了。无法判断引文来源，可能是对《奥斯堡信条》第二条中文字（“这疾病，或说这原始的过犯，是实实在在的罪，叫凡没有借圣洗和圣灵重生的人都被定罪，永远死亡。”）的缩减和修改了的版本加上《罗马书》（5：14）（“然而从亚当到摩西，死就做了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下。亚当乃是那以后要来之人的豫像。”）中的思路。

[27] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：*quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adæ et Hevæ in odio apud deum simus*（由此得出，我们所有人，因为亚当和夏娃对上帝的不服从，而为上帝所恨）。

[*quo fit ... simus*] 拉丁语：由此得出，我们所有人，因为亚当和夏娃对上帝的不服从，而为上帝所恨。引自《协和信条》（*Formula Concordiæ*）II 1, 9。

[28] [《协和信条》] 在原文中为“*Form. Conc.*”，*Formula Concordiæ*（协和信条）的缩写。《协和信条》是路德教的最后信书。在1546年路德死后，年轻的路德教会因为关于“什么是正确的学说”讨论而面临分裂的威胁，此信书由诸多杰出的改革神学家编写以阻止潜在的分裂。信书是德语的，在1577—1578年由一系列王公，城邦和神学家们（约八千）签署，并且获得忏悔信

书的资格（但却不是丹麦福音路德教会的信书）。协和信条在1580年7月25日初次出版于《协和信经》，然后，在诸多尝试和讨论之后，在1598年以拉丁文翻译出版。

[29] [《协和信条》……人的实体] 实体，从拉丁语substantia引申出来的一个概念：本质、内容、性质、特点。这里是指一种由有争议的路德宗神学家弗拉齐乌斯（Matthias Flacius / 1520—1575年）提出，但被协和信条否定的学说。在哈泽的《Hutterus redivivus或路德教会神学教理》中有一个注脚说：“弗拉齐乌斯提出‘传承之罪成为了人的实体，而不是上帝图像’正如早先路德急切地画出传承之罪的整个可怕的形象时说‘peccatum esse de essentia hominis（拉丁语：罪是人的本质的一部分）’（……）这样的表述在受撩拨的感情前是有道理的，但是如果它们以教理的形式出现，那么它们就必定会引向非宗教的摩尼教式的句子，我们在协和信条646（协和信条第二部分，1，41）中也看见这种情形。”

[30] “协和信条禁止人去想这种意义定性”这一事实，却恰恰应当被称颂为一种对于“强劲的激情”的证据，它知道怎样以这种激情让思想去冲撞“那不可思议的”，这种能量，与现代的只是过分轻浮的思维相比，是极其令人惊奇的。

[31] [Form. Conc.（协和信条）禁止人想这种意义定性] 这是指《协和信条》第二部分，《Solida Declaratio》1, 57：“categorice et rotunde respondendum ac fatendum sit peccatum non esse substantiam, sed accidens（拉丁语：人们应当绝对明确地既作出回答又认识到‘罪不是实体 / 就是说：一个存在定性或者一种性质，而是偶性 / 就是说：某种被添加上的东西’。”这句话在所写后被引进哈泽的《复活的胡特或路德教会神学教理》中一个注脚。

[32] [德拉古法典] 夸大的严厉的法律。德拉古：古希腊雅典政治家，据说于约公元前624年制定其法典，其法典因公平受到赞扬，但却也因严酷而不受欢迎。德拉古法典使得几乎所有的犯罪者都被判死刑（其中包括不务正业），所以不久就被废去了。

[33] 如前面所说，在本书中“和解（Forsoningen）”这个词有两种意义，一种是黑格尔辩证法的，另一种是宗教意义的。这里以及后面的“和解”都是指宗教意义上“赎罪和解”或者“救赎和解”。

[34] [偿赎了]（为人类而对上帝）给出了完全的赔偿，满足了上帝向人类就偿还（因罪）所欠而提出的要求。在圣餐礼之后的退堂辞中包括了这一表达：“被钉在十字架上而后重新复活的耶稣基督，现在让你们领受餐饮了圣体圣血，以此他偿赎了你们的所有罪。”见《丹麦圣殿规范书》“耶稣基督博爱的赎救和解”。

[35] [人们受教导说：基督偿赎了“传承之罪”] 一种典型的教理神学的解读，在新约里就已经被提出了。比如说，保罗在《罗马书》（5：18—19）中说：“如此说来，因（亚当）一次的过犯，众人都被定罪，照样，因（基督）一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人成为罪人，照样，因一人的顺从，众人也成为义了。”类似解读在路德宗的忏悔信书和19世纪教理神学的许多主要著作中得到了表述。比如说，在《奥斯堡信条》中说基督遭难是为了在天父与我们之间建立出和解，为原罪作出牺牲。

[36] [现实的罪] “现实的罪”或者“作为之罪”。维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯在这里使用了一个在神学中很常用的概念并且在对peccatum originale（原罪，亦即，“最初的罪”，传承之罪）和peccatum actuale（现实的罪，亦即“作为之罪”）的区别之中使用它，不同于古典的教理神学的介于peccatum habituale（习惯的罪，亦即“作为性质、态度或者状态的罪”，就是说，传承之罪）和peccatum actuale之间的区别。按布赖特施耐德德的《教理神学手册》的说法，从奥古斯丁的时候起，人们就把罪分成传承之罪和（单个的与伦理格准相悖行为的）现实的罪。在哈泽的《复活的胡特或路德教会神学教理》也有类似说法：“根据各种外在关系，所有‘作为之罪（pecc. actuale）’在或高或低的程度上必然地出自传承之罪（pecc. habituale）。”施莱尔马赫在《基督教信仰》一书中分析了现实的罪与传承之罪的关系：在所有人身上，现实的罪总是出自传承之罪。在《奥斯堡信条》中说基督遭难是为了在天父与我们之间建立出和解，不仅仅是为原始的罪过，而且也是为所有人的现实的罪作出牺牲。维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯对peccatum originale和peccatum actuale的区分可在梅兰希通那里读到。

[37] 维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯对此（基督教教理神学想要解决传承之罪的早期尝试）的批判得自施莱尔马赫的启发（《基督教信仰》（Der christliche Glaube）§61和§73，它分析了关于“罪的堕落”和原始状态的各种观念并且将它们从教理神学之中驱逐了出去）。本书可以看作是一种尝试：通过恐惧概念的帮助而克服那些施莱尔马赫所指出的相关于亚当的“罪的堕落”的一些观念上的麻烦。

[38] 假如一个“单个的人”能够这样完全全地脱离出族类，那他的脱离也会决定这族类有所不

同；而相反，如果一个动物从其种类中脱离出去，那么这种脱离完全不会对“种类”有什么影响。

[39] 伯拉纠派（det pelagianske）：英国修道士伯拉纠所创的一种神学学说，416年被罗马天主教会指责为异端。该学说否认原罪的说法，认为人被生出来时状态如同“罪的堕落”之前的亚当，并且确信人有能力通过其自由意志的实践而变得正直。

[40] 苏西尼派的（socinianske）。

苏西尼派：16世纪意大利神学家苏西尼（Faustus Socinus）所创的“唯一神”神学教义，否认耶稣的神性和人类的原罪，而以唯理论来说明罪恶和得救。

[41] “博爱论”是指向极端的道德—宗教个人主义，相关于巴泽多（J. B. Basedow）的博爱主义运动。

[42] [那伯拉纠派.....的单数] 伯拉纠（Pelagius 约354—425年），英格兰或者爱尔兰的世俗修道士，401—411年间在罗马生活并教学。因为奥古斯丁对伯拉纠派学说的斗争而变得著名。伯拉纠学说拒绝承认传承之罪，认为人被生出来时状态如同“罪的堕落”之前的亚当（因此有“伯拉纠派的单数”的说法），并且一个人能够自己在自己的拯救中起作用。在佐西教皇在位时代，此教派被判作异端。苏西尼派是指一个16世纪出现的波兰基督教社团，认定莱利欧·苏西尼（Lelio Sozzini /1525—1562年）及其侄子福斯图·苏西尼（Fausto Sozzini /1537—1604年）神学。与伯拉纠派一样，他们也否定传统的传承之罪学说。所谓“博爱主义的（philanthropisk）”是指博爱主义运动，由德国数学家和教育学家巴泽多（J.B. Basedow /1723—1790年）发起。巴泽多从1753年起在丹麦索尔宇（Sorø）学院任职，直到18世纪60年代被解职，之后他一直受丹麦政府资助。巴泽多否定传承之罪和和解的学说。博爱论因其所包含的乐观主义人类学成分被用于发展一种对儿童教育和学校体制的新的理解。

[43] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：einmal ein（一次一个）。

[einmal ein] 德语：一次一个。也许是游戏于德语中对于一个小表格的表述：“das Einmaleins”。

[44] 一种运动作为任务是向着“那作为‘同样的东西’而给定的‘同样的东西’”的运动。

这一句完全可以用另一种方式表达，比如说，在Hong & Hong的英文版克尔凯郭尔全集中句子被改为“一种运动，它作为一种任务等同于那任务所针对的东西”。按照Hong & Hong的英文版中注释，就是说，这是这样的一种运动：它的本性和目的是同一东西。（按照上面所述，并且，在这运动之中个体人的本质发展落实在那介于“作为其自身的存在”和“作为那族类的存在”之间的张力之中，这时这运动被定性为历史性的运动）。

[45] “个体（individ）”是指“个体的人”。本来我译作“个体的人”或者“个体人”，但现在考虑到使用“个体”这个词的时候已经有一种特指“作为人的个体”的默契，所以改译作“个体”。

[46] [虔诚的说服] 参看《非此即彼》中《古典悲剧元素在现代悲剧内容中的反映》中关于安提戈涅的段落。中国社会科学出版社2009年版，京不特译《非此即彼》上卷，第188—189页。

[47] 辜（Skyld）。

[48] [如同小孩子希望同辜于其父亲] 在哈泽的《Hutterus redivivus或路德教会神学教理》有这样一个注脚：“只有通过自由的行为一种清醒或者辜才会根据良知的见证而出现；因此，传承之罪是一个自相矛盾的概念。甚至在旧约中，儿子都不该承担父亲的错误作为，《申命记》（24：16），《以西结书》（18：20）。”《申命记》（24：16）：“不可因子杀父，也不可因父杀子。凡被杀的都为本身的罪。”《以西结书》（18：20）：“惟有犯罪的，他必死亡。儿子必不担当父亲的罪孽，父亲也不担当儿子的罪孽。义人的善果必归自己，恶人的恶报也必归自己。”

[49] 就是说，那关于“一个人既是个体又是族类”的想法。

[50] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：caput generis humani naturale, seminale, foederale（由自然而然、由生殖性而然、由其与上帝之约而然的，人的种类之首）。

[caput generis ... foederale] 拉丁语：由自然而然、由生殖性而然、由其与上帝之约而然的，人的种类之首。就是说，亚当被解读为人类之首，一方面因为他是第一个人，一方面因为人类由他的精中流出，最后因为上帝与他有第一个契约。这三个名词包容了传承之罪的理论，在18、19世纪由新教会的教理神学家们提出，他们的根本解读在哈泽的《复活的胡特尔或路德教会神学教理》中被这样描述：“因为罪的堕落人的本性被弱化了，但自由本身在宗教秉赋中并没有被丧失；要等到那精神的传承之罪通过自由而被接受下来时，它才成为罪和逆犯。”这些新教会的教理神学家们试图理性地从“亚当作为人类的首领、代表和全部，以及圣约神学中的缔约者”出发来为传承之罪做辩护。caput generis humani naturale, seminale, foederale（由自然而

然、由生殖性而然、由其与上帝之约而然的，人的种类之首），前两个（由自然而然、由生殖性而然）来自旧的路德教条，后一条来自圣约神学。

[51] 因为这里所谈论的宗教意义的罪，而不是法律意义上的罪，所以我们说“一个罪”，而不说“一宗（或者一项）罪”。

[52] “某种不同于一个罪（亦即，一个罪如同许多其他的罪）的其他东西”：这里是泛指一种罪，“随便一个什么罪”。

“某种不同于某一个罪（亦即，一号相对于二号）的其他东西”：这里是在数字上指“一个罪”，这一个相对于那一个的“一个”。

[53] 乌有：“什么也没有”、“无”、“无物”。丹麦文为Intet，如果用英文翻译Nothing，如果用德文翻译Nichts。

某物：丹麦文为Noget，如果用英文翻译Something，如果用德文翻译Etwas。

[54] [在逻辑学中认为通过一种不断继续的“量”的定性能够带来一种新的“质”] 参看后面关于黑格尔的跳跃的脚注。

事实上马克思哲学之中的“从量变到质变”的说法就是来自黑格尔。在黑格尔的逻辑学的第一卷第三部分第一章之中谈到关于从量变到质变的过程：“变化本质上同时就是从一种质到另一种质的过渡，或者在从一个实有到一个非实有的较抽象的过渡。这里包含着一种与在渐变中不同的规定；渐变只是增多或减少，是对大小作片面的坚持。……但是，从一种似乎仅仅是量的变化也会转化为一种质的变化，……”（译文引自商务印书馆，杨一之译，《逻辑学》上卷，第363页）。

[55] [逻辑的内在性] 见前面的关于“一种内在运动”的脚注。

[56] [如同黑格尔的做法] 黑格尔把从量到质的过渡理解为一种“概念之中的抽象运动”；这一运动在诸范畴的内在体系（这体系构成他的逻辑）发生。

[57] 在总体上，这关于“量的决定”和“新的质”之间的关系的命题有着一段很长的历史。其实，整个希腊诡辩论只是在建立一种量的定性，因此，其最高的差异性是同性和不同性。在现代哲学之中，谢林首先想到了要借助于量的决定来说明所有差异性；之后，他指责艾申迈尔的（在他的博士论文之中）同样做法。黑格尔建立了“跳跃”，但这是在逻辑之中被建立的。罗森克兰兹（在其心理学之中）为此对黑格尔极为推崇。在罗森克兰兹最近所出版的（关于谢林的）文字之中，他批判谢林而赞美黑格尔。但是黑格尔的不幸恰恰在于他想要强调那“新的质”却同时又不想这样做，因为他是想要在逻辑之中这样做，然而一旦人们认识到这种做法，逻辑就必定会得到关于其自身和其意义的另一种意识。

[58] [整个希腊诡辩论……等同性和不同性] 这里不是指智者，而是指毕达哥拉斯关于差异的学说，这学说赋予“有限性/无限性”和“等同性/不同性”更高形式的差异。按照克尔凯郭尔1843年的日记，克尔凯郭尔的来源是滕纳曼的哲学史。保罗·马丁·穆勒在他的《古哲学史讲演大纲》中也对毕达哥拉斯学派进行了阐述。正如维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯，黑格尔也批判毕达哥拉斯的“量的差异”解读；而阿德勒尔也在自己的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》重复了这一批判。

[谢林首先想到了要借助于量的决定来说明所有差异性] 也许是指罗森克兰兹（Rosenkranz）的《谢林讲演》之中所说的谢林在艾申迈尔的论文中得到一种对于只有“质的差异的量的定性（quantitative Bestimmung der qualitativen Differenzen）”的假设的认同。罗森克兰兹所指的《一种自然哲学的观念》，谢林在这里称赞艾申迈尔，因为在后者的论文中论证了与谢林相同的说法：化学中质的差异可以归减为量的差异。

[他指责艾申迈尔（Eschenmayer）的（在他的博士论文之中）同样做法] 罗森克兰兹在《谢林讲演》中说谢林“指责艾申迈尔”，并且这恰恰是因为后者的论文（Principia quaedam disciplinae naturali, in primis Chemiae, ex Metaphysica Naturae subternenda / Tübingen 1796），而谢林在《一种自然哲学的观念》中引用和称赞了这论文。在1801年谢林因为艾申迈尔论文中的“nur quantitative Bestimmung der qualitativen Differenzen”（只有质的差异的量的定性）而批判后者。谢林改变了对艾申迈尔的看法是因为他这时办了一份哲学刊物“思辨物理学时刊”，在第二卷中他让艾申迈尔印发一篇论文《自发性 = 世界灵魂或者自然哲学的最高原则（Spontaneität = Weltseele oder das höchste Princip der Naturphilosophie）》，结果这篇论文中有批判谢林的成分。

艾申迈尔（Adam Karl August Eschenmayer/1768—1852），德国医生和哲学家，图宾根的医学和哲学教授，受到谢林和雅可比的极大影响，比如说，他断言哲学必然的终结于它的自我否定而就其自身地走向信仰。

[黑格尔建立了“跳跃”] 黑格尔在对于量变质变的过渡的讨论中用到概念“跳跃（Sprung）”。

事物逐渐地在量上变化，到了一个特点的点上发生“跳跃”和一个质的变化；比如说从水温变化到变成蒸汽。在《逻辑学》中这样说：“从质的方面来看，自身无任何界限的渐进性的单纯量的进展，被绝对地中断了；因为新生的质按其单纯的量的关系来说，对正在消失的质是不确定的另外一种质，是漠不相关的质，所以过渡就是一个飞跃”以及“当水改变其温度时，不仅热因而少了，而且经历了固体、液体和气体的状态，这些不同的状态不是逐渐出现的；而正是在交错点上，温度改变的单纯渐进过程突然中断了，遏止了，另一状态的出现就是一个飞跃”。译文引自商务印书馆，杨一之译，《逻辑学》上卷，第401、402、403和404页。引文中译者将Sprung译作“飞跃”。这一表述在阿德勒尔的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》中得到了进一步论述。

[罗森克兰兹] Johann Karl Friedrich Rosenkranz (1805—1879) 德国哲学家和哥尼斯堡大学教授。受黑格尔极大影响，试图将体系完美化的黑格尔主义中间派的典型代表；第一部黑格尔传记 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben, Berlin, 1844) 的作者。部分被译成丹麦语发表于1844年的丹麦外国神学文献期刊中。

[罗森克兰兹.....为此对黑格尔极为推崇] 罗森克兰兹《心理学或者主观精神的科学》的第二版第332页。

[在罗森克兰兹最近所出的(关于谢林的)文字] 罗森克兰兹在《谢林讲演》中有诸多赞美黑格尔贬低谢林的地方。

“既然他是在逻辑之中想要这样做”：逻辑就其本质而言是内在性的规律，而跳跃则加入了一种超越性的环节(或者用克尔凯郭尔的话“得到关于其自身和其意义的另一种意识”)，这样“跳跃”无法属于逻辑。

[59] [新的“质”伴随着.....突然性而出现] 在阿德勒尔的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》中有这样的阐述：“这一出自一种新的实在的‘质’的对‘量’的创造，这些突然的质的实现和跳跃，解决了那些打断了存在的蜿蜒进程的缠结，那些被我们称作是偶然事件的不期而遇的突现，那些被我们称作是神秘的突然过渡。”

[60] “数字上地”：“一个罪(亦即，一号相对于二号)。”

[61] 克尔凯郭尔认为在亚当的罪和其他“后来人”的最初的罪之间没有质的区别。

[62] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：generatio aequivoca(无交配繁殖)。

[generatio aequivoca] 拉丁语：自培育，有机生物从无机物质中的直接出现。托马斯·阿奎那在《驳异大全》中以动物在腐烂物中通过阳光的帮助而被繁殖出来作为generatio aequivoca的例子。以前这种说法在科学家那里很普遍，直到1860年代被路易·巴斯德(Louis Pasteur)推翻。

[63] “罪”是指现实的罪。而“有罪性”是指“罪”的可能性，在“有罪性”并不包含实在的罪。传统的理解没有去有意识地对那(作为实在的罪的)“罪”和那(作为罪的可能性的)“有罪性”作出区别。

[64] “这种事情”就是指“有罪性在量的意义上估测其自身，直到它最后通过一种无交配繁殖而在一个人身上产生出最初的罪”。

[65] [特若普.....得到其学位] 根据J.L.海贝尔的杂耍剧《评论家和动物》(Recensenten og Dyret)第三场。剧中的特若普(Trop)是一个法理学的“终生学生(studiosus perpetuus)”，他说：“我能够，在任何需要的时候，得到证明书来证明：我已经是很接近于去参加拉丁语法学考试了。”“终生学生(studiosus perpetuus)”就是指那些入学后久久没有得到学位的大学生。

[66] [基金.....序列号] 原本是说国家收入基金的登记号，定性为分期偿还的国债卷。在这里，讽刺地指人类对罪债的逐渐分期偿付。

[67] 作为族类历史的从属者、作为跳跃前的预跑(而无法说明这跳跃)，它们另外还有什么样的意义，则是另一个问题。

[68] [创世记中关于那最初之罪的故事] 指旧约《创世记》3之中关于“罪的堕落”的描述。

[69] [被.....看成是一种神话] 哈泽在《复活的胡特儿或路德教会神学教理》的§ 83“罪的堕落”中说，理性主义的神学家们和哲学的教会教理神学家们(就是说那些受德国唯心主义影响的教理神学家)把罪的堕落的故事解为一种哲学神话。“哲学的教会教理神学家们”比如说维德(W.M.L. de Wette)在其《以色列史批判》中有一个很周密的尝试，试图使用神话解读；但是他从《创世记》的第一、第二章跳到了第五章，这样就回避了对“罪的堕落”故事的神话解读。另外在乌斯特的里《对保罗学说概念的论述》中也表述了“创世纪中的神话”。

可能也针对黑格尔《小逻辑》中的阐述：“在大自然里.....内心的分裂没有出现，自然事物也不知道作恶。关于人的堕落的摩西神话，对于这种分裂的起源和后果曾经给了我们一个古老的观

念。”（贺麟译，《小逻辑》，商务印书馆1980年第2版，第88页）。

[70] [作为一种突然的东西……通过一种跳跃] 见前面的关于“突然”和“跳跃”的注解。

[71] 考虑到在这里我无法直接翻译克尔凯郭尔原文中的“Pole een Mester, Pole to Mester — Politi Mester（波里一师傅，波里二师傅，波里三师傅，……，警长）”，所以另外编织出一段“一头象到了，两头象到了，……，石头像倒了”出来。

[72] [“有罪性”在“罪”之先……“罪”就在之先出现] 施莱尔马赫在《基督教信仰》中解说了现实的罪与传承之罪的关系。

[73] [通过亚当“罪”进入了这个世界] 参看《罗马书》（5：12）：“罪是从一人入了世界”，亦即，从亚当。

[74] 问题的关键就一直是在于“让亚当进入族类”，完完全全地在一种与任何一个个体相同的意义上的“进入族类”。教理神学尤其为了“和解”的缘故必须特别注意这一点。那关于“亚当和基督相互对应”的学说根本说明不了任何问题，相反只是混淆了一切。可以有类比，但是这类比在概念上是不完美的。只有基督是一个更多于“个体”的“个体”；但也因此他不是在“开始”出现，而是在“时间之充实”之中出现。

[75] [那关于“亚当和基督相互对应”的学说] 见《罗马书》（5：12—19）：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。没有律法之先，罪已经在世上。但没有律法，罪也不算罪。然而从亚当到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下。亚当乃是那以后要来之人的豫像。只是过犯不如恩赐。若因一人的过犯，众人都死了，何况神的恩典，与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐，岂不更加倍的临到众人吗。因一人犯罪就定罪，也不如恩赐。原来审判是由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义。若因一人的过犯，死就因这一人作了王，何况那些受洪恩又蒙所赐之义的，岂不更要因耶稣基督一人在生命中作王吗。如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪，照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人成为罪人，照样，因一人的顺从，众人也成为义了。”以及《歌林多前书》（15：21—22）：“死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。在亚当里众人都死了。照样，在基督里众人也都要复活。”另参看乌斯特里的《对保罗学说概念的论述》和布赖特施耐德德的《教理神学手册》。

[时间之充实] 《加拉太书》（4：4）：“及至时候满足，神就差遣他的儿子，为女人所生，且生在律法以下。”“时间之充实（Tidens Fylde）”对克尔凯郭尔是一个重要概念。“到了在上帝根据自己的拯救计划想要的那个时候。”参看《以弗所书》（1：10）：“要照所安排的，在日期满足的时候，使天上地上一切所有的，都在基督里同归于一。”

[76] 和在第一节之中所表达的完全相反，在族类的历史继续前进的同时，个体不断地重新开始。

[77] [理智的神话] 借助于理智来展示抽象的想法。

[78] “代（Generation）”，也许这个词在汉语里作为单个字出现会令读者不习惯。在一些地方我将之翻译为“代”，但有许多地方翻译为“世代传承”。代的关系也就是世代传承的关系。

[79] [蓝色的男孩们以数字命名] 孤儿院的男孩们都是穿着蓝色的制服，而在他们被送进孤儿院的时候都得到一个号码，所以相互间常常以号码而不是以名字称呼。那时哥本哈根皇家孤儿院（建立于1753年）本原是有着大约200个来自全国的5到12岁的穷男孩的教养院，但在1779年改造为一个为哥本哈根穷人和私立学校的奖励性的尖子学校。1838年，孤儿院给出了比正常学校更高的教育，有着约60个学生两个年级，到1844年变成四个年级。到1815年为止，10—11岁的男孩通过考试而录取，一律穿绿衣服，所以被称作绿色男孩；到了再受洗的坚信礼的时候得到蓝色外衣。录取的时候每个男孩都被分配到一个登记号码。老师一般称呼男孩们的名字，但是男孩们自己常常相互称呼数字，有时候数字的变音成为了昵称。

[80] [一个天使没有历史] 见后面的关于“任何天使都没有历史”。

[81] [以“忘记黑格尔为帮助教理神学而发现的那些东西”为起始点] 也许是指黑格尔的断言：“被扬弃”是直接性的本质。

[82] [黑格尔的得意评语] 参看前面关于逻辑学恰恰是开始于……“那直接的”的注解。也参看《小逻辑》：“精神生活在其素朴的本能的阶段，表现为无邪的天真和淳朴的信赖。但精神的本质在于扬弃这种自然素朴的状态，因为精神生活之所以异于自然生活，特别是异于禽兽的生活，即在其不停留在它的自在存在的阶段，而力求达到自为存在。但这种分裂境地，同样也须加以扬弃，而精神总是要通过自力以返回它原来的统一。这样赢得的统一乃是精神的统一。而导致返回到这种统一的根本动力，即在于思维本身。”（贺麟译，《小逻辑》，商务印书

馆 1980 年第 2 版，第 89 页)。

[83] [在神学家身上] 马尔海尼克在他的教理神学基本学说中，直接性被同一于“无辜”，而依据于黑格尔哲学“无辜”是一种分不清善和恶的状态，因此“最初之罪”就成为了导向那觉醒的自我意识的必然性的环节。马尔海尼克 (Philipp Marheineke, 1780—1846) 海德堡的神学教授，施莱尔马赫的对立者，黑格尔的学生，并且在 1818 年追随其老师到柏林。他在柏林作为神学黑格尔主义的主要代表和统一黑格尔主义和基督教的可能性的发言人。

[84] [仿佛直接性与无辜性是完完全全地同一的] 参看上面面对《小逻辑》的引文。也参看黑格尔《宗教哲学》：“据说，人曾经处于无辜的状态：这在总体上说是自然意识的状态，一旦精神之意识登场，它就必须被扬弃。这是永恒历史和人的本性。”

[85] [黑格尔……教条性的概念] 指黑格尔在逻辑中对教理神学概念、圣经故事（正如罪的堕落）和宗教观念作为抽象概念的理解。

[86] 辜 (Skyld)。

[87] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：geistreich（小聪明的）。

[88] 有辜 (skyldig)。

[89] 无辜的 (uskyldig)。

[90] [各种各样的幻想出的观念] 暗指各种在天主教和新教的教理神学以及各种忏悔信书中的诸多关于亚当在罪的堕落之前的本原的完美性状态的夸张描述。

比如说在布赖特施耐德德的《教理神学手册》中所概括的各种关于亚当的说法。

[91] [轻率或者沉郁] 在哈泽的《复活的胡特尔或路德教会神学教理》有说及：一方面那（关于人在没有基督的境况下的宗教性无奈的）观念在伯拉纠派这里被扭曲，在各种各样不同的程度上，带着一种对罪的轻率解读联系起“人能够无须依赖耶稣而对自身的宗教性拯救起到作用”这样的假设。另一方面，它又在摩尼派这里被扭曲，在其对罪的沉郁思考中设想一种来自精神的所有各种力量的如此大的干扰，以至于和解因此而被弄成了不可能。

[92] [伦理的严厉] 按照康德的立场，这严厉不允许“道德的中间物，不管是在行为中”“还是在人格特征里”（康德《单纯理性之界限内的宗教》）。

[93] 有辜性 (Skyldigheden)。

[94] 有辜者 (Skyldige)。

[95] 和解 (Forsoningen)。

[96] 得到和解的被救赎者 (Forsonede)。

[97] [如果亚当没有行罪，那么会发生一些什么？] 教理神学常常把工夫花在这个问题上，这在布赖特施耐德德的《教理神学手册》和乌斯特里的《对保罗学说概念的论述》中都有谈及。维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯多出返回到这个问题上。

[98] 间接性 (Middelbarheden)。

[99] 某物 (Noget)。

[100] 超越 (Transcendents)。

[101] 原文中的丹麦语是 den rene Væren；相应德语是 das reine Sein。

[102] 丹麦语为 Intet，德语为 Nichts。在黑格尔的《逻辑学》中，第一卷第一部分第一章 A 和 B。

[黑格尔用来表达“纯粹之在”的，是“乌有”] 在《逻辑学》中有说：那“在”，那“尚未得以定性的直接的东西”在事实上是乌有，并且比乌有既不多也不少。

[103] 状态 (Tilstand)。

[104] 根据丹麦版的注脚，在逻辑学之中只有“直接性”而没有“无辜性”，所以这里的这个“它”（“相反它在逻辑学”）就应当是成为“直接性”了。但是事实上在黑格尔的逻辑学之中有“无辜”这个概念的出现。但是，既然克尔凯郭尔说到黑格尔主义的“直接性和无辜性是完完全全地同一的”，而且这里在谈黑格尔的逻辑，那么两个概念之间的这种含混就可以理解了。

[105] [关于创世的故事……无辜性是无知性 (Uvidenhed)] 在《创世记》3 中并没有明确地说出“无辜性”（亦即罪的堕落之前的状态）要被理解为无知性（尤其是关于善与恶之间的区别，但是在第 4—5、7、11 句）能够被这样解读。这样的解读得到了黑格尔的辩护。黑格尔在《宗教

哲学》第一卷中说：无辜的状态是，对于人来说没有善没有恶的状态，它是动物的状态，是无意识性的状态，在之中人不知善不知恶，在之中他所想要的东西并没有作为这一个或者别的而被决定出来：因为在他对恶无所知的时候，对善也就无所知。另外哈泽的《复活的胡特或路德教会神学教理》说，伊甸园中的人生在“无辜性和与上帝的往来之中”。

[106] [无知性……定性为“向着知识”的] 戏指黑格尔学说，对立面相互为对方定性；这里，无知性相对于知识而得以定性。

[107] “伯拉纠派”见前面的注脚。

[108] [质的跳跃] 对立干量的渐变，是质的跳跃。在阿德勒尔《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》这样说：“每一个启示在人的发展过程中都是作为一种质的跳跃。”

[109] [每一张嘴都应当被塞住] 《罗马书》（3：19），保罗写道：“我们晓得律法上的话，都是对律法以下之人说的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神的审判之下。”

[110] [他出生于悲惨并且他的母亲在“罪”之中怀他于胎] 《诗篇》（51：5）：“我是在罪孽里生的。在我母胎的时候，就有了罪。”【在1740年的丹麦版圣经中是《诗篇》（51：7）】这一引文被用于受洗仪式的开首语中。

[111] [想要审美地……悲伤] 为失去的舒适和幸福而悲伤。

[112] [无辜地为有罪性而悲伤……基督……命运而为之悲伤] 也许是指耶稣在受难前一夜在客西马尼花园的一段，被悲伤和恐惧占据，他“就忧愁起来，极其难过”，并对三个门徒说：“我心里甚是忧伤，几乎要死。”然后他走得更远，跪下祷告：“我父阿，倘若可行，求你叫这杯离开我。然而不要照我的意思，只要照你的意思。”稍后又祷告：“我父阿，这杯若不能离开我，必要我喝，就愿你的旨意成全。”《马太福音》（26：36—46）。

[113] 参看《约翰福音》（1：29）：“次日，约翰看见耶稣来到他那里，就说，看哪，神的羔羊，除去（或作背负）世人罪孽的。”

[114] [自由地选择了去承担整个世界的罪并承受其惩罚] 指向《腓利比书》（2：6—8）：“他本有神的行像，不以自己与神同为强夺的。凡倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”

[115] [计划制造家们] 对不断提出无用或无法实现的计划的人们的贬称。丹麦剧作家霍尔堡在自己的拉丁语版（后由巴格森译成丹麦语）《尼尔斯·克里姆的地下旅行》中用到了这个词。

[116] [各种巫师和计划制造家们骑在一把扫帚柄和一支肉肠签之上竞相争快] 迷信和幻想竞争并且热闹得就像什么都没有发生。香肠签是用来封肉肠口的小木签，转义就是，“几乎什么都没有”。

[117] [乌斯特里……《对保罗学说概念的论述》] 乌斯特里在《对保罗学说概念的论述》中有一段有着标题“所有人的有罪性与第一个人的罪（或者说传承之罪）之间关联”。乌斯特里（Leonhard Usteri，1799—1833），瑞士新教神学家和教育学家，从1824年起任贝尔尼教授。他是施莱尔马赫的学生。他的书在他的时代很著名。1833年很年轻时就死去。在他的《对保罗学说概念的论述》，他试图展示出保罗的体系能够由基督教的福音与基督教之前时期的诸多关系的事件来导出。通过他赋予他对新约的解说的神秘理论，他提前给出了斯特劳斯里里程碑之作《耶稣传》中的许多元素。

[118] [乌斯特里……亚当身上生产罪] 乌斯特里在《对保罗学说概念的论述》中说：“在有一种律法（不管是外来的还是他内在地意识到的）之前，——哪怕它在一开始会是那么不完美而隔绝，甚至他只是是唯一的一条诫命之中——，有罪性无疑已经在他之中，作为一种禀赋；但它是死的，或者如同睡去，就是说，他尚未意识到，因为，在他的有罪性和他身上的一条诫命之间尚未能够出现任何争议。我们必须把所谓的无辜性状态（或者说在欲情在最初的人们的内心中感到他们去吃知识树上的禁果之前的‘人的乐园生活’）看作是一种如此的死无意识的有罪性的状态。”……“这里加上律法，考虑到罪，比单纯的‘认识到它’更多，就是说，一种正定的力，它将罪唤醒。保罗在《罗马书》之中对这一作用力有很详尽的描述。罗马书（7：7—11）。他说，人的有罪性因诫命而受刺激；欲求性在有人对它说‘你不可欲求’的时刻醒来。”……“就是说，如果命令到来并且命令意志去做或者不要做这个或者那个时候，于是欲情（或者不欲）就把意志引诱自己的圈套、捕获住它（……），命令被违背，人犯下现实的罪。”

[119] [倾向，决定] 如同乌斯特里在《对保罗学说概念的论述》中所说的：有罪性在亚当的身上已经“作为一种禀赋”而存在。见前面的注脚。

[120] 每一个打算对这里的主题进行思考的人自然一定是知道法朗茨·巴德尔以一贯的活力和权

威在許多文献中就“诱惑对于自由之巩固的意义”的问题以及关于在“把‘诱惑’片面地理解为导向‘那恶的’的诱惑或者理解为‘其定性是让人堕落的东西’”这样的做法中误解着的成分（因为人们实际上是应当把诱惑看成是自由的“必然的他物”）所论述的内容。这里没有必要再重复了，有法朗茨·巴德尔的著作在那里摆着。而进一步追随他的思想，在这里也是不可能的，因为我觉得，法朗茨·巴德尔忽略了各种中介定性。从“无辜性”到“辜”的过渡，仅仅只通过概念“诱惑”，这样的过渡很容易把上帝导入一种几乎是以想象实验构成的“与人的关系”，并且忽略那介于之间的心理学观察，——既然这中介定性还是会成为欲望，并且在最后，与其说这是一种对“那更具体细节的东西”的心理学意义上的说明，还不如说是对概念“诱惑”的一种辩证考究。

[121] [法朗茨·巴德尔] Franz X. von Baader, 1765—1841年，德国天主教哲学家和神学家，自1826年起慕尼黑教授。受谢林以及犹太教和基督教的神秘论影响极大，试图在自己的宗教哲学中展示：真正的哲学只能够在天主教信仰中找到其基础。克尔凯郭尔也有许多巴德尔的著作。

法朗茨·巴德尔（Franz Baader）对于意志和自由的学说依据于这样的假设：只有通过一种被各种不同的外在刺激催迫出来选择，意志才能够自觉于其自由性和决定性（determination）。

[诱惑对于自由……必然的他物] 指巴德尔在《思辨哲学讲演》中关于“诱惑对于罪的堕落的意义”和关于“人的自由的历史”的理论。

中介定性（Mellembestemmelser）。

[想象实验……的关系] 就是说，上帝要把诱惑弄成一个实验来看人是否屈服于或者抵抗这诱惑。反证可看《雅各书》（1：13）：“人被试探，不可说，我是被神试探。因为神不能被恶试探，他也不试探人。”

仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：concupiscentia（欲望）。

[concupiscentia] 拉丁语：欲望。这一概念在拉丁语的圣经翻译Vulgata中已经出现。参看，比如说《罗马书》（7：7—8）：“这样，我们可说什么呢。律法是罪么。断乎不是。只是非因律法，我就不知何为罪。非律法说，不可起贪心[‘Non concupisces’]。我就不知何为贪心

[concupiscentiam]。然而罪趁着机会，就借着诫命叫诸般的贪心[omnem concupiscentiam]在我里头发动。因为没有律法是死的。”也可参看《雅各书》（1：13—15）：“人被试探，不可说，我是被神试探。因为神不能被恶试探，他也不试探人。但各人被试探，乃是被自己的私欲[concupiscentia]牵引诱惑的。私欲[concupiscentia]既怀了胎，就生出罪来。罪既长成，就生出死来。”（上面这概念分别被译作“贪心”和“私欲”）。

后来这个概念在奥古斯丁那里扮演重要的角色，在之后在牵涉到“罪的堕落的原因”时又经常为教理神学家们和诸忏悔信书所用。

[122] [去论述使徒保罗的学说和去联系上圣经的内容] 参看乌斯特里《对保罗学说概念的论述》的标题，全标题为：“就其相对新约圣经的教理神学对保罗学说概念的论述。”

[123] [一些经典的段落] 在传承之罪要通过圣经来展示时，乌斯特里在《对保罗学说概念的论述》中把第三节“所有人的有罪性与第一个人的罪（或者说传承之罪）之间关联”建立在经典的圣经段落上：《创世记》1，《罗马书》（5：12—18）。

[124] [使用圣经段落] 乌斯特里在《对保罗学说概念的论述》中有密集的一大堆圣经引文，尤其是引自新约，几乎总是希腊语的。

[125] [波斯国王在与埃及人的战争中使用他们的圣兽] 公元前527年，在佩鲁西亚（Pelusium）围城战中，埃及人以掷石器作出强烈抵抗，波斯王冈比西斯（Cambyses）把那些被埃及人视作为圣兽的动物赶在他的军队之前，因此埃及人停止掷石，因而冈比西斯占领了佩鲁西亚。此为希腊历史家波吕爱诺斯在2世纪的记载。

[126] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：concupiscentia（欲望）。

[让禁令……唤醒……欲望] 乌斯特里在《对保罗学说概念的论述》中说：“人的有罪性因诫命而受刺激；欲求性在有人对它说‘你不可欲求’的时刻醒来。”

[127] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：concupiscentia（欲望）。

[128] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：concupiscentia（欲望）。

[129] [异教的经验] 在草稿中（Pap. V B 53,7）加了“（尤其是引自辛尼加）”。

[130] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：concupiscentia（欲望）。

[131] [中介定性（Mellembestemmelser）] 介于两个概念或者实体间的思想上的联系或者过渡。

[132] [新教教会] 就是说路德宗的各种忏悔信书。

[133] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：concupiscentia（欲望）。

[134] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato h. e. sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia（所有以自然的方式繁殖的人带着罪而被出生，就是说，没有对上帝的敬畏，没有对上帝的信任，并且带有欲望）。

[Omnes homines ... et cum concupiscentia] 拉丁语：所有以自然的方式繁殖的人带着罪而被出生，就是说，没有对上帝的敬畏，没有对上帝的信任，并且带有欲望。出自《奥斯堡信条》第二条，第一句。

[135] 精神（Aand）。

[136] 与它的“自然性”的直接的统一体。

[137] [与它的自然性.....灵魂的意义被定性] 卡尔·罗森克兰兹（Karl Rosenkranz）在《心理学或者主体精神科学》说：“人从自然出发，在与它的直接的统一之中，我们将这精神创作‘灵魂’。”

[138] [精神梦着地] 卡尔·罗森克兰兹在《心理学或者主体精神科学》说：“作为灵魂，精神梦着”，以及“作为梦着的，它只是直接地陷于自然与精神的二分化之中”。

[139] 《创世记》（3：5）：“因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”

[140] [圣经.....分辨善恶] 指《创世记》3。

[141] [所有天主教的功绩可观的幻景想象] 布赖特施耐德在《教理神学手册》中概述了关于亚当在乐园里的功德优越的天主教学说：亚当有着统治大地的权力、超自然的技能、艺术、科学以及得免于错误的自由和作为实有神圣的美德。在哈泽的《复活的胡特尔或路德教会神学教理》也有类似概括。

[142] 乌有（Intet）。

[143] 投射（projekterer）：投射，观想，想象。

[144] “我的他者”，亦即那（对于“我”来说的）其他人或者其他东西。但是在这里，“我的‘另一个’”是指“我的永恒的‘精神’”对立干那“作为自然的生物的我自己”。

[145] 悬置（suspenderet）：悬而暂止，暂时地中止。

[146] [醒着.....被暗示出的乌有] 罗森克兰兹在《心理学或者主体精神科学》有这方面的叙述。

[147] [恐惧.....几乎从来没有在心理学之中得到过论述] 康德在《实用意图中的人类学（Anthropologie in pragmatischer Hinsicht）》中谈论过“恐惧（Angst）”，但是他把“恐惧（Angst）”看作是一种“畏惧（Furcht）的强化形式”，就是说，恐惧和畏惧只在量的意义上有区分，而不是在质的意义上：“害怕、恐惧、惊悚、惊骇是畏惧的程度，就是说，面对危险的厌恶。”（我这里对康德这个句子的翻译有点勉为其难，因为要把前面的四个词按康德的意思在这里直接翻译成中文是不可能的，必须通过对中文词进行定义才能够准确对应于德语原文中的四个词。原文如此：“Bangigkeit, Angst, Grauen und Entsetzen sind Grade der Furcht, d. i. des Abscheues vor Gefahr”）。黑格尔在《哲学全书》第三卷中谈及恐惧概念，但是没有对恐惧和畏惧作区分。在米希利特的《人类学和心理学或者主观精神的哲学》和在罗森克兰兹的《心理学或者主体精神科学》中也是如此。在厄尔德曼的《心理学讲演纲要》中只相对于希望谈及畏惧。卡尔·道布在《卡尔·道布的哲学人类学讲演》中说及，他认为只有在动物身上有恐惧，就是说，恐惧是一种由痛楚和畏惧混杂起的非人类的情感。然而按照道布对于“惊悚（Grausen）”的定义，这惊悚是愉快、痛楚、希望和畏惧的混合，通过其模棱两可的多义而得以标识：它与“在愉快中被扬弃的畏惧”同一，同时反过来又与“在畏惧中被扬弃的愉快”同一。西贝恩和康德一样，把恐惧定性为畏惧的强化形式，并且加上了“同感性—反感性的模棱两可”。

[148] 畏惧（Frygt）。

[149] [畏惧.....指向某种特定的东西] 在康德的《实用意图中的人类学》中，畏惧被定性为害怕（Bangigkeit）：对于一种以不确定的恶威胁着的对象的畏惧是害怕。也可以有着一种害怕而不知道它所害怕的特殊对象是什么。

西贝恩在《心理学》中说：不同于惊吓，畏惧还受到一种不确定性的左右，但是那被期待的东西恰恰能够通过它的这种不确定性（因为还没有什么东西与之有关，而灵魂则专注于对之的想

象，这样心情的骚动不能转化为行为而只是无数可能性隐地闪烁）而把灵魂设定在比灵魂在预期的瞬间来到时的状态远远更为难受的，甚至是向焦虑和恐惧上升的状态，这样全部的畏惧和恐惧常常在勇气出现的时候完全消失，或者，至少还是感觉轻松了不少。

另外，在罗森克兰兹的《心理学或者主体精神科学》中谈及“隐约感觉（anelse）”这个概念，部分地指向eine unbestimmte Unruhe（一种不确定的不安），部分地指向eine bestimmte Unbestimmtheit（一种确定的不确定性），以及最后zur bestimmten Bestimmtheit（指向确定的确定性）。

[150] [可能性的可能性] 所有版本都是如此。

[151] “精神”的预设前提是自由。只有作为精神一个人才是自由的。在无辜状态中一个人还不是精神，所以也就并不自由，但是“梦着地”他感觉到精神的可能性。由此出现恐惧，人具有自由和成为精神的内在可能性，这恐惧是对于这个人没有实现其内在可能性的“梦着的解读”。在这个阶段里，自由只是显现为“人的去‘实现其内在可能性’的可能性”。

[152] [不会在动物身上发现恐惧] 在草稿中克尔凯郭尔增补了：“据我所知，自然科学家一致同意认为在动物身上没有恐惧，恰恰是因为自然性没有被定性为精神。它畏惧现在的东西，瑟缩发抖等，但是它不会感到恐惧。因此，正如如果我们这样说它没有隐约感觉，它也没有恐惧。”

这在罗森克兰兹的《心理学或者主体精神科学》中有谈及，也有谈及关于动物缺乏感觉到情感的能力。而道布则认为恐惧只存在于动物身上。

[153] [一种同感的反感和一种反感的同感] 受吸引的不愿和不情愿的参与。这模棱两可的双义在这里不仅仅是介于同感和反感，而且是双向的：两种形式的感情都已经在自身中包容了它们的对立面。在1842年的日记中，克尔凯郭尔写道：“现在人们很频繁地论述传承之罪的本质，但人们却缺乏一个首要范畴——这就是恐惧，这是它的真正定性；就是说，恐惧是一种对于人所惧怕的东西的欲求，一种同感的反感；恐惧是一种攫住个体的外来权力，然而人却无法脱离，并且不想脱离它，因为人惧怕，而人欲求自己所惧怕的东西。于是，恐惧使得个体无奈，最初的罪只是在无奈之中发生；因此它缺乏表面的可测性，但这匮乏是真正的使人迷恋的东西。”

也可参看西贝恩对于畏惧的同感—反感的模棱两可性，按西贝恩的观点，欲求也可以是既同感又反感的。

这种爱恨交加的东西相应于卢道夫·奥托（Rudolf Otto）在“Das Heilige”中所写的et mysterium tremendum et fascinosum。这一段落所写留有克尔凯郭尔年轻时代经历的痕迹，所以，他在下面的注脚里谈及《非此即彼》。

[154] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：concupiscentia（欲望）。

[155] 恐惧（Angest）。

[156] 恐惧感（Beængstelse）。

[157] 设想那听鬼故事的孩子，又害怕又想听故事被讲下去。

[158] 精神（Aanden）。

[159] 克尔凯郭尔的原文之中使用的词是nation，而Hong & Hong的英文版中使用culture，我觉得这里用“文化”并不失原意而更容易理解所以使用“文化”而不用“民族”这个词。

[160] 原文中所用的词是Desorganisation。

[Desorganisation] 在一个有机体或者有机体的一个部分中的这样的一种解体或者非正常变化，这有机体失去自己各种正常的生命表达。

[161] 沉郁（Tungsind）。

[162] 关于这个问题我们可以去参阅《非此即彼》（哥本哈根，1843），特别是如果我们注意到《非此即彼》的第一部分是那种处在其充满恐惧的同感和自我中心之中的“沉郁性”，而对之的说明则在第二部分之中。

[163] 同感（Sympathie）。自我中心（Egoisme）。沉郁性（Tungsindighed）。

在我所译的《非此即彼》第二部中，我将“同感”译作“同情交感”，将“自我中心的”译作“自我本位的”。见中国社会科学出版社，《非此即彼》，2009年版。

[《非此即彼》（哥本哈根，1843）] 在《非此即彼》的第二部分，作者B使用了“沉郁的”的范畴来描述那种标志了他的审美朋友A的绝望。他所写的东西是给A的。

[同感和自我中心] 西贝恩在《人的精神本性和本质》中对这两个概念有定义。

[164] (译者说明)我把这句话中的时间从句“很久以后.....某个时刻”放在了句子后面,因为怕读者混淆主句的结构。原句的直接翻译应当是:

在这里“恐惧”与很久以后在自由完全经历了其历史的各种不完美形式之后、在最深刻地意义上走向其自身的某个时刻中的“沉郁”具有同样的意义。

[165] [人是“那灵魂的”与“那肉体的”一个综合] 对于人是一种灵魂与肉体两个元素的综合,是一个众所周知的哲学解读,可以回溯到亚里士多德关于人是一种“理性的动物”的断言。

[166] 克尔凯郭尔受德国唯心主义的影响,其中就有“正反合”的三分法。而克尔凯郭尔对于“什么是‘作为人’”的定义在《非此即彼》的第二部中有提及,但是完全的定义则在《致死的病症》的开始部分,比如说:

“.....‘人’是一种‘综合’,——‘无限性’与‘有限性’的综合、‘那现世的’与‘那永恒的’的综合、自由和必然的综合,简之,一种综合。一种综合是一种两者之间的关系。如此考虑,‘人’尚未是‘自我’。

在那两者之间的关系中,‘关系’是‘第三者’作为一种否定的统一体,而那两者使自己和这‘关系’发生关系,并且处在对于这‘关系’的关系中;这样地在‘灵魂’这个定性之下,‘灵魂’与‘肉体’之间的‘关系’是一个关系。相反,如果这‘关系’使自己与自己发生关系,那么这个关系就是正定的第三者,而这就是‘自我’。.....”

[167] “涉入性地与.....发生关系”或者说:“使自己与.....发生关系”是“forholde sig til”。这是克尔凯郭尔经常使用的一个动词结构。这里面包含了“使得自己向.....”的意向性,这样一种“参与性地持有一种态度”的投入倾向,一种主动式,一种主观上的行为。与之相反则是“冷漠而保持距离地观察”,被动而不作出主观上的行为。

[168] 或者说:它作为恐惧作出行为。

[169] 或者直译为:而是知识的整个现实作为无知性的巨大乌有投射在恐惧之中。

[170] [那么无知性就集聚起来了] 在无知性被一句话触及并且因此被精神触及的时候,它恰恰是继续作为无知性。

[171] [在《创世记》.....你不可吃] 指《创世记》(2:16—17):“耶和华神吩咐他说,园中各样树上的果子,你可以随意吃。只是分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死。”在希伯来语中,人叫作“亚当”,这被解读为第一个人的名字。

[172] 情欲(Lysten)。

[禁令唤醒了情欲] 也许是指罗马书(7:5),之中保罗谈论“因为我们属肉体的时候,那因律法而生的恶欲,就在我们肢体中发动,以致结成死亡的果子”,以及罗马书(7:7)之中保罗说“这样,我们可说什么呢?律法是罪吗?断乎不是。只是非因律法,我就不知何为罪。非律法说,不可起贪心。我就不知何为贪心。”

乌斯特里在《对保罗学说概念的论述》中说:“就是说,如果命令到来并且命令意志去做或者不要做这个或者那个时候,于是欲情(或者不欲)就把意志引诱自己的圈套、捕获住它(.....),命令被违背,人犯下现实的罪。”他也引用了德国神学家吕柯尔特的话:“正如亚当生活着,直到诫命到来唤醒他心中的恶的欲望。”

[173] [关于“自由”的知识.....使用这知识的情欲] 乌斯特里在《对保罗学说概念的论述》。

[174] 作为“恐惧”的“乌有”而掠过了“无辜性”。

[175] 这里是动词不定式的“能够(at kunne)”。

[176] 正是因为“能够”去做,才会有不可预测的后果被做出来。如果不存在“能够”的可能性,那么也就不用恐惧(另外,这个“能够——at kunne”是动词不定式)。

[177] 这里是动词不定式的“能够(at kunne)”。

[178] [禁令之词后面紧跟着.....你吃的日子必定死] 《创世记》(2:16—17):“耶和华神吩咐他说,园中各样树上的果子,你可以随意吃。只是分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死!”

[179] 这里是动词不定式的“能够(at kunne)”。

[180] [理智的神话] 借助于理智来展示抽象的想法。

[181] [亚当被造.....没有为自己找到同伴] 《创世记》(2:7):“耶和华神用地上的尘土造人,将生气吹在他鼻孔里,他就成了有灵的活人,名叫亚当。”以及(2:18—20):“耶和华神说,那人独居不好,我要为他造一个配偶帮助他。耶和华神用土所造成的野地各样走兽和空

中各样飞鸟都带到那人面前，看他叫什么。那人怎样叫各样的活物，那就叫它的名字。那人便给一切牲畜和空中飞鸟，野地走兽都起了名。只是那人没有遇见配偶帮助他。”

[182] [夏娃被创造出来，由他的肋骨作成] 《创世记》（2：21—22）：“耶和华神使他沉睡，他就睡了。于是取下他的一条肋骨，又把肉合起来。耶和华神就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人，领她到那人跟前。”

[183] [亚当和夏娃只是一种数字上的重复] 就是说，夏娃是亚当的数字意义上的重复。在上帝造了女人之后，亚当说：“这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的。”《创世记》（2：23）。

[184] [代的关系] 传宗接代的关系，性关系，繁殖关系。

[185] [现在接着的是禁令和判决] 按《创世记》2，禁令和判决在亚当命名动物和上帝造出夏娃之前已经向亚当表明了。

[186] [蛇……诱惑了女人] 《创世记》（3：1—6）：“耶和华神所造的，惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇对女人说，神岂是真说，不许你们吃园中所有树上的果子吗。女人对蛇说，园中树上的果子，我们可以吃，惟有园当中那棵树上的果子，神曾说，你们不可吃，也不可摸，免得你们死。蛇对女人说，你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。于是女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了。又给她丈夫，她丈夫也吃了。”

[187] [这神话让那内在的东西外在地发生] 黑格尔在《宗教哲学讲演》第二卷中说及《创世记》3：“完全的比喻性表现就是这个：那内在的作为外在的、那必然的作为偶然的而表述出来。”

[188] [最早被诱惑的是女人……再去诱惑男人] 参看《创世记》（3：1—6，12—13）。

[189] [在另一个章节里] 第二章第二节A。

[190] [如同人们所说……弱的性] 比较《彼得前书》（3：7）：“你们作丈夫的，也要按情理和妻子同住。因他比你软弱，与你一同承受生命之恩的，所以要敬重他。这样便叫你们的祷告没有阻碍。”

[191] 对于关于女人（相比于男人）的不完美性，在这里没有给出任何决定性的断言。虽然恐惧（比起男人）更多地是属于她的，但恐惧却不是一种不完美性的标志。如果我们要谈论不完美性，那么这不完美性是在于别的东西之中，就是说，这不完美性是在于：她在恐惧之中到自身之外去寻找另一个人，男人。

[192] [被派生者] 被推导出的或者第二性地出现的东西。

[193] 如果在这里有人还要进一步说：这样一来，“这第一个人是怎么学会说话的”就成了一个问题；那么我将回答，这完全对，然而与此同时这问题完全是在我们所考究的范围之外。无论如何，我们不能误解这一点，仿佛我是在按照现代哲学的习惯也想通过我回避性的回答而作出一副“我能够在别的地方回答这个问题”的样子。但这一点是很确定的：这问题并不是要让人自己成为语言的发明者。

[194] [按照现代哲学的习惯……别的地方回答这个问题] 也许是指谢林，他常常表示他会在别的地方对特定事情作出解说。他在“对人的自由的本质的哲学考究”中说要给出一系列续篇，但这个计划却没有被实现。也有别的哲学家指出谢林的这个特点。

[这一点是很确定的：这问题并不是要让人自己成为语言的发明者] 在草稿中克尔凯郭尔加上：“或者像马德维希教授带着无穷的讽刺在一个节目里所表述的：人达成协议，要说哪一种语言。”

[195] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：volente deo（按上帝的意志）。

[196] 根据克尔凯郭尔草稿中被删去的部分，是一种把蛇作为语言的象征。

[197] [让诱惑作为一种外来的东西而出现] 黑格尔也强调说，在犹太人那里，“那恶的”显现为“外在的事件，正如在罪的堕落的观念中，人被蛇诱惑，那诱惑是从外面进来的”。

[198] [《雅各书》中的经典段落] 指《雅各书》（1：13—14）：“人被试探，不可说，我是被神试探。因为神不能被恶试探，他也不试探人。但各人被试探，乃是被自己的私欲牵引诱惑的。”

[199] [接下来就是“罪的堕落”] 尽管整个《创世记》3在通常被称作“罪的堕落”，在这里是指《创世记》（3：6）。

[200] [故事之中所给出的后果]指《创世记》(3:7—13):“他们二人的眼睛就明亮了,才知道自己是赤身露体,便拿无花果树的叶子,为自己编作裙子。天起了凉风,耶和華神在园中行走。那人和他妻子听见神的声音,就藏在园里的树木中,躲避耶和華神的面。耶和華神呼唤那人,对他说,你在哪里。他说,我在园中听见你的声音,我就害怕。因为我赤身露体,我便藏了。耶和華说,谁告诉你赤身露体呢,莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗。那人说,你所赐给我,与我同居的女人,她把那树上的果子给我,我就吃了。耶和華神对女人说,你作的是什么事呢。女人说,那蛇引诱我,我就吃了。”

[201] 那性别的 (det Sexuelle)。

[202] 这里可能是指类似于奥古斯丁的那种关于“如果没有那堕落,在天堂里会不会有人的繁殖”这一类考究。可参看奥古斯丁的《上帝之城》(De Civitate Dei)。我将之译作怪诞想法,多少是有点转义。原文为“计划制造活动”。

[计划制造活动 (Projektmagerier)] 没有意图的思辨。

[203] [但它当时并不存在] 但当时并不存在,就是说,不作为被认识到的东西存在。这就是说:在罪的堕落之前,这两个最初的人并不意识到他们在性别上的区别。

[204] [一致于那圣经] 在《创世记》2—3没有直接说及这两个最初的人并不意识到他们在性别上的区别,而只是说裸体并不是两人相互有羞耻感。《创世记》(2:25):“当时夫妻二人赤身露体,并不羞耻。”

[205] 感官性 (Sandseligheden)。

[206] 性别性 (Sexualitet)。

[207] [“性的区别”在“复活”之中被取消……天使没有历史] 指耶稣对于撒都该人关于与同一个女人结过婚的七兄弟中哪一个将在复活后与她结婚的问题的回答:“当复活的时候,人也不娶也不嫁,乃像天上的使者一样。”《马太福音》(22:30)。

哈泽的《Hutterus redivivus或路德教会神学教理》中有写道:“假如天使有后代,那也将会是天使。”话外的意义就是天使没有后代。

[208] 米迦勒 (Michael) 。《圣经·旧约》中犹太人的守护大天使。

[209] [米迦勒记录……执行和完成了的使命] 也许这里想到的是天使加百列,他被遣往撒利亚祭司那里告知施洗的约翰的出生(路加福音1:11—20);遣往马利亚那里告知耶稣的出生(路加福音1:26—38)。在犹太教《塔木德经》中说及他出去毁灭所多玛、救摩西、把但以理和他的朋友们从火炉中放出来、向但以理解释异象(参看但以理书8:16和9:21)。米迦勒作为天使长一直与魔鬼斗争(犹太书1:9,但以理书10:21和启示录12:7),并且在最终审判时称量诸灵魂们的重量。

[210] 这里是动词不定式的“能够 (at kunne) ”。

[211] [在一种逻辑体系中我们能够很容易地说“可能性走向现实性”] 也许是指阿德勒尔的逻辑体系。在阿德勒尔的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》中有“可能性过渡而作为形式的可能性”。在黑格尔那里概念“现实”不是跟随于,而是先行于“可能”。

[212] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语: liberum arbitrium (自由意志)。

[213] [一种抽象的liberum arbitrium ……一种思想的妨害] liberum arbitrium: 拉丁语: 自由意志、自由选择、随机的自由;早期的中世纪的哲学概念用来表述人的“在两种或多种可能性之中同样自由地进行选择的能力”。

在标有“Philosophica”的日记中,克尔凯郭尔写道:“一种完全无所谓的意愿 (æquilibrium) 是一种麻烦事,一种幻觉;莱布尼茨在许多地方频繁地展示了,贝尔承认了(针对伊壁鸠鲁)” (Pap. IV C 39 [Not13:23]) 谢林则曾把“意志之平衡 (æquilibrium arbitrii)”说成“对于所有道德的瘟疫 (die Pest aller Moral)”。

[214] [“可能性”就作为一种诱惑所有思维匮乏的人们的“乌有”与“现实性”并肩而行] 阿德勒尔在《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》中说:“在我宣称某物为偶然的的东西的时候,我就是在扬弃和松解开它的现实,就是说,设定出它的‘作为他物’的可能性,并且让它只通过扬弃这一可能性而作为现实的。”

[215] [聪明的爱尔莎] 指关于“聪明的爱尔莎”的童话。见格林童话《聪明的爱尔莎》。故事中爱尔莎之聪明类似于“杞人忧天”。有一天,她的求婚者汉斯来到她家。她母亲让她到地窖里取啤酒。她在地窖里拖过一把椅子坐在酒桶跟前,免得弯腰,弄得腰酸背疼的或出意外。然后她将酒壶放在面前,打开酒桶上的龙头。啤酒往酒壶里流的时候,她眼睛也不闲着,四下张望。

她看到头顶上挂着一把丁字锄。“聪明的爱尔莎”哭了起来，说：“假如我和汉斯结婚，生了孩子，孩子大了，我们让他来地窖取啤酒，这锄头会掉下来把他砸死的！”她坐在那儿，想到将来的不幸，放声痛哭。接着先是女仆下来，然后男仆，然后母亲，最后父亲都走下来，一个个都因为爱尔莎说她想到将来的孩子上地窖来取啤酒，这把丁字锄头很可能掉下来把他砸死而惊叹爱尔莎那么聪明，并且跟她一起哭。最后汉斯来到地窖，知道了大家哭的原因，并认识到她是多么聪明，于是决定和她结婚。

[216] [科学] 亦即心理学、伦理性、教理神学，但也许也包括思辨哲学，因为黑格尔和他的学派常把“科学”解读为（思辨）哲学的同义词。

[217] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：discremen rerum（关键时刻）。
[discremen rerum] 拉丁语：事物间的对立或者决定；关键时刻。见前面的注脚。

[218] 作为“单个的人”的“单个的人”。

[219] [六千年前] 从基督教古代到19世纪中期的传统的创世说法认为上帝造世界是在公元前四千年。

[220] [尼布甲尼撒（Nebucadnezar）变成一只牛是在四千年之前] 在《但以理书》中讲述一个声音从天上降下对巴比伦王尼布甲尼撒（公元前605—前562年）说“尼布甲尼撒王阿，有话对你说，你的国位离开你了。你必被赶出离开世人，与野地的兽同居，吃草如牛，且要经过七期。等你知道至高者在人的国中掌权，要将国赐于谁就赐于谁”。（4：31—32）。在之前但以理为尼布甲尼撒讲解梦，见《但以理书》（4：25—36）：“你必被赶出离开世人，与野地的兽同居，吃草如牛，被天露滴湿，且要经过七期。等你知道至高者在人的国中掌权，要将国赐与谁就赐于谁。守望者既吩咐存留树墩，等你知道诸天掌权，以后你的国必定归你。”这些话应验了，尼布甲尼撒在一段时间不得不像野兽一样生活并且像牛那样吃草；在所设定的时间过去之后，他又恢复理智。四千年的说法是随便说出的一个数字。

[221] [有奖征答] 原文中的意思是指那种在丹麦大学里常有的，设立出一个有奖论文的主题，为此而写论文优秀出色者能够得奖牌。

[222] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁文：eo ipso（因为这个原因）。

[223] 原文中当然不是老王老张，而是基利提人和比利提人。
[基利提人和比利提人] 一般的（常常是贬义的）对“各种人、所有人、随便一个人”的表达。本原为大卫王的卫队。见《撒母耳记》下（15：18；20：7）和《列王记》上（1：38，44）。语言上的表述出自何处，不详；可能是非力士雇佣军的名字。

[224] 典故来源不详。

[225] [索尔丁] Salomon Soldin, 1774—1837年。索尔丁是哥本哈根绿街的一个心不在焉的书商，以他的许多注意力分散的事迹而闻名。有一次一个顾客进入书店，而索尔丁站在一个梯子上找书。顾客模仿他的声音对他的妻子说了几句话。索尔丁在梯子上回头问：“丽贝卡，是我在说话吗？”索尔丁的妻子的名字叫汉娜。

[226] 代理祷告，就是说，为别人或者为别人的事情而祷告，而不是为了自己的缘故。

[227] [燃烧着的绳索] “燃烧着的绳索”是一个儿童游戏，之中一个人要找到一样东西，在寻找的过程中，他收到喊声的指示：“绳索（很厉害地/一点点地/没有）燃烧。”

第二章“恐惧”，作为向前发展^[1]的“传承之罪”

带着有罪性，“性别性”被设定了。在同一瞬间族类的历史开始了。正如有罪性在族类之中以各种量的定性而运动，“恐惧”也是如此。传承之罪的后果或者传承之罪在“单个的人”身上的存在是恐惧，这恐惧与亚当的恐惧相比只有量的区别。在“无辜性”的状态之中（在那后来的人身上也必定毫无疑问地有着这样一种状态），传承之罪必定是有着辩证的模棱两可^[2]，而在“质的跳跃”之中，辜正是从这模棱两可中绽发出来。相反恐惧在一个后来的个体身上则可以是比它在亚当的身上更加深思熟虑，因为族类所留下的“量的增值”体现在他身上。恐惧则在这里成为人身上曾经有过的最小程度上的一种不完美性，反过来我们则可以说：“一个人越本原，那么恐惧就越深”，因为“有罪性”的预设条件（既然他进入族类的历史，他的个体生命就隶从于这预设条件）必须被摄取为主体自身的预设条件。在这样的情况下有罪性就得到了一种更大的权力，并且传承之罪是成长着的。“根本不察觉到恐惧的人是存在的”这句话可以理解为仿佛是“假如亚当只是一个动物，那么他就不会感受到任何恐惧”。

“后来的个体”和亚当一样是一种由“精神”承担着的综合；但是这综合是派生的，这样，族类的历史也被一同设定在其中；此中有着“后来的个体”身上的恐惧中的那“更多或者更少”^[3]。但是他的恐惧却不是对于罪的恐惧；因为善和恶的差异并不存在（这差异只能依据于自由的现实性而存在）。如果这种差异存在的话，那么它也只是作为一种被隐约感觉到的观念而存在，而这种被隐约感觉到的观念依据于族类的历史又可以再次地意味着一种“更多或者更少”。

作为个体对于族类历史的参与结果，恐惧在“后来的个体”身上更加深思熟虑（我们可以将之与“习惯”作比较：习惯是第二天性，但不是一种新的质，而只是量的进程^[4]），这是因为现在恐惧也在另一种意义中进入世界。罪进入了恐惧，而罪又携带着恐惧。罪的现实性也就是一种不具备持存的现实性。一方面，罪的连续性是令人恐惧的可能性；而另一方面，一种“拯救”的可能性则又是一种让个体既爱又怕的“乌有”；因为这一直就是可能性对于个体人格的关系。要到“拯救”真正地被设定了的瞬间，这时，这恐惧才被克服了。人和其他受造物^[5]的期待渴望^[6]并非（像人们曾经感伤地认为的那样）是一种甜蜜的向往；因为，假如这“向往”会是一种甜蜜的向往的话，那么“罪”就必须被缴械。如果一个人确实地是要将自己设定在“罪”的状态之中的人，不管他对“拯救”有着怎样的期待，他无疑是会去承认这一点，并且会为审美的无窘迫性感到一点窘迫。只要我们依旧只是在讨论期待，那么，“罪”在人身上还是有着其权力，并且自然地把这期待解读成是敌对的（我们在后面^[7]论述这个问题）。当“拯救”被设定了时，“恐惧”就被丢在了后面，正如“可能

性”。它没有因此被消灭，而是（在它被正当地使用的时候）扮演另一个角色。（第五章）

罪把恐惧携带进世界，或许更确切地说，这恐惧是在个体自己设定罪的时候才存在，然而却也是模糊地、作为族类的量的历史中的一种“更多或者更少”而在场。因此，我们在这里甚至会遇上这种现象：一个人仿佛仅仅由于对其自身的恐惧而变得有辜；这种现象在亚当身上则是不可能发生的。当然不管怎样，每一个“个体”无疑都是通过其自身而变得有辜的；但是族类关系之中的量定成分在这里达到了其最高值，并且，如果我们不紧紧抓住前面所给定的那种“量的变动”和“质的跳跃”之间的差异，那么这种量定成分就会具备混淆每种观察的权利。这种现象将是后文中的讨论对象^[8]。在通常它被忽略；这当然是最容易的事情。或者，它被人感伤而动情地以一种怯懦的同感^[9]来解读，这种同感为自己没有成为“这样一个”^[10]而感谢上帝，却不明白这样一种感恩词恰恰是对于上帝和对于自己的出卖，并且也不去想一下：生活总是藏有一个人也许不应当去避免的类似现象。同感是人应当有的东西，但是，只有在一个人真正深刻地向自己承认“那发生在一个人身上的事情可以发生在所有人身上”时，这种同感才是真实的。只有在这时，一个人才对自己和别人都有用处。如果精神病院里的医生愚蠢地相信自己永远聪明并且相信他自己的这点理智能够保证他在生命中的不受危害，那么无疑，在某种意义上他比那些精神失常的更聪明，但在同时他也比他们更蠢，他肯定也不会医好许多人。

这样，恐惧现在意味了两样东西：一种恐惧，在之中个体通过那质的跳跃而设定罪；和一种恐惧，这种恐惧随着罪而进入了和进入着这个世界^[11]，并且，每一次在一个“个体”设定“罪”的时候，这种恐惧也因此而量定地进入着这世界。



写一部博学的著作或者把时间浪费在对文学证据文字的搜寻上，不是我的目的^[12]。各种心理学所使用的那些例子常常缺少真正的心理学——诗意的权威性。它们在那里作为一种隔绝的、由公证者^[13]证实的事实，但是恰恰因此，对于这样一种孤独的顽固者“要构建一种规则”的尝试，我们不知道自己是应当哭还是应当笑。如果一个人根据一种正规尺度投身于心理学和心理学观察，那么他就获得了一种普通的“人的可塑性”，这使得他能够马上构建他的例子，虽然这例子没有事实性的权威^[14]，但是它还是有着另一种权威性。作为一个心理学的观察者，要能够在人们中间弯腰倾斜并且模仿他们的姿态，他就应当比一个在绳索上跳舞的艺人更具有敏捷性，正如他的沉默在私密性的瞬间应当是具有诱惑性而能引起快感的，这样，“那隐藏着的”能够觉得有兴致要悄悄地出来在这人为地达成的不着痕迹和宁静之中与自己小谈；这样一来，他就应当在他的灵魂之中具备一种诗人的本原创性，以便能够马上就从那种“在个体身上一直就只是部分而无规律地在场的东西”之中创造出整体和有规律的东西。这样，当他使自己得以完美之后，他将无需从各种

文学藏书中寻找例子并重炒那快被遗忘的记忆，而是完全新鲜地从水中取出他的“仿佛还依旧是在其色泽之中扭动和闪耀”各种观察结果。他也将无需疲于奔命地去注意什么。相反他应当像一个密探^[15]那样平心静气地坐在自己的房间里却知道外面发生的一切。如果他需要什么东西，他可以马上构建出来；如果他需要什么东西，他依据于自己的一般实践马上就到手，正如人们在一幢设备很好的房子里无需上街去取水，而是借助于高压^[16]在他住的那一层楼里直接得到。如果他感到无法确定，那么，他对人的生活有着那么明确的目标而他的眼光是那么敏锐，以至于他知道应当在什么地方寻找以及在哪里容易发现一种合适的个体人格可以用来做实验。他的观察将比别人的更可信，虽然他没有为之辅助性地给出名字或者给出博学的引文，诸如：在萨克森有一个农家女^[17]，一个医生对她进行观察；在罗马住着一个凯撒，历史学家对之进行阐释^[18]，等等，仿佛这样的事情一千年中只出现一次。那么，心理学有着什么兴趣呢？不，每天所发生的一切就是心理学的兴趣了，只要观察者在场就行。在他如此谨慎以至于去检测他自己的观察时，他的观察将有清新之印痕和现实之兴趣。为了这个目的他在自己身上模仿试验他从别人身上发现的每一种心境、每一种灵魂状态。由此他知道，他是否能够通过模仿来迷惑着另一个人，是否能够将这人牵进更深的迷局，而他在这更深迷局中的行为则是他依据于观念^[19]自己创造出来的。这样，如果我们要观察一种激情，那么我们就选择我们的个体对象。这时我们需要的是平静、沉默、隐匿，这样我们就能够刺探出他^[20]的秘密。然后我们演练我们所学到的东西，直到我们能够去迷惑他。然后我们虚构出激情并随即在激情的超自然维度中显现在他面前。如果我们是正确地去做了，那么这个体对象就会感受到不可描述的缓解^[21]和满足，就像一个精神病患者在有人发现并诗意地把握住了他的“固着”^[22]并且就此将之进一步展开时所感受的。如果没有成功，那么有可能是因为操作出错，但是也有可能是因为这个体对象是一个糟糕的例子。

第一节 客观的恐惧

在我们使用“客观的恐惧”这个表达的时候，最容易想到的是“无辜性”的恐惧，它是那“在其可能性之中的‘自由’的‘自在的反思’”^[23]。与此相反，通过强调人们忽略了“我们处在这一考究中的另一点上”这一事实而来进行反驳的话，那不会是一种理由充分的回答。反过来还是让我们做一些更有用的事吧，记住“客观的恐惧”这个区分在于“它不同于主观的恐惧”，一种无法在亚当的无辜性状态中立足的区分。在最严格的意义上说，“主观的恐惧”是那种被设定在个体之中的恐惧，那是他的罪的结果。关于这种意义上的恐惧，我们将在后面的章节^[24]中谈论。如果“恐惧”这个词被如此理解，那么“一种客观的恐惧”的对立关系就消失了，这时，恐惧就恰恰作为它自身所是而出现^[25]了，就是说，作为“那主观的”。因此，客观的和主观的恐惧之间的区别就应当归入那对世界与后来的个体的无辜性状态的思考。在这里，区分看上去是这样的：现在，“主

观的恐惧”标示那“存在于单个的人的无辜状态之中”的恐惧，它与亚当的恐惧相对应，但是由于“代”[26]的量化的决定，它在量的意义上仍还是不同于亚当的恐惧[27]。客观的恐惧则相反，我们可以将之理解为“代”的“有罪性”在整个世界之中的反射[28]。

在上一章的第二节中曾提请大家记住，“有罪性通过亚当的罪而进入了世界”的说法包含有一种外在的反思；在这里我们有必要重新进入这说法，以便查找出它所可能蕴含的真相。在亚当设定了“罪”的那瞬间，考究的焦点就离开了他而去考察每一个后来个体的罪的开始；因为在这时，“代”被设定了。如果通过亚当的罪，族类的有罪性以一种等同于“直立行走”[29]等的意义而被设定，那么概念“个体”就被取消了[30]。这个问题在前面已经得到了论述，我们还驳斥了那种做实验的好奇（它想要把“罪”当一种奇事异物来处理），两难性被立了出来：我们要么不得不把自己假想为一个“根本不知道自己在问什么东西”的提问者；要么不得不把自己假想为一个“已经知道所问的东西”的提问者（而他伪装的无知性又成为一种新的罪）。

如果我们现在认定了所有这些，那么上面的那种说法就因此而有限地达到了其真相。“那最初的”设定“质”。这样，亚当在其自身之中（并且也为族类）设定了罪。但是这族类概念太抽象，它无法设定一种像“罪”这么具体的范畴；这范畴恰恰是以这样方式被设定的：“单个的人”作为“单个的人”自己设定罪。于是族类中的“有罪性”就只成为一种量的趋近[31]；但它是从亚当那里开始的。这之中有着亚当（而不是族类中的每一个别的个体）所具的更重大的意义，这之中有着上面那种说法所达到的真相。甚至一种正宗，如果它想要明白它自身，也必须承认这个，因为它教导说：通过亚当的罪，族类和大自然都落入了罪[32]。然而就大自然而言，我们就不该说罪是作为罪的“质”而进入的。

既然罪进入了世界，这对于整个受造万物就有了意义。这种在“非人类的存在”中的“罪的作用”，我已经将之标示作“客观恐惧”。

我能够通过提醒大家回想一下《圣经》的话受造之物的切望等候[33]（罗马书8：19）来暗示这之中所意味的东西。就是说，既然这里要谈及一种“切望等候”，那么这就自然而然地说明了受造之物是处在一种非完美性的状态之中。人们常常在诸如“向往”、“切望等候”、“期待”等这样的表达和定性中忽略了这一点：这些表达和定性牵涉到一种先行的状态，并且这种状态因此而在场并在“向往”得以发展的同时也强调出其自身来。期待者处于这状态之中，但是他并不是因为偶然事件等原因而置身之中的（那样的话他在之中就会觉得自己是完全陌生的），而是他自己在同一时间制造了这种状态。这样一种向往的表现就是“恐惧”；因为他所向往的那种状态正是在“恐惧”之中宣示出其自身，并且是因为单纯向往不足以拯救他才宣示出其自身。

在怎样的意义上受造物在亚当的罪中沉沦败坏；自由（由于它是通过“对自由的滥用被设定”而被设定的）是怎样把可能性的反射和“免死狐

悲”[34]的战栗投向那受造物；在怎样的意义上说这一事实是一定会发生的（因为人是一种综合，其最极端的对立面被设定了，并且对立面之一恰恰是因为人的罪而变成了一种比起原先时远远更极端的对立面）；——所有这些问题在一种心理学的考究之中是无法找到自己的位置的，但是它们属于“教理神学”、属于“和解”（这科学[35]在“救赎和解”的说明之中说明出“有罪性”的预设前提条件）。[36]

在受造物中的这种恐惧可以毫无问题地被称为客观恐惧。它不是由受造物带来的，它的出现是因为这样一个事实：通过亚当的罪，感官性已被降格到[37]并且（由于罪继续不断地进入这个世界）继续不断地被降格到“意味着有罪性”，于是，受造物被打上了一种完全不同的光色[38]。我们很容易看出，上面的解读在这样一种意义上是有着自己的眼光的，它阻止了那种认为“感官性就其本身而言就是有罪性”的理性主义观点[39]。在罪进入了这世界之后，并且每一次在罪进入这世界的时候，感官性就成为有罪性，但是它所成为的东西并非它在事先所是的东西。法朗茨·巴德尔足够多次地批驳这句话：“有限性”、“感官性”就其本身而言是“有罪性”[40]。然而，如果我们在这里不谨慎的话，那么，我们会陷入那种从完全不同的另一方面出现的伯拉纠派[41]。就是说，法朗茨·巴德尔在其定性中就没有把族类的历史考虑在内。在族类的量化中（就是说，非本质地），感官性是有罪性；而对于个体而言，在他自己通过设定罪而去进一步使得感官性成为有罪性之前，感官性则并不是有罪性。

一些谢林[42][43]学派的人们[44]特别地留意于“变更”[45][46]，通过罪而发生在受造物身上的变更[47]。在这里我们也曾谈及了那种应当是存在于毫无生气的自然之中的恐惧[48]。然而，这效果却被减弱了，因为我们一会儿必须以为有一个可以借助于教理神学而聪明地进行论述的自然哲学课题要处理，一会儿则又不得不以为我们要处理的是一种由于自然景观的魔术般的反射光辉[49]而欢乐欣喜的教理神学定性。

无论如何，在这里我得中断我的题外的话题，我只是允许了这话题在一段时间里跑出了目前的考察范围。那种曾在亚当身上发生过的恐惧不再会重来，因为通过亚当，有罪性进入了世界。因为这个原因，这恐惧现在就得到了两种类似物：在自然中的客观恐惧和在个体身上的主观恐惧；与在亚当身上的恐惧相比较，在这客观的和主观的两者之中，后者包含了一种“更多”而前者包含了一种“更少”。

第二节 主观的恐惧

如果一个人经过了的反思之后而敢于设定恐惧，那么反思得越彻底的，这恐惧看起来也就越容易进入辜[50]。但是，这里要注意不要受“趋近”[51]的各种定性[52]的欺骗；——没有什么“更多的”能够导出“跳跃”，也没有什么“更容易的”能够真正地使得说明变得更容易[53]。如果我们不坚持住这一点，那么我们就处在这样或者那样的风险之中，也许突然面

对一种“一切发生得如此容易以至于过渡只是一种简单的过渡”的现象，也许因为纯粹的经验观察永远无法结束而不敢让思想得出其结论。因此，尽管恐惧得到了越来越多的反思，那以质的跳跃而绽现在恐惧之中的辜依旧保持着同样的可靠性，完全如同亚当的辜；而恐惧则依旧保持着同样的模棱两可性。

如果要否定“每一个后来的个体具有，或者必须被预设为具备过，一种类似于亚当所具的无辜性状态”，那么这否定会使得每一个人都觉得震惊而不可接受，正如这也会取消所有思想；因为，如果这样的话，就会出现一个“不是个体而只是作为一种样本而使自己与其种类发生了关系”的个体，尽管他同时应当被置于“个体”的定性之下来看：作为有辜的。

我们能够拿“恐惧”与“晕眩”^[54]作比较。一个人，如果他的眼睛对着一道张开豁口的深渊看下去，那么他变得晕眩。但是，为什么会这样呢？这是由于他的眼睛，并且在同样的程度上也是由于深渊；因为，如果他没有向下看的话……^[55]这样，恐惧就是“自由”的晕眩，它在精神设定“综合”的时候出现，这时自由向着它自己的可能性看下去，并马上抓住有限性来支承自己。在这种晕眩之中，自由瘫倒了。更进一步的话，心理学就无法并且也不愿深入下去了。^[56]在同一瞬间，一切都变了，而自由在它重新站起来时看见自己是有辜的。在上面的这两个瞬间的间隔中有着那“跳跃”，它不曾并且也无法被任何科学说明。如果一个人在恐惧之中变得有辜，那么，他变得“在最大可能程度上模棱两可地有辜”^[57]。恐惧是一种女人性的“虚弱”^[58]（“自由”就在这种虚弱之中晕倒），从心理学上看，“罪的堕落”总是发生在虚弱之中；而另外恐惧也是“那最自私的”^[59]，并且，任何对于自由的具体表达都不会像每一种具体化的可能性那么自私。这则又是那种震撼人心而令人不由自主地作出反应的力量，它决定“个体”的模棱两可的、同感的与反感的关系。在“恐惧”之中存在有“可能性”的自私的无限性，这种可能性之无限性不是作为一种选择来诱惑人，而是妩媚迷人地以它那种讨人喜欢的恐惧感来使人不安^[60]。

在后来的个体身上，恐惧就经过了更多的反思。这可以以这样的方式来表述：那作为恐惧之对象的“乌有”在似乎越来越多地成为了“某物”。我们不是说它在事实上成为了“某物”或者在事实上意味了“某物”；我们不是说现在该去设定“罪”或者某种“他物”来取代“乌有”；因为在这里，所有适用于亚当之无辜性的事实，也同样适用于后来个体的无辜性；所有这一切只是为了自由而存在，并且只在“单个的人”通过质的跳跃去自己设定“罪”的时候存在。恐惧的乌有在这里是各种隐约感觉^[61]的一个集结^[62]，这些隐约感觉在其自身之中反思自身，越来越接近地移向个体，虽然从本质上看它们在恐惧之中再一次意味着乌有，但是注意了，这不是一个与个体无关的乌有，而是一个活泼地与无辜性的无知性^[63]进行着沟通的乌有。这种反思性是一种“秉赋预设”^[64]；在个体变得有辜之前，这秉赋预设从本质上看意味了乌有，然而在个体通过质的跳

跃而变得有幸时，它就是一种预设条件而个体在这种预设条件下超越出其自身，因为罪自然不是在“它自己被设定”之前预设其自身（如果是那样的话，就是一种命数注定^[65]了），而是在“它自己被设定”之时预设其自身。

现在我们将更详尽地考察那个“某物”——“恐惧”的“乌有”在“后来的个体”身上所能够意味的那个“某物”^[66]。在心理学的审思之中，它确实是被作为“某物”的。但是心理学的审思却并不忘记：如果一个“个体”通过这个“某物”是自然而然地变得“有幸”的话，那么所有的考虑就都被取消了。

这个“某物”，传承之罪在该词的严格意义上^[67]所意味的就是这个“某物”；它是

甲 “代”的关系^[68]的后果

很明显，我们在这里所讨论的不应当是关于医生们所从事的工作，诸如一个人是否畸形地出生等话题，也不应当是关于怎样通过表格型统计概观来得出一个结论。不管是在这里还是在任何别的地方，合适的心境是很重要的。如果一个人被教导说冰雹和坏收成必须被归咎于魔鬼^[69]，那么，这可以是非常善意的，而在本质上这样的教导是一种聪明^[70]，它弱化了“那恶的”这个概念，并且把一种几乎是打趣的语气带了进来，正如“愚蠢的魔鬼”这种说法是在审美上调侃的。这样，当我们在概念“信仰”之中以这样的方式片面地强调历史的元素以至于忘记了它在个体之中的本原独特性时，这信仰就变成了一种有限的琐碎而不是一种自由的无限。其后果就是：我们说不定就会像霍尔堡的耶罗尼姆斯那样谈论信仰；耶罗尼姆斯在谈论埃拉斯姆斯时说，埃拉斯姆斯在信仰之中有迷失于异端的看法，因为他假设了大地是圆的而不是平的，而“大地是平的”是住在山上的人们代代相传所一直相信的^[71]。于是一个穿宽松裤而山上所有人都穿紧身裤，那么他也就能够以这样方式而在其信仰之中迷失于异端。如果有人给出关于“有罪性”状况的统计概观^[72]，为这些状况画出一份地图，在之中他用各种颜色和地貌标示来帮助大体上的概观识别^[73]，那么这个人就是在作尝试把“罪”作为一种自然奇观来处理，不是去取消，而是去统计，如同是统计大气压和降雨量；作为结果出现的中间值和平均值是在另一种意义上的胡说八道，完全不能去和各种纯经验的科学作比较。这倒是会成为一种非常可笑的胡言乱语^[74]，正如一个人非常认真地说“在每一个人身上都有3 3/8英寸有罪性”，或者说“在兰格多克那里只有2 1/4，而在巴莱塔尼那里则有3 7/8”^[75]。这样的例子和那些在引言里出现的例子一样都不是多余的，因为我们接下去的讨论要在这样的一个领域里展开，而这些例子则正是取自这领域。

通过罪，感官性成为了有罪性^[76]。这个句子有双重意义。通过罪，感官性成为有罪性；并且，通过亚当，罪进入了世界。^[77]这两种定性必须一直被保持在相互间的对峙中；因为，否则就会有什么人说出

某些不真的东西来。就是说，“从前曾有感官性成为了有罪性”，这是“代”的历史；而“感官性成为有罪性”，这是个体的质的跳跃。[78]

前面有提醒过注意（第一章第六节）：夏娃的“成为”[79]已经具象比喻地预示了“代”之关系的后果。以一种方式，她标示出了“那派生的”。“那派生的”永远也不像“那原型的”那么完美。[80]然而这差异在这里只是一种量的差异。后来的个体在本质上与“第一个”一样地独特。对于一切后来的个体，差异是共同的[81]：派生[82]；但是对于“单个的人”，这派生又一次意味了一种“更多”或者一种“更少”。

女人的这种派生则还包含了关于“在怎样的意义上她比男人更虚弱”的说明，这是一种在所有时代都被推定了的说法，不管这说话的人是一个巴夏[83]还是一个浪漫骑士。然而不管怎样，差异却不外乎此：尽管有着差异性，男人和女人在本质上是相同的。差异的表现：比起亚当，恐惧在夏娃身上经过了更多的反思。之所以这样是因为女人比男人更感性化。这里自然不是在谈一种经验的状态或者一种平均值，而是在谈“综合”的差异性。如果在“综合”的一个部分之中有着一种“更多”，那么，作为后果，区分之沟壑会在“精神”设定其自身的时候变得更深，而恐惧则要在自由之可能性中拥有更大的活动空间。在《创世记》的故事中是夏娃诱惑了亚当。但是由此却绝不会导致她的辜大于亚当的，更不是说恐惧是一种不完美性；因为恰恰相反，恐惧之大是对于完美性之大的预言。

在这里我们的考究已经显示出，感官性的情况和恐惧的情况相呼应。一旦“代”的关系呈现出来，那么关于夏娃的所有说法就只是一种对于“每一个后来的个体与亚当的关系”的暗示，也就是说，由于感官性在“代”中被增值了，恐惧也被增值了。“代”之关系的后果则以这样的方式意味了一种“更多”，任何个体都无法跑出这个“更多”，这个“更多”是所有后来的个体相对亚当而言的更多；但是它永远也不会是一种“使得他从本质上不同于亚当”的“更多”。

然而，在我们进入这关系之前，我首先想稍稍进一步阐明那命题：女人比男人更感性化和更具恐惧。

那女人比那男人更感性化，是由她的身理结构当即显示出来的。对之进一步展开则不是我的事情，而是生理学[84]的工作。相反我将以另一种方式展示我的命题，也就是通过在审美的意义上将她领到她理想的观点上，这理想的观点就是“美丽”，同时提请读者注意：“美丽是她的理想观点”这一事实恰恰显示了她比男人更感性化。然后，我将在伦理的意义上将她领到她理想的观点上，这理想观点是“生育性”，同时提请读者注意：“生育性是她的理念观点”这一事实恰恰显示了她比男人更感性化。

在美丽占了优势的时候，它导致一种综合，在这种综合之中精神是被排除在外的。这就是整个希腊文化中的秘密。正是因此在希腊式的美丽之上有着一一种安全感，一种宁静的庄严[85]；但也正因此有着一一种恐

惧，然而希腊人却并不感觉到这恐惧，尽管他形塑的美丽在这恐惧之中战栗着。所以在希腊式的美丽有着一种“无忧无虑”^[86]，因为精神是被排斥在外的，然而也因此有着一种深奥不解的悲哀。所以感官性不是有罪性，而是一种不解的谜，它令人恐惧不安；所以“天真”^[87]伴随着一种不可解说的乌有，而这乌有是恐惧之乌有。

固然希腊的美丽在本质上以同样的方式解读男人和女人，也就是说，不是在精神的意义上解读；然而它还是在这一相似性之中达成一种差异。“那精神的”在脸上有着其表现。在男性的美丽，脸和脸上的表情比起在女性的美丽更本质，虽然雕塑物的永恒青春恒常地阻碍更深的精神内涵的显现。对之进一步进行更详尽的阐述则不是我的事情了，我只是想在一个简单的暗示中指出差异性。维纳斯^[88]在本质上会是同样地美丽，在她以任何一种睡姿被创作出来^[89]的时候，是的，她可能恰恰是最美的，而“那睡着的”恰恰是精神之缺席的表现。由此可以得出，个体人格越是年长和越是在精神意义上得到了发展，这人在睡觉时就越不美丽，相反睡眠之中的小孩子是最美丽的。维纳斯从大海里出现^[90]，被展示在放松的姿势里，或者在一种恰恰把面部表情降级成为“那非本质的”的姿势中。而相反如果要展示一个阿波罗^[91]，那么让他有一种睡觉的姿势就是不合适的；同样，一个朱庇特^[92]也是如此。睡觉的话，阿波罗变得不美而朱庇特变得可笑。巴库斯可以作为一种例外，但是他在希腊艺术之中恰恰是介于男性的和女性的美丽之间的中点^[93]，因此他的各种形式也是女性的^[94]。在一个伽倪墨得斯^[95]那里，不管怎么说，面部的表情已经是更本质的了。

当美丽成为另一种美丽的时候，罗曼蒂克^[96]又重新在本质的相似性之中重复差异性。精神的历史（这恰恰是精神的秘密——它总是有着历史）敢在男人的脸上如此地留下其烙印，这样，只要它的印痕是清晰而高贵的，人们就会忘记一切；与此同时，女人则以另一种方式作为一种整体，虽然脸部得到了一种比古典主义时期更重要的意义，也就是说，这表达必须是一种没有历史的整体。因此，沉默不仅是女人的最高智慧，并且也是她最高的美。

在伦理的意义上看，女人在生育之中达到其顶峰。所以圣经说，她的欲望应当是向着她的丈夫^[97]。就是说，固然男人也有向着女人的欲望，但他的生命却并不在这种欲望之中达到顶点，如果他的生命不是糟糕或者迷失了的话。而这“女人在这之中达到顶点”则正显示了她更感性化。

女人比男人更具恐惧。这并不因为她在身理上有较少的力量或者类似因素，因为那一类恐惧根本不是我们在这里所谈论的；这是因为她是更为感性化的，而在本质上又和男人一样是精神地定性了的。人们因此而经常谈论的话题，说她是更软弱的性，对于我来说是完全无关紧要的；因为，如果是因此的话，那样她完全可以比男人具备更少恐惧。在这里，我们一直是在“自由”的意义上考虑恐惧的。现在既然创世记的故事与所有类似的情形相反让女人诱惑男人，那么，通过更进一步的考虑

我们可以看出，这是完全有它的道理的；因为这一诱惑恰恰是一种女性的诱惑，既然亚当从根本上说只能通过夏娃而被蛇诱惑[98]。否则的话，如果是说及诱惑，语言上的用法（哄骗、劝诱[99]等）一般总是把优越性强调在男人的一边。

我将仅仅通过一种想象实验的观察来显示一种能够被假设为是在所有的经验之中都得到了认可的东西。如果 I 想象一个年轻无邪的女孩，如果现在有一个男人用一种欲望的目光盯着她看，那么她就变得恐惧。另外，她也会变得愤慨，等等，但是首先是恐惧。相反如果 I 想象一个女人用一种欲望的目光盯着一个年轻无邪的男孩，那么他的心境不会是恐惧，而至多一种带有厌恶的羞怯，恰恰因为他更多地被定性为“精神”。

通过亚当的罪，有罪性进入了这个世界，以及性别性，而且对于亚当这“性别性”还意味了“有罪性”。“那性别的”被设定了。关于天真性，已经有许许多多对之的议论以口述或者笔录的方式被引进了这个世界。然而不管怎么说，只有无辜性是天真的，但也是无知的。一旦“那性别的”已经被意识到了，如果还是要谈论天真性，那么这种关于“天真性”的谈论就是思想贫乏、就是矫情，乃至有时更糟糕——是一种情欲的伪装。但是，并不因为一个人不再是天真的，就会理所当然地得出“他行罪”的事实。迷惑人们的只是这样一些平淡无聊的奉迎之辞，并且恰恰是通过把注意力焦点从“那真实的”和“那伦理性的”上面移开来迷惑人。

不可否认，这关于“那性别的”的意义的整个问题，以及这问题在各单个范围之中的意义，至此，所有这些都只得到了很贫乏的答复，并且尤其要强调的是，这些问题很少在正确的心境之中得到答复。去弄一些关于这方面的笑话，是一种不足取的手艺；去警喻劝诫，不麻烦；去以一种忽略掉麻烦的方式来进行这方面的布道，也并不难；然而要真正带着人情味地对之进行谈论，才是一种艺术。如果我们让舞台和宣教坛去接手对这问题的回答，以这样的方式，让这个不愿意去说那另一个所说的话[100]，并且因为这个原因而使这一个的说明变得惊人地不同于那另一个的说明，那么，从根本上说我们所做的事情其实就是：放弃一切并且把重担放在人的肩上而自己则对之一个指头也不肯动[101]，同时在两种说明之中都找到意义，尽管相应的教导者则不断地只为自己的这一个（或者那一个）作阐述。如果不是人们在这个时代完善了自身的思想匮乏性的话，也许我们会在很久以前就已经注意到了这种矛盾情况，然而人们有了完美的思想匮乏性，思想匮乏地浪费那“美好地造化了的生命”、思想匮乏地喧哗着去参与所有对于某种伟大而惊人的理念的谈论，在这种理念的实现过程中，他们联合在对于联合体之权力的不可动摇的信仰之中，哪怕这种信仰就与某个故事中的啤酒馆老板[102]一样地神奇，——这啤酒馆老板以比进货价更便宜一块钱的价钱出售他的啤酒却还是计算着利润：“因为达成利润的是数量。”[103]既然事实是如此，那么我一点也不会奇怪在这个时代没有人把注意力放在这样一种思考上。然而我也知道，如果苏格拉底还活着，那么他会去考虑这样的问题，尽

管他会做得比我能做的更好（或者我应当说）更神圣；并且我确信他会这样对我说：啊，我的朋友，在这些问题上你做得对，你思考这些东西并且它们是值得深思的；是啊，我们能够尽宵夜谈地坐着，却无法终结对于“人的本性”之奇妙的探索。这一确信对于我来说要比整个同时代的欢呼要无限地更有价值得多；因为这种确信使得我的灵魂坚定不移，而时代的欢呼则使得它疑惑。[104]

“那性别的”就其自身而言不是“那有罪的”。在“那性别的”应当是本质性地在场的时候，对之的真正“无知性”是仅仅为动物而存在的，这就是为什么动物被本能的盲目性所支配而盲目地行动。如果有一种无知性，它同时也还是一种对于那“不存在的东西”的无知，那么，它就是小孩子的无知性。无辜性是一种意味着“无知性”的知识。它与伦理性的无知性[105]的区别是很容易被显示出来的，因为前者是按一种知识而被定性了的。以“无知性”开始，有了一种知识，这知识的最初定性是无知性。这就是概念“羞怯性（羞怯）”[106]。在“羞怯性”之中有着一种恐惧，因为精神是在综合之差异的尖端点[107]上被这样地定性的：精神不仅仅是作为肉体而被定性的，而是作为“带有两性差异的肉体”而被定性的。然而羞怯性无疑却是一种关于“两性的差异”的知识，而不是作为一种对于“两性的差异”的关系[108]，就是说“性驱力”[109]并非是就其本身地在场的。“羞怯性”的根本意义可以这样说：精神在那“综合”的尖端点上无法承认自己。因此，“羞怯性”的恐惧是如此地惊人地模棱两可。在之中没有任何的感性化的情欲[110]，但是却还是有着一种“羞耻性”[111]，为了什么而感到羞耻呢？为了“乌有”。然而，个体还是可能因为羞耻心[112]而死，而被伤害的羞怯性是最深的痛楚，因为它是一切之中最无法说明的。因此，羞怯性的恐惧能够通过其自身而苏醒。而在这里，重要的自然是，要扮演这个角色的却不是“情欲”[113]。一个对于情欲扮演了这角色的例子可以在弗里德里克·施莱格尔的童话里找到（著作全集[114]。第七卷。第15页，在关于梅林的故事中）。[115]

在羞怯性之中，“两性的差异”被设定了，但不是相对于“他物”而被设定的。后一种设定发生在“性驱力”之中。但既然性驱力不是本能或者说单纯的本能，那么，它正因此[116]有着一种目的[117]，这目的是繁殖，而“那静止着的”则是情欲之爱，“那纯粹地爱欲的”。精神仍然还没有被一起设定。一旦它被设定，不仅仅是作为“在建构着那综合”，而是被设定为精神，“那爱欲的”就消失了。对此，异教中的最高表达是：“那爱欲的”是“那喜剧的”。自然，这不当在这样一种意义上去理解，仿佛一个好色者认为“那爱欲的”是“那喜剧的”并且是他的淫荡笑话的材料，而是应当理解为：在这里起作用的是一种智性的力量和优势，它使得“那爱欲的”与“对之伦理性的关系”这两者都在精神的“无差别”之中[118]中性化了。这一点具有一种极深的根源。本来，羞怯性之中的恐惧是在于：精神觉得自己像外来的陌生者[119]；但是现在，精神完完全全地获胜并且将“那性别的”看作一种外来的陌生者并看成是“那喜剧的”。自然，精神的这种自由是羞怯性所无法具备的[120]。“这性别的”是这样一种巨大矛盾（矛盾）[121]的表现：不朽的精神被定性作为族类[122]。这一矛盾把自

己作为深刻的羞怯性^[123]，它隐藏这种矛盾并且不敢去理解它。在“那性爱的”之中，这矛盾在“美丽”之中得到理解；因为“美丽”恰恰是“那灵魂的”和“那肉体的”的统一体。但是这种由“那爱欲的”在美丽之中说明出来的矛盾，对于精神来说同时既是“美丽”又是“那喜剧的”。因此，精神为“那爱欲的”给出的表达是：它同时既是“那美丽的”又是“那喜剧的”。在这里没有任何对“那爱欲的”的感性化^[124]的考虑；因为这种感性化的考虑是肉体快感，并且个体在这种情况下是卑下的，他的所在远远低于“那爱欲的”的美丽；而这却是精神的成熟。这一点自然只有极少人能够真正明白。但苏格拉底就明白。在色诺芬^[125]因此而让苏格拉底说“人们应当爱丑陋的女人”^[126]的时候，这一陈述（和所有别的被色诺芬帮过一手的東西一样）就成为了一种令人厌恶的、心胸狭窄的庸俗，而这种庸俗正是世上万物中最不像苏格拉底的东西。这之中的意义是，苏格拉底把“那爱欲的”设定在了“无关紧要”之中；而矛盾，作为“那喜剧的”的根本，则被他正确地表达在那相应的反讽性的矛盾之中，“人们应当爱那丑陋的”。^{[127][128]}然而这样的一种解读很少在其庄严的纯粹性之中出现。这里还应当存在有一种“幸福的历史发展”和“原始的天赋”间特异的相互影响；如果有任何异议的可能，哪怕是很遥远的，那么这种解读就是令人反感的矫情^[129]。

在基督教之中，“那宗教的”使得“那爱欲的”被中止悬置了，不仅仅是因为一种伦理性的误解而被当作“那有罪的”，而是被当作“那无差异的”，因为在精神之中没有男人或女人的差异^[130]。在这里，“那爱欲的”不是反讽地被中性化了的，而是被中止悬置了，因为这是基督教将精神向前推进的倾向。当精神在羞怯性之中因置身于两性的差异之中感到恐惧和害羞时，个体人格就突然地跳了出来，不是去伦理地渗透进这种差异，而是从“精神”的最高层面里抓出一种说明来。这就是修道院观点的一个方面，不管它是现在是被更进一步地定性为“伦理上的严格”^[131]还是“最重要的沉思”^[132]。^{[133][134]}

这样，在羞怯性之中恐惧被设定了，那么它在一切“爱欲的享乐”之中都在场；但并非因为这是有罪的，绝不是；哪怕教士为此祝福夫妇十次都改变不了恐惧的在场。甚至在“那爱欲的”尽可能地把自已表达为美丽的、纯洁的和伦理性的（在其快乐之中不受任何“淫欲的反思”的骚扰）的时候，恐惧还是在场的，但不是干扰着的，而是作为一种环节而在场。

在这些方面，要进行观察是极其困难的。也许我们在这里有必要使用医生们所使用的那种谨慎，如果不是确定了自己决不会把自己的脉搏当成病人的脉搏，那么医生就不会去顺便观察脉搏；这样我们在这里必须小心，看清楚我们所发现的运动不是那种“观察者对其观察的不安”。然而这一点却是肯定的：所有诗人描述爱情，不管爱情被想象得怎样纯洁和无辜，他们总是把恐惧也连带地设定在之中。对之的进一步考究是一个审美者的工作了。但是，为什么恰恰是这一恐惧？因为在爱欲的顶峰，精神是无法参与的。在这里我愿意像一个希腊人那样说话。精神无

疑是在场的；因为正是它构建“综合”，但是它不能在“那爱欲的”之中表现自己；它觉得自己是外来陌生的。它仿佛是在对“那爱欲的”说：朋友，在这里我不能作第三者，所以在这样的時候我会总是躲藏着。但是这恰恰就是恐惧，这恰恰也就是羞怯；因为，如果我们以为，教堂的仪式或者男人“只恋妻子一个人”的忠贞^[135]是足够了，那么这就是愚蠢。有许多婚姻被亵渎了，虽然不是因为一个外来者。但是如果“那爱欲的”是纯洁的、无辜的和美丽的，这种恐惧就是友好而温柔的，所以在谈论那种“甜蜜的不安宁”的时候，诗人是对的^[136]。不过，很明显，在女人身上的恐惧大于在男人身上的恐惧。

现在让我们回到我们前面所谈的，回到“代”的关系在个体身上的后果；这是所有后来的个体在其与亚当的关系之中所具的那种“更多”。在受孕的一刻，精神距离最遥远而因此恐惧最大。在这种恐惧之中，新的个体进入存在。在诞生的一刻，“恐惧”再一次在女人那里达到顶峰；而在这一刻，新的个体进入这世界。一个正分娩的人感到恐惧，这是我们都熟知的。生理学有它的说明，心理学必定也有自己的说明。作为分娩者，那女人再一次处在综合中一方的极端点^[137]上，所以“精神”战栗着，因为它在这一刻不具备其任务，它仿佛是被中止悬置了。然而，恐惧却是“人的天性”的完美性的表现，并且因此只有在低级民族^[138]中我们才可能看得到类似于动物的轻松生产的情况。

然而，恐惧越多，感官性也就越多^[139]。“生殖出来的个体”比“本原的个体”更多感性，而这个“更多”是“代^[140]”（对于每一个后来的“个体”相对于亚当而言）的普遍的“更多”。

然而，这“就每一个后来的个体人相对于亚当而言的恐惧和感官性之更多”自然地能够在“单个的人”身上意味一种“更多”和“更少”^[141]。在这里有着各种差异性，这些差异性实在是如此可怕，以至于肯定没有人敢在一种更深的意义上去想它们，就是说，以真正的“人的同感”对之进行考虑，除非一个人以一种“不会因为任何东西而颤抖”地坚定去确信，在这个世界上从来没有也不会有这样一种“更多”，没有什么“更多”能够通过一个简单的过渡而把“那量的”变成“那质的”。圣经的教导是，上帝在孩子们的身上报复他们的父亲所犯的过错，一直延续到第三代^[142]；这说法足够响亮地宣示出了生活。想要通过作出“这说法是一种犹太人的学说”的说明而使自己逃出可怕的阴影，这是徒劳的。基督教从来没有同意过要赋予每一个“单个的人”以“在外在的意义上重新开始”的特权。每一个“个体”在一种历史的关联之中开始，而大自然的后果还是一如既往。差异只是在于：基督教教导人去使自己提高超越“更多”，并且把不这样做的人审判为“他不愿意这样做”。

恰恰因为在这里“感官性”被定性为一种“更多”，“精神”的恐惧（因为它将去承担感官性）成为一种更大的恐惧。作为最大值，在这里有着这可怕的事实：对于“罪”的恐惧产生罪^[143]。如果我们把各种邪恶的欲望性、欲望等看成是个体与生俱来的天性^[144]，那么我们就不会得到那种模棱两可，在之中个体同时变得有辜和无辜。在“恐惧”的无奈之

中，“个体”沉沦；但是正因此他才同时是有辜的和无辜。

我在这里不想列举关于无限地波动着的“更多”和“更少”的细节化了的例子。这些例子必须首先得到一种全面而谨慎的“美学—心理学的处理”，才可能具备某种意义。

乙 “历史性的关系”的后果^[145]

这里，如果我要在一句话之中表达出这个“更多”，就每一个“后来的个体”相对于亚当而言的“更多”，那么我想说，它是“感官性可以意味作有罪性”，这就是说，感官性可以意味着这种对此的蒙昧知识^[146]，以及对“罪”的所有其他可能意味的蒙昧知识，以及一种历史上的对于那“历史性的这寓言是在讲你”^[147]的误读吸收^[148]（这一误读的关键是在于：个体的本原性被排除，并且个体干脆就将自己与族类及其历史混淆起来）。我们说的不是“感官性是有罪性”，而是“罪使得感官性成为有罪性”。如果我们现在设想这样一个后来的个体，那么每一个这样的个体都具备一种历史环境，在这种环境中我们可以看见“感官性可以意味作有罪性”。对于个体本身而言，感官性并不意味作有罪性，但是这一知识赋予“恐惧”一种“更多”。这样，精神不仅仅是被设定在与感官性的对立面关系之中，而且也是在有罪性的对立面关系之中。于是就自然而然有了这样的结论：无辜的个体仍尚未明白这种知识；因为只有在一种“质”的意义上这知识才能够被理解，然而这知识却又是一种新的可能性，于是，自由在其可能性之中（在它让自己与“那感性的”发生着关系的同时）成为更大的恐惧。

这一普遍的“更多”对于一个单个的“个体”说来能够意味着一个“更多”和一个“更少”，这是自然而然的。这样就让我们马上把注意力集中在那伟大的“差异”^[149]上。在基督教进入了这个世界并且设定了救赎^[150]之后，在“感官性”之上被投下了一道意义相反的光辉，这光辉是异教中所没有的，并且它出现的目的正是肯定和强化这个句子：感官性是有罪性。

在基督教的差异之中，上面所说的那个“更多”再一次能够意味着一个“更多”和“更少”。这是由单个的无辜个体与历史环境的关系决定的。在这方面，最不同的东西能够达成同样的结果。“自由”的可能性在“恐惧”之中宣示出自身。这时，一种警告能够使得个体在恐惧之中晕倒（记住，我一直只是在从心理学的角度谈问题并且从不取消那“质的跳跃”^[151]），并且，尽管有着这种警告，这个体自然仍会作着相反的打算。有罪者的视景能够拯救一个个体而也能够毁灭另一个个体。“逗笑”可以起到与“严肃”完全相同的作用，反之亦然。“谈话”与“沉默”能够造成与其目的相反的效果。在这方面，边际是没有的，因此如果我们回顾一下前面所作的定性——“这是一种量的‘更多’或者‘更少’”^[152]，那么，我们在这里就又看见了这种定性的正确性；因为“那量的”恰恰是无穷的极限^[153]。

我并不要在这里通过想象实验性的观察来对之进行更深入的论述，因为这会推迟文本的进程。而生活则是很丰富多样的，只要我们能够懂得怎样去看它；我们根本无须跑到巴黎或者伦敦，——并且，如果我们不懂得怎样去看，那么去哪里都没有用。

另外，在这里，恐惧仍还是一如既往地是那同样的模棱两可。在这一点上会出现一个极大值，它与前面所出现的那个“对于罪的恐惧产生罪”相对应，这里它就是：个体在不是对于“成为有辜”而是对于“被当作有辜”的恐惧之中变得有辜。

另外，那最高的“更多”在这一方面就是：一个个体从他最初的觉醒开始起一直是如此地被安置和受影响的，以至于感官性对于他来说已经是同一于有罪性了；并且，如果他在整个外在世界之中彻底找不到支撑点，那么这个最高的“更多”将会以“冲突”所具的最令人头痛的形象出现。这时，如果在这个最高的“更多”之后又加上这样一种混淆：个体把他自己和他关于有罪性的历史知识混淆了，并且在恐惧的消退中马上把自己作为个体而归入同样的范畴，同时忘记了自由所说的那句“假如你也这样做”，那么，这个最高的“更多”就是在场的^[154]。

在这里所短促地提示的就是，我们必须有极其丰富的经验才能够理解，有许多东西已被确定而清晰地说过，并且曾足够频繁地成为过人们审思考虑的对象。我们通常将这种审思称作是关于“范例之权力”的审思。尽管在目前这超级哲学时代之中并非如此，我们还是无法否认：关于这个主题，人们给出了许多很好的说法，只不过常常缺少一种心理学的“中介定性”来说明怎样才能使得这范例起作用。另外，我们有时在这些领域之中稍稍过于随便地处理事情而没有察觉到，哪怕是在最微末细节上的一个小小的错误都足以能去混淆生命的巨大账目表。心理学的注意力完全被钉死在了单个的现象上，而没有在同时完成其各种永恒的范畴，并且没有把注意力足够地集中起来去通过把每一个单个的个体拯救进族类（不管代价多大）而拯救人类。例子本应对小孩子起作用。人们把小孩子看成好好的的是一个天使，但是腐败的环境把他也推进腐败之中。人们不停地说了又说，环境是多么恶劣，——于是，然后这小孩子就被败坏了。但是，如果这是在一种简单的量的过程之中发生的话，那么每一个概念就都被取消了。对此人们并没有留意。人们认为小孩子从根本上就那么顽劣，以至于他从好的例子之中根本不会得到什么收获。然而人们还是留意使得这孩子不至于顽劣到如此程度，以至于他能够不仅仅愚弄其父母，并且也愚弄所有人类的话语和思想，正如一种悖论之蛙^[155]嘲弄和挑衅科学家们对于蛙的分类。有许多人，他们完全能够明白怎样去看单个的人，但却没有能力在同时在头脑中^[156]记着“那整体的”；然而每一个这样的考虑（虽然它在别的地方可能会是很有用处的）只会产生出理解上的混乱。或者，上面所说的小孩子，如同大多数孩子，既不是好的也不是坏的，而是后来进入了好的圈子而变好或者进入了坏的圈子而变坏。诸中介定性^[157]！诸中介定性！人们拿出一种有着模棱两可的中介定性，这模棱两可使得下面的这种想法能够站得住脚（如果没

有它，那么，“对这小孩子的拯救”就是一种幻觉）：这小孩子，不管是处在怎样的状态之中，既能够成为有辜的又能够成为无辜的。如果人们不是及时而又明白地具备各种中介定性，那么“传承之罪”、“罪”、“族类”、“个体”这些概念就丢失了，而那“小孩子”也随着一起丢失了。

这样，感官性并不是有罪性；但是，在罪被设定了的时候和在罪正被设定的时候[158]，这罪使得感官性变成有罪性。自然，这有罪性在这里也意味了某种别的东西。但是罪进一步意味了什么，这问题就与我们这里的考究无关了；我们这里的工作是在心理学方面深入到一种先行于罪的、（按心理学的说法是）或多或少地预设出罪的倾向[159]的状态。

通过食用知识之树的果子，善与恶之间的区别就进入了世界，而同时性别的差异性也作为性驱力而进入世界。这是怎么发生的，没有什么科学能够说明。心理学在这方面最深入并且给出最趋近于极限的说明：自由在“可能性之恐惧”，或者“可能性之乌有”，或者“恐惧之乌有”中的“向自己显示自身”。如果恐惧的对象是一种“某物”，那么我们就得不到跳跃，而只是达成一种“量的过渡”。后来的个体相对于亚当是一种更多，并且在与别的个体的关系之中又是一种更多或者更少，但不管怎样，在本质上，恐惧的对象是一个“乌有”。如果它的对象是这样的一种“某物”，以至于从本质上看（就是说，从自由的角度看）意味了“什么东西”，那么我们就得不到跳跃，而只是达成一种使得每一个概念都被搞混乱的“量的过渡”。甚至在我说“对于一个在跳跃之前的个体而言，感官性是作为有罪性而被设定的”的时候，其实就本质而言它并非被如此设定；因为在本质上，他并没有设定，并且他也并不明白这些。甚至在我说“在那被繁殖的个体之中被设定了一种感官性的更多”的时候，从跳跃的角度上看，这却只不过是一种无效的更多。

这样，如果科学有任何别的心理学意义上的“中介定性”，能够具备“恐惧”所具的教理神学的和伦理学的和心理学的长处，那么我们更愿意使用这别的中介定性。

另外我们很容易认识到，这里所论述的这些完全能够完美地一致于这样一种人们通常给出的对于罪的说明：罪是“那自私的”[160]。但是，当人们深入到这一定性的时候，人们根本不会进入这种对于上述的心理学难点的说明，正如人们也把“罪”定性得过于灵性化[161]，而没有足够地去留意到这个事实：在罪通过“被设定”而去设定一种精神性后果的同时，它也在同样的程度上设定一种感观性后果。

在人们在新的科学[162]里那么频繁地把罪说明为“那自私的”[163]的时候，令我们不解的是，人们没有认识到，这恰恰意味了“对罪的说明”在任何科学之中都不可能存在；因为“那自私的”恰恰是“那单个的”，而“那自私的”意味了什么，这个问题只有那作为“单个的人”的单个的人才能够知道，因为在各种普遍的范畴之下看来它只能以这样一种方式来意味“一切”：这个“一切”根本就意味作“乌有”。因此，“罪是‘那自私的’”这种定性（恰恰在人们同时坚持强调它在科学的意义上看是如此空

洞无物以至于它意味了根本的“乌有”的时候)可以是非常正确的。最后,在这种定性之中,“那自私的”没有去考虑到对于“罪”和“传承之罪”的区分,也没有去考虑“在怎样的意义上这一个说明那另一个”,——用“罪”说明“传承之罪”和用“传承之罪”说明“罪”。

一旦人们想要科学地去谈论这一“那自私的”,那么,一切就都在同语反复之中消释了;否则就是人们变得太聪明^[164],这样一来,一切都被搞混了。谁曾忘记:自然哲学在整个“受造物”之中看见这一“那自私的”,在星辰的运动之中看见它,当然这种运动是持恒地被捆绑在对于宇宙规律的服从之上;自然之中的离心力是“那自私的”^[165]。在人们已经把一个概念推到了这样远的一个极端上的时候,那么这概念完全可以躺下,以便尽可能把醉意睡去而重新变得清醒。从这一点上看,我们的时代已经不知疲倦地参与在那种“使得每一样东西都去意味一切”的运动之中了。难道人们没有时常看见,某一个聪明透顶的神秘教义传播者,他是多么出色而勇敢地滥用一整个神话总体,以便让所有单个的神话通过他的鹰眼而成为他的单簧口琴上的一种心血来潮的冲动^[166]?难道人们没有时常看见一整套的基督教用语因为某一个思辨家自命不凡的处理而退化到毁灭?

如果一个人没有首先使自己明确“自我”意味了什么,那么把罪说成是“那自私的”并不会起什么大作用。而“自我”恰恰意味了“‘那普遍的’被作为‘那单个的’而设定”的矛盾。只有当“那单个的”这个概念被给定了之后,只有在这个时候我们才能谈论“那自私的”,但是,哪怕有着无数千千万万个这样的自我生存过,还是没有任何科学能够说出它是什么,如果不是再次以一种完全普遍的方式说出它的话^{[167][168]}。这是生命的奇迹:每一个关注其自身的人都知道那任何科学都不知道的东西,因为他知道他自己是谁;而这恰恰是那句希腊语句子认识你自己^{[169][170][171]}意味深长的地方,它已经太久地被以德国的方式理解为是关于那纯粹的自我意识,那唯心主义的飘逸^[172]。无疑现在是人们努力以希腊的方式来理解它的庄严时刻了,并且再一次如同希腊人(如果他们具备了基督教的各种预设前提的话)那样地理解它。但是,真正的“自我”要在“质的跳跃”之中才得以设定。在之前的状态之中我们是无法对之进行谈论的。因此,如果一个人要从“那自私的”出发来说明“罪”,那么他就被卷进了模糊性之中,既然反过来必须通过罪并且在罪之中,“那自私的”才进入存在^[173]。如果说“那自私的”是导致亚当的“罪”的机缘,那么这个说明就是一种游戏了,解释者在这种游戏之中找到他自己预先藏起的东西。如果说“那自私的”致使了亚当的“罪”的发生,那么那中介状态就被跳过了,并且,这个说明为自己确保了一种可疑的方便。另外,人就根本不知道“那性别的”的意味。这里我又回到了我从前的立足点上了。“那性别的”不是有罪性,但是假如(暂时我为求方便并且是糟糕地说)假如亚当没有行罪^[174],那么“那性别的”就永远也不会作为性驱力而进入存在。一个完美的精神是不能被想象为是受性别决定的。这是谐和于教会的关于“复活的性质”学说^[175]的,是谐和于教会关于“天使”的观念^[176]的,是谐和于教理神学的在基督人格^[177]方面的定性^[178]的。这样,在

这里只是为给出一个暗示：在基督在所有各种人类的诱惑中被试探^[179]的同时，这方面的诱惑从来没有被提及，这一点恰恰可以由这个事实来说明：他经受住了所有诱惑^[180]。

感官性不是有罪性。在无辜性之中的感官性不是有罪性；然而感官性还是在那里的，亚当无疑是需要饮食等的。两性的区别是在无辜性之中被设定的，但不是如其现在所是这样被设定。首先是在罪被设定的瞬间，两性的区别才也被设定为性驱力。

在这里，正如在任何地方，我必须避免每一种误解的后果，比方说，仿佛现在真正的任务应当是从“那性别的”中抽象出来，就是说，在外在的意义上消灭“那性别的”。如果“那性别的”曾经是作为综合之极端而被设定的，那么所有的抽象就根本没有用处了。这里的任务自然是将“那性别的”纳入“精神”的定性之中（这里有着“那爱欲的”的所有各种社会伦理上的问题）。对此的实现是爱在一个人身上的胜利，在这胜利之中精神是以这样的方式取胜的：“那性别的”被忘却并且只在遗忘之中被回忆。在这一情形发生了的时候，感官性就在精神之中崇高化了，而恐惧则被驱逐掉了。

如果人们要拿这种直观（不管人们是愿意称之为“基督教的”还是随便人们喜欢叫它是什么）与希腊式的直观作比较，那么我相信，人们因此所赢得的东西要多于所失去的。无疑，相当一部分忧郁的、爱欲的欢悦性^[181]失去了，但是赢得的是“精神”的一种定性，而这是希腊文化所不认识的。唯一真正地失落的那些人，是许多至今不变地继续以六千年前^[182]“罪进入这个世界”时的方式生活的人们；仿佛罪是一种与他们无关的新奇事物；他们是真正的失落者，因为他们没有赢得那希腊的欢悦性^[183]（这种欢悦性恰恰是无法被赢得，却能够被失去），并且他们也没有赢得“精神”的永恒定性。

[1] “向前发展”，就是说：和CAPUT I正好相反。CAPUT I是回溯，因为要究其根源。这里是正向考究。

[2] [辩证的模棱两可] 就是说，介于人的“被在量的意义上定性为族类”和“被在质的意义上定性为个体”。

[3] [更多或者更少] 在阿德勒尔的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》中有这说法：“我们在这世界上所发现的所有不同的东西只都是量的不同；人与人间的差异、美德与缺德间的差异只是同样无所谓的实体的一个更多或者更少。”

[4] [习惯是第二天性，但不是一种新的质，而只是量的进程] 也许是指在阿德勒尔的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》中的一段：“把那第一个‘在’引带出来的是外面的第二个无关紧要的‘在’；那将第一本性引带出来的是习惯，第二种本性。整体之外的一个无关紧要的在恰恰引带出这整体，意义就是这个。这样，量实现质所想要的东西，就是说，让‘一’成为‘诸多’，但却保持让自己继续是自己。”我们也能够西塞罗的文字中看到拉丁语的成语“consuetudo est altera natura（习惯是第二本性）”。

[5] “受造物”：就是说，那上帝所创造出来的万物。

[6] [人和其他受造物的期待渴望] 参看《罗马书》（8：15—25），比如说：“受造之物，切望等候神的众子显出来。”以及“不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎”。

[7] [在后面] 参看第四章第二节。

[8] [后文中的讨论对象] 参看第二章第二节乙。

[9] 同感 (Sympathie) 。

[10] [为自己没有成为“这样一个”] 指《路加福音》(18 : 10—14) 中法利赛人和税吏的比较。法利赛人站着这样祷告说：“神阿，我感谢你，我不像别人，勒索，不义，奸淫，也不像这个税吏。”

[11] “进入了”和“进入着”(这个世界) ：已经进入了并且正在进入这个世界。

[12] [不是我的目的] 关于接下来的维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯自画像的描述，克尔凯郭尔在1844年夏的日记JJ中写道：“我在《“恐惧”的概念》之中为一个观察者所作的素描也许会打扰什么人。然而这却是工作的一部分并且是这工作中的水印记。在总体上我与我的工作间的关系是一种诗人式(虚构的) 关系，因此我使用笔名。在这书展开论述的同时，相应的个体人格也得以描绘。维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯描绘出多个；而我也在书中也投下一个他的轮廓。”

[13] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：notarialiter (由公证者) 。

[14] [事实性的权威] 能够通过指出某事“在事实上”发生了或者列出自己的“带有名字或者带有渊博援引文字”的观察来为自己的论证提供依据的权威。

[15] “密探：这有对笔名“维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯”的暗示。“维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯”可以解释为那观察哥本哈根之生活的人。

[16] [高压] 在克尔凯郭尔的时代人们把水分为两种：用水泵在附近湖水里抽出来的水，和从高位埃姆德鲁普湖里出来的水(因为水位高，所以有着高压) 。

[17] [在萨克森有一个农家女] 萨克森是德国北部的一个区域名。所谓农家女估计是虚构人物。

[18] 估计是虚构。

[19] [依据于观念] 通过对思想的有着一致连贯性的展开。

[20] 这个“他”就是：我们的个体对象。

[21] 对痛苦的缓解。

[22] 丹麦文是“fixe Idee”。这里我使用的“固着”是中文的心理学词汇。“固着，固恋特指在孩提时期形成的某种强烈的依恋，表现为不成熟或神经质行为，并往往贯穿一生。”但是，文中使用这个词则并不是严格的心理学词义。

[23] [自在的反思] 是一个黑格尔术语。在黑格尔的本质逻辑之中被理解为“反思之定性”：一种隐藏的本质在经验的表象之中公开自身。“自在的反思”是对“本质”的自在的理解而不是作为在外在的东西中反思出的理解，也不是作为外化在经验表象中的理解。可参看商务印书馆黑格尔《逻辑学》第二篇本质论第二章本质性或反思规定乙区别2差异(下卷第38页及之后诸页) 。

[24] [在后面的章节] 就是说，第四章“罪的恐惧或者作为单个的人身上的罪之后果的恐惧”。SKS 4, 413ff.

[25] 如果用通俗的话说就是：以它的本真面目出现。

[26] 代 (Generationen) ：“一代人”的“代”。

[27] 就是说，“亚当的”和“后代的”之间的区别不是质的不同，而只是量的差异。

[28] 反射 (Reflexen) 。

[29] 从动物(猴子) 到人也是一种从“弯腰行走”到“直立行走”的过程。

[30] [如果通过亚当的罪……概念“个体”就被取消了] 在对此的草稿中，克尔凯郭尔写道：“如果通过亚当的罪 (εΦ'ω παντε^ς ἡμαρτον/因为众人都犯了罪/《罗马书》5 : 12) 。族类的有罪性是在与‘一个蹩足的族类有着蹩足’一样的意义上被设定的，然后概念‘个体’被取消了，并且在这样的情况下概念‘人类’也被取消了；因为恰恰是因此，这个概念从概念‘动物类’将自己区分了出来。”

[31] [量的趋近] 建立在量的不同程度上的定性。拉斯姆斯·尼尔森在《思辨哲学基本特征》中说：“趋近是一种继续的程度变化。”

[32] [一种正宗……族类和大自然都落入了罪] 这里所考虑的可能是路德教的正宗，参看哈泽的《Hutterus redivivus或路德教会神学教理》中“传承之罪。正宗描述”。

[33] 仿宋体处在丹麦版本中是希腊语：αποκαρδοκία της κτίσεως。 (受造之物的切望等候)，“受造之物之切望等候”，就是说，受造之物的真挚内在的渴慕思念。

[34] 丹麦Medinteresseertheden可以直译为“合伙利益所在性”，Hong在英文版中翻译为complicity（意为：共谋；串通作弊；共犯关系）。但是一方面因为这里所谈的“合伙利益所在性”是一种悲剧性的“共同沉沦”，一方面考虑到不破坏句子的可读性，所以我将之翻译为“免死狐悲”。

[35] 就是说：教理神学。

[36] 就是说，教理神学必须被这样摆出。每一种科学首先必须有力地抓住其自身的起始点而不是生存于一种与其他科学的复杂关系之中。如果教理神学以“想要说明有罪性”或者以“想要证明它的实在性”作为它的开始，那么，从中永远也不会出现什么教理神学，相反那教理神学的整个存在将变得模糊和漏洞百出。

[37] “已被降格到”：注意这里是说“已经”。在丹麦原文中，这里的“被降格”是过去时。而后面的“被降格到”则是现在时。

[38] 正是因此，这种客观恐惧就产生了。

[39] [认为“感官性就其本身而言就是有罪性”的理性主义观点] “理性主义”是一种哲学神学方向，在18世纪尤其得到辩护，它要求所有信仰的陈述都必须得到理性的论证并且拒绝相信任何无法被人的理智理解的东西。理性主义与超自然主义（一种有意识地坚持基督教福音中“超自然的组成部分”的观点）构成鲜明的对立。在这里所指的可能是德国的理想主义神学家斯多铎（J.C.F. Steudel, 1779—1837），布赖特施耐德德的《教理神学手册》中有一个脚注提及斯多铎。

[40] [法朗茨·巴德尔……就其本身而言是“有罪性”] 关于巴德尔，前面有注脚。

[41] [另一方面出现的伯拉纠派] 对于伯拉纠派前面有过注脚。伯拉纠拒绝传承之罪并且认为人通过自己的努力和自由意志而达成拯救。这被标志为异端。固然法朗茨·巴德尔否认感官性在质的意义上是有罪的，但维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯认为他没有留意到，从量的意义上看，依据于族类的历史，人被预设了罪的禀性，这样，他的考虑就显示出一种伯拉纠派的倾向，这就使得“感官性怎样能够成为罪的意识组成部分”变得无法解释。法朗茨·巴德尔认为“有限性”就其本身而言不是“有罪性”，但是要避免异端，就必须也把有罪性在族类中的量定性也考虑进去。

[42] 谢林自己常常谈及“恐惧”、“忿怒”、“苦恼”、“痛苦”等等。但是对这一类用辞，我们还是应当一贯地保持一定的警惕，以便不去将那受造物中“罪”的后果混淆于那些也在谢林那里被用来标示上帝身上的状态和心境的东西。就是说，通过这些表达，谢林用来标示神圣（如果我可以这样说）的创造之惋惜。他用表象之表达来标示那有时也被他自己称为是“那否定的”的东西，——这在黑格尔那里留在这样的词句中：“那否定的”更严格地定性为“那辩证的”（那另外的）。模棱两可性在谢林这里也有显示，因为他谈论一种散布在自然之中的忧郁，以及关于一种在神圣中的沉郁。然而在谢林那里，首要想法可能还是这个：“恐惧”等主要是用来标示“神圣”在“试图进行创造”中的痛苦。在柏林，通过比较上帝和歌德以及约翰那斯·冯·缪勒（这两个人都是只有通过创作才能得到乐趣的），并且通过指出“如果一种这样的祝福不能传达自己那么这就是一种缺憾”，他更确定地表达了同样的想法。笔者在这里提及这个，因为他的这一表述已经被印在了马尔海尼克的一本小册子里了。马尔海尼克对之进行了反讽化。这是一个人所不应当做的，因为一种有力而血气方刚的神人同性论还是有相当的价值的。而错误则是另一方面的，在这里我们看见了一个例子：一切能够变得多么古怪，如果形而上学和教理神学被如此地扭曲的话：人们以形而上学的方式对待教理神学而以教理神学的方式对待形而上学。

[43] 对克尔凯郭尔的注解的注释：

忿怒（Vrede）。苦恼（Qval）。痛苦（Liden）。

[在谢林自己那里常常谈及“恐惧”……被用来标示上帝身上的状态和心境的东西。] 在这一段落的草稿的边上，克尔凯郭尔写有：“雅克布·波莫、谢林‘恐惧、忿怒、饥饿、苦难’。我们有必要总是戒备着，如果我们使用这些概念，这有时是罪的后果，有时是上帝身上的否定的东西——το ετερον（希腊语：他物）”（Pap. V B 53,18）。罗森坎兹在《谢林讲演》中说谢林与雅克布·波莫共同处是关于“das Streben, das Negative als ein dem Absoluten an sich immanentes, von ihm selbst als ein ewiges Nichtsein (...) aufgehobenes Moment zu begreifen（德语：追求，‘那否定的’作为一种内在自在的绝对者对自身作为一种被扬弃的环节的永恒不在来理解）”，而波莫的神秘“ist voll von prägnanten Ausdrücken für das Negative als Grimm, Zorn, Herbheit, Qual, Stachlichkeit, Rauheit, Schiedlichkeit u.s.w.（德语：是对于‘那否定的’的意义丰富的表达，诸如暴怒、忿怒、痛苦、苦恼、刺痛、粗暴、瓦解，等等）”。

雅可布·波莫 (Jacob Böhme, 1575—1624) 德国鞋匠、哲学家和基督教神秘家，是谢林的一个重要的灵感来源。

〔“神圣”……的创造之绞痛〕参看谢林《对人的自由的本质的哲学考究》。

〔表象之表达来标示那有时也被他自己称为是“那否定的”的东西〕可参看罗森克兰兹的《谢林讲演》。

表象：在黑格尔对精神的认识能力的分析中，他对表象 (Vorstellungen) 和概念 (Begriffe) 进行了区分。按照黑格尔的唯心主义，表象通常被否定地解读为知识的不足的形式，因为它们尚未把握现实中的真正的基础性的结构，一种概念性的 (begrifflich) 的结构。黑格尔对 Vorstellung 的最细节性的描述是在《哲学全书》的第三部之中。

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：τότερον (那另外的)。

忧郁 (Melancholie)。沉郁 (Tungsind)。

〔在黑格尔那里……τότερον〕按照黑格尔的思想，“那否定的”或者概念“矛盾”是使得辩证法向前运动的原则。在《逻辑学》之中他强调了“那否定的”就是“那辩证的”。“引导概念自己向前的，就是前述的否定的东西，它是概念自身所具有的；这令否定的东西构成了真正辩证的东西。”(译文引自商务印书馆杨一之译《逻辑学》上第38页)。在这里他引用了柏拉图。

〔模棱两可性……“神圣”在试图创造中的苦难〕在草稿中的对这一段的注释中，克尔凯郭尔写道：“是的，忧郁，在他的关于自由的论文中，有引用在罗森克兰兹，在最后文稿的第309页”(Pap. V B 53, 18)。

〔在柏林〕从1841年11月15日到1842年3月18日，谢林在柏林大学讲演《启示哲学》；克尔凯郭尔在那里听课一直听到第41节，1842年2月3日。他做了很全面的笔记。

〔歌德〕Johann Wolfgang von Goethe (1749—1832)，德国诗人、剧作家、散文集、法学家、政治家和自然科学家。

〔比较上帝……通过创作〕在对谢林讲课第26节的笔记中，克尔凯郭尔写道：人“要求出离自身并且在此中感觉到自己的至福，约翰那斯·冯·缪勒说，只有在他是多产的时候他才是满足。因此上帝是至福的因为他出离了自身”(Pap. III C 27 [Not11:1] i bd. XIII, s. 300)。也参看 H.E.G. Paulus 悖着谢林的意愿而出版的谢林讲课稿《启示哲学》。

〔约翰那斯·冯·缪勒〕Johannes von Müller, 1752—1809年。瑞士历史学家和政治记者。在德国古典主义方面，他被看成是最出色的历史学家之一。他的著作把古典罗马的东西与基督教日耳曼遗产结合在一起。

〔如果一种这样的祝福不能转达自己那么这就是一种缺憾〕这必定是依据克尔凯郭尔自己的记忆，因为无法在他的笔记或者《启示哲学》讲稿中找到相关记录。不过在《启示哲学》讲稿第436页中有这句话：

“Immer nur an sich zu denken, müsste jeder Natur der peinlichste Zustand seyn” (Philosophie der Offenbarung, jf. dog s. 476)。

〔他的这一表述已经被印在了马尔海尼克的一本小册子里了〕参看马尔海尼克的《为批判谢林的启示哲学而写》。马尔海尼克 (Marheineke: Philipp Konrad Marheineke, 1780—1846) 德国神学家，埃尔朗根-海德堡和柏林的教授，在黑格尔哲学的极大影响之下，他试图在自己的教理神学中思辨性地参透基督教的基本思想。

〔神人同性论 (Antropomorphisme)〕把人的性质加到上帝身上。在这里可能是指马尔海尼克在《为批判谢林的启示哲学而写》中就谢林把上帝与约翰那斯·冯·缪勒和歌德作比较所写的批评注释。

[44] 〔一些谢林学派的人们〕在手稿中，克尔凯郭尔加有“如叔贝尔特、艾申迈尔、格尔斯、斯蒂芬斯 (Schubert, Eschenmayer, Görres, Steffens)”。叔贝尔特 (Gotthilf Heinrich Schubert, 1780—1860) 德国哲学家、心理学家和自然科学家，慕尼黑教授，受谢林自然哲学的影响而试图发展出一套他能够展示从自然到精神的完全的体系。艾申迈尔 (A.K.A. Eschenmayer, 见前面注脚)。格尔斯 (Johann Josef Görres, 1776—1848) 德国文学史家，政治作家，(后来) 哲学和宗教作家，慕尼黑教授，受谢林影响，后来受天主教影响，他尤其是因为他的著作《基督教的神秘》四卷本而闻名。斯蒂芬斯 (Henrich Steffens, 1773—1845) 挪、丹、德国哲学家，矿物学家和作家，他受谢林及德国罗曼蒂克的影响，并通过为之开课而将之引进丹麦。

[45] “变更”这个词很好地表达了模棱两可性，就是说，我们在“去变化”、“去扭曲”、“去使之出离其本原状态 (事物成为一种别的东西)”的意义上说“去变更 (at alterere)”，但是我们也在这样一种意义上说“被变更 (at blive altereret)”——是说“被吓嚇”，恰恰是因为后者在根本上是前者不可避免的后果。据笔者所知，说拉丁语的人根本就不使用这个词，而是够奇怪地使用 adulterare (拉丁语：通奸、伪造和扭曲)。法国人说 altérer les Monnaies (法语：伪造钞票) 和 être altéré (法语：被吓嚇)。我们在日常言谈中通常以“被吓嚇”的意义来使用这个词，这样

我们可能听见一个普通人说：我被完全地吓嚇（altereret）了。至少我曾经听见一个小贩婆这样说。

[46] 变更（Alteration）。

[说拉丁语的人.....adulterare)] 在草稿中，克尔凯郭尔提及一部拉丁语德语词典，之中只有一次出现“alterare”，也就是在奥维德的著作中的（Pap. V B 53,19）。克尔凯郭尔写道：这“真是奇怪，说拉丁语的人恰恰为了制造麻烦而使用这个词ad ulterare”（Pap. V B 53,19）。根据这词典的解释adulterare意味了：1）通奸，享受非法性交，2）伪造和3）改变。

[47] [发生在受造物身上的变更] 参看罗森克兰兹的《谢林讲演》中对谢林的引用。

[48] [存在于毫无生气的自然之中的恐惧] 参看斯蒂芬斯在《基督教宗教哲学》的“论自然中的恶”中所谈论的“恐惧与自然中的‘那恶的’的合成”。

[49] [自然哲学的.....魔术般的反射光辉] 针对罗森克兰兹在《谢林讲演》中对谢林的自然哲学的思辨的批判。

[50] [反思得越彻底的，这恐惧看起来也就越容易进入章] 在这里，“恐惧”是在一种双重意义上被使用，就仿佛它是黑格尔的各种“反思之定性”，因为恐惧的本质被想作是反射在它的表象之中；恐惧被解读为一种思维着的主体的反思的结果。

[51] 趋近（Approximation）。

[52] [“趋近”的各种定性] 见前面的关于“量的趋近”的注脚。

[53] 趋近的定性是一种由趋近到充实的过程。如果相信趋近能够导致跳跃，那就是相信量变导致质变。但是对于克尔凯郭尔，这不是人的精神发展状况。在跳跃之前的所谓“更多”或者“更少”只是一种与“质”毫无关系的“量的定性”。

[54] 晕眩（Svimmelhed）。

[55] [因为，如果他没有向下看的话.....] 读者可以意会：那么他就不会变得晕眩。

[56] 关于这个，作者在引言中有所谈及。因为心理学只能描述状态，而无法描述这些状态之间的过渡，就是说，跳跃。科学无法解释这跳跃，它是一种选择的标示，一种伦理的表达，它与自由有关并且无法成为因果关系的对象，——那些处于因果之链中的环节是和自由无关的。

[57] “模棱两可地有辜”：这在前一章的第五节（“概念‘恐惧’”）之中有所谈及。“恐惧”具有模棱两可的特征，这是由人的双重性（作为精神生物和作为自然生物）所决定的。精神阻止了人沉沦为动物，而自然的束缚则使得人无法成为那纯粹的精神。这时一个人就在行动上麻痹了，这种状态有着恐惧的烙印。恐惧的进一步被定性为这样一种状态：在“自由向着其自身的可能性看下去”的时候，也就是说，在“自由”意识到要去设定“综合”的可能性的时候，也就是说，在“自由”意识到成为“精神”的可能性的时候，这时，它不敢去实现这可能性，而是“有限地抓住其自身”。而这时，“罪的堕落”就发生了。而这个“辜”之所以是模棱两可的，是因为它同时是一个人有辜和无辜的表达。

[58] 虚弱（Afmagt）。

[59] “恐惧也是‘那最自私的’”：因为它努力要搞明白“精神”和“自然”之间的选择时，它完全地只考虑其自身。

[60] “而是妩媚迷人地以它那种讨人喜欢的恐惧感来使人不安”：如果套用克尔凯郭尔的语言游戏，也可以直译为：“而是妩媚迷人地以它那种讨人喜欢的恐惧感来使人感到恐惧。”

[61] [隐约感觉] Ahnelse. 参看克尔凯郭尔1837年日记BB中所记的：“在所有要发生的事情之前通常有着一定的隐约感觉（参看散页）；但是正如它会是令人害怕的，它同样也可以是有着诱惑性的作用，因为这样的想法在人身上醒来：他就似乎是预先被注定了，他看自己，就仿佛是通过各种结果，他看见自己被推向什么东西，但是他对这些结果却无能为力。”

在所提及的“散页”中：“如果某事物要真正变得令人沮丧，那么，在所有可能的顺心事中会发展出一种关于‘这是否有点不对头’的隐约感觉，一个人自己并不意识到什么事情有太大的错误；但是这必定是在家庭关系中，在这里，传承之罪的销蚀性力量显现出来，它能够上升为绝望，并且比那‘让隐约感觉之真相得以肯定’的事实要远远更可怕。”

[62] 集结（Complexus）。

[63] 一个人在无辜性的状态之中怀有一种完全不确定的恐惧，在他开始反思时，这恐惧就有了更具体的形式——一个由各种隐约感觉结成的“集结”。它成为一种“禀赋（Prædisposition）”，一种“罪”的预设前提。罪预设其自身。这里我使用中文的心理学用词“禀赋”，在一般的心理学中

意味着“一种先天的倾向性或者敏感性”，在医学上，“诱因”也是使用这个词。

[64] “反思性（Reflekterethed）是一种‘禀赋预设’（Prædisponeren）”。
丹麦Prædisponeren，相关于前面一个注脚中的“禀赋（Prædisposition）”（英文的predisposition）。但是Prædisponeren这个词本身是一个动名词，所以我翻译为“禀赋预设”。

[65] [命数注定（Prædestination）] 教理神学的命定论学说贯穿教会历史曾有过各种不同的形式，声称上帝（在永恒中或者在罪的堕落之后）预先决定好了每一个单个的人是进入永恒至福还是进入永恒天谴。这说法的依据是新约中多处段落，尤其是《罗马书》（8：28—30）：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按他旨意被召的人。因为他豫先所知道的人，就豫先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。豫先所定下的人又召他们来。所召来的人，又称他们为义。所称为义的人，又叫他们得荣耀。”和《以弗所书》（1：5）：“又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们，藉着耶稣基督得儿子的名分。”也参看布赖特施耐德德的《教理神学手册》和哈泽的《Hutterus redivivus或路德教会神学教程》。

[66] 见前一段，之中谈及“恐惧”的“乌有”在“后来的个体”身上可以是意味着一个“某物”。

[67] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：stricte sic dicta（在该词的严格意义上）。

[68] 如果要说得顺口一些，可以说“世代传承的关系”。如果直译的话就是“代的关系”。

[69] [如果一个人被教导说冰雹和坏收成必须被归咎于魔鬼] 比如说路德就是这样描述魔鬼的。

[70] 在本书中大多数“聪明”都是反讽地使用的。可以理解为“小聪明”。

[71] [霍尔堡的耶罗尼姆斯.....在山上的人们代代相传所一直相信的] 指霍尔堡的喜剧《埃拉斯姆斯·蒙塔努斯或者拉斯姆斯·贝尔格》第四幕第四场。在一封写给埃拉斯姆斯（Erasmus）的信中，耶罗尼姆斯（Jeronymus）的女儿伊丽莎白说：“我能够很明确地对你说，我父亲如此厌憎‘地球是圆的’的说法；并且他认为这是一种伟大的信条：他不会把我交给你，除非你同意他和这城里其他好人们的信仰。.....我为了我肩负给你的爱情而请求你：你就说服你自己进入我们在这山上如此源远流长地依托着的信仰吧”（《丹麦剧场》第五卷）。

霍尔堡（Ludvig Holberg，1684—1754），丹麦挪威作家和科学家。从1717年起任哥本哈根大学教授，他担任校长并且在1737—1751年任基金会负责人。因为当时在小绿街（现在的新阿德尔街）开立一家丹麦剧院，霍尔堡开始写他最初的那些喜剧，三卷本出版于1723—1725年。最初的二十五部喜剧以《丹麦剧场》为标题出版1—5卷。

[72] [关于“有罪性”状况的统计概观] 典故来源不详。

[73] [为这些状况画出一份地图.....概观识别] 可能是指那些圣经的地图和旅行图：带着各种高坡的窄路通向天国和宽阔的大道通向地狱。在信虔者的圈子中流行很广的那种有颜色的图，往往画有图像，显现出各种不同的有罪行为，诸如跳舞、卖淫和酗酒，附带有陶冶的诗句和圣经引文。

[74] 原文中使用的是Abracadabra，意思是胡言乱语。

[Abracadabra] 本原为魔咒辞，由希伯来语“父”、“子”和“灵”的首字母加上两个不带意义的字母构成，一般在特定场合说出，或者写在护身符上；转义为：无意义的言语、黑话、胡言乱语。

[75] 兰格多克和巴莱塔尼都是法国的地域名。

[76] 注意：这里的“感官性成为有罪性”是一个过去时态，就是说，是圣经故事中的“感官性成为有罪性”，所指是亚当。

[77] 注意：“这里的并列句前句中“感官性成为有罪性”是现在时，这就是说，这里所说的“感官性成为有罪性”是泛指，所指包括亚当和后来的人；而后句中的“罪进入了世界”是过去时，是圣经故事中的“罪进入世界”。

[78] 再次注意时态的区别。“成为了”（过去时）和“成为”（现在时）之间的不同在这里构成了两种定性的不同。

[79] 成为（Tilblivelse）。

[80] 针对人类而言这自然是如此，因为个体被定性为精神；而在动物那里则相反，每一个后来的样本和第一个样本没有优劣之差，或者确切地说，在这里，“成为第一个”是毫无意义的。

[81] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in pleno（共同的）。

[82] [派生 (Derivationen)] 衍生，在“第二性”意义上的出现，后代。

[83] [巴夏 (Pascha)] 从前奥斯曼帝国和北非高级官员的称号。

[84] [生理学] 在19世纪，生理学是一门繁荣蓬勃的科学 (Johannes P. Müller, Carl F.W. Ludwig, Justus v. Liebig, Claude Bernard)，当时人们通过把自然哲学的思辨和一种越来越多地牵涉进物理和化学结果的实验性方法结合起来而开始发展出一幅有机物的图像。

[85] [宁静的庄严] 也许是指德国艺术理论家温克尔曼对希腊特征的勾画：希腊的大手笔之作的一般优越特征是一种高贵的简单，一种宁静的宏大，不管是在姿态还是在表达上。

[86] 无忧无虑 (Sorgløshed)。

[87] [天真 (Naiveten)] 天真性，直接性，简单性 (不具贬义)。

[88] [维纳斯] 罗马神话中的爱情和美之女神 (希腊为阿芙洛狄特)；被看成是完全美丽的理想。

[89] [以任何一种睡姿被创作出来] 绘画艺术中很受欢迎的主题，受到佛罗伦萨文艺复兴的人文主义影响。

[90] [维纳斯从大海里出现] 按照一些神话，维纳斯是出生于大海的泡沫中，按照其他的神话说法，她是从大海里走出来的。

[91] [阿波罗] 希腊与罗马神话中的太阳神，负责对秩序的维持。

[92] [朱庇特] 罗马神话中最高的神，负责家教、族类、友情和社会的神 (相对于希腊神话中的宙斯)。

[93] 中点 (Indifferentsen)。

[94] [巴库斯 (Bacchus)也是女性的] 在罗马神话中的丰沃之神，植物的生命力之神，尤其是作为酒神 (希腊的狄奥尼苏斯)。

[95] [伽倪墨得斯] 伽倪墨得斯，在希腊神话中，是非凡美丽的特洛伊的王子，后来宙斯将他带走做神的司酒。

[96] [罗曼蒂克] 古典主义艺术，就是说，中世纪之后的时代。泛指古典时代的对立面。

[97] [所以圣经说，她的欲望应当是向着她的丈夫] 《创世记》(3 : 16)：“又对女人说：我必多加增你怀胎的苦楚；你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕你丈夫；你丈夫必管辖你。”

[98] [亚当从根本上说只能通过夏娃而被蛇诱惑] 在《创世记》(3 : 6) 中如此描述夏娃：“于是女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了。又给她丈夫，她丈夫也吃了。”也参看《创世记》(3 : 12) 中亚当对上帝说：“那人说，你所赐给我，与我同居的女人，她把那树上的果子给我，我就吃了。”

[99] [哄骗、劝诱] 在草稿的一个说明中，克尔凯郭尔写道：“如果人们在心理学上对这方面的观察感兴趣，那么我想提一下《非此即彼》中的《诱惑者的日记》。如果人们更深入的话，它是完全不同于小说的，在保留着完全其他的范畴，并且，在人们知道怎样去与之关联上时，它有助于作为一种对于极严肃而并非肤浅的考究的准备。诱惑者的秘密恰恰是：他知道女人是有恐惧的 (Pap. V B 53,26)。

[100] 就是说，意见之争中的“这一个”和“那一个”都固执己见，相互不接受对方的解释。

[101] [把重担放在人的肩上而自己则对之一指头也不肯动] 指耶稣对文士和法利赛人的描述，见《马太福音》(23 : 4)：“他们把重担的重担，捆起来搁在人的肩上。但自己一指头也不肯动。”

[102] [啤酒馆老板] 故事来源不详。

[103] [因为达成利润的是数量] 成语，意思有点类似于中文的“薄利多销”。

[104] [不可否认.....使得它疑惑] 在对这一段的草稿中有着一个更长更详尽的版本。

[105] 这里的这个 *sædelige*，我在这里本来将之译作“伦理的”或者“社会伦理的”，但是，因为商务版《法哲学》中将德语的 *Das Sittliche* 翻译成“伦理性的东西”，因此我在这里取这译法，译作“伦理性的”，并以此来区分开那同样被我译作“那伦理的”的 *det Ethiske*。

[106] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Schaam (羞怯)。“羞怯性”的丹麦语是 *Blufærdighed*。括号和之中的老式德语 *Schaam*，是保留那克尔凯郭尔原文之中的外来语。

[107] [在综合之差异的尖端点]就是说，人的纯粹的肉体的方面，作为灵魂和肉体的综合体。

[108] 关系（Forhold）。

[109] 性驱力（Driften）：驱动性欲的力。

[110] “感性化的情欲”，用日常语言说：肉欲。

[111] 羞耻性（Skamfuldhed）。

[112] 羞耻心（Skam）。

[113] 情欲（Lysten）。

[114] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Sämtliche Werke（著作全集）

[115] [弗里德里克·施莱格勒的童话里……关于梅林的故事中]指《魔术师梅林的故事》。之中有一个故事关于一个年轻女孩，她的一个姐姐被活埋了，因为她秘密地与一个被魔鬼控制的少年交往，她的另一个姐姐受到一个虔诚隐士的影响。她自己则在魔鬼的安排之下受到一个着魔的女人的诱惑而离开自己的姐姐去享受一个男人的爱。尽管她怕自己也像姐姐那样被活埋，她仍然被这魔女的“只要她追随她她就能够享受自己的所有肉体快感”诺言吸引。她越是想着这女人的话，她的被魔鬼点燃的情欲在心中生长得越厉害。于是，有一天晚上，她脱光衣服，她带着欣悦观察自己美丽的身体，并且想，那聪明的女人说对了，如果不去享受一个男人的话，那就是迷失。她呼唤那着魔的女人并且得到这样的建议：她要逃离自己的姐姐并把自己卖给每一个人，在她厌倦了放荡的生活之后，会有一个男人因为她的钱来和她结婚。这女孩接受了这建议并且把自己出卖给每一个人。

施莱格勒：Friedrich Schlegel，1772—1829年。德国批评家、作家和哲学家。

梅林：一个著名的魔术师，在亚瑟王和圆桌骑士的故事中的一个重要人物。

[116] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：eo ipso（正因此）。

[117] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：τελος（目的）。

[118] [在精神的“无差别”之中]见下一段中的“因为在精神之中没有男人或女人的差异”。

[119] 这一句是过去时的句子，表明了之前的各种关系。而后面，在分号之后的句子是现在时态（现在完成时和现在时）。就是说谈论羞怯性的是过去时，而谈精神则是现在时。

[120] 这里是过去时。这里所谈论的是精神被设定之前的羞怯性。

[121] “矛盾”，丹麦语为Modsigelse。括号之中仿宋体处在丹麦文版中是德语Widerspruch（矛盾）。

[122] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：genus（族类，性别）。

[123] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Schaam（羞怯性）。

[124] 这里的“感性的”就是说“从肉欲的角度出发的”。

[125] [色诺芬]古希腊士兵、历史家和作家，公元前430—前355年。写有四部苏格拉底文本，构成柏拉图的苏格拉底描述的补充。

[126] [而让苏格拉底说“人们应当爱丑陋的女人”]这里指的可能是色诺芬《回忆苏格拉底》之中（第二卷·第六章·第32节）苏格拉底与克里托布洛斯的对话。但是在之中不是说爱女人，而是在说吻一个男人。苏格拉底认为，应当去吻那些丑陋的人，因为他们会愿意接受，并且相信他们是因为其灵魂的美丽而被称为是那美的。

[127] 苏格拉底对克里托布洛斯所谈论的关于“吻”的话题，也应当被这样理解。我想每一个人都很明白这一点：苏格拉底这么充满激情地谈论“吻的危险性”，不可能会是严肃的，并且他也不是那种不敢对着女人看的害羞的呆子。根据培尔所写，无疑在南方国家里以及在那里更热情奔放的民族那里，“吻”比起在北方这里意味了更多东西（关于这个我们可以查阅普帖努斯在一封写给约翰·巴普提斯塔·撒库姆的信中所说：我们的女孩子不知道，在一个吻或者眼神的一瞥之中有着一一种情欲的前奏并且因此而忘情投入，但是你们的就知道。对照青朋关于吻的论文。但是不管怎么说，这样的说法完全不像苏格拉底，不管是作为反讽者还是作为道德家的苏格拉底。如果一个人像一个道德家一样地对自己过高要求，那么这个人就唤醒情欲，并且诱惑学生几乎是不情愿地去以反讽对待他的老师。苏格拉底和阿斯帕齐娅的关系就显示出如此。他和她交往，对她的暧昧的生活方式根本无所谓。他只想向她学习（阿特纳奥斯），并且作为老师她也确实是有才能的，传说中总是讲到，男人们带着自己的妻子去她那里只是为了向她学习。相反，在阿斯帕齐娅想要以自己的可

爱来（情欲地）影响苏格拉底向她说明了，人们应当爱那丑陋的，并且她完全不当再进一步努力施展魅力了，因为，就达到自己的目的而言，他已经在粘西比那里得到足够多了（参看色诺芬关于“苏格拉底对自己与粘西比的关系的看法”的叙述）。既然这事实一次又一次不幸地重复，就是说，人们总是带着先入之见而进入对所有东西的阅读，那么，我们就不用因为每一个人都怀有一种把一个反讽者当作一个几乎放荡的人的确定观念而感到奇怪了。而也许恰恰就是在这里，我们有可能也会找到那种把“那爱欲的”解读作“那喜剧的”的例子。

[128] [苏格拉底对克里托布洛斯特所谈论……吻的危险性] 参看培尔的历史的和批判的词典中Puteanus的一条下的注释，其中引用了苏格拉底与色诺芬关于吻美女的危险，话题引发自“克里托布洛斯吻了一张美丽的脸”。苏格拉底对色诺芬说：“你知道和一个美丽的脸接吻会带来什么后果吗？难道你不知道你会立刻丧失自由而变成一个奴隶？会花费很多金钱在有害的娱乐上？会被许多事所纠缠而不能把精力用在高尚和善良的事上？甚至还会追求那些连疯子都不屑做的事？”（色诺芬《回忆苏格拉底》第一卷第三章第8节）色诺芬《回忆苏格拉底》中的这对话的原因是：克里托布洛斯特吻了年轻英俊的阿尔西比亚德斯！

[根据培尔所写] 就是说，根据培尔的历史的和批判的词典。培尔：Pierre Bayle, 1647—1706年，法国哲学家和作家，在1695—1697年出版自己的首要著作Dictionnaire historique et critique（《历史的和批判的词典》）。在这部著作之中，培尔论述了一种历史意义上和哲学意义上的怀疑主义，其中针对了传统的“信仰和理想之间可以统一”的信念。

[普帖努斯写给给约翰·巴普提斯塔·撒库姆] 普帖努斯，Erycius Puteanus 或者van der Putten, 1574—1646年。荷兰法学家和历史学家，米兰和鲁汶的教授。普帖努斯不仅仅是诸多法学、历史学、神学书籍的作者，而且也是约一万六千封信的作者。收信人中有米兰议会秘书给约翰·巴普提斯塔·撒库姆（Johann Baptista Saccus）（Einer von den vornehmsten Freunden, die er [Puteanus] zu Mayland gehabt）。

仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：nesciunt nostræ virgines ullum libidinis rudimentum osculis aut osculis inesse, ideoque fruuntur. Vestræ sciunt. cfr. Kempius dissertatio de osculis（我们的女孩子不知道，在一个吻或者眼神的一瞥之中有着一种情欲的前奏并且因此而忘情投入，但是你们的就知道。对照肯姆朋关于吻的论文）。

[nesciunt ... sciunt] 拉丁语：我们的[比利时的]女孩子不知道，在一个吻或者眼神的一瞥之中有着一种情欲的前奏并且因此而忘情投入，但是你们的[意大利的女孩]就知道（拉丁文的引文：来自培尔（Pierre Bayle）的历史的和批判的词典之中的Puteanus一条。克尔凯郭尔是通过阅读莱布尼茨而知道培尔的）。

[cfr. Kempius dissertatio de osculis] 拉丁语：对照肯姆朋关于吻的论文。肯姆朋，Martin von Kempen, 1642—1683年，德国诗人、历史学家和文献学家。引文也能够在培尔的历史的和批判的词典中找到。

[苏格拉底和阿斯帕齐娅的关系……生活方式根本无所谓] 阿斯帕齐娅：公元前5世纪希腊的高级妓女和妓院主，以其智慧、机智、美貌而著称。吸引了当时的重要人物，诸如苏格拉底和政治家伯里克利（阿斯帕齐娅是他的情妇）。因为她的生活方式和伯里克利在雅典的影响，阿斯帕齐娅成了雅典公共生活中的一个有争议的人物，她常常遭到各方攻击，并且频繁地成为喜剧诗人的嘲讽对象。关于苏格拉底与她的交往在培尔的历史的和批判的词典中伯里克利条和普鲁塔克的伯里克利传中有描述。

[他只想向她学习（阿特纳奥斯）] 在培尔的历史的和批判的词典中的伯里克利条目说明中有说到“她在他那里听修辞和政治课”，之后写有参照阿特纳奥斯。在阿特纳奥斯的《博学者座谈》5, 219 c—d中讲到阿斯帕齐娅向苏格拉底学修辞，而苏格拉底将阿斯帕齐娅选作自己学爱情的大师。阿特纳奥斯（大约公元200年）：希腊语法学家和《博学者座谈》的作者。《博学者座谈》是关于一群博学的贵族在会饮中谈论美食和其他主题。

[传说中总是讲到……为了向她学习] 在培尔的历史的和批判的词典中的伯里克利条目说明中有说到这事情。另外有普鲁塔克的《伯里克利》，24, 2讲到这个。

[在粘西比那里得到足够多了] 粘西比，苏格拉底的妻子，常常被描述为脾气恶劣、无法交往并且丑陋。在第欧根尼·拉尔修的哲学史中说到粘西比，先是骂苏格拉底，然后用水泼他；苏格拉底说：难道我不知道，在粘西比打雷之后，她也会下暴雨？

[色诺芬讲述苏格拉底对自己与粘西比的关系的看法] 在色诺芬的《会饮篇》二，10中写道：苏格拉底说，他之所以娶她，是因为他相信，如果他能够受得了她，那么他和人类中其他人之间的关系就不会有什么麻烦了。另外，在《回忆苏格拉底》中写到苏格拉底和儿子朗普洛克莱对话，朗普洛克莱对脾气恶劣的母亲不满，苏格拉底说，当然，你不会认为，儿子，人们结婚只是为了满足情欲，因为在街头和妓院里有的是满足情欲的工具；不，我们所考虑的显然是，什么样的女人能给我们带来最好的孩子，于是我们就和他们结婚。

[129] [矫情] 参看缪勒的论文片段“论矫情之论文的素材”和“随想；论矫情”。尤其是对“矫情的定性”：“在生命中有着矫情的人，以这样一种方式并非借助于完美的道德自由为自身定性，他的行为并非渊源于那真正的自我（这真正的自我是人的自由伦理意志）。他的意志被某种仅仅是自然的意图决定，这导致他去让自己扮成一个陌生人或者进入一个在生活中并非属于他的虚假角色。”

[130] [在精神之中没有男人或女人的差异] 指《歌林多前书》（12：13）：“我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体。饮于一位圣灵。”以及《加拉太书》（3：28）：“并不分犹太人，希利尼人，自主的，为奴的，或男或女。因为你们在基督耶稣里都成为一了。”

[131] [伦理上的严格] “把修道院生活看成是一种伦理上的严格”有着悠久的传统。

[132] [沉思] *Vita contemplativa*（拉丁语：观照的生活方式、无视外在现实的内向生活）在传统中是修道院生活的一个重要部分，与之相反的是修道院外的生活 *vita activa*（拉丁语：主动的生活方式）。

[133] 不管它对于一个没有习惯于大胆地观察这一类现象的人来说是多么地奇怪，这里还是有着一一种完美的类比，介于“苏格拉底的那种把‘那爱欲的’作为‘那喜剧的’的反讽理解”和“一个僧侣与被带进来的女人的关系”这两者之间的类比。“滥用”自然只与那些有心思于滥用的人有关。

[134] 对克尔凯郭尔原注的注解：

[苏格拉底的那种把“那爱欲的”作为“那喜剧的”的反讽理解] 参看《论概念“反讽”》中的注解。

仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：*mulieres subintroductæ*（被引进的女人）。

[*mulieres subintroductæ*] 拉丁语：秘密引进的女人，在中世纪被称为“教会之妾”。但是在原始意义上这种关系不是作为一种“妾”而出现的，而是作为纯粹的“精神性的共处”（按中世纪的习俗女人跟随一个男人，通常是僧人，能够被接受进一种教士的住处，双方都必须是贞洁的，并且相互有着精神性的关系。但因为教士们本应单身生活而这种关系有着某种更为亲密的色彩，因此导致了教会有诸多对这个问题的辩论）。这里克尔凯郭尔说的就是指这种“精神性的共处”。

[135] [男人“只恋妻子一个人”的忠贞] 《创世记》（2：24）中说：“因此，人要离开父母与妻子连合，二人成为一体。”这一段是教堂婚礼仪式中所用到的文字。

[136] [所以在谈论那种“甜蜜的不安宁”（*Beængstelse*）的时候，诗人是对的] 也许是指约翰纳斯·艾瓦尔德的剧本《亚当和夏娃或者不幸之试探》，在之中亚当试图劝阻夏娃吃知识树的果实，但是夏娃说：不确定的东西等在那里，我可靠的安全感确定我的想法；看，我就吃了。于是她真的尝了禁果，她说话时的声音已经像是渗透有一种不安宁（*Beængstelse*）。男人还不想相信她心中所感觉到的东西。他没有品尝，但她马上递给自己的丈夫说：亚当，你怕吗？亚当一边吃一边说：从我现在所敢做的事情，判断一下我的爱！

另外，在《重复》也有这样的句子：“正如事情常常是如此，情人们逃避进诗人的话语中去让情欲之爱（*elskov*）的那种甜蜜的焦虑（*Beængstelse*）爆发出极乐的喜悦，这也是他的情形。”

[137] [综合中一方的极端点] 就是说，肉体作为灵魂与肉体的结合中的一方。

[138] [低级民族] 一种“高级”和“低级”的区别在当时的人类学中是很普遍的；比如说，罗森克兰兹在他的《心理学》中分出三种种族：黑、黄、白。他以个体、家庭、家族、民族、群落、国家和种族作为人类学社会学的基本范畴，他认为，尽管各个种族相对于精神是同一的，但是相对于主体性的事实上的发展，白种人（印度人、闪米特人和欧洲人）是最高级的，因为“其他种族的片面性在他们这里被克服了”；而黑人则是最低的，只代表“直接的主体性”，并且“处于教育的最低级”。他还特别加上一句：“在非洲，人还完全是作为集体生活的。”

[139] 亚当不是被生殖的而是被创造的。正因为繁殖，“被生殖出的个体”比亚当具有更多感官性。在时间之中的代代相传的量的累积使得感官性量被放大。

[140] *Generationen*：以前我曾将之译作“世代传承”，但现在我觉得，尽管读起来拗口，但在这里更适合将之直译为“代”。

[141] [一种“更多”和“更少”] 见前面关于“更多或更少”的注解。

[142] [圣经的教导是……一直延续到第三四代] 见《出埃及记》（20：5）：“恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代”；又见《出埃及记》（34：7）和《申命记》（5：9）。《申命记》（5：9）。

[143] 后来的心理学通过走了一种完全不同的路而达到了同样的结果。参见佛洛伊德的《自我和

本我》和《关于有罪感》（Freud: Das Ich und das ES, s.67 和 *Über das Schuldgefühl*, s.65）。

[144] [欲望等看成是个体与生俱来的天性] 参看《奥斯堡信条》第二条，第一句：所有以自然的方式繁殖的人带着罪而被出生，就是说，没有对上帝的敬畏，没有对上帝的信任，并且带有欲望。

[145] 这里的这个“乙”标题之前所连接的仍是前面“甲”之前的文字，亦即现在我们将更详尽地考察那个“某物”，——“恐惧”的“乌有”在“后来的个体”身上所能够意味的那个“某物”。在心理学的审思之中，它确实地是被作为“某物”的。但是心理学的审思却并不忘记：如果一个“个体”通过这个“某物”是自然而然地变得“有罪”的话，那么所有的考虑就都被取消了。这个“某物”，传承之罪在该词的严格意义上所意味的就是这个“某物”；它是

甲：.....

乙：“历史性的关系”的后果

.....

[146] “对此的蒙昧知识”，就是说，“对于‘感官性可以意味作有罪性’的蒙昧知识”。

[147] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：de te fabula narratur（这寓言是在讲你）。

[de te fabula narratur] 拉丁语：这寓言是在讲你。引自贺拉斯的《讽刺》，原句为“把名字换掉，这寓言讲的就是你”。

[148] 这里所说的“吸收（Tilegnelse）”，也就是“主观摄取”，就是说，“将之转化为自己的”。

[149] 差异（Differents）。

[150] 赎救（Forløsningen）：是特指通过耶稣的牺牲使人类从“罪”中得到救赎。

[151] [质的跳跃] 见前面关于“质的跳跃”的注脚。

[152] [一种量的“更多”或者“更少”] 见前面的注脚。

[153] [“那量的”恰恰是无穷的极限] 参看黑格尔的逻辑学第一卷第二部分第二章的B的c：“于是定量自己超出自己；它所变成的他物，首先本身也是一个定量；但这个定量也同样不是一个有的界限，而是推动自己超出自己的界限。这个超出而重又产生的界限，绝对只是一个这样的界限，即它重又扬弃自身，走向另一个更远的界限，如此以至于无限”（译文引自商务印书馆杨一之译《逻辑学》上卷第421页）。

[154] 这个句子的结构是这样的：

“这时，如果在这个最高的‘更多’之后又加上这样一种混淆.....那么，这个最高的‘更多’就是在场的。”

而“这样一种混淆”就是“个体把他自己和他关于有罪性的历史知识混淆了，并且在恐惧的消褪中马上把自己作为个体而归入同样的范畴，同时忘记了自由所说的那句‘假如你也这样做’”。

[155] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：rana paradoxa（悖论之蛙）。

[rana paradoxa] 在克尔凯郭尔的时代据说有一种带有蛙腿和螭蝶尾动物，其生长过程和蛙的生长过程相反，从爬行动物最终成为鱼。rana paradoxa被用以表示这种动物。但是后来显示出这只是一种个子大的“半蛙”而已。

[156] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in mente（在头脑中）。

[157] [中介定性] 见前面“中介定性”的注脚。

[158] 说明一下，前半句是过去时而后半句是现在时。

[159] [预设出罪的倾向] 如同乌斯特里在《对保罗学说概念的论述》中所说的：有罪性在亚当的身上已经“作为一种禀赋”而存在。见前面的注脚。

[160] [对于罪的说明：罪是“那自私的”] 一种尤其在那些受到雅可布·波莫、谢林和黑格尔影响的神学家们那里得出的说明。

[161] [灵性化（pneumatisk）] 灵性的（pneumatisk），也就是说：精神的。

[162] 康德和黑格尔都人在其自身之中拥有那去认识和实现“善”的可能性。这是和基督教义冲突的地方。

康德指出人并不具有一种先天的邪恶意志，并且人的感性本质不是邪恶的。邪恶之所以会在人身上出现是由于那人从他的自爱 and 自利之中，而不是从那无私的道德律中导出那最强烈的诱因。见康德的《单纯理性之界限内的宗教》（Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 1 Stück III）。

而对于黑格尔，邪恶则是主要地来源于人的主观性对立“那普遍的”的坚持。见黑格尔的《法哲学》§139。

[163] “那自私的”在这里解释为主观对“神圣的生命根本”的背弃。

[人们在新的科学里……把罪说明为“那自私的”] 在这里“科学”就是说哲学，“新的科学”就是指从笛卡儿到黑格尔的哲学，在之中有相当多的把罪说成为“那自私的”的例子。比如说，康德在《单纯理性之界限内的宗教》中说“自爱是一切恶之源”。

[164] 有必要再提醒一下。在本书中大多数“聪明”都是反讽地使用的。可以理解为“小聪明”。

[165] [自然哲学在整个“受造物”……“那自私的”] 我们能够在谢林的自然哲学和他的《哲学与宗教》（1804）的论述中认出这些观念。谢林使用自然哲学中行星们与太阳的关系来作为对灵魂们与上帝的间的关系，这样，“那自私的”被解读为离心的力量，使得灵魂远离上帝，相反，那将灵魂推向上帝的力量则是社会伦理性。

[166] [某一个聪明透顶的神秘教义传播者……单簧口琴上的一种心血来潮的冲动] 这里可能是指格隆德维的《北欧神话》。格隆德维在前言中提出了关于“普遍历史知识”的理论，把神话看成是“对于图像语言的口语之词”，各种关于活生生的口语和关于“赋予我们的祖先灵魂的北欧巨人神灵”的理论。“鹰眼”和“单簧口琴”都是出自格隆德维的这部书。单簧口琴：单弦乐器，弹奏者用嘴持琴，用手击弦来演奏。

[167] 这个问题是值得进一步考虑下去的；因为正是在这一点上显示出这种关于“思与在是一样东西”的新原则延伸得有多么远，——如果人们没有以不合时宜的和部分地愚蠢的误解来为害这个原则，而在另一方面也不想要一种与“思想匮乏”联系在一起的最高原则。只有“那普遍的”是通过这样的方式存在的：它“被思”并且“可被思”（不仅仅是想象实验性地；因为，又有什么东西是人所未想的呢）并且“是作为那可被思的”。“那单个的”的关键恰恰在于它对于“那普遍的”的否定的“发生关系”，它对之的抵制；但是一旦它被思作是不存在的，它就马上被取消了；并且一旦它被思，它就马上被改变，以这样的方式：要么一个人不思它而只是自以为自己在思它，要么一个人思它而自以为它已被置于思想之中。

[168] [关于“思与在是一样东西”的新原则] 相应于随着笛卡儿的二元论而出现的麻烦，斯宾诺莎阐述出一种一元论，把思和在统一在一个单独的实体（上帝或者自然）中。在斯宾诺莎的影响下，谢林和黑格尔也阐述出一种立足于一元论的同一哲学，同一或者中介思与在、主体与客体（对于黑格尔和黑格尔主义者，思和在可以是一体的。思是逻辑的，逻辑是必然的，而如果在同一于思，那么在就为必然所决定。但是克尔凯郭尔所反对的正是这种以必然性来决定“单个的人”的存在的“新原则”。单个的人的存在中有着自由）。

[169] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：γνῶθι σαυτον（认识你自己）。

[γνῶθι σαυτον] 希腊语：认识你自己。特尔斐的阿波罗神庙门前的石刻文字，语出喀隆和泰勒斯。根据拉尔修的第欧根尼，这句话是来自米利都的泰勒斯，而斯巴达的喀隆则用过。奥维德将之归于毕达哥拉斯而普鲁塔克将之归于伊索。

[170] 拉丁语的句子：“知一则知一切”以轻率的方式表达同样的意义；并且，如果我们把“一”理解为观察者自身，并且不去好奇地考察那“一切”，而是严肃地坚持这“一”——它实际上是“一切”，那么在事实上这句拉丁语也是表达同样的意义。人们通常不相信这个，甚至认为这太过骄傲；人们之所以会这样想的原因其实是在于他们太胆小、太惰性而不敢去明白和获取对于“真正的骄傲”的理解。

[171] [unum noris omnes] 拉丁语：知一知一切。引自罗马作家泰伦提乌斯的喜剧《福尔弥昂》（第二幕第三场）。

[172] [它已经太久地被以德国的方式……唯心主义的飘逸] 也许是针对斯蒂陵（P.M. Stilling）的论文《对思辨哲学对科学的意义的哲学思考》（哥本哈根，1842）：“在那苏格拉底的‘γνῶθι σεαυτον’必须被视作一种真正的精神的和自我意识的要求：这样，自我在逻辑的思考中将那处在自我的黑夜之中的整个思想的王国拉到自己的逻辑目光之下，这逻辑思考成为了全包容的自我认识中的一个本质的环节。”也可参看马腾森的《人的自我意识的自律》，之中这样谈论宗教改革之后的哲学：“人们在人的意识中将那古老的选择语‘认识你自己’意味深长地安置进去。这样一来，认识本身成为了认识的对象，并且自我意识的理论成为了新哲学的最本质的任务。”

[173] 这个“进入存在”，如果直译应当是“成为（vorder）”。

“反过来必须通过罪并且在罪之中，那自私的才成为”这个句子以日常用语可以翻译为“反过来必须通过罪并且在罪之中，那自私的才得以形成”，但是因为考虑到“成为（vorder）”这个动词是

一个很关键的状态描述，正如另一个关键状态描述的动词“在(er)”（或者也翻译为“存在”）。

[174] [假如亚当没有行罪] 见前面的假设亚当没有行罪的注脚。

[175] [教会的关于“复活的性质”学说] 参看《歌林多前书》中保罗描述关于死者的复活（15：42起）：“死人复活也是这样。所种的是必朽坏的，复活的是不朽坏的。所种的是羞辱的，复活的是荣耀的。所种的是软弱的，复活的是强壮的。所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。若有血气的身体，也必有灵性的身体。”在《路加福音》中耶稣说（20：34—35）：“耶稣说，这世界的人，有娶有嫁。惟有算为配得那世界，与从死里复活的人，也不娶也不嫁。”另外在哈泽的《Hutterus redivivus或路德教会神学教理》130,7中有说到，人类复活，性别得以保留，但是不再有男精女乳。

[176] [教会关于“天使”的观念] 天使没有性别。见《路加福音》（20：34 - 36）：“耶稣说，这世界的人，有娶有嫁。惟有算为配得那世界，与从死里复活的人，也不娶也不嫁。因为他们不能再死。和天使一样。既是复活的人，就为神的儿子。”

[177] “无罪性”作为基督的人性。布赖特施耐德的《教理神学手册》II§136。

[178] [教理神学的在基督人格方面的定性] 参看《使徒信经》，之中在言及基督时有：“我信耶稣基督……因着圣灵成孕，从童女马利亚所生。”也参看《奥斯堡信条》第三条：“我们教会又教导人：道，就是说，上帝的儿子，从有福的童女马利亚腹中取了人性，所以有神人二性，无可分开，联合一个位格之内：就是一位基督，真上帝真人；从童女马利亚所生，真真实实受了活，被钉在十字架上，死了，葬了，使天父向我们复和，且不独为人的原罪，也为人一切本罪作了供献。”另外也可参看布赖特施耐德的《教理神学手册》对教理神学的概括。

[179] [基督在所有各种人类的诱惑中被试探] 指《希伯来书》（4：15）中谈及基督：“我们的大祭司，并非不能体恤我们的软弱。他也曾凡事受过试探，与我们一样。只是他没有犯罪。”

[180] [他经受住了所有诱惑] 参看关于耶稣在荒漠里受诱惑的事情。《马太福音》（4：1—11）。

[181] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Heiterkeit（欢悦性）。

[Heiterkeit] 德语：欢悦性。黑格尔将希腊宗教称作Die Religion der Schönheit（美之宗教）。在《宗教哲学讲演》中说：“Diese Religion hat überhaupt den Charakter der absoluten Heiterkeit”（这宗教在总体上有绝对欢悦性的特征）。另外，在他的Gymnasial—Reden中他谈及了希腊的这种忧郁的欢悦性，认为它是在自然的第一天堂之后的第二天堂。

[182] [以六千年前] 见前面的关于“六千年前”的注脚。

[183] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Heiterkeit（欢悦性）。

第三章 恐惧作为罪的后果；而这罪是“罪的意识”的不出现

前面的两个章节不断地坚持了这样的看法：人是灵魂与肉体的、由精神构建和承担的一种综合。恐惧（我要使用一个新的表达来说明那前面说过的而又同时指向后面所要说的同一东西）是个体人的生命之中的“瞬间”。

在更新近的哲学^[1]之中，有一个范畴常常被使用在逻辑的考察之中，正如它也在同样的程度上被使用在历史哲学的考察之中，这个范畴是：过渡^[2]。对之的更进一步的说明则是我们所从来无法得到的。人们毫无顾忌地使用它，并且，在黑格尔和黑格尔学派使得全世界震惊于那伟大的思想——哲学的无预设前提的开始^[3]或者所谓“除了那出自一切^[4]的完美的无预设前提性之外不可以有其他东西先行于哲学之前”^[5]的同时，人们却不觉得有任何问题地以这样一种方式来使用着“过渡”、“否定”、“中介”^[6]，也就是说，黑格尔思想中的运动诸原则^[7]：在它们被使用的时候，它们并不曾预先在体系的进展之中出现过。如果这不算是一种预设，那么我就不知道什么是预设了；因为，去使用某种“人不在任何地方对之进行说明的东西”，其实就正是在预设这种东西。体系应当具备奇妙的透明和内视^[8]，以便它希腊静修式地^[9]、毫不动摇地注目于那中心的“乌有”^[10]，如此持久地注目，直到“一切”说明其自身，并且这“一切”的全部内容通过其自身而进入存在^[11]。无疑，这种内向的公开化是属于“体系”的。然而，这体系看来却并非如此；体系化的思想似乎考虑到其内在的各种骚动而在向“神秘性”致敬。“否定”、“过渡”和“中介”是三个伪装了的、可疑的、秘密的“谍探 / 动因”（主要动因）^[12]，——它们派出一切运动。无疑，黑格尔绝不会将它们称作骚动因素，因为，它们之所以能够毫无顾忌地展开其活动是因为得到了他的最高许可的，——它们如此无所顾忌，以至于人们甚至在逻辑之中都使用各种取自“过渡之现世性”的术语和表达法^[13]：“于是”、“当……时”、“作为‘正存在着的’它是如此”、“作为‘正成为着的’它是如此”等等。

然而现在这已是事如其愿，我们就让“逻辑”自己去想办法吧。“过渡”这个词在逻辑中是并且继续是一种小聪明^[14]。它属于“历史意义上的自由”的领域^[15]，因为“过渡”是一种状态，并且是现实的。^{[16][17]}要将“过渡”置于“那纯粹形而上学的”之中，是困难的；柏拉图^[18]很清楚地认识到这种麻烦，因此，瞬间^{[19][20][21]}这个概念使得他伤了很大的脑筋。而忽略这麻烦则肯定不是比柏拉图“走得更远”^[22]；这样忽略它——虔诚地欺骗着思维以便把“思辨”^[23]从其搁浅之处拉出来而让“逻辑”中的“运动”开始运作，这样做就是把“思辨”当作一种极其有限的事物来处理。然而我还记得我有一次曾经听一个“思辨着的人”说：一个人不可以事先对各种困难考虑得太多；因为那样的话他永远也不会有机会开始

思辨[24]。如果所谈的只是“有机会开始思辨”，而不是关于“一个人的思辨成为真正的思辨”，那么这说法确实说得很果断：一个人只是应当努力去得以开始思辨，正如人们可以建议让一个没有能力驾着自己的车去鹿苑[25]的人说：我们根本无须为此担心，我们完全可以乘坐一驾“咖啡磨盘”[26]。当然也确实是这样：说起来驾自己的车或者坐别人的车都能够到达鹿园。相反，如果一个人果断地不愿去考虑交通工具，那么，即使他只是能够“有机会开始思辨”，他也不怎么可能会去开始进行思辨。

在“有着历史性质的自由”的领域里，“过渡”是一个状态。然而，为了正确地理解这一点，我们不可忘记，“那新的”是通过“跳跃”而出现的。也就是说，如果我们不坚持这一点，那么，“过渡”就会获得一种压在“跳跃”的弹性之上的一种“量化的超重”。

这样，人是灵魂与肉体的综合，并且同时也是“那现世的”和“那永恒的”的综合。人们不厌其烦地说及这一点，对此我没有什么反对的；因为去发现各种新鲜事物并不是我的愿望，但是，去对“那看起来非常简单的东西”进行思考，则无疑是我的快乐和我所深爱的的工作。

牵涉到后一个综合，那么，我们马上就会注意到，它的构建不同于前一个。在第一个综合之中，灵魂和肉体是综合的两个环节，而精神是那“第三”，但却是以这样一种方式进行：只有在“精神”被设定的时候，我们才能够真正地谈论这“综合”。第二个综合只有两个环节：“那现世的”和“那永恒的”。那么，“第三”又在哪里呢？而如果没有这“第三”，那么从根本上就没有“综合”；因为，一个“综合”（它是一个矛盾）如果不在一个“第三”之中，它就无法作为综合而圆满；因为，“综合是一个矛盾”这说法恰恰说出了“它不存在”。那么，“那现世的”到底是什么呢？

如果我们正确地把“时间”定性为无边的“延续”[27]，那么看起来也就似乎是在将之定性为现在的、过去的和将来的[28]。然而这种区分却是不对的，如果我们认为它是处于“时间”本身之中的话；因为只有通过“时间”对于“永恒”的关系和通过“永恒”在“时间”之中的反思[29]，这种区分才会出现[30]。就是说，如果我们在“时间”的无边连续之中只找到一个立足点，亦即，一个“现在的”，作为这“划分”的中的划定者[31]，那么这划分就是完全正确的。然而恰恰因为每一个“片刻”，正如“片刻”们的总和，是一种“行进”（一种“流逝”），那么，就没有什么“片刻”是一个“现在的片刻”；只要是如此，那么在“时间”之中就既不会有一个“现在的”也不会会有一个“过去的”或者一个“将来的”。如果我们认为这种“划分”成立，那是因为我们把一个“片刻”空间化[32]了[33]，但是因此那无穷的连续也就被停止了，那是因为我们引进了“观念”[34]，并且不是去想[35]“时间”，而是把它作为“观念”的直观形式[36]。但是即使这样，这过程中也还是有问题，因为，哪怕是作为“观念”的对象，“时间”无穷的连续仍是一种无穷地没有内容的“现在的”（这是对于“那永恒的”的拙劣模仿）。印度人谈论一种统治了七万年的国王系列[37]；而对于这些国王则一无所知，甚至不知道他们的名字（我设想是如此）。如果我们要把这个作为一个“时间”的例子，那么，七万年对于“思”而言是一种无穷尽的消

失，而对于“观念”它则扩展并将自身空间化为那对于一个“无穷尽地没有内容的乌有”的幻化直观。^{[38][39]}而一旦我们反过来让这个紧跟在那另一个的后面，那么我们就在设定“那现在的”。

“那现在的”却不是“时间”的概念——除非它恰恰是作为一种“无穷尽地没有内容的”，而这“无穷尽地没有内容的”则又恰恰是“无穷尽的消失”^[40]。如果不考虑这一点，那么，不管我们是多么快地让它消失，我们还是设定了“那现在的”，并且，在设定了它之后我们又让它在“那过去的”和“那将来的”这两个定性之中在场。

反之，“那永恒的”则是“那现在的”。对于“思”，“那永恒的”是“那现在的”作为“被扬弃了的延续^[41]”（本来“时间”是“过去着的延续”）。对于“观念”^[42]，这“永恒”是一种“行进”^[43]，但是这种“行进”却并不出发，因为“那永恒的”对于“观念”来说是那无穷尽地充满内容的“现在的”。这样，在“那永恒的”之中也没有“那过去的”和“那将来的”的区分，因为“那现在的”被设定为那被扬弃了的“延续”。

这样，“时间”是那无边的“延续”；如果生命是在时间之中并且只是属于“时间”的，那么它就不具备任何“现在的”。当然，人们有时候习惯于（为了给“感性的生命”定性）这样说：这生命在瞬间之中并且只在瞬间之中。这样，在说及“瞬间”这概念的时候，我们将之理解为出自“那永恒的”的抽象，这抽象（如果它要成为“那现在的”）是对之的拙劣模仿。“那现在的”是“那永恒的”，或者更确切地说，“那永恒的”是“那现在的”^[44]，而“那现在的”是“那充实的”^[45]。在这种意义上，那个拉丁人这样地说及神圣：他是在场（在场的诸神）^[46]；通过这被用来谈论“神圣”的词，他同时也标示出了“神圣”强有力的扶助。

“瞬间”把“那现在的”标示为这样一种东西：它不具备“过去的”和“将来的”；因为在之中恰恰有着那“感性的生命”的不完美性。“那永恒的”也把“那现在的”标示为不具备“过去的”和“将来的”，而这则是“那永恒的”的完美性。

于是，如果人们想要用“瞬间”来为“时间”定性，并且让“瞬间”来标示对于“那过去的”和“那将来的”（并且也同样地是对于“那现在的”）的纯粹抽象的排斥，那么，“瞬间”就恰恰不是“那现在的”；因为，那纯粹抽象地想出来的介于“那过去的”和“那将来的”之间的中间物是根本不存在的。但是这样看起来，“瞬间”不是一种仅仅“时间”的定性，因为“时间”的定性只是“流逝过去”；这就是为什么“时间”（如果这“时间”要通过某些在“时间”之中呈现的定性而被决定的话）是“过去的时间”。反过来，如果“时间”和“永恒”要相互接触，那么这接触就必定是发生在“时间”之中；于是，我们就到了“瞬间”这里。

“瞬间”^[47]是一个图像化的表达，因此与之有关并不是什么很好的事情。但是，看在字面，这是一个美丽的词。没有什么东西能够像目光一瞥那样快，然而它却与“那永恒的”的内容值有着可比性。这样，当英戈波尔向大海看出去寻找弗利提欧福^[48]的时候，这就是一幅描绘“图像化

的词所意味的东西”的画面。一次她身上的感情迸发、一声叹息或者一句话，作为一种发出声音的东西已经在自身之中具备了更多“时间”的定性，并且更多地“在正消失”的意义上是现在着的，但在其自身之中却不具备很多“那永恒的”在场，——不像一声叹息、一句话等倒是因此有力量帮助灵魂去摆脱沉重的负担，恰恰因为这“沉重的负担”（只要它是被说出来了）已经开始在成为过去的事情了。所以，一“瞥”是“时间”的一种标示，但有必要注意一点：这“时间”是处在对于其命运有着关键意义的冲突之中的“时间”——因为它正被“永恒”触摸。^{[49][50]}那被我们称作“瞬间”的，柏拉图将之称为那突然的^[51]。不管怎样在词源学上对之做解释，它是与“那无形的”这个定性有着关系的^[52]，因为“时间”和“永恒”被解读得同样抽象——既然此中缺乏“现世性”这个概念，而“现世性”概念缺乏的原因则又是人们缺乏“精神”这个概念。在拉丁语中它叫作 momentum，其词源（来自 movere）只是表示单纯的“消失”^{[53][54][55]}。

以这样的方式来理解，“瞬间”其实不是“时间”的原子^[56]，而是“永恒”的原子。这是“永恒”在“时间”中的第一个反照，它的第一个尝试，简直要去停止“时间”的尝试。所以古希腊文化不明白“瞬间”；因为，虽然这希腊文化是把握了“永恒”的原子，但是却没有搞明白它是“瞬间”，没有去向前地对之定性，而是向后地^[57]；因为，对于这希腊文化，“永恒”的原子本质上是“永恒”，这样一来，不管是“时间”还是“永恒”都没有得到它们真正应得的位置^[58]。

“那现世的”和“那永恒的”的综合不是第二个综合，而是上面所说的“第一个综合”的表达，根据这第一综合，“人”是“灵魂”和“肉体”的综合，由“精神”承担。一旦“精神”被设定了，“瞬间”马上就在那里了。因此我们可以有权以一种责备的态度说及“人”，责备他只生活在“瞬间”，因为这瞬间是通过随机的抽象而发生的。“自然”不在“瞬间”之中。

“现世性”的情形正如“感官性”的情形；因为，比起“自然”在“时间”之中表面上安全的“持存”^[59]，“现世性”就显得更不完美，“瞬间”就显得更微不足道。然而恰恰相反：“自然”之所以有此“安全性”，是因为“时间”对于“自然”来说根本不具备任何意义^[60]。首先是在“瞬间”之中，历史才得以开始。“人”的感官性通过“罪”而被设定为“有罪性”，也就是说，比动物的感官性更低；然而这恰恰是因为“那更高的”在这里开始；因为这时“精神”开始出现了。

“瞬间”就是那种模棱两可的东西，在之中“时间”和“永恒”相互触摸；并且现世性这个概念也以此而得以设定，在这里“时间”不断地切割开“永恒”而“永恒”不断地渗透进“时间”。只有在这时，上面谈及的那种划分才得到其意义：现在的时间、过去的时间、将来的时间。

通过这个划分大家马上就会注意到，“那将来的”在某种意义上比“那现在的”和“那过去的”意味了更多；因为在某种意义上，“那将来的”是“那全部的”，在之中“那过去的”是一个部分，并且“那将来的”在某

种意义上能够意味着“那全部的”。这是因为，“那永恒的”首先意味了“那将来的”，或者说，“那将来的”是这样一个身份不明者^[61]，在之中“那永恒的”——那与时间不相配不可相比较的“永恒者”——仍保持着它与“时间”的交往。在语言惯用法中，我们常常把“那将来的”理解为同一于“那永恒的”（将来的生命——永恒的生命）。在一种更深的意义上，既然希腊人没有“那永恒的”的这个概念，那么他们就也没有“那将来的”的这个概念。所以我们不能去责备古希腊生活在“瞬间”之中的迷失，或者更确切地我们根本不能说它是迷失了的；因为，“现世性”被希腊人同样天真地理解，正如他们对“感官性”的天真理解，因为在他们那里缺少“精神”的定性。

“瞬间”和“那将来的”又进一步去设定“那过去的”。如果实在要说古希腊生活标示了某种“时间”之定性，那么它就是“那过去的”，不过，这种定性不是在“与‘那现在的和将来的’之关系”上被定性，而是作为“时间”在一般意义上的定性，作为一种“已过去”^[62]。在这里，那柏拉图式的“回忆”^[63]就显示出其意义了。希腊式的“那永恒的”在于“之后”作为“那过去的”，——人们只能后退地进入它^[64]。^[65]然而不管怎样，这是“那永恒的”的一个完全抽象的概念：——它是“那过去的”，不管它在这里是在哲学的意义上（那哲学意义上的“死灭”^[66]），还是在历史的意义上^[67]，被进一步定性。

总之，在对“那过去的”、“那将来的”、“那永恒的”这些概念的定性过程中，我们能够看见“瞬间”是怎样得以被定性的。如果“瞬间”不存在，那么，“那永恒的”就向后地作为“那过去的”而出现。这就如同：如果我设想一个人在一条路上走但没有落下脚步，那么，在他的身后。“路”就作为“那被走掉的”而出现。如果“瞬间”是被设定了，但只是作为分割^[68]，那么，“那将来的”就是“那永恒的”。如果“瞬间”是被设定了，那么，“那永恒的”就存在，并且“那将来的”——它作为“那过去的”而重来——也存在。这一点在古希腊的、犹太的、基督教的宇宙观^[69]中很清晰地被显示出来。在基督教中，一切问题都是环绕着这样一个概念；这个概念使得一切都焕然一新^[70]，这个概念就是“时间之充实”^[71]；但是“时间之充实”是作为“那永恒的”的“瞬间”，并且这个“永恒的”同时也是“那将来的”和“那过去的”。如果我们不注意这一点，那么我们就无法从异端和背叛的添加物中拯救出任何一个概念，——这种添加物消灭概念。人们不是从其本身之中得到“那过去的”，而是在一种与“那将来的”的简单的连续^[72]之中得到它的（于是，这些概念，“皈依”^[73]、“和解”^[74]、“救赎”^[75]，就在世界历史的意义之中迷失掉了，并且也在个体人的历史性发展之中迷失掉了^[76]）。人们不是从其本身之中得到“那将来的”，而是在一种与“那现在的”的简单的连续之中得到它的（这样一来，这些概念，“复活”^[77]和“审判”——就被毁掉了）。

让我们现在设想一下亚当，并且记住：每一个后来的“个体”都是以完全同样的方式开始的，——只限于“量的不同性”，而这“量的不同性”则是世代传承关系和历史性的关系的后果。对于亚当，正如对于后来

的个体，“瞬间”是存在着的。“那灵魂的”和“那肉体的”的综合要由“精神”来设定，但“精神”是“那永恒的”，并且因为这个原因，这综合只能在这样的情况下才成立：只有在“精神”设定这个“第一个综合”并且也设定那作为“第二个综合”的“那现世的”与“那永恒的”间的综合的时候，只有在这时，这“综合”才存在。只要“那永恒的”还没有被设定，“瞬间”就不存在，或者只是分割[78]。这样一来，由于“精神”在“无辜性”之中只被定性为“梦着的精神[79]”，于是“那永恒的”就显示为“那将来的”；因为，正如前面所说，这是“那永恒的”的最初表达，它的“身份不明状态”[80]。正如（在前面章节中）精神（在它将被设定在“综合”之中的时候，或者更确切地说，在它将要设定出“综合”的时候）作为“精神”（“自由”）的可能性而在“个体人格”之中表现为“恐惧”；这样，“那将来的”在这里就又一次是“那永恒的”（“自由”）的可能性而在“个体人格”之中作为“恐惧”。在“自由”的可能性显现在“自由”面前的时候，“自由”瘫倒下；而这时候，“现世性”，则正如“感官性”，同样地在其作为“有罪性”的意义中出现。这里再一次重复：这只是对于向“质的跳跃”的“最后的心理学意义上的趋近”的“最后的心理学意义上的表达”。亚当和“后来的个体”之间的差异是在于：“那将来的”对于后者比对于亚当是经过了更多反思的。从心理学的意义上说，这个“更多”可以是意味着“那可怖的”；但在“质的跳跃”的方面，这个“更多”就只意味了“那非本质的”。相对于亚当，差异性的最大值是在于：“那将来的”似乎是被“那过去的”抢先了；或者说是那种恐惧——对于“可能性在尚未存在之前就已经失落”的恐惧。

“那可能的”完全地与“那将来的”相对应。“那可能的”对于自由来说是“那将来的”，而“那将来的”对于时间来说是“那可能的”。在个体的生命之中，恐惧则同时对应于这两者。因此一种正确到位的语言使用法把“恐惧”和“那将来的”联系在一起。如果说，我们有时候也会说对“那过去的”感到恐惧，那么这看起来和上面所说有冲突。然而通过进一步的考究，我们就发现，只有在“那将来的”以某种方式显露出来的时候，我们才这样说。所谓我对“那过去的”感到恐惧，在这里，“那过去的”必定是处在一种对于我的可能性关系之中。这样，如果我为一种过去的的不幸感到恐惧，那么这不幸并不存在，因为它已经是过去的了，但是因为它能够被重复，就是说，能够成为“将来的”。如果我为一种过去的过错感到恐惧，那么这是因为我没有把它作为“过去的”放置在一种对于我的本质性关系之中，并且以某种欺骗的方式阻止它去成为过去的。就是说，如果它真的是过去的，那么我就无法感到恐惧，而只会懊悔[81]。如果我不懊悔，那么，我首先是允许了我自己去使得“我对于这过错的关系”辩证化，但这过错自身则因此成为了一种可能性而不是什么“过去的”。如果我是对惩罚感到恐惧，那么这是因为这种惩罚被放置在一种对于“过错”的辩证关系中（否则我承受我应受的惩罚），而这样一来，我则是在为“那可能的”和“那将来的”而感到恐惧。

这样，我们就又到了我们在第一章中所在的地方。恐惧是心理学意义上的状态，它先行于“罪”，尽其可能地向“罪”靠近，尽其可能对之感到恐惧却不对之作出说明；而“罪”则要在一个“质的跳跃”中才绽放出

来。

在“罪”被设定的这一瞬间，“现世性”就是“有罪性”。[82][83]我们不说“现世性”是“有罪性”，正如我们不说“感官性”是“有罪性”，但是在“罪”被设定了的时候，“现世性”就意味了“有罪性”。因此，如果一个人只是生活在那“作为出自‘那永恒的’的抽象”的“瞬间”之中，那么这个人就是在行罪。如果亚当，我在此为求方便而勉为其难并且糟糕地说，假如亚当没有行罪[84]，那么他在那同一“瞬间”已经跨进“永恒”之中去了。而反过来，一旦“罪”设定了，那么再徒劳地想要从“现世性”之中抽象出来，那是无济于事的，正如想要从“感官性”之中抽象出来，也一样是徒劳的。[85]

第一节 “无精神性”的恐惧

如果我们考虑到生活，那么我们马上会确信：尽管这里所展开的论述都是对的，就是说，“恐惧”是最后的心理学状态，“罪”从这种状态之中通过“质的跳跃”而绽出，但整个异教以及它在基督教之中的重复[86]仍还是处于一种纯粹的量的定性之中，“罪”的“质的跳跃”绝不会从这种量的定性中绽出。然而，这种状态却不是“无辜性”的状态，并且，站在“精神”的立场上看，它恰恰是“有罪性”的状态。

这里有一点是相当奇怪的：基督教的正统教义[87]一直教导说异教是处于“罪”中[88]，而“罪”的意识则要通过基督教才得以设定。然而，如果我们得到进一步的准确说明的话，我们能够发现，正统教义的教导其实是对的。通过各种量化的定性，异教如同时间般地渐进，从来没有在一种最深刻地意义上进入“罪”，而这恰恰就是“罪”。

异教的情形是如此，这一点很容易展示。但是那“在基督教之中的异教”的情形则不同。“基督教中的异教”的生命既不是无辜的也不是无辜的，它从根本上并不知道任何介于“那现在的”、“那过去的”、“那将来的”和“那永恒的”之间的区别。它的生命和它的历史向前行进，如同古老的日子里的文字在纸张上连成一气，因为人们不使用任何分隔符号，一个词、一个句子拥挤进另一个词句[89]。在审美上看，这是极具喜剧性的；因为，听一条小溪吟唱着流过生命，这固然是美丽的，然而，如果与此同时一个由理性生物们构成的集合被毫无意义地转化为一种永恒的囁喏，那么这就是喜剧效果了。我不知道哲学是不是能够将这一庸众[90]作为一种范畴来使用，就是说，通过让它作为“那更伟大的东西”的基底[91]而被用作范畴，如同植物茎秆慢慢变成泥土的运动：首先是泥炭小块，然后更大块。从“精神”的立场看，这样的一种存在是“罪”，而我们能够为之所做的至少就是：通过说出这一点而向这种存在要求“精神”。

这里所说的并不是异教的情形。这样一种存在只能在基督教之中出现。之所以这样是因为，“精神”被设定得越高，“排他性”[92]显得也就越深刻；那丢失的东西所处的位置越高，那失去了感觉能力的人[93]（以弗所书

4：19）在他们的赎返^[94]中就越悲惨。如果我们把这种“无精神性”的极乐与异教世界里的奴隶们的状态作比较，那么相比之下，那种奴隶状态还有一些意义；因为它在“自在”的意义上是完全的乌有。相反在“无精神性”之中的迷失则是一切之中最可怕的；因为它恰恰是这样一种不幸：“无精神性”具备一种相对于“精神”的“不是关系的关系”。因此，“无精神性”在一种特定的程度上能够拥有“精神”的全部内容，但是务必注意，不是作为“精神”，而是作为鬼魂幽灵、胡言乱语、陈词滥调等等。他能够拥有“真相”，但是注意，这真相不是作为“真相”而被拥有，而是作为谣言和老女人的碎嘴。从审美的角度看，这就是“无精神性”中深刻的喜剧成分，某种人们通常不会去留意的东西，因为那表达者本身对于“精神”多多少少是不确定的。因此，当“无精神性”要被表达出来时，人们宁可说一些纯粹的胡言，因为人们没有勇气去让它使用人们自己要使用的词语。这是不确定感。“无精神性”能够说出与“最丰富的精神”所说的完全一样的话，只是“无精神性”说出这些并非依据于“精神”。如果一个人被定性为“无精神的”，那么这人就成了说话的机器，并且没有什么东西能够阻碍他同样成功地背诵一种冗长的哲学用语、一种信仰训条和一种政治宣叙。独一无二的反讽者和最伟大的幽默家要联合在一起来说这样一件“看起来是一切之中最简单的事情”，即“人必须区分‘人所明白的东西’和‘人所不明白的东西’”^[95]，这难道不奇怪么；有什么东西能够阻碍“那最没有精神的人”去做到逐字逐句地说出同样的话？只有一个证明“精神”的证据，它就是“精神”在一个人自身之中所给出的证据^[96]；每一个要求其他东西的人，也许能够碰巧在剩余之中找到证据，但是他却已经是被定性为“无精神的”了。

在“无精神性”之中没有恐惧，因为它太幸福满足太缺少精神了，所以无法具备恐惧。但这是一个令人伤心的原因，并且因为这个原因，“异教”不同于“无精神性”，因为就运动方向而言前者是向着“精神”，而后者则是背离着“精神”。因此，异教，如果我们想这样说的话，是一种精神的缺席，这样它就和“无精神性”有着极大的区别。因此，“异教”也比“无精神性”好得多。“无精神性”是“精神”的僵滞，是对“理想性”的歪曲。所以，如果我们谈的是背诵各种文字，那么“无精神性”在根本上并不愚蠢；但它在这样的意义上是愚蠢的：如果我们说盐，如果盐变得愚蠢了，那么我们用什么去给出咸味呢？^[97]在这之中恰恰是有着它的迷失，但也恰恰有着它的安全感：它不明白任何精神的东西，它也不去把握任何作为任务的东西，尽管它能够以其消隐的阴湿性摸索一切。如果它偶然有一次被精神接触到并且在一瞬间里像一只受到电流刺激的青蛙那样蹬腿^[98]，那么，一种完全相应于“异教文化中的物神崇拜^[99]”的现象就出场了。对于“无精神性”不存在任何权威，因为它知道，对于“精神”不存在任何权威，然而既然它自己——很不幸地说——不是“精神”，那么，尽管它有着它的知识，它仍是完全的偶像崇拜者。它以同样的恭敬心崇拜一个傻瓜和一个英雄；而别的都无关紧要，重要的是它的真正崇拜对象是一个卖狗皮膏药的江湖骗子。

这样，虽然在“无精神性”之中没有恐惧（因为正如精神，这恐惧也

是被排除在外的)，但恐惧还是在的，只是等待着。我们能够想象，一个欠债者很幸运地躲过债权人并且通过种种借口避开后者；然而，有一个债权人却是无法摆脱的，它就是“精神”。所以，从“精神”的立场看，在“无精神性”中也是有着恐惧在场的，只是隐藏着和伪装着。哪怕只是观想一下，一个人都会为由此得出的情景而感到毛骨悚然；因为作为“恐惧”的形态（如果我们让我们的想象力去构建出这样一种形态的话），它本身看上去是很可怕的，而如果它觉得自己有必要伪装而不以自身的真实面目出现（尽管它仍还是它真实的自身），那么它的这种形态就会更骇人。当死亡在其真实形态之中作为那瘦削阴沉的收割者^[100]而出现的时候，一个见此情景的人也免不了惊恐；而如果它为了嘲弄那些自以为能够嘲弄它的人们而在乔装打扮之后出现，这时只要这观看者发现，这个面生的人，他以他的礼貌抓住了所有的人并且使得所有人欢悦于情欲的狂热放纵，并且他就是死神，那么这时，这观看者就会完全被一种深深的惊骇占据。

第二节 辩证地被定性为命运的恐惧

在通常人们习惯于说，异教处于“罪”中；或许换一种说法更好：它处在“恐惧”之中。异教在总体上说就是“感官性”，但是，那是一种这样的“感官性”：它具有一种与“精神”的关系，虽然从最深刻的意义上说，“精神”还没有被设定为“精神”。而这种可能性，恰恰就是“恐惧”。

如果我们进一步问，“恐惧”的对象是什么，那么，不管是在这里还是任何别的地方，答案就必定是：它是“乌有”。“恐惧”和“乌有”持恒地相互对应。一旦“自由”的和“精神”的现实性被设定，那么“恐惧”就马上被取消掉。然而，在异教之中进一步看，这时“恐惧”的“乌有”意味了呢？它是命运。

命运是一种对于“精神”的关系，作为外在的关系；它是“精神”与一个“其他”^[101]之间的一种关系，——这里的这个“其他”不是精神，但是精神却必须与这个“其他”达成一种精神关系。“命运”可以意味着恰恰相反的东西，既然它是一种“必然”和“偶然”的统一体。对于这一点，我们并没有一直留意。我们谈论过异教的“宿命”^[102]（而这个概念在东方的解读与希腊的解读之中又有着不同的意义修正^[103]），仿佛它是“必然”^[104]。这种“必然”的一点剩余被留在了基督教的世界观里，在这之中，它就意味作“命运”，就是说，“那偶然的”，作为天意来看是不可比测的东西^[105]。然而，其实事情本非是如此；因为“命运”恰恰是“必然”与“偶然”的统一体。说“命运是盲目的”，是一种很聪明的说法；因为盲目向前的人，是在同样程度上既必然又偶然地向前。一种并不意识到其自身的“必然”，正是因为这个原因^[106]，在其对于下一个瞬间的关系中就是“偶然”。这时，“命运”是“恐惧”之“乌有”。它是“乌有”，因为一旦“精神”被设定，“恐惧”就被取消；而“命运”也被取消，因为由此“天意”^[107]也被设定了。因此，关于命运我们可以这样说——也就是保罗就偶像的

所说的：在世界上没有偶像^[108]；但是，对于异教徒的宗教性，偶像仍是其对象。

这样，在命运中，异教徒的恐惧有着其对象，其“乌有”。他无法进入“与命运的关系”，因为，如果命运在一个瞬间里是“那必然的”，那么它在接下来的一瞬间就是“那偶然的”。但他却是处在“与命运的关系”之中，并且这个关系就是“恐惧”。要向命运更进一步靠近，异教徒就无法做到。异教文化在这方面所做的努力深奥得足以能够为命运问题投出一道新的光明。那解说命运的人必定是像命运本身一样地模棱两可。“神谕”^[109]也正是如此。但是神谕又恰恰能够意味着相反的东西。这时，异教徒对于神谕的关系又是“恐惧”。这里，在异教中有着深刻而不可解说的悲剧成分。“那悲剧的”并不在于“神谕的陈述是模棱两可的”，而是在于“异教徒不敢让自己不去向神谕问命运”。他处在与之的关系之中，他不敢让自己不向之咨询，甚至在那谕示命运的瞬间，他都是处在一种对之的模棱两可的关系中（同感并且反感）。而正是在这样的時候，人们就想着神谕的解说^[110]。

概念“辜”和“罪”在最深刻的意义上说并没有出现在异教世界。因为，假如这种概念出现，那么这时异教就会在这样的一种矛盾里毁灭：一个人因为其命运而变得有辜。就是说，这是最重大的矛盾，并且在这种矛盾中绽放出了基督教。异教无法明白这个，因为在对于“辜”这个概念的定性上，异教过于轻率。

概念“罪”和“辜”恰恰设定“单个的人”是作为“单个的人”。不去谈每一种与整个世界的关系、与“那过去的”的关系；这里只是谈一点：“他是有辜的”，然而他却要通过命运而成为“有辜的”；也就是说，通过所有上面“不去谈”的各种关系而变得有辜；由此他要成为“某种恰恰是要去取消‘命运’这概念的东西”，并且他要通过命运而去成为这东西。

这一矛盾，如果是以一种误解了的方式来解读，那么它将给出那误解了的“传承之罪”概念^[111]；而如果这一矛盾是以一种正确的方式来得到解读，那么它将给出真实的概念，就是说这样的：每一个“个体”是其自身和“族类”，并且后来的“个体”在本质上与那第一个没有区别。在“恐惧”的可能性之中，“自由”被命运压倒并且瘫作一团；在这时，它^[112]的现实性却带着这样一种说明而站立起来：“它成为有辜的^[113]。”恐惧在它最极端的点上（在这里“个体”似乎已经变得是有辜的）还仍旧不是“辜”。这时，“罪”出现，既不是作为一种必然也不是作为一种偶然事件；所以，与“罪”的概念相应的是“天意”。

在基督教之内，不管何时何地，只要“精神”在场但在本质上却又没有被作为“精神”而设定，那么我们就能看见异教世界的那种相对于命运的恐惧。如果我们去观察一个天才，那么这现象表现得最明了了。“天才”就其本身而言直接地就是占优势的主体性。他尚未被设定为“精神”；因为，就其本身他只通过“精神”而被设定。作为直接的情形，他能够是“精神”（这里有着那欺骗性的因素，仿佛他的超凡才能是“作为精神而

被设定”的精神)；然而这时，他在他自身之外有着一个“其他”而这个“其他”不是“精神”，并且他自己也处于一个与“精神”的外在关系中。所以“天才”不断地能够发现“命运”；并且越是深刻的天才，他发现“命运”的程度也越深刻。在“无精神性”看来，这自然是一种荒唐事，但在事实上这却是伟大的事实；因为，没有什么人是天生带着“天意”的理念，而如果有些人以为，人可以通过教育而循序渐进地得到它，那么他们是犯了大错误，——当然我并不想因此而拒绝教育的重要性。通过发现“命运”，天才恰恰显示出了他的原始的力量；然而这也显示出他的无能为力。对于“直接的精神”(天才就一直是这样一种“直接的精神”，只是他在一种杰出的意义上^[114]是直接的精神)，命运就是极限。“天意”要在“罪”之中才被设定；为此“天才”要通过一场极大的奋斗才能达到天意；而如果他达不到天意，那么我们就只能在他身上确实地研究“命运”。

“天才”是一种全能的自在^[115]，这种“自在”就其本身而言要撼动整个世界。为了一种秩序的缘故，与他同时有另一个形态出现了，这形态就是“命运”。“命运”是乌有；而那是天才，正是他自己发现这“命运”；并且，越是深刻的天才，他发现“命运”的程度也越深刻；因为这个形态只是对“天意”的预知。这时，如果他继续是仅仅作为天才并且使自己的意识转向外部世界，那么他就必须去完善那令人惊奇的事情，而同时却又总是屈从于命运，——如果这情形不是外在地对于每一个人都是有形而可见的，那么内在地也会是这样。所以一个“天才”的存在总是如同一个童话，如果他没有在最深刻的意义上向内转到自身之中的话。天才能够做一切，然而他却依赖于一种卑微性，没有人明白这种卑微性，而天才则通过他自己的全能赋予这种卑微性以全能的重要性。因此，一个少尉^[116]能够——如果他是一个天才——成为皇帝并且改变世界，于是只出现一个帝国和一个皇帝。然而也是因此，军队能够整队进入战斗，战机是绝对地有利，可能在下一个瞬间就会失去这种机会，一王国的英雄请求着战斗的命令，但是他不能；他必须等到六月十四日，为什么？因为那是马伦戈的战役日^[117]。所以一切都是就绪的，他自己停留在军团的前方，只是等待着：太阳应当升起、因而能够让那段震撼战士们心灵的讲演开始，并且太阳应当比以往更辉煌地升起，对每一个人成为一片振奋和激荡的景观；但那只对他是例外，因为太阳并非是如此辉煌地在奥斯特利茨^[118]升起，并且只有奥斯特利茨的那种太阳导致胜利并使他欢欣^[119]。由此那不可解释的激情，——一个这样的人常常会带着这样一种激情对一个完全微不足道的人光火，虽然他在别的情况下甚至也可能向敌人显示人道和仁慈。是啊，不幸那男人，不幸那女人，不幸那无辜的孩子，不幸那原野里的动物，不幸那鸟，不幸那树，那鸟的飞行和那树的枝杈在他要取得其预示的那一瞬间挡在了他面前。

“那外在的”就其本身对于“天才”是毫无意义的，所以没有人能够懂得他。一切在于他自己在他那秘密朋友(“命运”)在场的情况下是怎样对之进行理解的。这一切都可能失去；最笨的人和最聪明的人一致地劝他不要去进行那不会有结果的冒险。然而“天才”知道，他在一个无形的

文本之中阅读着命运的意志，他比整个世界更强大有力，——只要在这无形的文本中对这一点没有任何可疑的评注。如果他以自己的愿望去阅读它，那么他以他那全能的声音对那个船长说：“你只需航行，你驶着恺撒和他的幸运。”^[120]一切都可以赢得，而在他得到情报的同一瞬间，可能有一句话被一同带了出来，而这句话的意义没有任何受造物，乃至在天上的上帝自己都不明白（因为在某种意义上上帝也弄不懂天才），于是天才就在其无能之中瘫倒。

这样，天才是被置于“那普通的”之外的。他通过他对于命运的信仰而伟大，要么胜利要么灭亡；因为他通过自己而胜利，并且通过自己而灭亡，或者更确切地说两者都是通过命运。通常人们只是在他胜利的时候羡慕他的伟大，但是他的最伟大之处却是在于“他灭亡在他自己的手中”。这一点不能理解为“命运”没有外在地宣告自身。相反，恰恰是在人们所说的“已经赢得了一切”的瞬间，他发现那种可疑的阅读方式，于是他就瘫倒下来；这时，人们很可能会惊呼：怎样的一个巨人才能如此推翻他。恰恰没有人能够推翻他，——如果不是他自己的话。信仰（这信仰使得世界的国家和土地屈服在他那有力的手下面而人们以为在看一种神话），这同样的信仰推翻了他，而他的灭亡则是一个更加深奥无解的神话。

所以与那些普通人相比，天才在另一种时刻里感到恐惧。普通人在危险的那一刻才发现危险，而在此之前则是安全的，并且在危险过去之后又是安全的。天才在危险的那一刻是最强有力的，相反他的恐惧在于那之前的瞬间和之后的瞬间，这战栗的一刻，这时他必须与那个伟大的陌生者共处，这陌生者就是“命运”。可能他的恐惧恰恰是在之后的瞬间里最强烈，因为“确定性之不耐烦”总是与“距离胜利的时刻之近”成反比例而生长，既然人们离胜利越近，可丧失的东西也就恒定地越来越多，而到胜利的一瞬间则达到最大值；并且，也因为命运的一致性恰恰就是不一致性。

天才，就其本身而言，他无法以宗教的方式解读自己，所以他既不会进入“罪”也不会进入“天意”，并且，由于这个原因他处在恐惧相对于命运的关系之中。不具备这种恐惧的天才从不曾存在，除非这天才同时也是宗教的。

如果天才通过被定性为“是直接的”并且通过让意识转向外部世界而继续停留在原处，那么他无疑变得伟大并且其成就惊人，但是他永远也不会进入到自己、永远也不会变得对于自己是伟大的。他的一切作为都转向外部世界，如果我可以这样说的话，这种发射着一切的行星运动中心，是不会进入存在的。天才对于其自己来说的意义是无意义，或者说这种意义只是与法罗人故事中的“同情感应心”^[121]一样可疑地忧郁：如果在法罗群岛的一个岛上生活着一个土生土长的法罗人，他通过以不同的欧洲语言写出的文字而使得整个欧洲惊奇并且通过他的不朽贡献而改造了各种科学，但他却从来没有写过一行法罗语乃至最后忘记了怎样说法罗语，那么，出于“同情感应心”，这岛上的居民们会因此而感到高

兴。天才在最深刻的意义上对于他自己来说不会变得很重要，他的领域无法被定性得比“命运”的各种关系更高，诸如与幸福、不幸、尊敬、荣誉、权力、不朽名望的关系，所有这些都是现世的定性。对于恐惧的每一种更深刻的辩证定性都被排除在了外面。最后的一种定性会是这个：如此地被看作是“有辜的”，以至于恐惧并不是对准“辜”本身而是对准了它的表象，——这是一种“荣誉”的定性。这种“灵魂状态”无疑是适合于去作为一种诗化处理的对象。这样的事情可以在每一个人身上发生，但“天才”就会马上去深刻地领会它，领会得如此深刻，以至于他不与人类发生争议，而是去与“生存”^[122]的更深奥的神秘发生争议。

于是，这样一种天才性的“存在”，虽然它有着它的光辉、荣耀和重大意义，它仍是“罪”；无疑，要理解这一点首先必须要有勇气；并且，在人们学会去满足“有愿望的灵魂”的饥饿欲求之前几乎不会明白它。然而它是确乎如此。当然，不管怎么说，这样一种“存在”在某种程度上可以是幸福的，只是这种幸福证明不了什么。人们无疑能够将自己的天赋看作是一种消遣的工具，并且在人们实际运用这天赋的时候，它不会在任何瞬间高于各种包含有“那现世的”的范畴。只有通过一种宗教的沉思，“天才”和“才能”才在最深刻的意义上被认为是合理的。我们可以拿像塔列朗^[123]这样一个天才作为例子来看，在他身上有着让人去对生活作出一种远远更深刻的思考的可能性。他避开了这种可能性。他追随了他身上的外向^[124]定性。作为阴谋家，他那令人惊叹的天才光辉四射地显现出来，他那一弛一紧的精神弹力，他的天才的饱和作用力（这里使用一个化学家用来描述腐蚀性酸的用词）是令人惊叹的，但是，他属于“现世性”。如果这样一个天才藐视了那作为“直接的”的现世性，并且内向地投入内心并投向“那神圣的”，那么，这将会是一个怎样的宗教天才^[125]啊？然而反过来说，他又要去经受怎样的苦恼啊！去追随各种“直接的”定性对于生命是一种轻松的事情，不管一个人是伟大还是渺小，而酬报则也关系到这些定性，不管他是伟大或者渺小；而如果一个人尚未在精神上成熟到这样的程度——以至于他不会知道，哪怕是“世世代代一直不朽”的荣誉也只不过是“现世性”的一种定性，那么他就不会知道，“那使得人们的灵魂为了去得到它而在愿望和追求之中无法入眠的东西”与一种特定的“不朽性”相比只能算是极不完美的东西，这种不朽性是为每一个人的存在的，并且，如果它被保留给了“一个人”，那么它就会引发全世界的公正的嫉妒；——如果一个人尚未在精神上成熟到这样的程度^[126]，那么他就不应当在他对“精神”和“不朽性”的解说上更进一步深入下去了。

第三节 辩证地被定性为辜的恐惧

通常人们说，犹太教是律法的立足点^[127]。然而人们却也可以这样来表达这种说法：犹太教处在“恐惧”之中。但是“恐惧”的乌有在这里却不意味作命运而是意味作某种其他东西。正是在这个范围里，“感到恐惧

于——乌有”这句句子显得最有悖论性；因为“辜”无疑是“某物”^[128]。然而另一个说法也还依旧正确：只要它是“恐惧”的对象，那么它就是“乌有”。在这关系之中有着模棱两可；因为，一旦“辜”被设定，“恐惧”就消失，并且这里有“悔”在场。这关系作为“恐惧”的一种关系总是既同感又反感的^[129]。这看起来似乎又是悖论性的，然而却并非如此；因为在“恐惧”畏惧着的同时^[130]，它与它的对象保持有一种微妙交流，无法对之忽视——甚至根本就不愿意这样做，因为，如果个体要这样做的话，那么“悔”就会出现。这对于某些人可能是一种充满麻烦的说法，那我也没办法。如果一个人具备了（如果我敢这样说）只有神圣的控告人^[131]才具备的那种坚定不移，当然，不是在一种对于别人，而是一种对于自己的关系中，如果他具备这种坚定不移，那么他就不会认为这是充满麻烦的了。另外，生活提供了足够多的现象，在这些现象中，“个体”在“恐惧”中几乎是带着欲望地凝视着“辜”，然而却也畏惧着它。在“精神”的眼中，“辜”具有那种蛇的目光里所具备的、使人神魂颠倒的力量。在这一点上有着卡珀克拉田学派^[132]观点中的真理：通过“罪”而达到完美^[133]。这在决定性的瞬间具有其真理，因为那直接的精神通过“精神”而被设定为“精神”；相反，如果我们认为，这种观点要具体实在地^[134]在现实中被实践，那么我们就是在亵渎了。

犹太教恰恰是因此而比希腊文化走得更远，并且由此我们能够——在它对于“辜”的充满恐惧的关系中——看见那同感的环节；任何代价都无法使它放弃这种关系而去获得那希腊文化中更轻率的表达语：“命运”、“幸福”和“不幸”。

犹太教之中的那种恐惧是对于“辜”的恐惧。“辜”是一种力量^[135]，到处散布着，而在它笼罩“存在”^[136]的时候，却没有人在一种更深的意义上能够领会它。那要来解说它的，必定也是有着同样的特性，正如神谕对应于命运。与异教之中的“神谕”相对应，在犹太教中有“牺牲”^[137]。因此，“牺牲”却是同样没有人能够明白的。此中有着犹太教中所具有的那种深刻的悲剧元素，类似于与异教里的“神谕”相对应的东西。犹太人在“牺牲”之中寻找其出路^[138]，但是这帮不了他^[139]，因为那真正将起的作用是：恐惧对于“辜”的关系被取消，而一个现实的^[140]关系被设定^[141]。既然这情况没有发生，那么“牺牲”就变得模棱两可，而这在它的“重复”^[142]之中得到表达，而这“重复”的更进一步后果则会是一种纯粹怀疑——一种作为“对牺牲行为本身的反思”的纯粹怀疑^[143]。

这样，那在前面的文字中有效的说法，在这里也一样有效：只有与“罪”在一起，“天意”才存在；只有借助于这“罪”，“和解”才被设定，并且其“牺牲”不再被重复^[144]。之所以这样，其原因不在于“牺牲”的（如果我敢说）外在完美性；相反，牺牲的完美性所对应的是：“罪”的“现实的关系”被设定了。只要那“罪”的“现实的关系”没有被设定出来，那么“牺牲”就必定被重复^[145]。（这样，“牺牲”在天主教里面被重复，而同时人们却承认“牺牲”的绝对完美性^[146]）。

在这些世界历史性的关系之中被简要地暗示出来了的这种情形，到了基督教里就在各种个体人格中得以重复。有一些关系在那些不怎么独特的人们身上不是很容易地就能被范畴化，而在这里，“天才”再一次清楚地显示出这些关系。总体上说，“天才”只是在这一点上不同于每一个其他人：他有意识地在他的“历史预设条件”中完全如同亚当那样从原始的根本进入开始。每一次有“天才”出生，就都简直是对“存在”进行着一场考验；因为他走通涉遍并且经历所有“那已经过去的”，直到他赶上他自己。所以，“天才”所具的对于“那过去的”的知识是完全地不同于那种在“世界历史性的概观”中所给出的知识^[147]。

关于“天才能够停留在他的直接的定性之中”，我们已经在前文之中有所提示；而那对“这情形是一种罪”的解说，也同时蕴含了一种对于“天才”的真正礼貌。每一个人类生命都是被宗教性地设计过的。如果想要拒绝这一点，那就是让一切混淆在困惑之中，并且是在取消概念“个体”、“族类”、“不朽性”。在这一点上，但愿人们能够使用其敏锐的洞察力，因为在这里有着极其麻烦的问题。说一个人有着足智多谋的头脑，他应当去做外交官或者警探；说一个人具有喜剧模仿的能力，他应当去做演员；说一个人什么能力也没有，他应当去做市政最高机关里的火夫；——所有这样的说法，都是一种毫无意义的生活观，或者更确切地说，根本不是什么观，因为它们只是在说些明摆着的东西。但是要说明我的“宗教性的存在”怎样去与我的外在表面相关并且表现在我的外在表面之中，这则是一个任务。然而在我们的时代又有谁愿意麻烦自己去对这一类东西进行思考呢，——尽管比起从前的任何时代，在我们这个时代里，“现在在场的”生活显得越来越像一种忽而即逝地擦过的瞬间？不是通过上面所说的思考而去抓住“那永恒的”，相反人们只是去学着把生命从自己和邻人^[148]身上驱逐出去、从“瞬间”之中驱逐出去，——而这恰恰发生在他们对“瞬间”的追逐之中。如果一个人只需能够参与，只一次地去跳出那“瞬间”的华尔兹舞步，那么他就生活^[149]了，那么他就被不幸的人们羡慕了，（那些不幸的人，虽然没有出生，轻率仓促地闯进生命，轻率仓促地继续投入却从来没有达到生活），而这时他生活了；因为，一个年轻女孩“短暂的美丽可爱”，如果它在一个晚上迷醉了那众多的舞者并且一直到清晨时刻才消退，那么它已经是得到了非常好的保养了，比起这样一个女孩短暂的美丽可爱，一个人的人生的更有价值之处又是什么呢？这里没有时间对关于“一种‘宗教性的存在’是怎样渗透和交织在一种‘外在的存在’之中的”的问题进行思考。就算这个人没有在“绝望”的匆忙之中奔命，那么，在最接近他的地方有什么他还是会去抓什么。以这样一种方式或许他在这个世界里甚至成为某种伟大的东西；这时，如果他再额外地偶尔去一下教堂的话，那么一切就是十全十美了。这看起来是揭示了这样的事实：对于某些个体，“那宗教的”是“那绝对的”，而对其他人则不是^{[150][151]}，然后晚安，生活中的所有意义！“外在的任务”距离“那宗教的”本身越远，这考究自然是变得越困难。我们必须进入一种怎样的宗教沉思才能够达到一种这样的外在的任务，比如说，“去成为一个喜剧演员”。我不否认，这是可以做到的；因为如果一

个人对“那宗教的”有所知，那么他很清楚地知道它[152]比金子软并且是绝对地可比较的。中世纪的错误[153]不是宗教的沉思，而是人们太早地停止。这里再一次成了一个关于“重复”的问题：就是说，一种个体人格——在他开始了那宗教沉思之后——在多么大的程度上能够成功地丝毫不差完全地重新获得自己。在中世纪人们中断了这沉思。这样，一个个个体人格，在他要去重新获得自己的时候，如果他碰上了这样的情况，比如说，他有一个笑话、对于“那喜剧的”的感觉，等等，这时他就把所有这类作为某种不完美的东西而消灭掉。在我们的时代，人们则只是太轻易地把中世纪的这种态度看成一种痴愚；因为，如果一个人有笑话或者有在“那喜剧的”方面的才能，那么他就无疑是一个幸运的家伙，他又不能再想要什么？这样的说明自然根本没有搞明白上面的问题，因为，尽管今天人们在关于“世界”的问题上生来就比从前的人们更聪明，然而，其中很大一部分却对于“那宗教的”的问题也是天生盲目的。不管怎么说，在中世纪我们也能够找到关于“上面所说的这种审思被更深入地进行了下去”的例子。比如说这样，如果一个画家宗教性地解读出自己的才能，但是这才能却无法在那种最接近“那宗教的”的创作中宣示出自身，而在这时我们则看见，一个这样的艺术家同样虔诚地集中精力去画一个维纳斯，同样虔诚地把他的艺术使命解读成是一种“能够通过把教众们的目光吸引到天堂式的美丽形像之中而帮助教会”的工作。然而就这个方面，我们有必要等待这样的“个体”们的出现，——他们，尽管有着外在的天赋，却不去选择宽阔的道路[154]，而是选择了苦痛、困境和恐惧，在之中他们宗教性地凝神于（同时也仿佛是在失去）那种“只具有着足够的诱惑性而使人求之不得的”东西。一场这样的搏斗毋庸置疑是非常容易使人精疲力竭的；因为在搏斗中会出现这样的瞬间：他们几乎要为自己开始了这种努力而感到后悔，并且忧伤地（甚至也许有时候几乎是快要绝望地）回想“那微笑着的生活”，——如果他们那时追随了“才能”的直接的驱动力的话，那种生活将会是对他们开放着的[155]。然而，在苦难的最极端惊骇之中，仿佛一切都已失去，因为他努力前行想要走的路是无法走通的，而同时他又已经自己把“才能”的微笑之路割弃了，这时，他，留神关注着他的，毋庸置疑地将听见一种声音在说：好呵，我的孩子！只须向前；因为那失去一切的人，他赢得一切。[156]

现在我们来看一个宗教性的天才，也就是说，这样的一个不愿意停留在他的“直接性”之中的天才。他是否将在某个时刻转向对外，对于他是一个以后的问题。他首先所要做的是使得自己内向于他自己。正如那直接的天才有着命运，而他则有着“辜”作为追随着他的形态。也就是在他内向投身于他自己的时候，他也正是因为这个原因[157]投身向上帝；并且，在这时，这也是一种仪式性的规则：当“有限的精神”要看见上帝时，它必定以“作为有辜的”而开始。在他内向投身于他自己的时候，他发现“辜”。越是伟大的天才，越是深刻地发现“辜”。这对于“无精神性”是一种荒唐事，——这个事实对于我来说一种快乐和一种令人愉快的标志。“天才”不同于大多数人并且不愿意满足于去混同在那大多数之中。之所以是如此，原因却不是因为他看不起那些人，而是因为他是在

本原的意义上只与自己有关，而所有其他人和他们的各种说明对他不起作用，——不管是正面的还是反面的作用。

他如此深刻地发现“辜”，这显示出，这个概念对于他是在一种出色的意义上^[158]在场的，正如其对立面“无辜性”也是如此。如此也同样就是“直接的天才”相对于“命运”的关系；因为每一个人都有自己与命运的小小关系，但只是停留在这样的“小小关系”上，停留在“闲聊”上，这种闲聊不会留意到塔列朗（并且扬在他之前早就已经说过^[159]）所发现，却没有像闲聊那么好地去完成的说法：语言是为了隐藏思想而存在的^[160]，——也就是说，为了隐藏“人们没有思想”的事实。^[161]

这样，在他向内投入他自己的时候，他发现了“自由”。命运是他所不畏惧的；因为向外他没有任何任务，并且自由对于他是他的至福，“自由”不是去这个世界上做这做那的自由，不是去成为国王和皇帝或者这个时代的“街头叫卖家”^[162]的自由，而是去自觉到“他是自由”的自由。然而“个体”达到的水准越高，为一切所付的代价也就越高；因为一种秩序的缘故，与这种“自由”的自在^[163]一同，另一个形态也进入了存在，——它就是“辜”。这“辜”就是那“命运所曾经是”的东西，他唯一所畏惧的东西；^[164]然而他的“畏惧”却不是那种在前面的章节中所谈到的“最大值”——对于“被看作是有辜的”的畏惧，而是对于“是有辜的”的畏惧。

在怎样的程度上他发现“自由”，那么，在“可能性”的状态中，“罪”的恐惧就在怎样的程度上落在他身上。只有“辜”是他所畏惧的；因为这“辜”是唯一能够使得他丧失“自由”的东西。在这里很容易看出，在这里“自由”绝不是“对抗”^[165]，或者那种在有限的意义上的“自私的自由”。通过一种这样的假设^[166]人们通常是想要寻求对“罪的出现”作出说明^[167]。然而这却是白白浪费的苦劳，因为对于这样一种“预设前提”的假设造成了一个比“那要被解说的东西”更大的麻烦。在“自由”被这样地解读的时候，它在“必然性”中有着其对立面^[168]，这显示出，人们是在一种反思的定性^[169]之中解读“自由”的。不，“自由”的对立面是“辜”，并且“自由”之中至高的东西是：它不断地只与它自己有关，在它的可能性之中投射“辜”，从而独自去设定“辜”，并且，如果“辜”现实地被设定了，那么“自由”独自去设定“辜”。如果一个人不注意这一点的话，那么他就是过分聪明地把自由和某种完全别的东西混淆在一起了，就是说，把自由和力^[170]混淆在了一起^[171]。

这时，我们说“自由”畏惧“辜”，那么，它所畏惧的不是“去认识它自己是有辜的（如果它是有辜的）”，它所畏惧的是“成为有辜的”；并且因此，一旦“辜”被设定，“自由”又马上作为“悔”而出现。但是“自由”对于“辜”的关系在目前这种情况下只是一种可能性。在这里，通过“不从那最初的决定中逃避开”、通过“不跑到自己之外去张三李四那里寻求决定”、通过“不满足于通常的讨价还价”，“天才”再次显示出自己。只有通过其自身，“自由”才得知它是不是“自由”或者“辜”是不是被设定。所以世上最无比可笑的事情就是去假设，那关于“一个人是否罪人或者是否有辜的”的问题是应当从属于这样的标题之下：背诵阅读。

“自由”对于“辜”的关系是“恐惧”，因为“自由”和“辜”还仍旧是“可能”。于是“自由”以一种一种方式，带着所有其激情，满心渴望地注目凝视着它自身，并且要保持不让“辜”靠近，这样在“自由”之中不会有任何一丁点“辜”的碎片；但是，这时“自由”却无法不去注目于“辜”，而这种“注目”是“恐惧”模棱两可的注目，正如“放弃”本身在可能性的范围内是一种“觊觎欲求”。

于是，正是在这时，我们能够看见，在怎样的意义上，比起亚当，对于那后来的“个体”，在“恐惧”之中有着一个“更多”^[172]。“辜”是一种更具体的观念，它在“可能”对于“自由”的关系中变得越来越有可能。最后仿佛是整个世界的“辜”联合起来以使得他成为“有辜的”，并且同样地，仿佛是他通过成为“有辜的”而变得在全世界的“辜”中是“有辜的”。就是说，“辜”有着一种辩证的特性：它是不可转移的，但是那成为“有辜的”的人，也同时是在导致出“辜”的东西中成为“有辜的”；因为“辜”从来没有外在于的“导致者”；那陷在了“诱惑”之中的人，他自己在“诱惑”中是“有辜的”^[173]。

这在“可能”的关系中看起来是一种幻觉；但是一旦“悔”和“现实的罪”一同绽出时，它就有了“现实的罪”作为其对象。在“自由”的可能之中是这样的：“辜”被发现得越深刻，“天才”就越伟大；因为“人”的伟大唯独依赖于他身上所具的“上帝关系”的能量，——尽管这种“上帝关系”得到一个完全错误的表达而被表现为“命运”。

正如命运在最终捕获了那“直接的天才”，并且这从根本上说是他最高峰的瞬间，不是那闪光的、向外的“实现”^[174]（这种“实现”使得人们惊奇，甚至使得手工艺人都停下自己的日常忙作而为之诧异），而是这一“瞬间”：因为命运，“直接的天才”在他自己的行为中相对于自己瘫倒崩溃^[175]；而与之相应，“辜”捕获了那“宗教的天才”，并且这是最高峰的瞬间，在这瞬间他是伟大的，而这“瞬间”不是在“他的虔诚”的景象如同一种特殊的安息日喜庆的时候，而是在他通过他自己而为他自己沉陷到“罪的意识”之深处的时候。

[1] [更新近的哲学] 这里是指黑格尔和丹麦黑格尔主义者阿德勒尔、海贝尔、马腾森和尼尔森（A.P. Adler, J.L. Heiberg, H.L. Martensen和Rasmus Nielsen）。

[2] [有一个范畴……过渡（Overgangen）] 黑格尔尤其是在自己的逻辑之中试图展示出，根据理性的辩证本性，逻辑的各种中心范畴会走向它们的对立面，这样，真理就应当在更高的统一之中找到，这更高的统一既保持它们显现出的差异又保持它们的同一。一个范畴走向或者转换为另一个范畴的地方，被称为“过渡”。拉斯姆斯-尼尔森偏离了黑格尔的逻辑。在拉斯姆斯-尼尔森的《思辨哲学基本特征》中，他在各个主要部分之间安置了一个特别的段落，他将之称作“过渡”，比如说介于关于质的部分和关于量的部分之间，以及介于关于量的部分和关于模式的部分之间。在与拉斯姆斯-尼尔森关联上，斯蒂陵（P.M. Stilling）在他的论文《对思辨哲学对科学的意义的哲学思考》中论证了这样一种解读：把“过渡范畴的结果”设定为辩证过程中的第三个环节，而不是“过渡范畴”本身。

[3] [哲学的无预设前提的开始] 黑格尔在《逻辑学》之中断言，思辨性的思维没有预设前提地开始。科学的起始“于是不可取任何东西为前提，必须不以任何东西为中介，也没有根据；不如说它本身倒应当是全部科学的依据。因此，它必须直捷了当地是一个直接的东西，或者不知说，只是直接的东西本身。正如它不能对他物有所规定那样，它本身也不能包含任何内容，因为内容之类的东西全是与不同之物的区别和相互关系，从而就会是一种中介。所以开端就是纯

有。”（译文引自商务印书馆杨一之译《逻辑学》上第54页。所谓“纯粹”就是纯粹的在：“所以开始就是纯粹的在”）在丹麦，黑格尔的这个原则成为了一个关于哲学起始的广泛讨论的对象。海贝尔在他对儒特的《三一性和调和的学说》（W.H. Rothe, Læren om Treenighed og Forsoning, Kbh. 1836）的书评中说：“我们不得不承认，这体系真的遵循了自己所许诺的：没有前提条件的起始。”相反，西贝恩在对海贝尔的评论的评论中则说：“另外，这也很醒目，‘哲学要没有任何前提地开始’这一说法本身包容了很大的一个预设前提，无法得到辩护，如果我们没有进入一种对哲学的本质以及它的可能性和他的整个过程和方式的讨论的话，这一讨论则已经要把我们推进了哲学本身。”他总结说：“这样一来，哲学不可能像黑格尔所希望的那样从一个直接的‘最初’开始，由此我们就因此而做成了一种对于黑格尔的关于哲学的第一概念的反驳，并且，我们这样地展开的辩论研讨在他的‘起始’得到强调之前就已经被想象作是决定好的了。”然后海贝尔则坚持“在逻辑体系中”逻辑的无前提条件的开始的必然性：“我们完全可以把我们为了达到那绝对的开始而沿着向前运动的这条路称作一个解释性的或者说外在的引言，只要我們注意到它对于体系的开始本身是没有任何影响的。因为它不接受任何前提条件作为对绝对开始的偏见。也就是说，它不能够这样，因为它恰恰是向‘无前提预设’运动，由此得出：它不是在接受什么而是抛弃掉一切，因为否则它永远都无法达到‘没有任何前提设定’这一点上。但是，如果我们达到了这目标，那么我们是沿着一条怎样的路，这就是完全无所谓的；因为无论如何，‘那无前提的’是正确的开始，并不因为我们通过各种预设前提而达到了‘那无前提的’就变得不怎么无前提了。”

[4] 一切（Alt）。

[5] “除了那出自一切（Alt）的完美的无预设前提性之外不可以有其他东西先行于哲学之前。”

[6] [“过渡”、“否定（Negationen）”、“中介（Mediationen）”] 见前面“否定、过渡和中介”的注解。

否定、过渡和中介这三者在黑格尔的哲学全书§161之中表示一种在逻辑之中的运动和发展。这是黑格尔的发明，但是正是克尔凯郭尔主要抨击目标。对于克尔凯郭尔，那些单个的逻辑概念必须保持它们的独立性和不变性，这正是那思维的、抽象的必然性，它不同于以自由为预设条件的生命范畴。

[7] [黑格尔思想中的运动诸原则] 见前面的关于否定的注解。

[8] 内视（Indadskuen）。或译作“内省”，就是说，是向自身“内在”的观照。

[9] [希静禅修地（omphalo—psychitisk）] 或可直译为“凝神于肚脐眼地”。“omphalopsychitisk”不是丹麦语，它是由“omphalopsychoi”一词以丹麦构词方式派生出的形容词。omphalopsychoi是希腊语。它由两的部分构成：omphalos（肚脐眼）和psychoi（灵魂）。这个词渊源于14世纪在阿陀斯山上的希腊僧侣静修士，他们认为通过使自己处于完全宁静的状态并且凝神内视于自己的肚脐能够达到一种神忘情状态，在之中体验宇宙并达到一种对于神圣荣耀的观照。

[10] [那中心的“乌有”] 黑格尔的哲学是从纯粹的“在”开始的，而这种“纯粹之在”是一种“乌有”。

[11] [体系应当具备奇妙的透明和内视……通过其自身而进入存在] 也许是影射海贝尔对黑格尔的突破性的认识。海贝尔在1824年从柏林回丹麦时经历了一场突破性的人生体验，——他在柏林认识了黑格尔哲学。按海贝尔自己的话：“在我有一天在‘英格兰国王’客店中我的房间里坐着沉思，黑格尔的书在桌上，黑格尔的哲学在我的脑海中，于是我就有了这样的体验：我突然以一种从未经历过的方式被一片瞬间的内在景观攫住，这一景观一下子照亮了我的沉思的全部区域，将我唤醒，使得我进入了迄今一直隐藏的中心思想。从这一瞬间起，体系以其大致的轮廓在我面前明确地显现出来，我完全地获得了一种重新达成的解释，我至少是在其最内在的核心之中理会了它。”参看摩尔贝克出版的《丹麦诗歌选集》中的传记“约翰·路德维希·海贝尔”。

[12] 括号中的仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：agentia（主要动因）。

在原文之中，文字是如此：Agenter（agentia）。“三个伪装的、可疑的、秘密的Agenter（agentia）”在括号外的是丹麦语的Agenter“谍探”和“作用者、作用物、动因”，而在括号内的agentia是拉丁文的“主要原因”或者“主发条”（这名词也被用于“古罗马皇帝的秘密警察成员”）。克尔凯郭尔在这里借用了Agenter的多义性。

[13] [各种取自“过渡之现世性”的术语和表达法] 就是说，对于时间上变化的语言表述和惯用语。

[14] 这里的这个小聪明的“无中生有”是指黑格尔把“过渡”这一类概念用在了逻辑之中，虽然这

一类概念实际上是属于“存在”的领域。在《哲学碎片》中有写到“过渡”：“成为（Tilblivelse）”的变化是现实性，‘过渡’通过‘自由’而发生。”

[15] [历史意义上的自由的领域] 对立于逻辑的领域。参看《非此即彼》下部（《克尔凯郭尔文集》第三卷），之中有一个段落对“逻辑”和“历史”的领域有着严格的区分：那些真正属于哲学的工作范围的层面、那些真正地“思想”而存在的层面，是“那逻辑的”、是“自然”、是“历史”。在这样的层面里，必然性是统治者，因此“中介”就有着自己的有效性。“那逻辑的”和“自然”的情形是如此，这无疑是没有人会否定；但是那“历史”的情形则相反有着其麻烦之处；因为，人们说，在这里自由是统治者。然而我却相信，人们对“历史”的考虑是不正确的，并且，那些麻烦就是因此形成的。就是说，历史不仅仅是那些自由个体的自由行为的一个产物，而是更多。那个体作出行为，但这一行为进入了事物们的秩序，而这秩序则承担着整个存在。那行为者在根本上其实并不知道由这行为会导致出什么。但这更高的“事物们的秩序”，它可以说是在消化着这些自由的行为并且把它们全都一起加工进自己的永恒法则之中；这秩序是必然性，并且，这一必然性是世界历史中的运动，并且，哲学运用中介，就是说，那相对的中介，因此就是完全正确的。圣经上在谈及一些作为（Gjerninger）的时候说“它们追随他”，这是一类作为，但还有另一类作为，这人通过这类作为而属于历史，现在，如果我观察一个世界历史性的个体人格，那么，我就能够在这两类作为之间作出区分。那哲学与那种能够被人们称作是“内在的作为”的东西是根本毫无关系的；但这内在的作为则是“自由”的真实生命。哲学观察那外在的作为，而却不是隔绝地看它，而是看它在世界历史的过程中被吸收和转化。这一过程在根本上是哲学的对象，并且哲学是在必然性的定性之下观察它的。因此，哲学摒弃那种想要指出“一切都可以是并非如此的”的反思，哲学是这样看世界历史的：任何关于一个非此即彼的问题都是不存在的。看来，在这一观察之中混杂着许多愚笨而不恰当的说法，至少我觉得是如此；尤其是那些年轻的巫师们，他们想要召唤出历史的精灵，让我觉得滑稽可笑，这一点我不否认，但是我也向我们时代所展示出的那些伟大成就深深地鞠躬致敬。如前面所说，哲学是在“必然性”的而不是在“自由”的定性之下看历史的；因为，尽管人们把那世界历史的过程称作是自由的，但这种说法却是与人们谈论“大自然中的有机化的过程”是有着同一种意义的。对于那历史性的过程是不存在什么非此即彼的问题的；但是不会有任何哲学家想到要去否定，对于那作出行为的个体，这样一个关于非此即彼的问题是存在的。而由此又可以去看那被哲学用来观察历史及其主人公的那种无所谓、那种心平气和；因为它是在必然性的定性之下看它们的。而由此又可以去看它在“去让一个人作出行为”上面的无能；它的“让一切进入停滞”的倾向；因为在根本上它其实是在要求一个人去必然地作出行为，而这“必然地作出行为”的说法则是一种矛盾的说法。

[16] 正是因此，在亚里士多德说“从可能性到现实性的过渡是一种运动”的时候，这句话不是在逻辑的意义上，而是在“历史性的自由”的意义上说的。

[17] 对克尔凯郭尔注解的注释：

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：κίνησις（运动）。

[亚里士多德说“从可能性到现实性的过渡是一种κίνησις（希腊语：运动）”] 保罗·马丁·缪勒在他的《古希腊史讲读大纲》中讨论了亚里士多德在《物理学》第二书第三章（194b 29—30）中所引进的“动力因”：“所有存在物都是由质料和形式构成，但这两种元素是怎样统一起来的，那作为禀赋的东西是怎样变得现实的？亚里士多德将这一从可能到现实的过渡称为运动（κίνησις），并且认为他因此消除了在这一概念的定性中出现的麻烦——‘运动既是现实又不是现实的’，因为它是从可能到现实的过渡。”

κίνησις（运动或者动力）对于亚里士多德意味了一切变化。在亚里士多德那里运动就是从质料到形式、潜能到实在、从可能性到实在性的过程。历史就在于从可能性向现实性的过渡。而这种“κίνησις”就是一种“实现可能性”或者“对可能的现实化”。亚里士多德《物理学》第三书中说：对于“那可能的”的实现因其可能性的特性，它是运动。一样东西进入运动并且改变，当且仅当这东西的“对可能的现实化”就是这运动。但是在这种“对可能的现实化”之中却并没有什么逻辑性的自我发展。

[18] [柏拉图] 柏拉图（公元前427—前347年）希腊哲学家，苏格拉底的最著名弟子；在他所创立的学院中，学生受到音乐、数学、辩证法和哲学等方面的教育。他的生平所著留下的主要是对话录形式的著作。

[19] 瞬间（Øieblikket）。

[瞬间] 柏拉图没有谈论“瞬间”，而是谈论“那突然的”（τὸ ἐξαίφνης, τὸ ἐξαίφνης）或者“某种突然发生的东西”（ἐξαίφνης, exaiphnēs）。参看《巴门尼德篇》：“既不是它静止的时候，又不是它运动的时候，也不是它占有时间的时候，因此，它发生过渡的时间必定是十分奇特的，是瞬间发生的（τὸ ἐξαίφνης）。”‘瞬间’这个词似乎意味着一事物从自身原有过渡到另一种状

态。只要事物仍旧保持着静止，那么它就没有从静止状态向其他状态过渡，只要事物仍然在运动，那么它也没有从运动状态向其他状态过渡，但这个奇特的事物，这个瞬间（τὸ ἐξ αἴφνης⁵），位于运动和静止之间；它根本不占有时间，但运动的事物却过渡到静止状态，或者静止的事物过渡到运动的状态，就在这瞬间发生。”（我在这里引用《柏拉图全集·第二卷》第794页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社，2001.1）

[20] 这时，“瞬间”在柏拉图这里是被纯粹抽象地解读的。为了能够游刃于这“瞬间”的辩证法，一个人可以首先去弄明白，“瞬间”在“时间”的定性之下是“那不存在着的”。“那不存在着的”（毕达哥拉斯主义者们的不存在着的，那空的）在古代哲学里引起的兴趣无疑不少于现代哲学。埃利亚哲学家们以这样一种方式从本体论的意义上解读“那不存在着的”：关于“那不存在着的”，人们能够说出的东西，只在它的对立面中被说出，亦即，只有“那存在着的”存在着。如果一个人要进一步追下去，那么他也将看见，这情形在所有领域里再会出现。在形而上学的预备教育中，这句话被如此表达：如果一个人说出“那不存在着的”，那么他什么也没有说（这种误解在《智者篇》里被驳斥，并且，以一种更表演性的方式在一个较早的对话录《高尔吉亚篇》之中就已经被驳斥了）。最后，在实践性的领域里，智者们以这样的方式使用“那不存在着的”，——他们以之来取消所有道德的概念：“那不存在着的”不存在，所以，一切都是真的，所以，一切都是好的，所以，“欺骗”之类根本不存在。对此，苏格拉底在好几篇“对话”之中都进行了驳斥。而柏拉图则也许主要地是在《智者篇》之中对之进行论述，这《智者篇》和所有柏拉图的对话录一样，同时也对它自己所教导的东西进行艺术展示；因为，这“智者”的定义和概念是“对话”所寻求要达到的，而同时它所围绕的东西主要就是“那不存在着的”，于是这“智者”自己就是一种“不存在着的存在”，这样，在这场打击智者的战争之中，概念和例子同时进入存在，而这战争以“不是他被消灭而是他进入存在”而结束，他的这种“不是被消灭而是进入存在”对于他是最糟糕的结果，因为，虽然他有着那“能够像马尔斯的盔甲那样地使得他遁形”的诡辩术，他在这里还是不能不现身出来。在现代新哲学之中，人们对于“那不存在着的”的解读根本没有在本质上走得更远，尽管它认为是属于基督教的。希腊的哲学和现代哲学有着这样的立场：一切都是围绕著要去使得“那不存在着的”存在；因为要使之离开和消失，看起来是如此容易之至。基督教的考虑则有着这样的立场：“那不存在着的”作为一种“乌有”到处存在着，而从这“乌有”之中，各种事物被创造出来：作为外表和空虚，作为罪，作为远离“精神”的“感官性”，作为被“永恒”忘却了的“现世性”；所以这里的关键是要让“那不存在着的”消失而让“那存在着的”出现。只有在这样的定位之下，“和解”这概念才得到了从历史的角度出发的正确解读，基督教就是在这样的意义上把这概念带进了这个世界。如果人们在相反的定位下解读（也就是说，把“运动”的出发点解为：“那不存在着的”不存在），那么人们就使得“和解”化成了轻烟而把里外倒置了。——柏拉图是在《巴门尼德篇》中提出“瞬间”的。这一对话录致力于展示各种概念本身之中的矛盾，对此苏格拉底以一种如此确定的方式表达出来，以至于它在没有使得古希腊的美丽哲学负愧的同时，却无疑能够使得一种新近的自以为是的哲学抱着，——这种现代新哲学不像古希腊哲学那样对自己作出极大要求，相反却对人类及其惊叹提出要求。苏格拉底指出，如果一个人能够展示出一件参与在“不同事物”之中的单个事物中的矛盾（那对立的），这并没有什么可惊奇的，而如果一个人能够显示出各种概念本身之中的矛盾，这才是可赞叹的。（但是如果有人能够证明“一”这概念本身是“多”，并且反过来，“多”是“一”，那么这会使我惊叹。§ 129. B.C.）然而这铺展方式却是“想象实验的辩证法”。人们设想，“一性（那唯一的）”在和“一性”不在，并且马上展示出对这“一性”自身来说和对别的东西来说将出现的结论。这时，“瞬间”就显示为这种奇怪的存在物（“没有位置的东西”这希腊词在这里很适当），它处于运动和静止之间却不在时间之中；并且，进入它和出离它，“那运动着的”变成处于静止中而“那静止着的”变成处于运动中。因此，这“瞬间”就在一般的意义上成为了“过渡之范畴”（变化）；因为，柏拉图显示了：相对于“从一性到多性的过渡”，这“瞬间”也以同样的方式在着。另外，相对于“从多性到一性、从等同性到不同性的过渡”等等，这“瞬间”也在着，在这“瞬间”之中既没有一也没有多，既不被定性也不被混合（既不分开也不合成，§ 157 A）。所有这一切都要归功于柏拉图，他将疑难的地方明确化了；但尽管如此，“瞬间”还是成了一种无声的原子论式的抽象，——通过忽略抽象我们也并没有对这抽象进行说明。现在，如果逻辑要说自己不具备“过渡”（而如果逻辑有这种范畴的话，那它就必须自己在体系之中找到自己的位置，虽然它也是在体系中运作的），那么我们将更清楚地看见，各种具有历史性质的领域和所有立足于一种历史性预设的知识都有着这“瞬间”。要将自身从“异教的哲学”及“在基督教之中的同样地异教的思辨”中区分出来，这个范畴有着极重要的意义。“瞬间”是这样的一种抽象，这一观点的推论在对话《巴门尼德篇》中的另一段落中被展示出来。在“一性”被设定作是具有时间的定性时，我们看出，这样的矛盾是怎么出现的：“一性”（一性）变得比自身和比“多性”（多性）更年老和更年轻，并且又比自身和比“多性”既不是更老也不是更年轻（§ 151 E）。无论如何，我们说，“一性”必定存在着，并且，现在它的这种“存在着”就被定性为如此：对于一种存在物或者对于一种本质性的在“现在的时间”之中的参与（这“在着”难道不是对于“存在物”在现时中的

参与吗，§ 151. E）。在对各种矛盾的进一步展开中，我们于是看见，“那现在的”（此刻）在“那现在的”、“那永恒的”和“瞬间”之间蹒跚踟蹰。这个“现在”（此刻）处于“曾经是”和“将成为”之间，而“一性”则无疑是不可可能——在它从“那过去的”走向“那将来的”的时候——跳过“现在”。这样，它停留在“现在”之中，不“成为”更老而是“是”更老。在最新的哲学之中，“抽象”在“纯粹的在”之中达到了顶峰；但是“纯粹的在”是对于“永恒”的最抽象的表达，并且，作为“乌有”它又恰恰是“瞬间”。这里再次显示出这“瞬间”是多么重要，因为只有借助于这个范畴，我们才能够赋予“永恒”其意义，因为“永恒”和“瞬间”成为两个极端对立，尽管本来是那“辩证法的巫术”在使得“永恒”和“瞬间”意味同样东西。只有在基督教之中，感官性、现世性和瞬间才变得能够被理解，恰恰因为只有在基督教之中，“永恒”才变成是本质的。

[21] 对克尔凯郭尔的注脚的注释：

〔“瞬间”在柏拉图这里是被纯粹抽象地解读的〕在《巴门尼德篇》中柏拉图抽象地解读“瞬间/那突然的”，在这里，这就是说，他纯粹地将之当作一个形而上学意义上介于运动和静止、介于未来和过去（就是说考虑到空间和时间）的边界概念来使用的。

“瞬间”：这里这个注脚中对于克尔凯郭尔重要的一点是，他必须对那异教的和那基督教的“瞬间”解读作出区分，这样才能真正进入两种存在观的根本区分。

〔“瞬间”在“时间”的定性之下是“那不存在着的”〕见前面注脚。

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：το μη ον（那不存在着的）。

〔το μη ον〕（tò mē ón）希腊语“那不存在着的”，埃利亚学派哲学的基本概念。

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：το χενον（那空的），

毕达哥拉斯学派哲学的基本概念。

〔毕达哥拉斯主义者〕一个哲学学派同时也是一个宗教崇拜团体，由毕达哥拉斯（约公元前570—前497年）在南部意大利创立，在公元4世纪解散。

〔关于“那不存在着的”，人们所能够说出的东西，只在它的对立面中被说出，亦即，只有“那存在着的”存在着。〕保罗·马丁·缪勒在他的《古哲学史讲演大纲》中写关于巴门尼德：

他的形而上学首要命题是：“‘在’在，‘非在’不在。”“‘那不存在着的’存在”这一意见为伪；“那不存在着的”根本无法作为思想和谈话的对象，因为一个人所想的的东西成为某物（Efterladte Skrifter bd. 2, 1842, s. 329.）。

“本体论的”：围绕着“那存在着的”的，围绕着“在者”的。

〔在《智者篇》里被驳斥〕指向柏拉图的对话录《智者篇》237e：“接下去似乎必然要说，非‘某事物’根本什么也不是。（……）我们甚至也不能拒绝让这种情况存在，某人正在说某事物，尽管他说的东西可能什么也不是，对吗？我们一定不能肯定，当他发出‘不存在的事物’这样的声音时，他甚至没有说任何事物”（我在这里引用《柏拉图全集·第三卷》第33—34页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社，2001.1）。对话继续讨论“非在”和“否定”并且推导出了作为奠基性概念的对于“差异性”的定性：“若有人断言一个否定词表示一种对立，我们对此不要同意，而至多承认，‘非’这个前缀表示与后缀的词不同的某事物，或者倒不如说，表示与否定词后面的词所表示的事物不同的事物。”（《柏拉图全集·第三卷》，第65页）对该命题的反驳这样表述：“我们不仅说明了非存在的事物存在，而且还揭示了‘非存在’的真正性质。我们说明了相异的性质具有存在，并且分布在所有存在的事物的相互关系上。我们还大胆地说，与‘存在’构成对立的相异的每个部分确实真的就是‘非存在’。”（《柏拉图全集·第三卷》，第67页）

〔以一种更表演性的方式〕以一种更戏剧性的方式，就是说，这对话有更多生命。

〔高尔吉亚篇〕指柏拉图的《高尔吉亚篇》464a—466a，在之中苏格拉底指出，智者们的诡辩术和哲学智慧是对于国家的立法和维持正义的错误模仿；尤其是465c：“智术与立法的关系就好比美容对体育，修辞对正义的关系就好比烹调对医学。”（我在这里引用《柏拉图全集·第一卷》第342页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社，2001.1）

高尔吉亚：雷昂蒂尼的高尔吉亚（约公元前480—前380年），著名的哲学家和诡辩家并教授辩术，在《高尔吉亚篇》中苏格拉底的对话者。

仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：ergo（所以）。

〔好几篇“对话”〕在《根据史料，关于希腊智者的讲演》的概要构思草稿中，克尔凯郭尔说：“我也会从文献学的角度通读每一份史料文本。我估计有：柏拉图的《泰阿泰德》、《欧绪德谟》、《智者》、《高尔吉亚》、《毕达哥拉斯》。”

这“智者”的定义和概念是“对话”所寻求要达到的，而同时它所围绕的东西主要就是“那不存在着的”，于是这“智者”自己就是〔一种“不存在的东西”〕参看柏拉图的对话录《智者篇》

254a：“智者是在非存在的黑暗中藏身，他以此为家，摸索着度日。正是因为这地方太黑暗了，所以人们很难发现他。”对话以这一断言终结：智者“真的存在。”

〔能够像马尔斯的盔甲那样地使得他遁形〕也许是指哈德斯的盔甲，它使得它的穿着者变得隐形；雅典娜在与阿瑞斯（相应于罗马神话中的马尔斯）的战斗中穿上了这盔甲。“能够像马尔斯

的盔甲那样使得他遁形”这句话看来是一种混淆，因为在希腊传说之中是“哈德斯（Hades）的盔甲”能够使得人遁形。

[在现代新哲学之中，人们对于“那不存在着的”的解读根本没有在本质上走得更远]也许是指黑格尔。根据黑格尔的逻辑，“非在”或者“乌有”被理解为一种“特定的否定”，就是说，作为某种处于一个与概念“在”的辩证关系之中的“正定的东西”。这样，黑格尔对于“乌有”的解读有点像《智者篇》中所表达出的那种对于“乌有”的正面的理解。

[从这“乌有”之中，各种事物被创造出来]从2世纪起有一种不断传播开的基督教创世解读（旧约《创世记》的第一章）：上帝从乌有之中创造出一切。另外参看《马加比传下》

（7：28）：“我的孩子呀，我劝你看看天和地。想想你所看到的一切，你就会认识到，上帝从一无造出万有，他创造人类也是如此。”

[作为外表和空虚]也许是指《传道书》，比如说（1：2）：“传道者说，空虚的虚空，空虚的虚空。凡事都是虚空。”以及（1：14）：“我见日光之下所作的一切事，都是虚空，都是捕风。”

[作为罪]正如“世界从乌有之中被创造出来”的理解方式，同样在早年的基督教思想中有着这样的观念：罪是联系着“那不存在着的”，并且，这观念一直影响着基督教神学和哲学。这一观念在奥古斯丁那里明确地表达出来，比如说在《上帝之城》第十二书中说，恶的意志并非是因为人有一种这样的本质，而是因为它是一种由乌有创造出来的本质。它自身没有什么动力因，而是一种匮乏，就是说是“那善的”的缺席。也参看《论自由意志》。

[作为远离“精神”的“感官性”]可以联想到新约中的一些段落，比如说《罗马书》（1：24—32），尤其是24：“所以神任凭他们，逞着心里的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱自己的身体。”以及28：“他们既然故意不认识神，神就任凭他们存邪僻的心行那些不合理的事”；还有《罗马书》（7：14、18、24—25）；《加拉太书》（5：16—25）。

[作为被“永恒”忘却了的“现世性（Timeligheden）”]也许可以联想到《帖撒罗尼迦后书》（1：9）；也可参看《马太福音》（7：23；25：12）；《路加福音》（13：25—27）和《约翰福音》（3：18、36）。

[“和解（Forsoning）”]这概念才得到了从历史的角度出发的正确解读]因为“传承之罪”，人作为“不存在者”（就是说，罪人）来开始自己的生活，并且，只有依据于“在基督身上的和解”（从历史的角度看，这“和解”是在“传承之罪”之后发生的），人才会在一种新的生活中重新诞生，就是说从“非在（ikke—væren）”到“在（væren）”。参看《哲学片段》：“在这瞬间之中人意识到自己诞生；因为他的‘之前’（然而他却不当去以这‘之前’作为自己的论据）是‘不存在’；在这瞬间之中人意识到这‘再生’；因为他这之前的状态毕竟是‘不存在’。如果他这之前的状态是‘存在着’的话，那么，不管在哪一种情形之下，‘瞬间’都不会对他有决定性的意义。”

（这里，作为基督教的对立面，指的不仅仅是希腊的，也是指黑格尔式的。）

[把“运动”的出发点解说为：“那不存在着的”不存在]就是说，运动以“那不存在着的”不存在”为出发点。

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：το εναντίον〈那对立的〉）。

这一表述词出现在柏拉图的《巴门尼德篇》中，比如说129a。在128e—129b中这么说：“但请你告诉我，你是否承认存在着一个自在的名为‘相似’和另一个与之相反的（εναντίον）名为‘不相似’的相，而且你和我，以及所有被我们称为多的事物都有这两个相？还有，你是否承认，凡是分有相似这个相的事物，在这个方面并在其分有的范围内，就变成相似的，凡是分有不相似这个相的事物就变成不相似的，而那些分有这两个相的事物就变成既相似又不相似的？我认为，哪怕一切事物都分有这两个对立的相（εναντίων），并且因为分有这两个相而相互之间立刻变得既相似又不相似，那又有什么可奇怪的？但若有人指出那些只分有‘相似’或‘不相似’的事物可以证明为是不相似的或相似的，那才真是一桩咄咄怪事……”（我在这里引用《柏拉图全集·第二卷》第758—759页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社，2001.1。/京不特说明：文字中的“相”=“理念”）

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：αλλ’ εἰ ὅ ἐστιν ἐν, αὐτοῦ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὐτὰ πολλὰ δι’ ἐν, τοῦτο ἤδη θαυμάσσομαι. καὶ περὶ τῶν ἄλλων πάντων ὡσαυτοῦζ.〈但是如果有人能够证明“一”这概念本身是“多”，并且反过来，“多”是“一”，那么这会使我惊叹。〉引自柏拉图对话录《巴门尼德篇》129b—c：“但若有人能够证明本身就是多，或多本身就是一，那我倒要开始感到奇怪了。/在其他所有情况下也一样。”

希腊语：仿宋体处在丹麦文版中是τοεν（tò hén，那唯一的）。

人们设想，“一性（το εν）”在和“一性”不在，并且马上展示出对这[“一性”自身来说和对别的东西来说将出现的结论]参看《巴门尼德篇》136a—137b，在之后对话的九个关于“τοεν（tò hén，希腊语：那唯一的）”假设得以展开。第二假设的开始这样说（142b）：“我们的前提是，‘假定一存在’，我们必须同意从这个前提推出的结论”（《柏拉图全集·第二卷》，第777页）。

第三假设以对这一前提的重复开始，第四第五假设也是如此，而相反的情形在第六

假设中被引入(160b)：“接下来，我们要考虑从‘一不存在’这个前提能推出什么结论”(《柏拉图全集·第二卷》，第798页，“一不存在”的单引号为京不特所加)。

[“瞬间”就显示为这种奇怪的存在物……变成处于运动中。]间接地引用了《巴门尼德篇》156d：“既不是它静止的时候，又不是它运动的时候，也不是它占有时间的时候。因此，它发生过渡的时间必定是十分奇特的，是瞬间发生的。‘瞬间’这个词似乎意味着事物从自身原有状况过渡到另一种状况。只要事物仍旧保持着静止，那么它就没有从静止状态向其他状态过渡，只要事物仍旧在运动，那么它也没有从运动状态向其他状态过渡，但这个奇特的(ἄτοπον)事物，这个瞬间，位于运动和禁止之间；它根本不占有时间，但运动的事物却过渡到静止状态，或者静止事物过渡到运动状态，就在这瞬间发生。”(我在这里引用《柏拉图全集·第二卷》第794页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社，2001.1。)

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：ατοπον〈没有位置的东西，无处可归属的；古怪的，奇怪的〉。

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：μεταβολη〈变化，转变、过渡、变化〉。

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：εν(一)。

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：πολλα(多，许多〈东西〉)。

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：ουτε διαχρινεται ουτε συγχρινεται(既不分开也不合成)。ουτε διαχρινεται ουτε συγχρινεται：《巴门尼德篇》157a引文：既不分离也不结合。这样，克尔凯郭尔的引用是不准确的：克尔凯郭尔直接从Platonis opera中引取了συγχρινεται，这是συνχρινεται的误写。克尔凯郭尔所翻出来的“不被定性也不被混合”不是那后面希腊文的正确翻译，而正确的是“既不分开也不合成”。

因此，这“瞬间”就在一般的意义上成为了“过渡之范畴”[(μεταβολη〈希腊语：变化〉)……§157 A]对《巴门尼德篇》156e—157a的随意引用。“当它(‘一’)发生这种过渡(μεταβάλλει)时，这样过渡(μεταβάλλον)是在瞬间完成的，不占有时间，而在那瞬间，它既非运动又非静止。/这种情况对于其他过渡(μεταβολη)也适用。当‘一’从存在状态过渡到停止存在，或从不存在过渡到开始存在时，‘一’处在某种运动和静止之间，因此它既非存在，亦非不存在，它既非开始存在，亦非停止存在。按照同样的推理，当它从‘一’过渡到多，或从多过渡到‘一’的时候，它既不是‘一’(εν)又不是多(πολλά)，它既不是分离的有不是结合的(οὔτε διακρίνεται οὔτε συγχρίνεται)。同样，当它从相似过渡到不相似，或从不相似过渡到相似的时候，它既不相似，又非不相似，它既不得相似，亦非不得相似。当它从小过渡到大或相等，或发生反方向的过渡时，它既不是小，又不是大，也不是相等，它也没有增大、减少或等量化。”(我在这里引用《柏拉图全集·第二卷》第794页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社，2001.1。我将原译文中“它并非既运动又静止”改为“它既非运动又非静止”，‘一’的单引号和括号中希腊语是我所加)

[原子论式的抽象]对于一种“单个性”的隔绝的割离。

[过渡]见前面的脚注。

[历史意义上的领域]见前面的脚注。

括号中仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：“一性”(το εν)。το εν(τὸ ἓν)希腊语：那唯一的，一性。

括号中仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：“多性”(το πολλα)。το πολλα(τὸ πολλά)：那诸多的，多性。

括号中仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：τό δε ειναι ἄλλο τιεστι η μεθεξιζ ουσιαζ μετά χρόνου του παρόντοζ〈这“在着”难道不是对于“存在物”在现时的参与吗〉。

“[瞬间]是这样一种抽象……(§151 E)对《巴门尼德篇》151e的随意引

用：“‘一’(το εν)是否存在于时间中；如果一存在于时间中，它是否变得比它自身和其他事物(των ἄλλων)既年轻有年长，同时又既不得比它自身和其他事物年轻又不得比它自身和其他事物年长？/……‘在着’的意思就只是在现在的时间里对存在的参与(?)。”(我在这里引用《柏拉图全集·第二卷》第788页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社，2001.1。我将原译文中“又不得比它自身和其他事物既年轻有年长？/……‘现在是’的意思确实是与现在的时间相连拥有存在”改为“同时又既不得比它自身和其他事物年轻又不得比它自身和其他事物年长？/……‘在着’的意思就只是在现在的时间里对存在的参与(?)”)

引用的段落其实并非谈论“一性”与“多性”的对立，而是谈论介于“这一个”和“那些其他”之间的对立；这样，在Platonis opera之中有着των ἄλλων(tōn ἄλλων希腊语：那些其他)而不是τὰ πολλὰ。

το δε ειναι ... του παρόντοζ：引自《巴门尼德篇》151e：“但是‘在着’就只意味在现在的时间里对‘在’的参与？”。

[更进一步展开]就是说，《巴门尼德篇》152a—e。

括号中仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：“那现在的”(τό νυν)，“现在”(τό νυν)。

[τὸ νῦν] (τὸ νῦν) 希腊语：“那现在的”，此刻，现在。

参看《巴门尼德篇》152b。

[这个“现在”……跳过“现在”] 对《巴门尼德篇》152b 的随意引用。我在这里引用一下现成《柏拉图全集·第二卷》第789页中的文字，王晓朝译：“还有，在这个变化过程中，当‘一’处在连接过去是‘和’将来是’的现在时间中的时候，‘一’是年长的，因为在从过去驰向将来的旅行中，它（τοῦεν）决不会跨越现在（τὸνῦν）。”

[这样，它停留在“现在”之中，不“成为”更老而“是”更老] 对《巴门尼德篇》152c的间接引用。我在这里引用一下现成《柏拉图全集·第二卷》第789页中的文字，王晓朝译：“所以，当它与现在相吻合的时候，它就停止变得年长，在这个时候，它不是变得年长，而已经是年长的。” [在最新的哲学之中，“抽象”……之中达到了顶峰] 黑格尔从“纯粹的在”（作为出离所有具体定性的最极端抽象）开始自己的逻辑学。“逻辑应当从‘纯粹的在’开始”这一思想，正如那关于“哲学的无前提条件的开始”的思想，在丹麦成为了哲学论争的对象，比如说西贝恩（F.C. Sibbern）在他对海贝尔的刊物《珀尔修斯》第一期的评论中对黑格尔的批判。另外可以参看海贝尔在第二期《珀尔修斯》中的回应：“对一切存在着的东西的极端抽象就是‘在’自身；这是那最极端的，因为它无法被继续进一步抽象出来，这则又是由于它不包含任何多样性，这一点（就是说，‘包含多样性’）是所有抽象的自然条件。”

最新的哲学：后黑格尔主义的哲学。从“纯粹之在”开始的哲学。“纯粹之在”是那最抽象的起点，随着发展一点点走向具体。

[那“辩证法的巫术”在使得“永恒”和“瞬间”意味一样东西] 既然“永恒”和“瞬间”在这里被理解为“最极端的对立面”，那么，它们按照黑格尔的中介原则就必定是被扬弃的，这样一来就能够被归为一种“在之中两个极端能够得到同一的解读的统一体”。在黑格尔那里，永恒和现世或者时间并不是被理解为“对立面”。“辩证法的巫术”这一说法可能是来自斯蒂陵（P.M. Stilling），他将这一表述用于黑格尔的辩证法的方法。斯蒂陵以“那无限的”和“那有限的”（作为两个辩证地相互定性的并在最后被理解成一种概念统一体的概念）之间的关系作为例子来描述这一方法。

[22] [走得更远] 转义可以是“出离”和“超越”，在丹麦黑格尔主义中用这说法来说“走出笛卡儿的怀疑”；这之后，丹麦黑格尔主义者又把这说法用在更广的意义上，说是超过了另一个哲学家，比如说，黑格尔。参看马腾森对海贝尔《在王家军事高校为1834年开始的逻辑课程所作的序言讲座》的书评，在之中马腾森说海贝尔已经比黑格尔哲学“走得更远”了。另外西贝恩在对海贝尔的刊物《珀尔修斯》第一期的评论中也承认海贝尔“既能够在黑格尔的世界观中自由运动，又能够在开始超越黑格尔”。当时，使用诸如此类说法的文章有很多。当时在丹麦《外国神学文献期刊》中所选的丹译德国神学家乌尔曼（C. Ullmann）的文章《神学格言》表明了这一表达的广泛传播：“人们在无限长时间里无限度地大肆谈论所谓的‘超越’。人们认为这是一句可以用来推翻一切的密码口令。全世界都在想要超越黑格尔，并且由此只能够通过一种这样的超越了的东西来使得施特劳斯的神秘和总体上的每一个立场都被驳倒，而确切地说，这东西想要讲那么多，以至于那在某个方向上向前走的最前的、那最激进的东西也是在科学的意义上最好的东西、对时代来说唯一的好的东西。人们向所有保守地几乎被视作是死者的人叫喊：‘极端地生活！’这句话。通过这一原则、这一‘超越’，我们能够到达什么地方呢？无疑当然是到一个不让自己被超越的点上，既然空气自己在这里松开而一切终结，——但是，是不是也会到达真理呢？”

[23] 思辨（Speculationen）。

[24] [我还记得……他永远也不会有机会开始思辨] 在这一段落的草稿中写有：“这就是像一个哲学家所作的做法，我曾经有幸与这位哲学家交谈。当我允许我自己指出某个在让教理神学的思辨摆脱搁浅状态之前必须被顾及的小麻烦时，他回答说：您很有可能会是对的，但这是人所不当去考虑的；因为如果人要考虑这个的话，他就永远也无法开始思辨。”

参看《约翰纳斯·克里马库斯或者De omnibus dubitandum est（拉丁语：人应当怀疑一切）》，在之中有关约翰纳斯·克里马库斯有这样的文字：“在有一次谈及‘把已怀疑过作为一个先于哲学的先行者’的重大意义时，他成为了以下言论的见证：‘一个人不应当把时间浪费在去怀疑之上，一个人应当马上开始着手于哲学。’”

[25] [鹿苑] 哥本哈根北部郊外柯兰册堡林区，是哥本哈根市民郊游的地点。

[26] [咖啡磨盘] 克尔凯郭尔时代的一种出租马车，一般是很大很笨的农车，通常等在哥本哈根的某一个城门口以载带乘客去鹿苑，民间对这种出租马车的称呼就是“咖啡磨盘”。

[27] 延续（Succession）。

[28] [正确地把“时间”定性为无边的“延续”，……现在的（nærværende）、过去的（forbigangen）和将来的（tilkommende）] 把“时间”定性为“现在的”、“过去的”和“将来的”，是一种能够被回溯到柏拉图（可参看《巴门尼德篇》151e—152b）和亚里士多德的一般

解读。在滕纳曼的哲学史中写关于亚里士多德《物理学》第四书第十一章（219a 11—27）说，“结论是确定的，我们必须举一反三地想象，过去和未来是通过什么被限定的。每个限定都是一个瞬间，并且还有一瞬间并且还有一瞬间如此类推，我们就是这样想象时间的。”

[29] 反思（Reflexion）。

[30] [时间对于永恒的关系和.....永恒在“时间”之中的反思，这种区分才会出现] 结论是：时间是作为黑格尔的各种“反思定性（见后面的注脚）”之一而与永恒发生关系的，这样，人们在现在时中经验地感觉到时间，但是在这种经验的感觉背后有着作为时间之本质的永恒。对于黑格尔，时间和永恒不是“反思定性”。

[31] [一个“现在的”，作为这“划分”的中的划定者] 在滕纳曼的哲学史中写关于亚里士多德《物理学》第四书第十章（21736 — 218a 3）说，“瞬间不是时间，而只是过去与未来相互划分开的边界。”也参看柏拉图的对话《巴门尼德篇》152b。

[32] 空间化（spatierer）。

[33] [没有什么“片刻”是一个.....把一个“片刻”空间化了] 亚里士多德在《物理学》的第四书中是从运动（空间中发生的运动）出发来为时间定性的。参看滕纳曼的哲学史中所写：“先前的和以后的本原是在空间之中，由此也是在运动和在时间之中。（.....）在运动之中一个随着另一个，运动的本质恰恰在这之中。如果这一点得到了特别的想象，那么对时间的想象就冒出来了。”

与此相反，奥古斯丁在《忏悔录》11，15中所说的则与《概念恐惧》中的解读相近：“如果时间无法被分成片刻的小得无法再小的部分是可把握的话，那么它就只会是这被称作是‘现在的’的，并且也是从将来到过去的疾越以至于我们无法找到一点点最小的时间空隙（因为如果有空隙那么空隙就可分作过去和未来而现在没有任何空隙）的东西。”

[34] [观念（Forestillingeren）] 想象（Forestillingeren），德语是Vorstellung，也就是观念、表象。康德所说的经验是世界就是表象的时间，就是这个“表象”。

[35] “不是去想”——而是去想象。

这里我补充说明一下，虽然我认为其实在后面文字之中我们足以区分出这里所强调的“想”和“想象”。“想（at tænke）”是指“直接地想”，英文为think，对应的名词我一般使用“思”这个中文词；而这里的这个名词“观念（Forestillingeren）”，亦即，想象，则有作为“重现其摹像”或者“表象”表现的意义，英文为representation。

[36] 原文直译应当是“让时间‘为（for）观念’，而不是去想时间”。为了避免读者理解上的麻烦，我在这里将“为.....”翻译为“作为.....的直观形式”。而“观念”则也可以翻译为“表象”。

[并且不是去想“时间”、而是把它作为“观念”的直观形式] 在康德的《纯粹理性批判》之中，康德论证了，时间是一种感性直观的形式，就是说，是一切观念的形式特征；这样，时间不是知性和理性的作用，而是直观的作用。

[37] [印度人谈论一种统治了七万年的国王系列] 参看黑格尔的《历史哲学》。“在印度文献中也有提起各种时期被谈及，并且有着一些具有天文意义的并且常常是偶然地做出的数字。谈及国王是如此说：他们统治了七万年或更久。.....要拿这一类东西作为历史性的东西来提及，那真的会是很可笑。”

[38] 顺便说一下，这是空间。熟练的思考者将恰恰很容易在这之中看见我这描述之正确性的证据，因为，对于抽象的思维“时”和“空”是完全地同一的（相承和相邻），并且作为“观念”的直观形式也变得如此，并且在对上帝的定性中当然确实如此：他是在所有地方现在在场的。

[39] 对克尔克郭尔的注脚的注释：

“顺便说一下，这是空间。”见黑格尔Enzyklopädie§259 f。

仿宋体处在丹麦文版中是：（nacheinander〈德语：相承〉和nebeneinander〈德语：相邻〉）。

[对于抽象的思维“时”和“空”是完全地同一的（nacheinander〈德语：相承〉和nebeneinander〈德语：相邻〉），并且作为“观念”的直观形式也变得如此]（原文直译最后应当是“为（for）观念”。为了避免读者理解上的麻烦，我在这里将“为.....”翻译为“作为.....的直观形式”；而“观念”则也可以翻译为“表象”是指康德在《纯粹理性批判》的“先验审美”中的论点：时间和空间是感性直观的两个形式，因此就它们在认识能力中所具角色而言，它们是同一的。Nacheinander（德语：相承）和Nebeneinander（德语：相邻）是指康德在“先验审美”之中对时空的特征描述，之中关于相互区分开的观念（表象）这样说：它们在时间中nacheinander，就是说，相随地呈现，在空间中nebeneinander，就是说，相邻地出现。

[对上帝的定性当然确实如此：他是在所有地方现在在场的] 关于上帝的“在所有地方现在在场的”出自圣经，并且也出现在大多数基督教的教理书中。比如说可参看《诗篇》（139：7—12），《耶利米书》（23：23—24）和《使徒行传》（17：24—27）。
“在所有地方现在在场的（allestedsnærværende）”，就是说“无所不在的”或者“全在”。这里我是对之进行硬译，为的是保持这个词中的空间意义（allesteds / 所有地方）和时间意义（nærværende / 现在的）。

[40] [“那现在的”却不是“时间”的概念……是“无穷尽的消失”] 奥古斯丁在《忏悔录》11，11：“在‘那永恒的’之中则没有什么过去的，它是完全地现在的；因为没有任何时间是完全地现在的。”

[41] [被扬弃了的延续] 在这个表述的背后有着把时间和永恒作为“反思之定性”的理解。正如诸范畴在黑格尔的Seinslogik（德语：在之逻辑）之中是直接的，时间是直接的，并且，作为直接的东西，时间被感觉为一种诸多“现在的瞬间”的延续。如果我们从这一延续之中抽象出来，并且以这样的方式将之延续扬弃，那么我们就达到了“永恒”的概念。以这样的方式，永恒就是“被扬弃的延续”，正如“本质”在黑格尔那里是das aufgehobene Sein（德语：被扬弃的在）。也可参看柏拉图对话《巴门尼德篇》152c。

[42] 也就是，对于“表象”。

[43] 行进（Fortgaen）。

[44] [“那永恒的”是“那现在的”] 在基督教传统中常常被用到的解读，参看奥古斯丁的《忏悔录》：“在‘那永恒的’之中没有什么过去的，相反那之中完全都是现在的。”

[45] 那充实的（Fyldige）。

[46] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：praesens（praesentes dii）（在场〈在场的诸神〉）。不管是丹麦语还是拉丁语，“现在”和“在场”有着直接的关系。所以在这里的文字中要考虑到“现在”和“在场”的这种内在关系。如果在英语中，可以考虑一下present这个词作为形容词或者加了冠词而名词化之后的含义：the present（“那现在的”，或者，“那在场的”）和be present（在场）。如果实在在中文里挖，那么可以这样考虑：“现在”是一种“正在”，而“在场”也是一种“正在”。

[praesens（praesentes dii）] 拉丁语：在场（在场的诸神）。在场的，就是说：强有力的、帮助的、帮助的。

[47] “瞬间”：丹麦语是Øieblik，如果按本原构词直译的话就是“目瞥”或者“目光一闪”。德语中是Augenblick。幸运的是，从释义的意义上说，Øieblik这个词和汉语的“瞬间”或者“霎那”同义，而从构词的意义上也是多少算相近。所以接下来的文字在理解上就不会有太大的不适。

[48] [英戈波尔（Ingeborg）向大海看上去寻找弗利提欧福（Frithiof）] 指瑞典作家埃塞阿斯的浪漫套歌《弗利提欧福史诗》第九号，“英格波尔的怨情”：“我长时间地看着/向西的帆，它在自己的波浪之上飞翔/啊！真是幸运，能够在波涛之上/追随弗利提欧福”；关于猎隼：“美丽的狩猎者，/停在我的肩上看向湖面/啊！我们怎样顾盼/他没有来。”

[49] 奇怪的是，希腊的艺术在雕塑中达到顶峰，而这雕塑恰恰缺少上面所说的“瞥”。然而这却是有其深刻原因的：因为希腊人没有在最深刻的意义上把握“精神”的概念，也因此就没有在最深刻的意义上把握“感官性”和“现世性”。而这之中的对立则是多么地鲜明：在基督教中，人们恰恰形象化地把上帝描述为一只眼睛。

[50] 对克尔凯郭尔注解的注解：

[希腊的艺术在雕塑中达到顶峰，而这雕塑恰恰缺少上面所说的“瞥”] 古典希腊的雕塑艺术并不是像19世纪的人们所以为的那样缺少“瞥”。古希腊人在雕像的眼睛里放了闪烁的贵重材料，只是这材料没有被保存下来。

[把上帝描述为一只眼睛] 在基督教的肖像画法中上帝常常被描绘成一只眼睛，有时候是一个等边三角形之中的一只眼睛，象征三位一体：圣父圣子圣灵。

[51] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：το ἐξαίφνης（那突然的）。

[52] [在词源学上……与“那无形的”这个定性有着关系的] 根据保罗·阿尔纳森的希腊语丹麦语词典，合成词ἐξ—αἰφνης一词的后一部分αἰφνης（aiphnēs，突然的）是与ἀφανής（aphanēs，无形的、昏暗的、隐藏的）有着亲缘关系的。

[53] [momentum……只是表示单纯的“消失”] momentum，拉丁语：运动之基，（稍稍的）运动、变化；（物质或者时间的）小粒子量，瞬间，时分。在德语的拉丁语德语词典中介绍

说，momentum出自moveo，而对moveo的德语解释则是“entfernen, wegschaffen”，就是说“去除”。

[54] 在《新约全书》之中有着一个对于“瞬间”的诗意改写。保罗说，世界将消亡，在一个不可分的微量、在一眨眼之间。由此他也表达了：“瞬间”是可以与“永恒”相比较的，就是说，因为“毁灭之瞬间”在同一瞬间里表达了永恒。允许我把我所想的的东西形象化地表达出来，而如果有人觉得我的比喻有冒犯的地方则请原谅。在哥本哈根这里曾经有过两个艺术家，他们可能自己都不曾想到过，他们的表演能够获取一种更深刻的意义。他们登场，相互面对面，并且在这时开始以哑剧的方式演出一场激情冲突。当他们的哑剧完全展开、观众的眼睛追随着剧情并且等待后续的时候，他们突然停止，在这个时候，以瞬间的哑剧式表情，保留着他们不可动摇的石像般的姿态。这之中的效果可以是极度地喜剧性的，因为“瞬间”偶然地变得能够与“那永恒的”有相比性。雕塑的效果在于“永恒的表情”恰恰得以被永恒地表达”；而“那喜剧的”则相反是在于“偶然的表情”被永恒化”。

[55] 对克尔凯郭尔注脚的注解：

[保罗] 大数（又译塔尔索）的保罗（卒于63年）第一个基督教传教士，自认为“耶稣基督的仆人保罗，奉召为使徒，特派传神的福音。这福音是神从前藉众先知，在圣经上所应许的”。《罗马书》（1：1—2）。

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：εν άτομῳ και εν ριπῇ ὀφθαλμοῦ（在一个不可分的微量、在一眨眼之间）。

引自《歌林多前书》（15：52）：“就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候。因号筒要响，死人要复活成为不朽坏的，我们也要改变。”——克尔凯郭尔在草稿中写：“因为，瞬间其实是时间的原子，但是必须在永恒被设定了之后，它才是时间的原子，正因此人们完全能够有理由说：永恒总是εν ατομῳ”（Pap. V B 55,6）。εν ατομῳ希腊语：“在一个原子”，所以说成“在一个不可分的微量”，因为在古希腊原子意味了“一个不可分的微量”，参看亚里士多德的《物理学》第六书第五章（236a 6）。

[56] [原子] 不可分的单位体，基本成分；不可分的（时间）单位，此刻。

[57] 希腊式的对“那永恒的”的关系是对理念的回忆，一种“思”，因为人们以“回忆”来接近“那过去的”。所以克尔凯郭尔说是“向后”；而作为对立面，基督教的“那永恒的”是“那将来的”，而要去实现“那永恒的”是一种向前，并且要求一种意志的行为。

[没有去向地对之定性，而是向后地] 见后面关于柏拉图的“回忆”的注脚。另外，也参看《重复》中对“回忆”和“重复”概念的阐述。

[58] 基督教要求在“时间”里实现“永恒”，只有这样，“时间”和“永恒”两者才都得到其真正的现实性而“那永恒的”进入“那现世的”，切点就是“瞬间”。

[59] 持存（Bestaaen）。

[60] [“自然”之所以有此“安全性”……不具备任何意义] 德国哲学家雅可比有类似的解读，他强调我们有必要如此设定，“在自然中全都一样，我们将之称为持续的，那只是表象”。另外，也可参看《哲学碎片》：“自然太抽象而无法在更严格的意义上在时间方面有辩证意义。这是自然的不完美，它在另一种意义上不具备历史，而它的完美则是它仍有着一种对此的暗示（这就是，‘它进入存在’，这是‘那过去的’；‘它存在’是‘那现在的’）。”

[61] 身份不明者（Incognito）。

[62] 已过去（Gaaenforbi）。

[63] 柏拉图认为灵魂不死：我们在这一次的生命里找到各种现象，比如说对于“那美的”和“那善的”这些抽象概念的认识，这些现象只能够用对于前生的回忆来作解释。见《斐多篇》。

[64] [那柏拉图式的“回忆”……人们只能后退地进入它] 在柏拉图的《斐多篇》中，苏格拉底把对灵魂不灭的证明与回忆学说联系在一起。他强调，我们在今生所见的现象（对“那美的”和“那善的”这些普遍概念的认识），可以用对于前世的回忆来解说。见《斐多篇》72e—77a。另外也可参看《哲学碎片》中的相关段落。

[65] 在这里我们应当再次记住我所强调的那个范畴，“重复”，由此范畴人们“向前地”进入永恒。

[66] [那哲学意义上的“死灭”] 隐指柏拉图的《斐多篇》64a。按苏格拉底的说法，既然死亡意味了灵与肉的分离，那么，哲学意义上就等同于对于“在生活中实现这一分离”的尝试，就是说，对于肉体驱动力和需求的最大可能的脱离。柏拉图认为，哲学家的使命就是从“那感性的”之中死灭掉而进入到“那永恒的”。

[67] [在历史的意义上上] 克尔凯郭尔在草稿中写道：“在历史的意义上上，正如人们曾将神圣称作亘古常在者。”（Pap. V B 55,7）参看《但以理书》（7：9、13、22）之中但以理在歌中说看见“亘古常在者”。

[68] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：discremen（分割）。

[69] [古希腊的、犹太的、基督教的宇宙观] 在希腊宇宙观中，在克尔凯郭尔看来，根本不存在“瞬间”，而只有一个偶然的“现在”（或者说“此刻”），它使得单个的人能够进入那已经处于过去时中的永恒（参看《哲学片断》中的相关段落）。在犹太教中，期待指向那上帝按自己所应许而为犹太人准备好的时间；这样，瞬间只是一个总是处于将来的边界概念。在基督教的解读中，瞬间是那在之中“那将来的”的作为“那过去的”重新再来（在历史的角度上说属于过去的基督将为信仰中的“单个的人”而再来并且不断再来）的瞬间。

[70] [使得一切都焕然一新] 隐指《歌林多后书》（5：17）：“若有人在基督里，他就是新造的人。旧事已过，都变成新的了。”

[71] 时间之充实（Tidens Fylde）。

见《加拉太书》（4：4）：“及至时候满足，神就差遣他的儿子，为女人所生，且生在律法以下。”也参看《哲学碎片》中相关章节。

[72] 连续（Continuitet）。

[73] 皈依（Omvendelse）。

Omvendelse在宗教意义上的本义是“信仰或信念的转变”，但是在基督教的精神环境里，一般都是指异教信者“信仰或信念的转变”而转化皈依基督教，而不是指相反方向的改信教。

[74] “赎救（Forsoning）”也就是“赎救和解”：神人和解；耶稣带来的上帝与人类的和解。

[75] 对此前面有过注脚——“赎救（Forløsningen）”：是特指通过耶稣的牺牲使人从“罪”中得到救赎。

[76] [这些概念……迷失掉了] 参看的克劳森的《基督教首要学说的发展》：“概念诸如‘罪’和‘辜’、‘计量负责’和‘违犯’，到最后全都集中到那关于人的个体的‘人格’的唯一概念。但是，正如人格的自我活生生地在基督教中登场，影子也在同样的程度上苍白如鬼魅，只黑格尔的体系为之留有多余的位子。就是说，在这里人们在这里绝不是比各种为无限精神准备的贯穿点、环节和定性更远的东西，而精神在这些贯穿点、环节和定性之中完成自己的从本原的直接性通过有限性的诸多形式到完全意识状态的自我发展。（……）那在基督教学说中是伦理恶的东西（……）在这里是不可撼动的自然秩序，（……）人在这秩序之中就仿佛是在命运之中一样的逆来顺受；而在基督教讲述对‘那恶的’的拯救作为伦理的再生和皈依时，（……）思辨则在这里将思想从伦理性的标记引向自然必然性的特有标记，引向普遍发展规律，引发出对立面再对之进行扬弃。”

[77] “复活（Opstandelse）”：耶稣复活耶稣在被钉上十字架后的第三日复活。

[78] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：discremen（分割）。

[79] [梦着的精神] 见前面关于精神梦着的注脚。

[80] 身份不明状态（Incognito）。

[81] [懊悔] 参看《哲学碎片》中相关段落。

[82] 由“现世性作为有罪性”这种定性又得出“死亡作为惩罚”的推论。这是一种向前的进展，其类比，如果有人想要，能够在这里找到：即使是在其对于“外在的现象”的关系中，死亡也是依据这样一种在程度上的正比来宣告其自身，——有机体越完美，相对这有机体而言，死亡就越可怕。一种植物的死亡和腐败所散布出的气味几乎比它在得到熏香后的气息更美味，而相反动物的腐烂则污染空气。在一种更深刻的意义上正是这样：“人”被估价得越高，死亡就越可怕。动物其实并不死去；但是，当“精神”被设定为“精神”的时候，死亡就作为“那可怖的”而显现出来。死亡的恐惧因此与出生的恐惧相对应，然而在这里我无须再重复那些被部分正确地、部分只是头脑聪明地、部分心花怒放地、部分轻率地说出的关于“死亡是一种变化”旧话。在死亡的瞬间，“人”处在“综合”的最极端的点上；“精神”简直仿佛无法在场；因为“精神”无法死，但是它却必须得等待，因为“肉体”则必须死。异教的死亡观，——正如异教文化对“感官性”的看法更天真、对“现世性”的看法更无忧无虑，异教的死亡观也同样更柔和更迷人，但是却缺少“那至高的”。如果我们阅读莱辛关于“古典艺术是怎样表现死亡的”的美丽论文，我们无法否认：在这个沉睡着的守护神的形象中，或者通过观察这美丽的庄严（死亡的守护神在这种庄严中倾斜自己的头颅或者熄掉火炬），我们忧伤而舒心地被感动。如果我们愿意这样的话，将自己交付给一

个这样的引导者，他已化解为一种记忆而在这种记忆之中没有任何东西可回忆，而正是在这种“交付”之中，有着某种不可描述的东西，劝说着并且诱惑着。但是，在另一方面，要去追随这个沉默的引导者，这却又是险恶不祥的；因为他什么都不隐藏，他的形象不是什么“身份不明者”；正如他所是，如此就是死亡，并且一切因此而消逝。这之中有着一一种不可解释的忧伤：这个守护神以他那友好的姿势俯身垂向那正在死去的人，并且以他最后一吻中的气息扑灭去那最后的生命火花；而同时那被经历的东西则一点一点地已经消失，死亡仍然在那里如同一种秘密——自身尚未得以说明地——说明着：整个生命是一种游戏，而在这种游戏之中的结局就是，“大大小小的”像小学生们一样走出去，而最后“灵魂”本身像老师一样走出去。然而，这整个一个过程只是一场孩子的游戏，而现在游戏结束了，在这之中也有着“毁灭”的黯哑无声。

[83] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：si placet（如果有人想要）。

[死亡作为惩罚] 指保罗的断言“因为罪的工价乃是死”（《罗马书》6：23）也参看《罗马书》（5：12）：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”也参看《创世记》（2：17）和（3：24）。

[“综合”的最极端的点] 就是说，肉体作为灵肉合构的一面。见前面关于人是灵魂与肉体的综合的注脚。

[莱辛关于“古典艺术是怎样表现死亡的”的美丽论文] 就是说，莱辛的“Wie die Alten den Tod gebildet. Eine Untersuchung”（1769）。莱辛Gotthold Ephraim Lessing（1729—1781），德国诗人、博学者和哲学家。

[这个沉睡着的守护神的形象] 指莱辛论文“古典艺术是怎样表现死亡的”中的话题。按莱辛的分析，这不是一个沉睡着的形象，而是一个正死去的形象；带翅膀的男孩不是埃莫，而是死亡守护神，右手拿着死亡花环，两手支撑倒置的生命火炬；一只蝴蝶停在右手上，象征离开了肉体的灵魂，也就是象征了死亡。

[死亡的守护神在这种庄严中倾斜自己的头颅或者熄掉火炬] 指莱辛论文“古典艺术是怎样表现死亡的”中的铜版画。按照莱辛的说法，这画像展示死亡守护神，右手拿着象征死亡的骨灰瓶，同时他正在灭掉倒置的生命火炬，象征死亡将临；左下角的蝴蝶象征离开了肉体的灵魂，也就是象征了死亡。

[小学生们一样出去] 克尔凯郭尔用的是一个用来描述火烧纸的时候的火星的成语用法。在安徒生童话《亚麻布》中有提到这个：“.....一天全部的纸被拿出来放在炉子上，这纸将被烧掉，因为他们说这纸不能卖到杂货店里去包黄油和糖。屋里的所有孩子们围成一个圈，因为他们想要看烧纸。纸成为火焰欢快地跳动，然后能看见灰烬里的红火星，它们跳来跳去。一个接一个，迅速地消失如同风。他们把这叫作‘看那孩子们出学校’，而最后的一颗火星是老师.....”

[84] 见前面关于假设亚当不曾行罪的注脚。

[85] 在这里所展开的这些完全也可以在第一章中得到论述。但是我选择了将之放在这里，因为它尤其直接地导向后面接下去的文字。

[86] 是指黑格尔的哲学中的倾向。

[87] 正统教义（Orthodoxie）。

[88] [基督教的正统教义.....异教是处于“罪”中] 这里所说的“基督教的正统教义”部分地可以理解为各种路德派的信条，部分地理解为老式新教的正教，教理神学中有一支（尤其是在17世纪）想要建立出对路德神学的系统性的描述来对抗天主教的攻击。这里所指的是关于教会的教理神学学说（“教会论”），之中论述了“教会之外的人是否能够得到神的恩典和永恒生命”的问题。

德文文献参看布赖特施耐德在《教理神学手册》对这学说的概述。

[89] [古老的日子里的文字.....一个句子扭挤进另一个词句] 指“scriptio continua（拉丁语：连续的文字）”，用在古代的纸莎草纸卷或者羊皮纸上，要么全部大写，要么全部小写的手写文字，没有标点符号没有空格，完全写成一体。

[90] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：plebs（没有区别的多数人，庸众）。

[91] 基底（Substratet）。

[92] 就是说，对所有“非基督教的东西”的排斥。

[93] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：οι ἀπηλγυηχότες（那失去了感觉能力的人）。感情迟钝、精神麻木的人们。如后面句子中所给出的，这说法是出自《以弗所书》（4：19）。中文版《以弗所书》（4：18—19）中有：“他们心地昏昧，与神所赐的生命隔绝了，都因自己无知，心里刚硬。良心既然丧尽，就放纵私欲，贪行种种的污秽。”

[94] 也就是说“以苦行来赎罪”。该词本意为“满足”，这里有着宗教的转义，所以作为“苦行赎罪”的意思。

[95] [独一无二的反讽者和最伟大的幽默家……人所不明白的东西] 也就是说苏格拉底和哈曼。见扉页格言。

[96] [精神……所给出的证据] 参看《哥多林前书》（2：4）：“我说的话，讲的道，不是用智慧委婉的言语，乃是用圣灵和大能的明证。”以及《罗马书》（8：16）：“圣灵与我们的心同证我们是神的儿女。”

——基督教文献中译作“圣灵”，在唯心主义哲学中译作“精神”。

[97] [盐……给出咸味呢] 见《马太福音》（5：13）：“你们是世上的盐。盐若失了味，怎能叫它再咸呢。以后无用，不过丢在外面，被人践踏了。”《路加福音》（14：34）：“盐本是好的，盐若失了味，可用什么叫它再咸呢。”

在这里“变得愚蠢”是在字面上再现希腊语动词（被动形式）μωρανθῆναι (mōranthē, 变钝、失去力量或味道)，这个词衍生自μωραίνω (mōraínō, 笨傻，说话或者行为愚蠢，做愚蠢的事；被动形式：变得笨或者愚蠢；转义后：变钝、失去力量或味道)。

“如果盐变得笨了”——如果盐失去了其能力。这里“失了味”——失去了“咸”的能力，在克尔凯郭尔所对应的文字关联中使用到了希腊的词义中与“愚蠢”的相关方面。

[98] [像一只受到电流刺激的青蛙那样蹠腿] 电流对死蛙的刺激发出肌肉痉挛使得死蛙蹠腿。意大利医生鲁伊基-加尔瓦尼在1789年的发现：如果以两种不同金属的吊线接在死蛙的肌肉和神经上，死蛙的肌肉会绷紧。后来意大利物理学家福尔塔展示出这肌肉绷紧是金属线上出现的电流造成的。

[99] 物神崇拜 (Fetischisme)。也就是偶像崇拜。

[100] 也就是死神。

[101] 其他 (Andet)。这个“其他”，也可译作“他者”。

[102] 宿命 (Fatum)。

[103] [在东方的解读与希腊的解读之中又有着不同的意义修正] 针对黑格尔。黑格尔在《宗教哲学讲演》中区分东方宗教（在《自然宗教》的标题下论述）和希腊的多神论（他称之为“确定宗教/Die bestimmte Religion”）。在前者中，诸神被直接同一于自然力量，因此命运被解读为大自然的必然性。而在后者则相反把诸神与原本联系的自然力分开，因此命运就被解读为一种高于诸单个特定神的力量。

[104] [我们谈论过异教的“宿命 (Fatum)”……仿佛它是“必然”] 也许是针对黑格尔，在黑格尔的历史哲学和宗教哲学中，他数次提到那种在意义上与“必然”同一的“宿命” (fatum或者Schicksal)。

[105] [这种“必然”的一点剩余……是不可比测的东西] 也许是指马尔海尼克的《教理神学基本学说》，之中谈论一种天意信仰，之中有一个必然的偶然性（就是说命运）的环节无法避免，只要信仰和自然观念联系起来；通过这样的一种信仰，“世界能够得脱于纯粹的、盲目的物之偶然，但却无法得脱于这样的一种必然，这是‘那偶然的’之必然，并且将神圣天意本身作为那种严酷的必然来设定。如此，它就是命运”。

[106] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：eo ipso（正是因为这个原因）。

[107] 天意 (Forsynet)。

[108] [保罗就偶像的所说的：在世界上没有偶像] 《哥多林前书》（8：4）：“论到吃祭偶像之物，我们知道偶像在世上算不得什么。也知道神只有一位，再没有别的神。”在当时丹麦的权威译本里是“一个偶像是这个世界上的虚无”。

[109] [神谕 (Oraklet)] 神谕这个词一方面标示一种神圣言语，一方面是指在特定地点接收神圣言语（比如说德尔菲神庙）并且传达神圣言语的权威者（通常是祭司），最后也是指这言语的内容。

[110] [正是在这样的时候……想着神谕的解说] 言下之意，神谕的解说如此朦胧，以至于使得模棱两可性加倍，这样，在问谕者和解谕者这里都有模棱两可。

[111] [那误解了的“传承之罪”概念] 也许是指“虔诚”，就是说，个体虔诚地参与承担族类的辜，这样一来，后来的个体变得在根本上不同于那使自己变得有辜的人（们）。

[112] 这个“它”是指“自由”。

[113] “它成为有辜的”在这里这个“成为”是一个过去时，恰恰因为这是它的现实性所带来的一种解释，解释“那已经发生的”。

[114] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：sensu eminentiori（在一种杰出的意义上）。

[115] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Ansich（自在）。

[Ansich] 德语：自在。康德认识论中的关键词。克尔凯郭尔在这里使用这个“自在”可能是黑格尔哲学关联中所用到的用语。自在者就其自身的“如此”而在。

[116] [少尉] 一个连中的少尉；指拿破仑·波拿巴（1769—1821）在1799年政变中上台，在1804—1814年间和1815年中成为拿破仑一世皇帝。

[117] [六月十四日……马伦戈的战役日] 马伦戈。意大利西北部的一个小村庄，1800年6月14日拿破仑在此击败奥地利军队。他被看成是19世纪最重要的军事家，被当作英雄和神话来崇拜。

[118] [奥斯特利茨] 捷克斯洛伐克南部的城镇。1805年12月2日，拿破仑在这区域里的所谓“三皇战役”致命地击败了亚历山大一世及弗兰西斯二世的俄奥联军。

[119] [只有奥斯特利茨的那种太阳导致胜利并使他欢欣] 据传，拿破仑皇帝在1812年9月7日在莫斯科外起床后叫喊道：“那里是奥斯特利茨的太阳。”同日，法军在一场血腥战役中打败俄军，莫斯科被拿破仑占领。

[120] [你只需航行，你驶着恺撒和他的幸运] 引自普鲁塔克的《恺撒》第三十八。在恺撒的军队无法从布林地西姆（Brundisium）到达恺撒所在的伊庇鲁斯（Epirus），恺撒尝试着去将他们接过来。当时半路有风暴，驶船者要转向，这时恺撒对那个船长说：“出发，你高贵的人，鼓起勇气不要怕，你在你的船上载着恺撒和他的幸运。”

[121] 也就是说，这是一种设身处地体会他人心情的能力。

[122] 生存（Tilværelsen）。

[123] [塔列朗] Charles—Maurice de Talleyrand塔列朗（1754—1838），法国公爵，主教，拿破仑的外交大臣，沙皇的朋友，路易十八的总理，等等等等。阴谋和政治投机的大师。

[124] “外向”就是说，“转向外部世界”。

[125] 注意，这“宗教天才”是指“一个有宗教性的天才”，而不是指“一个善于理解或者利用宗教的天才”或者“宗教领域里的天才”。

[126] 这是一个长句子，所以我在这里插入这加以提醒的分句“——如果这一个人尚未在精神上成熟到这样程度”和前面“而如果一个人尚未在精神上成熟到这样程度——以至于他不会知道……”呼应，因为两者之间的所有内容都是对于“尚未在精神上成熟到这样程度”描述。

[127] [犹太教是律法的立足点] 保罗的一个中心观点，参看《罗马书》（2：17—29），关于犹太人和律法。这一观点在后来的基督教中频繁地得到辩护。

[128] 也就意味了“辜”不是“乌有”。

[129] [既同感又反感的] 见前面的注脚。受吸引的不愿和不情愿的参与。这模棱两可的双叉在这里不仅仅是介于同感和反感，而且是双向的：两种形式的感情都已经在自身中包容了它们的对立面。

[130] 正因为“恐惧”的对象是“乌有”所以人们感到恐惧的时候，——如果我们把这“恐惧”作为动词用，那么，我们不知道所恐惧的对象是什么；相反畏惧是有具体对象，比如说对于上帝的畏惧。所以，克尔凯郭尔的另一部著作《畏惧与颤栗》中所谈的“畏惧”和这里所谈的“恐惧”是完全两回事。

在这里的这句“恐惧畏惧着”中，“恐惧”是名词，“畏惧”是动词。

[131] [神圣的控告人] 代理神圣出面的控告人。

[132] “卡珀克拉田学派（den carpokratianske Anskuelse）”：卡珀克拉田学派，2世纪的一个诺斯替主义教派。该教派认为，人首先必须进入各种各样的行为经历——甚至是最坏的和邪恶的——才能够达成完满。如果人达不到这些经历，那么人不断地重新投生。

另外可以对照黑格尔哲学。在黑格尔看来，辩证的发展在否定的力量之下进行着：如果没有矛盾冲突，历史就停滞不前。所以，那所谓的“邪恶”只是一种环节，而就其本身并没有价值区别。这样看起来黑格尔也就同时在为各种悲惨现象作辩解：比如说，罪是人类觉醒的必然性产物，或者因为不稳定历史才得以发展，或者战争的必然性被看作是历史进程的驱动力量。等等。

[133] [卡珀克拉田学派……通过“罪”而达到完美] 卡珀克拉特，二世纪阿力克山德拉的一个诺斯替主义者。他认为人只有通过各种各样的尝试，包括各种尝试各种坏事，不断地重生，直到经历了一切之后，才能够达成完满。人只有通过经历一切罪，才能够克服罪并将自己从罪中解放出来。

[134] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in concreto（具体实在地）。

[135] 力量（Magt）。也可译作“权力”。

[136] 存在（Tilværelsen）。

[137] 牺牲（Offeret）。

[138] [犹太人在“牺牲”之中寻找其出路] 牺牲崇拜犹太上帝崇拜中一个本质的部分；牺牲作为人类给上帝的礼物或者费用而被奉献。通常是牲畜或者收割物，被奉献到祭坛上焚烧。在《利未记》1—7之中有着很详尽的牺牲规则。在旧约中谈及最多的牺牲是罪的牺牲，“赎罪祭”；在一个单个的人或者整个族违反律法的时候，或者在一个人变得不净的时候，就把牺牲献上祭坛。相关的还有辜的牺牲，“赎愆祭”，在一个人误犯过错（犯罪）时，就奉献“赎愆祭”的牺牲。

[139] 在《希伯来书》（9：11）—（10：1）中有对“牺牲”情形的描述。

[140] 这里的这个“现实的”，正是作为“那可可能的”（或者用亚里士多德的另一个用词“潜能的”）的对立面。如果一旦它是“现实的”，那么它就不再是“可能的”或者“抽象的”。

[141] [这帮不了他……被设定] 根据《希伯来书》（9：6—10），犹太祭司常进圣所，而大祭司一年进入一次至圣所，“没有不带着血，为自己和百姓的过错献上”。（9：7），然后“所献上的礼物和祭物，就着良心说，都不能叫礼拜的人得以完全。这些事连那饮食和诸般洗濯的规矩，都不过是属肉体的条例，命定到振兴的时候为止”。（9—10）另外，献祭的血“洒在不洁的人身上，尚且叫人成圣，身体洁净。何况基督借着永远的灵，将自己无瑕无疵献给神，他的血岂不更能洗净你们的心。除去你们的死行，使你们事奉那永生神么。”（13—14）

[142] 重复（Gjentagelse）。

[143] [既然这情况没有发生……纯粹怀疑] 犹太的献祭牺牲根据特定规则被重复，要么是有规律地，比如说，明天的献祭，在日出日落时的晨祭和暮祭，每周的安息日的献祭，要么是在回返的机缘上，比如说“赎罪祭”。另外可参看基督教对犹太献祭的批判：“律法既是将来美事的影子，不是本物的真像，总不能借着每年常献一样的祭物，叫那近前来的人得以完全。若不然，献祭的事岂不早已止住了么。因为礼拜的人，良心既被洁净，就不再觉得有罪了。但这些祭物是叫人每年想起罪来。因为公牛和山羊的血，断不能除罪。”《希伯来书》（10：1—4）。另外参看《利未记》（16；23：27—31）。

[144] [其“牺牲”不再被重复] 在新约中，耶稣之死被解读作一了百了的和解赎罪祭（牺牲），可参看比如说《希伯来书》（9：26），之中这么说及基督，他“如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪”。以及（10：10）：“我们凭这旨意，靠耶稣基督只一次献上他的身体，就得以成圣。”

[145] 在天主教的弥撒中保留了“牺牲”的仪式。

对于克尔凯郭尔，那在《旧约》中的对于“牺牲”的重复暗示了其“不完美性”，——那罪的现实的关系没有被设定。

见《希伯来书》（9：11）—（10：1）：“但现在基督已经来到，作了将来美事的大祭司，经过那更大更全备的帐幕，不是人手所造也不是属乎这世界的。并且不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事。若山羊和公牛的血，并母牛犊的灰洒在不洁的人身上，尚且叫人成圣，身体洁净。何况基督借着永远的灵，将自己无瑕无疵献给神，他的血岂不更能洗净你们的心。（原文作良心）除去你们的死行，使你们事奉那永生神么。为此他作了新约的中保。既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业。凡有遗命，必须等到留遗命的人死了。（遗命原文与约字同）因为人死了，遗命才有效力，若留遗命的尚在，那遗命还有用处么。所以前约也不是不用血立的。因为摩西当日照着律法，将各样诫命传给众百姓，就拿朱红色绒和牛膝草，把牛犊山羊的血和水，洒在书上，又洒在众百姓身上，说，这血就是神与你们立约的凭据。他又照样把血洒在帐幕，和各样器皿上。按着律法，凡物差不多都是用血洁净的，若不流血，罪就不得赦免了。照着天上样式作的物件，必须用这些祭物去洁净。但那天上的本物，自然当用更美的祭物去洁净。因为基督并不是进了人手所造的圣所，（这不过是真圣所的影子）乃是进了天堂，如今为我们显在神面前。也不是多次将自己献上，像那大祭司每年带着牛羊血进入圣所。（牛羊的血原文作不是自己的血）如果这样，他从创世以来，就必多次受苦了。但如今在这末世显现一次，把自己献为祭，

好除罪孽。按着定命，人人都有一死，死后且有审判。这样，基督既然一次被献，担当了多人的罪，将来要向那等候他的人第二次显现，并与罪无关，乃是为拯救他们。律法既是将来美事的影儿，不是本物的真像，总不能借着每年常献一样的祭物，叫那近前来的人得以完全。”

[146] [“牺牲”在天主教里面被重复，而同时人们却承认“牺牲”的绝对完美性。] 根据天主教教理，基督在十字架上的完美救赎和解死亡在圣餐的弥撒圣祭（牺牲）被重复。克劳森在《天主教与新教教会规章》中写道：“正如基督在通常宣称自己是永远的牧师，以这样的方式，他自己通过确立圣餐仪式，拿出自己的血和肉以面包和葡萄酒的形式作为和解祭品，并且在自己的教会里建立了一个固定的献祭机制，因为他通过自己所说的‘为纪念我而这样做’要求使徒及后人重复这一牺牲。”（H.N. Clausen i *Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus*, s. 564f）关于这一牺牲，克劳森进行写道，它“在圣弥撒仪式中举行，牧师以基督的名义在他的位置上献祭酒和面包，然后向上帝牺牲基督自己的血和肉”，并且这是“一场真正的和解牺牲，如果是伴随着信仰、敬畏和悔，上帝通过这牺牲被软化被触动而宽恕罪并且放弃罪的惩罚”。

新教的信仰学说通过指向《希伯来书》（9：26）和（10：10）来指明天主教弥撒献祭中有着类似于犹太教的献祭理解的非福音因素。

[147] [在“世界历史性的概观”中所给出的知识] 也许是指格隆德维的《首要在路德时间段里的世界编年史概观》（N.F.S. Grundtvigs Udsigt over Verdens—Krøniken fornemmelig i det Lutherske Tidsrum, Kbh. 1817, ktl. 1970）在之中格隆德维以旧约中犹太人历史为样板，把整个世界看成是人类的赎救史。也可能是指黑格尔的历史哲学讲演（Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte），黑格尔在之中给出一个对于东方世界、希腊世界、罗马世界和日耳曼世界的世界历史概观。

[148] “邻人”是基督教常用的伦理用语。《马太福音》的（19：19）中说“当爱人如己”，按照一个细节的翻译就是“爱你的邻人如同爱你自己”。

[149] 这个“生活”是动词，在这里就是说“以‘生命本身为目的’地活”，虽然有可能带有反讽的意义，虽然这时所说的“生活”也许就是其反面。我在这里对内容就不作阐释了。

但是下面仅仅关于“生活”这个动词：

比较尼采的表达——“更多地生活，而不是更长久地生活”。那种“如同行尸走肉地活”则恰恰不当是这个动词“生活”所标示的东西。无论对于尼采还是对于克尔凯郭尔反对“无精神性”的笔名作者，“如同行尸走肉地活”不是“生活”。

[150] 在希腊人那里，这关于“那宗教的”的问题就不能这样地被提出。然而如果阅读柏拉图在一个地方所解说和使用的那些，还是感觉很美好的。在埃庇米修斯以各种各样的礼物武装人类的时候，他问宙斯，这时是不是应当把在“善”和“恶”之间作选择的能力也分出去，如同他分发了其他礼物，这样，一个人得到这种能力，而正如另一个人得到雄辩力的天赋，再另一个诗歌才能，再另一个艺术的天赋。但是宙斯说，这种能力应当一致地分发给所有人，因为它在同样本质的意义上属于每一个人。

[151] 对克尔凯郭尔的注解的注释：

[柏拉图在一个地方所解说] 指《普罗泰戈拉篇》322a—d，但在柏拉图这里是赫尔墨斯而不是埃庇米修斯在问宙斯怎样分派公正和羞耻感给人类。但在前面的320c — 322a中有说及埃庇米修斯把各种天赋分派给人类。

“以各种各样的礼物武装人们的时候”：丹麦语中“天赋”是一种“礼物”。

[埃庇米修斯（Epimetheus）] 希腊罗马神话中的第一代提坦神伊阿珀托斯儿子，盗火者普罗米修斯的兄弟与普罗米修斯一同创造人类。与有先见之明的普罗米修斯相反，他是人类后知后觉的象征。

[宙斯] 希腊神话中的最高神（相应于罗马神话中的朱庇特），天空与风暴之神，公正的守护者；被称作诸神之父，全知全能。

[152] 就是说：“那宗教的。”

[153] [中世纪的错误] 在这一段的草稿中，克尔凯郭尔在边上写道：“外在的任务距离那宗教的越远，沉思就越深刻——/画维纳斯但却宗教地解读他们的任务的中世纪艺术家。/这样一来，没有什么外在的东西是无法与那宗教的相通的。这个，是中世纪的误解。”

[154] [不去选择宽阔的道路] 用到耶稣的说法：“你们要进窄门。因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多。引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”（《马太福音》（7：13—14）。

[155] “如果他们那时追随了‘才能’的直接的驱动力的话，那种生活将会是对他们开放着的”：就

是说，如果他们他们没有去选择“那宗教的”，而是走上那宽广的大道、继续作为一个“直接的”天才，那么，世俗的鲜花会向他们微笑着。但是他们却选择了另一条道路。

[156] [那失去一切的人，他赢得一切]所用的是圣经的说法。见《马太福音》（10：39）：“得着生命的，将要丧失生命。为我丧失生命的，将要得着生命。”也可比较《路加福音》（17：33）：“凡想保全生命的，必丧掉生命。凡丧掉生命的，必救活生命。”

[157] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：eo ipso（正是因为这个原因）。

[158] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：sensu eminentiori（在一种出色的意义上）。

[159] [扬就已经说过] 艾德瓦尔德·扬（Edward Young / 1681—1765）在他的谈论宫廷的诗歌《热爱名声》（Love of Fame）中写道：

“Where the Nature’ end of language is declined
and men talk only to conceal their mind”。

[160] [塔列朗……语言是为了隐藏思想而存在的] 据说塔列朗（见前面注脚）在1807年对西班牙的外交使节易斯基亚多（Isquierdo）说：La parole a été donnée à l’homme pour déguiser sa pensée（人得到语言天赋是为了隐藏自己的思想）。

[161] 直译是：“语言是为了隐藏思想而存在的，——也就是说，人们并没有思想。”我并不要破坏克尔凯郭尔句子中的本来意图，所以按照它的结构翻译。但是作一解释，要强调出句子的另一层意思，那么就是：“语言是为了隐藏思想而存在的，——也就是说，语言是为了隐藏‘人们其实并不具备的东西’（这东西就是思想）而存在的，也就是说，语言通过对思想的隐藏，恰恰隐藏了‘人们其实并没有思想’这一事实。”

[162] [街头叫卖家] 原文为“sjouerproklamant”，是指在哥本哈根皇家剧院前叫喊卖票的临时工。这个名词可能是指巴格森的《押韵的安慰信。给议员布里克尔欧伦森先生》，抱怨作为当晚上演剧作的剧作家没有得到更多的sjouerproklameert（售票临时工对之名字的叫喊）。

[163] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Ansich（自在）。

[164] 在他不是“宗教的”的时候，他所畏惧的“那唯一的”是“命运”；而现在是“辜”取代了命运的位置。他作为“宗教的”，不畏惧命运，但是他所畏惧的“那唯一的”是“辜”。

[165] 对抗（Trods）。

[166] 这“假设”指的是前面分句中的反面，就是说，前面句子里被否定的种种，——这“假设”是把自由假设为“对抗”或者“自私的自由”。

[167] [通过一种这样的假设人们通常是想要寻求对“罪的出现”作出说明] 关于人的自私意志，“随意任性”，是“罪”的原因（哈泽的《复活的胡特儿或路德教会神学教理》）。

[168] [在“自由”……在“必然性”中有着其对立立面] “把自由作为必然之对立立面”的解读在哲学史中有着很远的历史。相反，自由与必然的统一则是谢林的另一哲学的根本教条之一。黑格尔也论证了自由与必然是辩证的对立面，构成一个概念性的统一体。在这个关联上也许是指向阿德勒尔的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》。

[169] [反思的定性] 黑格尔的逻辑学由三个部分构成：（存）在（Sein）、本质（Wesen）和观念（Begriff）。他的“在之逻辑学（Seinslogik）”论述了对于意识是直接可及的那些范畴（比如说“（存）在”、“有（无）”、“量”）。反过来他的“本质之逻辑学（Wesenslogik）”则论述了人们用来想象并非直接给定而作为本质（Wesen）隐藏直接给定的经验现象表面之下的客体的范畴。这些范畴在双重意义上被称作“反思的定性”：给定客体的本质被思作是反射在它的外表上；客体被解读为那思着的主体的反思的结果。因此黑格尔“本质之逻辑学”中的这些范畴通常被称作“反思之定性”。

[170] [力（Kraft）] 这是黑格尔对“反思”的各种范畴或者定性之一。在黑格尔的哲学中常常引用到当时科学学科中的流行解读方式：各种隐形的力在现象的世界中以不同的形式外化（表现）出自身。按黑格尔的说法，在各种隐形的力和它们的有形外化之间有着一种辩证关系。在阿德勒尔的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》中也对力和外化都有论述。

[171] [如果一个人不注意这一点……把自由和力（Kraft）混淆在了一起] 也许是指向阿德勒尔的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》。关于“力”的概念，阿德勒尔在一个脚注中写道：“自由与必然在黑格尔的本质之逻辑学中有着自己的类型。我们扬弃自身而在自身中有着否定，（这是自由的环节），在自身中还有一种直接的常在，通过否定而转向自身，（这是必然

的环节)。”

[172] 然而我们却不可忘记，这种类比在这里是不准确的，因为我们所正在论述的不是那后来的“个体”身上的“无辜性”，而是那被抑制的“罪的意识”。

[173] [那陷在了“诱惑”之中的人，他自己在“诱惑”中是“有辜的”] 《雅各书》(1:14): “但各人被试探，乃是被自己的私欲牵引诱惑的。”

[174] 实现 (Realisation)。

[175] 这个句子是不得已而成为这样：因为命运，“直接的天才”在他自己的行为中相对于自己瘫倒崩溃。

这里毕竟是有着相当的概念成分，虽然这是一段修辞性很强的文字。如果纯粹概念性地直译，可为：“那瞬间：当他（直接的天才）在他自己这里，对于他自己，因为命运而沉陷瘫倒。”这里强调了三点，他的沉沦在于：一是在他自己这里、以他自己的行为，一是有意识地为他自己、对于他自己，一是通过命运、因命运。这就突出了上面所说的“天才只与自己有关”，没有别的人——哪怕是无比的巨人——能够撼动“直接的天才”；“他通过他对于‘命运’的信仰而伟大，要么胜利要么灭亡；因为他通过自己而胜利，并且通过自己而灭亡，或者更确切地说两者都是通过命运。通常人们只是在他胜利的时候赞慕他的伟大，但是他的最伟大之处却是在于‘他毁灭在他自己的手中’。”就是这样，“同一瞬间，可能有一句话被一同带了出来，而这句话的意义没有任何受造物，乃至在天上的上帝自己都不明白（因为在某种意义上上帝也搞不明白这天才），于是天才瘫倒在其无奈之中”。

第四章 “罪”的恐惧或者“恐惧”作为“罪”在“单个的人”身上的后果

通过“质的跳跃”，“罪”进入了这个世界，并且，以这种方式，它持续不断地进入。一旦这一点被设定，人们或许就该以为，“恐惧”是被取消了，因为恐惧已经被定性为“自由”在“可能”之中的“向自己显示自己”^[1]；“质的跳跃”无疑是“现实”，这样一来，“可能”当然就被取消了，并且“恐惧”也被取消了。然而这事情却并非如此。也就是说，一方面“现实”不是一个环节，一方面“那被设定了的现实”是一个没有获得合理依据的现实。这样，恐惧又重新进入与“那被设定的”和与“那将来的”的关系中。然而恐惧的对象在这个时候是一种“被定性了的东西”，它的“乌有”是现实的“某物”，因为善和恶^{[2][3]}之间的这种区分是具体实在地^[4]被设定了，并且恐惧因此而失去了其辩证的“模棱两可性”。不管是对于亚当还是对于每一个后来的个体，这都是如此；因为在“质的跳跃”中，他们是完全地相同的。

在“罪”通过“质的跳跃”而被设定于“单个的人”时，这时，善和恶之间的差异也被设定了。那种认为“人必行罪”的愚蠢与我们毫无关系，相反我们一直反对着每一种仅仅是想象性实验的知识；我们说过了，在这里我们再次重复：“罪”预设其自身也预设自由，并且它和自由一样，是无法以任何在它之前的东西来解释的。如果让“自由”作为一种随机的自由^[5]而开始，对于这种“随机自由”（根据莱布尼茨^[6]，它不属于任何地方）来说，选择“那善的”和选择“那恶的”是没有什么区别的，那么，这就是从根本上使得每一种解释都变得不可能。去把善与恶作为“自由”的对象，就是去使得“自由”和概念“善”“恶”都变成有限的。“自由”是无限的并且是从“乌有”中产生的。所以，想要说“人是必然地行罪的”，就是想要把跳跃之弧置于一一条直线。之所以这样一种处理方式^[7]对于许多人来说是看起来最合情合理的，那是因为思维匮乏在大多数人那里是最自然的事情，并且这样的人多得不可胜数，他们把上面的这种观察处理方式看作是值得赞美的，尽管所有这么多世纪下来这种观察处理方式早就被徒劳地打上了印戳：“使人懒惰的论证法”^[8]（克律西波斯），“使人懒惰的论证法”^[9]（西塞罗），“使人懒惰的论证法”^[10]（莱布尼茨）^[11]。

心理学现在再次以“恐惧”作为其对象，然而它却必须谨慎。“个体的生命”的历史在一种从一个状态到一个状态的运动之中向前行进。每一个状态都通过一次跳跃而被设定。正如“罪”在过去进入世界，它现在继续不断地进入，只要它不被中止。但是它的每一次重复却不是一种简单的后果^[12]，而是一次新的跳跃。在每一个这样的“跳跃”之前有着一种状态，作为那最接近的“心理学上的趋近”。这种状态是心理学之对象。“可能性”在每一个状态之中都在场，而“恐惧”也因此在场。“罪”被设定以后情况就是这样的；因为只有在“那善的”之中才有着“状态”和“过渡”的统

第一节 对于“那恶的”的恐惧

甲) 那被设定了的“罪”无疑是一种被扬弃了的可能，但它也同时是一种没有合理依据的现实。这样，“恐惧”能够使自己与它发生关系。既然它是一种没有合理依据的现实，那么它就必须又一次被否定^[13]。这个工作将由“恐惧”去完成。这里是“恐惧”的独创性诡辩的操作舞台。在“罪”的现实如同那司令官用冰凉的右手握住“自由”的一只手^[14]的时候，另一只手在向“幻觉”、“欺骗”和“海市蜃楼”之雄辩打招呼^[15]。

乙) 那被设定的“罪”在其自身^[16]同时也是后果，虽然它是一个“对于自由来说是陌生的”的后果。这个后果宣示其自身，而恐惧是对这一后果的“即将来临”的关系，——这种“即将来临”是一种“新的状态”的可能。不管一个个体陷得多深，它还是能够继续陷得更深，而这个“能够”是“恐惧”的对象。在这里，恐惧越是放松，就越是意味了“罪”的后果已经在盐和血中^[17]进入“个体”，并且“罪”已经在个体人格之中居住得到户籍了。

在这里，“罪”自然是意味作“那具体的”；因为一个人永远也不会“一般地”或者“普遍地”去行罪。甚至那种“罪”^[18]——“想要回到‘罪之现实’之前”，也不是一种“一般”的罪，并且一种这样的“一般的罪”从来就没有出现过。如果一个人对人类有所知，那么他就会很清楚地知道这种诡辩术的一贯行径：哪一个“点”在不断地变更着，它就持续不断地只抓住哪一点来论争。“恐惧”想要驱走“罪”的现实，并不是全部地，而是在某种程度上，或者更确切地说，它在某种程度上想要让“罪”的现实继续逗留，但注意：只是在某种特定的程度上。因此，这恐惧不是倾向于同“量的定性”玩一点点小的游戏了；这“恐惧”越是得到发展，它就越大胆地敢于在更大的范围里玩这游戏；但是一旦“量的定性”的玩闹和消遣想要把“个体”抓进“质的跳跃”的时候（这“质的跳跃”如同食蚁动物隐蔽在那用散沙做成的漏斗形沙堆里伺机等待着^[19]），这时，“恐惧”就小心翼翼地撤回自己，这时，它有一个小小的“点”，——这“点”是必须被挽救的并且是没有“罪”的，而到了下一个“瞬间”则是另一个点。深刻而严肃地在“悔”的表达之中形成的“罪的意识”是极其罕见的。不管怎么说，为了我自己和为了“思”和为了别人，我无疑还是应当小心，不能以那种谢林^[20]很可能会用以对之进行表述的方式来表述这种情况（谢林在某一段落中以一种与音乐天才同样的意义来谈论行为之天才，等等^[21]）。以这样的方式，人们有时候就会（尽管自己不会意识到这个）以一句说明性的话来消灭一切。如果不是每一个人本质地参与在“那绝对的”^[22]之中，那么一切就都结束了。所以，在宗教性的领域里我们不当把天才作为一种“仅仅是单个现象的”特殊天赋去谈论；因为在这里，天赋是“去想要”^[23]，而如果一个人是“不去想要”的，那么我们至少应当通过“不去可怜他”来表示对他的尊重。

从伦理的意义上说，“罪”不是状态。相反这“状态”则持续的是对于“下一个状态”的最后的“心理学意义上的趋近”。这时，“恐惧”持续地在这场，作为“新的状态”的可能性。在那第一个被描述的状态（甲）中，“恐惧”是更容易辨识的，相反在“乙”之中它则越来越多地消失着。但是，“恐惧”则仍还是在一个这样的“个体”之外，并且从“精神”的立场看，它比任何其他的恐惧都大。在“甲”中，“恐惧”是对于“罪之现实”的恐惧，从这“现实”中，它强词夺理地生产出了“可能”，而从伦理的意义上看，它则是在行罪。在这里，“恐惧”的运动是与它在“无辜性”之中时的运动正相反，——在“无辜性”之中，从心理学意义上说，“恐惧”是从“罪之可能”之中生产出“现实”，而从伦理学意义上看，这“现实”恰恰是通过“质的跳跃”而出现。在“乙”之中，“恐惧”是对于“罪”的“进一步可能”的恐惧。在这里，如果“恐惧”是在减少，那么，在这一点上我们就作出这样的说明：“罪”的后果在取胜。

丙）“被设定了的罪”是一种没有获得合理依据的现实，它是“现实”并且被“个体”在“悔”中设定为“现实”，但是这“悔”并不成为“个体”的自由。“悔”被削减为一种相对于“罪”的可能，换一句话说就是，“悔”无法取消“罪”，它只能为“罪”而悲哀。“罪”在它的后果中向前行进，“悔”一步一步地追随着它，但总是要迟上一个瞬间。它强迫自己去看“那可怖的”，它如同疯狂的李尔（啊，你这被毁的造物主之杰作！^[24]），它失去统治者之权柄而只保留了去为自己悲伤的力量。在这里，“恐惧”达到了其最高点。“悔”失去了理智，而“恐惧”被强化为“悔”。“罪”的后果向前行进，它拖着“个体”，如同一个女人，一个刽子手抓着她们的头发拖着，而她在绝望之中哀叫。“恐惧”在前面，它在“后果”到来之前就发现这后果，如同一个人能够在自己身上感觉到风暴将突然来临；这后果靠得更近了，“个体”战栗得像一匹马，哀鸣地停留在那曾经使得它受到了惊吓的地点。“罪”在取胜。“恐惧”绝望地投入“悔”的怀抱。“悔”作出最后冒险。它把“罪”的后果解读为苦罚、而把“迷失”解读为“罪”的后果。它迷失了，对它的审判已经被宣告了，对它的定罪确定了，并且判决被加重：这“个体”将被拖着，通过一生，最终被拖到执行地点。换一句话说就是，“悔”已经变得疯狂了。

生活能够给出机会让我们去观察这里所提示的东西。一种这样的状态在那本质完全败坏了的人们那里是很罕见的，而通常只是在那些更深刻的人身上才有；因为在“让自己不去属于（甲）或者（乙）的类型”的狂迷意志中，要有着一种相当可观的本原性和一种忍耐力。疯狂了的“悔”在每一瞬间都能够作出强词夺理的诡辩，没有什么辩证法能够战胜这诡辩。这样的一种“悔”^[25]有着一种悲戚，它在“激情”的表达和辩证法中比那真正的“悔”远远地更强有力（另一种意义上自然就更无能；然而却很奇怪，观察过这种情况的人肯定注意到，这样一种“悔”具备着怎样一种天赋的说服力和怎样的一种雄辩去解除所有异议们的武装、去说服所有走近它的人们，却只是为了在它的这种消遣^[26]过去之后重新对自己绝望）。想通过字词和句子来止息这种恐怖是一种浪费的徒劳；而如果一个人想得到要去这样做，那么他能够总是肯定这一点：与它所役

用的“出自自然元素的雄辩力”相比，他的大道理就会变得好像是中小孩子的咿呀声。这种现象既能够显示在人身上感性的方面（对酗酒、鸦片、纵情声色的沉溺，等等），也能够显示在人心更高的方面（骄傲、虚荣、愤怒、仇恨、挑畔、狡猾、嫉妒，等等）。“个体”会为了他的愤怒而悔，并且他越深刻，“悔”也就越深刻。但是这“悔”无法使他自由，——在这一点上他搞错了[27]。相应的机缘到来；“恐惧”已经发现它，每一个想法都在战栗；并且，“恐惧”吮吸了“悔”的力量并且摇撼着自己的头；仿佛“愤怒”已经战胜了，他已经隐约感觉到“自由”的悲戚，——这悲戚是留给下一个瞬间的；这瞬间来到，“愤怒”就得到了胜利。

不管那“罪”的后果是什么，只要这现象是依据于一种有规则的尺度而显现出来，那么这就总是标志着一种“更深刻的本性”[28]。在生活中我们很少看见这种现象，就是说，只有作为观察者我们才能够比较经常地看见这现象，这是因为，它可能被隐藏起来并且经常被驱赶，因为人类使用某种睿智律来驱逐这种最高生命的胚胎。我们只需去问道于张三李四，这样我们马上就能够变得像大多数人那样；我们总是能够找到几个可靠的人的断言来确定我们就是如此。要确保让自己免于经历“精神”为人带来的内心冲突[29]，最有效的手段是尽快地去变得“无精神”，越早越好。如果我们及时地注意到这一点，那么一切就都会没有问题，而关于那“宗教意义上的内心冲突”的问题，这时我们就能够对之作出说明：这内心冲突根本不存在，或者至多只能被看成是一种很有刺激的诗意虚构。在往昔，通向完美的道路是狭窄而且孤独的，人在跋涉中不断地为迷途而不安，遭到“罪”的抢劫袭击，被“那过去的”的箭矢追逐——这箭矢就像斯基泰牧人[30]的箭一样危险；现在，我们是与令人愉快的旅伴一同乘着火车朝着“完美性”的方向旅行[31]，并且在我们尚未对之有所知的时候，我们已经到了。

唯一能够真正解除“悔之诡辩”的武装的，是“信仰”[32]，是去相信“那种状态本身是一种新的罪”的勇气、去毫无恐惧地放弃恐惧的勇气；只有“信仰”能够做得到“毫无恐惧地放弃恐惧”却不因此而消灭“恐惧”，而是持恒不断地让自己永葆青春地从“恐惧”的死亡瞬间中解脱出来。只有“信仰”能够做到这一点；因为只有在信仰之中，“综合”才是永远并且在每一瞬间里可能的。

不难看出，这里所论述的这一切都属于心理学。从伦理学的角度看，中心主题是：让“个体”被正确地安置在与“罪”的关系之中。一旦他处在那里，他就马上“悔着地”处在“罪”之中。在这同一瞬间，——从“理念”上看，他又重新落在了教理神学中。“悔”是最高的伦理矛盾，部分地因为伦理恰恰因为要求“理想性”而不得不满足于接受“悔”，部分地因为这“悔”（考虑到它所要取消的东西）变得辩证地模棱两可，只有在“和解”[33]之中，教理神学才取消这种“模棱两可性”，而在“和解”之中，“传承之罪”的定性变得清晰明确[34]。另外，“悔”推迟“作为”[35]，而这“作为”是伦理所真正要求的。最后，“悔”必须把自己作为自身的对象，因为“悔”的瞬间成为“作为”的匮乏。因此，在老费希特说“没有时间去

悔”^[36]的时候，那是一种真正的伦理呼喊，充满了精力和勇气。然而他也因此而没有把“悔”置于他的辩证尖端上，——在那里它被设定要去通过新的“悔”来取消它自己，并且，这时它就在那里瘫倒。

这个段落里（正如在这文本的所有文字中）所论述的，是人们在心理学上能够称为是“‘自由’对于‘罪’的在心理学意义上的各种态度或者在心理学意义上趋近着的各种状态”的东西。它们并没有自认是要去在伦理的意义上解释“罪”。

第二节 对于“那善的”的恐惧（那魔性的[37]）

在我们的时代人们很少听说“那魔性的”。在《新约全书》里有这方面的故事，这些单个的故事[38]通常使人停顿。由于神学家们试图对之作出解释，他们忘我地深入到那对于某种不自然的“罪”[39]的观察之中，在这样的观察中人们也能够发现这样的例子：“那动物的”有了这样一种支配“人”的力量，以至于人几乎是以一种动物的口齿不清的声音，或者通过一种动物的模仿行为和动物的目光来宣示其自身，——不管这时是“动物性”在“人”这里赢得了一种显著的形态（占相术的表述，拉瓦塔）[40]，还是它在偶然一瞥中——像一个正消失的速递邮差那样——让人去预感那居留之中的东西，正如“疯狂”在一瞬间中的一道目光或者一个动作（这一瞬间比最短暂一刻还要短）滑稽模仿、取笑、歪曲一个理智的、脑子清醒的、才华横溢的人，而我们则正和这个人一起站着和交谈着。神学家们在这方面所提及的东西可以是完全正确的，但重要的是：他们由此想说明一个什么样的问题。在通常，这样的现象是被描述为如此，这样，我们清楚地看出这里所谈的是“罪”的奴役[41]，一种状态，或许对这种状态的最好描述是通过这个方法：回想我们有这样一种游戏，在游戏中用一块大斗篷覆盖起两个人以至于看上去好像是只有一个人，一个人说话，另一个人则作出相对于那所说的话完全是偶然随意的手势；因为动物以人的形态为外表就是如此，并且在这个时候不断地通过它的手势和搞笑动作来对他作怪样。但是，罪的奴役还不是“那魔性的”。一旦“罪”被设定，并且“个体”停留在“罪”中，那么马上就有两种形式类型，在前面的段落[42]中我们描述了这两种中的一种。如果我们不对此有所注意，我们就无法为“那魔性的”定性。“个体”在“罪”中，而他的恐惧是对于“那恶的”的恐惧。从更高的立场出发看，这一形式类型是在“那善的”之中；因为，由此缘故它才对于“那恶的”感到恐惧。另一种形式类型就是“那魔性的”。“个体”在“那恶的”之中并且对于“那善的”感到恐惧。“罪”的奴役是对于“那恶的”的一种不自由的关系，然而“那魔性的”则是一种对于“那善的”的不自由的关系。

因此，“那魔性的”要在它与“那善的”有所接触时才变得清晰，“那善的”是从外面靠向“那魔性的”的边缘。因为这个原因，值得注意“那魔性的”在《新约全书》中恰恰是要通过基督对之的靠近才显示出来；并且不管这魔是一个“群鬼的”（参看《马太福音》8：28—34；《马可福音》5：1—20；《路加福音》8：26—39）[43]还是一个哑鬼（参见《路加福音》11：14）[44]，这现象是一样的，是对于“那善的”的恐惧；因为，正如“恐惧”能够在号叫中表现出自己，这“恐惧”同样能够在哑默之中表现出自身。“那善的”自然是意味了“自由”的重建、救赎、拯救或者不管人们把它叫什么。

在早先经常有谈及关于“那魔性的”。去弄一个学业或者已经通过一个学业，固然这学业使得一个人能够背诵和引用各种有教益的和稀奇古

怪的书，但这样的事情在这里意义不大。人们能够很轻易地去概述各种不同的看法，它们是“可能的”，并且在不同的时候也曾是“现实的”；这样的做法则可能有些意义，因为各种观点的差异性能够有助于人们对概念进行定性。

人们能够把“那魔性的”看成是“美学—形而上学的”。其现象却属于“不幸”、“命运”等的定性范围内，并且能够被看作是类似于“天生的思维有问题”等等。人们带着怜悯地使自己去与魔性现象发生关系。但是正如“去愿望”^[45]对于所有独演艺术是不可取的，怜悯在这样一种意义上也是如此：怜悯通常被认为是在所有“社会性的艺术鉴赏力和天资”中最糟糕的东西。“怜悯”对受难者根本没有什么好处，相反人们在怜悯中其实只是在保护自己的自我中心观^[46]。人们不敢在更深刻的意义上对这一类问题进行考虑，而这时人们通过“怜悯”来拯救自己。只有当“怜悯者”在其“怜悯”中使自己如此地去与“受苦者”发生关系，以至于他在最严格的意义上明白，这里问题关键所在是他的事情，只有当他如此地去认同于那受苦者，以至于他在拼命为作出说明而努力的时候也在拼命为自己而努力，放弃一切“无思想性^[47]”、“温情软弱”和“怯懦”，——只有在这时候，“怜悯”才得到其重要性^[48]，并且只有在这时候，“怜悯”才或许找到了其意义^[49]；因为在这里怜悯者不同于受苦者，他是在一种更高的形式中受苦。如果“怜悯”以这样的方式使自己去与“那魔性的”发生关系，那么，问题关键所在就不是某些安慰的言辞或者一种小捐献或者耸一下肩膀；因为，如果一个人在哀叹，那么他必须得到某种“可以为之哀叹”的东西。如果“那魔性的”是一种命运，那么它将发生在每一个人身上。这是无法否认的，尽管在我们这怯懦的时代人们想尽一切可能的办法来通过“娱乐消遣”和“喧嚣业的土耳其音乐”杜绝各种孤独的想法们（正如人们在美洲的森林中以火炬、以吼叫和以击钹之声来使得野生动物保持距离）。正因此，人们在我们的时代对各种最高的精神方面的内心冲突^[50]所知如此之少，然而却如此越来越多获得了关于“男人与男人与女人之间的所有各种钩心斗角的冲突”的知识（这种钩心斗角是上层社会优雅的社交和晚会生活的所必不可少的）。如果真正人性的“怜悯”像担保人一样把“痛苦”^[51]接收过来，那么它就必须首先搞清楚：在怎样的情况下那是“命运”而在怎样的情况下那是“辜”。要完成这一区分，一个人必须带着“自由”所具的那种令人担忧但却精力旺盛的“激情”，这样，即使世界崩溃，他也敢于坚持住这种区分，虽然看起来仿佛他是通过他的坚定不移而导致了不可挽回的损害。

人们曾经带着一种伦理审判的倾向来看待“那魔性的”。大家都很清楚知道，人们曾以怎样可怕的严厉去追踪、发现和惩罚“那魔性的”^[52]。在我们的时代，人们在听故事的时候为之感到惊颤，人们在这样的想法里变得多愁善感：“在我们这启蒙后的时代里，人的行为不再是那样。”无疑，事情完全可以是这样，但是这种“感伤的怜悯”真的是那么远远更值得赞美么？“去审判和谴责那种行为”不是我的事，我所做的只是观察它。那时^[53]这类行为在伦理上是那样严厉，这恰恰显示了，这行为所具的“怜悯”具有更高的品质。由于它在思想中将自己同一于魔性

现象，因而除了说“那是辜”之外它没有进一步的解释。因此它坚持确信，“那魔性的”在最后（根据其更佳可能）会自己去希望所有残酷性和严厉性都被用在他身上。^[54]如果我们从一个类似的层面里找一个例子出来，那么，那推荐使用惩罚，乃至用死刑来对待异端的人，难道不是奥古斯丁吗^[55]？难道他缺少怜悯么？或者说，他的行为中“区别于我们时代”的差异性更确切地难道不是在于：他的怜悯没有使得他怯懦而在牵涉到他自己的时候说，“如果这种异端的情况发生在我的身上，那么，但愿会有一个教会不放弃我而相反竭尽全力？”但是，在我们的时代，人们所害怕的正是苏格拉底所曾经说的“为了得到医治而让自己去被医生剖割和烧炙”^[56]。

人们曾经带着一种医药救治的倾向来看待“那魔性的”。这自然就是：以粉剂和片剂^[57]——然后用“灌肠”！这时，药房和医生联合在了一起。病人被送去别处，这样别人就不会害怕。在我们这勇敢的时代，人们不敢对病人说：他要死了；人们不敢去叫教士，唯恐他会死于惊骇；人们不敢对病人说，在当天有人死于同样的病症。病人被送去别处，“怜悯”询问他的情况，医生许诺尽快地发表一份表格统计的调查报告以得出一个平均统计数。在人们得到了一个平均数的时候，一切就得到了说明。那带着医药救治倾向的观察把这现象看成是纯粹身体的和肉体的，并且正如医生而且特别是^[58]霍夫曼小说中的一个医生经常所做的，定一个价钱，并且说：这是一件值得深思的事情^[59]。

“三种如此不同的观察方式是可能的”，——这显示出了魔性现象的模棱两可性：它以一种方式属于所有这三个领域，那生理的、心理的和灵的^[60]。这所提示的是，“那魔性的”具有一个远远超出通常所能想象的范围，能够用来对此进行说明的是：人是“灵魂”和“肉体”的、由“精神”承担的“综合”，并且因此任何其中一项的瓦解^[61]会在其他项中得以体现。但是在他开始留意到“那魔性的”有着怎样的一种范围的时候，这时也许将显示出：很多人属于这魔性的范畴，各种不同的人——甚至一些想要研究这一现象的人，都属于这范畴；并且在每一个人的身上都明确地有它的烙印，正如“每一个人是一个罪人”那么明确。

但是，由于“那魔性的”在时间的进程中曾经意味了各种不同的东西，并且最后发展为“它意味作它所想意味的东西”^[62]，于是我们最好是去对这概念作一下定性。在这方面，人们一定已经注意到，我们把“那魔性的”指定在了我们为之安排出的位置上。在“无辜性”之中，不用说，是不可能谈及“那魔性的”的。而在另一方面，人们也必须放弃每一个关于“与那恶的达成了一种交易”等的幻想观念，（因为这样的观念，人就变得完全是“恶的”了）。由于这些幻想观念的缘故，在早先时代那种严厉行为^[63]之中就出现了矛盾。人们对此作出了这样的假设^[64]，然而人们还是想要去惩罚。但是“惩罚”本身则不仅仅是一种自卫，而且同时也是为了拯救（要么通过一种较轻的惩罚来拯救某些相关的人，要么通过死刑来拯救其他相关的人）；但如果我们还能够说及拯救，那么，“个体”就并非是完全地处于“恶”的权力之下；如果它完全地处在恶的权力之

下，那“去惩罚”的行为就是一种矛盾。如果在这里有人提出这样的问题：“那魔性的”在怎样的程度上是一个心理学上的问题；那么我就必须回答，——“那魔性的”是一种状态。出自这一状态，“单个的有罪行为”能够持续不断地绽发出来。但是这状态是一种“可能”，虽然在对于“无辜性”的关系中，它自然地再次是一种通过“质的跳跃”而被设定的“现实”。

“那魔性的”是对于“那善的”的恐惧。本来，在“无辜性”中，“自由”没有被设定为自由，而自由之“可能”在个体人格中是“恐惧”^[65]。而现在，在“那魔性的”之中，这关系则反过来。“自由”被设定为“不自由”；因为“自由”已经迷失了。在这里，自由之“可能”则再次是“恐惧”。这差异是绝对的：因为，自由之“可能”在这里被显示作是处于一种与“不自由”的关系中；它与“无辜性”恰恰相反，——“无辜性”是一种“向自由”的定性。

“那魔性的”是一种“不自由”，这“不自由”要隔绝它自己。然而这^[66]却是并且继续是一种“不可能”，这“不可能”总是保留着一种关系，虽然这关系在表面上看起来是消失了，但其实它却仍在那里；并且，在与“那善的”的接触的瞬间，“恐惧”马上就显示出来（参见前面鉴于《新约全书》中的故事所述的文字）。

“那魔性的”是“那内闭的”^[67]和“那非自愿地公开的”^[68]。这两种定性标示出了它们所本来就应当标示的那同一样东西；因为，“那内闭的”恰恰是“那哑默的”，而如果它要表达自己，那么这种“表达自己”必定是违背它自己的意志的；因为，那“构成‘不自由’之根本”的自由，通过它自己与“外面的自由”间的沟通来反抗，并且在这时以这样的方式背叛了“不自由”：恰恰是这“个体”自己，他违背自己的意志而在“恐惧”之中背叛他自己。因此，我们在这里必须在一种特定的意义中考虑“那内闭的”；因为，如果我們是在普通的意义上使用这个词的话，那么它可以是意味了“最高的自由”。布鲁图斯^[69]、作为王子的英国亨利五世^[70]，等等就是这样地内闭的，直到适当时机到来——显示出他们的“内闭性”是与“那善的”所定的一种契约。所以这样的一种内闭性是与一种“扩展性”^[71]同一的，并且，在一种更加美丽和高贵的意义上看，没有什么个体人格能够比那“内闭在一种伟大理念的子宫中”的个体人格更具扩展性了。“自由”恰恰是“那扩展着的”。与之相反的是，我认为，人们在一种显著的意义上^[72]能够把“内闭的”这一描述用在“不自由”上。人们通常使用一个更形而上学化的表达来形容关于“那恶的”：它是“那否定性的”^[73]；对此，伦理的表达恰恰是（如果人们考虑到“那否定性的”在“个体”身上的作用）“那内闭的”。“那魔性的”不是同什么别的东西关闭在一起，而是将自己关闭在自己之内，而“存在”^[74]中深奥的东西就在于这一点：“不自由”恰恰使得自己去成为一个囚徒。“自由”是持恒地沟通着的（哪怕人们去考虑用辞中的宗教意义也没有关系^[75]，构不成损害），“不自由”变得越来越内闭并且不想要“沟通”。我们能够在一切领域里看见这种情况。它在疑病症^[76]中、在忧郁症^[77]中显示出来；它在各种最高的激情

之中（如果这些激情在深刻的误解之中引进了那种禁止交谈制度的话[78]）显示出来。[79]如果现在“自由”触摸到了“内闭性”，那么它就变得恐惧。人们在日常言谈中有这样一句话，非常说明问题。人们说一个人：他不愿意说出来[80]。“那内闭的”恰恰是“那哑的”；语言、言辞恰恰是“那拯救着的”，——它们将人从“那内闭的”的空洞抽象中拯救出来。如果我们让“那魔性的”在这里意味作x，自由对之的关系就在x之外，对于“那魔性的”的公开化有着这样的一个定律：它违背意愿地说出来[81]。就是说，在语言中有着沟通。因此在《新约全书》中，一个魔性者在基督靠近时对基督说我与你有什么关系[82]；他继续说：基督到来是为了败坏他（对“那善的”的恐惧）[83]。或者，一个魔性者请求基督走另一条路[84]。（参见第一节，在“恐惧”是对于“那恶的”的时候，那么“个体”就会去请求拯救。）

对此的例子很多，生活在所有可能的领域中和所有可能的程度上都提供了许许多多这样的例子。一个冥顽不化的罪犯不想认罪（他不愿意通过惩罚的痛苦来与“那善的”进行沟通，而这之中恰恰是有着“那魔性的”）。对这种罪犯，人们有着一种也许是很少使用的方法。这方法就是沉默和眼神的力量。如果一个审问者具备生理上的力量和精神上的伸缩性一直忍耐着不放松他的肌肉，如果他有力量这样忍耐16小时之久，那么他最后将会成功地使得那罪犯不自觉地突然认罪。没有一个受着天良压迫的人能够忍受沉默。如果我们把他放在孤独的监狱，那么他变得迟钝。但是这种沉默——法官在场而书记们等着书写口供——这种沉默是最深刻尖锐的问话，是最可怕的折磨，但这却是一种被许可的方式；然而这进程却也不是像人们所想象的那样容易。能够强制“内闭性”说话的只有两种：要么是一个更高的恶魔（因为每一个魔鬼在其时代内统治[85]），要么是“那善的”——能够绝对地沉默的善；并且，如果在这里有任何诡诈通过“沉默审讯”想要使得“内闭性”尴尬，那么那审讯者自己将会感到羞耻，并且将出现这样的情形：在最后他变得害怕自己并且不得不打破沉默。在直接面对低级的恶魔和低级的人品（其上帝意识尚未得到强有力的发展）的时候，“内闭性”无条件地取得胜利，因为前者无法忍耐而后者在所有的“无辜性”之中习惯于生活在那种“找到食物就吃”[86]的状态中并且“心里想什么就说出来”[87]。多么不可思议，“那内闭的”能够这么有力地控制这样的人，他们最后是怎样地乞求又乞求，——只是为了乞求一句能够打破沉默的言辞；但是，以这样的方式践踏那些弱者，这做法也是令人厌恶的。也许人们以为，这样的事情只是在王公们和耶稣会教士们中间会发生；为了对此有一个清晰的观念，人们必须去想到多米提安[88]、克伦威尔[89]、阿尔巴[90]，乃至一个耶稣会的将军——他仿佛就是这一类的通称。但事实绝非如此，这样的事情发生得远远地更频繁。然而在对这现象进行评判时，人们必须小心：虽然这现象是同样的，但是导致这现象的原因这可能是完全相反的，因为那行使“内闭性”的暴政和酷刑的人，他自己会希望说话、会等待一个更高的恶魔——这恶魔能够导致“公开化”[91]。但是“内闭性”的执刑者也会自私地使自己去与他自己的内闭性发生关系。不过对此我可以单独写一整部著

作，虽然我没有根据我们时代的观察家们之间的惯例和默契规则而去过巴黎或者伦敦，仿佛人们以这样的方式[92]能够学到某种伟大的、完全不同于空话和旅行推销员智慧的东西。只要一个人留心他自己，那么作为一个观察者，他只需要五个男人五个女人和十个小孩子就足以去发现所有不同的人类灵魂状态。我能够说出的东西当然也有着其意义，特别是对于每一个与小孩子们有着这样或者那样的关联的人有着意义。出于一种无限的重要性，我们应当通过那种关于“崇高的内闭性”的观念去提高孩子的修养，并且将他从被误解的东西中拯救出来。如果是外在地看，那么，我们很容易就知道，什么时候我们敢放手让孩子自己走路；但是从精神的方面考虑就不是那么容易了。从精神的方面考虑，这工作是非常艰巨的，我们不可能通过雇佣一个保姆和买一架幼儿学步车就能够脱身不管了。这之中的艺术在于我们要持恒地在场却同时又不在场；在于这孩子能够得到可能去发展自己，而同时我们又必须清楚地知道这孩子的发展过程。这之中的艺术在于：在最高的程度上依据于最大的可能的尺度让孩子随他自己去；我这样来表述这一表面的“放任”吧：在不着痕迹的同时对一切都了然于胸。人们完全能够找到时间去这样做，甚至即使一个人是皇家官员，只要他想这样做，就也不会有问题。只要一个人想要，那么他就能够达成一切[93]。父亲或者抚养者，他为自己所养的孩子做了一切，却不去阻止孩子变得内闭，那么他就总难免为自己招致了极大的责任。

“那魔性的”是“那内闭的”，“那魔性的”是对于“那善的”的恐惧。我们现在让“那内闭的”作为x，并且它的内容为x，这就是：作为“那最可怕的”和“那最不具重要性的”、充满恐怖的东西（它在生命中的在场可能不是很多人所能够梦想到的）以及没有人去注意的琐细事物[94][95]，那么，作为x，“那善的”又意味作什么呢？它意味了“公开化”[96][97]。“公开化”又可以意味作“那最崇高的”（在显著意义上的“救赎”）和“那最不重要的”（偶发的言辞）；这一点不可以打扰我们的理解，范畴还是同样的范畴；那些现象共同地具有这个性质：它们都是“那魔性的”，哪怕在其他方面的差异性足以使人眩晕。在这里“公开化”是“那善的”；因为“公开化”是“拯救”的最初表现。所以老古话说，如果人们敢提及那句话，那么巫术的魔力就会消失，并且，在人们提及了梦游者的名字时，他就醒过来了。

“内闭性”的许多冲突（考虑到“公开化”）又可以是无限地不同的，无以数计地斑驳多样；因为“精神性的生命”的生长元气并不比大自然弱，而各种“精神性的状态”在差异性上比各种花的差异性更繁复。“内闭性”会希望得到“公开化”：它可以是外来地生产出来的，可以是发生于“内闭性”的（这是一种误解，因为这是一种与“在公开化中被设定的”自由和“设定公开化”的自由的“女人性的关系”。所以，尽管“那内闭的”的状态变得更幸福，“不自由”完全可能继续被保留）。它会在某种程度上想要得到“公开化”，但是保留了一点不公开的剩余，以便重新开始“内闭性”（这是各种低级精神的情形，这低级的精神做不出任何大规模的[98]事情）。它会想要得到“公开化”，但是却又想匿名地[99]这样做（这

是“内闭性”的最强词夺理的反驳)。然而，在“诗人—存在”中，我们却可以找到对之相关的例子。“公开性”本来会是已经得到了胜利，但是在同一时刻，“内闭性”冒险作最后的尝试并狡猾得足以去把“公开性”本身转化为一种“神秘化”，并且，“内闭性”获得了胜利。[100][101]

然而我却不敢继续，——我又该怎样去完成？哪怕只是“代数化地提及一下”，我都无法完成，更不用说如果我是想要描述、想要去打破“内闭性”的沉默而使得它的独白变得能够让人听见了——因为独白恰恰是它的言谈（正因此人们在人们想要标示出一种“内闭性”的时候，人们会说“他在和他自己交谈”）。在这里，我只是努力给予“一切以一种理解，但是不给予舌头”[102]，正如内闭的哈姆雷特对他的两个朋友的告诫所说的。[103]

然而，我却想要提示一种碰撞，这种碰撞所给出的反驳是可怕的，正如“内闭性”本身是可怕的。“内闭的个体”在“内闭性”中所隐藏的东西可以是极其可怕的，以至于他不敢说出它来，甚至不敢对自己说出它来，因为，如果他说出的话，那么他就仿佛是在通过“说出来”这一行为本身而又去行了新的罪，或者，就仿佛是它又在对他进行诱惑。要让这现象发生，在这“个体”身上就必须有着一种罕有的“纯粹性”和“不纯性”的混合。因此，最确切地说的话，如果“个体”在完成“那可怖的”的时候无法控制住他自己的话，那么这现象就会发生。这样，一个人在迷醉的状态[104]中会去做下他自己只能够依稀地记得的事情，但却知道这件事情是如此过分，以至于连他自己都几乎无法接受干了这事的是他自己。同样，一个在沉醉状态中的人能够做出他只朦胧地记得的事情，但却知道这件事情是如此狂乱，以至于他几乎就不可能承认自己会做出这样的事情。这样的事情也能够发生在一个曾经疯狂并且保留了一种对于自己从前状态的回忆的人身上。决定“这现象是否魔性现象”的，是“个体”对于“公开化”的态度，他是否想要带着“自由”去渗透进上面说及的事实，并且在“自由”中接手这事实。一旦他不想如此，那么，这现象就是魔性的。我们必须很清醒地坚持这一点；因为，甚至连那想要如此的人在本质上也还是魔性的。就是说，他有两种意志，一种是低级的、无力的、想要“公开化”的意志，一种是更强的、想要“内闭性”的意志；但是，“后一个意志是更强烈的”这一事实显示出：他在本质上是魔性的。

“那内闭的”是不自愿的“公开化”。个体人格在本原上越弱，或者说，“自由”的弹性在“内闭性”的运作中被消耗得越多，一个人的秘密就越是有可能在最后从他身上暴露出来。最无足轻重的接触，一道瞥过的目光，等等，足以使得那种可怕的东西，或者（相对于“内闭性”的内容而言）那可笑的腹语术，得以启动。这腹语术本身可以是直接地或者间接地宣告着，就好像一个疯狂者以这样一种方式泄露出他的精神失常，——他指着另一个人说：他让我觉得非常不舒服，他肯定是精神疯狂了。在这不幸的人终于把自己所隐藏的秘密强加到每一个人的身上时，“公开化”就能够在言辞之中宣告其自身。它能够在面部表情中、在眼神中宣告其自身；因为世上存在这样的目光，在这目光中一个人不自愿地公开那被隐瞒的东西。有一种责难问罪的目光，它公开那人们几乎

是怕去理解的东西；一种令人心碎的、乞求的目光，并非全然是诱惑“好奇心”去窥探进情不自禁的心意传播。相对于“内闭性”的内容，所有这一切又可以几乎是滑稽可笑的：诸如荒诞不经、小心眼、虚荣、幼稚、对“狭隘的嫉妒”的表达、医学上的小疯狂等等，这些东西以这种方式在“不自愿性”^[105]的恐惧之中公开了自己。

“那魔性的”是“那突然的”^[106]。“那突然的”是来自另一个方面的对于“那内闭的”的一个新的表达。在反思于“内容”或“价值”的时候，“那魔性的”被定性为“那内闭的”，而在反思于“时间”的时候，“那魔性的”被定性为“那突然的”。“那内闭的”是“个体人格”中的一种“对自身持拒绝性态度”的作用。相对于“沟通”，“那内闭性”不断地把自己越来越深地关闭隔绝起来。而“沟通”则又是对“连续性”的表达，并且，对于“连续性”的否定是“那突然的”。人们可以相信“内闭性”具有一种非凡的连续性，但其实却恰恰相反，尽管相比于那种乏味软弱而总是给人留下印象的“从自身之中堕落出来”，它有着一种连续性的表象。能够与“内闭性”所具的“连续性”作比较的最好对象也许是一种晕眩，一只不停地旋转于其尖端的陀螺必定具备这样的晕眩。如果这时“内闭性”没有把那内闭的人搞得彻底精神失常——一种单调性^[107]的悲哀的永动机^[108]，那么这“个体人格”还是会保留一种特定的、与“其余的人生”的连续性。相对于这种连续性，上面所提及的“内闭性”所具的那种“表面连续性”^[109]在这时恰恰就会将自己显示为“那突然的”。在某一个瞬间它在那里，而下一个瞬间它又消失掉了；而正如它消失掉，这时它却又完完全全地在那里。它无法被合并在或者完成在任何连续性之中，而一种以这样的方式外化表现自己的东西正是“那突然的”。

现在，如果“那魔性的”是某种肉体的东西^[110]，那么它就永远也不会是“那突然的”。如果高热或者精神失常等重新又来，那么人们最后就发现一种与之有关的规律，并且这种规律在某种程度上取消着“那突然的”。而“那突然的”不认任何规律。它不属于那些自然现象，而是一种心理现象，是“不自由”的外化表现。

“那突然的”作为“那魔性的”是对于“那善的”的恐惧。“那善的”在这里意味作连续性；因为“拯救”的最初表达是“连续性”。在个体人格的生命（在某种程度上与生活相连续地）向前发展的同时，“内闭性”在个体那里保存了自身，作为一种“连续性”的密咒式胡言乱语^[111]（它只与它自己沟通），并且因此而一直是作为“那突然的”。

相对于“内闭性”的内容，“那突然的”可以意味作“那可怕的”，但是“那突然的”的作用对于观察者来说也可以显得很滑稽可笑。从这方面看，每一个“个体人格”都多少有着一点“那突然的”，正如每一个“个体人格”都多少有着一点古怪的顽固观念。

我不想再进一步深入这个主题；只是为了强调我的范畴，我要在这里提醒一下：“那突然的”总是来源于对于“那善的”的恐惧，因为有某种“自由”不愿渗透进去的东西存在着。在对于“那恶的”的恐惧之中的各

种形式类型中，相应于“那突然的”的东西是“软弱”。

如果一个人想要以另一种方式来搞清楚，以怎样一种方式“那魔性的”就是“那突然的”，那么他可以纯粹审美地考虑这个问题：怎样才能使得“那魔性的”被最好地描述出来。假如人们要描述一个摩菲斯特^[112]，这时，如果人们更多的是想要把他作为戏剧情节中的一种作用力，而不是要去从根本上解读出他，那么人们完全可以给他那台词。但如果有了这样的台词的话，那么，从根本上说，摩菲斯特本身并没有被描述出来，而是被淡化为了一个恶毒机智的阴谋脑瓜。这则只是一种淡化，相反一个民间传说已经看见过了那真正的摩菲斯特。它描述说，这魔鬼坐了3000年，思辨着要毁垮人类，最后他找到了办法^[113]。这里，强调的重点是在于这3000年，而对于这个数字所引出的观念恰恰是对于“那魔性的”的郁闷地酝酿着的“内闭性”的想象。如果人们不想以上面所提示的这种方式来淡化摩菲斯特，那么就得选择另一种描述类型。这里，我们将看出，“摩菲斯特”本质上是哑剧式的。^{[114][115]}就算是那些从“恶毒”之深渊里传响出来的最可怕言辞，也无法生产出这种效果，这种与“处在‘那哑剧式的’的领域之内‘跳跃’的‘突然性’”一样的效果。虽然言辞是可怕的，虽然打破沉默的是一个莎士比亚^[116]、一个拜伦^[117]、一个雪莱^[118]，言辞总是保持了它的“救赎性的”力量；因为，哪怕是言辞中的所有绝望和所有“那恶的”的恐怖，也无法像“沉默”那样更使人惊恐。“那哑剧式的”在这时能够表达出“那突然的”，但是“那哑剧式的”就其本身而言却并不因此而就是“那突然的”。从这方面看，芭蕾大师布农维尔在他自己对摩菲斯特的再现^[119]中所达到的成就是伟大的。那恐怖感，——在看见摩菲斯特跳进窗户并且继续站着保持那跳跃的姿势^[120]时，那种攫人的恐怖！在跳跃中的这种蹦起，让我们想起食肉类的猛禽和猛兽的跃起，而由于这种动作在通常是从一种完全静止的姿势中爆发出来，所以它更加倍地使人惊骇，——这是一种无限震撼人的效果。因此，摩菲斯特必须尽可能少地走平常步子；因为步子本身是一种向“跃起”的过渡，它包含了一种预感的跳跃之可能。因此，摩菲斯特在芭蕾舞《浮士德》中的首次登场^[121]不是一种戏剧性的爆场，而是一种极其深刻的思考。言辞和话语，不管它们是怎样简短，总是有着一定的连续性，——如果我们在一般的情况下^[122]完全考虑这样一个理由：它们是在时间之中发出声音。但是，“那突然的”是从“连续性”之中、从“那先行的”和“那后续的”之中彻底抽象出来的，——它是这种完全的抽象。如此正是摩菲斯特的情形。人们还看不见他，这时，他站在那里，活生生地、完整地，他站在那里、在“跳跃”中，——我们不可能找到比这更强烈的方式来表达这种疾速了。如果“跳跃”过渡为“行走”，那么效果就被减弱了。这时，由于摩菲斯特是以这样的方式被再现出来，他的登场就引发出“那魔性的”的效果，它的到来比夜里的贼更突然，因为如果是贼，我们还是能够想象得到“他会蹑手蹑脚地溜进来”^[123]。而同时摩菲斯特也自己公开了自己的本质，——作为“那魔性的”，它恰恰是“那突然的”。于是，“那魔性的”是“那突然的”，在运动中向前，于是，“那魔性的”在一个人身上开始起作用，于是，这个人自己就是如此，因为他是魔

性的，不管“那魔性的”是完完全全地占据了他，还是仅仅无限小地在他身上分派了一小部分。“那魔性的”总是这样；并且，以这样的方式，“不自由”就变得恐惧；以这样的方式，它的恐惧开始蠢动起来。由此，我们看见“那魔性的”的趋向“那哑剧式的”的倾向，不是在“那美的”的意义上，而是在“那突然的”、“那疾发的”的意义上；——这是“生活”经常会让我们有机会观察到的某种东西。

“那魔性的”是“那无内容的”，“那无聊的”[124]。

由于我在对“那突然的”的讨论中曾经提请过大家注意美学上的问题——“怎样才能再现出那魔性的”，那么，为了阐明这里所说及的东西，我想再次把这问题摆出来。一旦人们让一个魔鬼发言，并且在这时要把他再现出来，那么，那要去完成这项工作的艺术家就马上会搞明白各种范畴。他知道，“那魔性的”在本质上是哑剧式的；“那突然的”却是他所无法达到的，因为“那突然的”妨碍他的台词。他并不想欺骗，不想让人觉得他仿佛是通过“让不假思索的言语脱口而出”等方式而能够制造出某种真正的效果。于是他正确地去选择那恰恰是反面的东西，——“那无聊的”。与“那突然的”相应的那种连续性，是那能够被人称作是“死不尽”[125]的东西。“无聊性”，“绝灭性”也就是一种在“乌有”之中的连续性。现在我们可以对前面所说的民间传说中的数字作出稍有不同的解读了。那3000年着重强调的不是定位于“那突然的”，而是在于：这种巨大的跨度引发出那关于“‘那恶的’的可怕的‘空虚’[126]和‘无内容’”的观念。“自由”在连续性中是平静的，与之相反的是“那突然的”；但是作为对立面的，除了“那突然的”之外，还有“平静”[127]（如果人们看见一个似乎已经死去并且被埋葬了很久的人，那么，这种“平静”就会浮现在人们的脑海里）。一个明白这一点的艺术家也会发现：在他知道了怎样再现“那魔性的”的同时，他也为“那喜剧的”找到了表达。喜剧的效果能够完全以同样的方式达到。就是说，如果人们不去考虑对于“那恶的”的所有伦理上的定性，并且只去使用对于“空虚”的各种形而上学的定性，那么他就得到了“那俗套的”[128]，而通过俗套人们很轻易地就能够达到喜剧的一面。[129][130]

“那无内容的”、“那无聊的”则又标示“那内闭的”。相对于“那突然的”，“那内闭的”这个定性反思于“内容”。而如果我現在把“那无内容的”，“那无聊的”这个定性也考虑进来，那么，它就反思于“内容”，而那“那内闭的”则反思于“形式”，——这“形式”对应于“内容”。这样一来，整个概念定性便完成了；因为“无内容性”的形式恰恰是“内闭性”。大家还一直记得，根据我的用语说法，人不可能内闭在上帝中，或者在“那善的”之中，因为这种“内闭”恰恰意味了最高的“扩展”。这样，在一个人身上，良心越是确定地得到了发展，这个人就越是得到了扩展，尽管从别的角度看，他是把自己关闭隔绝出整个世界。

现在，如果我打算让人去留意更新的哲学术语，那么我能够说，“那魔性的”是“那否定的”，并且是“乌有”[131]，如同精灵女孩从后面看是一个空窿[132]。然而我并不想这样做，因为这套术语在来来往往之中已经

变得如此地可爱和可变通，以至于它可以意味任何你想让它意味的东西。“那否定的”（如果我要使用这个词的话）意味作“乌有”的形式，正如“那无内容的”对应于“那内闭的”。然而“那否定的”却有着这样一个错误：它更多的是向外地被定性，它决定对于“被否定的他者”的关系[133]；而“那内闭的”则恰恰决定上面所谈论的这种状态。

如果人们是这样地来理解“那否定的”，那么我绝不反对它被用来标示“那魔性的”，只要“那否定的”有能力去清除掉所有那最新的哲学在它头脑里所灌注的迷魂汤[134]（它本来是有这种能力的）。“那否定的”逐渐地变成了一个杂耍形象，并且这个词总是能够使我发笑，正如人们要是在生活中或者在贝尔曼的歌中遇到这样的有趣形象[135]之一，就难免会发笑，——这样一个形象，他首先是号手然后变成低级关税员然后变成酒馆老板然后又变成邮递员[136]，等等等等。以这样的方式，人们把“反讽”解释为“那否定的”。这种解释的第一个发明人是黑格尔[137]，但是奇怪得很，他对“反讽”所知并不多[138]。人们却并不关心这里的事实：那把“反讽”带进世界并且为这个孩子命名的人，是苏格拉底[139]。苏格拉底的“反讽”恰恰是这样一种“内闭性”，它的开始是关闭自己以隔绝于人众、把自己关闭进自身，以便在“那神圣的”之中得到扩展，它的开始是关起自己的门并嘲弄门外的人们，以便在暗中讲话[140]。出于一个机缘，由于某种偶然现象，人们提出这个词，然后它就是“反讽”。接着出现的是各种学舌的人们，这些学舌者，纵然他们有着自己的世界历史概观（当然，很不幸，这类概观缺少所有必要的自省），他们对于各种概念的所知却仍好像是那故事中高贵的年轻人对于葡萄干的所知[141]：这年轻人去食品店考执照，面对问题“葡萄干是从哪里来的”，他回答：我们是从岔街口[142]的教授那里得到我们的葡萄干[143]。

我们现在再重新回到“‘那魔性的’是对于‘那善的’的恐惧”这一定性。如果在一方面“不自由”能够完全地内闭自己、使自己起绝对作用并且使得自己进入一种基本统一体，如果在另一方面它并非持恒地想要如此[144][145]（之中矛盾在于：“不自由”恰恰在它失去了意志的时候想要某种东西[146]），那么，“那魔性的”就不是对于“那善的”的恐惧。因此，“恐惧”也是在“接触的瞬间[147]”最清晰地显现出来。无论是“那魔性的”在单个的“个体人格”之中意味作“那可怖的”，还是它只是作为太阳中的黑点[148]或者皮肤鸡眼上的白点[149]而在场，“那完全魔性的”和“那部分地魔性的”具备同样的资格，而“那一小点魔性的”和“那完全被魔性环抱的”在同样的意义上都是对于“那善的”的恐惧。这时，“罪”的奴役无疑也是“不自由”，但是它的定位在于（正如前面所论述的）另一个方向，它是对于“那恶的”的恐惧。如果我们不坚持这一点，那么我们什么也解释不了。

因此，“不自由”，“那魔性的”是一种状态。心理学对之是这样看的。而伦理学则正相反，它所考虑的是：新的罪是怎样从这种状态之中不断地绽发出来的；因为，只有“那善的”是“状态”与“运动”的统一体。

然而，“自由”却能够以不同的方式迷失，并且，同样“那魔性的”可

以是有所不同的。现在，我将在以下各小标题中观察这种差异性：在肉体—心理的意义上被失去的自由；在精神的意义上失去的自由^[150]。读者一定已经从前面的文字中渐渐习惯于，我在一个相当广泛的范围里使用“那魔性的”这个概念；但也请注意，这范围之广没有超出概念本身所及的广度。把“那魔性的”搞成一种令人毛骨悚然的枭鸣鬼叫，只能起到很小的作用；对“枭鸣鬼叫”一类，人们在一开始厌恶然后忽略，因为，世界上有这一类东西，那是在好几百年前的事情了。而把“那魔性的”当作“枭鸣鬼叫”，这样的假设是一种极大的愚蠢；因为，这样的假设也许从来就不曾像在我们的时代这样被广泛地散布过，只是在今天，它尤其在各个精神领域里显示出来。

一 在肉体—心理的意义上被失去的自由

我并不想要在这里卖弄一种对于“灵魂—肉体”关系的言过其实的哲学审思，在怎样的意义上灵魂自己生产出其肉体（这种说法被以希腊方式解读或者被以德国方式解读^[151]），在怎样的意义上自由通过一种化身行动^[152]（让我们回顾一下谢林的表达语）而自己设定它自己的“体”^[153]。所有这些在这里都不是不可缺的，我能够根据我的需要，尽可能地以我有限的能力来表达出我的看法：“肉体”是“灵魂”的器官，并且，以这样的方式，也是“精神”的器官。一旦这一服务性的关系结束，一旦“肉体”造反，一旦“自由”和“肉体”同谋起来反对它自己，那么，“不自由”就马上作为“那魔性的”而在场。如果还有人仍然没有敏锐地搞明白“这个章节里所论述的东西”和“前面章节所论述的东西”之间的差异，那么我将在这里再次显示这差异。只要“自由”自身没有投奔那反抗的队列，那么“革命”的恐惧无疑就会在场，但那是作为对于“那恶的”的恐惧，而不是对于“那善的”的恐惧。

现在，我们将很容易看出，“那魔性的”在这个领域里包括了怎样的多样性，无数的细微差别，在这之中有一些是如此地微妙，以至于它们仿佛只能被放在显微镜下观察；有一些是如此辩证，以至于人们在使用其范畴的时候必须具备极大的适应性，才能够看出那各种微妙变化是属于这种范畴的。一种过分的敏感性，一种过分的易怒^[154]，神经衰弱、歇斯底里、疑病症等都是，或者都能够是，这之中的各种微妙差别。这使得我们难以在一般的意义上^[155]谈论这些，因为那样一来，这话题就变得完全代数化了。我在这里不能做更多的什么。

在这个领域，最极端的极端是那（人们通常也称作是）“动物性的迷失”^[156]。在这种状态中，“那魔性的”显示为：它（就像《新约全书》的“那恶魔的”那样）在对于“拯救”的关系中说：我与你有什么关系^[157]。因此它避开对于“那善的”的每一次接触，不管这接触在这时是确实地以“想要帮助它达到‘自由’来进行威胁，还是完全只是偶然地接触到它。而这也已经是足够了；“恐惧”是非同寻常地迅速的。因此，从这样一个魔性者那里，我们很平常地听到这样一种答辞，它包含了这状态中的所有可

怕的东西：就让我逗留在我的悲惨状态中吧！或者，在这样一个魔性者谈及了他过去的生命中的某个特定时刻时，我们听见他会说：从前我也许是可以被拯救的！这是人所能想象到的最可怕的答复了。使得他感到恐惧的不是惩罚，不是痛责，而相反是每一个词——每一个要去与那种“在不自由之中被捣毁了的自由”发生关系的词。恐惧也以另一种方式在这一现象中外化表现出自己。我们在这样的一些魔性者之中能够发现一种凝聚力，在这种凝聚力的作用下魔性者们如此恐惧而不可拆解地依附在一起，以至于没有什么友谊在真挚性^[158]上能够与之相比。法国医生杜夏特勒在他的著作中为之给出了例子^[159]。在这个范围里，这一“恐惧之社会凝聚性”也会到处显现出来。光是这种社会凝聚性就包含了对于这一事实的确定：“那魔性的”是在场的；这是因为，只要我们发现一种类似于“罪的奴役”^[160]之表现的状态，那么这社会凝聚性不会显示出来，因为这恐惧是对于“那恶的”的恐惧。

对此我不希望作出进一步继续论述。对于我来说，这里的首要事务只是保持我计划进程中的条理性。

二 在精神的意义上被失去的自由

甲)一般说明。“那魔性的”的这一形式类型是非常广泛地到处分布的，并且在这里我们将遇上各种不同的现象。“那魔性的”自然不是依据于不同的智能内容，而是依据于“自由”对于“内容”的关系——那已有的内容^[161]^[162]和那“就智能性而言是可能的”的内容^[163]，因为“那魔性的”能够将自己表现为：“下一次^[164]再考虑”的惰性、“除了是好奇之外再不会成为其他东西”的好奇、不诚实的自欺、“依赖他人”的女人气的软弱、自大的“目空一切”、“庸庸碌碌”，等等。

从智性的角度看，“自由”的内容是真相，而“真相”使人自由^[165]。然而恰恰因此，“真相”是“自由”的作为，因为“自由”不断地招致真相。明显地，在这里我并不考虑“最新的哲学”的才华^[166]，（“最新的哲学”的这种才华，它知道，“思”的必然也是“思”的自由，并且因此，在它谈论“思”的自由时，它只谈论“永恒的思”的内在运动^[167]）。如此的才华只能用来迷惑并使得人际间的沟通变得艰难。相反，我所谈的是某种非常简单普通的东西：“真相”只是对于“单个的人”而言的真相，因为他自己在行动中得出“真相”。如果“真相”是以某种其他方式而对于“个体”是真相，并且如果他妨碍了“真相”以上述这种方式来“对于他而言是真相”，那么，我们就有了一种“魔性的现象”^[168]。“真相”总是有着许多宣扬者，但是问题在于：一个人在最深刻的意义上是不是想要认识真相，是不是想要让它渗透进自己的本质、接受其一切后果而不在紧急时刻为自己留出后路并且为“后果”留出“犹太之吻”^[169]。

现在，在我们这更新近的时代讨论了太多“真理”^[170]，现在是强调“确定性”^[171]和“真挚性”^[172]时候了，——不是在抽象的意义上（费希特^[173]正是在抽象的意义中使用这个词^[174]），而是在一种完完全全

具体的意义上强调。

确定性和真挚性只能通过行为而被达成并且只能在行为之中存在，它们决定那“个体”是不是魔性的。只要我们坚持这个范畴，一切就都会到位，并且这个问题也变得明了：诸如随意性^[175]、不信^[176]、对宗教的嘲笑，等等，并非如人们所想的那样是缺乏内容，而是缺乏“确定性”，在同样的意义上，迷信^[177]、奴性^[178]、伪虔信^[179]也完全是如此。各种“否定的现象”所缺乏的恰恰是“确定性”，因为它们处在对于“内容”的恐惧之中。

我并没有这种兴趣去用伟大的词句来谈论整个时代；但是如果一个人观察了现今生存着的一代，那么他又怎么会去否认，这一代人中的错误关系及其恐惧与不安的根源是在于这样一种事实：“真相”在范围的大小、在量的多少乃至部分地在抽象的清晰度上单方面地增长，而与此同时“确定性”却是在不断地减少。在我们的时代，为了去给出一种新的、详尽的、“绝对正确地结合了从前的一切”的证据来佐证灵魂的不朽性^[180]，又有什么异乎寻常的形而上学努力和逻辑努力不曾被作出，而奇怪的是，在人们作出这些努力的同时，确定性却在减少。“不朽性”的想法，就其自身而言，在它的结果中有着一种力量和精义，在它的假设之中有着一种责任性（这种责任性可能会以一种人们所畏惧的方式来改变整个生命）。这时，人们就通过“绞尽脑汁地去给出一种新的证明”来拯救和抚慰自己的灵魂。但这样一种“证明”仅仅只是一种天主教意义上的善良作为^[181]，如此而已！每一个这样的个体人格（让我们逗留在这个例子中），如果他知道去给出“灵魂不朽性证明”但却自己并不为之确信，他就会对每一个以这样一种方式触及他的现象都感到恐惧：只要这现象会促使他去进一步对关于“一个人是不朽的”到底意味了什么”的问题作出理解，那么，他就总是会对这现象感到恐惧。这会使得他烦乱；如果有一个完全普通的人以一种完全普通的方式谈及“不朽性”，那么，他会觉得浑身不舒服。

反过来，一个个体人格可能在相反的方向缺乏真挚性。一个追随那最严格的正统教义^[182]的信徒可以是魔性的。他完全知道一切；他对“那神圣的”下拜^[183]；对于他，真理是各种仪式的总和；他谈论“在上帝的座前会集”^[184]并且知道要鞠躬多少次；他了知一切，如同那种“在使用字母ABC而不是在设定DEF的时候能够证明一条数学定理”的人。所以，一旦他听说某种不符合同样秩序的事物，他就变得恐惧。难道他不像一个现代的思辨哲学家么？一个“为灵魂的不朽性发现了新的证明但在遇到生命危险的时候却因为笔记本没有带在身上而无法展开证明”的现代思辨哲学家。这两种人所缺乏的是同一样东西，就是“确定性”。

不信和迷信都是“不自由”的形式。在“迷信”中，“客体性”被认作是一种像墨杜莎的头那样的力量，要去使得“主体性”成为石头^[185]，并且，“不自由”不想要让这魔咒被解除。“不信”的最高的（看来也是最自由的）表达是“嘲弄”。但是“嘲弄”缺少的恰恰是“确定性”，所以才有嘲弄行为。并且有多少“嘲弄者之存在”（如果我们真正能够观照进这存

在)会回想这种恐惧，——一个魔性者恰恰是带着这种恐惧喊出：我和你有什么关系[186]。因此，这是一个能够引起我们注意的现象：也许很少有人会像一个嘲弄者那样对于瞬间的欢呼感到如此自负而过敏。

我们时代的思辨哲学家们，带着怎样的进取热情、带着怎样的一种对时间、勤奋、书写材料的投入，下了工夫去推导出一个完全的上帝存在证明[187]？但是在“证明”演绎得越来越漂亮的同时，“确定性”看来却是在以同样的比率减少，越来越少。关于上帝存在的想法，一旦它在“个体”的自由面前被设定为如此，它就具备一种“无所不在性”，虽然人们并不希望行恶，但对于无动于衷的个体人格来说，这种“无所不在”带有一种令人不舒服的东西。要与这种观念美好而真挚地共处，就必须真正地拥有“真挚性”，这比起“做一个模范丈夫”是一种更大的壮举。因此，在听见一种关于“有上帝存在”的完全平凡的说法时，一个这样的个体人格会感觉到多么地不舒服。对于上帝存在的证明是一个人偶尔借助于自己学识在形而上学的意义上从事的一项活动，而关于上帝的想法则在每一时刻都会不自觉地在人的脑海中浮现。类似于上面所说的这样的一种个体人格，他所缺少的是什么？是真挚性。

反过来，一个个体人格也可能在相反的方向缺乏真挚性。那些所谓的“神圣者”[188]经常习惯于去作为世界上嘲笑的对象。他们自己对之的解释是“世界是邪恶的”。然而这却并非完全正确。当那“神圣者”不自由地处在与他的“虔诚”的关系之中时，也就是说在他缺少“真挚性”的时候，那么，纯粹从审美上看，他是滑稽可笑的。只要事情是如此，那么世界就有权去笑话他。如果一个罗圈腿的人没有作出任何一个舞姿的能力，却要作为舞蹈大师登场，那么他是滑稽可笑的。“那宗教的”的情形也是如此。人们听一个这样的“神圣者”仿佛是在为自己打拍子，完全地如同那个不会跳舞的人：他倒是知道那么多东西，以至于能够打拍子，尽管他自己从来没有幸运到能够进入那拍子的程度。于是，这“神圣者”知道，“那宗教的”是绝对可作理性比较的，“那宗教的”不是某种只属于一些特定场合和瞬间的东西，一个人一直可以把它带在身上。但是，在他要去使之成为“可作理性比较的东西”时，他自己不是自由的；并且，人们注意到，他是怎样轻轻地为自己打拍子的；人们看见（虽然他打着拍子），他又是怎样以他天堂般的目光和合拢的手掌等在错失和谬误之中跌撞的。因此，一个这样的个体人格对于每一个没有经过这种训练的人是如此恐惧，以至于他为了要使自己坚强起来而不得不抓住这伟大的看法：这个世界仇恨“虔诚者”[189]。

这样，“确定性”和“真挚性”无疑是“主体性”，但却不是在完全抽象的意义上所说的“主体性”[190]。一切都变得如此骇人地伟大，这从根本上说是“最新知识”的不幸。“抽象的主体性”恰恰是同“抽象的客体性”一样地不确定并且在同样的程度上缺少“真挚性”。如果一个人是对之进行一般意义上的[191]谈论，那么他就无法看到这一点，并且这样的一种说法于是也就是正确的：“抽象的主体性”缺少内容。如果一个人是在现实的特定情况下[192]谈论这问题，那么上面所说的这一点就被清楚地显示出来；因为

那种“将自己搞成一种抽象”的个体人格恰恰缺少“真挚性”，正如那种“仅把自己弄成仪式大师”的个体人格的情形。

乙) 对于“真挚性”的“被排除[193]”或者“不出现”的图式[194]。“真挚性”的“不出现”总是一种“反思的定性”[195]，所以每一种形式都是一种双重形式。既然人们习惯于完全抽象地谈论“精神”的各种定性，那么，人们就可能会少了一些“去认识这一点”的倾向。人们通常设定“直接性”，而在它的对面设定出“反思”（“真挚性”[196]），并在这基础上设定出“综合”（或者“实体性”、“主体性”、“同一”，在这种意义上人们另外也将这“同一”称作“理性”、“理念”、“精神”）。但是，在“现实”的领域里的情形并非如此。在这里“直接性”也是“真挚性”的直接性。因此，“真挚性”的“不出现”首先是在于“反思”之中。

这样，“真挚性”之“不出现”的每一种形式，要么是“主动 - 被动”，要么是“被动 - 主动”，并且不管它是两者中的哪一个，它都在于“自我反思”[197]之中。形式本身经历一系列相当可观的细微差别，完全根据“真挚性”的定性，变得越来越具体。老古话里有说“去理解”和“去理解”是两回事，这里也是如此。“真挚性”是一种理解，但是在现实的特定情况下[198]，问题的关键是在于：在怎样的意义上，这一“理解”是“去理解”。去理解一个讲演是一回事，去理解那讲演之中所指向者是另一回事；去理解“一个人自己所讲的东西”是一回事，而在那所讲的东西之中去理解自己是另一回事。意识的内容越具体，“理解”也就越具体；而一旦这理解在相对于意识的关系中不出现，我们就有了“不自由”的一种现象，这现象要对“自由”隔绝自己。这样，如果我们选取一种更为具体的宗教意识，并且这种宗教意识同时也包容有一个历史环节[199]，那么，“理解”就必定是处于对之的关系中。因此，在这里，我们在这方面就有了一个对于“那魔性的”的两个类似形式的例子。这样当一个严格的正统教义皈依者运用他的勤奋和博学去证明《新约》中的每一句话都是来自相应的使徒，那么，“真挚性”就渐渐地消失了，并且事情到最后变成：相比于那他所想要理解的东西，他是在理解某种完全不同的东西。如果一个自由思想者使用他的所有思想敏锐性去揭示，《新约全书》是在二世纪才被写成的[200]，那么在这里，他所畏惧的恰恰是“真挚性”，并且因此他不得不把《新约全书》和其他书籍安置在同一类别中。[201][202]“意识”所能够具备的最具体的内容，是关于其自身的意识，关于“个体”自身的意识，不是那“纯粹的自我意识”[203]，而是这样一种“自我意识”：它如此具体，以至于没有任何作家（哪怕是语言最丰富的、最具想象力的作家）曾有能力去描述出一个这样的“自我意识”，哪怕仅仅只是去描述一个；而同时，每一个人却都是一个这样的自我意识。这种自我意识不是“沉思[204]”；因为，如果一个人以为它是“沉思”，那么他就没有懂得他自己，既然他看着自己在同时处在“成为”[205]之中，并且因此而不可能去作为一种对于“沉思”来说是“完成了的”的东西。因此，这种自我意识是“作为”[206]，而这“作为”则又是“真挚性”；并且，每当“真挚性”没有去与这种意识相对应时，那么，一旦“真挚性”的“不出现”表现为对于“获取这真挚性”的恐惧，这时就有“那魔性的”的一种形式存在着。

如果“真挚性”的“不出现”是一种机械性的结果，那么，所有对之的讨论都是浪费的徒劳。然而事实也并非是如此，因此在它的每一个现象之中都有着一种主动性，尽管这种主动性是通过一种被动性而开始的。那些“从主动性开始”的现象更引人注目，所以人们很容易解读它们；但是人们却因此忘记，在这主动性之中又出现一种被动性，并且，在人们谈论“那魔性的”的时候，人们从来没有把与之相反的现象考虑进去。

为了显示出这图式[207]的正确性，我将在这里对一些例子进行考察。

不信—迷信。它们完全地相互对应，两者都缺少“真挚性”，区别只在于“不信”是通过主动性而被动，“迷信”是通过被动性而主动；前一个是，如果我们愿意这么说，“那更为男性化的”，而后者则是更为女性的形式类型[208]，并且两种形式类型的内容都是“自我反思”[209]。本质地看，两者是完全同一的。“不信”与“迷信”都是对于信仰的恐惧；而“不信”从“不自由”的主动性开始，“迷信”从“不自由”的被动性开始。通常人们只考虑“迷信”的被动性，因而它看起来要么不是很突出，要么是更可原谅的，——是前者还是后者，要看人们是使用“审美—伦理的”范畴还是使用“伦理的”范畴。在“迷信”之中有着一种迷惑误导的弱点，然而在“迷信”之中还是必定总要有足够的主动性，它才能保持它的被动性。“迷信”对于其自身是不信的，而“不信”对于其自身是迷信的。两者的内容都是“自我反思”。“迷信”的惰性、怯懦、气馁沮丧觉得停留在“自我反思”之中要比放弃它更好；而“不信”的对抗、骄傲、自负则觉得待在“自我反思”之中要比放弃它更大胆。这样的“自我反思”，它的最精致的形式总是那种“通过‘想要出离这种状态’而使自己对自己感兴趣但同时却又舒服自得地继续‘停留在这种状态之中’”的反思形式[210]。

虚伪—愤慨[211]。它们相互对应。“虚伪”是通过主动性开始，“愤慨”是通过被动性开始。通常，人们对“愤慨”的评判比较温和，但是如果“个体”继续停留在“愤慨”之中，那么在它之中就必定是恰恰有着相当的主动性，以至于它维护着“愤慨”之“承受”[212]并且不想从之中摆脱出来。在“愤慨”中有着一一种接受性（因为一棵树和一块石头不会愤慨），这种接受性在对“愤慨”的取消中也是一同起作用的。“愤慨”的被动性则相反觉得坐待（保持原状）更容易感到柔软，它简直就是在让“愤慨”的后果连本带利再加利地继续拖欠。因此“虚伪”是对自己的“愤慨”，而“愤慨”是对自己的“虚伪”。两者都是缺少真挚性而不敢走向自身。因此所有“虚伪”终结于对自己虚伪，因为“虚伪者”正是对自己愤慨或者自己使自己愤慨，所以所有“愤慨”，如果没有被取消的话，终结于对于他人的虚伪，因为“愤慨者”通过那种深刻的主动性（他借助于这种主动性而停留在“愤慨”之中）把上面所说的那种接受性改变为某种其他东西，所以他现在必须对他人虚伪。在生命中也会有这样的情形发生：一个愤慨的个体人格最后使用这种“愤慨”作为无花果树叶[213]去掩盖那本来可能是需要披上虚伪外衣的东西。

骄傲—怯懦。[214]“骄傲”是通过主动性开始，“怯懦”是通过被动性开

始，在其他方面它们是同一的；因为在“怯懦”之中恰恰有着足够多的主动性而使得那种对于“那善的”的恐惧能够得以维持。“骄傲”是一种深奥的“怯懦”；因为它怯懦到足以不愿去理解“‘那骄傲的’其实到底是什么”；一旦这种理解渗透进它，它就怯懦，瓦解于一声爆响，破碎如一个气泡。“怯懦”是一种深奥的“骄傲”，因为它怯懦到足以不愿去理解——甚至不愿理解那被误解的“骄傲”的各种要求；但是通过这样地让自己畏缩，它恰恰是显示了自己的“骄傲”，并且也知道去考虑怎样让自己免遭任何挫折，所以它是在为“骄傲”的否定表达，“它从来不曾有过什么失败”，而骄傲。在生命中也会有这样的情形发生：一个非常骄傲的“个体人格”足够地怯懦以至于从来不敢去冒险做什么，足够地怯懦以至于尽可能地卑微，恰恰是为了拯救他的骄傲。如果我们去把一个“主动—骄傲的”个体人格和一个“被动—骄傲的”个体人格安排在一起，那么我们恰恰是在这样的瞬间（就在前者崩溃的时候）得到机会明确地看见这样的事实：这怯懦者在根本上是多么骄傲。[215][216]

丙) 什么是确定性和真挚性？要对之给出定义无疑是困难的。但是在这里我却要说：那是“严肃”[217]。现在无疑每个人都明白这个词，但是在另一方面却相当奇怪：能够比这个词更少地被作为考虑对象的词并不多[218]。在麦克白谋杀了国王之后，他呼喊道：

在开始，生命中不再有什么东西是严肃的

一切都是不值钱的儿戏，死去了的荣誉和慈悲！

生命之酒已经斟完[219]

这时，麦克白确实是一个谋杀者，因此“言词”在他的口中具有一种可怕的震撼人的真相；但是，每一个丧失了“真挚性”的个体人格，他也可以说“生命之酒已经斟完”[220]，并且因此又能够说“现在生命中不再有什么东西是严肃的，一切都是不值钱的儿戏”[221]，因为“真挚性”恰恰是涌向一种永恒生命的源泉[222]，而从这种源泉之中产生出来的恰恰是“严肃”。传道者说：一切都是浮华无意义[223]，这时，他恰恰是有着“严肃”在心中[224]。而相反，在“严肃”失去了之后，这就是“一切都是浮华无意义”，这时，这里又只是有着一种“主动—被动的”表达（“沉郁性”之对抗），或者一种“被动—主动的”表达（“轻率性”与“风趣性”之对抗），这要么是“去哭”、要么是“去笑”的时机[225]，但是“严肃”则被丢失了的。

在我的知识所能达到的范围里，我并不知道存在有一种对于“什么是严肃”的定义。如果在事实上事情确是如此，那么，我将为此高兴，并不是因为我偏爱现代的流畅而融会的思想方式（这种思想方式废止了定义），而是因为相对于“存在”的各种概念，“避开各种定义”总是泄露出一种很确定的老练，因为，在“定义”的形式中，我们不可能倾向于去解读那“在本质上必须得到不同理解”的东西、那“我们自己已经对之有了不同理解”的东西，那“我们以完全另一种方式所喜爱”的东西，——而通过“定义”的形式，这东西对于我们很容易就成为陌生的、别的东西。那真正爱着的人，不会通过去忙碌于一种关于“到底什么是爱”的定义而找到欢喜或者满足，更不用说因此而使“爱”得以增长了。如果一个人有着

这样的生活，他在日常生活中却是带着喜庆的心情接触着“有一个上帝存在”的观念，那么他基本上是不会去希望自己去通过让自己拼凑出一个对于“上帝是什么”的定义来败坏自己的这种观念或者看着它在自己身上被败坏。关于“严肃”也是如此，这是一件如此严肃的事情，以至于“对之的定义”本身就是一种轻率性。但是我却不谈这个，就仿佛我的思想不清晰，或者仿佛我害怕某个超级聪明的思辨家变得对我有怀疑（这样的思辨家在概念发展上的顽固就像一个数学家在定理证明过程中的那种顽固，因此，在与所有其他事物的关系中，他所说的东西也像是一个数学家在说“这又证明什么”），仿佛我并不是很清楚我在说什么；因为在我的思想中，我在这里所说的东西恰恰比任何“概念之发展”更好地证明了这个事实：我严肃地知道这里所谈论的是关于什么。

虽然我现在并不倾向于去给出一个定义或者以“抽象化”的逗笑去谈论“严肃”，我还是想要给出一些介绍性的说明。在罗森克兰兹的《心理学》[226][227]中有着一个对于“性情”[228]的定义。他在第322页中说：“性情”是感情和自我意识的统一体[229]。在早期的论述中他很漂亮地解释道：“感情”应当对“自我意识”打开其自身，并且成为自我意识，反之亦然，“自我意识”的内容被“主体”感觉到是作为“它自己的”。只有这种“统一体”，我们才能够将之称作“性情”。这时，如果缺少“认识”的清晰性、对于“感情”的知识，那么，就只存在“自然精神”的“渴求”、“直接性”的内在膨胀。相反，如果缺少“感情”，那么，就只存在一个抽象的概念，这概念不曾达到“精神性的存在”的最后“真挚性”、也没有与“精神”的自我成为一体。（参看第320页和第321页）[230]如果现在我们回溯地追踪他对于感情[231]的定性——他将它定性为精神之“其灵魂性[232]和其意识的直接的统一体”（第242页）[233]，并且记住：在灵魂性[234]的定性中考虑到了与那直接的“自然定性”的统一体[235]，那么，通过把所有这一切都收集起来，我们就能得到一个关于一种具体的人格观念。

现在，“严肃”和“性情”以这样一种方式相互对应：“严肃”是对于“什么是性情”的一种更高并且也是最深刻的表达。“性情”是“直接性”的一种定性，相反“严肃”是“性情”所获得的本原性，是“性情”在“自由”的责任性中所保存的本原性，是“性情”在“极乐至福”的享受中所确认的本原性。“性情”的本原性在其历史发展中恰恰显示出“严肃”之中的“那永恒的”，正因此，“严肃”永远也不会成为习惯。罗森克兰兹只在现象学、而不在灵物学[236]中论述“习惯”[237]；而其实习惯在灵物学之中也是有着其归属的，并且一旦“那永恒的”离开“重复”，“习惯”就出现了。当“本原性”在“严肃”之中被获取并得以保存时，这时马上就会有一种“延续”[238]和“重复”；而一旦“本原性”不出现在“重复”之中时，那么，“习惯”就会在那里。严肃的人是通过“本原性”而严肃，——他与这本原性一同回到“重复”之中。人们说，一种活生生并且真挚的感情保存着这种本原性，但是“感情”的真挚性是一把火，——一旦“严肃”不去关心它，它就会冷却；而在另一方面，“感情”的真挚性在心境中是不可靠的，就是说，这一时的它会比那一时的它更真挚。为了使得一切尽可能地具体，我要举一个例子。一个神职人员每个星期天都应当说出规定好的教堂祷告[239]，或者他每个星期天都要为不同的孩子施洗。现在，让他满怀热情，让他如此如此，火焰燃尽，他要去震撼，去感动，去如此如此，但

是这一次更多而那一次更少。只有“严肃”能够有规律地在每个星期天带着同样的本原性回到同样的事情上。[240][241]

但是这种“同样的事情”，——“严肃”带着同样的严肃所要重新回到的这种“同样的事情”，只能是“严肃”自己；因为否则就成为死板了。“严肃”在这种意义上意味作“人格”本身，并且只有一种严肃的人格才是一种现实的人格，并且只有一种严肃的人格才能够带着“严肃”去做某事，因为“带着严肃去做某事”所要求的最首要的一件事是去知道，“严肃”的对象是什么。

在生活中，关于“严肃”的谈论并不少；一个人变得对国家债务严肃[242]，另一个人对各种范畴严肃，第三个人对一场戏剧演出严肃，等等。“反讽”发现了这种情况就是如此地发生的，并且它在这个问题上可以做很多文章；因为每一个“在不适当的地方变得严肃”的人，他恰恰因为这个原因[243]是滑稽可笑的，虽然，甚至一个被同样滑稽可笑地图解出来的“同时代”以及“同时代的舆论观点”可能对之有着高度严肃的态度。所以决定“一个个体人格在其最深刻的根本上有什么用处”的最确定的衡量尺度是：我们通过这个人自己的直率或者通过诱骗他吐露出秘密而得知的这个问题——“那使得他在生活中变得严肃的东西是什么？”的答案。因为，固然一个人可以是生来具有“性情”[244]，但他不会天生就具备“严肃”。“那使得他在生活中变得严肃的东西”这一表述自然就必须以一种特别强调的意义上来得以领会：“个体人格”是从这一表述开始而最深刻地标明其“严肃”的；因为，在真正地对那作为“严肃之对象”的东西变得严肃了之后，一个人就完全能够（如果他想要这样的话）严肃地对待各种不同的事物；但这里的问题是：他是不是首先对“严肃之对象”有着严肃的态度。这对象是每一个人都具备的，因为它是这个人他自己；如果一个人不对自己变得严肃，而只是对某些别的东西——宏伟和喧嚣的东西——变得严肃，那么尽管他有着各种严肃，他仍不过是一个滑稽角色，——虽然他能够在一段时间里骗过“反讽”，他还是会按上帝所愿[245]而变得可笑，因为“反讽”对于“严肃”是猜疑警惕着的。相反，如果一个人该严肃的地方变得严肃，他则恰恰将通过“以一种既动情又逗笑的态度来对待所有其他东西”来证明其“精神”的健康，尽管各种“严肃”的愚氓们在看见他以一种逗笑的态度来对待“使得他们变得可怕地严肃的东西”时，会觉得凉到脊椎中。但在对“严肃”的关系中，这个人就应当知道不去容忍任何玩笑，——如果他忘记这一点，那么，在他身上所将要发生的事情就会是像那发生在阿尔巴图斯·马格努斯身上的事情——在阿尔巴图斯·马格努斯自负地在其思辨上冒犯神圣的时候[246][247]，他突然地变得愚蠢[248]；这时，在他身上将要发生的事情就会像是那发生在柏勒罗丰身上的事情：在理念的差使中，柏勒罗丰安稳地坐在其飞马柏加索斯上，但是在他想要滥用飞马而骑着它去与一个世俗女人约会时，他就掉了下来[249]。

“真挚性”，“确定性”是“严肃”。这看上去有点贫乏；如果我甚至还说了，它是“主体性”、纯粹的主体性、无所不包的[250]主体性[251]，那么

我就说出了某种东西，这“某种东西”无疑使得“更多东西”变得严肃了。然而，我也能够以另一种方式来表达“严肃”。一旦缺少了“真挚性”，“精神”就被有限化了。所以说“真挚性”是“永恒”，或者说，是“那永恒的”在一个人身上的定性。

现在，如果我们要真正研究“那魔性的”，那么，我们就只需去看“那永恒的”在个体人格之中是怎样被解读的，并且，我们马上就知道答案。在这一方面，新近的时代为“观察”提供了一个很广的视野。在我们的时代，“那永恒的”被人们谈论得够频繁的了；它被摒弃和被假设，而不管是对之作出摒弃还是对之进行假设（考虑到它发生的方式），都显示出了一种对“真挚性”的匮乏。而如果一个人没有正确地理解（总之是没有完全具体地理解）“那永恒的”^{[252][253]}，那么这个人就缺少“真挚性”和“严肃”。

我并不想在这里写得非常详细，但我还是将指出一些要点。

甲）人们否认人身上所具的“那永恒的”。在同一瞬间，生命之酒已经斟完^[254]，并且每一个这样的个体人格都是魔性的。如果人们设定“那永恒的”，那么，“那现在的”就是一种“其他”——一种不同于“那人们所想要的”的“其他”。这是人们所畏惧的，人们便是以这样一种方式处在对于“那善的”的恐惧之中。一个人，如果他想要如此，他在这时可以继续拒绝“那永恒的”，但是他却并不因此而能完全地杀灭“那永恒的”。虽然人们在某种程度上并且在某种意义上想要认可“那永恒的”，然而在另一种意义上和在更高的程度上人们却畏惧去这样做；但是，不管人们在怎样广的范围里拒绝它，人们还是无法完全摆脱它。在我们的时代，人们只是太畏惧“那永恒的”了，甚至当人们在那种抽象的并恭维着“那永恒的”的措辞中认可它时，也是如此。现在，一些个政府生存在对诸多个不安定因素的畏惧之中^[255]，而与此同时，则有太多个体人格生存在对一个不安定因素的畏惧之中，而这所谓的不安定因素恰恰是真正的安定性——“永恒”。于是人们宣告出“瞬间”；正如“那通往堕落之路是由好的意图铺成”^[256]，这样，要消灭“永恒”最好就是通过纯粹的“瞬间”。但是，为什么人们如此可怕地要急急匆忙呢？如果没有任何“永恒”存在，那么“瞬间”还是会像“有着永恒存在”时一样地长久。但对“永恒”的恐惧把“瞬间”^[257]弄成了一种抽象。——另外，对于“那永恒的”的这种否认能够直接和间接地以很多种方式表达出来：作为“讥嘲”、作为“在常识中的无趣陶醉”、作为“忙碌”、作为“对现世的热情”，等等。

乙）人们完全抽象地解读“那永恒的”。如同那些蓝色的山^[258]，“那永恒的”是“现世”的界限，但是，那些精力充沛地生活在“现世”中的人们达不到这界限。那守望着的“单个的人”是一个站在“时间”之外的边界士兵。

丙）人们为幻想而把“永恒”折叠进“时间”之中。以这样的方式进行了解读之后，它产生出一种魔幻的效果；人们不知道那是梦还是现实；“永恒”忧郁地、梦想般地、恶作剧地窥入“瞬间”，如同月亮的光纤

颤着步子进入一个被照亮的林子或者大厅。对于“那永恒的”的想法成为一种幻想性的忙碌，而心境则持恒的是这样一种心境：是我在做梦，还是“永恒”在梦见我？^[259]

或者，人们纯粹地并且没有掺杂地为“幻想”而解读它，——丝毫不带有这种撒娇的双重性。这种解读在这句话子中找到了一种确定的表达：“艺术”是对“永恒的生命”的一种预期^[260]；因为“诗”和“艺术”只是“幻想”的和解，并且，它固然有“直观”^[261]的机智性^[262]，但却毫无“严肃”的真挚性^[263]。——人们用“幻想”的金箔来精心描绘“永恒”，——人们渴慕向往着这永恒。——人们预示般地窥想“永恒”^[264]，扮演但丁的角色^[265]，而但丁——不管他认可了怎么多的“幻想观”——却没有悬置过伦理的“判断行为”的作用^[266]。

丁)人们形而上学地解读“永恒”。一个人说“我—我”^[267]，一直到他自己成为一切之中最可笑的：纯粹的自我，永恒的自我意识。一个人谈论关于不朽性，一直到他自己——不是变得不朽而是——成为“不朽性”。尽管如此，他突然发现，他并没有使得“不朽性”进入他的体系，这时他就想着要在一个附录中为之找到位置^[268]。考虑到这种可笑性，保罗·繆勒所说的话很对：“不朽性”必定是在所有地方都在场^[269]。但如果是那样，那么“现世”就成为了某种别的东西，完全不同于人们所期待的东西。——或者，人们以这样一种方式形而上学地解读“永恒”：“现世”被喜剧性地保存在它之中^[270]。纯粹审美——形而上学地看，“现世”是喜剧性的，因为它是“矛盾”，而“那喜剧的”总在这范畴之中。现在，如果人们纯粹形而上学地解读“永恒性”，并且因为某种不管是怎样的原因而想要让“现世”也进入之中，那么这无疑就变得足够地喜剧化，以至于“永恒的精神”保留了那关于“他曾经好几次处在经济窘况的境况中”等的回忆^[271]。但是，这整个用来维护“永恒”的苦劳就是被浪费了徒劳，就是伪警报；因为纯粹形而上学地看，没有人变得不朽，没有人得以肯定地明确其“不朽性”。然而，如果一个人以另一种方式达到这不朽性，那么“那喜剧的”也不会去不知趣地强行参与。虽然基督教教导一个人必须算清楚自己所说的每一句不恰当的话^[272]，而我们则简单地理解这是关于“完全的回忆”，有时它在生活之中已经能够显示出不容误认的征兆；虽然基督教的教导只有通过其对立干希腊文化中的那种关于“不朽者们首先要喝遗忘之河里的水以便忘却”^[273]的观念才能够最尖锐地被阐明，但是由此却绝不会导致出^[274]，“回忆”以一种直接的或者间接的方式应当变得滑稽，——这里说“直接的方式”是指“人们回忆各种可笑的事情”，“间接的方式”是指“各种可笑的事情将被转化成为本质的决定”。恰恰因为“清算”和“审判”是“那本质的”，这种本质的东西相对于“那非本质的”就起着一种“遗忘之河”的作用，同时这也是确定无疑的事实：许多东西能够出乎人们的意料地显现为是本质的。在生活的滑稽事、偶然性和钩心斗角中，“灵魂”并不曾本质地在场，因此所有这一切都将消失，只对于这灵魂来说并不如此，——这灵魂在这“将消失的一切”之中曾经是本质的，但这对于他却并不具备喜剧的意味。如果一个人彻底地对“那喜剧的”进行了思考、对之进行了彻底的研究、持恒地清楚自己的范畴，那

么他就很容易明白，“那喜剧的”恰恰是属于“现世”的，因为矛盾就是在这里。审美地和形而上学地看，人们无法使之停下，无法阻止它在最后吞咽下整个“现世”；如果一个人发展成长到足以使用到“这喜剧的”，但却又没有成熟到有能力在一个和另一个之间^[275]作出区分，那么，这种情况就会在他身上发生。在“永恒”之中则相反：所有矛盾都被取消，“现世”被“永恒”渗透并且被保留在“永恒”之中；然而，在那之中却没有任何“那喜剧的”的痕迹。

但是人们不会去严肃地思考“永恒”，而是对之感到恐惧；恐惧想出上百种逃避借口。而这则恰恰就是“那魔性的”。

[1] 这里的这个“向自己显示自己”作为名词用。丹麦文原文Frihedens Visen sig for sig selv i Muligheden中，Visen sig for sig selv就是一个名词化的反身动词加入了关系词而作为哲学名词——“向自己显示自己”。并非因为这语言用法被翻译成中文才显得古怪，这在丹麦语里是绝对的“非日常用语”，——就是说，如果一个丹麦人不是在研究唯心主义哲学，他必定会认为这句话不符合丹麦语言的说法。

[2] 什么是“那善的”？这个问题是一个向我们的时代靠得越来越远的问题，因为它对于教堂、国家和“那伦理性的”间关系的问题有着决定性的意义。在对这个问题的回答上，人们却有要小心。“那真的”迄今为止以一种奇怪的方式有着一种偏爱，因为人们是在“那真的”之中（在认识之中）解读和描述出了三性：“那美的”、“那善的”和“那真的”。“那善的”根本就是不可定义的。“那善的”是“自由”。对于“自由”或者说是“在自由”之中才有善和恶的差异，而这种差异从来就不是抽象普遍的而只是具体实在的。由此，在苏格拉底的方法中就出现了那种对于没有经验的人来说是骚扰性的成分：当时苏格拉底即便就把这种看起来是无限地抽象的——“那善的”召回回到“那最具体的”之上。这方法是完全正确的，唯一的错误（从希腊精神的角度说，他做得完全对）是，他解读的是“那善的”的外在的一面（“那有用的”、“那有限的目的论的”）。善和恶之间的那种差异无疑是对自由而言的，但却不是抽象普遍的。这个“把自由当成是抽象的”误解之所以出现，是因为人们把“自由”弄成了某种别的东西，弄成了一种思的对象。但是自由永远也不会是抽象普遍的。如果人们要给“自由”一个瞬间——让“自由”去选择善和恶而不自己参与在这所选择出部分中，那么自由在这样瞬间之中恰恰不是自由而是一种毫无意义的反思，于是，这想象性实验除了能用来让人糊涂之外又能帮得了什么别的忙呢？如果（原谅我的这种说法）自由停留在“那善的”之中，那么他对“那恶的”就一无所知。在这种意义上人们可以说一下关于上帝（如果要误解这个，那么这不是我的错）：上帝对“那恶的”根本一无所知。我这样说，绝对不意味我认为“那恶的”只是“那否定的”，那要被抛弃的；而是说，“上帝对恶一无所知，并且不能也不愿对恶有所知”，——这正是对“那恶的”的绝对惩罚。在这种意义上，我敢说，《新约全书》中用来标示对上帝的远离的介词“从……远离”，是对“那恶的”的忽略。当人们有限地解读上帝时，那么，“如果上帝忽略那恶的”，对于“那恶的”来说当然是一种轻松；但是既然那上帝是“那无限的”，那么他的忽略就是活生生的“消灭”。因为，“那恶的”无法离开上帝，甚至为了“作为那恶的”，它也不能没有上帝。我将引用一段圣经中的段落《帖撒罗尼迦后书》（1：9）之中谈论那些不知上帝而不听从福音书的人：他们要受刑罚，就是永远沉沦，离开主的面和他权能的荣光。

[3] 对克尔凯郭尔的注脚的注释：

仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in abstracto（抽象普遍的），in concreto（具体实在的）。

〔什么是“那善的”……有着决定性的意义〕也许是指马腾森的《道德哲学体系的基本轮廓》：道德无法将自身仅仅限定在社会伦理性的各种宗教环节，而是必须也包括它的世界环节。比如说，家庭和国家无疑包括了一个宗教的环节。但它们的意义却绝不全是宗教的，更不仅仅是圣经的范畴。如果“宗教要被作为社会伦理性的基础和原则来认识”是神学的利益兴趣所在，那么，只有在社会伦理性的相对世界形式按照哲学必然性被发展为宗教的社会伦理性如同被发展为其最高真相时，这一宗教之中心意义才能够被科学地认识。道德哲学在善从可能通过意志之自由的自我定性而进入到现实的过渡中观察这善。人在伦理性的世界秩序中的入场是他在自然状态中的退场（在自然状态中善只是可能）。在人类学把人看成是自然的总体有机组织的一个环节的同时。伦理学则将之视作是一个精神自己建设出的总体有机组织（一个通过其不同环节来表述自由自己的体系的世界）的一个环节（家庭、国家、教会）。

〔人们是在“那真的”之中（在认识之中）解读和描述出了三性：“那美的”、“那善的”和“那真的”〕指海贝尔那里的“思辨性理念”的三个方面。他把这三个理念解读为一种逻辑三段论，之

中“那美的”和“那善的”被理解为前提，而把“那真的”当作结论。

括号中的仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：sit venia verbo（原谅我的这种说法）。

[有限的目的论]就是说，其目的是由“那有限的”决定的。

仿宋体处在丹麦文版中是德语：das Aufzuhebende（那要被扬弃的）。

[“那恶的”只是“那否定的”，das Aufzuhebende（德语：那要被扬弃的）]指黑格尔的解读，“那恶的”处于相对于概念“那善的”的辩证关系中。按黑格尔的说法，“那恶的”只是一个处在一种更大的概念统一体中的有限环节，它将在这统一体中被扬弃。

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：απο（从……远离）。

[απο]希腊语：(από)，从……远离。《帖撒罗尼迦后书》（1：9）

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：οἱτινες διτλην τισουσιν, ολεθρον αιωνιον, απο πφοσωπου τουχ νριου, και απο της δοξης της ισχυος αυτου（他们要受刑罚，就是永远沉沦，离开主的面和他权能的荣光）。

[οἱτινες διτλην ... αυτου\]摘自《帖撒罗尼迦后书》（1：9）：他们要受刑罚，就是永远沉沦，离开[απο]主的面和他权能的荣光。

[4] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in concreto（具体实在地）。

[5] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：liberum arbitrium（自由意志、自由选择、随机的自由）。

liberum arbitrium：一种随机意义上的自由意志、无限的选择自由。他是在克尔凯郭尔那里是一种“思想的妨碍”和“某种不属于任何地方的东西”（在前面的章节中我已经对此作过注脚）。

[6] [莱布尼茨] Gottfried Wilhelm Leibniz（1646—1716），德国哲学家、数学家、自然科学家、法学和历史学家。

[7] “这样一种处理方式”就是指出“罪”看成一种必然性。

[8] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：λογος αργος（使人懒惰的论证法）。

[9] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：ignava ratio（使人懒惰的论证法）。

[10] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语和法语：sophisma pigrum, la raison paresseuse（使人懒惰的论证法）。

[11] 所有这些λογος αργος（Chrysipp.）ignava ratio（Cicero），sophisma pigrum, la raison paresseuse（Leibnitz）都是说“使人懒惰的论证法”。克律西波斯（古希腊哲学家）用它来标示那宿命观，——“不管人怎样努力，事物发展的结果纯粹依据于那命运”。后来古罗马的西塞罗在他的论命运中也这样标示（de fato 12, 28）。克尔凯郭尔是从莱布尼茨的《神正论》中得到这些说法的（Theodicee § 55）。

[λογος αργος.....（莱布尼茨）]在1842年12月的日记中（journalen JJ）克尔凯郭尔写道：“莱布尼茨关于懒惰理性的说法太漂亮了。”

– λογος αργος：希腊语（lógos argós）无用懒惰的理性，就是说，那种推荐不活动（因为命运的人数是人所无法改变的，比如说，生病了按照这个理论不会因为一个医生的努力而有所改变）的理性论证法；参看滕纳曼的哲学史。

莱布尼茨在《神正论》（Theodicee）中讨论了“一切因必然而发生”这句话所蕴含的意义，我们是不是总是能够按我们的努力而有所得，提到了，“la raison paresseuse”总是让人忐忑不安。

克律西波斯（Chrysipp）：公元前281—前208年，斯多葛学派哲学家。

– ignava ratio：拉丁语：不活动的懒惰的理性。引自西塞罗《论命运（De fato）》12, 28。滕纳曼在他描述克律西波斯的时候在一个注脚中引用了西塞罗的这句。

西塞罗：Marcus Tullius Cicero（公元前106—前43），罗马演说家、作家和政治家。

– sophisma pigrum：拉丁语：懒惰的谬误推论。在《神正论》的德语版翻译中用到这一拉丁语句，作为对莱布尼茨的法语“le sophisme paresseux”的再现。

– la raison paresseuse：法语：懒惰的理性。

[12] 后果（Consequents）。

[13] [它就必须又一次被否定]指黑格尔对辩证法的理解，一个立场首先被设定，然后否定，最后对这否定进行否定。最后一步常常被称作“否定之否定”。

[14] [司令官.....握住“自由”的一只手]指莫扎特的歌剧《唐璜》的第二幕第二十场，之中那唐璜所杀害的司令官作为鬼魂以石像的形式回来惩罚唐璜，让他为自己有罪的生活而悔。

[15] 考虑到这考究的形式，我只能完全简短地对单个的状态作出提示，几乎是以代数式的方式。这里不是用以作出一个根本描述的地方。

[16] 如果对黑格尔术语的理解来说，这里说“在其自身”就是“自在地”。

[17] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in succum et sanguinem（在盐和血中）。这拉丁文字面上直接是说“在盐和血中”。因为无论丹麦语还是汉语“血肉”的意义更明确，所以写“在肉和血中”。

[18] 这是在伦理的意义上说，因为伦理学不考虑“状态”，而只考虑这状态怎样在同一瞬间是一种新的“罪”。

[19] [食蚊动物隐蔽在那用散沙做成的漏斗形沙堆里伺机等待着] 更确切是：蚊狮的幼虫在散沙挖洞穴，形成一个由沙墙构成的漏斗。这虫等在漏斗底部，等别的昆虫滚落下来，这虫就进行袭击并吸食昆虫内脏。

[20] 谢林在《先验唯心主义体系》中谈及天才。

[21] [谢林在某一段落中以一种与音乐天才同样的意义来谈论行为之天才，等等] 在草稿和誊清的文本中（Pap. V B 56,6 及 72,21），克尔凯郭尔都把《先验唯心主义体系》作为引用谢林文本的来源。这里所指的也许是谢林的文字。

[22] [那绝对的] 康德之后的德国唯心主义哲学的一个关键概念。在谢林的同一性哲学中，“那绝对的”标示“那普遍的理性”，一种统一体，在之中主体和客体、精神和自然、自由和必然都失去它们的独立性而作为“同一的”而得以统一。在黑格尔那里，“那绝对的”则标示“理念”；他假设有一种纯粹概念型的绝对认识存在，只要理念按辩证的方式展开。由此，我们通过主观的和客观的精神而达到“绝对的精神”，这绝对精神是理念发展的最高最抽象阶段。

[23] 这个“去想要（at ville）”是动词，转型为作为名词的vilje，就是“意志”（或者“愿望”）。所谓的“意志”就是一种“使自己其实现自己之‘想要’的精神力量”；“我想要去完成它，——于是我去完成它，无论艰辛”，——是为意志。

[24] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：O du zertrümmert Meisterstück der Schöpfung!（啊，你这被毁的造物主之杰作！）。

[李尔王……Schöpfung!] 德语：啊，你这被毁的造物主之杰作！《李尔王》第四幕第六场中葛洛司特的台词。

有一次，丹麦哲学家哈斯（Jørgen Hass）曾经对我说：在克尔凯郭尔那时代，丹麦的高等教育中的外语主要是德语，而学人文和神学的人们也学拉丁文和希腊文；相比之下，英文是一种不很重要的外语。克尔凯郭尔读的莎士比亚是德译本的。“译文的文字比原文更漂亮。”哈斯评价说。

这里的《李尔王》引文是德文译本的，由施莱格尔（A.W. v. Schlegel）和蒂克（L. Tieck）翻译。

[25] 就是说“疯狂的悔”。

[26] “消遣”丹麦语Adspredelse，有消遣、分散注意力、转移、注意力转向和散射的意思（中文相应的心理学词汇是“导离”）。这个词是克尔凯郭尔经常使用的。

[27] 在这里指的是前面分句中的反面，就是说，前面分句里被否定的东西。就是说：“‘悔’无法使他自由；他以为‘悔’可以使他自由，然而在这一点上他搞错了。”

[28] 在这里，一方面基尔克郭的原句结构几乎是无法被保留在汉语译文中，一方面这个段落差不多是修辞多于概念，所以我在逻辑上等同地把句子的结构改变掉了。如果按照原文结构翻译，那么应当是这样：“不管那‘罪’的后果是什么：‘这现象依据于一种有规则的尺度而显示出来’总会是一种‘更深刻的本性’的标志。”

[29] “内心冲突”，就是说，“在宗教意义上的内心冲突”。丹麦语是Anfægtelse。在通常的意义上是“考验”、“试探”、“诱惑”。但是，在克尔凯郭尔这里有着路德新教文本中的特别含义，就是指“新教意义上的内心冲突”。

[30] [斯基泰牧人] 丹麦语skythiske Horder。以前我曾以“锡西厄牧人”作为译名，但在这里决定译作“斯基泰人”。斯基泰人在古希腊是中亚细亚和南俄罗斯（尤其是在黑海以北地区）游牧民族的通称。在希罗多德的《历史》第四卷中有对斯基泰人的全面描述：一个在当年统治亚洲、征服米底、袭击波斯、威胁埃及的让人胆战的善战野蛮民族。波斯王大流士在公元前515年试图征战斯基泰人，但最终不得不放弃。

[31] [乘着火车去“完美性”旅行] 铁路是当时的庞大建设项目。从大约1830年起，首先是在英格兰，然后遍及欧洲大陆。丹麦的第一条铁路是阿尔托纳到基尔（当时该地区尚属丹麦），1844年启用。1847年哥本哈根到罗斯基勒的铁路开通。

[32] 信仰（Tro）。

[33] 和解（Forsoningen）。

[34] [“悔”是最高的伦理矛盾……“和解”之中……清晰明确] 在与“和解”和信仰的关系中，克尔凯郭尔把“悔”作为伦理意义上的矛盾来描述，写在1843年的日记中（journalen JJ）：“对生命的伦理思考所具的最高表达是‘去悔’，我一直应当悔，——但这恰恰是‘那伦理的’的自相矛盾，通过这‘自相矛盾’，‘那宗教的’的悖论绽发出来，就是说，‘和解’，与之相应的是‘信仰’。纯粹在伦理的意义上谈，我必须说，甚至我所做的最好的事情也只是罪，那么，我要对之悔，但这样一来我在根本上就无法去行动，因为我要悔。”

在《畏惧与颤栗》中一个注解中有这样的说法：“一旦‘罪’出现，这时，恰恰就在‘悔’之上，伦理进入毁灭；因为悔是最高的伦理性的表达，而它就其本身恰恰就是那最深的伦理性的自相矛盾。”

[35] 作为（Gjerning）。

[36] [老费希特……没有时间去悔] 这说法并非出自费希特，而是出自马滕森，他在《道德哲学体系的基本轮廓》中写道，费希特摒弃“悔”，“因为已行的作为无法改变，并且人不敢再有时间去悔”。

老费希特：Johann Gottlieb Fichte（1762—1814），区别于其子小费希特I.H. Fichte（1796—1879）。

[老] 费希特，德国哲学家。耶拿、厄尔林根、寇尼斯堡和柏林的教授。在极大程度上受康德影响，费希特发展了他自己的“主观唯心主义”，一种关于先验自我的绝对特征的理论，他想以此来解决康德哲学所无法解决的问题，比如说“物自身（Ding an sich）”与“现象（Erscheinungen）”间的二元论。

[37] [那魔性的（det Dæmoniske）] 在古典希腊的关联上，一个魔是低级的神，一种介于人神之间的精灵。在新约中，魔是附人身的恶精灵，比如说，为人带来疾病、盲哑。

[38] [在《新约全书》……单个的故事] 特别参看《马太福音》（8：28—34；9：32—34；12：22—32；17：14—18）；《马可福音》（1：23—28）；《约翰福音》（10：20—21）。

[39] [神学家们……某种不自然的“罪”] 首先是指赫尔曼·欧尔豪森（Hermann Olshausen）对上注所提及的福音章节的注释。

[40] [占相术的表述，拉瓦塔] 瑞士牧师和作家拉瓦塔（Johann Caspar Lavater，1741—1801）建立占相术学。但在他的书中关于“那动物的”在人面占相中赢得其形态的例子并不多。在当时，占相学被当作一种科学。

[41] [“罪”的奴役] 也许是指《约翰福音》（8：34）：“所有犯罪的，就是罪的奴仆。”

[42] [前面的段落] 就是说，第四章第一节“对于‘那恶的’的恐惧”。

[43] [“群鬼的”（参看《马太福音》8：28—34；《马可福音》5：1—20；《路加福音》8：26—39）原文中的《马太福音》8：28.34想来是笔误。

《马太福音》（8：28—34）：“耶稣既渡到那边去，来到加大拉人的地方，就有两个被鬼附的人，从坟茔里出来迎着他，极其凶猛，甚至没有人能从那条路上经过。他们喊着说，神的儿子，我们与你有什么相干。时候还没有到，你就上这里来叫我们受苦么。离他们很远，有一大群猪吃食。鬼就央求耶稣说，若把我们赶出去，就打发我们进入猪群去吧。耶稣说，去吧。鬼就出来，进入猪群。全群忽然闯下山崖，投在海里淹死了。放猪的就逃跑进城，将这一切事，和被鬼附的人所遭遇的，都告诉人。合城的人，都出来迎见耶稣。既见了，就央求他礼开他们的境界。”

《马可福音》（5：1—20）：“他们来到海边，格拉森人的地方。耶稣一下船，就有一个被污鬼附着的人，从坟茔里出来迎着他。那人常住在坟茔里，没有人能捆住他，就是用铁链也不能。因为人屡次用脚镣和铁链锁他，铁链竟被他挣断了，脚镣也被他弄碎了。总没有人能制伏他。他昼夜常在坟茔里和山中喊叫，又用石头砍自己。他远远地看见耶稣，就跑过去拜他。大声呼叫说，至高神的儿子耶稣，我与你有什么相干。我指着神恳求你，不要叫我受苦。是因耶稣曾吩咐他说，污鬼阿，从这人身上出来吧。耶稣问他说，你名叫什么。回答说，我名叫群，因为我们多的缘故。就再三的求耶稣，不要叫他们离开那地方。在那里山坡上，有一大群猪吃食。鬼就央求耶稣说，求你打发我们往猪群里附着猪去。耶稣准了他们。污鬼就出来，进入猪里去。于是那群猪闯下山崖，投在海里，淹死了。猪的数目，约有二千。放猪的就逃跑了，去告诉城里和乡下的人。众人就来要看是什么事。他们来到耶稣那里，看见那被鬼附着的人，就

是从前被群鬼所附的，坐着，穿上衣服，心里明白过来。他们就害怕。看见这事的，便将鬼附之人所遇见的，和那群猪的事，都告诉了众人。众人就央求耶稣离开他们的境界。耶稣上船的时候，那从前被鬼附着的人，恳求和耶稣同在。耶稣不许，却对他说，你回家去，到你的亲属那里，将主为你所做的，是何等大的事，是怎样怜悯你，都告诉他们。那人就走了，在低加波利，传扬耶稣为他做了何等大的事，众人都稀奇。”

《路加福音》（8：26—39）：“看见这事的，便将被鬼附着的人怎么得救，告诉他们。格拉森周围的人，因为害怕得很，都求耶稣离开他们。耶稣就上船回去了。鬼所离开的那人，恳求和耶稣同在。耶稣却打发他回去，说，你回家去，传说神为你做了何等大的事。他就去满城传扬耶稣为他做了何等大的事。”

[44] [一个哑鬼（参见《路加福音》11：14）] “耶稣赶出一个叫人哑吧的鬼。鬼出去了，哑吧就说出话来众人都稀奇。”

[45] “去愿望（at ønske）”。

[46] 自我中心观（Egoisme）。

[47] 在大多数地方我将“无思想性”翻译为“思维匮乏”。但是在这里还是使用“无思想性”更合适。

[48] 重要性（Betydning）。

[49] 意义（Mening）。

[50] 内心冲突（Anfægtelse），见前面对Anfægtelse这个词的注脚。

[51] 痛苦（Lidelsen）。

[52] [曾以怎样可怕的严厉去追踪、发现和惩罚“那魔性的”] 在中世纪，一直到17世纪，各种被看成是“魔鬼附身者”的人们被解读为恶的，因为人们认为这是因为“附身者”与恶者达成交易；因此，他们遭受迫害、囚禁、酷刑（酷刑的目的是驱逐“那恶的”），有时候被活活烧死。在丹麦，最后一次处决巫师是在1800年。

[53] 原文之中没有“那时”，但是因为从那句“这行为在伦理上是那样严厉”开始，后面都是过去时，所以冠以“那时”。这里是指向前面所说的“人们曾经……”。

[54] 如果一个人在伦理方面并没有成长到这样的高度，以至于他会感到一种安慰和缓解，甚至是在他承受着最沉重痛苦的时候，如果有人对他说：“这不是命运，而是辜”，只要这句话是以一种诚实而严肃方式对他说的，他还是会感到一种安慰和缓解；如果一个人没有达到这种伦理高度的话，那么，他就是没有在真正的意义上得到了伦理方面的发展；因为伦理的个体人格所最怕的东西就是“命运”和“美学的胡言乱语”，它们在“怜悯”的斗篷之下想要骗走他的宝石，就是说，他的“自由”。

[55] [那推荐使用惩罚、乃至用死刑来对待异端的人，难道不是奥古斯丁吗] 从各种文字看起来奥古斯丁并没有推荐使用死刑来对付异端，相反在一些信件中他表达对于“使用死刑来对付异端”的反对。他写过赞同使用强制来使人去信仰的文字。

也许奥古斯丁被混淆于德尔图良。后者好像是推荐了用死刑来对付异端。

[56] [苏格拉底……被医生剖割和烧灸] 指柏拉图对话录《高尔吉亚篇》中，苏格拉底把那些不公正的人们对于惩罚的畏惧和小孩子对于“被剖割和烧灸——因为痛”的害怕相比较。

“苏格拉底：犯下极大部错误和罪行，而又努力逃避告诫、矫正或惩罚，这不就是你所描述的阿凯劳斯和其他僭主、演说家、统治者的状况吗？

波卢斯：似乎如此。

苏格拉底：我亲爱的朋友，这些人的所作所为就像一名讳疾忌医的人，患了重病，却又像小孩那样害怕烧灼术或外科手术的痛苦，因此拒绝接受治疗，不愿向医生支付报酬。你同意吗？”（我在这里引用《柏拉图全集·第1卷》第364页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社，2001.1。）

[57] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：mit Pulver und mit Pillen（以粉剂和片剂）。

[58] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in specie（特别的是）。

[59] [霍夫曼小说中的一个医生……一件值得深思的事情] 指《夜景》（Nachtstücke）中的第一部分“那神圣的（Das Sanctus）”。这里所提及的是故事开头介于一个医生和一个乐队指挥关于女歌手白蒂娜的谈话。白蒂娜的声音变得沙哑，因为她太不小心，在天主教堂里唱完自己的独唱之后出门没有戴上围巾。指挥想知道她的黏膜炎有多严重。医生疑虑地摇头，拿出鼻烟

盒，没有取鼻烟又放进口袋，凝视天花板，仿佛他是在数上面所刻的玫瑰形花样，不祥地微微咳嗽却不说话。这让那指挥简直快发疯了，因为他知道这医生的手势和面部表情意味着“ein böser, böser Fall（非常非常糟糕的情形）”；他想要得到说明并且大声叫喊道：“当然这不会让她失去生命！”“是的，绝对不会！”医生回答说，同时他再次拿出鼻烟盒，但这次取了鼻烟，“但很有可能她一生再也无法唱出一个音节！”

霍夫曼（Ernst Theodor Amadeus Hoffmann，1776—1822），德国作家、出版家、律师和音乐演奏家。

[60] [那生理的、心理的和灵的] det Somatiske, Psychiske, Pneumatiske，就是“那肉体的、灵魂的、精神的”，相应于作为“一种由精神承担的靈魂与肉体的综合”的人。

[61] “瓦解”：原文中所用的词是Desorganisation。

[Desorganisation] 在一个有机体或者有机体的一个部分中的这样的一种解体或者非正常变化，这有机体失去自己各种正常的生命表达。

[62] 就是说，想让它是什么它是什么。

[63] [早先时代那种严厉行为] 见前面关于“以怎样可怕的严厉去追踪、发现和惩罚那魔性的”的注脚。

[64] 就是说假设人“完全是恶的”。

[65] 在原文中并没有“本来”，但这里的“在无辜性中，自由没有被设定为自由，而自由之可能在个体人格中是恐惧”是过去时，所以我加上“本来”，强调其过去时状态。并在后一句句子之前加上“现在”。

[66] 这里的这个“这”是指：“那魔性的”是一种“不自由”，这“不自由”要隔绝它自己。

[67] “那内闭的（det Indesluttede）”，也可以说是“那自我隔绝的”。

[68] “那非自愿地公开的（det ufrivilligt Aabenbare）”

[69] [布鲁图斯] 指莎士比亚戏剧《裘利乌斯·恺撒》（1623）中的人物布鲁图斯。布鲁图斯在第一幕中作为恺撒的亲近人物登场，带着昏暗的目光，没有欢乐，没有对戏剧与音乐的兴趣，内闭而焦虑。在第二幕，布鲁图斯决定了，认为恺撒必须死，因为他统治欲强烈、暴戾而没有天良；他与他的同谋计划了一场政变；第三幕，恺撒首先是被卡斯卡捅了一刀，然后被别的同谋捅刀，最后被布鲁图斯捅了。在恺撒死前，他说出了著名的那句话：“布鲁图斯，你也参与了？”后来，布鲁图斯在民众前登场并且作出他伟大的讲演，在这里他说了诸如：“要是在今天在场的群众中间，有什么人是恺撒的好朋友，我要对他说，布鲁图斯也同样地爱恺撒。要是那位朋友问我为什么布鲁图斯要起来反对恺撒，这就是我的回答：并不是我不爱恺撒，而是我更爱罗马。你们是愿让恺撒活在世上而大家做奴隶而死呢，还是愿让恺撒死去而大家做自由人而生？”

[70] [作为王子的英国亨利五世] 指王位继承人、威尔士亨利王子，后来的亨利五世王，莎士比亚戏剧《亨利五世》（1597—98）中的人物。在第一部分，一开始王子是作为纨绔儿登场的，不在乎自己的义务，把自己在议会中的事情都推给自己的弟弟，兰卡斯特的约翰；他有着能力很强并且有着强烈的激情，但将之隐藏在荒唐胡闹之中。但是在国家有叛乱的时候，他变成了一个为王权和国家而战的高贵骑士和有责任心的战士。在第二部分，他与他临终的父亲亨利四世和解。在亨利四世死后，他登基为王。

[71] 扩展性（Udvidethed）。

[72] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语： $\times\alpha\tau'\epsilon\sigma\chi\eta\nu$ （在一种显著的意义上）。

[73] [人们……形容关于“那恶的”……“那否定性的”] 见前面的关于“那否定的就是那恶的”注脚。

[74] 存在（Tilværelsen）。

[75] 所谓“用辞中的宗教意义”是指“沟通（communicere）”这个词意味作“领受圣餐”。

[76] 疑病症（Hypochondrie）。

Hypochondrie：神经性的顽固信念，相信自己病了，或者可能要生病，在既没有生病也没有潜在病症的时候有着那病症的痛苦感觉。或译“忧郁症”，因为在希腊语中腹部（hypochondria）被认为是忧郁的源泉地。这里使用拉丁语，而其实后面那丹文化了的德语 Grillenfängerie，差不多同一个意思。

[77] 忧郁症（Grillenfängerie）。

[78] 丹文为Tavsheds-systemet。是指监狱之中禁止犯人交谈的制度。

[79] 其实已经说过，但是在这里再次说一下：“那魔性的”有着一种不同的领域，它与人们通常所以为的那种情形完全不同。在前面的段落中，各种形式类型在另一种意义上提示出来的；而在这里，接着的是另一系列的形式类型，并且，就像我所曾就之所描述的那样，这种区分可以从头到尾地得以进行。如果人们有什么更好的区分方式，那么人们可以选择那更好的；但是人们在这些领域里谨慎一些总是好的；因为否则的话，一切就都搞在了一起。

[80] han vil ikke rykke ud med Sproget, 如果字面直译，可以翻译为：他不愿意交出那语言。

[81] 直译就是；“它违背意愿地交出语言”。

[82] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：τι ἐμοὶ καὶ σοὶ（我与你有什么关系）。

[83] [一个魔性者在基督靠近时……败坏他（对“那善的”的恐惧）] 部分的是指《马可福音》（5：6—7），部分的是指《马可福音》（1：23—24）。前面的部分是关于格拉森人的地方的一个魔附身者：“他远远地看见耶稣，就跑过去拜他。大声呼叫说，至高神的儿子耶稣，我与你有什么相干（τί ἐμοὶ καὶ σοί）。我指着神恳求你，不要叫我受苦。”后一部分是关于治愈一个污鬼附身者的：“在会堂里有一个人，被污鬼附着。他喊叫说，拿撒勒人耶稣，我们与你有什么相干（τί ἡμῖν καὶ σοί），你来灭我们么。我知道你是谁，乃是神的圣者。”
—τι ἐμοὶ καὶ σοὶ：希腊语（tí emoi kai soí）：“我与你有什么相干。”一个常常在新约里出现的公式。

[84] [一个魔性者请求基督走另一条路] 在新约中没有这故事，但是在耶稣在格拉森人的地方驱除魔鬼附身者的魔之中，在《马可福音》中有（5：17）：“众人就央求耶稣离开他们的境界。”

[85] [每一个魔鬼在自己的时代里统治] 丹麦成语的前一半，全句为“每一个魔鬼在自己的时代里统治，但主永远统治”。

[86] [找到食物就吃] 直译的话就是“依靠嘴中的手生活（at leve fra Haanden i Munden）”，是一句丹麦的表达语：马上就消费掉自己所赚的，直接的生活。

[87] [心里想什么就说出来] 直译的话“在舌头上拥有自己的心（have Hjertet paa Tungen）”。丹麦成语“愚人在舌头上拥有自己的心，而智者把舌头放在心中”出自彼特·秀夫（Peder Syv, 1682）。

[88] [多米提安] 多米提安（Titus Flavius Domitianus, 51—96）：罗马皇帝（81—96），有着极强的统治欲，而猜疑使得他更残酷。他完成了对不列颠的征服。89年以后开始专制统治，后为暴君。在他的皇后和廷臣的安排下，他被刺杀了。

[89] [克伦威尔] Oliver Cromwell（1599—1658）英国政治家，清教徒，极辣手的军事独裁者。

[90] [阿尔巴] Fernando Alvarez de Toledo Alba（1508—1582）西班牙公爵，将领和政治家；狂热的天主教徒；荷兰的残酷总督（1567—1573）。歌德在悲剧《爱格蒙特》中的冯阿尔巴公爵。

[91] 公开化（Aabenbarelsen）。

[92] 就是说通过“去过巴黎或者伦敦”这样的方式。

[93] [只要一个人想要，那么他就能够达成一切] 丹麦俗语。渊源于成语“如果一个人只想做他能做的，他就能够做到他想做的”。

[94] 如果要让“观察”在一种更深的意义上具备其重要性，那么，“能够使用其范畴”是一个不可缺少的条件。“现象”的在场达到了一定的程度，那么，大多数人变得对之有所留意，但是却没有能力给出说明，因为他们缺少“范畴”；而如果他们具备了这范畴，那么他们就重新有了一把钥匙，这钥匙在任何有着现象踪迹的地方打开门；因为在这范畴之下的各种现象听从这范畴，如同指环的精灵们听命于指环。

[95] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：conditio sine qua non（不可缺少的条件）。

[指环的精灵们听命于指环] 指《一千零一夜》中的阿拉丁和指环故事。如果阿拉丁擦一下他从一个非洲魔术师那里得到的指环，指环的精灵就会出现，并且与一切指环的精灵一起听命于他。比如说，在阿拉丁第一次被魔术师派到地洞里去找神灯的时候，这精灵就显现出来帮助阿拉丁离开地洞。

丹麦诗人欧伦施莱格尔写有喜剧诗歌剧《阿拉丁》（Adam Oehlenschläger: Aladdin，

1805)。在之地洞这一场的结束阿拉丁对着石壁碰了一下魔术师努拉丁给他戴上的指环，指环的精灵马上出现，并且说：“主人！你要什么，你看，我听从你的命令。指环在你手上，你指挥指环的精灵。不仅仅是我要听命于你，所有欢呼其神圣的奴隶，都跪向大地深处，听从权力的言辞。”

[96] 我勤奋地使用了“公开化”这个词，在这里我也能够把“那善的”叫作“透明性”。如果我不得不害怕有人会误解“公开化”这个词以及它对于“那魔性的”的关系之发展，就仿佛是不断地有着一一种关于“外在的某种东西”的说法，一种可把握的公开忏悔，而作为“外在的”它却什么用处都没有，——如果是那样的话，那么我一定会选择另一个用词了。

[97] 对克尔凯郭尔脚的注释：

公开化（Aabenbarelsen）。

〔公开忏悔〕在《丹麦挪威教会仪式》中有着一种“关于公开忏悔和拯救”的特别仪式。克尔凯郭尔的时代所用的版本是1762年的版本。它规定了，一个违反了摩西十诫的人，可以祈求一个牧师让他进入从唱诗班的门中进入教堂，听从训诫讲演并且在教众面前跪下忏悔自己的罪，然后牧师可以说出一些相关的赎罪说法。

[98] 仿宋体处在丹麦文版中是法语：en gros（大规模的）。

[99] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：incognito（匿名地）。

[100] 人们很容易看出：“内闭性”因为这个原因意味作谎言，或者（如果人们愿意这么说的话）意味作“不真实”。而“不真实”恰恰就是“不自由”，——对“公开化”感到恐惧的那种“不自由”。所以，魔鬼也被称作是“谎言之父”。这时在“谎言”和“不真实”之间、在“谎言”和“谎言”之间以及在“不真实”和“不真实”之间有着极大的区别，——这其实是我一向承认了的；但是范畴则是同一个范畴。

[101] 对克尔凯郭尔脚的注释：

仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：eo ipso（因为这个原因）。

〔魔鬼也被称作是谎言之父〕见《约翰福音》（8：44）：“你们是出于你们的父魔鬼，你们父的私欲，你们偏要行，他从起初是杀人的，不守真理。因他心里没有真理，他说谎是出于自己，因他本来说谎的，也是说谎之人的父。”

[102] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：allem einen Sinn, aber keine Zunge（一切以一种理解，但是不给予舌头）。

[103] 〔allem einen Sinn.....对他的两个朋友的告诫所说的〕allem einen Sinn, aber keine Zunge（德语：一切以一种理解，但是不给予舌头）。克尔凯郭尔所读的莎士比亚是德文版，英文版的文字为：“And whatsoever else shall hap to—night, Give it an understanding, but tongue（不管今夜将发生什么事情，请给予它以理解但不给予以舌头。）”“哈姆雷特告诫他的两个朋友”是在《哈姆雷特》第一幕第二场。（中文版流畅的文学翻译为：“要是它借着我的父王的形貌出现，即使地狱张开嘴来，叫我不要作声，我也一定要对它说话。要是你们到现在还没有把你们所看见的告诉别人，那么就要请求你们大家继续保持沉默；无论今夜发生什么事情，都请放在心里，不要在口舌之间泄露出去。我一定会报答你们的忠诚。好，再会；今晚十一点钟到十二点钟之间，我要到露台上来看你们。”）

德文版是施莱格尔和蒂克的译本。

[104] 一些克尔凯郭尔研究者认为这里的段落牵涉克尔凯郭尔对自己年轻时代的回忆。许多地方暗示了一种个人的心灵经历。

[105] “不自愿性（Ufrivilligheden）。”在丹麦语中有两个词表达了“不自愿”。一个是 uvilkaarlig，一个是 ufrivillig。前者更多地强调“非有意识地”和“偶然自发地”而后者则更多地强调“有意识地不”和“不情愿地”。这里的这个“不自愿性”意味了“不情愿”和“对意志的违背”。

[106] 那突然的（det Pludselige）。

[107] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Einerlei（枯燥乏味，单调性）。

[108] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：perpetuum mobile（永动机）。

[109] 在英文版中，Hong干脆就把“（Skin—Continuitet）”改译写为“伪连续性（pseudocontinuity）”，我觉得这改得很好。用“伪（pseudo）”字在英文中有助于理解。

[110] 肉体的东西（Somatisk）。

[111] “的密咒式胡言乱语”在原文中是Abracadabra。

[Abracadabra] 本原为魔咒辞，由希伯来语“父”、“子”和“灵”的开口字母加上两个不带意义的字母构成，一般在特定场合说出，或者写在护身符上；转义为：无意义的言语、黑话、胡言乱语。

[112] [靡菲斯特] 浮士德传说的习俗中魔鬼的名字。在1587 年的第一本关于浮士德的书当中已经用到了这个名字。这个名字尤其是通过歌德的《浮士德》而为人所熟知。

[113] [一个民间传说……最后他找到了办法] 无法确认来源。

[114] 《非此即彼》的作者指出了：唐璜在本质上是音乐性的。恰恰在同一种意义上这也有效于靡菲斯特：他在本质上是哑剧式的。发生在“那哑剧式的”中的，也发生在“那音乐性的”中；人们相信了一切都能够成为哑剧式的，并且一切都能够成为音乐性的。人们创作了一台芭蕾舞叫作《浮士德》。如果它的作曲者确实懂得了在“把靡菲斯特理解为哑剧式的”之中有着怎样的意义，那么他就永远也不会想到要把《浮士德》弄成芭蕾舞。

[115] 对克尔凯郭尔的注脚的注释：

[《非此即彼》的作者指出了：唐璜在本质上是音乐性的] 指《非此即彼》上卷中A的论文《那些直接的爱欲的阶段或者那音乐性的一爱欲的》。

[一台芭蕾舞叫作《浮士德》] 布农维尔的作品（A.A. Bournonville Faust. Original romantisk Ballet i tre Akter, Kbh, 1832），第一次上演是1832年。芭蕾舞是根据歌德的《浮士德》创作的（此剧是为歌德而作，歌德在1832年2月25日去世）。此剧也是欧洲芭蕾史上的第一部浮士德芭蕾舞剧，1832年4月25日上演于皇家剧院；在1832—1844年间上演了36次。

[它的作曲者] 皇家小乐队双簧管吹奏者科克（Philip Ludvig Keck, 1790—1848）为布农维尔的芭蕾舞剧《浮士德》作曲并安排了音乐。之中有许多部分是借鉴了西班牙、法国、德国和意大利作曲家们（诸如F. Sor, J. Schneitzhoeffter, F. Hérold, G. Rossini og C.M. v. Weber）的调子。

[116] [莎士比亚] William Shakespeare（1564—1616），英国剧作家和诗人。

[117] [拜伦] George Gordon Byron, Lord Byron（1788—1824），英国诗人。

[118] [雪莱] Percy Bysshe Shelley（1792—1822），英国诗人。

[119] [芭蕾大师布农维尔在他自己对于靡菲斯特的再现] 布农维尔Auguste Bournonville（1805 - 1879）丹麦芭蕾舞派的奠基人。丹麦独舞家、舞蹈设计、芭蕾大师和芭蕾舞剧作家，从1830年固定任职于哥本哈根的皇家剧院。他是在舞蹈和哑剧方面都是当时有名的大师。从1832年4月25日起演浮士德的角色，但从1842年6月10日起，在他自己的芭蕾舞剧《浮士德》中演靡菲斯特的角色。

[120] [靡菲斯特跳进窗户并且继续站着保持那跳跃的姿势] 在1843年3—4月的笔记中，克尔凯郭尔写道：“布农维尔在他对靡菲斯特的表演中所达到的成就，正是这一跳跃，他总是以这跳跃登场并跳进一种雕塑的姿势。这跳跃是一个在对‘那魔性的’的解读中必须被注意的环节。”

[121] [靡菲斯特在芭蕾舞《浮士德》中的首次登场] 在印出的剧本中，布农维尔这样地描述靡菲斯特的入场：“人们无需长久地等待恶者，雷声轰动，闪电和红色的火焰照亮昏暗的房间，从一个书架中，靡菲斯特跳跃出来。”按《概念“恐惧”》中的说法，靡菲斯特是从窗户中跳进来的；当然，舞台上的实际情形被改变，这并非不可能，这样，也许靡菲斯特就不是从书架而是从窗户中跳出。

[122] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in abstracto。

[123] [夜里的贼更突然……蹑手蹑脚地溜进来] 《帖撒罗尼迦前书》（5：2）：“因为你们自己明明晓得，主的日子来到，好像夜间的贼一样。”

[124] 那无聊的（det Kedsommelige）。关于det Kedsommelige：这里的这个“无聊”绝对不可理解为那作为“低级趣味”的同义词的那种“无聊”，也不是“穷极无聊”的“无聊”，而是一种“枯燥的、索然无味的”状态。我本来打算将之翻译为“那索然无味的”，但是如果我能够在避免误会的情况下使用“无聊”这个词，那么我觉得用“那无聊的”更好一些。

[125] “死不尽（Uddøethed）”。

在旧版本中是Uddøethed，就是说“绝灭性”。在新版中Uddøethed变成Udøethed“死不尽”，并且有注脚：

[Udøethed] 在丹麦语里这个词是不明白的词，但也许是意味了某种无法死尽，永远无法被终止，得不到终结的东西。也许是udøethed的笔误，就是说，一种完全内空荒芜的状态，无所谓性。

[126] 空虚 (Tomhed)。

[127] 平静 (Ro)。

[128] 那俗套的 (det Trivielle)。

[129] 因此，小温斯吕夫在《那不可分的》之中对于克里斯特的再现是如此地深刻，因为他正确地把“那无聊的”理解作了“那喜剧的”。如果我们恰恰去着重强调“那无聊的”，那么，这样一种情况有着巨大的喜剧效果：一个恋爱过程（在它处在真实状态中的时候它拥有“连续性”的内容）正是相反的东西，一场无限的空虚，并非是因为克里斯特是一个邪恶的人或者没有信仰等等（恰恰相反，他是在真挚地恋爱着），而是因为在这里他是编外志愿者正如他在海关的情形。克里斯特在海关的职位只能通过一种不公正的方式来赢得喜剧的一面；因为，说到底，在他没有得到升职时，他又能做什么呢？但是考虑到他的爱情，那么他则是他自己的主人。

[130] 对克尔凯郭尔的注脚的注释：

[小温斯吕夫.....那喜剧的] 在1843年3—4月的笔记中，克尔凯郭尔写道：“‘那魔性的’的另一面是‘那无聊的’，正如小温斯吕夫所漂亮地解读的，怎样进入‘那喜剧的’（.....），参看他的《那不可分的》中的克里斯特。”

小温斯吕夫：Carl Winsløw（1796—1834），丹麦演员。从1819年起在哥本哈根的皇家剧院演戏，1827—1834年扮演J.L.海贝尔《那不可分的》剧中的克里斯特（Klister，意味“胶黏”）。[并非是因为克里斯特.....在真挚地恋爱着] 克里斯特对自己的女朋友阿玛丽叶有着怨气。

[在这里他是编外志愿者正如他在海关的情形] 在人物简介中，克里斯特在《那不可分的》中是海关志愿者。

[得到升职.....他的爱情] 克里斯特有一句自白的台词：“现在我只需为爱情和为在海关的升职而活着。”

[131] [新的哲学术语.....那否定的.....乌有] 见前面的一些与黑格尔哲学有关的注脚。

[132] [精灵女孩从后面看是一个空窿] 关于精灵女孩的民谣及民间传说这样叙述：“精灵女看上去年轻并且有着诱惑感，但是从后面看这是一个空窿如同揉面槽。”

[133] 它决定对“他者”的关系，这个“他者”是被否定的。

[134] 只要“那否定的”有能力去清除掉头脑里的所有迷魂汤——那最新的哲学在它头脑里所灌注的迷魂汤。“最新的哲学”指黑格尔及后来的黑格尔主义的哲学。

[135] [歌中.....的有趣形象] 一个随便地刻画出的带有喜剧（有时候是讽刺剧）特征的人物，因为混淆而常常以不同于自身事实上所是的角色出场，比如说，在《那不可分的》中的胡默尔，本来是一个法庭工作人员而已，但克里斯特强迫他作为来自罗兰的村庄牧师而登场。

[136] [贝尔曼.....又变成邮递员] Carl Michael Bellmann（1740—1795），著名瑞典诗人和作曲家，擅长描述瑞典民间生活。

[137] [以这样的方式.....把“反讽”解释为“那否定的”.....发明人是黑格尔] 这里指向黑格尔有点误导；黑格尔有引用到索尔格关于“反讽作为那否定的”的理论。也参看《论概念反讽》中关于黑格尔和苏格拉底对于概念“反讽”在理解上的区别的讨论。另外黑格尔在《法哲学》中有谈及苏格拉底的反讽和罗曼蒂克的反讽之分。

[138] [对“反讽”所知并不多] 也许是指《论概念反讽》中的一段霍托引文。

[139] [把“反讽”带进世界并且为这个孩子命名的人，是苏格拉底] 在《论概念反讽》中，第十个论点是“苏格拉底是第一个引进反讽的人”。尽管苏格拉底使用反讽概念并且被同时代称作是 εἰρωνεύς（希腊语：反讽家），但他到底是否真的是“为孩子命名”的人，尚不确定。

[140] [关起自己的门并嘲弄门外的人们，以便在暗中讲话] 见《马太福音》（6：6），之中耶稣说：“你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然报答你。”

[141] [反讽.....学舌的人们.....世界历史概观.....各种概念的.....所知] 也许是指向马滕森的论文“对浮士德理念的思考，考虑到列瑙的浮士德”。在论文中，马滕森给出了一种世界史的发展概观，在之中他把歌德的浮士德作为泛神论的世界观，并且把摩菲斯特归简为“反讽的代表”。

[142] 也许是指哥本哈根的女王岔街。

[143] [高贵的年轻人.....我们的葡萄干] 故事来源不明。

丹麦语“教授”是Professor，而“供应商”是Provisor。这位年轻人首先是对“葡萄干是从哪里来的”这个问题误解，所以想回答：“我们是从岔街口的那个供应商那里得到我们的葡萄干”；然后

他又发不准音，把Provvisor说成Professor。

[144] “那魔性的”和“语言用法”的幻觉使用这样的表达来描述这种状态，以至于我们几乎被诱惑得忘记了这个事实：“不自由”是“自由”的一种现象，并且我们无法用自然范畴来说明它；但是，我们必须一直坚持认定这一事实，哪怕我们面对“那魔性的”和“语言用法”的幻觉。甚至在“不自由”以最强烈的表达来说它不“想要”它自己的时候，这也只不过是一个非真相；在它之中持恒地有着一意志，这意志比“愿望”更强有力。这状态可能是极具欺骗性的；通过去反抗和去坚持范畴来抵制一个人的诡辩，我们可能会把这个人带向绝望。我们无须对此感到害怕，但是却也不要年轻气盛地做着假想实验，在这些领域里拿自己做尝试。

[145] 在克尔凯郭尔原注中的“意志”和“愿望”：

在它之中持恒地有着一意志（Villie），这意志比“愿望（ønsket）”更强有力。

[146] “不自由”恰恰在它失去了意志（Villien）的时候想要（vil）某种东西。

代词“想要”成为名词就是“意志”。

[147] 就是说，和“那善的”的接触瞬间。

[148] [太阳中的黑点] 太阳黑子。很少单个地出现。一般是成群地出现。由一个更深的核（被称作“正影”）和环绕在周围的较浅的半影构成。在太阳黑子较大的时候，肉眼可以观察得到，有时候持续几天乃至半年，因为它们弧旋地移动越过太阳表面。在中国和日本，在公元前两百年前已经为人熟知，但是在17世纪初才被显现在望远镜之中。在1843年，德国业余天文学家施瓦布（S.H. Schwabe）指出，太阳黑子差不多每十一年出现一次。

[149] [皮肤鸡眼上的白点] 在鸡眼周围鼓起的皮肤中央有一个“刺”或者“钉子”，向皮肤内部长，钻进皮下组织的神经，导致疼痛，常常造成发炎。

[150] 这里所说的三分法是一种类似诺斯替教义的分类法：

在诺斯替教的用语中，人被根据其在精神完美性的程度上分类：物的（hylisk）、魂的（psychiske）和灵的（pneumatisk）。克尔凯郭尔多少是受这种三分法的影响的。这里的所说是：“在肉体的意义上（somatisk）”、“在心理的意义上（psychisk）”、“在精神的意义上（pneumatisk）”。

[151] [以希腊方式解读或者被以德国方式解读] 这思想的希腊版本是，灵魂生产出自己的身体，在把灵魂当作飞马的比喻。在柏拉图的《斐德罗篇》中有所描述（246a — 248e），特别是246c：“如果灵魂是完善的，羽翼丰满，它就在高天飞行，主宰全世界，但若有灵魂失去了羽翼，它就向下落、直到碰上坚硬的东西，然后他就附着于凡俗的肉体，也有灵魂拥有动力，这个被灵魂附着的肉体看上去就像能自动似的。”（我在这里引用《柏拉图全集·第二卷》第160页中的文字。王晓朝译，人民出版社，2001.1）。

以德国方式解读则是指谢林关于“化身Corporisation”的思想。

[152] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Corporisations—Akt（化身行动）。

[153] [Corporisations—Akt.....自己设定它自己的“体”] Corporisation是一个技术性的哲学用语，有拉丁语的身体corpus延伸出来。Corporisations—Akt是这样一种行动，在这种行动中灵魂取得一种肉体的形式。我在这里使用“化身”这个词类似佛教用语，因为谢林所谈的这种“行动”类似于佛教中的那种倾向于“由‘意’而化‘形’”的世间诸相是心性“化身”的说法。当然佛教用语的“化身”不是Corporisations的一种准确的翻译，但是这里的句子本身是一笔带过地谈及，并且这个词的字面本身有着“身体化”或者“物体化”的意思，所以我在括号里用“化身”作为解释。

[154] [敏感性.....易怒] 瑞士自然科学家冯·哈勒（Albrecht von Haller）的生理学中的关键词。冯·哈勒区分了三种生理功能：敏感性（sensibilitet）、易怒（irritabilitet）和繁殖（reproduktion）。考虑到神经刺激，是敏感性；考虑到肌肉抽搐，是易怒。因为谢林对之的批判，这一学说在当时德国很有名。

[155] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in abstracto（在一般的意义上）。

[156] 动物性的迷失（den dyriske Fortabthed）。

[157] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：τί ἐμοί καί σοι（我与你有什么关系）。也见前面的注解。

[158] Inderlighed，在这里我译作真挚性，但是在一些地方我也将之译作内在性。

[159] [法国医生杜夏特勒（Duchatelet）.....给出了例子] 克尔凯郭尔在草稿中写道：“因此，介于这些魔性者之间的古怪凝聚，——杜夏特勒谈论关于那些交际女，尤其是那种作为非

自然的情欲。”（Pap. V B 60, s. 134）同时他在誊写的时候加上了并且又划去了一个“les fils prostitués”引用（Pap. V B 72,26）。这里所指的是法国医生杜夏特勒（Alexandre Jean Baptiste Benjamin Parent—Duchatelet /1790—1836）及其著作De la prostitution des filles publiques à la ville de Paris（1836）。罗森克兰兹在《心理学》中引用了他的文字。

[160] [罪的奴役] 也许是指《约翰福音》（8：34）：“耶稣回答说，我实实在在的告诉你们。所有犯罪的，就是罪的奴仆。”

[161] 在《新约》中有这样的名词：“魔鬼一样的智慧”（《雅各书》3：15）。像在这一段落中所描述的那样的话，范畴没有变得清晰。如果我们相反考虑这个段落（2：19）：“甚至那些魔鬼都相信并打颤”，那么我们恰恰看见（在魔性的所知中）“不自由”与已有知识的关系。

[162] 对克尔凯郭尔注脚的注释：

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：σοφία δαίμονιωδης（魔鬼一样的智慧）。

在《雅各书》（3：14—16）：“你们心里若怀着苦毒的嫉妒和分争，就不可自夸，也不可说谎话抵挡真道。这样的智慧，不是从上头来的，乃是属地的，属情欲的，属鬼魔的。在何处有嫉妒分争，就在何处有扰乱，和各样的坏事。”

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：καὶ τὰ δαίμόνια πιστεύουσι καὶ φρονοῦσι（甚至那些魔鬼都相信并打颤）。

《雅各书》（2：19）：“你信神只有一位，你信的不错。鬼魔也信，却是战兢。”

[163] 这里我不得不打破克尔凯郭尔原来的句子结构。按原句型直译是：

“而是依据于自由对于那已有的内容和那‘就智能性而言是可能的’的内容的关系。”

[164] [下一次] 俗语的错误版本。俗语说：“现在不行，下一次吧”，或者“等下一次吧”。

[165] [“真相”使人自由] 指耶稣对信仰他的人的许诺：“你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”《约翰福音》（8：32）。

[166] [才华（Aandrigthed）] 这里的“才华”相对于“精神充满（åndfuldhed）”是表面的、急于求成的和做作的。

[167] [最新的哲学……才华……内在运动] 也许是指斯蒂陵（P.M. Stilling）的论文《对思辨哲学对科学的意义的哲学思考》（哥本哈根1842）中的“体系的必然行进步伐不具备强制的特征，而是出自最高的精神自由”。

[168] [魔性的现象] “那魔性的”的一个出场的形式；“那魔性的”用来显现自己的方式。

[169] [犹太之吻] 叛卖。见《马太福音》（26：47—50）和《路加福音》（22：47—48）。

[170] “真理”和“真相”是同一个词：Sandheden。

[171] 确定性（Visheden）。

[172] Inderlighed，在这里我译作真挚性，但是在一些地方我也将之译作内在性。在这里，对“内在”、“内向”的意义也必须被考虑进去。

[173] 见费希特的Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre（Werke I）s. 40。在之中强调了关于哲学第一基本定律的确定性。

[174] [费希特正是在抽象的意义中使用这个词] 也许是指费希特及其对“确定性”的解读，作为哲学基础的“我是我”。这一基础由关于“那绝对的、神圣的和普遍的自我”之创造活动的原则（这种创造活动通过思自身而生产出自身，它既是“经验自我”又是“事物世界”的条件。而在康德那里，这条件则是“物自身/das Ding an sich”）。

在《论反讽概念》中克尔凯郭尔强调，费希特“在‘我—我’中使得‘自我’无限化。‘那生产着的自我’如同‘那被生产的自我’是同一东西。‘我—我’是抽象的同一。这样他就解放出‘无限的思’。费希特这里的这一‘思之无限’是（……）否定的无限，一种在之中不具备任何‘有限’的无限，一种没有任何内容的无限”。

[175] 随意性（Vilkaarlighed）。

[176] 不信（Vantro）。

[177] 迷信（Overtro）。

[178] 奴性（Servilisme）。

[179] 伪虔信（Devotisme）。

[180] [佐证灵魂的不朽性] 见后面的注脚。

[181] [天主教意义上的善良作为] 也许是指天主教的关于“分外的善良作为”的学说。“分外功行”，意思是一个人要得救，尚需积分外的功德；圣徒的此功行还可转让给其他信徒。

[182] [正统教义] 见前面的关于“正统教义”的注脚。

[183] [对“那神圣的”下拜] 在《创世记》（24：26）中有“向耶和華下拜”。

[184] [他谈论“在上帝的座前会集”] 《希伯来书》（4：16）：“所以我们只管坦然无惧的，来到施恩的宝座前，为要得怜恤，蒙恩惠作随时的帮助。”

[185] [墨杜莎的头……使得……成为石头] 墨杜莎是希腊神话中的蛇发女怪，她的目光使得每个看见这目光的人变成石头。甚至在珀修斯砍下她的头之后，它仍然有着它的魔力。

[186] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：τί ἐμοί καί σοι（我和你有什么关系）。

[187] [思辨哲学家们……完全的上帝存在证明] 也许是指马尔海尼克的《教理神学基本学说》之中的文字。

[188] [那些所谓的“神圣者”] 把那些民间的虔诚的“醒世运动”和哥本哈根的摩拉维亚弟兄会成员称作“神圣者”（有时是贬义的）在当时是很平常的。

[189] [这个世界仇恨“虔诚者”] 一种对于“神圣者们”的解读，建立在《约翰福音》（17：14）上。耶稣对他们说：“我已将你的道赐给他们。世界又恨他们，因为他们不属世界，正如我不属世界一样。”

[190] [在完全抽象的意义上所说的“主体性”] 见前面关于费希特的注脚。

[191] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in abstracto（一般意义上的）。

[192] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in concreto（在现实中，在特定情况下）。

[193] 被排除（Udelukkelse）。

[194] 图式（Schema）。

“Schema”：在这里考虑到国内哲学界将康德的术语“Schema”翻译为“图型”或者“图式”，所以在这里翻译为“图式”。意思为：一种大纲或者概括或者样式，用来体现某些事物的特征，特别是用来表现抽象事物的特性。

[195] [反思的定性（Reflexionsbestemmelse）] 见前面的关于“反思的定性”的注脚。

[196] Inderlighed，在这里我译作真挚性，但是在一些地方我也将之译作内在性。在这里，对“内在”、“内向”的意义也必须被考虑进去。

[197] 自我反思（Selvreflexionen）。

[198] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in concreto（在现实中，在特定情况下）。

[199] [更为具体的宗教意识……包容有一个历史环节] 参看《哲学碎片》第四章第四节的附录“应用”。

[200] [一个自由思想者……《新约全书》是在二世纪才被写成的] 也许是指德国神学家和哲学家布鲁诺·鲍尔。他在自己的著作中提出，原始的福音作家马可的创造性自我意识才是诸福音书的真正来源，而以教会在一世纪的处境为背景，诸福音书则是基督教自我意识在2世纪所创作的产物。因为这种观点，鲍尔在1842年被迫放弃自己在波恩的讲师职务；然后他放弃了神学，离开了基督教，并且越来越多地在无神论的方向发展自己的哲学观。

[201] 另外，在各种宗教的领域中，“那魔性的”甚至能够具备一种这样的欺骗性：一种与“信心的犹疑”的相似。在一般意义上，我们永远也无法决定一种状态是“那魔性的”还是“信心的犹疑”。于是，一个虔诚信仰着的基督徒会陷入“恐惧”，会对“走上圣坛”感到恐惧。这是一种“信心的犹疑”吗？就是说，这是不是“信心的犹疑”，将在他与恐惧的关系中显示出来。一种有着“魔性的本性”的人则相反能够走得如此之远，他的宗教意识能够变得如此具体，以至于“真挚性”（这真挚性是他所恐惧的并且是他自己的恐惧中努力要逃避开的）对于“圣礼意义理解”的纯粹个人理解。他会这样走下去，但至多只是走到某一个特定的点上，而到了这一个点上，他就停下来不再继续，而仅仅只想让自己作为知情者，以某种方式想要让自己变得不仅仅只是一个经验的、历史地决定的、有限的个人人格。因此，如果一个人处在“信心的犹疑之中”，那么他就会想要去达到这内心冲突想要阻止他去达到的东西；而相反“那魔性的”则自己想要离开，他顺从于自己身上占优势意志（“不自由”的意志），虽然他身上的一种较弱的意志则想去达到这东西。我们必须

坚持强调这种区分；因为，否则的话，我们继续走下去并且如此抽象地思考“那魔性的”，以至于它从来就不出现，仿佛“不自由”的意志本来就是如此构建的，仿佛“自由”的意志并非是在“自相矛盾”持恒地在场的（“自由”的意志可能是很虚弱，它在“自相矛盾”中的在场程度可以是微乎其微，但“虚弱地在场”毕竟不同于“不在场”）。

考虑到各种宗教性的内心冲突，如果有人想要这方面材料，那么他能够在格尔斯的《神秘》中找到很多各种各样的材料。然而，我坦白地承认，我自己从来没有勇气将这本书真正读完，就在这本书中有着一种这样的恐惧。但是根据我所阅读了的内容，我能够知道，他并非总是知道怎样在“那魔性的”和“信心的犹疑”之间作区分，所以在使用他的这部著作时，我们有必要谨慎。

[202] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in abstracto（一般意义上的）。

信心的犹疑（Anfægtelsen）：Anfægtelse是一种内心剧烈冲突的感情。在此我译作“对信心的冲击”，有时我译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”，有时候我译作“信心的犹疑”，也有时候译作“试探”。

Anfægtelse是在一个人获得一种颠覆着其人生观或者其对信仰的确定感的经验时袭向他的深刻的怀疑的感情；因此anfægtelse常常是属于宗教性的类型。这个概念也被用于个人情感，如果一个人对自己的生命意义或者说生活意义会感到有怀疑。在基督教的意义，anfægtelse的出现是随着一个来自上帝的令人无法理解的行为而出现的后果，人因此认为“上帝离弃了自己”或者上帝不见了、发怒了或死了。诱惑/试探是anfægtelse又一个表述，比如说，在“在天之父”的第六祈祷词中“不叫我们遇见试探”（马太福音6：13）。圣经中的关于“anfægtelse只能够借助于信仰来克服”的例子是《创世记》（22：1—19）中的亚伯拉罕和《马太福音》（26：36—46；27：46）中的耶稣。对于比如说路德和克尔凯郭尔，anfægtelse是中心的神学概念之一。

〔一个虔诚信仰着的基督徒会陷入“恐惧”，会对“领圣餐”感到恐惧〕对虔诚的基督徒，特别是虔诚教派的，“是否有资格上祭坛领圣餐”是一种内心冲突的思考。渊源于《歌林多前书》（11：27—29）中保罗所说：“所以无论何人，不按理吃主的饼，喝主的杯，就是干犯主的身主的血了。人应当自己省察，然后吃这饼，喝这杯。因为人吃喝，若不分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了。”

〔圣礼意义理解〕与圣礼（这里尤其是圣餐）有关的理解。也许是指对圣餐的两个建立在保罗语录上的首要视角的教理神学式的理解。一方面是正面的视角：我们用来祝福的杯子与基督的血是一体的，而面包与基督的肉是一体的（可参看《歌林多前书》10：16）；一方面是负面的视角：如果吃喝者不去考虑到基督的身体，那么这吃喝就导致一个判决（可参看《歌林多前书》11：29）。这一与基督的“一体”部分的意味了赎罪后的新生，部分的是神圣化力量使人坚强。

〔格尔斯特（Görres）的《神秘》〕见前面关于“一些谢林学派的人们”的注脚。格尔斯特在《基督教的神秘》一书中提及了修士多米尼库斯（Dominicus）和修女佛朗西斯卡（Francisca），两人都是格尔斯特关于“宗教性的内心冲突”的典型例子。

[203] 〔纯粹的自我意识〕指向费希特对“先验自我意识”的描述，作为“自我”概念的同义词。费希特区分了“经验自我”和“绝对自我”，后者相应于“纯粹自我意识”。

[204] 〔沉思（Contemplation）〕内省、自我观照、无视外在现实的内向冥思。

[205] 成为（Vorden）。

[206] 作为（Gjerning）。

[207] 图式（Schema）。康德的术语，参看前面对这个词的注脚。

[208] 〔前一个……更为女性的形式类型〕按草稿看，“男性的”代表主动性，“女性的”代表被动性。

[209] 自我反思（Selvreflexion）。

[210] 就是说，这种“自我反思”的最精致的形式，一方面通过“想要出离这种自我反思状态”而使自己对自己感兴趣，一方面又舒服自得地继续停留在这种自我反思状态之中。

[211] 〔虚伪（Hyklerie）—愤慨（Forargelse）〕在草稿中，“虚伪”被定性为“主动性之形式（男性的）”而“愤慨”则被定性为“被动性之形式（女性的）”。

[212] 〔愤慨之承受〕“承受”是被动的承受。这里的承受可以是对痛苦的承受。在《哲学碎片》中有说及“所有愤慨在其最深刻的根本上是承受着（痛苦）的”。布赖特施耐德也曾在他的拉丁语希腊语新约辞典中单方面地强调过希腊语动词σκανδαλίζω（skandalizō，愤慨、在道德感情上感到被冒犯）中的被动的一面。

[213] 〔无花果树叶〕一种遮挡、一种隐藏；暗示罪的堕落的故事：在圣经中，亚当和夏娃用

以遮蔽的是无花果树叶。《创世纪》(3:7):“他们二人的眼睛就明亮了,才知道自己是赤身露体,便拿无花果树的叶子为自己编作裙子。”

[214] 骄傲 (Stolthed) — 怯懦 (Feighed)。

[215] 笛卡尔在他的《论情绪》中提请读者注意这个问题:对应于每一个激情,持恒地有着另一种激情,但是只有惊奇例外。具体的论证过程是相当薄弱的,但是让我的感兴趣的则是他把“惊奇”作为一个例外,恰恰因为它,如众所周知,根据柏拉图的概念和亚里士多德的概念构成了哲学之激情,以及启动所有哲学思考的激情。另外,与“敬佩”相应的是“嫉妒”,并且,现代哲学无疑也会谈论“怀疑”。但是此中恰恰是现代哲学的错误所在:它要以“那否定的”作为开始,而不是以“那正定的”——“那正定的”总是“那最初的”,正如在这样一种意义上人们说“每一个肯定都是一个否定”,在之中人们首先设定肯定的。这个关于“那最初的”究竟是“那正定的”还是“那否定的”的问题有着非凡的意义,而唯一宣称自己是“那正定的”的现代哲学家看来就是赫尔巴特了。

[216] 对克尔凯郭尔注脚的注释:

仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语: de affectionibus (论情绪)。

[笛卡尔在他的《De affectionibus (论情绪)》.....惊奇例外。] 笛卡尔 (Cartesius) René Descartes (1596—1650) 法国哲学家、数学家、自然科学家。“de affectionibus”是指 Tractatus de passionibus animae (Les Passions de l'âme, 1649), 一部论述道德和心理主题的著作。“惊奇”是指“admiratio” (拉丁语: 敬佩、惊奇) 按照笛卡尔文字中的关联是指“惊奇”。克尔凯郭尔曾留意到这个词的双重意义; 在 Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est 的草稿中, 他写道: “笛卡尔的教导说‘惊奇 (admiratio) 是唯一的没有对立面的灵魂激情’, 因此, 我们可以看出, 将这惊奇当成所有哲学的出发点是多么正确的事情。”

固然, 按照笛卡尔的说法 admiratio 没有对应的对立面, 但是它却并非“唯一”的没有对立面的灵魂激情, 笛卡尔认为 cupiditas (欲望) 也没有对应的对立激情。

有必要指出, 克尔凯郭尔在 1842 年年底或者 1843 年初的一段笔记中写了: “笛卡尔..... 指出‘admiratio 是没有对立面的’, 是对的。同样 cupiditas 也不应当在 aversio (厌恶、不愿) 中找到对应; 它应当是没有对立。这样的对我很重要, 尤其是对于我的恐惧理论很重要。”

[根据柏拉图的概念和亚里士多德的概念.....启动所有哲学思考的激情] 在这里的这个“敬佩”应当是说“惊奇”; 不管怎么说, 克尔凯郭尔在 1841 年 1 月到 2 月的笔记中写道: “在亚里士多德认为哲学从惊奇开始 (而不像我们时代所认为的哲学从怀疑开始) 的时候, 这对于哲学就是一个正面的出发点。”

在一个对这笔笔记的脚注中, 克尔凯郭尔引用了亚里士多德的《形而上学》中的文字: δια γὰρ το θαυμάζειν οἱ ἀνθρώποι καὶ νῦν καὶ το πρῶτον ᾠζάντο φιλοσοφεῖν (希腊语: 恰恰因为人们惊叹, 所以人们现在和从一开始起就开始了哲学思考), 并且还引用了柏拉图对话录《泰阿泰德篇》中的文字: μαλὰ γὰρ φιλοσοφὸν τοῦτο το παθόν, το θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἀλλή ἀρχὴ φιλοσοφίας ἡ αὕτη (希腊语: 因为“去惊叹”对于一个有着哲学天性的人是一种极重要的形状特征; 是的, 这在事实上是哲学之开始的本身)。克尔凯郭尔所给出的引文来源是赫尔曼的《柏拉图主义哲学的历史和体系》, 在书中赫尔曼引用了这两段文字。

[现代哲学.....怀疑.....正定的] 上面所谈及的 1841 年 1 月到 2 月的笔记是这样的: “在亚里士多德认为哲学从惊奇开始 (而不像我们时代所认为的哲学从怀疑开始) 的时候, 这对于哲学就是一个正面的出发点。在总体上, 世界无疑会学会: ‘从负面的东西开始’是不行的, 迄今之所以有许多东西成功的原因是, 人们到底还是没有完全投入进‘那否定的’, 并且以这样一种方式没有真正严肃地去做他们所说的。他们的怀疑是谄媚行为。” (Pap. III A 107 [Not7:21]) 这里所指的想来首先是马滕森和海贝尔。马滕森在对海贝尔的《在皇家军事高校的哲学之哲学或者思辨逻辑讲演大纲》的书评 (刊登于《文学月刊》16) 中说: “现在的选择语言是: 怀疑是智慧的开始。”另外马滕森还强调了, 作为“工具性科学 (也就是黑格尔哲学) 中的原则”的怀疑不能够与单纯的否定性怀疑混淆: “de omnibus dubitandum es 这一要求不是那么容易像说出来那样地做成, 因为这之中要求的不是什么有限的怀疑, 不是对这个或者那个的通俗怀疑, 在通俗怀疑之下人们总是会保留一些不去被置于怀疑之下的东西。 (.....) 科学要求.....那绝对的、那无限的怀疑。因此各种在这个方向上进行哲学思考的体系中的每一个, 都必须从头开始整个哲学, 因为人们总是看见以前的体系会允许一个前提条件不经受怀疑, 这就是那作为一切的渊源的非法初始。”

在《珀尔修斯》的第一期, 海贝尔发表了一篇关于哲学与神学间关系的相当全面的论文, “对罗特博士先生的三位一体与和解赎教学说的修订”, 之中有这样的说法: “怀疑是哲学体系的开始, 因此也同样是智慧的开始。”

教区牧师罗特在自己的《三位一体与和解赎教学说。一种思辨性的尝试》中强调, 哲学体系应当是建立在古老的命题“对神的敬畏是通向智慧的开始”, 而不是像现代哲学所说的那样立足于那选择语“怀疑是通向智慧的开始”。许多哲学家们以“怀疑”开始, 常常是因为他们受到了笛卡尔的

相应思考的影响（比如说笛卡尔在《哲学之原则》中所说的“如果一个人追求真理，那么他就应当在自己的生命之中有一次尽可能地怀疑一切”）。

黑格尔和笛卡尔的哲学中都有说及以怀疑作为哲学的开始。

仿宋体处在丹麦文版中是拉丁文：omnis affirmatio est negatio（每一个肯定都是一个否定）和 affirmatio（肯定的）。

[omnis affirmatio est negatio.....首先设定affirmatio] 拉丁语的表述：每一个肯定都是一个否定。渊源于斯宾诺莎的一封信，原文中的determinatio（决定）被affirmatio（肯定）取代。

[赫尔巴特] Johann Friedrich Herbart（1776—1841），德国哲学家和教育家，哥廷根和寇尼斯堡的教授。赫尔巴特的无数著作对德国19世纪的精神生活，尤其是在心理学方面，意义重大。这里所引是指向赫尔巴特哲学的形而上学出发点和原则：“在”是一种“绝对正定”。就康德和所有唯心主义哲学，赫尔巴特强调，事物的现实性和确定的“在”作为“绝对正定（absolute Position）”排斥一切否定。（Allgemeine Metaphysik, I—II. / Königsberg 1828—1829/ II, §§201—4）。克尔凯郭尔没有赫尔巴特的著作，但估计是通过当时的哲学史介绍了解到他的基本思想。

[217] 严肃（Alvor）：“严肃”，有时我也将之翻译作“认真”。

[218] 就是说，“严肃”这个概念很少被人作为思考的对象。

[219] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：

Von jetzt gibt es nichts Ernstes mehr im Leben:

Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade!

Der Lebenswein ist ausgeschenkt.

（从现在开始，生命中不再有什么东西是严肃的

一切都是不值钱的儿戏，死去了的荣誉和慈悲！

生命之酒已经斟完）

《麦克白》，第二幕第三场。在谋杀被发现和明了化了之后。

（中文版流畅的文学翻译为：“要是我在这件变故发生以前一小时死去，我就可以说是活过了一段幸福的时间；因为从这一刻起，人生已经失去它的严肃的意义，一切都不过是儿戏；荣名和美德已经死了，生命的美酒已经喝完，剩下来的只是一些无味的渣滓，当作酒窖里的珍宝。”）

[220] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：der Lebenswein ist ausgeschenkt（生命之酒已经斟完）。

[221] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：jetzt gibt es nichts Ernstes mehr im Leben, Alles ist Tand（德语：现在生命中不再有什么东西是严肃的，一切都是不值钱的儿戏。

[222] [涌向一种永恒生命的源泉] 指《约翰福音》（4：14），耶稣说：“人若喝我所赐的水就永远不渴。我所赐的水，要在他里头成为泉源，直涌到永生。”

[223] [传道者说：一切都是浮华无意义] 《传道书》（1：2）：“传道者说，虚空的虚空，虚空的虚空。凡事都是虚空。”

[224] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in mente（在心中）。

[225] [要么是“去哭”、要么是“去笑”的时机] 参看《传道书》（3：1、4）：“凡事都有定期，天下万务都有定时。……哭有时，笑有时。哀恸有时，跳舞有时。”

[226] 我很高兴地预设出这样的前提：我的读者们总是阅读与我一样多的东西。这个前提条件对于阅读者和写作者来说都是很节省工夫的。这样，我就设想我的读者是熟悉我所提及的那个文本的，而如果不是这样的话，那么我将忠告他去认识这文本；因为它确实是很有造诣的，并且如果作者（他本来恰恰是以他的常识和对人的生活的人文关注而使自己非同寻常）能够放弃他对于空洞图式的狂热迷信的话，那么他本来是应当能够避免在一些时候变得可笑的。他在这个章节中所论述的东西，就像他通常的文本一样，是非常好的，唯一使得人偶尔无法理解的是那种宏伟的图式，——并且人们也会难以明白，这完全具体的论述怎么才能够与此图式相对应。（作为例子，我在这里想提及第209 - 211页。自我——以及自我。1.死亡。2.主人地位和奴隶地位间的对立）。

[227] [空洞图式] 也许是指那种流行的、在黑格尔辩证法中为人所熟知的三性。这三性对罗森克兰兹的整本书的结构是有影响的。书是由三个部分构成（人类学、现象学和圣灵学），每部分又分三章，每章三节，每节三段。不过，现象学的第三章太短，因此没有被分成三节；另外，圣灵学则只有两章。

仿宋体处在丹麦文版中是德语：Das Selbst — und das Selbst. 1. Der Tod. 2. Der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft（自我——以及自我。1.死亡。2.主人地位和奴隶地位间的对

立)。

[第209 - 211页... Knechtschaft] 指书第二部分的第二章第二节。第二章的标题为“自我与自我”，被分为“1.死亡”、“2.主人地位和奴隶地位间的对立”，并且，另外在“3.对奴隶地位的扬弃”之中又被分为三点：“a.主人的欲望”、“b.奴隶的欲望”和“c.奴隶的工作及其解放”。罗森克兰兹的分析的背景是黑格尔《精神现象学》中的著名章节“自我意识的独立与不独立，主人地位与奴隶地位”。

[228] 性情 (Gemyt)。

[229] [罗森克兰兹的心理学.....感情和自我意识的统一体] 在罗森克兰兹的《心理学或者主体精神之科学》中性情 (das Gemüth) 被定性为“感情与自我意识的统一体 (die Einheit des Gefühls und des Selbstbewußtseins)”，这样看来，它就包括了1.“欲望 (Begierde)”，2.“倾向 (die Neigung)”和3.“激情 (die Leidenschaft)”。

[230] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：dass das Gefühl zum Selbstbewusstsein sich aufschliesse, und umgekehrt, dass der Inhalt des Selbstbewusstseins von dem Subject als der seinige gefühlt wird. Erst diese Einheit kann man Gemüth nennen. Denn fehlt die Klarheit der Erkenntniss, das Wissen vom Gefühl, so existirt nur der Drang des Naturgeistes, der Turgor der Unmittelbarkeit. Fehlt aber das Gefühl, so existirt nur ein abstracter Begriff, der nicht die letzte Innigkeit des geistigen Daseins erreicht hat, der nicht mit dem Selbst des Geistes Eines geworden ist. (cfr. p. 320 og 21)。

[daß das Gefühl.....第209 - 211页] 克尔凯郭尔所写与原文有出入。克尔凯郭尔写“geföhlt wird” (被感觉)，而罗森克兰兹原文为“geföhlt werde” (会被感觉)；在罗森克兰兹的原文中，“Einheit”和“Gemüth”是以黑体字得以强调的。

[231] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Gefühl (感情)。

[232] 在这里Hong把德语Seelenhaftigkeit (我译作“灵魂性”)译作英文sentience (感知觉)。

[233] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：unmittelbare Einheit seiner Seelenhaftigkeit und seines Bewusstseins (其灵魂性和其意识的直接的统一体)。

[对于Gefühl (德语：感情)的定性.....seines Bewußtseins (p. 242)] 对于“把‘感情’当作‘精神’的‘由其灵魂性和其意识所达成的直接的统一体’”的定性。在罗森克兰兹的心理学中引文是如此：》Als unmittelbare Einheit seiner Seelenhaftigkeit und seines Bewußtseins ist er [der Geist] : 1. Gefühl 《, s. 242.

[234] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Seelenhaftigkeit (灵魂性)。

在这里Hong把德语Seelenhaftigkeit (我译作“灵魂性”)译作英文sentience (感知觉)。

[235] [在Seelenhaftigkeit的定性中考虑到了与那直接的“自然定性”的统一体] 参看罗森克兰兹的心理学，在之中，罗森克兰兹强调了，“灵魂性”同义于“处于与其自然性的直接统一体中的精神”。

[236] 灵物学 (Pneumatologien)。

[237] [罗森克兰兹只在现象学.....不在灵物学中论述“习惯”] 这说法其实是不对的。事实上罗森克兰兹既没有在现象学，也没有在灵物学中论述“习惯”，他是在“人类学 (Anthropologie)”的第2部分、第3章中讨论了关于“习惯”问题。

[238] 延续 (Succession)。

[239] [规定好的教堂祷告] 是指牧师在每一次早礼拜布道之后有义务要做的祷告。这在《丹麦挪威教会仪式》中规定的。

[240] 正是在这种意义上，那康斯坦丁·康斯坦丁努斯 (在《重复》中)说：“重复是生存之严肃” (第6页) 并且去作为皇家的骑师则不是那生命的严肃，虽然这样一个骑师在每次他登上他的马的时候带着所有可能的严肃去做他的工作。

[241] 对克尔凯郭尔的注脚的注释：

[康斯坦丁·康斯坦丁努斯 (在《重复》中)说：“重复是生存之严肃” (第6页)] 见《重复》中文字：“重复，它是现实，并且是生存之严肃。”

[去作为皇家的骑师则不是那生命的严肃] 对《重复》中文字“同样，去做一个皇家骑师也不是生活之严肃”的间接引用。

[242] [一个人变得对国家债务严肃] 丹麦在1840年1月有一万二千四百万国币 (rigsdaler) 的国家债务。这里也许是在说神学家林德贝尔格 (Jacob Chr. Lindberg) 和克尔凯郭尔的哥哥

(P.C. Kierkegaard)；他们参与去建立“1842年7月11日哥本哈根的志愿贡献帮助偿付国家债务协会”；P.C. Kierkegaard 是协会的“临时中央委员会”委员并且印发了相关计划的简介。

[243] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：eo ipso（恰恰因为这个原因）。

[244] 性情（Gemyt）。

[245] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：volente deo（按上帝所愿）。

[246] 参看马尔巴赫《哲学历史》第二卷第302页的注脚：阿尔巴图斯突然从一头驴被变成一个哲学家，并且从一个哲学家被变成一头驴。参看滕纳曼第八部第二卷第485页的注脚。人们有关于另一个经院哲学家的更确切的描述，西蒙·托尔纳森西斯，他认为上帝必定是有欠于他，因为他证明了“三位一体”；如果他愿意，那么……如果我恶意地说话并且带着敌意对待的话，那么我完全能够以更强有力的论证推理来使之无效并且通过推翻它来证明它的反面。因为这个原因，这个好人成为了一个使用两年时间来学会认识字母的傻瓜。参看滕纳曼《哲学历史》第八部第一卷第314页的注脚。现在，随便怎样，不管是他确实说过这话，还是他还说过那些人们认为他说过的话——在中世纪的关于三大欺骗者的著名亵渎之词；无疑，他在辩证中或者在思辨中并不缺少努力的严肃，但是他在“理解其自己”中缺少这严肃。类似于这个�故事的事件有许多，在我们的时代里，“思辨”使用了这样的一种权威性以至于它几乎尝试了要让上帝对自己不确定：仿佛上帝成为了一个君主，焦虑地坐着，等待某一个各地各阶层代表会议决定是要让他做绝对君王还是让他做一个有限的君王。

[247] 对克尔凯郭尔的注脚的注释：

[马尔巴赫《哲学历史》第二卷第302页的注脚] 马尔巴赫（Gotthard Oswald Marbach，1810—1890）德国哲学家、自然科学家和作家，莱比锡大学哲学教授。这里所指的是他的受黑格尔影响的哲学史教科书：Lehrbuch der Geschichte der Philosophie bd. 2, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, s. 302, noten。

此书最终没有被完全写完。

仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus。（阿尔巴图斯突然从一头驴被变成一个哲学家，并且从一个哲学家被变成一头驴）。

[滕纳曼第八部第二卷第485页的注脚] 滕纳曼（Wilhelm Gottlieb Tennemann，1761—1819）德国哲学史学家，马尔堡大学教授，受康德影响极大。这里所指的是他的未完成的哲学史。在之中，他说，在阿尔巴特的年轻时代的故事中有着一系列阴暗点。

阿尔巴特，亦即，阿尔巴图斯·马格努斯（Albertus Magnus）：德国宗教哲学家，托马斯·阿奎那的老师。

[经院哲学家的更确切的描述，西蒙·托尔纳森西斯……因为，如果他愿意，那么] 西蒙·托尔纳森西斯（Simon Tornacensis，1130—1201），法国经院神学家。留下了相当多的关于教理和伦理问题的著作，后期著作受亚里士多德影响极大。滕纳曼在述及西蒙·托尔纳森西斯时写有接下来所引的拉丁文句子。

仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improbare。（如果我恶意地说话并且带着敌意对待的话，那么我完全能够以更强有力的论证推理来使之无效并且通过推翻它来证明它的反面）。

[profecto si ... improbare] 拉丁语：如果我恶意地说话并且带着敌意对待的话，那么我完全能够以更强有力的论证推理来使之无效并且通过推翻它来证明它的反面。滕纳森书中所写的是“fortioribus et argumentis”，就是说“以更强有力的精神力量和论证推理”。

[人们认为他说过的话——在中世纪的关于三大欺骗者的著名亵渎之辞] 滕纳曼在脚注中给出了关于“西蒙·托尔纳森西斯曾经蔑地作出指定摩西、耶稣和穆罕默德是三大蒙蔽世界的骗子的断言”的各种证据。滕纳曼将这一说法以及其他关于西蒙·托尔纳森西斯的突发愚蠢的说法称作是传奇式的。

[一个君主，焦虑地坐着，……做一个有限的君王] 指1849年宪法之前的丹麦的政治处境。1849年的宪法废除君王独断而改为君主立宪。当时的君王是克里斯蒂安八世（1786—1848，1839年即位）。

[248] [发生在阿尔巴图斯·马格努斯身上的事情……突然地变得愚蠢] 在马尔巴赫《哲学历史》中说到阿尔巴图斯。

阿尔巴图斯·马格努斯（Albertus Magnus）来自伯尔斯达特（Bollstädt）的有着别名马格努斯的阿尔巴特（1193—1280）德国神学家和哲学家，多米尼加教徒，巴黎和科隆的教授。尽管阿尔巴图斯·马格努斯首先是神学家，他在中世纪哲学中也是举足轻重的。他对亚里士多德作了繁复的批注，在这些批注中他发展出了一系列独立的哲学观，尤其是在形而上学和自然哲学的方

面。

[249] [柏勒罗丰……世俗女人约会时，他将就掉了下来] 希腊抒情诗人品达叙述了关于希腊神话英雄柏勒罗丰的故事：在柏勒罗丰骑着飞马闯进天空的时候，宙斯让他的马将他甩开，于是他就坠落到地上。但是，看来克尔凯郭尔在这里把民间神话中的主题和欧里庇得斯（Euripides）的《斯忒涅波亚》（Stheneboia）混在了一起。阿尔戈斯的女王斯忒涅波亚爱上柏勒罗丰，但柏勒罗丰不可能回报以爱，她就让自己丈夫派他去她父亲（小亚细亚的吕西亚的国王）伊奥巴忒斯那里，送交一封请求杀死送信人的信。收信人阅信后命令他去杀三头喷火女怪喀迈拉，然后又让他去完成几项致死的任务。然而，柏勒罗丰在飞马的帮助下，完成了各项任务。他回到阿尔戈斯，为了报复他假装爱上斯忒涅波亚，将之骗上飞马，但在回吕西亚的路上，他将她扔入海中。

[250] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：übergreifende（无所不包的）。

[251] [纯粹的……übergreifende主体性] 这里所指的是费希特的主体性理论。

[252] 无疑，正是在这种意义上，康斯坦丁·康斯坦丁努斯说过：“那永恒的”是真正的“重复”。

[253] 对克尔凯郭尔的注脚的注释：

[康斯坦丁·康斯坦丁努斯说过：“那永恒的”是真正的“重复”。] 在《重复》中，关于“精神之重复”有这样说：“在这里，只有精神之重复是可能的，尽管它在现世（Timeligheden）之中永远也无法像在永恒之中那么完美——永恒中的重复是真正的重复。”

[254] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：der Lebenswein ausgeschenkt（生命之酒已经斟完）。见前面的关于麦克白的注脚。

[255] [一些个政府生存在对诸多个不安定因素的畏惧之中] 也许是暗示克里斯蒂安八世国王在位时（1839—1848）丹麦本身的政治处境。当时，鞋匠（后来的记者和政治家）严斯·安德森·汉森（1806—1877）就是那些可怕的“不安定因素”之一，他发起了同情自由运动的农民运动，试图在丹麦推行农业改革，并在1843年成为一份杂志的出版者。

[256] [那通往堕落之路是由好的意图铺成] 丹麦俗语有“那通往地狱之路是由好的意图铺成”。

[257] [瞬间] 参看前面关于柏拉图对“瞬间”的理解的讨论。

[258] [蓝色的山] 遥远的、不确定的、童话般的山。

[259] [人们为幻想而把“永恒”折叠进“时间”之中……“永恒”在梦见我] 在克尔凯郭尔的草稿中，克尔凯郭尔加上括弧增添了“白蒂娜的信”。在誊出的文稿中也有，但又被删掉了——“作为对此的例子，加上白蒂娜的信”（Pap. V B 72,32）。“白蒂娜的信”是指安娜·伊丽莎白·冯·阿尔宁（Anna Elisabeth von Arnim, 1785—1859）以《歌德和一个小孩的通信》为题在1835年柏林出版的一系列虚构的通信。白蒂娜，也就是安娜·伊丽莎白，是Clemens Brentano的姐妹，与路德维希A.冯·阿尔宁（Ludwig A.v. Arnim）结婚，与歌德接近并与歌德的母亲有很长的对话。另外也参看马滕森对海贝尔《祖国》杂志上的“新诗”的评论，在之中他引用了（白蒂娜书信中的）歌德的母亲的话：“那些天堂住宅里的墙会贴有幻想之墙纸。”

[260] [“艺术”是对“永恒的生命”的一种预期] 见保罗·缪勒（Poul Møller）的《遗稿》（Efterladte Skrifter）第二版，第90页（“艺术是对那极乐生命的一种预期”）。

在草稿中（Pap. V B 60, s. 137）克尔凯郭尔说及，这里是针对马滕森，可能是马滕森的论文《对浮士德构想的思考》（之中马滕森谈及了作为一种“预期的审判日”及其“对‘那永恒的’的描述”的“预示性诗歌”。

[261] 直观（Intuition）。

[262] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Sinnigkeit（机智性）。

[263] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Innigkeit（真挚性）。

[264] [预示般地窥想“永恒”] 马滕森在其论文《对浮士德构想的思考》中说到“预示性诗歌”，它“描述对那精神已经在实际上经历了的伟大日子的预期”，它“把天地解读为它们在那魔镜中的全部无限内容，在之中它将其千年视作一日，将一日视作千年”，并且他谈论了对“那无限的”的窥想”。

[265] [扮演但丁的角色] 这是暗示海贝尔（J.L. Heiberg）的启示喜剧《一个死后的灵魂》（En Sjæl efter Døden）（1841）以及马滕森对之的剧评（以剧名为标题，并将之与但丁《神曲》作比较）。

[266] [但丁……却没有悬置过伦理的“判断行为”的作用] 克尔凯郭尔在草稿中写道：“预示性的，在之中人们不是像但丁那样，在伦理上考虑，悬置审判。无论如何，只是幻想观。”（Pap. V B 60, s. 137）这是针对马滕森对海贝尔喜剧《一个死后的灵魂》的评论中的说法。马滕森在剧评中写道：“在带有幽默原则的《神曲》中，上帝不仅仅会被描述为公正的世界审判者，而且也被描述为绝对精神，这精神不仅仅通过伦理的范畴而且也通过形而上学的范畴、不仅仅通过悲剧的范畴而且也通过喜剧的范畴来洞察人类，并且，它最终把全部人类置于慈悲之下，因为人类不仅仅是有罪的并且也是有限的、不仅仅是恶的（onde）并且也是糟糕的（slette）、不仅仅是可谴责的并且也是可笑的、不仅仅是堕落的并且也是属于一个堕落的世界的。”

[267] [一个人说“我-我”] 指费希特的主理性理论。费希特的哲学体系是从这样一个“我-我（Ich—Ich）”开始的，而谢林类似于此，都是绝对自我对于经验自我的设定。黑格尔从自我意识发展达到自我意识，自我对自我得以认识，因而也达到了一个“我-我”关系而自我之发展得以继续。

[268] [突然发现……一个附录中为之找到位置] 可参看保罗·马丁·缪勒的关于不朽性的论文。关于黑格尔哲学，缪勒强调，它并没有一个事先给定的，而只是有一个在概率上可能的、与基督教传统内容的一致性。对此的关键性的证据就是，它完全地缺乏一种真正的不朽性学说。“现在，这一点已经被该学派的独立追随者普遍地感觉到，他们试图为这一缺憾作出弥补，他们认识到因为这一缺憾黑格尔式的体系就无法达到他们所希望的那种广泛的主宰地位。但是如果要把这样的一个部分吸收进黑格尔的体系的话，后果就会是该体系的所有重要部分都经受一种彻底变动，以至于体系的追随者无法再使用黑格尔作为他们的口令，也就无法再具备在这个名字的外在权威之下的手令了。”另外在缪勒对右派黑格尔主义者格希爾（C.F. Göschel）的批判介绍中提及了格希爾书中的“小小的附录，带着标题‘黑格尔关于灵魂的不朽性所说的话’”。

[269] [保罗·缪勒……“不朽性”必定是在所有地方都在场] 克尔凯郭尔在草稿中写道：因此保罗·缪勒是对的：“不朽性”必定是在所有地方都在场，而不是作为附录而被放进体系之中。这里所指的是保罗·缪勒的论文“关于人的不朽性证明的可能性”。

[270] [“现世”被喜剧性地保存在它之中] 这是针对马滕森对海贝尔喜剧《一个死后的灵魂》的评论的第一部分中的说法。马滕森特别地把海贝尔喜剧《一个死后的灵魂》作为对“平庸性之形而上学”的重要贡献，这种形而上学建立在这样的认识上：“‘那喜剧的’应当在新教的启示录之中扮演首要角色。”就是说，在对于天堂和地狱的观念上，海贝尔的剧作为喜剧可以成为但丁神曲的一个必然的抗衡者。作为天主教的诗人，但丁“通过宗教和道德的范畴”来看地狱中的个体们，而“不是通过形而上学的范畴”来看的。在相应于新教的“纯粹形而上学的自由”的对立视角下，受审判的则“不是非宗教和不道德的东西，而是平庸的无精神的东西”。因此“新教的诗人”把地狱中的个体们看成是“喜剧性的形象”。相应地，但丁对于永恒至福的解读缺乏真正的基督教的幽默；因为“至福的内在无限性总是保留着某种抽象的东西，因为它不在所有环节都包含有限性。人在自己的乐园里无法变得完全至福，如果他无法把自己的所有有限性中的世界一起携带着。但是通过‘那幽默的’这就变得可能：卑微的东西、无关紧要的东西、就其本身而言是平庸的东西就能够进入天堂”。因此，“‘那喜剧的’是一个在天堂里也有着其有效性的范畴”。

[271] [足够地喜剧化……“永恒的精神”……处在经济窘况的境况中……回忆] 估计是在调侃马滕森对海贝尔喜剧《一个死后的灵魂》的评论的第一部分中的说法。马滕森说，歌德的母亲说得很对，“她为另一个世界感到欣慰，因为她能够在那里重新获得在这个世界被偷走的珠宝”。

[272] [一个人必须算清楚自己所说的每一句不恰当的话] 《马太福音》（12：36）：“我又告诉你们，凡人所说的闲话，当审判的日子，必要句句供出来。”

[273] [希腊……喝遗忘之河（Lethe）里的水以便忘却] 指毕达哥拉斯和柏拉图哲学中的一般观念。在进入新的身体之前，不朽灵魂必须喝上由净土世界流出的遗忘之河（相当于中国传统中的忘川）中的水，以便遗忘掉在尘世或者冥界里的前世生命。在柏拉图的《理想国》第十中有对于遗忘之河的描述。

[274] 换一种说法：

固然，基督教对于希腊文化中的那种关于“不朽者们首先要喝遗忘之河（Lethe）里的水以便忘却”963的观念有着针锋相对的反驳，并且基督教的教导只有通过这种对希腊观念的鲜明反驳才能够最尖锐地被阐明，但，尽管如此，却绝不会导致出……

[275] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：inter et inter（在一个和另一个之间）。

第五章 “恐惧”作为“通过信仰来进行拯救的拯救者”

在格林童话中^[1]有个关于一个年轻人的故事，他外出历险以求学会恐惧。我们让那历险记自身按其进程发展，而不去关注“在一路上他是怎样地遇上各种可怕的事情的”。相反我要说，这是每一个人都必须经受的一个历险过程：去学会恐惧，这样他就既不会因为“从来没有恐惧过”也不会因为“沉陷在恐惧之中”而迷失他自己；如果一个人学会了怎样正确地恐惧，那么他就学会了“那至高的”。

如果一个人是动物或者天使，那么他就无法恐惧。而既然他是一种综合，那么他就能恐惧；并且恐惧得越深，这人就越伟大；然而这里所说却不是有这样一种意义上：人们在通常所认为的恐惧，对于“那外在的”、对于那在“这个人”之外的东西的恐惧；这里所说的是，他自己生产出“恐惧”。只有在这种意义上，我们才能够解读关于基督，他恐惧一直到死亡^[2]，以及当他对犹大这样说的时候：你马上要做你所要做的事情^[3]。甚至路德自己在布道时所恐惧的那可怕言辞——“我的上帝，我的上帝，为什么你背弃了我？”^[4]甚至这言辞都不算怎么强烈地表达出那痛苦；因为在上面对提的两者中，后者被用于标示一种状态——基督所处的那状态，而前者则标示了对于一种并不存在的状态的关系。

“恐惧”是“自由”的可能性，只有这恐惧才是通过“信仰”绝对地起着教育作用的，因为它消蚀所有“有限性”，揭露它们的所有欺骗。没有什么审讯者能够像恐惧那样地准备好了如此可怕的折磨器具；没有什么谍探能够像恐惧那样地深知怎样去如此诡诈地在嫌疑人最弱的那一瞬间之中打击这嫌疑人，或者说，深知怎样去如此诡诈地设置捕获他的陷阱；没有任何敏锐的审判者能够象像恐惧那样地懂得怎样去审讯，——是的，去使得被告惊慌失措，——不管是在消遣之中、在喧嚣之中、在工作中、在白天还是在黑夜，恐惧绝不让被告得以逃脱。

如果一个人通过恐惧而受到教育，那么他就是通过“可能性”而受到教育；并且只有在一个人通过“可能性”而受到教育时，他才是依据于其无限性而受到教育。因此，“可能性”是所有范畴中最沉重的。当然我们常常听见反过来的说法，说“可能”是如此轻易而“现实”是如此沉重。但是我们是从小人那里听见这种说法的呢？是从一些可悲的人那里，这些人从来就不曾知道什么是“可能性”，并且，在现实性向他们显示出他们做不了事情并且还将做不了任何事情的时候，他们就谎言一样地唤醒一种“可能性”，——这一“可能性”是那么美丽、那么迷人，而在这一“可能性”的根本却至多只是一小点青春的胡闹，这种胡闹其实是一个应当感到羞愧的东西。因此，这“可能性”（人们谈论它说“它是如此轻易”）通常被理解为幸福、幸运等的可能性。但是这完全不是“可能性”，

这是一种谎言般的杜撰；人性上的堕落只是为了有理由去抱怨生活抱怨上帝对世界的管理、为了有机会去变得自大，才将它精心打扮出来。不，在可能性之中一切是同样地可能，而如果一个人真正是通过“可能性”而得到教养，那么他就像领会“那微笑的”一样地很好地领会了“那可怕的”。如果一个这样的人在这时走出“可能性”的学校并且比小孩子知道其ABC更好地知道：向生活他绝对没有什么可要求的并且“那可怕的”、“迷失”、“毁灭”都门对门地与每一个人相邻而居；并且如果他彻底地懂得了：让他感到恐惧的每一种恐惧将在下一个瞬间发生在他身上；那么，他将为“现实”给出另一种说明，他将赞美“现实”，并且，虽然这“现实”沉重地压在他身上，他将记住，比起“可能性”之沉重，这“现实性”还是远远地要轻易得多。“可能性”只能以这样的方式进行教育；因为“有限性”以及各种有限的关系（在这些关系之中一个“个体”被赋予其所在的位置），这些关系在这时可以是卑微而日常的或者世界历史性的，所有这些有限的东西都只能够有限地进行教育，并且人们总是能够说服它们、总是从它们之中得出一小点“其他”来、总是讨价还价、总是马马虎虎地从那之中逃避出来、总是稍稍地保持处于局外状态、总是阻碍人从中绝对地学到些什么，——而如果人们是想在绝对的意义上从中学到一些什么，那么，“个体”就必须重新在自己身上具备“可能性”并且自己去得出他所将去学的东西，虽然这东西在下一个瞬间绝不承认自己是由他得出的并且绝对地剥夺走他的权力。

但是如果一个“个体”想要以这样一种方式去借助于“可能性”而绝对并且无限地得到教育，他就必须诚实地面对“可能性”并且具备“信仰”。在这里我将“信仰”理解为这样一种东西：黑格尔在某个地方以他的方式正确地将之称作“内在的确定性”——它预期“无限性”[5]。如果“可能性”的发现结果得到了应有的安排，那么“可能性”将发现所有“有限性”但却在“无限性”的形态之中使之理想化，并且在“恐惧”之中压倒这个“个体”——直到他在“信仰”的预期之中重新战胜它们[6]。

也许很多人觉得我这里所说的东西是一种晦涩而糟糕的言辞，因为这些人认为自己“从来没有恐惧过”而感到骄傲。对此我想回答说，一个人确实不应当为各种人、为各种“有限性”而感到恐惧，但只有当一个人彻底经受了“可能性”的恐惧之后，只有在这时，他才修炼成了不感到恐惧，并不是因为他逃避生命的各种恐怖，而是因为与“可能性”的恐怖相比，生命中的这些恐怖就总会变得微不足道了。相反，如果那说话的人认为他的伟大之处在于“他从来没有感到过恐惧”，那么我将很高兴地把接受我的说明之中：这是因为他是非常地“无精神”[7]。

个体应当借助于可能性而得以修炼，如果一个个体欺骗这可能性，那么他永远也无法达到“信仰”，这样，他的信仰成为一种“有限性”的睿智，正如他的学校是“有限性”的学校。但是，人们以各种各样的方式来欺骗“可能性”；因为，否则的话每一个人，只要把头探出窗户，就必定能够看见足够多的东西来让可能性在之中开始其演练。我们有一幅考多维克基的版画描绘“加来斯的自首”[8]，以四个不同气质的人观察[9]，画

家的任务是让不同的印象在不同气质的表达之中反映出来。最日常的生活无疑有着足够的事件，但问题是在于那对自己诚实的个体人格中所具的可能性。人们讲述关于一个印度的隐士两年中以饮露水为生；他有一次进城品尝了葡萄酒，于是就深陷在酒饮之中不能自拔^[10]。正如每一个类似的故事，人们能够以许多方式去理解这个故事：人们能够使之喜剧化，人们能够使之悲剧化；但是对于那通过“可能性”而得以修炼的个体人格，他只需这样一个故事就已足够。在同一瞬间他已经绝对地同于那个不幸者；他在“有限性”之中看不见任何可供他逃避的后路。这时，“可能性”的恐惧在他身上找到猎物，直到它可以安全地将他交付到“信仰”手中；他无法在别的地方找到其安宁，因为每一个别的歇脚点都只是清淡，虽然这在人们眼中是睿智。看，因此“可能性”这样看来是绝对地教化的。在“现实”中从来没有什么人变得如此地不幸，一般说来，一个人总还保存了一小点剩余，并且常识说得不错：如果一个人是见机行事的，那么他就知道怎样去找门路。但是，如果一个人完全经受了“可能性”的“不幸”课程，那么他失去了一切，——没有人曾在“现实”中这样地失去过一切。而如果他不去欺骗“可能性”（这“可能”将教他去学）、不去以花言巧语哄骗“恐惧”（这“恐惧”将拯救他），那么他也就又重新得到“一切”^[11]，这“一切”是没有人能够在“现实”中能够得到的，哪怕另一个人在“现实”中得到了十倍于“一切”的东西，也无法得到这“一切”；因为“可能性”的信徒得到“无限性”，而另一个人的灵魂则已经在“有限性”中气绝了。在“现实”之中没有人会沉陷得如此之深，以至于他无法沉陷得更深、以至于无法有一个人或者许多人能够沉陷得更深。但是如果一个人在“可能”中沉陷，他的目光晕眩、他的眼神迷惘，这样他抓不住张三李四们递给沉陷者作为救命稻草的衡量尺度；他的耳朵被封闭，这样他就听不见在他的时代里“人”的集市标价是多少、听不见别人说：他和大多数人一样地有用。他绝对地沉陷，但这时，他重新从深渊的底部回升出来，比摆脱“生活中的任何麻烦和可怕的东西”更容易。只是我并不否认，如果一个人通过“可能性”来修炼，那么他就面临了，不是像那些通过“有限性”来修炼的人们那样面临“进入坏人圈子以不同的方式进入放荡的生活”的危险，而是面临了一种沉沦毁灭的危险，也就是自杀。如果他在他开始了修炼时候误解“恐惧”，那么“恐惧”就不是带领他走向“信仰”，而是带领他离开“信仰”，这时他就迷失了。相反，如果一个人得到修炼，他待在“恐惧”那里，他不让它无数的赝品伪造来欺骗自己，他准确无误地记得“那过去的”；那么在最后，“恐惧”的各种袭击来临，虽然可怕，但却不会可怕得使他要逃避它们。“恐惧”对于他成为一个服役的精灵，它违背它的意愿而将他领到他想要去的地方^[12]。当它在这时报到它出场、当它狡猾地作出一种好像它发明了一种全新的恐怖手段——仿佛它在这时要比任何时候远远地更可怕，这时，他并不退缩，更不试图借助于喧嚣和紊乱来防范它，而是向它表示欢迎，他兴高采烈地向它问候，如同苏格拉底兴高采烈地摇动他的毒酒杯^[13]，他关上门与它独处，就像一个病人在令人疼痛的手术要开始的时候对手术医师说：现在我已经就绪。这时，“恐惧”进入他的灵魂并搜查一切，并且

使得“那有限的和狭隘的”感到恐惧而离开他；这时，它就把他领到他想去的地方。

当某种异乎寻常的事件进入生活时，当一个具有世界历史意义的英雄把诸多英雄召集到身边并且完成各种丰功伟绩时，当一个转折性的关键时刻出现并且一切都获得重大意义时，——这时，人们都希望加入；因为这让人得到教育。可能是这样吧。但是，现在有着远远比这更容易的方式来得到远远更深刻的教育。让我们设想一个“可能性”的门徒，让他处在日德兰^[14]灌木丛生的荒野中——在那里什么事件都没有或者说在那里最大的事件是一只黑松鸡哗啦啦地飞起，但是他体验了一切，比起那在世界历史的剧场里被欢呼的人（如果这个人没有通过“可能性”而得到教育的话）所经历的，他对这一切的经历要更完美、更准确、更彻底。

在个体通过“恐惧”得到教育而走向“信仰”的时候，“恐惧”则恰恰要去消灭它自己所导致出的东西。“恐惧”发现“命运”，但是在“个体”想要去信托“命运”的时候，“恐惧”就反过来拿走“命运”；因为“命运”如同“恐惧”，而“恐惧”如同“可能”，是一封巫术变幻符码^[15]。相对“命运”，如果个体人格在自己这里没有进行改造，那么他就总是会保留一种辩证的、任何“有限性”都无法肃清的残余，正如一个期待抽奖的人，如果他不是通过其自身而是通过“他持续不断地在这抽奖赌博中输掉”这一事实而失去信心，那么他就不会失去对于抽奖的信心。甚至相对于最微不足道的东西，一旦个体人格想要从什么事物中逃避或者想要在什么事物中碰运气，那么“恐惧”马上就迅速降临。就其本身而言它是一种“微不足道”，并且在外面从“有限性”的角度看，个体也无法从相关问题中学到什么；但是这“恐惧”毫不犹豫，它马上把“无限性”的、“范畴”的胜利置于其中，而这是个体人格所无法以更大的牌面来压倒的。这样的一个个个体人格不可能在外在的意义上畏惧“命运”、不可能去畏惧命运的变幻莫测和挫败；因为他心中的“恐惧”本身已经造就了“命运”，并且绝对地从他那里剥夺去了一切“命运能够从他那里剥夺的东西”。苏格拉底在《克拉底鲁篇》中说，“被自己欺骗”是可怕的，因为人总是有“欺骗者”住在自己这里^[16]；以这样的方式人们可以说，“有这样的一个欺骗者住在自己这里”是一种幸福，这欺骗者虔诚地进行着欺骗并且不断地——在“有限性”开始把事情搞糟之前——使孩子断奶。甚至，如果在我们的时代，一个个体人格没有以这样一种方式在“可能性”之中得到教育，那么对于每一个身具一种深刻的根本并且有要去学习“那善的”的欲望的人来说，这时代还是有着一一种很好的品质的。一个时代，越是和平宁静，一切越是进行得有条理（这样“那善的”就有了回报），那么，个体人格就越容易在这样的问题上欺骗自己：在他的追求之中他是不是有一个（固然是）美丽的（但说到底仍还是）有限的目标？相反，在这种时代人们不用超过十六岁就能够看出：如果一个人马上要在生活的舞台上登场，那么他完全如同那个从耶利哥出发而陷入匪徒之手的人^[17]。如果一个人不愿在“有限性”的悲惨之中沉陷，那么他就不得不在最深刻的意义上与“无限性”搏斗。这样的一种暂时的定向是对于“可能性中的教

育”的一种类似，并且，如果不是通过可能性，这样的一种定向就不可能产生。这样，在人的睿智头脑完成了它的无数精打细算的时候、在它玩赢了游戏的时候，——这时，“恐惧”就来临了，甚至先于游戏在现实中的胜利或者失败，并且“恐惧”在魔鬼面前竖立了一个十字架^[18]；这样的人的睿智头脑就什么都做不了，并且，对于“恐惧”通过“可能性”的全能来达成的这种情形，相比之下，那睿智头脑的最机敏组合就像幽灵一样地消失。甚至在“最微不足道的东西”之中，一旦个体人格想要作出一个狡智的转变（那只是狡智的而已）、想要从某种东西那里溜走，并且完全有着成功的概率（因为“现实”并非像“恐惧”那样是一个敏锐的考核者），——这时，“恐惧”就马上在那里了。如果它遭到了拒绝（因为这里所谈的是一种“微不足道”），那么，“恐惧”将使得这种“微不足道”变得意义显著，正如小城马伦戈在欧洲历史中变得显著，因为伟大的战役在马伦戈发生了^[19]。如果一个个体人格不是这样地通过他自己而戒绝“睿智”，那么这种戒绝就永远也不会真正彻底地发生；因为“有限性”一直只在零敲碎打地作出说明，而从来不会是完整的说明，并且，如果一个人的“睿智”总是出错（并且这本身在“现实”之中是不可思议的），那么他能够在那睿智的头脑之中寻找原因并且去努力去变得更睿智。借助于“信仰”，“恐惧”教导个体人格去依靠“上帝的眷顾”^[20]。对于“辜”的情形也是如此，它是“恐惧”所发现的“下一个”。如果一个人只是通过“有限性”而认识了他的“有辜性”，那么他就迷失在“有限性”之中；并且，如果不是以一种外在的、法律的、高度地不完美的方式，“一个人是不是有辜的”这个问题就无法被有限地决定。因此，如果一个人只去通过对警察判决和高级法庭判决的各种类比来认识自己的“辜”，那么他从根本上就永远也不会明白：他是有辜的；因为，如果一个人是有辜的，那么他就是无限地有辜的。于是，如果这样一个只是通过有限性而得到教育的个体人格没有得到一种警察判决^[21]或者公意判决来说明他是有辜的，那么，他在这时就成为某种隶属于“那一切之中最可笑和最可怜的”的东西、成为一个美德模范——比大多数人要稍稍善一点却又根本不如教士那么善。一个这样的人在生活中需要什么样的帮助呢？他能够差不多在他死去之前退隐到一个实例样板集^[22]中去。从“有限性”中人们能够学到许多，但是学不到关于怎样去恐惧，——如果不是从一种非常平庸和堕落的意义上说的话。相反如果一个人在真正的意义上学会了去恐惧，那么，在“有限性”的各种恐惧开始演奏的时候、在“有限性”的学徒们失去了心智和勇气的时候，他就仿佛在舞步之中行走。在生活中经常有这样的迷惑。疑病症患者^[23]对每一种“微不足道”都感到恐惧，但是当意义重大的东西来到时，他反而开始有了气息；为什么？因为那意义重大的“现实”还是不像他自己所造就并且是用自己的力量造就的“可能”那么可怕，而他反过来则能够使用他的所有力量去对抗那“现实”。然而，如果一个人通过“可能性”而得到教育，那么与之相比，疑病症患者只是一个不完美的自修者^[24]，因为这“疑病症”部分的是依赖于“那肉体的”并因而是偶然的。^[25]^[26]那真正的自修者，他恰恰在同样的程度上是“得到了上帝教授的人”^[27]，这正如另一个作家所曾经说过的^[28]^[29]，

或者——如果不去使用一种让人觉得像是知识分子言辞的表达，他是哲学的自行耕作者^{[30][31]}并且在同样的程度上是为上帝耕作者^[32]。如果一个人人在与“辜”的关系上是通过“恐惧”而得到教育，那么因此他只有在“和解赎救”^[33]之中才会得到安宁。

这个审思在它开始的地方结束。一旦心理学结束了对于“恐惧”的考察，那么它就会被交付给“教理神学”。

[1] 相应可看中文版格林童话中的《傻小子学害怕》。

一个年轻人想要学到毛骨悚然的感觉，但老是没有机会。他父亲烦了，给他钱让他自己出去历险学。他经历了各种让人害怕的事情，但是他一点也不觉得毛骨悚然。后来进入了有魔法的宫殿，战胜各种可怕的东西，找到宝藏，消除了宫殿的魔法，但是他仍然不觉得毛骨悚然。公主嫁给了他，他在幸福的同时仍然抱怨自己不知道毛骨悚然的感觉。公主烦了，就在半夜揭开他的被子，把凉水和活蹦乱跳的鱼灌进他的床。于是他跳起来叫道：“现在我知道了，这就是毛骨悚然！”

[2] [关于基督，他恐惧一直到死亡] 指《马太福音》（26：38）在耶稣在客西马尼被抓之前不多久，他说：“我心里甚是忧伤，几乎要死。”《马可福音》（14：33—34）：“对他们说，我心里甚是忧伤，几乎要死。”《约翰福音》（12：27）：“我现在心里忧愁，我说什么才好呢。父阿，救我脱离这时候。但我原是为这时候来的。”

[3] [当他犹太这样说……你马上要做你所要做的事情] 《约翰福音》（13：27）耶稣在最后的晚餐上对犹太说：“你所作的快作吧。”

[4] [那可怕言辞——“我的上帝，我的上帝，为什么你背弃了我？”] 指《马可福音》（15：34），耶稣在十字架上所说的：“以罗伊，以罗伊，拉马撒巴各大尼。翻出来，就是，我的神，我的神，为什么离弃我。”

[5] [黑格尔……将之作作“内在的确定性”……预期“无限性”] 在黑格尔那里并不存在这样一个说法，不过他对信仰的定义有点像这说法，在《宗教哲学讲演》中的信仰定性是“绝对精神之精神的证据，或者作为一种真相的确定性”。

[6] 这个“它们”就是“可能性所发现的、并在无限性之中被理想化了的各种有限性”。

[7] 无精神（aandløs）。

[8] 18世纪法国加尔文教徒让·卡拉斯的儿子安东尼打算改信天主教，后来自杀。一些天主教徒指控卡拉斯为阻止安东尼转信天主教而谋杀了他。法庭无法拿出证据证明安东尼是被谋杀，但是判卡拉斯轮刑。1762年，卡拉斯被处决。为求昭雪此案，伏尔泰四处奔走，最后得以申诉翻案。1766年，原判决被撤销。德国画家和版画家达尼尔·考多维克基（Daniel Chodowiecki）以卡拉斯告别家人为主题画出《卡拉斯的告别》。这里，克尔凯郭尔把《卡拉斯的告别》弄错为《加来斯的自首》。

[9] [一幅考多维克基的版画……以四个不同气质的人观察] 也许是指瑞士牧师和作家拉瓦塔的《占相术学碎片》（*Physiognomische Fragmente*）的第四卷的封面插画。由李普斯（Johann Heinrich Lips）根据考多维克基的画《卡拉斯的告别》而刻印的。考多维克基（Daniel Nikolaus Chodowiecki，1726—1801）德国画家，柏林艺术院校长。

[10] [一个印度的隐士……深陷在酒饮之中不能自拔] 也许是一个旅行故事。在1843年三四月的日记中克尔凯郭尔在一段笔记里写了同样的故事并且加上了：“我们能够告诉多少人这个故事但却又使之对于他们不仅仅只是奇闻异事？多少人感觉到那包容有伦理问题的恐惧和震颤？”

[11] [他也就又重新得到“一切”] 见《约伯记》（42：10）：“约伯为他的朋友祈祷。耶和華就使约伯从苦境（原文作掳掠）转回，并且耶和華赐给他的，比他从前所有的加倍。”

[12] [将他领到他想要去的地方] 耶稣对试图彼得说：“你年少的时候，自己束上带子，随意往来，但年老的时候，你要伸手来，别人要把你束上，带你到不愿意去的地方。”《约翰福音》（21：18）

[13] [苏格拉底兴高采烈地摇动他的毒酒杯] 见柏拉图《斐多》117：监刑官手里拿着已经准备好的一杯毒药。苏格拉底看见他走进来，就说：“噢，我的好同胞，你懂这些事。我该怎么做？”“只要喝下去就行！”他说道，“然后站起来行走，直到你感到两腿发沉，这个时候就躺下。

毒药自己就会起作用。”厄刻克拉底，那个监刑官说着话，把杯子递给苏格拉底。苏格拉底接了过来，看上去还挺高兴。用他惯常的眼神注视着毒药他不动声色地说：“把这玩意儿作奠酒，你看怎么样？这样做是允许的，还是不允许的？”“我们只准备了通常的剂量，苏格拉底，”他答道。“我明白了，”苏格拉底说，“但是我想应当允许我向诸神谢恩，我必须这样做，因为我将从这个世界移往另一个可能是昌盛的世界。这就是我的祈祷，我希望这一点能够得到保证。”说完这些话，苏格拉底镇静地、毫无畏惧地一口气喝下了那杯毒药。”（我在这里引用《柏拉图全集·第一卷》第132页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社，2001.1）

[14] 丹麦本土主要由三个部分组成：西兰岛、菲英岛和日德兰半岛。日德兰为最大部分，南面和德国接壤，北面 and 挪威瑞典隔海。

[15] [巫术变幻符简 (Hexebrev)] 类似于万花筒、看起来好像有魔术效果的本子：在一个封套中有各种可组合的人和动物的碎片，每一次封套被打开和翻动，里面的碎片就被重新组合。

[16] [苏格拉底在《克拉底鲁篇》中说……人总是有“欺骗者”住在自己这里] 指柏拉图对话《克拉底鲁篇》428d。“杰出古吉克拉底鲁，我对自己的智慧一直感到恍惚，不敢相信自己，我想自己必须停下来向自己发问，我在说什么？因为没有比自我欺骗更糟糕的事了——这个骗子就你家里，——一直和你在一起——自我欺骗非常可怕……”（我在这里引用《柏拉图全集·第二卷》第117页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社2001年）。

[17] [如同那个从耶利哥出发而陷入匪徒之手的人] 可能克尔凯郭尔将“去耶利哥”误作为“从耶利哥出发”。见《路加福音》（10：30）：“耶稣回答说，有一个人从耶路撒冷下耶利哥去，落在强盗手中，他们剥去他的衣裳，把他打个半死，就丢下他走了。”

[18] [在魔鬼面前竖立了一个十字架] 用一个十字架或者画上一个十字架来防范魔鬼或者“邪恶的”。丹麦有许多这方面的俗语。有着一个十字架，魔鬼不敢逾越。也间接地有关于这样的说法：如果什么东西是理解力面前的十字架，那么理解力就无法理解。

[19] [小城马伦戈……伟大的战役在马伦戈发生了] 见前面的关于拿破仑在马伦戈击败奥地利军队。

[20] 上帝的眷顾 (Forsynet) 。

[21] [警察判决] 警察法院所作的判决。警察法院是哥本哈根的低级法院。

[22] [一个实例样板集] 一个在物理或者语文学科中的实例样板集。

[23] [疑病症患者] 病态地专注于自身健康、不断怀疑自己患了一忽儿这一种一忽儿那一种疾病的人，因其对自身感觉作出患有不切实际的病态解释，致使整个身心被由此产生的疑虑、烦恼和恐惧所占据的一种神经症。

[24] 自修者 (Autodidakt) 。

[25] 所以哈曼使用“疑病症”这个词的时候是出于一种更高的意义，他说：世界中这种恐惧却是对于我们的（与世界相异的）异质性的唯一证明。因为，如果我们什么也不缺，那么我们将比那异教徒和先验哲学对之所做的做得更好——他们对上帝无知且像一个傻瓜那样地爱上了亲爱的自然；不会有什么乡恋来袭上我们的心头。这种僭妄的不安，这种神圣的“疑病症”可能就是一种火焰，借助于这种火焰我们这些作为祭品的动物得以腌制并且被保护不沾染上现今奔逝的世纪所具的腐败（第六卷第194页）。

[26] [“疑病症 (Hypochondrie)”……出于一种更高的意义] 哈曼在1781年6月3日写给赫尔德尔 (J.G. Herder) 的信中说及他自己是一个不安而绝望的人（虽然他享有特权），因为对于工作和享受的最大依赖什么都做不了，但却像一个在方舟中蹒跚的诺亚。之后就是下面的德语引文。

仿宋体处在丹麦文版中是德语为：Diese Angst in der Welt ist aber der einzige Beweis unserer Heterogenität. Denn fehlte uns nichts, so würden wir es nicht besser machen als die Heiden und Transcendental—Philosophen, die von Gott nichts wissen und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen; kein Heimweh würde uns anwandeln. Diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie ist vielleicht das Feuer, womit wir Opferthiere gesalzen und vor der Fäulniss des laufenden seculi bewahrt werden müssen. (6te B. p. 194.)

[Diese Angst ... werden müssen] 关于这段引文，克尔凯郭尔在1842年的一段日记中写道：“哈曼在他的文稿的第六卷第194页中做了一个评注，这是我能够用上的，虽然他不是像我所想要理解的那样理解它，并且也不通过它而进一步想得更远。”之后就是这段引文。这段笔记联系到对于在“传承之罪的本质”中关于恐惧作为首要范畴的那段笔记。

[6te B. p. 194] 见哈曼文集第六卷第194页。

[27] 得到了上帝教授的人 (Theodidakt) 。这里与《非此即彼》第二卷有着文字上的关联。

《帖撒罗尼迦前书》（4：9）：“论到弟兄们相爱，不用人写信给你们，因为你们自己蒙了神的教训，叫你们彼此相爱。”这里保罗说“你们自己蒙了神的教训”。

[28] [另一个作家所曾经说过的] 就是说B，或者法官威尔海姆，其文字构成《非此即彼》第二部分。

[29] 参见《非此即彼》。

[30] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：αυτουργός τις της φιλοσοφιας（哲学的自行耕作者），即一个相对于哲学是独立的人（而不是从他人那里学哲学的人）。

[31] 参见色诺芬的《会饮篇》。在之中苏格拉底使用这个词来描述他自己。

[32] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：θεουργός（为上帝耕作者）。在色诺芬那里没有用到这个词。

[33] 和解赎救（Forsoningen）。

致死的疾病

通向陶冶和觉醒的基督教的心理学阐述

安提 - 克利马库斯著

S.克尔凯郭尔出版

哥本哈根1849年

主！赋予我们虚弱的视力
去看各种无用的东西，
而让我们眼目彻底清明
来认识你的全部真理。

前言

这种“阐述”形式可能对于许多人来说很奇怪；对于他们来说，如果要把这种形式当作是陶冶性的，那么它过于严格；而如果将之视作是严格地科学性的，那么它又有着太多精神陶冶的倾向^[1]。关于后者，我没有什么好说的。而关于前者，我则要说，那不是我对之的看法；如果真是那样，如果它真是过于严格而无法作为陶冶性的，那么，按照我的概念来看，这就是一个错误。当然，如果说它是由于“并非每一个人都接受这种陶冶的前提条件”而无法对于每一个人都具有陶冶性的意味，这是一回事；然而，它具备“那陶冶性的”^[2]特质，这则是另一回事。在基督教的立场上看，就是说一切，一切都应当为“陶冶”服务^[3]。这种类型的“科学性”，如果它最终不是陶冶性的，那么它恰恰就因此而不是基督教的。一切“基督教的东西”在其表现中必须有一种与“一个医生在病床前的说法方式”^[4]的类似；虽然只有懂医的人能够明白病理，但是他绝对不应当忘记：这是在病床前。“那基督教的”的这种对于“生活”的关系（与一种对“生活”的“科学性的距离”相反），或者“那基督教的”的这种伦理的方面，恰恰是“那陶冶性的”；并且不管这种表现方式在别的方面是怎样地严格，它是完全地不同（在质的意义上不同）于这一类型的“科学性”；这“科学性”是漠不关心，从基督教的角度看，它的崇高的英雄主义远远地不是什么英雄主义，以至于它在基督教的视角之下只是一种不具人的好奇心。从基督教的角度看，“敢于去完全地成为自己”才是英雄主义，这在事实上可能是很罕见的，敢于去完全地成为自己，一个单个的人，这个特定的单个的人，自己单独地直接面对上帝，自己单独地站立在这种巨大的努力和这种巨大的责任中；但是，去迷恋“纯粹的人”的概念^[5]，或者去用世界历史来玩那种惊奇游戏^[6]，这都不是基督教所认定的英雄主义。所有基督教的认识，不管它的形式在别的方面是怎样地严格，都应当是关怀的^[7]；而这种“关怀”^[8]正是“那陶冶性的”。“关怀”是与“生活”的关系，是与“人格”之现实的关系，并且以这样的方式，在基督教的意义上，就是“严肃”；从基督教的立场看，“漠不关心的”^[9]知识”的崇高性，远远够不上是更严肃的，它只是基督教所认为的笑话和虚妄。而“严肃”则又是“那陶冶性的”。

因此，在一种意义上看，这个小小的文本有着这样的特性：一个师范生^[10]能够写得出这书；在另一种意义上则却可能是如此：并非每一个教授都能够写得出这书。

但是，这论文的写作形式是它所是的这种形式，它至少是经过了反复斟酌的，并且在心理学的意义上无疑也是正确的。一种更庄重的文风是存在的，如此庄重以至于并不显得意义重大，并且只是因为人们对之太熟悉了而很容易变得不具有任何意义^[11]。

另外，只有一个说明，无疑这是一种多余，但我还是想说出这多余

的话：我想一了百了地提请读者注意；在这整个文本中，“绝望”——正如标题所说——被解读作“病症”，而不是作为良药。也就是说，绝望有着这样一种辩证意义。其实在基督教用语中也是如此，死亡是对于“最严重的精神上的糟糕状态”的表述^[12]，而对之的医治则恰恰就是“去死”，“去弃世而死”^[13]。

1848年

题解

《致死的病症》这个标题来自《约翰福音》的第十一章中所说的“这病不至于死”。

安提 - 克利马库斯 (Anti-Climacus) 这个笔名构成《哲学片断》(1844) 和《最后的、非科学的附言》(1846) 的作者约翰纳斯·克利马库斯的对比。拉丁语的别名“克利马库斯”是由希腊语“梯子或者台阶 (klimaks)”衍生出来的。约翰纳斯·克利马库斯就是走上台阶或者沿梯子攀登的人，就是说，沿着他的 (比如说关于“不同存在层面”的) 概念发展，从一种不完美的梯级向更完美的梯级运动。在安提 - 克利马库斯关联中的前缀“安提 (anti)” 意味了“反对”或者“反”，用来标示出与约翰纳斯·克利马库斯的对立关系。正如一个克利马库斯 (klimaks) 也标示了一个修辞形象，各种词句思想以这样一种方式排列，使得其效果逐步上升，一个安提-克利马库斯 (anti-klimaks) 则标示了反过来的形象，比如说，在“梯子”上的位置越高，不完美性就越高。

封二引文在丹麦文版中是德文：

Herr! gieb uns blöde Augen
für Dinge, die nichts taugen,
und Augen voller Klarheit
in alle deine Wahrheit.

根据《德语修辞手册》第一卷，布道辞来自约翰·冯·阿尔贝提尼，但约翰·冯·阿尔贝提尼却没有说出这四句赞美诗句的出处。在1778年 Johannes Plitt 所写的关于歌本的论文中曾提及 Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700—1760) 为这些诗句的作者。但克尔凯郭尔只知道它们是出自约翰·冯·阿尔贝提尼。

[1] [如果把它看成是严格地科学性的，那么它又过于教化] 所谓“严格地科学的”首先是指思辨性的 (尤其是黑格尔主义的) 哲学和神学。在1840年的一段笔记中，克尔凯郭尔写道：“黑格尔所具的对‘那陶冶的’的恨很奇怪，它在所有地方都冒出来；但是，‘那陶冶的’不是一种催人入眠的安眠药，它是有限的精神的‘阿门’，是认识的不应被忽视的一方面。”

[2] 那陶冶性的 (det Opbyggelige)。

[3] [在基督教的立场上看，就是一切，——一切都应当为“陶冶”服务] 见保罗在《哥林多前书》所说 (14: 26)：“弟兄们，这却怎么样呢。你们聚会的时候，各人或有诗歌，或有教训，或有启示，或有方言，或有翻出来的话。凡事都当造就人。”

按丹麦语的《圣经》翻译过来，最后一句就是“一切为‘陶冶’而发生”。中文圣经中与“陶冶”相对应的是“造就人”。

[4] [一个医生在病床前的说法方式] 欧鲁夫·邦对此有专门的描述。

[5] [迷恋于“纯粹的人”的概念] “纯粹的人”，就是说，作为纯粹抽象的人，这一表述是在影射黑格尔和黑格尔的“纯粹的在”的范畴：在所有现象的特殊特征和性质都被抽象掉之后，所剩下的就是“在”。

[6] 惊奇游戏：“惊奇游戏”是丹麦的一种集体游戏。一个人坐在中央而许多人围成圈子，另一个人沿圈子走动发问关于人们对中央所坐人的“惊奇”，而中央人则通过问题而猜测问题的来源。在这里“那纯粹的人”和“世界历史”是针对黑格尔和黑格尔主义者。比如说黑格尔的《精神现象学》中意识（自我）以“纯粹的”自然意识开始而发展为“世界的精神”的发展史中的一个环节。而在《精神现象学》的序言结尾处，黑格尔写道：“此外，在我们现在生活着的这一个时代里，精神的普遍性已经大大地加强，个别性已理所当然地变得无关重要，而且普遍性还在坚持着并要求占有它的整个范围和既成财富，因而精神的全部事业中属于个人活动范围的那一部分，只能是微不足道的。因为这种情况，作者个人就必须如科学的性质所已表明的那样，更加忘我，从而成为他能够成的人，做出他能够做的事！但是，正如个人对自己不作奢望，为自己不多要求一样，人们对于作者个人也必须力避要求过多。”（中文贺麟、王玖兴译本《精神现象学》，商务印书馆1997年，北京。上卷第50页。）同时“世界历史”也针对了格隆德维（N.F.S. Grundtvig）及其追随者的那种所谓的“世界视角”。

[7] 这里的“关怀”是有着“为……担忧”的意思的。

[8] 关怀（Bekymring）。这个“Bekymring”有着对人对事的“关心关怀”、对尚不知情的事物的“忧虑”的意思。因此有的地方我也将之翻译为“忧虑”，比如说“因为我事先已经用掉了我的所有忧虑，然而它们却仍然全都还留在那里”（参见《非此即彼》上）。

[9] “漠不关心”，或者也可翻译成“无所谓”，与“关怀”（也就是和“严肃”）正相反。冷眼旁观所得的客观知识正是一种“漠不关心的”知识，而“关怀”和“严肃”则要求“单个的人”的意志的主观参与。

[10] [师范生（Seminarist）] 在正常的意义上，Seminarist是指师范学校学生或毕业后的教师；但用作贬义词的时候就是指“一个半瓶子水的小知识分子”或者“稍有学识的家伙”。在写给拉斯穆斯·尼尔森的信（1849年8月4日）中，克尔凯郭尔说，安提—克里马库斯把自己看作是一个“稍有学识的家伙（Seminarist）”，而克尔凯郭尔将自己称作“一种稍有学识的家伙（Seminarist）的大师级学徒”，这种人“能够让教授们吓得跳起来”。

[11] [更庄重的文风……很容易变得不具有任何意义] 看来克尔凯郭尔本来是想使用宗教讲演或者布道的形式。见后面“序言”的注脚。

[12] [在基督教用语中也是如此，死亡是对于“最严重的精神上的糟糕状态”的表述] 可能是指保罗在《罗马书》（5：12）中所写的“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”。也参看《罗马书》（5：21；6：16和6：23）。

[13] [去弃世而死] 这是保罗那里的一个中心想法，人类通过基督而从“罪”中死脱出来。参看《罗马书》（6：2—3）：“我们在罪上死了的人，岂可仍在罪中活着呢。岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死么。”也参看《彼得前书》（2：24）：“他被挂在木头上亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。”这一想法以这样一种方式在虔诚教派那里得到强化：人的生命是每天从“罪”、从现世性、从有限性以及从自我否定的世界中的死亡出离，这样着重点就从“人类通过基督而从‘罪’中死脱出来”转移到了“人也应当通过信仰而从‘罪’中死脱出来”。

序言 [1]

“这病症并非致死”（《约翰福音》11：4）[2]。拉撒路的确是死了；门徒们误解了基督在后面所接着说的话，“拉撒路，我们的朋友，已经睡去；但是我去把他从睡中唤醒”（11：11）[3]，这时，他明白地说出“拉撒路死了”（11：14）[4]。这样，拉撒路是死了，但那时[5]这病症却并非是致死的；那时拉撒路是死了，但是这病症却并非是致死的。我们现在都清楚地知道，当时基督是想着这样一个奇迹：因为这奇迹，同时代的人，“只要他们能够信，那么就看见上帝的荣耀”（11：40）[6]，他要用这奇迹来将拉撒路从死亡中唤醒，这样，“这病症”不仅仅不是致死的，而且也是如同基督所预言的“为上帝的荣耀，上帝的儿子将由此而得到荣耀”（11：4）：啊，但是，如果基督没有将拉撒路唤醒的话，难道这一切就不再是完全同样地如此吗：“这种病症，也就是这死亡本身，并非是致死的”？在基督走向坟墓并且高声喊道“拉撒路，出来”（11：40）[7]的时候，这就已经够明确了：“这种”病症不是致死的。但是，即使基督不曾这样说，而只须他，作为“复活与生命”（11：25）[8]的他，走向那坟墓，难道这不已经是意味了“这种病症不是致死的”；“基督存在”这个事实难道这不已经是意味了“这种病症不是致死的”吗？如果这一切最终还是要终结于“拉撒路将死去”，那么“被从死亡之中唤醒”对拉撒路有什么用处？如果他不是那个“对于每一个信仰他的人来说都是‘复活和生命’”的他，那么这一切对拉撒路有什么用处？不，不是因为“拉撒路被从死亡中唤醒”，我们之所以能够说“这种病症不是致死的”，不是因为这个，而是因为他存在，所以这种病症不是致死的。因为，从人的角度说，“死亡”在一切之中是“那最终的”；并且，从人的角度说，只有当生命存在时才有希望[9]。但是从基督教的角度理解，则死亡绝不是一切之中的“那最终的”，并且在一种永恒的生命（这才是“一切”）之中，它也只是一个小小的事件；并且，从基督教的角度理解，与仅仅是“从人的角度说”相比，在死亡中有着无限的更多的希望，因为在之中不仅仅是有着生命，而且这生命还是一种处在完完全全的健康和活力中的生命。

于是，从基督教的角度理解，甚至死亡都不是“致死的病症”，更不用说所有别的各种被称作是“尘俗的和现世的痛苦”的东西：灾难、疾病、悲惨、困境、逆境、折磨、心灵痛苦、悲伤和沮丧。甚至，即使这些痛苦是如此沉重和剧痛，以至于我们人类，或者至少痛苦的承受者，说“这比死亡更无法忍受”；——所有这些“不是病症却能够和病症相比”的东西，从基督教的角度理解，仍不是致死的病症。

基督教就是如此高尚地教会了基督徒去考虑一切尘俗的和现世的东西，也包括死亡。这看起来几乎就是如此：基督徒可以因为这种骄傲的高尚感而目中无人地藐视一切通常被人称为是“不幸”的东西，藐视通常

被人称为是“恶中之首”的东西。然而，之后基督教又发现了一种悲惨，这“悲惨”的存在是“人”就其本身而言所不知道的；这种悲惨就是那致命的病症。如果一种东西被“自然的人”看作是“毛骨悚然的东西”（在他考虑了一切而无法找出别的东西来比拟时就这样说），那么这种东西对于基督徒来说只是一种笑料。“自然的人”与基督徒之间的关系就是如此；正如孩子与成年人之间的关系：那让小孩子觉得毛骨悚然的东西，在成年人看起来就什么也不是。小孩子不知道“那可怕的”是什么；但是成年人就知道，并且他为之而毛骨悚然。那孩子的不完美首先是这：不认识“那可怕的”；并且，在这种不完美里又蕴涵了另一种不完美：为“并不可怕的东西”感到毛骨悚然。“自然的人”的情形也是如此，对“什么才真正是‘那可怕的’”，他是无知的，然而他却又没有因此而得免于毛骨悚然，没有，他为某种东西而毛骨悚然——而这东西不是“那可怕的”^[10]。这就类似于异教徒的“上帝关系”：他不认识真正的上帝，但这还不够，他把偶像当成上帝来崇拜。

只有基督徒知道，“致命的病症”意味着什么。作为基督徒他得到一种勇气，而这勇气是“自然的人”所不认识的；通过去学会对“那更可怕的”的畏惧，他得到了这种勇气。以这种方式，一个人总是得到勇气；如果我们畏惧一种更大的危险，那么就总是有勇气去进入一种较小的危险；如果我们无限地畏惧一种危险，那么，这情形就仿佛是其他的危险根本不存在。而基督徒所认识的“那可怕的”，它就是“致命的病症”。

[1] [序言] 克尔凯郭尔在一个对扉页设计的草稿中将此书称作“致命的病症。诸多讲演的形式下的基督教的陶冶性的阐述，S.克尔凯郭尔所著”。并且把序言写成入场祷告，但是他放弃了，因为那样一来陶冶性质太强。

[2] [“这病症并非致死”（约11：4）] 《约翰福音》（11：4）。

关于唤醒拉撒路的故事，在《约翰福音》11：“1有一个患病的人，名叫拉撒路，住在伯大尼，就是马利亚和他姐姐马大的村庄。2这马利亚就是那用香膏抹主，又用头发擦他脚的。患病的拉撒路是他的兄弟。3他姊妹两个就打发人去见耶稣说，主阿，你所爱的人病了。4耶稣听见就说，这病不至于死，乃是为神的荣耀，叫神的儿子因此得荣耀。5耶稣素来爱马大，和他妹子，并拉撒路。6听见拉撒路病了，就在所居之地，仍住了两天。7然后对门徒说，我们再往犹太去吧。8门徒说，拉比，犹太人近来要拿石头打你，你还往那里去吗。9耶稣回答说，白日不是有十二小时吗。人在白日走路，就不至跌倒，因为看见这世上光。10若在黑夜走路，就必跌倒，因为他没有光。11耶稣说了这话，随后对他们说，我们的朋友拉撒路睡了，我去叫醒他。12门徒说，主阿，他若睡了，就必好了。13耶稣这话是指着他死说的，他们却以为是说照常睡了。14耶稣就明明的告诉他们，拉撒路死了。15我没有在那里就欢喜，这是为你们的缘故，好叫你们相信。如今我们可以往他那里去吧。16多马，又称为低土马，就对那同作门徒的说，我们也去和他同死吧。17耶稣到了，就知道拉撒路在坟墓里，已经四天了。18伯大尼离耶路撒冷不远，约有六里路。19有些犹太人来观看马大和马利亚，要为他们的兄弟安慰他们。20马大听见耶稣来了，就出去迎接他。马利亚却仍然坐在家。21马大对耶稣说，主阿，你若早在这里，我兄弟必不死。22就是现在，我也知道，你无论向神求什么，神也必赐给你。23耶稣说，你兄弟必复活。24马大说，我知道在末世复活的时候，他必复活。25耶稣对他说，复活在我，生命也在我。信我的人，虽然死了，也必复活。26凡活着信我的人，必永远不死。你信这话吗。27马大说，主阿，是的，我信你是基督，是神的儿子，就是那要临到世界的。28马大说了这话，就回去暗暗的叫他妹子，马利亚说，夫子来了，叫你。29马利亚听见了就急忙起来，到耶稣那里去。30那时，耶稣还没有进村子，仍在马大迎接他的地方。31那些同马利亚在家安慰他的犹太人，见他急忙起来出去，就跟着他，以为他要往坟墓那里哭。32马利亚到了耶稣那里，看见他，就俯伏在他脚前，说，主阿，你若早在这里，我兄弟必不死。33耶稣看见他哭，并看见与他同来的犹太人也哭，就心里悲叹，又甚忧愁。34便说，你们把他放在哪里。他们回答说，请主来看。35耶稣哭了。36犹太人就对他说，你看他爱这人是何等恳切。37其中有人

说，他既然开了瞎子的眼睛，岂不能叫这人不死吗。38耶稣又心里悲叹，来到坟墓前。那坟墓是个洞，有一块石头挡着。39耶稣说，你们把石头挪开。那死人的姐姐马大对他说，主阿，他现在必是发臭了，因为他死了已经四天了。40耶稣说，我不是对你说过，你若信，就必看见神的荣耀吗。41他们就把石头挪开。耶稣举目望天说，父阿，我感谢你，因为你已经听我。42我也知道你常听我，但我说这话，是为周围站着的众人，叫他们信是你差了我来。43说了这话，就大声呼叫说，拉撒路出来。44那死人就出来了，手脚裹着布，脸上包着手巾。耶稣对他们说，解开，叫他走。”

[3] 《约翰福音》11：11。

[4] 《约翰福音》11：14。

[5] 我在这里加上“那时”以表明句中动词是过去时，否则句子是这样：“拉撒路死了，但是这病症却并非是【过去时的“是”】致死的；拉撒路是死了【过去时的“是死”】，但是这病症却并非是致死的。”

[6] 《约翰福音》11：40。如果不考虑对圣经的引用，改写一下句子：同时代的人，只要他们能够信，那么他们因为这奇迹就看见上帝的荣耀。

[7] 《约翰福音》11：43。

[8] 《约翰福音》11：25。

[9] [从人的角度说，只有当生命存在时才有希望] 丹麦有俗语：“有生命就有希望”，渊源于《传道书》（9：4）：“与一切活人相连的，那人还有指望。”

[10] 当然，如果不保留克尔凯郭尔文风，这个句子可以用日常语言说为“他为并不可怕的东西而毛骨悚然”。

第一部分 “致命的病症”是绝望

甲 绝望是“致命的病症”

A 绝望是“精神”中、“自我”中的疾病，以这样一种方式，可以是一种三重性：绝望地不自觉地具有一个自我（不真正的绝望）；绝望地不想要“是自己”；绝望地想要“是自己”

人是精神。但是，什么是精神？精神是自我。^[2]但什么是自我？自我是一个“使自己与自己发生关系”的关系^[3]；或者，它处在“这关系使自己与自己发生关系”这个关系中^[4]；自我不是这关系，而是“这关系使自己与自己发生关系”^[5]。人是一个“无限性”和“有限性”、“那现世的”和“那永恒的”、“自由”和“必然”的综合^[6]，简之，一个综合。一个综合是一个两者之间的关系^[7]。以这样的方式考虑，人尚未是自我。

在介于两者的关系中，这“关系”是第三者^[8]作为一种否定的^[9]统一体^[10]，而那两者使自己与这“关系”发生关系，并且处于“与这关系的关系”中；以这样的方式，在“灵魂”这个定性^[11]之下，灵魂和肉体之间的这个关系是一个关系。相反，如果这关系使自己与自己发生关系，那么，这个关系就是“肯定的^[12]第三者”，而这就是自我。

一个这样的“使自己与自己发生关系”的关系^[13]，一个自我，必定是要么自己设定了自己，要么通过一个“第二者”^[14]而被设定。

如果这“使自己与自己发生关系”的“关系”是通过一个“第二者”^[15]而被设定，那么，固然这关系就是“第三者”^[16]，但是这个“关系”，这“第三者”于是就又是一个“关系”并且使自己去与“那设定了这整个关系的东西”发生关系。^[17]

一个这样的被衍生出来的、被设定的关系是“人”的自我，一个“使自己与自己发生关系，并且在‘使自己与自己发生关系’之中使自己去与一个‘其他’^[18]发生关系”的关系^[19]。由此得出：真正的“绝望”可以得到两种形式。如果“人”的自我已经设定了自身，那么，就只有一种形式可谈，就是“不想要是自己”、“想要抹煞掉自己”，而不可能去谈论“绝望地想要是自己”。这后一种形式的阐述^[20]也就是对于那整个“关系”（“自我”）的依赖性的表达；它表达了“自我”无法通过自己而达到或处于平衡和安宁，并且只有通过“在‘使自己与自己发生关系’中而使自己与‘那设定了整个关系的东西’发生关系”才能达到或处于平衡和安宁。是的，这第二种形式的绝望（绝望地想要是自己）远不是仅仅只标示一种特殊的绝

望；恰恰相反，所有绝望在最后能够被解析到或者还原为这一种。如果一个绝望的人（像他自己所认为的那样）留意到了自己的绝望，并且不去毫无意义地就好像是在谈论某种发生在他身上的事情那样地谈论它（差不多就类似于晕眩中的人由于一种神经性的欺骗^[21]而谈论头部的重力或者谈论仿佛是某种东西掉在他的身上，等等，这重力和这压力其实却不是什么外在的东西，而是“那内在的”的一种逆向的反射），并且，他在这时尽其全力地想要通过自己并且只通过自己去消除这绝望；那么，他还是处在这绝望之中，并且以其所有表面上的辛劳他只是在越来越深地把自己埋进一种更深的绝望之中。“绝望”的错误关系不是一个简单的错误关系，而是一个处在一个“使自己与自己发生关系”的关系中的错误关系，并且是由一个“其他”^[22]所设定的；所以，在前一个“为自己而在的^[23]关系”中，这错误关系在与“那设定了它的力量”^[24]的关系中也无限地反思^[25]其自身。

在“绝望”完全地被根除了的时候，这也就是描述“自我”之状态的表述公式：在“使自己与自己发生关系”之中，并且在“要是自己”之中，“自我”透明地依据于那个设定了它的力量^[26]。

B “绝望”的可能性和现实性

绝望是一种好处还是一种缺陷？纯粹辩证地看，它两者俱是。如果一个人要紧握着“绝望”这个抽象的想法，而不去考虑任何“绝望的人”，那么他就必定会说：绝望是一种巨大的好处。这种病症的可能性是人优越于动物的地方，并且这种优越对“人”的标识完全不同于“直立行走”^[27]，因为它直指那无限的直立性和崇高性：他是精神。这种病症的可能性是人优越于动物的地方；而“注意到了这病症”则是基督徒优越于“自然的人”的地方；从这种病症中的康复是那基督徒的极乐至福。

于是，“能够绝望”是一种无限的好处；然而绝望却不仅仅是最大的不幸和悲惨，而且它还是迷失。本来，可能性和现实性之间的关系并非是如此^[28]；如果“能够是如此如此”是一种好处，那么“是如此如此”就是一种更大的好处了，就是说，这“是”相对于那“能够是”就好像是一种上升^[29]。相反，牵涉到“绝望”，这“是”相对于那“能够是”就变成了是一种下沉；正如可能性的无限优越，这种“下沉”也是无限的。这样，那种“相对于绝望是上升着的”的东西就是“不是绝望”。然而这种定性却又是模棱两可的。“不是绝望的”不同于“不是瘸的、盲的等等诸如此类”。如果“不是绝望的”意味了比“不是绝望的”既不多也不少，那么，这恰恰就是“是绝望的”。“不是绝望的”必须是意味了“能够是绝望的”的被消灭了的可能性；如果“一个人不是绝望的”这事实是真的，那么他就必须在每一个瞬间消灭这可能性。按理说可能性和现实性之间的关系并非如此。因为，固然思想者们会说，现实性是被消灭了的可能性^[30]，但这并不完全是真的，这现实性是那完成了的、起着作用的可能性。相反在这里，那现实性（“不是绝望的”）因此也是一种否定，它是那无能的、被消灭了的

可能性；按理说现实性相对于可能性是一种肯定，但在这里是一种否定。

绝望是一个“使自己与自己发生关系”的综合之关系中的错误关系[31]。但是这综合不是那错误关系，它只是可能性，或者说，在这综合之中有着错误关系的可能性。如果这综合是那错误关系的话，那么绝望就根本不会存在，那么绝望就会是某种存在于“人的本性”本身之中的东西，这就是说：那么它就不是绝望；它会是某种发生在人身上的东西、他所承受的某种痛苦，像一种疾病（人会生病），或者像死亡（所有人难免一死）。不，绝望[32]在于人本身之中；但是，如果他不是综合，那么他就根本不能够绝望；并且如果这综合不是本原地在正确的关系中出自上帝之手，那么他也不能够绝望。

那么，绝望是从哪里来的呢？可以这样说吧，是来自那“综合因为‘那人成为关系的上帝’在将之[33]从自己手中释放出来（也就是说因为这关系使自己与自己发生关系）而在之[34]中使自己与自己发生关系”的关系[35]。并且，在“这关系是精神、是自我”这个事实之中，在之中有着“责任”，所有的“绝望”正是存在于这“责任”之下，并且在“绝望”存在的每一个的瞬间都是如此：它存在于这责任之下，不管绝望者对他的绝望谈论得有何的多，不管他以一种如何狡猾的自欺欺人的方式来谈论他的绝望；[36]——绝望者谈论起他的绝望就好像是一种不幸，通过一种混淆，就像我们在上面所谈及的关于晕眩的情形[37]，而“绝望”与“晕眩”——虽然两者间有着质的区别——还是有着许多共同点：“晕眩”处于“灵魂”这一定性之下情形正是“绝望”处于“精神”这一定性之下情形，并且充满了与“绝望”各种类比。

这样，如果这错误关系，这绝望，出场了，那么，它是不是就自然而然地继续存在下去呢？不，不是自然而然；如果这错误关系继续存在，那么这不是由于“错误关系”，而是由于那关系，——那“使自己与自己发生关系”的关系。这就是说，每一次“错误关系”表现出自己[38]，在每一个它所存在的瞬间，我们都要回溯到这“关系”。看这样一个比方，我们讨论一个人由于不小心而染上疾病：这样“病症”出场了，并且从这一瞬间开始这病症就强调了自身，并且这时这疾病是一种“其本原在越来越大的程度上已成为了过去的”现实[39]。如果我们喋喋不休地老是说，“你这个病人，这瞬间你正在让自己得这病”，那么这就会是既残酷又没有人情味；这就好像我们在每一个瞬间都要把疾病的现实性融化进它的可能性。他确实是使自己得了病，但那只是一次性的行为，病的继续是“得病”这一次性行为的后果，我们不能把它在每一瞬间中的进展归咎于他；他使自己得了病，但在这时我们不能说，他在使自己得病。[40]绝望[41]的情况就不同；“绝望”的每一个现实的瞬间是向“可能性”的回返，在“他是绝望的”的每一个瞬间，他都是在为自己招致绝望；这持恒地是现在的时间，——这“现在时”不会成为任何相对于现实而被流逝掉的“过去”；在“绝望”的每一个现实的瞬间里，绝望者把在可能性中所有“先前的”都作为一种“现在的”来承担。这是由于，绝望[42]是一种“精

神”的定性，它使得自己去与人身上的“那永恒的”发生关系。但是“那永恒的”却是他所无法摆脱的，不，永远不；他无法将之一了百了地从自己身上抛弃，再也没有什么事情是比这更不可能的了；在每一个他不具备“那永恒的”的瞬间，他必定是已将它或者正将它从自己身上抛弃——但它又重新回来，这就是说，在每一个“他是绝望的”的瞬间，他把绝望[43]招致给自己。因为“绝望”不是尾随于“错误关系”，而是尾随于那“使自己与自己发生关系”的“关系”。并且，与自己的这关系是人所无法摆脱的，正如他无法摆脱他的自我，另外，这两者恰恰是完全一回事，既然“自我”其实就是这“与自己的关系”。

C 绝望是：致死的病症

然而，“致死的病症”这个概念必须被以一种特殊的方式来理解。从字面上直接看，它意味作一种病症，其终结、其出口处是“死亡”。这样，我们就是在把一种致命的疾病当作是同义于“一种致死的病症”来谈论。在这种意义上“绝望”不能被称作是“致死的病症”。从基督教的角度理解，“死亡”本身是一条通向“生命”的必经之路。因此，从基督教的角度看并没有什么尘俗的、肉体上的病是致死的。因为死亡固然是疾病的最终情形，但死亡不是“那最终的”。如果要在一种最严格的意义上讨论一种“致死的病症”，那么这就必须是一种这样的病症：在这病中“那最终的”是死亡，并且在这病中死亡是“那最终的”。而这正是绝望。

而在另一种意义上，绝望则更确定的是“致死的病症”。从字面上理解就是，如果说一个人因为一种病症而死，或者说一种病症以肉体的死亡而结束，那么这就是一种与我们所谈的“致死的病症”完全风马牛不相及的病症。相反，“绝望”的苦楚恰恰是无法死。这样，如果有一个垂死病人躺在床上被死亡拖累却无法死，那么我们所谈的病症和这个死亡病症者的状态有更多共同之处。这样，这“致死地病着”就是：无法死，但看起来却并没有什么生命的希望；不，没有，这“无希望性”在于：甚至那最后的希望，死亡，都不存在。如果死亡是最大的危险，那么人们寄希望于生命；但如果人们认识那更可怕的危险，那么人们就寄希望于死亡。而如果那危险是如此之大，以至于死亡成为了希望，那么绝望就是这种“无希望性”：甚至无法死去。

在这种最后的意义上，绝望就是“致死的病症”，这种充满痛楚的矛盾，这种“自我”之中的病症，永远地在死，死而却又不死，死于死亡[44]。因为“死”意味了一切都过去了，但是“死于死亡”意味了体验死[45]；而如果这“死”是被体验了，哪怕是只体验一瞬间，那么这体验就因此而是“永恒地体验着这死”。如果一个人要像人死于一种疾病那样地死于绝望，那么，在他身上的“那永恒的”，自我，就必须是能够在一种与“肉体因病而死”相同的意义上死去。但这是不可能的；“绝望”的“死”持恒地把自己转化为一种“活”[46]。绝望的人无法死；“如同匕首无法杀死思想”[47]，绝望无法消蚀“那永恒的”，那“在绝望之根基中、

其蠕虫不死并且其火焰不灭[48]”的自我。绝望却正是一种“自我消蚀”，但它是一种无能的自我消蚀，无法做它自己想做的事情。然而，它自己所想要的是“消蚀自己”，这是它所无法做到的；这种无能是一种新形式的自我消蚀，在这新形式的自我消蚀中，绝望又无法做到它想要做的——“消蚀自己”；这是一种强化，或者说，强化律。这是“那令人焦躁的”，或者说这是在绝望之中的冰炙，这种令人苦恼的东西，它的运动是持恒地向内、越来越深地陷进那无能的自我消蚀中。“绝望不消蚀他”，这绝不能说是对绝望者的某种安慰，恰恰相反，如果说安慰，那么[49]这安慰则就是“痛楚”，是那把怨恨保存在生命而把生命保存在怨恨中的东西；因为他正是为此而绝望——而不是“曾绝望”[50]：他无法消蚀他自己、无法摆脱自己[51]，无法去成为乌有。这是“绝望”的一种强化了了的表述公式，它是在“自我”的这种病症中的高烧进一步升值。

一个绝望着的人为某物而绝望。在一个瞬间里这看起来是如此，但这仅仅是一个瞬间；而在同一瞬间，“那真正的绝望”显现出来，或者说“绝望”在其真正意义上显示出自己。在他为某物而绝望的时候，他根本是在为他自己而绝望，想要摆脱自己。那个野心勃勃的人有他的格言，“要么皇帝要么什么也不是”[52]，这样，在他没有成为皇帝的时候，他就为此绝望。但这意味了某种其他东西：他，正因为他没有成为皇帝，所以现在不能够忍受“是他自己”。这就是说，他在真正的意义上不是为“他没有成为皇帝”而绝望，而是为他自己绝望：因为他没有成为皇帝。这个“自己”[53]（如果它成为了皇帝，那么它对于他就是他的全部喜乐）在另一种意义上说其实也是同样地绝望的，而现在，这个“自己”对于他就是一切之中最不堪忍受的东西。在一种更深的意义上，对于他，那不可忍受的东西不是“他没有成为皇帝”，而是这个没有成为皇帝的“自我”，——这个自我对于他来说才是不可忍受的，或者更确切地说，那对于他来说是“不堪忍受的”的东西是：他无法摆脱他自己。如果他成为了皇帝，那么他是绝望地摆脱了自己；但是他这时没有成为皇帝，并且绝望地无法摆脱自己。本质地看，他是同样地绝望，因为他不拥有他的自我，他不是他自己。通过“成为了皇帝”他并不就此成为了他自己，而是摆脱了他自己；而通过“没有成为皇帝”他为“不能够摆脱自己”而绝望。所以，如果有人这样说及一个绝望的人，说他消蚀他自己[54]，仿佛这是对他的惩罚，那么，这种说法就是出自一种肤浅的看法（有这种看法的人也许从来没有看见过一个绝望的人，更没有看见他自己）。因为，这“消蚀他自己”恰恰是他绝望地无法做到的、恰恰是他在万般苦恼中无法做到的：通过“绝望”，有什么东西在“自我”之中被点燃了，而偏偏这东西不能够燃烧或者燃烧不起来。

于是，“为某物而绝望”[55]从根本上说还不是真正的绝望。这是开始，或者就好像医生所谈论的一种病症，它还没有使自己明了化。那下一个是“明了的绝望”：为自己而绝望。一个年轻女孩为爱情而绝望，就是说，她为失去自己所爱的人而绝望，他死了，或者他对她不贞。这不是什么“明了的绝望”，不；她为她自己而绝望。这个“她的自我”，如果那时它已经成为了“他的”所爱，那么，她就是曾以最幸福的方式摆脱了

或者失去了这个“她的自己”，而现在，如果这个自我将是一个没有“他”的自我，那么这个自我对于她就是一个烦恼；对于她来说，这个（在另一种意义上说其实也是同样地绝望的）自我曾经成为她的财富，现在则因为“他”死了而成为了一种使她憎恨的空虚，或者，现在则因为这自我使她总是想起“她受到了欺骗”而成为了一种厌恶。^[56]试试看，在这时对这样的一个小女孩说：你消蚀你自己；你将听她回答说：“哦，不，烦恼的事情恰恰是：我无法消蚀自己。”

“为自己而绝望”、“绝望地想要摆脱自己”是对于一切绝望的表述公式，所以绝望的第二种形式，“绝望地想要是自己”，能够被推究到第一种形式，“绝望地不想要是自己”，正如我们前文中把那“绝望地不想要是自己”的形式解析在了那“绝望地想要是自己”的形式中（参见A）。一个绝望着的人绝望地想要是他自己。但是如果他绝望地想要是他自己，那么他无疑是不想摆脱他自己。是的，看起来是如此；但是如果我们更仔细地看一下的话，那么我们会发现这矛盾是同样的。“他绝望地想要是”的那个“自我”，是一个他所不是的“自我”（因为，想要是“他真正地所是”的那个“自我”^[57]，——这种“想要”则正是“绝望”的对立面），就是说，他想要把他的“自我”从那设定了它的力量中解脱出来。但是他虽然具备所有绝望，他无法做到这个；虽然他尽了所有“绝望”的努力搏斗，“那设定的力量”比他更强大并且强迫他去“是”那个他所不想要“是”的自我。但这样他无疑还是要摆脱自己，摆脱那个他所“是”的自我，——为了去“是”那他自已苦想了的“自我”。去是他所想要的“自我”，虽然在另一种意义上是同样的绝望的，对于他来说是他的全部喜乐；而被强迫去是“他所不想要是”的自我，这是他的烦恼，——这种烦恼就是：他无法摆脱自己。

从“灵魂的病症（罪）不像肉体的病症消蚀肉体那样地消蚀灵魂”出发，苏格拉底证明了灵魂的不朽性^[58]。而从“绝望无法消蚀一个人的自我——这恰恰是绝望中的矛盾之苦楚”出发，我们也能够这样地证明人身上的“那永恒的”。如果在一个人身上没有“那永恒的”，那么他就根本无法绝望；而如果绝望能够消蚀他的自我，那么就也还是不会有任何绝望存在。

这样，绝望，这种在“自我”中的病症，就是“致命的病症”。绝望者是不可救药地病着的。相比于一般的疾病情况，这是完全地在另一种意义上的情形：这病症所攻击的，是最高贵的部分^[59]；但是他却无法死去。死亡不是病症的最终部分，但死亡持续不断地是“那最终的”。要从这一濒死的病症之中得到拯救是一种不可能，因为这病症及其烦恼——以及死亡，恰恰正是“无法死去”。

这是绝望之中的状态。固然绝望者足够尽力地避免它，固然他足够成功地完全失去了他的自我（这情形必定特别适合于这样一种绝望：“对自己是绝望的无知”），并且以这样一种“丝毫不被感觉到是失去”的方式失去；永恒还是会揭示出“他的状态是绝望”，并且逼着他不得不后退，这样，他的烦恼还是在那里——他无法摆脱他的自我，并且事情变得明

了：他以为是“成功的”的那些东西只是一种幻觉。而这是永恒所必须做的，因为这“具有一个自我”、“是一个自我”是对“人”的最伟大的、最无限的认可，并且，这同时也是永恒对“人”的要求。

[1] “自觉”=“自己意识到”。在下面的文字中，一般情况下，我使用“自觉”来翻译，但是如果是强调意识的作用，我就会翻译为“自己意识到”。

[2] “精神是自我”在《概念恐惧》已经谈及：

“人是‘那灵魂的’与‘那肉体的’的一个综合。但是，如果两项没有统一在一个‘第三项’之中，那么，一种综合就是无法想象的。这个‘第三项’就是‘精神’”（《概念恐惧》第一章第五节）。

“人是灵魂与肉体的、由精神构建和承担的一种综合。”（《概念恐惧》，第三章）。

[3] 换一种翻译就是：自我是一个关系（这关系使自己与自己发生关系）。

“使自己与自己发生关系”，牵涉到动词“forholde sig til”，“涉入性地与……发生关系”或者说“使自己与……发生关系”。这是克尔凯郭尔经常使用的一个动词结构。这里面包含了“使得自己向……”的意向性，这样一种“参与性地持有一种态度”的投入倾向，一种主动式，一种主观上的行为。与之相反则是“冷漠而保持距离地观察”，被动而不作出主观上的行为。

[4] 换一种翻译就是：它处在这关系（这关系就是“这关系使自己与自己发生关系”）中。

[5] 换一种翻译就是：自我不是这关系，自我是“这关系使自己与自己发生关系”。

[6] 换一种翻译就是：人是一个无限性和有限性的综合、“那现世的”和“那永恒的”的综合、自由和必然的综合。

“无限性和有限性的综合”等，见《概念恐惧》：“人是灵魂与肉体的综合，并且同时也是‘那现世的’和‘那永恒的’的综合”（《概念恐惧》第三章）。

[7] “关系”：包括有综合关系。

[8] “正—反—合”是德国唯心主义，特别是黑格尔的辩证发展步骤。第三项为“合”，亦即“综合”。

[9] 这里的“否定的”，negativ，或者说“负的”。

[10] 如果把重点放在前两个环节而不是放在“关系”或“综合”上，那么这综合的定性就是抽象的，所以是“否定的”；而如果把重点放在“关系”或“综合”上，而不是放在前两个环节，那么这作为“关系”和“综合”的自我或者精神就主动了，所以这种综合的定性就是“肯定的”（或者说“正定的”）。

[11] 也就是意识，——也可以说，“灵魂的”是心理学的。

[12] 这里的“肯定的”，positiv，或者说“正的”。

[13] 换一种翻译就是：一个这样的关系（这关系使自己与自己发生关系），一个自我……

[14] 这里的这个“第二者”是指在“正—反—合”中的第二项。

[15] 这里的这个“第二者”暗示了上帝。

[16] 这里的这个“第三者”，由于那蕴涵有“上帝”意味的第二者的涉入，它就是无限性和有限性的综合、“那现世的”和“那永恒的”的综合、“自由”和“必然”的综合。

[17] 事实上在这里的这些段落里作者为他所理解的“自我”的实现过程给出了一个轮廓。如果“人”作为综合仅仅是“灵魂”和“肉体”的综合，那么他就无法与“那神圣的”有接触，那么他就无法达成“那有限的”和“那无限的”的综合，等等。如果那样他就无法完成他的“去成为人、去成为自己、其成为精神”的任务而实现其存在。所以现在在这里要有一个“灵魂和肉体的综合”之外的一个综合，所以无限性和有限性的综合是一个新的综合。但是无限性和有限性是有着质的区别的两种东西，我们无法通过理性、通过逻辑来理解这两者的综合，现在所牵涉到的事实上不是理论或者认识的对象，而是实践或者意志的对象了。通过那种被向人提出的伦理要求，这两种不同质的环节达成综合的可能的切点就出现了，对可能的实现就是意志的行为了。

[18] “其他（Andet）”也可译作“他者”，如果翻译为“第二者”，那么它在“正—反—合”关系中的第二项。

[19] 换一种翻译就是：一个这样被衍生出来、被设定的关系是“人”的自我，一个关系（这关系使自己与自己发生关系，并且在“使自己与自己发生关系”之中使自己去与一个“其他”发生关系。

[20] 亦即：“绝望地想要是自己”。

[21] [神经性的欺骗] 这一表述平行于“光学欺骗”（视觉上的幻像）和“声学欺骗”（听觉上的幻音），它标示了一种内在的感觉欺骗，把内在的压力当成是外来的。

[22] “其他 / 第二者 / 他者”。

[23] “为自己而在的”，for sig værende。“为自己而在”，或说“自为”：就是说“作为自己的对象”。如果某物是一个纯粹的没有任何关系的东西，那么它就是“自在”的，它的存在是自在地存在，但是如果现在它是处在这样一种“使自己与自己发生关系”的关系中，那么它就是“被设定在自己使自己与自己发生的关系中”的存在，所以是“为自己”——“自为”的存在。个体人作为“灵魂—肉体”的个体，是一种“自在”，而当这种“灵魂—肉体”进入了“使自己与自己发生关系”的关系后，它就是“自为”的。

[24] “那设定了它的力量”：这里所谈的这种错误关系是处在一个“使自己与自己发生关系”的关系中，并且是由一个“其他 / 第二者”所设定的。所以，这个“设定了它的力量”，就是前文中的那个“其他 / 第二者”。

[25] 这个“反思”也可以从物理的角度理解为“反射”、“反映”。

[26] [依据于] 平行的表述出现在后面的文字中：“自我……透明地使得自己依据于上帝。”

[27] [直立行走] 这是古典时代对人的解读。西塞罗在《论神性》中说到诸神分派给人类的各种礼物，其中就有让人从大地上升起。

[28] 在克尔凯郭尔笔名著作，克利马库斯的《哲学碎片》中的“间奏曲”中对现实性和可能性有过很深入的讨论。

[29] “是”是现实的，而“能够是”是可能的。

[这“是”相对于那“能够是”就好像是一种上升] 在《约翰纳斯或者你应当怀疑一切》（1842—1843）的草稿中，克尔凯郭尔写道：“就像亚里士多德所说，‘那现实的’走在‘那可能的’之前，在时间上和尊严上，它都是更高的，以这样的方式，确定性也是先于怀疑。”（Pap. IV B 2,15）。见亚里士多德的《形而上学》（1049b, 10）。克尔凯郭尔的文本来源是腾纳曼的哲学史或者黑格尔的哲学史讲演。

[30] [固然思想者们会说，现实性是被消灭了的可能性] 在《哲学碎片》（1844）中的“间奏曲”中的第一节，约翰纳斯·克里马库斯这样说：“‘那可能的’（不仅仅是‘被排除在外了的那可能的’，而且也是‘被推定的那可能的’）在它变得现实的这一瞬间显现为乌有；因为通过现世性，可能性被消灭。”

[31] 把句子肢解开，让分句成为独立句子，换一种写法就是：一个“综合”之关系使得自己与自己发生关系，绝望是在这样一种“综合”关系中的“错误关系”。

[32] 这里的这个“绝望”在丹麦文版的原文中是一个动词。它与后面句子中的“能够绝望”间的关系就像是“做”与“能够做”之间或者“是”与“能够是”之间的关系。

[33] 这个“之”就是那“人”，并且因为上帝使得人成为“关系”，所以也是那“关系”。

[34] 这个“之”就是那“绝望是来自那关系”所说的“关系”。

[35] 就是说，绝望可以说是来自那关系，——那“综合因为‘那使人成为关系的上帝’将之从自己手中释放出来——也就是说因为这关系使自己与自己发生关系而在之中使自己与自己发生关系”的关系。

把句子肢解开，让分句成为独立句子，换一种写法就是：可以说是来自这样一种“关系”；在这关系之中“综合”使自己与自己发生关系，因为上帝（上帝使得“人”成为那“关系”）在将这“人/关系”从自己手中释放出来，这也就是说，因为“关系”使自己与自己发生关系。

再换一种写法：可以说是来自那“关系”（在这关系之中的情形是这样：是上帝使得“人”成为“关系”，因为上帝在将这“人/关系”从自己手中释放出来，这也就是说，因为这“关系”使自己与自己发生关系，“综合”使自己与自己发生关系）。

本来综合是被综合的两项间的关系。这综合是人，上帝使得人成为这关系。上帝让人脱离他的手，人不在上帝手中，于是人与自己发生关系，就是说，这关系与自己发生关系，于是这就是，“综合”与自己发生关系，并且，它是在这关系之中与自己发生关系的。绝望就是来自这关系。

[36] 在这一段中，所有在这个分号之后的句子在丹麦文原文之中都是一些分句，用来解释“这绝望者怎样地谈论他的绝望”；这些分句太长，完全不符合汉语语法习惯，所以我不得不用分号将

之分开；但是作者表达的关键在于：不管这绝望怎样怎样……怎样谈论他的绝望，这绝望仍然是处在一种责任之下，而这种责任是由“人／关系”是“精神／自我”这一事实所给定的。

[37] 在前面段落的括号中的文字，亦即：“差不多就类似于晕眩中的人由于一种神经性的欺骗而谈论头部的重力或者谈论仿佛是某种东西掉在他的身上，等等，这重力和这压力其实却不是什么外在的东西，而是‘那内在的’一种逆向的反射”。

[38] 如果按中译本黑格尔《精神现象学》中的译词，可以说：每一次“错误关系”外化自身。

[39] 换一种写法就是：

这时这疾病是一种现实（这“现实”的本原变得在越来越大的程度上已成为过去的）。

[40] 这里“他使自己染上了疾病”是过去时，而“他在使自己染上疾病”是现在时。

[41] 这里的这个“绝望”在丹麦文版的原文中是一个动词不定式。

[42] 这里的这个“绝望”在丹麦文版的原文中是一个动词不定式。

[43] 这里的这个“绝望”在丹麦文版的原文中是一个动词不定式。

[44] [死于死亡] “死于死亡（døe Døden）”这一叙述方式可能是出自丹麦版《创世记》（2：17）。

（中文版为：只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。）

[45] 这里的这个“死”在丹麦文版的原文中是一个动词不定式。

[46] 这里“死”和“活”在丹麦文原文中都是动词被名词化地使用。换一种方式句子可以翻译为：“绝望”的“死去”持续地把自己转化为一种“活着”

[47] [如同匕首无法杀死思想] 诗句出自约翰纳斯·爱瓦尔德1779年因为当时流行自杀的风气而写的作为街头小调而出版的诗歌《一首精神的歌：带来救赎者耶稣·基督为那些受到邪恶不祥的思想诱惑而要缩短自己的生命的人们所给出的温馨的警告》。

[48] [其蠕虫不死并且其火焰不灭] 见《马可福音》（9：43—48）：“凡使这信我的一个小儿子跌倒的，倒不如把大磨石拴在这人的颈项上，扔在海里。倘若你一只手叫你跌倒，就把他砍下来。你缺了肢体进入永生，强如有两只手落到地狱，入那不灭的火里去。倘若你一只脚叫你跌倒，就把他砍下来。你瘸腿进入永生，强如有两只脚被丢在地狱里。倘若你一只眼叫你跌倒，就去掉他。你只有一只眼进入神的国，强如有两只眼被丢在地狱里。在那里虫是不死的，火是不灭的。”

[49] 考虑到中文中的连贯性。这里“如果说安慰，那么”是我加出来的。

[50] 在丹麦文原文中，这个“曾绝望”是过去时动词的“绝望”。

[51] “摆脱自己”，在一些地方我翻译为“抹杀掉自己”。

[52] [要么皇帝要么什么也不是] 译自恺撒·波尔加的拉丁语格言“Aut Caesar, aut nihil”，我将“恺撒（Caesar）”翻译为皇帝，因为“恺撒”是所有罗马皇帝和一些其他皇帝的尊号，并且是指罗马皇帝裘利亚·恺撒（Caesar Borgia，1476—1507）：教皇亚历山大六世的私生子，要成为皇帝支配欧洲，但失败。他把这句话刻在裘利亚·恺撒半身像之下，之后就成了他的座右铭。

[53] 自己（Selv）。因为考虑上下文连贯，我在这里暂时地使用“自己”来作为Selv的译词。在别的地方我一般翻译作“自我”。

[54] 销蚀自己，走向毁灭。

[55] 这里，“为某物而绝望”中的这个“绝望”在丹麦文版的原文中是一个动词。

[56] 年译本中的译为：

这个“她的自我”（她曾以那最幸福的方式摆脱了或者失去了这个“她的自己”，如果那时它已经成为了“他的”所爱的话），而如现在这个“她的自我”将是一个没有“他”的自我，那么这个“她的自我”对于她就是一个烦恼；对于她来说，这个自我曾经成为她的财富（这在另一种意义上说其实也是同样地绝望的），现在则成为了一种使她憎恨的空虚，既然“他”死了，或者，成为了一种厌恶，既然这自我使她总是想起“她受到了欺骗”。

[57] 就是说，这个自我就是他的真正意义上的自我。

[58] [从“灵魂的病症（罪）不像肉体的病症销蚀肉体那样地销蚀灵魂”出发，苏格拉底证明了灵魂的不朽性] 见柏拉图的《理想国》的第十（608d—611a）中，苏格拉底论证了灵魂并不因

为疾病和死亡而消失：“如果它不被什么恶的东西毁坏，既不会被那对于它自己是特殊的东西，也不会被那与别的东西相应的东西毁坏，那么很明显，它必定是一直在那里存在着；如果他一直是在那里，那么它就必定是不朽的。”

[59] [最高贵的部分] 有着重要生理功能的内脏，尤其是心和肺。

乙 这病症（绝望）的一般性

就好像医生必定会说的，也许没有一个活着的人是完全健康的；以同样的方式，如果我们真正对人有所认识，那么我们就可以说：没有一个活着的人不是多多少少地绝望着的，没有一个活着的人不是在内心深处有着一种不平静、一种不和平、一种不和谐、一种对于莫名的某样东西或者对于某种他不敢去认识的东西的恐惧、一种对“存在”的可能性的恐惧或者对自己的恐惧^[1]；这样，一个人，就像医生所说的“身体上带有一种疾病”那样，带着一种病症，走来走去携带着一种“精神”的病症，这病症只偶尔在那他自己所无法解释的恐惧之中并且通过这种恐惧一闪而逝地被感觉到，于是他知道它是在这之中。在任何情况下不曾有过任何人，并且现在也没有任何人，生活在基督教世界^[2]之外而不是绝望的，并且，在基督教世界之中，只要一个人不是真正的基督徒，也是如此；只要一个人不完全是真正的基督徒，那么他在某种程度上就是绝望的。

这种看法对于许多人说来无疑是一种悖论，一种夸张，并且另外还是一种阴暗而消沉的看法。然而它却完全不是像这许多人所认为的那样。它不是阴暗的，相反它寻求去为那通常是处在昏暗之中的东西带来光明；它不是消沉的，相反是令人振奋的，因为它以这样一种定性来看待每一个人：这种定性是出自对人的最高要求——要求人是精神；它也不是一种悖论，而相反是一种贯通地得到了发展的基本看法，因此它也不是什么夸张。

相反，对于绝望的一般看法只是停留在表象之中，并且是这样一种肤浅的看法，也就是说，不是什么看法。它假设了每一个人自己必定对于“自己是否绝望”认识得最清楚。如果一个人说自己是绝望的，那么他就被看成是绝望的，而如果一个人认为自己并非是绝望的，那么他就被看成不是绝望的。作为一种由此导出的结论，绝望就是一种罕见的现象，而不是非常一般的现象。“一个人是绝望的”，这不是罕见的事实；不，罕见的是“一个人真正地不是绝望的”，这，才是非常罕见的东西。

然而，习俗想法对“绝望”的理解是非常糟糕的。诸如这样的情形，（只须提一下这情形，如果对之有了正确的理解，那么，这情形会把千千万万种不同的情形置于“绝望”这个定性之下），它完全地忽略了：“不是绝望的”、“不自觉自己是绝望的”正是“绝望”的一种形式。在一种更为过分的意义上，习俗想法对“绝望”的解读类似于它对“一个人是否有病”的定性，——在一种更为过分的意义上；因为这习俗想法，比起它对疾病和健康的所知，它对“什么是精神”所知要远远地更少（而如果不知道关于精神，那么对绝望也就不会有所知）。通常，一般人都认为，如果一个人自己不说自己是有病的，那么他就是健康的，而如果一个人自己说自己是健康的，那就更不用说了。而医生则以另一种方式来看这疾

病。为什么？因为医生对“什么是健康”有着一种确定而成熟的观念，并且他根据这观念来检测一个人的状态。医生知道，正如有着一种的疾病纯粹是幻觉，同样地也有着一种健康其实是幻觉；遇到后一种情形，他首先使用各种手段来揭示出病症。医生，恰恰是因为他是医生（有见识的医生），根本不会无条件地去相信人自己对于其健康状况的说法。如果每一个人自己对于其健康状况、关于他是健康还是有病、关于他哪里有痛等的说法都是无条件的可信的话，那么，“医生是医生”就是一个幻觉了。因为医生的工作不仅仅是开处方，而首先是诊断疾病，在诊断中则首先要去判断出：那估计是有病的人是不是真的有病，或者，那看起来是健康的人也许在事实上有病。同样，心理专家对于绝望的关系也是如此。他知道什么是绝望，他认识它并且因此而不仅仅满足于一个人的陈述，不管这个人说自己没有绝望还是说自己绝望。就是说，有必要强调：在某种意义上，那些声称自己是绝望的人并非总都是绝望的。一个人能够假作绝望，并且一个人会弄错而把本是一种精神之定性的绝望混淆于各种各样瞬间即逝的情绪低沉、内心冲突，而这些状态会重新消失却不导致绝望。不过，心理专家也会恰当地把这看成是绝望的各种形式；他丝毫不会搞错地看出这是矫揉造作的病态，——但恰恰这种矫揉造作的病态就是绝望；他丝毫不会搞错地看出这“情绪低沉”等并没有什么大意味，——但恰恰这种“它不具备或者没有得到什么大意义”就是绝望。

而且那习俗思想还忽略了，与一种疾病相比较，绝望不同于那通常被人称作是病症的东西，它是辩证的，因为它是精神的一种病症。而这“辩证的”，如果我们对之有正确的领会的话，它又将成千种不同的形式置于“绝望”这个定性之下。就是说，如果一个医生在一个特定的瞬间确定了某某人是健康的，而这个人在后一个瞬间病了；那么，医生是对的：这个人那时曾是健康的，而现在则倒是病了。“绝望”的情况则不一样。一旦绝望出现，那么这情形就会显示出来：这个人是绝望的。因此，如果一个人没有通过“曾绝望”而得到拯救，那么我们在任何瞬间都无法对他的情况作出任何决定性的判断。因为，如果那将他导入绝望的东西出现，那么它在同一瞬间就揭示出了：在这之前的整个生命中，他就一直是绝望的。而在一个人发高烧的时候，我们则绝对不可能说：现在这情况揭示出他在整个生命中就一直发着高烧。然而，绝望是精神的一种定性，它使得自己去和“那永恒的”发生关系，所以在它的辩证法中它具备了某种来自“那永恒的”的东西。

绝望不仅仅在“不同于一种疾病”的意义上是辩证的，并且相对于绝望一切特征性的标志都是辩证的，所以，在决定“绝望是否在场”的时候，肤浅的观察就很容易被迷惑。就是说，“不是绝望的”可以恰恰是意味了“是绝望的”，并且它可以意味作“是从‘是绝望的’之中被拯救了的”。安全和镇静可以是意味了“是绝望的”，——恰恰这种安全、这种镇静就能够是“绝望”；并且它可以意味作“克服了绝望并赢得了内心和平”。那“不是绝望的”的情形不同于那“不是患病的”的情形；因为不管怎样，“不是患病的”不可以是“是患病的”，但是，“不是绝望的”恰恰就可

以是“是绝望的”。绝望的情形不同于一种病症的情形，感觉不舒适是病症。绝不。感觉不舒适又是辩证的。“从不曾感觉到这种不舒适”就正是“是绝望的”。

这说明，——并且这是由于：作为“精神”来看（并且，如果我们要谈论“绝望”，那么我们就不得不在“精神”这定性之下考虑“人”），“人”的状态总是危急的。我们就“疾病”谈论一种危机关头，而不是相对于“健康”谈危机关头。为什么不？因为肉体上的健康是一种直接的定性，只有到了“它处在疾病的状态中”（然后在这状态中出现“危机关头”的问题）的时候，它才会成为辩证的。但是在精神的意义上，或者在“人被看作是精神”的时候，健康和疾病就都是危急的；直接的“精神之健康”是没有的。

一旦我们不在“精神”这个定性之下考虑“人”（并且，如果不在这定性之下考虑，我们也就无法谈论“绝望”），但只是作为一种灵魂—肉体的综合，那么，“健康”就是一种直接的定性，而“灵魂”或者“肉体”的疾病才是辩证的定性。但是“绝望”恰恰正是：人自己没有意识到是被定性为“精神”的。甚至，那种人之常情说来是“一切之中最美和最可爱的”的东西、一种女性的青春性（那是纯粹的和平、和谐和喜悦），也仍然是绝望。这也就是幸福，但是“幸福”不是精神的定性；并且深深地在“幸福”所深藏的秘密中，在这种秘密的最深处，也居住着“恐惧”，这恐惧就是绝望；它非常想要得到许可居留在那里，因为对于绝望来说，它所最钟爱的、它所精心选择出的最理想居所就是幸福的最深处。一切“直接性”，尽管在它的幻觉中它感觉着安全和宁静，都是恐惧^[3]，因而也就顺理成章地在最高的程度上对乌有感到恐惧^[4]；如果我们通过“对某种最可怕的东西的最毛骨悚然的描述”而去使得“直接性”感到恐惧，那么，这恐惧的程度就比不上那通过另一种方式而达到的程度：去通过半句关于一种“不确定的东西”的话——半句巧妙的、几乎是漫不经心的然而却是在反思算计好了之后而扔出的^[5]话，而使之感到恐惧；是的，通过以一种狡猾的方式来使得“直接性”以为“它自己无疑知道我们所谈的是什么”，我们能够使得“直接性”在最大的程度上感到恐惧。因为，毫无疑问，“直接性”并不知道这个；但是，在“反思”的狩猎中，再也找不到比这更稳当方式来捕获猎物了——它以“乌有”来构建它的陷阱，并且“反思”在任何时候都不会比这时更“是它自己”：这时它是“乌有”。要能够去忍受这“乌有”的反思，也就是，无限的反思，就必须存在有一种非同寻常的反思，或者更确切地说必须有一种伟大的信仰。这样，甚至那一切之中最美和最可爱的、一种女性的青春性也还是绝望，是幸福。因此，在这样的“直接性”之上我们无疑也无法成功地在生活中通行无阻。而如果这幸福得以成功的通过，那也只能起到一小点作用，因为这是绝望。正因为绝望是完全辩证的，因而，绝望就是这样一种病症：“从来不曾有过它^[6]”就是最大的不幸，——“得到它”是一种真正的上帝所赐之福，尽管它在人不想从这病中被治愈的时候是一种最危险的病症。本来我们在通常只会说：“从一种病中被治愈”是一种幸福，而这病本身是不幸。

所以说，那种认为“绝望是罕见的东西”的习俗思想，根本就是完全全地错的，但它却是非常普遍的想法。那认定“每一个不认为或者没有感觉到自己是绝望的人都不是绝望的”并且“只有那说自己绝望的人才是绝望的”的习俗想法，根本就是完全全地错的。相反，如果一个人毫不做作地说出自己是绝望的，那么，与所有没有被认定或者不认定自己是绝望的人相比，他倒是稍稍更接近，在一种辩证意义上，更加接近于康复。但这正是（心理专家无疑会同意我的这种看法）一般的情形：大多数人活着而并不真正觉悟到自己是被定性为“精神”的，——并且因此，一切所谓的安全感、对生活的满足等等等等，这恰恰正是绝望。而相反那些说出自己是绝望的人们，通常说来，要么是一些有着这样一种更深刻的本性的人，因而他们必然意识到自己是作为精神，要么是一些得助于各种沉重事件和可怕决定而意识到自己是作为精神的人，——两者之中非此即彼；因为，在真正意义上“不是绝望的”的人无疑是极其罕见的。

哦，人们谈论这么多关于人的灾难和悲惨，——我试图对之有所理解，并且也从中深刻地认识到了各种东西；人们谈论这么多关于浪费生命，但是只有在这样的情况下一个人的生命才是被浪费了：如果这人在生命的喜悦或者悲哀的欺骗之下就这样地生活着，从来没有永恒地作出决定让自己意识到自己是作为精神、作为自我或者那等同于此的东西，从来没有去留意并且在一种更深刻的意义上得到这印象：有一个上帝存在着，并且“他”、他自己、他的自我在这个上帝面前存在着，——这种无限性之福泽不通过“绝望”是永远也无法被达到的。呵，这种悲惨：那么多人就这么地活着，被骗走了一切想法之中“最极乐至福的东西”；这种悲惨，一个人专注于或者（相对于人众而言）人众专注于形形色色的其他事物，他们被用于去给出生活舞台中的各种力量，却从没有人提醒他们关于这种神圣祝福；他们凑集在一起并且受着欺骗，而不是被分散开让每一个“单个的人”都得以赢得“那至高的”、“那唯一的”——这是唯一值得人去为之而活着并且足以让一种永恒活在之中的东西；——我觉得，我会为这种悲惨的存在而永恒地痛哭！呵，在我的想法里，这是对于这“一切之中最可怕的病症和悲惨”的又一个恐怖的表达：它的隐蔽性，——不仅仅是那承受着这种悲惨的人会想要去隐藏并且会有能力去隐藏这悲惨，不仅仅是这种悲惨会如此地居留在一个身上而根本没有谁发现它，不，不仅仅是如此，而且也是：它会这样地隐藏在一个人身上而这个人自己都根本不知道！呵，当那沙漏终于流空——“现世性”的沙漏；当“尘俗性”的喧嚣黯哑了下来，并且那碌碌的或者无为的[7]繁忙得到了一个终结；当一切就仿佛是在永恒中那样地在你周围宁静着的时候，——不管你是男人还是女人、是富人还是穷人、是独立者还是依赖者、是幸福者还是不幸者；不管你是在尊贵之中穿戴着冠冕的光辉，还是在卑微的无足轻重中只得以承受日间的劳作和暑热[8]；不管你的名字将流芳千古并且自从它的出现之后就一直是被人记住，还是你没有名字并且作为无名者在芸芸众生之中漂流；不管是那环绕着你的光辉超越一切人为的描述，还是那最严厉的和最羞辱的人为审判降临在你的

头上；——“永恒”向你询问，并且询问在这千千万万中的每一个单个的人，只询问一个问题，问你是不是曾绝望地活着，是不是如此地绝望——“你不知道你是绝望的”，或者如此——“你隐蔽地承受着你内心深处的这种病症仿佛它是你啮心的秘密，或者就好像你心中一种有罪的爱所得出的果实[9]”，或者如此——“你，一个对他人而言的恐怖，在绝望之中暴怒”。并且，如果是这样，如果你曾绝望地活着，并且不管你是赢是输，那么对于你来说，一切就都迷失了，“永恒”不认可你，它永远也不认可你[10]，或者甚至更可怕的是，它把你作为“已被认识的你”来认识[11]，它把你与你在绝望中的自己牢牢地绑定在一起！

[1] [不是在内心深处有着……对自己的恐惧] 克尔凯郭尔以维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯为笔名在《概念恐惧》（1844）之中对这些主题进行了论述。

[2] [基督教世界（Christenheden）] 基督徒的社会，所有基督教的国家。

[3] [一切“直接性”……都是恐惧] 可参看《概念恐惧》第三章第一节“无精神性”的恐惧”。

[4] [对乌有感到恐惧] 比如说可看《概念恐惧》第一章第五节：在这一状态之中有和平和宁静；而同时也有着某种他物，这他物不是“不和平”和“争执”，因为没有什么可去争执的。那么，这他物是什么呢？它是乌有。那么“乌有”具有怎样的作用呢？它生产恐惧。这是无辜性的深奥秘密：无辜性同时就是恐惧。精神梦着地投射其现实性，但是这一现实性是乌有，然而无辜性总不断地在自身之外看见这乌有。

[5] “在反思算计好了之后扔出的”：按丹麦文原文直译应当是“借助于‘反思’的准确算计的瞄准仪而投掷出的”，但是这样句子显得有点失去平衡，所以我在这里就作一个简化的意译。

[6] “它”，是指“这病”，即“绝望”。

[7] “碌碌的或者无为的”：按照原文翻译是“得不到停息的或者毫无效果的”，合起来恰恰对应中文成语“碌碌无为”，但是连接词是“或者”而不是“和”，所以翻作“碌碌的或者无为的”而不是“碌碌无为的”。

[8] [日间的劳作和暑热] 指耶稣关于葡萄园中的雇工的比喻。《马太福音》（20：1—16）：“因为天国好像家主，清早去雇人，进他的葡萄园作工。和工人讲定一天一银子，就打发他们进葡萄园去。约在巳初出去，看见市上还有闲站的人。就对他们说，你们也进葡萄园去，所当给的，我必给你们。他们也进去了。约在午正和申初又出去，也是这样行。约在酉初出去，看见还有人站在那里。就问他们说，你们为什么整天在这里闲站呢。他们说，因为没有人雇我们。他说，你们也进葡萄园去。到了晚上，园主对管事的说，叫工人都来，给他们工钱，从后来的起，到先来的为止。约在酉初雇来的人来了，各人得了一钱银子。及至那先雇的来了，他们以为必要多得。谁知也是各得一钱。他们得了，就埋怨家主说，我们整天劳苦受热，那后来的只做了一小时，你竟叫他们和我们一样么。家主回答其中的一人说，朋友，我不亏负你。你与我讲定的，不是一钱银子么。拿你的走吧。我给那后来的和给你一样，这是我愿意的。我的东西难道不可随我的意思用么。因为我作好人，你就红了眼么。这样，那在后的将要在前，在前的将要在后了（有古卷在此有因为被召的人多，选上的人少）。”

[9] [有罪的爱所得出的果实] 原本这表达是用来指私生儿的。

[10] [“永恒”不认可你，它永远也不认可你] 参看《马太福音》（7：21—23）：“凡称呼我主阿，主阿的人，不能都进天国。惟独遵行我天父旨意的人，才能进去。当那日必有许多人对我说，主阿，主阿，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能么。我就明明的告诉他们说，我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧。”也参看《马太福音》（25：12）。

[11] “已被认识的你”，亦即“他者所认识的你”，直译应当是“你所被认识的”。在这里的关联上，就是说“他人或上帝所认识的你”。

[把你作为“已被认识的你”来认识] 参看《歌林多前书》（13：12）“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清。（模糊不清原文作如同谜）到那时，到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限。到那时就全知道，如同主知道我一样。”

丙 这种病症（绝望）的各种形态

“绝望”的各种形态可以抽象地通过对构成“那‘作为综合’的自我”的各个环节的反思来确定^[1]。自我是由“无限性”和“有限性”构成。但是这个综合是一个关系，并且是一个这样的关系：虽然它是推导衍生出来的东西，它使自己去与“自己”发生关系，而这^[2]就是自由。“自我”是自由。而自由是在“可能”与“必然”这两个定性之中的“那辩证的”。

然而总的说来，绝望还是必须被放在“意识”这个定性之下来考虑；“绝望是不是被意识到”，这是绝望与绝望之间的“质的区别”。固然所有绝望从原则上说都是被意识到的；但这并不意味着：如果一个人有着这绝望，如果一个人从概念上看来确实可以被称作是绝望了的，他就必定自己会意识到了这绝望。这样看来，意识是起着决定作用的东西。总的说来，意识，就是说，自我意识，在对于“自我”的关系中是起决定作用的东西。意识越多，自我也就越多；意识越多，意志也就越多，而意志越多，自我越多。一个完全没有意志的人，不是自我；而他具备越多的意志，他也就具备越多的自我意识。

A 在以这样的方式考虑之下的绝望：不去反思它是否被意识到，从而，只对“综合”的诸环节进行反思

a) 在“有限性—无限性”的定性之下看“绝望”

“自我”是有限性与无限性的被意识到的综合，——它使自己与自己发生关系，它的任务是成为自己，而这“成为自己”只有通过“与上帝的关系”才能达成。而“成为自己”就是“变成具体的”^[3]。但是“变成具体的”既不是“变成有限的”也不是“变成无限的”，因为，如果一样东西要变成具体的，那么这东西则就是一个综合。这样，这发展过程就必定是由“在自我之无限化中无限地离开自己”构成，并且由“在有限化中无限地回返向自己”构成。而如果自我不成为他自己，那么它就是绝望的，不管它对之有无所知。而在一个自我存在着的每一个瞬间里，它都仍处在“成为”^[4]之中，因为自我根据可能^[5]并不是现实地存在着的，而只是“将要去成为存在的东西”^[6]。在这样的情况下，既然自我不成为它自己，它就不是它自己；而这“不是自己”则正是“绝望”。

壹) “无限性”的绝望是“缺少有限性”

之所以这是如此，原因是在于那辩证的事实^[7]，“自我是一个综合”，为此两者中的“这一个”总持恒地是其自身的对立面。任何形式的绝望都无法直接简单地（就是说，非辩证地）得以定性，我们只能通过“对

绝望之对立面进行反思”来为绝望定性。我们能够直接简单地在“绝望”中描述“绝望的人”的状态，正如一个诗人就是这样做的，通过赋予他台词来描述他的状态。但是要为绝望定性，我们则只能通过它的对立面；如果这台词在诗意上是有价值的，那么它就必定能够在表达词的色彩渲染中包容有对于那“辩证的对立面”的反思[8]。这样，每一个想来已经变得无限的“人的存在”[9]，或者，每一个哪怕只是想要是无限的“人的存在”，都是绝望；事实上甚至可以这样说，每一个“在之中‘人的存在’成了无限或者只是想要是无限”的瞬间，都是绝望。因为“自我”是综合，在这综合之中“那有限的”是限定者，而“那无限的”是扩展者[10]。因此，无限性之绝望是“那幻想的”，是“那无边界的”[11]；因为，只有在“自我”（恰恰是通过“曾绝望过”）透明地使得自己依据于上帝时，只有在这时，这自我才是健康的并且摆脱了绝望。

“那幻想的”[12]当然就去使自己最密切地与“幻想”[13]发生关系；但是“幻想”则又与“感情”、“认识”、“意志”发生着关系[14]，这样，一个人能够有一种幻想性的感情、认识、意志。总的说来，“幻想”就是“那实施无限化的”[15]的中介工具；它不是什么能力，不同于别的能力，——如果人们要让它有能力的话，那么它就是那对其他一切都有着作用的[16]能力。一个人有什么样的感情、认识、意志，说到底在最后是要看一个人有什么样的幻想，就是说，要看这个人是怎样反思他自己的，换一句话说也就是依据于幻想。幻想是“实施无限化的反思”，为此那老费希特非常正确地认定了，甚至相对于“认识”，他认定了“幻想”是范畴们的渊源[17]。“自我”是反思[18]；并且“幻想”是反思，是“自我”的再现——它是“自我”的可能性。“幻想”是所有反思的可能性；而这种中介工具的强度是“自我之强度”的可能性。

总的说来，“那幻想的”是这样一种东西，它以这样一种方式把一个人引进“那无限的”：它只是引导他出离自身并且以此来保持让他不回返到自身之中。

这样，在感情变得幻想化时，自我就被越来越多地蒸发掉，在最后它成为一种抽象的“善感性”[19]，——这种善感性非人地不属于任何某个人，而非人地，可以说，善感地去参与某种“抽象”的命运，比如说，抽象普遍的[20]人类。就像患风湿症的人在对其感官性的感觉是没有控制力的，相反这感觉倒是处在风和气候的控制下，所以在气候环境的变化以及诸如此类的情况下就情不自禁地自己身上感觉到这变化；如果一个人的感情变得幻想化了，那么他的状况亦是如此，他在一种方式上是被无限化了，但不是那种“越来越成为他自己”的无限化，因为他越来越多地失去他自己。

在认识变得幻想化时，情况也是如此。考虑到“认识”，只要“自我成为自己”这个事实将成立，那么，“自我之发展”的法则就是：“认识”的上升程度和“自我认识”的上升程度成正比，“自我”认识得越多，它对自己的认识也越多。如果事情不是这样，那么，认识的程度越是高，它也就越是成为一种“非人地进行认识”，——随着这种“非人地进行认识”的出

现，“人”的自我就被浪费掉了，大致地也就像人类被浪费在建造金字塔上，或者就像在那种俄罗斯号角音乐中，人因为只是被当作一个既不多也不少的小音符^[21]而浪费掉了。

在意志变得幻想化时，自我于是也同样地被越来越多地蒸发掉。这时的意志仍然保持其抽象的一面，但是却不再持恒地在同样的程度上保持其具体的一面^[22]。如果它能够持恒地在同样程度上具体而抽象的话，那么，在那能当即被完成的“一小部分任务”中，它越是在意图和决定中被高度地无限化，它对于它自己来说也就越高度地在场，既是在空间中也是在时间上，高度在场^[23]；这样，在它“被无限化”的过程中，它就在一种最严格的意义上回到它自己^[24]；这样，在与自身相距得最遥远（在它在意图和决定中被最高度地无限化了的时候）的同一瞬间，它是与它自身最接近着的：它正在完成那无限小的一部分工作，这工作尚能在今天、在这个小时中、在这个瞬间里被完成^[25]。

这样，在“感情”或者“认识”或者“意志”变得幻想化的时候，整个自我到最后也能够变得幻想化，不管在这时是一种更主动的形式（这人投身到“那幻想的”之中），还是一种更被动的形式（他是被牵扯进去的）；但不管是哪一种形式，它在这两种情形中都是有责任的。这样，自我在抽象的“无限化”或者抽象的隔绝之中以一种幻想化的存在作为生活，持恒地缺乏着他的自我，并且离“自我”越来越远。这样，比如说在宗教性的领域：上帝关系是一种“无限化”；但是这种“无限化”能够如此富于幻想地吸引住一个人而致使这“无限化”只成为一种迷醉。这可以是一个这样的人，对于他，仿佛“相对于上帝而存在”是不可忍受的，就是说，因为这个人无法回到他自己、成为他自己。一个这样的幻想化的宗教者会说（这里借助于台词来表现其人格特征）：“一只麻雀能够活着，这是可以理解的，它对它的‘相对于上帝而存在’一无所知^[26]。但是，知道‘人相对于上帝而存在’却不在同一瞬间里发疯或者成为乌有，——这才是不可理解的！”

但是因为一个人以这样的方式变得幻想化并因此绝望，他仍然能够（尽管他常常是很明显地处在幻想化并且绝望的状态中）很好地继续生活下去，做一个看上去就像他的外表那样的人：专注于现世的事物，结婚，养育孩子，受世人尊敬和瞩目；——并且人们可能不会留意，他在一种更深的意义上缺乏一个自我。这样的情况并没有为世界上带来什么大骚动^[27]；因为一个“自我”是在世界上最少被问及的东西，并且，如果让人感觉到“一个人具有这样一个自我”的话，那么这就是最危险的事情。最大的危险，亦即“失去自己”^[28]，能够非常宁静地在这个世界里发生，仿佛它什么也不是。没有什么失落能够如此宁静地发生；每一种其他的失落，失去手臂、失去腿、失去五块钱^[29]、失去一个妻子等，都还是会被感觉到的。

贰）“有限性”的绝望是“缺少无限性”

之所以这是如此，正如在壹）之中所展示的，原因在于那辩证的事

实^[30]——自我是一个综合，为此“这一个”总持恒地是它自己的对立面^[31]。

“缺少无限性”是绝望的“受限定性”^[32]、“狭隘性”^[33]。当然这里所谈的，从伦理的意义上看，只是关于狭隘性和局限性^[34]。世界上人们其实只谈论理智上的或者审美上的“局限性”，或者只谈论无所谓的东西——关于无所谓的东西总是这个世界上谈论得最多的话题；因为“世俗性”恰恰就是“将无限的价值赋予无所谓的东西”。世俗的考虑总是牢牢地附着在人和人之间的“差异”上，就其本性而言，自然不懂那“不可少的一件”^[35]（因为懂这个就是“精神性”），并且因此也就不懂“局限性”和“狭隘性”；这局限性和狭隘性就是：不是因“在‘那无限的’之中被蒸发”而失去了自己，而是因为“被完全有限化”、因为“不去是自己而去成为了一个数字、成为这种永恒的千篇一律^[36]中的又一次重复、又一个人^[37]”而失去自己。

绝望的狭隘性是缺乏本原性或者剥夺了自己的本原性，从精神的角度理解就是说阉割了自己。就是说，每一个人都是本原地有着“作为一个自我”的禀赋，被定性作“去成为自己”；无疑每个人就其本身而言都是有棱有角的，但是这只是意味了他应当去被按照原始形态打磨成型，而不应当去被打磨圆滑销去原始形态，不应当因为对于人众的畏惧而完全地放弃“是自己”，或者甚至仅仅因为对于人众的畏惧而不敢在他那更本质的偶然性中“是自己”——而在这种更本质的偶然性（它恰恰是不应当被打磨圆滑而销去的东西）中人自为地^[38]是他自己。一类绝望在“那无限的”之中失控迷航并且失去自己，而另一类绝望则似乎是让“别人们”骗走了它的自我。通过“看齐自己周围的人众”、通过“忙碌于各式各样的世俗事务”、通过“去变得精通于混世之道”，一个这样的人忘记了他自己、忘记了他——神圣地理解——自己的名字是什么、不敢信赖自己、觉得“是自己”太冒险而“是如同他人”则远远地更容易和更保险，成为一种模仿，成为数字而混进人群之中^[39]。

当今世上，人们根本就不去留意这种形式的绝望。一个这样的人，他正是通过以这样的方式失去自己而赢得了那种完美提高自己的能力，这使得他能够在日常生活中如鱼得水，是啊，使得他在这世界里取得成功。这里没有什么延迟、没有他的自我及其无限化的麻烦，他被打磨圆滑得如同一块圆石、像一枚流通的硬币那样随时可用。他根本不会被人们看作“是绝望的”，相反他是正派体面的人。就其本性而言，这世界总的说来自然是不懂那真正可怕的东西。这种绝望，它不仅仅没有在生活中为一个人带来麻烦，反而使得生活对于这人是怡心舒适，它当然是绝不会被看成是“绝望”的。上面的这些就是世界的看法，我们可以在几乎所有的俗语之中看到这一点，而俗语只不过是睿智律。人们这样说：在一个人因为自己说了话而后悔十次的同时，他只为自己保持了沉默而后悔一次，为什么？因为作为一种外在的事实，“说了话”能够把一个人卷进麻烦中去，既然这是一种现实。但是“保持了沉默”！然而这却是那最危险的。因为，通过沉默，人就完全被孤独地交付给了他自己^[40]，在

这样的情况下，现实不会通过惩罚他、通过把他所说的话的后果带给他而帮上他什么。不，不会有什么惩罚；从这个角度看我们可以很轻松地对待“沉默”。但是正因此，如果一个人知道“什么是那可怕的东西”，那么，在一切之中他最畏惧的恰恰是每一个内向而不在外表上留下任何痕迹的错失和“罪”^[41]。以这样一种方式，在世界的眼里，敢冒险说话是危险的，为什么？因为一个人会因此而失；而相反不冒这险则是聪明的。然而由于“不冒这险”，一个人恰恰是那么可怕地容易失去那难以失去的东西，不管他因冒这险而失去了多少东西他都难以失去的那东西，亦即，他自己；恰恰就因不冒这险而如此可怕地容易失去，在任何一种别的情形下从不曾这样，如此容易、如此完全就像什么也没有失去那样地失去。因为，如果我错误地冒了这险，那么生活以惩罚来帮助我。但是如果我根本没有冒这险，谁来帮助我？而另外，如果我根本不知道在最高的意义上去冒这险（而在最高的意义上冒这险正是“对自己留意关注”），那么我怯懦地赢得了一切尘世间的好处——而失去了我自己！^[42]

“有限性”的绝望的情形就是这样的。因为一个人是以这样一种方式绝望的，所以他能够很好地，并且在根本上说恰恰是更好地在现世性中生活下去、做一个像他外表看上去所像的人、被他人赞美、受尊敬和瞩目、投身于一切现世性之目的。是的，恰恰这种被人称作“现世性”的东西，它纯粹是由这样的人构成，如果我们可以这样说，他们把自己典押给了这个世界^[43]。他们使用他们的能力，聚集他们的钱财，达成世俗的丰功伟绩，聪明地算计，等等等等，也许还会在历史中被提及，但是，“他们自己”则是他们所不是的^[44]；不管从别的角度看他们是多么的自私，但是在精神的意义上看，他们不具有自我、不具有“一个人能够为之敢冒一切险”的自我、不具有相对于上帝的自我。

b) 在“可能性—必然性”的定性之下看“绝望”

对于“去成为”（“自我”将要去自由地成为自己），可能性和必然性是同样的本质的。正如无限性和有限性（那有限的 / 无限的）^[45]属于“自我”所不可少的，可能性和必然性也是如此。一个不具有可能性的自我是绝望的，正如一个不具有必然性的自我。

壹) “可能性”的绝望是“缺乏必然性”

之所以这是如此，正如前面所展示的，原因是在于“那辩证的”。

正如有限性相对于无限性是“限制着的东西”，必然性相对于可能性也是如此，再一次保持这种情形。由于“自我”，作为有限性与无限性的综合，被设定了，是根据可能^[46]；现在为了“去成为”^[47]，它在“幻想”的中介工具中反思自身，由此无限的可能性就显现出来。根据可能^[48]，“自我”既是必然的，又在同样的程度上是可能的；因为它就是它自己，但是它要去成为它自己。因为它是它自己，所以它是必然的东西；

而因为它将要成为它自己，所以它是一种可能。

如果现在可能性压倒必然性，那么自我就在可能之中跑出自己，这样，它就没有任何必然的成分，而这必然的方面是它应当返回的地方；于是，这就是可能性之绝望。这个自我成为一种抽象的可能性，它在可能性之中挣扎得精疲力竭，但是它却走不出去并且也没有地方可去，因为“那必然的”正是这地方；“去成为自己”就正是在这地方的一种运动。“去成为”是出离这地方的运动，而“去成为自己”则是在这地方的运动。

这样一来，对于自我，可能性看起来是越来越大，越来越多的东西对于它成为可能的，因为没有什么东西成为现实的。在最后，对于它仿佛一切都是可能的，而这时恰恰正是深渊吞噬了“自我”的时刻。本来，每一个小小的可能，为了成为现实，就都会需要一些时间。但是在最后，这本应是用于“现实”的时间变得越来越短，一切变得越来越瞬间化。可能性变得越来越强烈，不过，是在“可能性”的意义上，而不是在“现实性”的意义上；因为在现实性的意义上，“那强烈的”意味了：在那“是可能的”的东西之中，有一些部分成为现实的。在“瞬间”中，某种东西显现为“可能的东西”，然后又有一种新的可能性显现出来，最后这些幻觉迷景^[49]一个接着一个如此迅速地出现，以至于一切仿佛都是可能的，而正是在这最后的瞬间里，“个体”自身就完全地成为了海市蜃楼。

这时，自我所缺乏的当然是现实性；在一般情况下人们也会这样说，比如人们说：一个人变得不现实了。但是通过进一步考察，我们发现他在根本上所缺乏的是“必然性”。就是说，这并非是像哲学家们所解说的那样^[50]，——“必然性是可能性和现实性的统一”^[51]，不，不是这样；现实性是可能性和必然性的统一。在一个“自我”以这样的方式在“可能性”之中走迷了路的时候，这也不是仅仅的“力”^[52]的匮乏，至少这不应被解读为像一般情况下人们所理解的那种。这被解读出的从根本上是“用以去听从”的力、“用以去使得自己屈从于在一个人身上的‘那必然的’”的力；人身上的“那必然的”可以被称作是一个人的极限。因此，不幸也不是这样一个自我没有在这世界里成为什么东西，不，这不幸是他没有去留意到他自己，没有去留意到：自我（他所是的这自我）是一个完全确定的“某物”并且以这样一种方式是“那必然的”。相反，他之失去自己，是由于这个自我在“可能性”之中幻想地反思自身。甚至相对“在一面镜子里看见自己”这样一种行为而言，“认出自己”就已经是必要的了；因为，如果一个人认不出自己，那么他就在镜子里看不见他自己，而仅仅看见一个人。然而“可能性”的镜子不是什么普通的镜子，我们必须带着极端的谨慎来使用它；因为，在最高的意义上看，这面镜子是不真实的。“一个自我在其自身的可能性之中看来是如此如此”只是一半的真相；因为在其自身的可能性中，自我还远远地不是或者只一半地是它自己。于是关键在于，这个自我的必然性怎样进一步为这自我定性。“可能性”的这情形就好像是：如果我们邀请一个孩子来参与某件愉快的事

情；这小孩子马上就会愿意，但是现在这关键就在于父母是否会允许他去，——“必然性”的情形就如同这孩子的父母。

然而在可能性之中一切都是可能的。所以在可能性之中人会以各种各样可能的方式迷路，但在本质上说有两种方式。一种形式是有着愿望的、渴盼着的，另一种是沉郁地幻想化的（希望；畏惧或者恐惧）。正如在童话和民间传说中经常讲述的，一个骑士突然看见一只罕见的异鸟[53]，他不停地追赶这鸟，因为在一开始看起来他很接近这鸟，然而它却又飞起来，一直到夜幕降临，他与他的同伴走散了而又无法在他所处的荒野中找到路；如此就是“愿望”之可能性的情形。不是把可能性送回到必然性之中，相反他追逐这可能性，最后他无法找到回归到他自己的路。在沉郁中，则是相反的情况以同样的方式发生。怀着沉郁的爱[54]，个体追逐一种恐惧之可能性，这可能性最终引导他离开他自己，这样，他就死在这恐惧之中，或者说，他为“自己可能会死在某样东西之中”而恐惧，然而他却恰恰死在这东西之中[55]。

貳）“必然性”的绝望是“缺少可能性”

如果人们要拿“在可能性之中迷路”与“孩子呀呀地用元音发声”比较的话，那么，“缺乏可能性”则如同“根本发不出声音”。“那必然的”如同各种纯粹的辅音，但是要将之发出声来就必须有“可能性”的存在。如果缺乏这可能性、如果一种“人的[56]存在”被安置在这样一种“它缺乏可能性”的状态中，那么，它就是绝望的，并且在每一个“它缺乏可能性”的瞬间都是绝望的。

在这种情况下，人们一般会认为，人生中有某种特定的年龄是有着特别丰富的希望的，或者人们谈论，人到了一定的时候、在他生命中的一个单一的瞬间里会有或者会有过如此丰富的希望和可能性。所有这些就是人之常情的说法，这种说法达不到真相；所有这希望[57]和所有这绝望[58]都还不是真正的希望或者真正的绝望[59]。

那起着决定作用的是：对于上帝一切都是可能的[60]。这一点是永恒的真实的并且也因而在每一个瞬间都是真实的。固然人们在日常言谈中也会用到这种说法；在日常言谈中人们这样说，但是只有在人被推向了那最极端的地方——于是从人情上说什么可能性都没有了，只有在这种情况下，那“决定”才会出现。这里的关键在于：他是不是想要去相信“对于上帝一切都是可能的”，这就是，他是不是想要去信仰。然而这却是对于“丧失理智”的完全表述公式；“去信仰”就正是“为赢得上帝而丧失理智”。就让它这样地发生吧。设想如果有一个这样的人，他带着一种“惊恐下的想象力”的全部颤抖，想象出了某种无条件地不堪忍受的恐怖。现在这事情就发生在他身上，正是这恐怖发生在他身上。按人之常情来说，再也没有比他的崩溃更确定无疑的东西了；——并且他的灵魂的“绝望”[61]绝望地为得到“去绝望”的许可而挣扎，为得到（如果人们这样说）“去绝望”的安宁[62]，为得到整个人格对“去绝望”的同意和参与而挣扎；这样，再也没有什么别的人或者东西比那试图想要阻碍他去绝

望的人和这种试图本身更多地会遭受他诅咒的了，正如那位诗人中的诗人卓越无双地表现出这种情形（《理查二世》：该死你，表弟，你将我从那通向“绝望”的舒适道路上引了出来^[63]）。这样看来，按人之常情来说，“拯救”就是一切之中“那最不可能的”；但是对于上帝一切都是可能的！这是信仰的搏斗，（如果人们想这样说）疯狂地为“可能性”而搏斗。因为可能性是唯一的拯救者。如果一个人昏倒，那么人们就呼叫拿水来，科隆水，霍夫曼乙醚嗅剂^[64]；但是如果一个人将要绝望，那么所呼叫的就该是：去找出可能性、去找出可能性，可能性是唯一的拯救者；一种可能性，于是绝望者就又恢复了呼吸，他重新有了生机；因为没有可能性就如同一个人无法呼吸。有时候，一种“人的幻想”^[65]所具的创造力能够达到生产出可能性的程度，但是最终，就是说，当问题的关键是去信仰的时候，能够起作用的只有这个：对于上帝一切都是可能的。

于是挣扎和搏斗。这搏斗者是否崩溃，这完全并且仅仅地在于他是否想要造就出“可能性”，这就是，他是不是想要信仰。而他还是知道，按人之常情来说，他的崩溃是一切之中最确定无疑的。这就是在“去信仰”之中的那种辩证的东西。在一般的情况下，一个人唯一知道的就是：这个或者那个……，也许，说不定等等，不会在他身上发生。然后这件事情发生在他身上，然后他就毁灭。愚勇的人冲进一种危险，这危险所具的可能性也是这个或者那个……；然后它就在自己身上发生了，然后他绝望并且崩溃。信仰者按人之常情来说（在那发生在他身上的事物中、在他所敢冒险去做的事物中）是看见并且明白他自己的毁灭，但是他信仰。所以他没有毁灭。关于他将如何得到帮助，他完全听由上帝，但是他相信，对于上帝一切都是可能的。去信仰他的毁灭是不可能的。明白按人之常情来说，那是他的毁灭，却仍然相信“可能性”，这就是“去信仰”。然后，上帝也帮助他，也许是通过让他避开那恐怖，也许是通过那恐怖本身；在这里，“帮助”出乎期待地、奇迹般地、神圣地显现出来。奇迹般地；因为，如果说一个人只能在一千八百年之前奇迹般地被救助，那么这就是一种古怪的装腔作势。一个人是不是奇迹般地得到了帮助，在本质上是看：他是以怎样的理智激情去理解了“这帮助是不可能的”；然后是看：他对于那“仍帮助了他”的力量有多么诚实。但是在通常人们既不会去做前者也不会去做后者；他们尖叫着“帮助是不可能的”却从不曾尽可能地用上他们的理解力去找到这帮助，并且在之后他们毫不感恩地撒谎。

信仰者拥有那对抗“绝望”的永恒安全的抗毒剂：可能性；因为对于上帝一切在每一瞬间都是可能的。这就是信仰之健康，它解决着各种矛盾。在这里，矛盾就是：一方面按人之常情来说毁灭是确定的，而另一方面则还是有着可能性。在总体上说，健康就是“能够解决矛盾”。这样，在身体或者物理的意义上看：气流风是一种矛盾，因为气流风是在完全不相混或者非辩证的情况下的冷和热；但是健康的身体解决这个矛盾并且不会感觉到气流风。信仰的情况也是如此。

“缺乏可能性”，要么是意味了“一切对于一个人成为了必然的”，

要么意味了“一切成为了无足轻重的东西”。

决定论者、宿命论者^[66]是绝望的，并且，作为绝望者，失去了他的自我，因为一切对于他都是必然性。他的情形就像那个国王，死于饥饿，因为一切食物都变成了金子^[67]。人格是一个可能性和必然性的综合。正因此它的情形就如同呼吸^[68]，这是一种呼气和吸气。决定论者自己不能够呼吸，因为单单呼吸“那绝对的”是不可能的，这只会窒息一个人的自我。宿命论者是绝望的，失去了上帝并且因而也失去了自我；因为那不拥有一个上帝的人，也不会拥有自我。但是宿命论者没有上帝，或者另一种说法其实也没有什么两样，他的上帝是必然性；正如对于上帝来说一切都是可能的，那么上帝就是“一切都是可能的”。所以宿命论者的上帝崇拜至多只是一个感叹，而在本质上是那种哑然无声，哑然地屈从，他不能够祈祷。祈祷也是呼吸^[69]，而可能性对于自我说来就是氧气对于呼吸。然而正如一个人无法仅仅呼吸氧气或者仅仅氮气，仅仅是可能性或者仅仅是必然性也无法单独地作为祈祷之呼吸的前提条件。为了能够祈祷必须有着一个上帝，一个自我——和可能性，或者一个自我和在一种最高的意义上的可能性，因为上帝是“一切都是可能的”，或者“一切都是可能的”是上帝；只有在一个人的本质受到了如此的震撼以至于他通过懂得“一切都是可能的”而成为“精神”的时候，只有在这种情况下他才是投身于上帝了的。上帝的意志是“那可能的”，——这使得我能够祈祷；如果他的意志只是“那必然的”，那么人从本质上说就会和动物一样的没有语言表达能力。

而尖矛市民性，轻浮琐屑性的情况则有所不同，尽管这在本质上也是缺乏可能性。“尖矛市民性”是“无精神性”，而决定论和宿命论则是精神之绝望；但是“无精神性”也是一种绝望。“尖矛市民性”缺乏“精神”的每一种定性而完全地痴迷于“那几率可能的”^[70]，——在之中“那可能的”只有着其一小点的位置；这样，它缺乏“去留意于上帝”的可能性。没有幻想，正如尖矛市民一向是如此，他生活在一种对于各种经验的无足轻重的总和中：关于世事如何发生、什么是可能的、什么是通常所发生的；另外这尖矛市民可以是啤酒酒店老板或者首相。以这样的方式，尖矛市民失去了自己和上帝。因为要“去留意于自己和上帝”，幻想就必须像秋千一样地把一个人摇荡到比“几率性的不良氛围”更高的位置，它必须把一个人拉出这不良氛围；并且通过使得那“超越每一种经验的足够多^[71]的东西”成为可能，而学会去希望和去畏惧，或者去畏惧和去希望。然而，幻想是尖矛市民所没有的，所不想要有的，所厌恶的。于是在这里没有什么助益。而如果生活在某一时刻用各种惊怖来作为一种帮助来刺激他，并且这些惊怖超越了琐碎经验的鹦鹉学舌之智，那么“尖矛市民性”就绝望起来，——这就是说，事情于是明了：那所发生了的事情就是绝望；对于“通过上帝能够将一个自我拯救出这种确定的毁灭”这一点，“尖矛市民性”缺少信仰的可能性^[72]。

宿命论和决定论却具备足够的“幻想”去为求“可能性”而绝望^[73]，有足够的“可能性”去发现“不可能性”；“尖矛市民性”在无足轻重的琐碎

事务中找到安宁，顺利或者坎坷，都一样地绝望。宿命论和决定论缺乏“去放松”和“去镇静缓解”的可能性，缺乏“去调剂安顿必然性”的可能性，也就是说，作为“缓解”的可能性；“尖矛市民性”缺少可能性，缺乏那作为“从无精神性之中觉醒”的可能性。因为“尖矛市民性”认为自己支配着可能性、把这种巨大的伸缩性骗入了“几率性”的圈套或者疯人院，认为自己已经将它抓了起来；它把“可能性”关在“几率性”的牢笼之中，带来带去地展览，自欺欺人地以为自己是主人，却毫不留意到：正是因此，它把它自己捕捉起来而使自己成为了“无精神性”的奴隶，一切之中最可悲的东西。因为这个：如果一个人可能在可能性中迷路，那么他是带着“绝望”的无畏在翩翩起舞；如果对于一个人，一切都变得必然，那么，他就是被挤压在绝望中，对“存在”感到力不从心；而尖矛市民性则是无精神地大获全胜。

B 在“意识”这个定性之下看绝望

意识的程度在上升之中，或者，意识的程度是相对于“绝望中持恒地上升的强度”的上升而上升；意识越多，绝望也就越强烈。我们在任何地方都能看见这种情况，最清晰是在“绝望”的最大值和最小值中。魔鬼的绝望是最强烈的绝望，因为魔鬼是纯粹的精神，并且因此也是绝对意识和透明性；在魔鬼身上没有任何能够用来作为缓和借口的朦胧性，所以他的绝望是最绝对的对抗。这是绝望的最大值。绝望的最小值是一种状态，这种状态（在人之常情上人们可能会忍不住要说）在一种无辜性之中对于“这是绝望”根本一无所知。在“无意识性”以这样的方式处于最大值时，绝望就最少；将这样一种状态称作“绝望”是否正确，这几乎就像是一个辩证的问题。

a) “对‘自己是绝望’一无所知”的绝望，或者对“拥有一个自我和一个永恒的自我”的“绝望的 [74] 无知” [75]

“这种状态仍还是绝望并且适合于被称作绝望”，这是对那种被人们在最佳意义上称作是“真理的固执性”的东西的一种表述。真理是自己的和谬误的标准 [76]。但是这种真理的固执性无疑是没有得到注重，正如一般地说来人们也远远地不会把与“那真的”的关系、把“让自己去与‘那真的’发生关系”看作是最高的善，正如他们更远远地不会像苏格拉底那样地将“处于谬误？”视作是最大的不幸 [77]；通常“那感官性的”在他们身上所占的比重远远要大于他们的理智性。这样，如果一个人看上去是幸福的、自欺欺人地以为自己是幸福的，然而如果在真相之光之下观察他却是不幸的，那么，在通常情况下，他根本不会愿意被从这种谬误之中被强拉出来。相反，他会感到恼恨，他把那拉他的人看作他仇恨最深的

敌人，他把这拉他的行为看成是一种攻击，以这样一种方式看来甚至是某种接近于谋杀的行为，这叫作：谋杀他的幸福。为什么会如此？这是因为，“那感官性的”和“那感官性—灵魂性的”完全地支配了他；这是因为，他生活在“那感官性的”的各种范畴中，比如说“那令人舒服的”和“那令人不舒服的”，他向“精神”、“真相”等说再见一路顺风；这是因为，他感官性程度太高以致没有勇气去大胆作为精神并忍受坚持作为精神[78]。不管人们会是多么的虚荣和自欺欺人，但是关于他们自己，他们常常却只具备非常贫乏的观念，就是说，他们没有关于“去是精神”、“去是人所能够是的那绝对的”的观念；但由于他们相互间的比较，他们却是虚荣和自欺欺人的。如果我们设想一幢房子，由地下室、厅层和一楼[79]构成，居住者们以这样的方式居住进来或者被这样地安置：在每层的居民之间有着或者被考虑安排了一种层次区别；而如果我们把“是人”[80]与一幢这样的房子作比较的话，那么很抱歉，这样一种可悲而可笑的情形恰恰是大多数人的情形：他们在他们自己的房子里宁可住地下室。每一个人都是“灵魂—肉体的”综合并且天生有着“是精神”的禀赋，这是个建筑；但是他宁愿住地下室，这就是说，他宁愿处在“那感官性的”的各种定性之中。并且，他不仅仅是喜欢住地下室，而且他对于“住地下室”爱到这样的程度，以至于如果有人建议他去住那空关着可由他任意使用的上层好房间（因为他所住的是他自己的房子），他就会变得恼恨。

不，这“处在谬误之中”是人们所最不惧的；这完全不是苏格拉底的方式。对此，我们可以看一些这方面令人惊奇的例子，这些例子充分地说明了这种情况。一个思想家建立起一个巨大的建筑，一个体系，一整个包容了“存在”[81]和“世界历史”的体系；而如果我们去观察他的个人生活，那么我们会惊奇地发现这种可怕而可笑的情形：他自己并不住在这个巨大的、穹窿的宫殿里，而是住在旁边的一个工棚里，或者一个狗窝里，或者至多是在一个门房里[82]。如果有人提醒他留意这种矛盾情况，哪怕只是说了一句话，他马上就会觉得是受到了侮辱。因为他不怕处在谬误之中，只要他能够完成他的体系就行，他宁可借助于“处在谬误之中”来完成这体系。

于是，“绝望了的人自己并不知道他的状态是绝望”也无所谓，这与事情本身没有什么关系，他还是一样地绝望。如果绝望是一种谵妄，那么，“一个人对此的不知”就只是更多的谵妄，他另外还在“谬误”之中。无知性对于“绝望”的关系如同对于“恐惧”的关系（参看维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯所著《概念恐惧》），“无精神性”的恐惧恰恰是在这种无精神的“安全性”上被辨认出来的[83]。然而“恐惧”还是在根本之中，如此，“绝望”也在根本之中，并且，到了感性欺骗的魔法失效的时候，到了“存在”[84]开始蹒跚摇晃的时候，“绝望”也就马上作为根本之中的东西而显现出来。

如果绝望者对“他自己是绝望的”是无知的，那么，与那自觉意识到这绝望状态的人相比，他只是距离“真相”和“拯救”更遥远的一种否定性

的东西[85]。绝望自身是一种否定性，对之的无知是一种新的否定性。但是为了达到真相，我们就必须走通每一个否定性；因为这里的情形正像民间传说之中所描述的“消除掉一种特定的魔法”：这出戏必须反溯地彻底向回演一遍，否则魔法就无法被消解[86]。然而这只是在一种意义上，在一种纯粹的辩证意义上说是如此：与那自知绝望却还是留在绝望中的人相比，那对其自身的绝望无知的人距离“真相”和“拯救”更远；因为在另一种意义上，在伦理—辩证的意义上，有意识地停留在绝望中的绝望者距离“拯救”更遥远，既然他的绝望更强烈。但是“无知性”，它距离“消除绝望”或者“使得绝望成为不绝望”实在太遥远，以至于它相反可以是“绝望”的最危险的形式。在“无知性”之中，绝望者（这对他自己是一种败坏）以一种方式确保了自己不去留意于绝望的情况，这就是说，他在绝望的势力之下是彻底安全的。

在对于“是绝望”的无知性中，这人距离“意识到自己是精神”是最远的。而这“没有意识到自己是精神”正是绝望，这绝望是“无精神性”；另外，这状态要么是一种完全的“死灭性”[87]，一种仅仅是呆板单调的生命；要么是一种强力的生命，但它的秘密却是绝望。在后一种情况中，绝望者的情形如同消耗类病症患者[88]：正是在病症最严重的时候，他感觉最佳，并且把自己看成最健康的，可能其他人也觉得他健康矍铄。

这种形式的绝望（对绝望的无知性）在这世界里是最普遍的了，是的，这被人们称为是“世界”的，或者更确切地定性的话，被基督教称为是“世界”的，亦即，“异教”和“在基督教中的那自然的人”，异教作为它在历史上所曾经是和正是的情形，以及那在基督教中的异教，所有这一切恰恰是这种类型的绝望，是绝望，但它对之却无所知。无疑，就是在异教中和自然的人那里也有着对“是绝望的”和“不是绝望的”的区分，这就是，他们谈论绝望，仿佛只是一些“单个的人”是绝望的。但是这一区分就像异教和自然的人对“爱”和“自爱”所做的那种区分一样地不可靠，——在后者的区分中仿佛并非所有他们的这种“爱”在本质上都是“自爱”[89]。然而，到这种不可靠的区分为止，进一步深入则是过去的和现在的异教和自然的人所无法达到的，因为这绝望的特征正是：对于“这是绝望”的无知。

由此我们很容易看出，审美意义所说的这个“无精神性”概念根本无法给出对于“什么是绝望什么不是绝望”的判断尺度，附带说一下，其实这也是理所当然；也就是说，既然我们在审美上无法决定“什么是真正意义上的精神”，那么，“那审美的”又怎么会有能力去回答这样一个对于它来说是根本不存在的问题呢！如果我们去否认，不管是各种异教文化全体[90]还是单个的异教徒，他们都曾完成过令人惊奇的伟业，这些伟业曾经并且还将激发诗人的灵感，如果我们去否认，异教世界展示了让我们们在美学上惊叹不已的各种例子，那么，这种否认无疑就会是一种极大的愚蠢。如果我们去否认，在异教文化的世界里有着，并且自然的人也能够有，一种富于最高审美享受的生活，这种生活以最有品味的方式来使用每一种造化所赐的恩惠，甚至让艺术和科学去服务于“对享乐进行提

高、美化和高尚化”，那么，这种否认同样也将是一种荒唐。不，对“无精神性”的审美定性是无法为“什么是绝望、什么不是绝望”给出衡量尺度的；我们所必须使用的定性是伦理—宗教的：“精神”，或者在否定的意义上：“对精神的缺乏”、“无精神性”。每一个“人的[91]存在”，如果它不是自觉地意识到自己是“精神”或者相对于上帝自己意识到自己是作为“精神”；每一个“人的存在”，如果它不是这样透明地依据于上帝，而只是朦胧地停留和沉迷在某种抽象普遍的东西中（国家、民族，等等），或者在对于它的“自我”的昏昧不解中把它的各种能力看成是作用力而不是从更深的意义上自觉意识到“他是从哪里得到这些能力的”、把他的“自我”看成是一种不可名状的“某物”（如果这“自我”要去被内在地理解的话）；——每一个这样的存在，哪怕它达到了最令人惊叹的奇迹，哪怕它解释了整个“存在”[92]，不管它在审美的意义上怎样强烈地享受着生活：每一个这样的存在仍还是绝望。在那些古代的教堂神甫们谈论到“异教文化的美德是灿烂的罪恶”[93]时，所说的就是这个；他们认为异教文化的内在是绝望，异教徒不自觉地自己面对上帝是“精神”。也正是因此（我将把这个作为一个例子来引用，而另外它与这里的整个考究还有着一种更深的关系），对于自杀行为，异教徒所作出的判定明显地是轻率的，是的，简直是在赞美自杀[94]；而对于“精神”来说，自杀——这样突然逃出“存在”[95]，这种对上帝的反叛，是一种最决定性的罪[96]。异教徒缺乏精神对自我的定性，所以这样判定自杀[97]；而一个这样做的异教徒，他却在道德上严厉地谴责偷盗、不贞，以及诸如此类。他缺乏对于自杀的观点，他缺少“上帝—关系”和“自我”；纯粹站在异教的立场上考虑，自杀是无关紧要的事情，是那种每一个人只要他愿意就能做的事情，因为这与任何别人都无关。如果是要从异教文化的立场来劝诫人不要自杀，那么这就必定是绕一个很大的圈子来显示自杀使得人破坏了他对于他人的义务关系[98]。异教徒完全地避开自杀中的关键：这自杀正是一种对于上帝的犯罪[99]。所以人们不能够说“自杀是绝望”，这说法是一种缺乏思想的倒置论证法[100]；人们可以说“异教徒如此地以他的这种方式判定自杀”是绝望。

然而，区别还是存在着并且会继续存在下去，在严格意义上的异教与基督教世界中的异教之间有着一种质的区别，对于这种区别，维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯在“恐惧”的问题上提请过人们注意：异教固然缺乏“精神”，但是它被定性为向着“精神”的方向的，而那在基督教世界之中的异教缺乏“精神”并且向着一种背离着“精神”的方向，或者说是一种离弃而缺乏“精神”，所以它在最严格的意义上是一种“无精神性”[101]。

b) 自己意识到“是绝望”、自己意识到“拥有一个在之中有着‘某种永恒的东西’的自我”，并且在这时要么绝望地不想要“是自己”要么绝望地想要“是自

己”的绝望 [102]

在这里我们当然要作出这样的区分：那自己意识到自己的绝望的人，对于“什么是绝望”是不是具有真正的观念。固然一个人能够根据他所具备的观念去说自己是绝望的——这没有错，并且在“他是绝望的”这个问题上他也可以是对的，但是他还是有一样东西没有说：他对绝望有着一一种真实的观念；——在人们用那真实的观念观察了他的生命之后，有可能会说：在根本上你远远地比你自己所知更绝望，绝望在你内心中比你自己所知远远要更深地扎着根。如此（让我们回顾前面的文字）就是异教徒的情形，如果他与其他异教徒作比较而把自己看成是绝望的，就“他是绝望的”而言，无疑他是对的，但是如果他认为其他那些人不是绝望的，那么他就是不对的，这就是说，关于绝望他没有真实的观念。

对于那被意识到的绝望，一方面要求有关于“什么是绝望”的真实观念。另一方面则要求对自身的明了性，就是说，明了性和绝望因此能够在一起被考虑。对于“一个人是绝望的”的自身明了性能够在怎样的程度上完美地与“是绝望的”结合为一体，就是说，这一“认识”和“自我认识”的明了性是否就这样地可以将一个人从绝望中拉出来，使得他自己对于自己是如此地可怕乃至他停止“是绝望的”；——这是我们在这一所不想要去决定的，我们甚至根本不想作出这方面的尝试，因为在以后 [103] 我们会安排出一整个这方面的考察。但是不去把思路进一步推到这种辩证的极端，在这里我们只是指出：正如意识对于“什么是绝望”的明了程度能够是非常不同的，意识对于它自己的状态——“它是绝望”的明了程度也是如此。现实之中的生命太复杂多样，所以无法去单纯地展示出这样的一些抽象的对立面，比如说那介于“完全无知于自己是绝望”的绝望和“完全意识到自己是绝望”的绝望之间的对立。在最通常的情况下，绝望者的状态可能会是一种对于他自己的状态的半蒙昧感，——当然这之中还是又有着复杂多样的细微差别的。他可能会这样地在一定的程度上知道自己——“他是绝望的”，他在自己身上感觉到这个，正如一个人在自己身上感觉到有一种疾病在自己体内，但是他不想去确实地承认这病症是怎样的一种。在一个瞬间里他几乎很清晰地看见，他是绝望的；但是在另一个瞬间他又觉得他的不舒服是有着别的原因，这原因是在于某种外在的东西、在他之外的“某物”，而如果这外在关系改变了，那么他就不是绝望的。或者，也许他可以通过消遣娱乐或者别的方式，比如说通过用工作和忙碌来作为分散注意力的手法来努力为自己保存一种对于他自己的状态的朦胧感，然而却又是以这样的方式，他如此如此地做他所做的事情，他并不完全清楚为什么他如此如此地做，——他这样做是为了得到朦胧感，而这却是他所不完全明了的。或者，也许他甚至自己意识到，他这样工作是为了让自己的灵魂沉没到朦胧之中，他带着一种特定的敏锐和聪明的盘算、带着一种心理学意义上的洞察力去这样做，但是在更深刻的意义上却并非明确地自觉到“他在做什么”、“他的行为有多么绝望”等等。在所有的朦胧和无知之中有着一种认识和意志间辩证的

相互影响，并且因为“单纯地强调认识”或者因为“单纯地强调意志”，人们都会在对一个人的解读中出错。

但是，正如我们在前面所指出的，意识的程度强化绝望。一个人在他仍停留在绝望中的情况下所具备的对于绝望的观念越是真实，在他仍停留在绝望中的情况下越是清楚地意识到自己是绝望的，那么，在同样的程度上，绝望也就越强烈。如果一个人认识到“自杀是绝望”，并且在相应的方面对“什么是绝望”有着真实的观念，如果一个这样的人自杀，那么他的绝望要比一个自杀而对“自杀是绝望”没有真实观念的人更强烈；但是相反如果没有这真实的观念的话，那么他对“自杀”的不真实观念则是相对比较不强烈的绝望。在另一方面，如果一个人自杀，他对自己的意识（自我意识）越明确，那么，与另一个人相比，如果这另一个人的灵魂与他的灵魂相比是处在一种迷惑和朦胧状态中，他的绝望也就越强烈。

现在，在下面的文字之中我将对“被意识到的绝望”的两种形式作出这样的考察：我同时也将在关于“什么是绝望”的意识中和在关于“一个人的状态是绝望”的意识中，展示出一种上升，或者，换一个同样是有决定性意义的角度：我将在关于自我的意识中展示出一种上升。但是，“是绝望的”的对立面是“去信仰”，所以，在前面的文字中被作为表述公式而提出的那些东西也就完全是对的，这种表述公式描述了一种“在之中完全没有绝望”的状态，并且它也是对于“去信仰”的表述公式：在“使自己与自己发生关系”中，并且在“要是自己”中，“自我”透明地依据于那设定了它的力量。（参见甲A）

壹）绝望地不想要“是自己”，“软弱性”的绝望

这种形式的绝望被称作是软弱性的绝望，于是这之中已经包容了对于第二种形式（贰）——绝望地想要“是自己”——的反思。于是，这只是相对的对立面。如果完全没有对抗^[104]，就不会有绝望；并且在“不想要是”这个表达词本身之中也有着对抗。在另一方面，甚至绝望之最高对抗也永远无法离开软弱性而存在。差异只是相对的。这一种形式可谓是“女人性”的绝望，那另一种则可谓是“男人性”的。^{[105][106]}

1) 对于“那尘俗的”或者对于某种尘俗的东西的绝望

这是纯粹的直接性，或者包含有一种“量的自我反思”的直接性。——这里没有任何关于自我、关于“什么是绝望”或者关于“所处状态是绝望”的无限的意识；绝望是一种单纯的承受^[107]，一种对于“外在性”之压力的屈服，它绝对不是作为行为而发自内在地出现的。之所以在“直接性”的语言中出现诸如“自我”、“绝望”这样的用词，那是由于一种对于语言的（如果人们愿意这样说）无辜的滥用，一种字词的游戏，就好像小孩子们玩打仗游戏。

直接的人（只要“直接性”能够完全没有任何反思地在现实中出现）只是在灵魂的意义下得以定性的，他的“自我”、他自己只是一种在现实性和尘俗性的范围里的伴随物，处在与“那其他的”^[108]的直接关联之中，

并且只具有一种“仿佛在之中有着某种永恒的东西”的幻觉表象。这样，“自我”直接地和“他者”联系在一起，有着愿望的、欲求着的、享受着的等，但是被动的状态；甚至有着“欲求着的状态”，这个自我也还是一个“与格”^[109]，如同小孩子的“宾格我”^[110]。它的辩证法是：“那令人舒服的”和“那令人不舒服的”；它的概念是：幸福、不幸、命运。

现在，有某事发生，有某事冲击（冲一向）这个直接的我，这件“某事”把自我带进了绝望；换一种方式这情形不会出现，因为自我在其自身之中没有任何反思，那“带进绝望的东西”必须是外来的，并且这绝望只是一种单纯的承受。如果某种东西是这“直接的人”的生命的源泉，或者（如果他还是有着一小点内在反思）在某种东西之中有着一部分是他所特别依附的，那么，因为“命运的一个打击”，这东西就被从他那里剥夺掉了^[111]，简言之：他成为（他称此为）不幸的，就是说他身上的“直接性”受到这样一种挫折以至于无法对自己进行再生产：他绝望了。或者，虽然这是一种在现实中很罕见的情形，但是辩证地看则确实如此：通过那种被“直接的人”称作是“太大的幸福”的东西，这“直接性”的“变得绝望”^[112]出现了；就是说，直接性就其自身而言是一种巨大的脆弱性，并且，每一个对它提出反思要求的过分^[113]都将它带入绝望。

这样，他绝望，这就是说，通过一种奇怪的“逆转性”^[114]并且在一种与自身有关的完全神秘化中，他将之称为“去绝望”。然而，“去绝望”是“去丧失那永恒的”，——这丧失是他所不谈及的，是他梦不见的。丧失“那尘俗的”，这就其本身而言不是“去绝望”，但是这却是他所谈论的，并且他将之称作“去绝望”。他所说的东西在一定的意义上是真实的，只是，这并非是在他所以为的那种意义上的“是真实的”；他处在一种逆转的状态中，并且他所说的东西必须被逆转地理解：他站在那里，一边解释着“他是绝望的”，一边却指着那不是“去绝望”的东西；然而事实上所发生也确是如此：“绝望”就在他的背后只是他对之一无所知。这就好像，如果一个人站在那里背对着市政楼和法庭，却指向自己所面对的地方说：前面就是市政楼和法庭；这人说对了，它是在前面，——如果他转过身来的话。他不是绝望的，他绝望这说法不是真实的，然而他还是说对了，因为他说他绝望。但是他称自己是绝望了的，他把自己看成是死了，看成是自己的一个影子。然而他却没有死，在这人身上（如果人们愿意这么说）还有着生命。如果一切如此地突然被改变，一切外在的都变了，并且愿望得到实现，那么，在他身上就还会有生命回来，于是直接性就又挺立起来，并且他又重新开始生活。但这是“直接性”所知道的唯一的挣扎方式，它唯一知道的：去绝望和昏倒，——然而一切之中它所知得最少的恰恰是关于“什么是绝望”。它绝望和昏倒，并且它一动不动地躺在那里仿佛它已经死去，一种如同“卧死伺机”的把戏；“直接性”的情况如同某些低级动物种类，它们除了静卧装死之外没有任何别的武器或者防卫手段。

然而时间流逝，如果在外在的世界里出现帮助，那么也有生命又重新来到这绝望者的身上，他在他停止的地方重新开始，在之前他不是

[115]一个自我并且他也没有成为一个自我，而现在他继续生活，只是直接地被定性。如果“外在性”的帮助不出现，那么在现实之中常常发生着一些别的。那么，还是有生命又进入这个人，但是他说“他永远也不再会成为他自己”。他现在得到了一点对于生活的理解，他学着模仿那些其他人——学他们是以怎样方式生活的，并且现在他也如此地生活。在基督教世界中，他也是一个基督徒，每个星期天上教堂，聆听和理解牧师，甚至他们相互理解对方；他死去；以十块钱的价钱，牧师引导他进入永恒[116]——但是他不曾是一个“自我”，他没有成为自我。

这种形式的绝望是：绝望地不想要“是自己”；或者更低级的：绝望地不想要“是一个自我”；或者最低级的：绝望地想要“是一个别人而非自己”，希望一个新的自我。从根本上说，直接性不具备自我，它不认识自己，也同样地不能再重新认识它自己，所以通常就终结在童话般的东西之中。在直接性绝望的时候，它甚至没有足够的自我去愿望或者梦想“他终于还是成为了‘他所没有成为的东西’”。“直接的人”通过另一种方式来帮助自己，他愿“是一个别人”。通过观察各种直接的人，我们将很容易确定这一点；对于他们，在绝望的瞬间再也没有什么别的愿望能够比这个更强烈了：“成为了一个别人”或者“去成为别人”。每一次遇上这样的情况，我们都无法不为这样一个绝望者感到好笑，按人之常情来说，他虽然绝望，但却仍非常无辜。这样的绝望者在通常就是无限地滑稽可笑的[117]。我们设想一个自我（在上帝之下没有别的东西是能够像“自我”那样地永恒的），然后设想一个自我有了一个突发奇想而考虑“它成为一个其他而非自己”这种情况是不是可能。然而如果有一个这样的绝望者，如果他的唯一愿望是这种“一切疯狂的变化之中最疯狂的”，那么他就会爱上这种想象：这变化将能够像人换衣服套装那样轻易地达成。因为“直接的人”不认识自己，他只是完全细节性地以衣服来认识自己，他认识（并且在这里又是无限的可笑）这“自己”在外在性上具有一个自我。我们很难找到更可笑的混淆了；因为一个自我恰恰是无限地不同于“外在性”。现在，既然整个外在性对于“直接的人”来说是被改变了，并且在之前本来他是在绝望[118]，那么这时他向前走一步，他如此想——这成为他的愿望：如果我成为另一个人、让我自己得到一个新的自我，会怎么样。是啊，如果他成为另一个人——难道那样他还会重新认出他自己吗？人们讲关于一个农夫的故事[119]：这个农夫赤腿来到京城；并且他得到了很多钱，所以他能够为自己买一双长统袜和鞋子；尽管这样他还是剩下很多钱，所以他能够喝醉酒。人们说：在他喝醉了酒之后回家的路上，他躺倒在公路上睡着了。然后有马车经过，车夫向他喊着，他必须让开，否则的话马车会碾过他的腿。这个醉农夫醒过来并且朝他自己的腿看去，由于那长统袜和鞋子他无法认出它们是自己的腿，这时他说：车夫只管驾驶，那不是我的腿。在“直接的人”绝望的时候，他的情形就是如此，要不带喜剧性而又真实地描述他是不可能的，用这种难懂的语言来谈论自我和绝望（如果我自己说的话）这已经是一种特别的技艺了。

在直接性被设想为拥有一种自我反思的时候，绝望就得到了某种修正；更大程

度上的关于“自我”的意识出现了，并且由此也就有更大程度上的关于“绝望是什么”和关于“一个人的状态是绝望”的意识；这时，如果一个这样的人谈论“是绝望的”，那么在这种谈论中就出现了某种意义；但是这绝望在本质上是“软弱性”的绝望，是“承受”；它的形式是——绝望地不想要“是自己”。

与纯粹的“直接性”比较，这里我们就马上看出了进步：绝望并非总是通过一种冲击、通过“发生了什么”而出现，而是能够通过自我反思本身而被达成；这样如果有“绝望”在，那么它就不仅仅是“承受”或者俯伏于“外在性”之下，而是在一定的程度上的“自我活动性”，行为。我们知道，这里有着一定程度的自在反思，就是说一定程度的“对于其自我的深思默想”；从这种“一定程度的自在反思”出发，“区分之行动”^[120]开始了，在这行动之中“自我”注意到自己是本质地不同于外部世界、外在性以及这外在性对自我的影响。但这只是在一定的程度上。在那带着“一定程度的自在反思”的自我这时想要去接管这“自我”时，它就可能会在“自我”的结构、在“自我”的必然性之中遭遇到某种麻烦。因为，正如没有任何“人的^[121]肉身”是完美的肉身，也没有任何“自我”是完美的。不管这种麻烦是什么，他都会因为这种麻烦而瑟缩。或者，在他身上发生了什么，这发生的事情为他带来一种对“直接性”的更深刻的决裂——比起他通过他的反思而达到的那种脱离还要严重；或者他的幻想发现一种可能性，而一旦这可能性出场，它就成为与“直接性”的决裂。

于是他绝望。与“自恃独断”的绝望相反，他的绝望是“软弱性”的绝望、“自我”的承受；但是借助于他所具备的这种“一定程度的自在反思”，他尝试着捍卫他的“自我”——在这一点上他又是不同于纯粹的直接性的人。他明白，这种“放出自我”不过是一种亏盈的周转；他不像“直接性的人”在遇到这种情况时因为遇到打击而中风，相反，借助于“反思”，他明白，在不失去自我的前提下他会失去的东西有很多；他作出承认，他有能力这样做，为什么？因为他在一定的程度上将他的自我和“外在性”分离开了，因为他对“在自我之中还是必定会有某种永恒的东西”有着一种朦胧的观念。然而，他如此地挣扎却徒劳；他所遭遇到的麻烦要求一种对全部直接性的决裂，而对此他不具备自我反思或者伦理的反思；他不具备对一个“通过对一切外在事物的无限的抽象而赢得的自我”的意识；——这样的一个自我，与“直接性”的穿着外衣的自我正相反，这个赤裸裸的抽象自我是“无限的自我”的第一形式，并且，在一个“自我”接手它的现实自我及其麻烦和优势的过程中，它也是推动这整个过程向前发展的东西——，对这样一个自我的意识是他所不具备的。

这样，他绝望，而他的绝望是：不想要“是自己”。相反，那可笑的“想要是一个别人”无疑并没有在他身上发生；他维持着对他的“自我”的关系，相应地，“反思”将他和“自我”联系在了一起。不过这时，他相对于自我的情形就好像是一个人相对于其居所的情形（喜剧性的方面在于：自我对于它自己的关系却不是一个人对于其居所的那种松散随便的关系），这居所让人感到厌憎，因为在之中有着油烟，或者随便是因

为什么原因；这样他就离弃它，但是他却不走出去，他不去一个新的居所定居，他继续把这旧的看作是他的居所；他盘算着这令他厌憎的情况会重新消失。绝望者的情形便是如此。只要他与他的自我间的关系还有着这种麻烦，他就（用特别精辟的话说）不敢回归他自己，他不要“是他自己”；而想来这情况会过去，事情可能会变化，阴沉的可能性或许将被忘记。因此，只要这种情况还在持续，他有时偶尔也会（所谓是）拜访他自己，看看变化有没有发生。而一旦变化出现了，那么他就又搬回家，“重新是他自己”，他这么说；然而这只说明了他在他从前停止的地方重新开始，他曾经如此“在一定的程度上是一个自我”并且也并没有成为更多。

但是如果没有变化发生，那么他就以另一种方式来帮助自己。本来，他应当是沿着“向内心之路”向前去，在真正的意义上成为自己，但是现在他转向完全地离开这条通向内心的路。这整个关于自我的问题在更深刻的意义上成为他灵魂的背景上的一道作装饰的假门，这门里面是虚无。他接手了那些在他的语言中被他称作是“他的自我”的东西，就是说，他所得到的各种能力、各种技艺等；然而他却是以一种向外的意向来接手所有这一切，这时，他的意向是对着“那外在的”，对着那些被称作是生活、“现实的、忙碌活跃的生活”的东西；他非常谨慎地对待他自己所具有的那一点点的“自在反思”，他怕背景中的东西又会重新出现。然后他成功地将之一点一点地忘记；随着年华的流逝，他觉得这几乎是可笑的，特别是在他与一些其他“对现实生活有着鉴赏力和适应性”的有着才干而勤勉的人们有了很好的交往的时候。好极了！现在他，如同小说中所写的，已经幸福地结婚多年了，一个活跃而进取的丈夫、父亲和公民，甚至还可能是一个举足轻重的人物；在家里，在他的府邸，仆人们称他为“他自己”^[122]；在城里他和显要头面人物们共处；他的行为外观是连带着他的个人社会地位，或者连带着他这种地位的人所具的体面，这就是说，这是一个根据其身份外观来看的一个人物。在基督教世界中他是一个基督徒（与“在异教文化中他将是异教徒”、“在荷兰他将是荷兰人”有着完全同一种意义），属于那些相当有修养的基督徒中的一个。关于“不朽性”的问题^[123]常常使得他陷于深思，他也不止一次地去问了牧师：是不是存在这样一种不朽性，是不是人真的能够重新认出自己；这些问题，对于他来说必定是会引发一种完全特殊的兴趣，既然他没有“自我”。

要真实地描述这一类绝望而不掺杂进一定的讽刺性的内容是不可能的。可笑的方面^[124]是在于他想要谈论“已经绝望了”；可怕的方面则在于：在他自己认为“克服了绝望”之后，他的状态正是绝望。在理想的意义上理解的话，那得到了这世界里这么多的赞美的“生活之睿智”、所有那魔鬼的大量良言智语和“等待时机再看”和“随遇而安”和“忘记它吧”，都是以一种在“从根本上说危险在哪里、从根本上说危险是哪一个”问题上的彻底无知为基础的；——这是无限地可笑的^[125]。而这一伦理上的无知则又是那可怖的东西。

对于“那尘俗的”或者对于某种尘俗的东西的绝望是绝望的普遍类型，而特别是属于第二种形式，作为带有一种量的“自在反思”的直接性。这绝望被斟酌反思得越深刻，它就越罕见或者罕发于这个世界。但是，这证明大多数人根本就还没有特别地深入到“去绝望”之中，而绝不是反过来证明他们不绝望。生活在“精神”这个定性之下的人非常少，哪怕只是勉强地算生活在精神这个定性之下；哪怕只是在这生命中作出尝试的，这样的人也并不多，而且在那些作尝试的人中又有许多半途而废。他们没有学会“去畏惧”，没有学会“去应当”——无所谓事情将会是怎样，无限地无所谓不管还会发生其他什么。所以他们不能忍受那对于他们自己来说已经是一种矛盾的事物，这矛盾在外部世界的反光中则显得远远地要更耀眼，以至于“关怀自己的灵魂”和“想要是精神”在这个外部世界里看起来好像是一种对时间的浪费，一种无法得到辩护的时间浪费，如果可能，应当以民法来对之进行惩罚，在每一次有这样的情况发生时都以鄙夷和蔑视来对之惩罚，作为一种对人们的背叛、作为一种“疯狂地以虚无来充填时间”的对抗性的精神错乱。然后，在他们的生命中有一个瞬间，呵，这是他们的最好时光，这时他们倒是开始向内心转向，朝着内心的方向。然后他们走向那最初的各种艰难，在那里他们离开了原定的道路；对于他们仿佛是这路引向一种无告无慰的荒漠——而四周环绕到处都是美丽的绿草坪^[126]。于是他们在四周寻找开去，并且马上忘却他们那一段最美好的时光，呵，并且忘却了它，仿佛它是一种孩子气。同时他们还是基督徒——因牧师们担保了他们灵魂得救而得到了心灵安宁。正如前面所说，这种绝望是最普遍的，它普遍到了这样的程度，以至于人们仅仅由此可以为自己解说出那人间相当普遍的看法来：“绝望”该是某种属于青春的东西，某种只在年轻时代出现的东西，而不属于这个成熟的人——他已经到了有审慎判断力的年龄。这是一种绝望的^[127]谬误，或者更正确地说一种绝望的错误判断，这种错误判断忽略了（……忽略了，是这样的，而更糟糕的是，它忽略了这样一个事实：它所忽略的东西却几乎是那关于人类所能说及的东西中的最美好的；因为更经常有着比这远远还要更糟糕的事情发生）：从本质上看，大多数事实上的整个生命中从来就不曾发展得超出他们在童年和青少年时代所曾经是的那样一种“掺杂有一小份‘自在反思’的直接性”。不，绝望其实不是什么只出现在年轻人身上的东西，某种人们通过成长而自然而然地就摆脱的东西——“正如人们在成长中摆脱幻觉”。而人也并非是如此^[128]，尽管有人愚蠢到了如此地步而去这样以为。相反，人们太频繁地能够遇到男人女人和老人们有着孩子气的幻觉，丝毫不逊色于任何年轻人。但是，人们忽略了，幻觉在本质上有两种形式：“希望”的和“回忆”的幻觉。青春有着“希望”的幻觉；而年长者则有“回忆”的幻觉，但是正因为他是幻觉之中，他对幻觉的观念也就是完全片面的，他以为幻觉只是“希望”的幻觉。自然，年长者不会被“希望”的幻觉骚扰，但是相反却会被各种——比如说这样一种古怪的幻觉骚扰：从一个仿佛是更高的立足点毫无幻觉地俯视年轻人的幻觉。年轻人处在幻觉之中，他对生活和他自己希望着那非同寻常的东西；相应的我们经常

在年长者那里发现关于“他如何回忆其青春”的幻觉。我们常常可以看到，一个看上去仿佛现在已经放弃了所有幻觉的老年女人，不逊色于任何年轻女孩，在幻觉之中狂想，这幻觉牵涉到她如何地追忆她自己作为一个年轻女孩，那时她是多么幸福，多么漂亮等等。这种“我们曾经是”^[129]（这是我们那么频繁地从一个年长的人那里听见的）完全是一种与年轻人的未来幻觉一样大的幻觉；两者都在撒谎或者虚构。

但是，“绝望只属于青春”——这个错误判断则是以完全不同的方式绝望的。如果有人认为信仰和智慧的情形应当是相当轻而易举的，认为它们其实是这样自然而然地随着年龄生长正如牙齿、胡子以及诸如此类的东西，那么，这在根本上就是一种大愚大笨，并且这恰恰就是对于“什么是精神”的无知，另外也是一种对于“人是精神而不仅仅是一个动物”的认识错误。不，不管一个人自然而然地达到什么，并且不管自然而然有什么东西出现，有一样东西是确定地不会如此地被达到或者出现的：这东西就是信仰和智慧。但事实就是如此，人（从精神上说）并不随着岁月而自然而然地达到什么东西，“自然而然地达到”这种范畴恰恰是“精神”的最无法忍受的对立面；相反，随着岁月而自然而然地失去什么东西，这情形倒是很容易发生。随着年岁的增长，一个人可能失去那一点激情、情感、幻想，那一点他曾经有过的真挚，并且自然而然地走进那种在无足轻重的定性下对于生活的理解中（因为这种情形是自然而然的）。这种改善了的状态确实是随着岁月而出现的，——他现在绝望地把这种状态看成是一种善的东西，他轻易地向自己确定（并且在某种讽刺性的意义上说再没有什么东西是比这个更确定的了）：“去绝望”这样的事情现在是永远也不会落在他身上了，不会的，他为自己作了保险；他是绝望的，无精神地绝望^[130]。正因此：如果不是因为苏格拉底对人有着深刻的认识的话，他又为什么会去爱年轻人们呢^[131]？

如果事情并非是如此自然而然地发生，如果一个人并不随着岁月而沉向那最无足轻重的一种绝望，那么，由此却并不得出，绝望就只应当属于“青春”。如果一个人真正地是随着岁月而发展自己，如果他在对“自我”的本质的意识中成熟，那么他可能会在一种更高的形式中绝望。如果他没有本质地随着岁月而发展自己，而同时他却又没有纯粹地沉向那无足轻重的东西，这就是说，他差不多就继续是一个青春的人，一个年轻人，虽然他是一个男人、父亲和头发花白的人，就是说，还是保存着年轻人身上的某种好的东西，那么他也还是将会面临这样的情形：像一个年轻人那样地去绝望，为“那尘俗的”或者为某种尘俗的东西而绝望。

以这样一种方式，在一个这样的年长者和一个年轻人的绝望之间就完全能够有一种差异，但这差异却不是本质性的而只是纯粹的偶然的。年轻人对“那将来的”绝望，“那将来的”作为一种在未来^[132]的现在时；有某种将来的东西是他所不想要接手的，因此他不想要“是自己”。年长者对“那过去的”绝望，“那过去的”作为一种在过去^[133]的现在时，这种过去的“现在时”不想要越来越成为过去的，因为他还没有绝望到这样的地步以至于成功地完全忘记这过去的东西。这种过去的东西甚至可能是

某种“悔^[134]的对象”，——在根本上说“悔”是应当将之抓住的。但是如果“悔”要出现的话，那么首先就必须有彻底地绝望、绝望到尽头，然后精神之生命必须从底层向上突破出来。但是绝望如他所绝望的程度，他不敢放手将事情推向这样的一种决定。他在那里继续驻留，时光流逝（除非是他能够成功地更绝望），他借助于遗忘来治疗，这样他将不是去成为一个悔者，而是去成为他自己的销赃者^[135]。但是在本质上这样一个年轻人与这样一个年长者的绝望仍是同一种，它达不到什么质的变异；而对于自我中的“那永恒的”的意识则要在一种质的变异中突破出来，这样搏斗才能够开始，而这搏斗要么将“绝望”强化到一种更高的形式要么将之推向信仰。

但是，在这两种我们到现在为止一直同一地使用着的表达辞“去绝望于那尘俗的”（整体之定性）和“去绝望于某种尘俗的东西”（那单个的）之间到底有没有本质的差异呢？有，这差异是有的。在自我带着幻想中的无限激情“去绝望于某种尘俗的东西”的时候，无限的激情使得这个“单个的东西”^[136]、这个“某物”成为全然的^[137]“那尘俗的”，就是说“整体之定性”在绝望者身上并且属于绝望者。“那尘俗的”和“那现世的”就其本身而言恰恰是那崩溃的、分裂在“某物”中的、分裂在“那单个的”中的东西。要真正地去丧失或者被剥夺去所有尘俗的东西，是不可能的；因为“整体之定性”是一种“思之定性”。这样一来，自我首先无限地放大那“现实的^[138]丧失”，而然后去对全然的^[139]“那尘俗的”绝望^[140]。然而，一旦这种差异（介于“去绝望于那尘俗的”和“去绝望于某种尘俗的东西”）要在本质上得到确定，那么，在对于自我的意识上也就达成了一种本质性的进展。这时，这种表述公式——“去绝望于那尘俗的”——就是对于“绝望”的下一形式的一个辩证的最初表达。

2) 关于“那永恒的”^[141]或者对于其自身的绝望对于“那尘俗的”或者对于某种尘俗的东西的绝望在根本上也还是一种关于“那永恒的”或者对于其自己的绝望^[142]，只要它是绝望，因为我们知道，这关于“那永恒的”或者对于其自己的绝望是一切绝望的表述公式^[143]。^[144]但是这绝望者，如前面的文字中所描述的，并不留意到那所谓的“发生在他背后的东西”是什么；他认为是在对于“某种尘俗的东西”的绝望，并且不停地谈论“他所绝望的是对于什么”，而他却是在“关于那永恒的”而绝望；因为，他赋予“那尘俗的”如此之大的价值，或者更进一步说，他赋予某种尘俗的东西如此之大的价值，或者说，他首先把某种尘俗的东西弄成一切尘俗的东西而之后又赋予“那尘俗的”如此之大的价值，——这恰恰正是“关于那永恒的”而绝望。

现在，这种绝望是一种意义重大的进步。如果前面文字中所谈论的是软弱性的绝望，那么这一种就是：对于自己的软弱性的绝望，然而它却还仍旧是逗留在这个本质定性之中——“软弱性的绝望”，这定性区别于“贰”（对抗）。这样，这之中只有着一种相对的差异。这相对差异就是：前面所谈论的形式把“软弱性”的意识作为其最终意识，而在这里意识并不就此而停止，相反将自己强化为一种新的意识，关于其“软弱

性”的意识。绝望者自己明白，“这样如此用心地去投入在‘那尘俗的’之中”是软弱，绝望^[145]是软弱。但现在他却并没有正确地由“绝望”转向“信仰”，去在自己的软弱性之下谦卑地面对上帝，反而更深入到绝望之中并且对于他自己的软弱性绝望。这样，整个视角就转向了，现在他更明确地意识到了自己绝望：他关于“那永恒的”而绝望^[146]、他对于他自己绝望，对于“他曾会是如此软弱而去赋予‘那尘俗的’以如此大的意义”绝望，——现在这对于他就绝望地成为了“他失去了‘那永恒的’和他自己”的表达。

在这里，是渐渐地上升。首先是在对自我的意识中；因为，如果不具备一种关于“自我”的观念——“在自我之中有着或者曾经有过某种永恒的东西”，那么“关于‘那永恒的’而绝望”就是不可能的。如果一个人要对于他自己绝望，那么他就必须也是意识到自己“具有一个自我”；只不过他却是对于这个而绝望：不是对于“那尘俗的”或者对于某种尘俗的东西，而是对于他自己。进一步看，在这里关于“什么是绝望”的意识更强烈，因为确实，绝望是“失去了‘那永恒的’和一个人自己”。当然这里也有着关于“一个人所处的状态是绝望”的更强烈的意识。再进一步看，“绝望”在这里不仅仅是一种“承受”，而且也是一种“行为”。因为，如果“那尘俗的”被从自我中拿走，并且这人绝望，那么这时的情形就仿佛这绝望是来自外在的世界，尽管在事实上它总是来自“自我”；但是在自我对于“它的这个绝望”绝望时，这新的绝望于是就来自“自我”，间接而直接地来自“自我”，如同反压力（反作用），从而不同于“对抗”——“对抗”则是直接地来自“自我”。最后在这里还是（虽然是在另一种意义上说）有着又一个进展。因为，正因为这种绝望是更强烈的，在某种意义上它也就更靠近“拯救”。这样一种绝望是难以被忘却的，它太深刻了；而在这绝望保持开放的每一个瞬间，就也有着拯救的可能性。

然而这种绝望还是被归类于这一形式之下：绝望地不想要“是自己”。正如一个父亲剥夺儿子继承权的情形，自我在“它曾经是如此软弱的”之后不想要去认可它自己。它绝望地无法忘却这软弱性，以某种方式说，它憎恨自己，它不想要去在其软弱性之下信仰着地谦卑，以便通过这样的方式来重新赢得自己，不，他所想要的是（可谓是）：绝望地不去听见任何关于他自己的东西、不去知道自己是怎么一回事。而“借助于忘却”，同样也是毫无可能的；也不用说什么借助于忘却而去挤到“无精神性”这个定性之下，然后成为一个丈夫和基督徒——正如其他的丈夫和基督徒；不，对这一类，这“自我”是太过于自我而不可能加入的。这正如那经常发生在“剥夺儿子继承权的父亲”身上的情形：外在的事实起不了大作用，他并不因此而与他的儿子脱离了关系，至少在他的心里不是这样；这正如那经常发生在“恋爱者对那所恨的人（亦即，那所爱的人）作出诅咒”时的情形：这起不了大作用，这几乎使得这恋爱者沉迷得更深，——如此便是“绝望的自我”与它自己的关系。

这种绝望是一种“质”，比前面所谈讨论的那种更深刻，并且它属于一种更罕发于世界的绝望。我们在前面的文字中所谈到的那扇假门，在

它的后面是虚无；而在这里，它是一道真实的但确实是被小心地关上了的门，并且在它的背后坐着自我，仿佛是坐着守望着自己，全神贯注地以“不想要是自己”来充填时间，然而却有足够的自我去爱自己。我们把这称作内闭性^[147]。而从现在开始我们会论述“内闭性”，这内闭性正好是“直接性”的对立面，并且在（比如说）思想的方面，有着对于“直接性”的极度鄙视。

然而，这样一个自我，他到底是不是存在于现实世界，他是不是逃出了这个世界，逃到了荒漠、寺庙、疯人院；他是不是一个实在的人、和别人一样地穿着衣服或者和别人一样地穿着那普通的外衣？对啊，他当然是实在的人，为什么不？但是与自我有关的东西，他决不与他人共享，一个也不；他感觉不到有什么想要共处的愿望，或者他已学会了去克服这种愿望；只让我们去听一下他自己对此是怎么说的：“也只有那些纯粹地直接的人，这种人在‘精神’这个定性之下所处的水准如同一个孩子在他最初的童年阶段，在这种状态下这小孩子带着一种彻头彻尾可爱的烂漫而脱口说出一切^[148]，只有这种纯粹地直接的人根本无法在心里藏住什么东西。那常常带着极大的自负称自己是‘真理、是真实的、一个真实的人并且完完全全地表里一致的’，正是这一种类型的直接性，如果这类人说出的这话是真相的话，那么‘一个年长者在感受到一种身体上的需要的时候不会马上就顺从这需要’就是不真实了。每一个人，那怕只要有一丁点反思的自我，都会知道怎样去强制‘自我’。”我们的绝望者内闭得足以能够把每一个不相关的人，也就是说每一个人，都关在那牵涉到自我的问题之外，而作为外向的他则完全是“一个现实的人”。他是一个受过高等教育的人、丈夫、父亲，甚至是一个非同寻常的出色的政府官员，一个可尊敬的父亲，在社交圈里受欢迎，对妻子非常温柔，甚至对自己的孩子都小心翼翼。基督徒？——哦，是的，这样他也算是一个吧，然而他尽可能避免谈这个，尽管他非常愿意（带着一种忧伤的快乐）看见他的妻子作为身心陶冶专注于宗教性的东西。他很少去教堂，因为他发现那大多数牧师从根本上不知道他们自己在讲些什么。但是在一个完全单个的牧师那里是例外，他承认这个牧师知道自己在讲什么；但是出于另一个原因他不想听这个牧师讲，因为他有着一一种畏惧，他怕听这牧师讲道将会把他带得太远。反过来他经常会感觉到对于孤独的渴望，这对于他来说是一种生命的必需，有时候这必需对于他如同对于呼吸的需要，而其他时候则如同对于睡眠的需要。他比大多数人更多地有着这种生命的需要，——这个事实也正是一个标志，表明了他有着一一种更深刻的本性。总的说来，“对孤独的渴望”是对于“一个人身上还有着精神”的一种标志，并且也是衡量“有着怎样的精神的”的尺度。“那些纯粹地轻浮琐碎的‘无人格之人’和‘随波逐流之人’”，在这样一种程度上毫无“对孤独的渴望”，他们如同群居的鸟，只要有一个瞬间不得不独处，那么马上就在这瞬间死去；正如小孩子必须被哄着入睡，同样这些人需要有社会性生活的抚慰催眠才能够吃、喝、睡、祷告、恋爱等等。但是不管是在古典时代还是中世纪，人们都留意到了这种“对孤独的渴望”，并且尊敬它所意味的东西；在我们时代的“持恒的社会性交往”^[149]中，

人们在这样一种程度上对“孤独”感到心惊肉跳，以至于人们（哦，华丽的警言！）除了将之用来作为对于犯罪者的惩罚^[150]之外不再知道它有什么别的用处了。不过这也对，我们知道，在我们的时代里，“具有精神”是一种犯罪，那么，这样的一类人，“孤独”的热爱者，就与犯罪分子们归于同一类，这也是有着它的道理的。

内闭的绝望者还是继续生活，一小时接着一小时地^[151]，他在诸多的小时中（尽管这些小时不是作为永恒来生活^[152]，但却还是与“那永恒的”有关）专注于他的“自我”与这“自我”自身间的关系；但是他其实却并没有走得更远。然后，这一专注的过程完成了，在这“对孤独的渴望”得到了满足之后，这时，他就马上又退出了，——甚至是在他进入到妻子和孩子身边或者与妻子和孩子共处的时候。之所以他作为丈夫是如此温柔而作为父亲是如此谨慎，除了他天性中的好脾气和他的义务感之外，也还是因为他在自己内闭的最深处向自己所做的关于他的“软弱性”的坦白。

如果有人得到可能在他的“内闭性”中成为他的秘密的同知者，并且然后有人要对他讲，这是骄傲，你在根本上其实是在为自己骄傲；那么，他肯定是不肯向别人作出这种坦白的。在他一个人和自身独处时，他无疑将坦白，那之中确实有着某种东西；但是“激情性”（他的自我曾经以这种激情性解读出了他的软弱性）则马上又会使他相信，这不可能是骄傲，既然他正是对于“他的软弱性”绝望，正仿佛那把巨大的砝码这样地压在了软弱性之上的不是骄傲，正仿佛不是因为他想要为自己骄傲所以他才不能够忍受这种关于软弱性的意识。

如果有人要对他讲“这是一种奇怪的复杂纠缠、一类奇怪的结头^[153]；因为全部的不幸根本地是在于思想自相缠绕的方式^[154]；否则的话，这甚至是很正常的，你所应当走的方向恰恰正是沿着这条路，你应当通过那‘关于自我的绝望’^[155]而走向‘自我’。‘软弱性’的这种情形，是完全正确的，但是它，你不应当对于它绝望；为了成为自己，自我首先必须受挫，只是不要再对于它绝望。”——如果有人这样对他讲，那么他将会在一种毫无激情的状态中领会它，但是激情马上就又会犯错，这样他也就再次作出错误的转向而进入绝望。

如我们前面所说，这样一种绝望在世界上是更罕见的。如果现在他不是保持停留在那里仅仅做原地踏步；并且，在另一方面，如果没有任何革命性的巨变在绝望者身上发生而使得他走上通向信仰的正途；那么，这样一种绝望，它要么对自身进行更进一步的强化而成为更高形式的绝望并且继续是内闭性，要么向外突破出去并且消灭外在的衣饰，在这种外在衣饰之下这样一个绝望者曾经过着一种匿名者的生活。在后一种情况下，这样一个绝望者将投身到生活中去，可能是投身在一种能够借助于大事业来转移内心注意力的生活消遣中；他将成为一个不安的精神，其存在留下足够的痕迹，一个不安的精神：它想要忘却，并且由于在内心中有着太强烈的喧嚣，它就必须使用更强烈的措施，虽然这些措施不同于理查三世为了避免听见母亲的诅咒时所使用的^[156]。或者

他将会在感官性之中寻求遗忘，可能是在各种放荡不羁的生活中；他会绝望地想要回到“直接性”中去，但却恒地带着关于自我（他所“不想要是”的那个自我）的意识。在前一种情况，在“绝望”得以强化的时候，它就成为“对抗”；并且，在这时我们就明了地看出，在前面那种“软弱性”的情形中有着多少非真相，我们能够明了地看出，这在辩证的意义上是多么地正确：对抗的第一表达就是对于其软弱性的绝望。

最后，作为结论让我们再稍稍地看一下那“内闭的人”，他在内闭性中原地踏步。如果这种内闭性绝对地，在每一个方面完全无条件地^[157]得到保留，那么，“自杀”就会成为距离他最近的危险。大多数人当然是不会感受到这样一个内闭的人所能够承受的是什么；如果他们知道了，他们将会大吃一惊。而这样，自杀就又成为了绝对的内闭者所面临的危险。相反，如果他与人交谈，向（哪怕只是唯一的一个）人开放自己，那么他很有可能就得到很大的放松或者让紧张的心情得以松弛缓和，这样一来，自杀就不至于成为内闭性的后果。这样的一种带着一个同知者的“内闭性”在整体色调上要比那绝对的“内闭性”更柔和一些。这样，他大概是会避免了自杀。然而也会有这样的情形发生：正因为他向另一个人开放了自己，他对于这“开放”绝望；对于他来说，仿佛他必须在沉默中忍受、仿佛这样还是要无限地远远好过有一个同知者。对此我们有各种例子，一个内闭者恰恰因“得到了一个知己”而被带入绝望。这样，自杀还是会成为这种情形的后果。从诗歌的意义上^[158]看，这种灾难^[159]（以虚构的方式^[160]，比如说，假设那人物是国王或者皇帝）也可以是以这样的方式构成：他让人杀了知情者。我们可以想象一个这样的魔性的暴君，他感觉到有向人谈论他的痛苦的愿望，并且持续地消费了相当多的一批人，因为成为他的知己无疑就是意味了确定的死亡：一旦这暴君在一个人面前说出了自己所想的东西，这人就马上被杀死。——去描述一个魔性的人身上的这种痛苦不堪的自相矛盾，这是一个诗人的工作，而这工作是通过这样的方式来得以完成：他既不能没有一个知情者又不能有一个知情者。

贰）绝望地想要“是自己”的绝望，对抗。

正如前面所显示的，人们可以把“壹”称做“女人性”的绝望，如此我们能够将这一种绝望称做是“男人性”的。因此，与前面文字中所描述的相比，它就也是：在“精神”这个定性之下所看见的绝望。而这样看的话，“男人性”在本质上恰恰也是处于“精神”这个定性之下的，而“女人性”则是一个更低级的综合。

那在“壹，2”中所描述的绝望是对于其“软弱性”的绝望，绝望者不想要“是自己”。但是如果辩证地再向前走哪怕只是一步的话，如果那如此绝望的人意识到为什么他不想要“是自己”，那么转化^[161]就出现了，于是就有了“对抗”，因为：这情形之所以如此，恰恰是由于他绝望地想要“是自己”。

首先出现的是对于“那尘俗的”或者对于某种尘俗的东西的绝望，然

后出现关于“那永恒的”对于其自身的绝望^[162]。然后“对抗”出现，——它其实是“借助于‘那永恒的’的绝望”、是对于自我中的“那永恒的”的“绝望的滥用”^[163]——滥用于“绝望地想要是自己”。但是正因为它是“借助于‘那永恒的’的绝望”，在一定的意义上它就与“那真实的”非常接近；而正因为它与“那真实的”非常接近，它就是无限地遥远的。那“作为通向信仰的过程”的绝望，也是借助于“那永恒的”：自我借助于“那永恒的”而有勇气去失去自己以便赢得自己；而这里则相反，这自我不想要以“失去自己”开始，而想要“是自己”。

这时，在这种形式的绝望中，关于“自我”的意识有着升值，也就是，关于“绝望是什么”和“一个人所处的状态是绝望”的意识变得更强烈；在这里，绝望自觉意识到自己是一种“作为^[164]”，它不是来自“那外在的”——作为一种“外在性”的压力之下的承受^[165]，它是直接地来自“自我”。这样，与“对于其软弱性的绝望”相比，“对抗”就当然还有着一种新的质地。

要去“绝望地想要是自己”，就必须有着对一个“无限的自我”的意识。这个“无限的自我”其实却只是那最抽象的形式，“自我”的最抽象的可能性。而他所“绝望地想要是”的就是这个自我，——将“自我”从它与“设定了它的力量”的所有关系中割裂出来，或者将它从关于“这样一个力量是存在的”观念中割裂出来。借助于这永恒的形式，“自我”绝望地想要成为自己的主人或者创造出自己、使得“他的自我”成为“他所想要是的自我”、去在“他的具体的自我”中决定“什么是他所想要带上的”和“什么不是他所想要带上的”。我们知道，他的“具体的自我”或者他的“具体”有着必然性和极限、是这样一种完全被确定的东西：具备着这些能力、倾向，等等，并且处在这“各种关系的具体”之中，等等。但是借助于这种无限的形式、这种“否定的自我”^[166]，他首先想要让自己去对这个情形进行重新构建，以便在之后从这“重构建”中，借助于那“否定的自我”^[167]的“无限的形式”，得出一个如他所想要的自我，——然后他想要“是他自己”。这就是说，他想要比其他他人稍稍更早地开始，不是通过并借助于“开始”，而是“在开始之中”^[168]；他不想起用他的自我、不想在这个“对于他已是给定了的”的自我中看见自己的任务，他想通过“去是‘无限的形式’”^[169]自己来构建“自我”。

如果我们想为这种绝望给出一个通名，那么，我们可以将之称作“斯多葛主义”，但必须是以这样的方式：我们在使用这名词的时候不仅仅只是考虑到那个宗派^[170]。而为了进一步阐明这种类型的绝望，我们最好是作出一种在一个“行为着的自我”和一个“承受着^[171]的自我”之间的区分，并且指出：自我——在它是“行为着的”时——是怎样地使自己去与自己发生关系的；而自我——在它是“承受着的”时——是怎样地在“承受”^[172]中使自己去与自己发生关系的；表述公式则始终是：绝望地想要“是自己”。

如果绝望的自我是一个行为着的自我，那么它其实就是持恒地“仅仅实验性地”使自己去与自己发生关系——不管它所作出的行为是什么、有多

大、怎样地令人惊奇、带着多么牢固的持之以恆之心。它不认识任何在它自己之上的力量，所以它在最终的根本缺乏“严肃”；甚至在它把它的最高注意力贯注在它的各种实验中的时候，它也只不过是戏法般地变出“严肃”的一个表象。这时，这是一种伪装出来的严肃；如同普罗米修斯从诸神那里所偷盗来的火^[173]，同样，这就是从上帝那里偷盗这种思想——这思想是“严肃”：上帝注目着一个人；——作为对之的替代，“绝望的自我”则满足于注目着自己，——这“自己”现在要去把无限的兴趣和意义贯注给他的事业，而这却恰恰在使得这些事业成为各种实验。虽然这个自我还不至于在绝望中走得如此之远以至于要成为一个实验想象出的上帝：没有任何派生出的自我能够通过“注目于自己”而赋予自己比“它自己所是”更多的东西；它却从头到尾一直是这自我，在“自我两重化”^[174]中它比起“自我”还是既没有成为更多也没有成为更少。在这样的情况下，自我——在它为“想要是自己”而作的绝望追求中——却把自己推向了反面，它其实是在成为“不是自我”。自我在辩证关系中行动，而在这整个辩证过程中没有什么固定不变的东西；自我的内容在任何一个瞬间都不是固定不变的^[175]，就是说，永恒地固定不变。自我的否定形式在同样的程度上既作为一种解开的力量又作为一种捆绑的力量而起作用^[176]；它能够完全任意地在任何一个瞬间从头开始，并且不管一种想法被追踪了多久，整个行为是在一种假设之中。自我远远不是成功地越来越成为它自己，相反它越来越明确地被显示出是一个假设的自我。自我是它自己的主人，所谓绝对地是它自己的主人；这正是绝望，然而也是那被它看作是“它的乐趣”、“它的享受”的东西。然而，通过更深入的考察我们很容易得到确定：这个绝对统治者是一个没有国土的国王，他在根本上只是统治着乌有；他的状态，他的统治权处在这样一种辩证法之下：造反在任何时刻都是合法的。就是说：这在最终是任意地依据于“自我”自身。

这样，这绝望的自我只是持恒地建造空中楼阁，并且只是持恒地与空气决斗^[177]。所有这些实验想象出来的美德使得它看起来光辉夺目；它们魔术般地把一个瞬间变得像东方的诗篇；一种这样的自制、一种这样的沉着，一种这样的心灵宁静^[178]等，几乎就直接与寓言神话的世界相接壤。是的，确是如此；而这全部所立足的基础则是乌有。自我想要绝望地享受对于“使得自己成为其自己”、“发展自己”、“是自己”的全部满足；它想要有幸得到这种诗人的、大师的天赋，就是说，它得用以懂得其自己的方式。然而在最终的根本上，“它自己对于它来说意味着什么”对于它却还是一个谜；正是在这样的一刻，整个建筑看起来几乎就要完成了，它能够任意地将这整个建筑瓦解消释为乌有。

如果这绝望的自我是一个承受着的自我，那么这绝望还是“绝望地想要是它自己”。这样一个实验想象着的自我，它绝望地想要“是它自己”，在它暂时地使自己去适应它自己的具体的自我时，它可能会遭遇到某种麻烦，某种会被基督徒称为是“苦难”^[179]的东西、一种根本损害^[180]，这时，这种麻烦可以是任何一种。这否定的自我^[181]，自我的无限形式，可能会在一开始把它纯粹地抛弃掉、装作看不见它、彻底不去知道它。

但是这做法并不成功，它在“实验想象[182]”中的技艺达不到这么远，而它在“抽象化”中的技艺更无法达到这么远；就像受折磨的普罗米修斯[183]，这无限的、否定的自我觉得自己是被钉在了这种劳役之中。于是它在这里是一个“承受着的自我”。那么这时，这“绝望地想要是自己”的绝望，它又怎样显示出自己来呢？

看，在前面的文字里描述了这种形式的绝望：对于“那尘俗的”或者对于某种尘俗的东西绝望，以这样一种方式理解：它在根本上是，并且也显现出是关于“那永恒的”而绝望，就是说，不想要让自己通过“那永恒的”而得到安慰和治疗，把“那尘俗的”看得如此之高以至于“那永恒的”无法成为安慰。但这也是一种绝望形式：它并不想要寄希望于这样的可能性、寄希望于“一种尘俗的困顿、一种现世的苦难[184]是可能被消去的”。现在，这希望是这种“绝望地想要‘是自己’”的绝望所不想要的。如果这绝望者使得自己确信，这肉体中的刺[185]侵蚀得如此之深（不管现在这里的情况是“这确实是如此”还是“他的激情使得这让他感觉是如此”），以至于他无法从这刺痛之中抽象出来[186]，那么，可以这样说，他就会觉得还不如去永恒地接受下它。他对这肉中刺愤慨，或者更确切地说，他抓住了这个机会去对整个存在[187]愤慨；他如此不顾一切地想要是他自己，不是“不顾这肉中刺而去不带有它地是自己”（这就变成了是从它之中抽象出来，并且他无法做到，或者这是朝着“放弃”的方向上的运动），不，他这是不顾或者对立整个存在，想要带着这肉中刺地“是自己”，把它带着，几乎就是挑衅着他的所有剧痛。因为，去希望得到“帮助的可能性”，特别是依据于“那荒谬的”[188]：“对于上帝一切都是可能的”[189]；不，这不是他所想要的。而去在某个他人那里寻求帮助，不，这是他无论如何也不想要的，如果有这个必要，他宁可带着地狱里的全部剧痛地“是他自己”也不去寻求帮助。

在事实上，这样一种说法——“一个受苦的人当然会想要得到帮助，只要有人能够帮助他”恰恰并非是完全正确的，——完全不是这样，尽管反过来寻求帮助的人并非总是有上面所说的情形那么绝望。事情就是如此。一个受难者通常会有一种或者许多种方式——他愿意通过这样的方式来得到帮助。如果他这样地得到了帮助，那么他就很愿意想要得到帮助。但是，如果这“应当得到帮助”在更深的意义上成为了一种“严肃”，特别是从一种更高者，或者最高者那里得到帮助，那么这就意味了：“要去谦卑地必须无条件地以任何方式来接受这帮助、在帮助者[190]的手中成为一种乌有并且对于帮助者来说一切都是可能的”；或者，哪怕只是意味了：“只要一个人在寻求着帮助他就必须放弃‘是自己’、必须去屈从于另一个人。”哦，固然在无助之中有着极大的，甚至是持久的和剧烈折磨的苦难，但是在无助之中自我却不会如此地哀吟；所以这受难者在根本上宁可承受这苦难而保持着“是自己”。

但是，在一个这样的“绝望地想要是自己”的受难者身上，越是高度地有着意识，绝望就越是剧烈地强化自己而成为“那魔性的”[191]。通常它的本原是这个：一个“绝望地想要是自己”的自我苦于某种折磨，而这

种折磨根本无法从他的具体自我中被拿走或者被割离开。正是在这种剧痛里，他投入了他的全部激情，这激情在最后成为了一种魔性的暴怒。而如果现在是这样，甚至天上的上帝和所有天使向他提供帮助去摆脱那折磨，不，这是他现在所不想要的，这帮助出现得太迟了；他曾经是很愿意放弃一切以求摆脱这折磨，但是我们让他等待；现在这时机已经错过了，现在他宁可想要发泄出对一切的愤怒、想要是那“受到了整个世界、受到了‘存在’的不公正对待”的人，而对于这样一个人来说，这恰恰就很重要，他必须在自己的把握中保持剧痛而不让任何人拿走它，因为否则他就无法证明并且让自己确信“他自己是对的”。在最后这就在他的头脑里这样地停滞着，以至于他由于一种完全特别的原因而惧怕“永恒”，也就是惧怕“永恒”会把他和他的（从魔性的意义上的理解）相对于他人的无限优越性、把他和他的（从魔性的意义上的理解）“是他所是”的合理性分离开。

他想要“是他自己”；他从对“自我”的无限抽象开始出发，而现在他终于变得如此具体，以至于不可能在这种意义上成为永恒的，但是他还是绝望地想要“是他自己”。哦，魔性的疯狂，在最大程度上引起他的暴怒的想法就是：这永恒居然会有“要从他这里夺去他的悲惨性”的念头。

这种类型的绝望在这个世界上是罕见的，从根本上说，这样的形态只会在那些诗人身上出现，——诗人，真的就是说，总把那“魔性的”理想性借给他们的作品；“魔性的”这个词在这里是以纯粹希腊意义来理解的^[192]。然而这样的一种绝望也出现在现实之中。那么，相应的外在性又是什么呢？这个么，没有什么“相应的”，就一种相应的“外在性”而言是没有的，与“内闭性”相应是一种“自相矛盾”；因为如果它是相应的，那么它就是公开着的。但是在这里“外在性”是完完全全地无所谓的东西，——在这里我们必须着重地去注意的是内闭性，或者那被人们称作是一种“僵锁住的内在性^[193]”的东西。在“绝望”的各种最低级形式中，其实没有什么内在性并且也没有什么是与内在性相关的东西；如果我们要刻画“绝望”的各种最低级形式，那么就可以通过“描述或者谈论与这种绝望的外在性相关的东西”来表现。但是，绝望变得越高度的精神性、内在性越大程度地在内闭性中成为一个自为的特殊世界，那么，外在性（在之下隐藏着绝望）也就越是无关紧要。但是恰恰是“绝望”变得越高度的精神性，它也就越高度地留意于以“魔性的睿智”去保持使“绝望”内闭在“内闭性”中，并且也因此就越高度地留意于把“那外在的”归入“无所谓”^[194]之中，使之尽可能地变得无关紧要和无足轻重。正如迷信故事之中穴居巨人通过一个没有人能看得见的缝隙而消失^[195]，绝望的情形也是如此，它越是高度地具有精神性，恰恰它就越是急迫地要去居住在一种外在性之中，在正常的情况下不会有人想到去这样一种“外在性”的背后找它。这种隐蔽性正是某种精神的东西，是各种安全措施之一，仿佛就好像是要去确保自己在现实世界的背后拥有一个“内闭”^[196]，一个“排外地^[197]”为自己的世界，一个这样的世界，在之中“绝望的自我”忙碌不息地、坦塔罗斯^[198]般地全神贯注于“想要是它自己”。

我们（在“壹，1”中）从绝望的最低级形式开始，这种形式的绝望，它绝望地不想要“是自己”。魔性的绝望是在那“绝望地想要是自己”的绝望中最强化了的一种。这种绝望甚至不想要在斯多葛主义的自我迷恋和自我崇拜的意义上“是自己”，不想要如同这种斯多葛主义式地、固然是不真实的，但在一种确定的意义上根据其完美性“是自己”；不，它想要在对“存在”^[199]的仇恨中“是自己”、根据其悲惨性地“是自己”；它甚至不是因为不服气或者挑衅地，而是为了不顾后果地对抗而想要去“是自己”；它甚至不是因为不服气而想要将自己从那设定了自己的那种力量中摆脱出来，相反它是为了对抗而想要将自己强加给它^[200]、强行使自己挑衅它，出于恶意而想要依附于它，——而当然我们知道，一种恶意的驳斥首先必须注意去保持与它所反对的东西相符合^[201]。怀着对整个存在^[202]的厌恶，它认为它得到了可以用来反对这存在、反对这“存在之中的善性”的证据。绝望者认为，他自己就是这证据，并且这就是那“他所想要是”的，所以他想要“是自己”，想要是在其剧痛中的自己，以使用这种剧痛来抗议整个存在。软弱的绝望者不想听任何有关于“永恒能够给予他什么安慰”的话题，而一个这样的绝望者也不想听到任何这方面的东西，但却是出自另一个原因：这安慰恰恰会是他的毁灭——作为对于整个存在的驳斥。更形象化地说的话，这就如同在一个作家的文稿中出现了一个写作错误，这写作错误意识到自身是如此，但可能这写作错误在根本上也不是写作错误，而在一种远远更高深的意义上是在整部作品中的一个本质的从属部分；现在，这就仿佛是这写作错误要对作家造反：出自对他的恨，它不准他作改正，并在疯狂的对抗中对他说不，我不想被删去，我要站在这里作为一个针对你的见证，一个用来证明你是一个平庸作家的见证。

[1] 把句子肢解开，让分句成为独立句子，换一种写法就是：“绝望”的各种形态可以抽象地通过对构成自我的各个环节的反思来确定，而自我作为综合是由这些环节构成的。

[2] 这里的“这”就是指“一个使自己去与‘自己’发生关系的关系”。以及前面所说的“一个这样的关系：虽然它是推导衍生出的，它使自己去与‘自己’发生关系”。

[3] “变成”就是“成为”，但是在作为形容词表语前的联系动词时，为了避免拗口，我时而将之翻译为“变成”或者“变得”（在“变得”后面的形容词可以省略去那“的”字）。

[4] 这个“成为（Vorden）”是一个名词化的动词。

[5] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：κατα δυναμιν（根据可能）。这是一个出自亚里士多德哲学的用词。

[6] 在一些地方我把“成为存在”翻译为“进入存在”。

[7] “那辩证的事实”，直译应当是“那辩证的”。

[8] [这台词……对于“那辩证的对面”的反思（Reflexen）] 克尔凯郭尔在一个誊清稿的注释（Pap. VIII 2 B 171,17）里写有：“正确地写台词，各种有声有色地、带着想象力的真挚性从一种激情之中发出并且在之中有着对对面的回响的台词，写这样的台词的艺术，任何诗人都比不上那唯一的莎士比亚。”

[9] 在这个“人的存在”中，“人的”是一个形容词。“人的存在”，就是说，“人的意义上的存在”。

[10] 直译的话就是：在这综合之中“那有限的”是“那作出限定的”，而“那无限的”是“那作出扩展的”。

[11] 换一种直译的方式就是：“无限性”的绝望是幻想的东西，是没有边界的东西。

[12] 换一种直译的方式就是：幻想的东西。

[13] 幻想（Phantasie）。

[14] [“幻想”则又与“感情”、“认识”、“意志”发生着关系] 联系到所谓的“能力学说”，在心理学和尾随的德国哲学家康德的《实用人类学》（1799）的哲学学科中很普遍。意识生命分作三种能力：认识（表象能力）、意志（欲望能力）和感情（感觉能力），而幻想常常是在“认识之下得以论述”。而在西贝恩的《人的精神天性和本质》（§ 72）中则是被作为一种与其他能力发生关系的更高能力。

[15] “那实施无限化的（det Uendeliggjørende）”。

[16] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：instar omnium（对其他一切都有效的）。

[instar omnium] 拉丁语：对所有其他都有效的；最卓越的。

[17] [那老费希特……“幻想”是范畴们的渊源] 在费希特的“科学理论”中有着“生产性的想象力（produktive indbildningskraft）”这一概念。他寻求在这种“生产性的想象力”中为关于“非我（Nicht-Ich）”（亦即外在客体世界）的观念以及那各种必要的思维形式（诸范畴）找到根本来源。生产性的想象力是我们对于意识外世界（非我）的观念和支持意识的各种知性范畴的的渊源。可参看他的《全部知识学基础》。在康德、费希特和谢林的哲学中，“想象力（Einbildungskraft）”这个概念有着相当重要的地位。克尔凯郭尔对于费希特的直接参考出处可能是特伦德伦堡（A. Trendelenburg）在《范畴学说历史》中对费希特的范畴学说的阐述，之中强调了想象力的作用。

老费希特：Johann Gottlieb Fichte（1762—1814），区别于其子小费希特I.H. Fichte（1796—1879），德国哲学家。耶拿、厄尔林根、哥尼斯堡和柏林的教授。在极大程度上受康德影响，费希特在《知识学》中以“自我”为出发点发展了他自己的“主观唯心主义”，一种关于先验自我的绝对特征的理论，他想以此来解决康德哲学所无法解决的问题，比如说“物自身（Ding an sich）”与“现象（Erscheinungen）”间的二元论。对于他，自我是认识的第一原则，不能够作为某种已有事实（Tatsache），而是一种主动性，一种行动（Tathandlung）。主动的自我（行动的主体）设定或者生产出“非我（客体）”，然后从“自我”与“非我”的对立演绎出认识的所有概念。

[18] 反思（Reflexion）。

[19] 善感性（Følsomhed）。

[20] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语，并且是置于“人类”之后：人类in abstracto（拉丁语：抽象普遍的）。

[21] [俄罗斯号角音乐中，人……只是被当作一个……音节] 所谓的俄罗斯号角或者狩猎音乐，出现在18世纪中期，由乐队或者猎人团队演奏。乐队由六十人组成，每一个人有一个单音的号，所以每个人只吹出一个音——自己号里的音，除了吹之外，还要留意吹的节奏。

[22] 直译的话就是：这时的意志就不会持恒地在同样的程度上像“继续是抽象的”那样地“继续是具体的”。

[23] 直译的话就是：……它对于它自己也就越高度地在场并且同时（这个“同时（samtidig）”是指：它与它自己“在同一时间中”）。

[24] 直译的话就是：这样它在“被无限化”中就——在一种最严格的意义上——回到它自己。

[25] 直译的话就是：在这“去完成那无限地小的一部分工作（这工作尚能在今天、在这个小时中、在这个瞬间里被完成）”之中，与自身相距得最遥远（在它在意图和决定中被最高度地无限化了的时候），而在同一瞬间，它是与它自身最接近的。

[26] [一只麻雀能够活着……一无所知] 见《马太福音》（10：29）：“两个麻雀，不是卖一分银子么。若是你们的父不许，一个也不能掉在地上。”

[27] [这样的情况并没有为世界上带来什么大骚动] 就是说，世界并没有对之提出抗议。

[28] [最大的危险，亦即“失去自己”] 见《路加福音》（9：25）：（耶稣说）“人若赚得全世界，却丧了自己，赔上自己，有什么益处呢。”

[29] 五块钱（Rbd）。

5 [Rbd] 五块国家银行币。国家银行币是丹麦在1818年发行的一种钱币；一国家银行币有六马克，一马克又有十六斯基令（skilling）。五块国家银行币相当于一个手工匠学徒一星期的工资。一双鞋三国家银行币，《致命的疾病》一块国家银行币。

[30] “那辩证的事实”，直译应当是“那辩证的”。

[31] “这一个”是它自己的对立面。”在黑格尔的辩证法中，“这一个”总是走向其对立面。从辩证法角度看，黑格尔是通过连续的中介转换而达成正反合的内在性的辩证运动，而克尔凯郭尔则认为“人作为正定的综合”的达成在于那种超验的跳跃。而从对立面来讲，黑格尔往往是“相互在对立中拥有自己的”对立。但是对于克尔凯郭尔，对立是非此即彼的对立。

[32] 受限定性（Begrændethed）。

[33] 狭隘性（Børnerethed）。

[34] 局限性（Indskrænkethed）。

[35] [那不可少的一件] 见《路加福音》（10：38—42）：“耶稣进了一个村庄。有一个女人名叫马大，接他到自己家里。他有一个妹子名叫马利亚，在耶稣脚前坐着听他得道。马大伺候的事多，心里忙乱，就进前来说，主阿，我的妹子留下我一个人伺候，你不在意么。请吩咐他来帮助我。耶稣回答说，马大，马大，你为许多的事，思虑烦扰。但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”

[36] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Einerlei（千篇一律）。

[37] “不去‘是自己’，而去成为了一个数字、成为这种‘永恒的千篇一律’的又一次重复、又一个人”。

[38] “自为”：就是说“作为自己的对象”。详见前面的注脚。

[39] [成为一种模仿、成为数字而混进人群之中] 就是说，成为人群中的又一个模仿者，亦即，一个人云亦云者。

[40] 就是说，这时，人是一个自己决定自己的人。

[41] 罪（Synden）。

[42] [我怯懦地赢得了一切尘世间的好处——而失去了我自己] 见《马太福音》（16：26）：“人若赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢。人还能拿什么换生命呢。”

[43] [典押给世界] 联系到成语“把自己典押给魔鬼”。出售了自己，与世界签下魔鬼契约。参看草稿：Jf. Pap. VIII 2 B 150,7.

[44] “他们不是‘他们自己’”。

[45] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：απειρον – περας（那有限的 / 无限的）。在毕达哥拉斯的范畴版上作为第一对立的形而上学概念或原则。对此亚里士多德在《形而上学》（986a 22ff.）有描述。柏拉图曾经多次使用这概念。比如说在《斐利布斯篇》（26d）中。

[46] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：κατα δυναμιν（根据可能）。

[47] 这里，“去成为”对于自我是可能性的运动，可以理解成一种“出离”，而在这种出离之后，如果自我没有失去必然性，那么“去成为自己”，就是必然性的运动，一种回归。失去了必然性，就意味了在可能性之中无家可归。

[48] 仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：κατα δυναμιν（根据可能）。

[49] 幻觉迷景（Phantasmagorier）。

[50] 是指黑格尔的说法。

[51] [哲学家们所解说的那样，——“必然性是可能性和现实性的统一”] 在康德的首要著作《纯粹理性批判》中列出了四组知性概念，之中有一个是模态，被分为可能、存在、必然（克尔凯郭尔在笔记中提及）。在康德那里，一组中的第三个概念总是在前两个概念的关联上被构建的。这样，“必然”标示了那与自身的“可能”一天给定的“存在”。在《小逻辑》之中，黑格尔以康德的定性为出发点进行了深化：“必然性诚然可以正确地界说为可能性与现实性的统一。但单是这样空洞的说法，便会使必然性这一规定〔或范畴〕显得肤浅，因而不了解。”（贺麟译《小逻辑》，商务印书馆1980年第2版，第305页）。而在《逻辑学》中的“现实”一章节中，黑格尔把实在的必然性定性为“现实在可能性中被扬弃之有，反之，〔也是可能在现实中被扬弃之有〕，当必然就是一个环节到另一环节的单纯转化时，它也是这两环节的单纯的、肯定的统一，……这时每一环节在另一环节中都只是与自己本身消融”。（杨一之译，《逻辑学》，商务印书馆1980年，第205页）。另外可以参看《哲学片断》中的“间奏曲”。

[52] 力 (Kraft)。

[53] [在童话和民间传说中经常讲述的，一个骑士突然看见一只罕见的异鸟] 这故事来源不详。在德国童话《僧侣与鸟》之中有类似的情节。

[54] 如果我直译原句，则应当是“个体沉郁地爱着地追逐恐惧之可能性……”。恐惧有着双重性，——“好感地反感和反感地好感”，所以“沉郁”和“爱着”这矛盾着的两个心境都必须被强调出来。但是，考虑到“沉郁地爱着地追逐”太拗口而不符合汉语习惯，所以我将之译写为“怀着沉郁的爱，个体追逐恐惧之可能性……”，虽然强调作用被减弱，但是大意不变。这里作出说明。

[55] “或者说，他为‘自己可能会死在某样东西之中’而恐惧，然而他却恰恰死在这东西之中”这一句是译者的改写。直译就是“或者死在那他所恐惧的就是死于之中的东西之中”。

[56] 这个“人的”是形容词。

[57] 希望 (Haaben)，是动词名词化。

[58] 绝望 (Fortvivlen)。

[59] 这个句子中的“希望”和“绝望”都是动词名词化。

[60] [对于上帝一切都是可能的] 《马太福音》(19:26):“耶稣看着他们说，在人这是不能的。在神凡事都能。”另见《马可福音》(10:27)、(14:36)《路加福音》(1:37)。

[61] 这个“绝望”是名词，但是后面有动词“绝望”出现，为了避免混淆，我在句子中使用“去绝望”来译动词“绝望”。

[62] 通常人们说“得到‘能够好好读一本书’的安宁”，而这里所说的是“得到‘能够好好绝望’的安宁”。

[63] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Verwünscht sei Vetter, der mich abgelenkt Von dem bequemen Wege zur Verzweiflung. (该死你，表弟，你将我从那通向“绝望”的舒适道路上引了出来)。

[Richard II; Verwünscht sei ... 3die Akt. 3die Scene] 在施莱格尔的德文莎士比亚翻译中是第三幕第三场，但是在英文原版 (和中文版) 中是第三幕第二场，原文为：“Beshrew thee, sounsin, which didst lead me forth / of that sweet way I was in to despair!”

[64] [如果一个人昏倒，那么人们就呼叫拿水来，科隆水 (Eau de Cologne)，霍夫曼乙醚嗅剂] 当时弄醒昏晕的人的最佳方法就是往病人头上洒冷水、在鼻子下滴“嗅水”或者让他闻一勺子霍夫曼乙醚嗅剂或者一块糖。

霍夫曼乙醚嗅剂 (Hoffmannsdraaber)：以德国医生霍夫曼 (Friedrich Hoffmann 1660—1742) 命名的混合剂，用来针对恶心、昏晕、乏力，等等。克尔凯郭尔在这里可能是指海贝尔的独白短剧《是》(1839年)，之中讲到船在风浪中，有人叫喊“霍夫曼滴剂，霍夫曼滴剂！”

[65] 在这里“人的”是形容词。

[66] [决定论者、宿命论者] 决定论认为人生中的每一种发展都是严格的受着因果性的决定，因此没有自由意志的空间。宿命论则联系到对于命运的信仰，认为一切都是命运决定的后果，不管它是盲目的命运还是上帝的预先决定。

[67] [死于饥饿……，因为一切食物都变成了金子] 根据希腊神话传说，福利吉恩的国王米达斯从巴库斯那里得到手指点金术，结果手到之处，一切变为黄金，包括食物，他不得不去帕克托罗斯的河中沐浴以消除这种法术。

[68] 呼吸 (Respiration)。

[Respiration] 衍生自respirare，呼吸吸气。

[69] [祈祷就是呼吸] 很普遍的基督教观念，比如说祈祷作为灵魂的呼吸，可以回溯到奥古斯丁。

[70] “那几率可能的”，就是说那出自概率 (“几率性”) 来说是“有可能的”的东西。

[71] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：quantum satis (足够多)。

[quantum satis] 拉丁语：需要多少就有多少，足够多。

[72] 对于“通过上帝能够将一个自我拯救出这种确定的毁灭”这一点，“尖茅市民性”缺少信仰的可能性，因此这尖茅市民不会相信“通过上帝能够将一个自我拯救出这种确定的毁灭”。

[73] 这里的“为求”是丹麦语的介词om，一般解释为“关于”。词义本身之中包含有“为了达

到……”或者“……以求……”的意思，但是考虑到这种介词的多义性无法被转化到中文中，所以虽然在这里翻译为“为求”，但在后文中一般翻译为“关于”。

[74] 这个“绝望的”是一个形容词。

[75] 对“对自己是绝望一无所知的绝望，或者对拥有一个自我和一个永恒的自我的绝望的无知”这个标题的解说：

对自己是绝望一无所知的绝望：这种绝望对“自己是绝望”一无所知。

对拥有一个自我和一个永恒的自我的绝望的无知：对“拥有一个自我和一个永恒的自我”的无知，这种无知是“绝望的无知”。

[76] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Veritas est index sui et falsi（真理是自己的和谬误的标准）。

[Veritas est index sui et falsi] 拉丁语：真理是自己的和谬误的标准。经常被认作是出自斯宾诺莎的《伦理学》。但是也有人认为这是哲学文献中的一般用语。

[77] [像苏格拉底那样地将“处于谬误”视作是最大的不幸] 见柏拉图的《克拉底鲁篇》428d。

另外，第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laertius）的哲学史。《Diogenes Laertius》II, 5,31。

[78] 就是说他不是精神，而让他“去是精神”对于他是不敢和无法忍受的。

[79] 按丹麦习惯所说的厅层就是中国习惯所说的一楼，而按丹麦习惯所说的一楼就是中国习惯所说的二楼。

[80] 虽然这里“是人”这说法很不符合汉语习惯，但因为这动词不定式“是”和名词“人”都是作者要强调的东西。为了理解上的方便，我在这里给出一个改写：“而如果我们把‘一个人是人’的情形和这房子的情形作比较，……。”

[81] 存在（Tilværelsen）。

[82] [一个思想家建立起一个巨大的建筑……至多是在一个门房里] 针对黑格尔和黑格尔主义者们的体系建设，一种立足于特别的思辨逻辑方法而构建出的百科全书式的体系，并以同样的方法为基础来建立一种世界历史。这种体系建设使得个体的人消失在整体之中。相关的批判在《哲学片段》和《非科学后记》中有屡屡提及。

[83] [参看维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯所著《概念恐惧》……被认出来的] 参看《概念恐惧》（1844年）第三章第一节（“无精神性的恐惧”）。维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯，拉丁语：来自哥本哈根的醒觉者，或者，来自哥本哈根的巡夜人。

[84] 存在（Tilværelsen）。

[85] “否定性的东西（Negativt）。”

[86] [民间传说……魔法就无法被消解] 格林兄弟所译《爱尔兰精灵童话》（*Irische Elfenmärchen*）。西兰岛的音乐剧“精灵王剧”能够强迫所有人都跳舞不停，如果奏乐者不倒过来演奏的话，一切就不会停下。

[87] [死灭性（Uddøethed）] 没有精神活动的状态。

[88] [消耗类病症患者] 各种使得身体渐渐退化消蚀的慢性病，比如说肺病。

[89] [异教和自然的人……这种“爱”在本质上都是“自爱”] 克尔凯郭尔在《爱的作为》（1847年）中阐述了这一关系。

[90] 仿宋体处在丹麦文版中是法语：en masse（全体地）。

[91] 在这个段落中所出现的“人的”，都是形容词，而不是名词所有格。

[92] 存在（Tilværelsen）。

[93] [古代的教堂神甫们谈论到“异教文化的美德是灿烂的罪恶”] 再现中世纪神父们的说词，这一固定的说法可以回溯到奥古斯丁（《上帝之城》19：25）。克尔凯郭尔经常用到这说法，比如说，在《哲学碎片》中。

[94] [异教徒……在赞美自杀] 主要是指斯多葛学派，赞美自杀。比如说在柏拉图那里则有所不同，——他在一些地方认为自杀是对上帝的反叛。见《斐多》等。

[95] 存在（Tilværelsen）。

[96] 罪（Synd）。

[97] 就是说，自己——谋杀——自己。

[98] [如果是要从异教文化的立场来劝诫人不要自杀.....使得人破坏了他对于他人的义务关系] 亚里士多德在《尼各马可伦理学》第五书第十一章中提及了这一说法。

[99] [自杀中的关键：这自杀正是一种对于上帝的犯罪] 见柏拉图的《斐多篇》（61e—62c）中苏格拉底的论证。

[100] [倒置论证法] 希腊语Hysteron—Proteron，倒置论证法，就是说，把通过需要证明的命题而推出的命题定为前提。是一种逻辑上的谬误推论。

[101] [维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯.....“无精神性”] 见《概念恐惧》（“无精神性的恐惧”）第三章第一节：

在“无精神性”之中没有恐惧，因为它太幸福满足太缺少精神了，所以无法具备恐惧。但这是一个令人伤心的原因，并且因为这个原因，“异教”不同于“无精神性”，因为就运动方向而言前者是向着“精神”，而后者则是背离着“精神”。因此，异教，如果我们想这样说的话，是一种精神的缺席，这样它就和“无精神性”有着极大的区别。因此，“异教”也比“无精神性”好得多。

[102] 换一种说法就是说：

这样一种绝望：它意识到自己“是绝望”、它意识到自己拥有一个在之中有着“某种永恒的东西”的自我，并且在这时要么绝望地不想要“是自己”要么绝望地想要“是自己”。

[103] [在以后] 这样一部分从来就没有被写出来过。在后面的一个注脚里谈及了这个主题。

[104] 对抗（Trots）。

[105] 从心理学的角度，如果我们在现实之中看一下，那么我们有时候就会有可能会确认：这种“思路正确并且因此是应当并且必须发生作用”的想法也确实发生了作用，并且这种划分法包括了“绝望”的整个现实性；因为，牵涉到小孩子，人们无疑不谈论绝望，而只是谈论坏脾气，因为人们只有权去预设“那永恒的”根据可能在小孩子身上在场，并且人们也无权去向这小孩子提出人们向成年人所提出的要求，——在成年人身上，人们所要求的是他应当具备“那永恒的”。然而我却还是绝不会否认，在女人那里也能够出现各种男人性的绝望形式，并且反过来在男人那里也会出现女人性的绝望形式；但这是例外。很明显，“那理想的”也只是罕见的；并且只有在纯粹理想的意义上，这种介于男人性和女人性的绝望之间的区别才完全真实地成立。不管女人能够比男人在多么大的程度上更柔情善感，她既没有那种自私地发展出来的关于“自我”的观念，也没有决定性意义上的理智性；相反女人的本质是奉献性，是奉献；如果不是这样，那么它就是非女人性的。相当奇怪，没有人能够像一个女人那样地腴腆（而这个词正是出自针对女人的语言）、像一个女人那样地几乎是残酷地挑剔而难伺候，而女人的本质却是奉献性，所有这些却恰恰（这正是那奇妙的地方）从根本上说是“她的本质是奉献性”的表现。因为，恰恰是由于她在她的本质中携带有全部的女人性的奉献性，所以大自然慈爱地赋予她一种本能，与这种“本能”的精妙性相比，那最深入的、最显著地发展了的男人性的反思仿佛就是“乌有”。女人的这种奉献性，这种（如果我用希腊的方式来说）神圣的天赋和财富，实在是一种太伟大的“善的东西”而根本不应被盲目地抛弃；然而却没有任何注目着的“人的反思”能够有能力足够敏锐地明察如何正确地使用它。所以大自然关心着她：出于本能，她能够盲目地比那最目光敏锐的反思看得更清楚；出于本能，她看出“她应当仰慕的东西”在哪里、“她应当献身于之中的东西”是什么。奉献性是女人所具备的“那唯一的”，所以大自然作为保护者看护着她。也因此，女人性在一种变形之中才进入存在；在无限的腴腆性将自己在光辉中化身为女人的奉献性时，它进入存在。但是，“奉献性是女人的本质”，这个事实又进入绝望，它又是绝望的外在方式。在“奉献性”中她失去了自己，并且只有这样她才是幸福的，只有这样她才是她自己；如果一个女人是幸福的而没有献身，就是说，没有奉献出她的自我——不管她是将之奉献给什么，那么，她就完全地是非女人性的。男人也奉献，如果不是这样，那么他就是一个糟糕的男人；但是他的自我不是“奉献”（这是对于女性的实质性的“奉献”的表达），他也不是通过“奉献”（像女人在另一种意义上所做的）而得到他的自我，他有着他自己；他奉献，但是他的自我还是留在他自己这里作为一种关于“奉献”的清醒意识，相反女人真正地将自己、将自己的自我投入到她那向之奉献的东西中去。如果现在这种接受她的奉献的东西被去掉了，那么她的自我也就消失了，并且她的绝望就是：不想要“是她自己”。——男人不是以这样的方式奉献的；而第二种形式的绝望也表达出“那男人的”：绝望地想要“是他自己”。

和“女人性”的绝望间的关系。但是不要忘记：这里所谈不是关于向上帝的“奉献”，或者“上帝-关系”，——对之我们将在第二部分中才讨论。相对于上帝，像“男人-女人”这样的差异就消失了，这时，对于男人正如对于女人：“奉献”就是自我，并且通过“奉献”而得到自我。这种情况对于男人和对于女人都一样，尽管通常在现实中的情况很可能是：女人只有通过男人才使自己去和上帝发生关系。

[106] 对克尔凯郭尔的脚步的注解：

仿宋体处在丹麦文版中是希腊语：κατα δυναμιν（根据可能）。

“人的反思”：这个“人的”是形容词。

[相对于上帝，像“男人—女人”这样的差异就消失了] 参看《加拉太书》（3：28），保罗描述受洗信基督说：“并不分犹太人，希利尼人，自主的，为奴的，或男或女。因为你们在基督耶稣里都成为一了。”

[女人只有通过男人才使自己去和上帝发生关系] 《歌林多前书》（11：3）：“男人本不该蒙着头，因为他是神的形像和荣耀，但女人是男人的荣耀。起初，男人不是由女人而出。女人乃是由男人而出。并且男人不是为女人造的。女人乃是为男人造的。”

[107] 承受（Liden）。

[108] 在丹麦文版中，在“那其他的”后面跟有一个括号，括号中是希腊语：το ετερον（那其他的）。

[109] [甚至有着“欲求着的状态”，这个自我也还是一个“与格（Dativ）”] 就是说，在欲求的时候，这个自我不是独立的自我（主格），不是一个“想要什么”的行为者，而是一个带有儿童式的或者不反思的欲望的被动的接受者（与格）。

与格（dativ）：一些印欧语系语言的语法格，如拉丁语和俄语。在德语中“与格”是“第三格”。在现代丹麦语和英语中，并不明显地区分出与格和其他宾格，当然与格意义还是起着作用，在意义上相当于英语的 to 和 for 后面所跟的宾语。比如说，在“那木匠给他儿子做了一个玩具”这个句子中，“他儿子”是句子成分中的与格成分。

后面的“宾格我（mig）”：丹麦语 mig 相当于英语 me。

[110] 宾格我（mig）。

[111] 这里，在“这种东西就被从他那里剥夺掉了”中的“他”就是一个与格的“他”。

[112] 这里是一个动词名词化的“绝望”，为了不被误解为简单名词“绝望”，我用“变得绝望”来强调它的动词性。

[113] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：quid nimis（过分）。

[114] 逆转性（Bagvendthed）。

[115] 由于中文无法区分出过去时所以我在这里增加一个“在之前”。

[116] [以十块钱的价钱，牧师引导他进入永恒] 是指当时的这样一种关系：牧师接收特定的费用来为尸体做祷告。具体可参看《克里斯提安四世丹麦法律》。十块钱，是指十块丹麦国家银行币。十块钱足足可用来支付牧师做一次讲演。

[117] 作为“悲剧—喜剧的”的关系中的一个面翻译的话，就是“无限地喜剧的”。

[118] 这里的“在绝望”过去时，由于中文无法区分出过去时所以我在这里增加一个“在之前本来”。

[119] 《摩尔居民故事》（Molbohistorier）里的故事有类似的情节，但是那个故事是农夫的新裤子被偷换了旧的所以认不出自己的腿。

[120] 参看克尔凯郭尔的日记 AA:12（1835）：正如孩子要花很长时间才学会将自身与外在对象区分开，以这样的方式，孩子要花很多时间才稍稍将自己与外部世界区分开，……在更高的精神的层面里，同样的现象也以这样的方式重复。

[121] 这个“人的”是形容词。

[122] [他自己] 对家庭中的一家之主的固定称呼；府邸的主人。

[123] [关于“不朽性”的问题] 指过去的关于灵魂的不朽性的全面的辩论。比如说可以参看《终结中的非科学后记》（1846）和《基督教讲演》（1848）。

[124] 作为“可笑的—可怕的”对立，我翻译成“可笑的”。作为“悲剧的—喜剧的”的关系中的一个面翻译的话，就是“喜剧性的方面”。

[125] 作为“可笑的—可怕的”对立，我翻译成“可笑的”。作为“悲剧的—喜剧的”的关系中的一个面翻译的话，就是“无限地喜剧的”。

[126] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：und rings umher liegt schöne grüne Weide（而四周环绕到处都是美丽的绿草坪）。

[und rings umher liegt schöne grüne Weide] 引自歌德的《浮士德》第一部分。第1479行

（研究室场景）。这里靡菲斯特想要说服浮士德离开研究和思辨，让他进入生活。

[127] 这个“绝望的”是形容词而不是所有格的名词。

[128] 就是说“人也并非在成长中摆脱幻觉”。

[129] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：fuimus（我们曾经是）。

相应用语来自维吉尔（Virgil）的《埃涅阿斯纪》（Aeneid）。

[130] 他是真正地绝望的。而他之所以是真正的“无精神地绝望”，——这恰恰是因为他以为自己不绝望并且永远也不会再绝望。他的“不绝望”幻觉正表明了他的绝望。

[131] [苏格拉底……爱年轻人们] 在柏拉图的对话之中有许多处提到苏格拉底对年轻人的爱。克尔凯郭尔在《论概念反讽》（1841）以及《爱的作为》（1847）中谈及这个。

[132] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in futuro（在未来）。

[133] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in präterito（在过去）。

[134] 悔（Angeren）。

[135] “销赃者”（Hæler）在丹麦语里和“治疗者”（Heler）同音，——与“治疗”（at hele）音近。

[136] 这里这个“单个的东西”就是指前面的这个“某种尘俗的东西”。

[137] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in toto（全然的）。

[138] 这个“现实的”是一个形容词。

[139] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in toto（全然的）。

[140] 这个“绝望”是动词。

[141] 丹麦语介词Om的词义本身之中包含有“为了达到……”或者“……以求……”的意思，但是考虑到这种介词的多义性无法被转化到中文中，所以在正文中的大多数地方我将之翻译为“关于”，而读者们可以将之同时理解为“为求”、“环绕着”。“为求（om）‘那永恒的’的绝望”和“为求（om）‘他自己 / 他的自我’的绝望”，等等。

[142] [一种关于“那永恒的”或者对于其自己的绝望] 就“关于……的绝望”和“对于……的绝望”的区别，可参看下面的对克尔凯郭尔脚注以及对其脚注的注解。

[143] 所以从语言上出发这样说是对的：对于“那尘俗的”的绝望（机缘）、关于“那永恒的”，但是对于其自己的绝望；因为这个又是对于绝望的机缘的另一种表达，——绝望在概念中总是关于“那永恒的”，而对于什么东西人感到绝望则可以是完全不同的。人们对于那将人困陷在绝望中的东西感到绝望：对于自己的不幸事故、对于“那尘俗的”、对于巨大价值的丧失，等等；但是人们感到绝望是关于那（正确地理解的话）将人从绝望中解放出来的东西：关于“那永恒的”、关于自己的拯救、关于自身力量，等等。在对自我的关系上，人们两者都说及：对于和关于其自己绝望，因为自我是双重辩证的。这就是朦胧性——特别是在所有低级形式的绝望中，并且几乎是在每一个绝望着的人那里：他是如此充满激情地明确看见和知道“对于什么东西他感到绝望”，但是对“这是关于什么”的考虑则避开他。“痊愈”的前提条件一直就是这种回头皈依；而纯粹从哲学上看，这就成为一种非常微妙的问题：有没有这种可能——一个人能够“是绝望的”并且完完全全地意识到“他是在关于什么而绝望”。

[144] [对于（over）“那尘俗的”的绝望（机缘）、关于（om）“那永恒的”] over标示了绝望的原因或者机缘，而om则指向绝望所牵涉到的、所关心的。

over和om都是丹麦语中的介词根据不同的上下文联系这over和om可以有不同的翻译解释，包括“对于”和“关于”。而克尔凯郭尔所想在这里强调的是，在他使用over（“对于”）时，绝望是为“那将人困陷在那绝望中的东西”感到绝望，而在他使用om（“关于”）的时候，绝望是为（无法达到）“将人从那绝望中解放出来的东西”而绝望。就是说，在他使用over（“对于”）时，绝望包含有“不想要却无法避免”的意义；而在他使用om（“关于”）时，绝望则包含有“想要却得不到”的意义。om的词义本身之中包含有“为了达到……”或者“……以求……”、“为求”、“环绕”等意思。而over除了“对于”之外也有“在……之上”的意义。

[145] 这个“绝望”是动词不定式。

[146] 也可改写为：他为求“那永恒的”而绝望。

[147] 内闭性（Indesluttethed）。

[148] “脱口说出一切”，如果按原文直译是：“让一切跑出来。”

[让一切跑出来] 如同裹尿布的小孩大小便失禁。在草稿（Pap. VIII 2 B 157,2）中，克尔凯郭尔这么写：“最初的童年阶段，在这种状态下这小孩子带着可爱的烂漫让一切跑出来，放在裤子里，一种常常带着自负自称是‘真相’或者‘是真的’的直接性，这也确实是真实的，就像‘一个年长者不会在一有需要就马上放在裤子里而是稍稍等待’是一种不真实一样。”

[149] [持恒的社会性交往] 当时有一个哥本哈根的俱乐部，叫作“持恒公民社交”。1798年成立，其宗旨是“共同的愉快和相互间好的交往”。该俱乐部安排舞会和晚餐，成员可以借用俱乐部的房间来比如说玩桌球之类。

[150] [对于犯罪者的惩罚] 关联到对丹麦监狱制度的改革，监狱委员会在1841年提出了关于丹麦监狱是否应当按美国宾夕法尼亚的监狱制度那样在丹麦推行隔离监狱。有的人提出孤独有益于罪犯进行深入的沉思，变得对于宗教易于接受。

[151] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：horis succesivis（一小时接着一小时地）。

[152] [这些小时不是作为永恒来生活] 暗指当时被翻译成丹麦语的德国神学家欣滕尼斯的祈祷书《作为永恒来生活的小时》。

[153] [复杂纠缠……结头] 剧作学中的用法：纠葛，伏线，勾心斗角的剧烈化。

[154] “思想自相缠绕的方式”，就是说，这方式，——思想以这种方式来自相缠绕。

[155] “关于‘自我’的绝望”：亦即“为求‘自我’的绝望”。

[156] [理查三世为了避免听见母亲的诅咒时所使用的] 指莎士比亚《理查三世》第四幕第四场。理查三世用鼓声来盖没他母亲的说话声。

[157] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：omnibus numeris absoluta（在每一个方面完全无条件地）。

[158] 也可以理解为：在虚构创作的意义上。

[159] 灾难（Katastrophen）。

[Katastrophen] 灾难。这个词在剧作学中的用法：关键性的转折，通过这转折，纠葛的结头被解开。

[160] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：poetice（以诗歌的方式，以虚构的方式）。

[161] [转化] 在黑格尔的辩证法之中常用到这个词，概念根据理性的辩证性质会转化为其对立立面，于是真相就在一个更高的同一之中出现，这更高者保留了差异和同一。

[162] “关于‘那永恒的’对于其自身的绝望”：“为求‘那永恒的’而对于其自身的绝望。”

[163] “绝望的滥用”中的“绝望的”是形容词，而不是名称所有格。

[164] 这个“作为”是“有所作为”的“作为”而不是“作为某某东西”的“作为”。克尔凯郭尔著作《爱的作为》中的“作为”就是这个“作为”。

[165] 承受（Liden）。

[166] “否定的自我”中的“否定的”是形容词，而不是名称所有格。

[167] “否定的自我”中的“否定的”是形容词，而不是名称所有格。

[168] [在开始之中] 指《创世记》（1：1）“起初神创造天地”，以及《约翰福音》（1：1）“太初有道，道与神同在，道就是神”。这里的“起初”和“太初”，在丹麦语中都是“i Begyndelsen”，字面直译就是“在开始中”。

[169] 如果稍作日常用语式的修改，或可将之改译为“作为无限的形式”，但是，必须强调出“是”和“成为”的区别，并且必须强调出他所借助的是一种行为——“是无限的形式”。

[170] [斯多葛主义……不仅仅只是考虑到那个宗派] 就是说，不仅仅只是想着哲学学派斯多葛主义，而是想着所有这样一种类型“让信者首先是构建他们自己的生活、从头开始创造出自己”的人生哲学。

[171] “承受着的”也就是“被动的”。比如说，在费希特的《科学理论》之中有着Tuend和Leidend的区别，一些中文译本将Leidend翻译为“被动的”。

[172] 这个“承受”是动词不定式。

[173] [普罗米修斯从诸神那里所偷盗来的火] 在希腊神话中，提坦普罗米修斯从诸神那里盗

火给人类，为此他被钉在悬崖上，兀鹰每天啄食他的肝，而在夜晚肝又重新长好。

[174] 亦即那将自我其分为“行为着的自我”和“承受着的自我”的过程。

[175] “自我的内容在任何一个瞬间都不是固定不变的”，严格意义上的翻译应当是：“那自我所是的东西，在任何一个瞬间都不是固定不变的。”因为考虑到不符合汉语习惯，所以改写。但是使用这个“内容”可以算是一种非法的概念使用。

[176] [在同样的程度上既作为一种解开的力量又作为一种捆绑的力量而起作用] 见《马太福音》(16 : 19) : “我要把天国的钥匙给你。凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑。凡你在地上所释放的，在天上也要释放。”

[177] [持恒地与空气决斗] 见《歌林多前书》(9 : 26) 保罗这样写关于他自己：“我斗拳，不像打空气的。”

[178] [心灵宁静Ataraxi] 心念的无动于衷，这是希腊人生哲学，尤其是犬儒主义、斯多葛主义和怀疑主义的至高美德。

[179] 这里的这个“苦难”(Kors) 在丹麦文或者其他西文中是“十字架”所转义出来的。原始意义是“十字架”、“叉”等和X形有关的东西。

[180] [某种会被基督徒称为是“苦难”的东西、一种根本损害] 一种关系、一种艰难、一种根本损害以及诸如此类，可以导致麻烦、苦难，但人却又不得不去耐心承受的东西。比如说，保罗所谈论的身上有刺或者肉体中刺。

[181] “否定的自我”中的“否定的”是形容词，而不是名称所有格。

[182] 这里的这个“实验想象”是动词(不定式)。

[183] 普罗米修斯被钉在峭壁上。

[184] 这里的这个“苦难”又一次是“十字架”转义出来的。

[185] [肉体中刺] “肉体中刺”是克尔凯郭尔常用的喻语。它刺激单个的人向那伦理的方向运动。在《歌林多后书》(12 : 7—9) 中保罗说：“又恐怕我因所得的启示甚大，就过于自高，所以有一根刺加在我肉体上，就是撒但的差役，要攻击我，免得我过于自高。为这事，我三次求过主，叫这刺离开我。他对我说，我的恩典够你用的。因为我的能力，是在人的软弱上显得完全。所以我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。”

[186] 另外，提醒一下，在这里，正是从这个观点上我们会看出，在世界上有许多在“放弃”的名下衣冠楚楚地出现的东西，而这其实是一种类型的绝望，这种绝望：“绝望地想要‘是其抽象的自我’、绝望地想要只满足于‘那永恒的’并且能够以此来对抗或者忽略在‘那尘俗的’和‘那现世的’之中的苦难”。“放弃”的辩证法其实是这个：想要“是其永恒的自我”，并且考虑到某种确定的“在之中自我承受着苦难”的东西而不想要“是自己”，而同时用“它还可以消失在永恒性之中”来安慰自己，并且因此而认为自己理所当然地可以不去接受下“现世性”中的自我。虽然自我在这种情形之下承受着痛苦，它却不想承认这是自我的一部分。就是说，不想信仰着地在这之下谦卑自己。这样，被看作是“绝望”的“放弃”在本质上是与“绝望地不想要是自己”不同的，因为它绝望地想要“是自己”，但却有着一个“单个情形”作为例外：考虑到这单个情形，它绝望地不想要“是自己”。

[187] 存在(Tilværelsen)。

[188] [依据于那荒谬的] 这一表述在《重复》(1843) 和《概念恐惧》(1844) 之中都被用到，但尤其是在《畏惧与颤栗》(1843) 和《终结中的非科学后记》(1846) 中得到展开。

[189] [对上帝一切都是可能的] 见前面对这句话的注脚。

[190] [帮助者] 《希伯来书》(13 : 6) : “所以我们可以放胆说，主是帮助我的，我必不惧怕。人能把我怎么样呢。”

[191] 见《概念恐惧》第四章第二节。“对‘那善的’的恐惧。”

[192] [“魔性的”这个词在这里是以纯粹希腊意义来理解的] “魔性的(dæmoniske)”来自希腊语daimon，意为一种超人的生灵。这里是指把“魔”解读为介于人与神之间的生灵。

[193] “内在性”，有时候我也会将之译成“真挚性”。

[194] 无所谓(Indifferents)。

[195] [迷信故事之中穴居巨人通过一个没有人能看得见的缝隙而消失] 有可能是关于斯莱斯

的山怪吕贝查尔（Rübezahl）的民间故事。在穆莎伊斯的《德国民间童话》中的第三个传说。

[196] 内闭（Indelukke）。

[197] 排外地（udelukkende）。如果是按平常意义来翻译这个词的话，就是“纯粹完全”或者“全然地”。

[198] 在希腊神话中，坦塔罗斯因泄露天机被罚永世站在上有果树的水中，想喝水时水就退走，想吃东西时那有着果子的树枝即升高而使他无法达到。

[199] 存在（Tilværelsen）。

[200] 在这里——“将自己强加给它、强行使自己挑衅它，出于恶意而想要依附于它”中的三个“它”都是指那设定了自我的那种力量。

[201] 就是说，与批驳的对象对得上号，而不是离题而不对口的批判。

[202] 存在（Tilværelsen）。

第二部分 绝望是“罪”

甲 绝望是“罪”

罪是：在上帝面前，或者带着关于上帝的观念绝望地不想要是自己，或者绝望地想要是自己。这样，“罪”是强化的软弱性或者强化的对抗：罪是绝望的强化。得到了强调的是：在上帝面前，或者带着关于上帝的观念；正是这上帝之观念，它辩证地、伦理地、宗教地使得“罪”成为了那“被法学家们称为‘情节严重的’”^[1]的绝望的东西。

虽然在这个部分里，特别是在“甲”中，我们没有空间或者篇幅来作心理学的描述，然而在这里，作为“绝望”和“罪”之间最辩证的边缘区域^[2]，我必须引进那被人称作是“在‘那宗教的’的方向上的诗人之存在”^[3]的东西，一种与“放弃”^[4]的绝望有着共同点的“存在”，唯一的不同点是这之中有着上帝的观念。这样的一种“诗人存在”——从诸范畴的会合和位置可以看出——会是最杰出的“诗人存在”。从基督教的角度理解（无视一切审美），每一个“诗人存在”都是罪，这罪是：以“作诗”^[5]来代替“存在”，以“通过幻想去使得自己与‘那善的’和‘那真的’发生关系”来代替“去是‘那善的’和‘那真的’”，亦即，在存在的意义上努力追求去是‘那善的’和‘那真的’”。我们在这里所谈论的这种“诗人存在”在这一点上与绝望有区别：他带着“上帝”观念，或者说是面对上帝的；但是它却是极其辩证的，并且就“它在怎样的程度上朦胧地意识到自己是罪”这个问题，它就像是一种不可参透的辩证的混沌。一个这样的诗人能够具有一种极深的宗教渴望，并且那关于上帝的观念也被一同添加在他的绝望之中。他爱上帝超过一切，——在他秘密的剧痛中上帝是他的唯一安慰，然而他热爱这剧痛，他不想放弃这剧痛。他也想要在上帝面前“是他自己”，但考虑到一个自我受煎熬的固定点就不行，在这固定点上他是绝望地不想要“是他自己”；他希望着“永恒”会来拿走它，但在现世之中，不管他在这之下怎样地饱受煎熬，他无法作出决定去把这个固定点接受过来，无法信仰着地在这个点之下谦卑自己。然而他还是继续保持着使自己去与上帝发生关系，并且这是他唯一的至福；“没有上帝”对于他是最大的恐怖，“这足以使人为之绝望”；然而他却在根本上允许自己，也许是无意识地，去将上帝诗化^[6]为有一小点不同于上帝所是，更多地像一个温柔的父亲，一个过于迁就孩子每一个愿望的父亲。如同一个人曾在爱情之中变得不幸，并且因此成为了诗人，他欣喜地赞美爱情的幸福：以这种方式，他成为一个宗教性的诗人。他在宗教性之中曾变得不幸，他朦胧地理解那向他提出的要求是让他放手摆脱开这剧痛，就是说，让他信仰着地在这剧痛之下谦卑自己并且将之接受为属于自我的一部分；而因为他想要把这剧痛排斥在自身之外，偏就恰恰因此而将之紧紧抓住，尽管

他确实是认为这[7]应当是意味了尽最大可能地“去使自己与之分离”、尽一个人所能达到的最大可能“去摆脱它”（正如一个绝望者的每一句话，这是“倒转过来地看就是对的”的东西，就是说，要反过来理解）。但是，“信仰着地去把它拿过来”却是他所无法做到的，就是说，他在最终的意义上不想要这样做，或者说，他的自我在这里终结于朦胧性。但是，正如诗人对爱情的描述，以这样一种方式，这个诗人对“那宗教的”的描述具备着一种魅力、一种抒情的意韵，这是任何丈夫以及任何神职人士[8]所不具备的。而且他所说的也没有什么不真实，绝对不，他的创作正是他的更幸福的、他的更好的自我。相对于“那宗教的”，他是一个不幸的恋人，就是说，他在一种严格的意义上不是一个信仰者；他只具备信仰的初步——“绝望”，并且处在对“那宗教的”的炽烈的渴望之中。他的冲突其实是这方面的问题：他是“那被呼唤了的人”么？那肉中的刺是“他应当被用于非凡的大业”的表达么？他所已经成为的这种非凡者在上帝面前是不是适宜得体？或者，那肉中的刺是不是他为了达到“那普遍人性的”而应当在之下谦卑自己的东西？然而，关于这方面的问题已经够了，我能够带着真理的强调语气问：我在对谁说话？这样的各种在极限幕上的心理学考究，有谁关心呢？人们更容易去领会牧师所画的纽伦堡图片[9]，它们极具迷惑性地肖似一切和每一个“作为大多数人”的人，并且，从精神上理解就是：虚无。

第一章 在关于“自我”的意识中的各种梯变（定性：在上帝面前）

在前一个章节中，在关于“自我”的意识中的一种梯变不断地得以展示；首先出现的是对于“有着一个永恒的自我”的不知（丙、B、a），然后对于“有着一个在之中具有某种永恒的东西的自我”的知识（丙、B、b），而在这之下（壹、1、2、贰）又有各种梯变被指出。现在，这个考虑必须辩证地以一种新的方式进行转向。事情如此：我们至此所关注考察的这种“在关于自我的意识中的梯变”一直是处在这样一个定性之中——“人的[10]自我”，或者“以人为衡量尺度的自我”。但是，通过“这是‘直接面对上帝的自我’”，这个自我得到了一种新的“质”和“量”。这个自我不再是单纯的“人的[11]自我”，而是（但愿不被误解，我将称之为）神学的自我，直接面对上帝的自我。通过自己意识到自己是“面对上帝地存在着”、通过成为一个以上帝为衡量尺度的“人的[12]自我”，又会有怎样无限的实在[13]是自我得不到的！如果一个牧牛人（假如这是可能的）直接在他的牛面前是一个自我，那么这只是一个非常低级的自我；如果一个主人直接在他的奴隶面前是一个自我，那么其实这同样也算不了什么自我，——因为在这两种情形中都缺少衡量尺度。如果那小孩子至今只具备他父母的衡量尺度，那么通过“得到国家为其衡量尺度”他就成为了成年人；但是通过“得到上帝为其衡量尺度”，那降落在自我之上的则是怎样一种无限的强调呵！对于自我的衡量尺度总是可以这

样来描述：如果那直接面对某物的是自我，那么尺度就是这被面对的“某物”，而这则恰恰又是对于“什么是衡量尺度”的定义。正如人只能合计同类的东西，这样每一样东西从“质的”意义上讲是那要被用来衡量它的东西；而在那在“质的”意义上是“它的衡量尺度”的东西，从伦理上说就是“它的目标”；并且衡量尺度和目标从“质的”意义上讲是“某物所是的东西”，但在“自由”的世界中的情形则是例外：在“自由”的世界，如果一个人在质的意义上不是那“是他的目标和他的衡量尺度”的东西，那么他的这种“质地上的不合格”就必定是他咎由自取造成的，这样，这目标和衡量尺度仍然还是判断标准，只是在揭示出那“他所不是”的东西，也就是说，那“是他的目标和衡量尺度”的东西[14]。

这是一种很正确的想法，一种更老的教理神学[15]如此频繁地寻求向这种想法回归，而一种后来的教理神学[16]则（因为对之缺乏理解和感觉）经常反对这种想法；这是一种很正确的想法，尽管人们有时错误地运用它：正是“罪是在上帝面前的”，这使得“罪”成为“那可怖的”。接着，人们用这种想法证明了地狱惩罚的永恒性[17]。后来人们变得更精明了，并说：罪是罪；罪不因为它是针对上帝或者面对上帝而变得更严重。奇怪！甚至连那些律师们都谈论各种情节严重的[18]犯罪行为，甚至连那些律师们都作出区分，比如说到底一桩犯罪行为是针对一个公共官员而作出的还是针对一个普通公民，在惩罚上对一个弑父谋杀和一个普通谋杀作出区分。

不。老式的教理神学在这一点上是对的：“罪是针对上帝”这个事实无限地强化罪。错误是在于人们把上帝看成是某种外在的东西，也在于人们似乎是在假设“人只是偶尔地针对上帝行罪”[19]。但是上帝不是什么外在的，就是说，在类似于“一个警察”的意义上的那种“外在的”。必须注意的是，自我有着关于上帝的观念，而却不想要他所想要的，那么这就是不顺从。并且也不是什么“看起来只是偶尔地面对上帝行罪”；因为，每一个罪都是面对上帝所行的罪，或者更准确地说，那真正使得“人的辜”成为“罪”的东西就是：有辜者有关于“在上帝面前存在着”的意识。

绝望相对于“关于自我的意识”被强化；但是自我相对于“用来衡量自我的尺度”被强化，而如果这衡量尺度是上帝，那么就无限地被强化。上帝观念越多，自我就越多；自我越多，上帝观念就越多。只有一个“自我”作为“这一个单个的自我”自己意识到是“在上帝面前存在着”的时候，只有这时，它才是无限的自我；于是，这个自我在上帝面前行罪。因此，异教世界的自私性（不管人们能够对之说什么）远远地不及基督教世界的自私性那么情节严重，如果这里所谈的也是一种自私的话；因为异教徒不是直接在上帝的面前具备其自我。异教徒和自然的人是以那单纯的“人的[20]自我”来作为衡量尺度的。因此，“从一个更高的视角看异教世界是处在罪中”，这说法无疑是对的，但是异教世界的罪从根本上看是对于上帝、对于“在上帝面前存在着”的绝望的无知；它是“没有上帝地存在于世界”[21]。因此从另一方面看，说“异教徒在严格的意义上并没有在行罪”是对的，因为他没有在上帝面前行罪；并且一切罪都存在于上帝

面前。进一步看，这在一种意义上无疑也是如此：经常会有有一个异教徒得助去如此无可指责地通过这世界而得以脱身，正是因为他的那种“伯拉纠主义的[22]—轻率的观念”[23]拯救了他；但是这样一来，他的罪就是另一种，亦即，这“伯拉纠主义的—轻率的解读”。相反在另一方面也无疑很确定地有着这样的情况：经常会有一个人，正因为他在基督教中得到了严格的教育，在一种特定的意义上坠进了罪，因为整个基督教的观点对于他说来太严肃，特别是在他的生命的早期[24]；然而这样一来，在另一种意义上，这对于他来说则又是有着益助的，就是说，这种对于“什么是罪”的更深刻的观念。

罪是：在上帝面前绝望地不想要“是其自己”，或者在上帝面前绝望地想要“是其自己”。然而这种定义，尽管从另一些方面看，我们可能承认它是具有其长处的（并且在所有这一切之中最重要的是“它是唯一的圣经式的定义”；因为圣经总是将“罪”定义为“不顺从”[25]），它是不是太“精神化”了一点？对此首先必须要回答的是：一种对于罪的定义永远也不会是“太精神化的”（只要它没有精神的到了以至于它要取消罪的程度）；因为罪恰恰正是“精神”的一种定性。其次，为什么说它是“太精神化的”了？因为它不谈及谋杀、盗窃和通奸，等等[26]？但它不谈这些东西么？难道这不是一种与上帝作对的任性顽固，一种对抗他的诫训的不顺从？然而反过来，如果人们在对“罪”的谈论中只谈论这一类罪，那么就很容易忘记这样的事实，亦即，所有这些事情在一定的程度上（按人之常情看）确实也可以说是无可挑剔的，然而整个生命却可以是罪，众所周知的那一类罪，诸如灿烂的罪恶[27]、任性顽固，要么是无精神地，要么是无耻地继续不知道或者不想去知道这样的问题：在怎样一种无限地远为更深刻的意义上，一个“人的[28]自我”对上帝有着顺从义务？这种顺从义务关联到“他的每一个秘密的愿望和想法”；这种顺从义务关联到，对于上帝的每一个最小的关于“他的对于这个自我的意愿是什么”的暗示，他的想要去作出解读的反应和想要去追随的意愿。肉身的诸罪是“低级的自我”的任性顽固；但是，在人们驱赶走一个恶魔的时候，有几次不是借助于恶魔的力量[29]？这后者的情况比前者更糟[30]。因为如此正是那世事流转：首先一个人由于脆弱和软弱而行罪；然后（也许他就学会了逃向上帝而得助于信仰，这信仰将他从一切罪中拯救出来，但是现在我们在这里不谈这个），然后他对于他的软弱性绝望，并且要么去成为一个法利赛人[31]，绝望地把这一切推向一种特定的法律的公正性[32]，要么他就绝望地重新投入到罪中。

因此，这定义无疑包容了“罪”的每一种可想象的和每一种现实的形式；而它无疑正确地强调出了决定性的方面，即罪是绝望（因为罪不是肉和血的狂放不羁，而是精神对之的首肯）并且是：在上帝面前。作为定义，它是那种代数式；如果我想要开始描述那些单个的罪，那么这种描述在这本小小的文本中就是到错了地方，并且也是处在一种必定失败的尝试中。这里的首要事情只是在于：这定义作为一个网络去囊括所有形式。它确实这样做了，这我们也能够看出，如果我们通过树立出对立面来做测试它，这对立面就是对于“信仰”的定义，我在这整个文本中认

准它向前行驶，如同认准那安全的航标。信仰是：自我在“是自己”和在“要是自己”之中对自己透明地依据于上帝之中。

然而人们老是忽略这一点：“罪”的对立面绝不是“美德”。把罪的对立面看成美德，这部分地是一种异教的想法，它符合一种单纯的人的[33]衡量尺度，这尺度恰恰不知道什么是罪，不知道“所有罪都存在于上帝面前”。不，“罪”的对立面是“信仰”，正如《罗马书》（14：23）因此这样说：一切不是出自信仰的东西是罪[34]。而这对于整个基督教是最决定性的定性之一：罪的对立面不是美德，而是信仰。

附录 对于“罪”的定义包含有“愤慨”的可能性；关于“愤慨”的一般看法

“罪—信仰”的对立面是基督教意义上的对立面，它按基督教的方式重构了所有伦理的概念定性并且为它们给出了又一个延伸出去的环节[35]。在这“对立”的根本上有着决定性的基督教元素：“在上帝面前”，这一定性则又具有“那基督教的”的决定性准绳：“那荒谬的”、悖论、“愤慨之可能性”。上面所说的这一点通过“那基督教的”的每一个定性都被展示出来；这一事实[36]的意义重大，因为“愤慨”是“那基督教的”用来针对一切“思辨”[37]的武器。那么这里，“愤慨”的可能性在哪里呢？它就是，人应当具有这实在性[38]：作为单个的人直接地在上帝面前存在；这样，由此又推导出：人的罪应当为上帝所关注。“思辨”在自己的头脑里从来就得不到这关于“那单个的人——在上帝面前”的考虑；这思辨只是幻想地把那些单个的人普遍化到“族类”中去[39]了。也正是因此，一种不信的[40]基督教想出这样一种说法来：罪是罪，不管它是不是直接面对上帝的，都不会使它有所增加或者减少。就是说，人们想要把“在上帝面前”这个定性去掉，为此人们发明了一种更高的智慧，而这种更高智慧则（够奇怪的）既不是更多于也不是更少于“更高智慧”在最通常的情形下所是的东西，亦即，“旧的异教”。

现在经常有人谈论说，人们对基督教感到愤慨，因为它是如此黑暗而晦涩的，人们对之感到愤慨，因为它是如此严厉，等等；这样看来，如此地做一次说明无疑是对的：人之所以对基督教愤慨，其实是因为它太高，因为它的目标不是人[41]的目标，因为它想把人弄成某种如此非凡的东西以至于他无法在头脑里接受它。对于“什么是愤慨”的非常简单的心理学论述也将阐明这个问题，并且还将显示出，人们在捍卫基督教时所曾经做的事情，就这样去掉了“愤慨”，是多么无限地痴愚；人们是多么愚蠢或者无耻地忽略了基督自己的教导，他也经常那么担忧地针对愤慨作出警示，就是说，他自己指出了愤慨的可能性是存在并且应当存在在那里的，因为，如果这愤慨没有在那里，那么它就不是一种永恒本质地属于基督教的东西，那么这基督所说的就是人的[42]废话了：他不是去将之去掉，而是为之担忧并且对之作出警示。

如果我设想一个贫困的雇工和有史以来最有权势的皇帝，这皇帝突然想到要让人去把雇工找来，而这是雇工做梦也想不到的，并且“在他的心中从来没有过这样的念头”^[43]，皇帝居然会知道他的存在，对他来说，哪怕只是有过那么一次能够有幸见上皇帝一面他就会带着无法描述的幸福去感叹，这是他将作为生命中最重要事情对他的孩子孙儿们讲述的。——假如皇帝让人给雇工消息让这雇工知道：他想让这雇工做他的女婿，那又会怎样？那么，从人之常情看，这雇工会变得有点或者非常尴尬疑惑、不舒服，并且为此而感到被骚扰，人之常情地看（并且这正是那人之常情的地方）这将让他觉得是某种非常古怪的、疯狂的事情，关于这事他是最不敢向其他人说及的了，因为他自己已经在自己平静的脑海中离这样一种解释不远了——这解释是他的邻居街坊们马上就会喋喋不休地忙着当闲话来聊的：皇帝想要娶他；这样雇工就将会成为全城人的笑柄、他将被画在小报上^[44]、关于他和皇帝女儿的婚礼的故事将被卖给市井歌谣兜售婆。然而，这“成为皇帝的女婿”的事件则必定将成为一个外在的现实，这样，这个雇工能够以一种感性的方式确定：皇帝在怎样的程度上对此是严肃的，或者说他是不是仅仅想愚弄这个可怜的人，使得他一辈子不幸并且帮助他最终走进疯人院；因为这过分^[45]是在场的，它如此无限地容易转化为它的反面。一点小小的恩惠是能够让那雇工理解接受的；这是能够让商市^[46]里的人们明白的，这些受尊敬的有教养的观众们、市井歌谣兜售婆们，简言之，住在这一商市的五倍的十万人众，是能够明白的；从人口的角度考虑，这个商市无疑还是一个很大的城市，而相反从“对‘那非凡的’的有理解力和感觉”的角度考虑，它则是一个很小的商市；而这“成为女婿”的事件，是的，这是实在太过分了。现在假定，这所谈的情形不是一个外在的现实，而是关于一种内在的现实，那样就是说，事实性无法帮助雇工达成其确定性，但是，信仰本身是唯一的事实性，并且一切也就都被留给了信仰；他是不是有足够谦卑的勇气去敢于相信这个（因为无耻的勇气无法帮助人去信仰）；而又有多少雇工是具有这样的勇气的呢？而那不具备这种勇气的人，他将愤慨；“那非凡的”在他听起来就好像是一种对他的讥嘲。可能他也会这样诚实而坦白地承认：这对于我来说太高了，我无法将它接受进我的头脑，这对于我（如果我要坦白地说）就是一种荒唐^[47]。

而现在，基督教！基督教教导说：这一个单个的人，并且以这种方式，每一个单个的人，不管他的其他身份是什么，丈夫、妻子、女佣、部长、商人、理发师、大学生，等等，这一个单个的人是面对上帝而存在，这一个单个的人，他可能会为“在他的生命中曾经有一次与国王交谈”而感到骄傲，这个人，他丝毫不会自欺欺人地以为能够去生活在一种与这个或者那个人的密切关系中，这个人是面对上帝而存在、能够在任何他想要如此做的一刻与上帝交谈并且确定上帝听见他，简言之，这个人被邀请“去生活在一种与上帝的最密切关系中”！更进一步，为这个人，也是为了这个人的缘故，上帝进入这个世界，让自己被出生、受难、死去；而这个受难中的上帝，他几乎是恳求和祈请这个人接受他所提供的帮助！如果真正地存在有什么是能让人失去理智力的事情，那么

就无疑是这件事了！每一个“没有足够谦卑的勇气去敢于相信这件事”的人，他会感到愤慨。但是他为什么愤慨？因为这对于他来说太高了，因为他无法将它接受进自己的头脑，因为他无法使得自己直接在之上变得率真坦白，并且因此他不得不将它去掉、使之成为乌有、使之成为精神错乱和胡言乱语，因为这就好像是：它要使他窒息。

因为，什么是愤慨？愤慨是不幸的惊羨。因此它是与“妒羨”有着亲缘关系，但这是一种反转过来针对一个人自己的“妒羨”，在一种更严格的意义上说，是最苛刻地针对一个人自己的。“自然的人”的狭窄心胸无法在自己身上允许（上帝打算了要赋予他的）“那非凡的”；于是他愤慨。

现在，愤慨的程度依据于：相对于惊羨，一个人具备怎样的激情。缺少想象力和激情的、更单调无趣的人们，他们也不会真正地去惊羨，他们无疑也会愤慨，但是他们只是限于说：我无法将这样的东西接受进我的头脑，我由它去。这是怀疑论者们的情形。但是，一个人所具的想象力和激情越多，在某种意义上（也就是在可能性上说）他越接近于能够去信仰，注意，是通过崇拜地在“那非凡的”之下谦卑自己，那么愤慨也就越是富于激情，到最后如果没有至少是将这东西肃清、消灭、践踏在污泥中的话，这愤慨就无法得到满足。

如果人们想要学会去理解“愤慨”，那么人们该就去研究人的[48]妒羨，一门我在定额的阅读量之外研学[49]并且自以为很深入地钻研了的学业。妒羨是一种隐藏的惊羨。如果一个惊羨者觉得他不可能通过献身投入而变得幸福，他就选择了去妒羨“他所惊羨的东西”。于是他以另一种语言说话；在他的语言中，那“在根本上是他所惊羨的东西”现在被称作“虚无”、被称作是某种愚蠢的并且不舒服的并且古怪的并且言过其实的“某物”。惊羨是一种幸福的“自我遗失”[50]，妒羨是一种不幸的“自我坚持”。

如此也是“愤慨”的情形；因为，在人与人的关系中是“惊羨—妒羨”的，到了人与上帝的关系中成为了“崇拜—愤慨”。全部人的智慧[51]的总结果[52]是这一“黄金的道理”[53]，或者可能更正确地说是，这一镀金的不过分[54]，“太多”和“太少”败坏一切[55]。这句话在人与人之间被作为智慧来听取和教导、被带着惊羨地赋予敬意；它的汇率从来不会有起伏，整个人类担保着它的价值。有时候会有一个天才对之有稍稍超越，他就被宣判为疯狂，那些聪明人们宣判他疯狂。但是基督教在这一“不过分”[56]之上跨出了巨大的一步而进入“那荒诞的”；在此基督教得以开始，还有愤慨。

现在我们看见：“去为基督教辩护”是多么非凡地愚蠢（为了还能够有某种非凡的东西剩下），这做法之中所流露出的“对人性的知识”是多么地少，这做法（虽然是无意识的）是怎样在“愤慨”的掩护之下通过把“那基督教的”弄成这样的一种“在最终[57]必须通过‘捍卫’而得救的可怜东西”来进行表演的。所以，这是确定而真实的：第一个发明了基督教

世界里捍卫辩护基督教的人事实上[58]是一个犹太第二号；同样他也通过一个吻来出卖[59]，只是他的出卖属于愚蠢。“为某物辩护”总是对这被辩护物的贬低。让我们设想一个人拥有着一个满是黄金的仓库，设想他是自愿地要把他的每一个杜卡特金币[60]分发给那些穷人，但是，我们另外再设想他会愚蠢到去以一种辩护辞来开始其慈善事业，在辩护辞中有三个理由来证明他的慈善事业是可辩护的；而这样一来差不多人们就几乎会觉得这很可疑，他到底是不是在做善事。然而现在，“那基督教的”！是呵，为之辩护的人，他从来也不曾信仰过它。如果他信仰，那么就应当是信仰的热情狂喜，而不是辩护[61]，不，那是进攻和胜利；一个信仰者是一个胜利者。

如此便是“那基督教的”和“愤慨”的情形。通过对于“罪”的基督教的定义，它的可能性是非常恰当地在场的。它是这个：在上帝面前。一个异教徒，自然的人非常愿意承认“罪是存在的”，但是这“在上帝面前”（这才是真正使得罪成为罪东西），这对于他来说是太过分了。对于他（虽然以一种不同于这里所展示出的方式）这在“去是人”上做得太过分了；如果稍许少一点，那么他很愿意参加进去，——“但是太过分就是太过分”[62]。

第二章 对“罪”的苏格拉底式的定义

罪是无知性。这是（正如众所周知的）苏格拉底的定义[63]，就与所有来自苏格拉底的东西一样，总是有着一种值得注目的权威性。然而，相对于这一来自苏格拉底的东西的情形正如相对于许多其他来自苏格拉底的东西的情形，人们学会了感觉到一种“要去继续向前”[64]的愿望。那么无数多的人感觉到要在“苏格拉底的无知性[65]”上“去继续向前”的愿望，——想来是因为他们感觉到“继续逗留在这苏格拉底的无知性之中”对于他们是一种不可能；因为在每一代人之中究竟有多少人是有能力，哪怕只是在一个月的时间里，忍受“去在存在的意义上表达出对于一切的无知”呢？

我绝对没有因为人们无法停留在这“苏格拉底的定义”之中而产生闲置它的打算；相反，在心中带着“那基督教的”[66]，我将使用这“苏格拉底的定义”去将“那基督教的”推向其极端，正因为苏格拉底的定义是如此纯正地希腊式的；于是，在这里一如既往，每一个其他的“在最严格的意义上不是严格地基督教的”的定义，就是说，每一个中介定义，都在自身的空虚之中显现出来。

现在，“苏格拉底的定义”中的麻烦是：这定义任由诸如“关于无知性本身应当被怎样去理解”、“它的本原”等问题处于不明确状态。这就是说，虽然罪是无知性（或者是那种“基督教可能更愿意将之称作是愚蠢”的东西），这在一种意义上是不容否定的：那么，这到底是一种本原的无知性，就是说这状态是这样的一个“不曾知并且迄今无法对真相有所知的人”的，抑或这是一种产物、一种后来的无知性？如果是后者，那么

罪从根本上必定是渊源于无知性之外的某种东西之中，必定是渊源于人的这样一种“使得自己的认识变得朦胧”的活动之中。但是就算假定了这个，那顽固而且非常难以根除的麻烦又出现了，这时的问题是：如果一个人使得自己的认识变得朦胧，那么在他开始的这一瞬间，他是不是很明确地意识到这一点。如果他并不是很明确地意识到这一点，那么，在他开始其朦胧化活动之前，“认识”本来就是某种被朦胧化了的東西了；而这问题只不过是重新再次出现而已。相反如果我们假设，在他开始对认识进行朦胧化的时候，他很明确地意识到了这个，那么罪（尽管它是无知性，只要这是后果）就不在认识之中，而是在意志之中，而接着会出现的问题就是关于“认识和意志相互与对方所发生的关系”。所有这些（并且在这里人们能够继续好几天地问下去），其实是苏格拉底的定义所不去涉及的。无疑苏格拉底是一个伦理者（事实上就像古典时代所无条件地指称他的：伦理的发明者^[67]），第一个，他是并且继续是他那一类中的第一个；但是他以无知性开始。在理智性的意义上，他所去留心的东西是无知性，那“一无所知”。在伦理的意义上，他对无知性的理解是完全另一种东西，然后从这无知性开始。而反过来苏格拉底自然不是本质上的宗教伦理者，更不是一个教理神学家，后者是“那基督教的”。所以他其实彻底没有进入那被基督教当作是起始的整个考究，没有进入那“之先”^[68]，——在这“之先”之中罪预设其自身，并且这“之先”以基督教的方式在关于传承之罪的教义中得到了解释，而我们在这考究之中仅仅只是达到趋近于这一教义的边界^[69]。

因此，苏格拉底没有真正地达到“罪”这个定性，这在一种对于“罪”的定义中无疑是一个麻烦。怎么会如此？就是说，如果罪是无知性，那么罪其实就不存在；因为我们知道，罪恰恰就是意识。如果罪就是“那无知于‘那正确的’的”，所以人们是因此而在做“那不正确的”，那么，罪就并不存在。如果这个是罪，那么，这就假定了那苏格拉底也假定了的东西，亦即假定这样的情况不出现：一个人知道“那正确的”却做“那不正确的”，或者知道这是不正确的却做这不正确的事情。这样，如果苏格拉底的定义是对的，那么罪就彻底不存在。但是看，这个，恰恰这个在基督教的角度上看是很恰当的，在一种更深刻的意义上是完全地正确的，按基督教的兴趣所在，它是那要去被证明展示的东西^[70]。恰恰是这个概念，通过这个概念，基督教最决定性地在质定的意义上与异教区分开了，这概念是：罪，关于“罪”的学说；所以基督教也始终如一地认定，不管是异教徒还是自然的人都不知道什么是罪，是的，它认定必须有一种来自上帝的启示去揭示出“什么是罪”^[71]。也就是说，不是像一种肤浅看法所假定的那样：关于“和解救赎”^[72]的学说是异教和基督教之间的质定区分。不，“开始”必须被更深刻地发掘起，必须以罪、以关于罪的学说开始，——基督教也正是以此开始的。因此，如果异教有着一个对于“罪”的定义而基督教必须去认识这个定义为正确的话，这对于基督教将会是怎样的一种危险的反驳。

那么，苏格拉底在“为罪定性”中所缺乏的到底是怎样一种定性呢？它是：意志，对抗。古希腊的理智性太幸福了、太天真了、太审美了、

太反讽了、太诙谐机智了，也就是说，太有罪了以至于无法将这一点接受进头脑：一个人带着其知识能够不去行“那善的”，或者带着其知识，对于“那正确的”的知识，去行“那不正确的”。希腊文化建立了一种“理智性的绝对命令”[73]。

这之中的“那真实的”是绝对不可忽略的，并且无疑是必须在我们这个时代中对之加以深入强调的；我们这个时代已经在这样的许许多多空虚的华而不实却没有结果的知识中迷失了，所以现在无疑是完完全全地如同苏格拉底的时代，或者只会是更多地，有这个需要去使得人们去稍稍体会一下苏格拉底式的饥饿战术[74]。不管是所有这些对于“理解和把握了‘那最高的’”的担保，还是那“许多人用来抽象地[75]知道怎样去描述‘那最高的’”的艺术鉴赏力，这些都让人觉得同时是可笑而可悲的，在一种特定的意义上确实是这样：如果我们看见这种知识和理解对于人们的生活毫无影响力，生活根本不表达他们所理解的东西，更正确地说，生活是表达了那正相反的东西，那么，这就同时让人觉得可笑而可悲。看着这种既可悲又可笑的错误关系，人不禁要喊出来：但说到底怎么会可能，他们又怎么会明白这个，难道他们是真的理解了这个么？在这里，我们古老的反讽者和伦理家[76]回答说：呵，亲爱的，绝不要去信它；他们没有明白这个，因为，如果他们真的明白了这个，那么他们的生活就也会表达出这个，那么他们就会去做他们所明白的事。

就是说，去理解和去理解是两件事情么？[77]无疑是如此；那理解了这个的人（但是注意，不是在那第一种“理解”的意义上），他正是因为这个原因[78]正式地参与在了一切“反讽”的秘密之中。“反讽”所专注于的问题其实正是这个矛盾。以喜剧的方式解读“一个人对某种东西真正地无知”，是一类非常低级的喜剧性，并且是为“反讽”所不值的。某种更深刻的喜剧的东西，其实并不是“在生活中有人因为所知有限而认定地球是静止的”。相对于一个具备更多关于物理世界的知识的时代，我们的时代可能会是处于一种类似的情形[79]。如果一种矛盾是介于两个不同的时代之间，而这不同时代缺少一个更深刻的共同点，那么，这样的一种矛盾不是本质的，而因此在本质上也不是喜剧性的。不；但是，如果一个人站在那里说着“那正确的”，也就是说他理解了他所说的，而在他要行动的时候则行“那不正确的”，也就是说这显示出他没有理解他所说的，那么这才是无限地喜剧性的。这是无限地喜剧性的：一个人坐在那里阅读或者聆听对于自我否定的解说、对于“为真理而牺牲生命”中的崇高意义的解说，为之感动得流泪，乃至不仅仅是汗水而且也是泪水如同暴雨在他身上倾泻，然后在下一刻，一、二、三[80]，变，几乎是泪水还在眼中，他完完全全地，带着脸上的汗水[81]，以他这点可怜的力量去帮助“非真理”去得到胜利。这是无限地喜剧性的：一个讲演者在其声音和动作中带着真理，深切地被感动并且深切地去感动着，震撼人心地解说“那真的”，用目光践踏着“那恶的”、践踏着一切地狱的势力[82]，在其形象中带着一种泰然自若的平衡、在其眼神中带着一种不屈不挠，在其举手投足间值得钦佩地带着正确性，——这是无限地喜剧性的：他在几乎同一个瞬间、几乎还仍然“穿着长裙裾”[83]而会胆小而畏缩地在面对

最小的麻烦时逃之夭夭。这是无限地喜剧性的：一个人能够明白关于“世界是怎样地丑恶和渺小等等”的所有真理，他能够明白这个，然后他无法再认出他所明白的东西；因为几乎是在同一个瞬间他自己走向并加入到这同样的丑恶和渺小中去、从它之中获取荣誉并且受到它尊敬，就是说，去认可它。哦，如果人们看见这样一个人，他保证自己完全地明白了基督是怎样可怜地、被鄙视地、被嘲弄地、（如同圣经所说）被吐唾沫地^[84]以一个渺小的仆人的形象到处走^[85]，当我看见这同一个人如此谨慎小心地跑向那世俗意义上的“这里真好”的地方^[86]、在那里以最安全的方式安居乐业，当我看见他是如此焦虑，仿佛生命就是在于逃避开每一道来自右边或者左边的不利的疾风，看见他由于无条件地被所有人尊敬和看重而那么幸福、那么极度欣悦、那么乐不可支，是的，完整地说，是乐不可支，以至于他甚至为此深情^[87]地感谢上帝；——在这种时候，我经常在我自己心中对我自己说：“苏格拉底，苏格拉底，苏格拉底，难道这个人会有可能是明白了他自己声称是明白了的东西么？”我如此说了，是的，并且我另外还希望了苏格拉底是对的。因为对于我仿佛就是基督教过分地严格了；如果我要与我的经验达成共鸣的话，那么我就也不可能把这样一个人搞成一个虚伪者。不，苏格拉底，你是我所理解的人；你把他当成一个搞笑的家伙，一种有趣的伙伴，你使得他成为一种笑的猎物；你不会反对，甚至这会得到你的赞同：我去准备好并且以喜剧性的方式来安顿他，当然这蕴含了一个前提，就是说：如果我把这件事做好了的话。

苏格拉底，苏格拉底，苏格拉底！是的，无疑人们可以三次提及你的名字；提及它十次也不算多，如果这能够起到帮助作用的话。人们认为在这个世界上需要一个共和政体的国家，并且人们认为需要一种新的社会秩序和一种新的宗教^[88]；但是没有人想到，一个苏格拉底正是“这个恰恰由于许多知识而被搞迷惑了的世界”所需要的东西。当然，如果一些人这样想，更不用说如果有许多人这样想了，那么他就不是那么被需要了。一种谬误所最需要的东西总是它所得最少的东西，是的，当然是如此，因为否则它就不是一种谬误了。

我们的时代很可能亟需一种这样在反讽—伦理意义上的纠正，这种纠正其实可能就是这时代所唯一需要的东西，因为它明显地就是这时代想得最少的东西；我们极度需要做的事情不是去走得比苏格拉底更远，而仅仅只是去返回到这苏格拉底所说的“去理解和去理解是两件事情”，——不是作为一种“在最深的悲惨之中最终帮助人类”的结论（既然这结论恰恰取消了“去理解和去理解之间的区别”），而是作为对生活日常的伦理解读。

苏格拉底的定义以这样一种方式来解决。如果一个人没有去做“那正确的”，那么他也就没有理解它；他的理解是一种自欺欺人；他对于“已经理解”所作的确定担保是一个错误的指向；他反复地保证“他已明白”的“否则便撞上鬼”的发誓赌咒，这做法其实就是在沿着那最大可能的弯路越跑越远。然而这时那个定义无疑是对的；如果一个人去做“那正

确的”，那么他无疑就不会行罪；如果他不去做“那正确的”，那么他也就没有明白它；如果他是真正地明白了它，那么它就有时会触动他去做它，有时会使他去成为一个对于他的理解的共振声图^[89]：所以^[90]罪是无知性。

然而，这定义的不当之处又在哪里呢？其实对此“那苏格拉底的”（虽然只是在一定的程度上）本身也注意到了，并且想予以补救；这不当之处在于：在过渡方面，就是说从“明白了某物”到“去做某物”之间过渡，缺少一种辩证的定性。在这个过渡上，“那基督教的”开始了；它沿着这条路走下去，因而得以显示出“罪是在意志之中”，并且达到了“对抗”这个概念；然后，为了把终结的根端真正地固定下来，就增设了关于“传承之罪”的教理，——啊，因为“思辨”在“领会”^[91]上的秘密正是“不带有固定的根端、不带有线结地进行缝纫”，所以它能够非常奇怪地继续不停地缝而又缝，就是说，把线穿来穿去地拉掉。相反基督教则借助于“悖论”而将根端固定住。

在那与“单个的现实的人”毫无关系的纯粹理想性之中，过渡^[92]是必然的（在体系之中，一切对于其自身而言正是以必然性而展开的^[93]），或者说，这种从“明白了某物”到“去做某物”之间过渡绝不会被任何麻烦拖累。这则是希腊文化的东西（但却不是“那苏格拉底的”，因为苏格拉底过多地是伦理家而无法是这一类）。从根本上说，现代哲学^[94]的秘密其实就完全是这同样的东西；因为这就是那“我思故我在”^[95]，“去思”就是“去在”（相反从基督教的角度则叫作：“降临于你如你所信”^[96]，或者，“如你所信所以你存在”，“去信”是“去在”）。这样人们就会看见，现代哲学相比于异教文化是既不多也不少。这还不是最糟糕的事情；与苏格拉底有着渊源关系并不是什么最糟的情形。然而，在现代哲学中，那完全非苏格拉底的东西则是：它想要以“这是基督教”来自欺并欺人。

相反在那与“单个的现实的人”有关系的现实性的世界中，从“明白了”到“去做”之间的这个小小的过渡，它并非总是“迅速、非常迅速”^[97]，不是所谓（我因缺少哲学语言而要用德语来说：）geschwind wie der Wind（德语：疾如风）。恰恰相反，在这里，一个非常冗长的故事开始了。

在精神之生命中没有“静态”^[98]（根本地说也没有“状态”^[99]，一切都是现实性^[100]）；这样就是说，如果一个人没有在他“认识了那正确的”的同一秒中去做这正确的事，那么这时，首先认识就不再沸腾了。并且，之后就成为这问题：意志对那被认识的东西作何想？意志是一种辩证的东西，并且在它之下又有着人身上的一切更低级的本性。现在，如果这意志不喜欢那被认识的东西，那么无疑由此并不导致出意志就进一步向前去与认识所理解的东西作对，如此强烈的对立毕竟罕见；相反，意志让一定的时间继续流逝，这就形成一个间歇，叫作我们将在明天再去考虑它。在所有这一切之下，认识变得越来越朦胧，而那更低级的本性则赢得越来越多；唉，因为“那善的”必须马上被做出来，在它被认识

了的时候马上去实践（并且因此，在“纯粹的理想性”中，从“去思”到“去在”的过渡发生得如此轻易，因为在之中一切都是“马上的”），而更低级的本性在“去拖延”上有着其力量。它如此细微地一点一点发生，这是意志所不反对的，意志几乎是默许地看着它发生。而在认识变得相当朦胧了之后，认识和意志于是就达成了相互间的理解；最后它们完全同意，因为这时认识走向了意志的立场并且理解“它想要如此是完全对的”。以这样一种方式生活的可能是大多数的人；他们潜移默化地致力于朦胧化他们的“伦理的和伦理—宗教的认识过程”，因为这种认识过程会将他们推向各种决定和后果，而这是他们身上的低级本性所不喜欢的；相反他们扩展他们的审美和形而上学的认识过程，而这在伦理上看是分散注意力。

然而，尽管有着这一切，我们还是没有比“那苏格拉底的”走得更远；因为，苏格拉底会说，如果这情形发生，那么这就显示出一个这样的人还是没有明白“那正确的”。这就是说，希腊文化的东西没有勇气去说出：一个人带着他的知识去做“那不正确的”、带着对于“那正确的”的知识去做“那不正确的”；然后它通过这样的说法来补救：如果一个人做“那不正确的”，那么他就是没有明白“那正确的”。

确实这样，也没有人能够走得更远；没有人能够就其自身并出于其自身地说出“什么是罪”，正因为他是在罪中；所有他的关于罪的谈论在根本上是对罪的减免、一种借口、一种有罪的说情。因此基督教也就以另一种方式开始，它是通过说出“必须有着一种来自上帝的启示来明示人什么是罪”来开始的，罪却不是在于“人没有明白那正确的”，而是在于“他不要明白它”和“他不要它”。

其实，对于区分“不能够理解”和“不想要理解”，苏格拉底就不曾在根本上给出任何阐明，而相反在“借助于‘去理解’和‘去理解’之间的区分来运作”这方面，他对于所有反讽者来说都是一个大[101]。苏格拉底说明了，那没有去做“那正确的”的人也没有明白“那正确的”；然而基督教则更向回退一步说，这是因为他不想要明白“那正确的”，而这则又是因为他不想要“那正确的”。而接下来它教导：一个人去做“那不正确的”（那真正的对抗）尽管他明白“那正确的”，或者不去做“那正确的”尽管他明白“那正确的”[102]；简言之，关于“罪”的基督教学说纯粹地是一种对人的攻势，指控之上的指控，它是“那神圣的”作为指控者允许自己用来对“人”所作的断言。

但是能够会有什么[人]理解了这基督教的断言吗？绝不，因为那引起“愤慨”的恰恰也是这基督教的说法。它必须被信仰。“去理解”是人相对“那人的”所能达到的范围；而“去信仰”则是人相对于“那神圣的”的关系。那么，基督教是怎样说明这种“不可理解的东西”的呢？它是非常连贯一致地，以一种同样不可理解的方式，来说明的，亦即，借助于“它是启示出来的”。

从基督教的角度理解，罪就是在意志之中，而不是在认识之中；而

这意志的败坏作用于那“单个的人”的意识。这是完全一致连贯的；因为“罪是怎样开始的”这个问题本来就必须是相应于每一个“单个的人”而出现的。

这里再一次存在着“愤慨”的标记。“愤慨”的可能性在于：必须有着一种来自上帝的启示来明示人们“什么是罪”和“这罪扎根得多么深”^[103]。自然的人、异教徒作如是想：“由它吧，我承认我并没有明白天上地上的所有东西，如果要有一种启示，那么让它来明示我们关于‘那天堂的’；但是‘要存在一种启示来明示什么是罪’，这实在是一切中最不合情理的事情了。我并不自称是什么完美的人，远远地不是，但是我还是知道这个的，并且我也确实愿意去承认我相距完美性有多么遥远；难道我还会不知道‘什么是罪’么？”然而基督教的答案是，是的，不会知道；“你相距完美性有多远”和“什么是罪”，这是你所最无知的东西。——看，在这种意义上是很正确的，从基督教的角度看，罪是无知性，它是对于“什么是罪”的无知性。

所以，在前面的哪些章节所给出的对罪的定义，还必须这样地得以完整化：罪就是，在通过一种来自上帝的启示而明示出“什么是罪”之后，在上帝面前绝望地不想要是自己或者绝望地想要是自己。

第三章 罪不是一个否定^[104]，而是一个正定^[105]

正统教义的教理神学和总体上的正统教义持恒地为强调“罪不是一个否定、而是一个正定”这一观点而斗争，并且把每一种把罪搞成某种否定的东西（诸如软弱性、感官性、有限性、无知性等等）的定义作为泛神论的而抵制掉^[106]。正统教义非常正确地看到，斗争的战役应当是在这里，或者回顾我们在前面所讲到的——这里应当是固定住根端的地方，这里是要坚持住的地方；正统教义正确地看到，如果罪被否定地定性，那么整个基督教就失去了脊柱。所以正统教义深入强调，必须有一种来自上帝的启示来教导堕落的人^[107]“什么是罪”，于是这非常前后一致：这一讯息必须被信仰，既然它是一个教理^[108]。于是理所当然就可以理解：悖论、信仰、教理——这三种定性构成一种同盟和协定，这是抵抗那“异教的智慧”的最可靠的铜墙铁壁。

如此为正统教义。然后，通过一个奇怪的误解，一种所谓的“思辨性的教理神学”^[109]，无疑是以一种令人费解的方式与哲学发生关系，它宣称能够理解^[110]“罪是一种正定”这一定性^[111]。然而如果这是真的话，那么罪就是一种否定了。全部“理解”^[112]中的秘密就是，这“去理解”^[113]本身要高于一切它所设定出的“正定”。概念设定出一个“正定”，但是这“它被理解”^[114]恰恰就是“它被否定”。尽管这思辨性的教理神学在一定程度上是注意到了这个，然而它除了在那有运动被作出的地方投下一部分被分派出来的担保声明之外，却不曾知道有什么别的解救方法，这

情形对于一种哲学性的科学来说，无疑很难说是得体的。一次比一次更庄严、越来越多地设誓赌咒，人们去担保断言“罪是一种正定”、担保断言“那关于‘罪只是一种否定’说法是一种泛神论和理性论^[115]并且……上帝知道那是怎么一回事……反正是所有一切‘思辨的教理神学’所发誓否认和鄙夷的东西”；——然后人们就走过去理解^[116]这“罪是一种正定”。这就是说，它还仅仅是在一定的程度上的“正定”，——其程度不高于“人还是能够理解它的”。

“思辨”的这种同样的口是心非也在另一个点上显示出来，所涉及的问题却还是同样的。“罪”这个定性或者“罪怎样被定性”，对于“悔”这个定性是有着决定性作用的。现在，既然这种否定之否定^[117]的情形是如此思辨性的，那么别的选项就不存在，那么“悔”就必须是“否定之否定”，而那样，“罪”又就成为“否定”。

另外附带说一下，人们无疑会有这样的愿望，希望在某一个时刻，会有一个头脑清醒的思想者来解说：在怎样的程度上，这种纯粹逻辑的东西，它让人联想起逻辑对于“那语法的”（两个否定达成肯定）的最初关系并且联想起“那数学的”，在怎样的程度上这种逻辑的东西在现实性的世界、在各种“质”的世界里有着其有效性；是不是各种“质”的辩证法总的来说是另一回事；是不是“过渡”在这里扮演着另一种角色。在永恒的视角下看^[118]，或者以诸如此类的方式看，那么，“那在空间里伸展的东西”当然就彻底不存在了，因此一切存在^[119]，并且根本没有过渡。“去设定”在这种抽象介质之中因此正因为这个原因^[120]就与“去取消”是同样东西。但如果以这同样的方式去考虑“现实”的话，则无疑是接近于疯狂了。人们完全也可以抽象地^[121]说：在未完成时^[122]之后紧跟着完成时^[123]。但是如果在现实的世界里一个人根据这个“它由自身紧跟并且马上紧跟”想要推导出“一件他没有完成的^[124]作品就因此被完成了”，那么他无疑是出了毛病。然而“罪”的所谓“正定”的情形也是如此，如果罪被设定^[125]在一个介质之中并且这介质是“纯粹的思”^[126]的话；这介质实在太变幻莫测以至于它无法严肃地对待这正定。

然而，所有这些却并不是我在这里所关注的。我只是持恒地坚持把握住“那基督教的”，亦即，“罪是一种正定”，然而却并非“它似乎是能够被理解的^[127]”，而是作为一种必须被信仰的悖论。这在我的思想中是正确的东西。如果人们能够使得所有“去理解”^[128]的努力尝试作为自相矛盾而被揭示出来，那么这关系就到位了，于是这就变得很清楚，“一个人是不是想要去信仰”这个问题必须留给那信仰。——我倒是很能够理解^[129]这一事实（这绝不是太神圣而无法被理解的^[130]）：如果一个人现在终于可以去理解^[131]了，并且只能够去喜欢那些声称是“去理解”^[132]的行为，那么他会觉得这是很贫乏的。但是假如整个基督教依附于这一点——“它应当被信仰而不是被理解”、“要么它将被信仰要么人们将对它愤慨”，那么“想要去理解”的行为还会是那么值得称赞的么？“想要去理解那不想要被理解的东西”，到底这是值得称赞的，抑或还是更确切地说，这要么是傲慢无耻要么是思维匮乏？当一个国王有了一种想法想要去成

为一个匿名者而完完全全地像一个普通人那样被对待时，那么，难道就因为通常在人们看来向他显示对王者的礼仪是一种更好的尊敬，因此在这时这样做也是正确的么？或者，如果去做一个人自己想要做的事情而不是去服从，那么这不恰恰正是让自己和自己的想法凌驾于国王的意志之上么？或者，在国王不想要被如此对待时，一个这样的人在向他显示臣民的恭敬的时候越是能够有独创性地想方设法，就是说，一个这样的人在忤悖国王的意志的时候越是能够有独创性地想方设法，难道这样真的就越是会使得国王高兴么？

那么让别人去仰慕和赞美那声称是能够理解^[133]“那基督教的”的人吧；在如此思辨性的时代里、在所有“那些别人”都在忙碌于“去理解”^[134]的时候，承认自己既不能够也不应当去理解^[135]它，这之中所要求的可能不是一丁点的自我牺牲，这在我看来是一种直接的伦理任务。然而无疑，这恰恰正是这时代、这基督教世界所需要的东西：相对于“那基督教的”，一小点苏格拉底的无知性；但是注意：一小点“苏格拉底的”无知性。让我们永远也不要忘记，然而又有多少人曾经真正知道了这个或者想到过这个呢，让我们永远也不要忘记，苏格拉底的无知性是一种对神的敬畏和崇拜^[136]，他的无知性是以希腊方式出现的“犹太教的东西”：对上帝的敬畏是智慧的开始^[137]。让我们永远也不要忘记，正是出于对“那神圣的”恭敬，他才是无知的，他尽一个异教徒所能够做到的，作为审判者守望着上帝和人之间的边界线，警戒着保持巩固他们之间的“质之差异性”的深渊^[138]，介于上帝和人之间，使得上帝和人不至于如此以哲学的方式、以诗歌的方式^[139]等而融合为一体。看，为此苏格拉底是无知者，并且为此神圣将他认作是最有知者^[140]。

但是基督教教导，所有基督教的一切只是为信仰而存在；因此，那通过“无知性”而保卫“信仰”以防范“思辨”的，恰恰就将是一种苏格拉底的、敬畏上帝的无知性，警戒着使得上帝和人之间的“质之差异性”的深渊必须是如同它在悖论和信仰中那样被保持巩固着，警戒着不让上帝和人，比在异教世界中的任何时候都更可怕地，这样地以哲学的方式、以诗歌的方式^[141]等等而融合为一体，——融合进那体系^[142]之中。

在这里，只有从一个方面，我们能够谈论关于去阐明“罪是一种正定”的问题。在前一个部分，有一种“上升”，不断地在对“绝望”的描述中被展示出来。对于这种“上升”的表达，部分地是“关于‘自我’的意识”的强化过程，部分地是从“承受”到“有意识的行为”的强化过程。两种表达又统一地表达出：绝望不是外来的，而是来自内在。而在同样的程度上它也是越来越设定着的^[143]。但是根据那列出的对“罪”的定义，那“通过对于上帝的观念而无限地强化了”的自我属于罪，并且，对于“作为一种‘作为’的罪”的最大可能的意识也是如此^[144]。——这是对于“罪是一种正定”的表达，这“它是在上帝面前”正是它之中的“那正定的”^[145]。

另外，“罪是一种正定”这一定性在一种完全不同的意义上也在自身之中具备“愤慨”的可能性，亦即“悖论”。也就是说，“那悖论的”是相对于“那关于救赎和解的学说”而言的结果。首先基督教向前行进并且以这

样一种方式把罪作为“正定”稳固地设定下来，因而人的^[146]理解力永远也无法理解^[147]它；然后又是这同样的基督教的学说，它着手将这一“正定”以这样一种方式消除掉，人的理解力永远也无法理解它。思辨将自己劝阻在各种悖论之外，它在两边都进行修剪，这样就更方便一些：它不把罪弄得根本就是如此地“正定的”，但尽管如此他却无法在头脑里接受“罪将会被完全地忘记”。但是基督教是那些悖论的最初发明者，它在这里也尽可能地是悖论的；它仿佛是在与自己对着干，因为它把罪如此固定地设定为“正定”，乃至现在看起来“再要去掉这罪”就成为一种完全的不可能，——而然后，恰恰正是这基督教，它通过“赎救和解”又将彻底地消除掉罪，如此彻底，仿佛这罪被淹没在大海里^[148]。

对于甲的附录 然而这样罪不是在一定的意义上成为一种极大的罕发现象？（道德）

在第一个部分里指出了，绝望变得越强烈，那么它在这个世界里就越罕见。而现在我们知道，罪是那“又一次在质定上强化了绝望”，那么这罪岂不就必定是完全地罕见的了么？令人惊奇的麻烦！基督教把一切安置在罪之下^[149]；我们曾努力去尽可能严格地描述“那基督教的”，而然后就出现了这个奇怪的结果，这个奇怪的结果就是：罪恰恰在异教之中根本不存在，而只存在于犹太教和基督教之中，而在那之中则无疑又是非常罕见的。

然而这完全正确，事情就是如此，但只在一种意义上是如此。“在通过一种来自上帝的启示而明示出‘什么是罪’之后，在上帝面前绝望地不想要是自己或者绝望地想要是自己”就是行罪，并且，如果要让一个人得到了如此的发展、对自己变得如此透明而以至于这样的情形能够在他身上发生，那么这无疑是罕见的。但随之而来的是什么呢？是呵，我们必须高度留意，因为这里是一个特殊的辩证转折。“一个人不是绝望的”这样一个结论并不是由“他在更强化意义上不是绝望的”而得出的，由此得不出这样的结论。恰恰相反，我们所看见的是：大多数人，绝大绝大部分人是绝望的，但处在一种绝望的低级段位。而在一种更高段位上绝望也并不是什么值得赞美的事情。从审美的意义上看，这是一种优越，因为在审美的考虑之下人们只看着力^[150]；但是在伦理上看，更强烈的绝望与更低级的相比，它距离拯救就更遥远。

“罪”的情形也是如此。被“无所谓——辩证地”定了性，大多数人的生活相距“那善的”（信仰）如此之远，以至于这种生活几乎就是太“无精神的”而不能被称作是罪，是的，几乎就是太“无精神的”而不能被称作是绝望。

现在，“在最严格的意义上是一种罪”确实远不是什么值得赞美的东西。但是在另一方面，如果一种生活如此地“沉陷在轻浮琐屑性、沉陷在浅薄愚蠢的对其他人们的模仿中”，以至于我们几乎就不能说这种生活

是“太无精神的而不能被称作是绝望”，它只配像圣经中所说的“被吐出去”^[151]，那么，在这样一种生活里，天知道我们应当在那里才能够找到一种本质的“罪的意识”（并且看：这种本质的罪的意识无疑是基督教所想要拥有的）。

然而在这里事情还没有结束，因为这样一来，罪的辩证法只是以另一种方式来诱人进圈套。那么，这情况是怎么发生的：一个人的生活变得如此无精神，就是说，仿佛基督教相对于这种生活就根本无法被用上，如同一台起重器（并且恰如起重器，基督教的高尚化过程便是如此）无法被运用，因为这地方没有坚实的地基而只是沼泽和泥塘；——这是怎么发生的？难道这是发生在一个人身上的事情么？不，这是人自己的错。没有什么人是生来就带有“无精神性”的；并且不管有多少人是在死亡中将之作为生命的唯一收获物而一同带走，这不是生命的错。

然而，这必须被说出来，并且尽可能地不做保留：那所谓的基督教世界（在之中所有人都如此成千上万地是这类理所当然的基督徒；于是在它之中有着多少人就有着多少基督徒，恰恰是同样多的数目）不仅仅是“那基督教的”的一个糟糕的版本，充满着导致歧义的印刷错误和思维匮乏的遗漏和补充，而且也是一种对之的滥用：它以虚妄之心滥用了基督教。在一个小小的国家里，一代人中至多也许能出现三个诗人，但是有着太多牧师，远远地供过于求。如果是相对于一个诗人，人们谈论关于“有某种呼唤”；那么相对于“去成为牧师”，这在人众的（也就是说基督教众的）观念中则肯定是“去参加考试”。然而，然而一个真正的牧师是某种比一个真正的诗人还要更罕见的东西，而“呼唤”这个词则本原地是属于“那有神圣感的”^[152]。但是在“是诗人”的关系上，人们在基督教世界里却还保存了一种这样的观念：这“是诗人”是某种特定的东西并且在“有一种呼唤”中有着某种特定的东西。而“是牧师”则相反在人众的（也就是说基督教众的）眼中是被每一种崇高的观念遗弃了的、丝毫没有一点神秘的東西的、在纯粹的自然状态中的^[153]一种职业行当。“呼唤”意味了一个教会的职位；人们谈论去得到一个“呼唤”；然而关于“有一个呼唤”，是的，这也是人们所谈及的：关于一个人，有一个“呼唤”要给掉^[154]。

唉，这个词在基督教世界的命运仿佛是在整个“那基督教的”之上的一个格言。不幸，并不是“那基督教的”无法被说出来（于是不幸同样也不是“没有足够的牧师”）；而是它以这样一种方式被说出来，以至于最后在人众之中所想到的东西都与之无关（正如那“是牧师”的情形，人众对之的想法与那完全世俗的“是商人、事务代理人、订书匠、兽医等等”情形没有什么两样），这样，“那最高的”和“那最神圣的”根本就没有给人留下什么印象，而只是听起来像某种“这样现在已经（上帝知道为什么）成为了习俗”的东西，也正如诸多别的东西。于是，在人们丝毫不觉得自己的行为是无法辩护的同时，人们倒是觉得为基督教辩护是必要的，这又有什么可奇怪的呢？

我们知道，一个牧师无疑应当是一个信仰着的人。而一个信仰着的

人！一个信仰着的人无疑是一个恋爱者；是的，所有恋爱者中的最深恋者，在心灵热情的方面看，如果与一个信仰着的人相比，他其实还只能是算一个小伙子。让我们设想一个恋爱者。不正是这样么，他想要能够去整天从早到晚地，只要天还亮着、乃至也带上夜晚，去谈论他的恋情。但是如果有人问，他是不是以三个理由来努力证明，在恋爱状态之中还是有着某种东西，那么，难道你会认为这样的情况会发生在他身上，难道你会认为他可能会去这样做，难道你不觉得这样的谈论对于他是一种最会引起嫌恶的东西；——这就差不多如同牧师以三个理由证明，祷告是有好处的^[155]，这样的话也就意味了，这“去祷告”已经一落千丈地跌价了，以至于必须有三个理由来起到为之挽回一小点名誉的作用。或者——这其实性质一样，只不过更可笑而已：如同牧师以三个理由证明，祷告是一种超越所有理解力的极乐至福^[156]。呵，无价的反高潮^[157]，“某种东西超越所有理解力”要用三个理由来证明；这三个理由，如果它们还算是有用的话，那么无疑不是去超越一切理解力，而相反是必须去使得理解力明白这一点：这种极乐至福绝不超越所有理解力，因为“理由”恰恰是理解力领域里的东西。不，对于那超越一切理解力的东西来说，——并且对于相信这说法的人来说，三个理由并不比三只瓶子或者三头鹿^[158]意味了更多！现在让我们继续，难道你认为会发生“恋爱者去为他的恋情辩护”这种事么，就是说，去承认，这爱情对于他并非是“那绝对的”，并非无条件地是“那绝对的”，让他去将它与各种反对它的说法归集在一起考虑并由此得出辩护词；就是说，难道你认为他能够或者想要承认他不是热恋之中、表露出他不是热恋之中吗？并且，如果有一人建议一个恋爱者去如此说，那么难道你不认为他就会把那个人看成脑子有病吗？而如果他恋爱之前曾经也是多多少少的观察者，难道你不认为他将会怀疑那对他作出如此建议的人是不是从不曾知道过什么是恋爱或者想要让他通过“为他的恋情辩护”来背叛或者否定这恋情。难道这不是很明显：如果一个人真正地是在恋爱，那么他永远也不会去用三个理由来证明或者辩护；因为他所处的情形是一切理由和任何一个辩护都及不上的：他在恋爱中。而那去辩护的人则没有在恋爱状态中；他只是声称自己恋爱，并且不幸地，或者说幸运地，是如此愚蠢，以至于自己暴露出自己不是“没有在恋爱状态中”。

但是基督教恰恰是以这样的方式被人谈论的，被信仰着的牧师们这样谈论，要么人们“捍卫辩护”基督教，要么人们将它转置到各种“理由”之中，如果人们还算没有再进一步乱搞去思辨地“理解”^[159]它的话；这被说成是“去布道”，并且在基督教世界里人们已经将“有人以这样的方式布道并且有人因此去听它”看成是一桩大事。这恰恰就是为什么基督教世界（这正是对之的证据）绝不是那“它所谓自己的东西”，因为大多数人的生活，从基督教的角度看，还仍是太“无精神的”而在基督教的严格意义上甚至都无法被称作是“罪”。

[1] [被法学家们称为“情节严重的”] 指丹麦刑法中对“简单的”和“情节严重的”犯罪的区分。“情节严重 (kvalificerede)”一词，通常译作“合格的、有资格的”。

[2] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Confinium（边缘区域）。

[3] 这种“宗教方向上的诗人存在”理所当然地涉及到克尔凯郭尔自己的生活中的情形。另外在克尔凯郭尔的《原野里的百合和天空下的飞鸟》中也有谈及“诗人存在”的情形。

[4] Resignation是“放弃”的意思，原来我曾将之译作“听天由命”。

[5] 这里这个“作诗”——“at digte”在丹麦语中和“诗人（Digter）”这个词的关系正如中文中的“作诗”和“诗人”间的关系。但是它更有着一种泛指的意义：创作和虚构。这里我将之翻译为“作诗”是强调“诗人”，但是在理解上，有必要理解为“以虚构代替存在”。

[6] 就是说“虚构”。

[7] “这”就是“把这剧痛排斥在自身之外”。

[8] 原文中所用的词是“尊者（Velærværdighed）”，在丹麦有着各种头衔的称呼，但Velærværdighed被用于不在等级之中的低级神职人员。

[9] [纽伦堡图片] 廉价画像、赝品画。那时纽伦堡是以其工业化生产的商品而出名的也包括玩具和艺术。但这一类画有着强烈的色彩和粗旷的线条，容易使人展开想象。

[10] 这里的这个“人的”是形容词。

[11] 这里的这个“人的”是形容词。

[12] 这里的这个“人的”是形容词。

[13] 实在（Realitet）。

[14] 如果他没有“在质地上不合格”，那么“他所是的东西”就是那“是他的目标和是他的衡量尺度的东西”；但现在他失去了资格，那么他就不是那在他具有资格时所是的东西了。于是就反过来，“他所不是的东西”就是那“是他的目标和是他的衡量尺度的东西”。

[15] 这“更老的神学”是指那些宗教改革家们的神学（诸如路德派神学）。比如说《为奥斯堡信条的辩道》第二条款87。另外，克尔凯郭尔特别是考虑到那正统路德教理神学中的说法。

[16] 康德摒弃了“对上帝的罪”这个定性，因为康德认为那本体自我的自由意志是个人伦理的根本，而理性的绝对命令是道德立法者，因此一个人无需上帝概念来指导去认识其义务。

[17] [一种很正确的想法……地狱惩罚的永恒性] 比较克尔凯郭尔在一张可能是1848年纸上所写的：“人们在老式的神学里谈很多关于如果罪是针对上帝的，那么这罪因此就严重，因此地狱的处罚就必定是永恒的。在后来的时代，人们觉得这观点在根本上是很蠢的；因为不管罪是不是针对上帝，都是同样严重。这在根本上是最无精神性和最物质性的考虑。难道罪是外在的事实，难道它就不也是一种观念，难道那有着深刻发展的观念的人不比那只有朦胧模糊的观念的人行罪更多，难道那有着深入发展的上帝观念但却在罪中直往前奔的人不是在最深刻地行罪吗。”克尔凯郭尔谈及H.N.克劳森的《教理神学讲演》（1833—1834）的章节“论永恒审判和地狱惩罚”。在书中谈及那些此前的路德教教理神学家们提出了地狱惩罚的永恒的最初依据：“上帝的全权，他必定要求无限惩罚。”

另外，在哈泽的《复活的胡特尔或路德教会神学教理》第82节“罪的概念”中，罪被定性为对神圣的和宗教的爱的侵犯（*violatio amoris divini s. religionis*），并且在一个脚注对路德正宗教理学家霍拉兹（D. Hollaz 1648—1713）的引用中，罪被定为：对理性生物有义务遵守的神圣法进行违犯的可责怪的谬误，一种招致肉体 and 永恒的惩罚的谬误（*Aberratio a lege divina, creaturas rationales obligante, culpabilis, et poenam corporalem atque aeternam inferens*）。在注脚结尾处有“在现代的道德中罪通常被标示为：一种与道德伦理规则有冲突的向着违法行为或者懒散的意志的自我定性”。在第87节“对罪的不同分类”中作了对“传承之罪（*peccatum habituale*）”和“作为之罪（*peccatum actuale*）”的区分：前者是“人的天性中的一般而本原的同样的罪”，而后者是“每一个人的人格中的特殊而不同的罪”。然后罗列了那些老教会教理学家们对于不同形式的“作为之罪”的分类，但是总的来说“间接地，一切罪都是针对上帝的罪”。然后又介绍了许多“新近的教会教理学家”和“理性主义的神学家”摒弃了“一般的概念，并且在个体的事实上停留着，不去考虑那辜的单位是无法以外在的关系来衡量的，而只能根据内在的动机来衡量”。

[18] 见前面注脚：律师所说的“情节严重（*kvalificerede*）”一词，通常译作“合格的、有资格的”。

[19] [人只是偶尔地针对上帝行罪] 在哈泽的《复活的胡特尔或路德教会神学教理》第87节“对罪的不同分类”中罗列了那些老教会教理学家们对于不同形式的“作为之罪”的分类。在最初的形式牵涉到罪的客体，有三种分类：对上帝的罪（*peccatum in Deum*）、对邻人的罪

(peccatum in proximum) 和对自己的罪 peccatum in nosmetipsos) 。

[20] 这里的这个“人的”是形容词。

[21] [“没有上帝地存在于世界”] 见《以弗所书》(2 : 12) : “那时你们与基督无关, 在以色列国民以外, 在所应许的诸约上是局外人。并且活在世上没有指望, 没有神。”

[22] 伯拉纠主义的 (pelagianske) 。

[23] [伯拉纠主义的一轻率的观念] 伯拉纠主义 : 英国修道士伯拉纠所创的一种神学学说, 公元416年被罗马天主教会指责为异端。该学说否认“传承之罪”的说法, 认为人被生出来时状态如同“罪的堕落”之前的亚当, 并且确信人有能力通过其自由意志的实践而变得正直。因为奥古斯丁对“伯拉纠学说”的斗争, 伯拉纠变得很有名。在路德派的忏悔录《奥格斯堡信条》(*Confessio Augustana*) 第二条“论原罪 (或按丹麦文注脚翻译 : 传承之罪)”的后半部分这样说 : “我们教会弃绝伯拉纠派 (Pelagians) 一类的异端, 他们不认这原始的过犯实实在在是罪, 又争辩说, 人可以仗自己理智的能力在上帝面前称义, 而贬抑基督的功劳和恩泽的荣耀。”

[24] 暗示了克尔凯郭尔与他父亲的关系和他自己的早年放荡不羁生活。

[25] [圣经总是将“罪”定义为“不顺从”] 克尔凯郭尔在草稿上加上了 : “在罗马书14 : 23中, 这定义已经给出了 : 凡不出于信心的都是罪。” (Pap.VIII 2 B 163,3)

[26] [谋杀、盗窃和通奸, 等等] 见《加拉太书》(5 : 18—21) : “你们若被圣灵引导, 就不在律法以下。情欲的事, 都是显而易见的。就如奸淫, 污秽, 邪荡, 拜偶像, 邪术, 仇恨, 争竞, 忌恨, 恼怒, 结党, 纷争, 异端, 嫉妒, (有古卷在此有凶杀二字) 醉酒, 荒宴等类, 我从前告诉你们, 现在又告诉你们, 行这样事的人, 必不能承受神的国。”和《马太福音》(15 : 19) : “因为从心里发出来的, 有恶念, 凶杀, 奸淫, 苟合, 偷盗, 妄证……”

[27] 见前面的注脚。关于奥古斯丁在《上帝之城》中所谈。

[28] 这里的这个“人的”是形容词。

[29] [驱赶走一个恶魔的时候, 有几次不是借助于恶魔的力量] 借助于更大的恶魔的力量来驱赶恶魔, 见《路加福音》(11 : 14 - 26) : “耶稣赶出一个叫人哑吧的鬼。鬼出去了, 哑吧就说出话来众人都希奇。内中却有人说, 他是靠着鬼王别西卜赶鬼。又有人试探耶稣, 向他求从天上来的神迹。他晓得他们的意念, 便对他们说, 凡一国自相纷争, 就成为荒场。凡一家自相纷争, 就必败落。若撒旦自相纷争, 他的国怎能站得住呢。因为你们说我是靠着别西卜赶鬼。我若靠着别西卜赶鬼, 你们的子弟赶鬼, 又靠着谁呢。这样, 他们就要断定你们的是非。我若靠着神的能力赶鬼, 这就是神的国临到你们了。壮士披挂整齐, 看守自己的住宅, 他所有的都平安无事。但有一个比他更壮的来, 胜过他, 就夺去他所依靠的盔甲兵器, 又分了他的赃。不与我相合的, 就是敌我的。不同我收聚的, 就是分散的。污鬼离了人身, 就在无水之地, 过来过去, 寻求安歇之处。既寻不着, 便说, 我要回到我所出来的屋里去。到了, 就看见里面打扫干净, 修饰好了。便去另带了七个比自己更恶的鬼来, 都进去住在那里。那人末后的景况, 比先前更不好了。”又见《马太福音》(12 : 22 - 28) 。

[30] [这后者的情况比前者更糟] 《马太福音》(12 : 43—45) : “污鬼离了人身, 就在无水之地, 过来过去, 寻求安歇之处, 却寻不着。于是说, 我要回到我所出来的屋里去。到了, 就看见里面空闲, 打扫干净, 修饰好了。便去另带了七个比自己更恶的鬼来, 都进去住在那里。那人末后的景况, 比先前更不好了。这邪恶的世代, 也要如此。”

[31] [法利赛人] 约公元前100年到公元70年, 犹太教的那些最有影响的宗派之一的成员, 特别强调摩西律法的细节。他们对摩西立法的特别敬重, 要求人完全遵守, 谴责对律法的任何违犯。在耶稣的时代有大约六千成员。

[32] [法律的公正性] 与现行法律相一致。这里牵涉到康德对于合法性 (Legalität) 和道德性 (Moralität) 的区分。前者意味了“行为是由要求行为与法律一致的要求启动而不是由道德天良中发起的”, 后者则意味了“行为不仅仅是与道德要求一致, 而且行为者的动机也是追随着这种要求”。

[33] 这里的这个“人的”是形容词。

[34] 《罗马书》(14 : 23) : “若有疑心而吃的, 就必有罪。因为他吃, 不是出于信心。凡不出于信心的都是罪。”

[35] 原文中所用的这个词 *udtræk* 是指航海望远镜上的一节一节的“伸缩镜筒”。如果把这个词直接翻译在句子里就是 : “它按基督教的方式重构了所有伦理的概念定性并且为它们给出了伸缩镜

简向外伸展的又一节。”

[36] “这一事实”就是“上面所说的这一点通过‘那基督教的’的每一个定性都被展示出来”。

[37] 指思辨哲学以及由之衍生出的思辨神学。尤其是黑格尔式的通过概念性的理性来扬弃掉矛盾对立面思辨。

[38] 实在 (Realitet) 。

[39] [普遍化到“族类”中去] 幻想地把“单个的人”普遍化进“人类”，让单个的人消失在“那普遍的”之中。

[40] “不信的 (vantro) ”为形容词。

[41] 这里是名词“人”的所有格。

[42] 这里的这个“人的”是形容词。

[43] [“在他的心中从来没有过这样的念头”] 在《歌多林前书》(2 : 9) 中保罗引用了《以赛亚书》：“如经上所记，神为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。”《以赛亚书》(64 : 4) ：“从古以来人未曾听见，未曾耳闻，未曾眼见，在你以外有什么神为等候他的人行事。”

[44] [被画在小报上] 出现在小报的漫画中，比如说就像克尔凯郭尔自己被《海盗船》当笑料。

[45] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：quid nimis (过分) 。

[46] [商市] 用来标示偏僻小城 (与大城市相反) ，克尔凯郭尔反讽地以此来说哥本哈根。在1845年哥本哈根人口是126.787万。哥本哈根在丹麦语的意义中是“商港”。

[47] [就是一种荒唐] 《歌林多前书》(1 : 18—31) ：“因为十字架的道理，在那灭亡的人为愚拙。在我们得救的人却为神的大能。就如经上所记，我要灭绝智慧人的智慧，废弃聪明人的聪明。智慧人那里文士在那里。这世上的辩士在那里。神岂不是叫这世上的智慧变成愚拙么。世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理，拯救那些信的人。这就是神的智慧了。犹太人要神迹，希利尼人是求智慧。我们却是传钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙。但在那蒙召的无论是犹太人，希利尼人，基督总为神的能力，神的智慧。因神的愚拙总比人智慧。神的软弱总比人强壮。弟兄们哪，可见你们蒙召的，按着肉体有智慧的不多，有能力的不多，有尊贵的也不多。神却拣选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧。又拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧。神也拣选了世上卑贱的，被人厌恶的，以及那无有的，为要废掉那有的。使一切有血气的，在神面前一个也不能自夸。但你们得在基督耶稣里，是本乎神，神又使他成为我们的智慧，公义，圣洁，救赎。如经上所记，夸口的当指着主夸口。”

[48] 这里的这个“人的”是形容词。

[49] [在定额的阅读量之外研学] 在高中和大学的每门学科的考试都要求有一定的阅读量，如果不是课程规定阅读的内容的话，考生将相应阅读量的书名和文章的标题列出来上交，经批准之后可以把考试的内容限定在这些书籍文章所覆盖的范围里。这里，所谓的“在定额的阅读量之外”就是说，这方面的内容不是阅读量覆盖的书籍文章中的，而是自己在“课外”阅读的。

[50] “自我遗失”是忘我的，而“自我坚持”是自作主张、坚持己见、一意孤行的。

[51] 这里的这个“人的”是形容词。

[52] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Summa summarum (总结果) 。

[53] [黄金的道理] 所谓“黄金的中庸之道”的思想。常常被追溯到贺拉斯的《抒情诗》“智者，黄金的中庸之道的朋友，得免于肮脏贫困的不安全、得免于宫廷生涯导致的妒嫉。”

[54] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：ne quid nimis (不过分) 。就是说，“中庸”。这句话子也可以说成：“这一镀金的中庸。”

[ne quid nimis] 拉丁语：“毫不过分。”特尔斐神殿铭文的拉丁语翻译。罗马诗人泰伦提乌斯在喜剧《来自安德罗斯的女孩》中让获自由的奴隶索西亚说：“我认为这在生活中是非常重要的：不过分。”

[55] [太多和太少败坏一切] 丹麦成语。

[56] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：ne quid nimis（不过分）。

[57] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：am Ende（在最终）。

[58] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：de facto（事实上）。

[59] 《路加福音》（22：48）：“耶稣对他说，犹大，你用亲嘴的暗号卖人子么。”

[60] Dukat: 从前用于一些欧洲国家的各类金币。在克尔凯郭尔时代相当于两块国家银行币。

[61] “辩护”意味了“捍卫”和“防守”。

[62] [太过分就是太过分] 丹麦成语。

[63] [罪是无知性……苏格拉底的定义] 指苏格拉底的著名句子“知识是美德”，在柏拉图的对话录里多次提及，比如说在《毕达哥拉斯》中，苏格拉底论述了：如果一个人有真正的认识，他就不会让比如说激情来使他放弃知识，如果一个人通过一个行为作出错误选择，那么这只是表达了他的无知。

克尔凯郭尔多次把苏格拉底的解读理解为“罪是无知”，比如说在《论概念反讽》、《哲学碎片》和《非科学后记》之中。

[64] [继续向前] 继续向前是黑格尔主义的关于超越笛卡尔的怀疑的固定用词。在《哲学碎片》中，作者专门作为主题论述了“继续向前比苏格拉底更远”。

[65] [苏格拉底的无知性] 在柏拉图的对话录中，苏格拉底常常强调自己的无知，比如说在《申辩篇》中，他说明了特尔斐的祭司恰恰拒绝了任何人比他更智慧，因为他知道自己一无所知。在第欧根尼·拉尔修的哲学史中这样描述苏格拉底“除了‘他一无所知’这一点之外，他一无所知”。

[66] 在心中带着“那基督教的”。在原丹麦语版中的句子是：带着“那基督教的”in mente（拉丁语：在思绪中）。

[67] [无疑苏格拉底是一个伦理者……伦理的发明者] 第欧根尼·拉尔修的哲学史称苏格拉底为伦理的建立者。克尔凯郭尔在《论概念反讽》中论述了这个主题。

[68] 之先（Prius）。

[69] [之先……这一教义边界] 克尔凯郭尔在草稿（Pap. VIII 2 B 166）中记录了：“最正确的做法是，取得那些指向尤其是出现在第二章（或者随便在什么地方出现）的关于传承之罪的教理的提示。它会把我推得太远，比所需的或者说有用的更远。那真正引进的关于罪的，正统教义（Orthodoxie）教导说，对于什么是罪，必定会有一个启示会公开出来，它也没有说及关于传承之罪的学说。”

关于传承之罪的教义：传承之罪作为原罪和根本的罪通过性行为繁殖并因此而被继承遗传，在它通过亚当的罪的堕落进入世界之后，这一教理的历史传统首先是建立在《创世记》关于人的“罪的堕落”基础上；然后比如说《诗篇》（51：5）：“我是在罪孽里生的。在我母胎的时候，就有了罪”；《罗马书》（5：12—14）之中保罗说：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。没有律法之先，罪已经在世上。但没有律法，罪也不算罪。然而从亚当到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下。亚当乃是那以后要来之人的豫像。”然而，传承之罪的观念成为教条，就是说，成为一种认定了“罪是在性的交媾中起作用并且因此而在每一个人的形成之中”以及“每个人因为是生在罪中并带着罪出生所以失去了作善行的能力”的义务性的教规，则是从奥古斯丁开始的。这一教条通过在迦太基412、416和418以及在以弗所431的会议而被接收进整个教会。关于传承之罪的教条又被传给了路德教派的改革者们并在路德派的忏悔录《奥格斯堡信条》（*Confessio Augustana*）第二条“论原罪（或按丹麦文文脚翻译：传承之罪）”中说：“我们教会又教导人：自亚当堕落之后，凡循自然公律而生的人，就生而有罪，就是说，不敬畏上帝，不信赖上帝，有属肉体的嗜欲；这疾病，或说这原始的过犯，是实实在在的罪，叫凡没有藉圣洗和圣灵重生的人都被定罪，永远死亡。”第二条的后半部分则强调了传承之罪的教义性问题：“我们教会弃绝伯拉纠派一类的异端，他们不认这原始的过犯实在是罪，又争辩说，人可以仗自己理智的能力在上帝面前称义，而贬抑基督的功劳和恩泽的荣耀。”（“伯拉纠派”见前面注释）。

[70] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：quod erat demonstrandum（那要去被证明展示的东西）。

[71] [认定必须有一种……“什么是罪”] 见后面关于“必须有着一种来自上帝的启示来明示人们什么是罪”和“这罪扎根得多么深”的注解。

[72] 和解救赎（Forsoning）。

[73] [理智性的绝对命令] 我们在康德的道德哲学中看见这一表述，是绝对的道德准则。加上了“理智性的”，就是说，对“正确的行为”的理解要求对“正确的行为”的实现。

[74] [苏格拉底式的饥饿战术] 所谓饥饿战术，就是说，把对方饿得从隐藏处出来投降。这里是指苏格拉底式的接生妇方法：苏格拉底用对话把对方推向自己思想上的怪胎，然后自己一一认识到各种错误而被迫去走到正确的结论上。比如说在柏拉图的《泰阿泰德篇》中（150b—151c）。

[75] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in abstracto（抽象地）。

[76] [古老的讽刺者和伦理家] 指苏格拉底。

[77] [去理解和去理解是两件事情么] 在《概念恐惧》里有这句话：“老古话里有说‘去理解’和‘去理解’是两回事，这里也是如此。”

[78] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：eo ipso（正是因为这个原因）。

[79] 这“类似”是指类似于“在生活中有人认定地球是静止的——因为他们并不知道更多”的情形。

[80] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：ein, zwei, drei（一、二、三）。

[81] [带着脸上的汗水] 上帝在罪的堕落之后对亚当说：“你必终身劳苦，才能从地里得吃的。地必给你长出荆棘和蒺藜来，你也要吃田间的菜蔬。你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的。你本是尘土，仍要归于尘土。”《创世记》（3：17—19）。

[82] 就是说：勇于直面“那恶的”、勇于直面一切地狱的势力。

[83] [“穿着长裙裾”] 本来是戏剧女主角所穿的服装，这种adrienne（长裙裾）是以罗马诗人泰伦提乌斯在喜剧《安德里娅》中女主人的地名来命名的。是一种很精致的多褶的长女裙，在丹麦，人们是因为霍尔堡的喜剧而为人所知的。

[84] [如同圣经所说被吐唾沫地] 《路加福音》（18：32）：“他将要被交给外邦人，他们要戏弄他，凌辱他，吐唾沫在他脸上。”

[85] [以一个渺小的仆人的形象到处走] 见《腓力比书》（2：6—11）：“他本有神的行像，不以自己与神同等为强夺的。凡倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”

[86] [在这里真好] 《马太福音》（17：4）：“彼得对耶稣说，主阿，我们在这里真好。”

[87] 原文直译的话“深情地”应当是“感动地（rørt）”，但是考虑到和“感谢”在一起拗口，所以改为“深情地”。

[88] [人们认为在这个世界上需要一个共和政体国家……一种新的宗教] 指那些伴随了巴黎1848年二月革命的各种政治剧变，它们的影响也进入了丹麦。

[89] [K：共振声图] 如果把细沙撒在平面的玻璃或者金属板上，然后用小提琴弦在板的边上擦动，细沙受振动之后构成对称的图形。这现象在1787年由德国物理学家齐拉德尼（E.F.F. Chladni）展示出来，后来奥斯特（H.C. Ørsted）等人对之进行了讨论。

克尔凯郭尔在转义上使用这个概念：“理解”如同弦，擦动人，这样他就给出一个相谐的图案与这理解达成完全一致。

[90] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：ergo（所以）。

[91] 这个“领会”是动词不定式。

[92] [过渡] 黑格尔式的思辨逻辑把一个范畴“转化”为另一个范畴的地方称作“过渡”。

[93] [在体系之中……以必然性而展开的] 指黑格尔体系，在之中一切以所谓的思辨的“方法”达成秩序，这方法在不同的知识领域里展示概念的展开。按照思辨逻辑，辩证法的方法反映出概念本身之中的矛盾和不完美，这概念被迫走向其否定，而后再在更高的统一中达成扬弃，使得矛盾得以调和。

[94] [现代哲学] 从笛卡尔到黑格尔的哲学。

[95] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：cogito ergo sum（我思故我在）。

[cogito ergo sum] 拉丁语：我思故我在。法国哲学家笛卡尔在盘问一种确定的“人的认识”的可能性的时候，与传统的形而上学决裂了。通过把自己的怀疑对准每一个可能的真相，他发现

的可靠事实“我思”，因为怀疑者是“我”，我在思，所以我存在。

[96] [降临于你如你所信] 《马太福音》(9 : 29) : “耶稣就摸他们的眼睛，说，照着你们的信给你们成全了吧。”

[97] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：cito citissime (迅速、非常迅速) 。

[98] 静态 (Stilstand) 。

[99] 状态 (Tilstand) 。

[100] 现实性 (Actualitet) 。

和这个现实性 (Actualitet) 对立的是潜能性。也就是说是一种“现实—可能”关系中的现实性。

[101] [在借助于去理解和去理解之间的区分.....大师] 克尔凯郭尔在《论概念反讽》中论述了苏格拉底的卓越无比的反讽。在柏拉图的《申辩篇》(21d) 中，苏格拉底说，他在智慧上有一小点领先，就是“我不自欺地以为拥有我事实上不具备的智慧”。在《概念恐惧》扉页引用了哈曼的话“苏格拉底之所以伟大是因为‘他区分开他所明白的东西和他所不明白的东西’”。

[102] [基督教则更向回退一步说.....尽管他明白“那正确的”] 《罗马书》(7 : 14—21) : “我们原晓得律法是属乎灵的，但我是属乎肉体的，是已经卖给罪了。因为我所作的，我自己不明白。我所愿意的，我并不作。我所恨恶的，我倒去作。若我所作的，是我不愿意的，我就应承律法是善的。既是这样，就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。我也知道，在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作。我所不愿意的恶，我倒去作。若我去作所不愿意作的，就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。我觉得有个律，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在。”

[103] [必须有着一种来自上帝的启示来明示人们“什么是罪”和“这罪扎根得多么深”] 在草稿中原有文字，克尔凯郭尔删去了：“《奥斯堡信条》和其他象征如此明确的强调”(Pap. VIII 2 B 165,2) 。

《奥斯堡信条》(*Confessio Augustana*) 第二条“论原罪 (或按丹麦文注脚翻译：传承之罪) ”中说：“我们教会又教导人：自亚当堕落之后，凡循自然公律而生的人，就生而有罪，就是说，不敬畏上帝，不依靠上帝，有属肉体的嗜欲；这疾病，或说这原始的过犯，是实实在在的罪，叫凡没有藉圣洗和圣灵重生的人都被定罪，永远死亡。”路德在另一部著作《基督教学说教条》(*Articuli Smalcaldici*) 中第三部分的“论罪”中写道：“这一传承之罪就其本性是如此地深刻而丑恶，以至于它无法被人的理性认识出来，而必须通过圣经的启示来认识和信仰。”在《协和信条》中的“论原罪”中则说：“不管它有多邪恶，事实上是无法也言辞解说的，是无法以人的理性来敏锐地得以研究的，而只能通过上帝启示性的言辞来认识。”

[104] 否定 (Negation) 。

[105] 正定 (Position) 。

“正定”：名词Position，是由动词ponere (设定) 衍生出来的名词。通常也可译作“肯定”，但是考虑到这个词在这里的意义关联中所指的“设定”的意义，所以译作“正定”。

[106] [正统教义的教理神学.....泛神论的而抵制掉] 在哈泽的《复活的胡特尔或路德教会神学教理》的第82节“罪的概念”中说，罪既不能被描述作一种必然的假象，仅仅在世界发展中“那否定的”(泛神论者们被说服于这一点) ，也不能作为精神发展的必要过程中的点 (新教会的教理神学家的看法) ，因为这两种情形都把罪看成是神圣世界秩序的必然基础，而不是看成是罪；相反罪必须被理解为一种对神的脱离.....

在克尔凯郭尔对黑格尔主义的教理神学家比如说马尔海尼克 (Philipp Marheineke) 的讲演“基督教教理史”的引用中说了及以前的教理神学家们否定地把传承之罪定性为“本原的公正的丧失”，而正定的定性为“向罪的倾向、向禁忌物的欲望，欲求，就是说，这种糟糕不仅仅是在身体之中、不仅仅在无知性与无理解力中、不仅仅在脆弱占上风，而且也有着各种通过极大的思量之中作出的恶行”(Not 9:1, i SKS 19, 260,4—8) 。

正统教义的教理神学和正统教义：这里的正统教义 (Orthodoxien) ，部分地理解为老式新教的正教，教理神学中有一支 (尤其是在17世纪) 想要建立出对路德神学的系统性的描述来对抗天主教的攻击。部分地可以理解为19世纪的路德派正统教义的教理神学家。

泛神论：认为自然和世界在总体上就是神。尤其是指黑格尔的哲学一方面把上帝解读为同一于世界精神的历史性发展，一方面把“那恶的”解读为仅仅是表面上的恶，作为通向更高阶的路上的必要的否定性阶段。

[107] [堕落的人] 就是说，罪的堕落之后的人类。参看《创世记》3中罪的堕落的故事。

[108] 教理 (Dogma) 。

[109] 思辨教理神学：这名称被用于以谢林和黑格尔的思辨哲学为前提基础并且建立在“在神学和哲学之间以及信仰和理性之间有着一种正定的定性”的基本设想上的思辨神学中的各种不同的立场。思辨教理神学试图以哲学和科学的方式来重新表述并且以一种方法论来发展各种基督教教理的教理，使之成为像一种有机的联系着的整体的概念体系。这里主要是指向马腾森（Martensen），其基督教神学在1849年出版。当然进一步也就指向右翼黑格尔学派的教理神学。

[110] 这里的这个所谓的“理解（begribe）”是黑格尔思辨哲学中的“将之置于概念”，或者“对之进行概念性理解”的意思。

[111] [一种所谓的“思辨性的教理神学”……能够理解“罪是一种正定”这一定性]。在克尔凯郭尔对马尔海尼克的讲演“基督教教理史”的引用中有：对于那认同恶的意志的考虑。这里，首先人处于与自己的矛盾之中。这成为现实，因为自由和必然、自由和法律被分割开并且相互对立，由此那对于不自由设定自身的自由。——因此那恶的不是现实的，但却在成为之中，在Entstehen（出现）和Vergehen（消失）之中，那“只是本质而就其自身是非本质”并且“不进一步走向概念”的本质；它把所有本质的东西、所有真正本质的转变为某种现世的和空间的，并因此变成非本质。……这就其自身而言不是什么现实的东西，它是an sich das Nichtige（自在而言那乌有的），das Negative des Wirklichen（“那现实的”的否定的），这就是说，它是一个正定，因为它在“那善的”之上证明自身。“那恶的”是否定中的一个正定（Not9:1, i SKS 19, 257f）。

[112] 理解（Begripen）。这个词在丹麦文原文中是动词的名词化。

[113] 去理解（begribe）。这个词在丹麦文原文中是动词不定式。这里的这个所谓的“理解”是黑格尔思辨哲学中的“将之置于概念”，或者“对之进行概念性理解”的意思。

[114] 这里的这个所谓的“理解”是黑格尔思辨哲学中的“将之置于概念”，或者“对之进行概念性理解”的意思。

[115] “一种泛神论和理性论”：根据Hirsch的注释，把否定性的概念诸如“软弱性”、“感官性”、“有限性”、“无知性”等作为泛神论来抨击的不属于老式路德正教，而是19世纪的虔诚主义正教。对于黑格尔的泛神论的抨击是由August Tholuck论证的：关于罪和救赎的教义（1832）第一部分第二章，——“Wiederlegung der pantheistischen Ansicht wie der pelagianischen, dass das Böse Negation sei.”

[116] 这里的这个所谓的“理解”是黑格尔思辨哲学中的“将之置于概念”，或者“对之进行概念性理解”的意思。

[117] [否定之否定]在黑格尔的语用中，否定之否定是一种在概念发展中的基本辩证三步运动。海贝尔在“逻辑体系”的第15节中写道：“第一环节标示那静止的，第二环节标示其出离自身的运动，第二环节为运动的结果；或者：第一环节标示那直接的肯定的或者那抽象的，第二环节是那否定的或者辩证的；第三是否定之否定，亦即，那被中介了了的肯定的或者那思辨的，那在自身中带有否定的；或者：第一标示了作为直接的无限性，第二标示了有限性，第三再造无限性，但却是在一种具体的定性中，就是说，包括了第二环节的有限性或者否定。总之第三环节是前两者的统一；整个发展是一种循环，之中第三环节在赢得了一个更高的意义之后叠合于第一环节。”

如果罪以这样的方式被解读为“那善的”的否定，那么，“悔”就必定是通过否定“罪”并由此建立更高的正定统一来调和这一对立。

[118] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Sub specie æterni, æterno modo（在永恒的视角下看、以永恒的方式）。

[Sub specie æterni, æterno modo] 拉丁语：在永恒的视角下看、以永恒的方式。出自斯宾诺莎的哲学。克尔凯郭尔常常使用这个表达语来描述思辨唯心主义，但是在这里它的包容更广：从最高的抽象视角出发。

[119] “一切存在”：所有东西都是只是“存在”着，就是说没有什么东西是在“成为”。因而就有了下一句——“没有过渡”。

[120] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：eo ipso（正因为这个原因）。

[121] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in abstracto（抽象地）。

[122] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Imperfectum（未完成时）。

[123] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Perfectum（完成时）。

[124] 没有完成的（imperfectum）。

[125] 这里克尔凯郭尔所用的动词是“poneres（被设定）”。

[ponere] 设定。在逻辑学名词相应于丹麦语“设定（sætte）”。由ponere衍生出positive（肯定的、积极的、正的）。黑格尔的思辨逻辑是以“设定”与“取消”的不断转换为其主要方法的。而与“设定”和“取消”相应的名词就是“正定（肯定）”和“否定”。

[126] [纯粹的思] 黑格尔式的抽象思辨逻辑。

[127] 被理解（begribes）。

[128] 去理解（begribe）。

[129] 理解（begribe）。

这里的这个所谓的“理解”是黑格尔思辨哲学中的“将之置于概念”，或者“对之进行概念性理解”的意思。但是，在这里，克尔凯郭尔又对之作作了反讽的使用。

[130] 被理解（begribes）。

[131] 去理解（begribe）。

[132] 去理解（begribe）。

[133] 理解（begribe）。

[134] 去理解（begribe）。

[135] 去理解（begribe）。

[136] [苏格拉底的无知性是一种对神的敬畏和崇拜] 苏格拉底的申辩：“现在神也向我指示了一个岗位，我自己对此作出了这样的解读，因为他要求我用我的生命来寻找真相并且拷问我自己和其他人。如果我在这场有着神作为我的上级的斗争中显示出怯懦并且逃离我的岗位，害怕死亡或者其他危险，那样的话岂不可鄙？是的，那真的是可鄙了！那样的话，人们就可以有权在法庭上以我否认神的存在断言来指控我，因为我害怕死亡而违背神谕，那样我就是在自欺地以为自己知道自己所不知道的东西了。”《申辩篇》（28e—29a）。

克尔凯郭尔在《论概念反讽》中论述了“苏格拉底的无知性”中的神圣特征。

[137] [“那犹太的”：对上帝的敬畏是智慧的开始] 《诗篇》（111：10）：“敬畏耶和华是智慧得开端。凡遵行。他命令的，便是聪明人。耶和华是永远当赞美的。”

[138] [他们之间……的深渊] 《路加福音》（16：26）：“在你我之间，有深渊限定，以致人要从这边过到你们那边，是不能的，要从那边过到我们这边，也是不能的。”

[139] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：philosophice, poetice（以哲学的方式、以诗歌的方式）。

[140] 特尔斐的祭司宣布苏格拉底为最智慧的人。见柏拉图的《苏格拉底的申辩》。

[141] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：philosophice, poetice（以哲学的方式、以诗歌的方式）。

[142] [那体系] 指黑格尔式的思辨体系。

[143] 这里的“设定着的（ponerende）”是动词的现在分词。“设定（ponere）”是动词，但是作为名词就是“正定（position）”，正定是肯定和设定的。

[144] “对于罪的最大可能的意识作为一种作为也是如此。”作为一种“作为”，这第二个“作为”，是“有所作为”的作为。

[145] 那正定的（Positive）。

[146] 这里的这个“人的”是形容词。

[147] 理解（begribe）。

[148] [消除掉罪，如此彻底，仿佛这罪被淹没在大海里] 见《弥迦书》（7：19）：“必再怜悯我们，将我们的罪孽踏在脚下，又将我们的一切罪投于深海。”

[149] [把一切安置在罪之下] 见《加拉太书》（3：22）：“但圣经把众人都圈在罪里，使所应许的福因信耶稣基督，归给那信的人。”

[150] 力 (Kraft)。

[151] [像圣经中所说的“被吐出去”] 《启示录》(3 : 15—16) : “我知道的行为, 你也不冷也不热。我巴不得你或冷或热。你既如温水, 也不冷也不热, 所以我必从我口中把你吐出去。”

[152] [“呼唤”这个词则本原地是属于“那有神圣感的”] 就是说, “呼唤”这个词被理解为一种牵涉到与神的关系的或者来自神的呼唤。对于基督徒, 每个人都应当把自己所在的位置看作是一个上帝的呼唤。见《歌林多前书》(7 : 20) : “各人蒙召的时候是什么身分, 仍要守住这身份。”《彼得后书》(1 : 10—11) : “所以弟兄们, 应当更加殷勤, 使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移。你们若行这几样, 就永不失脚。这样, 必叫你们丰丰富富的, 得以进入我们主救主耶稣基督永远的国。”

[153] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语: in puris naturalibus (在纯粹的自然状态中)。也就是说“赤裸裸的, 毫无掩饰的”。

[154] [一个人有一个“呼唤”要给掉] 当一个牧师职位在《部门时报》被公布为空缺时, 申请信必须在六个星期之内交付相应教区的主教, 然后主角加上自己的评语送交教会教育部长, 最后部长把应得职位的人名提交国王。在这样的意义上, 主教和部长就是说“有一个呼唤要给掉”。

[155] [牧师以三个理由证明, 祷告是有好处的] 这想法在克尔凯郭尔的日记中多次出现, 但出来没有说是针对谁。但是比如说, 在明斯特尔 (J.P. Mynster) 布道中有“祈祷对于唤醒我们的灵魂的好处”。

[156] [超越所有理解力的极乐至福] 《腓力比书》(4 : 7) : “神所赐出人意外的平安, 必在基督耶稣里, 保守你们的心怀意念。”就是说: 神所赐的平安超越所有“人的理解力”。

[157] 反高潮 (Anticlimax)。

[Anticlimax] 从希腊语climax (上升) 中衍生出来。就是说, 反高潮: “从有重大意义的内容突然转入平淡内容。”在修辞学上, 就是让相关的诸多环节以这样一种方式来相接, 而使得概念被表达得越来越弱; 在戏剧创作法上就是指构建出来的悬念不通过高潮而被消释掉。

[158] [三只瓶子或者三头鹿] 在哥本哈根之外有个小酒馆叫“三个瓶子”, 而在哥本哈根里面有个老旅馆叫“三头鹿”, 它们有着最多来自乡下的访客, 完全就像霍尔堡喜剧《六月十一日》中所描述的。

[159] 理解 (Begribe)。

乙 罪的继续

罪之中的每一个状态都是新的罪；或者，正如这必须被更确切地表达出并且将在后面的文字中被表达出的说法：罪之中的状态是新的罪，是罪。这在罪人看起来可能是一种夸张；他至多把每一个现实的^[1]新罪认识为一种新的罪。但是，“永恒”管理着他的账户，它必定会把罪之中的状态作为新的罪来写进账目。它只有两个标题，并且“一切不是出自信仰的东西都是罪^[2]”；每一个未悔过的罪是一个新的罪，并且每一个它未得以悔过的瞬间是一个新的罪。但是，相对于“自己的关于‘他自己’的意识”具备连续性的人是多么地罕见！通常人们只是一时一刻地意识到自己、在各种重大的决定上意识到自己，但是那日常的则完全没有被考虑在内；这样地一个星期一次一小时，他们是精神，——很明显，如此“去成为精神”，这实在是一种相当兽性的方式。然而永恒则是本质的连续性，它向人要求这种连续性，或者要求这个人应当意识到“作为‘精神’的自己”并且有信仰。相反罪人则以这样一种方式处在罪的力量之下，乃至他对它的整体定性^[3]彻底没有概念，乃至他处在灭亡的歧路上^[4]。他只是估计出每一个单个的新罪，而通过这新的罪他简直就是得到了沿着灭亡之路向前的新的速度，完全就好像他在之前的瞬间并没有带着从前的各种罪的速度在这条路上走。于是罪对于他就变成了很自然的，或者罪成为了他的第二本性^[5]，这样他就会觉得“那日常的”是完全没有问题的，并且只有在他每次通过新的罪（可谓是）得到一种新的速度的时候，他才在一个瞬间之中自己停一下。在灭亡之中他是盲目的，他无法看出：他的生活没有去通过“在信仰之中面对于上帝”而具有“那永恒的”的本质的连续性，相反却拥有了罪的连续性。

然而，“罪的连续性”，——罪不恰恰是“那不连续的”么？看，在这里它又出现了，这种关于“罪仅仅是一种否定”的说法：一种否定，它永远也无法赢得其合法地位，正如人们无法使得贼赃合法化；一种否定，一种想要“去建构自身”的无力尝试，它在绝望的对抗中承受着无奈的所有剧痛^[6]，然而它却没有能力去建构自己。是的，从思辨的立场看它便是如此；而从基督教的立场看，罪（它必须被信仰，因为它是“那悖论性的”，没有人能够理解的悖论性的东西）是一种正定，这正定从自身之中发展出一种越来越设定着的^[7]的连续性。

这种连续性的增长规律也完全不同于一种“债务”的或者一种“否定”的增值。因为一种债务不会因为它没有被偿付而增长，它因为每一次欠更多而增长。而在人没有走出罪的每一瞬间，罪都在增长。罪人只把每一个新的罪看成是罪的增长，这是谬以千里了，其实从基督教的角度理解，在罪中的状态是更大的罪、是新的罪。甚至有一个谚语说，行罪是人的，但逗留在罪中是魔鬼的^[8]；但是从基督教的角度看，这个谚语无疑必须以另一种方式来理解。那种单纯是断断续续的考虑，只看新的

罪并且跳过位于之间的部分，跳过位于各单个的罪之间的部分；这同样是一种表面肤浅的考虑，正如一个人想要假设一列火车[9]只在每次蒸汽机头喷气的时候运动。不，这喷气和那随之而来的驱动从根本上说不是我们要考虑的东西，而这里重要的是平均速度，火车头以这速度运行并且这速度导致喷气。罪的情形也是如此。在最深刻的意义上，罪之中的状态是罪，那些单个的罪不是“罪的继续”而是对“罪的继续”的表达；只是在单个的新的罪中，罪的速度能够更感性地[10]被注意到。

罪之中的状态比起那些单个的罪是更恶化的罪，是罪。以这样的方式理解的话，罪之中的状态是罪的继续，是新的罪。在通常的情况下人们以另一种方式理解，人们将之理解为“一个罪从自身中生产出新的罪”。但是这种说法有着其更深远的根子，亦即：罪之中的状态是新的罪。莎士比亚让麦克白所说的（第三幕第二场），——这是一个心理学的杰作：从罪中萌发出来的作为只通过罪而获得力量。[11]这就是说，罪在其自身之中是一种连贯性，并且在“那恶的”的这种自身连贯性[12]之中，它有着其特定的力量。但是，如果我们只留意于那些单个的罪，那么我们永远也不可能达到这样的一种看法。

大多数生活着的人确实具备太少关于他们自己的意识，乃至他们不具备一种关于“什么是前后一致的连贯性”的观念；这就是说，他们不是按照精神存在的[13]。他们的生活，要么是在一种特定的孩子气的、可爱的天真性中，要么在琐碎无聊中，以这样的某种行动、某种事件、这个或者那个构成；这一时他们作出某种善的事情、下一时由作出某种荒唐的事情，然后他们又重新开始；这一时他们在一个下午是绝望的、可能是三个星期，而然后他们就又是快乐的家伙，而然后又是一天时间的绝望。可以这样说，他们在生活中参与地游戏着，但他们从来没有体会到这“把一切安置在一中”[14]、从来也没有达到关于“一种无限的自身连贯性”的观念。所以在他们之间总持恒地只是在谈论“那单个的”，各种单个的善的作为、单个的罪。

每一个在“精神”这定性之下的存在，虽然它也必须只由自己来承担责任，它在本质上有在自身中的连贯性和在“那更高的”，至少是在一种理念之中的连贯性。但是这样的一个人又无限地畏惧每一种不连贯性，因为他对于“后果将会成为什么”有着一种无限的概念，他会被从“那整体的”之中割裂出来，而在这种整体的东西之中他有着他的生活。最小的不连贯性也是一个巨大的失落，因为他恰恰失去了连贯性；在同一瞬间，魔法也许是解除了，那把所有各种驱动力都捆绑在谐和之中的神秘力量消退了，弹簧松弛了，所有的一切也许是一种混沌，各种力量在之中相互斗争，为自我造成苦难，但在这混沌中丝毫没有任何与自身的一致性，没有速度，没有驱动[15]。巨大的机器，在它处在连贯性之中的时候，它在它的钢铁强度中是那么得心应手、在它的所有力中是那么有弹性，现在它不再正常运作；并且本来这机器越是精良、越是令人赞叹，那么现在大骚乱就越是可怕。信仰者依据于“那善的”的连贯性并且在之中拥有其生命，这样，他有着一种对于哪怕是最低的罪的无限的畏

惧；因为他所面对的失落将是无限的。那些直接的、那些孩子气的或者孩童似的人们没有什么“整体的全部”可以失去，他们只是在“那单个的”之中持恒地失去和赢得，或者只是在持恒地失去和赢得“那单个的”。

但是相对于罪的自身连贯性，正如信仰者，其对立形象魔性者的情形也是如此。正如酗酒者日复一日不断地保持沉醉状态，那是出于对“中止”、对（如果他变得完全清醒的话）那即将出现的“迟钝”及其可能的后果的畏惧；魔性者的情形正是如此。是的，如同善者，如果一个人诱惑地走向他，以某种引诱的形态描述着“罪”，那么他就会请求这人“不要诱惑我”^[16]；如此，我们在魔性者这里无疑也有着完全相同情形的例子。如果魔性者直接面对着一个，这人在“那善的”上比他更强，那么在这人想要对他描述“那善的”的所有受祝福的崇高伟大时，他会为自己请求，他会带着眼泪请求这人不要对他说，不要（按他的说法）使得他变得软弱。这是因为这样一个魔性者在其自身和在“那恶的”的连贯性之中是连贯一致的，正是因此，他所面对的失落也将是一种整体。哪怕是一个唯一的“出离了他的连贯性”的瞬间、哪怕是一个唯一的饮食上的不小心、一个唯一的“向旁边一瞥”、一个在之中“整个”或者“整个中的部分”被以另一种方式看待或者领会了的瞬间，都能导致这失落；并且他可能就不再成为他自己，——他说。这就是说，“那善的”已经被他绝望地放弃了，这善的东西对他终究达不到什么帮助；但它却无疑可以骚扰他，使得他不再可能去让连贯性全速运行，使得他虚弱。只有在罪的继续之中他才是他自己，只有在那之中他才生活着并且有着对自己的印象。但是这说明了什么？这就是说：“罪之中的状态”就是“那深深地在他所沉陷的地方通过其连贯性维持着他并且亵渎神圣地为他提供力量的东西”；那帮助他的不是单个的新罪（是的这是可怕地使人发狂的！），而单个的新罪只不过是“罪之中的状态”的表达而“罪之中的状态”其实是罪。

“罪之中的状态”又成为罪在其自身之中的强化，一种对之有意识的在“罪之中的状态”之中的“继续驻留”，于是这强化过程中的运动规律在这里正如在一切别的地方是内向的，在越来越强烈的意识之中。而我们现在要论述的“罪的继续”，我们并不像对“罪之中的状态”那样去对各种“单个的新罪”考虑很多。

A罪：对于“自己的罪”绝望

罪是绝望；罪之强化是那新的罪，亦即，“对于自己的罪绝望”。这里也很容易看出：这是一个“强化”的定性；这不是一个新的罪，如同一个人一次偷了100块钱，另一次偷了1000块钱。不，这里我们不谈那些单个的罪；罪之中的状态是罪，并且这罪在一种新的意识之中被强化。

“对于自己的罪绝望”表达了：罪已经或者想要在其自我之中变得连贯。它不想要去与“那善的”发生什么关系，不想要是虚弱到偶尔去听从别人的说法的程度。不，它只想要听它自己，只想要与自己有关系，将

自己关闭在自身之中，将自己关闭在又一个“内闭”之中，并且通过对于罪的绝望而保障自己去防范“那善的”的每一个袭击或者努力。它有意识地砍断它身后的桥，这样它对于“那善的”就是不可及的并且“那善的”对于它也是不可及的，这样，即使它会在一个软弱的瞬间自己想要“那善的”，“那善的”在那时则是不可能的了。罪本身是对于“那善的”的脱离，而对于罪的绝望则是再一次的脱离。自然，这种情形从罪之中拷逼出“那魔性的”的终极力量，赋予它亵渎神灵的坚韧或者刚愎：必须去一致连贯地把一切“叫作悔的东西”、“叫作慈悲的东西”不仅仅是看作空虚和废话，而是看作自己的敌人，看作在一切之中要被防范得最严的东西，完完全全地如同善者防范诱惑。以这样一种方式来理解的话，那就是摩菲斯特（在《浮士德》中）一句很到位的台词：没有什么东西比一个绝望的魔鬼更悲惨的了^[17]；因为，这里的这个“去绝望”必须被理解为想要“是足够地虚弱”以至于去听某种关于“悔”和“慈悲”说法。要去标示“罪”和“对于罪的绝望”之间关系中的“强化”，我们可以这样说：首先是与“那善的”的决裂，其次是与“悔”的决裂。

对于“罪”的绝望是一种“通过沉陷得更深来维持自己”的尝试；正如那在浮空器中上升的人，他通过扔掉重量来上升，如此也是绝望者下沉的方式——他通过越来越确定地从自己身上扔掉所有“那善的”（因为“那善的”的分量是向上升的力），他沉陷，无疑他自己认为是在上升——他也确实变得更轻松了。罪本身是“绝望”的挣扎；但是之后，在各种力被耗尽了的时候，就必须再有一次新的强化，一次新的魔性的“在自身之中的关闭”，这就是“对于罪的绝望”。这是一种进展，一种在“那魔性的”之中的上升，自然也就是在罪之中的深化。这是一种努力的尝试：试图通过“永远地决定了‘一个人不愿再听见任何关于悔和关于慈悲的说法’”来把态度和兴趣作为一种权力赋予罪。然而“对于罪的绝望”却恰恰意识到自己的空虚，意识到它不具有任何值得去为之生活的东西，甚至他自己的自我在对此的观念之中^[18]都根本无法作为值得去为之生活的东西。麦克白所说的（第二幕第二场）是一句心理学造诣极深的台词：（在他谋杀了国王之后——并且这时在为自己的罪而绝望）“从现在开始，生命中不再有什么东西是严肃的；一切都是不值钱的儿戏，死去了的荣誉和慈悲！”^[19]造诣至深之处在于最后的词句中的那种双向回音（“荣誉和慈悲”^[20]）。通过罪，就是说，通过对于罪绝望，他失去了与“慈悲”的每一个关系——并且也失去了与自己的关系。他自私的自我在野心之中达到顶峰。我们知道，这时他已经成为了国王，然而在他对于自己的罪、关于^[21]“悔的实在”和关于“慈悲”而绝望时，他也失去了他自己，他甚至无法为自己而将这情形维持下去，并且他绝不可能去在野心之中享受其自我，恰如他绝不可能去抓住慈悲。

在生活中（这里所说的是“对于罪的绝望”在生活中出现时的情况；但是每一次在这样的情况下都有某种被人们如此称呼的东西出现）通常对于这种“对于罪的绝望”会有误解，想来是因为在这个世界上人们普遍地只与轻率、思维匮乏和纯粹的琐碎无聊有关，并且因此，面对每一个对某种“更深刻的东西”的表达，就简直变得完全庄重，并且恭敬地为之

行脱帽礼。要么是在对自己和对“自己的意义”的困惑的不明确性中，要么是带有一种虚伪的气息，要么是借助于一切绝望所都随身具备的那种狡智和诡辩，“对于罪的绝望”并非是不倾向于去为自己给出一种“是某种善的东西”的表象。这样它就要表达出：这是一个有着深刻本性的人，所以他才如此在意自己的罪。我将举一个例子。如果一个人投身到了某种罪之中而然后在很长一段时期里抵抗了诱惑并且战胜了，——如果这个人走了一段回头路并且重新又沉陷在诱惑之中；那么，这时所出现的那种阴沉就绝非总是对于罪的悲哀。它可以是许多别的东西；就此而言，它可以是对管理^[22]的怨恨，仿佛是这管理使得他陷于诱惑，仿佛这管理不应当对他这么苛刻，因为他现在已经在很长的一段时间里胜利地抵制了诱惑。但是所有这样的情形完全都是女人式的娇气，想当然地把这种悲哀当成好事，根本不注意到在所有激情性之中的那种两面性；而这情形又是那种不祥的东西，它能够使得心灵激荡者（有时几乎是让人疯狂的）在事后明白：他所说出的东西与他所想要说的东西正相反。一个这样的人可能在越来越强的表达之中宣称，它是怎样地煎熬折磨他的，这种复发倒退的情况，它怎样将他带向绝望，“我为此永远也不会原谅自己”，他说。而这一切应当是表达出：有多么大量的善的成分驻留在他身上，他有着怎样深刻的本性。这是一种有意的神秘化。在这描述中我特意让“我为此永远也不会原谅自己”这个关键词出场，一个恰恰是人们在这样的关系中通常会听到的用辞。恰恰是在这个用辞上，一个人也就马上能够辩证地让自己适应而知道该怎么做。他为此永远也不会原谅自己，——但是如果现在上帝会就此原谅他，那么他岂不是能够具备这种善良去原谅自己。不，他的“对于罪的绝望”根本不是“那善的”的定性；恰恰尤其是它在表达词的激情里越来越暴烈而在他为“他会如此去行罪”而“永远也不会原谅自己”的时候（因为相比于那种“请求上帝原谅”的悔过的痛心疾首，这种说法差不多就是恰恰相反的情况），他通过这种激情（这是他考虑得最少的）而暴露出他自己，他的“对于罪的绝望”不是“那善的”的定性；它是罪的一种更强化了的定性，这罪的强化是在罪中的深化。^[23]这里问题的是在于：在他成功地抵制了诱惑的时候，他在他自己的眼里变得比“他在事实上所是的”更好，他变得为自己骄傲。这时，这种骄傲的兴趣所在是，“那过去的”必须是某种完全地过去了的东西。但是，在复发倒退的情形中，“那过去的”突然又重新变得是彻底现在的了。这种回顾是他的骄傲所无法容忍的，而由此引出这种悲哀，等等。但是这种悲哀的方向是明显地背离上帝的，一种隐藏的自爱和骄傲，而不是那谦卑的方向：谦卑地以“谦卑地感谢上帝长久地帮助了他去抵制诱惑”作为开始，并在上帝和自己面前认可这已经是远远超过他所应得的了，然后在对于“他从前曾经是怎样的”的回忆中谦卑自己。^[24]

在这里，正如在一切别的地方，各种古老的陶冶之书^[25]所解说的东西是那么深刻、那么有经验、那么循循善诱。它们教导说：上帝有时候允许信仰者在某种诱惑中蹒跚跌绊，这是为了羞辱他而因此使得他更坚定地站立在“那善的”之中；在“复发倒退”和“在‘那善的’之中也许是明显的前进”之间的对立是如此地让人感到羞辱，与自身的认同是如此地痛

楚。一个人越是善，那么他在单个的罪中所承受的痛苦自然也就越深刻，并且也就越危险，如果他没有作出正确的转向的话，那么，甚至连最细微的一丁点不耐烦都是危险的。他可能因为悲哀而沉陷在最阴暗的“沉郁”^[26]之中，——并且，一个其实是混蛋的所谓牧师或者灵魂安慰者差不多就会惊羡他深刻的灵魂：“那善的”在他身上有着怎样的力量呵，——仿佛这种沉郁是出自“那善的”。而他的妻子，是的，与这样一个严肃而神圣并且能够以这样一种方式为罪而悲痛的人相比，她觉得自己深深地羞愧。也许他的言谈也更加迷人，也许他不说“我永远也不会为此原谅自己”（仿佛他也许在从前原谅过自己的诸罪；一种对上帝的亵渎），不，他说的是，“对此上帝永远也不会原谅他”。唉，而这只是一种神秘化。他的悲哀、他的忧虑、他的绝望是自私的（正如对罪的恐惧——它有时几乎使一个人恐惧得进入到罪中，因为它是“想要为自己骄傲”的自爱：想要为自己的“没有罪”而骄傲）——并且“安慰”是他所最不需要的，这也就是为什么那些所谓牧师或者灵魂安慰者们所指示出的大量安慰理由只是在使得这病症更恶化。

B罪：关于^[27]^[28]诸罪之宽恕的绝望（愤慨）

这里，在关于“自我”的意识中的“强化”是对于基督的“知”，一个“直接面对基督”的自我。首先出现的（在前一个部分）是对于“有一个永恒的自我”的无知；然后是关于“有一个‘在之中有着某种永恒的东西’的自我”的知识。在这样的基础上（通过向第二个部分的过渡）显示出了这种区别是被包括在这样的一个自我之中：这个自我有着一种关于它自身的“人的^[29]观念”，或者，人是这个自我的目的。它的对立面是：一个直接面对上帝的自我，而这个自我是对“罪”的定义的立足基础。

现在，一个自我直接地出现在基督面前，一个“仍绝望地不想要‘是它自己’或者绝望地想要‘是它自己’”的自我。因为，关于^[30]诸罪的宽恕的绝望必定是可以归溯于要么这一个要么那一个“绝望”的表述公式，“软弱性”的或者“对抗”的；“软弱性”的，愤慨地不敢去信仰，“对抗”的，愤慨地不想要去信仰。只有在这里，软弱性和对抗的情形（既然这里所谈不是关于单纯的“是自己”而已，而是关于在“是罪人”的定性中去“是自己”，就是说去“是在其不完美性的定性中的自己”）是与通常的情形相反。本来软弱性是绝望地不想要“是它自己”。在这里，这则是“对抗”的情形；因为在这里这“不想要是它自己”恰恰是“对抗”，它不想要是那“一个人所是的”、不想要是罪人，并且以此为基础而想要去使得“诸罪的宽恕”成为不必要。本来对抗是绝望地想要“是它自己”。在这里，这是“软弱性”的情形，绝望地想要是它自己，罪人，以这样一种方式，没有任何宽宥原谅。

一个直接地在基督面前的自我是一个通过来自上帝的非凡承认而得以强化了自我，一个通过一个非凡的强调而得以强化了自我，这强调通过这一事实而落在自我身上：上帝也是为了这个自我的缘故而去让

自己被出生、成为人、患难、死亡。正如前面的文字中所说：“上帝观念”越多，“自我”就越多，而在这里也同样如此：“关于基督的观念”越多，“自我”就越多。一个自我在质定上是它的衡量尺度所是。“基督是衡量尺度”，这是在上帝的见证下得到了的对于“一个自我有着怎样的巨大实在”的肯定的表达；因为，只有在基督身上这才成为真实：上帝是人的目的和衡量依据，或者衡量依据和目的。

但是，“自我”越多，“罪”就越强烈。

从另一方面我们也能够显示罪之中的强化。罪是绝望；这强化是对于罪的绝望。但是现在，在诸罪的宽恕之中，上帝提供了和解。然而这罪人绝望，并且绝望得到了一个更深的表达；现在它以一种方式使自己去与上帝发生关系，然而这却恰恰是因为它背离得更远、更强烈地在罪中深化。在罪人关于诸罪的宽恕而绝望时，这几乎就是他仿佛在直接地走近上帝，这听起来像对话一样，这个：“不，‘对诸罪的宽恕’是不存在的，这是一种不可能”；这看起来就像一场面对面的搏斗。但是为了能够这样说、为了能够被听见，这个人却必须使自己保持一种对于上帝的“质定的更远距离”，并且为了能够这样贴身战地^[31]斗争，他就必须是保持距离的^[32]；精神的生存是如此奇怪地在一种声学的意义上构成的、如此奇怪地有着距离的比例关系。为了使得这个“不”能够被听见（这个“不”以一种方式要与上帝搏命），一个人必须尽可能远地保持对上帝的距离；对上帝的最大无礼冒犯^[33]是最大距离地远离；为了能够对上帝冒犯，这人就必须远离；如果一个人更靠近他，那么这个人就无法有所冒犯，而如果一个人是冒犯性的，那么这就意味着，这个人正是因为这一个原因^[34]而远远地拉开了距离。呵，直接面对着上帝的“人的^[35]无奈”！如果一个人去冒犯一个高高在上的贵人，那么也许这个人会被扔得离他远远的作为惩罚；但是为了能够去冒犯上帝，那么这个人就必须跑得离他远远的。

在生活中我们通常误解这种罪（关于诸罪的宽恕的绝望），特别是在人们取消了“那伦理的”以来的时代里，我们就很少听见或者从来没有听见过一个健康有益的伦理词汇。从审美和形而上学的角度出发，这“关于诸罪的宽恕而去绝望”被人尊奉为一种深刻本性的标志，差不多就像人们会把“一个孩子是调皮的”看成是这个孩子有一种深刻本性的标志。总的说来，这样的事实让人无法相信：自从人们在人和上帝的关系中取消了那个“你应当”，这唯一的范导^[36]，之后是怎样一种错乱进入了“那宗教的”^[37]。在“那宗教的”的每一个定性中都应当带有这个“你应当”；在这“你应当”的位置上，人们异想天开地使用了“上帝之观念”或者关于上帝的观念来作为在“人的重要性”中的一种成分，以便让自己直接在上帝面前变得重要^[38]。正如在政治生活^[39]中，一个人通过“去属于反对派”而变得重要^[40]，并且也许会到了最后只是为了有某种可去反对的东西而希望有一个政府^[41]；以这样的方式，他最终并不想要取消上帝——仅仅是为了通过作为对立面而变得重要^[42]。并且所有那“在旧日里被带着恐怖地看作是‘亵渎上帝的放荡不羁’之言论”的东西，现在成为了

天才的，成为了深刻本性的标志。在旧日里叫做“你应当信仰”，简洁明了，尽可能地头脑清醒；——现在，“不能够”则是天才的并且是一种深刻本性的标志。这文字叫作“你应当相信诸罪的宽恕”，并且那对之的唯一解说辞就是：“如果你不能够，那么你将发生不幸事故；因为如果一件事是一个人应当做的，那么这件事就是这个人能做的”；现在“不能够去信仰它”是天才的并且是深刻本性的标志。基督教世界所得出的多么漂亮的结果！如果人们听不见一个关于基督教的词，那么人们还不会，在异教世界中人们就从来不曾，是如此自欺欺人；但是，借助于“各种基督教的观念如此非基督教地被悬浮在空气之中”的事实，这些观念被用于那最强化的厚颜无耻，如果它们还没有被以别的但同样是不检点的方式滥用的话。因为，赌咒在异教世界之中无疑不是一种习俗，而相反倒是真正地在基督教世界中有着其归宿，难道这还不够讽刺性么？异教世界带着一种某种惶恐、带着对于“那神秘的”的畏惧、通常是带着高度的庄重去提及神的名；而在基督教世界中，上帝的名无疑是在日常言谈中出现得最多的词，并且无条件地是被想得最少而被用得最随便的词，因为这可怜的公开的上帝（他真是够不小心和不聪明，以至于去成为公开的，而不是如同上层社会的人们一贯所做的，去保持使自己隐密）成了全部人民所太熟悉了的人物之一，人们通过偶尔地上几次教堂来帮他一个超级的大忙，因此人们在教堂里也得到牧师的称赞，牧师代表上帝为“有幸得到来访”而感谢来访的人、授予这个人“虔诚”的头衔，而反过来或多或少地讥刺一下那些从来不向上帝显示“去教堂”这种荣耀的人。

这罪，“关于诸罪的宽恕的绝望”，是愤慨。犹太人在这件事上完完全全是对的：他们对基督愤慨，因为他想要宽恕诸罪^[43]。如果一个人不是信仰者（而如果是的话，那么他就自然会相信基督是上帝），然而他不为“一个人想要宽恕诸罪”而感到愤慨的话，那么他的情形就包含了一种异乎寻常的高度的“无精神性”（这就是说，那种通常存在于基督教世界里的无精神性）。其次，如果他不为“罪是能够被宽恕的”而感到愤慨的话，那么他的情形就包含了一种同样异乎寻常地高度的“无精神性”。这对于人的^[44]理解力来说是一切之中最不可能的，但我并不因此就把“不能够去信这个”称赞为天才性；因为这个应当被信仰。

在异教世界中，这罪自然是无法存在的。如果异教徒能够具有关于罪的真实观念（这是他所不能够的因为他缺乏“上帝之观念”），那么他至多只会对于自己的罪绝望，而无法走得更远。是的，还有就是（并且，我们能够去对人的^[45]理解力和思维去作出的所有认可都在这之中），我们必须赞美那真正达到了这一点的异教徒：他不是对于世界绝望，不是在通常的意义上对于自己绝望，而是对于他的罪绝望。^[46]按人之常情来说，这之中同时包含着“思想深刻”和“各种伦理上的定性”。没有什么人就其本身能够达到比这更远了，并且也很少有人达到像这一样远。但是从基督教的立场上看，一切都改变了^[47]；因为你应当相信诸罪的宽恕。

那么，考虑到诸罪的宽恕，基督教世界又处在什么位置上呢？是

的，基督教世界的状态从根本上说是“关于诸罪之赦免的绝望”；这说法却要如此地去理解：它是如此的落后，乃至这状态根本还没有公开地是这种绝望。人们还没有达到关于罪的意识，人们只认识那种也是异教世界所认识的罪，幸福美满地生活在异教的安全性之中。但是通过“生活在基督教世界中”，人们比在异教世界中走得更远，人们向前并且自欺地以为这种安全性（是的，在基督教世界中这不会是别的东西）是“关于诸罪之赦免的意识”，而牧师们正是在这方面激励着教区信众的。

基督教世界的根本不幸其实就是基督教，关于“上帝一人”的学说^[48]（有必要注意，从基督教的角度理解，这是在“悖论”和“愤慨的可能性”中得到了保障的）通过“不断又不断地宣教”而被妄用^[49]，以至于上帝和人之间的“质定差异”以泛神论的方式（首先是阳春白雪地思辨性的，而之后则是下里巴人地在大街小巷上^[50]）被取消了。在大地上从来也没有什么别的学说曾经像基督教这样现实地把上帝和人安置得如此接近；也没有什么人能够，只有上帝能够这样做，而每一个“人的^[51]构想”则是一个梦、一种不确定的想象。但是，也从来没有什么别的学说曾经如此谨慎地防范一切“对上帝的亵渎”之中最可怕的一种，它就是：在上帝走出这一步之后，这一步会被妄用，仿佛一切就进入了一体：上帝和人；——从来没有什么别的学说曾经像基督教这样地对此进行防范，基督教是借助于愤慨来对此进行防范的。哀哉那些散漫的宣讲者，哀哉那些随意的思想者，呜呼，哀哉所有那些师从于他们并且赞美他们的追随者们！

如果在“存在”之中应当维持有秩序（上帝是想要有秩序的^[52]，因为他不是混乱之上帝^[53]），那么首先就必须小心：每一个人都是一个单个的人，并且去自觉意识到“是一个单个的人”。如果人们首先是被允许去跑到一起去成为那被亚里士多德称做是“动物定性”的——“群众”^[54]，那么这种抽象于是就（不是说它比“乌有”、比最卑微的单个的人更渺小，而是）被看作“是某物”；那么用不了多久这种抽象就会成为上帝^[55]。而之后，之后以哲学的方式看^[56]，这关于“上帝一人”的学说^[57]就成功地登场了。正如人们在国家政治中懂得了“群众说服国王而舆论说服大臣”，以这样一种方式人们最后发现：以总数而计^[58]，所有人说服上帝^[59]。然后这被称作是关于“上帝一人”的学说，或者说，上帝和人是同样的东西的不同表述^[60]。当然，在他们这种关于“整代压倒个体^[61]”的学说向下沉陷得如此之深以至于成为了“庸众就是上帝”的时候，许多参与了散布这种学说的哲学家们带着厌恶转向离去了^[62]。但是这些哲学家们倒忘记了这却正是他们的学说，他们忽略了这一点：并不因为那些高贵者认为是如此，并不因为有那些高贵者中的优秀选手或者一个从哲学家们中特选出的圈子作为这学说的化身，这学说就会是更真实的。

这就是说，这关于“上帝一人”的学说已经使基督教世界变得脸皮很厚。这看起来几乎就仿佛是上帝过于虚弱。仿佛他的情形就如同一个作出太多迁就、给出太多承认的好心人得到忘恩负义的酬报。建立出“上帝一人”的学说的是上帝，而现在基督教世界恬不知耻地把事实颠倒过来并

且把一种亲缘关系强加给上帝，于是上帝给出承认所意味的东西差不多就等同于“一个国王给出一个更自由的宪法”^[63]在目前所意味的东西，——并且人们无疑知道这意味了什么：“他肯定是不得不这样做”^[64]。这就仿佛是上帝陷进了麻烦；这就仿佛是聪明人有着他的道理，如果他对上帝说：你咎由自取，为什么你去和“人”有这么多瓜葛呢？永远也不会有人在头脑中想到、永远也不会有人在心中呈现出这样的观念^[65]：“在上帝和人之间的这种相似性是应当存在的”。是你自己让这观念得以宣示，而现在你收获这果实。

然而基督教从一开始就为自己作出了安全保障。它以关于罪的学说开始。“罪”的范畴是“单个性”^[66]的范畴。罪是根本不能被思辨地考虑的。就是说单个的人是处在概念之外^[67]；我们无法去思一个“单个的人”，而只能思“人”这概念。

正因此，“思辨”马上就进入那关于“代”^[68]在“个体”^[69]上的优势力^[70]的学说；因为人们无法期待思辨会承认这概念相对于“现实”的无能力^[71]。

但是正如人们不能去思一个“单个的人”，人们也无法思一个单个的罪人；人们能够思“罪”（这样它就成为否定^[72]），但是无法思一个单个的罪人。然而正因此罪的情形也就无法成为严肃，如果这罪只应当去被思的话。因为“严肃”正是：你和我是罪人；严肃在根本上不是罪，而严肃之重音落在罪人身上，这罪人是单个的人。相对于“单个的人”，那思辨，如果它是一致连贯的，就必须从根本上非常蔑视这“去是一个单个的人”或者“去是那无法被思的东西”；如果它想在这方面做一什么的话，它就必须对这单个的人说：这就是让你浪费时间的东西么，去设法忘记它吧，这“去是一个单个的人”就是“去是乌有”；去思，然后你就是全人类，“我思故我在”^[73]。想来这可能是一个谎言，“单个的人”和“去是一个单个的人”是“那最高的”。然而现在就让它是如此吧。但是完全一致连贯地看，“思辨”也必定会说：这“去是一个单个的罪人”，这不是“去是什么”，这是低于概念的层次水准的东西，不要去把时间浪费在这上面，等等。下一步又会是什么呢，是不是一个人也许不应当“去是一个单个的罪人”（正如一个人被要求不要“去是一个单个的人”而“去思‘人’这概念”）而应当去思罪？而进一步又是什么呢，是不是一个人也许通过去思罪而成为“罪”——“我思故我在”^[74]？一个绝妙的建议！然而一个人甚至根本不需要去害怕这样地成为那“罪”，那——纯粹的罪；因为这罪恰恰是不可思的。这一点连“思辨”自己都不得不承认，既然罪正是从概念^[75]的“脱落”^[76]。但是为了不再从已被承认的东西出发^[77]辩论，从总体上说，麻烦是在另一方面。思辨并不去考虑：在罪的问题上，“那伦理的”是参与者，而“那伦理的”总是指向相反于“思辨”所指的方向并且有着相反的步骤；因为“那伦理的”不是从现实中抽象出来，而是在现实中深化下去，并且从本质上借助于那被思辨地忽略和鄙视了的范畴——“单个性”来运作。罪是“单个的人”的一种定性；把“去是一个单个的罪人”权当为仿佛什么也没有，这是道德上的散漫和新的罪，——如果一个人自己

是这单个的罪人。在这里，基督教就登场了，它在“思辨”前打叉；要摆脱这个麻烦，对于“思辨”是不可能的，正如“正对着逆风向前航行”对于帆船是不可能的。在单个的人，“罪”的严肃是它的现实，不管这单个的人是你还是我；在思辨的立场上说，一个人应当不去考虑“单个的人”；这就是说，如果是在思辨的立场上谈论罪，那么一个人只能是轻率地去谈论。罪的辩证法与思辨的辩证法正相反。

在这里，基督教开始了，以关于罪的学说开始，并且由此而从“单个的人”开始。[78][79]

因为，无疑那教导关于“上帝—人”的[80]、教导关于“上帝和人之间的相同性”的[81]，确实是基督教，但是它是一个仇恨“尖嘴利舌或者厚颜无耻的无礼冒犯”的极大仇恨者。借助于那关于罪以及“单个的罪人”的学说，上帝和基督一了百了地，完全不同于任何国王，确保了自己去防范民族、人民和群众、观众等等等等，同样地[82]防范了每一种对“更自由的宪法”[83]的要求。所有那些抽象的名词对于上帝是根本不存在的；在化身于基督的上帝面前，只有纯粹的单个的人们（罪人们）生活着——然而上帝完全能够搞定这一切，并且他另外还能照顾到那些麻雀[84]。总的说来，上帝是“秩序”的朋友[85]；并且，为了这个目的，他自己在场于每一个点、每一个瞬间（这是在教科书中被作为上帝因此被提及的条目之一，并且也是人们有时候会稍稍念及但却绝不会尝试要在每一瞬间里都去想着的东西），他是在场于一切地方的[86]。他的概念不同于人[87]的概念：“那单个的”在人的概念之下是无法上升进概念的东西，他的概念则包容一切，而另一种意义上他没有概念。上帝不借助于简略，他把握（包容和理解[88]）现实本身，所有“那单个的”；对于他，单个的人不是处在概念之下。

关于“罪”的学说，关于“你和我罪人”的学说，这学说无条件地将“群众”瓦解分别开，现在，它将上帝与人之间的“质之差异”从根本上奠定下来，这差异从来不曾被如此地奠定，因为只有上帝能够这样做；我们知道，罪正是：在上帝面前，等等。在任何别的问题上一个人都不会如此地差异于上帝，这差异在于：他，这个他是指每一个人，是一个罪人，并且这是“在上帝面前”，由此各个对立面在一种双重的意义上被保持在一起，它们被保持在一起[89]，它们得不到相互分离的许可，但是通过这样地被保持在一起差异就更强了，正如在我们谈及“把两种颜色保持在一起”时，通过同置，对立显得更明了[90]。在被用来述及人的东西中，罪是唯一决不能够被用来论及上帝的，不管是通过否认性的方式[91]还是通过卓越性的方式[92]。述及上帝（在同样的意义上，正如“他不是有限的”，就是说，通过否认性的方式[93]，他是无限的），说他不是一个罪人，这是对上帝的亵渎。

作为罪人，人被与上帝区分开，分界线是“质”张开大口的深渊[94]。而当然，在上帝赦免诸罪的时候，上帝又以同样的“质”的裂开豁口的深渊与人区分开。就是说，假如还会有可能通过一种颠倒型的“方便调节”[95]来将“那神圣的”传送到“那人的”上面，那么在一个点上他永远也

不会达到与上帝相似，而这个点就是：宽恕诸罪。

于是，这里有着“愤慨”的最极端的具体化，而那种恰恰教导了“上帝和人的相似性”的学说，认为这是必不可少的东西。

但是愤慨是“主体性”（亦即单个的人）的最可能的关键定性。固然，去考虑“愤慨”而不去考虑一个“愤慨者”并非与“演奏笛子”却没有“演奏者”存在一样地不可能^[96]；然而，甚至“思”都无疑不得不承认：“愤慨”比起“恋爱”更是一个非现实的概念，只有在每一次有着一个人、一个“是愤慨的”的“单个的人”的时候，它才变得现实。

这样，愤慨就使自己去和“单个的人”发生关系。并且基督教以此开始：去使得每一个人成为一个“单个的人”、一个单个的罪人；并且在这时，它集中起所有天上地下能够从“愤慨”的可能性之中获得的东西（只有上帝对此有控制）；而这就是基督教。于是它对每一个“单个的人”说：你应当信仰，就是说，你要么应当愤慨，要么应当信仰。更多一句话也没有；没有什么要补充的。“现在我已经说过话了”，上帝在九天之上说，“我们将在永恒之中再谈。在这之间的时间里你能够做你想做的事情，但审判就将来临。”

审判！是的，我们人类学会了，经验教会我们：在一艘船上或者在一支军队里有哗变，有罪责^[97]的人如此之多以至于惩罚不得不被放弃；而如果这哗变的是观众、是最受尊敬的观众，或者是整个民族，那么这就不仅仅不是犯罪，那么这按照报纸的说法（人们可以像信任福音和启示那样信任它），就是上帝的意愿了。这凭什么？这是如此推断出来的：概念“审判”是对应于“单个的人”的，我们不全体地^[98]审判；我们能够全体地^[99]杀死人众，全体地^[100]喷射向他们，全体地^[101]奉承他们，简言之，以许多方式去把人众当作牲口来对待，但是我们却不能够把人众当作牲口来审判，因为人不可能审判牲口；哪怕有许多人被审判了，如果这“去审判”要具备严肃和真实的话，那么这就是每一个“单个的人”被审判。^[102]现在，如果有罪责的人^[103]是如此之多，那么这审判从人的意义上看就不能被执行；所以我们就把这个整个都放弃了，我们认识到这里是谈不上什么审判的，他们太多以致于不能被审判，我们不能单个地去搞定他们，或者说不能够设法单个地去搞定他们，那么我们就不得不放弃去审判。

现在，既然人们处在我们这启蒙了的时代，在这样的时代之中人们觉得所有关于上帝的神人同性论的和神人同感论的观念是不恰当的；但是，把上帝看成是法官，相似于普通的地区法官，或者军法署署长，无法完成一桩如此复杂的案子，人们却并不觉得这是不恰当的；然后人们就得出这样的结论：在永恒之中的情形将完完全全地如此。因此，只要让我们抱作一团，去确定牧师们以这样的方式布道。并且，如果有一个“单个的人”敢说不同的东西、一个“单个的人”痴愚得足以要在“畏惧与颤栗”^[104]之中去为自己的生活担忧和负责并且还要去骚扰他人，那么就让我们通过“宣称他是疯子”来确保我们的安全，如果有必要这样做的

话，甚至通过杀死他来确保安全。如果只是我们许多人想要这么做，那么这也就没有什么不对。“许多人能够做错事”这种说法是废话并且是过时了的；许多人所做的事情是上帝的意愿。这个智慧是我们从经验中知道的，——因为我们不是没有经验的少年、我们不随便乱说话^[105]、我们作为有经验的人在发言——，迄今所有的人都在这个智慧面前低头，国王们、皇帝们、大人阁下们^[106]都是如此；借助于这个智慧，迄今所有我们的造物都得以改善；那么上帝也该学会低头的了。关键只是在于：我们要成为许多，真正地抱作一团的许多，如果我们这样做了，那么针对“永恒”的审判我们就得到了保障。

是啊，无疑他们是得到了保障，如果他们要到“永恒”之中才会成为“单个的人”。但是，在上帝面前他们持恒地曾是并且正是“单个的人”；那坐在一个玻璃柜里的人也不会像每一个人在上帝面前处于透明性之中那样地局促不安。这是“良心之关系”。借助于良心，事情被安排成这样：随着每一个“辜”马上会有报告出来，并且“有辜者”是那自己必须写报告的人。但是这报告被以隐形墨水^[107]写下，并且因此只有在永恒中，在永恒审核诸良心的同时，在它被举到光明之前的时候，它才真正清晰地显现出来。在根本上，每一个人是如此地进入“永恒”的：他自己携带着并且上交那关于每一个他所违犯的或者疏漏的“细微的琐事”的最准确报告。因此，一个小孩子都能够在永恒之中进行审判；从根本上说，对于第三者来说没有什么相干的事，一切，乃至那曾被说出的最微不足道的话，都是井井有条的。有辜者在通过生命而走向永恒的旅途中，他的情形就如同谋杀者：他坐火车以其疾速而逃离作案现场和他的犯罪行为；唉，恰恰是在他所坐的车厢底下，电磁的电报讯息，带着他的罪犯描述和“在下一个车站逮捕他”的命令，正在被发送出去。在他到达车站并且走出车厢的时候，他就是囚徒，——而他以一种方式自己携带了告发信^[108]。

这样，关于诸罪的宽恕的绝望是愤慨。并且愤慨是罪的强化。通常人们根本不会想到这个；通常人们几乎不会把愤慨看成是罪，对此人们是不谈的，而是谈诸罪，而在诸罪中没有愤慨的位置。人们更不会去把愤慨理解为“罪”的强化。这种情况的根源是在于：人们没有去从基督教的意义上构建“罪—信仰”之间的对立，而只是在构建“罪—美德”之间的对立。

C罪：以正定的形式^[109]去放弃基督教，去宣称它为非真相

这是针对“圣灵”的罪^[110]。在这里，自我是最绝望地强化了了的；它不仅仅把整个基督教抛弃掉，而且还将它搞成谎言和非真相，——这个自我必定是有着怎样的一种关于自己的极大的绝望观念呵！

罪的强化清晰地显示出来，如果我们将之解读为人与上帝间的一场

战术有所改变的战争的话；这强化从防守上升到进攻。罪是绝望；这里的斗争是逃避性的。于是，绝望自以为是克服了它的罪，在这里斗争还是逃避性的，或者在其退缩的位置之内是坚守性的，但持恒地退却着的[111]。接着战术改变了；虽然罪在自身之中越来越深化，并且以这样的方式远离着，然而在另一种意义上则靠得更近，越来越确定地成为自己。“关于诸罪之赦免的绝望”是直接面对着“上帝之慈悲所提供的机会”的一个特定位置；罪并不完全是逃避着的，并不仅仅是防守性的。但是，这罪——“把基督教作为非真相和谎言而放弃掉”则是进攻性的战争。所有前面谈及的还算是以一种方式向其对方承认它[112]是更强者。但是现在，这罪是袭击性的。

针对圣灵的罪是愤慨性的“正定的形式”。

基督教的学说是关于“上帝一人”[113]的学说，关于“上帝和人之间的亲缘关系”[114]的学说，但是，注意，是以这样一种方式：愤慨的可能性是（如果我敢这样说的话）上帝用来确保“人不能过分地向他靠近”的担保。愤慨的可能性是在所有“那基督教的”之中的辩证环节。如果它被去掉，那么“那基督教的”就不仅仅是异教，而是某种如此异想天开的，乃至连异教都不得不宣称它为胡说八道的东西。去如此近地接近上帝，如基督教所教导的：在基督身上，人们能够走向他、敢于走向他并且应当走向他；这是从不曾有什么人想到的。现在，如果我们要去直接地理解这个的话，像这样完全没有丝毫的保留地、完全毫不做作和快乐自信地去理解：那么，基督教——如果人们要把异教关于诸神的诗歌称做是人的[115]疯狂——就是一个“疯狂的上帝”的发明；一个仍还保存了自己的理智的人一定会作如此判断：这样的一种学说只有一个丧失了理智的上帝才会想到。化身为人上帝，如果人将与他这样直接地成为伙伴，就会成为莎士比亚剧中的亨利王子的对应人物。[116]

上帝和人是两种不同的质，在两者之间有着无限的“质之差异”。任何一种忽略这一差异的学说，从人的角度上说是疯狂的，而从神圣的角度理解则是对上帝的亵渎。在异教之中，人使得神成为人（人—神）；在基督教中上帝使得自己成为人（上帝—人），——但是在“他的这种仁慈”的无限的爱中，他给出了一个前提：他不能够不然[117]。这正是基督身上的悲哀，“他不能够不然”[118]；他能够贬低自己，承受一个仆人的形象，受难，为人类而死，邀请所有人走向他[119]，奉献出他生命中的每一天、一天的每个小时，奉献生命，——但是他不能够去掉“愤慨”的可能性。哦，独一无二的“爱的作为”，哦，深不可测的“爱的悲哀”：甚至上帝都不能，正如在另一种意义上他不想要、不能够想要，但甚至如果他想要，他也不能够使这情况成为不可能：这种“爱的作为”对于一个人能够成为那正好相反的东西，成为最极端的悲惨！因为可能中的最大的人的[120]悲惨，甚至比“罪”还要更大，就是“对基督愤慨并且继续停留在愤慨之中”。而这个是基督所不能够使之不可能的，“爱”无法使之不可能。看，所以他说：“有福了，不對我憤慨的人。”[121]他不能够做更多。所以他能够，这是可能的，他能够通过他的爱去使得一个人经受从

来都不可能经受的悲惨。哦，爱之中高深莫测的矛盾！然而出自“爱”，他却不能够让自己的心灵去接受不去圆满“爱”的作为；唉，如果这爱还是去使得一个人如此地悲惨——如果没有这爱他永远也不会是如此地悲惨！

让我们按人之常情来谈论这个吧。哦，多么可怜的一个，他从来没有感到有过“出自爱而为爱奉献一切”的需要，他也就不会能够去这样做！但是[122]，如果他在之后发现，正是这一种在爱之中的牺牲，这是可能的，这牺牲能够成为另一个人、成为被爱者的最大不幸，这时怎么办？于是，要么在他身上的爱失去其弹性，这爱由“是一种强力的生命”崩溃沉陷成为一种忧郁感情的内了闭的冥想，他离开这爱，他不敢去达成这一“爱的作为”，他自暴自弃，不是在“作为”之下，而是在那种可能性的重量之下自暴自弃。因为，正如在我们把秤砣压在秤杆的一端而把支点放在秤杆的另一端的时候，它的重压就变得无限的大，同样，每一个“作为”，如果它变为“辩证的”，它就变得无限地更沉重，而如果它变为“同情地——辩证的”，那么这时它就最沉重，这样，那本来是“爱”催促他去为被爱者做的事情，在另一种意义上看起来则是那对被爱者的关怀所要劝阻的事情。要么爱战胜，他敢于去做那出自“爱”的事情。哦，但是在爱的喜悦中（作为爱总是欢喜的，特别是在它奉献了一切的时候）却有着一种深切的悲哀，——因为这真是可能的！看，因此他去圆满地完成了他的这种“爱的作为”，他作出了牺牲（就他而言，他是为之高兴的），并非是没有泪水：在这牺牲之上盘旋着那个阴森森的可能性，我应当称它为什么呢，这种真挚性[123]的历史场景油画。然而，如果这可能性没有在这牺牲之上盘旋的话，那么他的作为就不是真正的爱的作为。哦，我的朋友，你在生命中尝试了什么东西啊！努力运用你的大脑，把所有覆盖物扯到一边而裸露你胸中感情的内脏[124]，拆除那“将你与你所阅读的人物分隔开”的防护机制，去阅读莎士比亚，——并且，你将为各种冲击而颤抖。但是那些真正的宗教冲击看起来甚至会使莎士比亚颤抖地畏缩。也许这些也只能够以诸神的语言来表达。并且没有人能够说这种语言；因为，正如已经有一个希腊人如此美丽地说过：从人那里，人学会说话，而从诸神那里学会沉默。[125]

在上帝和人之间有着无限的“质之区别”，这是“愤慨”的可能性，无法被去除掉的可能性。出自“爱”上帝成为人[126]，他说：看这里，这就是“是人”，但是，他接着说，哦，注意，因为我也是上帝，——有福了，那不对我愤慨的人。他让自己去作为人承受一个卑微的仆人的形象[127]，他表达出这“是一个卑微的人”意味了什么，这样没有人应当认为自己是被排除在外的，或者认为这是人的[128]声望或者在人群中的声望使得一个人接近上帝[129]。不，他是那卑微的人。看这里，他说，并且让你自己确定什么是“是人”，哦，但注意，因为我也是上帝，——有福了，那不对我愤慨的人。或者反过来：天父与我是一体的[130]，而我则是这个单个的卑微的人，贫困、被离弃、被置于人类的暴力之下，——有福了，那不对我愤慨的人。我，这个卑微的人，就是那使得“聋子听见、盲人看见、瘸子走路、麻风病人痊愈、死者再生”[131]的人，——有

福了，那不对我愤慨的人。[132]

因此，在最大程度的责任之下我才敢说出：“有福了，那不对我愤慨的人”这句话属于对基督的宣告，虽然不是以圣餐仪式的固定用词的方式[133]来宣告，然而却类似于这话：每一个人应当自己省察[134]。这是基督自己说的话[135]，并且，它们必须一再而一地被强调、重复、个别地说给每个人听，特别是在基督教世界中。在这言辞没有与其他话语一同被说出的所有地方[136][137]，或者在对于“那基督教的”的观念没有被这种想法渗透到每一个点上的任何一种情况下，这时，基督教就是亵渎上帝。因为，没有那些能够为他开路[138]并向人众就“来者是谁”广而告之的守卫者和仆人，在这里，基督以一个仆人的卑微形象行走在大地上。但是“愤慨”的可能性（哦，仿佛这在他的爱之中对于他是悲哀！）曾经守卫和正守卫着他、在他与那“对于他是最接近并且站得最接近他的人”之间固定起一道裂着口的深渊[139]。

就是说，那不愤慨的人，他信仰着地崇拜。但是，“去崇拜”（这“去崇拜”是“信仰”的表达），就是去表达：在他们之间的“质”的裂着无限之口的深渊是被固定下了的。因为在信仰中，“愤慨”的可能性又一次是辩证的一环。[140][141]

然而，这一种愤慨，我们这里所谈的这种，是以正定的形式[142]，它就基督教所说的是：基督教是非真相和谎言，并由此又说基督也是如此。

为了阐明这一种愤慨，最好是考察一下所有不同形式的愤慨，它在原则上使得自己与悖论（基督）发生关系，并且以这种方式而又去牵涉到“那基督教的”的每一种定性，因为每一个这样的愤慨形式都使得自己与基督发生关系，在心思里[143]有着基督。

愤慨的最低形式，那按人之常情来说是最无辜的，是“让所有与基督有关的东西未定地留在那里”，以这样的方式来判断：对此我不允许自己作出任何判断；我不信，但是我不作判断。大多数人避免去把这个当作愤慨的一种形式。关键在于，人们纯粹地忘记了这基督教的“你应当”。由此而导致人们看不出：这“去置基督于无所谓”，这是愤慨。这“基督教已经被向你宣示了”意味着你应当对基督有一种看法；他存在，或者这“他存在着”和“他曾经存在”，这是整个存在的决定性关键。如果基督教已经被向你宣示了，那么这样的说法就是愤慨：对此我不想有任何看法。

在这样的时代里，基督教被如此漫不经心地以它被宣示的方式来被宣示，上面所说的这些东西必须带着一种特定的限定去理解。无疑成千上万生活着的人曾经听见了基督教宣示而从来没有听见过有什么东西是关于这个“应当”的。但是，那听见了这东西的人，如果他说：对此我不想有任何看法，那么他就是愤慨的。也就是说，他拒绝基督的神圣，拒绝认为它有权向一个人要求这个：他应当有一种看法。这是无济于事的，如果一个这样的人说：“我什么也没有说呀，关于基督，我既没有说是也没有说不”；因为这时人们只要再问他：对于你到底是不是应当对基

督有某种看法，难道你对这个也没有任何看法么？如果他对之回答：是，那么他就自己困住了自己；而如果他回答：不，那么基督教就为他作出判断：他应当对基督有一种看法；而这样就又重新是关于基督：没有人应当擅自让基督的生命处于未定状态如同一种希奇物。“上帝让自己出生并且成为人”，这不是毫无意义的突发奇想，不是因为他百无聊赖时心血来潮突然想要去为了做一点什么以结束无聊，人们曾放肆地说这无聊应当是和“是上帝”联系在一起的^[144]，——这不是为了去经历奇遇。不，既然上帝这样做，那么这个事实就是存在之严肃。而这严肃之中的又一个严肃则是：每一个人都应当对之有一种看法。如果一个国王到访一个省城，而一个官员，如果他缺乏正当的理由^[145]，不去礼候国王，那么国王会把这看成是一种不敬；但是如果一个人想要彻底地无视这整个“国王在城里”的事实，如果他想要扮在这方面是“滚他陛下和王法^[146]的蛋”的平民，那么国王又会作出怎样的判断呢？同样也是如此，在“成为人”使得上帝高兴的时候，那使得一个人（官员面对国王的情形正是每一个人面对上帝的情形）高兴的事情则是，他对此说：啊，这事情么，对此我不愿意有什么看法。以这种方式，一个人傲慢地谈论他在根本上不屑一顾的东西：就是说他在自命不凡地忽视上帝。

“愤慨”的下一个形式是否定而承受的愤慨。它很明白地感觉到了它不能够无视基督，它没有能力去“让那与基督有关的东西未定地留在那里并且自己另外去在生活中忙碌”。但是“去信仰”也是它所不能够的；它是就保持注目于那同一个点、注目于“悖论”。它还是尊敬着基督教的，只是它表达出：这个问题，“你对基督作何想”^[147]，真的是最决定性的问题。一个这样的愤慨者像一个影子一个地继续其生活，他的生命被侵蚀，因为他在他的内心深处持恒地全神贯注于这个决定。并且，以这样的方式（就像“不幸的爱情之痛苦”相对于爱情的关系）他表达出：基督教有着怎样的实在性^[148]。

愤慨的最后一种形式是我们在这里所谈论的，“那正定的”。它宣称基督教为非真相和谎言，它要么是以幻影论的^[149]方式要么是以理性论的^[150]方式拒绝基督（他曾经存在和他是那“他说他所是”的人），这样，要么基督并不成为一个单个的人而只是在表面上仿佛成为单个的人，要么他仅仅只成为一个单个的人，这样一来，他要么在幻影论的意义上成为不要求“现实”的诗意构思和神话、要么在理性论的意义上成为一种不要求“是神圣的”的现实。在这种对于“作为悖论的基督”的拒绝之中自然地又有着对于一切“那基督教的”的拒绝：罪、“对诸罪的宽恕”等等。

这种形式的愤慨是针对圣灵的罪^[151]。如同那些犹太人就基督所说的，说他是通过魔鬼的帮助而驱散魔鬼^[152]，这愤慨以这样的方式来使得基督成为魔鬼的一个发明。

这种愤慨是罪的最高强化，人们通常忽视这情形，因为，从基督教的角度看，人们没有构建出介于“罪—信仰”的对立。

相反贯穿于这个文本，我们一直在强调这一对立：这文本在第一部分的甲A中马上就列出了对于那“在之中毫无绝望”的状态的表述公式：在“使自己与自己发生关系”之中，并且在“想要是自己”之中，“自我”透明地依据于那个设定了它的力量。而这一表述公式则又是（对此我们一再回顾的）对于“信仰”的定义。

[1] [现实的新罪] 这里的这个“现实的（aktuel）”是“现实—潜能”关系中的“现实”。现实的新罪，就是说“现实的罪”或者“作为之罪”，是一个固定的神学概念。见前面对“一种很正确的想法……地狱惩罚的永恒性”的注解。并参考《概念恐惧》第一章第一节以及此节中对于“现实的罪”的注解。

[2] 《罗马书》（14：23）：“若有疑心而吃的，就必有罪。因为他吃，不是出于信心。凡不出于信心的都是罪。”

[3] 就是说，“罪”的整体定性。

[4] [灭亡的歧路上] 在《马太福音》（7：13）中，耶稣说：“你们要进窄门。因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多。”

[5] “本性（Natur）”也就是自然。Natur这个词，一般来说，如果是外在的，就翻译为“自然”而内在的则翻为“本性”。

[6] “在绝望的对抗中承受着无奈的所有剧痛”，这里：“绝望的”是形容词，“对抗”是名词；“无奈”是名词。当然，这句话是对“思辨的立场”的描述中的一部分。这个“对抗”并不完全等同于作者在前面所谈及的关于“对抗”的概念（见前面的第一部分：丙、这种疾病（绝望）的各种形态：B在意识这个定性之下看绝望：b）自己意识到“是绝望”、自己意识到“拥有一个在之中有着‘某种永恒的东西’的自我”，并且在这时要么绝望地不想要“是自己”要么绝望地想要“是自己”的绝望：贰）绝望地想要“是自己”的绝望，对抗之中对于“对抗”的阐述）。

[7] 前面有过注解。这“设定着的（ponerende）”是动词的现在分词。“设定（ponere）”是动词，作为名词就是“正定（position）”。

[8] [一个谚语说，行罪是人的，但逗留在罪中是魔鬼的] 完全形式的说法是：“一个谚语说，行罪是人的，但逗留在罪中是魔鬼的。”

[9] [火车] 最初的丹麦铁路修建于阿尔托纳到基尔的诸公国之间，启用于1844年。从哥本哈根到罗斯基勒的这一段从1847年开始启用。

[10] 就是说，更明显外在。

[11] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Sündensprossne Werke erlangen nur durch Sünde Kraft und Stärke.（从罪中萌发出来的作为只通过罪而获得力量）。

[莎士比亚让麦克白所说的……Kraft und Stärke] 克尔凯郭尔读的莎士比亚是德译本的。引文是德文译本的，由施莱格尔和蒂克翻译。但是在通常的版本里应当是第三幕第三场。英文版原文为：“Things bad begun make strong themselves by ill.”

绝望的麦克白对妻子说，他认为对邓肯的谋杀被新的对班库的谋杀强化，这就相应于“从罪中萌发出来的作为只通过罪而获得力量”。

[12] “Consequents i sig”。

[13] 就是说“他们不是依据于‘精神’的特质而存在”或者“他们不是作为‘精神’而存在”。

[14] “把‘一切’安置在‘一’中”。

[15] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：impetus（驱动）。

[16] [“不要诱惑我”] 《马太福音》（4：1—11）。另可对比《爱的作为》（1847）。

[17] [靡菲斯特……一个绝望的魔鬼更悲惨的了] 在森林和洞的场景中靡菲斯特的终结台词。歌德《浮士德》第一部分，第3372句。见歌德《浮士德》第3116行诗句。

[18] 就是说，他自己的自我在对“他自己的自我”的观念之中。

[19] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：von jetzt giebt es nichts Ernstes mehr im Leben; Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade（从现在开始，生命中不再有什么东西是严肃的；一切都是

不值钱的儿戏，死去了的荣誉和慈悲！）。

[麦克白所说的…… Ruhm und Gnade] 引文是出自施莱格尔和蒂克的德文译本第二幕第二场。在英文原版《麦克白》中是第二幕第三场。在谋杀被发现和公开了之后。（我所找得到中文版为：“要是我在这件变故发生以前一小时死去，我就可以说是活过了一段幸福的时间；因为从这一刻起，人生已经失去它的严肃的意义，一切都不过是儿戏；荣名和美德已经死了，生命的美酒已经喝完，剩下的只是一些无味的渣滓，当作酒窖里的珍宝。”）

[20] 仿宋体处在丹麦文版中是德语：Ruhm und Gnade（荣誉和慈悲）。

[21] 这里句子中的两个“关于”是om（关于 / 为求）。

[22] 上帝作为世事的管理者。

[23] 由于原来的句子结构中的插入部分过长使得句子会给人错觉，所以我把句子结构改了，句子的原本结构为（楷体部分是原句中的插入部分）：

不，他的“对于罪的绝望”，——恰恰尤其是它在表达词的激情中越来越暴怒，在他为“他会如此去行罪”而“永远也不会原谅自己”的时候（因为相比于那种“请求上帝原谅”的悔过的痛心疾首，这种说法差不多就是恰恰相反的情况），他通过这种激情（这是他考虑得最少的）暴露出他自己——，根本不是“那善的”的定性；它是罪的一种更强化的定性，这罪的强化是在罪中的深化。

[24] 在这里，我自己加上了“那谦卑的方向：”，否则的话，原句应当翻译成：

但是这种悲哀的定向是明显地背离上帝的，一种隐藏的自爱和骄傲，而不是谦卑地以“谦卑地感谢上帝长久地帮助了他去抵制诱惑”作为开始并在上帝和自己面前认可“这已经是远远超过他所应得的”而然后在对于“他从前曾经是怎样的”的回忆中谦卑自己。

[25] [各种古老的陶治之书] 指约翰·陶尔（Johann Tauler，约1300—1361）、肯彭的托马斯（Thomas a Kempis，约1380—1471）、约翰·阿恩特（Johann Arndt，1555—1621）等所写的各种陶治著作。

[26] 沉郁（Tungsind）。

[27] 注意“对于诸罪的绝望”和“关于诸罪的宽恕的绝望”的区别。

[28] 这里的“关于”是om（关于 / 为求）。

关于 诸罪之宽恕的绝望：为求“诸罪之宽恕”的绝望。

[29] 这里的这个“人的”是形容词，就是说，“从人的立场上看的观念”。

[30] 这里的“关于”是om（关于 / 为求）。

[31] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：cominus（贴身战地）。

[32] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：eminus（保持距离的）。

[33] 丹麦语的这个“无礼冒犯（Nærgaaenhed）”这个词是由三个部分Nær（接近）、gaaen（走）和名词性后缀hed。同样，后面的这个形容词（也可作副词）“无礼冒犯（nærgaaende）”，则是由三个部分Nær（接近）、gaa（走）和现在分词性后缀ende。在后面，我只写成“冒犯”，并且不再强调这个词在丹麦语中的这种“接近”的成分。

[34] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：eo ipso（正是因为这一个原因）。

[35] “人的”在这里是形容词。

[36] 范导（Regulativ），可回溯到康德哲学中的“范导性的理念（regulative Idee）”，另外这“应当”也可以联系到康德的绝对命令中的“应当”。

[37] [自从人们在人和上帝的关系中取消了那个“你应当”，这唯一的范导] 可比较日记（journaloptegnelsen NB3:32 / 1847）：“整个现代时期在总体上失去了关于有一个‘应当’存在的观念，尤其是在政治中。借助于正统教义（Orthodoxie），基督教也失去了它的‘应当’。看，不幸隐藏在这里。人无需作为一个先知就能够看出，要重新搞定这个关系是有相当的代价的，对于公正的传教士来说，这代价不亚于当时把基督教传进异教世界。”在这里的这个“正统教义（Orthodoxie）”是指格隆德维及其支持者。

[38] 直译的话是：“以便让自己直接地在上帝面前变得对自己重要。”

[39] 对丹麦文进行直译的话为“国家生活”。

[40] “变得对自己重要。”

[41] 就是说，为了让自己做反对党就必须有一个可反对的对象——政府，为了有这个反对对

象，所以就希望有一个政府来供自己反对。

[42] “变得对自己重要。”

[43] [犹太人在这件事上完完全全是对的：他们对基督愤慨，因为他想要宽恕诸罪] 《马太福音》（9，1—8）：“耶稣上了船，渡过海，来到自己的城里。有人用褥子抬着一个瘫子，到耶稣跟前来。耶稣见他们的信心，就对瘫子说，小子，放心吧。你的罪赦了。有几个文士心里说，这个人说僭妄的话了。耶稣知道他们的心意，就说，你为什么心里怀着恶念呢。或说，你的罪赦了。或说，你起来行走。那一样容易呢。但要叫你们知道人子在地上有赦罪的权柄，就对瘫子说，起来，拿你的褥子回家去吧。那人就起来，回家去了。众人看见都惊奇，就归荣耀与神。因为他将这样的权柄赐给人。”

[44] 这里的这个“人的”是形容词。

[45] 这里的这个“人的”是形容词。

[46] 人们会注意到，在这里，“对于罪的绝望”被辩证地向着信仰的方向解读。这种辩证因素存在着（虽然这个文本只是把绝望作为病症来论述），这一点是我们绝对不可忘记的；它是在于：绝望也是信仰中的第一个环节。相反，如果这方向是背离着信仰、背离着“上帝之关系”，那么“对于罪的绝望”就是一种新的罪。在“精神之生活”中，一切都是辩证的。这样一来，愤慨作为被取消的可能性恰是信仰中的一个环节；但是愤慨，如果它在背离着信仰的方向上，是罪。人们可以为此而责备一个人有罪恶：他甚至不能够去对基督教感到愤慨。如果人们是这样谈论的话，那么人们恰恰是在把这“感到愤慨”作为某种善的行为来谈论的。相反，人们无疑就必须说：“感到愤慨”是罪。

[47] [从基督教的立场上看，一切都改变了] 《歌林多后书》（5：17）：“若有人在基督里，他就是新造的人。旧事已过，都变成新的了。”

[48] [关于“上帝一人”的学说] 就是说关于基督的两个性质的教理神学学说：作为人的基督，上帝在这人身中公开出自己，在自身中统一了神圣的和人的本性。在巴勒的教科书中第四章第三节中：“上帝之子，耶稣基督，作为人通过处女生产来到世界。他将神圣的本性与人的本性统一起来，通过圣灵的力量以对我们来说是无法理解的方式在母亲的生命中被构成，因而他是上帝也是人，不断地同时以两种本性起作用。”

巴勒的教科书是对《福音基督教中的教学书，专用于丹麦学校》（*Lærebog i den Evangelisk—christelige Religion, indrettet til Brugende danske Skoler*）的常用称呼。由1783—1808年间的西兰岛主教巴勒（Nicolaj Edinger Balle，1744—1816）编写。《巴勒的教学书》在1791年被官方认定，并且，直到1856年一直是学校的基督教教学和教堂的再受洗预备的官方正式课本，并且传播和影响都是很大的。

[49] [被妄用] 以这样一种方式来使用，以至于这关于“上帝一人”的学说“被滥用、被亵渎、被弄成乌有。”

[50] [首先是阳春白雪地思辨性的，而之后则是下里巴人地在大街小巷上] “阳春白雪”可能是暗示黑格尔的客观唯心主义泛神论，尤其是右派黑格尔主义的神学家们，包括丹麦的；而“下里巴人”可能是暗示左派黑格尔主义，从黑格尔哲学中发展出来的唯物主义，尤其是路德维希·费尔巴哈的《基督教的本质》（1841）中的人类学（根据此书，上帝是人类的需要和愿望的投射）。

[51] 这里的这个“人的”是形容词。

[52] [如果在“存在”之中应当维持有秩序——上帝是想要有秩序] 也许是指巴勒的教科书第一章“论上帝和他的性质”第一部分第三节：“自永恒必定有一个最高者，创造了世界或者给予它其本原和安顿。此最高者被称作上帝，这上帝必定拥有最高的智慧权柄和善，因为在构成世界的诸多事物中有一种秩序，所有这些东西都有用。”

[53] [他不是混乱之上帝] 《歌林多前书》（14：33）：“因为神不是叫人混乱，乃是叫人安静。”

[54] [那被亚里士多德称做是“动物定性”的——“群众”] 亚里士多德在《尼各马可伦理学》中区分了各种生活的方式，对于“群众和最低层的”，最高的幸福就是“使自己快乐，他们为感官的享受而满足。……群众奴性地选择了像动物一样生活”。他在他的《政治学》中（第三卷第二章）说，被用来证明群众都要好过那些有才能者的证据可以被用在动物上。

[55] 有可能是指大卫·斯特劳斯（David F. Strauss）的《耶稣生平》（1836）。斯特劳斯拉认为“上帝一人”是人类。

[56] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：philosophice（以哲学的方式看）。

[57] [关于“上帝一人”的学说] 这里就不是上面所说的教理神学说了，而是指关于全人类作为“上帝一人”的（黑格尔式的）思辨学说。大卫·斯特劳森首先在他的《耶稣生平》中提出，然后在他的教理学中又提出这种思辨的“上帝一人”的学说。

[58] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：summa summarum（以总数而计）。

[59] [正如人们在国家政治中懂得了……所有人说服上帝] 一方面是指当时丹麦的实际状况，导致了君主独断制在1848年的终结；一方面是指思辨的尤其是左派黑格尔主义的神学。大臣，原文中是Conferentsraad：丹麦衔位之一。这样一个位置是处于第二等类的第十二级，根据1746年和1808年的法令以及后来的附加规定，丹麦衔位包括有九个等类，以数字区分。在衔位的顺序中同时有公务员和贵族，贵族的衔位单单凭他们的出生就可以被决定下来。

[60] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：idem per idem（同样的于同样的；就是说：同样的东西的另一种表述）。

[61] 就是说：一代人盖掉一个人。

[62] [当然，在他们这种关于“整代压倒个体”……带着厌恶转向离去了] 在丹麦的右派黑格尔主义或受黑格尔影响的哲学家和神学家针对1848年的政治事件“带着厌恶转向离去”的有海贝尔和马腾森。

[63] [一个国王给出一个更自由的宪法] 指弗雷德里克七世，1848年1月份即位，在3月21日把君主独断制改为君主立宪制。他在政治压力之下许诺了丹麦新宪法。在1849年6月公布了丹麦基本宪法。

[64] 这是基于当是丹麦的君主政治的历史背景。

[65] 见前面“在他的心中从来没有过这样的念头”的注脚。

[66] 单个性（Enkelthed）。

[67] [如果按照克尔凯郭尔研究中心的注释是如此：“ligger（…）under] ligger uden for, går ikke op i el. opfanges ikke af; sml. NB14:150.a（1849—50），i SKS 22, 435m.”；那么Hong版本中的译文“The individual human being lies beneath the concept”就是不对的了，就是说，至少要改成“The individual human being lies beyond the concept”。

[68] 代（Generation）。

[69] 个体（Individ）。

[70] 优势力（Overmagt）。

[71] 无能力（Afmagt）。

[72] 见前面关于“罪不是一个否定”的文字。

[73] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：cogito ergo sum（我思故我在）。见前面的注脚。

[74] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：cogito ergo sum（我思故我在）。

[75] 将前面关于“在体系之中……以必然性而展开的”的注脚。

[76] 这个“脱落（Affald）”在丹麦语里也是“垃圾”的意思，所以在另一个意义上可以联想这个句子为：罪是概念的垃圾，

[77] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：e concessis（从已承认的东西出发）。

[e concessis] 拉丁语：从已承认的东西出发，就是说，在对方所承认的观点上进行论证。

[78] 那关于“族类的罪”的学说被经常地滥用，因为人们不曾注意到：罪，不管它对于所有人是多么的共通，它并不在一个共有概念中、在一个集体或者团体中将人集聚起来（“正如在墓地之中死者的群众不会形成什么共同体”），而是把人分散为单个的人，并且坚持认为每一个“单个的人”都是罪人，这“分散”在另一种意义上既是一致于存在的完美性，又在目的论的意义上以存在的完美性为方向。这是人们不曾留意的，并且因而使得那堕落了族类一了百了地通过基督而重新得以挽回。而这样一来，人们则又把一个抽象名词作为负担挂在上帝的脖子上，这抽象名词作为抽象想要达成与上帝的更近的亲缘关系。但这只不过是一个幌子，使得人们更无耻。就是说，如果“单个的人”要感觉到自己与上帝的亲缘关系（而这是基督教的学说），那么他会就在畏惧和颤栗之中感觉到来自这种亲缘关系的全部压力，他必须，如果这不是一个从前的发现的话，去发现“愤慨”的可能性。但是，如果“单个的人”要通过一个抽象名词来进入这种荣耀，那么

这事情就变得非常容易并且在根本上是被妄用的。这样，单个的人就不会受到来自上帝的巨大压力（这压力在羞辱之所压之深正如它所提升的程度），单个的人通过参与进这抽象而自欺欺人地把一切都当成是想当然的。这“是人”的情形不同于那“是动物”的情形，在“是动物”的情形中样本总是小于种类。人不仅仅是通过各种通常为我们所提及的优越性而标志了自己不同于其他动物种类，而更是质地地通过这一点来标志：这个体，“单个的人”比种类更重要。而这个定性又是辩证的，这意味了“单个的人”是罪人，然而再一次辩证：这“是单个的人”是完美性。

[79] 对克尔凯郭尔脚注的脚注：

[关于“族类的罪”的学说] 或者关于“人类的罪”的学说，就是说，关于“所有人都是罪人”的基督教教理神学学说。

[正如在墓地之中死者的群众不会形成什么共同体] 这句话引自克尔凯郭尔的一个陶治讲演。

《不同精神中的陶治讲演》（1847）以及《三个想象场合的讲演》（“在一座墓前”）。

[那堕落了族类] 在罪的堕落之后的人类，参看《创世记》3。

[被妄用] 以这样一种方式来使用，以至于这关于“上帝—人的学说”被滥用、被亵渎、被弄成乌有。

[80] [教导关于“上帝—人”的] 见前面的脚注——就是说关于基督的两个性质的教理神学学说：作为人的基督，上帝在这人身中公开出自己，在自身中统一了神圣的和人的本性。

[81] [关于“上帝和人之间的相同性”的] 《创世记》（1：26）：“神说，我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。”

[82] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：item（同样地）。

[83] [更重要的宪法] 见前面的关于丹麦当时的政治的脚注。

[84] 参见《马太福音》（10：29）：“两个麻雀，不是卖一分银子么。若是你们的父不许，一个也不能掉在地上。”

[85] 见前面的脚注。

[86] [为了这个目的……在场于一切地方的] 在巴勒的教科书第一章“论上帝和他的性质”第三部分第六节：“上帝是在一切地方全在的，带着自己的力量在一切东西上起作用。他不会在任何地方不关注自己的造物”。另见《诗篇》（139：7—8）。

[87] 这里是名词“人”。

[88] 括号中仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：Comprehendit（包容和理解）。

[89] 在丹麦文版中“保持在一起”后面有括号，在括号中是拉丁语：continentur（保持在一起）。

[90] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：opposita juxta se posita magis illucescunt（通过同置，对立立得更明了）。

[91] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：via negationis（通过否认性的方式）。

[92] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：via eminentiae（通过卓越性的方式）。

[via negationis（...）via eminentiae] 拉丁语：通过否定的路……通过卓越性的路。指经院哲学家以及古老的教理神学家们所提出的“通向对上帝的性质的认识”的两条互补的道路。通过否定的路，人们借助于拒绝并且以这样的方式去掉一切不完美的达到对上帝的认识，通过卓越性的道路，人们借助于他的创造物的理性特征而认识上帝的卓越特性。

[93] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：via negationis（通过否认性的方式）。

[94] [深渊] 《路加福音》（16：26）：“在你我之间，有深渊限定，以致人要从这边过到你那边，是不能的，要从那边过到我们这边，也是不能的。”

[95] 方便调节（Accommodation）。

[Accommodation] 在启蒙时代的神学中，这是一个中心概念：人们把那神圣启示相对于人的局限、偏见和谬误的调节称为Accommodation。

[96] 参见柏拉图《苏格拉底的申辩》：“还有不相信笛子演奏者却相信‘笛子演奏者的作为’的人么”。

[97] 在这里我按照日常用语把Skyld译成“罪责”，把Skyldig译成“有罪责的”，因为这是世俗意义上的“罪责”。但是，在宗教性的意义上，我将之分别翻译为“辜”和“有辜的”。

[98] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：en masse（成群地，全体地）。

[99] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：en masse（成群地，全体地）。

[100] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：en masse（成群地，全体地）。

[101] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：en masse（成群地，全体地）。

[102] 看，所以上帝是那审判者，因为在他面前，“群众”是不存在的，而只有“单个的人”存在。

[103] 在这里我按照日常用语把Skyldig译成“有罪责的人”，因为这是世俗意义上的“罪责”。但是，在宗教性的意义上，我将之翻译为“有辜者”。

[104] [畏惧与颤栗] 参看《腓利比书》（2：12）：“这样看来，我亲爱的弟兄你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。”

[105] [随便乱说话] 《路加福音》（24：11）：“他们这些话，使徒以为是胡言，就不相信。”

[106] [大人阁下们] 原文中是Excellenser，指有着第一等级的人。

[107] [隐形墨水] “同情的墨水”，只有在受到热或者化学品以及类似东西的影响才会显示出来。

[108] [谋杀者……自己携带了告发信] 来源不详。这想来是一个国外的故事，在丹麦，1855年才开始使用这种电报通信。

[109] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：modo ponendo（以设定的形式）。

[modo ponendo] 拉丁语：以设定着的形式，正定的形式，就是说，通过从“基督教是非真相”出发并且这样地将之设定为给定的东西。这表述出自经典逻辑学的假设推断。

[110] [针对“圣灵”的罪] 《马太福音》（12：31—32）：“所以我告诉你们，人一切的罪，和亵渎的话，都可得赦免。惟独亵渎圣灵，总不得赦免。凡说话干犯人子的，还可得赦免。惟独说话干犯圣灵的，今世来世总不得赦免。”克尔凯郭尔在后来的文字中又回到这一段。另参看《马可福音》（3：28—29）：“我实在告诉你们，世人一切的罪，和一切亵渎的话，都可得赦免。凡亵渎圣灵的，却永不得赦免，乃要担当永远的罪。”

在哈泽的《复活的胡特尔或路德教会神学教理》第87节“对罪的不同分类”中罗列了那些老教会教理学家们对于不同形式的“作为之罪”的分类，之中说到，根据上面所引的圣经段落，所有罪都是可宽恕的，唯独对圣灵犯罪是例外。

[111] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：pedem referens（退却着的）。

[112] 它，就是说“对方”。

[113] [上帝一人] 就是说，耶稣基督。

[114] [上帝和人之间的亲缘关系] 参看《使徒行传》（17：29），之中保罗说“我们是神所生”。

[115] 这个“人的”是形容词。

[116] 莎士比亚《亨利四世》中威尔士王子，后为亨利五世。王子总是与不可救药的酒鬼法尔斯塔夫及其伙伴们在一起。

[117] 就是说，“他只能这样”、“他无法做别的”、“他不能有所不同”等等。

[118] [“他不能够不然”] 也许是指路德在1521年在沃尔姆斯的议会里被要求给出明确声明收回他那遭教会谴责的学说时的回答。

[119] [邀请所有人走向他] 见《马太福音》（11：28）：“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。”

[120] 这里“人的”是形容词。

[121] 见《马太福音》（11：6）：“凡不因我跌倒的，就有福了。”

[122] 在这里，意义似乎是有了跳跃：从来不曾有，但现在突然有了这种牺牲的愿望？他有没有做出牺牲呢？就是说，这里蕴含了一个“如果现在有了这种牺牲的愿望”的意义。

[123] Hong&Hong的英文译本把这里的这个Inderligheden翻译为“内心世界”，但是我考虑到这个Inderligheden是克尔凯郭尔的常用概念之一，并且通常在别的地方作为概念名词翻译作“真挚

性”是最恰当的，而在这里这个词似乎是既可以作为“内在生命”又可以作为“真挚性”，所以我保留使用“真挚性”但是做一个注解。

[124] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：viscera（内脏）。

[125] [有一个希腊人如此美丽地说……从诸神那里学会沉默] 普鲁塔克在他的《论饶舌》（*de garrulitate*）8（《道德集》（*Moralia*））中说：在“去说”上，我们以人为师，在“去沉默”上，以诸神为师，——在神圣行为和神话中我们观察沉默。

[126] [出自“爱”上帝成为人] 也许是指《约翰福音》（3：16）：“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。”另见《约翰一书》（4：10）：“不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子，为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”

[127] 见前面注解。

[128] 这个“人的”是形容词。

[129] [认为这是人的声望或者在人众中声望使得一个人接近上帝] 在新旧约之中有许多地方都说及上帝不对人作区分（比如说《申命记》（10：17）、《历代志下》（19：7）、《约伯记》（34：19）、《使徒行传》（10：34）、《罗马书》（2：11）、《加拉太书》（2：6）、《彼得前书》（1：17））。

[130] 见《约翰福音》（10：30）：“我与父原为一。”

[131] 见《马太福音》（11：5）：“就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻疯的洁净，聋子听见。死人复活，穷人有福音传给他们。”

[132] 因为原文中没有引号，为了方便理解在这里加上引号：

“看这里，”他说，“并且使你自己确定什么是‘是人’，哦，但是注意，因为我同时也是上帝，——有福了，那不对我愤慨的人。”或者反过来：“那天父和我是一体的，然而我则是这个单个的、卑微的人，贫困、被离弃、被置于人的势力之下，——有福了，那不对我愤慨的人。我，这个卑微的人就是那个使得‘聋子听见、盲人看见、瘸子走路、麻风病人痊愈、死者再生’的人，——有福了，那不对我愤慨的人。”

[133] [圣餐仪式的固定用辞] 圣餐仪式的固定说词是：“主耶稣基督在他被出卖的夜晚，拿起面包，感谢并掰开分给自己的门徒并说拿着并吃下它！这是我的身体，我给你们！以此作为对我的纪念！/同样他也在晚餐之后拿起杯子，感谢了并递给他们并说：喝下它！这是以我的血为新约的杯子，这血为你们诸罪的宽恕而流淌！这使得如你们常常喝它作为对我的纪念。”参《丹麦颂行圣坛书》。

[134] [每一个人应当自己省察] 保罗引基督所说的话。见《歌林多前书》（11：27—28）：“所以无论何人，不按理吃主的饼，喝主的杯，就是干犯主的身主的血了。人应当自己省察，然后吃这饼，喝这杯。因为人吃喝，若不分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了。”

[135] [这是基督自己说的话] “有福了，那不对我愤慨的人。”

[136] 这种情形现在在“基督教世界”中几乎到处都是，看起来就是：这“基督教世界”要么完全地忽略基督自己是那“如此反复地、如此真挚地警示‘愤慨’”的人，甚至在他生命走向结束的时候他还警告了那些从一开始就追随他的、为了他的缘故而放弃了一切的忠实信徒；要么甚至还沉默地将之视作是出自基督的一种因过敏而说过其实的焦虑心态，既然成千上万人的经验证明了：一个人完全可以有着对于基督的信仰而丝毫不感觉到“愤慨”的可能性。但是这可以说是一个错误，在愤慨的可能性出来审判“基督教世界”的时候，这错误就会明了化。

[137] [甚至在他生命走向结束的时候] 见《马太福音》（26：31）：“那时，耶稣对他们说，今夜你们为我的缘故，都要跌倒。因为经上记着说，我要击打牧人，羊就分散了。”

为了他的缘故而放弃了一切的忠实信徒：见《马太福音》（19：27）：“彼得就对他来说，看哪，我们已经撇下所有的跟从你，将来我们要得什么呢。”

[138] [为他开路] 《马可福音》（1：2—3）：“正如先知以赛亚书上记着说，（有古卷无以赛亚三字）看哪，我要差遣我的使者在你们面前，预备道路。在旷野有人声喊着说，预备主的道，修直他的路。”

[139] [固定一道裂着口的深渊] 《路加福音》（16：26）。

[140] 这里，对观察者们是一个小小的任务。如果人们设想是如此：在这里的和在国外的、所有这许许多多宣讲和写作布道词的牧师们都是“信仰着的基督徒”，那么又怎样去说明，我们从来没有听到或者读到过这样一个祷告（特别是在我们的时代它是很适合的）：在天空的神，我感谢

你，你没有向一个人要求他应当去理解基督教；因为如果有这样的话，那么我将是所有人中最悲惨的。我越是努力去理解它，它就越是让我感觉到不可理解，我就越是发现“愤慨”的可能性。所以我感谢你，你只要求信仰，并且我祈求你，祈求你继续进一步为我增大信仰。从正统教义的角度上看，这个祈祷会是完全地正确的，并且如果这是祈祷者的真正祷告的话，那么它对于那整个“思辨”也将是准确的反讽。但是在大地上的存在有这信仰么？！

[141] [所有人中最悲惨的] 《歌林多前书》（15：19）：“我们若靠基督，只在今生有指望，就算比众人更可怜。”

[继续进一步为我增大信仰] 《路加福音》（17：5）“使徒对主说，求主加增我们的信心。”

[思辨] 指思辨神学。

但是在大地上的存在有这信仰么] 《路加福音》（18：8）：“我告诉你们，要快快的给他们伸冤了，然而人子来的时候，遇得见世上有信德么。”

[142] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：modo ponendo（以设定着的形式，正定的形式）。

[143] 仿宋体处在丹麦文版中是拉丁语：in mente（在心思里）。

[144] [结束无聊……“是上帝”联系在一起的] 见海涅的诗歌《回家》。“我梦见：我做了天主，/高坐在天国之上。/大使们坐在我的周围，/盛赞着我的诗章。//我吃了糕饼和糖果，/算算要值很多钱财，/我还喝了卡地那尔，/却一点没有负债。//可是我觉得无聊不堪。/我情愿：我还置身人世，/要不是我自己就是天主，/我也许会变成疯子”（译文出自网上所下载的《海涅诗集》）。

[145] [正当的理由] 法律表述，就是说因为诸如疾病等原因而无法到场。对此在《克里斯蒂安五世丹麦法律》（1683）中第一书第十章文1—2有专门规定。

[146] [王法] 君主独断制（1665—1849）作为丹麦宪法的基础的法律，其中的40条赋予国王无限权力。1849年6月宪法出台后，大部分的王法被取消。

[147] [你对基督作何想] 《马太福音》（22：42）：耶稣问法利赛人，“论到基督，你们的意见如何。他是谁的子孙呢他们回答说，是大卫的子孙。”

[148] 实在性（Realitet）。

[149] [幻影论的] 幻影论：一种早期基督教非正统学说，与诺斯替派有关。它被称作是一种异端。认为基督不具人身，其死于十字架上只是幻影。因为它认为物质上“那恶的”。这里所说的把耶稣弄成诗歌神话，估计是针对斯特劳斯和费尔巴哈。

[150] [理性论的] 哲学神学的一个方向，尤其是在18世纪得到很好的辩护，它要求所有所有信仰的陈述必须在理性上给出依据，并且摒弃对任何对无法为人的知性理解的东西的信仰。这样，理性论拒绝承认耶稣是上帝，而相反认为他是一个伟大的人。

[151] [针对圣灵的罪] 见前面同名的脚注。也参看下面的脚注。

[152] [犹太人就基督……通过魔鬼的帮助而驱散魔鬼] 参看《马太福音》（12：22—32）关于耶稣和别西卜阿以及关于亵渎圣灵的阐述。《马太福音》（12：24）：“但法利赛人听见，就说，这个人赶鬼，无非是靠着鬼王别西卜阿。”而相应的基督这样谈及关于这个，见（12：31—32）：“所以我告诉你们，人一切的罪，和亵渎的话，都可得赦免。惟独亵渎圣灵，总不得赦免。凡说话干犯人子的，还可得赦免。惟独说话干犯圣灵的，今世来世总不得赦免。”

术语对照

A

阿基米得点archimediske Punkt

爱的作为KjerlighedensGjerning

爱欲Erotik

（那）爱欲的（det）Erotiske

埃利亚派Eleater

B

悲惨Elendighed

悲剧Tragedie

（那）悲剧的（det）Tragiske

悲剧英雄tragiskeHelt

悖论Paradox

（那）悖论的（det）Paradoxe

悲伤Sorg

被排除Udelukkelse

本原性Primitivitet

必然Nødvendighed

（那）必然的（det）Nødvendige

必然的他物det nødvendige Andet

必然性Nødvendighed

辩道（为奥斯堡信条的辩道）ApologiaAugustanaeConfessionis/
ApologiaConfessionisAugustanae

变化Metamorphose

变形Metamorphose

边界范畴Grændsekategori

辩证的环节det dialektiske Moment

辩证法Dialektik

禀赋预设Prædisponeren

病症Sygdom

博爱论的philanthropiske

伯拉纠派Pelagianisme

伯拉纠派的pelagianske

不安Uro

不安宁Beængstelse

（那）不存在的/不存在着的（det）Ikke-Værende

（那）不合情理的（det）Urimelige

不可比性Incommensurabilitet

不可能性Umulighed

不可通约性Incommensurabilitet

不连贯性Inconsequents

不完美/不完美性Ufuldkommenhed

不信Vantro

不幸ulykkelig

不朽性Udødelighed

不一致性Inconsequents

（那）不怎么可能的Usandsynlige

不自愿性Ufrivillighed

不自由Ufrihed

C

才华Aandrigthed

才能Talent

差异Differents

差异性Forskjellighed

超越Transcendents

尘俗的Jordisk

承受Liden

沉思Meditation

沉思/沉思内省Contemplation

沉郁Tungsind

惩罚Straf

成为Vorden

成为Tilblivelse

持存Bestaaen

重复Gjentagelse

充实的Fyldige

抽象Abstraktum

抽象化Abstraktion

处境Situation

传承之罪Arvesynd

纯粹的人det rene Menneske

纯粹的思den rene Tænkning

纯粹的自我det rene Jeg

慈悲Naaden

错误关系Misforhold

存在Tilværelsen

存在Existents

D

（那）单个的（det）Enkelte

单个的人den Enkelte

单个性Enkelthed

道德Moralitet

倒置论证法Hysteron-Proteron

德拉古法典drachontiske Love

第二者/它者Andet

第二自身Dobbeltgænger

定性Bestemmelse

动因agentia

对抗Trods

对"那伦理的"的目的论的悬置en teleologisk Suspension af det Ethiske

对上帝的敬畏Gudsfrygt

对上帝的绝对义务en absolut PligtmodGud

对上帝的亵渎Guds-Bespottelse

对信心的冲击anfægtelse

对置Contra-Position

多性Fleerhed

E

（那）恶的（det）Onde

F

法利赛人Pharisæer

范畴Kategori

反悖论Modparadox

反讽Ironi

反讽者Ironiker

反感的antipathetisk

反感的同感en antipathetisk Sympathie

反高潮Anticlimax

反思的定性Reflexionsbestemmelse

反题Antithesis

方便调节Accommodation

方法Methode

放弃opgive

放弃Resignation

非真相Usandhed

（那）非自愿地公开的（det）ufrivilligtAabenbare

愤慨Forargelse

"愤慨"的可能性Forargelsens Mulighed

愤怒Vred

奉献性Hengivenhed

否定Benegtelse

否定Negation

（那）否定的（det）Negative

否定性Negativitet

复活Opstandelse

福音Evangeliet

G

感官性Sandselighed

感情Følelse

个体Individ

个体人格Individualitet

公开/公开化Aabenbarelse

（那）公开的Aabenbare

公正/公正性Retfærdighed

沟通Communication

观察Iagttagelsen

过渡Overgang

国家理念Statens Idee

过去的forbigangen

辜Skyld

古典主义时期Classicitet

观念Forestilling

关系Forhold

皈依Omvendelse

H

和解（动词）forsone

和解/和解救赎Forsoning

衡量尺度Maalestok

后果Consequents

怀疑一切tvivle om Alt

环节Moment

幻觉/自欺的幻觉Indbildning

幻想Phantasie

幻影论的doketisk

（那）荒诞的/荒谬的（det）Absurde

悔atangre/Anger

回忆Erindren/Erindring

J

激情Lidenskab

疾病Sygdom

基底Substratet

基督教的认识christeligErkjenden

基督教世界Christenhed

基督徒den Christne

嫉妒Misundelse

（那）几率可能的（det）Sandsynlige

激情Lidenskab

继续向前gaaer videre

间接性Middelbarhed

尖矛市民性Spidsborgerlighed

将来的tilkommende

（那）将来的（det）Tilkommende

骄傲Stolthed

任性顽固Selvraadighed

教理Dogma

教理的dogmatisk

教理/教理神学Dogmatik

焦虑ængstelighed/ængstelse

矫情Affectation

教义上的问题detdogmatiske Problem

禁令Forbud

敬佩Beundring

精神Aand

经院哲学家Skolastiker

沮丧Græmmelse

（那）具体的（det）Concrete

决定论者Determinist

绝对命令kategorisk Imperativ

绝灭性/死不尽Udøethed

绝望Fortvivlelse

均匀性Ligelighed

K

卡珀克拉田学派的观点den carpokratianske Anskuelse

考验Prøvelse

客观的恐惧Objektiv Angest

渴慕Længsel

可能/可能性Mulighed

科学Videnskab

科学性Videnskabelighed

肯定Bekræftelse

肯定的第三者/正定的第三者det positive Tredje

恐惧Angst/Angest

空虚Tomhed

苦恼Qual

困境Trængsel

扩展性Udvidethed

L

雷电Tordenveir

力Kraft

力量Magt

理论化Theoretiseren

理性论的rationalistisk

理念Ideen

理想性Idealitet

例外Undtagelse

理智性Intellectualitet

连贯性Consequents

（可）连续性Continuerlighed

连续性Continuitet

炼狱Skærsild

量的定性quantitativ Bestemmen

量化Quantiteren

良心Samvittigheder

灵魂Sjæl/Sjel

（那）灵魂的（det）Sjelelige

灵物学Pneumatologien

（那）令人感兴趣的（det）Interessante

伦理Ethik

伦理观念Sædelighed

伦理性的东西detSædelige

（那）伦理的（det）Ethiske

逻辑学Logik

罗曼蒂克Romantik

M

矛盾Modsigelse

冒犯Forargelse

美德Dyd

（那）美的（det）Skønne

朦胧性Dunkelhed

梦着的精神den drømmendeAand

迷信Overtro

命数注定Prædestination

命运Skjebne

模棱两可性Tvetydighed

某物Noget

漠然性Ligegyldighed

末世启示作家Apokalyptiker

（那）魔性的（det）Dæmoniske

N

男人性Mandlighed

闹剧Posse

（那）内闭的（det）Indesluttede

内闭性Indesluttethed

内视Indadskuen

内在Immanents

内在的immanent

内在确定性den indreVished

内在性/内在真挚性Inderlighed

逆运Gjenvordigheder

逆转性Bagvendthed

奴性Servilisme

女人性Qvindelighed

O

（那）偶然的（det）Tilfældige

偶然性Tilfældighed

偶像Afgud

P

（那）派生的（det）Deriverede

批评家Kritiker

平静Ro

（那）普遍的（det）Almene

Q

欺骗者Bedrager

启示Aabenbaringen

强度Potentsation

怯懦Feighed

情节Handling

情欲Lyst

情欲之爱Elskov

区分Distinction

趋近Approximation

去弃世而死atafdøe

确实性Sikkerhed

确定性Visheden

群众Mængden

R

人格Personlighed

人身攻击式的辩论argumentum ad hominem

人的本性Menneskenatur

（那）人的（det）Menneskelige

认识Erkjenden/Erkjendelse

任务Opgave

肉体Legeme

（那）肉体的（det）Legemlige

肉体的东西Somatisk

肉体中的刺PæliKjødet

软弱Svaghed

S

（那）善的（det）Gode

上帝的意愿GudsVillie

上帝观念Guds-Forestilling

上帝 - 人Gud-Mennesket

上帝之关系/上帝关系Guds-Forholdet

身份不明者Incognito

身份不明状态Incognito

审美æsthetik

审美者æsthetiker

审判Dom

神秘化Mystification

（那）神奇的（det）Vidunderlige

（那）神圣的（det）Guddommelige

神人同感论的anthropopathisk

神人同性论Antropomorphisme

神人同性论的anthropomorphistisk

神性的疯狂detguddommeligeVanvid

神谕Oraklet

深渊Afgrund

圣灵den Hellig-Aand

生命/生活/生存Livet/Tilværelsen

圣约神学den foederale Dogmatik

世界历史Verdenshistorie

时间Tid

时间之充实TidensFylde

施马加登条款De SchmalkaldiskeArtikler

诗人Digter

诗人存在Digterexistents / Digter-Existents

事实性Facticitet

试探Fristelse

实现Realisation

诗意品质/那诗意的detPoetiske

实在性Realitet

受造万物Skabningen

瞬间øieblik

思Tænkning

思辨Speculation

思辨的Speculative

思辨性的教理神学spekulativ Dogmatik

斯多葛主义Stoicisme

斯多葛主义的stoisk

死灭性Uddøethed

苏西尼派的socinianske

宿命论者Fatalist

（那）俗套的（det）Trivielle

诉诸人身的辩论argumentum ad hominem

随意性Vilkaarlighed

T

他物Andet

台词Replik

陶冶Opbyggelse

陶冶性的Opbyggelige

体系Systemet

天才Geni

天才性Genialitet

天意Forsynet

天主教Katholicisme

跳跃Spring

同感/同情/同情心Sympathi

同感的反感en sympathetisk Antipathie

透明性Gjennemsigtighed

（那）突然的（det）Pludselige

图式Schema

W

外在性Udvorteshed

畏惧Frygt

伪虔信Devotisme

涡Hvirvel

我思故我在cogito ergo sum

我 - 我Ich-Ich

（那）无差异的（det）Indifferente

无法共通的东西Incommensurabelt

无辜Uskyld

无辜的uskyldig

无辜性Uskyldighed

无关紧要Indifferents

无精神性Aandløshed

（那）无聊的（det）Kedsommelige

无聊性Kedsommelighed

（那）无内容的（det）Indholdsløse

无偏倚性Uinteresserethed

物神崇拜Fetischisme

无希望性Haabløshed

无限/无限性Uendelighed

（那）无限的（det）Uendelige

无限放弃den uendelige Resignation

无限放弃之运动den uendeligeResignationsBevægelse

无限性之骑士Uendelighedens Ridder

（那）无形的（det）Usynlige

乌有Intet

无忧无虑Sorgløshed

无知/无知性Uvidenhed

X

喜剧Lystspil

喜剧Comedie

（那）喜剧的（det）Comiske

希腊式的天真græsk Naivetet

牺牲Offeret

希望Haab

先存Præexistents

先定的和谐harmoniapræstabilita

显现Manifestation

现实/现实性Virkelighed

现世/现世性Timelighed

（那）现世的（det）Timelige

现象学Phænomenologien

现在的nærværende

（那）现在的（det）Nærværende

笑话Spøg

消遣Adspredelse

消失Forsvinden

协和信条FormulaConcordiae

心境Stemning

心灵宁静Ataraxi

心灵痛苦Sjelslidelser

信心的犹疑Anfægtelse

信仰Tro

信仰的运动Troens Bevægelser

信仰的骑士Troens Ridder

信仰之悖论性运动Troens paradoxe Bevægelse

信仰之父Troens Fader

信仰着的人Troende

性别性Sexualitet

（那）性别的（det）Sexuelle

性情Gemyt

兴趣Interesse

性驱力Drift

形成Tilblivelse

形成Vordelse

形而上学Metaphysik

幸福 Lykke

羞耻性Skamfuldhed

羞怯性Blufærdighed

虚荣Forfængelighed

虚弱Afmagt

虚伪Hyklerie

悬置suspendere/Suspension

Y

严肃Alvor

延续Succession

扬而弃之/扬弃Ophævelse

要求Fordring

野心ærgjerrighed

已定性Bestemmethed

异教徒Hedningen

异教文化/异教世界Hedenskab

依据于信仰去抓住生存i Kraft af Troen at gribe Tilværelsen

意识Bevidsthed

一式性Uniformitet

义务Pligt

义务责任Forpligtelse

遗忘之河Lethe

意向Forsæt

一性Eenhed

意志Villie

一致性Consequents

隐秘的人den Skjulte

隐约感觉Ahnelse

影子存在Skygge-Existents

永恒/永恒性Evighed

（那）永恒的（det）Evige

永恒的自我意识den evige Selvbevidsthed

有辜的skyldig

诱惑者Forfører

忧惧者den ængstede

幽默Humor

幽默者Humorist

忧伤Vemod

犹太教Jødedom

有效性Gyldighed

忧郁Melancholi

有限/有限性Endelighed

（那）有限的（det）Endelige

有罪性Syndighed

预感/隐约预感/隐约的感觉Ahnelse

与“那绝对的”的绝对关系et absolut Forhold til det Absolute

预设前提条件/预设前提Forudsætning

预示Varsel

欲望Attraa

欲望性Begjerlighed

宇宙论的关系de kosmiskeForhold

原创性Oprindelighed

愿望ønsket

（那）原型的Oprindelige

原因Aarsag

原子Atom

运动Bevægelse

晕眩Svimmelhed/Svimlen

Z

在/存在Væren

灾难Nød

在'那宗教的'的方向上的诗人之存在Digter-Existents i Retning af
det Religieuse

在宗教意义上的内心冲突Anfægtelse

责任Ansvar

占据Besidden

折磨Piinsler

（那）真的（det）Sande

真相Sandhed

真挚性Inderlighed

拯救Frelsen

正定Position

（那）正定的（det）Positive

（那）整体的（det）Totale

正题Thesis

正统教义Orthodoxie

正宗Orthodoxie

至福/永生至福/极乐至福Salighed

直观Intuition

（那）直接的（det）Umiddelbare

直接性Umiddelbarhed

质Qualitet

质的跳跃det qualitative Spring

知人Menneskekundskab

知识Viden

致死的病症SygdommentilDøden

智性直观den intellektuelleAnskuelse

智者Sophist

质之区别Qvalitets-Forskjel

中间定性/中介定性Mellembestemmelse

中间物Melleminstantser

中介Mediation

主观的恐惧Subjektiv Angst

主观摄取Tilegnelse

主体性Subjectivitet

诸罪之宽恕SyndernesForladelse

状态Tilstand

自然的人det naturlige Menneske

自然性Naturlighed

自杀Selvmord

自身作用Selvvirksomhed

（那）自私的（det）Selviske

自我Selv

自我反思Selvreflexion/ Selv-Reflexion

自我观照Selvanskuelese

自我认识Selverkjendelse

自我中心观Egoisme

自由Frihed

自在Ansich

自知Selverkjendelse

综合Synthese

综合题Synthesis

宗教的个体religieustIndivid

（那）宗教的（det）Religieuse

宗教性Religieusitet

宗教性的运动religiøsBevægelse

族类Slægt

罪Synd

最初的罪den første Synd

罪的堕落Syndefaldet

罪的奴役Syndens Trældom

罪的学说Læren om Synden

罪的意识Syndsbevidsthed

作为--Gjerning

人名对照

A

阿尔巴Alba
阿尔巴图斯·马格努斯Albertus Magnus
阿伽门农Agamemnon
阿格妮特Agnete
阿克塞尔Axel
阿拉丁Aladdin
阿里斯托芬Aristophanes
阿斯帕齐娅Aspasia
阿特拉斯Atlas
阿特纳奥斯Athenæus
爱德华四世Kong Edvard d. 4.
爱尔薇拉Elvire
埃莫Amor
埃塞克斯Essex
艾申迈尔Eschenmayer
安提 - 克利马库斯Anti-Climacus
奥古斯丁Augustin

B

巴格森Baggesen
巴库斯Bacchus
拜伦Byron
保罗·缪勒Poul Møller
保罗·马丁·缪勒Poul Martin Møller
贝尔曼Bellmann
贝克曼Beckmann

毕达哥拉斯Pythagoras

彼拉多Pilatus

柏拉图Plato

柏勒罗丰Bellerophon

布鲁图斯Brutus

布农维尔Bournonville

布瓦鲁Boileau

黛安娜Diana

但丁Dante

道布Daub

德尔图良Tertullian

德谟纳克斯Demonax

笛卡儿Cartesius

第欧根尼Diogenes

狄德罗Diderot

多俾亚Tobias

多米提安Domitian

杜夏特勒Duchatelet

E

俄耳甫斯Orpheus

厄得纳Edna

厄勒梯亚Ilithyia

厄庇墨透斯埃庇米修斯Epimetheus

F

法朗茨·巴德尔Fr. Baader

法瑞内利Farinelli

菲罗克忒忒斯Philoktet

费希特Fichte

伏尔泰Voltaire

浮士德Faust

弗利提欧福Frithiof

G

该隐Kain

歌德Goethe

格尔斯Görres

格罗贝克尔Grobecker

葛罗斯特Gloster

H

哈曼Hamann

海贝尔Heiberg

赫尔巴特Herbart

赫拉克利特Heraklit

荷马Homer

黑格尔Hegel

黑米尼的贵格利Gregor fra Rimini

亨利五世Henrich V

霍尔堡Holberg

霍夫曼Hoffmann

J

基督Christus

吉勒瓦勒Kildevalle

伽倪墨得斯Ganymed

K

恺撒Cæsar

坎伯兰Cumberland

康德Kant

康斯坦丁o康斯坦丁努斯Constantin Constantius

考多维克基Chodowiecki

克拉伦斯Clarence

克利斯腾·马岑Christen Madsen

克伦威尔Cromwell

克吕泰涅斯特拉Klytaimnestra

克律西波斯Chrysipp.

L

拉班Laban

辣古耳Raguel

拉撒路Lazarus

拉瓦塔Lavater

莱布尼兹/莱布尼茨Leibnitz

莱辛Lessing

理查二世Richard II

理查三世Richard den Tredje/ Richard III

李尔Lear

罗森克朗茨Rosenkranz

鲁滨孙Robinson

卢梭Rousseau

卢西安Lucian

吕格Johan Christian Ryge

M

马尔巴赫Marbach

马尔海尼克Marheineke

马尔斯Mars

马利亚Maria

麦克白Macbeth

靡菲斯特Mephistopheles

米迦勒Michael

米提亚德Miltiades

明希豪森Münchhausen

缪斯Muse

墨丘利Mercurius

摩西Moses

N

男人鱼Havmand

尼布甲尼撒Nebucadnezar

努拉丁Noureddin

P

普洛塞尔皮娜Proserpina

普绪客Psyche

Q

邱多维基Chodowiecki

P

普罗米修斯Prometheus

普帖努斯Puteanus

S

撒拉Sara

撒辣Sara

色诺芬Xenophon

莎士比亚Shakespeare

施莱尔马赫Schleiermacher

斯戴尔·霍尔斯坦Staël-Holstein

所罗门Salomon

苏格拉底Socrates

T

塔克文o苏佩布TarquiniusSuperbus

塔列朗Talleyrand

唐璜Don Juan

滕纳曼Tennemann

帖木儿Tamerlan

图密善皇帝Keiser Domitian

W

瓦尔堡Valborg

维吉利乌斯o豪夫尼恩希斯VigiliusHaufniensis

维纳斯Venus

温斯吕夫Winsløv

乌斯特里Leonhard Usteri

X

希律王Herodes

西蒙o托尔纳森西斯Simon Tornacensis

西塞罗Cicero

夏甲Hagar

夏娃Eva

谢林Schelling

星期五Fredag

雪莱Shelley

Y

亚伯拉罕Abraham

亚当Adam

亚里士多德Aristoteles

亚历山大的克莱门Clemens Alexandrinus

扬Young

耶弗他Jephtah

伊菲革涅亚Iphigenia

伊丽莎白女王Dronning Elisabeth

以利以谢Elieser

以撒Isaak

英戈波尔Ingeborg

犹大Judas

尤斯蒂努斯·科尔纳尔Justinus Kerner

约伯Job

约翰·巴普提斯塔·撒库姆Joh. Bapt. Saccum

约翰纳斯o德o希伦提欧（沉默之约翰纳斯）Johannes de silentio

约翰那斯o冯o繆勒Johannes von Müller

约拿Jonas

Z

粘西比Xantippe

宙斯Zeus

朱庇特Jupiter

7

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER

Kjerlighedens Gjerninger
爱的作为

中国社会科学出版社

中文版《克尔凯郭尔文集》由哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心和中国社会科学院哲学研究所合作完成。

《爱的作为》的出版由奥古斯丁基金会资助。

The Chinese edition of Kierkegaard Anthology is a Cooperation between the Institute of Philosophy at the Chinese Academy of Social Sciences and the Søren Kierkegaard Research Center at Copenhagen University.

This Publication of Kjerlighedens Gjerninger has been funded by Augustinus Fonden.

《克尔凯郭尔文集》编委会

主编： 汝信 Niels-Jørgen Cappelørn

编委会成员：叶秀山 李鹏程 卓新平

Anne Wedell-Wedellsborg

秘书： 王齐

《克尔凯郭尔文集》中文版序

汝信

《克尔凯郭尔文集》（10卷本）中文版即将与读者见面了。这部选集是由中国社会科学院哲学研究所和丹麦哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心共同合作编选和组织翻译的，由中国社会科学出版社负责出版。选集收入克尔凯郭尔的主要著作，并直接译自近年来出版的经过精心校勘的丹麦文《克尔凯郭尔全集》，内容准确可靠，尽可能保持原汁原味，这对于中国读者正确理解这位丹麦哲学家的思想将会有所裨益。

在西方哲学史上，克尔凯郭尔可以说是一个特殊的人物。他生前默默无闻，其著作也很少有人问津，但过了半个世纪，人们又“重新发现了”他，特别是在第一次世界大战以后，随着存在主义哲学的兴起和发展，他对西方国家思想界的影响越来越大。雅斯贝尔斯曾经这样说：“目前哲学状况是以下面这个事实为特征的，即克尔凯郭尔和尼采这两位哲学家在他们生前受到忽视，以后长时期内一直在哲学史上受人轻视，而现在他们的重要性则越来越不断地增长。黑格尔以后的其他一切哲学家正越来越失势而引退，而今天这两个人则不容争辩地作为他们时代的真正伟大思想家而站了出来。”（《理性与存在》）他甚至说，是克尔凯郭尔和尼采“使我们睁开了眼睛”。雅斯贝尔斯的这些话不仅是他个人的看法，而且反映了当时人们一般的意见。克尔凯郭尔和尼采确实代表了在黑格尔之后兴起的另一种以突出个人为特征的西方社会思潮，而与强调精神的普遍性的黑格尔主义相对立。如果说，在黑格尔那里，“存在”只不过是绝对精神自身发展过程中的一个抽象的环节，那么从个人的角度去深入地探索和反思“存在”（“生存”）的意义则是从克尔凯郭尔开始的。

克尔凯郭尔哲学是极其个性化的，他个人的生活经历、性格、情感、心理、理想和追求都深深地渗透在他的哲学思想里，因此我们在阅读他的著作时需要用一种与通常不同的诠释方式。黑格尔曾在《哲学史讲演录》导言中说，“哲学史上的事实和活动有这样的特点，即：人格和个人的性格并不十分渗入它

的内容和实质”。这种看法可以适用于像康德那样的哲学家，我们几乎可以完全不去了解他的个人生活经历而照样能够读懂他的著作，因为机械般的有秩序的书斋生活似乎没有给他的思想增添什么个性色彩，正如海涅所说，“康德的生活是难以叙述的。因为他既没有生活，又没有历史”（《论德国宗教和哲学的历史》）。但是，对于克尔凯郭尔来说，黑格尔的看法则是完全不适用的。克尔凯郭尔的全部思想都和他的个人生活和体验紧密相连，他的许多著作实际上都在不同程度上带有精神自传的性质，从中我们可以聆听到他在各种生活境况下的内心的独白和生命

的呼唤。他自己曾坦率地承认，“我所写的一切，其论题都仅仅是而且完全是我自己”。因此，要理解他的哲学，首先需要弄清楚他究竟是个什么样的人，在他短暂的生命中究竟发生过一些什么样的事，对他的思想和性格的形成和发展又产生了什么样的影响。

关于克尔凯郭尔个人生活的传记材料，应该说是相当丰富的。西方学者在这方面已经写过不少著作，而且至今仍然是研究的热门题目。克尔凯郭尔本人仿佛早已预见到这一点，他在《日记》中说过，不仅他的著作，而且连同他的生活，都将作为许多研究者的主题。在他生前出版的大量著作中有不少是以个人生活经历和体验为背景的，此外他还留下了篇幅浩瀚的日记和札记，这些资料不仅是他生活的真实记录，而且是他心灵的展示。他虽然生活在拿破仑后欧洲发生剧变的时代，却一直藏身于自己的小天地里，很少参与社会活动，不过用他自己的话来说，“在别人看来也许是区区小事，对我来说却是具有重要意义的大事”。他孤独地生活，却不断地和周围的人们和环境发生尖锐的矛盾，在他的生活中激起一阵阵的波涛。对他的思想发展和著述活动影响最大的有四件事：作为儿子与父亲的紧张关系，从猜疑到最后和解；作为恋人与未婚妻关系的破裂；作为作家与报刊的论争以及作为反叛的基督徒与教会的冲突。

1813年克尔凯郭尔生于哥本哈根的一个富商之家，他从小娇生惯养，过着优裕的生活，却从来没有感到童年的欢乐，他是作为一个不幸的儿童而成长起来的。这一方面是由于他生来就有生理上的缺陷，使他自己不能像别人一样参加各种活动而深感痛苦，用他自己的话来说，痛苦的原因就在于“我的灵魂和我的肉体之间的不平衡”。但另一方面更重要的是由于他从父亲那里所受的家庭教育。他的父亲马可·克尔凯郭尔出身贫寒，没有受过多少教育，依靠个人奋斗和机遇，由一名羊倌而经商致富，成为首都颇有名气的暴发户。这位老人以旧式家长的方式治家甚严，他笃信宗教，对子女们从小进行严格的宗教教育，教他们要敬畏上帝，向他们灌输人生来有罪，而耶稣的慈悲就在于为人们承担罪恶，被钉上十字架来人为赎罪这一套基督教思想。这在未来哲学家幼小的心灵上打下了不可磨灭的深刻烙印，既使他终身成为虔信的基督徒，又在他的内心深处播下了叛逆的种子。克尔凯郭尔后来批评他父亲的这种宗教教育方式是“疯狂的”、“残酷的”，他常说，他是没有真正的童年的，当他生下来的时候就已经是一个老人了。他回忆说，“从孩子的时候起，我就处于一种巨大的忧郁的威力之下……没有一个人能够知道我感到自己多么不幸”。“作为一个孩子，我是严格地按基督教精神受教育的：以人来说，这是疯狂地进行教育……一个孩子疯狂地扮演一个忧郁的老头。真可怕啊！”问题还不在于严格的宗教灌输，而在于他这个早熟的儿童以特有的敏感觉察到在他父亲表面的宗教虔诚底下掩盖着什么见不得人的秘密，一种有罪的负疚感在折磨着父亲，使之长期处于某种不可名状的忧郁之中。他说，他父亲是他见过的世上“最忧郁的人”，又把这全部巨大的忧郁作为遗产传给了他这个儿子。他曾在《日记》中写道，有一次父亲站在儿子面前，瞧着他，感到他处于很大的苦恼之中，就说：“可怜

的孩子，你是生活在无言的绝望中啊。”父亲的隐私究竟是什么，克尔凯郭尔始终没有明说，但有一次从他父亲醉酒后吐露的真言中多少知道了事情的真相，他对父亲的道德行为和宗教信仰之间的矛盾深感困惑和痛苦，这种对父亲的猜疑和不信任造成了他的沉重的精神负担，给他的一生蒙上了阴影。他自己这样说过，“我的出生是犯罪的产物，我是违反上帝的意志而出现于世的”。

克尔凯郭尔一家从1832年起接二连三地发生不幸事件，在两年多的时间内家庭主妇和三个儿女陆续去世，只剩下年迈的父亲和两个儿子。这对这位老人来说自然是莫大的精神打击，过去他一直认为自己是幸运儿，上帝保佑他发财致富并有一个舒适的幸福家庭，现在则认为无论财富、名望或自己的高龄，都是上帝借以惩罚他的有意安排，要他眼看着妻子儿女一个个地先他而死去，落得孤零零地一个人留在世上受折磨。他觉得自己是盛怒的上帝手心里的一个罪人，成天生活在恐惧中，并预感到他的还活着的两个儿子也将遭到不幸。家庭的变故和父亲的悲伤心情也同样使克尔凯郭尔受到了严重的精神创伤，他把这称为“大地震”。在他的《日记》中记述说，那里发生了大地震，“于是我怀疑我父亲的高龄并非上帝的恩赐，倒像是上帝的诅咒”，“我感到死的寂静正在我周围逼近，我在父亲身上看到一个死在我们所有女子之后的不幸者，看到埋藏他的全部希望的坟墓上的十字架墓碑。整个家庭必定是犯了什么罪，而上帝的惩罚必定降临全家；上帝的强有力的手必然会把全家作为一次不成功的试验而扫除掉”。他相信父亲的预言，就是所有的子女都至多活三十三岁，他自己也不例外。实际上他虽然照样享受着愉快的生活，内心里的痛苦和折磨却使他甚至起过自杀的念头。在《日记》里有这样一段话：“我刚从一个晚会回家，在那里我是晚会的生命和灵魂；我妙语连珠，脱口而出，每个人都哈哈大笑并称赞我，可是我却跑掉了……我真想开枪自杀。”克尔凯郭尔父子之间的紧张关系曾导致父子分居，但父亲作了很大努力去改善关系，向儿子作了坦诚的忏悔，儿子深受感动，与父亲重新和解，并更加坚信上帝确实存在。双方和解后不久，父亲就去世了。克尔凯郭尔在《日记》中写道：“我的父亲在星期三（9日）凌晨2时去世。我多么希望他能再多活几年呀，我把他的死看做他为了爱我而做出的最后牺牲；因为他不是离我而死去，而是为我而死的，为的是如果可能的话使我能成为一个重要的人。”

他说，从父亲那里继承得来的所有东西中，对父亲的追忆是最可珍贵的，他一定要把它秘密保存在自己的心里。我们在他的许多著作中都能发现这种特殊的父子关系所留下的深深的印痕，这是解读他的哲学思想时必须密切注意的。

除了父亲以外，对克尔凯郭尔的一生发生重大影响的是一位姑娘雷吉娜·奥尔森，他们之间短暂而不幸的恋爱，在哲学家脆弱的心灵上造成了永远不能愈合的创伤。他初次邂逅雷吉娜是在1837年，当时他正处于自我负罪感的精神痛苦中，结识这位少女给了他重新获得幸福的希望。据他自己说，他一开始就感到“我和她有无限大的区别”，然而在结识她

之后的半年内，“我在自己心里充满着的诗情比世界上所有小说中的诗情加在一起还多”。父亲死后，他下定决心向她求婚并得到同意，他感到自己无比幸福，后来他写道：“生活中再没有比恋爱初期更美好的时光了，那时每一次会面、每看一眼都把某种新东西带回家去而感到快乐。”但这种幸福感很快就消逝了，他说，在订婚后的第二天，“我内心里就感到我犯了一个错误”，悔恨不已，“在那个时期内，我的痛苦是笔墨难以形容的”。

克尔凯郭尔究竟为什么刚订婚后就反悔，他自己并没有说得很清楚，看来这主要是由于心理上的原因。经过短暂的幸福，他又陷于不可克服的忧郁之中。雷吉娜对此也有所察觉，常对他说：“你从来没有快乐过，不管我是否同你在一起，你总是这个样子。”但她确实爱上了他，甚至几乎是“崇拜”他，这使他深为感动。他认为，如果他不是一个忏悔者，不是这样忧郁，那么同她结合就是梦寐以求的无比幸福的事了。可是这样就必须对她隐瞒许多事情，把婚姻建立在虚伪的基础上，这不可能使他心爱的人幸福。因此他竭力设法解除婚约，雷吉娜却不愿与他分手，再三恳求他不要离开她。他却克制内心的痛苦，不为所动，坚决退回了订婚戒指，并写信请求她“宽恕这样一个男人，他虽然也许能做某些事，却不可能使一个姑娘获得幸福”。后来他自己说，“这真是一个可怕的痛苦时期：不得不表现得如此残酷，同时又像我那样去爱”。据他在《日记》里的记述，在分手后他哭了整整一夜，但第二天却又装得若无其事和往常一样。他时刻想念雷吉娜，每天为她祈祷。后来雷吉娜另嫁别人，而克尔凯郭尔始终保持独身，对她一直不能忘怀。他说：“我爱她，我从来没有爱过别人，我也永远不会再爱别人”，“对我来说，只有两个人有如此重要的意义，那就是我已故的父亲和我们亲爱的小雷吉娜，在某种意义上，她对我来说也已经死了”。直到他们解除婚约五年后，他还在《日记》中写道：“没有一天我不是从早到晚思念着她。”三年后他又说：“是的，你是我的爱，我唯一的爱，当我不得不离开你时，我爱你超过一切。”其间他也曾试图与雷吉娜恢复关系，但未能成功，终于他意识到他已永远失去了她。他说：“我失去了什么？我失去了唯一的爱。”于是他才倾全力于著作活动，他在《日记》中明确指出自己写作的目的就是为雷吉娜：“我的存在将绝对地为她的生活加上重音符号，我作为一个作家的工作也可以被看作是为了尊敬和赞美她而竖立的纪念碑。我把她和我一起带进了历史。”他说，抛弃了雷吉娜，他不仅选择了“死亡”，而且选择了文学生涯，“是她使我成为一个诗人”，他的遗愿就是死后把他的著作献给雷吉娜以及他已故的父亲。他抱着这样的心情拼命写作，有的著作实际上是为了向雷吉娜倾诉衷肠，是给她的“暗码通信”，如果不了解其背景，别人是难以充分理解的。

前面我们着重叙述了克尔凯郭尔和父亲的关系以及他的爱情悲剧，因为这对于理解这位哲学家其人及其著作是至关重要的，也正是因为有了这样的生活经历和生存体验才使他成为黑格尔所说的“这一个”，而具有与众不同的独特的个性。他说：“如果有人问我，我是怎样被教育成一个作家的，且不说我和上帝的关系，我就应该回答说，这要归功于我

最感激的一位老人和我欠情最多的一位年轻姑娘……前者以他的高尚智慧来教育我，后者则以她那种缺乏理解的爱来教育我。”他还特别强调，他之所以能成为一个作家，正因为他失去了雷吉娜，如果他和她结了婚，他就永远不会成为他自己了。他注定不能享受家庭幸福，他是一个正如他自己所说的“最不幸的人”。

在克尔凯郭尔失恋以后，他的创作活动达到了高潮，在短短的几年内完成并出版了十几部著作。由于他继承了巨额遗产，可以自费出版自己的著作，使他的思想成果得以留传于世。但是，当时他的著作却没有多少读者，有的重要代表作仅销售数十册，社会影响也微不足道。克尔凯郭尔自己曾提到，《哲学片断》一书出版后，始终无人注意，没有一处发表评论或提到它。他为得不到人们的理解而深感痛苦，他说，“本来我写这些东西似乎应该使顽石哭泣，但它们却只是使我的同时代人发笑”。但他一向自视甚高，认为自己富有天才，曾这样写道，“我作为一个作家，当然使丹麦增光，这是确定无疑的”，“虽然在我的时代无人理解我，我终将属于历史”。

克尔凯郭尔原以为自己只能活到三十三岁，因此他把出版于1846年的《〈哲学片断〉一书的最后的非学术性附言》当作自己“最后的”著作而倾注了全部心血。他感谢上帝让他说出了自己需要说的话，觉得在哲学方面已经不需要再写什么别的了。他本打算就此搁笔，隐退到乡村里当一个牧师了此一生。结果却出乎他自己的预料多活了九年，而且又重新拿起了笔，原因是他同报刊发生冲突，进行了一场论战，即所谓“《海盜报》事件”，这对他的晚年生活起了相当大的影响。

在当时的丹麦，《海盜报》是由青年诗人哥尔德施米特创办的一家周刊。就其政治倾向来说，《海盜报》站在自由主义立场上用嘲笑和讽刺的方法抨击专制保守和落后的社会现象，但刊物的格调不高，经常利用社会上的流言蜚语，揭发个人隐私，进行人身攻击。这份周刊在一般公众中很受欢迎，发行量相当大。哥尔德施米特在该刊上发表了一篇赞扬克尔凯郭尔的文章，却引起后者极度不满。克尔凯郭尔认为《海盜报》是专门迎合低级趣味的刊物，受到它的赞扬实无异于对他的莫大侮辱，于是他公开在报上发表文章尖锐地批评和揭露《海盜报》，由此引发了该报的全面反击。差不多在1846年整整一年内，《海盜报》连篇累牍地发表攻击克尔凯郭尔的文字，对他的为人竭尽揶揄讥讽之能事，甚至就他的生理缺陷、服饰、家产、生活习惯等大做文章，并配以漫画。那时漫画还是颇为新鲜的东西，上了漫画也就成为公众的笑料。这深深地伤害了克尔凯郭尔的自尊心，甚至他在街上也成为顽童们奚落嘲弄的对象。他原先以为在笔战中会得到一些人的支持，但无情的现实却使他极度失望。他不仅没有获得人们的同情，反而感到人们因他受嘲弄而幸灾乐祸。他在《日记》中说，“我是受嘲笑的牺牲者”。他觉得自己处于极端孤立的境地，面对广大的情有敌意的公众，他说，“如果哥本哈根曾有过关于某人的一致意见，那么我必须说对我是意见一致的，即认为我是一个寄生虫、一个懒汉、一个游手好闲之徒、一个零”。又说：“对于

全体居民来说，我实际上是作为一种半疯癫的人而存在的。”在这种情况下，他不愿与人来往，性情也更孤僻了，当他每天上街作例行的散步时，唯一“忠实的朋友”就是他随身携带的一把雨伞。

《海盗报》事件使克尔凯郭尔得出结论，认为一般人没有独立的主见，在所谓舆论、报刊的影响下，人人就完全被湮没在“公众”之中了。在他看来，多数人总是错的，真理只是在少数人手里。因此，他因自己的孤独而感到骄傲。正如他自己所描写的那样，“我就像一株孤独的松树，自私地与世隔绝，向上成长，站在那里，甚至没有一个投影，只有孤单的野鸽在我的树枝上筑巢”。不过这一事件也使他改变了想隐退去当乡村牧师的想。一个人让自己被群鹅活活地踩死是一种缓慢的死亡方式”，他不愿意这样地去死，他觉得他的任务还没有完成，还得“留在岗位上”继续写作。不过从1847年起，他的著作的性质发生了很大变化，由前一时期主要探讨美学的、伦理的和哲学的问题完全转向了宗教的领域。

1847年5月5日，克尔凯郭尔过了34岁生日，当天他写信给哥哥，对自己居然还活着表示惊讶，甚至怀疑自己的出生日期是否登记错了。过去他从未认真考虑过33岁以后应该做什么，现在他活了下来，怎么办？这是他面临的新问题。他感到上帝可能有意赋予他特殊使命，让他为了真理而蒙受痛苦，同时作为真理的见证人而向他的同时代人阐明什么是基督教信仰的真义。怀着这样的使命感，他写了一系列“宗教著作”。他在说明自己作为一个作家的观点时说，他“从来也没有放弃过基督教”。这确实是真的，不过他对基督教和怎样做一个基督徒有他自己独特的理解，不仅和官方教会的正统观点不同，有时甚至公开唱反调。随着他的“宗教著作”的陆续出版，他和教会的分歧及矛盾就越来越尖锐化，终于爆发为公开的冲突。他激烈地批评丹麦教会，要求教会当局公开承认自己违背了基督教的崇高理想并进行忏悔。他指责教会已不再能代表《新约》中的基督教，认为他们的讲道不符合真正的基督教精神。他觉得对这种情况再也不能保持沉默，必须予以无情的揭露，同时要向公众阐明怎样才能做一个真正的，而不是口头上的基督徒。这就导致他和教会的关系彻底破裂。

克尔凯郭尔生命的最后一年是在同教会的激烈对抗中度过的。过去他写的大部头宗教著作，很少有人认真阅读，因此一般公众并不十分了解他在思想上与教会的严重分歧。于是他改变方式，在短短几个月内接连在报刊上发表了21篇文章，还出版了一系列小册子，并一反以往喜欢用笔名的习惯做法，都署自己的真名发表。这些文章和小册子短小精悍，通俗易懂，没有多少高深的理论，但批判性和揭露性很强。他公然向教会的权威挑战，指名批判自己过去的老师、新任丹麦大主教马腾森，对教会进行的宗教活动以及教士们的生活、家庭和宗教职务都极尽讽刺挖苦之能事，甚至公开号召人们停止参加官方的公共礼拜，退出教会。但是，克尔凯郭尔并未达到预期的目的，他全力发动攻击，马腾森和教会当局却始终保持着沉默，轻蔑地置之不理，他企图唤起人们反对教

会也徒劳无功，除了得到少数年轻人同情外，遇到的只是公众的冷漠和敌意。他大失所望，再次陷于孤立的困境，在这个时期内他拒不见客，与外界断绝往来。他的唯一在世的哥哥彼得那时在教会中已身居要职，他们之间的最后一点兄弟情谊也就此终结了。

1855年10月2日，克尔凯郭尔在外出散步时发病被送往医院救治，他自己意识到末日将临，说“我是到这里来死的”。在医院里，他拒绝了哥哥彼得的探视，拒绝从神职人员那里领受圣餐。他同意童年时期的朋友波森来探望，波森问他还有什么话想说，他起初说“没有”，后来又说：“请替我向每一个人致意，我爱他们所有的人。请告诉他们，我的一生是一个巨大的痛苦，这种痛苦是别人不知道和不能理解的。看起来我的一生像是骄傲自大和虚荣的，实际上却并非如此。我不比别人好。我过去这样说，而且总是这样说的。我在肉中扎了刺，因此我没有结婚，也不能担任公职。”在去世前，他还向人表示，他对自己所完成的工作感到幸福和满足，唯一感到悲哀的是他不能和任何人分享他的幸福。他就这样离开了人世，终年42岁。这个反叛的基督徒的葬礼还为教会制造了最后一次麻烦，他的外甥带领一批青年学生抗议教会违背死者的意愿，擅自决定由牧师主持葬礼。葬礼只得草草结束，他被安葬于家庭墓地，但却没有设立墓碑。过去他在《日记》里曾写道，在英国某地，有一块墓碑上只刻着“最不幸的人”这几个字，可以想象并没有人埋藏在那里，“因为这墓穴是注定为我而准备的”。结果却是他死后墓地上连这样的一块墓碑也没有。他的遗嘱指定把他所剩无几的遗产赠给他念念不忘的雷吉娜，也遭到她的拒绝。直到半个世纪以后，年迈的雷吉娜才说出了真心话：“他把我作为牺牲献给了上帝。”

综观克尔凯郭尔短暂的一生，他的生活经历虽然没有戏剧性的情节，其内在的精神发展却充满矛盾、冲突、痛苦，有着无比丰富复杂的刻骨铭心的人生体验，迫使他深入地思考和探索在这个世界上生存的意义和个人的价值，这些都体现在他的哲学和宗教思想里。他虽然总是从他个人的视角和以他个人的独特方式去对待这些问题，而这些问题是现代社会里的人普遍关心和感兴趣的，因此具有现代的意义。这也就是我们今天仍然需要认真研究克尔凯郭尔的原因。

本选集的出版得到了丹麦克尔凯郭尔研究中心的资助，特此致谢。

天才释放出的尖利的闪电——克尔凯郭尔简介

尼尔斯·扬·凯普伦

“天才犹如暴风雨：他们顶风而行；令人生畏；使空气清洁。”这是索伦·克尔凯郭尔在1849年的一则日记中所写下的句子。他自视为天才，而且将自己的天才运用到“作少数派”的事业之上。他总是顶风而行，与社会的统治力量及其教育体制相对抗，因为他认为“真理只在少数人的掌握之中”。为了与抽象的“公众”概念相对，他提出了具体的“单一者”（den Enkelte）的概念。

索伦·克尔凯郭尔是丹麦神学家、哲学家和作家，他出生于1813年5月5日，是家中7个孩子当中最小的一个。他在位于哥本哈根市新广场的家中度过的特殊的青少年时期受到了其父浓厚的虔敬主义和忧郁心理的影响。1830年他完成了中等教育，旋即被哥本哈根大学神学系录取。很快地，神学学习就让位给文学、戏剧、政治和哲学，让位给一种放荡的生活，而后者部分的是出于他对家中严苛而阴暗的基督教观念的反抗。但是，1838年5月他经历过一次宗教觉醒之后，加之他的父亲于同年8月辞世，克尔凯郭尔回归到神学学习之中，并于1840年7月以最佳成绩完成了他的神学课程考试。

两个月之后，克尔凯郭尔与一位小他9岁的女孩雷吉娜·奥尔森订婚。但是，随后“从宗教的角度出发，他早在孩提时起就已经与上帝订婚”，因此他无法与雷吉娜完婚。经过了激烈的暴风雨式的13个月之后，1841年10月，他解除了婚约。这次不幸的爱情在克尔凯郭尔日后的生活道路中留下了深刻的印迹，同时它也促使克尔凯郭尔以1843年《非此即彼》和《两则启示性训导文》两本书的出版而成为一名作家。

其实早在1838年，克尔凯郭尔就出版了自己的第一本书《一个仍然活着的人的作品》。这是针对安徒生的小说《仅仅是个提琴手》的文学评论。丹麦作家安徒生（1805—1875）曾创作了少量的几部小说、一些游记作品、歌剧脚本、舞台剧本以及大量的诗歌，但他最终以童话作家的身份享誉世界。克尔凯郭尔

认为，《仅仅是个提琴手》在艺术上是失败的，因为它缺乏了某种“生活观”（Livs-Anskuelse）。在其处女作发表几年之后，1841年，克尔凯郭尔以题为《论反讽的概念》的论文获得了哲学博士学位（magistergrad）^[1]，论文对“反讽”进行了概念化的分析，其中“反讽”既得到了描述，又得到了应用。

克尔凯郭尔就哲学、心理学、宗教学以及基督教所发表的作品大致由40本书以及数量可观的报刊文章组成，这些作品可以被划分为两大阶

段：1843—1846年和1847—1851年。除《非此即彼》以及合计共18则启示性训导文之外，第一阶段写做出版的作品还有《反复》、《恐惧与颤栗》、《哲学片断》、《忧惧的概念》、《人生道路诸阶段》和《对〈哲学片断〉所做的最后的、非学术性的附言》；其中出版于1846年的《附言》一书成为区分两阶段的分水岭。所有的启示性训导文是克尔凯郭尔用真名发表的，其余作品则以假名发表，如Constantin Constantius, Johannes de silentio, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus。克尔凯郭尔写作的第二阶段即基督教时期发表有如下作品：《爱的作为》、《不同情境下的启示性训导文》、《基督教训导文》、《致死之疾病》、《基督教的训练》。这一阶段的作品除了后两部以Johannes Climacus的反对者Anti-Climacus发表之外，其余作品均以克尔凯郭尔的真名发表。

此外，克尔凯郭尔还写有大约充满60个笔记本和活页夹的日记。这些写于1833—1855年的日记带有一种与日俱增的意识，即它们终将被公之于众，而这些日记使我们得以窥见克尔凯郭尔所演练的“在幕后练习台词”的试验。与其发表作品一样，克尔凯郭尔的日记在1846年前后也出现了一个变化。写于1846年之前的日记表现的是在其发表作品背后的一种文学暗流。这些日记无所拘束、坦白、充满试验性，反射出那个年轻且充满活力的作家的洞察力。那些简短的描述和纲要、观察笔记、释义段落，它们充斥着前后及彼此的不一致，它们相互之间以及与作者的生活之间存在着或合或离的关系。而写于1846年之后的日记——它们由36个同样的笔记本、共计5700个手写页组成，其内容则成为内向性的自我萦绕和一种自我申辩。其间，克尔凯郭尔一直在诠释着和讨论着他已发表的作品，反思这些作品及其作者在现时代的命运。

在克尔凯郭尔的写作当中，在很大范围内也在其日记当中，他描述了生存的诸种可能性，尤其是三种主要阶段，对此他称为“生存的诸境界”（Existents-Sphærer），即审美的、伦理的和宗教的境界。他的基本观点在于说，每个人首先必须或者说应该——因为并非每个人都能做到这一点——使自身从被给定的环境当中、从其父母和家庭当中、从其所出生和成长的社会环境当中分离出来。然后，他必须开始历经生存的各个阶段（Eksistensstadier），在此进程之中他将获得其永恒的有效性，成为一个独立的个体（individ）。这个个体将成为其自身行动的主体，进而将成长为一个独特的、负有伦理责任的人。直到最终，在罪感的驱使之下，伦理的人将步入宗教境界。克尔凯郭尔年仅22岁的时候就已经对此主题发表了自己的看法，首先是涉及他自己，同时也关涉所有的人。他试图明白，生活对他而言意味着什么。在1835年的一则日记中他这样写道：

“一个孩子要花些时间才能学会把自己与周围的对象区分开，在很长一段时间内他都无法把自己与其身处的环境区别开来，因此，他会强调其被动的一面而说出，例如，‘马打我’（mig slaaer Hesten）这样的句子来。同样，这种现象将在更高的精神境界当中重现。为此我相信，通过

掌握另一个专业，通过把我的力量对准另外一个目标，我很可能会获得更多的心灵安宁。在一段时间内这样做可能会起作用，我可能会成功地将不安驱赶出去，但是毫无疑问，这不安仍将卷土重来，甚至更为强烈，如同在享受了一通冷水之后迎来的是高烧一样。我真正缺乏的是要让我自己明白，我应该做些什么，而非我应该知道些什么，尽管知识显然应该先于行动。重要的是寻找到我的目标，明确神意真正希望我所做的；关键在于找到一种真理，一种为我的真理，找到那种我将为之生、为之死的观念。”（日记AA：12）而当一个人找到了这样的真理的时候，这真理只为那个具体的人而在，这人也获得了内在的经验。“但是”，克尔凯郭尔提醒说，“对于多少人而言，生活中诸种不同的印迹不是像那些图像，大海在沙滩上把它们画出就是为了旋即把它们冲刷得无影无踪”。

这个真理，这个我作为一个独特的人应该寻找并且使之成为我的真理，它在这个意义上来说是主观的，即我是作为主体的我在选择它。再进一步说，它还在这个意义上来说是主观的，即我应该以它为根据改造我的主体性和我的人格，应该根据它去行动。根据克尔凯郭尔，真理永远是处于行动中的，因此他还强调我应该做什么。在上述背景之下，很多年之后，克尔凯郭尔在他的主要哲学著作《附言》当中提出了“主观性即真理”的命题。这个命题不应该被理解成在独断的或者相对的意义上说真理是主观的，似乎此真理能够与彼真理同样好。恰恰相反。在克尔凯郭尔看来，生存中存在着一种绝对的真理，一种永恒有效的真理，正是这种真理才是作为主体的我、作为个体的我要去参与的；当我选择的时候，它就应该成为为我而在的真理。不仅如此，当我选择那个永恒有效的真理的时候，我要占有这真理，根据它改造作为主体的我，把它作为我的所有行动的绝对准则。

假如这一切并未发生，假如我的生活纠缠在诸多独断的真理之中并且远离了我的规定性的话，那么只有一种可能性，就是沿着我曾经向前走过的同一条路倒着走回去。克尔凯郭尔曾运用了一个取自古老传说中的意象。传说中有一个人着了一支乐曲的魅惑，为了摆脱音乐的魔力，他必须将整支曲子倒着演奏一遍。“一个人必须沿着他所由来的同一条道路倒行，犹如当把乐曲准确地倒着演奏的时候魔力就被破除了的情形一样（倒退的）。”（日记AA：51）

假如我并未返回到出发点以便找到那条通往真理的正确道路，而是使我的生活纠缠在那些独断的真理之中的话，那么我将陷入沮丧之中。有这样一种情形：我有一种强烈的愿望，但我并不知道我所希望的到底是什么，也没有准备好调动我的力量去发现之，因为那将意味着我必须使自己从那种我曾经纠缠其中的生活当中挣脱出来，于是我便无法去希望。克尔凯郭尔把这样的一种情形称为“忧郁”（tungsind）。

“什么是忧郁？忧郁就是精神的歇斯底里。在一个人的生活中会出现一个瞬间，当此之时，直接性成熟了，精神要求一种更高的形式，其中精神将把自身视为是精神。作为直接性的精神而存在的人是与整个世俗

生活联系在一起的，但是现在，精神将使自身从那种疏离状态中走出来，精神将在自身当中明白自己；他的人格将会在其永恒有效性内对自身有所意识。假如这一切并未发生，运动就会终止，它将被阻止，而忧郁也由此介入。人们可以做很多事情以试图忘掉它，人们可以工作……但是，忧郁仍然在那里。

“在忧郁当中有着某种无可解说的东西。一个悲伤或者担忧的人是知道他为什么悲伤或者担忧的。但是倘若你询问一个忧郁的人，问他为什么会忧郁，是什么压在他的身上，他将会回答你说，我不知道，我无法解释。忧郁的无限性就在这里。这个问答是完全正确的，因为他一旦知道他因何而忧郁，忧郁就被驱除了；可是那个悲伤者的悲伤绝不会因为他知道自己因何悲伤而被驱除。但是，忧郁是罪（Synd）……它是那种没有深刻地、内在性地去希望的罪，因此它是众罪之母……可是一旦运动开始了，忧郁就会被彻底驱除，同时就同一个体而言，他的生活仍然可能带给他悲伤和担忧。”

在《非此即彼》当中，克尔凯郭尔曾这样写道：“很多医生认为忧郁存在于肉体之中，这一点真够奇怪的，因为医生们无法将忧郁驱除。只有精神才能驱除忧郁，因为忧郁存在于精神当中。当精神找寻到自身的时候，所有微不足道的悲伤都消失了，据很多人说产生忧郁的根源也消失了——这根源在于说，他无法在这个世界上立足，他来到这个世界太早或者太晚了，他无法在生活中找到自己的位置。那个永恒地拥有自身的人，他来到这个世界既不太早也不太晚；那个居于其永恒当中的人，他将会在生活当中发现自己的意义。”（SKS 3，pp.183—184）

有了对忧郁的如是理解，克尔凯郭尔提出了另一个重要的概念：忧惧（angst），在其心理学著作《忧惧的概念》当中他对这个概念做出了阐发。在书中，假名作者Vigilius Haufniensis描述了忧惧的诸种现象并且发问道，忧惧或者毋宁说一个人会变得忧惧的事实会揭示出人是什么呢？对此他回答说：人是一个与成为他自己这一任务密不可分的自我。这位假名作者还描述了这项任务失败的原因，因为个体不仅仅在因善而且也在因恶的忧惧当中受到了束缚，最终，他陷入了妖魔式的内敛当中。

而忧惧又引发出了另一个新的概念：绝望（Fortvivlelse），对此克尔凯郭尔让其身为基督徒的假名作者Anti-Climacus在《致死之疾病》一书中做出了分析，该书与《忧惧的概念》相呼应。正是Anti-Climacus表达了克尔凯郭尔关于人的最终的观念：人是一个综合体，是一个在诸多不同种的尺度（Størrelse；对应于德文Grösse）之间的关系，例如时间性与永恒性、必然性与可能性，但是它却是一种与自身发生关联的关系。在书的第一部分中，Anti-Climacus通过对绝望的不同形式的描述展开了这一观念，在此绝望被理解为人不愿成为自我。在书的第二部分中，作者深入阐明了他对绝望的理解，他认为绝望是罪，以此，他与《忧惧的概念》一书中关于罪的理论相呼应。于是，绝望成了经强化的沮丧，或者是以上帝为背景而思想时的沮丧，也就是说，一个人不愿意

成为如上帝所创造的那样的自我，不愿去意愿着或者执行上帝的意志。“心的纯洁性在于意愿一（件事）”，而这个“一”最终就是上帝。

那个意愿着上帝并且因此也意愿着成为如上帝所创造的自我一样的人；那个不再与上帝和其自身相疏离的人——处于这种疏离状态的人或者处于在罪过（Skyld）的封闭的禁锢当中，或者处于关于自我的梦想的非现实的理想图景当中；那个人将真正地走向自我，他将与自我和自我同一性共在，因此，他将在场于生活的实在的场中。克尔凯郭尔在其成文于 1849年的三则审美性的、关于上帝的训导书《田野的百合与空中的飞鸟》中这样写道：“什么是快乐，或者说快乐是什么？快乐也就是真正地与自己同在，而真正地与自己同在指的就是那个‘今天’；在（være）今天，其实就是指在今天。它与说‘你在今天’，与说‘你与你自身就在今天同在’，说‘不幸的明天不会降临到你的头上’同样正确。快乐指的就是同在的时间，它所着力强调的是同在的时间（den nærværende Tid）。因此上帝是幸福的，作为永恒的存在他这样说：今天；作为永恒的和无限的存在，他自身与今天同在。”（SV14，160）

克尔凯郭尔在第一阶段的写作中完成了对三种人性的“生存境界”的描述之后，在第二阶段中他指出了在与基督教的关系之下这三种境界的不足之处。一个人要成为一个真实的自我，首先要通过作为上帝所创造的产物而与上帝建立关联。一个人要成为真正的自我，他首先要认识基督并且使他的罪过得到宽恕。但是，在认识之前同样需要行动。因此，真理总是在行动中的真理，正如信仰总是在作为（Gjerninger）中的信仰一样。

在第二阶段的写作当中，对人性的和基督性的理解同时得到了强化。克尔凯郭尔进一步强调，那个决定性的范畴即在于单个的人，即“那个单一者”（hiin Enkelte）；但是与此同时，他也越来越强调一种以宗教为根基的对于人与人之间的平等关系的把握。这一点与他对于所处时代的不断成熟的批评是并行的。1846年，克尔凯郭尔发表了题名为《文学评论》的作品，对一位年长于他的同时代丹麦作家托马西娜·伦堡夫人（1773—1856）的小说《两个时代》做出了评论。其间，克尔凯郭尔赋有洞见地总结了那个日益进步的现代社会的特征，表达了他的政治和社会思想，指出当今时代呈现出一种平均化和缺乏激情的倾向。

克尔凯郭尔自视自己是一位以“诠释基督教”为己任的宗教作家。他将“清洁空气”，他将把所有的幻象和所有的虚伪都剥除尽净，并且返回到“新约的基督教”。在此背景之下，他在自己生命的最后几年当中对丹麦的官方所宣称的基督教以及基督教权威机构展开了攻击。1854年年底，克尔凯郭尔以在名为《祖国》的报纸上所发表的一系列文章开始了他针对教会的战斗。继而，这场战斗又继续在更强烈、更激进的新闻性小册子《瞬间》（共计9册）当中进行。

1855年10月，克尔凯郭尔在街头摔倒了，他病入膏肓，精力耗尽。他被送往了弗里德里克医院（地址即今天的哥本哈根市工艺美术博物

馆)，11月11日，他在那里告别了人世。

克尔凯郭尔在19世纪末20世纪初之际被重新发现，并且在第一次世界大战之后获得了广泛的国际声誉。他成为辩证神学、存在哲学以及存在神学的巨大的灵感源泉。自20世纪60年代至80年代中期这段时间里，克尔凯郭尔（研究）一度处于低潮。自那以后，克尔凯郭尔获得了巨大的复兴，不仅在学者和研究者中间，而且还在一个更为广泛的公众当中；这种复兴不仅发生在丹麦国内，而且还发生在国际上，包括很多前东欧社会主义国家。

这种重新焕发的对于克尔凯郭尔的兴趣反映了一种崭新的对生存进行全面理解的愿望，人们希望在当今众多相对的、划时代的，以及由文化决定的真理之外寻求到一种可能的永恒真理。这种探求不仅仅在知识—哲学的层面之上，而且还应落实到伦理—生存的层面之上。这种寻求还与寻找对个体的意义、伦理学的基础以及宗教与社会的关系这些根本性问题的新的解答联系在一起。

“有两种类型的天才。第一种类型以雷声见长，但却稀有闪电。而另一种类型的天才则具有一种反思的规定性，借此他们向前推进……雷鸣声回来了，闪电也非常强烈。以闪电的速度和准确性，他们将击中那些可见的每一个点，而且是致命的一击。”毫无疑问，克尔凯郭尔属于后一种类型的天才。

（王齐译）

[1] 在现代丹麦的学位制度当中，magister对应于Master's Degree（硕士学位），但是在历史上，magistergrad却是哥本哈根大学哲学系的最高学位，自1824年以来它对应于其他系科的doktorgrad（博士学位），1854年该学位被废除。（译者注）

目录

《克尔凯郭尔文集》中文版序

天才释放出的尖利的闪电——克尔凯郭尔简介

爱的作为第一系列

前言

祈祷

I 爱的隐秘生活以及它在各种果实之上的可辨性

爱的隐性生命以及它在那些果实上的可辨认性

II A 你应当爱

你应当爱。

II B 你应当爱邻人

II C “你”应当爱邻人

III A 《罗马书》13：10.爱是律法之圆满

爱是律法之圆满

III B 爱是良心的事情

爱是良心的事情。

IV 我们的“去爱我们所见到的人们”的义务

“去爱我们所见到的人们”的义务

V 我们的“去驻留在相互所亏欠的爱之债务中”的义务

我们的“去驻留在相互所亏欠的爱之债务中”的义务。

爱的作为第二系列

前言

I 爱陶冶

爱陶冶（opbygger）

II 爱凡事相信——但却从不被欺骗

爱凡事相信——但却从不被欺骗

III 爱凡事盼望——但却从不至于羞耻

爱凡事盼望

IV 爱不求自己的益处

爱不求自己的益处

V 爱遮掩许多的罪

爱遮掩许多的罪

VI 爱常存

爱常存

VII 慈悲，爱的一种作为，哪怕是在它什么都无法给出并且什么都做不了的时候

VIII 和解性在爱之中的胜利，它赢得那被战胜的人

和解性在爱之中的胜利，它赢得那被战胜的人

IX 爱的作为：怀念一个死者

爱的作为：怀念一个死者

X 爱的作为：赞美崇尚爱

爱的作为：赞美崇尚爱

终结
[返回总目录](#)

爱的作为

一些基督教的审思^[1]以讲演的形式^[2]写出

索伦·克尔凯郭尔 著

第一系列^[3]

[1] [审思] 克尔凯郭尔在日记（NB2：176/1847）之中为“陶冶讲演（en opbyggelig tale）”和“审思（en overvejelse）”间的差异作了定性：“一种‘审思’并不把各种概念定性预设为事先给定的和已被领会的；因此，它不可以像去唤醒和撩拨人并强化思维那样地去在同样程度上进行感动、缓痛、镇定、说服。审思的瞬间也是在行为之前，因此这之中的重点也就是去使得所有各个环节都真正动起来。审思应当是一只马蝇，因此它的着色完全不同于陶冶讲演的着色。陶冶讲演在休憩于心境之中，而审思则应当在一种好的意义上在心境之中有着不耐烦、是暴躁的（强有力的）。反讽在这里是必要的，而一种更重要的成分则是喜剧性。有时候人们甚至完全可以稍稍发笑，只要这时想法变得越来越清晰醒目。一个关于爱的陶冶讲演预设‘人们在本质上知道什么是爱’，并且试图为爱去赢得这些人、打动这些人。但事实上事情并非如此。因此，在他们舒服的思路中上上下下，‘这审思’首先要借助于真相的辩证法去将他们从地窖口带上来，呼唤他们，转变他们。”（SKS 20，211）

[2] [以讲演的形式] 克尔凯郭尔本来在对封页的草稿中使用了小标题“基督教讲演”。在1847年1月的日记（NB：120 /1847）中他做出了如下的区分：“基督教讲演在某种程度上让怀疑进入了，——布道的操作是绝对的，纯粹只通过权威，圣经的权威、基督使徒们的权威；基督教讲演可以是一个普通人。”（SKS 20，87）

[3] [系列] 《爱的作为》的两个系列，在原版出版的时候各自的页码是相互独立的，可能在写作的时候曾经想要将它们作为分开的单行本出版。因此，在克尔凯郭尔说到“本书”或者“此文本”时，所指的是这一系列。

前言

这些基督教的审思是在许多审思之后所得的果实，它们按理是将会缓慢但却又轻易让人领会的，而如果有人通过匆忙草率而寻求新奇的阅读方式来使得它们成为对他自己来说是很难懂的东西，那么，它们无疑也可以变得非常艰难。“那个单个的人”，他首先自己审思他自己是想要阅读还是不要阅读；如果他选择了阅读，那么他就充满深情地审思[1]，在“艰难”与“轻易”被慎重地放上天平的时候，这两者间的关系是否正确，这样，“那基督教的”就不会因为把艰难性或者轻易性弄得过大而被以错误的比重介绍出来[2]。

因此，这是“基督教的审思”，并非关于“爱”，而是关于各种“爱的作为”。

这是各种“爱的作为”，这里并不是说，仿佛所有爱的作为就在这里全都被计算在内并且被描述了，哦，差得远了；这里甚至也没有这样的意思，仿佛那单个的被描述的作为就在这里一了百了地得到了完全的描述，上帝知道，绝非如此！如果一样东西在本质上是有着永不枯竭的财富，那么，这东西，甚至就其最小的作为而言，它也是在本质上无法描述的，之所以如此，恰恰是因为在本质上它是在一切之中完全在场的，并且在本质上是无法描述的。

S. K.

[1] [“那个单个的人”……充满深情地去审思] 在日记（NB2：176a/ 1847）中，在克尔凯郭尔为“陶冶讲演”和“审思”所作的区分中，他强调了这里的这句话：“我们可以看见，差异在前言里被表述了出来：‘那个单个的人……充满深情地去审思……是否’等等。一篇陶冶讲演的前言则绝不可能看上去如此。”

“那个单个的人”：这指示词“那个”通常是在事先已经谈及或者为人所知的一个人、一个事件或者一样东西。引号提示出这里所提及的是引自以前所写的一些前言中的固定陈述，“那个单个的人，我带着喜悦和感恩将之称作我的读者”。这一固定陈述在1843—1844年的六个陶冶讲演集的诸前言中、在1845年的“三个在想象出的场合中的讲演”的前言中，以及在1847年的“不同精神中的陶冶讲演”中的两个前言中都出现过。

[2] [不会……被以错误的比重介绍出来] 亦即，不是以它所不是的东西的面目而被介绍出来。

祈祷

[1]

如果你被忘记了，人们将怎样正确地谈论爱呢？！你，爱之上帝，天空中和大地上所有的爱来源于你^[2]；你毫无保留地在爱中牺牲了一切^[3]；你是爱，那充满爱心的人只是因为在你之中才是他所是^[4]！如果你被忘记了，人们将怎样正确地谈论爱呢？！你，是你揭示了什么是爱^[5]，你，我们的拯救者和救赎者，为了拯救所有人你牺牲了你自己^[6]，你，爱之精神^[7]，你，不凭你自己说的^[8]，而是让人记得爱之献祭^[9]，提醒信仰者像他被爱那样地去爱^[10]、像爱他自己那样去爱他的邻人^[11]，如果你被忘记了，人们将怎样正确地谈论爱呢？！哦，永恒的爱，你在一切地方在场^[12]，在你被呼唤的地方从不曾没有见证^[13]，在这里，在我们将对爱或者对各种“爱的作为”所作的谈论中，你也将不会让你不具见证。因为，无疑只有某一些行为被人类语言特别而狭隘地称为是爱之作为^[14]；但是在天堂里则是如此，除了“爱的作为”之外，任何作为都不会受到赞赏：诚实地处于自我拒绝之中，一种爱之渴望，并且恰恰因此不具因施恩而想要得到回报的要求！

[1] [祈祷] 在这里有着某种特别的：三位一体的上帝（通过一种平等的呼喊，首先是对圣父，然后对圣子，最后是对圣灵）被作为爱的渊源而被呼唤。

[2] [你，爱之上帝，天空中和大地上所有的爱来源于你] 指向《约翰一书》（4：7—8）：“亲爱的弟兄阿，我们应当彼此相爱。因为爱是从神来的。凡有爱心的，都是由神而生，并且认识神。没有爱心的，就不认识神。因为神就是爱。”也参看保罗在《以弗所书》（3：15）中所写，他下跪在天父耶稣基督面前：“天上地上的各家，都是从他得名。”

[3] [你毫无保留地在爱中牺牲了一切] 指向《罗马书》（8：32），保罗写关于上帝：“神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白的赐给我们么。”

[4] [你是爱，那充满爱心的人只是因为在你之中才是他所是] 指向《约翰一书》（4：16）：“神爱我们的心，我们也知道也信。神就是爱。住在爱里面的，就住在神里面，神也住在他里面。”

[5] [你，是你揭示了什么是爱，你，我们的拯救者和救赎者] 参看《约翰一书》（4：9—10）：“神差他独生子到世间来，使我们藉着他得生，神爱我们的心，在此就显明了。不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子，为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”

[6] [为了拯救所有人你牺牲了你自己] 基督代替人类承担罪。比较《以弗所书》（5：1—2）：“所以你们该效法神，好像蒙慈爱的儿女一样。也要凭爱心行事，正如基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物，和祭物，献与神。”

[7] [爱之精神] 就是说，圣灵。精神（Aand）在神学领域里也翻译作“灵”，因此“爱之精神”在这个意义上也被翻译作“爱之圣灵”。

[8] [不凭你自己说的] 指向《约翰福音》（16：13—15），之中耶稣对门徒们说：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理。因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来。并要把将来的事告诉你们。他要荣耀我。因为他要将受于我的，告诉你们。凡父所有的，都是我的，所以我说，他要将受于我的，告诉你们。”圣灵不凭自己说的，因为圣灵是基督的见证。

[9] [让人记得那爱之献祭] 参看《约翰福音》（14：26），之中耶稣对门徒们说：“但保惠师，就是父因我的名所要差来的圣灵，他要将一切的事，指教你们，并且要叫你们想起我对你们所

说的一切话。”

[10] [提醒信仰者像他被爱那样地去爱] 指向《约翰福音》（15：9—12），之中耶稣谈及爱命令：“我爱你们，正如父爱我一样。你们要常在我的爱里。你们若遵守我的命令，就常在我的爱里。正如我遵守了我父的命令，常在他的爱里。这些事我已经对你们说了，是要叫我的喜乐，存在你们心里，并叫你们的喜乐可以满足。你们要彼此相爱，像我爱你们一样，这就是我的命令。”

[11] [像爱他自己那样去爱他的邻人] 指向双重爱之诫命，比如，可参看《马太福音》（22：39）中耶稣说“要爱人如己”（直接的翻译就是“要爱邻人如爱自己”）。

[12] [你在一切地方在场] 指向建立在圣经基础上并且进入了大多数基督教教理的关于上帝的“全在”（无处不在）的观念。在圣经中可参看《诗篇》（139：7—12），《耶利米书》（23：23—24）和《使徒行传》（17：24—27）。也参看《福音基督教中的教学书，专用于丹麦学校（*Lærebog i den Evangelisk—christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler*）》，由1783—1808年的西兰岛主教巴勒（Nicolaj Edinger Balle，1744—1816）和牧师巴斯特霍尔姆（Christian B. Bastholm，1740—1819）编写，简称《巴勒的教学书》。第一章“论上帝及其性质”第三段“圣经中关于上帝及其性质的内容”§ 6：“上帝是全在的，并且在一切事物中以其力量起着作用，在任何地方他都不会离开他的受造物。”

[13] [从不曾没有见证] 指向《使徒行传》（14：17），在之中保罗向人众叫喊说，上帝“然而自己未尝不显出证据来，就如常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫你们饮食饱足，满心喜乐”。

[14] [爱之作为] 就是说，各种慈善行为。

I 爱的隐秘生活以及它在各种果实之上的可辨性

路加福音6：44。凡树木看果子，就可以认出他来。人不是从荆棘上摘无花果，也不是从蒺藜里摘葡萄。^[1]

如果真是那样，像那自欺欺人地为“不受欺骗”而骄傲的聪睿所说的，人不应当相信任何无法以自己的肉眼看见的东西，那么人首先就应当别去相信爱。如果一个人是如此去做，并且是出于“不要受骗”的畏惧心理而如此做，那么他是不是就不受骗呢？一个人可以通过许多方式受骗；人可以因为相信不真实的东西而被欺骗，但是人也可以通过“不相信真实的东西”而受骗；人可以因表象而受骗，人也可以因为那种狡狴的表象、因为那种“以为自己是很安全地抵御了欺骗”的奉承性的自欺而受骗。但哪一种欺骗才是最危险的呢？谁的康复更令人感到不确定，是那看不见东西的人，还是那看得见却仍然看不见东西的人^[2]？哪一种情形是更艰难的，是去唤醒一个睡眠的人，还是去唤醒一个醒着做梦梦见自己是醒着的人？怎样的情景更可悲：是马上无条件地感动得流泪，那在爱情中不幸地受骗的人的情景；还是在某种意义上可以诱人发笑的，那自我欺骗者的情景，自我欺骗者的这种自以为“没有受欺骗”的愚蠢的自欺欺人无疑是滑稽的，并且是让人觉得可笑的，如果在这里“可笑”不是一种通过指明“泪水不值得为他而流”而做出的对这恐怖的更为强烈的表述的话；哪一个更可悲？

“自己把爱从自己这里骗走”是最可怕的事情，是一种永恒的丧失，这种丧失是不存在什么补偿的，不管是在时间之中还是在永恒之中，都没有。因为，如果不是自欺的情形的话，不管它能够有什么不同，只要我们所谈的是“相对于爱的被欺骗”，那么，那受骗者还是在让自己与爱发生着关系，这欺骗只是：人们以为爱会在什么地方，但爱却不在那地方；但是自欺者则将自己关在外面并将自己排斥在爱之外。也有关于被生活欺骗或者在生活中被欺骗的说法；但是那自欺者把自己的“生活”^[3]从自己这里骗走了，他的丧失是无法补救的。甚至那在一辈子的生命中被生活欺骗的人，永恒还是能够为他藏有丰富的补偿；但是自欺者则阻碍了自己去赢得永恒的东西。那恰恰是在爱中成为人类欺骗的一个牺牲品的人，哦，当他在永恒之中看见，在欺骗结束时，爱仍然存留在那里^[4]，那么，他真正地又失去了什么呢？！但是，如果一个人——狡猾地——通过聪明地走进睿智之陷阱来欺骗他自己，噢，如果他一辈子都在他的自欺中以为自己很幸福，而当他在永恒之中看见，他欺骗了自己，那么，又有什么是他所不曾丧失的呢？！因为，在现世（Timeligheden）之中也许一个人能够成功地让自己不具备对爱的需要，也许他能够成功地让时间流逝而不察觉这自我欺骗，也许他能够成

功地达成这可怕的事情，在一种幻觉中为自己处于这幻觉而感到骄傲；但是在永恒之中，他无法没有爱，并且他会不可避免地发现他浪费、错过了一切。生存是多么的严肃，它是多么的可怕，这恰恰是在于：它惩罚性地允许任性者自作主张，这样，他得以继续生活下去、为处在受骗的状态而骄傲，直到他后来有一次认识到这真相：他永远地欺骗了自己！确确实实，永恒不容被讥嘲^[5]，相反，这永恒才是这样的惩罚者，它根本无须使用强力，而只是全能地用一点点嘲讽来对放肆者进行可怕的惩罚。那么，那把现世的东西和永恒联系在一起的是什么，爱，这恰恰因此而先于一切并且在一切过去之后仍然存留的爱，除了这爱之外又会是什么别的呢？然而恰恰因为爱在这样的意义上就是永恒之绑带，并且恰恰因为现世和永恒是不同种的，所以现世的尘俗睿智会觉得爱是一个负担，因此感官性的人会在现世中觉得，把这一永恒之绑带从身上扔掉是一种巨大的解脱。无疑，自欺者当然认为是能够安慰自己，甚至认为自己是得胜有余了^[6]；在愚者的幻觉中，他看不出他自己的生命是多么的无慰无告。我们不会否认，他是“停止了悲伤”^[7]；然而在“拯救”恰恰要开始沉痛地为自己悲伤的时候，他停止悲伤又有什么用！也许这自欺者甚至认为自己在别人成为了无慰无告之欺骗的牺牲品时能够去安慰别人；然而，在一个人自己就“那永恒的”而言是严重受伤^[8]的时候却想要去医疗那至多是到死亡为止有病的人^[9]，这是怎样荒唐的疯狂啊！甚至那自欺者，在一种古怪的自相矛盾之中，也许还会认为自己对于那不幸的受骗者有着设身处地的同情。但是，如果你留意于他那抚慰的话语和医疗的智慧，那么你就能在各种果实之中辨认爱：在讥嘲的刻毒之中、在理智性的尖利之中、在猜疑性的毒意中、在冥顽性的蚀骨冷漠中，也就是，在这些果实中你能够认出：在那之中没有爱。

人由果实辨认出树：“荆棘上岂能摘葡萄呢？蒺藜里岂能摘无花果呢？”（马太7：16）^[10]；如果你想在那里收集它们，那么你将不仅仅是在徒劳地收集，然而，荆棘会向你展示出你是在徒劳地收集。因为每一棵树都可以由它自身特有的果实而辨认出来^[11]。我们知道会出现这样的情形，有两颗相互非常相像的果实，一颗是有益于健康并且味美的，另一颗则是苦涩而有毒的；有时候那有毒的果子也会是非常美味的，而那有益于健康的果子则尝起来有苦涩味。以同样的方式，爱也是在它自身特有的果实上被我们认出。如果我们弄错，那么，要么是因为我们不认识那些果实，要么是因为我们在单个的事例中不知道怎样去正确判别。就像一个人弄错了，他把那其实是自爱（Selvkjærlighed）的东西称作是爱：他高声断言，如果没有那被爱者，他就无法生活，却不愿意听人说关于爱的任务和要求就是否决自己并且放弃这种情欲之爱（Elskoven）的自爱。或者就像一个人弄错了，以“爱”的名来称呼那事实上是“虚弱的放纵”的东西，以“爱”的名来称呼那实际上是败坏性的哀怨、或者有害的聚交、或者子虚乌有的品质、或者自恋症之关联、或者奉承之幻象、或者瞬间之表象、或者现世之关系的东西。我们知道，有一种花，我们将之称作是永恒之花^[12]，但很奇怪，也有一种所谓的永恒花，它就像各种易败的花，只在一年中的某个特定时节开放^[13]：如果把后者称作永恒

之花，那么这会是怎样的一个错误啊！然而，在盛开的那一瞬间，它看来却是那么迷人。然而每一棵树都可以由它自身的果实而辨认出来，同样，爱也是以这样的方式在它自身的果实上被我们认出，还有那基督教所谈论的爱，我们在其特有的果实上将之认出，而这果实就是：在它之中，它有着永恒之真相。所有其他的爱，不管它是，按人类所说的说法，很早就凋谢和被改变，还是它可爱地在现世的时季中保养着自己：它仍然是会随着时间的而流转消逝的，它只是开放而已。这恰恰是它的脆弱而忧伤的事实，不管它是只开放一个小时还是七十年^[14]，它只是开放而已；而基督教的爱则是永恒的。所以，任何明白自己的人都不会突发奇想要去形容基督教的爱说“它在开放”；任何明白自己的诗人都会突发奇想要去歌唱赞美它。因为诗人所应当歌唱赞美的东西必定是带着忧伤，那作为“他自己生命中的谜”的忧伤：它必定会开放，——唉，并且必定凋谢。然而基督教的爱常存，并且恰恰是因此，它存在^[15]；因为凋谢者开放，而开放者凋谢，但存在的东西是无法被歌唱赞美的，它必须被信仰，它必须被生活。

然而，在人们说“爱在果实上被我们认出”的时候，由此人们也附带说了，“爱”自身在某种意义上是隐藏着的，而恰恰因此我们才只能通过各种展示着其真正本质的果实去认出它。事情恰恰也就是如此。每一种生命，爱的生命也是如此，就其本身都是隐藏着的，但却在一种别的东西中被展示出来。植物的生命是隐藏的，果实是公开的展示；思想的生命是隐藏的，言辞的表达是展示性的东西。因此上面所宣读的神圣词句谈论着一种双重的东西，不过它们只是在暗地里谈论其中的一方面；在那陈述之中公开地包含了一种想法，但在暗中也包含了另一种想法。

那么，既然我们现在要谈论这个，就让我们把两种想法都拿出来置于我们的考察之下吧：

爱的隐性生命以及它在那些果实上的可辨认性

爱是从哪里来的，爱是从哪里获得了它的本原和它的渊源，那对于它是出没之所的地方、那它从中涌出的地方是在哪里？是啊，这个地方是隐蔽的或者是秘密的。在人的内心深处有一个地方；从这个地方涌现出爱的生命，因为“从心中涌出生命”^[16]。但是，要看见这地方则是你所不能的；不管你怎样深入地挤进去，这本原躲进了遥远和隐秘；甚至在你挤进去到了最深处的时候，这本原仍然持恒地让你觉得它是在更深的一部分之中。正如泉水的源头，恰恰在你最靠近它的时候，它就更远地消失了。爱正是从这个地方流溢出来，沿着各种不同的路径；但是，沿着这些路径之中任何一条，你都无法挤迫进它隐秘的“形成”。正如上帝住在一道光中^[17]，每一道照亮世界的光芒都从那光中流涌出来，而同时却没有人能够沿着这些光芒的路径而挤迫进去看上帝，因为在人转向

那光的时候，光的路径就变化成了黑暗：爱就是这样地居住在秘密之中，或者隐秘地居住在内心深处。如同泉源之涌流以其潺潺吟唱着的劝说来引诱着，甚至几乎是在请求人沿着这一条路行走，而不要好奇地打算挤迫进去寻找它的渊源并将其秘密公开出来；如同太阳的光芒让人借助于它而看见世界的荣华，但在有人好奇而无礼地想要转回去发现光的本原时，它就警告性地以炫眼的盲目来惩罚这放肆者；如同信仰招着手愿意充当他生命道路中的伴行，但是却使得那转过身无礼地想要“去理解”的放肆者成为石头^[18]：这样，那爱的愿望和祈祷就是，它的秘密的渊源和它隐藏在内心最深处的生命可以继续是一个秘密、没有什么人会好奇而无礼地想要打扰着挤迫进去看那其实还是无法看见的东西（而在他的好奇中他倒是会失去来自这东西的喜悦和祝福）。在医生不得不以肢解的手段进入身体中的各个更高贵并因此恰恰是隐秘的部位时，人所感觉到的总是最剧烈的痛苦；同样，在一个人不去在爱的宣示中为爱而喜悦、却想要通过探究它而得到快乐（亦即去破坏它）的时候，那也是最剧烈的痛苦，并且这也是最有害的。

爱的隐秘的生命是在“那最内在的”之中，是不可探究的，并且与整个生存又有着一种不可探究的关联。如同宁静的湖泊深远地渊源于诸多隐秘的泉源^[19]，任何眼睛都看不见的隐秘泉源，同样，一个人的爱也是如此更深远地渊源于上帝的爱。如果在根底里没有水源、如果上帝不是爱，那么就既不会有那小小的湖泊、也不会有一个人的爱存在。如同宁静的湖泊在幽暗中渊源于那深远的水源，一个人的爱也是这样神秘地渊源于上帝的爱。如同这宁静的湖泊固然是在请你观察它，但却通过“幽暗性”的反射镜像来禁止你去洞察他，同样，爱在上帝之爱中的神秘本原禁止你去看它的根本；在你以为是看见了那根本的时候，那其实却是一幅反射镜像在欺骗你，这掩盖了那更深的根本的东西，仿佛它就是那根本。如同聪明的捉迷藏者的掩盖，恰恰是为了隐藏起那捉迷藏者，它看上去就像一个底座，同样，那只是在掩盖更深者的东西，带着欺骗性，看上去就像是根本之深处。

这样，爱的生命是隐秘的；但是它那隐秘的生命就其本身是运动，并且它自身中有着永恒。如同宁静的湖泊，不管它在那里是多么的平和，其实它还是涌流着的水，因为在根本之中不是有着源泉么：同样爱也是如此，不管它在它的隐蔽中是多么宁静，却仍是涌流着的。但是，如果在什么时候源流停止了，那么，那宁静的湖泊也就干涸了；而爱则相反有着一道永恒的源流^[20]。这一生命是清新而且永恒的；没有什么寒冷能够冻结它，它自身中太热而不会冻结，也没有什么炎热能够使它萎靡，它在它的凉爽中太清新而不会萎靡。但它是隐秘的；在福音书中有着关于这一生命在果实上的可辨认性的说法，但这绝不是在说人们应当烦扰和打搅这种隐秘性，也不是在说人们应当去投身于观察或者投身于“考究性的自我观照”，这种观察和自我观照只是“让圣灵担忧”^[21]并且阻碍成长。

然而这一“爱的隐秘的生命”仍是在那些果实上可辨认的，是啊，“要能够

在那些果实上被认出”，这是爱之中的一种需要。哦，这是多么美丽呵，这被用来标示最卑微的东西的词，这同一个词被用来标示最大的财富，不是么！因为，“需要”，“有着需要”和“处在急需之中”，在这样的词语被用来谈论一个人时，这个人会是多么地不愿意啊！然而在我们说一个诗人“作诗对于他是一种需要”、说一个演说者“演说对于他是一种需要”、说一个女孩“去爱对于她是一种需要”时，我们却是在说至高的东西。啊，甚至那曾在世上生活过的最有需求的人，但如果他曾有过爱，那么，与那唯一真正的贫困者、与那生活了一辈子却从不感觉到有“对什么东西的需要”的人相比，他的生命岂不曾是太富有了么！因为，很明显，一个女孩需要她所爱的人，这恰恰是她的最大财富；一个虔诚者需要上帝^[22]，这恰恰是他至高的真实财富。去问他们，去问那女孩，如果她完全可以省却那个她所爱的人，她是不是会觉得同样的幸福；去问那虔诚者，他是不是明白或者希望他完全可以省却上帝！这样，爱在各种果实上的可辨认性也是如此，在这关系是正确的关系时，它恰恰因此而需要努力显现出来，由此财富又一次得到标示。而如果这真的是如此，如果真的在爱本身中会有这样的自相矛盾——爱要求人保持使它隐秘、要求人去使得它无法辨认，那么这就必定也是最大的折磨。假如用一个比方，难道这岂不是类似于这样的情形：植物感觉到了自身中繁荣之生命和祝福，但它不敢让这生命和祝福被人辨认出来，仿佛这祝福是一种诅咒，它只让自己知道，唉，作为一种在“它的不可解释的凋谢”中的秘密！因此说，事情也不是如此。因为，尽管一种特定的“爱之表现”，甚至一点主芽^[23]，都会由于爱而被挤迫回痛苦的隐蔽性中，那同一个爱之生命还是会为自己找到另一种表现并且变得能够让人在果实上辨认出来。哦，你们，一场不幸的情欲之爱的平静的烈士们；你们由于爱而必须把一种爱隐藏起来，你们在这状态中所承受的痛苦想来是成为了一种秘密；它永远也不会被辨认出来，你们的爱恰恰是如此伟大，它带来了这一牺牲；然而你们的爱还是可以在各种果实上被辨认出来！也许这些果实恰恰就成为那种昂贵的果实，那种在隐秘痛楚的静态火焰中得以成熟的果实。

在果实上认出树来；因为，固然从叶子上也可以认出这树，但果实则是本质性的标志。因此，如果你在那些叶子上认出一棵树是这特定的树，但你在结果实的时节却发现它没有果实，这时你会据此而认出这树其实并不是它通过那些叶子而打扮成的那树。这样，爱的可辨认性也是如此的情形。使徒约翰说（《约翰福音》3：18）：“小子们哪，我们相爱，不要只在言语和舌头上。总要在行为和诚实上。”^[24]而对此我们则无疑是更应当以这种在言辞和口头语中的爱而不是以树上的叶子来作比较；因为，言辞和表达和语言的构想可以是爱的标志，但那是不确定的。同样的言辞在一个人的嘴里可以是如此的丰富、如此的可信，而在另一个人的嘴里则如同那些树叶的不确定的低语；同样的言辞在一个人的嘴里可以如同那“带着祝福和营养的谷子”^[25]，而在另一个人的嘴里则像叶子贫瘠的美丽。然而你却并不应当因此而保留起你的言辞，正如你不应当隐藏起那可以看得见的感动，如果它是真实的；因为这恰恰可以

是，不具爱心地做不正当的事情，就好像在一个人不偿还自己对某人所欠的东西时的情形。你的朋友、你的爱人、你的孩子或者任何本是你的爱的对象的人，当这爱真的在你内心中感动着你的时候，他们也要求爱在言辞中的表达。这“受感动”不是你的财产，而是那另一个人的财产，这爱的表达是你欠他的，因为你也知道在这“受感动”的情感中你是属于他的，是他感动了你，并且使你意识到你属于他。在心灵充实的时候，你不应当忌妒而高傲地亏待这另一个人，在宁静中紧闭着嘴唇伤害他；你应当让嘴说出心灵的充裕^[26]；你不应当羞于你的感情，更不应当为你的公正待人而感到羞耻。但是人不应当在言辞和口头语中爱，人也不应当在言辞和口头语中辨认爱。相反人应当在这样的果实上，或者在“有的只是叶子”这一事实上，辨认出爱尚未达到完全成长好的这一刻。西拉警示地说（《便西拉智训》6：4）：“吃光你的叶子，于是你就将失去你的果实并且使得你自己像一棵枯树一样地站着”^[27]；因为，恰恰言辞和口头语被作为爱的唯一果实，人们可以认出一个人在时机尚未成熟的时候已经拔光了叶子，所以他得不到果实，而在这里就不说那更可怕的情形了：有时候人们能够根据言辞和口头语而辨认出一个人其实是骗子。这样我们就能说，不成熟的爱和欺骗性的爱可以通过这样的特征而辨认出来：言辞和口头语是它的唯一果实。

人们在谈及某些植物的时候说，它们必须构成心芽^[28]；关于一个人的爱，人们也可以这样说：如果这爱真的会结出果实，也就是说在其果实上是可辨认的。那么人首先就必须构建出心芽。因为，爱固然是出自心，但是让我们不要匆忙于下结论而忘记了这一永恒的事实：爱构建出心芽。无疑，每个人都会有一颗不确定的心的一时感动，但是，在这样一种意义上的“出自本性地拥有心”，与那“在永恒的意义构建心”相比则有着无限的区别。也许这才正是罕见的事情：“那永恒的”能够在如此大的程度上支配一个人，以至于他身上的爱就这么永远地坚固下来或者构建出心来，多么罕见啊！然而，要去结出爱自身特有的果实——可让人辨认出爱的果实，却要以这罕见的情形作为其本质性的条件。就是说，正如爱本身是人所无法看见的因而人必须去信仰它，同样它也不是人能够无条件而直接地在它的一般表达上认出来的。

在人类语言中不存在这样的词句能够让我们对之做出如此评价：在一个人使用这一词句时，就会无条件地显示出，在他身上有着爱；没有任何这样的词句；在人类语言中，甚至最神圣的词句也无法达成这个。相反，甚至会是这样，一个人的话能够让我们确信，他身上有着爱，而相反的话被另一个人说出来则能够让我们确信在这个人身上也一样有着爱；会是这样，同样的话，在一个人说这话的时候会让我们确信这人身上有爱居留着，而在另一个人说这同样的话的时候我们则确信这人身上没有爱。

没有什么作为能够让我们敢无条件地对之做出这样的评价：做出这一行为的人，他因此而无条件地证明了爱。甚至那最好的作为也无法达到这一点。我们要看这作为是怎样被达成的。我们知道，那在特定意义

上被称作“爱之作为”^[29]的作为是存在的。但是，当然，因为一个人慷慨施舍、因为一个人拜访寡妇^[30]、为裸者穿衣^[31]，如果仅仅这个，他的爱却还是无法使人确信或者辨认出来；因为一个人能够以一种不爱的甚至是自爱的方式来达成各种“爱之作为”，如果事情是这样的话，那么，这种“爱之作为”则仍然不是爱的作为。当然，你无疑常常看到这一可悲的情形，也许有时候你自己也不由自主地陷入这样的处境中，这肯定也是每一个正直的人会坦白承认的关于他自己的事情，恰恰因为他还不至于如此地缺少爱或者说因为还没有让心肠硬到去无视那本质的东西乃至只顾所做的是什么而忘记怎么去做。啊，路德本该这样说，在他的生命中他一次都不曾“完全不受任何心中旁骛影响”地祈祷过^[32]；正直的人无疑也会这样坦白承认，不管有多么频繁、不管在那许多次之中他是怎样带着意愿和喜悦地慈善布施，但在他这么做的时候，没有一次意志不是处在脆弱状态之中，也许是被一个随意的印象骚扰、也许是带着乖戾的偏爱、也许是为了赎买回自己、也许是在把脸转了过去之后（但不是在圣经所说的意义上）^[33]、也许是左手并不知道^[34]（但是心思却不在场）、也许是想着自己的悲哀（而不是想着那贫困者的）、也许是通过施舍来寻求解除痛苦（但不是为了消减贫困所导致的痛苦）：这样，这“爱之作为”在那至高的意义上并没有成为一种爱的作为。

于是，我们要看言辞怎样被说出，并且最重要的是，它怎样意味的，也就是说，行为是怎样被做出的：这对于“去在果实上定性和辨认出爱”是至关重要的。但与前面所谈的情形一样，在这里也不存在一个这样的“如此（Saaledes）”：如果人想要无条件地去说出，“如此”就是在无条件地证明爱的在场，或者在无条件地证明爱的不在场，那么，这样的—一个“如此”是根本不存在的。

然而这一点却是不变的：爱应当在果实上被辨认出来。但是文本中的那些神圣词句却也不是为了鼓励我们去忙于相互论断^[35]而被说出的；相反，它们是劝勉地对单个的人说的，是对你，我的听众，和我所说的，这词句是为了激励单个的人，使得他不是让自己的爱变得没有结果，而是去工作，使得这爱能够在那些果实上被辨认出来，不管它有没有在这时被别人认出来。因为，他要工作，当然不是为了让爱在那些果实上被认出来，而是为了让它能够在那些果实上被认出来；在这工作中他要保持警惕，使得自己不去把“爱被辨认出”当成对于他是比“那唯一重要的事情”还更重要的事情，而这唯一重要的事情就是：爱必须有果实并且因此而能够被辨认。人们能够给一个人怎样的睿智忠告，人们能够建议什么样的谨慎去使一个人不被别人欺骗，这是一回事；而福音书对单个的人所提出的要求则是另一回事，并且远远地更为重要，它要求这人总是想着树在果实上被辨认出，并且在福音书中被拿来与树作比较的正是他或者他的爱。在福音书中所写，没有像睿智的讲演所要说的—那种“你，或者一个人，应当从果实上辨认出树”；福音书上是写着“树应当从果实上被辨认出来”，它是被这样解说的：你，读着福音书中的这些话语的人，你是这树。先知拿单在那个寓言之后接着说的是“你就是那个人”^[36]，福音书无须加上这句话，因为这意义已经在陈述形式之中了，

并且也在于这一事实：这是一句福音书中的话。因为福音书的神圣权威不对“这一个人”谈论“那另一个人”，不对你，我的听众，谈论我，或者对我谈论你；不，在福音书说话的时候，它是在对“单个的人”说话；它不是在谈论关于我们人，关于你和我，而是在对我们人说话，对你和我，并且它所谈的是关于“爱应当在那些果实上被辨认出来”。

因此，如果有人，狂想而多愁善感地，或者虚伪地，想要教训人说，爱是一种这样隐藏的感情，它太高贵而无法结出果实，或者说，爱是一种这样隐藏的感情，那些果实既不证明是也不证明不，甚至那些有毒的果实也无法证明什么；那么，这时我们就会想到福音书的话语，“树应当从果实上被辨认出来”。我们会，不是为了抨击、而是为了保卫我们自己不受这样的东西的攻击，我们会记着，那相对于福音书中每一句话而言总是有效的东西，在这里也有效，“所以凡听这话就去行的，他就好比一个把房子盖在磐石上的人”^[37]。“当暴雨来”^[38]并且摧毁这种善感的爱的高雅的脆弱^[39]时，“在暴风袭来疾吹着”^[40]虚伪之网的时候，这时，真正的爱则应当在那些果实上是可辨认的。因为，爱固然应当在果实上是可辨认的，但是因此却并不是说你理所当然地要做一个辨认者；而且，树应当在那些果实上是可辨认的，但是因此却并不是得出结论说那某一个树要有义务去评判别的树，相反它却继续是那棵单个的树——那棵应当去结出果实的树。但是一个人既不当畏惧那能杀肉身者^[41]，也不应当畏惧那虚伪者。唯有一者是人应当畏惧的，而这就是上帝；唯有一者是人应当害怕的，这就是这人自己。真的是这样，那在对上帝的畏惧与颤栗^[42]中害怕着自己的人，没有什么虚伪者曾欺骗了这样的人。然而那忙于侦查虚伪者的人，不管他现在有没有侦查成功，他最好是要小心，他这样本身会不会也是一种虚伪；因为这样的发现无疑不可能会是爱的果实。相反，如果一个人的爱真正地结出其自身特有的果实，那么他将去揭露出那靠近他的每一个虚伪者，或者至少是让这虚伪者感到羞惭，只是他这样做并不是为了专门想要去这样做，也不是为了要觊觎这样做的结果；然而，有着爱心的人也许根本不当对此有所知。对虚伪的最微不足道的防范是睿智，乃至这睿智几乎不是一种防范而相反是一种危险的邻里关系；对虚伪的最好防范是爱，乃至它不仅仅是一种防范，更是一道无底的深渊^[43]，它永远和虚伪毫无瓜葛。这也是一颗使得爱被辨认出来的果实：它使得有爱心的人不落入虚伪者的陷阱。

现在我们说，爱在那些果实上是可辨认的，但尽管如此，让我们不要在相互间的爱之关系中不耐烦地、猜疑地、评判着地去要求持续不断地看果实。在这一讲演中所论述的主题首先是，人必须信仰爱，否则人根本不会感觉到它存在；现在这讲演又回到最初的主题并且反复说：去信仰爱！在人要去认识爱的时候，关于爱，我们能够谈论的东西首先和最终^[44]就是这个。但是，一开始的时候爱被谈论，是对立于那种无礼的理智性，它想要拒绝爱的存在；而现在则反过来，在“爱在各种果实上的可辨认性”得到了论述之后，对爱的谈论则是对立于那种病态的、焦虑的、斤斤计较的狭隘心肠，它在卑琐和可悲的猜疑性中想要看见那些果

实。不要忘记：如果你相对于另一个人，这个人的爱可能结出了更小一点的果子，而你有足够的爱心去将它看得比它本身更美好的话，那么在你这里，使得你所具的爱变得可辨认的那颗果实就将会是一种美好的、一种高贵的、一种神圣的果实。如果猜疑真的能够把某样东西看得比这东西本身更渺小的话，那么爱就也能够把某样东西看得比这东西本身更伟大。

不要忘记，甚至在你因为爱的果实而欣悦时，在你从它们之上辨认出了爱居住在这另一个人的身上时，不要忘记：“去信仰爱”是有福的，这是更高的至福。这一点恰恰是对爱之深度的新表达：在一个人从果实上认识了爱之后，他还是又回到那最初的地方，作为向着至高之处的运动而回到它这里，回到“去信仰爱”。因为，爱的生命固然在那些果实上是可辨认的，是它们把这生命揭示出来，但这生命本身则比单个的果实要更重大，并且比所有果实的全部还要更重大，如果你在哪一个瞬间里能够清点出它们的数量的话。因此，那最终的、那最有福的、那无条件地使人信服的爱之标志就是爱本身：那被另一个人所具的爱认得并辨认出的爱本身^[45]。相同的東西只被相同的東西認知^[46]；只有那处在爱中的人才能够认识爱，正如他的爱也能够被认知。

[1] [路加福音6：44.....不是从蒺藜里摘葡萄] 耶稣谈论树和它的果实，摘引自《路加福音》6：43—44。

[2] [那看得见却仍然看不见东西的人] 讲《马太福音》（13：13—15），在之中耶稣说：“所以我用比喻对他们讲，是因他们看也看不见，听也听不见，也不明白。在他们身上，正应了以赛亚的预言说，你们听是要听见，却不明白。看是要看见，却不晓得。因为这百姓油蒙了心，耳朵发沉，眼睛闭着。恐怕眼睛看见，耳朵听见，心里明白，回转过来，我就医治他们。”

[3] 这里的这个“生活”是一个动词“at leve”，同时意味着“去生活”和“活着”：一个人的“活着 / 去生活”被骗走了。

[4] [爱仍然存留在那里] 指向《歌林多前书》（13：13）中的爱之高歌。

[5] [永恒不容被讥嘲] 指向《加拉太书》（6：7），在之中保罗说：“神是轻慢不得的。”

[6] [得胜有余] 戏指《罗马书》（8：37）。

[7] [“停止了悲伤”] 这句话在这里也在后文之中出现，并且克尔凯郭尔也在之前的“不同精神中的陶冶讲演”中用到过。但是，我们无法确定这是一句引言还有一句提示语。

[8] [就“那永恒的”而言是严重受伤] 这里暗指《马可福音》（8：35—36）之中耶稣说：“因为凡救自己生命的（生命或作灵魂，下同），必丧掉生命。凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命。人就是赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢。”

[9] [那至多是到死亡为止有病的人] 就是说，只是在死亡到来之前有病，亦即，在尘俗生命的这一辈子生病的人。

[10] [“荆棘上岂能摘葡萄呢？蒺藜里岂能摘无花果呢？”（马太7：16）] 对于耶稣就各种假先知所作警告的随意引用。《马太福音》（7：16）：“凭着他们的果子，就可以认出他们来。荆棘上岂能摘葡萄呢。蒺藜里岂能摘无花果呢。”也可参看《路加福音》（6：44）。

[11] [因为每一棵树都可以由它自身特有的果实而辨认出来] 参看《路加福音》（6：44）。也参看《马太福音》（7：16—22），并且特别是《马太福音》（12：33）：“你们或以为树好，果子也好。树坏，果子也坏。因为看果子，就可以知道树。”

[12] [有一种花，我们将之称作永恒之花] 这一表述的渊源不明。

[13] [也有一种所谓的永恒花.....特定时节开放] 永恒花（菊科鼠曲草属）在丹麦很普遍。这类花在七八月间开花，并且有着干了很久之后仍保持原有颜色和形状的特点。

[14] “七十”就是说，人的一生。传统的人生七十的说法可以回溯到《诗篇》（90：10）：“我们一生的年日是七十岁。”

[15] 这个“存在”其实就是“我思故我在”之中的“在”。在通常的日常用语中，我们可以说“存在”代替“在”。但是如果作者是在强调黑格尔哲学意义上的说法，那么我用“在”（在黑格尔那里是 Sein），而不用“存在”这个词，因为按中国学术界的已有译法，在黑格尔那里，“存在”是 Existens。

[16] “从心中涌出生命”见《箴言》（4：23）：“你要保守你心，胜过保守一切。因为一生的果效，是由心发出。”

[17] “上帝住在一道光中”见《提摩太前书》（6：16）：“就是那独一不死，住在人不能靠近的光里，是人未曾看见，也是不能看见的，要将他显明出来。但愿尊贵和永远的权能，都归给他。阿们。”

[18] “使得那转过身无礼地想要‘去理解’的放肆者成为石头”指向圣经中罗得的妻子在所多玛和蛾摩拉的毁灭中不听天使的禁令在逃亡的时候回头看而被化作一根盐柱。《创世记》（19：26）。

[19] “宁静的湖泊深远地渊源于诸多隐秘的泉源”戏引丹麦谚语“静水有深底”。

[20] “爱的生命……有着一道永恒的源流”指向《约翰福音》（4：14），之中耶稣说：“人若喝我所赐的水就永远不渴。我所赐的水，要在他里头成为泉源，直涌到永生。”

[21] “让圣灵担忧”见《以弗所书》4：30：“不要叫神的圣灵担忧。你们原是受了他的印记，等候得赎的日子来到。”

[22] “一个虔诚者需要上帝”克尔凯郭尔在陶冶讲演《四个陶冶讲演（1844）》中的“需要上帝是人的至高完美性”展开了这个主题。

[23] “主芽”植物的主芽，生长点，“芯子”。丹麦文Hjertesked，直译的话就是“心芽”，在丹麦语中也有hjerteskedt（直译：心被击中的），意为“严重坠入爱河”。

[24] “使徒约翰说（约翰福音3：18）：“小子们哪，我们相爱，不要只在言语和舌头上。总要在行为和诚实上面。””所引的这个段落是关于相爱的诫命。

使徒约翰：在克尔凯郭尔的时代，人们普遍都认为《约翰福音》和约翰三书的作者是十二使徒之一约翰。

[25] “带着祝福和营养的谷子”可能是指向亚当·欧伦施莱格尔的诗歌《朗蓝岛旅行》。在诗歌中有一个地方提及“祝福着的谷子”，另一个地方则提及“给人营养的谷子”。

这里是有营养的谷子和美好的叶子间的对立；“有用的”谷子和“美丽的”叶子或者花（或者茂盛的杂草）的对比也是一个很经典的比较主题。可对比克尔凯郭尔的《一个仍然活着的人的手稿》（1838）和《一篇文学评论》（1846）。

[26] “让嘴说出心灵的充裕”比较《马太福音》（12：33—35），耶稣对法利赛人和文士们说：“你们或以为树好，果子也好。树坏，果子也坏。因为看果子，就可以知道树。毒蛇的种类，你们既是恶人，怎能说出好话来呢？因为心里所充满的，口里就说出来。善人从他心里所存的善，就发出善来。恶人从他心里所存的恶，就发出恶来。”

[27] “西拉警示地说（《便西拉智训》6：4）：“吃光你的叶子……像一棵枯树一样地站着””这句话引自《便西拉智训》，是对不假思考地说话和说假话的警告。《便西拉智训》是没有被收入希伯来旧约的“旧约伪经”之一。我手头没有该书的权威性中译本，所以这里是根据克尔凯郭尔的引文由丹麦语做出的翻译。

[28] “人们在谈及某些植物的时候说，它们必须构成心芽”这里是指植物构建出承担果实的部分。这里克尔凯郭尔所用的这个比喻（“构成心芽”）是建立在一类特殊的有着“芯子”的植物上的，比如说，甘蓝、莴苣、包菜等，它们的成长中有着“建芯”（用英语说就是hearting-up）的过程。

[29] “爱之作为”就是说，各种慈善行为。

[30] “拜访寡妇”指向《雅各书》（1：27）：“在神我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚，就是看顾在患难中的孤儿寡妇，并且保守自己不沾染世俗。”

[31] “为裸者穿衣”指向《马太福音》（26：36、38、43、44）。

[32] “路德本该这样说……祈祷过”指向路德在“对圣约翰的第十四、十五和十六章的解说”（1538）中所说的话：“但是，在我为我自己而想要与上帝谈话并且祈祷的时候，还没有开

始，马上就会有百千阻碍。这时魔鬼会把一切可能的原因堆在路上，围堵阻挠我去投入并使得我无法在任何时候想这个问题。”

路德：马丁·路德（1483—1546）德国神学家，奥古斯丁僧侣，维滕堡的教授，教会改革家。*Jf. Luthers Sämtliche Schriften*, udg. af J.G. Walch, bd. 1-23, Halle 1739-53; bd. 8, 1742, s. 609: Aber wennichfürmichselbst mit Gott reden und beten soll, da sind so baldhunderttausend Hindernisse, eheichdazu komme. Da kann der Teufel allerley Ursache in Weg werfen, und auf allen Seiten sperren und hindern, das ich hingehe und nimmer daran gedenke.

Jf. ogs Geist aus Luther's Schriften oder Concordanz, udg. af F.W. Lomler, G.F. Lucius, J. Rust, L. Sackreuter og E. Zimmermann, bd. 1-4, Darmstadt 1828-1831, ktl. 317-320; bd. 2, 1829, s. 67.

[33] 参看《马太福音》（6：16）：“你们禁食的时候，不可像那假冒为善的人，脸上带着愁容。因为他们把脸弄得难看，故意叫人看出他们是禁食。我实在告诉你们，他们已经得了他们的赏赐。”

[34] [左手并不知道] 指向《马太福音》（6：3—4），在之中耶稣谈论施舍：“你施舍的时候，不要叫左手知道右手所作的。要叫你施舍的事行在暗中，你父在暗中察看，必报答你。”

[35] [相互论断] 指向《马太福音》（7：1—2），在之中耶稣说：“你们不要论断人，免得你们被论断。因为你们怎样论断人，也必怎样被论断。你们用什么量器量给人，也必用什么量器量给你们。”在这里的经文里被译作“论断”，有时候也译作“审判”。

[36] [先知拿单在那个寓言之后接着说的是“你就是那个人”] 在《撒母耳记下》中（12：1—7）说：耶和華差遣拿单去见大卫。拿单到了大卫那里，对他说，在一座城里有两个人，一个是富户，一个是穷人。富户有许多牛群羊群。穷人除了所买来养活的一只小母羊羔之外，别无所。羊羔在他家里和他儿女一同长大，吃他所吃的，喝他所喝的，睡在他怀中，在他看来如同女儿一样。有一客人来到这富户家里。富户舍不得从自己的牛群羊群中取一只预备给客人吃，却取了那穷人的羊羔，预备给客人吃。大卫就甚恼怒那人，对拿单说，我指着永生的耶和華起誓，行这事的人该死。他必偿还羊羔四倍。因为他行这事，没有怜恤的心。拿单对大卫说，你就是那人。耶和華以色列的神如此说，我膏你作以色列的王，教你脱离扫罗的手。拿单所指的是：大卫让人杀了乌利亚，并娶乌利亚的妻子拔示巴为妻。

[37] [“所以凡听这话就去行的，他就好比一个把房子盖在磐石上的人”] 对《马太福音》的调整过的引用。引自耶稣关于建在磐石上的房子和建在沙上的房子的比喻，《马太福音》（7：24—27）：“所以凡听见我这话就去行的，好比一个聪明人，把房子盖在磐石上。雨淋，水冲，风吹，撞着那房子，房子总不倒塌。因为根基立在磐石上。凡听见我这话不去行的，好比一个无知的人，把房子盖在沙土上。雨淋，水冲，风吹，撞着那房子，房子就倒塌了。并且倒塌得很大。”比较《路加福音》（6：47—49）。

[38] [“当暴雨来”] 见前面关于“所以凡听这话就去行的，他就好比一个把房子盖在磐石上的人”的脚注。

[39] “这种善感的爱的高雅的脆弱”。这里有两个名词“爱”和“脆弱”，两个形容词“善感的”和“高雅的”。

[40] [“在暴风袭来吹吹着”] 见前面关于“所以凡听这话就去行的，他就好比一个把房子盖在磐石上的人”的脚注。

[41] [一个人既不当畏惧那能杀肉身者] 指向《马太福音》（10：28）。之中耶稣对门徒说：“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们。惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他。”

[42] [畏惧与颤栗] 这是一个固定表述。参看《腓利比书》（2：12—13）。保罗在信中：“这样看来，我亲爱的弟兄你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意。”（“畏惧”在这里的经文里被译作“恐惧战兢”。）也参看《歌林多前书》（2：3）、《歌林多后书》（7：15）、《以弗所书》（6：5）。

[43] [一道无底的深渊] 也许是隐喻富人和乞丐拉撒路，见《路加福音》（16：19—31）。拉撒路死后，天使将他送到亚伯拉罕的怀里；富人死后在阴间受苦，见到遥远的亚伯拉罕和他怀中的拉撒路。富人祈求亚伯拉罕的慈悲，但是亚伯拉罕拒绝了，因为富人已经得到他所得到的东西，并且说：“不但这样，并且在我你之间，有深渊限定，以致人要从这边过到你们那边，是不能的，要从那边过到我们这边，也是不能的。”

[44] 【首先和最终】亦即“最重要的”。

[45] “那被另一个人所具的爱认得并辨认出的爱本身”，就是说，这爱本身被另一个人所具的爱认得并辨认出来。

[46] 【相同的东西只被相同的东西认知】在笔记13：28（1842—43）中，克尔凯郭尔强调，这一表述是怎样被用在怀疑论者塞克斯都·恩皮里柯（Sextus Empiricus）的否认“人通过思维来认识自己的能力”的论证中的。他的论证指向《歌林多前书》（13：12）：“到那时就全知道，如同主知道我一样。”

II A 你应当爱

马太福音22：39。其次也相仿，就是要爱邻人如己。^[1]

每一个讲演，尤其是一个讲演的片段，通常都是预设了什么东西作为出发点；如果一个人想要对这讲演或者陈述进行审思，那么如果他首先找到这一预设前提，他因此就做得很出色，这样他就可以从这前提开始了。同样，现在我们上面所宣读的文本包含了一个前提条件，固然它在最后到来，但却是开始。就是说，在“你要爱邻人如己”这句话被说出来的时候，这时，这之中就包含了那被预设出的意思：每一个人都爱自己。于是，基督教绝不像那些高飞的思想家们那样没有预设地开始^[2]，并且也不是带着一个讨人喜欢的预设开始的。我们是不是敢否认，基督教进行预设的方式就是这样的？但是，另一方面，会不会有人误解基督教，就仿佛它的意义是在于去学习世俗睿智一致同声，唉，但却又分别割裂开地教导的“每一个人都自己的最贴近者”^[3]；会不会有人误解这个，就仿佛基督教的意义是在于让人们认可自爱的权利？相反，基督教的意义其实是在于要把自爱从我们人类这里扭夺走。就是说，这自爱是在于“爱一个人自己”，但是，如果一个人要爱邻人“如己”，那么这一诫命就像一把撬锁的钳具扭开自爱之锁并且也就此将这自爱从人这里扭夺走。如果这关于爱邻人的诫命被以另一种方式表达出来，不使用这同时既容易把握却又有着永恒之张力的小小词句“如己”，那么这诫命就无法以这样的方式来控制自爱。这一“如己”对自己的目标没有任何犹疑，并且以这样一种方式带着永恒之坚定不移审判着地^[4]挤进那最内在的隐蔽所，而一个人就在这隐蔽所之中爱着自己；它不为自爱留下任何借口，哪怕是最小的借口，也不允许有任何逃避的可能性开放着，哪怕是最小的逃避可能。多么令人惊奇啊！人们无疑可以就“一个人应当爱其邻人”做出各种长篇的思维敏锐的讲演；而在这样的讲演被人们听到之后，自爱则还是能够翻出借口找到逃避，因为对这件事情的思考尚未彻底竭尽，并不是所有的事例都被算计到，因为不断地有着一些被遗忘了的东西或者一些在表达和描述上缺乏足够的准确性和约束力的东西。

但是这一“如己”，——是啊，没有什么摔跤手能够以这样一种方式来缠绕住自己的摔跤对手：这个诫命缠绕住在原地无法移动的自爱。确实是这样，在自爱与这句如此易懂以至于任何人都无须为之绞尽脑汁的话进行了搏斗之后，它必定会了解到，它是与更强进行了搏斗。正如雅各在与上帝搏斗了之后脚就跛了^[5]，那么，如果自爱与这句话进行了搏斗，它就会虚弱下来，这句话并不是想要教一个人不应当爱自己，相反，它恰恰是在教他正确的自爱。多么令人惊奇啊！又有什么搏斗会像自爱为捍卫自己而进行的斗争这么持久、可怕而复杂，而基督教则在唯一的一击之下决定了一切。这全部就像翻手一样地迅速，一切都被决定，如同复活的永恒决定，“就在一霎时，眨眼之间”（《歌林多前书》

15 : 52) : 基督教预设了人爱自己,然后只是加上了这句关于邻人的话——“如己”。在这前后之间却有着一种永恒之变化。

但是,这真的就该是至高的吗,有没有可能爱一个人高于自己呢?这一诗人热情之说确实在全世界都听得见;是不是也许就是这样:是基督教没有能力飞扬得如此之高,所以它(想来也考虑到它只是面向日常生活中的单纯的人们)就可怜地停留在让人去“如己”般地爱邻人的要求上,正如它不是把那高飞的爱所歌唱的对象“一个爱人、一个朋友”而是把那看上去很不具诗意的“邻人”设定出来,因为,肯定不曾有过什么诗人歌唱过对邻人的爱,同样也没有谁歌唱过“去‘如己’般地爱”;是不是也许就是这样呢?或者我们是不是,由于我们在与那被命令的爱^[6]相比较中给予了那被歌唱的爱一种承认,应该对“基督教对生活的所具冷静与理智”进行一下贫乏的赞美,说它更清醒而更有节制地让自己停留在大地之上,也许与俗语“稍稍地爱我并且久久地爱我”^[7]有着同样的意味?我们绝对不会有这样的想法。基督教当然是比任何诗人更明白地知道关于“爱是什么”和关于“去爱”;正因此它也知道那也许是不为诗人所留意的事实:他们所歌唱的那种爱,在暗中是自爱;并且这爱的陶醉性表达“爱另一个人高于爱自己”恰恰可以以此来得到解释。情欲之爱尚不是“那永恒的”,它是无限^[8]的美丽晕眩,它的至高表达是神秘之蛮勇;正因此,它还尝试着一个更晕眩的表述“爱一个人高于爱上帝”。这一蛮勇尤其为诗人带来不可估量的愉快;对于他,这是一种悦耳的声音,它为他带来歌唱的灵感。唉,基督教则教导说,这是对上帝的亵渎。

友谊的情形也正是情欲之爱的情形,因为这友谊也是在于偏爱之中:爱这一个人高于所有别人,爱他而使得他与所有别人构成对比。因此,情欲之爱和友谊的对象也就都有着偏爱之名“爱人”、“朋友”,这对象被爱,与全世界构成对比。相反基督教的教义则是爱邻人、爱全人类,所有人,甚至敌人^[9],并且不做出例外,无论好恶。

只有一个人,一个带有永恒之真相的人能够高于爱己地爱,这个人是上帝。因此也不是说“你应当爱上帝如己”,而是说“你要尽心,尽性,尽意,爱主你的神”^[10]。上帝是一个人应当无条件地服从地爱的并且一个人应当崇拜地爱上帝。如果有什么人敢以这种方式爱自己,或者敢以这种方式爱另一个人,或者敢允许另一个人以这种方式来爱他,那么这就是不敬神。如果爱人或者朋友请求你做什么事情,而你恰恰因为你诚实地爱着,所以你担忧地考虑了这事情觉得这事情会对他造成损害,那么,要是你通过“听从”而不是通过“拒绝满足他的愿望”来爱,那你就应当承担一种责任。但是上帝是你应当在无条件的顺从之中去爱的,尽管他对你所要求的东西可能让你看起来对你自己是损害,甚至对他的事业是有害的;因为上帝的智慧^[11]相对于你的智慧而言是没有比较性的,上帝的治理^[12]相对于你的睿智而言是没有责任之义务的;你所要做的只是爱着地顺从。相反,对一个人,你则只应当(然而,不,这确实是至高的),这样,爱一个人你只应当如同爱你自己;如果你能够比他更好地洞察到什么是对他最好的,那么,“那有害的事情是他自己的愿望、是

他自找的”的说法就不应当是让你寻找借口的根据。如果事情不是如此，那么，我们确实可以谈论关于“爱另一个人高于爱自己”；因为这就会是如此：尽管一个人洞察到“这对他是有害的”，却仍然顺从地去做这事，因为他要求这样做，或者崇拜地去做，因为他想要这样。但这恰恰是你无权去做的事情；如果你做这事，那么你就有责任，正如这另一个人也有责任，如果他想要以这样一种方式来滥用他与你的关系的话。

所以——“如己”。如果那有史以来最狡猾的欺骗者（或者我们当然也可以把他虚构得比他曾经达到过的还要狡猾），为了尽可能使得律法的词句变得多字多词并且变得冗长繁杂（因为这样一来这欺骗者就马上取胜了），年复一年地想要“试探地”^[13]询问那“至尊的律法”^[14]“我应当如何爱我的邻人”，这时这言简的诫命就不变地继续重复这短词“如己”。如果有欺骗者一辈子在这件事情上以各种各样繁复的说法来欺骗自己，那么，永恒就只需以这简短律法词“如己”来面对他。真的，任何人都不会有可能逃避开这诫命；如果说它的“如己”如此尽可能地逼近自爱，那么，“邻人”则在肆无忌惮之中又是一个对自爱构成最大可能的危险的定性。自爱本身很清楚地认识到，想要从这之中绕出来是不可能的。唯一的逃避也就是当年的法利赛人为了使自己合理化而尝试的：让“谁是一个人的邻人”这个问题变得可疑以便让这邻人从一个人的生命里消失掉^[15]。

那么，谁是一个人的邻人呢？这个词很明显的是由“最近者”构成的^[16]，于是，邻人就是那比所有别人更靠近你的人，但这不是在偏爱性的意义上说的，因为去爱一个在偏爱性的意义上所说的比所有别人更靠近你的人，是自爱，——“异教徒们不是也会做同样的事情？”^[17]这时那邻人比所有别人更靠近你。但是，他是不是也比你自己对于你自己而言更靠近你？不，不是的，他恰恰是或者恰恰应当是与你一样近。“邻人”这个概念在根本上是你自己的自我的翻倍；“邻人”是那被思者们称作“他者”的东西^[18]，自爱中的“那自私的”要在这“他者”之上受考验。就此而言，为了“思想”的缘故，“邻人”就根本没有存在的必要。倘若一个人生活在一个荒岛上，如果他根据这诫命来建构自己的思路，那么，他通过放弃自爱可以说是爱邻人。固然“邻人”就其本身是多样的，因为“邻人”意味着“所有人”，然而在另一种意义上说，为了让你能够实践律法，一个人就足够了。就是说，在自私的意义上，在“作为自我”这一行为上，有意识地作为两个，这是一种不可能；自爱必定是独自地作为自我。也没有必要有三个，因为，如果有了两个，就是说，如果有了另一个人，你在基督教的意义上爱之“如己”，或者说，你在他身上爱着“邻人”，那么，你就爱所有人。但是，“那自私的”所无条件地无法忍受的东西是：加倍，而诫命之词“如己”则恰恰是这加倍。那在情欲之爱中焕发着火焰的人绝不会因为或者依据于这一火焰而忍受这加倍，它会是：如果被爱者要求放弃情欲之爱那么就放弃情欲之爱。因此，爱者并非“如己”地爱那被爱者，因为他是要求者，但这一“如己”则包含了一个对他的要求，——唉，这爱者却还是认为爱另一个人甚至高于爱自己。

这样，“邻人”尽可能地逼近自爱；如果只有两个人，那另一个人就是邻人；如果有一百万个人，那么这之中的每一个都是邻人，而这邻人对于一个人来说比“朋友”和“被爱者”更近，因为后者作为偏爱之对象，渐渐地在一个身上与自爱团结在了一起。邻人以这样一种方式存在着并且与一个人如此接近；对此一个人在通常也会有所知，如果一个人认为自己相对这邻人有着各种权利，认为自己可以在这邻人这里要求一些什么。如果有人在这种意义上问，谁是我的邻人，那么，基督对法利赛人的那个回答则只会以一种特有的方式包含这答案，因为在这回答之中，那问题才被转化为反向的问题，由此所表达的是：一个人要以怎样的方式问。就是说，在讲述了关于慈心的撒玛利亚人的寓言之后，基督对法利赛人说（《路加福音》10：36）：“你想这三个人，那一个是落在强盗手中的人的邻人呢。”法利赛人“正确地”回答了：“是怜悯他的那个人”^[19]；这就是说，通过承认你的义务，你就很容易明白，谁是你的邻人。法利赛人的回答包含在了基督的问题之中，这问题通过其形式强迫法利赛人做出这样的回答。那个我对之有义务的人是我的邻人，并且在我履行我的义务时，我显示出，我是这邻人。就是说，基督没有谈论“认识邻人”，而是谈论“自己成为邻人”，谈论显示出是作为那邻人，如同那个撒玛利亚人通过自己的慈心将之显示出来；因为通过这慈心他并没有显示出，那被打劫的人是他的邻人，而是显示出他是被打劫者的邻人。利未人和祭司本来在更确切的意义上是被劫者的邻人，但他们不想要对此有所知；撒玛利亚人则相反，他因为人们的偏见而被置于误解之中^[20]，他却正确地领会了：他是被抢劫者的邻人。选择一个被爱者，找到一个朋友，是的，这是一份麻烦的工作，但邻人是很容易认识的，很容易找到，只要一个人自己想要，——承认自己的义务。

这诫命如此说：“你要爱你的邻人如己”，但是如果这诫命以正确的方式来被领会，它也说了反过来情形：你应当以正确的方式来爱你自己。因此，如果有人不想从基督教学会以正确的方式爱自己，那么他就也不能够爱他的邻人；也许他能够如言辞上所说的“生生死死”^[21]和另一个人或者诸多他人相守，但这绝不是爱邻人。以正确的方式爱自己 and 爱邻人完全相互对应，在根本上是同一东西。在律法的“如己”将你扭扯出自爱（悲哀的是基督教不得不预设这自爱存在于每一个人）的时候，你于是就恰恰学会了爱你自己。因此律法说：你应当以你爱邻人的方式来爱你自己，如果你爱他如己。不管是谁，如果他有认识人众的知识的话，他无疑就会承认，正如他常常都想要能够感动他们去放弃自爱，以同样的方式，他也常常会有这样的愿望，希望有可能去教会他们爱他们自己。在忙碌者把他的时间和气力浪费在去致力于空虚无益而毫无意义的事务时，难道这不是因为他没有学会正确地爱他自己？在轻率者几乎是将自己当作一种乌有一样地丢掷进瞬间的丑剧时，难道这不是因为他没有头脑去正确地爱自己？在沉郁者想要抛弃掉生命，是的，要抛弃他自己的时候，难道这不是因为他不想去学会严格而严肃地爱自己？在一个人因为世界或者另一个人背信弃义地使得他被出卖而投入绝望的怀抱的时候，除了“不是以正确的方式爱自己”之外，他的罪过^[22]又会是什么呢

（因为我们在这里当然不谈及他的无辜的苦难）？在一个人自虐地通过折磨自己来以为自己是侍奉上帝^[23]的时候，他的罪除了是这“不愿以正确的方式爱自己”之外，又会是什么呢？唉，当一个人肆无忌惮地自杀的时候，他的罪不就恰恰是这个：他不在“一个人应当爱他自己”的意义上正确地爱他自己？哦，世上有这么多关于背叛和无信的谈论，愿上帝帮助，只是很遗憾这些都太真实了，但我们绝不要因此而忘记：在这之中最危险的叛卖者就是每个人自己心中的那一个。这一叛卖，不管它是在于“他自私地爱自己”还是在于“他自私地不愿意以正确的方式爱自己”，这一叛卖无可否认的是一个秘密。因为它不会引起任何通常在叛卖和无信的情形中的叫喊，也不会引起任何叛卖和无信的情形通常会引起的叫喊。但恰恰因此，反复再三地提醒人们记住基督教的教导就更重要了：一个人应当爱其邻人如己，就是说他应当爱他自己。

这样，那关于对邻人的爱的诫命，以一个唯一的词说：“如己”；关于这爱和关于对自己的爱。现在，这说法的引论就停止在它想要使之成为考虑对象的东西上。就是说，关于对邻人的爱和关于对自己的爱的诫命是同一回事，不仅仅是因为这“如己”，而且也更多的是因为“你应当”这说法。这是我们所要谈论的：

你应当爱。

因为这正是基督教的爱的标志，并且是它的特征，它包含了这明显的矛盾：这“去爱”是义务。

因此，你应当爱，这就是那“至尊的律法”的词句。并且确实是如此，我的听众，如果你能够想象出一个在这句话被说出之前的世界的形象，或者，如果你努力去明白你自己并且去留意那些尽管自称是基督徒但其实却生活在异教文化的各种观念之中的人们的生活和他们的心绪，那么，你相对于这基督教的诫命，正如相对于所有基督教的东西，就会带着信仰的惊叹谦卑地承认：这样的事情是人心未曾想到的^[24]。因为现在，既然这诫命被提出了，它贯穿了基督教的一千八百年以及在此之前的犹太教^[25]，现在，既然每一个人都在这诫命之中得到了教导，并且，在精神的意义上领会的话，就像一个在富有的父母家里得到了教养的人，几乎被安排好了去忘却那日用的饮食是一种恩赐^[26]；现在，既然这基督教的东西常常被那些在基督教中得到了教养的人们轻视，被认为是及不上各种各样的新事物，正如健康的食物被那从不曾感到饥饿的人轻视，被认为是及不上各种甜食；现在，既然这基督教的东西被预设出来，被预设为人所熟识的、是事先给定的，被提示——为了继续向前^[27]：现在，它确实是被每一个人就这样作为理所当然而说出来的，唉，然而，也许它被人关注，但这却又是多么罕见，也许一个基督徒严肃地带着感恩的思绪踟蹰于“如果基督教没有进入这个世界的话他的状态会是怎样”的想象，但这却又是多么罕见！第一次说出“你应当爱”，这需

要怎样的勇气呵，或者更确切地说，要带着这一说辞来把自然人的观念和概念颠倒过来，这需要怎样的神圣权威呵！因为，在人的语言停止而勇气失效的地方，就在那边界上，启示就带着神圣的本原绽放出来，并且宣示出那在深奥思维或者人的比拟意义上不难理解但却不会在什么人的心中冒出来东西。事实上，在它被说出来了的时候，这并不是很难理解的，它要被人理解，因为它要被人实践；但是它恰恰不在任何人的心中冒出来。如果我们拿一个异教徒作例子，他既没有因为学会不假思考地念叨基督教的东西也没有因为那种自以为是一个基督徒的自欺而被损毁，“你应当爱”这诫命不仅仅会使得他感到吃惊，而且也会让他反感，它会对他构成一种冒犯。正因此，那句作为基督教的标志的话，“都变成新的了”^[28]，很适合于这一爱的诫命。这诫命不是什么在偶然的意义上的新东西，也不是在好奇的意义上的一种新事物，也不是现世之意义中的某种新东西。在异教文化之中，爱也曾存在，但这“应当爱”则是一个永恒之变化，——并且一切都变成新的了。在这之间有着怎样的差异啊：感情和驱动力和禀性和激情（简言之，直接性）所具的那种诸多力的交互作用，诗歌在微笑或者在泪水、在愿望或者在匮乏中的那种被歌唱的荣华，如果让它们与那种严肃（在精神与真相中^[29]、在诚实与自我拒绝^[30]中的永恒之严肃，命令之严肃）相比较，那么这两者之间会有着怎样的差异啊^[31]！

但是人的不感恩，哦，为何它有着如此短暂的记忆啊！因为现在至高之物被提供给每一个人，于是人们就把它当作“什么都不是”来接受，在它那里什么都感觉不到，更不用说真正地使自己去明白它可贵的性质，恰恰就仿佛这至高之物失去了一些什么，因为所有人都具备或者能够具备这同一样东西。看，如果一个家庭拥有某种昂贵的宝贝，它与一个特定事件有着关联，那么，一代代下来父母对他们的孩子讲述而孩子又对自己的孩子讲述，这一切是怎么发生的。但是因为基督教现在这么多世纪下来已经成为了全人类的财产，难道因此所有关于“怎样的一种永恒之变化随着基督教而在世界之中发生”的说法就应当消失于沉默？难道不是每一代人都是一样地靠近，就是说，一样地有义务去使自己对此有明确的了解？难道因为这变化是18个世纪以前的事情，它因此就不再那么值得人们去留意吗？难道就因为许多世纪之中一代代信仰上帝的人曾经生活过，“有一个上帝存在”这个事实在目前也就变得不再那么值得人们去留意，而如果我本来就信仰这个事实，难道它因此就变得不再那么值得我去留意吗？如果一个人生活在我们的时代，那么，难道就因为基督教在18个世纪之前进入这世界，所以对于他而言“他成为基督徒”就是18个世纪之前的事情吗？如果这不是那么久之前的事情，那么他确实就应当是能够记得在他成为基督徒之前他是怎样的，这样，也就应当能够知道在他身上发生了什么样的变化，——如果“他成为基督徒”这一变化发生在他的身上的话。所以说，我们并不需要对异教文化做出各种世界历史性的描述，就仿佛异教文化的灭亡是在18个世纪之前的事情；因为，我的听众，你和我就曾是异教徒，这可并不是很久以前的事情，是的，曾经就是异教徒，——如果我们已经成为了基督徒的话。

这恰恰是那最可悲的和最不敬神的一种类型的欺骗，因为不知珍惜而让自己被骗走那至高的东西，一个人自以为拥有的至高的东西，唉，看吧，他其实并不拥有它。因为，如果我从来就得不到“我拥有这东西”和“什么是我所拥有的这东西”的印象的话，那至高的拥有又能够是什么，对一切的拥有又能够是什么呢？因为那拥有各种尘俗的财物的人，根据圣经的话说，应当像那不拥有各种尘俗的财物的人^[32]，那么是不是因此相对于那至高的东西而言，这说法也是正确的呢：拥有它并且仍然像那不拥有它的人？是不是这样，然而不，不要让我们在这个问题上有欺骗，就仿佛去拥有那至高的东西是可能的，让我们正确地考虑：这是一种不可能。尘俗的财物是无所谓的东西，因此圣经教导说，它们，在它们被拥有的时候，应当作为无所谓的东西被拥有；但是那至高的东西既不能也不应当被作为无所谓的东西来拥有。各种尘俗的财物在外在的意义上是一种现实，因此一个人能拥有它们，而尽管他同时像那不拥有它们的人；而精神的财物则只是在那内在的之中，只是在拥有（Besiddelsen）之中，因此一个人无法，如果他真的是拥有它们的话，像那不拥有它们的人；相反如果一个人是一个像“那不拥有它们的人”的人，那么他恰恰就不拥有它们。如果有人认为自己有信仰并且又对这一“拥有”无所谓，也不冷也不热^[33]，那么，他就能确定，他也没有信仰。如果有人认为自己是基督徒，并且又对“自己是基督徒”无所谓，那么他其实也就不是基督徒。或者，我们会怎样论断一个这样的人：他确定自己是坠入了爱河，并且又确定这爱情对他来说是无所谓的？

因此，在我们谈论“那基督教的”的时候，不管是现在还是在任何别的场合，让我们不要忘记它的本原，就是说，它不会在任何人的心头冒出来^[34]；让我们不要忘记带着信仰的本原来谈论它，这信仰的本原一直（在它在一个人身上一时）不是因为别人信仰了而信仰，而是因为这个人也被那在他之前攫住了无数人的东西攫住了所以才信仰，但并不因此就会少一点本原性。因为，一个匠人所使用的工具，它会随岁月而变钝，弹簧失去其弹力并且钝化；但是那拥有着永恒之弹力的东西，它贯穿所有时间完全不变地保持着这弹性。在一台试力机被用久了之后，最后一个虚弱的人也能在试力过程中通过，但是那每个人都应当在之上测量“他是否会有信仰”的永恒之测力仪^[35]，在所有的各种时间里都完全保持不变。

在基督说（《马太福音》10：17）“你们要防备人”^[36]的时候，在这句话之中是不是也包含了这样的意思：你们要防备，你们不要因为人，就是说，因为老是与其他人比较、因为习惯和外在而让自己被骗走那至高的东西？因为，一个欺骗者的诡诈并不是那么危险，人们也更容易有所留意；但是，在一种无所谓的共同体之中、在一种习惯之懒散之中，确实是这样，在一种甚至想要以一代人来取代一个单个的人、想要使得一代人成为接受者并因此而把那些单个的人自动地弄成分享者的习惯之懒散之中，拥有那至高的东西，这则是最可怕的事。无疑，那至高的东西不应当是一个猎物^[37]；你不应当在自私的意义上将之归为己有，因为你所能够仅仅一个人独自拥有的东西绝不是那至高的东西；但

是，尽管在最深刻的意义上你和所有人共同拥有那至高的东西（并且这恰恰是那至高的东西，你能够与所有人共有的东西），你仍然应当相信你自已拥有它：你在也许所有其他人都保留它的时候保留着它，而且，哪怕在所有其他人都放弃它的时候也保留着它。也在这样的一个角度防备人，“要聪明得像蛇”^[38]——就是说，为自己保存好信仰的秘密^[39]，尽管你既希望又欲求又工作，这样，每一个人在这方面都像你这样做；“单纯得像鸽子”^[40]，因为信仰就是这一单纯。你不应当把聪明用于去把信仰弄成什么别的东西，但是你恰恰应当把聪明用于去聪明地面对人，守护你心中信仰的秘密，警惕地防备人。如果一个口令被交付给每一个人并且由每一个人作为秘密保存起来，那么，难道因为每一个人都各自知道这个口令，它就因此而不再是秘密了吗？然而，口令的秘密在今天是一个，在明天是另一个，但是信仰的本质是作为一个秘密，为单个的人而在；如果它不是由每一个单个的人，哪怕是在他公开承认信仰的时候，作为一种秘密保存着，那么这单个的人就也不是在信仰。以这样一种方式，信仰是并且继续是并且应当是一种秘密，难道这或许就是信仰的某种欠缺？情欲之爱的情形是不是也是如此，或者，这会不会只是一些倏然即逝的感动，迅速地被公开并且也迅速地又消失，而那深刻的印象则总是保持着这秘密，这样我们甚至可以说，而且是有权这样说，如果一场恋爱^[41]没有使得一个人变得神秘，那么它就不是真正的恋爱。神秘的恋爱可以是信仰的一个比喻；但是，隐蔽的人在信仰之中不可侵犯的真挚性则就是生活^[42]。如果一个人聪明得像蛇一样地防备人，他能够单纯得像鸽子“保守住信仰的秘密”，那么他也就像圣经所说的（《马可福音》9：50）有着“自身里头的盐”^[43]；但是如果他不警惕地防备人，那么，这盐就失去了它的味力，以什么来让它咸呢^[44]。即使真的有这样的事情发生了，就算一场恋爱演变为一个人的毁灭，信仰还是永恒的并且总是那为人带来至福的秘密！看，那个患血漏的女人，她没有挤上前去以便能摸到基督的衣裳；她没有对别人说她有什么意图和她所信的是什么；她完全轻声地自言自语“我只摸他的衣裳，就必痊愈”^[45]。她为自己保守着这秘密，这是信仰的秘密，它同时在现世的意义上和在永恒的意义上都拯救了她。你能够为自己保守着这秘密，在你率直地公开承认你的信仰时也是如此；在你虚弱无力地躺在病床上肢体无法动弹的时候，在你甚至连舌头都无法动的时候，你还是能够在这里拥有着这一秘密。

但是信仰的本原则又关联到“那基督教的”的本原。各种对异教文化、它的谬误、它的特征的详尽描述绝不是必需的，“那基督教的”的标志就被包蕴在“那基督教的”本身之中。让我们在这里进行一下试验：在一瞬间里忘记掉“那基督教的”，设想一下你本来对爱所知的那些，回想一下你在诗人们那里所读到的东西、你自己能够想的出的东西，然后说，你是否曾在什么时候突然会想到过这个：你应当爱？诚实地坦白吧，或者，为了免得这要求会打扰你，那么就由我来诚实地承认吧，很多很多次，这样一个事实在我的生命里唤醒了我全部敬佩的惊奇：有时候我会有这样的感觉，仿佛爱由此而失去了一切，尽管它赢得了一切。

诚实地坦白吧，承认吧，也许这就是大多数人的情形：在他们阅读诗人们对情欲之爱和友谊的炽烈描述的时候，这看起来对他们而言是某种比那贫乏的“你应当爱”要远远高得多的东西。

“你应当爱”。只有在“去爱”是一种义务的时候，只有在这时，爱才永远地得到了安全保障来防范任何变化；在至福的独立之中得到了永恒的解放；永恒幸福地得到了防范“绝望”的安全保障。

驱动力和秉性的爱，那直接的一般的爱，不管它会是多么喜悦，多么幸福，多么无法描述地充满信任，它恰恰会在它最美丽的一瞬间感觉到一种需求，想要尽可能地将自己更保险地捆绑起来。因此两个人就山盟海誓，他们相互向对方发誓忠诚或友谊；如果我们以最喜庆的方式来说，我们不这样说这两个人，不说“他们相爱”，我们说“他们相互向对方发誓忠诚”或者“他们相互向对方发誓友谊”。然而，这种爱指着什么东西发誓呢？我们现在并不想打扰和分散注意力并且通过让人回想起某种极其不同的东西来作消遣。这一爱情的发言人，亦即，“诗人们”，通过入会仪式而对这极其不同的东西有所了知。因为在与这爱情的关系中，是诗人接受这两个人的承诺，是诗人将这两个人结合在一起，是诗人领这两个人说出誓言并且让两人立誓，简言之，在这里作为祭司的是诗人。现在，这爱情是指着某种高于它自己的东西发誓的吗？不，它没有这么做。恰恰这一点正是那美丽的、那感人的、那神秘的、那诗意的误会：这两个人自己并没有发现这一点；而正因此，诗人就是他们唯一的，他们所爱的知心，因为他也没有发现这一点。在这一爱情发誓的时候，它其实是自己在把意义赋予那它所指着起誓的东西；是这爱情自己把光环投向那它所指着起誓的东西，这样，它结果就不仅仅是没有指着某种更高的东西发誓，反倒其实是指着某种比它自己更低微的东西发誓。于是，这一爱情在自己可爱的误解之中是无法描述的富有的；恰恰因为它对于它自身是一种无限的财富、一种没有边际的绝对可靠，于是，因为它想要海誓山盟，它就指着某种更低微的东西发誓，但自己却并不发觉这一点。于是就又有这样的结果：这海誓山盟，固然它应当是并且自己也诚恳地认为自己是至高的严肃，它却是最美丽的玩笑。但是，那神秘的朋友，诗人，他的完美信心是这爱情的至高领会，他也不明白这个。然而这却还是很容易理解的，如果一个人真的要发誓，那么他就必须指着某种更高的东西发誓，这样，只有天上的上帝是那唯一真正地在这样的情况下可让一个人独自指着起誓的对象^[46]。但是诗人却无法理解这个，就是说，那单个的人，他是诗人，他固然能够理解这个，但是只要他是诗人他就无法理解，并且“诗人”无法理解这个；因为诗人能够理解一切谜中物，并且能够神奇地解释一切谜中物，但是他无法理解他自己，也无法理解他自己就是一个谜。如果他要被强迫去理解这个，那么他会，如果他没有变得恼怒和怨恨的话，他会忧伤地说：但愿不会有人来把这一理解强加给我，这一理解损毁我心目中最美的东西，打乱了我对我自己的生活的看法，而我根本不需要这一理解。就此而言，诗人在这一点上是对的，因为真正的理解是生命之问对他的存在所作的决定。这样一来我们有两个谜：第一个是两个人的爱，第二个是诗人对这爱的

解说，或者说，诗人的解说也是一个谜。

这爱以这样的方式发誓，并且两个人就这样进入誓言：他们要“永远地”^[47]相爱。如果这没有被加上，那么诗人就不结合这两个人，他不关心地转身离开这样的一种现世的爱，或者他对之讥嘲地转向它，而他则永远地属于那种永远的爱。于是，我们其实有着两个结合体：首先是那想要永远相爱的两个人，然后是诗人，他永远地属于这两个人。在这之中，诗人确实是对的：如果两个人不是将要永远地相爱，那么他们的爱情就不值得谈论，更不值得歌唱。然而，诗人并不感觉到这样一种误解：这两个人指着他们的爱情发誓说要永远相爱，而不是指着永恒相互为爱立誓。永恒是那更高的；如果一个人要立誓，那么他就必须指着那更高的立誓，但是如果他要指着永恒立誓，那么他就是指着“应当爱”这一义务立誓。唉，但是那个人，爱者们的所最喜爱的人，诗人，他自己就是那比他的思念所寻求的这两个真正相爱者更为罕见的人，他自己就是魅力的奇迹，现在，他也像被宠坏了的小孩一样，他无法忍受这个“应当”，一旦这个词被说出来，他要么变得不耐烦，要么就开始哭泣。

因此，这直接的爱，在美丽的幻觉的意义上^[48]，它无疑是在自身之中有着那永恒的东西，但是，它并不是有意识地以那永恒的东西为基础，因此它能够被改变。尽管它还没有被改变，但它却是会被改变的，因为它就是“那幸福的”；而关于“那幸福的”的情形正如“幸福”的情形，那种（在我们想“那永恒的”的时候）无法让人不带着忧伤去想的东西，就像人们带着惊颤所说的：“幸福在它已在了的时候在。”^[49]这要说的是，只要它持存着或者存在着，变化就是可能的；要等到它成为了过去之后，我们才能够说它曾经持存着。“只要一个人还活着，就不能说他是幸福的”^[50]；就是说，只要他活着，幸福就会有变化，只有在一个人死了之后，并且幸福没有在他活着的时候离开他，只有在这时，这才显现出来：他——已是幸福的了。那只是存在着的東西，那不曾经任何变化的东西，不断地把变化保持在自身之外；这变化不断地有可能登场，即使是在最后一瞬间它也可能会到来，并且只有到生命已进入终结的时候，我们才能说：变化不曾到来，——或者，也许变化已来了。那不曾经变化的事物无疑有着持存（Bestaaen），但是不具备持续

（Bestandighed）；只要它有着持存，它存在着，但是只要它没有在变化之中赢得持续，那么它就无法与自身同处于一个时间，于是，要么对这一错误关系幸福地一无所知，要么就沉浸在忧伤之中。因为那永恒的东西是唯一能够是并且变得并且保持与每一个时间同处于一个时间；现世则相反不能在自身之中分割，“那现在的”无法与“那将来的”同处于一个时间，或者，“那将来的”无法与“那过去的”同处于一个时间，或者，“那过去的”无法与“那现在的”同处于一个时间。关于那因此通过经历变化而赢得“持续”的东西，关于这东西我们无法（在它持存过了的时候）只是说“它曾持存^[51]”，相反我们可以说“它在它曾持存的同时持存过了”。恰恰这正是安全措施（Betryggelsen），并且是一个完全不同于幸福之情形的情形。在爱通过“去成为了义务”而经历了永恒之变化的时候，这时，它就赢得了持续，并且自然而然它就持存。就是说，“那在这

一瞬间里持存的东西也在下一瞬间持存”并不是一种自然而然，但是“那持续的东西持存”则是一种自然而然。我们说，某物通过[52]其考验，并且，在它通过了其考验的时候，我们赞美它；但这一说法却只是关于那不完美的东西，因为那持续的东西之持续不应当也不能够在“通过一场考验”之中显示出来，——无论如何，它是那持续的东西，只要那流转的东西（det Forgåengelige）能够借助于“通过一场考验”来为自己给出“持续”的外表。因此，关于标准纯银（Prøve-Sølv）[53]没有人会想到要说，它应当通过多年的考验（Prøve），因为不管怎样，它是标准纯银（Prøve-Sølv）。爱的情形也是这样。那只具有持存的爱情，不管它多么幸福、多么充满生命至福、多么有信心、多么诗意，它还是必须在多年里通过自己的考验；但是那通过“成为义务”而经历了永恒之变化的爱，它赢得了持续，它是标准纯银。也许它因此在生活之中就不怎么适宜、不怎么可用了吗？那么，标准纯银（Prøve-Sølv）是不怎么可用的东西吗？当然，肯定不是的；但是语言，情不自禁地，思想，有意识地，以一种特别的方式来使得标准纯银（Prøve-Sølv）获得荣耀，因为，关于这银子，所说的只是“人们使用它”，根本没有谈及考验，人们并不因为想要考验它而对它有所侮辱，无论如何，人们在事先就知道标准纯银（Prøve-Sølv）通过这考验[54]。因此，如果人们使用一种不太可靠的合金，那么人们就被迫更细致深入并且在说话时少一点淳朴，人们就被迫几乎是模棱两可地说出这双关语：“人们使用它，并且在使用的同时，人们也考验它”，因为这样的可能性还是持续地存在着：它可能会变化。

所以说，只有在“去爱”是一种义务的时候，只有在这时，爱才是永远地得到了安全。这一永恒之安全感（Betryggethed）驱逐掉所有恐惧并且使得爱完美[55]，完美地得到了安全。因为那种只具有持存的爱，不管它是多么地有信心，仍有着一种恐惧，一种对于变化之可能性的恐惧。它自己并不理解这个，正如诗人不理解，这是恐惧，因为恐惧是隐藏着的，并且被表达出来的东西只有那炽烈的追求，通过这表达出的东西我们却认得出这恐惧隐藏在根本之中。否则的话又怎么会如此：那直接的爱又怎么会如此倾向于，确实是这样，如此钟爱于考验爱？这恰恰是因为爱并没有（通过成为义务）在最深刻的意义上屈身于“考验”之下。由此就出现了那会被诗人称为“甜蜜的不安”的东西，它越来越蛮勇地想要去做出考验。爱者想要考验被爱者，朋友想要考验朋友；考验固然是在爱之中有着其根本，但是这一强劲炽烈的“想要去考验”的欲求，这一愿望的“必须被置于考验”的追求却说明了，这爱是不确定的[56]，尽管它自己并不意识到这一点。在这里又一次是如此，在直接的爱和在诗人的各种解说之中有着一种神秘的误解。爱者们和诗人认为，这一“想要考验爱”的欲望恰恰是“它是多么确定”的表达。但这真是如此吗？固然人们不会有想要去考验那无所谓的东西的愿望；但这并不会带出这样的结论说，“想要考验那被爱者”是确定（Sikkerheden）的一个表达。两个人相爱，他们永远地相爱，他们如此明确以至于他们——对之进行考验。这一明确（Vished）是至高的东西吗？在这里，事情难道不是恰恰如同爱发誓并

且指着那比爱更低的东西发誓时的情形？这样一来，爱者们对于他们的爱的持续的至高表达在这里就只是这样的一个表达：它只有持存，因为，那只有持存的东西，人们才去考验，人们对之进行考验。但是，在“去爱”是一个义务的时候，这时就根本不需要考验和“想要去考验”的侮辱性的蛮勇，这时爱高于任何一种考验，它已经“通过考验”有余了，在这意义上正如信仰“得胜有余”^[57]。“进行考验”总是关联到可能性；受考验的东西则总是可能在考验中得以通过。因此，如果一个人想要考验他是不是有信仰，或者试着去得到信仰，那么这其实就是在说，他是要妨碍自己去得到信仰，他是想要把自己带进一种“寻求”的不安，在这不安之中信仰是永远都无法被赢得的，因为“你应当信仰”。如果一个信仰者想要请求上帝将他的信置于考验，那么这并不是在表达这个信仰者在非凡的高的程度上有着信仰（这样的看法是一个诗人的误解，正如说在“非凡的”程度上有着信仰也是一个误解，因为正常的程度恰恰就是那至高的程度），而是在表达他并非完全地有着信仰，因为“你应当信仰”。从来就没有什么更高的安全措施（Betryggelsen），除了在这个“应当”之中，根本就无法在任何别的东西之中获得永恒之安憩。不管它有着怎样的生命至福，这“进行考验”是一种不安宁的想法，这是这“不安宁”在想要欺骗你去以为这是一种更高的明确保证；因为这“进行考验”本身是很有发明力并且不会穷匮的，正如睿智不曾在什么时候能够算尽所有偶发事件，相反，正如那严肃的人所说的非常到位的一句话：“信仰算出了所有偶然事件。”^[58]在人们说应当的时候，这就永远地被决定了；在你想要理解“你应当爱”的时候，你的爱就永远地得到了安全。

并且，爱也是通过这个“应当”永远地得到了安全保障来防范任何变化。因为那只有持存的爱，它能够被改变，它能够在自身中被改变，能够从自身中被改变掉。

直接的爱在自身之中能够被改变，它能够被改变成自己的对立面，变成恨。恨是一种变成了自己的对立面的爱，一种进入了毁灭的爱。在毁灭的深渊中，这爱仍持续地燃烧着，而火焰就是恨；直到爱被燃尽了，这时候恨的火焰也就灭了。如同关于舌头所说的“是同一根舌头，我们以之来祝福和诅咒”^[59]，同样，人们也可以说，是同一种爱，它在爱和恨；但正因为是同一种爱，正因此它在永恒的意义不是那真正地保持不变的是同样的爱，而那种直接的爱，在它被改变掉了的时候，它在根本^[60]之中仍然是同样的爱。真正的爱通过“成为义务”而经历了永恒之变化，它永远不被改变，它是简朴的，它爱，并且永远不恨，永远不恨被爱者。看上去可能仿佛是那种直接的爱更强烈，因为它能够做双重的事情，因为它既能够爱又能够恨；看上去可能仿佛是，在它说“如果你不爱我，那么我就会恨你”时，它对自己的对象有着一种完全不同的力量；然而这却只是一种感性欺骗。因为难道“被改变”是一种比不变性更为强烈的力量吗？谁是更强大的，是那说“如果你不爱我，那么我就会恨你”的人，还是那说“如果你恨我，我却还是会继续爱着你”的人？爱被改变成恨，这无疑是吓人而可怕的事情，但是，它真正对于谁才是可怕的，难道不是那当事人自己，那个“其爱转化为恨”的人？

那直接的爱能够在自身之中被改变，它能够通过自燃而成为急心症（Iversyge）^[61]，从最大的幸福变成最大的苦恼。直接的爱的高热^[62]是如此危险，不管这高热的欲望有多么伟大，它是如此危险，乃至这一高热很容易就变成病症。直接的爱就像发酵中的东西，这东西之所以被这样称呼，就是因为它还没有经历变化，并且因此也没有把毒素从自身之中区分排除掉，而这毒素就是发酵的东西中的炽烈的成分。如果爱以这毒素来点燃自己而不是将之区分排除，那么急心症（Iversyge）就出现了，唉，这个词自己就已经说出来了：它是一种生病的急切，一种急切之病症。急心症患者并不恨爱的对象，绝不是，但是他以这种“求回报的爱”（Gjenkerlighed）的火焰来折磨自己，这火焰本来是应当净化着地清洗他的爱的。急心症患者在被爱者那里截捕着（几乎是乞求着地）每一道爱的光芒，但他是通过急心症的取火凸透镜在自己的爱之上收集所有这些光芒的，他慢慢地烧起来。那种通过“成为义务”而经历了永恒之变化的爱则相反，它不认识急心症；它不仅仅在自己被爱的时候爱，而且它爱。急心症在自己被爱的时候爱；在焦虑地在“他是否被爱”的想象之中备受折磨的情况下，正如它对那另一个人的爱的表达有着急切的病态，它对这个人自己的爱也同样有着急切的病态：相对于另一个人的无所谓，它表现的是不是得体；在焦虑地在对自我的专注之中备受折磨的情况下，它既不敢完全地相信被爱者，也不敢完全地交出自己（因为唯恐给出太多），并且因此持续地燃烧着，就好像一个人在那并非燃烧着的东西（除了忐忑不安的触摸是个例外）上灼烧自己。可用来在这里作比较的是自燃。看上去可能仿佛是如此：就好像在直接的爱之中有着一一种完全不同的火，既然它能够变成急心症；唉，但是这火恰恰是那可怕的东西。看上去可能仿佛是如此：就好像这急心症，在它以一百只眼睛守护着它的对象^[63]的时候，完全以另一种方式抓住这对象，而那简朴的爱则就好像只有一只眼睛用于自己的爱。但是，难道分裂就比统一更强大吗，难道一颗破碎的心就比一颗完整无缺的更强大吗，难道一只总是处在忐忑不安之中的手掌就能比简朴所具的各种一致的力量更紧地把握住它的对象吗？现在，那种简朴的爱又怎样得以安全地防范急心症呢？会不会是通过这样的方式：它不以作对比的方式去爱？它不是以“直接地以厚此薄彼的方式爱”作为开始，它爱；因此它也绝不会在什么时候病态地以作对比的方式去爱，它爱。

直接的爱能够从自身中被改变掉，它能够随着年轮流转而被改变，这样的事情我们无疑见得足够多了。然后，爱就失去了它的热情、它的喜悦、它的欲望、它的独创性、它的勃勃生机；就像那跃出悬崖的河水，它在久远之后消释在了死水的呆滞中，爱情也是这样地消释在一种习惯（Vane）的半温不热和无所谓中。唉，在所有的敌人中，也许习惯是最狡猾的，最重要的是它狡猾得足以从不让自己被人看见，因为如果一个人看见过习惯，那么他就被从习惯中拯救了出来；习惯不同于别的敌人，别的敌人，人们看得见并且能够与之斗争而捍卫自己，而与习惯的斗争则其实是与自己斗争以便能够去看习惯。有一种肉食动物，以其狡猾而闻名，它悄悄地靠近去袭击那些睡眠者们；在它从睡眠者身上

吸了血之后，它就对着睡眠者扇凉并使得他睡得更香^[64]。习惯也是这样的，——或者更恶劣；因为那种动物在睡眠者们之中寻找其猎物，但是它没有手段去把醒着的人们哄入睡。然而习惯则有这手段；它悄悄地靠近一个人，哄着人入睡，而在这之后，它在一个睡眠者身上吸血，一边对他扇凉并使得他睡得更香。

以这样的方式，直接的爱能够从自身中被改变掉，变得不可辨认，因为恨和急心症可以通过它们作为爱的标志而被认出来。这样，有时候一个人自己能够感觉到（正如在一场梦消失并且被遗忘时的情形），习惯改变了他；他想要补救但是他不知道他该去什么地方买新油^[65]来点燃爱情。于是他就变得沮丧，心烦，对自己感到厌倦，对自己的爱情感到厌倦，为它悲惨到如此地步而感到厌倦，为自己无法改变它而感到厌倦，唉，因为永恒之变化是他所没有及时地去留意的，现在他甚至失去了去忍受康复的能力。哦，有时候我们带着悲哀看一个曾经生活在辉煌之中而现在陷于贫困的人，然而，与这个变化相比，如果我们看见一种爱被改变成这种几乎是令人厌憎的东西，那无疑就是远远更悲哀的事情了！

相反，如果爱通过“成为义务”而经历了永恒之变化，那么它不认识习惯，那么习惯永远都无法摆布它。正如人们说关于永恒的生命，那里没有叹息并且没有眼泪^[66]，那么我们可以加上：那里没有习惯；其实通过这样的说法我们确实不是在说什么不荣耀的事情。如果你想要从习惯之狡猾中拯救出你的灵魂或者你的爱，——是的，人们相信有许多方法来使自己保持清醒和安全，但是其实只有一种：永恒之“应当”。让100门加农炮的雷电一天三次提醒你抵抗习惯之权力吧；就像东方那个强大的皇帝，让一个奴隶每天提醒你^[67]，甚至100个；让一个朋友在每次见到你的时候提醒你，让妻子早早晚晚都在爱中提醒你：但是你要注意，不能让这做法也变成一个习惯。因为，你会习惯于去听100门加农炮的雷电，这样你能够坐在桌前比听你习惯于听见的100门加农炮的雷电更清楚地听着最琐碎的小事情。你会习惯于100个奴隶每天提醒你，这样你不再听见，因为你通过习惯得到了这样的耳朵，通过它你听见却听不进去^[68]。不，只有永恒之“你应当”，——以及倾听着的想要听见这“应当”的耳朵，才能够将你从习惯之中拯救出来。习惯是最悲哀的变化，另一方面人也会习惯于每一个变化；只有那永恒的东西，并且因此那通过“成为义务”而经历了永恒之变化的东西，是不变的东西，但是这不变的东西恰恰不会变成习惯。不管一种习惯多么顽固地居留在你身上，它永远都不会变成不变的东西，即使这个人变得不可救药；因为习惯是那按理应当被改变的东西，那不变的东西则相反，它是既不能够也不应当被改变的东西。但是那永恒的东西绝不会变老，并且绝不会成为习惯。

只有在“去爱”是义务的时候，只有在这时，爱才是在至福的独立之中永远地得到了解放。然而，难道那种直接的爱不是自由的吗，难道那爱者不是恰恰在爱中有着其自由吗？在另一方面，难道我们所谈论的意义就在于赞美自爱的悲惨的独立性吗？这自爱变得独立，因为它没有勇气去约束起自己，因此

说，是因为它变得依赖于自己的怯懦。这种悲惨的独立性，它到处飘荡，因为它无家可归，并且就像“那个在这里那里流浪的人，一个在有黑夜的地方到处流窜的武装强盗”^[69]；这种悲惨的独立性，它独立地不戴有任何锁链，——至少看上去没有锁链！是这样吗？哦，绝不是，相反我们在前面所谈论的东西中提醒过，对至高的财富的表达是“有着一个需要”^[70]；如此也是自由的真实表达：它是一种在自由者心中的需要。如果在一个人心中，爱是一种需要，那么这个人肯定在自己的爱之中感觉到自由，而如果一个人觉得自己完全有着依赖性，那么他就会通过失去被爱者（恰恰这被爱者是独立的）而失去一切。然而有一个条件：他不可以把爱情混淆为对被爱者的占有。如果一个人要说“非爱即死”^[71]并且以此来表示：没有爱的生活不值得去活^[72]，那么我们完全会同意他的说法。但是如果他把这“非爱即死”中的“爱”理解为“拥有那被爱者”，因而认为“要么拥有被爱者要么死去”、“要么赢得这个朋友要么死去”，那么，我们就必须说，这样的一种在不真实意义上的爱是有着依赖性的。在与自己的对象的关系中，一旦爱在这关系中没有在同样的程度上去与自身发生关系，但却又有着完全的依赖性，那么，它是在不真实的意义上有着依赖性，那么，它的对于自己的存在的律法就是在它自身之外，并且因此在可败坏的、在尘俗的、在现世的意义上是有依赖性的。但是，如果这爱是通过“成为义务”而经历了永恒之变化并且是因为它应当爱而去爱的，那么它就是独立的，它的对于自己的存在的律法是在爱与“那永恒的”的关系本身之中。这种爱绝不会变得在不真实的意义上有依赖性，因为它唯一所依赖的东西是义务，而义务是唯一的解放着的东西。直接的爱使得一个人自由而又使之在下一瞬间有依赖性。这正如一个人的形成；通过去成为，通过去成为一个“自我”，他变得自由，而在下一瞬间，他又依赖于这一自我。相反，义务则使得一个人有依赖性而在同一瞬间又使得他永远地独立。“只有律法能够给出自由。”^[73]唉，人们总是这样，常常认为：自由是存在的，并且，约束自由的是律法。然而这却是恰恰反过来；没有律法，自由根本就不存在，并且那给出自由的东西是律法。人们也认为：那做出差异的东西是律法，因为，在律法不存在的时候，就根本没有什么差异。然而这却是反过来的；如果说那做出差异的东西是律法，那么这正是律法：是它在使得所有人都在律法面前平等。

于是，这一“应当”在至福的独立中解放爱；这样的一种爱不随其对象的偶然性而立而倒，它随着永恒之律法而立而倒，——但这样，它就永远不倒；这样的一种爱不依赖于这个或者那个，它只依赖于——那唯一的解放者，因此它是永远地独立的。没有什么东西是可以与这独立相比较的。有时候，世界赞美一种骄傲的独立，这种骄傲的独立认为感觉不到有被爱的需要，但却又认为“需要其他人，不为被他们爱，而只为爱他们，为了终究有某个人可供自己去爱”。哦，这一独立是多么的不真实啊！它感觉不到任何被爱的需要（*Trang*），但却需要（*behøver*）有人可供自己去爱；因此，它需要一个他人，——为了能够满足它自己的自我感觉。这是不是就好像，在虚荣认为可以用不着世界但却需要世界，就

是说，需要世界知道“虚荣不需要世界”。但是那通过“成为义务”而经历了永恒之变化的爱确实是感觉到一种对“被爱”的需要，并且因此，这一需要与这个“应当”是一种永远的和谐的一致；但在它仍然继续爱着的同时，它却能够不需要，如果应当是这样的话，——这是不是独立呢？这一独立通过永恒之“应当”而只依赖于爱本身，它不依赖于任何别的东西，并且因此，一旦爱的对象被显现出来是某种别的东西，它也不依赖于这爱的对象。然而这却并不意味着独立的爱随即就停止了、就变成了骄傲的自我满足；那样的情况是依赖性。不，爱常存着[74]，它是独立。“不被改变”是真正的独立；每一个变化，不管它是虚弱之晕眩还是骄傲之炫耀，是叹息着的还是自我满足的，都是依赖。如果一个人在另一个人说“我无法继续爱你了”的时候骄傲地回答说“这样我也能够不再爱你”，——这是独立吗？唉，这是依赖，因为，“他是不是继续爱”这个问题的答案是依赖于“那另一个人是不是将会爱”。但是，如果一个人回答说“这样我还是应当继续爱你”，那么这个人的爱是在至福的独立之中永远地得到了解放。他不是骄傲地说（依赖于自己的骄傲），不，他是谦卑地说，使自己谦卑于永恒之“应当”之下，正因此，他是独立的。

只有在“去爱”是义务的时候，只有在这时，爱才永恒幸福地得到了防范“绝望”的安全保障。直接的爱会变得不幸，会进入绝望。这看上去又可以像是这一爱的力量的表达：他有着绝望之力量；但这却只是表面的假象；因为绝望之力量，不管它获得多大的赞美，它仍是虚弱（Afmagt），它的至高恰恰是它的毁灭。不过，直接的爱会在一定的时候绝望，这显示出，它是绝望的，它甚至在它是幸福的时候也是以绝望之力量爱着：爱另一个人“高于自己、高于上帝”。关于绝望我们可以这样说：只有绝望的人才会绝望。直接的爱对不幸绝望，这时，只是这样一个事实被公开了出来：它——本来就是绝望的[75]，它在自己幸福之中就已绝望的了。绝望是在于“带着无限的激情去与一个单个事物发生关系”之中；因为带着无限的激情，一个人只能够（如果他不是绝望了的话）去与那永恒的东西发生关系。直接的爱于是就是绝望的；但是，在它变得幸福（像人们所说的那样）的时候，“它是绝望的”这一事实被隐藏起来不会被它看见，到了它变得不幸的时候，这事实就被公开了：它本来就是绝望的[76]。相反，那通过“成为义务”而经历了永恒之变化的爱，绝不会绝望，恰恰因为它不是绝望的。就是说，绝望不是像幸福和不幸那样能够发生在人身上的一个事件。绝望是他本质的最内在之中的一个错误关系，——任何命运或者事件都无法如此长远如此深刻地进入这最内在之中去把握住这错误关系，命运或者事件只能够公开出这事实：那错误关系本来就在那里[77]。因此只有一种针对绝望的安全保障：通过义务的“应当”去经历永恒之变化；每一个没有经历了这一变化的人，都是绝望的；幸福和如意能够隐藏起一切，不幸和逆运则相反，不是像他所以为的那样能够“使得他绝望”，而是能够公开出这一事实：他本来就是绝望的[78]。如果人们所说不是如此，那是因为人们以一种轻浮的方式混淆了那些至高的概念。也就是说，那使得一个人绝望的，不是不幸，而是“他缺乏那永恒的东西”；绝望是“缺乏那永恒的”；绝望是不曾通过义务的“应当”去经历永

恒之变化。因此绝望不是“失去被爱者”的丧失，这丧失是不幸、痛楚、苦难；但绝望则是对“那永恒的”的缺乏。

那么，那诫命之爱是怎样确保自己安全地防范绝望的呢？很简单，通过诫命，通过这“你应当爱”。就是说，这诫命首先意味了：你不可以以这样一种方式来爱：“失去被爱者”的丧失将公开出“你是绝望的”，亦即，你绝对不可以绝望地爱。是不是“去爱”就因此而被禁止？绝不是！这也无疑是一种古怪的说法：那说“你应当爱”的诫命居然要通过自己的命令来禁止“去爱”。因此，这诫命只是禁止以那种没有命令去做的方式去爱；在本质上，这诫命不是禁止的，而是命令的，命令“你应当爱”。因此，爱之诫命并不是借助于虚弱和微温不热的安慰依据，诸如“人不可把一些东西太当一回事”等，来保障安全防范绝望。真是这样吗，这样一种可怜的“已经停止了悲伤”^[79]的聪明，它会是一种比爱者的绝望更小的绝望吗，在事实上难道它不是一种更为恶性类型的绝望吗！不，爱的诫命是通过命令“去爱”来禁止绝望。除了永恒之外又有谁会有这种勇气，除了永恒之外又有谁有权说这个“应当”，这永恒恰恰是在爱想要为自己的不幸而绝望的这一瞬间命令“去爱”！除了在永恒之中，这命令的归属又会在什么地方呢？因为，“拥有被爱者”在现世之中被弄成是不可能的，这时，永恒说“你应当爱”，就是说，这时永恒就恰恰通过把爱弄成是永恒的而将之从绝望之中拯救出来。让我们说，那将两人分开的是死亡^[80]，——在这时，如果那未亡者会下沉到绝望之中的话，这时会有什么东西来补救呢？现世的帮助是一种更悲伤类型的绝望；但这时，永恒就来帮助。在它说“你应当爱”的时候，它就以此说出“你的爱有着永恒有效性”；但是，它不是安慰着地说出这话，因为安慰不会有什么用，它命令着地说出这话，正因为危险正在逼近。在永恒说“你应当爱”的时候，于是要去确定“这是可行的”就成为它的事情。哦，相对于永恒之安慰，所有其他的安慰又算是什么，相对于永恒之精神救助，所有其他的精神救助又算是什么！假如它更温柔地说道：“安慰你自己”，那么这时悲伤的人就肯定会准备好了反驳的话；但是（当然这不是因为永恒骄傲地不愿意忍受任何反驳），出自对于悲伤者的关怀，它命令“你应当爱”。多么不可思议的安慰之词啊，多么不可思议的慈悲啊；因为从人的角度说这确实是最奇怪的事情了，几乎像是一种嘲讽：对那正绝望的人说，他应当去做那曾是他的唯一愿望的事情，而这事情之不可能则将他带进绝望。难道还需要什么别的东西来证明爱之诫命是出自神圣的本原！你有没有曾经这样尝试过？或者，去试一下，在那失去被爱者的丧失压倒了这样的一个悲伤者的瞬间去走向他，然后看，你会想出该说什么；你承认吧，你想要安慰；你唯一想不到的，就是去说“你应当爱”。在另一方面，去试一下看，是不是在这话被说出的第一瞬间就会刺痛那悲伤者，因为这看起来是最不适合于在这场合里说的话。哦，但是，你曾有过严肃的经验，在那沉重的瞬间里，你在各种人性的安慰依据^[81]之中找到的是空虚和厌恶，而不是任何安慰；你在毛骨悚然之中发现，甚至永恒之训导都无法阻止你下沉；——就是这样的一个你，学会了去爱这个“应当”，它从绝望之中将人拯救出来！也许你常常在一些较小的

关联之中认识到，真正的陶冶在说辞上是严厉的，这里你在最深刻的意义上学到了：只有这个“应当”在永恒幸福地将人从绝望之中拯救出来。永恒幸福地，——是的，因为只有那从绝望之中被永恒地拯救出来了的人，只有他才是从绝望之中被拯救出来了的人。那通过“成为义务”而经历了永恒之变化的爱，不是免于不幸，而是被从绝望之中拯救出来了，在幸福和不幸之中，它都是同样地被从绝望之中拯救出来了的。

看，激情之火燃烧起来，尘俗的聪明冷却下来，但不管是这热还是这冷还是这热和这冷的混合，都不是永恒之纯净空气。在这热之中有着某种激荡的东西，在这冷之中有着某种尖锐的东西，在混合之中有着某种不确定的东西，或者一种无意识的狡诈，就仿佛是在春天的危险时节。然而这“你应当爱”则把所有不健康的東西都拿掉了，并且为永恒保存下了那健康的。无论何处，都是如此：这永恒之“应当”是那拯救着的、那净化着的、那使人高贵的东西。去坐在一个深度悲伤的人身边；如果你有这种能力能够给予激情那绝望的表达（甚至连悲伤者自己都没有能力给出这样的表达），这能够在一瞬间里缓解痛苦；但这却仍是那不真实的。如果你有睿智和经验，在那悲伤者看不见任何未来的时候，去给出暂时的蓝图，这能够给出一瞬间冷却的延缓；但这却仍是那不真实的。相反，这“你应当悲伤”，则既是那真的又是那美的。我没有权利去坚忍地面对生活的痛楚，因为我应当悲伤；但是我也没有权利去绝望，因为我应当悲伤；并且还有，我也没有权利停止悲伤，因为我应当悲伤。爱的情形也是如此。你没有权利去坚忍地面对这一感情，因为你应当爱；你也没有权利去绝望地爱，因为你应当爱；同样你也没有权利歪曲你内在的这种感情，因为你应当爱。你应当保存好爱，你应当保存好你自己，通过保存好你自己并且在保存好你自己之中保存好爱。在那纯粹人性的东西^[82]将激流出来的地方，在那里，这诫命进行约束；在那纯粹人性的东西将气馁的地方，在那里，这诫命给人力量；在那纯粹人性的东西将变得疲倦和精明的地方，在那里，这诫命燃起热情并且给人智慧。这诫命在你的爱中销蚀并燃耗那不健康的東西，但是，当你的爱从人的角度说将要渐渐暗弱下来的时候，你应当通过这诫命重新点燃你的爱。在你认为自己很容易能够做出考虑的地方，在那里，你要以这诫命为顾问来做出考虑；在你绝望地想要自行考虑作决定的地方，在那里，你应当以这诫命为顾问来做出考虑；但是，在你不知道怎样做出考虑的地方，在那里，这诫命就会做出考虑来仍使一切变得很好。

[1] [马太福音22：39。其次也相仿，就是要爱人如己。] 这一引句是双重爱的诫命的第二部分。耶稣在一个法利赛人试图问律法的最大诫命是什么的时候提出了这个。“爱人如己”，直接翻译出来的意思也就是“爱你自己那样去爱你的邻人”。

[2] [像那些高飞的思想家们那样没有预设地开始] 指各种试图创造一个哲学体系的努力。这些努力借助于一种工具性的怀疑彻底思考了每一个没有给出理由的前提，以便去从“无（乌有）”或者“纯粹的在”开始。强调这一从无开始的要求的最重要的哲学家就是德国哲学家黑格尔，在丹麦则又诸如海贝尔（J.L. Heiberg）和阿德勒尔（A.P. Adler）。克尔凯郭尔在自己的笔名著作之中常常带着批判地谈及他们，比如，可参看《哲学碎片》（1844）、《概念恐惧》（1844）和《终结中的非科学后记》（1846）。

[3] 在这里，作者的这声“唉”的叹息是出现在这句话“就仿佛它的意义是在于去学习世俗睿智一

致同声但却又分别割裂开地教导的‘每个人都是自己的最亲近者’”中间，所以语气转折“一致同声但却又分别割裂开地”就被打断了。这里说明一下。

[4] “审判着地”，亦即“论断着地”。

[5] [雅各在与上帝搏斗了之后脚就跛了] 指关于雅各在夜里与上帝摔跤并得到祝福的故事。上帝无法胜雅各就在他大腿窝处摸一把，他就变瘸了。见《创世记》（32：25—32）。雅各，以撒的儿子。雅各、以撒和以撒之父亚伯拉罕为旧约之中的三祖。

[6] 亦即，命令所要求的爱。

[7] [俗语“稍稍地爱我并且久久地爱我”] 这一俗语有不同版本：“爱我少但爱我久”以及“稍稍爱我久久爱我”。

参看nr. 513 i N.F.S. Grundtvig *Danske Ordsprog og Mundheld*, s. 19。

[8] 无限（Uendeligheden），有时候也被译作“无限性”。当然译者在这里加注的目的是避免读者将“无限”的所有格读成形容词“无限的”而把“无限的美丽晕眩”看成“无限的美丽晕眩”。

[9] [甚至敌人] 见后面注脚，可参看《马太福音》（5：43—45）。

[10] [你要尽心，尽性，尽意，爱主你的神] 这一引句是出自《马太福音》（22：37）双重爱的诫命的第一部分。耶稣在一个通律法的法利赛人试图考验他而问律法的最大诫命是什么的时候以此作答。可比较《申命记》（6：5）。

[11] [上帝的智慧] 参看《巴勒的教学书》（*Balles Lærebog*）第一章“论上帝及其性质”第三段“圣经中关于上帝及其性质的内容”，§ 5：“上帝是全知的，并且总是在他的各种决定中有着最佳的意图，同时总是选择最佳的手段去实现这些决定。”在对之的注释中说：“我们能够确定地信，全知的上帝不会不具益用地安排任何东西，并且，所有按着他的意志与我们相遇的事物都是为了有利于我们。”也参看《罗马书》（11：33）。

[12] [上帝的治理] 参看《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段“圣经中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持”，§ 5：“在生活中与我们相遇的事物，不管是悲哀的还是喜悦的，都是由上帝以最佳的意图赋予我们的，所以我们总是有着对他的统管和治理感到满意的原因。”

[13] [“试探地”] 在新约中有许多法利赛人和文士们跑出来以问题来“试探”耶稣的例子。比如说《马太福音》（22：35）：“内中有一个人是律法师，要试探耶稣，就问他说……”

[14] [“至尊的律法”] 标示邻人之爱的诫命的表述在《雅各书》（2：8）：“经上记着说，要爱人如己。你们若全守这至尊的律法才是好的。”

[15] [当年的法利赛人……让这邻人从一个人的生命里消失掉] 指向《路加福音》（10：29）。法利赛人在希腊罗马时代在犹太教中构成最重要的宗教政治方向之一的群体。他们向人显示出一种要求人们严格遵行摩西十诫的强烈愿望，着重于纯净诫条并强调对复活的信仰。他们常常是作为撒都该人的对立面，后者不信灵魂的不灭、肉身的复活、天使以及神灵的存在，并且藐视口传律法。

[16] [这个词很明显的是由“最近者”构成的] 丹麦语的“邻（næste）”可以回溯到古丹麦语 *næstæ*，有着“最近的继承者”的意义。这个词是作为形容词“邻（næste）”在“最近的”（“近的”的最高级）的意义上的名词化。

[17] [“异教徒们不是也会做同样的事情？”] 引自耶稣在登山宝训中谈及偏爱，《马太福音》（5：46—47）：“你们若单爱那爱你们的人。有什么赏赐呢。就是税吏不也是这样行么。你们若单请你们弟兄的安，比人有什么长处呢。就是外邦人不也是这样行么。”

[18] [“邻人”是那被思者们称作是“他者”的东西] 这里所指向的是黑格尔的逻辑学。在黑格尔的逻辑学中，概念的发展导向“存在（Dasein）”范畴，这“存在”则又进一步被定性为“某物”（Noget）。每一个某物都通过去与自己的否定，亦即“他者”（das Andere），发生关系而获得自己的定性，并且只在与“在他者之中得到了反思”的同样的程度上在其自身之中得到反思，正如他者相应地由某物决定；每一个某物都是他者的特定他者。每一个某物都是两个环节的统一，这两个环节也就是一个“自在之在”（An-sich-Sein）和一个“为他者之在”（Sein-für-Anderes）。参看黑格尔《逻辑学》中的“某物和一他物”这一段落，以及《小逻辑》中“本质作为实存的根据”。

丹麦语相关文献有：海贝尔（J.L. Heiberg）的《哲学之哲学或者思辨逻辑的基本特征（Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik）》、拉斯姆斯-尼尔森（Rasmus Nielsen）的《思辨哲学基本特征（Den speculative Logik i dens Grundtræk）》和阿德勒尔（A.P. Adler）的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座（Populære Foredrag over Hegels

“objective Logik”》。

“他者（det Andet）”有时候也被翻译为“第二者（det Andet）”。在《非此即彼》上卷中的“轮作”中有这样的一段文字：“这样，我们要警惕友谊。一个朋友是怎样被定义的？一个朋友不是哲学所说的那必然的第二者，而是那多余的第三者。”

[19] [在讲述了关于慈心的撒玛利亚人……“是怜悯他的那个人”] 参看耶稣的慈心撒玛利亚人的比喻，《路加福音》（10：25—37）：“有一个律法师，起来试探耶稣说，夫子，我该作什么才可以承受永生。耶稣对他说，律法上写的是甚么。你念的是怎样呢。他回答说，你要尽心，尽性，尽力，尽意，爱主你的神。又要爱邻舍如同自己。耶稣说，你回答的是。你这样行，就必得永生。那人要显明自己有理，就对耶稣说，谁是我的邻舍呢。耶稣回答说，有一个人从耶路撒冷下耶利哥去，落在强盗手中，他们剥去他的衣裳，把他打个半死，就丢下他走了。偶然有一个祭司，从这条路下来。看见他就从那边过去了。又有一个利未人，来到这地方，看见他，也照样从那边过去了。惟有一个撒玛利亚人，行路来到那里。看见他就动了慈心，上前用油和酒倒在他的伤处，包裹好了，扶他骑上自己的牲口，带到店里去照应他。第二天拿出二钱银子来，交给店主说，你且照应他。此外所费用的，我回来必还你。你想这三个人，那一个是落在强盗手中的邻舍呢。他说，是怜悯他的。耶稣说，你去照样行吧。”

[20] [撒玛利亚人则相反，他因为人们的偏见而被置于误解之中] 这提示了当时在犹太人和撒玛利亚人之间的普遍紧张关系。撒玛利亚人来自耶路撒冷北边的撒玛利亚。

[21] [“生生死死”] 典型地被用在誓言里的固定说法：原本的说法是，在人活着的时候和死去之后。

[22] “罪过”，亦即“辜”。

[23] [以为自己是侍奉上帝的] 指向《约翰福音》（16：2）。

[24] [这样的事情是人心未曾想到的] 指向《歌林多前书》（2：9—10）：“如经上所记，神为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。只有神藉着圣灵向我们显明了。因为圣灵渗透万事，就是神深奥的事也渗透了。”

[25] [既然这诫命被提出……之前的犹太教] 新约中的双重爱之诫命是建立在旧约的律法上的。参看《申命记》（6：5）“你要尽心，尽性，尽力爱耶和华你的神”和《利未记》（19：18）“要爱人如己”。

[26] [那日用的饮食是一种恩赐] 参看“我们在天上的父”的第四祷告词，《马太福音》（6：11）：“我们日用的饮食，今日赐给我们。”

[27] [继续向前] “继续向前”和“超过”是丹麦黑格尔主义对“比笛卡尔的怀疑走得更远”的固定用语；在笛卡尔之后，这些表述又被用于更广义的范围：要比另一个哲学家，比如说黑格尔，走得更远。

[28] [都变成新的了] 引自《歌林多后书》（5：17），在之中保罗说：“若有人在基督里，他就是新造的人。旧事已过，都变成新的了。”

克尔凯郭尔在日记里写道：“在我说一切在基督身上都是新的，这所指的首先就是所有人学上的立场；因为关于上帝的真正知识（神圣的形而上学，三一性）是前所未闻的，因此在另一种意义上在基督身上是新的；在这里，相对于那纯粹的人的立场而言，我们首先是看启示概念的有效性。我们必须区分开这两个句子：一切都是新的，这是一个审美的观点；一切在基督身上都是新的，这是一个教理上的世界史的思辨性的观点。”

[29] [在精神与真相中] 也许是指《约翰福音》（4：23—24），在之中，耶稣谈论用心灵和诚实崇拜上帝。

[30] 自我拒绝（Selvfornægtelsen）：克己，无私，忘我，自我否定，牺牲自己的欲望或利益。

[31] 原文的句子结构很绕，我在这里稍作改写并加上括号。原文直译的话是如此：“感情的和驱动力的和禀性的和激情的，简言之，直接性的那种诸多力的交互作用，诗歌在微笑或者在泪水、在愿望或者在匮乏中的那种被歌唱的荣耀，在这之间有着怎样的差异呵，在上述这些与永恒的、命令的在精神与真相中、在诚实与自我拒绝中的严肃之间有着怎样的差异啊！”直译句中的“上述这些”是指“感情的和驱动力的和禀性的和激情的，简言之，直接性的那种诸多力的交互作用，诗歌在微笑或者在泪水、在愿望或者在匮乏中的那种被歌唱的荣耀”。

[32] [那拥有各种尘俗的财物的人……像那不拥有各种尘俗的财物的人] 指向《歌林多前书》（7：29—31），保罗谈论结婚和未婚的状态时说：“弟兄们，我对你们说，时候减少了。从此以后，那有妻子的，要像没有妻子。哀哭的，要像不哀哭。快乐的，要像不快乐。置买的，要

像无有所得。用世物的，要像不用世物。因为这世界的样子将要过去了。”

[33]【也不冷也不热】指向《启示录》（3：15—16），在之中约翰写给老底嘉教会说：“我知道的行为，你也不冷也不热。我巴不得你或冷或热。你既如温水，也不冷也不热，所以我必从我口中把你吐出去。”

[34]【不会在任何人的心头冒出来】见前面面对“这样的事情是人心未曾想到的”的脚脚。

[35]【测力仪】一种游乐场的机器，借助于它，一个人可以测出自己的体力，尤其是指那种带有铁块的机器，用大锤敲打一个木塞，这块铁能够达到机器的顶上击中一口钟。在哥本哈根游乐场和鹿苑等地都有这样的机器。

[36]【基督说（《马太福音》10：17）“你们要防备人”】摘自耶稣对门徒所言，接下来是：“因为他们要把你们交给公会，也要在会堂鞭打你们。并且你们要为我缘故，被送到诸侯君王面前，对他们和外邦人作见证。”《马太福音》（10：17—18）。在中文圣经之中“异教徒”被译作“外邦人”。

[37]【那至高的东西不应当是一个猎物】指向《腓利比书》（2：6），在之中保罗写关于耶稣基督，他“不以自己与神同等为强夺的”。

[38]【“要聪明得像蛇”】引自《马太福音》（10：16），耶稣派遣门徒出行时说（中文版圣经为）：“我差你们去，如同羊进入狼群。所以你们要灵巧像蛇，驯良像鸽子。”（“聪明”在中文版圣经中被译为“灵巧”。）

[39]【为自己保存好信仰的秘密】指向《提摩太前书》（3：9），在之中保罗写道，教众中执事者应当“要存清洁的良心，固守真道的奥秘”。

[40]【“单纯得像鸽子”】见前面注脚。引自《马太福音》（10：16）（“单纯”在中文版圣经中被译为“驯良”）。

[41]“恋爱”译自丹麦语Forelskelse，如果直译的话，就是“坠入爱河”。

[42]【隐蔽的人在信仰之中不可侵犯的真挚性则就是生活】指向《彼得前书》（3：4），之中说到女人的美应当是“只要以里面存着长久温柔安静的心为妆饰。这在神面前是极宝贵的”。（这双引号之中的是中文版圣经的引文，按照丹麦文版1819年版新约直接翻译就是：“心的隐蔽的人在一种轻柔宁静的精神的不可侵犯的本性之中，这在神面前是极宝贵的。”）

[43]【圣经所说的（《马可福音》9：50）有着“自身里头的盐”】对《马可福音》（9：50）的随意引用，之中耶稣说：“盐本是好的，若失了味，可用什么叫他在咸呢。你们里头应当有盐，彼此和睦。”

[44]【以什么来让它咸呢】指向《马太福音》（5：13）：“你们是世上的盐。盐若失了味，怎能叫它再咸呢。以后无用，不过丢在外面，被人践踏了。”

[45]【那个患血漏的女人……就必痊愈】指向《马太福音》（9：20—22）之中耶稣治愈患血漏的女人：“有一个女人，患了十二年的血漏来到耶稣背后，摸他的衣裳子。因为他心里说，我只摸他的衣裳，就必痊愈。耶稣转过来看见他，就说，女儿，放心，你的信救了你。从那时候，女人就痊愈了。”

[46]【只有天上的上帝是那唯一真正地在这样的情况下可让一个人独自指着起誓的对象】指向《希伯来书》（6：13—14）：“当初神应许亚伯拉罕的时候，因为没有比自己更大可以指着起誓的，就指着自己起誓说，论福，我必赐大福给你。论子孙，我必叫你的子孙多起来。”以及（6：16）：“人都是指着比自己大的起誓。并且以起誓为实据，了结各样的争论。”也参看《创世记》（22：16—17）。

[47]【“永远地”】也许是指向当时有名的剧作《永远！或者针对情欲之爱迷醉的解药！两幕喜剧》，欧瓦斯寇译。（皇家剧院的节目单51号，第十卷，哥本哈根1833年。）之中这一初恋之表达被展示出来（第一幕第六场）。该剧从1833年12月到1840年2月在皇家剧院演出了十九次。

[48]【在美丽的幻觉的意义上】就是说，从一种审美的想象出发看；审美地考虑。

[49]【人们带着惊愕所说的：“幸福在它已在了的时候在”】丹麦谚语：幸福在它已在了的时候在，因为，只要你拥有了幸福，那么随后可能发生的变化就是：事情朝着一个相对比较糟糕的方向发展。

[50]【“只要一个人还活着，就不能说他是幸福的”】指向关于富有的吕底亚国王克罗伊斯的故事，出自希罗多德（Herodot）的史书（Historiarum）第一书第三十二章和第八十六章。克罗

伊里斯邀请了雅典的智慧的梭伦，向他展示所有自己的财富，并且想知道梭伦怎么看他的幸福。雅典的梭伦说：“这是我所看见的，你是极其富有并且统治着许多人；但是你问我的问题则是我所无法对你说的，因为我还没有看见你幸福地终结你的生命。”后来，在公元前546年，克罗伊斯被波斯王居鲁士打败并俘虏。居鲁士让人把他烧死；在克罗伊斯不幸地站在柴堆上时，他想起梭伦对他说的话“只要一个人还活着，就不能算是幸福的”，他大喊三声“梭伦”。居鲁士听见这个，让一个翻译问他为什么叫喊这个，并且在他知道了原因之后，他让人把火灭了，克罗伊斯得以免死。

Jf. Die Geschichten des Herodotos, übers. af F. Lange, bd. 1-2, Berlin 1811, ktl. 1117; bd. 1, s. 18f. og s. 49f.

[51] 由于中文没有过去式的动词形式，所以在这里我以“曾”表示过去发生的事情。

[52] 丹麦语“通过 (bestaae)” (考试及格) 和“持存 (bestaae)”是同一个词，但在中文中则无法使用同一个词，所以我在这里用“通过”。

[53] [标准纯银 (Prøve-Sølv)] 丹麦语从字面组合看直接翻译出来就是“考验银 (Prøve-Sølv)”，表示达到含真银量高于一定程度的铝合金。这银子被检验合格后，被认为符合规定的标准，这样这银子可以盖上一个特定的印章。

[54] “通过 (bestaae)”考验，同时也就是“持存 (bestaae)”。

[55] [驱逐掉所有恐惧并且使得爱完美] 指向《约翰一书》(4:18)：之中谈论上帝的爱 and 人们相互间的爱：“爱里没有惧怕。爱既完全，就把惧怕除去。因为惧怕里含着刑罚。惧怕的人在爱里未得完全。”

[56] 也就是说，这爱对自己是没有安全感的。

[57] [“得胜有余”] 引自《罗马书》(8:37)，在之中保罗就所有想要把我们将与基督之爱分割开的苦难和艰苦说道：“然而靠着我们的主，在这一切的事上，已经得胜有余了。”

[58] [正如那严肃的人所说的非常到位的一句话：“信仰算出了所有偶然事件”] 来源不明。

[59] [关于舌头所说的“是同一根舌头，我们以之来祝福和诅咒”] 指向《雅各书》(3:9—10)，在之中关于舌头这样说：“我们用舌头颂赞那为主为父的，又用舌头咒诅那照着神形象被造的人。颂赞和咒诅从一个口里出来，我的弟兄们，这是不应当的。”

[60] 关联到前面句子中的意义，这里的这个“根本”也同时可以理解为“毁灭的深渊”。

[61] [急心症 (Iversyge)] 在丹麦语中这个词由“急切”和“病”构成，含有双重意思：一是，急切地想要某物以至于发病，夸张地专注于某物；一是，嫉妒，妒忌。在这里不译作“嫉妒”或“妒忌”而译作“急心症”，正是为了强调这多层含义。

[62] [高热 (Hede)] 这里是指不平衡的无法控制的状态：剧烈的情欲爱情，强烈的渴望，熊熊燃烧的激情。

[63] [以一百只眼睛守护着它的对象] 指向阿耳戈斯，百眼巨人，在希腊神话中，宙斯的妻子赫拉把宙斯的情人伊俄变成母牛交给他看管。阿耳戈斯把母牛拴在一棵树上，以一百只眼睛看守着它。参看奥维德在《变形记》中所写的相关故事，第一歌，从第625句开始。

[64] [有一种肉食动物.....对着睡眠者扇凉并使得他睡得更香] 也许是指生活在南美的吸血蝙蝠，但是我们无法找到克尔凯郭尔的描述的文献来源。

[65] [买新油] 指向耶稣关于十个童女的比喻，《马太福音》(25:1—13)：“那时，天国好比十个童女，拿着灯，出去迎接新郎。其中有五个是愚拙的。五个是聪明的。愚拙的拿着灯，却不预备油。聪明的拿着灯，又预备油在器皿里。新郎迟延的时候，他们都打盹睡着了。半夜有人喊着说，新郎来了，你们出来迎接他。那些童女就都起来收拾灯。愚拙的对聪明的说，请分点油给我们。因为我们的灯要灭了。聪明的回答说，恐怕不够你我用的。不如你们自己到卖油的那里去买吧。他们去买的时候，新郎到了。那预备好了的，同他进去坐席。门就关了。其余的童女，随后也来了，说，主阿，主阿，给我们开门。他却回答说，我实在告诉你们，我不认识你们。所以你们要儆醒，因为那日子，那时辰，你们不知道。”

[66] [人们说关于永恒的生命，那里没有叹息并且没有眼泪] 指向《启示录》(21:4—5)：“神要擦去他们一切的眼泪。不再有死亡，也不再有悲哀，哭号，疼痛，因为以前的事都过去了。坐宝座的说，看哪，我将一切都更新了。”

[67] [东方那个强大的皇帝，让一个奴隶每天提醒你] 指波斯王大流士一世（公元前521—前485年），他多次对希腊发动战争，公元前490年在雅典马拉松大败。在希罗多德 (Herodot)

的史书（Historiarum）第五书第105章中描述了大流士是怎样命令一个仆人，每次他上桌时对他大喊三声“主人，记住雅典人！”

Jf. *Die Geschichten des Herodotos* bd. 2, s. 58.

[68] [你通过习惯得到了这样的耳朵，通过它你听见却听不进去] 指向《马太福音》（13：13—15），之中耶稣就撒种人的比喻对门徒们说：“所以我用比喻对他们讲，是因他们看也看不见，听也听不见，也不明白。在他们身上，正应了以赛亚的预言说，你们听是要听见，却不明白。看是要看见，却不晓得。因为这百姓油蒙了心，耳朵发沉，眼睛闭着。恐怕眼睛看见，耳朵听见，心里明白，回转过来，我就医治他们。”

[69] [“那个在这里那里流浪的人，一个在有黑夜的地方到处流窜的武装强盗”] 部分地摘自《便西拉智训》（36：25—26），原本是谈论对妻子的选择：“如果财产没有圈在围墙之内，那么盗贼便会溜进来偷走。如果一个男人没有妻子，那他便是一个唉声叹气的流浪者，人们对一个无家可归的、居无定所的男人的信赖程度，不会超过一个到处流窜的盗贼。”

[70] 见前面关于“一个虔诚者需要上帝，这恰恰是他至高的真实财富”的段落。

[71] “非爱即死”，在丹麦语的这个句子中，这“爱”和“死”都是动词。也可译为：要么去爱，要么去死。

[如果一个人要说“非爱即死”] 也许是指向法国剧作家斯可里布在当时的著名剧作《要么被爱要么死！》（在皇家剧院节目单第五卷第100号）。在之中爱得痴迷的费迪南滔滔不绝地向已婚的克罗蒂尔德倾诉爱的宣言，他要求她回报他的爱，并且威胁以“不然就自杀”。从1838年5月到1846年2月此剧在哥本哈根皇家剧院上演了26次。

[72] “没有爱的生活不值得去活”，在丹麦语的这个句子中，这“爱”和“活”都是动词。也可译为：如果在生活中没有“你去爱”，那么这生活就不值得“你去活”。

[73] [“只有律法能够给出自由”] 引语来源不详。

[74] [爱常存着] 指向爱的颂歌。《歌林多前书》（13：13）。

[75] “本来就是绝望的”：在丹麦文中本来是“是绝望的”，但这“是”是在现在时句子关联中的过去时动词。因此我加上“本来就”来表示出各种时间上的关系。

[76] “那错误关系本来就在那里”：在丹麦文中本来是“在那里”，但这“在那里”是在现在时句子关联中的过去时状态。因此我加上“本来就”来表示出各种时间上的关系。

[77] “本来就是绝望的”：在丹麦文中本来是“是绝望的”，但这“是”是在现在时句子关联中的过去时动词。因此我加上“本来就”来表示出各种时间上的关系。

[78] [“停止了悲伤”] 这句话在这里也在前文之中出现过，并且克尔凯郭尔也在之前的“不同精神中的陶冶讲演”中用到过。但是，我们无法确定这是一句引言还是一句提示语。

[79] [那将两人分开的是死亡] 参看《巴勒的教学书》，第六章：“论在一种神圣的生活中的信仰之果实”，D段：“论各种单个职业中的义务”，第一点：“夫和妻”，§ 1：“根据上帝的命令，一个男人应当将自己约束于有着一个妻子的婚姻之中（……）直到死亡分开他们。”第87页。

[80] “人性的安慰依据”就是说，从人的角度出发的安慰依据。与之相对的是“神圣的安慰依据”。

[81] “那纯粹人性的东西”就是说，纯粹从人的角度出发的。与之相对的是“那神圣的东西”。

[82] [你应当爱邻人] 前面有关于“爱人如己”的注脚。耶稣在一个法利赛人试图问律法的最大诫命是什么的时候提出了这个。“爱人如己”，直接翻译出来的意思也就是“你应当像爱你自己那样去爱你的邻人”。

II B 你应当爱邻人^[1]

就是说，那发现并且知道“‘邻人’存在着”的，是基督教的爱，还有，这也是同样基督教的爱所发现和知道的：每一个人都是邻人。如果“去爱”不是义务，那么“邻人”这个概念也就不会存在；相反，只有在一个人爱“邻人”的时候，只有在这时，那种在偏爱之中的自私的东西才被根除掉了，并且那永恒的东西的平等性就被保存下来了。

尽管是以不同的方式，在不同的心境之中，带着不同的激情和意图，常常会有人提出对基督教的反对，反对它取情欲之爱和友谊而代之。于是人们又想要为基督教辩护，并且为了这个目的而求助于它的教义：一个人应当出自全心地爱上帝并且爱邻人如己^[2]。在争议以这样一种方式被展开的时候，那么人们是在争议还是达成一致就相当无所谓了，因为空气中的出剑^[3]和空气中的一致都是同样地不说明问题。这还不如去好好弄清楚争执点，这样就能在辩护之中非常镇定地承认：基督教把情欲之爱和友谊从宝座之上推开，把驱动力和倾向性的爱推开，以便能够用精神之爱取而代之，对“邻人”的爱，一种爱，它严肃而且真正地在真挚性上比结合之中的情欲之爱更温柔，在真诚上比那在联合之中最著名的友谊更忠实。人们更应当看，想办法使这个问题更明白：对情欲之爱和友谊的赞美属于异教世界^[4]，“诗人”其实是属于异教世界，因为他的任务是属于异教世界的；——这样，带着信念的确定精神^[5]去把属于基督教的东西给予基督教^[6]，对邻人的爱，在异教世界里根本就不会有人哪怕是隐约地感觉到这种爱。人们更应当去关心怎样好好地做出合理的分派，这样，如果可能的话，去使得那单个的人去选择，而不是去迷惑而混淆，并且因此而妨碍那单个的人去获得关于“哪一个东西是哪一个”的特定印象。最重要的是，人们宁可别去为基督教辩护也不要有意识或无意识想要把一切东西（也包括非基督教的东西）强加给基督教。

任何一个人，只要他带着认识并且严肃地考虑这个问题，他就很容易看出，论争点必须这样地被提出来：是情欲之爱和友谊应当被作为爱的至高，还是这种爱应当被请下宝座。情欲之爱和友谊与激情发生着关系，但所有的激情，不管是在它攻击的时候还是在它防卫的时候，只以一种方式斗争：非此即彼，——“要么是我存在并且我作为那至高的，要么我根本不存在，要么一切要么乌有。”如果那种对基督教的辩护宣称，基督教确实是教化一种更高的爱，但也赞美情欲之爱和友谊，那么这时，那欺骗着的和迷惑着的东西（正如这是基督教所反对的，这同样也是异教世界和“诗人”所反对的）就出现了。这样的说法暴露出了双重的东西：这说话的人既没有诗人的精神，也没有基督教的精神。在牵涉精神之关系时，人们不能够（如果人们想要避免说傻话的话）像一个商贩这样说话，——他有着最好的一等货，但也有他所完全敢推荐的几乎就是一样好的中等货。不，毫无疑问，基督教教导说，对上帝的爱和邻人的爱

是真正的爱，于是同样也毫无疑问，如果一个人“将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些自高之事，一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使他都顺服”^[7]，那么，同样地，他就也攻破情欲之爱和友谊。许多对基督教的辩护常常比任何对基督教的攻击更糟糕，它们想要将之打成一个欺骗着的困惑的说法，这岂不是奇怪了，如果基督教就是这样一个欺骗着的困惑的说法，这岂不是奇怪了，在整部新约全书里根本就没有一句关于那种意义上的情欲之爱的话，也就是说，“诗人”所歌唱或者异教世界所崇拜的那种情欲之爱；这岂不是奇怪了，在整部新约全书里根本就没有一句关于那种意义上的友谊的话，也就是说，“诗人”所歌唱或者异教世界所推重的那种友谊？或者让那自觉是诗人的“诗人”通读一下新约之中关于情欲之爱的教导，他会被推进绝望，因为他不会发现哪怕只一句能够让他兴奋的话；而如果任何所谓的诗人到底还是找到了一句他所使用的话，那么，这就是一种谎言式的运用，一种违犯，因为他不是尊敬基督教而是偷窃了一句宝贵的言辞并且在运用之中歪曲了它。让那“诗人”在新约之中搜寻以求找到能够让他愉悦的关于友谊的言辞，他寻找到绝望也只有徒劳。但是，让一个爱邻人的基督徒去寻找，那么他真的不会徒劳的，他会发现^[8]一句话比一句话更有力更具备权威，有助于他去点燃这爱并且有助于在这爱之中保存他。

“诗人”会是徒劳地寻找。但是诗人不是基督徒？我们当然不曾这么说，也不会这么说，但我们只是说：只要他是诗人，他就不是基督徒。但是有必要做出一个区别，因为虔诚敬神的诗人也是存在的。但这些虔诚敬神的诗人并不歌唱情欲之爱和友谊；他们的歌是对上帝的赞美，是关于信仰和希望和爱^[9]。这些诗人也不在那“诗人”歌咏情欲之爱的意义上歌咏爱，因为对邻人之爱是不会被歌咏的，它要被完成。尽管没有什么别的东西阻止“诗人”去歌咏对邻人的爱，但这样的一个事实已经足够了，——在圣经之中的每一个词旁都有着有一个打扰着他的标记，带着无形的文字：你去照样行吧^[10]，——这听上去是不是像一个诗人之要求，要求他去歌咏呢？因此，虔诚敬神的诗人是一个特别的事例，但是，对于尘俗的诗人则是如此：只要他是诗人，他就不是基督徒。然而，我们平时在一般的意义上说“诗人”的时候，我们所考虑的则是那尘俗的诗人。“诗人”生活在基督教之中，这并不改变这一事实。他是不是基督徒，这不是我们所要去决定的，但是，只要他是“诗人”，他就不是基督徒。无疑这看起来可以是如此，既然基督教世界已经持存了如此长久，那么它无疑就必然已经渗透了所有事物以及我们所有人。但这是一个幻觉。并且，因为基督教已经持存了如此长久，由此则无疑并不意味着，生活得如此长久或者如此长久地作为基督徒的就是我们。恰恰“诗人”在基督教世界之中的存在以及那为他给出的位置（因为对他进行粗暴和妒忌的攻击无疑不是什么针对他的存在的基督教的反驳或者怀疑），就是一个很严肃的提醒，它在告诉我们，有多少东西是在事先被接受在基督教之中的，而我们又是多么地容易被诱惑去自欺欺人地以为我们远远地存在于我们自己之前。唉，因为一方面对基督教的东西的宣示有时很少为人所闻，一方面则是所有人都去倾听那“诗人”，钦敬他、向他学

习、被他迷住；唉，一方面人们很快就忘记牧师所说过的话，一方面人们却又那么准确而那么长久地记住诗人所说的东西，尤其是他借助于演员所说的那些东西。这里所说的当然不可能是这样的一种意思：人们应当，也许以暴力，设法让诗人消失；因为，这样一来，人们就又会赢得一种新的幻觉。在基督教世界里有那么多人满足于“诗人”所具的那种对存在的理解，有那么多人渴盼着“诗人”，在这样的情况下，即使不存在任何诗人，又有什么用呢？而对基督徒，我们也没有这样的要求，要求他在盲目而不确定的急切之中甚至使自己无法忍受去阅读一个诗人的东西，——同样我们也没有这样去要求基督徒，要求他不可以和别人在一起吃平常的食物^[11]，或者要求他避开其他人去居住在分别性的围栏之中。不，但是这基督徒必须在对一切东西的理解上不同于非基督徒，必须有着知道怎样去做出区分的自我理解。一个人会无法做到，在每一个瞬间里都去单纯生活在基督教的观念之中，同样也无法做到只吃圣餐桌上的食物而不吃别的。因此，就让“诗人”存在吧，让那单个的诗人获得他应得的钦敬吧，如果他确实是应得这钦敬，但是也让基督教世界中的那单个的人去通过这个考验来检测自己的基督教的信念吧：他怎样使自己去与“诗人”发生关系，他对诗人是怎么看的，他怎样读他，他怎样钦敬他。看，尽管这样的话题在现在这些日子里几乎不再被人谈论，唉，对于许多人来说这一考虑看起来既不是立足于基督教的也不是足够严肃的，恰恰因为它谈论这样的一些话题，请注意，这些话题使人们花上如此多的功夫，以至于一个星期里六天都被用掉，乃至第七天也要花上比各种与上帝有关的事情所要花的更多个小时。然而我们确信，既是因为我们从孩提时代起就在基督教之中得到了很好的教学和修习，也是因为在更成熟的年龄里也把我们白天的时间和我们的最佳力量用于这一仪式，尽管我们总是重复说，我们的说法是“没有权威性”的^[12]，——我们确信我们是知道这个的：一个人应当怎样说话，尤其是在这些年月里，一个人应当说些什么。无疑我们都是在基督教之中得到了浸洗和教学，因此这不是一个关于要普及基督教的话题；在另一方面我们也绝不可能想到要去论断某个自称是基督徒的人，说他不是基督徒，因此这里的话题绝不是关于“作为非基督徒的反面去承认基督”。相反，那单个的人谨慎而自觉地留意关注自身并且尽可能地去帮助别人（以这样一种方式，正如一个人能够帮助另一个人，因为上帝是真正的帮助者）在越来越深刻的意义上成为基督徒，这则是确实有用而有必要的。“基督教世界”^[13]这个词作为一整个民族的名称是一个标题，这标题很容易说出过多东西，并且因此很容易就使得那单个的人去相信过多关于他自己的东西。这是一种习俗，至少是在一些别的地方，在公路上有着各种标记标明这条路通向何方。也许在一个人走上旅途的同一瞬间，他已经看见了一个这样的标记说，这条路通向那个遥远的地方，它就是这旅行的定性；难道他因此就到达了那个地方了吗？“基督教世界”这一路标的情形也是如此。它给出方向，但是不是一个人因此就到达了目标呢，或者（哪怕只是说），是不是一个人总是因此就走上了旅途呢？或者，如果一个人一星期有一个小时沿着这条路走一下，而在六天里则生活在各

种完全不同的观念中，并且他同时也不做任何努力去自觉弄明白这事情前后关联怎么能够达成一致，那么，是不是这就是“沿着这条路前进”呢？难道这就真的这么严肃吗：对事情和各种关系的真实关联保持沉默，以便去最严肃地谈论那最严肃的东西，而这最严肃的东西则肯定是要被带进这样一种困惑之中，这困惑与这一严肃的东西的关系则是我们出于纯粹的严肃而不做出说明的？那么，是谁有着最艰巨的任务：是那仿佛是在远离日常生活的一种海市蜃楼的遥远之中讲授着这严肃的东西的老师，还是那要对这严肃的东西进行运用的门徒？难道只有“对严肃的东西保持沉默”是一种欺骗，难道这样的做法就不是一种同样危险的欺骗吗：说出它——但在各种不同的境况下说，并且展示出它——但是在一种完全不同于现实之日常生活的光线之中展示？然而，如果事情就是这样，整个尘俗生活、它的华丽、它的娱乐消遣、它的魅力能够以如此多种方式吸引和捕获一个人，那么，哪一个是那严肃的：是出于纯粹的严肃而在教堂里对尘俗的东西保持沉默，还是在那里严肃地谈论这尘俗的东西以便，如果可能的话，去帮助人们设防抵抗“尘俗的东西”的危险。难道以一种庄严而且真正地严肃的方式来谈论尘俗的东西就真的应当是不可能的吗？如果这是不可能的，那么是不是由此就会导致出这样的结论：人们应当在那敬神的布道之中对此保持沉默？唉，不是的，由此只会有这样的结论出现：在最庄严的意义上，在那敬神的布道之中，它应当被禁止。

因此，在“诗人”上，我们要考验一下基督教的信念。这样，诗人是怎样教化关于情欲之爱和友谊的呢？在这里，问题不是关于这个或者那个特定的诗人，而只是关于“诗人”，就是说，只是关于他，只要他作为诗人对他自己和他的任务是忠诚的。如果一个所谓的诗人以这样一种方式丧失了对情欲之爱和友谊的诗意有效性的信心、丧失了对之的诗意解读的信心，并且以某种别的东西来取代，那么，他就不是诗人，也许他拿来作为取代的这别的东西也不是基督教的东西，但这一切就是一团糟。情欲之爱以一种驱动力为基础，这驱动力转化成倾向性，它的最高的、它的无条件的、它的诗意地无条件的唯一表达是在于：在全世界只有一个唯一的被爱者，这情欲之爱的唯一一次是情欲之爱，是一切，第二次则是乌有，——本来人们在俗语里这么说：一次是无次^[14]，在这里则相反，一次是无条件的一切，第二次是一切之毁灭。这是诗歌，并且重音是无条件地落在激情性的制高点上：存在或者不存在^[15]。“去爱”第二次并非也是“去爱”，而是（对于诗歌而言）一种厌恶感。如果一个所谓的诗人要骗我们去相信，情欲之爱能够在同一个人身上重复，如果一个所谓的诗人忙于在一种机智的痴愚上花工夫，大概是想要在精明的“为什么”之中淘尽激情的神秘，那么，他就不是诗人。他用来取代那诗意的东西的，也不是那基督教的东西。基督教的爱教人爱所有人，无条件地爱所有人。正如情欲之爱在“只有一个唯一的被爱者”的方向上所作的那么无条件而强有力的强化，基督教的爱在相反的方向上所作的强化也一样的无条件和强有力。如果我们相对于基督教的爱对（哪怕只是唯一的）一个人做出例外，不想去爱这个人，那么，这样的一种爱就并

非“也是基督教的爱”，相反，它无条件地不是基督教的爱。而且，这差不多也是所谓的基督教世界中的困惑的情形：诗人们放开了情欲之爱的激情，他们让步，他们松弛开激情之张力，他们妥协（通过增价）并且认为，一个人在情欲之爱的意义上能够爱诸多次，这样因而也就有诸多被爱者；基督教的爱让步，松弛开永恒之张力，妥协并且认为，如果我们去爱上一大部分人，那么这就是基督教的爱。这样一来，不管是那诗人的东西还是那基督教的东西就都被搅困惑了，并且那登场作取代的东西则既不是那诗人的也不是那基督教的。激情总是有着这一无条件的特征：它排斥那第三者^[16]，就是说，第三者是困惑。不带激情地去爱是一种不可能，而情欲之爱和基督教的爱之间的差异因此也就是激情的唯一可能的永恒差异。情欲之爱和基督教的爱之间的另一种差异是无法想象的。因此，如果一个人想要认为他同时能够一下子借助于“诗人”和借助于基督教之解说而理解自己的生活，想要认为他能够将这两种解说放在一起理解，并且他的生活以这样一种方式会有意义，那么，他就是处在谬误之中。“诗人”和基督教给出恰恰两种相对立的解说；“诗人”崇拜倾向性^[17]，并且因此在他持续地只想着情欲之爱时，他说“去命令爱是最大的痴愚和最没有道理的说法”，他这样说是完全对的；基督教持续地只想着基督教的爱，在它把倾向性推下宝座以这个“应当”取而代之的时候，它无疑也是完全对的。

“诗人”和基督教解说正相反的东西，或者更确切地表达说，“诗人”其实什么都没有解说，因为他是在谜中解说情欲之爱和友谊，他把情欲之爱和友谊解说成谜，而基督教则是永恒地解说爱。由此我们又看见，同时根据两种解说来生活是一种不可能，因为，在这两种解说之间的最大可能对立面无疑是这：一个不是解说而另一个是解说。因此诗人所理解的情欲之爱和友谊也就不包含任何伦理任务。情欲之爱和友谊是幸福；坠入爱河、找到那唯一的被爱者，是一种幸福，从诗意上理解（并且很肯定，诗人很清楚自己该怎样去领会幸福），是至高的幸福；找到那唯一的朋友，是一种幸福，是几乎同样重大的幸福。这任务在至高的意义上可以是：恰如其分地为自己的幸福而感恩。相反，应当去找到那被爱者或者找到这一个朋友，这则绝不会成为任务；这不可能，这一点则又是诗人所非常清楚地理解的。因此，这任务是依赖于“那幸福是否会把这任务给予一个人”；但这又恰恰表达了，从伦理上理解，这之中并不存在什么任务。相反，如果一个人应当爱“邻人”，那么，这任务就存在，伦理性的任务，它则又是所有各种任务的渊源。恰恰因为那基督教的东西是真正伦理的东西，它就知道应当怎样去减短各种考虑并且割除掉各种繁复详尽的入门介绍、去除所有临时的等待并且免掉一切对时间的浪费。那基督教的是马上着手于任务，因为这也是任务的一部分。我们知道，人们在这个世界上就“什么东西应当被称作是至高的东西”有着极大的争执。但是现在，不管它被称作什么，不管这不同的地方是在哪里，在关联到“去把握它”的问题上居然有这么多冗长繁复，这是令人无法置信的。相反，基督教教导一个人马上进入去找到那至高的东西的最短的路：关上你的门并且祷告上帝^[18]，因为上帝无疑就是那至高的东

西。如果一个人要到大千世界之中去找那被爱者或者朋友，那样，他也许可以走很远——并且徒劳地走，可以漫步全世界——并且徒劳。但是基督教则绝不会导致这种让一个人徒劳地走路的结果来，哪怕是徒劳地走一步；因为，你为了祷告上帝而关起的那扇门，在你打开这扇门并且走出去的时候，于是你所遇见的第一个人就是那你应当去爱的“邻人”。奇妙啊！也许一个年轻女孩好奇而迷信地寻求要去搞明白自己将来的命运、要去看一眼自己未来的丈夫；欺骗性的精明让她去相信，在她做了这个和那个之后，然后她就会以这样的方式认出他，她是她在这天和那天所看见的第一个人^[19]。难道要去看“邻人”也会是那么艰难吗，如果一个人不是自己去阻止自己去看见这“邻人”的话，因为基督教已经使得“搞错人”成为了永远的不可能；在整个世界根本就不会有什么人会像“邻人”那么确定而那么容易地可让人认出了。你不可能把他与任何其他他人混淆，因为“邻人”就是所有人。如果你将一个其他人与邻人混淆，那么这错误就不在于后者，因为一个其他人也就是邻人，这错误是在于你自身之中：你不愿意明白谁是邻人。如果你在黑暗中救了一个人的命，假设这是你的朋友，——但这是你的邻人，这则绝不是弄错；唉，反过来，如果你只愿救你的朋友的话，这才是一个错误。如果你的朋友抱怨你在他看来是因为一个错误去为邻人做了那他认为你只会为他做的事情^[20]，唉，那你可以放心，弄错的人是你的朋友。

“诗人”和基督教间的争执点可以以这样一种方式来完全准确地得以定性：情欲之爱和友谊是偏爱并且是偏爱之激情；基督教的爱是自我拒绝（Selvfornægtelsen）^[21]的爱，这“应当”为此作了担保。去减弱这些激情就是混淆。但是，偏爱在“排除”之中的充满激情而最没有边界的地方是“只爱一个唯一者”；自我拒绝在“自我奉献”中的最没有边界的地方是“不排除任何一个”。

在别的时候，在人们认真地去把对基督教的东西的理解实践到生活之中的时候，人们曾认为基督教对情欲之爱持有某种反对态度，因为它以一种驱动力为基础的，人们认为，既然基督教作为精神在肉体与精神之间设定出了一个分隔^[22]，因而它恨作为感官性的情欲之爱。但这这是一个误解，一种精神性之夸大。另外，我们也很容易看到，基督教绝不是想要不理性地通过教一个人夸张而激使那感官性的东西来与这个人自己作对；保罗不是说，与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙^[23]。不，恰恰因为基督教确实是精神，所以它把感官性的东西理解为某种别的东西，不同于人们平时直接所称的感官方面的东西，正如它不曾想要禁止人们吃喝，它也并不反感这样一种驱动力，——人并没有自己赋予自己这驱动力。基督教把“那感官性的”、“那肉体的”理解为“那自私的”；任何精神与肉体之间的冲突也是不可想象的，除非是在肉体的这一边有着一种反叛的精神，精神是与这反叛的精神斗争；以同样的方式，任何精神与一块石头之间或者精神与一棵树的冲突无疑是不可想象的。因此，“那自爱的”就是“那感官性的”。正是因此，基督教对情欲之爱和友谊有着疑虑，因为激情之中的偏爱或者充满激情的偏爱其实是另一种形式的自爱。看，这一点也是异教文化做梦都不曾想到过的。因为异教文

化从来就不曾有过任何关于“对一个人‘应当’去爱的邻人的自我拒绝之爱”的隐约感觉，因此它就做出这样的划分：自爱是可恶的，因为它是自爱；但是情欲之爱和友谊是充满激情的偏爱，所以它是爱。^[24]但是基督教公开宣示了什么是爱，它这样划分：自爱和充满激情的偏爱在本质上成为一体；但是对邻人的爱，这是爱。爱被爱者，基督教说，是爱，^[25]并且加上“异教徒们不是也会做同样的事情？”^[26]爱朋友是爱^[27]，基督教说，“异教徒们不是也会做同样的事情？”因此，如果有人想要认为异教和基督教的区别是：被爱者和朋友在基督教里以一种完全不同于在异教文化里的方式忠诚而温柔地被爱，那么，这就是一个误解。异教文化岂不是也展示出对于情欲之爱和友谊的例子吗？这些例子如此完美，以至于“诗人”一边学习着地一边回首看它们。但是在异教世界里没有人爱“邻人”，没有人会去想，这邻人存在。这样，那作为自爱的对立面被异教称作爱的，就是偏爱。但是，如果充满激情的偏爱在本质上是另一种形式的自爱，那么人们在这里就又看见了那些令人尊敬的教堂神父们所说的名言“异教文化的美德是灿烂的罪恶”^[28]中的真理了。

现在要展示的是，充满激情的偏爱是自爱的另一种形式，以及自我拒绝的爱则相反爱一个人所应当爱的“邻人”。就像那自爱自私地拥抱着这唯一的“自我”——它正因为这样做而是自爱，情欲之爱充满激情的偏爱也同样自私地拥抱着这唯一的被爱者，而友谊充满激情的偏爱也同样自私地拥抱着这唯一的朋友。被爱者和朋友因此，相当不寻常而意义深刻地，被称作第二自我，另一个我，——因为邻人是那第二个“你”，或者完全准确地说，平等性的第三者^[29]。第二自我，另一个我。但是，自爱在哪里呢？它在我之中，在自我之中。难道这自爱就不会也存在于“去爱那另一个我、那第二自我”之中？确实，一个人无须成为什么大知人家^[30]就可以借助于这一线索去在与情欲之爱和友谊相关的问题上做出令他人担忧而令自己羞辱的发现。自爱之中的那种火是自燃，“我”依据于其自身来点燃自己；但是在情欲之爱和友谊中，从诗意上理解，也有着自燃。固然人们说，只有在罕见并且是病态的情况下，急心症才会显现出来；但是由此并不得出这样的结论：在根本上它并非总是存在于情欲之爱和友谊中。试试看，把一个人所应当爱的“邻人”作为中间定性置于爱者和被爱者之间，把一个人所应当爱的“邻人”作为中间定性置于朋友和朋友之间，你即刻就会看见急心症。但“邻人”却恰恰是自我拒绝的中间定性，步入“那自爱的”我和我之间，但也进入情欲之爱的和友谊的我和那另一个我之间。在一个不忠诚的人想要抛弃那被爱者或者想要听任朋友落于危难而不顾的时候，这是自爱；这一点，异教文化也看出来，了，“诗人”看得出来。但是，这样的一种奉献，爱者带着这样一种奉献将自己奉献给这唯一者，当然，紧紧地抓住他，这是自爱；这一点则只有基督教看得出来。然而奉献和没有边界的奉献怎么也会是自爱？当然，如果这奉献是对那另一个我、对第二自我的奉献。

让一个诗人描述，如果他要情欲之爱称作情欲之爱的话，它应当以怎样的方式在一个人身上存在；他会提及许多我们在这里不想详细谈论的东西，但是随后他会接着说：“然后，必须有崇仰，爱者必须崇仰被

爱者。”相反，那邻人则绝不会被作为一种崇仰的对象而被提出，基督教从不曾教导说一个人应当去崇仰邻人，——一个人是应当去爱邻人。因此，在情欲之爱的关系中应当有崇仰，并且，诗人说，这崇仰越强劲越剧烈越好。现在，崇仰另一个人固然不是自爱；但是被那唯一的被崇仰者爱，这关系是不是以一种自私的方式又返回到了那爱着的我——自己的另一个我？友谊的情形也是如此。崇仰另一个人固然不是自爱，但是去作为这唯一的被崇仰者的唯一的朋友，这关系是不是以一种令人忧虑的方式又返回到那作为我们的出发点的我？去为自己的崇仰拥有一个唯一的对象，而与此同时这唯一的被崇仰者又使得这崇拜者成为自己的情欲之爱或者友谊的唯一对象，难道这岂不很明白的就是自爱的危险吗？

相反去爱邻人则是自我拒绝之爱，并且自我拒绝则恰恰就驱逐所有偏爱正如它驱逐自爱，否则的话，这自我拒绝就也会做出区别并且对偏爱怀有偏爱。即使充满激情的偏爱不具备任何其他自私的东西，它却还是有着这个：在它之中有意识或者无意识地有着自作主张的任性；说无意识，因为它是处在自然定性的权力控制之下，说有意识，因为它没有边界地向这一权力奉献自己并且同意这权力。在对自己的“唯一的对象”的充满激情的奉献中，不管那自作主张的任性有多么隐蔽、多么无意识，那随意的东西仍然在那里。那“唯一的对象”并不是通过对至尊的律法^[31]“你应当爱”的遵从而被找到的，而是通过选择，是的，通过无条件地选择一个唯一的单个的人，——因为基督教的爱也有一个唯一的对象，邻人，但是只要有着可能，这邻人也绝不只是一个唯一的人，无限绝对地不，因为邻人是所有人。在一个被爱者或者朋友（要是诗人听见这个会觉得很愉快）在全世界只能够爱这个唯一的人，那么在这一巨大的事件之中就有着一种巨大的任性，爱者在这冲动而没有边界的奉献之中其实是在与自爱之中的自己发生关系。自我拒绝要通过永恒的“你应当”来肃清这自爱的东西、任性的东西。为考验自爱而判断着地挤进来的自我拒绝恰恰也是双刃的^[32]，以这样一种方式，它平等地向两边切割；它很清楚地知道，有一种自爱，人们可以将之称作不忠实的自爱，但它也完全同样清楚地知道，有一种自爱，可以被称作奉献的自爱。因此自我拒绝的任务就其本身是双重的，使自己去与那介于这两种差异性之间的差异发生关系。相对于那想要退缩的不忠实的自爱，这任务就是：奉献你自己；相对于那奉献的自爱，这任务则是：放弃这奉献。爱者这样说，——这说法为诗人带来不可描述的愉悦：“我无法爱任何别人，我无法不爱、无法放弃这爱，这会成为我的死亡，我死于爱”，这说法绝对不会让自我拒绝有愉悦，并且它绝对忍受不了一种这样的奉献以爱的名义获得荣誉，因为这奉献是自爱。这样一来，自我否定首先给出判断，然后提出这任务：爱“邻人”，他是你所应当爱的。

在任何地方，只要有那基督教的东西^[33]在，自我拒绝就也会在那里，它是基督教的本质形式。要使自己去与那基督教的东西发生关系，一个人首先就必须变得清醒^[34]；但是自我拒绝恰恰是这样一种变化，一个人通过这变化在永恒的意义变得清醒。相反，在任何地方，只要没有那基督教的东西在，自我感觉之陶醉就是那至高的，而这陶醉的至

高就是那被崇仰的东西。但情欲之爱和友谊则恰恰就是自我感觉的至高，是我陶醉于另一个我之中。这两个我越是牢固地联合在一起去成为一个我，这个合成一体的自我就越是自私地将自己与其他人们隔绝开。这两者在情欲之爱和友谊的至高之中真正地成为了一个自我，一个我。这是可以得到解释的，只因为在偏爱之中已经包含有了自然定性（驱动力——倾向）和自爱，它们能够在一个新的自私的自我之中自私地统一这两者。相反，精神之爱则从我的自我这里拿走了所有自然定性和所有自爱，因此，对邻人之爱无法使得我与邻人在一个统一的自我之中成为一体。对邻人的爱是介于两种各自被作为精神定性的存在物之间的爱；对邻人的爱是精神之爱，但是两个精神永远都不会在自私的意义上合一为一个自我。在情欲之爱和友谊中，这两者依据于差异性或者依据于以差异性为基础的相同性（就好像在两个朋友由于习惯、性格、职业、教育等方面的相同性而相互爱对方，就是说，他们都有着某种相同的“与其他人不同的地方”，或者，他们作为“不同于其他人的人”而是相同的，正是由于这种相同性，他们相互爱对方），因此这两个人能够在自私的意义上合一为一个自我；他们两个对于各自都还不是“自我”的精神定性，他们两个都还没有学会以基督教的方式爱自己。在情欲之爱中，“我”是在感官性—灵魂性—精神性的意义上被定性的，被爱者是一种感官性—灵魂性—精神性的定性；在友谊中，“我”是在灵魂性—精神性的意义上被定性的，朋友是一种灵魂性—精神性的定性；只有在对邻人的爱中，那自我作为爱者是纯粹在精神性的意义上被定性为精神，并且，邻人是纯粹的精神性的定性。因此，在这个讲演的一开始所说的东西，就是说，一个人只需要一个被认识为“邻人”的人，如果他在后者身上做到了“去爱邻人”，他就能够从自爱中康复，——这说法对于情欲之爱和友谊则是绝对无效的；因为，一个人在被爱者和朋友身上所做的并不是“爱邻人”，而是在爱另一个我，或者再次爱那第一个我，更强烈地爱。尽管自爱是应受谴责的东西，但却常常仿佛一个人并没有力量去与自爱独处，这样一来，要等到那另一个我被找到之后，自爱才真正显现出自己，并且，这两个我在这种团结之中找到力量去拥有对自爱的自我感觉。如果有人认为，一个人通过坠入爱河或者通过找到一个朋友而学会了基督教的爱，那么他就是陷在了巨大的谬误之中。不，如果一个人坠入了爱河并且以这样一种方式——诗人会描述他说“他真的是坠入了爱河”，甚至是这样，如果我们对他说出爱的诫命的话，这爱的诫命就可以稍稍被改变却仍然意味着同样的东西。对他，爱的诫命可以说：爱你的邻人，就像你爱你所爱的人。然而，难道他不是爱那被爱者“如同爱自己”吗，正如那说及邻人的诫命所命令的？他确实是这样做的，但是，那个他“像爱自己一样”地爱着的被爱者却不是邻人，这被爱者是另一个我。不管我们谈论第一个我还是另一个我，由此我们并没有向“邻人”更靠近一步；因为邻人是那第一个“你”。那在最严格意义上的自爱者在根本上也爱另一个我，因为这另一个我就是他自己。然而这无疑就是自爱。但是不管这另一个我是被爱者还是朋友，爱这另一个我都在同样的意义上是自爱。正如自爱在最严格的意义上被标识为自我神化，同样，

情欲之爱和友谊（就像诗人所理解的，并且这种爱与他的理解同存同灭）就是偶像崇拜。因为在最终，对上帝的爱是那决定性的，对邻人的爱是渊源于这对上帝的爱，但是异教文化对此没有一丁点隐约的感觉。人们将上帝置于事外，人们把情欲之爱和友谊弄成爱，并且鄙视自爱。但基督教的爱之诫命命令爱上帝高于一切，然后，爱邻人。在情欲之爱和友谊之中，偏爱是中间定性，在对邻人的爱中上帝是中间定性，爱上帝高于一切，然后你也爱邻人，并且在邻人身上爱每一个人；只有通过爱上帝高于一切，一个人才能够在另一个人身上爱邻人。这另一个人，他是邻人，是在这样一种意义上的另一个人：这另一个人是每一个他人。于是，以这样一种方式来理解，这讲演在一开始所说的，“如果一个人^[35]在一个唯一的别人身上爱‘邻人’，那么他爱所有人”，因此就是对的。

因此对邻人的爱是“去爱”中的永恒平等性，但是永恒的平等性则是偏爱的对立面。这无须任何繁复冗长的论述。平等性恰恰就是，不去做出分别，而永恒的平等性则是无条件地不作任何哪怕是最微小的分别，没有边界地不作任何哪怕是最微小的分别；偏爱则相反，是做出分别，充满激情的偏爱则没有边界地做出分别。

但是，在基督教通过自己的“你应当去爱”来把情欲之爱和友谊推下宝座的同时，难道它就没有设定出任何远远更高的东西来代替吗？某种远远更高的东西，——但让我们带着谨慎，带着正信之谨慎来谈论。人们以许多方式来混淆基督教，但在这许多方式之中也有这样的：人们通过将之称作是那至高的、那最深刻的东西来给出这样的外观：那纯粹的人性的东西相对于基督教的东西就像有高度的东西或者更高的东西相对于至高的东西和一切之中的至高。唉，但这却是一种骗人的说法，它不健康而不恰当地让基督教多事地想要去迎合那人性的求知欲或者好奇心。是不是有着某种东西，人就其本身而言追求这东西……某种东西，自然的人追求这东西，与对那至高的东西的追求相比，这追求之中有着更大的渴望。即使是一个新闻小贩^[35]大吹法螺地到处叫卖说，他的最新消息是那至高的东西，那么，他就能很愉快地看见追随者们涌现在这样的^[36]一个世界里，这个世界从太初时起就有过一种不可描述的偏爱和深刻的需要——想要被欺骗^[36]。不，那基督教的确实是至高的东西和一切之中的至高，但是注意，是以这样一种方式：它对于自然的人来说是一种引起愤慨的冒犯^[37]。如果一个人把“那基督教的”定性为至高的东西的时候忽略掉冒犯^[38]这一中间定性，那么，他就是在对之犯罪，他这就是放肆，比端庄的主妇想要把自己打扮得像一个舞女的做法更令人厌恶，甚至在更高的程度上比严厉的审判者约翰想要把自己打扮得像一个纨绔少年^[39]的做法还要可恶。那基督教的东西就其本身太沉重，它在它的各种运动之中太严肃，以至于无法在这样一种关于“那更高的东西、至高的东西和一切之中的至高”的飘飘然的说法的轻盈之中踩着舞步上蹿下跳。走向“那基督教的”的路要通过愤慨^[40]。这里并不是在说进入“那基督教的”的入口就应当是对之感到愤慨，这愤慨其实就是另一种妨碍一个人自己去把握“那基督教的”的方式；但是这愤慨守卫在进入“那基督教的”的入口处。凡不因之觉得受冒犯感到愤慨的人们有福了^[41]。

现在，这也是“去爱邻人”这一诫命的情形。承认这一点吧，或者，如果这样的说法会让你感到心烦，那么好吧，就让我来承认吧：这诫命曾多次将我顶撞回来，我仍然与那自以为能够履行这诫命的幻觉相距遥远，这诫命对血肉^[42]而言是引起愤慨的冒犯，对于智慧而言是痴愚^[43]。你，我的听众，你也许是一个有学养的人吧，好吧，那么我也有学养；但是如果你以为借助于“学养”能够靠近这至高的东西的话，那么你就在极高的程度上出错了。这里恰恰埋藏着错误；因为学养是我们大家都想要的，并且各种学养不断地在嘴里念叨着那至高的东西，真是如此，这学养一直在不断地叫喊着“至高的东西”，任何一只只学了一个唯一的字词的鸟也不会如此不间断地一直叫喊着这唯一的字词，乌鸦也不会如此不间断地叫喊自己的名字^[44]。但是“那基督教的”则绝不是学养的“至高的东西”，“那基督教的”恰恰是通过愤慨之拒斥来进行教化的。你在这里马上就能够很容易地看见这个；因为，难道你的学养教会了你，或者，难道你以为某个人对想要赢得这一学养的急切热情教会了他去爱邻人？唉，唉，是不是还不如让我们这样说更合适：学养和这被用来觊觎学养的急切热情发展出了一种新型的差异，亦即，有学养的人们和没有学养的人们之间的差异？只要让我们留意看一下，在有学养的人们之间就情欲之爱和友谊所谈论的是一些什么，朋友必须在学养上有着怎样的相同性，那女孩必须有多大的学养并且恰恰要有怎样一种特定的学养；去阅读诗人们的作品，这些诗人面对学养强有力的统治几乎不知道怎样保存他们的赤子之心，几乎就连自己都不敢相信情欲之爱的那种“能够去砸断一切差异性的锁链”的力量，——你是不是会觉得这讲演、这诗意创作，或者一种与这讲演和这诗意创作一致的生活，能够使得一个人更趋近于“去爱邻人”吗？看，在这里愤慨的各种标记又被忽略掉了。因为，你设想一下那最有学养的人，那被我们所有人钦敬地以“他是如此有学养”来谈及的人，然后，你设想一下那对他说“你应当爱邻人”的基督教。当然，一种社交圈子中特定的客气，一种对所有人的礼貌，一种对于卑微者们的友善的屈尊俯就，一种面对权势者们的率直态度，一种被漂亮地控制住的精神之自由：是的，这是学养，难道你以为这也是“去爱邻人”？

“邻人”是平等的。邻人不是那个你对之怀有激情之偏爱的被爱者，也不是那个你对之怀有激情之偏爱的朋友。邻人也不是，如果你自己有学养的话，与你学养相同的有学养者，——因为你与邻人同有着人在上帝面前的相同性。邻人也不是一个比你更出色的人，就是说，如果他比你更出色，他就不是邻人，因为，因他更出色而去爱他，这很容易就会是偏爱，并且在这样的意义上也就是自爱。邻人也不是一个比你更卑微的人，就是说，如果他比你更卑微，他就不是邻人，因为，因他比你更卑微而去爱他，这很容易就会是偏爱之屈尊俯就，并且在这样的意义上也就是自爱。不，去爱邻人是平等性。在你与出色者的关系中，你在他身上应当爱你的邻人，这是振奋的；在你与更卑微者的关系中，你在他身上不是要去爱更卑微者，而是应当爱你的邻人，这是谦卑的；如果你因为你应当去这样做而去这样做，那么，这就是有着拯救性意义的。“邻

人”是每一个人；因为基于差异性他就不是你的邻人，基于在与其他人的差异性之中的这种“与你相同”，他也不是你的邻人。基于在上帝面前的“与你相同”，他是你的邻人，但这一相同性无条件地是每一个人所都具备的，并且是每一个人所无条件地具备的。

[1] [它的教义：一个人应当出自全心地爱上帝并且爱邻人如己] 就是说，关于双重爱的诫命。

[2] [空气中的出剑] 固定表达：攻击错失目标，因为一个人既不能看见也不能击中其目标；打击空气。在《歌林多前书》（9：26）之中有着这样的表达：“所以我奔跑，不像无定向的。我斗拳，不像打空气的。”

[3] [对情欲之爱和友谊的赞美属于异教世界] 一般地指向希腊文学，特别是柏拉图在《会饮篇》之中对厄若斯（Eros）的赞美和亚里士多德在《尼各马可伦理学》中对友谊的强调。柏拉图另外也在《吕西斯篇》的对话中谈到了友谊。后来西塞罗也曾写过一部关于这方面的著作。

[4] [信念的确定精神] 也许是指向《诗篇》（51：12）：“求你为我造清洁的心，使我里面重新有正直的灵。”按路德的德文译本中的文字（“Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen Geist”）可以译为“请给我造清洁的心，并且给我一个确定的精神”。在一般中文翻译的唯心主义哲学理论中被译作“精神”的，在圣经的关联上都被神学方面的翻译译作“灵”。

[5] [把属于基督教的东西给予基督教] 指向《马太福音》（22：21）中耶稣说“该撒的物当归给该撒，神的物当归给神”。

[6] [“将各样的计谋……都顺服”] 出自保罗在《歌林多后书》（10：5）中写给使徒教众的话。见《歌林多后书》（10：3—6）：“因为我们虽然在血气中行事，却不凭着血气争战。我们争战的兵器，本不是属血气的，乃是在神面前有能力可以攻破坚固的营垒，将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些自高之事，一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督。并且我已经预备好了，等你们十分顺服的时候，要责罚那一切不顺服的人。”

[7] [他真的不会徒劳的，他会发现] 在《马太福音》（7：7—8）之中，耶稣说：“你们祈求，就给你们。寻找，就寻见。叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着。寻找的，就寻见。叩门的，就给他开门。”

[8] [信仰和希望和爱] 见《歌林多前书》（13：13）。

[9] [你去照样行吧] 指向《路加福音》（10：37）。

[10] [要求基督徒，要求他不可以和别人在一起吃平常的食物] 尤其参看《歌林多前书》（10：23—33），在之中保罗写道：“凡事都可行。但不都有益处。凡事都可行。但不都造就人无论何人，不要求自己的益处，乃要求别人的益处。凡事上所卖的，你们只管吃，不要为良心的缘故问什么话。因为地和其中所充满的，都属乎主。倘有一个不信的请你们赴席，你们若愿意去，凡摆在你们面前的，只管吃，不要为良心的缘故问什么话。若有人对你说，这是献过祭的物，就要为那告诉你们的人，并为良心的缘故，不吃。我说的良心，不是你的，乃是他的。我这自由，为什么被别人的良心论断呢。我若谢恩而吃，为什么因我谢恩的物被人毁谤呢。所以你们或吃或喝，无论作什么，都要荣耀神而行。不拘是犹太人，是希利尼人，是神的教会，你们都不要使他跌倒。就好像我凡事都叫众人喜欢，不求自己的益处，只求众人的益处，叫他们得救。”

[11] [我们的说法是“没有权威性”的] 这里所指向的是前面所提及过的：讲演不可以被与布道混淆在一起，因为在讲演之中没有预设牧师的权威为前提。克尔凯郭尔在1843年《两个陶冶讲演》的前言之中已经做出了这样一种保留，他提及他“没有布道的权威”。这说法在1845年的“三个在想象出的场合中的讲演”的前言中以及在1847年的“不同精神中的陶冶讲演”中的前言中都出现过。

[12] [“基督教世界”] 就是说“整个由基督徒们构成的社会，或者基督徒们所居住的所有国家”。

[13] [人们在俗语里这么说：一次是无次] 丹麦俗语。

可参看：nr. 451 i N.F.S. Grundtvig, *Danske Ordsprog og Mundheld*, s. 17.

[14] [存在或是不存在] 或者按黑格尔的术语翻译，“在或是不在”。指向哈姆雷特的独白。在莎士比亚的悲剧第三幕第一场，中文中一般被译作“生存还是毁灭”。

当时丹麦文版是：William Shakespeare's *Tragiske Værker*, overs. af P. Foersom og P.F. Wulff,

bd. 1-9 [bd. 8-9 har titlen Dramatiske Værker] ; Kbh. 1807-1825 , ktl. 1889-1896 ; bd. 1 , s. 97 : 《 At være , eller ei , det er Spørgsmaalet 》 .

当时的德文版是施莱格尔和蒂克的译本 : *Shakspeare's Dramatische Werke* , overs. til ty. af A.W. Schlegel og L. Tieck , bd. 1-12 , Berlin 1839-41 , ktl. 1883-1888 ; bd. 6 , 1841 , s. 63 :

《 Seyn oder Nichtseyn , das ist hier die Frage ? 》 .

[15] [它排斥那第三者] 指向古典逻辑中的排中律 , 就是说在相互矛盾的对立双方 (A和非A) 之间不存在第三种可能性。

[16] 就是说 , 人天生的本性倾向。

[17] [关上你的门并且祷告上帝] 指向《马太福音》(6:6) , 之中耶稣说 : “你祷告的时候 , 要进你的内屋 , 关上门 , 祷告你在暗中的父 , 你父在暗中察看 , 必然报答你。”

[18] [也许一个年轻女孩好奇而迷信.....所看见的第一个人] 指向各种各样形式的“仪式” , 按照民间迷信 , 这些仪式能够让人去看未来 , 常常是能够让人知道谁是一个人将来要与之结婚的人。这仪式可以是比如说通过在说出一串词的同时摘下一朵花的叶子 , 或者通过在一个特定时间、特定地点、按特定的序列、收集一些特别的物件、穿上特定的衣服做出一系列行为、说出一句句诗等来进行。

文献 : J.M. Thiele *Danske Folkesagn* 1.—4. samling , bd. 1-2 , Kbh. 1819-1923 , ktl.

1591-1592 ; 3. samling , bd. 2 , 1820 , s. 95-98 ; jf. også tilføjelserne i sammes *Danmarks Folkesagn* , 3. del (med titlen : *Den danske Almues overtroiske Meninger*) , Kbh. 1860 , s. 147-150.

[19] “你的朋友抱怨你在他看来是因为一个错误去为邻人做了那他认为你只会为他做的事情” , 这句话之中有插入成分容易让人看不清楚 , 如果我加上括号就会更明了一些 : “你的朋友抱怨你 (在他看来是) 因为一个错误而去为邻人做了那 (他认为) 你只会为他做的事情。”

[20] 自我拒绝 (*Selvfornegtelsen*) : 克己 , 无私 , 忘我 , 自我否定 , 牺牲自己的欲望或利益。

[21] [基督教作为精神在肉体与精神之间设定出了一个分隔] 在肉体和精神之间有着一种冲突 , 这想法在新约之中很普遍 , 尤其是在《加拉太书》(5:13—26) 中关于肉体之情欲和精神之果实 (圣灵的果子) 的说法中。比如说 , 我们可以看第16—17句 : “我说 , 你们当顺着圣灵而行 , 就不放纵肉体的情欲了。因为情欲和圣灵相争 , 圣灵和情欲相争。这两个是彼此相敌 , 使你们不能作所愿意作的。”

[22] [保罗不是说 , 与其欲火攻心 , 倒不如嫁娶为妙] 指向《歌林多前书》(7:9) , 在之中保罗写到关于没有嫁娶的人和寡妇 , 最好是保持原状 , 但是 “倘若自己禁止不住 , 就可以嫁娶。与其欲火攻心 , 倒不如嫁娶为妙”。

保罗 : 大数的犹太人保罗 (卒约63年) 。他是第一个基督教传教士 , 也是新约中的十三封信的作者。在传教旅行之中以制作帐篷为生。他自己认为自己是使徒 , 并且 , 在传统中他也被作为使徒提及。

[23] [因为异教文化从来就不曾.....所以它是爱。] 按照柏拉图、亚里士多德和西塞罗的观点 , 一种真正的友谊或者一种真正的爱是善良平等的人们之间的关联。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中区分了粗俗的和善良的自爱 , 一方面前者遭到抛弃 , 一方面后者是善良的品格和真实的友谊的条件。

[24] “爱被爱者 , 基督教说 , 是爱” , 这里最前和最后的这两个“爱”是动词。我可以这样改写一下 : “‘去爱那被爱者’ , 基督教说 , 是‘去爱’。”

[25] [“异教徒们不是也会做同样的事情 ? ”] 见前面对相同句子的注脚。见《马太福音》(5:46—47) 。

[26] “爱朋友是爱” , 这里的这两个“爱”是动词。我可以这样改写一下 : “‘去爱朋友’是‘去爱’。”

[27] [那些令人尊敬的教堂神父们所说的名言“异教文化的美德是灿烂的罪恶”] 再现中世纪神父们的说辞 , 本来是拉丁语的 “*Virtutespaganorumsplendidavitia*” , 这一固定的说法可以回溯到奥古斯丁的《上帝之城》(*De civitate dei*) 》(19:25) , 之中说道 : 只有那以上帝为出发点的人拥有美德 , 如果美德是因为它们自身的缘故而不是因为其他理由而被追求 , 那么它们就只能被看作罪恶。如果只从这话的意义上看 , 它的大致意思可以回溯到拉克唐修 (*Lactantius* , 或译作“拉克坦奇乌斯”) 的《神性制度》(*Institutionesdivinae*) 》(6:9和5:10) 。克尔凯郭尔经常用到这说法 , 比如说 , 在《哲学碎片》中。

[28] [平等性的第三者] 对应于后面的“比较之第三者”。

[29] “知人家”，也就是那种深谙事故，善于洞察人的性格、判定人的类型的“识人专家”。

[30] 【“至尊的律法”】见前面对相同文字的注解。见《雅各书》（2：8）。

[31] 【判断着地挤进来的……是双刃的】指向《希伯来书》（4：12）：“神的道是活泼的，是有功效的，比一切两刃的剑更快，甚至魂与灵，骨节与骨髓，都能刺入剖开，连心中的思念和主意，都能辨明。”

[32] “那基督教的东西”，如果严谨地翻译，就应当是“那基督教的”。

[33] 【变得清醒】在新约中有很多处要求收信人清醒或者变得清醒。但是在中文版新约之中一般都译为“谨慎自守”、“儆醒”或者“谨守”等。见《帖撒罗尼迦前书》（5：6、8）和《彼得前书》（1：13；4：7；5：8）。

[34] 【新闻小贩】指那种知道一大堆新闻并且很喜欢向人讲述这些新闻的人，或者指那种喜欢为新观念、新想法、新生事物和改革等做吹鼓手的人。

[35] 【这个世界从太初时起就有过一种不可描述的偏爱和深刻的需要——想要被欺骗】指向那句一针见血的拉丁语“mundusvultdecipi（世界想要被欺骗）”，这句话后面一般紧跟着另一句“decipiatur ergo（那就让它受欺骗吧）”。

[36] “引起愤慨的冒犯”。在这里原文中用到了丹麦语Forargelse这个词。这个词里同时蕴含了“愤慨”和“冒犯”的意思（而“愤慨”就是“受冒犯”），因为在丹麦语和英语中这个名词“冒犯”的“受”和“施”都被用在一个词中。而在中文之中，这双重的意义则是无法以一个词来囊括的，因此有时候我将之译作“冒犯”而有时候译作“愤慨”。在这里，我把两个方面的用词都用上的。

[37] “冒犯”（Forargelse）即：“引起愤慨的冒犯。”见前面的注解。

[38] 【严厉的审判者约翰想要把自己打扮得像一个纨绔少年】指向《马太福音》（3：4），之中谈及施洗的约翰，在犹太的旷野里传道：“这约翰身穿骆驼毛的衣服，腰束皮带，吃的是蝗虫野蜜。”也可参看《马太福音》（11：7—8）耶稣向人众谈论施洗的约翰：“他们走的时候，耶稣就对众人讲论约翰说，你们从前出到旷野，是要看什么呢，要看风吹动的芦苇么。你们出去，到底是要看什么，要看穿细软衣服的人么，那穿细软衣服的人，是在王宫里。”

[39] “愤慨”（Forargelse）即：“因受到冒犯而感到愤慨。”见前面关于“冒犯”的注解。

[40] 【凡不因之觉得受冒犯感到愤慨的人们有福了】指向《路加福音》（7：23），之中耶稣通过谈及自己所施的奇迹来回答施洗的约翰的门徒所问关于他是否那“将要来的人”，并且接着说：“凡不因我跌倒的，就有福了。”（这里的“不因我跌倒的”，按直接的意思翻译就是“不因我而觉得受冒犯感到愤慨的”。）

[41] 【血肉】“血肉”在新约之中是标示“人”的固定表达，比如说可参看《马太福音》（16：17）“属血肉的”；《加拉太书》（1：16）“属血气的”；《以弗所书》（6：12）“属血气的”。

[42] 【对于智慧而言是痴愚】可参看《歌林多前书》（1：22—24）。

[43] 【乌鸦也不会如此不间断地叫喊自己的名字】丹麦成语：“乌鸦总是叫喊着自己的名字。”通常用来指一个人不知天高地厚的自以为是。丹麦语乌鸦的发音是“克劳（krag）”，而乌鸦的叫声用丹麦语来标音是“克拉，克拉（kra，kra）”。

[44] 【“你”应当爱邻人】见前一节标题“你应当爱邻人”的注解。

II C “你”应当爱邻人^[1]

那么，你就去做吧^[2]，拿掉差异性和它的相同性，这样你就能够爱“邻人”。拿掉差异性的差异，这样你就能够爱邻人。但是你并不因此就应当停止爱那被爱者，哦，绝不。如果你为了爱邻人而要开始放弃去爱那些你对之有着偏爱的人们的话，那么“邻人”这个词也就成了人所能发明的最大欺骗。除此之外，这根本就会是一种自相矛盾，因为，既然邻人是所有人，那么无疑就不能有任何人被排除在外，难道我们现在还要说一下：尤其是那被爱者？不，因为这是偏爱的语言。因此，要被拿掉的只是偏爱，并且，这偏爱当然不应当相对于邻人又再一次被安排进来而使得你带着一种扭曲过的偏爱要去爱那作为被爱者的对立面的邻人。不，正如人们对独身者说“小心保重你自己别让你被引入自爱的陷阱”，同样这话也应当对那两个相爱者说：“小心，你们别恰恰因为情欲之爱而被引入自爱的陷阱。”因为，偏爱越是果断而排外地环拥着一个“唯一的人”，他就距离“去爱邻人”越远。你，做丈夫的人，不要把你的妻子引入“因为你而忘记去爱邻人”的诱惑之中；你，做妻子的，不要把你的丈夫引入这诱惑之中。相爱者们无疑认为在情欲之爱中有着至高的东西，哦，但事情并非如此，因为他们在情欲之爱中尚未通过“那永恒的”来使得“那永恒的”得到保证。固然“诗人”想要对相爱者们许诺不朽，如果他们是真正的爱者的话；但谁又是“诗人”呢，他的担保又有什么用，他甚至都不能够为自己作担保！相反，那“至尊的律法”^[3]，爱的诫命许诺生命，永恒的生命，并且这一诫命恰恰说“你应当爱你的邻人”。正如这一诫命想要教导每一个人，他应当怎样爱自己，它也想要以同样的方式教导情欲之爱和友谊那正确的爱：在爱你自己中保存对邻人的爱，在情欲之爱和友谊之中保存对邻人的爱。也许这会令你震惊，现在你肯定知道，在基督教的东西上总是有着冒犯^[4]的标记。但不管怎样，请相信它；不要以为那不灭掉冒烟的灯芯的老师^[5]，他会想要灭掉一个人身上的高贵火焰；要相信，他恰恰想要教导每一个人去爱，因为他是爱^[6]；要相信，如果所有诗人都在一支赞美情欲之爱和友谊的歌中联合起来，那么他们所能说的与“你应当爱，你应当爱邻人如己！”这诫命相比，也只能算是乌有。不要因为这诫命几乎让你感到愤慨^[7]而停止相信，因为这说法听上去不像诗人的说法那样舒心悦耳，诗人借助于自己的歌声来逢迎得宠于你的幸福，而这说法则让你感到震惊和害怕，就仿佛它要将你从偏爱所中意的落脚处惊吓出来，——不要因此而停止相信它，要考虑到恰恰因为这诫命是如此并且这说法是如此，正因此这对象才能够是信仰的对象！不要将自己放纵在这样一种幻觉之中，以为你能够讨价还价，以为你因为爱一些人、家族和朋友就是在爱邻人，——因为这是在放弃诗人的同时却没有把握那基督教的东西，并且为了阻止这一讨价还价，这说法设法将你置于“诗人”的鄙视一切讨价还价的骄傲和那至尊的律法的使得一切讨价还价成为辜^[8]的神圣威严之间。不，忠诚

而温柔地去爱那被爱者，但是，让对邻人的爱在你们的结合与上帝的契约之中作为那神圣化的元素吧；真诚而投入地爱你的朋友，但是，让对邻人的爱在友谊与上帝的密切关系之中作为你们相互学习的東西吧！看，死亡废除掉所有差异性^[9]，但是差异性总是让自己去与差异发生关系，而通向生命和通向“那永恒的”的道路则从死亡中和从差异性的消除中通过：因此只有对邻人的爱真正是导向生命的。正如基督教快乐的消息是包含在关于人类与上帝亲缘关系的教导之中，这样，它的任务就是人与上帝的相同性^[10]。但上帝是爱^[11]，因此我们能够在“去爱”上与上帝相像，正如我们也只能，按一个使徒的话说，作为“上帝的在爱中的员工”^[12]。只要你爱那被爱者，你就不像上帝，因为对于上帝，偏爱是存在的，这无疑是你多次在你的屈辱中也多次在你的振作中所想到过的。只要你爱你的朋友，你就不像上帝，因为对于上帝，差异是不存在的。但是，在你爱“邻人”的时候，你就像上帝。

那么，就去照样做吧，摒弃差异性，这样你就能够去爱邻人。唉，也许根本就没有必要对你说这个，也许你在世界上没找到过被爱者，在你的道路上没找到过朋友，那么你是在孤独行走；或者，也许上帝从你的一边拿取并给予你被爱者^[13]，但死亡拿走，并且从你的一边拿走了她，它又拿走并且拿走你的朋友，而不再还给你任何被爱者和朋友，于是你现在孤独行走，于是你没有被爱者来掩护你虚弱的一边，也没有朋友在你右边；或者，也许生活在分别的孤独之中将你们分开，尽管你们都保持没有变化；唉，也许是变化将你们分开，于是你悲伤地孤独行走，因为你找到了，但又发现，你所找到的东西已经变掉了^[14]！多么无慰！是的，只需去问一下“诗人”，这有多么无慰：孤独地生活，曾孤独地生活过，不曾被爱并且没有任何被爱者；只需去问一下诗人，在死亡走到相爱者之间分开他们的时候，或者，在生活把一个朋友与另一个朋友分开的时候，或者，在变化将他们像敌人一样地相互拆分各自一方的时候，这时，除了说这是无慰之外，他是否知道还能有什么别的说法；因为，无疑诗人是喜欢孤独的，他爱它，为了在孤独之中发现情欲之爱和友谊所遗失和希求的幸福，正如一个惊奇地想要观察星辰的人寻找着一个黑暗的地方。然而，如果一个人不是因为自己的错而找不到被爱者，并且，如果他寻找过但不是因为自己的错而徒劳地找不到朋友，并且，如果丧失、分离、变化都不是因为自己的错，在这样的情况下，除了说这是无慰之外，“诗人”是否知道还能有什么别的说法？然而，既然诗人，喜悦之宣示者，在患难之日^[15]除了只知无慰的哀号之外再也知道别的东西，那么，他自己当然也是处于变化之中。这诗人无慰地与无慰的悲伤者一同悲伤，或许你不想称为变化，或许你想称为诗人的忠诚，好吧，现在让我们不去为此争执吧。但是，如果你想要拿这种人类的忠诚去与天的和永恒^[16]的忠诚相比较的话，那么无疑你自己就会承认：它是一种变化。因为，天不仅仅比任何诗人更善于同喜悦者一同喜悦，天不仅仅与悲伤者一同悲伤^[17]，不仅是这些，天有新的喜悦，它为悲伤者准备好了更为至福的喜悦。这样，基督教总是有着安慰，并且它的安慰在这方面不同于所有人性的安慰：人性的安慰自觉地只是作

为一种对于喜悦之丧失的补偿，而基督教的安慰是喜悦。从人的角度说，安慰是一个后来的发明：首先出现的是苦难和痛楚和喜悦之丧失，接着，在之后，唉，在很久之后，人类才找到安慰的踪迹。单个的人的生命的情形也是一样的：首先出现的是苦难和痛楚和喜悦之丧失，接着，在之后，唉，有时候是在很久之后，安慰才出现。但是，基督教的安慰的情形则不同，我们绝不能说它是之后出现的，因为，既然它是永恒[18]的安慰，那么它就要比任何现世的喜悦都古老；一旦这一安慰来临，它是带着永恒之领先而来的，并且以某种方式吞噬下痛楚，因为痛楚和喜悦之丧失是瞬间的东西——尽管这一瞬间可以是好几年，这瞬间的东西被淹溺在“那永恒的”之中。基督教的安慰也不是什么对于喜悦之丧失的补偿，因为它是喜悦；与基督教[19]的安慰相比，所有其他的喜悦则在最终的根本上都只是无慰。唉，大地上的人的生活以前不曾而现在也不是如此完美，以至于我们能够向他宣示永恒[20]的喜悦，他在从前和在现在都自行将之丢弃了；正因此永恒的喜悦只能够被作为安慰来向他宣示。正如人的眼睛无法承受去看太阳的光，除非是通过一道暗化的镜片[21]，同样，人也无法承受永恒的喜悦，除非是通过这道暗化的东西——它被宣示为安慰。

因此，不管你在情欲之爱和友谊之中的命运是什么，不管你的匮乏是什么，不管你的希望是什么，不管你向诗人所透露的生命之无慰是什么，那至高的东西仍然停留在那里：爱你的邻人！如前面的文字中所展示的，你很容易就能够发现他；如前面的文字中所展示的，你无条件地总是能够发现他；你永远都无法失去他。因为那被爱者能够如此待你——你失去他[22]，并且你能够失去一个朋友；但不管邻人对你做了什么，你绝不会失去他。固然你也能够继续不断地爱被爱者和朋友，不管他们怎样待你，但是你无法真正地继续称他们为被爱者和朋友，如果他们，很抱歉，在事实上已经变了。“邻人”则相反是任何变化都无法从你这里将之夺走的，因为，这不是“邻人”在紧紧抓住你，而是你的爱在紧紧抓住“邻人”；如果你对邻人的爱保持不变，那么邻人也就不变地继续存在。死亡无法将“邻人”从你这里夺走，因为如果它拿走一个，那么生命就马上又给你一个。死亡能够从你这里夺走一个朋友，因为你在“爱一个朋友”的行为中其实是和一个朋友团结在一起；但是在“爱邻人”的行为中你是和上帝团结在一起的，因此死亡无法从你这里夺走邻人。因此，如果在情欲之爱和友谊之中失去一切，如果你从不曾拥有过一丁点这种幸福，在“爱邻人”的行为中你还是保存下了那最好的东西。

就是说，对邻人的爱有着永恒的各种完美。这是不是爱所具的一种完美呢：它的对象是那优越的东西、那出色的东西、那唯一的東西？我相信这是对象所具的一种完美，并且这一对象之完美就像是针对爱之完美的一种微妙的疑虑。如果你的爱只能够爱那非凡的、那罕见的，那么这是不是你的爱的优越性质呢？我认为就非凡的东西和罕见的东西而言，“它是非凡的东西和罕见的东西”是一个优点，但不是就爱而言。你难道不是有同样的看法？你难道从不曾想过上帝的爱；如果“爱那非凡的”是这爱的优越，那么上帝，如果我敢这样说的话，就处于尴尬的处境，因为对于上

帝“那非凡的”就根本不存在。因此，“只能够爱那非凡的”，这一优越更像是一种指控，不是针对“那非凡的”，也不是针对爱，而是针对这种“只能够爱那非凡的”的爱。或者，就一个人所习惯的健康状态而言，如果他只有在世界上唯一的一个地方，在所有他所喜欢的细节的环拥之下，才会感到舒适，这不是一种优越呢？如果你看见一个以这样的方式来安排自己的生活的人，那么，你所赞美的会是什么呢？无疑是这安排所具的舒适性。但是难道你不曾留意，事实上是这样：你为这一荣华所给出的颂词中的每一句话，其实听上去都像是对那个只能够生活在这一荣华环境中的可怜的人的一个讥嘲？因此，对象的完美不是爱的完美。恰恰因为“邻人”不具备被爱者、朋友、受崇仰者、有学养者、罕见者、非凡者在极高程度上所具备的各种完美之中的任何一些，正因此，对邻人的爱具备对被爱者、朋友、有学养者、受崇仰者、罕见者、非凡者的爱所不具备的所有完美。如果世界愿意，就尽管让它去为关于“怎样的爱的对象是最完美的”的问题而争执吧，但是，对邻人的爱是最完美的爱，对此是绝对不会有争议的。因此，所有其他爱也有着不完美，之中有着两个问题以及相关于此的某种似是而非的双重性：首先是关于对象的问题，其次是关于爱，或者关于对象和爱都有着问题。牵涉对邻人的爱，则只有一个问题，关于爱的问题，并且只有一个永恒^[23]的回答：这是爱；因为这对邻人的爱并不作为一种类型的爱与其他各种类型的爱发生关系。情欲之爱是通过对象来得以定性的，友谊是通过对象来得以定性的，只有对邻人的爱是通过爱来得以定性的。就是说，既然“邻人”是每一个人，无条件的每一个人，那么，对象方面的所有差异性就被去掉了，并且这爱因此就恰恰在这一点上可以被认出来：它的对象不具备任何差异性的进一步定性，这就是说，这爱只通过爱而被认出来。难道这不是最高的完美吗！因为，只要爱能够被认出来并且必须通过某种其他东西来被认出，那么，这一“其他东西”在这关系本身之中就像是一种对于爱的疑虑，认为爱不够全面并且就此而言也不是在一种永恒的意义无限的；这一“其他东西”是一种“爱自身并没有意识到的病态倾向”。因此，在这种疑虑之中隐藏着一种恐惧，这恐惧使得情欲之爱和友谊依赖于自己的对象，这恐惧能够点燃急心症^[24]，这恐惧能够把人带进绝望。但是对邻人的爱则没有关系上的疑虑并且因此也不会成为爱者心中的多疑心。然而这爱却不是骄傲地独立于自己的对象的，它的平等性不是以“爱骄傲地通过对其对象的无所谓回转到其自身之中”的方式出现的，不，这平等性是以这样的方式出现的：爱谦卑地转向外部，包容着所有人，而又个别地爱着每一个人，但却不会特殊地对待任何人。

让我们想一下前面的讲演之中所论述的东西^[25]：在一个人身上的爱，对于这个人来说，是一种需要，是财富的表达。因此，这需要越深刻，财富就越巨大；如果这需要是无限的，那么财富也就是无限的。现在，如果在一个人身上，爱的需要是去爱一个唯一的人，那么，尽管我们承认这一需要是财富，我们还是必须再加上一句：他确实是需要这个人。相反，在一个人身上，爱的需要是去爱所有人，那么它就是一种需要，并且它是如此强大，就仿佛它几乎必定是能够自己为自己制造出对

象。在前一种情形，重点是在于对象的特别，在后一种情形，重点则是在于需要之本质性，并且，只有在后一种意义上需要才是财富的表达；只有在后一种情形中，需要和对象才是在无限的意义上平等地相互发生关系，因为第一个人是最好的[26]，每一个人都是邻人，或者，一方面在特别的意义上没有对象，而另一方面在无限的意义上每一个人都是对象。在一个人觉得有需要去与一个特定的人说话的时候，那么，其实他是需要这个人；但是如果他身上的这种想要说话的需要如此之大，以至于他必须要说，哪怕我们将他置于荒漠，哪怕我们将他置于孤身监狱[27]，如果这需要是如此之大，以至于每一个人对于他都是他想要对之说话的人，这时候，这需要就是财富。如果一个人，在他身上有着对邻人的爱，那么爱在他身上就是需要，最深刻的需要；他不是因为要有人可让他去爱而需要人们，但是，他需要去爱人们。然而在这一财富之中则没有任何骄傲的或者自负的东西，因为上帝是中间定性，并且永恒之“应当”捆绑并且驾驭着这强劲的需要，这样它就不会走上歧路而成为骄傲。但在对象上则没有任何界限，因为“邻人”是所有人，无条件的是每一个人。

如果一个人真正地爱着“邻人”，他因此也就爱他的敌人[28]。这一“朋友或者敌人”的差异是爱的对象之中的差异，但是对邻人的爱则有着那不具差异的对象，邻人是人与人之间的完全不可辨的差异性，或者是上帝面前的永恒相同性，——敌人也具备这相同性。人们以为，对于一个人来说，爱自己的敌人是不可能的，唉，因为敌人无疑不会有可能忍受相互看见对方的。好吧，那么闭上眼睛，于是敌人就完全像邻人；闭上眼睛，并且记住那诫命，你应当爱，于是你爱，于是你爱你的敌人，不，于是你爱你的邻人，因为，你不看：他是你的敌人。就是说，如果你闭上眼睛，于是你就不看世俗生活的各种差异性，而怨仇也是世俗生活的差异性之一。如果你闭上眼睛，那么这时，你的意念就不会在你要去听从那诫命的话语的同时被转移或者打扰。如果你的意念不因看着你的爱的对象和对象的差异性而被转移或者打扰，那么这时，你就会侧耳倾听诫命的言辞，就仿佛它只是在对你一个人说：“你”应当爱邻人。看，在你闭上眼睛并且侧耳倾听那诫命的时候，于是你就走上了去爱邻人的完美之路。

事实上也确实是如此（在前面论述的段落里，我们已经展示了：邻人是纯粹的精神定性），只有在一个人闭上眼睛或者无视各种差异性的时候，他才看见“邻人”。感官性的眼睛总是看见各种差异性，并且看着这些差异性。因此尘俗的精明朝朝暮暮地叫喊着：“你要当心，看清楚你所爱的人。”唉，如果一个人真的应当爱邻人，那么事情就是这样：最重要的是你不要那么当心地去看；要知道，这一精于测试对象的明智性恰恰会使得你永远都无法看见“邻人”，因为他正是每一个人，第一个人是最好的人，完全是盲目抽签。“诗人”鄙视明智性的视物清晰的盲目[29]——这明智性教导人们应当看清楚自己所爱的人，诗人则教导说，爱情使人盲目[30]；在诗人看来，爱者应当以一种神秘的、不可解释的方式来找到自己的对象或者坠入爱河，并且，因爱而盲目，对被爱者身上的每一

个错误、每一个不完美都盲目，对除了这个被爱者之外的所有其他东西盲目，但是，却当然不盲目于“这是整个世界里的唯一者”。如果事情是如此，那么，情欲之爱无疑使得一个人盲目，但是它也还使得他目光非常敏锐地不将任何别人与这唯一者混淆，因此，相对于这个被爱者，它通过教导他去在这唯一者与所有其他人之间做出巨大的区别而使得他盲目。但是对“邻人”的爱使得一个人在最深刻和最高贵和最至福的意义上盲目，这样他盲目地爱每一个人，如同恋人爱那被爱者。

对“邻人”的爱有着永恒的各种完美，——也许是因此，它有时看起来是那么不适合于世俗生活的关系、不适合于世俗的东西的现世差异，也许是因此，它是那么容易被人误解并且遭到仇恨，也许是因此，爱邻人无论如何都是非常不受感恩的事情。

甚至那本来是并不倾向于赞美上帝和基督教的人，如果他带着颤栗考虑到这可怕的事实：在异教世界里世俗生活的差异性或者种姓划分怎样不人性地把人与人分隔开，这种不敬神是怎样不人性地教一个人去拒绝与另一个人有亲缘关系、教他放肆而疯狂地这样说及另一个人，说他不存在，“没有被生出来过”^[31]；如果他带着颤栗考虑到这可怕的事实，那么他还是会赞美上帝和基督教。这时，他甚至会赞美基督教通过深刻而永远无法遗忘地打下人与人之间的亲缘关系的烙印来将人类从邪恶的东西中拯救出来，因为这亲缘关系是通过每一个单个的人与在基督身上的上帝的平等的亲缘关系以及他相对于这上帝的关系而得到了保障；因为那基督教的教义被平等地引向每一个单个的人并教导他：上帝创造了他并且基督拯救了他；因为这基督教的教义把每个人召唤到一边并对他说：“关上你的门并且祷告上帝^[32]，这样你就有了一个人所能够拥有的至高的东西，爱你的拯救者，这样你就在生和死之中都有着一切，然后让差异性在那里，它们既不会有正面也不会有反面的影响。”如果一个人从山巅上看着脚下云朵，他会不会也被这一景观打扰呢，他会不会被那在下面的低地区域暴烈地发作的雷雨天打扰呢？基督教把每一个人都设置得那么高，无条件地这样设置每一个人，因为在基督面前，正如在上帝的旨意前，没有数字，没有人众；无数人在他眼前是被数过的^[33]，全都是纯粹的单个的人^[34]；基督教把每一个人都设置得那么高，为了不让他因为在世俗生活的差异性中自负傲慢或者沮丧叹息而使得灵魂受到伤害。因为，基督教并没有去掉差异性，正如基督自己并不想也没有想要请求上帝把使徒们从世界里带走^[35]，——而这其实是同一回事。因此，在基督教世界里，正如在异教世界，从来就不曾有过任何人不是穿着或者披着世俗生活的差异性的外衣生活的；正如基督徒不是并且也不能够没有身体地生活，他也不能在生活中没有世俗生活的差异性，这差异性是每个人各自特殊地因出生、因生活地位、因境况、因学养等等而从属的，——我们之中没有人是纯净的人^[36]。基督教实在太严肃，因而不会去奢谈“纯粹的人”，它只是想要使人类变得干净。基督教不是什么童话，尽管它所应许的至福比任何童话所拥有的东西更神圣；它也不是什么才华横溢的杜撰，这种杜撰会让人难以理解并且还要求有一个条件：闲置的头和空虚的脑。

因此，基督教一了百了地驱逐了那种异教文化的噩梦；但是它却没有去掉世俗生活的差异性。只要现世性继续存在，这差异性就必定继续存在，并且必定继续引诱每一个进入世界的人；因为，他并不因为“是基督徒”而能够免于差异性，但是，通过在差异性的诱惑之中得胜，他成为基督徒。因此，在所谓的基督教世界中，世俗生活的差异仍然不断地诱惑着，唉，也许它不仅仅是在诱惑，乃至是这一个自负傲慢而那另一个对抗性地妒忌。这两方面无疑都是反叛，是对“那基督教的”的反叛。确实，我们绝不会去支持某些人所认定的这种放肆的谬误：只有那些强大的和那些出众的人们才是有幸的人；因为，如果那些卑微的和那些虚弱的人们只是在对抗性地神往着那在世俗生活中让他们无法得到的优越，而不是谦卑地神往着那基督教的东西中的至福的平等性，那么，他们的这种做法也就是对自己的灵魂的伤害。基督教既不是盲目的也不是片面的；它带着永恒之安宁平等地看着世俗生活的所有各种差异性，但它却不会离间地偏袒某一个，它看着，而且无疑是带着悲哀，看着尘俗的忙碌和世俗性的假先知们以基督教的名义想要变幻出这一假象，就仿佛只有那些强大的人们才会被世俗生活的差异性迷住，就仿佛卑微者有权去做一切（唯独不去借助于“严肃而真实地成为基督徒”）来达到相同性。难道沿着这条路我们就会更靠近基督教的相同性和平等性吗？

这样，基督教并不想去掉差异性，不管是优越性的还是卑微性的；但在另一方面，基督教不会对任何现世的差异性有所偏袒，即使是那在世界的眼里是最合理的和最可取的。一个人以世俗的方式紧紧抓住现世的差异性，他就是这样地被这现世的差异性迷住；基督教则根本不会花工夫去考虑这现世的差异性在世界的眼中到底是一种极其可憎而令人厌恶的还是一种无辜而可爱的差异性，因为基督教不去分辨世俗的差异，不去看那使人伤害自己的灵魂的东西，但它看着这事实：这人伤害自己的灵魂；是一样微不足道的东西使得他伤害自己的灵魂吗？也许；但是，“伤害自己的灵魂”，这则无疑不是什么微不足道的东西。介于卓越性和卑微性的极端之间有着大量的在世俗差异性上的更精确性；但是基督教并不对这些更精确并且无疑因此也就不太明显的差异性中的任何一个做出例外。差异性就像一张巨大的网，现世性就被保持在这网中，这网中的各种网口则又有着各不相同，这一个人看起来比那另一个人在生活中陷得更深而被束缚得更紧；但是所有这差异性，差异与差异之间的差异性，比较着的差异性，这差异性基督教根本不会花工夫去考虑的，一点都不，就是说，再一次如此，一种这样的考虑和关注是世俗性。基督教和世俗性绝不会相互理解，尽管在一瞬间里，一个不很严谨的人可能会因为幻觉而以为两者之间有着相互理解。去在世界里达成人与人之间的相同性，尽可能平等地在人与人之间使现世性的境况平均化，这无疑是某种在极高程度上使世俗性为之花工夫的事情。但是甚至那种，如果人们可以这样说的话，意图善良的世俗追求，在这方面也绝不会与基督教达成共同的理解。这意图善良的世俗性虔诚地，如果人们想要这样说，保持着自己的信念：必定有着一种现世的境况、一场尘俗的差异性（人们借助于各种计算和概观，或者以任何别的方式来找到

它)是平等性。如果这一境况成为所有人的唯一境况,那么,相同性就达成了。但是一方面人们无法做到,一方面通过具备共同的现世的差异性而达成的所有人的相同性也仍绝不是基督教的平等性;如果现世的相同性是可能的话,它也不是基督教的平等性。而完美地达成世俗的相同性,是一种不可能。意图善良的世俗性自己其实承认了这一点;在它成功地使得那现世的境况对于越来越多的人而言是相同的时候,它感到高兴,但是它自己认识到,它的追求是一种一相情愿,它为自己所设定的是一项巨大的任务,它有着距离遥远的前景,——如果它真正明白自己,它就会认识到,这任务永远也无法在现世之中被达成,哪怕这一点努力穿越诸多世纪地继续下去,它仍然永远都无法达到目标。相反,基督教借助于永恒之捷径马上就到达目标:它让所有差异性持存,但是教导着永恒之平等性。它教导说,每一个人都应当将自己提升到尘世的差异性之上。请注意了,它所说的东西有多么平等;它没有说卑微者应当提升起自己而强大者也许应当走下宝座,唉,不是的,这样的说法不是平等的;那通过强大者下降和卑微者上升来达成的相同性不是基督教的平等性,而是一种世俗的相同性。不,即使这是一个站在至高处的人,即使这是国王,他也应当将自己提升得高过高贵之差异,乞丐应当将自己提升得高过卑微之差异。基督教让世俗生活的所有各种差异性持存,但是在爱的诫命之中,在“去爱邻人”之中恰恰包含了这一在于“将自己提升得高过世俗生活的差异性”之中的平等性。

因为这就是如此,因为卑微者与卓越者和强大者一样地完全,因为每一个人以不同的方式都会因“不去以基督教的方式将自己提升得高过世俗生活的差异性”而丧失自己的灵魂,唉,因为这在两者身上都会发生并且会以不同的方式发生;因此“想要爱邻人”常常会面临双重甚至多重的危险。每一个绝望地紧紧地抓住了世俗生活的某一种差异性以至于他把自己的生命置于这差异性之中——而不是置于上帝之中,他也要求每一个属于同一种差异性的人与他团结——不是在那善的之中(因为那善的不构建任何联盟,它既不会使两个也不会使一百个也不会使所有人结合成联盟),而是在不敬神的联盟之中,来对抗那普遍人性的东西;绝望者将这“想要与其他人、与所有人有共同关系”称作叛卖。在另一方面,这些其他人则又在现世性的其他各种差异性中被区分,并且,如果有某个不属于他们的差异性的人想要与他们团结的话,他们也许会误解。因为,相关于世俗生活的各种差异性,这也是够奇怪的,通过误解会同时有冲突和一致:这一个人会想让一种差异性被去掉,但他想以另一种来取而代之。正如这个词在字面上的意义,差异性可以意味着那非常不同的东西,那最不同的东西;但是任何一个人,如果他是以这样一种方式与差异性斗争,——如果他是想让一种特定的差异性被去掉而以另一种来取而代之,那么他无疑就是在为差异性而斗争。如果一个人想要爱邻人,如果他因此不关心是否要让这个或者那个差异性被去掉、不去在世俗的意义上关心是否要让所有差异都被去掉,而是以一种敬神的态度关心着要以基督教的平等性所具的那种圣洁化的想法来渗透自己的差异性,那么,他就很容易变得像一个不适宜于这里的世俗生活的人,甚至

在这所谓的基督教世界里也是如此，他很容易遭受来自各个方面的攻击，他很容易成为一只在残暴的狼群中迷路的羊^[37]。不管他朝什么地方看，他所遇到的自然就是那些差异性（因为，如前面所说，没有什么人是纯净的人，但是基督徒将自己提升得高过各种差异性），并且那些在世俗的意义上紧紧抓住了一种现世的差异性的人们，不管这是哪一种差异性，这些人就如同残暴的狼群。

让我们举一些世俗生活的差异性的例子来搞清楚这个问题，让我们审慎地向前摸索吧。你只管让自己用足够的耐心来读，正如我让自己用足够的勤奋和时间来写，因为，既然这是我唯一的工作，并且我的唯一任务就是作为作者，于是我既有能力又有义务去运用一个准确的，一个拘泥于细节的——如果你愿意这样说，但无疑也是有益的谨慎；其他人无法做到这谨慎，因为他们除了在作为作者之外必定也以各种别的方式来使用他们的也许更长的一天，也许更丰富的禀赋，他们的也许更大的劳动力。

看，那些时代过去了，那些只有强大而卓越的人是人而其他人是仆役和奴隶的时代过去了。这是因为基督教；但是由此绝不会得出这样的结论：于是卓越和强大对于一个人就不会再成为陷阱，这样他就不会去迷恋这一差异性、损害自己的灵魂并且遗忘“去爱邻人”是什么。会的，这样的事情还会发生；而如果这样的事情发生的话，那么它当然必定是会以一种隐蔽而神秘的方式发生，但是在根本上却仍是同一回事。不管一个人是公开地，在享受着自负和骄傲的滋味的同时，向其他人表明，对他来说他们并不存在，并且，为了给自己的傲慢提供营养，想要让他们在他要求他们表达出奴隶般的屈从的同时感觉到这一点；还是悄然而隐蔽地，恰恰通过避免与他们的任何接触（或许也是出于畏惧，因为公开的做法会激怒人们，而对他自己构成危险）而表达出，对他来说他们并不存在；这在根本上是同一回事。不人性的东西和非基督教的东西不在于做事情的方式上，而是在于想要去为自己拒绝掉与所有人的亲缘关系、无条件地拒绝掉每一个人的亲缘关系。唉，唉，保存自己的纯净不受世界污染^[38]，是基督教的任务和教导，愿上帝助佑我们全都这么做；但是，以世俗的方式抓住不放，哪怕这是所有差异性中最辉煌的，这也一样恰恰是沾染。因为，让我们沾染世俗的不是粗活脏活，如果我们是在心灵的纯净之中做这粗活儿的话，让我们沾染世俗的不是低劣的条件，如果你带着敬神的心把你的荣誉置于平静的生活；但丝绸和貂皮会让我们沾染世俗，如果它使得一个人让自己的灵魂受到伤害的话。如果一个卑微者以这样一种方式因其悲惨而退缩，以至于他没有勇气去想要通过“那基督教的”而得到陶冶，那么这是沾染世俗；而如果卓越者以这样一种方式将自己包裹在自己的卓越之中，以至于他退缩着不想去通过“那基督教的”而得到陶冶，那么这也是沾染世俗；如果一个人，他的差异性是“作为和大多数人一样的人”，他从来就不在基督教的提升之中脱离这一差异性，那么这就也是沾染世俗。

于是这种卓越的腐败教导卓越者，他只是为那些卓越者们而存在

的，他只应当生活在他们圈子的团结性之中，他不可以为其他人而存在，正如这些其他人不可以为他而存在。但是谨慎，如我们常说的，他必须尽可能轻便敏捷地去做而不至于让人们受刺激，亦即，这里的秘密和技艺恰恰是在于让自己保守着这秘密；避免接触不可以是这关系的一种表达，以一种会吸引人们注意力的醒目方式也是不可以的，不，这躲避者为了保护好自己因此就必须小心，不能让任何人有所留意，就更不用说让任何人感觉到受冒犯了。因此，在他往返于人群的时候，他就应当像是闭着眼睛一样地走路（唉，但在基督教的意义上）；骄傲，但却应当是悄悄地就仿佛从一个卓越的圈子逃向另一个；为了不被人看见，他不能看着这些其他人，而与此同时，在这一隐蔽的背后，眼睛的注意力却伺机以待，因为万一有可能他会碰上一个同类或者一个更为卓越的人；他的目光要不确定地游移，摸索着地游移向所有这些人，这样就不会有人捕获他的目光而让他想到亲缘关系；他绝对不能在更卑微者们之中被人看见，至少绝对不能让人看见自己与这些人是一起的，而如果这无法避免，那么就必须让人看见卓越的屈尊俯就的态度，但这态度必须以最淡化的形式表达，以免导致冒犯和刺激；他完全可以使用一种夸张的礼貌来对待更卑微者们，但是他绝不能以平等者的身份与他们交往，因为由此当然要表达出他是人^[39]，但他是卓越的。如果他能够轻便、敏捷、雅致、闪避地去做，但却又总是保持自己的秘密（亦即：其他人不为他存在，并且他不为他们存在），那么，卓越的腐败就会担保他具备那得体的举止。是的，世界变了，并且腐败也变了；因为，如果人们想要去相信因为世界变了所以它就变好了，那么，这判断无疑是匆忙轻率的。如果我们设想一下，在那诸多骄傲而对抗

（trodsig）的形象之中有一个这样的，他以这种不敬神的游戏为乐，公开地让“这些人”感觉到自己的卑贱，现在，如果他得知，要保存这一秘密需要有这么多必要的谨慎，那么他会感到多么惊奇啊！唉，但是世界变了；渐渐地随着世界的改变，腐败之形态也变得更狡猾、更难以指明，但是它们是绝对不会变得好一点的。

这就是卓越的腐败的情形。但是，如果现在有一个卓越者，他的生活根据其出生条件就是特别地属于这同一种尘俗的差异性，一个这样的卓越者，他不想去随波逐流于这一针对普遍人性的东西的分裂阴谋，就是说，一种反对“邻人”的阴谋，如果他无法硬起心肠去这样做，如果他在认识到后果的同时仍然依靠对上帝的信心去获得力量承受这些，尽管他自己没有力量去使自己的心肠坚忍起来，那么，经验无疑会教他知道，他所冒着的风险是什么。因为，首先，卓越的腐败现在会指控他是一个叛徒和自爱者，因为他想爱“邻人”；因为这“与腐败团结”是爱和忠诚和诚实和奉献！如果卑微者们则又从自己的差异性的视角出发来误解和错看他，类似这样的事情其实常常发生，而他又不属于他们的会团，如果他们因为他想要爱邻人而对他报以讥嘲和羞辱，那么，这样的话他无疑就是处在双重的危险之中。就是说，如果他想要将自己放在卑微者们之首的位置，让自己能够在造反中废除掉卓越性之差异性，那样的话，他们也许就会崇拜和热爱他。但是，他却不愿这样做，他只想表达

那在他心中作为一种基督教的需要的东西：去爱邻人。正是因此，他的命运就变得很不利，正是在这之中有着双重危险。

于是那卓越的腐败无疑就会扬扬得意地嘲笑他，以审判的态度讥讽说：“这完全是他所应得的”；它无疑会使用他的名字作为一种儆鉴来阻止初出茅庐的卓越的年轻人走上歧途——偏离腐败所应有的得体举止。在卓越者们中有许多更好的，腐败的调子在他们身上产生了效力，他们不会胆敢去为他作辩护，不会胆敢不去与“讥嘲者们的委员会”一同去嘲笑他，而如果有人胆敢为他辩护的话，那么，对于他们，“大家一同去嘲笑他和他的辩护者”无疑就应当是至高的事情了。这样一来，我们可以想象一下，一个卓越者能够在卓越的圈子本身中带着热情和雄辩来捍卫对邻人的爱，但是，如果真的要落实到现实的话，他就无法在对那种也许已经被他成功地捍卫了的观点的顺从之下克服自己的意念。然而，在差异性的隔墙^[40]之中，在它的背后，捍卫一种对立的观点、一种想要在基督教的意义上（不是在造反的意义上）去掉差异性的观点，这做法其实就是：继续停留在差异性中。与博学者们作伴，或者身处一个保证和强调他的原有差异性的环境之中，这博学者也许会愿意去热情地宣传这一关于所有人的平等的教义，但是这其实就是继续停留在差异性中。与富人们作伴，或者身处一个恰恰是使得财富优点显而易见的环境之中，这富人也许会愿意去为人与人之间的平等给出所有认同，但是这其实就是继续停留在差异性中。那个更好的人也许会能够在卓越的社交圈中成功地把所有反对的论点逼入绝境，但他也许就会卓越而怯懦地躲避开，不去接触现实对差异性的反对。

“与上帝同行”，我们使用这句话来作为祝愿^[41]；——如果卓越者们之中的那个更好的人不是骄傲地回避，而是与上帝同行于人众之中，那么，他也许就会试图把他所看见的东西藏起来不让他自己看见，并且因此也不让上帝看见，但是上帝看得见他在隐藏。就是说，如果一个人与上帝同行，确确实实他不会有什么危险；但是他也不得不去看，并且以一种完全特别的方式去看。如果你和上帝在一起，那么，你就只需看见一个唯一的悲惨者，并且你不会有可能躲避开基督教想让你理解的东西，亦即，人性的相同性。唉，但是那个更好的人也许并不完全敢冒这个险去坚持走完这一与上帝同行的旅程，也许他会退出，却在同一个夜晚又在卓越的圈子里捍卫基督教的观点。是的，为了认识生活和自己而去与上帝同行（并且一个人也只有在与上帝作伴的时候才发现“邻人”，因为上帝是中介定性），这是很严肃的行程。然后，名誉、权力和荣华就失去了它们世俗的光泽；因为，与上帝作伴，你就不能够以世俗的方式通过它们来获得快乐。如果你团结（因为团结不是来自“那善的”）一些其他人、一个特定的阶层、一种生活中的特定境况，哪怕这只是与你妻子的团结，那么，那世俗的东西就会来诱惑；尽管这在你眼里并非意义重大，它比较地在对人身的考虑上^[42]诱惑你，它也许是为了她的缘故而诱惑你。但是，如果你与上帝同行，只与上帝团结并且在所有你所理解的东西中都把上帝一同理解在内，那么，这样你就会发现……让我这么说吧，有害于你自己，这时你就会发现邻人；这时上帝就强迫你去

爱他，让我这么说吧，有害于你自己，因为爱邻人是一项不受感恩的工作。

让想法与想法作斗争是一回事，在一场论辩之中出击和战胜是一回事，而在一个人要在生活的现实之中出击的时候，去战胜他自己的意念，这则是另一回事；因为，不管一个想法在论争中怎样近距离地攻向另一个想法的要害，不管在辩论之中的这一个争执者怎样近距离地逼向另一个，所有这一类争执都是保持着距离并且如同在空气之中^[43]。相反，这是“一个人内心中有着什么样的天性倾向”的衡量尺度：从“他所理解的东西”到“他所做的东西”有多远，介于他的理解和他的行动间的距离有多大。在根本上我们全都理解那至高的东西；一个孩子，最质朴的人，最智慧的人，他们全都理解那至高的东西并且全都理解这同样的东西；因为它是……如果我敢这样说的话，它是被分配给我们每一个人的功课。但是那定出差异的是，我们是在远距离之外理解它——于是我们不照着做，还是贴近着理解——于是我们照着做，并且“无法做出有所不同的行为”，无法不去这么做，正如路德，在他这样说的时候，他就完全贴近着地理解他所要做的事情：“我无法做出有所不同的行为，上帝助我，阿门。”^[44]在与所有生命和世界的困惑有一个宁静的小时^[45]之远的距离之外^[46]，每一个人都理解那至高的东西是什么；在他从那里离开的时候，他已经理解了它；在对于他而言生活看起来似乎是天气晴朗的时候，他还理解它；但是，在困惑开始的时候，这理解就逃遁了，或者说，我们就能看出这理解是建立在一种距离之上的。坐在一间在之中一切都如此宁静以至于你能够听见沙粒落地的声音的房间里，并且理解那至高的东西，这是谁都能够做得到的；但是，打个比方吧，坐在一把铜匠正在捶打的铜壶里，并且理解那至高的东西，是的，这样一来你就真的贴近着地具备这理解，否则的话就显示出这理解是有着距离的，因为你对于这理解而言是不在场的。

在与生命的困惑有一个宁静的小时之远的距离之外，一个孩子，最质朴的人，最智慧的人，都能够几乎同样轻易地理解这每一个人所应当做的事情，——每一个人都应当做的事情；但是，如果在生命的困惑之中，问题只是围绕着他所应当做的事情，这时，也许就会显示出，这一理解有着距离的，——它有着人类与他之间的距离^[47]。

在一种从言辞辩论到行动的距离上，在一种从慷慨的决定到行动的距离上，在一种从庄严的承诺、从懊悔到行动的距离上，每一个人都理解这至高的东西。在那借助于老习惯而达到的不变状态之安全中理解“应当做出一种变化”，这是每一个人都能够做到的，因为这一理解是建立在距离之上的，难道不变性不是一种对于变化的巨大距离吗？唉，在这世界里不断地有着忙碌的问题问：这个人能够做到什么，那个人能够做到什么和这个人不能够做到什么；永恒谈论着至高的东西，它很平静地假定，每一个人都能做到这至高的东西，并且它只是在问，他是不是去做了。在“卓越的屈尊俯就”的距离之下，卓越者理解人与人之间的相同性；在“神秘的优越感”的距离之下，博学的人和有学养的人理解人与人

之间的相同性；在对一个小小的优势的承认之中，如果这样一个人的差异性就是去作为一个像大多数人一样的人，那么他理解人与人之间的相同性；——在有着距离的时候，“邻人”是所有人都认识的，只有上帝知道，有多少人在现实中认识“邻人”，就是说，贴近着地^[48]认识“邻人”。然而，在远距离之下，“邻人”是一种臆想；这邻人，他通过贴近过来而成为邻人，第一个人就是最好的人，这邻人无条件的是每一个人。在远距离之下，“邻人”是一个影子，它在臆想的道路上与每一个人的想法擦肩而过，——唉，但是那在同一瞬间里与他擦肩而过的正是邻人，这也许是他所没有发现的。在远距离之下，每一个人都认识“邻人”，然而在远距离之下要看见他却是一种不可能；如果你不是如此贴近地看他，以至于你在上帝面前无条件地在每一个人身上看见他，那么你就根本看不见他。

现在，让我们想象一下卑微之差异性。曾几何时，那些被人们称为更卑微者的人们不具备关于他们自己的观念或者只具备作为奴隶的观念，不仅仅是将自己看成卑微的人，而且是在根本上就不曾把自己看成是人，现在，这样的时代过去了；随着那场恐怖之后而到来的各种狂野暴动和恐怖，也许也成为了过去^[49]；然而，难道腐败就因此而不会隐蔽地停留在一个人的内心之中吗？如果是那样的话，腐败的卑微性就会去让卑微者以为，他应当将那强大而卓越的人、将每一个因为一种优越而获得好处的人视作自己的敌人。但是要谨慎，如我们常说的，因为这些敌人仍然有着如此强大的权力，以至于如果我们要与之决裂的话，就很容易会招致危险。因此，这腐败不想教卑微者造反，也不完全拒绝每一个敬意的表达，也不让秘密被公开；但是它想教导的是：要去做这件事情却又不要去做这件事情，去做并且这样做，不能让那强大的人由此而得到任何快乐并且在同时他又不能说他在这方面被拒绝。因此，甚至在欢呼之中都应当是有着一种诡诈的、暗自心怀忿怒的对抗，一种私下隐藏着的不情愿在对嘴上所承认的东西说不，在向强大者敬礼的欢呼声中，简直就是强咽下妒忌而一声不吭^[50]。任何权力都不应当被用上，这会变得危险；任何决裂都不可以出现，这会变得危险；但是，一种私下隐藏的忿怒的秘密，一种隐约地感觉到的苦恼的沮丧要去使得权力、荣耀和显赫对于那强大者、荣耀者和显赫者而言成为苦闷，但却又让他无法知道该去埋怨什么；因为艺术和秘密恰恰就在这之中。

如果有一个卑微的人，在他心中并没有出现这一妒忌之秘密，并且他也不想听任外来的腐败获得对他的这种控制，一个卑微的人，没有任何怯懦的屈从、没有任何对人的畏惧，谦虚地，但最重要的是带着喜悦去给予，让每一种世俗的优越得到其应得的东西，尽管他在很多时候也许因为或者会因为“接受”而感到幸福和快乐，但他会在“给予”中感觉到更多的幸福和快乐，那么，这样的一个人，他也一样无疑会发现这双重的危险。他的同阶层人也许会把他当作叛徒来排斥，把他当作奴隶思维者来鄙视，唉，特权者们也许会误解他并且把他当作一个向上爬的人来讥嘲。在前面的关系中的那种对于卓越者来说应当被看成“过于卑微”的东西，亦即，去爱邻人，在这里对于卑微者来说也许应当被看成“过于狂

妄自大”：去爱邻人。

想要去爱“邻人”就是这么危险。因为在世界上有着太多的差异性，在现世（Timeligheden）之中到处都是差异性，这现世恰恰就正是那有差异的、那丰富多样的。也许一个人也恰恰是依据于自己的差异性而能够成功地去与所有各种差异性达成一种温和而顺应的协议，这协议在一些地方稍稍有所让步，而另一些地方则又稍稍有所要求：但是永恒之平等性，想要去爱“邻人”，看起来既太多又太少，并且因此看起来这一对“邻人”的爱并不是真正地适合于世俗生活的关系。

你设想一下，一个人摆设筵席并且邀请瘸腿的、瞎眼的、残废的和乞丐们来赴宴^[51]。现在，对于这个世界，我只认为它会觉得这很美丽，尽管很古怪，除此之外，我绝对不会有什么别的想法。但是，你设想一下，这个设宴的人有一个朋友，他对这个朋友说“昨天我摆设了一场大筵席”，那么，事情是不是这样：于是这朋友首先会觉得奇怪，他怎么会不在受邀者之列？然后，在他知道了那些受邀者是什么人之后，那么，关于这个朋友，我只认为他会觉得这很美丽，尽管很古怪，除此之外我绝对不会有什么别的想法。然而他还是会觉得意外，他也许会说“这是怎样的一种语言用法，把这样一个集会称作是一场筵席，一场没有朋友们参与的筵席，一场筵席，在之中问题不是关于美酒的出色、关于对客人的选择、关于在桌前服务的侍者的人数”，也就是说，这朋友会认为，我们能够将一场这样的饭局称作一种慈善的作为，而不是一场请客的筵席。因为，不管他们所吃的东西会是多么美味，即使它不只是像济贫局的食物那样“充实而美味”而是真正精选出的名贵佳肴，是的，即使他们获得了十种美酒，这群人本身，这整体的安排，一种特定的匮乏，我也不知道是什么，阻碍着我们去将这样的东西称作一场筵席，它与那种作区分的语言用法有冲突。现在假设，那个摆设筵席的人回答说：“但是我则相信，语言用法是站在我的这一边，我们不是在《路加福音》（14：12、13）里读到基督的这些话吗：‘你摆设午饭，或晚饭，不要请你的朋友，弟兄，亲属，和富足的邻舍。恐怕他们也请你，你就得了报答。你摆设筵席，倒要请那贫穷的，残废的，瘸腿的，瞎眼的’^[52]，因为在这里不仅仅是‘筵席’这个词被如此使用，甚至在一开始的地方还用上了一个喜庆色彩不太浓的表达‘午饭或晚饭’，并且在这话涉及了‘去邀请贫穷者和残废者’的时候，这时，‘筵席’这个词才被用上。难道你不觉得，这就仿佛是，基督想要暗示，这‘邀请贫穷者和残废者’不仅仅是我们应当做的事情，而且也是比‘与朋友、亲属和富足的邻舍一同吃午饭或晚饭’远远更具喜庆色彩的事情，我们不可以把后者称作筵席，因为邀请那些穷人，这才是摆设筵席。但是无疑我也看出，我们的语言用法是各有不同的，因为根据一般的语言用法，被邀请去一场筵席的名单在大致上肯定是朋友、弟兄、亲属和富足的邻舍，这些能够做出回报的人。但是，基督教的平等性^[53]及其语言用法就是如此地精密准确，它不仅要求你应当为穷人们提供饮食，而且它还要求你应当将之称作筵席。不过，如果你在日常生活之现实中想要严守这一语言用法并且认为‘以什么样的名义为穷人们提供饮食’这个问题在基督教的意义上不是无所谓

的，那么人们无疑会嘲笑你。但是，让他们去笑吧，他们也曾嘲笑过多俾亚；因为这‘想要去爱邻人’总是面临着那种我们在多俾亚的例子中所看见的双重危险。君主在死刑中禁止人们去埋葬死者；但是多俾亚对神的敬畏大过对君主的，他爱那些死者高于生命，他埋葬了这些死者。这是第一个危险。而在多俾亚胆敢做出这一英雄行为时，于是‘他的邻居讥笑他’（《多俾亚传》2：8）^[54]。这是第二个危险。”……这个摆设筵席者的情形就是如此，我的听众，难道你不认为他是对的？然而，难道就没有什么别的，是反对他的行为的？因为，为什么要如此固执地只邀请残废者和贫穷者，而在另一方面则仿佛是有意识地，是的，就仿佛是带着逆反心地去不去邀请朋友和亲属，其实他本来是可以平等地邀请他们所有人的，为什么不？不可否认；如果他是以这样一种方式固执地坚持，那么，我们就不会赞美他或者他的语言用法。但是，按照福音书中所说的话来看则无疑是这样的意思：这些其他人不想来。因此，一旦他的朋友听到了他所邀请的是些什么人，这朋友对“没有被邀请”感到的意外就消失了。如果这人按照他朋友的语言用法摆设了一场筵席而不邀请这朋友，那么朋友会生气；但现在朋友并不生气，因为就算他被邀请了，他也不会来。

哦，我的听众，你会不会觉得，这里所展开的只是一场对于“筵席”这个词的用法的字面争议？或者，你有没有看出，这一争议是关于去爱“邻人”的？因为，如果一个人作为穷人提供饮食，但却不是以这样一种方式来战胜自己的意念而去将这“提供饮食”称作一场筵席，那么他就只是在这贫困者和这卑微者身上看见贫困者和卑微者；但如果一个人摆设出“筵席”，那么，他就在这贫困者和这卑微者身上看见“邻人”，——不管这在世界的眼中看起来会是多么的可笑。唉，因为，我们常听见世界对这个人或者那个人所做的抱怨，抱怨他不严肃；这并不是什么稀奇事；但这里的问题是，世界所理解的严肃是什么，它是不是大致地把严肃理解为各种世俗的忧虑所具的忙碌；并且，这里的问题是，尽管这世界有着自己的严肃性，它是不是仍不断地因为这种对严肃和空虚^[55]的混淆而如此搞笑，以至于我们可以如此地提出这问题：如果它是通过“一个人因此变得严肃”而得以看见那至高意义上的严肃的东西，这世界会不会完全情不自禁地爆笑出来。世界就是如此的严肃！如果不是现世所具的多样的和多样地合成的差异性使得我们就像难以看见“人”^[56]一样地难以看出一个人是否爱“邻人”，那么世界还是一直会有足够的笑料，——这是说，如果有着足够数量的人爱邻人的话。“去爱邻人”就是：停留在自己命中所被分派的差异性之中^[57]，在本质上想要无条件平等地为每一个人存在着。明显地只根据自己的世俗差异性之优越而为其他人存在，是骄傲和自负；但是那种“为了在与自己的同类人的团结之中隐蔽地享受自己的差异性之优越而根本不愿为他人而存在”的精明想法，是一种怯懦的骄傲。在两种情况下都有着其分裂；但是，如果一个人爱“邻人”，他就很平静。他通过满足于自己命中所被分派的差异性而获得宁静，不管这差异性卓越还是卑微的差异性，另外，他让每一种世俗生活的差异性维持不变并且继续起到它在此生之中所应有的作用；因为你

不可贪恋那属于邻人的东西，不可贪恋他的妻子，不可贪恋他的驴[58]，并且因此也不贪恋那在生活之中被赋予他的东西。如果命运拒绝给予你这些东西[59]，那么你应当因为他获得允许得到这个而感到高兴。以这样的方式，那爱邻人的人就得到了宁静，他既不怕懦地避开更强大者——但他爱邻人，也不高傲地避开更卑微者——但他爱邻人，而在本质上想要平等地为每一个人存在，不管他在事实上是抑或是许多人所认识的人。不可否认，这是意义重大的展翅，但这不是一次翱翔于世界的骄傲飞行，这是自我否定在大地上谦卑而艰难的飞行。偷偷地潜身穿过人生，这要远远容易和舒服得多，如果一个人是卓越者，就通过生活在更卓越的退隐之中，而如果是一个卑微者，就通过生活在不被人留意的宁静之中，甚至一个人，不管这有多么古怪，可以通过这种偷偷潜身的生活方式中达成更多，因为这样一来他所面临的阻力就会小得多。但是，哪怕对于血肉[60]而言避开阻力是那么愉悦，难道这做法在死亡的一刻也会是慰藉吗？在死亡的这一刻，唯一的慰藉却无疑是：一个人没有避开，而是承受了这阻力。一个人要达到什么或者不达到什么，不是一个人自己的力量能够决定的，他不是那个要主宰世界的人；他唯一能做的就是去听从。因此，每一个人首先（不是去问哪一个姿态对于他是最舒服的、哪一种团结对于他是最优越的）就必须将自己置于能够让上帝之统治用到他的地方，如果这样会取得上帝之统治的欢心的话。这一立场恰恰就是：去爱邻人，或者在本质上想要平等地为每一个人而存在。任何一种其他的立场都是分裂，不管这姿态是多么地优越而舒适并且在表面看起来多么有意义；上帝之统治无法用上那站在了这其他立场上的人，因为这人恰恰是处于对上帝之统治的造反立场上。但是，如果一个人进入了那个被忽视的、那个被鄙夷的并且遭到蔑视的正确立场，同时又没有紧紧抱住自己的世俗的差异性，没有与一个唯一的人团结在一起，在本质上想要平等地为每一个人而存在，那么他就应当——，尽管他在表面上看起来没有达成任何事情，尽管他遭受了卑微者们的讥讽或者卓越者们的嘲笑或者同时来自这两方面的冷嘲热讽，——他应当在死亡的一刻敢于带着慰藉对自己的灵魂说：“我做了我分内的事情；我是不是达成了什么事情，这我不知道；我是不是有益于什么人，这我不知道；但我曾为他们而存在，这却是我所知道的，我因为他们嘲笑我而知道这个。并且，这对于我是一种安慰，就是说，我不用带着这样的秘密进入坟墓：我为了拥有生命中的诸多美好而不受打扰而舒适的日子而拒绝了与其他人们的亲缘关系，为了生活在卓越的归隐之中而拒绝了那些卑微者，为了生活在隐蔽的无踪之中而拒绝了那些卓越者。”那么，如果一个人借助于团结并且通过“不去为所有人而存在”达成那么多事情，就让他好好看一下：死亡在提醒他记住责任的时候并不为他改变他的生活。因为，如果一个人为了引起人们——卑微的人们或者卓越的人们——注意而做了自己分内的事情，如果一个人在学着、做着、努力着地为所有人而存在，那么这个人就没有责任，如果人们通过迫害他而显示出“他们已经注意到了”的话；他没有责任，是的，他甚至是起到了有益的作用，因为“要去受益”的条件一向首先是“去注意”。但

是，如果一个人在团结之隔墙内达成了如此多并赢得如此多的好处，并且他只是怯懦地在这团结之隔墙里面存在着；如果他怯懦地不敢去引起人们——卑微的人们或者卓越的人们——注意，因为他隐约地感觉到，在一个人有着某种真实的东西要对人说的时侯，人们的注意是一种模棱两可的好处；如果一个人怯懦地只在身份^[61]的安全之中进行着自己声名远扬的活动，那么这个人就承担着这责任：他不爱邻人。假如一个这样的人想要说：好吧，但根据这样的尺度来安顿自己的生活，又有什么用呢？那么，我就会回答说：你认为这个借口在永恒之中能够起到什么作用呢？因为，固然这借口是如此精明，但永恒之诫命总是无限地高于任何一个这样的借口。我感到奇怪，那些被上帝的统治用作工具来为真理服务的人们（并且让我们不要忘记，每一个人都应当是这样的人，至少每一个人都应当以这样的方式来安排自己的生活，这样他能够是这样的人），在那些人中，会不会有人，哪怕只是一个，把自己的生活安排得有所不同，安排得不是“平等地为每一个人而存在”的。每一个这样的人都从不曾与那些卑微者团结，都不曾与那些卓越者团结，而是平等地为那卓越者而存在，并且平等地为那最卑微者存在。确实，只有通过去爱“邻人”，一个人才能够达成至高的事情；因为这至高的事情就是：作为在上帝统治手中的工具。但是，如前面所说，任何一个人，如果他站在另一种立场上、如果他组织联盟和团结或者参与联盟和团结，那么他就是自己为自己的行驶方向负责^[62]，并且，他所达成的所有成就，即使这成就改变了一个世界，也只是一种幻觉。他也不会永恒之中为这成就而感到很大的欣喜，因为上帝的统治固然有可能利用这成就，唉，但是它并不将他用作工具；他是一个刚愎自用的人，一个自以为聪明的人，而通过接受他艰难的工作并且通过让他取走他的报酬^[63]，上帝的统治也利用一个这样的人所做的努力。

不管这“去爱邻人”在这个世界里看起来可以是多么可笑、多么使人灰心、多么不适当，它却是一个人所能够达成的至高的事情。然而这至高的事情也从不曾完全地适宜于世俗生活中的关系，它既是太少又是太多。

看一下世界，它在其所有驳杂斑斓的多样性之中向你展现着；这就仿佛是你在看一场戏，只是这之中的多样性要远远地大得多。在这些数不清的个体之中的每一个单个体，通过其差异性而是某种特定的东西、而表现为某种特定的东西，但是在本质上，他却是某种别的东西；然而这却是你在这里的生活中所看不见的，在这里你只看见这单个的人所展现的东西，以及他是怎样展现的。这就像在戏剧之中。但是，在帷幕向舞台落下的时候，演国王的人和演乞丐的人，以及诸如此类其他各个角色，在这时他们全都相同，都是一样的：演员。在帷幕在死亡中向现实的舞台落下的时候（因为，如果我们谈论“在死亡的瞬间帷幕向永恒之剧场拉开”^[64]，那么这是一种起着混淆作用的语言用法；就是说，永恒不是什么剧场，它是真相），那么，他们就全是同一样东西，他们是人，并且全都是他们在本质上所是的东西，而因为你所看见的是差异性，所以这就是你所无法看见的：他们是人。艺术之剧场就像是一个中了魔法的世界，但是想象一下，某一个夜晚所有参演者们全都在一次普通的心

不在焉中陷入迷糊，这样他们认为他们真的就是他们所表现出的东西；人们可以将“艺术之魔法”的对立面称作“一种邪恶精神之魔法”、一种变形法术^[65]，所指的 not 正是这个吗？同样地，如果在现实之魔术中（因为，通过被以魔术送进各自的差异性，我们当然全都是着了魔）基本想法对我们来说变得混乱，以至于我们认为，我们所表现的东西就是我们在本质上所是的东西，如果是那样的话，事情也是如此。唉，难道事情不恰恰就是如此吗？我们看来是忘记了：世俗生活的差异性只像演员的服装，或者只像一件旅行外套，每个人各自都应当为自己准备并且看护好去把各种要用来绑定这外套的带子松散地绑起，最重要的是不打上死结，这样，这外套在变化的瞬间就能够很轻易地被甩脱。然而我们全都拥有着足够的艺术理解力，这样，如果舞台上的演员在变化的瞬间，在他要甩脱伪装的时候，不得不跑出场去解开带子，那么我们的艺术理解力就会让我们对此感到心烦。唉，但在现实的生活中，人们把差异性的外套用带子系得如此之紧，以至于“这一差异性 is 外套”这一事实被完全地忘记了，因为，尽管平等性的内在荣华按理是一直应当向外透射的，但它却从不曾或者如此极少地有机会透射出来。因为演员的艺术是欺骗性的，这门艺术是欺骗，能够欺骗是伟大的事情，让自己被欺骗是同样伟大的事情，因此，人们恰恰必须如此：不能够并且不愿意透过外衣来看这演员；因此，如果演员与他所表现的东西成为一体，那么这就是艺术的制高点，因为这是欺骗的制高点。但是，生活之现实，尽管它不像永恒那样是真相，但仍应当是出自真相，并且这每一个人在本质上所是的“另一个”因此就应当不断地透过伪装映照出来。唉，但是，在现实之生活中，单个的人在现世之成长中完全地与差异性长到了一起，并且这是永恒之成长的对立面，永恒之成长是从差异性之中成长出离出来，单个的人畸形成长，每一个这样的人在永恒的意义之上都是畸形的残废。唉，在现实之中，单个的人以这样一种方式与他的差异性长到了一起，以至于死亡最终不得不强行将这差异性从他那里扯掉。

但是，如果一个人真的要爱邻人，那么他在每一瞬间都必须记住，差异性是一种伪装。因为，正如前面所说的，基督教不曾想要冲出来废除差异性，不管是卓越性的还是卑微性的，它也不曾想要在世俗的意义上与各种差异性达成一种世俗的妥协；但是，它想要的是，差异性应当松散地挂在单个的人身上，就像君王为展示“他是谁”而甩脱的袍子一样地松散，就像那曾让一个超自然的生灵藏身之中的襁褓套装一样地松散。就是说，在差异性是以这样一种方式松散地挂着的时候，那个本质的在每个单个的人之中的“另一个”，那对所有人而言是共同的东西，那永恒地保持平等的东西，那种平等分派，它就在这吋不断地向人闪烁。如果这是如此，如果每个单个的人都如此生活，那么，现世性就达到了其制高点。它无法像永恒性那样；但是，这一充满期待的庄严性，它不停止生命的步伐，每天通过“那永恒的”和通过永恒之平等性来更新自己，每天将灵魂从差异性之中拯救出来，但自己却居留在这差异性之中；——这将会是永恒性的反光。这时，你固然会在生活之现实之中看见君主，喜悦而恭敬把你的敬意带给他；但是你却会在君主身上看见那

内在荣华，荣华之相同性，他的显赫只是在掩盖着这种内在的荣华。这时，你也许会在为乞丐而感到的悲哀之中比这乞丐更痛苦地看见这乞丐，但是你却会在他身上看见那内在荣华，荣华之相同性，他卑贱的外衣只是在掩盖着这种内在的荣华。是的，这时，不管你的目光转向什么地方，你都会看见“邻人”。因为，从世界的初始起，没有也从来不曾有过任何人是在那种类似于“国王是国王、博学者是博学者、亲戚是亲戚”的意义上的邻人，亦即，在特别性的意义上的，或者，其实也是同一回事：在差异性的意义上的邻人；不，每一个人都是“邻人”。在“是国王、乞丐、博学者、富人、穷人、男人、女人等等”之中，我们相互并不相像，在那之中我们当然恰恰是不同的；但是，在“是‘邻人’”之中，我们相互全都无条件地相像。差异性^[66]是现世的令人迷糊的东西，把每个人标成是相互不同的，而“邻人”则是永恒之标识，——在每个人身上都有。去拿很多张纸，把那不同的东西分别写上每一张单张的纸，于是这一张纸上的东西不同于那另一张纸上的；但是，现在你再拿起每一张单张的纸，让自己不去被差异性的书写字迹打扰，将之对着阳光拿着，这时你就会在所有纸上都看见一个共同的印记^[66]。以同样的方式，邻人就是那共同的印记，但是只有借助于永恒之光，在它映透差异性^[66]的时候，你才看见这印记。

我的听众，每当你在宁静的精神升腾之中听由永恒之想法来做出决定并且让自己投身于冥想时，你都总是感觉到事情就是如此；你肯定会觉得这很美好，关于这一点是没有什么可怀疑的；只是别让这一理解保持着距离。哦，但你会不会觉得这是如此美好，以至于你在你这方面决定去与上帝达成这一协议：你与他团结在一起，以便坚守这一理解，就是说，以便在你的生活中表达出，你与他一同坚持这一理解，将之视作唯一的，不管在你的生活之中因为这一理解的缘故会发生什么，是的，即使它会让你付出生命，你仍与上帝一同坚守它，将之视作你战胜所有羞辱和所有冤枉委屈的胜利？要记住，如果一个人为了真正地想要一样东西而去选择了真正地想要“那善的”^[67]，那么他就有着这一至福的安慰：一个人只一次受苦，但他永远地胜利。

看，诗人知道怎样去滔滔不绝地谈论关于情欲之爱的献身，谈论关于“坠入爱河和沉湎于爱”在一个人身上施展出怎样一种使人变得高贵的力量，谈论关于怎样的一种神圣变化^[68]渗透他的整个存在，谈论关于在恋爱者与那从不曾感觉到过情欲之爱的变化的人之间有着怎样一种诗人所认为的天地之差。哦，真正的献身则是放弃所有对生活的要求、所有对权力和荣誉和优越的要求，所有要求（然而，情欲之爱的和友谊的幸福则恰恰是出自那些最大的要求），就是说，放弃所有要求以便去理解：上帝和永恒在一个人自己这里有着怎样的巨大要求。如果一个人想要采用这一理解，那么他就是正在去爱邻人。一个人的生活是从“在他前面远远地有着很长很长的时间和一整个世界”这一幻觉开始的，是从“他有着如此多的时间可用于他所具的如此多的要求”这一愚鲁的幻觉开始的；诗人是这愚鲁而美丽的幻觉的善辩而热情的知己。但是，如果一个人在无限的要求之中发现“那永恒的”在生活中离他如此之近，以至于在

他与他在这个此刻、在这一秒、在这一神圣的瞬间应当去做的东西之间没有任何一个要求、没有任何一个逃避、没有任何一个借口、没有任何一个瞬间的距离：于是他就着手去成为一个基督徒。孩童之标志是说：我想要，我——我[69]；青春的标志是说：我——和我——和我[70]；成熟的标志和“那永恒的”的献身是想要去理解，如果没有那个“你”的出现，这个“我”没有任何意味，永恒对那个“你”不断地说道：“你”应当，你应当，你应当。“那青春的”想要作为在整个世界中的唯一的我，成熟则是将他自身置于这个“你”中来理解这个“你”，哪怕是没有对任何别人说出这个“你”来。你应当，你应当爱邻人。哦，我的听众，这不是我在对你说说话，而是对我，永恒在说：你应当。

[1] [你就去做吧] 指向《路加福音》（10：37）。

[2] [“至尊的律法”] 见前面对之的注脚。见《雅各书》（2：8）。

[3] “冒犯”（Forargelse）即：“引起愤慨的冒犯。”见前面的注脚。

[4] [不要以为那不灭掉冒烟的灯芯的老师] 指向《马太福音》（12：15—20），在之中耶稣禁止人众泄露出他是谁，因为先知以赛亚的话（《以赛亚书》42：1—4）要应验：“压伤的芦苇，他不折断。经残的灯火，他不吹灭。”（第20句）

[5] “他恰恰想要教导每一个人去爱，因为他是爱”，直译的话应当是：“是爱的他，恰恰想要教导每一个人去爱。”

[6] “愤慨”（Forargelse）即：“因受到冒犯而感到愤慨。”见前面关于“冒犯”的注脚。

[7] 辜（Skylden）：（英文相近的词为guilt），Skyld为“罪的责任”而在，字义中有着“亏欠”、“归罪于、归功于”的成分，——因行为犯错而得“辜”。因为在中文没有相应的“原罪”文化背景，而同时我又不想让译文有曲解，斟酌了很久，最后决定使用“辜”。中文“辜”，本原有因罪而受刑的意义，并且有“却欠”的延伸意义。

[8] [死亡废除掉所有差异性] 这说法在民间关于死亡的观念中有着特别的表达：死亡邀请来自社会各种阶层的人们跳舞，并且将他们带往墓穴。

[9] [关于人类与上帝亲缘关系的教导.....人与上帝的相同性] 指向教理神学渊源于创世故事的关于人与上帝在形象上的相似。见《创世记》（1：26—27）：“神说，我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”

关于“亲缘关系”，则指向《使徒行传》（17：29），之中保罗在亚略巴古说：“我们既是神所生的，就不当以为神的神性像人用手艺，心思，所雕刻的金，银，石。”

[10] [上帝是爱] 参看《约翰一书》（4：7—8）和（4：16）。

[11] [按一个使徒的话说，作为“上帝的在爱中的员工”] 在新约中有多处提到“与神同工”或“作神执事”。在《歌林多前书》（3：9），《歌林多后书》（6：1），《帖撒罗尼迦前书》（3：2）中保罗都用到这说法。

一个使徒：保罗将自己看成使徒。见《罗马书》（1：1—2）：“耶稣基督的仆人保罗，奉召为使徒，特派传神的福音。这福音是神从前藉众先知，在圣经上所应许的。”

[12] [也许上帝从你的一边拿取并给予你那被爱者] 指向上帝造夏娃的故事。《创世记》（2：21—22）：“耶和华神使他沉睡，他就睡了。于是取下他的一条肋骨，又把肉合起来。耶和华神就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人，领她到那人跟前。”

[13] “你找到了，但又发现，你所找到的东西已经变掉了”。在丹麦语中“找到”和“发现”是同一个词。

[14] [患难之日] 这个表达，或者也有另译为“急难的日子”，在旧约的赞美诗之中经常出现，可参看《诗篇》（50：15；59：17；77：3；86：7）。

[15] 这里的“天的”和“永恒的”都是名词所有格，而不是形容词。就是说，“天”的忠诚和“永恒”的忠诚。

[16] [天.....不仅仅与悲伤者一同悲伤] 指向《罗马书》（12：15），在之中保罗写到关于根据上帝的意志的生活：“与喜乐的人要同乐。与哀哭的人要同哭。”

[17] 这里的“永恒的”都是名词所有格，而不是形容词。就是说，“永恒”的安慰。

[18] 尽管在前面的“基督教的安慰”中的“基督教的”都是形容词，但这里的这个“基督教的安慰”中的“基督教的”是所有格。

[19] 这里的“永恒的”都是名词所有格，而不是形容词。就是说，“永恒”的喜悦。

[20] [暗化的镜片] 一块有颜色的或者染黑的镜片，也被称作“太阳镜片”，被用来作天文观测，一般都是置于望远镜的镜片和目镜之间。

[21] 在原文中是被动语态“他被失去”。就是说他背弃，与你或生离或死别。

[22] 这里的“永恒的”都是名词所有格，而不是形容词。

[23] [急性症（Iversyge）] 在丹麦语中这个词由“急切”和“病”构成，含有双重意思：一是，急切地想要某物以至于发病，夸张地专注于某物；一是，嫉妒，妒忌。

[24] [前面的讲演之中所论述的东西] 见前面的“然而这一‘爱的隐秘的生命’仍是在那些果实上可辨认的，是啊，‘要能够在那些果实上被认出’，这是爱之中的一种需要。.....也许这些果实恰恰就成为那种昂贵的果实，那种在隐秘痛楚的静态火焰中得以成熟的果实”。和“只有在‘去爱’是义务的时候，只有在这时，爱才是在至福的独立之中永远地得到了解放。.....然而这却是反过来；如果说那做出差异的东西是律法，那么这正是律法：是它在使得所有人都在律法面前平等”。

[25] 就是说，第一个碰上的人就是“邻人”的最佳人选。

[26] [孤身监狱] 就是说，单人间的隔离监狱。在克尔凯郭尔的时代，人们在丹麦按照美国的模式引进了这一刑罚形式。

[27] [爱着“邻人”，他因此也就爱他的敌人] 指向《马太福音》（5：43—45）中耶稣谈论对敌人的爱。

[28] 就是说，这种明智性盲目地在爱的问题上精明算计。

[29] [爱情使人盲目] 参看俗语“爱情是盲目的”，丹麦俗语。

文献：nr.1427 i N.F.S.Grundtvig, *Danske Ordsprog og Mundheld*, s.54.

nr.4659 i E.Mau, *Dansk Ordsprogs-Skat* ; bd.1, s.519.

[30] [种姓划分怎样不人性地把人与分隔开.....“没有被生出来过”] 指向印度的种姓制度（1950年被正式取消），它分成四种主要的种姓：婆罗门（僧侣）、刹帝利（武士）、吠舍（平民和农民）和首陀罗（仆人）。根据印度教的轮回教义，前三种出生过两次，而首陀罗则只出生过一次。在这四种之下有“贱民”，被视作不可触的不洁净者，这“贱民”被视作“没有被生出来过”。

[31] [关上你的门并且祷告上帝] 指向《马太福音》（6：6），之中耶稣说：“你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然报答你。”

[32] [无数人在他眼前是被数过的] 指向《马太福音》（10：29—31），之中耶稣说：“两个麻雀，不是卖一分银子么。若是你们的父不许，一个也不能掉在地上。就是你们的头发，也都被数过了。所以不要惧怕。你们比许多麻雀还贵重。”

[33] [在上帝的旨意前.....全都是纯粹的单个的人] 参看《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段“圣经中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持”，§ 2a：“上帝保障所有他的受造物，从最小的那些到最大的那些，为它们在它们的寄居之中安排好所有所需，并且守护着它们。”（第22页）

[34] [基督自己并不想也没有想要请求上帝把使徒们从世界带走] 指向《约翰福音》（17：15）：“我不求你叫他们离开世界，只求你保守他们脱离那恶者。”

[35] [纯净的人] 丹麦语形容词ren，这里译作“纯净的”，可译作“干净的”，也可译作“纯粹的”。在基督教的关联上考虑，可取“干净的”的意思，因为它可以指向《约翰福音》（15：1—3）：“我是真葡萄树，我父是栽培的人。凡属我不结果子的枝子，他就剪去。凡结果子的，现在你们因我讲给你们听，已经干净了。”在德国唯心主义哲学的关联上考虑，可取“纯粹的”的意思，因为这“纯粹的”是概念抽象之后的状态，指向黑格尔的“纯粹的在”的概念：在我们把所有现象的特殊特征和性质抽象掉之后，剩下的就是纯粹的在。

[36] [一只在残暴的狼群中迷路的羊] 一方面指向《马太福音》(7:15):“你们要防备假先知。他们到你们这里来,外面披着羊皮,里面却是残暴的狼。”一方面也指向《马太福音》(18:12—14)中耶稣派遣门徒时所说的话,他让他们去寻访“迷路的羊”。以及《马太福音》(10:16):“我差你们去,如同羊进入狼群。所以你们要灵巧像蛇,驯良像鸽子。”

[37] [保存自己的纯净不受世界污染] 见前面“拜访寡妇”的注脚。指向《雅各书》(1:27)所说的“保守自己不沾染世俗”。

[38] “他是人”,就是说“他是有人情味的”。

[39] [隔墙] 这表述(及其关联)指向《以弗所书》(2:14—15),在之中保罗谈论基督要把外族和犹太人统一起来:“因他使我们和睦,(原文作因他是我们的和睦)将两下合而为一,拆毁了中间隔断的墙。而且以自己的身体,废掉冤仇,就是那记在律法上的规条。为要将两下,藉着自己造成一个新人,如此便成就了和睦。”

[40] [“与上帝同行”,我们使用这句话来作为祝愿] 在克尔凯郭尔的时代,这是一句告别时的祝愿。意为:愿你身处上帝的眷顾之中,在上帝的保护之下。

[41] [对人身的考虑上] 就是说,考虑到这个人是什么人,对不同的人做出区分。这一表达有着圣经的烙印。参看《罗马书》(2:11)“因为神不偏待人”。这在旧约[《申命记》(10:17);《历代志下》(19:7);《约伯记》(34:19)和新约《使徒行传》(10:34);《加拉太书》(2:6)《以弗所书》6:9);《彼得前书》(1:17)]之中都多次出现。

[42] [在空气之中] 见前面“空气中的出剑”的注脚。参看《歌林多前书》(9:26):“所以我奔跑,不像无定向的。我斗拳,不像打空气的。”

[43] [路德……说……:“我无法做出有所不同的行为,上帝助我,阿门。”] 指向1521年路德在沃尔姆斯被要求以明确的话宣告他要收回自己的受教会谴责的教义时所说的话。他以这样的话来拒绝这要求:“Hier stehe ich; ich kann nicht anders, Gotthelfe mir! Amen!”(我站在这里;我无法做出有所不同的行为,上帝助我,阿门。)

Jf.C.F.G.Stang, *Martin Luther.Sein Leben und Wirken*, Stuttgart 1838, ktl.790, s.123.

路德:马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)德国神学家,奥古斯丁修道士,维滕贝格的教授,宗教改革家。

[44] [一个宁静的小时] 明斯特(J.P.Mynster)主教常常使用的关于在(作祷告用的)私屋和在教堂之中默祷的说法。

丹麦语文献:Se fx *Betragtninger over de Christelige Troeslærdomme*, 2.opl., bd.1-2, Kbh.1837 [1833], ktl.254-255; bd.1, s.240; bd.2, s.298, s.299, s.301 og s.306.Se endvidere *Prædikener paa alle Søn- og Hellig-Dage i Aaret*, 3.oplag, bd.1-2, Kbh.1837 [1823], ktl.229-230 og 2191; bd.1, s.8 og s.38; og *Prædikener holdte i Kirkeaaaret 1846-1847*, Kbh.1847, ktl.231, s.63.

[45] “在与生命的困惑有一个宁静的小时之远的距离之外”,这里是一种以时间代替长度来测距的修辞手法。一般的说法是,比如说:“在与节日的欢庆有一个公里多之远的距离之外”是正常的描述,但是“在与和平安宁有六十多个苦难动荡的年度之远的距离之外”,就是使用了这种修辞手法。

[46] 可以理解为:这一理解有着“人类的一般看法”与“他自己的看法”之间的距离。根据德文版Liebe Tun (1966 by Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln)的注释,克尔凯郭尔认为,在这样的情况下,一个人是在以人类的名义理解,而不是以自己的名义理解。

[47] 贴近着地,就是说,没有距离的。

[48] [随着那场恐怖之后而到来的各种狂野暴动和恐怖,也许也成为了过去] “那场恐怖”可能是指1789年的法国大革命,它导致了后来的恐怖时期(la Terreur, 1792—1794),雅各宾派当权,通过大规模处决而把自由的敌对者驱入惊恐。“之后而到来的各种狂野暴动和恐怖”则可能是指拿破仑战争和欧洲各地的造反和革命,可能也包括法国1830年的六月革命以及它在欧洲各国的影响。在六月革命和二月革命之间,要求自由平等的不再仅仅是资产阶级,而且包括了劳动阶级;另外,在当时还出现了范围很广的文学读物,在之中,解放的要求越来越多地覆盖“最卑微的”阶级,工人们,并且要求工人阶级进入阶级斗争。

[49] 原文直译应当是:“因此,甚至在欢呼之中都应当是有着一种诡诈的对抗,在私下里,这对抗可能心怀恼怒,一种私下隐藏着的对嘴上所承认的东西说不的不情愿,一种在向强大者敬礼的欢呼声中的简直就是被强咽下去的妒忌所具的缄默。”

[50] 见后面文字中关于《路加福音》中耶稣谈论饭桌上的座位时的一段话。

[51] [我们不是在《路加福音》.....要请那贫穷的，残废的，瘸腿的，瞎眼的] 引自《路加福音》中耶稣谈论饭桌上的座位时的一段话。

[52] [平等性] 对所有人的一视同仁。

[53] [他们也曾嘲笑过多俾亚.....“他的邻居讥笑他”（《多俾亚传》/2：8）] 指向《多俾亚传》（1：16—2：8），之中托彼特叙述：“在厄乃默撒年间，我对同族的兄弟常大方施舍。我把我的食物分送给饥饿的人，把我的衣服施舍给裸体的人；我若看见同族的尸体，被抛在尼尼微城墙外，我便一一埋葬。当散乃黑黎布因说了诅咒的褻语，在上天大主惩罚他之日，由犹太逃回之后，无论杀了谁我都予以埋葬，因为他在盛怒之下，杀了许多以色列子民，我便把他们的尸体收藏起来，予以埋葬。因此散乃黑黎布寻找尸首，一个也没有找到。有一个尼尼微人前去报告君王说是我埋葬了，我便隐藏起来。当我听说君王知道了我的下落，正在追捕我来处死时，我很害怕，就逃跑了。但是我所有的一切财产，除了我的妻子亚纳和我的儿子多俾亚外，都毫不留情地没收了去，归入王库。然而还没有过四十天，他的两个儿子把他杀死，逃到阿辣辣特山里去了。他另一个儿子厄撒哈冬继位为王，并且任命我的兄弟阿纳耳的儿子阿希加总理他全国的财务，有权掌管一切事务。那时阿希加为我求情，我才得以回到尼尼微，因为阿希加曾在亚述王散乃黑黎布执政时作过酒正，又掌过指玺，当过家宰和财政等职，而厄撒哈冬又重用他；他是我的侄子，又是我的血亲。厄撒哈冬为王时，我回了家，我的妻子亚纳和我的儿子多俾亚也归还了给我。在我们的五旬节日即七七节日，他们为我预备了筵筵，我便坐下准备进膳。在给我预备桌子，摆上丰盛的食品时，我对我的儿子说：‘孩子你去，在掳到尼尼微的同族兄弟中，寻找一个全心怀念上主的穷人，领他来与我们一同进膳。孩子，我等你回来。’多俾亚便出去在同族兄弟中寻找一个穷人，他回来时说：‘父亲！我对他说孩子！我在这里。’他接着说‘父亲我看见了你们同族的一个人被杀，扔在市场上，他是刚才在那里被绞死的。’我立刻跳起来，离开了筵席，连什么都没有尝，就去把他从大街上抬回来，放在一间小屋子里，等到太阳西落以后再去埋葬。我回来沐浴之后，悲伤着吃了些食物；于是记起了亚毛斯先知对贝特耳发的预言说：你们的节庆将变为悲哀，你们的一切歌曲将变为伤叹。我便哭起来。太阳西落以后，我去掘了坟把他埋葬了。我的邻居讥讽说：‘他还不怕！他以前为了这事曾被通缉处死，以致必须逃命。看他又埋葬死人。’”

[54] 空虚（Forfængelighed），也有“虚荣”的意思。

[55] [难以看见“人”] 也许是指向希腊哲学家锡诺普的第欧根尼（公元前412—前323年），关于他有这样的说法：“他有一次在大白天里一路掌灯走着，并且说：我寻找人”，出自第欧根尼·拉尔修的哲学史第六书第二章第41节。克尔凯郭尔在后面又使用过一个类似的句子。

[56] [停留在自己命中所被分派的差异性之中] 指向马丁·路德的关于在身份和召唤之中的生活的教义。这在《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段中有所表述，§ 5：“每一个人都应当把他所处的身份看作一种来自上帝的召唤，去达成最多和最佳的益用，这益用根据情况只有通过他才能够被达成。”这里指向《歌林多前书》（7：20）：“各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。”

[57] [你不可贪恋那属于邻人的东西，不可贪恋他的妻子，不可贪恋他的驴] 指向摩西十诫中的最后两诫。《出埃及记》（20：17）“不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子，仆婢，牛驴，并他一切所有的”。也可参看《申命记》（5：21）。

[58] 如果直译的话，应当是“如果这些东西被拒绝给予你”。

[59] [血肉] “血肉”在新约之中是标示“人”的固定表达，比如说可参看《马太福音》（16：17）“属血肉的”；《加拉太书》（1：16）“属血气的”；《以弗所书》（6：12）“属血气的”。

[60] [身份] 见前面“对人身的考虑上”注脚。就是说，考虑到这个人是什么人，对不同的人做出区分。这一表达有着圣经的烙印。参看《罗马书》（2：11）“因为神不偏待人”。这在旧约[《申命记》（10：17）；《历代志下》（19：7）；《约伯记》（34：19）和新约《使徒行传》（10：34）；《加拉太书》（2：6）《以弗所书》（6：9）；《彼得前书》（1：17）]之中都多次出现。

[61] “自己为自己的行驶方向负责”，直译的话就是“凭自己的账单驾驶”。丹麦语中动词“驾驶”在名词化之后就是“管理”、“统治”（也就是前文中所出现的“上帝的统治”这个概念）的意思。

[62] [让他取走他的报酬] 指向《马太福音》（6：2、5、16）：“所以你施舍的时候，不可在你前面吹号，像那假冒为善的人，在会堂里和街道上所行的，故意要得人的荣耀。我实在告诉

你们，他们已经得了他们的赏赐。……你们祷告的时候，不可像那假冒为善的人，爱站在会堂里，和十字路口上祷告，故意叫人看见。我实在告诉你们，他们已经得了他们的赏赐。……你们禁食的时候，不可像那假冒为善的人，脸上带着愁容。因为他们把脸弄得难看，故意叫人看出他们是禁食。我实在告诉你们，他们已经得了他们的赏赐。”

[63] [我们谈论“在死亡的瞬间帷幕向永恒之剧场拉开”] 这一说法的来源不详。

[64] [变形法术] 魔法，尤其是指那种将形象改变的魔法术。

[65] [共同的印记] 就是说，纸上的水印。

[66] [为了真正地想要一样东西而去选择了真正地想要“那善的”] 这是克尔凯郭尔《不同精神中的陶冶讲演》（1847）中的祷告讲演“一个场合之讲演”中的主题。该讲演的出发点是《雅各书》（4：8）：“你们亲近神，神就必亲近你们。有罪的人哪，要洁净你们的手。心怀二意的人哪，要清洁你们的心。”

[67] 神圣变化（Forklarelse）：就是说“变容”，比如说，耶稣的变容，在山上出现的从耶稣身上突然发出的光芒。也指一种理想化或者崇高化的过程。

[68] 这里的“我想要，我——我”中所用到的三个“我”在丹麦语中都是宾格“我”。

[69] 这里所用到的三个“我”在丹麦语中都是主格“我”。

[70] [《罗马书》13：10.爱是律法之圆满] “爱是律法之圆满”，如果按照中文圣经上的翻译法，这句话就是“爱完全了律法”。这句话的关联是《罗马书》（13：8—10）：“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠。因为爱人的就完全了律法。像那不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不可贪婪，或有别的诫命，都包在爱人如己这一句话之内了。爱是不加害于人的，所以爱就完全了律法。”

III A 《罗马书》13：10.爱是律法之圆满^[1]

“许诺是令人尊敬的，但守诺是艰难的”^[2]，俗语这么说；但是凭什么这么说？那令人尊敬的无疑是守诺，这是很明白的事情，这样，这俗语可以是对的：守诺是令人尊敬并且也是艰难的事情。那么，这样一来，许诺到底算是什么呢？根据上面所做出的解说，这俗语就“什么是许诺”没有说出任何东西；也许这许诺就根本什么也不是；也许它比“什么都不是”还更糟；也许俗语甚至警告人不要许诺，就仿佛它在说：不要把时间浪费在许诺上，守诺是令人尊敬的行为，这行为是够艰难的。确实，许诺无疑绝不是令人尊敬的品格，哪怕这诺言绝不蕴含任何不端的意图。把“令人尊敬”的名头赋予“许诺”，这又何尝不是一种可疑的做法呢？在一个欺诈地许下了如此多诺言的世界里是可疑的，在只有着过于强烈的倾向去许诺并且去通过许诺来令人尊敬地欺骗自己的一代人中是可疑的。相关于这俗语本身，这做法是不是可疑呢，既然另一句同样也看穿了世界和人类的俗语从经验之中得知：“借出去的钱，如果借的人履行诺言还回来，这钱就是捡来的钱？”^[3]因此，我们还是宁可走向另一个极端说“许诺是一种不应受人尊敬的行为”，并同时设定真正的忠诚所具的本质特征就是：它不给出诺言，它不浪费时间许诺、不通过许诺来讨好、不要求双重支付——首先为诺言然后为诺言之兑现的双重支付。然而，我们最好还是努力去单纯而果断地把注意力集中到守诺上，尽管与此同时，作为一种引介，一种来自权威者的警醒忠告则警示着我们要去许诺。

在圣经之中（《马太福音》21：28—32）有着一个比喻^[4]，在宣教讲演之中很少被引用，但却是非常有教益性并且发人深省。让我们详细叙述一下吧。有“一个有着两个儿子的人”^[5]，在这里，他就像那个迷失的儿子的父亲^[6]，他也有两个儿子；这两个父亲之间的相同性更大，因为这里所谈到这个父亲，他的一个儿子也是个迷失的儿子，现在我们在这一故事中会听到关于这儿子。父亲“来对大儿子说，我儿，你今天到葡萄园里去作工。他回答说，我不去。以后自己懊悔就去了。又来对小儿子也是这样说，他回答说，父阿，我去。他却不去。你们想这两个儿子，是那一个遵行父命呢？”^[7]我们也能够以另一种方式问，这两个之中的哪一个是迷失的儿子呢？难道不是那个说是的，那个听话的，他不仅说“是”，而且还说“父阿，我去”好像是为了显示自己在父亲的意愿之下无条件听命的顺从？难道不是他，说“是”的那个，他，在默无声息之中迷失的那个，这样在默无声息中迷失，乃至关于他的说法不是那么容易就像那关于另一个迷失的儿子的说法一样地变得人所周知，——后者与娼妓一同耗尽自己的财物，并且在最后去看守猪，但是也在最后被重新失而复得？难道不是他，说“是”的那个，他，以一种特别的方式像那迷失

的儿子的兄弟的那个，因为，正如后者的公正在福音书里被弄得很可疑，尽管他还是将自己称作公正的人或者好儿子^[8]，同样，这个兄弟，（我们在语言之中有着一个专门的表述，为求简短的缘故，我们可以将之用在他身上）这个应声虫兄弟^[9]，也许把自己看成了是一个好儿子，——难道他不是也在说“是”，他不是是说“父阿，我去”^[10]，许诺当然是令人尊敬的，俗语这样说！兄弟中的另一个说“不”。一个这样的“不”，它却意味了，一个人恰恰去做他对之说不的事情，这“不”有时候可以是立足于一种并非无法解释的怪癖之上。在一个这样的佯装的“不”之中有时候隐藏着一种诚实，这种诚实在大地上是被流放者和异乡人，不管这是因为这说话者对一而再再而三听见“是”感到厌恶，这“是”意味了一个人不做自己所说的事情，他对之感到如此厌恶，以至于他习惯了在别人说是的时候说不，以便在之后去做应声虫兄弟所不做的事情；还是因为这说话者对自己有着一一种担忧的不信任并因此而避免做出任何许诺，这样他就不会许诺过多；还是因为这说话者在对于“做善的事情”的真诚热情之中希望去防止诺言所具的虚伪表象。然而，在福音书中，这个“不”没有以这样的一种不当真的方式被说出来，那真的是儿子的不顺从；但是他懊悔了，并且还是去按父亲的意愿做了。

但是，现在，这个比喻想要指出的东西是什么呢，难道不是在说，急着说“是”多么危险，尽管这在那瞬间里是一个认真的“是”？应声虫兄弟并非因为他说“是”而被描述为一个欺骗者的人，而是因为他不守自己的诺言而被描述为一个成为欺骗者的人，并且更确切地说是在被描述为一个恰恰通过自己的急于许诺而成为欺骗者的人，这就是说，诺言恰恰就成为圈套；如果他不曾许出任何诺言的话，也许他倒是更有可能去做这事。也就是说，如果一个人说是或者许出什么诺言，那么他就很容易欺骗自己并且也很轻易就去欺骗别人，就仿佛他已经做了他许诺要做的事情，或者就仿佛他通过许诺多少还是做了一点他许诺要做的事情，或者就仿佛诺言本身就是某种值得称道的东西。如果一个人结果倒是不去做自己所许诺的事情，那么，如果他这时要回到真相之中并且哪怕只是去达到那“多少还是去做一点他许诺要做的事情”的开始的话，路途就会是非常漫长的。唉，一个人所许诺要做的事情也许已经有足够大的规模了，但是现在，借助于这没有得以履行的诺言，他与那开始就有了一种幻觉的距离。现在就不再像是在那一瞬间之中，在一个人走错了路，不去开始工作而是借助于诺言在这工作之外晃来晃去。他要沿着这全部的弯路走回去，他才能重新到达那初始。相反，这条从“说了不”出发的路，这条通过懊悔来事后补救，它要短得多，也更容易被找到。诺言的“是”是催人入睡的，而那说出来并且因此而让一个人自己听见的“不”则是唤醒人的，并且一般说来，“悔”就在不远的地方了。说“父阿，我去”的人，他在同一刻里是为自己感到得意的；说“不”的人，他几乎变得害怕自己。这一差异在第一瞬间里有着很重大的意义，在第二瞬间有着非常决定性的意义；然而第一瞬间是“那瞬间的”的判断，第二瞬间是“永恒”的判断。正是因此，世界是如此倾向于各种诺言，因为“那世俗的”是“那瞬间的”，诺言在一瞬间里看起来非常漂亮；正因此永恒对诺

言有着怀疑，正如它对“那瞬间的”有着怀疑。设想如果两兄弟都不去履行父亲的意愿，那么，在这样的情况下，说不断的这个则总是更趋近于去履行父亲的意愿，因为他通过留意于“自己不去履行父亲的意愿”而更趋近。一个“不”不隐藏任何东西，但一个“是”就很容易变成一种幻觉，一种在所有艰难中最难以克服的幻觉。哦，“通向沉沦的道路是以诸多善的意图铺成的”^[11]，这句话太对了，并且，确实是这样，对于一个人，最危险的事情就是借助于善的意图走回头路，而借助于诺言也一样。发现“这在事实上是回头路”，是一件很艰难的事情。如果一个人转身背对着你走开，这就很容易看出他在离开，但是，如果一个人想出这样的主意来，把脸转归来对着他所离开的人，想出这样的主意来，在他以表情和目光和招呼声来问候你的同时倒退着走路，保证了又保证说他马上就过来，或者也许还会不断地说着“我就在这里”，尽管他离你越来越远，但请注意，他是在倒着走；那么，他的远离就不那么容易引起你的注意。如果一个有着丰富的善的意图并且迅速地做出许诺的人，向后倒走着越来越远离那善的，那么，他的情形也就是如此。就是说，借助于意图和诺言，他有着通往“那善的”的方向，他是面向“那善的”，但是尽管他有朝着“那善的”的方向，他却倒退着地离“那善的”越来越远。因为每一个更新了意图和诺言，他看起来似乎是在向前迈步，然而，他不只是原地不动，他其实是在向后退步。空虚掉了的意图、不被兑现的诺言，留下沮丧、消沉，也许它们在一种更激烈的意图之中马上又重新燃烧起来，但这更激烈的意图则又只留下倦怠。就像酒鬼不断地需要越来越强烈的刺激以求陶醉，这样，那沉溺在诺言和意图中的人也是以同样的方式不断地需要越来越多的刺激以求往后退。我们不是在赞美那说不断的儿子，我们是在努力从福音书中学习认识到，说“父阿，我去”是多么危险。相对于“去行动”，诺言就像是替换儿^[12]，因此我们要小心留神。正是在孩子出生的这瞬间，就在母亲的喜悦最大的时候，因为她的痛苦过去了，就在她因为喜悦而恰恰不怎么留意的时候，按迷信中的说法，那些敌对的力量就来了，留下一个替换儿来取代那孩子。在起初那伟大但却也因此而充满危险的瞬间，在你就要去开始的时候，这时敌对的力量就来了，并且加上一个诺言之替换儿，阻碍着你去做出真正的开始，唉，有多少人就是以这样的方式被欺骗了，是的，就好像着了魔。

看，因此，相对于每一项任务而言，这一点对于一个在其所有各种关系之中的人来说很重要：马上让注意力不作分割地完全集中在那本质的和那决定性的东西上。爱的情形也是如此，在任何瞬间它都无法看上去不同于它本身所是，甚至也不会有任何表象驻定下来变成一个陷阱，这样，爱不去为自己预留出充裕的时间在讨人欢心的幻觉之中自得其乐，而是马上就开始进入自己的任务并且不得不去明白：这之前的每一个瞬间都是被浪费掉了的瞬间，并且这不仅仅只是浪费时间而已，它的每一个其他表达都是耽搁和倒退。这一点恰恰就是在我们文本的用词中得到了表述：

爱是律法之圆满

并且，我们现在要让这个词成为我们所考虑的对象。

因此，如果有人问，“什么是爱”，那么，保罗就回答说“爱是律法之圆满”，并且，在回答的同一瞬间，所有进一步的问题也就都被阻挡了回去。因为，律法，唉，这已经是一件复杂的事情了，但是去实施履行律法，——是啊，你自己可以看出，如果要达到这一点，那么，我们就没有任何瞬间可浪费的了。无疑，在世上这个问题被好奇地提出过了许许多多，然后曾有许多多次出现过一个闲散的人一边回答着问题一边去亲近那好奇者，而这两样东西，好奇和闲散，它们相互很喜欢对方，它们几乎无法相互厌倦于对方、无法厌倦于问和答。但是保罗不去与提问者亲近，更不会去让自己卷入各种复杂的关系，相反他通过自己的回答来捕捉，他将提问者捕捉进律法之下的遵从，他通过回答来立即给出方向并且给出按这答案去行动的速度。这不仅仅是保罗的这一回答的情形，这是所有保罗的回答和所有耶稣的回答的情形；这种回答的方式，离开问题的方向而转向远方以便马上就为提问者把任务（亦即他所要做的事情）带到尽可能靠近生活的地方，这种方式恰恰是基督教的本质性的特征。那个古代的单纯智慧者，他为认识服务而论断了异教文化，他懂得问的艺术，通过问题而将每一个作答者捕捉进无知之中^[13]；而“那基督教的”则不是使自己去与认识发生关系，而是使自己去与行动发生关系，它有着这样的特性：做出回答，并且通过回答来把每个人捕捉进任务中。因此，对于法利赛人和善辩者和咬文嚼字者和沉思默想者来说，“向耶稣提问”是如此危险；因为，固然提问者总是会获得回答，但是他通过回答也在某种意义上说得知了实在太多的东西，他得到了一个捕捉性的回答，它不是巧妙地让自己在冗长复杂之中进入问题，而是以一种神圣的权威抓住提问者，并且使得他进入“按此去做”的义务，尽管提问者也许只是想要停留在对于他自己和对于“去做那真的东西”的好奇心或者求知欲或者概念定性的延展出的距离之中。有多少人曾是这样：他们询问“真理是什么”^[14]，而实际上是希望有更多的时间，不希望真理马上就如此靠近他们以至于即刻就要决定出什么是他们在这一瞬间之中要去做义务。在法利赛人为了“要显明自己有理”而问“谁是我的邻舍呢”的时候^[15]，他肯定会在想着，这必定会成为一次非常冗长复杂的调查，这也许会持续很长时间并且在之后也许会终结于这样的一个认可：要完全准确地为“邻人”的概念定性是一种不可能，——他恰恰是为此而问，为了寻找逃避、为了浪费时间、为了要显明自己有理。但是，上帝在这些智慧者们的愚拙之中将他们抓住，基督把提问者抓进那蕴含任务的回答中^[16]。基督每一个回答的情形都是如此。他不是通过冗长复杂的讲演来警示人们去对无用的问题保持警惕，这些问题只是在引发出纷争和遁词，唉，冗长复杂的讲演则反过来也不见得比它想要反对的东西好到哪里去；他不使用冗长复杂的讲演，正如他进行教导的情形，他在做出回答的时候也带有神圣的权威，因为这权威的东西恰恰

正是“设定出任务”。虚伪的提问者得到了他应得的而不是他想要得到的回答，他没有得到一个能够滋润他的好奇心的回答，也没有得到一个他能够到处传播的回答，因为这回答有着特别的性质，在它被继续向别人讲述的时候，它马上捕捉住那作为讲述的对象的人，特别是，将他捕捉进任务之中。尽管有人大胆地想要试图把某种基督的回答作为一种传闻来讲述，但这没用，这是无法做到的，这回答通过使得那作为讲述的对象的人进入对这任务的义务而将他捕捉住。一个巧妙的回答，如果它是针对人的机智性（Sindrighed）而做出的，那么它对“谁说出这回答”和“这回答是对谁说的”其实是无所谓的。基督的每一个回答则有着正相反的性质，然而这之中却有着一种双重的意义：说出这回答的是基督，这一点是无限重要的，而由于这是对那单个的人讲述的，因此，那作为讲述的对象的，恰恰是他，整个永恒所强调的重点是在于，这是他，尽管它以这样的一种方式是对所有单个的人讲述的。机智性是在自身之中内向的，并且就这一点而言就仿佛是盲目的，它对于“是否有人看着它”一无所知，并且不会通过看着一个人而靠近这个人；神圣的权威则相反，它就像纯粹的眼睛，它首先强迫那话语所指向的人去看明白他在与谁说话，并且在这时以深邃的目光盯上他并且以这目光说：说话的对象就是你。之所以人类如此愿意去与机智性和深刻性有关系，因为你可以与它玩摸瞎子的游戏，而权威则是他们所害怕的。

也许因此人们不怎么愿意去与保罗的回答发生关系，这回答，如上所述，是捕捉着的。也就是说，一旦人们以任何别的说法来回答关于“爱是什么”这个问题，那么就也会有时间、间歇，一个空闲的瞬间，那么就会有对好奇和闲散和自私做出一种认可。但是，如果爱是律法的圆满，那么就根本不会有许诺的时间，——因为在这里“许诺”被作为最后可用的东西的表达，它会为爱给出一种错误的方向，偏离开“去做出行动”、偏离开“马上开始着手自己的任务”；诺言就停留在开始并且带有欺骗性，它像是开始而其实不是开始。因此，即使这一关于爱的诺言不是那么轻易，不像一瞬间的激动在下一个瞬间就是欺骗，不像一种即刻的燃耀只留下倦怠，不像一种向前跃进导致后退，不像一种抢先的出击延迟着地重新停下，不像一种引子并不导向事情本身，即使这并非如此，诺言也仍然是一种踌躇，一种在爱边上梦幻着的或者放纵着的或者诧异着的或者轻率的或者自欺欺人的踌躇，就仿佛它首先得聚精会神，或者就仿佛它做出了考虑，或者就仿佛它诧异于自己或者诧异于它能够将做到的事情，诺言是一种在爱边上的踌躇，并且因此也就是玩笑，一种能够变得危险的微笑，因为，在严肃之中，爱是律法的圆满。但是基督教的爱施舍掉一切，它恰恰因此而无可施舍，既没有任何瞬间也没有任何诺言。然而这却不是什么忙碌，最绝对地不是世俗的忙碌，世俗和忙碌则是两个不可分的想法。什么是忙忙碌碌？我们通常认为，一个人专注做事的方式是决定这个人是否应当被称作“忙碌的”的东西。但是，事情并非如此。只有在一种更确切的定性之中，就是说，只有在对象被确定了之后，这方式才是决定性的。如果一个人专注地把时间用在“那永恒的”上，不断地，如果可能的话，在每一瞬间，那么他并不忙碌。因此，

如果一个人真正是专注地把时间用在“那永恒的”上，他就绝不会忙碌。忙碌是分裂而分散地（这是一个人专注从事的对象所招致的）专注于所有繁复多样的事情，在这样事情中一个人恰恰不可能是完整的，在所有这些事情之中完整或者在某一个单个的部分之中完整，这是只有神智错乱的人才能够成功地做到的事情。忙碌是分裂而分散地专注于那使得一个人分裂而分散的事情。但是基督教的爱是律法的圆满，它在它的每一个表达之中恰恰是完整而集聚地在场的；但它却是纯粹的行动；因此，正如它不是忙碌，它也不是不作用（Uvirksomhed）。它绝不事先接受任何东西，也不会给出一个诺言来取代行动；它绝不在“完成”的幻觉之中让自己感到满足；它绝不在自身之中放纵地踌躇；它绝不会无所事事地坐着为自己感到诧异。如果说诗人想要把“在不可解说之物”的窗格子背后的那种隐蔽的、秘密的、谜一般的感情引诱到窗前，那么，它不是那种感情；如果说一种灵魂中的心境因娇宠而不认识任何律法、不想知道任何律法，或者不想具备自己的律法而只倾听各种歌声，那么，它不是这心境；它是纯粹的行动，并且它的每一个作为都是神圣的，因为它是律法之圆满。

基督教的爱就是如此；尽管它在任何人身上不是也不曾是如此（然而每一个基督徒则通过“停留在爱中”来努力使得自己的爱变成如此的爱[17]），它在他身上则就是如此，他就是爱，它在我们的主耶稣·基督身上就是如此。因此同一个门徒这样说及他（《罗马书》10：4）：“基督是律法的总结。”[18]律法有它达不到的东西，正如它无法使一个人获得至福，而这所不能够达成的东西就是基督。因此，如果说律法带着自己的要求成为所有人的毁灭，因为他们不是它所要求的，并且通过它只是认识到罪[19]；然后，基督成为律法的毁灭，因为他是它所要求的。它的毁灭，它的总结；因为，在要求被达成了的时候，要求只在这“达成”之中存在，因此，它不是作为要求而存在着。正如渴在得以解渴之后就只存在于爽快之慰藉中，同样基督的到来不是为了消除掉律法，而是为了通过实现律法而使之完美，这样它从此就存在于完美化之中。

是的，他是爱，并且他的爱是律法的圆满。“没有人能够指证他有任何罪”[20]，律法也不能够，尽管这律法和良心在一起知道一切；“他口里也没有诡诈”[21]，他身上的一切都是真相；在他的爱之中，从律法的要求到律法的实现不存在一瞬间的距离，不存在一丝感情的距离，不存在一丝意图的距离；他不像兄弟之中的那一个那样说不，也不像另一个那样说是[22]，因为他的食物就是履行父的意愿[23]。这样他就合一于父[24]，合一于律法中每一个要求，这样，去使之完美化就成了他心中的一个愿望，他唯一的生命必需。他身上的爱是纯粹的行动；在他的生命之中的任何瞬间，绝不会有哪怕唯一的例外，他身上的爱都不会只是一种感情的不作用（Uvirksomhed），在听任时间过去的同时寻找着言辞，或者只是一种心境，对自身而言是一种满足，没有任何任务却踌躇于自身；不，他的爱是纯粹的行动；甚至是在他哭的时候，这也并不填充时间，因为，哪怕耶路撒冷不知道什么是关系到它的平安的事情，他知道[25]，尽管他们在拉撒路的坟墓上哀伤着不知道会发生些什么，他

却知道他要做什么[26]。

他的爱在最微渺的东西之中完全地在场，正如它在最伟大的东西之中在场；它并不在个别伟大的瞬间中更强烈地凝聚，仿佛日常生活的时分就得免于律法的要求；它在每一个瞬间里都同样地均匀在场，在他在十字架上吐出最后一口气[27]的时候并不比他让自己被生出时更多；是同样的爱说“马利亚已经选择那上好的福分”[28]，是同样的爱以一道目光惩罚或者原谅了彼得[29]；在他迎接那些在以他的名行了奇迹之后喜悦地归返的门徒们[30]时是同样的爱，在他看见他们睡去[31]时是同样的爱。在他的爱之中没有对什么别人的要求，对别人的时间、力气、协助、服务、回报之爱的要求，因为基督对另一个人所要求的只有对这另一个人好处，并且他只是为了这另一个人的缘故而要求这个；没有任何一个与他一同生活的人，是像基督爱他那样深地爱他自己。除了那在他心中与律法的无限要求的协议之外，在他的爱之中没有任何与任何人讨价还价的、妥协的、偏倚的协议；在基督的爱之中没有为他要求出任何豁免，一点都没有，一分一毫都没有。

他的爱不作分别，没有那种在母亲和其他人之间的最温和的差异，因为他指着自已的门徒说：“这些是我的母亲”[32]，另外，他的爱也不做出门徒的区分；因为他的唯一的愿望是：每一个人都将成为他的门徒，他是为每个人自己的缘故而有这样的愿望；再另外，他的爱也不在门徒们之间做出区分，因为他的神圣的人性的爱恰恰是那种平等地对所有人的爱，想要拯救他们所有人，是那种平等地对所有想要让自己得到拯救的人的爱。

基督的生命是纯粹的爱，而他的这整个生命只是唯一的一个工作日，他在那一夜到来之前不休息，那一夜，他不能够再工作了；在这个时间之前，他不因日夜的转换而在工作上有交替，因为，如果他不工作，他就在祈祷之中守望[33]。

以这样一种方式，他是律法的圆满。他没有要求任何东西作为对此的酬报；因为他的唯一要求，他自出生到死亡这整个一生的唯一意图就是无辜地牺牲自己，——这一点，即使是律法，在它在最极端的程度上要求它应得的东西时，也不敢要求这个。以这样一种方式，他是律法的圆满；可以说，他只有一个知密者多多少少能够追随他，一个知密者足够地专心致志而不眠地专研他，它就是律法本身，一步步地，一小时一小时地，带着自己无限要求跟随着他；但他则是律法的圆满。

多么贫困，从不曾爱过，哦，但即使是那通过自己的爱而变得最富的人，他的全部财富与这一圆满相比也只算是贫穷！然而，事情却不是这样，让我们永远都别忘记，在基督和基督徒之间有着一种永恒的差异；哪怕律法是被取消了，它仍然有着其权力并且在上帝一人[34]和每一个其他人之间设立出一种永恒的深渊[35]，其他人无法理解，而只能够信仰，那神圣律法所必须承认的事实：他是律法之圆满。每一个基督徒都相信这事实，并且信仰着地吸收这一点，但是除了律法和那“是律法

之圆满”的他，没有人知道这事实。因为，那在一个人最强的瞬间在他身上足够微弱地在场的东西，在每一瞬间远远更强烈但却平等地在场的东西，只有在一个人最强的瞬间他才能够理解这东西，而在这瞬间之后，他就无法理解这东西，因此他就必须信仰并且将自己保持在信仰之中，这样，他的生命就不会因为“在一瞬间理解而在许多其他瞬间不理解”而变得困惑。

基督是律法的圆满。我们要从他那里学习怎样去理解这一想法，因为，他是解说，只有在解说它是它所解说的东西时，在解说者是那被解说的东西时，在解说是明朗化[36]的时候，只有在这时，事情才是对的。唉，我们无法以这样的方式来解说，如果我们无法做别的，那么我们能够相对于上帝从这之中学习到谦卑。我们脆弱而不牢固的尘俗生活不得不区分开“解说（at forklare）”和“在（at være）”，我们的这一无奈是对于“我们如何使自己去与上帝发生关系”的一个本质的表达。让我们设想一个人，从人的角度上说，在心中真诚地爱着上帝，唉，上帝却已经爱他在先[37]，——这人就是落后这么多。每一个永恒之任务的情形就是如此。在一个人好不容易终于开始的时候，在事先会有怎样无限多的东西被浪费啊，尽管我们在一瞬间里会遗忘掉这终于开始了的追求之中的所有缺陷、所有不完美。让我们设想一个人，从人的角度上说，在心中真诚地先求上帝的国和上帝的义[38]，哦，要让多少时间流逝掉，他才真正能哪怕是学会去理解这个，这样，要让他先求上帝的国和上帝的义，这是多么无限地遥远的事情啊！在每一个点上都是如此，在每一个“人的开始”之前都有着一段被浪费了的时间。我们通常在尘俗的关系上谈论这可悲的情形：一个人为了要开始一项事业就必须欠债，相对于上帝每一个人都是以无限的债务开始的，尽管我们忘记了在开始之后每天都实际达到什么债额。只是在生活中，人们总是忘记这一点，这样的遗忘是很频繁的，为什么？只会是因为上帝也被忘记了。于是一个人就和另一个人作比较，如果一个人比其他理解了更多，那么这个人就赞叹自己是个人物。难道他就不会自己明白，在上帝面前他什么都不是[39]。既然现在人们如此喜欢是个人物，那么，不管他们在多大的程度上谈论上帝的爱，他们还是不愿意让自己真正与他发生关系，这也没有什么奇怪的，因为，他的要求和他的尺度使得他们成为乌有。

使用你所被赋予的力量中的一成，如果你竭尽全力地使用它，然后你就背离上帝，拿你自己与别人作比较，你在很短的时间里就在人众之中出人头地。但是转过身来，转向上帝，用十成的力量，尽可能地逼出最极端的救急储存力量，然而你仍将是“什么都不是”，与“达成了什么”有着无限的距离，处于无限的债务之中！看，正因此我们可以说，在某种意义上，对一个人讲关于那至高的东西是没有用的，因为必定有着另一种颠覆在发生，完全不同于任何言谈能够招致的颠覆。也就是说，如果你想要感觉良好并且很轻易地达到“是个人物”的状态，那么就忘记上帝吧，让自己永远都不要真正地有所觉察、永远都别让自己去搞明白——是他从乌有之中将你创造出来[40]，让自己去把“不可让时间浪费在对‘一个人无限并且无条件地欠着谁一切’的考虑上”这一前提预设为出发

点，——一个人也不可能有权向另一个人问这方面的问题，因此，就让这问题被遗忘，去随着人群一同发出噪音，笑或者哭，从早忙碌到晚，作为朋友、作为官员、作为国王、作为抬尸人^[41]而被人爱、被人尊敬、被人看重，最重要的首先是通过忘记那唯一严肃的事情——“让自己去与上帝发生关系”、“去成为乌有”——来做一个严肃的人。哦，但是，要记住，说还是没有用的，但是愿上帝助佑，你能够明白你所丧失的东西，但这一“被变成什么都不是”在上帝面前却以这样一种方式而言是得到了祝福的，你每一刻又重新试图归返到这一“被变成什么都不是”，比起血液试图重新归返到它被强行驱逐而离开的地方，你的努力更强劲、更热烈、更真挚。但这对世俗的睿智而言却是并且必定是最大的痴愚。因此永远都不要坚守上帝（人们常常是半心半意地带着虚假的言辞让自己看上去仿佛也是要坚守上帝的，而如果一个人要直截了当地说出这半心半意的秘密，那么无疑他就不得不这样说），“永远都不要坚守上帝，因为通过去坚守他，你就失去任何坚守世界的人从来都不会失去的东西，甚至失去那失去最多东西的人也不会失去的东西，——你无条件地失去一切”。这当然也对，因为世界无法拿取一切，正因为它无法给出一切。只有上帝能够做到这个，上帝拿取一切，一切，一切，为了给出一切，他不是一块一块稍稍或者很多或者非常多地拿，而是无限地拿走一切，如果你坚守他的话。“因此，逃离开他吧，靠近一个国王已经可能是够危险的了，如果你想要是个人物的话，向一个强劲地有着天赋的精神的趋近是充满危险的，但靠近上帝则是无限地更危险的。”

然而，如果上帝要被排除在外并被忘却，那么我就不知道，谈论这些词句会意味了什么，或者说，除了令人讨厌的无意义之外，关于这句话的说法又会有什么意义：爱是律法的圆满。让我们不要怕，不要通过对自己背信弃义来避免理解，就仿佛那自然的人（不管他怎样滔滔不绝地谈论对知识和认识的欲求）肯定会惧怕的事情——“得知太多东西”——也是我们所惧怕的；因为，现在谈论“爱是律法的圆满”就是一种不可能，除非在同时认识到自己的辜，并且使每一个人都变得有辜。

爱是律法的圆满，因为，尽管律法有着它的所有诸多定性，它仍是某种不确定的东西，但爱是圆满；律法的情形就像是一个艰难地说话的人，尽管做出了努力却无法说出一切，但爱是圆满。

说“律法是不确定的东西”，这看上去可能挺奇怪，因为它的力量恰恰就是在各种定性之中，它其实是拥有并且控制着所有这些定性的。然而事情就是如此，并且，在这之中又有着律法的虚弱。正如与强有力的现实比较，阴影是虚弱的，律法的情形也是如此，但是，正如在阴影之中总是有着某种不确定的东西，那不确定的东西在律法的投影之中也是如此，不管它被映得多么精确。因此，在圣经之中，律法也被称作“‘那将来的’的影子”^[42]，因为律法不是一个跟随着爱之现实的影子，律法恰恰是被吸收在爱之中的，但律法是“那将来的”的影子。在一个艺术家勾画一个草案、一项工作设计的时候，不管这草案有多么精确，在之中总会有着某种不确定的东西；要等到工作完成了，这时我们才能说：现在

不再有一丁点不确定的东西，甚至连一线一点的不确定都没有了。因此，只有一个草案是完全确定的，那就是工作本身，但这肯定就意味着，没有任何草案是或者可以是完全并且无条件地确定的。这样，律法是草案，爱是圆满和“那完全确定的东西”；在爱之中，律法是“那完全确定的东西”。只有一种力量能够实施这一以律法为其草案的工作，这力量就是爱。然而，律法和爱，正如草案与工作，是出自同一个艺术家，出自同一渊源；它们相互并没有冲突，正如艺术作品完全相应于草案，它并不与草案有冲突，因为它比草案的所有各种定性还要更确定。

因此，保罗在另一个段落中说（《提摩太前书》1：5）：“命令的总归就是爱。”^[43]但这话是在怎样的一种意义上被说出的？是的，是在同一种意义上，正如一个人说出“爱是律法的圆满”这句话。在另一种意义上，这总和是所有单个的诫命之总和，你不应当偷盗，等等^[44]。但是，尝试一下看，你是不是沿着这条路找到这总和，不管你持续不断地计数多久，并且，你会看见，这是一项徒劳的工作，因为律法的概念是：“在各种定性之中是不竭的、无穷尽的、不可中止的”；每一个定性又从自身中生产出一种更精确的定性，而考虑到和关联到新的定性则又衍生出还要更为精确的，如此无限衍生下去。在这里，爱与律法之关系的情形正如理智与信仰之关系。理智数了又数，计算又计算，但它永远也达不到信仰所具备的那种确定性；律法的情形也是如此，它定性了又定性，但就是永远达不到总和，这总和是爱。如果我们谈论总和，这表述本身似乎是在让人计数；但是在人倦于计数但却又更充满渴慕地想要找到总和的时候，他就明白，这个词必定有着一一种更为深刻的意义。在律法似乎是把自已的所有各种定性都放出去追逐一个人并且因为到处都是定性而把他驱赶得筋疲力尽的时候，事情也是如此；然而每一个定性，哪怕是那最确定的，也还是具有那种不确定性，它还能够变得更确定（因为那一直不确定的东西处于各种定性以及它们大量的永不死去的不安之中）；这样，这人就被教会去明白：必定存在有某种别的东西，而这东西是律法之圆满。但是，在律法与爱之间并没有冲突，正如在总和与那构成总和的东西之间没有冲突，正如在各种想要找到总和的徒劳尝试与那幸福的发现，亦即，那“它被找到了”的幸福决定之间没有冲突。

人在律法之下叹息^[45]。不管他朝什么地方看去，他只看见要求，但从看不见边界，唉，正如一个人朝大海看出去，看见波浪之上有波浪，但从看不见边界；不管他转向什么地方，他只遇上严厉，在“那无限的”之中会不断地变得更严厉，但从看不见边界，一个让严厉转变成温和的地方。律法就好像是通过断粮而让人因饥饿而投降；借助于它，人们无法达到圆满，因为它的定性恰恰是“去拿走”、“去要求”、“去榨取至最极端”，并且，那不断地在所有各种定性的繁多之中停留着的不确定的东西是各种要求的无情索讨。通过每一个定性，律法都要求一些什么，但对各种定性而言却不存在任何边限定。因此，律法正是与生命对立的东西，但生命则是圆满。律法像死亡。但是，生命和死亡其实又何尝不是都知道同一样东西呢；因为，正如生命准确地认识一切得到生命的东

西，死亡也同样准确地认识一切得到生命的东西。因此，在某种意义上，相对于知识而言，律法和爱之间并没有冲突，但是爱是在给予，律法是在拿取，或者让我们在更准确的排序之中表达这关系的话，就是：律法要求，爱给予。并不存在一个，哪怕唯一的一个律法的定性，是爱想要去掉的；相反，是爱给予它们所有圆满和定性，在爱之中所有律法的定性要比在律法之中远远更确定得多。在这之中没有冲突，正如饥饿者与使之饱足的祝福^[46]之间并没有冲突。

爱是律法的圆满，因为爱不是对任务的逃避，不是躲闪，它不会在要求着豁免或者给予着豁免的同时、宠溺着或者被宠溺着地潜伏进“爱”和“律法的实现”^[47]之间，就仿佛爱是一种懒散的感情，过于卓越而无法在行动之中表达出自身，一种挑剔苛求的无能，既不能也不愿令人满意。只有痴愚如此地谈论爱，就仿佛在律法与爱之间有着冲突（当然事情也确实如此，但是在爱之中不存在任何介于“律法”与“作为律法之圆满的爱”之间的冲突）；就仿佛在律法与爱之间有着一种本质的差异（当然事情也确实如此，但不是在爱之中，在爱中，“实现”与“要求”就仿佛是完全一样东西）。只有痴愚将纷争置于律法与爱之间，并且，在它一忽儿与这一个谈、一忽儿与那另一个谈，或者也许在这一个这里说那另一个的坏话的时候，还以为自己在很有智慧地说话。

律法的圆满，然而这里所谈的是哪一种律法？我们的文本是使徒的言辞^[48]，我们谈论基督教的爱，因此在这里所说的律法只能是上帝的律法。就是说，对此，世界（只要这世界是不同于那被我们称作“痴愚”的东西）和上帝，世俗的智慧和基督教都同意：有着一种“爱为了作为爱而要去履行的律法”，但是它们不一致的是“这律法是哪一种律法”，并且这一不一致是一种无限的差异。世俗的智慧认为，爱是人与人之间的一种关系；基督教教导说，爱是介于“人——上帝——人”之间的一种关系，这就是说，上帝是中间定性。不管一种介于两个人或者介于多个人之间的爱之关系曾是多么美丽，不管这对于他们自己而言怎样完全地是所有他们的欲望、所有他们在双向的牺牲和奉献中的至福，即使所有人都赞美了这一关系，但是，如果上帝和与上帝的关系被排除在外的话，那么，在基督教的意义上理解，它就不曾是爱，而只是一种双向的、有着魔力的对爱的欺骗。因为爱上帝，这是真正爱自己；帮助一个他人去爱上帝就是爱一个他人；被一个他人帮助去爱上帝就是被爱。世俗的智慧肯定不会认为，那爱者应当自己随意地去决定他想要怎样理解爱。爱当然是奉献和牺牲，因此世界认为，爱的对象（不管这是一个被爱者还是朋友还是亲爱的人们还是一个社团还是同时代的人们，所有这一切，我们在后面为求简短将称为“那被爱者”）应当决定，奉献和牺牲是否被显示出来，以及被显示出的奉献和牺牲是不是爱。因此，这就要看那要做判断的人是不是懂得去做出正确的判断。就是说，如果爱的对象，这判断者，在上帝面前，就自身而言没有具备一种关于“什么是爱自己——这就是爱上帝”的真实观念，那么，那被爱者也就不具备任何关于“什么是被另一个人爱——这就是被帮助去爱上帝”的观念；但是，如果是这样的话，那么那被爱者因此当然就会把“奉献和牺牲”的一种非真实类型看成真正的爱，而把爱看成是非爱。对爱的单纯人性的判断不是真实的判

断，因为“爱上帝”是真正的自爱。相反，如果上帝在“判断爱”之中是中间定性，那么就又会导出一个最终的双重判定，尽管这双重判定在根本上是唯一决定性的判断，它却要在那人性的判断完成并决定了“这是不是爱”之后才开始。这判断是这个：神圣地理解的话，爱真的就是“显示出这样一种按爱的对象所要求的奉献”吗？其次，神圣地理解的话，爱在爱的对象那里难道就是“要求这样一种奉献”吗？每一个人都是上帝的从属物，因此，他不敢在爱中从属于任何人，如果他不在同一种爱中属于上帝的话，并且，他不敢在爱中拥有任何人，如果这另一个人和他不是在这种爱中属于上帝的话；一个人不敢以“仿佛那另一个人对于他就是一切”的方式去属于另一个人；一个人不敢允许另一个人以这样一种“仿佛他对于这另一个人就是一切”的方式来属于他。如果一种两个人或者多个人之间的爱是那么幸福、那么完美，以至于诗人要为之欢呼，甚至是有着这样的至福，以至于不是诗人的人也会出于对这样一种景观的惊奇和喜悦而变成诗人，那么，事情绝非就因此了结。因为，这时基督教就登场，并且问关于“上帝之关系”（Guds-Forholdet），首先，每个单个的人是否自己去与上帝发生关系；然后，爱之关系是否自己去与上帝发生关系。如果事情不是如此，那么，考虑到基督教是爱的保护者，或者恰恰因为它是爱的保护者，它于是就应当毫不犹豫，马上以上帝的名义拆开这关系，直到那相爱的人们想要明白这一点。如果只有一方想要明白这个，那么，基督教，考虑到它是爱的保护者，就应当毫不犹豫地将他引入一种冲撞的惊骇，没有任何诗人梦得见或者曾敢于去描述这种惊骇。因为正如一个诗人无法让自己被卷入“那基督教的”——去爱你的敌人[49]，同样，如果可能的话，他更不会让自己被卷入“那基督教的”——出于爱并且在爱之中恨那被爱者。然而，基督教毫不犹豫地以上帝的名义提出如此高的要求。基督教这样做，不仅仅为了就好像是要求去征收上帝的债券款（既然上帝就是那从属的人的主人和拥有者），而且也是出于对爱者们的爱而这样做；因为，爱上帝就是爱自己，像爱上帝那样地爱另一个人是欺骗自己，而允许另一个人像爱上帝那样地爱一个人就是欺骗这另一个人。基督教能够把它的要求提得如此之高，从人性角度说，达到了一种这样的疯狂，如果爱要成为律法的圆满的话。因此，它教导说，基督徒应当，如果有这样的要求的话，能够恨父亲和母亲和姐妹和那被爱者[50]，难道是在这样一种意义上说的吗：他真的应当恨他们？哦，基督教绝不是这种可憎的东西！但是，肯定是在这样一种意义上说，爱，这在神圣的意义上被理解为是忠诚和真诚的东西，在那些被爱者们、那些亲近者们、那些同时代的人们看来必定会是恨，因为他们不愿意理解什么是爱自己，“爱自己”是爱上帝，什么是被爱，“被爱”就是得到另一个人的帮助去爱上帝，不管这是不是通过“爱者让自己承受下被恨的状态”来达成的。看，对于牺牲和奉献的不同表述，世俗的智慧有着很长的一条列单，在所列的那些表述之中是不是也有着这说法呢：出于爱去恨那被爱者，出于爱去恨那被爱者并且在这样的程度上也恨自己，出于爱去恨那些同时代的人们并且在这样的程度上也恨自己的生活！看，关于不幸的爱，世俗的智慧知道许许多多，在极高的程度上不同的情

形，在这些情形之中，你是不是也能够找得到这样的痛苦煎熬呢：不得不在表面上好像恨那被爱者，不得不把恨作为自己的爱的最终和唯一的表达；或者这样的痛苦煎熬：作为自己的爱的酬报，必须去遭受那被爱者恨，因为在基督教的真相之中，在这个人和那个人对爱所作的理解间有着无限的差异。

不管在基督教时代之前的世界在不幸的爱之上看见了什么，是看见了爱与诸多事件的可怕的冲突，是看见了它与那在关于“什么是爱”的同样的基本观念之中是爱的对立面的东西的冲突，还是看见了它与各种部分有所不同但却是在共同的基本观念之内的观念的冲突；这世界在基督教的时代之前从不曾看见过这个：在“去爱”之中可能有着一种冲突，是介于两种观念，介于它们之间有着一种永恒之差异：神圣的观念和单纯人的观念。但如果这样一种冲突存在着的话，那么，从神圣的意义上理解，“坚持真正的永恒之观念、依据于这观念去爱”就是爱，而那被爱的人或者被爱的人们，如果他们只有单纯人的观念，那么他们就必定会将之视作恨。让我们只是从相当人性的角度出发来谈论那至高的东西吧，不幸的是，在所谓的基督教世界里人们很容易自欺欺人地骗自己，人们相信那根本不曾给自己留下过任何印象的东西，或者至少，这东西不曾给人留下过足以引起注意的印象；让我们只是从相当人性的角度出发来谈论那至高的东西吧，只是我们绝不能忘记，我们在这里所谈论的这个人通过一种永恒的差异而与每一个人区分开：基督的生命其实才真的是唯一的不幸的爱。从神圣的意义上理解，他是爱，他依据于那关于“什么是爱”的神圣观念去爱，他爱整个人类；他不敢出于爱放弃这一观念，因为这样做恰恰就是欺骗人类。看，因此他的整个生命是与那单纯人性的关于“什么是爱”的观念的可怕冲撞。那将他钉上十字架的，是不敬神的世界；但是甚至那些弟子们也不理解他^[51]，并且不断地好像是要试图将他置于他们的关于“什么是爱”的观念之中，以至于他甚至必须对彼得说“撒但，退我后面去吧”^[52]。哦，可怕的冲突之深不可测的痛苦：正直而最忠实的弟子，在他不仅仅是善意的，而是带着炽烈的爱，想要去给出最好的忠告，纯粹只是想要表达出他多么深地爱着老师，这弟子，因为他对于爱的观念是错误的，所以说出这样的话，以至于老师必须对他说：你不知道这个，但是对于我，你的话就像是撒但在说话！基督教就是这样进入世界的，随着基督教一同进入世界的有那关于“什么是爱”的神圣的解说。哦，我们常常抱怨误解，尤其是在它最惨痛地被混同于爱的时候，如果我们从爱的每一个表达之中留意到爱的不幸：我们确实是被爱的，但却没有被理解，无疑一切都被惨痛地达成，因为它是出自爱通过一种误解而被达成的。但是从来就没有人这样地被另一个人误解，像基督这样的被人误解，并且，也没有人像基督这样地是爱！人们给出这样的外表，仿佛只有不敬神才必定会与基督有冲撞。怎样的一种误解啊！不，如果一个人从人性的角度说是有史以来最善良最具爱心的人，那么他就必定会与基督有冲撞，必定会误解基督；因为这个最善良的人首先应当从基督这里学习到什么是从神圣的角度理解的爱。从人性的角度理解，基督的爱不是牺牲，恰恰相反；从人性的角度理解，基督并不

是为了使得自己的子民幸福而使得自己不幸。不，从人性的角度说，他是尽可能地使得他自己和他自己的子民不幸。他本来完全可以有这种力量来建立以色列的国并且为自己和自己的子民做出所有各种有好处的事情，这是每一个同时代的人能够足够明显地看得出的[53]！因此说他是能够做得到，因此说他并不想这样做，因此说，他不想牺牲自己的观念、自己的幻觉，而宁可残酷地牺牲自己和自己的子民，也就是说，荒废掉自己的生命和被爱者们的生命，这错误的根源应当是在他身上、在他心中。他不在大地上建立国家[54]，他也不为了让门徒能够在之后继承他所赢得的东西而牺牲自己，哦，不，从人性的角度说，这是疯狂：他牺牲自己，为了使得被爱者们像自己一样的不幸！这真的是爱吗：在自己周围召集一些简朴卑微的人[55]，赢得他们的奉献和爱——从不曾有过任何人的奉献和爱曾是被如此赢得的，让这在一瞬间对于他们看起来就似乎是他们最骄傲的梦想之实现的前景在这时被打开了，以便在之后突然又重新考虑并且改变计划，以便在之后不被他们的祈祷打动、丝毫对他们不作考虑而从这一有着诱惑性的高度直接撞进所有各种危险的深渊，以便在之后毫不抵抗地让自己听任自己的敌人宰割，以便在讥笑嘲讽声之下在世界欢呼的同时像一个罪犯一样地被钉上十字架[56]，——难道这真的是爱吗？！难道这真的是爱吗：以这样的方式被从门徒们这里分开，将他们遗弃在一个为了他的缘故而要恨他们的世界中[57]，把他们像迷途羔羊那样地赶出去，赶进残暴的狼群[58]，而他则恰恰刚刺激起了它们对这些羊羔的嗜血兽性，——难道这真的是爱吗？！这个人到底想要什么，他到底从他所如此可怕地欺骗了的这些天真诚实的尽管受局限的人们这里想要什么？为什么他将自己与他们的关系称作爱[59]，为什么他继续将之称作爱，为什么他死不承认自己欺骗了他们，这样，他因此就带着这一断言而死去：那却仍是爱；唉，与此同时，心碎但有着感人的忠诚的门徒们却不敢对他的行为有任何看法，也许是因为他将他们完全震慑住了，因为无疑每个其他人都很容易看出：不管他本来会是什么人，也许甚至“被看作是一个狂热分子”也只能算作一种借口，他相对于门徒们的所作所为就像一个骗子！然而他却仍是爱，并且他仍是出于爱而做了一切，并且想要为人类带来至福，但是通过什么？通过对上帝的关系，因为他是爱。是的，他是爱，并且他凭他自己和凭上帝而知道，他所带来的是和解救赎的牺牲[60]，他真的爱那些门徒，真的爱全人类，或者说，至少是每一个愿意让自己得到拯救的人！

那种对爱的单纯人性的解读中的根本非真相是：爱被撤出与上帝的关系，因此也就被撤出与律法的关系，这律法就是所谓“爱是律法的圆满”之中的律法。通过一种奇怪的误解，人们也许倾向于这样认为：对邻人的爱不应当被撤出与上帝的关系，更确切地说，这应当被撤的是情欲之爱和友谊，就仿佛基督教是某种“一半”的东西，就仿佛它不应当渗透进所有关系，就仿佛那关于“对邻人的爱”的教导并非恰恰在此被考虑进并且因此而去改造情欲之爱和友谊的东西；而与此同时，许多人通过一种奇怪的误解也许会认为需要上帝的帮助去爱邻人，这不太有价值的对

象，但是在情欲之爱和友谊的关系上则自己能够很好地去处理，唉，就仿佛上帝的介入在这里是有着打扰作用并且带来不便。但是没有任何爱或者爱的表达是可以世俗而单纯人性地撤出与上帝的关系。爱是一种情感之激情，但是在这种感情之中，人总是首先（甚至在他让自己去与爱的对象发生关系之前）让自己去与上帝发生关系，并且由此学习那“爱是律法之圆满”的要求。爱是一种与一个他人或者诸多其他人的关系，但它绝不是并且也绝不会是一种婚姻的、一种友谊的、一种单纯人性的协议，一种（尽管它可能会是如此忠诚温馨）介于人与人之间的团结。每个人，在他在爱中使自己去与被爱者、朋友、同时代人们发生关系之前，都必须各自去与上帝和上帝之要求发生关系。一旦我们忽略掉上帝之关系，那么，相关者们对于他们就“去爱”所想要理解的东西的单纯人性的定性就成为他们想要相互向对方要求的东西，而他们依据于此所做出的相互论断就是最高的论断了。不仅仅是那完全从属于上帝的一个召唤的人不应当属于一个女人，以免因想要讨她喜欢而被拖延，而且那在爱之中属于一个女人的人也应当首先完全地从属于上帝，他不应当首先试图去取悦于妻子，而是首先应当追求让自己的爱能够取悦上帝。因此，不是该由妻子来教丈夫他应当怎样爱她，或者由丈夫来教妻子，或者由朋友来教朋友，或者由同时代人们来教同时代人，而是应当由上帝来教那单个的人他应当怎样爱，如果他的爱哪怕仅仅只是要去与那律法发生关系的话，这律法就是在使徒说“爱是律法的圆满”时所谈及的律法。这自然就使得那只有一种世俗的或者单纯人性的关于“什么是爱”的观念的人必定会去将那按基督教的理解恰恰是爱的东西视作自爱或者不爱。相反，由于上帝的关系决定了什么是人与人之间的爱，爱就无法停留在某种自我欺骗或者幻觉之中，而与此同时，对于自我拒绝和牺牲的要求则无疑又再次被无限化。那种并不是通往上帝的爱，那种并非以“引导爱者们去爱上帝”为唯一目标的爱，它就停在那对于“什么是爱”和“什么是爱的牺牲和奉献”的单纯人性的判断上，它停下，并且因此而避开了那最终的最可怕的冲突之恐怖的可能性：在爱的关系之中，在对于“什么是爱”的观念上有着无限之差异。单纯人性地理解，这一冲突永远都不会发生，因为，单纯人性地理解，关于“什么是爱”的根本观念就其本质而言必定是共性的。只有基督教地理解，这冲突是可能的，因为这是“那基督教的”和“那单纯人性的”之间的冲突。然而，基督教却知道怎样在这一麻烦之中穿驶而过，并且，从来不曾有任何教义能够像基督教一样地教人如此持久地在爱中继续。它不变不移地恰恰为了是那些被爱者们而教人坚持那关于“什么是爱”的真实观念并且在之后心甘情愿地接受对自己的爱的酬报，亦即，被那被爱者恨；因为，在介于这一方对爱的理解 and 那另一方对爱的理解之间，无疑是有着无限性之差异，一种有限性之语言差异。让事情按被爱者关于“什么是爱”的观念进行下去，这就是，在人性的意义上所说的“去爱”，如果你去爱，于是你就被人爱。但是与那被爱者关于“什么是爱”的单纯人性的观念正相反，去否定这愿望并且在这种意义上也否定那爱者在单纯人性的理解之下自己会产生的愿望以便能坚持上帝之观念；——这就是冲突。在对“什么是爱”的单纯人性的解

读中绝不会发生这样的事情：一个人通过被另一个人在尽可能大的程度上深爱而构成对这另一个人的障碍。然而这在基督教的理解之下恰恰就是可能的，因为，以这样的方式被爱，这可能会构成对爱者的上帝之关系的阻碍。但是，在之后又该做些什么呢？就算那个以这样的方式被爱的人会对此做出警告，这也并不会起到很大的作用，因为这样一来，他就只会变得更值得爱，因此那爱者就在更大的程度上受欺骗。基督教知道怎样在不消除掉爱的情况下去消除掉这冲突，这只要求这样的一种牺牲（这在很多时候确实是我们所可能想象的最沉重的事情，并且一直是很沉重）：心甘情愿地接受自己的爱的酬报——“被恨”。不管在什么地方，只要一个人是以这样的方式被爱、以这样的方式被其他人敬仰，以至于他开始对于他们的上帝之关系构成威胁，那么在这里就会有冲突；而不管在什么地方，只要有着这冲突，那么在这里就也会被提出牺牲的要求，这牺牲是关于“什么是爱”的单纯人性的观念所无法想象的。因为“那基督教的”就是：真正的“爱自己”就是爱上帝；真正的“爱另一个人”就是带着每一种牺牲（也包括那种“自己被恨”的牺牲）去帮助另一个人去爱上上帝或者在“爱上上帝”之中帮助另一个人。

无疑，这理解起来是很容易的；在现实世界之中则相反，它有着自己的各种大麻烦，因为一种关于“什么是爱”的对立观点，一种世俗的、一种单纯人性的但同时又是既富于算计又充满诗意地达成的观点，要么把所有那关于上帝之关系的东西解说为其实是一种幻觉、一种痴愚，要么则是在谈论爱的时候对上帝之关系保持沉默。正如人们在当今时代以许多方式试图将人类从所有各种束缚之中解放出来，也包括各种有用的束缚，这样，人们试图把人与人之间的感情关系从那种将他与上帝捆绑在一起并且在一切之中、在生命的每一个表达之中捆绑他的束缚中解放出来；相关于爱，人们想要教会人类某种全新的东西，不过对此目前过时的圣经则早就已有描述性的表达，就是说，人们想要教会人类那种“在世界上没有上帝”^[61]的自由。“人作为隶属物而被拥有”的可恶时代已经过去，于是人们认为应当继续向前，借助于这种可恶：废除掉人相对于上帝的隶属关系；本来每一个人，并非因为出生，而是因为被从乌有之中创造出来，而作为隶属物属上帝所有，并且是以这样的一种方式，不曾有过任何隶属者是以这样的方式隶属于一个世俗意义上的主，世俗意义上的主毕竟承认：各种思想和情感都是自由的^[62]；而这人则在每一种思想里，即使是那最隐蔽的，在每一种运动中，即使是那最私密的，都属于上帝。然而，人们觉得这一“人作为隶属物而被拥有”是一种沉重的负担，并且因此多多少少公开地打算为了树立起人而废黜上帝，——这是不是体现在人的各种权利^[63]之中呢？不，这并不需要，上帝已经做出了这事，——是在上帝的各种权利之中，如果上帝黜位的话，那么这个位置也就会是空的。看，作为对这样一种大胆冒犯的酬报，人也许就得沿着这样的一条路在越来越大的程度上进入这样一种状态，把整个存在转化为怀疑^[64]，或者转化为一种祸^[65]。到底什么是律法，什么是律法对一个人的要求呢？是的，这应当由人们来决定。哪些人们？这里怀疑就开始了。既然在本质上说这一个人并不比那另一个人站得更高，

那么，我在这对那至高的东西的定性之中与谁团结，这就得完全由我来随意决定了，除非我自己，如果可能的话，更随意地，要能够自己想出一个新的定性，并且作为涡来为之赢得团结。同样，在今天把一样东西看作律法的要求，而明天又把另一样东西看作律法的要求，这完全是由我随意决定的。或者，这对于“什么是律法的要求”的定性是否也许就是一种所有人之间的协议、一种所有人共同的决定，然后单个的人不得不对之屈从？好极了，如果有可能去让这个所有人（所有活着的人——但死者们是不是也考虑呢？）的集会得以发生并且为之定出时间，并且如果有可能去达成那同样的不可能的事情而让所有人都对一件事情达成一致同意。或者，也许一大群人的同意，一定数量的投票，对这个决定来说是足够了？那么，要达到多大的一个数字才够必需的要求呢？再进一步说，如果对“什么是律法的要求”的单纯人性的定性就是律法的要求（不过却不是单个的人的定性，因为那样的话我们就进入了那纯粹随意的东西，就像前面所展示的），那么，这单个的人又怎样去开始行动呢，或者，这是不是就是在听任一种随机的发生，他随机地就这样开始，而不是每个人都得从初始点开始？为了要开始行动，单个的人首先就必须从“其他人们”哪里知道“什么是律法的要求”；但是，这些“其他人们”中的每一个作为单个的人则又要从“其他人们”那里去得知。这样一来，整个人的生命就转化为一个巨大的借口，——也许这就是那伟大的无与伦比的事业，人类的伟绩？“其他人们”这个定性变得如同童话，而那对于“什么是律法的要求”的童话般地被追求的定性则是一种虚张声势。现在，如果“所有人之间的共同达成一致”这一非人性地艰巨的工作不是在一个晚上被完成，而是一代代地传下去，那么，那单个的人从什么地方开始，这个问题就因此会变成是完全偶然的，这就可以说是依赖于，他什么时候进入这游戏。一些人是从初始点开始的，但是在我们达到半路的时候死了，另一些人中途开始，但尚未看见终结就死了，其实没有人看见这终结，因为要等到一切都过去、世界史结束之后，这终结才出现，这时我们才完完全全得知“什么是律法的要求”。只可惜现在人的生命不是从“去开始”开始，而是它现在已经结束，于是人的生命就被人类所有人生活掉但却并没有达成对“什么是律法的要求”的完全了解。如果有七个人全都被指控犯下了无法由别人犯下的罪行，在这七个人之中，第七个人说，“不是我，是其他人”，那么，我们就把“其他人”理解为那前六个人，并且以此类推；但是，如果现在所有这七个人各自都说了“那是其他人”，那么怎样呢？那么是不是就有魔法变出一处海市蜃楼，让这事实上的七个人翻倍并简直就是要糊弄我们说，还会有更多人，尽管其实只有七个？在整个人类中每一个人各自都想到要说“其他人”的时候，事情也是如此，于是就被变幻出一个表象，就仿佛在作为人类的真实的存在的这一次之前，人类还有过一次存在，只是要在这里指出那错误的东西、那以深刻之表象令人眼花缭乱的的东西是那么难，因为人类是无数的。然而这情形则完全如同那种我们不禁要称为“关于七个人和七个其他人的童话”的情形。看，如果那对于“什么是律法的要求”的单纯人性的定性就是律法的要求，那么事情就恰恰会是如此：人们借助于

那童话般地令人晕眩的“其他人们”来拔高自己，而在脚底下人们则借助于稍稍的团结来相互支持。因为，固然人类的存在是有第二次的，但不是童话般的：第二次是它在上帝之中的存在，或者更确切地说，这是它的第一个存在，通过这存在，每一个单个的人都从上帝这里得知律法的要求；现实的存在则是第二次。但是，现在，前面所描述的那种混乱的状态又像是什么呢？难道不像是一种哗变吗？或者，如果在一个给定的时间里是整个人类使自己在其中有幸，那么我们是不是就会对这种称呼有所犹豫呢，这时我们是不是，请注意，要加上说：这是一次对上帝的哗变？或者，道德习俗是不是以这样一种方式屈从于偶然性，在大数量的人群做出不正确的事情时，或者，在我们全都这样做的时候，不正确的事情就是正确的事情？这一解说则又只会是一种对于哗变思想或者它的无思想性的重复，因为在最终的意义上决定“什么是律法的要求”的还是人类，而不是上帝，这样，如果一个人忘记了这一点，那么他不仅仅是就自身而言有幸于一场对上帝的造反，而且也投入了自己的这一份力量去使得这哗变占优势。如果有这样一场哗变存在的话，又有谁将去刹止住它呢？也许我们应当重复哗变之谬误，只是以一种新的形式，每个人各自都说：我无法刹止它，“其他人们必须去做这事”？难道不是每一个人都有着对上帝的义务要去刹止哗变？自然不是通过叫喊和自负，不是通过统治性地想要强制其他人们去服从上帝，而是通过自己无条件地服从、无条件地坚持上帝之关系和上帝之要求，并且由此在自身的关联上表述出：上帝存在并且是唯一的统治者，而自己则相反是无条件的服从者。只有在我们所有人，每个人各自在一个地方接受我们的命令，如果我可以这样说的话，然后每个人各自无条件地遵从这同一个命令，只有在这时，存在之中才会有分量和意义和真理和现实。既然这是同一个命令，那么，在这样一种意义上一个人就可以从另一个人那里得知这命令，如果这是确定的话，或者至少是足够确定这另一个人是在转达那正确的东西。然而，这还是一种混乱，既然这是与上帝的秩序相冲突的，因为上帝所想要的是，既是为了保险的缘故，也是为了平等性的缘故，也是为了责任的缘故：每一个单个的人从他那里得知律法的要求。如果事情是如此，那么在存在之中就有着内容，因为上帝在之中有着把握；没有什么祸，因为每一个单个的人不是从“其他人”开始的，并且也因此没有各种逃避和借口，而是以上帝之关系开始，因此他站得坚定，并且只要他能够达到，他也由此而去刹止住那作为哗变之始的昏眩状态。

现在，爱之律法的情形也是如此，于是，在存在之中就有分量和真理和内容，如果我们所有人都各自从上帝那里得知我们用来调整自己所依据的要求是什么，如果我们所有人都各自警惕防范人性的困惑（不过很明显，如果所有人都这样做，那么就不会有什么困惑），是的，如果有这个必要，我们要让自己去防范被爱者、防范朋友、防范尤其是作为爱之对象的亲近者们，只要他们想以任何方式来教导我们另一种解说或者帮助我们走上歧途，但是感谢他们，如果他们想要帮助我们去达成那正确的。让我们不要忘记这一点，让我们不要去在各种关于“什么是爱”的不确定而模糊的观念上进行欺骗或者被欺骗，但是去关注上帝之解

说，不管爱人、朋友和那些被爱者们是不是这样认为，然而不，如果他们不同意我们的话，则不是无所谓，而相反是真正诚挚地担忧着，但却又不受干扰而不变地继续爱着他们。

在世界和上帝所理解的爱之间真的是有着一种冲突。要达成一种表面的一致是很容易的（正如在表面显现为对同一个词的使用：爱），相反，要真正发现分歧则是困难的；但为了认识真相，这一困难是不可避免的。我们常常听见世界的这样一种说辞：世界上最聪明的做法是自爱。这一说法就已经不是在为一个人给出关于世界的最佳观念了，因为，如果在一个世界中自爱是最聪明的东西或者是带来最大好处的东西，那么这世界就几乎不会是一个好世界了。但是，尽管现在世界将自爱看成最聪明的东西，但这并非就能导出这样的结论说，它就不能相应地把爱看成更高贵的东西。事实上，世界是将爱看作更高贵的东西的，只是世界不知道什么是爱。再一次，在介于上帝和世界对爱的解读之间达成一种表面上的一致是很容易的，在对“爱是高贵的”这一公共表达的使用上就已经显现出来了。然而，误解隐藏着。把爱作为高贵的东西来赞美，基督教也这么做，但这又有什么用呢，如果世界是把爱理解成某种其他的东西，并且因此把高贵的东西理解为某种其他的东西。不，如果世界要显得明确的话，它就必须说，“不光自爱是最聪明的东西，而且，如果你要让世界爱你的话，如果你想让世界把你的爱和你赞美为高贵的话，那么你就必须，在基督教的意义上理解，是自爱的，因为那被世界称作是爱的东西是自爱”。就是说，世界所达成的差异是这个：如果一个人想要独自处于自爱状态（顺便说一下，这样的情况也是非常罕见的），那么，世界就将之称作自爱；但是，如果他想要在自爱之中与一些其他自爱者们团结在一起，尤其是与更多其他自爱者们团结，那么世界就将之称作爱。世界永远也无法更进一步去对“什么是爱”做出定性，因为它既没有上帝也没有“邻人”来作为中间定性。世界在爱的名义之下所尊所爱的是自爱之中的团结。团结也要求那要被它称作“有爱心”的人的牺牲和奉献；它要求他应当牺牲一部分自己的自爱以便在联合起来的自爱之中团结，它要求他应当牺牲上帝之关系以便世俗地去与团结结成一团，这种团结排斥着上帝，或者至多只是为了一种外观的缘故而将上帝接受下来。上帝则相反把爱理解为牺牲着的爱，在神圣的意义上牺牲着的爱，它为了上帝给出位置而牺牲一切，尽管这沉重的牺牲由于没有人理解它而变得更沉重；但这在另一种意义上属于真正的牺牲，因为那得到人类理解的牺牲无论如何都在人类的赞美声中有着自己的酬报，在这种意义上就不是真正的牺牲；真正的牺牲是无条件地没有酬报的。因此，在领会使徒的言辞“爱是律法的圆满”时，我们不敢同意那种肤浅的说法：在一个人真正有着爱的时候，他也会为人们所爱。他倒是更可能被指控为自爱，恰恰因为他不想在那种人们自爱地爱他们自己的意义上去爱人们。这是这样的一些关系：世界把最高程度上的自爱也称作自爱；世界把团结之自爱称作爱；一种高贵的、牺牲着的、慷慨的人性的爱，尽管它还不是基督教的爱，被世界嘲笑为痴愚；而基督教的爱则遭到世界的恨和厌憎和迫害。再一次，让我们不要借助于这样的说法通

过一种可疑的协议来掩盖各种参差的不一：在世界上就是这样，但基督徒则不一样。因为，这确实也完全对，但如果每个受洗的人都是基督徒而受洗的基督教世界^[66]是纯粹基督徒的，那么，“世界”就在一个基督教的国度里根本不存在，在这样的情况下，我们可以借助于教堂执事和警察助理的名单^[67]来证明这一点。不，在上帝和世界所理解的爱之间真的有着一种冲突。哦，但是如果为了家园和祖国而斗争是令人振奋的话，那么为上帝而斗争也一样如此，这就是这样的一个人所做的事情，他在上帝面前，与上帝面对面地坚持上帝之关系及其对“什么是爱”的定性。确实，上帝并不需要什么人，正如他并不需要全人类，也不需要一切，这一切在任何瞬间对于他都是他用来创造出这一切的乌有^[68]；然而，那为了表达“上帝存在并且是其解说应当无条件地被听从的主”而斗争出漂亮仗的人^[69]，是在为上帝而斗争。

上帝之关系被做了标记，通过这标记对人类的爱被认作真实的。一旦这爱的关系不将我引向上帝，一旦我在这爱的关系之中不将那另一个人引向上帝，那么，这爱，哪怕它是禀赋倾向性的最高幸福和快感，哪怕它对于爱者们来说是世俗生活中的至高之善，它仍不是真正的爱。世界永远也不可能把这个吸收进自己的头脑：以这样一种方式，上帝不仅仅成为每一个爱之关系中的第三者，而且在事实上成为唯一的被爱对象，这样，妻子所爱的人不是丈夫，而是上帝，并且妻子是通过丈夫而得助去爱上帝，并且反之亦然，并且以此类推。对爱的单纯人性的解读永远都无法走得比那双向的相互关系走得更远：爱者是被爱者并且被爱者是爱者。基督教教导说，这样一种爱尚未找到自己的真正对象：上帝。爱之关系需要那三重的东西：爱者、被爱者、爱，而爱是上帝。因此爱另一个就是帮助他去爱上帝，而被爱就是被帮助。

世界关于爱的说法是令人困惑的。比如说，人们对一个进入世界的年轻人说“去爱，然后你就会被爱”，这也确实是对的，尤其是，如果他所要开始的旅行是进入永恒，进入完美之土。但这年轻人要进入的是世界，因此，对他说这些而不提醒他让自己坚守上帝以便去学习“什么是爱”，不提醒他这世界如果不曾从上帝那里学习到“什么是爱”的话（唉，如果它从上帝那里学到了这个的话，那么这年轻人所进入的就会是完美之土了）有着一种完全不同的观念，这就是类似于欺骗了。如果基督不曾是爱，如果爱在他身上不是律法之圆满，难道他还会被钉在十字架上吗？如果他调低对自己的要求而去同意那些使得爱成为了所有不是“神圣地领会的律法之圆满”的其他东西的人们，如果他不是出于爱做世界的导师和拯救者而是把自己的关于“什么是去爱”的观念改造得与世界对此的观念相同，那么，他岂不是就会被所有人爱、受所有人赞美，或者甚至（哦，可怕的疯狂！）被追随者当神来崇拜？如果使徒没有坚持住这一点，“爱是律法之圆满并且是某种不同于‘对人的协议的实现’和‘对人的团结的参与’的东西”，如果他们沒有坚持在这种意义上爱人类，却又不想要使自己去适应世界关于“什么是爱”的观念，难道他们还会受到迫害吗？因为，世界所爱的并将之称作爱的东西是什么，不会是别的，只会是半心半意和在尘世之中的完全世俗的团结，而这种团结在永恒的理解

之下恰恰就是半心半意。让我们想一下，如果一个人真正坚守上帝之要求并且在对之的忠诚之中爱着人类并且因此哪怕是受着迫害并且得不到承认也继续爱着他们，那么是否曾有过任何人比这样的一个人在更高的程度上被公然指责为“自爱”呢？如果有一个这样的人，他被一个这样的人爱得更高，有一个人，在对他的爱之中一个这样的人的爱是对人类的爱，那么世界觉得愤怒，这岂不也是很自然的事情？在一个人的努力以赢得世俗的好处为目标的时候，那么，如果他抱怨找不到任何朋友的话，他的抱怨就真的对世界是不公正的，因为以这代价他无疑是能够被爱、赢得朋友、拥有或多或少的可与之亲密地团结在一起的人。但是，如果一个人的努力是在无条件地带着一切牺牲、穷困潦倒、遭人蔑视、遭犹太教会堂革除^[70]的情况下，在“爱人类”之中与上帝团结，那么在那样的情况下你就完全可以在报纸上公布：你寻找一个朋友；如果你只是加上各种条件并且强调“这不是为了想要得到什么好处”，你会难以找到任何人。我们对基督选择这么卑微的人们做使徒^[71]感到奇怪，但是如果我们不看那在选择之中确实起着决定作用的东西，也就是，“作为人的使徒越卑微，在他身上被赋予的神圣权威所给出的印迹就越强烈”，那么，这样的一种事情岂不几乎更令人惊叹：基督得到了这些使徒，因此他确实成功地构建出了一个十一人协会，其定性就是坚守在对“让自己被鞭打、被迫害、被讥嘲、被钉上十字架、被砍头”的志愿慷慨之中^[72]，并且其定性不是相互奉承恭维，而相反是相互帮助对方达成在上帝面前谦卑？难道这听起来不像是一种对于世界对爱所理解的东西的可怕讥嘲吗，然而除此之外，难道这也不是能够起到一种有益的警醒作用吗，如果一个人在这有着如此之多的协会被建立起来的时代里^[73]公告出他打算要建立一个这样的爱之协会的话？因为，如果有人想要给出所有牺牲，那么就会有一定数量的人偷懒地想要来从他的各种牺牲之中得到好处，这是世界所理解的，在世界里有着太多这一类完全是为了利益而绝不是为了哪怕是共同分担的工作的参与。当然，真正地参与在大地上也是有的，但是不管你在什么地方发现这种参与，你就也会发现它遭受着世界的恨和迫害。设想一下，一个人（你根本无须去想象他像那些被人类唾弃并成为人类荣耀的圣贤们^[74]那样地拥有完美性^[75]），想象一下一个人，他是并且继续是如此不幸，以至于大地上的财物和尘世的好处在他的眼中失去了吸引力，如此不幸，以至于他“因唉哼而困乏”（《诗篇》6：7）^[76]，就像我们在圣经之中读到关于不幸的撒辣（《多俾亚传》3：12），“如此忧伤，想要悬梁自尽”^[77]；想象一下，恰恰是在他艰难之中最黑暗的时刻，他突然觉得豁然开朗：尽管他有着他所有痛苦不幸，这些痛苦不幸肯定无法得到缓和，哪怕他获得了全世界的财物，因为这些财物的拥有怂恿人进入快乐的享受，而这种怂恿对于他则会是一种关于他的悲惨的痛苦回忆，同样这些痛苦不幸在根本上也不会因为尘世的逆运苦难而增大，尽管更确切地说，这尘世的逆运苦难，倒是乌云压顶的昏暗天气对于悲伤的人，与他的心境构成一种共鸣；想象一下他突然觉得豁然开朗，看见那至高的东西仍然为他而存留：想要爱人类，想要为“那善的”服务，想要只为真理的缘故而为真理服务，只有真理能

够振奋他忧虑的心并赋予他作为一种永恒而具有的生命愿望；——想象一下在世界中有一个这样的人，你会看见，他的境况不佳，他得不到世界的爱，他不会被人理解、不会为世界所爱。相对于各种人或多或少地从属于这世界的关系看，有的人会为他觉得遗憾，有的人会笑他，有的人会觉得最好不要和他有什么关系因为他们感觉到受刺，有的人会妒忌他却又不妒忌他，有的人会觉得受他吸引但却又心生反感，有的人会与他作对但却又准备好了一切要在他死后尊崇他，一些年轻人会像女性一样地觉得被他迷住但只稍稍年长后便不再完全理解他；但是世界只想直接而明了地证明他的自爱，因为他既不为自己也不为别人招致尘世间的好处，是的，没有为任何人招致这好处。世界并不好过这个；它所承认和爱的至高的东西是，如果说是至高的话：爱“那善的”和人类，但却是以这样的方式，你同时也要照顾好你自己和一些其他人的尘世间的好处。超出了这一点的事情则是这世界以其最好的愿望（当然这只是一种说法）都无法理解的；一步迈出这一点之外，你就失去了世界的友谊和爱。世界及其爱就是如此。任何以浮秤来测一种液体的比重^[78]的观察者，在他担保他知道这液体所具有的比重时，都无法像我要为对世界的爱的这种解读所做的担保这么肯定：这世界的爱，它并非像它有时候被人急切地展示出时那样完全是恶的，也不是洁白无瑕的，而是这样在一定的程度上善而且恶。但是，在基督教的意义上理解，这“在一定的程度上”无疑就是属于“那恶的”。

然而，我们并不是为了做论断才说这个，让我们不要在上面浪费时间了。这考究只借助于思维并且也借助一点知人的阅历来识破各种幻觉，或者在生活的日常关系中（这正是各种幻觉所归属的地方）理解那使徒的话语^[79]。人要被欺骗真的是根本不需要任何时间，一个人马上就能够被骗并在之后继续长时间地受着骗；但是要变得对欺骗留心则需要时间。一下子为自己获取一种关于“什么是爱”的自以为是的幻觉，然后在这种自以为是之中心满意足，这无疑是更轻而易举的事；迅速地找一些人在自爱之中团结在一起，到最后得到他们的爱和尊敬，这是远远更为容易的事情；——在根本上就没有什么事情是比走上迷途更容易和更合群的了。但是，如果这“让生命变得容易而合群”对于你是最后和最高的目标的话，那么你就永远也不要让自己去与基督教有什么关系，逃避开它，因为它所想要的是那相反的东西，它想要让生活对于你变得很艰难，并且它通过使你在上帝面前孤独而让生活艰难。任何严肃的人都不会因此而变得疲于追踪幻觉，因为，只要他是一个思者，他最怕的就是“迷失在谬误之中”^[80]，不管事情被安排得多么舒适，不管有多么好的良朋为伴；而作为基督徒他最怕的是“迷失而自己又不知道”，不管环境和同伴是多么讨他喜欢、多么出色。

这样的一种苛求不是爱，这似乎是那么容易看得出，以至于人们会以为根本不会有人想到要有这样一种观点。然而事情却并非总是如此，只要单纯人性的判断要作为决定性的判断，那么这里就恰恰有一个幻觉的例子。如果苛求者自己想到要将之称作爱，那么我们会提出反对，那么这也就不是什么幻觉；只有在其他人想要成为这一苛求之对

象、将之视作爱、将之当作爱来赞美并且赞美他为慈爱者的时候，这样的事情才会发生。无须作为什么很有目光的知人者，我们也不难指出这样的一种生活关系：一个人在生活中可能会被置于这样的处境，有这样的一些人，如果他以爱的名义向他们要求一切的话，他们恰恰就会觉得他好，恰恰就会赞美他的爱^[81]。总是会有这样的人，他们除了把爱当成是溺爱之外，在根本上对爱一无所知。这样的人们想要的恰恰正是这个：他们所爱 and 所喜欢的人应当是要求苛刻的。有一些人，他们不人性地忘记了：每个人都应当以那种对所有人来说都同样神圣的相同性来强化自己，因此，不管是男人还是女人，不管是天资愚钝还是天资聪颖，不管是主人还是奴仆，不管是乞丐还是富人，人与人之间的关系从来都不应当也不可以是这样，一个崇拜而另一个是被崇拜者。这是很容易认识到的：也许人们以为，这种可恶的事情只会渊源于一种对优越感的滥用，也就是说，出自优越的人。唉，它也可以是出自那自己想要它的无能力者，就是说，他为了能够以这样一种方式来具备一种在优越者面前的重要性。去掉永恒之平等性以及它的神圣苏醒，这就是说，设想它已被遗忘，于是，那虚弱女人相对于优越男人、那天资愚钝但却虚荣的人相对于天资强大的人、那贫困但却只关心世俗处境的人相对于“全能的人”、那地位非常低下但却充满世俗意识的人相对于统治者，他们，除了“通过放弃自己而匍匐”和“放弃自己的独立”之外，他们不知道任何别的对这关系的表达。既然他们因为自己不想要知道任何更高的东西而不知道任何更高的东西，于是他们自己就想要这种可恶的事情，带着所有激情想要它。这愿望是想要去为那强大者而存在；作为权力，它无法在世俗的意义上得以实现，于是匍匐屈从就成了愿望的对象。也许人们没有看见这样的事情：一个女孩宁可非人性地将自己抛弃，去崇拜那被当作偶像的人，只对他有一种欲求，就是他要不人性地对她要求一切，并且在这样的境况之下高度赞美他的爱，她宁可这样也不愿去理解，对于上帝，所有人际间的这些偏爱都是玩笑，无聊，常常是将人导向败坏的东西！然而这女孩还是会将这种知识称作自爱，如果那被当作偶像的人试图将这知识传授给她。难道人们没有看见，那（因忘记上帝而）虚弱并且可鄙的人只有一个愿望，那就是必须在统治者面前将自身抛掷于尘土之中——以便为这统治者而存在，这人只有一个欲求，那就是统治者将会踩着他，这样他就能欢喜地赞美统治者仁慈的爱和善心！难道人们没有看见，那些虚荣的人，他们完全忘记了上帝，只是希望着一种与显赫者的关系并且很愿意将最可鄙的东西称作他的爱的标志！如果他不想要这样，如果他恰恰想要通过帮助他们去进入上帝面前的那种神圣相同性来预防他们这种做法，那么他的做法就被称作自爱。哦，只有在“那永恒的”被从一个人那里拿走或者它就好像它不在场一样地留在他身上的时候（“那永恒的”，它同时既是能够冷却人与人的关系中的所有不健康的急切激情的东西，也是能够在现世性想要凝冻时让这些关系重新燃起的东西），只有在“那永恒的”被从一个人那里拿走的时候，只有在这时，人才会处于彻底没有保障的状态中，这样，他就会以爱的名称呼那最可鄙的东西，甚至充满激情地欲求着，要去成为这一可鄙物的对

象。一个人会不人性地想要以自己的力量使得自己变得不可或缺，但是一个人也会不人性地想要以自己的虚弱使得自己变得不可或缺，正因此，他就会爬着乞求着地将另一个人的苛求称作爱。

但是，永恒之要求不会让一个人免于去履行上帝的律法，哪怕整个世界要让他得免，哪怕整个世界要爱他的苛求而误解他的爱，因为，也许只有通过绝望，这永恒的要求才能够教会那些绝望者们去坚守上帝而不是乞求着地伤害他们自己的灵魂。永恒之要求不会让爱停留在某种自欺之中，也不会让爱在某种幻觉之中自我满足；所谓人们自己想要去成为苛求之对象、自己将“成为苛求之对象”称作爱和被爱^[82]，这说法绝不应当是借口。那降爱于人的是上帝，那要决定“什么在每一种情况下都是爱”的是上帝。

但是，如果朋友、爱人、被爱的人们、同时代的人们感觉到，你想到上帝这里学会什么是“去爱”，而不是从他们那里学这个，那么，他们也许会对你说：“你省点力气吧，不要这么夸张，为什么你就把生活看得这么认真呢，减缓一点要求，那样我们就会在友谊和喜悦之中活得很美好、很丰富、很意味深长。”如果你在这假友爱的催促之下让步了，那么你会被爱、会因你的爱而受到赞美。但是如果你不愿这样，如果你在“去爱”之中既不愿意做上帝的叛卖者，也不愿意做你自己的叛卖者，也不愿意做别人的叛卖者，那么你就必须承受别人称你为“自爱的人”。因为你的信念，“真正爱自己就是爱上上帝；爱一个他人就是帮助他去爱上上帝”，你的这个信念也许将会是你的朋友所不喜欢的。他很明白地感觉到，你的生活，如果它真正使自己去与上帝之要求发生关系的话，尽管你什么也不说，你的生活包含了一种警示，一种对他的要求，这是他所想要去掉的东西。因此，酬报就是友谊和一个朋友的好名声。在世界中，很不幸，“那世俗的”在这样一种程度上占着优势：如果一个人谈论“假友谊”，那么这人马上想到的就是：相对于世俗利益上的一种欺骗或者相对于世俗财物上的一种奸诈。这当然肯定不是你朋友的意图或想法。他只想在上帝之关系上欺骗你，而你作为朋友则在帮助他欺骗他自己：这样，他在这欺骗之中就忠诚地与你生死与共地团结在一起。人们谈论世界的虚假并且由此马上想到，它在世俗财物的意义上欺骗一个人，辜负一个人的巨大期望，嘲弄一个人的各种大胆计划；但恰恰是它在这方面诚实地信守一切的时候，几乎比它所承诺下的更多，这时，它反而能够进行最危险的欺骗，而这一最危险的虚假则是人们很少会考虑到的：世界通过自己诚实的友谊（因为那虚假的友谊当然是在它要在“那现世的”上欺骗你的时候才会存在）而想要教一个人去忘记上帝。人们谈论“与恶者签约”，并且，如果有人问，那么所得的回报是什么呢，于是人们就会提及权力、荣耀、各种欲望的满足以及诸如此类。但是，一个人通过这样的契约还能够赢得“为人们所爱”的酬报，因他的爱而受赞美；这一点则是人们忘了谈论和考虑的。然而事情确实是这样，——因为反过来的情形则无疑曾是并且继续是如此：那些在对上帝的爱之中爱着人类的人们，在世界里被人恨^[83]。正如世界以权力和威势为饵想要诱惑一个人去忘记上帝，然后，因为他在这诱惑之中挺了过来，所以又

把这同一个人当作渣滓来对待[84]：以同样的方式，世界也以其友谊作为诱饵来诱惑，然后，因为他不想做它的朋友，所以又恨他。“那永恒的”，上帝对爱的要求，这是世界希望最好能够不要听见的东西，世界更不愿看见它在生活之中被表达出来。然而，难道世界会因此而说自己是自爱的吗？绝不。那么，世界又是怎么做的呢？于是世界就说那想要坚守上帝的人，说他是自爱的。出路是古老的那一条：在能够有利于所有其他人的时候，牺牲掉一个人[85]。

就是说，上帝和世界一致同意，爱是律法的圆满；差异只在于，世界把律法理解为某种它自己想出来的东西，如果一个人同意这个并且遵从地坚守它，那么他就是有爱心的。从神圣的角度理解，一个女孩子的爱败坏了多少人，恰恰是通过这个：在上帝之关系上被欺骗，他变得对她过于忠诚，而她则反过来绵绵不绝地为他的爱给出赞美之词！家族和朋友败坏了多少人，而这被败坏的人的败坏则仿佛并不存在，因为他这时恰恰是被爱的，并且因为自己的爱而备受赞美——家族和朋友们的赞美！一个时代败坏了多少人，作为回报，这时代则崇拜那被败坏者的有爱心的性情，因为它使得他忘记上帝之关系并且将他转变成某种东西，使得他能够让人们吵闹地高举欢呼、能够让人宠溺地钦慕，但却又不让人感觉到什么与那更高的东西有关的想法！为了要提出另一个真正严肃的问题，而且还不能指向那至高的榜样，而只是满足于一个更卑微些的、（但很遗憾地说）在所谓的基督教世界里还是足够充分的榜样，于是让我们看：为什么那个古代的简朴智者，在他在轻率之法庭前被自爱和世俗性指控并被判处剥夺生命时，他为自己的生命做出辩护，为什么在他将自己称作一件神圣的馈赠的同一瞬间他要将自己与一只“牛虻”作比较[86]，为什么他如此深爱少年们[87]？首先，这难道不是因为他作为一个异教徒能够这样做：在某种更高的东西之中爱人类，就是说，因为他曾起到了警醒的作用并且不曾以任何方式让自己被现世性或者任何人，被情欲之爱中的、友谊中的、与他人或者一个同时代的协议中的任何倦怠或者炽烈的团结迷惑住，而是宁可作为那没有人爱的自爱者和调侃者！而最后，这难道不是因为他认识到，少年们对那神圣的东西尚有一种可接受性，这种可接受性随着年龄、在通常的生活进程之中、在情欲之爱和友谊之中、在对一种单纯人性的论断和时代的要求的屈从中很容易就丧失了！于是，因为他借助于“那永恒的”并通过“某种神圣的东西”[88]而没有让自己对人类的爱停留在自欺或者幻觉之中，就是说，因为他，通过让自己不远离那要求而使自己仿佛是一种对人类的要求。

因此，如果你想以某种方式，哪怕是在人性的脆弱之中，想要努力去履行那使徒的言辞“爱是律法的圆满”的话，那么你就要小心人类[89]！是不是在这样的意义上：你应当不去爱他们？哦，这多么不近情理，这样的话，你的爱又怎么会成为律法之圆满？但是，你要小心，对于你，“你被人看成是爱他们”不应当比“你爱他们”更重要；你要小心，不要让“被爱”对于你比那在之中你们要相爱的东西更重要；你要小心，不要因为你无法忍受被人称作“是自爱的”而让他们把那至高的东西从你这里骗走。也不要为了证明你的爱而以人类对你的论断为口实，因为人类

的论断只有在它与上帝之要求达成共鸣时才会具备有效性，而在其他情况下，它只是你犯错时的同谋！也学一下，并且绝不要忘记那功课，这忧伤的道理，世俗生活的真理：所有人与人之间的爱既不能也不会是完全幸福的；永远也别让自己完全地感到安全。因为，从神圣的意义上理解，甚至人与人之间的最幸福的爱也仍有着一种危险，这是对爱的单纯人性解读所不考虑的一种危险，这危险就是，世俗的爱会变得过于剧烈以至于打扰上帝之关系，这危险就是，在从人性的角度说纯然只有平安而没有任何危险^[90]的时候，上帝之关系可能会把这一最幸福的爱本身作为牺牲来要求。这一危险之可能性导致，哪怕是处在最幸福的爱之关系中，你也总是要有着警醒的忧思，尽管这不是“你会变得对爱人感到厌倦或者爱人对你厌倦”的忧思，而是担忧你们会忘记上帝，或者爱人，或者你，会忘记上帝。并且，回顾一下本篇审思的引言，这一危险之可能性所导致的后果就是，在基督教的意义上理解，许诺爱会是多么艰难，因为履行这诺言可以意味着会被爱人恨。只有上帝，如上面所论述的，他也是爱的唯一的真实的对象，只有爱上上帝才总是幸福的，才总是至福；你不用在忧思之中警醒，但只是在崇拜之中警醒。

爱是律法的圆满。但是律法则是由无穷尽的各种定性构成的量，我们该怎样去结束对之的讨论呢？就让我们把复杂多样的东西集中到那决定性的关键上吧。就是说，律法的要求必须是一种双重的要求，一方面是一种对真挚性的要求，一方面是一种对持续性的要求。

那么，这里所要求的是什么真挚性呢？对爱的单纯人性的理解也要求真挚性，奉献，牺牲，但只是从人的角度出发来为它做出定性。真挚性的奉献是：以每一个牺牲来满足实现被爱者（对象）的关于“什么是爱”的观念，或者，自己承担起责任想要冒险去决定“什么是爱”。但是从神圣的角度出发来理解，爱自己就是爱上上帝，真正的“爱另一个人”就是去帮助他爱上上帝或者在“爱上上帝”之中帮助他。因此，真挚性在这里被定性，并不是单纯通过爱的关系，而是通过上帝之关系被定性。因此，这里所要求的真挚性自我拒绝的真挚性，进一步说，它不是相对于那被爱者（对象）对于爱的观念，而是相对于“去帮助那被爱者去爱上上帝”而得以定性的。由此得出的结果是：爱之关系就其本身可以是那被要求的牺牲物。

爱的真挚性必须是牺牲性的，因此不要求任何酬报。对爱的单纯人性的解读也教导说，爱不要求酬报，——它只想要被爱，就仿佛这不是酬报，就仿佛这整个关系并非处于人与人之间关系的定性之内。但是，基督教的爱的真挚性则有着这个意愿把“去被那被爱者（对象）恨”作为自己的爱的酬报。这显示出，这一真挚性是一种纯粹的上帝之关系，它没有任何酬报，甚至没有“被爱”的回报；这样，它完全属于上帝，或者在它之中这人完全属于上帝。自我拒绝，自我控制，自我牺牲，它还只是一种处于现世性之中、处于人性的视野之内的变换，它不是真正基督教的那种，与基督教的严肃相比较，它只是像一个笑话而已，它就像是向着“基督教的果断”的试跑。一个人愿意牺牲这个或者那个，愿意牺牲

一切，但是他还是希望被理解，并且因此而仍然驻留在与人类的意义关联之中，希望人类还是能够承认并且欣悦于他的牺牲；他愿意放弃一切，但他却并不因此就认为自己应当被语言和人类的理解离弃。牺牲的运动因此就成了一种表面的运动，它做出要离弃世界的样子，但却仍然停留在世界之中。我们绝不是想要贬低这个，哦，就算这单纯人性的牺牲也许也已经是够罕见的了。但是，在基督教的意义上理解，我们就必须说，它是停在了半路上。它攀登一个高地，因为从人性的意义上说，牺牲无疑是高的，它把一切从自己这里扔掉以便要登上这一崇高的地方，这地方的高度是钦敬所发现的，而牺牲所看见的则是“它被看见了”。但是，站在这崇高的位置上（因为牺牲确实是崇高），被指控、被鄙视、被恨、被讥嘲^[91]，几乎比低贱者们中的最低贱者还糟糕，就是说，以超人的方式做出努力以便达到崇高的地方，以这样一种“所有人都觉得他是站在可鄙性的最低贱的位置上”的方式站在这崇高的地方，——这就是在基督教的意义上所理解的牺牲，这也是人性的意义上所理解的疯狂。只有一个人看出真正的关联，他不钦敬；因为在天上的上帝不钦敬任何人。恰恰相反，这真正的牺牲只有一个唯一的支撑点——上帝，而与此同时，它看上去则又像被上帝离弃的，因为它明白，在上帝面前它没有任何应得的东西（Fortjeneste）^[92]，并且它也在人性的意义上明白，只要它只牺牲它所牺牲的东西的一半，它就会被人类理解、爱、钦敬，而在一定意义上这对于上帝意味着与那真正的牺牲相同的东西，因为，对于上帝，没有什么牺牲是有功劳（Fortjeneste）^[93]的，任何牺牲都没有。这是在基督教的意义上所理解的牺牲，并且也是在人性的意义上所理解的疯狂。这是在基督教的意义上所理解的“去爱”；如果事情就是这样的话，如果“去爱”就是至高的幸福的话，那么，这自然就是最沉重的痛苦，——如果“使自己去与上帝发生关系”不是最高的至福的话！

第二个律法之要求是在岁月流转的时间之中对爱的持续性的要求。那对爱的单纯人性的解读也提出这一要求，然而，在基督教的意义上理解，这要求是另一种，既然它所要求的真挚性是另一种。对于时间中的持续性的要求是：爱的同样的真挚性要在岁月流转的时间之中被保存好，而只要这持续性存在，那么它在某种意义上就是对真挚性的一种新的表达。一旦你认为，你在你的爱之中做了足够多的事情，或者爱了足够地长久，并且现在必须对那另一个要求一些什么了，这样，你由此就发现，你的爱正在成为一种要求，就仿佛这样：不管你的爱在多大程度上牺牲和奉献，总会有着一个极限，在这极限上它必须在根本上将自己显现为“是一种要求”，——但爱是律法的圆满。因为，我们所谈论的不是什么自我拒绝的伟大瞬间；无论如何，律法在岁月流转的时间之中要求同样的真挚性。在岁月流转的时间之中！然而，这岂不就是将一个人的灵魂和一种自相矛盾一同扭搅进这要求之中，同时在如此不同的方向上做出要求，在长度的方向上和深度的方向上！看，箭矢迅速地在长度上飞穿空气，但是如果它在同时要钻下地面并且继续保持以箭矢的速度飞行的话；唉，怎样的要求啊！看，在心灵鼓舞的伟大瞬间，“那永恒的”游荡着，但是后来，在时间开始自己无休止地忙碌时，在它不断地继

续行走时，——这时，不与时间一同离开这振奋鼓舞，而是随着时间的速度疾行，但却又缓慢地伴着“那永恒的”的游荡！濒死躺在生命的出口处（如果一个人在自我拒绝之中必须给出最沉重的牺牲，作为自己的爱的酬报而被爱的对象恨，那么，他就像那濒死躺在生命的出口处的人），但却有着一个未来，在自己面前有着很长的生命，尽管一切都过去了，就是说，在每一瞬间都是这样，濒死躺在生命的出口处却同时又要站起来向前走，——怎样的要求啊！躺下恰恰就是站起来走的反面，而濒死躺在生命的出口处则是对“躺下”的最决定性的表达，因此与“直立”有着可能达到的最大距离。你是否曾经看见过一个疲惫的流浪者，背着沉重的担子，每一步都是为不让自己沉陷倒下而搏斗着的一步；只有克服极大的艰难他才保持着直立，他为了让自己不瘫倒而搏斗。但是，瘫倒、躺下、濒死躺在生命的出口处，然后又精神蓬勃地以直立起的步伐迅速向前，——奇妙啊！要求就会是这个，并且这也是在岁月流转的时间之中对持续性的要求。

唉，在精神的世界有着某种欺骗性的东西，在外部世界里根本找不到任何与之对应的。例如，我们说，小孩子必须在能够学阅读之前学拼写。不管怎么说吧，这是一种不可逃避的必要性；在任何孩子身上都绝不会有这样的事情发生：这孩子因一种表象、一种幻觉的运作就自以为他在能够拼写之前很早就已经能够阅读了。但是在精神的关系上，多么地具有诱惑性！在这里，难道一切不是以决定、意图、承诺的伟大瞬间开始的，——人们那么流畅地阅读就像那最熟练的讲师在讲他发挥得最好的默读课程？然后那下一个瞬间才出现，然后人们要进入完全细微的事情，纯粹日常的事情，它根本不会给人留下什么重大印象，也不会通过惊天动地的关联来帮助一个人，——唉，相反，它就像拼写中的情形，把那些字词相互拆解开并且弄碎，如果一个人无法摸索到任何意义并且徒劳地等待着关联，那么，在很长的一段时间里就一直是这样拆开弄碎。在自我拒绝中与自己斗争，尤其是如果一个人想要得胜的话，这被看作最艰难的斗争；与时间斗争，如果一个人想要完全地得胜的话，这则被看成一种不可能。

那落在一个人肩上的最沉重的担子（因为他自己把罪的担子放在自己的肩头），在某种意义上就是时间，——我们不是也这样说：这漫长可以把人的一条命都等掉！而在另一方面，时间又有着怎样一种缓和的、一种镇痛的、一种诱惑人的力量啊！但是，这种缓和的、这种诱惑人的东西当然又是一种新的危险。如果一个人犯了什么错^[94]，只要时间已经过去，尤其是，如果他在这时间之中觉得有所进步而进入了比较好的状态，那么他所承担的错误责任^[95]对他来说有了多大的缓和呢？但真是如此吗？事情是不是也是这样：如果没有思想的人在一瞬间之后忘记了自己的错误责任^[96]，那么这错误责任^[97]是不是就被遗忘了呢？

那么，说一下吧，这样的事情是不是可能：谈论“爱是律法的圆满”这句话而不去违背自己的意愿做论断，如果说一个人的意愿只是论断自己！关于一个人距离“实现这一要求”有多么的无限远，难道还有比这

更精确的表达吗：这距离是如此之大，以至于他其实根本就无法计算出这距离、无法把账算清楚！因为，不仅仅是在日常之中被忽略掉了那么多，且不去谈论因此而造成的后果，而只说在一些时间流逝掉之后，人们根本没有能力去精确地描述出发生在自己身上的错误责任^[98]，因为时间改变并且缓和着一个人对“那过去的”的判断，——然而，唉，任何时间都改变不了那要求，永恒之要求：爱是律法的圆满。

[1] [“许诺是令人尊敬的，但守诺是艰难的”] 这句话的“形式”在丹麦的俗语集中有“法律是诚实的，遵循是艰难的”。可参看：

nr.6091 i E.Mau, *Dansk Ordsprogs-Skat* bd.1, s.668; sml.nr.2207 i C.Molbech *Danske Ordsprog, Tankesprog og Riimsprog*, Kbh.1850, ktl.1573, s.143: 《Loven er ærlig; Holden er besværlig》, som allerede findes i Peder Syvs ordsprogssamling fra 1682 (I, 273) .

[2] [“借出去的钱，如果借的人履行诺言还回来，这钱就是捡来的钱”] 这说法在丹麦的俗语集中有。可参看：

nr.7360 i E.Mau, *Dansk Ordsprogs-Skat* bd.2, s.120.

[3] [在圣经之中（《马太福音》21：28—32）有着一个比喻] 指向耶稣的关于两个儿子去葡萄园干活的比喻，是对祭司长和民间长老说的。下面是克尔凯郭尔的引用（《马太福音》21：28—32）：“又说，一个人有两个儿子，他来对大儿子说，我儿，你今天到葡萄园里去作工。他回答说，我不去。以后自己懊悔就去了。又来对小儿子也是这样说，他回答说，父阿，我去。他却不去。你们想这两个儿子，是哪一个遵行父命呢。他们说，大儿子。耶稣说，我实在告诉你们，税吏和娼妓，倒比你们先进神的国。因为约翰遵着义路到你们这里来，你们却不信他。税吏和娼妓倒信他。你们看见了，后来还是不懊悔去信他。”

[4] [“一个有着两个儿子的人”] 引自《马太福音》（21：28），句式有所改变。

[5] [他就像那个迷失的儿子的父亲] 指向耶稣关于迷失的儿子的比喻，《路加福音》（15：11—32）：“耶稣又说，一个人有两个儿子。小儿子对父亲说，父亲，请你把我应得的家业分给我。他父亲就把产业分给他们。过了不多几日，小儿子就把他一切所有的，都收拾起来，往远方去了。在那里任意放荡，浪费资财。既耗尽了一切所有的，又遇着那地方大遭饥荒，就穷苦起来。于是去投靠那地方的一个人，那人打发他到田里去放猪。他恨不得拿猪所吃的豆荚充饥。也没有人给他。他醒过来，就说我父亲有多少的雇工，口粮有余，我倒在这里饿死么。我要起来，到我父亲那里去，向他说明，我得罪了天，又得罪了你。从今以后，我不配称为你的儿子，把我当作一个雇工吧。于是起来往他父亲那里去。相离还远，他父亲看见，就动了慈心，跑去抱着他的颈项，连连与他亲嘴。儿子说，父亲，我得罪了天，又得罪了你，从今以后，我不配称为你的儿子。父亲却吩咐仆人说，把那上好的袍子快拿出来给他穿。把戒指戴在他指头上。把鞋穿在他脚上。把那肥牛犊牵来宰了，我们可以吃喝快乐。因为我这个儿子，是死而复活，失而又得的。他们就快乐起来。那时，大儿子正在田里。他回来离家不远，听见作乐跳舞的声音。便叫过一个仆人来，问是什么事。仆人说，你兄弟来了。你父亲，因为得他无灾无病的回来，把牛犊宰了。大儿子却生气，不肯进去。他父亲就出来劝他。他对父亲说，我服事你这多年，从来没有违背过你的命。你并没有给我一只山羊羔，叫我和朋友，一同快乐。但你这个儿子，和娼妓吞尽了你的产业，他一来了，你倒为他宰了肥牛犊。父亲对他说，儿阿，你常和我同在，我一切所有的，都是你的。只是你这个兄弟是死而复活，失而又得的，所以我们理当欢喜快乐。”

[6] [“来对大儿子说……是那一个遵行父命呢？”] 引自《马太福音》（21：28—31）。

[7] [尽管他还是将自己称作是公正的人或者好儿子] 指向《路加福音》（15：29），哥哥对父亲说，他从来没有违背过父亲的命。

[8] [应声虫兄弟] 如果直译的话，应当是“是一兄弟”，就是说，老是唯唯诺诺地说“是”的跟着别人说的话而不表述自己主见的人。

[9] [“父阿，我去”] 引自《马太福音》（21：30）。

[10] [“通向沉沦的道路是以诸多善的意图铺成的”] 游戏与俗语“通向地狱的道路是以诸多善的意图铺成的”，就是说，不断地满足于善的意图而没有对这类意图的实践，就会通往腐朽。文本可参看：nr.3554 i E.Mau, *Dansk Ordsprogs-Skat* bd.1, s.402.

[11] [替换儿] 民间传说中，在仙女精灵偷走小孩子之后，被仙女调换后留下的丑孩子。这些替

换儿常常是低能畸形但却有着对自己环境施魔法的能力。

[12] [那个古代的单纯智慧者.....通过问题而将每一个作答者捕捉进无知之中] 指向苏格拉底。关于苏格拉底的认识愿望和提问艺术，克尔凯郭尔在他的magister论文《论反讽的概念》（1841）的第一部分之中有很详尽的论述。

[13] [“真理是什么”] 一般我都译作“真相”，但是这里考虑到是指向彼拉多对耶稣所做的询问，圣经中使用的译词是“真理”。《约翰福音》（18：33—38）：“彼拉多又进了衙门，叫耶稣来，对他说，你是犹太人的王么。耶稣回答说，这话是你自己说的，还是别人论我对你说的呢。彼拉多说，我岂是犹太人呢。你本国的人和祭司长，把你交给我。你作了什么事呢。耶稣回答说，我的国不属这世界。我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。只是我的国不属这世界。彼拉多就对他说，这样，你是王么。耶稣回答说，你说我是王。我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证。凡属真理的人，就听我的话。彼拉多说，真理是什么呢。”

[14] [在法利赛人为了“要显明自己有理”而问“谁是我的邻舍呢”的时候] 指向路加福音（10：29）。通常我译作“邻人”，但这里跟着圣经的中文用词而译作“邻舍”。

[15] [上帝在这些智慧者们的愚拙之中将他们抓住，基督把提问者抓进那蕴含着任务的回答中] 我本来译作“痴愚”的，我在这里跟着圣经的中文用词而译作“愚拙”。这里是指向《歌林多前书》（3：19），在之中保罗写道：“因这世界的智慧，在神看是愚拙。如经上记着说，主叫有智慧的中了自己的诡计。”

[16] [每一个基督徒则通过“停留在爱中”来努力使得自己的爱变成如此的爱] 见前面的关于“提醒信仰者像他被爱那样地去爱”的注脚，指向《约翰福音》（15：9—12）。

[17] [同一个门徒这样说及他（《罗马书》10：4）：“基督是律法的总结”] 参看《罗马书》（10：4），之中保罗写到关于以色列和福音书：“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义。”
“同一个门徒”亦即保罗。

[18] [通过它只是认识到罪] 指向《罗马书》（5：13），之中保罗写道：“没有律法之先，罪已经在世上。但没有律法，罪也不算罪。”

[19] [“没有人能够指证他有任何罪”] 指向《约翰福音》（8：46）：“你们中间谁能指证我有罪呢。”

[20] [“他口里也没有诡诈”] 引自《彼得前书》（53：9），之中这样说及耶稣：“他并没有犯罪，口里也没有诡诈。”

[21] [不像兄弟之中的那一个那样说不，也不像另一个那样说是] 见前面的注脚。

[22] [他的食物就是履行父亲的意愿] 指向《约翰福音》（4：31—34）在之中耶稣对给他吃的东西的门徒们说：“我有食物吃，是你们不知道的。”门徒就彼此对问说，莫非有人拿什么给他吃么。耶稣说：“我的食物，就是遵行差我来者的旨意，作成他的工。”

[23] [这样他就合一于父] 参看《约翰福音》（10：30）：“我与父原为一。”

[24] [哪怕耶路撒冷不知道什么是关系到它的平安的事情，他知道] 指向《路加福音》（19：41—44）中关于耶稣为耶路撒冷哭泣的故事：“耶稣快到耶路撒冷看见城，就为他哀哭，说，巴不得你在这个日子，知道关系你平安的事。无奈这事现在是隐藏的，叫你的眼看不出来。因为日子将到，你的仇敌必筑起土垒，周围环绕你，四面困住你，并要扫灭你，和你里头的儿女，连一块石头也不留在石头上。因你不知道眷顾你的时候。”

[25] [他们在拉撒路的坟墓上哀伤着不知道会发生些什么，他却知道他要做什么] 指向耶稣唤醒拉撒路的故事，《约翰福音》（11：1—44），尤其是32—44：“马利亚到了耶稣那里，看见他，就俯伏在他脚前，说，主阿，你若早在这里，我兄弟必不死。耶稣看见他哭，并看见与他同来的犹太人也哭，就心里悲叹，又甚忧愁。便说，你们把他安放在那里。他们回答说，请主来看。耶稣哭了。犹太人就说，你看他爱这人是何等恳切。其中有人说，他既然开了瞎子的眼睛，岂不能叫这人不死么。耶稣又心里悲叹，来到坟墓前。那坟墓是个洞，有一块石头挡着。耶稣说，你们把石头挪开。那死人的姐姐马大对他说，主阿，他现在必是发臭了，因为他死了已经四天了。耶稣说，我不是对你说过，你若信，就必看见神的荣耀么。他们就把石头挪开。耶稣举目望天说，父阿，我感谢你，因为你已经听我。我也知道你常听我，但我说这话，是为周围站着的众人，叫他们信是你差了我来。说了这话，就大声呼叫说，拉撒路出来。那死人就出来了，手脚裹着布，脸上包着手巾。耶稣对他们说，解开，叫他走。”

[26] [在十字架上吐出最后一口气] 指向《约翰福音》（19：30）：“耶稣尝了那醋，就说了。便低下头，将灵魂交付神了。”

[27] [“马利亚已经选择那上好的福分”] 引自《路加福音》（10：41—42），耶稣去马大马利亚姐妹家，他对忙碌着的马大说：“耶稣回答说，马大，马大，你为许多的事，思虑烦扰。但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”

[28] [以一道目光惩罚或者原谅了彼得] 指向《路加福音》（22：61）：“主转过身来，看彼得。彼得便想起主对他所说的话，今日鸡叫以先，你要三次不认我。”

[29] [以他的名行了奇迹之后喜悦地归返的门徒们] 指向《路加福音》（10：17）：“那七十个人欢欢喜喜的来说，主阿，因你的名，就是鬼也服了我们。”

[30] [看见他们睡去] 指向《马太福音》（26：36—46）：“耶稣同门徒来到一个地方，名叫客西马尼，就对他们说，你们坐在这里，等我到那边去祷告。于是带着彼得，和西庇太的两个儿子同去，就忧愁起来，极其难过。便对他们说，我心里甚是忧伤，几乎要死。你们在这里等候，和我一同儆醒。他就稍往前走，俯伏在地祷告说，我父阿，倘若可行，求你叫这杯离开我。然而不要照我的意思，只要照你的意思。来到门徒那里，见他们睡着了，就对彼得说，怎么样，你们不能同我儆醒片时么。总要儆醒祷告，免得入了迷惑。你们心灵固然愿意，肉体却软弱了。第二次又去祷告说，我父阿，这杯若不能离开我，必要我喝，就愿你的旨意成全。又来看他们睡着了，因为他们的眼睛困倦。耶稣又离开他们去了。第三次祷告，说的话还是与先前一样。于是来到门徒那里，对他们说，现在你们仍然睡觉安歇吧。时候到了，人子被卖在罪人手里了。起来，我们走吧。看哪，卖我的人近了。”

[31] [他指着自己的门徒说：“这些是我的母亲”] 指向《马太福音》（12：47—50）：“有人告诉他说，看哪，你母亲和你弟兄站在外边，要与你说话。他却回答那人说，谁是我的母亲。谁是我的弟兄。就伸手指着门徒说，看哪，我的母亲，我的弟兄。凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄姐妹和母亲了。”

[32] [如果他他不工作，他就在祈祷之中守望] 在新约之中多次提到耶稣退回去祈祷，见《马太福音》（14：23；26：36、42、44）；《马可福音》（1：35）；《路加福音》（5：16；6：12；9：18、28；11：1）。

[33] [上帝一人] 亦即，基督。参看《巴勒的教学书》，第四章，§ 3：“上帝的儿子，耶稣基督，通过圣女马利亚的生产而作为人进入世界。他将自己的神圣本质与人在母亲的身体中构成的本质以一种对我们而言无法理解的方式借助于圣灵的力量结合在一起，所以他是上帝同时也是人，并不断地以其两个本质起作用。”

[34] [在上帝一人和每一个其他人之间设立出一种永恒的深渊] 参看《路加福音》（16：26）。

[35] [明朗化] 这里所说的这种“明朗化（Forklarelse）”一方面是说事情得到了明朗的解说，一方面是转形，进入更高的形式，或者说“变容”（在这关联上，我们有耶稣的变容：指耶稣在山上出现时的事情，这时从耶稣身上突然发出光芒）。在丹麦语中，解说、解释是“Forklaring”，而明朗化则是“Forklarelse”。

[36] [上帝却已经爱他在先] 指向《约翰前书》（4：19）：“我们爱，因为神先爱我们。”

[37] [在心中真诚地先求上帝的国和上帝的义] 指向《马太福音》（6：33）：“你们要先求他的国，和他的义。这些东西都要加给你们了。”

[38] 如果按日常的说法翻译是“在上帝面前他什么都不是”，直译的话就是“在上帝面前他是乌有”。

[39] [是他从乌有之中将你创造出来] 自从2世纪开始，有着一一种越来越普遍的关于创世记传说的基督教解读，说上帝在乌有之中创造出一切。

比如说可参看哈泽的《Hutterusredivivus或路德教会神学教理》：

§ 65 i *Hutterusredivivus oder Dogmatik der Evangelisch-*

Lutherischen Kirche. Eindogmatisches Repertorium für Studierende, udg. af K.A.Hase, 4.udg., Leipzig 1839 [1829], ktl.581, s.146f. (《Creatio ex nihilo》)。

另外，在《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第一节§ 1：“上帝一开始从乌有之中创造出了天和地，仅仅只凭自己全能的力量，为了所有他的有生命的受造物的益用和喜悦。”

[40] [抬尸人] 在克尔凯郭尔的时代，尸体要装在专门的尸车之中从死者家送到教堂然后再到墓地。哥本哈根大学神学系指定一定数量的住在瑞根森学生宿舍的学生来抬棺材驶尸车。从1711

年的瘟疫期间起见，瑞根森学生宿舍对这个职业有一种垄断。在特别的情况下，死者的朋友或者同事也可以抬尸体，但他们必须支付瑞根森学生宿舍一笔钱作为其丧失“尸体钱”的补偿。

[41] [因此，在圣经之中，律法也被称作“‘那将来的’的影子”] 参看《希伯来书》（10：1），之中保罗写道：“律法既是将来美事的影儿，不是本物的真像，总不能藉着每年常献一样的祭物，叫那近前来的人得以完全。”另见《歌罗西书》（2：17）：“这些原是后事的影儿。那形体却是基督。”

[42] [保罗在另一个段落中说（《提摩太前书》1：5）：“命令的总归就是爱。”] 我直接引用圣经。如果直译的话，应当是“诫命的总和就是爱”。

[43] [这总和是所有单个的诫命之总和，你不应当偷盗，等等] 就是说，摩西十诫。参看《出埃及记》20，以及马丁·路德的小本《教理问答》（每一个诫命都在之中第一个部分得到了说明）。在这里的关联上，指向《罗马书》（13：8—10）。

[44] [人在律法之下叹息] 也许是指向《罗马书》（8：22—23），之中保罗写道：“我们知道一切受造之物，一同叹息劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。”

[45] [饥饿者与使之饱足的祝福] 也许是指向《诗篇》（145：16）之中关于上帝所说的：“你张口，使有气的都随愿饱足。”

[46] “爱”和“律法的实现”的双引号为译者所加，以避免被理解为“爱”和“律法”的实现。

[47] [我们的文本是使徒的言辞] 就是使徒保罗的言辞。《罗马书》（13：10）。

[48] [“那基督教的”——去爱你的敌人] 指向耶稣在《马太福音》（5：43—45）中：“你们听见有话说，当爱你的邻舍，恨你的仇敌。只是我告诉你们，要爱你们的仇敌。为那逼迫你们的祷告。这样，就可以作你们天父的儿子。因为他叫日头照好人，也照歹人，降雨给义人，也给不义的人。”

[49] [因此……能够恨父亲和母亲和姐妹和那被爱者] 指向《路加福音》（14：26），在之中基督说及追随他的代价：“人到我这里来，若不恨自己的父母，妻子，儿女，弟兄，姐妹，和自己的性命，就不能作我的门徒。”

[50] [甚至那些弟子们也不理解他] 比如说可以参看《马太福音》（16：9），《马可福音》（9：32），《路加福音》（9：45；18：34），《约翰福音》（8：27、43；10：6；11：49；12：16；13：28；16：18）。

[51] [他甚至必须对彼得说“撒但，退我后面去吧”] 指向《马太福音》（16：23）：“耶稣转过来，对彼得说，撒但退我后边去吧。你是绊我脚的。因为你体贴神的意思，只体贴人的意思。”

[52] [他本来完全可以有这种力量来建立以色列的国……看得出的] 比如说可参看《约翰福音》（6：14—15）：“众人看见耶稣所行的神迹。就说，这真是那要到世间来的先知。耶稣既知道众人要来强逼他作王，就独自又退到山上去了。”也参看《路加福音》（19：28—40）中，耶稣被奉作将来的王。

[53] [他不在大地上建立国家] 指向《约翰福音》（18：36）。

[54] [在自己周围召集一些简朴卑微的人] 暗示了耶稣的门徒们都是底层阶级的人。

[55] [以便在讥笑嘲讽声之下在世界欢呼的同时像一个罪犯一样地被钉上十字架] 指向耶稣受审判的故事。《马太福音》27，在之中耶稣被判死刑、被吐唾沫、被拳打并且被大祭司以杖击（26：66—68），被交给巡抚彼拉多。彼拉多让人众决定是否要释放耶稣，人众呼喊把他钉十字架（27：22—23），然后他遭鞭打并被交付钉十字架（27：26）。然后他遭到守兵们的嘲弄，他们为他披上朱袍戴上荆冠戏称他为王（27：27—31）。在耶稣被钉上十字架时，他被路过的人众讥嘲（27：39），他被祭司长们、文士和长老们（27：41—42）及两个与他一同被钉死的盗贼中的一个嘲笑。

[56] [将他们遗弃在一个为了他的缘故而要恨他们的世界中] 见《路加福音》（6：22—23）之中，耶稣对门徒们说：“人为人子恨恶你们，拒绝你们，辱骂你们，弃掉你们的名，以为是恶，你们就有福了。当那日你们要欢喜跳跃。因为你们在天上的赏赐是大的。你们的祖宗待先知也是这样。”也参看《约翰福音》（17：14—15）。

[57] [把他们像迷途羔羊那样地……赶进残暴的狼群] 见《马太福音》（7：15）：“你们要防备假先知。他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼。”（18：12—14）之中耶稣派

遣门徒时所说的话，他让他们去寻访“迷路的羊”。以及（10：16）：“我差你们去，如同羊进入狼群。所以你们要灵巧像蛇，驯良像鸽子。”

[58] [他将自己与他们的关系称作爱] 比如说可参看《约翰福音》（13：1）：“逾越节以前，耶稣知道自己离世归父的时候到了。他既爱世间属自己的人，就爱他们到底。”

[59] [他所带来的是和解救赎的牺牲] 比如说可参看《巴勒的教学书》第四章§ 7：“耶稣在所有有罪的地方，并且为我们所有人，忍受了自己的苦难，这样他就为我们的所有罪犯做出了和解救赎，通过承受我们所有人应得的惩罚，通过这样的方式上帝就有了可能来宽恕我们的罪而无须做出与自己的公正相悖的事情或者侵犯自己的律法并削弱自己的统治。”

[60] [“在世界里没有上帝”] 指向《以弗所书》（2：12）。

[61] [各种思想和情感都是自由的] 丹麦有俗语说“思想是免税的”。“得免”和“自由”在丹麦语中是同一个词。

[62] [人的各种权利] 也许是指向法国1789年的《人权宣言》中的政治追求。

[63] [把整个存在转化为怀疑] 这一说法在从笛卡尔到黑格尔的哲学史传统之中起着一种通行口令的作用。它使得每一条公理都成为怀疑的对象（“怀疑一切”）。

[64] [一种祸] 这一表述在克尔凯郭尔1848年写给寇尔德若朴—罗森温格（J.L.A.Kolderup-Rosenvinge）的一封信中得到解说，在政治动荡的问题上，信中这么说：“您肯定会同意我把整个欧洲发展看成是一种巨大的怀疑或者祸。一个祸寻求什么？它寻求一个能够让自己停靠的固定点（看，因此我在括号中寻找‘那单个的人’）。必须有一个中止存在，对此我们看来全都是一致同意的。但是，如果一个想要停止的人无法找到一个固定点，如果一个人想要借助于那被打动的或者正打动的东西来停止，那么他只是在扩大这个祸。”（B&A bd.1, nr.186, s.206.）

[65] [基督教世界] 就是说“整个由基督徒们构成的社会，或者基督徒们所居住的所有国家”。

[66] [教堂执事和警察助理的名单] 教堂执事的工作是完成出身受洗证明并且录写教区居民记录。按照1810年2月6日的公告，地主和房主有义务登记地址的居住人，管这件事情是警察助理。

[67] [他用来创造出这一切的乌有] 见前面的“是他从乌有之中将你创造出来”的注脚。

[68] [斗争出漂亮仗的人] 指向《提摩太后书》（4：7），之中保罗写道：“那美好的仗我已经打过了。当跑的路我已经跑尽了。所信的道我已经守住了。”在《提摩太前书》（6：12）中保罗也写道：“你要为真道打那美好的仗，持定永生。”

[69] [遭犹太教会堂革除] 指向《约翰福音》（9：22），在之中说及犹太人们决定了：“若有认耶稣是基督的，要把他赶出会堂。”还有在《约翰福音》（12：42）：“虽然如此，官长中却有好些信他的。只因法利赛人的缘故，就不承认，恐怕被赶出会堂。”最后参看《约翰福音》（16：2）。

[70] [基督选择这样卑微的人们做使徒] 根据福音书，十二门徒中大多数是渔夫，参看《马太福音》（4：18—22），而马太则是税吏，参看《马太福音》（9：9）。

[71] [一个十一人协会……的志愿慷慨之中] 指向耶稣的门徒，除了犹大在耶稣被钉上十字架之前就已经作为叛卖者而可怜地死去（《马太福音》27：3—10，《使徒行传》1：15—20）。在耶稣死后，使徒们行走四方传布福音，这时他们被迫害、被讥嘲、被囚禁、被鞭打。他们中大多数作为烈士死去，比如说，雅各被砍头（《使徒行传》12：2），而彼得和另外几个被根据传统钉上十字架。

[72] [在这些有着如此之多的协会被建立起来的时代里] 克尔凯郭尔的时代的一个典型特征就是协会思路前所未有地得到蓬勃发展。不仅仅是在政治、哲学、教会方面，而且也在各种各样别的兴趣利益领域，到处都是协会、联合会、俱乐部等。

[73] [那些被人类唾弃并成为人类荣耀的圣贤们] 在丹麦语中的固定用法“那些圣贤们”是指那些在基督教第一世纪之中因为认定自己的基督教信仰而被处决的烈士们。

[74] 原文直译应当是：你根本无须去想象他拥有那种标志出那些被人类唾弃并成为人类荣耀的圣贤们的完美性。

[75] [“因唉哼而困乏”]（《诗篇》6：7）] 在中文圣经之中是《诗篇》（6：6）：“我因唉哼而困乏。我每夜流泪，把床榻漂起，把褥子湿透。”

[76] [就像我们在圣经之中读到关于不幸的撒辣……“如此忧伤，想要悬梁自尽”] 指向《多俾亚

传》3之中关于辣古耳的女儿撒辣在玛特厄克巴塔纳城里的故事。撒辣被一种可悲的命运笼罩着，曾嫁过七个男人，他们全都死在新婚之夜行房之前。她父亲的一个使女辱骂她害死了自己的男人，于是她就绝望：“当日她心中十分忧伤，流泪痛苦，便走上她父亲的楼台想要悬梁自尽。”（在中文版是3：10）但是为了不让父亲因她自杀而蒙羞，她祈求上帝。上帝听到她的祈祷，让她嫁给托彼特的儿子多俾亚为妻。

[77]【以浮秤来测一种液体的比重】液体的比重是用浮秤来测的。浮秤是液体比重计，一种用来测量比重的仪器，常常是封口的量杯，一端有重量，将其下沉到一定深度，这个深度用来确定液体的比重。浮秤有时候被用来测烈酒。

[78]【那使徒的话语】也就是使徒保罗的话（《罗马书》13：10）。

[79]【只要他是一个思想者，他最怕的就是“迷失在谬误之中”】见后面关于“在一切事物中所最畏惧的是‘处于谬误’”的注解。

[80] 看来Hong的译本在这里少了一个“不”（我加在括号里的这个NOT）：“Without being a great judge of character, one would find it (NOT) difficult to point out situations in life in which a person can be in such a position that there are those who will especially look with favor on him, especially praise his love, if in the name of love he demands everything of them.”

丹麦语原文为：“Uden at være nogen stor Menneskekjender er det ikke vanskeligt at paavise Livsforhold, hvor et Menneske kan være saaledes stillet, at der er dem, som netop vil synes godt om ham, netop rose hans Kjerlighed, hvis han under Navn af Kjerlighed vil fordrø Alt af dem.”

[81]“爱和被爱”这里的“爱”是名词，可转说为“爱心”，“被爱”则是动词名词化之后的动名词。

[82]【那些在对上帝的爱之中爱着人类的人们，在世界上被人恨】指向《路加福音》（6：22—23）。

[83]【当作渣滓来对待】见《歌林多前书》（4：13）保罗所写：“直到如今，人还把我们看作世界上的污秽，万物中的渣滓。”

[84]【出路是古老的那一条：在能够有利于所有其他人的时候，牺牲掉一个人】也许是指向《约翰福音》（11：47—53）：“祭司长和法利赛人聚集公会，说，这人行好些神迹，我们怎么办呢。若这样由着他，人人都要信他。罗马人也要来夺我们的地土，和我们的百姓。内中有一个人，名叫该亚法，本年作大祭司，对他们说，你们不知道什么。独不想一个人替百姓死，免得通国灭亡，就是你们的益处。他这话不是出于自己，是因他本年作大祭司，所以预言耶稣将要替这一国死。也不但替这一国死，并要将神四散的子民，都聚集归一。从那日起，他们就商议要杀耶稣。”

[85]【为什么那个古代的简朴智者……与一只“牛虻”作比较】指向苏格拉底的审判案，再现于柏拉图的《苏格拉底的自辩书》（30d—31b），在之中苏格拉底对法官们说：“由于这个原因，先生们，我实际上不是在为自己辩护，而是在为你们辩护，使你们避免由于谴责我而误用神的礼物。如果处死了我，你们再要找一个人来继承我是不容易的。用一个听起来可笑，但实际含义非常真实的比喻来说，神特意把我指派给这座城市，就好像一匹良种马，由于身影巨大而动作迟缓，需要某些虻子的刺激来使它活跃起来。在我看来，神把我指派给这座城市，就是让我起一只虻子的作用，我整天飞来飞去，到处叮人，唤醒、劝导、指责你们中的每一个人。先生们，你们不容易找到另一个像我这样的人，如果你们接受我的建议，那么你们就不要处死我。然而，我怀疑你们已经昏昏入睡，你们对我就厌恶会使你们接受阿尼图斯的建议，一巴掌把我打死，然后继续昏睡，直到你们生命的终结，除非神出于对你们的眷顾指派另一个人来接替我的位置。如果你们怀疑神是否真的把我作为礼物派到这座城市里来，那么你们可以用这样的方式来自我信服。你们可以想想我的所作所为符合人的天性吗？放弃自己的私事，多年来蒙受抛弃家人的耻辱，自己忙于用所有时间为你们做事，像一名父亲或长兄那样来奢望你们每个人，敦促你们对美德进行思考。如果我从中得到什么享受，或者如果我的良好建议是有报酬的，那么我的行为还会有其他一些解释，但是你们亲眼看到，尽管控告我的人厚颜无耻地说我犯有各种罪行，但有一件事他们不敢提出来控告我，这就是说我曾经勒索或收取报酬，因为他们没有任何证据。而我能为我的陈述的真实性提供证据，最令人信服的证据就是我的贫穷。”（我在这里引用《柏拉图全集·第1卷》第19—20页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版。）

[86]【为什么他如此深爱少年们】苏格拉底对年轻男子们的爱在柏拉图的对话录中多次出现，卡尔凯鄂尔在《论反讽的概念》（1841）之中有所论述。

[87] [“某种神圣的东西”] 指向苏格拉底的“神灵”，在柏拉图的《苏格拉底的自辩书》（31c）中苏格拉底说：“有人可能会感到奇怪，为什么我要到处提供这样的建议，忙于民众私事，而从来不在公共场合公开的就国家大事向你们提出建议。其原因就是你们以前曾经多次听我说过的，我服从神或超自然的灵性，亦即美勒托在他的讼词中讥笑过的那位神灵。”（我在这里引用《柏拉图全集·第1卷》第20页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版。）克尔凯郭尔在《论反讽的概念》（1841）之中很多段落中对苏格拉底的神灵进行了讨论。

[88] [要小心人类] 见《马太福音》（10：17）。

[89] [平安而没有任何危险] 指向《帖撒罗尼迦前书》（5：3）：“人正说平安稳妥的时候，灾祸忽然临到他们，如同灾难临到怀胎的妇人一样，他们绝不能逃脱。”

[90] [被指控、被鄙视、被恨、被讥嘲] 这表述指向耶稣受难的故事，从被抓到死于十字架（《马太福音》26：47至27：56），以及门徒们在后来不得不长期忍受的苦难。

[91] 因成绩而应得的回报。

[92] 因成绩而应得的回报。

[93] 直译是：“如果一个人有辜于什么事情。”

[94] “错误责任”直译是：“辜”。

[95] “错误责任”直译是：“辜”。

[96] “错误责任”直译是：“辜”。

[97] “错误责任”直译是：“辜”。

[98] [《提摩太前书》1：5。但命令的总归就是爱。这爱是……生出来的。] 保罗在这里提醒提摩太，他请求他去命令某些人不要传播歪曲了的学说。

“命令的总归就是爱。”我直接引用中文圣经。如果直译的话，应当是“诫命的总和就是爱”。

III B 爱是良心的事情

《提摩太前书》1：5。但命令的总归就是爱。这爱是从清洁的心，和无亏的良心，无伪的信心，生出来的。^[1]

如果一个人要用一句话来给定和描述出基督教对世界所赢得的胜利^[2]，或者更正确地说，被基督教用来“克服世界”有余的胜利^[3]（既然基督教无疑从不曾想要世俗地取胜），基督教所瞄准的无限性之变化，借助于这无限性之变化一切保留其原状但又在无限性的意义上成为全新的一切（因为基督教从来就不曾是新异事物之友），那么除了这句话之外我就不知道还会有更短或者更具决定性的话了：它使得人与人之间的每一个人性的关系都成为一种良心之关系。基督教不曾想要颠覆各种政府来取而代之坐上权位，它在外在的意义上从不曾在这个它所不属的世界^[4]之中争过位置（因为，在心的空间之中，如果它在那里找到位置，它还是不在世界里占任何位置），然而它还是无限地改变了一切它曾经和正在使之持存的东西。也就是说，正如血液冲击着每一条神经，基督教也带着良心之关系渗透着一切。变化不是在那外在的东西中，不是在那表面的东西中，然而，这变化却是无限的，就好像，如果一个人，在血管之中不是流着血，而是有着异教世界所梦想的那种神圣的流体^[5]，那么，同样基督教也想要把永恒的生命，那神圣的东西，吹灌进人类。因此人们说了，基督徒们是祭司的民族^[6]，因此，人们能够在考虑良心之关系时说，这是一个王者们的民族^[7]。因为，就拿那最卑微的、最为人所忽略的仆人来看，想象一下那被我们称作非常淳朴贫困的可怜女工，她通过最卑贱的工作来维持自己的生计；在基督教的意义上理解，她有权，当然我们非常迫切地以基督教的名义请求她，让她这样做，她有权在她进行着自己的工作的同时，也与自己和上帝说话，这绝不延缓工作，她有权说：“我为每天的报酬做这工作，但是我尽可能小心仔细地做我所做的工作，我这样做，则是因为良心的缘故。”唉，世俗地看，只有一个人，只唯一的一个，他除了良心的义务之外是不认识任何其他义务的，这就是君王^[8]。然而，那个卑微的女工，在基督教的意义上理解，有权带着君王的尊严在上帝面前对自己说“我是因为良心的缘故这样做”。如果这女工因为没有人愿意听这说法而变得不高兴，那么，这就只是显示出，她不具备基督教的心，不然的话，我则觉得，上帝允许了我以这样的方式与他说话，这就可以是足够了，——在这方面贪婪地要求言论自由^[9]是一种针对自己的极大痴愚；因为，有一些东西，尤其是真挚性的各种秘密，因为被公开发表出来而被丧失，并且，如果公开发表对于一个人成了最重要的事情的话，那么它们就完全被丧失了，是的，有些秘密在这样的情况下不仅仅是被丧失了，而简直就变得毫无意义。基督教的神圣意义是，在私密之中对每一个人说：“不要忙碌着去改变世界的形态或者你的境况，就仿佛（让我们停留在这个事例里），如果你

不做一个可怜的女工，而是有可能达到被称作‘女士’的境地^[10]的，哦，不，去吸收那基督教的东西吧，那么，它将向你展示世界之外的一个点，借助于这个点，你能够撼动天空和大地^[11]，是的，你会做出更大的奇迹，你将如此平静地撼动天空和大地，如此轻，以至于没有人感觉到这个。”

这是基督教的奇迹，比把水化作美酒^[12]更神奇的奇迹，这一奇迹默无声息地，没有任何王位交接，是的，甚至都没有让一只手动一动，就使得每一个人在神圣的意义上成为一个国王，那么轻松，那么灵巧，那么神奇，以至于在某种意义上根本没必要让世界知道这奇迹的发生。因为在外在的世界里，国王会并且也应当是唯一的依据于自己的良心来统治的人，但是，去服从，为了良心的缘故而去服从，则应当是每一个人都应当有权去做的事情，是的，没有人，没有人能够阻止。在那里，深深地内在之中，在那有着“那基督教的”在良心之关系中居留的地方，那里的一切都被改变了。

看，哪怕只是为了达到一点点小变化，世界也大惊小怪，为鸡毛蒜皮而搞得翻天覆地，就像大山生出一只小老鼠^[13]；基督教默无声息地做出了无限性的运动，若无其事。这过程如此平静，任何世俗的东西都不可能有这样的平静，如此平静，唯有一个死者和真挚性会如此；除了真挚性，基督教又能够是什么别的东西呢！

以这样的方式，基督教把人与人之间的每一个关系都转化成一个良心之关系，爱之关系也是如此。这是我们现在要观察的事情：在基督教的意义理解。

爱是良心的事情。

在前面所讲读到的那些使徒言辞之中很明显地有着一种双重意义，首先是“但命令的总归就是爱”。我们在前面的考究^[14]之中论述了这个，尽管我们把这方面的考虑和另一句话联系起来：爱是律法的圆满。但是接下来我们的文字所包含的就是：如果爱要成为诫命的总和，那么它就必须出自一颗清洁的心并且出自一颗无亏的良心，并且出自一种无伪的信心。但不管怎样，我们选择把注意力集中在一个定性之上，“爱是良心的事情”，另两种定性则在本质上是被包容在这一定性之中，并且它们在本质上也是指向这一定性的。

现在，一种特定类型的爱在基督教的意义被弄成了一种良心的事情，这是每个人都在足够高的程度上所熟知的。我们是在谈论婚姻。在牧师把两个人结合在这作为他们两人心灵之选择的共同生活之中（他倒是不问他们关于这选择）的时候，他首先是分别问他们：您有没有向上帝和您的良心征询意见^[15]。因此，牧师把爱指引向良心，正因此他当然也以一种方式向一个陌生人一样地对他们说话，而不使用紧密熟悉者之间所用的“你”；他分别在两个人的心上留下这声音——这是一件良心

的事情，他把一件心灵上的事情弄成一件良心上的事情。无疑，这一点已经被表达得再确定和再明了不过了，然而，在问题的形式中，或者说在“分别被提问”之中，还是包含着又一种对这同样的考虑的表达。“去问那单个的人”是良心之关系的更为普遍的表达，并且因此，首先去分别考虑所有这无数人，分别将他们作为单个的人来考虑，这也恰恰就是基督教对人类的本质性的考虑。

于是，牧师分别问这两个人，他有没有向上帝和他的良心征询意见。这是在基督教之中在情欲之爱上所发生的那种无限性之变化。正如基督教的所有各种变化，它是那么平静、那么隐蔽，——因为它只属于那隐蔽的人的真挚性、那宁静的精神的不可侵犯的本性^[16]。在介于男人女人之间的关系之中，又有什么可憎的东西是世界不曾见过的：她，几乎就像动物一样，与男人相比是一种遭轻视的存在物，一种另一种类型的存在物^[17]。为了在世俗的意义上将女人置于与男人的同样权利之下，人们曾经进行了怎样的斗争啊^[18]，然而，基督教只是做出了无限性的变化，并且因此而在默无声息之中做出这变化。外在地说，旧的东西以一种方式仍然留在那里；因为男人应当是女人的主人，她应当屈从他^[19]；但是，在真挚性之中一切都变了，借助于这一向女人提出的小小问题而得以改变，她有没有向自己的良心征询意见：她想要这个男人，——是作为主人，因为否则的话，她就得不到他。然而这关于“良心的事情”的“良心的问题”使得她在真挚性中面对上帝与丈夫完全平等。基督就自己的国所谈的，说这国不属这个世界^[20]，这也是所有基督教的事物的情形。它作为一种更高的事物之秩序^[21]想要在一切地方在场，但却让人无法捉摸；就像是一种友好的精灵到处围绕着那些亲爱的人们，跟着他们的每一步，但却让人无法指出它，就是以这样一种方式，“那基督教的”想要在生活之中做一个陌生人，因为它属于另一个世界，它想要在世界之中做一个陌生人，因为它要归属于那内在的人。痴愚的人们痴愚地忙着以基督教的名义世俗地宣示，女人应当获得与男人平等权利的地位^[22]；基督教从不曾要求或者想要过这样的事情。它为女人做了一切，如果她想要以基督教的方式让自己满足于“那基督教的”的话；如果她不要这样，那么，对于她所丧失的东西，在她世俗地通过对抗所能够获得的那一点点外在事物中，她就只会赢得一种不大的补偿。

婚姻的情形便是如此。但是因为基督教通过婚姻使得情欲之爱成为一件良心的事情，看起来这还是无法推导出，基督教在总体上使得爱成为了一件良心的事情。然而，如果一个人有别的看法，那么他就在与“那基督教的”相关的问题上陷于谬误。基督教并没有把情欲之爱当作一种例外而使之成为良心的事情，而是因为它使得爱成为良心的事情，于是也就使得情欲之爱也成为良心的事情。而另外，如果任何类型的爱在“转变成一件良心的事情”有麻烦的话，那么这肯定就会是情欲之爱，它是以驱动力和天性倾向为基础的；因为驱动力和天性倾向看来恰恰就在足够大的程度上是其自我，因而能够去决定“情欲之爱是否在场”这个问题，并且这样一来就也能够对基督教提出反对，正如基督教对它的反对。比如

说，在两个人相爱的时候，这相爱必定是他们自己最清楚地知道的事情了，本来没有什么东西能够阻碍两个人的结合，为什么又会有这些麻烦，就像基督教所做的那样，要这样来对他们说，不，他们首先要回答他们是否曾向上帝和他们的良心征询了意见这个问题。基督教绝不想要在“那外在的”之中带来变化，它既不想废除掉驱动力也不想废除掉天性倾向，它只想在“那内在的”之中做出无限性的变化。

无限性的变化（这是那内在之中隐蔽的人，有着向内对着上帝之关系的方向，并且在那之中是不同于那种有着向外的方向的内在事物），这变化是基督教在所有地方都要做出的，因此基督教也要使得所有爱都变成良心的事情。因此，如果有人认为“那基督教的”只是作为一种例外而使得一种单个类型的爱成为良心的事情，那么他对“那基督教的”的这种观察考虑就是不正确的。在总体上说，一个人也不可能把什么单个的事情弄成一件良心的事情；要么你就得像基督教一样把一切都弄成那样，要么就是根本全都不行。这是带着良心的内在真挚力量去扩散，如同借助于上帝的全在^[23]的情形；一个人不可能将之限定在一个单个的地方并且说，上帝在这一单个的地方是全在的；因为这说法恰恰就是拒绝他的全在。同样，把良心之关系限定在某件单个的事情上也同样就是在总体上拒绝良心之关系。

如果我们想要想象一个在基督教关于爱的教义中的初始点（尽管要在一种循环运动之中固定出一个初始点是不可能的），那么，人们就不能说，基督教是从“使得情欲之爱成为良心的事情”开始的，就仿佛这种事情会首先吸引基督教教义的注意力，而这教义则有着自己要去考虑的事情并且这事情绝不是“让人们结婚”。不，基督教是从根本上开始的，因此它是从精神的关于“什么是爱”的教义开始的。为了确定什么是爱，它要么是从上帝开始，要么就是从“邻人”开始，这一关于爱的教义是就其本质而言的基督教的教义，因为一个人为了在爱中发现“邻人”就必须从上帝出发，并且在对“邻人”的爱之中必须找到上帝。从这一基本考虑出发，基督教现在就占据了所有爱的表达，并且严格地守望着自己。因此一个人完全可以说，是关于“人的上帝之关系”的教义，正如关于“对邻人的爱”的教义，使得情欲之爱成为一件良心的事情。这两者在同样的程度上都是在基督教的立场上反对驱动力和天性倾向的任性顽固^[24]。因为在男人从属于任何关系之前，他首先属于上帝，因此我们必须首先问他，他是否向上帝和自己的良心征询了意见。正如女人的情形。因为男人首先（甚至相对于所爱的女人）是“邻人”，而她对于他也首先是“邻人”，因此，我们首先就必须问，他和她是否向良心征询了意见。在基督教的意义上理解，在上帝面前有着所有人之间的相同性，在爱“邻人”的教义之中，在上帝面前有着所有人之间的相同性。人们也许会以为，在对邻人的爱是一种被废弃的情欲之爱时，我们就已经能够看见它的重要了，唉，对邻人的爱是那最终和至高的，因此我们应当在恋爱的最初和至高的瞬间前面为之给出位置。

这是“那基督教的”。它绝不是什么“我们首先要忙于去找到那被爱

者”，相反，我们在“去爱那被爱者”之中首先应当爱邻人。对于驱动力和本性倾向而言，这无疑是一种奇怪的起着冷却作用的倒置；然而它是“那基督教的”，并且比起精神相对于“那感官的”或者“那感官的一灵魂的”，它也没有更大的冷却作用，而与此同时也顺便说一下，精神的性质则恰恰是燃烧着但却不发出火焰。妻子对于你首先应当是“邻人”，而她对于你是你的妻子，这则是出自你们相互间特别关系的一个进一步定性。但是，那永恒地作为根本的东西在对那特殊的东西的表达之中必定也是作为根本的。

如果这不是如此，我们又怎样为那关于“对邻人的爱”的教义找到位置呢；并且，一般说来，我们就完完全全地忘记了它。人们自己并没有很清楚地感觉到，人们是以异教的方式在谈论情欲之爱和友谊，在这个角度上说，是以异教的方式安排自己的生活，然后，就“爱邻人，亦即，爱某些别人”，人们又加上一点基督教的东西。但是，如果一个人不去注意，对于他，他妻子首先是邻人，然后才是妻子，那么，不管他爱多少人，他就永远都不会去爱邻人；就是说，他在妻子的身上有着一个例外。现在，他要么一辈子过于炽烈地爱着这个例外，要么首先是过于炽烈然后又过于冷淡。确实，妻子被爱不同于朋友，朋友被爱不同于邻人，但这不是本质的差异性，因为根本的相同性是在于“邻人”这个定性之中。“邻人”的情形如同“人”这个定性的情形。我们每个人都是人，然后又都是不同的各有特殊的人；但是这“是人”是根本定性。没有人可以在这样的一种程度上盯着差异性看，以至于他怯懦地或者自负地忘记了他自己是人；没有人因为自己的特殊差异性就是一个得免于“是人”的例外，一个人，他就是人，然后又是他特别地所是的这个人。这样，基督教也并不反对丈夫特别地爱妻子，但是他绝不可以以这样一种方式来特别爱她，以至于她是一个得免于“是邻人”（每个人都是邻人）的例外；因为这样一来他就是在混淆“那基督教的”：妻子对于他来说没有成为邻人，因此，所有其他人对于他来说也不是邻人。如果曾经有一个人生活在世上，他通过自己的差异性而是一个得免于“是人”的例外，那么，“人”这个概念就被混淆了：这例外不是人，而其他人们则也不是人。

人们谈论说，一个丈夫凭良心地爱着自己的妻子，或者自己的朋友，或者他亲近的人们；但是人们常常以这样的一种方式来讨论，以至于在之中包含有一个极大的误读。基督教教导说，你应当也凭良心地爱每一个人，因此也凭良心地爱妻子和朋友，这当然是一件良心的事情。相反，在人们这样地谈论“凭良心地爱妻子和朋友”的时候，于是，人们通常就认为，这是在被区分开了的意义上，或者同一个意思换一句话讲，是在团结的意义上所说的以这样一种方式优先地特别爱他们，以至于一个人与其他人就彻底毫无关系了。但是这种类型的“有良心”在基督教的意义上理解恰恰就是“无良心”。人们自然也看见，这样，那决定“一个人所显示出的爱是否凭良心”的人，就成了妻子和朋友。这之中就有着谬误，因为那是上帝，是上帝依据于自己并借助于“邻人”这个中间定性来检验“对妻子和朋友的爱是否凭良心”。也就是说，只有那样，你的爱

才是一件良心的事情；但是这无疑也很明白，一个人确实只能够在一件良心的事情中凭良心，因为，否则的话，我们不就也能够谈论“凭良心销赃”了吗？在我们能够谈论“凭良心去爱”之前，爱首先必须被定性为良心的事情。但是，只有在要么上帝要么“邻人”是中间定性的时候，就是说，不是在就其本身而言的情欲之爱或者友谊之中时，爱才被定性为良心的事情。但是，如果爱在就其本身而言的情欲之爱或者友谊之中没有被定性为良心的事情，那么在这时恰恰就是：团结越牢固，那所谓的“有良心”就越可疑。

也就是说，“那基督教的”不是相对于那被人们在异教文化之中和别的地方称作“爱”的东西的一种进一步定性，而是一种根本变化；基督教不是为了教导“你应当怎样特别地去爱妻子、朋友”中的某种变化而进入世界的，而是为了教导“你应当怎样普遍人性地去爱所有人”。这一变化则又是那以基督教的方式改变情欲之爱和友谊的东西。

我们有时候也听人说：问一个人关于他的情欲之爱的事情是一个良心的问题。但是这一点总是没有被完全正确地理解。为什么这是一个良心的问题，依据就是：因为一个人在情欲之爱中首先是属于上帝的。因此，在牧师提问的时候也没有什么人会生气，因为他是以上帝的名义提问的。但是在大多数时候人们并不这么想，相反人们只想着，情欲之爱是一件如此内在的私事，两人之外的任何第三者都是不相关的，任何第三者——甚至上帝；这样的想法，在基督教的意义上理解，就是“无良心”。然而，如果一个人在一件事情中没有让自己去与上帝发生关系，那么，在这件事情上，良心的问题在总体上说就是无法想象的；因为“让自己去与上帝发生关系”这恰恰就是“有良心”。因此，如果上帝不存在的话，一个人也就不会有什么事情在良心上过不去，因为“单个的人”和上帝间的关系，上帝之关系，就是良心，因此，哪怕只是有一丁点最小的事情在良心上过不去，也会是那么地可怕，因为一个人因此马上就承受了上帝的无限重量。

爱是良心的事情，因此不是驱动力和天性倾向的事情，也不是感情的事情，也不是理智算计的事情。

世俗的或者单纯人性的视角，它认识大量各种类型的爱，并且对每个单个的人的差异性和那些单个的人们相互间的差异性知道得很清楚；它让自己深化在各种差异性的这种差异性之中，如果有这种可能相对于表面去深化自己的话，它就深化自己。基督教的情形则是相反。它真正只认得一种类型的爱，精神之爱，并且，它不太会去深入钻研关于“这一基本而共同的爱能够以怎样的方式来呈现出自己”的各种差异性。在基督教的意义上说，爱的各种不同类型间的差异在本质上是被废弃了。

那种单纯人性的视角，它要么把爱解读为是纯粹地直接的，就像驱动力，天性倾向（情欲之爱），就像天性倾向（友谊），就像感情和天性倾向连带着由某种由义务、自然关系、时效权利^[25]等构成的起着差异化作用的混合物；要么把爱解读为是某种应当令人去追求和获取的东西，因为理智认识到，“被爱”和“被喜欢”，正如“拥有自己所爱的人和所

喜欢的人”都是一种世俗的好处。基督教其实并不专注于所有这一切，既 not 专注于这类直接性，也不专注于这类舒适性。基督教让一切保持有效，让它们在外在之中具备其意义；但与此同时，它通过它的不考虑舒适性的爱的教义让无限性的变化发生在内在之中。在“那基督教的”永恒权力对在外在之中的承认是如此无所谓”这一事实中有着某种奇怪的并且也许是令许多人觉得惊讶、觉得无法理解的东西，在“这正是严肃——真挚性恰恰以这样一种方式为了严肃而在世俗性之中扮演陌生”这一事实中有着某种奇怪的东西。正因此，在基督教之中也有过一些时候，人们曾认为有必要去泄露出这秘密并且因此而在世俗性之中为“那基督教的”给出一种世俗的表达。于是，人们就想要废除婚姻并且（当然是隐蔽地）生活在修道院中。然而真挚性之隐蔽或者隐蔽的人的真挚性^[26]，它“固守真道的奥秘”（《提摩太前书》3：9）^[27]，是一种远远更保险的隐蔽。因此，与真正的基督教的真挚性相比，修道院在森林之孤独中或者远在不可及的山巅上的隐蔽，以及宁静的居住者在修道院中的隐蔽处，都是一种小儿科的东西，就像是小孩要躲藏起来，为的是让人来找到他。修道院隐蔽的居住者向世界给出消息说，他隐蔽了起来，就是说，在基督教的意义理解，他并没有严肃地隐蔽起来，而是在玩捉迷藏。通过对“那基督教的”的类似的误解，通过类似的小儿科，人们就认为，去泄露出秘密、去世俗地表达出“那基督教的”对友谊、对家庭关系、对爱国之心的无所谓是符合基督教的意思的；——然而这却不是真的，因为从世俗的角度看，基督教并不对什么东西无所谓，恰恰相反，它单纯地只是在精神上关怀着一切。然而，以这样的方式表达自己的无所谓，一个人急切地想要让相关的人们知道这个，这无疑恰恰就不是无所谓。一种这样的无所谓，就好像一个人走向另一个人说“我根本不在意你”，而对此那另一个人就会回答说“那么你又为什么要费这劲来对我说这个呢”。这又是一种小儿科，这是以一种小儿科的方式借助于“那基督教的”来自恃卓越。但“那基督教的”太严肃而无法被用在这上面、被人用来自恃卓越。它根本不想在外在之中带来任何变化，它想要抓住这外在、清洗这外在、使得这外在变得神圣，并且以这样一种方式在“一切仍然还是旧的”的同时使得一切都变成是新的^[28]。基督徒完全可以结婚，可以爱自己的妻子，尤其是以他应当用来爱她的那种方式来爱，可以有一个朋友并且爱自己的故土；但是在所有这一切之中则应当有着一种他与上帝间的在“那基督教的”之中的基本理解，而这就是基督教。因为上帝不像一个人那样；去找一种看得见的证明，以便能够看出他的事业是否得胜，这对于他并没有什么重大意义；他在暗中同样能够很好地看见^[29]。然后，这事情绝不是，你应当去帮助上帝重新学，而是他将帮你去重新学，这样你就能够让自己戒除世俗的“想要去找一种看得见的证明”的习惯。如果基督感觉到任何“去找一种看得见的证明”的需要，那么他无疑就会出手召唤来十二营天使^[30]。他恰恰不想要这样做，相反，他责怪了那些想要去找一种看得见的证明的使徒们，说他们不知道他们所谈论的精神是什么，因为他们是想要在外在之中有一个决定^[31]。外在之中的决定恰恰是基督教所不要的（除非它想要设定出某种对世俗构

成冒犯的标志，比如说圣餐礼的标志^[32]），相反，它要通过对此的匮乏来试探单个的人心中的信仰，来试探这单个的人是否会保存并且满足于信仰的秘密。“那世俗的”总是迫切地想要外在之中的决定，否则的话它就怀疑地不相信这决定是存在的。但是这一达成疑心的机缘恰恰就是精神上的考验^[33]，信仰就在这一考验之中受试探。在世俗的意义上理解，要决定并且要完全肯定“有着一个上帝存在”，那么，“挂起一张上帝的像”也会是一种远远更为确定的做法；——然后我们不就是能够看见：上帝存在？或者，一个（其实并不存在的）偶像存在？在世俗的意义上，如果基督以外在的方式，也许是通过一场辉煌的游行，来试图展示他是谁，而不是进入一个卑微的仆人的形象（他甚至都没有因此而引人注目，这样，他看上去完全就像一个其他人^[34]并且在世俗的意义上完全弄糟了自己的任务），那么，事情就会是远远更为确定得多；但是现在事情是这样，这恰恰就是精神上的考验，信仰就在这一考验之中受试探。基督教对爱的解读的情形也是如此。世俗的误解迫切地想要在外在之中表达出“在基督教的意义上爱是精神的爱”，——唉，但这东西却是无法外在地在外在性之中得以表达的，因为这恰恰是内在性。但是，这一点对世俗性而言恰恰是冒犯，正如所有基督教的东西都是如此，因此就像反过来的情形，基督教把一个随意的、外在的标志弄成了外在中的唯一决定性标志，就像受浸洗过程中的水^[35]。世界总是与基督教正相反；在基督教想要内在性的地方，世俗的基督教世界想要外在性，而在基督教想要外在性的地方，世俗的基督教世界想要内在性，这可以通过这样的事实来说明：在有着“那基督教的”的所有地方，因冒犯引起的愤慨^[36]就陪伴在一旁。

然而，基督教只认识一种类型的爱：精神的爱，但这种爱能够作为爱的每一种其他表达的基础，并且在每一种其他表达之中在场。多么奇妙啊！因为，这一基督教的生命想法与死亡的想法有着某种相同的东西。你想象一下一个人，他想要一下子收集起对他所见到的人与人之间所有生命的各种差异性的印象，并且在他列举了这一切印象之后，他会说：“我看见所有这些不同的人，但是我没有看见人”^[37]，同样，基督教的爱相对于各种不同类型的爱的情形也是这样，它在后者所有各种类型之中，就是说，它可以是在那之中，但基督教的爱本身则是你所无法指出的。你通过“一个女人是那被爱者”认出情欲之爱，通过朋友认出友谊，通过对象认出对故土的爱；但是，基督教的爱，你甚至无法通过“它爱敌人”来认出它，因为这也可以是怨恨的一种隐蔽的形式，比如说，如果有人是为了把炭火堆在他的头上^[38]而这么做的话；你也无法通过“它恨被爱者”来认出它，因为对于你这其实是不可能让人看出的，如果你自己不是那相关者的话，并且，你是借助于上帝而知道这个的。从上帝的这一边，在某种意义上，对一个人，这是怎样的信任啊，并且又是怎样的严肃！我们人类，我们谨慎地想要具备用来认出爱的确定而可靠的标志。但是上帝和基督教没有任何标志，难道这不是一种对人类的巨大的，甚至是尽一切可能的信任？相对于一个人，在我们放弃了用来认出他的爱的标志^[39]时，我们说，我们向他显示了无边的信任，我们无视

在表面看上去的所有各种情形总是愿意相信他。但是你想，为什么上帝展示出一种如此的信任？会不会是因为他在暗中看着？怎样的严肃！

但是，你绝不会，并且也从不曾有过任何人看见了基督教的爱，正如从不曾有人看见过“人”。然而，“人”却是本质的定性；基督教的爱却是本质的爱，正如在基督教的意义上理解只有一种类型的爱。因为，再重复一下吧，在人类以前所学到的关于爱那些被爱者、朋友等的东西中，基督教没有去改变什么，既没有加上一些什么也没有去掉一些什么，但是，它改变了一切，改变了作为整体的爱。只有在随着这一根本变化而在情欲之爱和友谊之中出现一种内在性的变化时，只有在这时它才改变了这些东西。它是通过把所有爱弄成良心的事情来做成这个的；良心的事情相对于情欲之爱和友谊等能够意味了对各种激情的冷却，正如它意味着永恒生命的真挚性。

爱是良心的事情，并且因此而必须出自一颗清洁的心并且出自一种无伪的信心。

“一颗清洁的心。”本来，我们通常会谈论，为了爱或者为了“献身于爱”，我们要求一个自由的心。这颗心必须是不属于任何其他人或者其他事物，是的，甚至将它给出去的那只手也必须是自由的；因为，这不应当是由那手来强行拿起心来给出去，而相反应当是由心来把手给出去。这颗心，自由如这颗心，于是就应当在“把自己给出去”之中找到全部自由，——不是从你的手中放出的鸟，不是从弓弦上飞出的箭，不是在重新发现了方向之后让自己挺起的树枝，没有任何东西，没有任何东西是像自由的心在它自由地奉献自己的时候那样地自由。因为，鸟只因为你放开它而是自由的，箭只因为它离开了弓弦而飞出来，树枝只因为压力停止而重新挺起；但是自由的心并不是因对抗力的停止而变得自由，它本来就是自由的，它本来就拥有自己的自由，——然而它却是去找到自己的自由的。多么美丽的想法，生命至福的自由，它找到它自己所拥有的东西。

然而，我几乎是在像一个诗人那样地说话了，不过这也可以是允许的，如果我们不忘记首要问题，如果我们像诗人那样说话恰恰就是为了阐明这首要问题，因此，如果可能，我们就努力去逢迎地说那些通常会让人们听了觉得很舒服的东西，恰恰就是为了不让人去觉得：仿佛对于“谈论这东西”的感觉或者能力的缺乏使得我们不去谈论这个，或者不去单纯的就像谈论那至高的事物那样地谈论这个，而同时却忘记了首要问题——“那基督教的”。

一颗清洁的心在这种意义上不是自由的心，或者说，它是我们在这里所不考虑的自由的心；因为一颗清洁的心从头到尾首先是一颗被绑定的心。因此谈论这个就不像谈论在献身之勇中自由的生命至福的自我感觉或者自我感觉的绝顶生命至福的快感那样令人愉悦。一颗被绑定的心，是的，一颗在最深刻的意义上被绑定的心，不是什么抛出了所有船锚的船只，而是这样地被绑定，如同那应当是纯净的心所必定是的情形，也就是说，这颗心必须是被与上帝绑定在一起。没有任何通过最严厉的加

冕守则来让自己被绑定的国王^[40]、没有任何通过最沉重的义务责任来让自己被绑定的人、没有任何每天都让自己被绑定的雇工、没有任何每小时都被绑定的钟点教师，是以这样的方式被绑定的；因为每一个上面所说的被绑定者还是能够说自己是怎样的程度上被绑定的，而如果一颗心应当是清洁的话，那么它就必须是被无界限地与上帝绑定在一起。没有什么权力能够如此地来绑定；因为国王会死去而摆脱加冕守则，雇主会死去而雇工的义务责任就停止，并且教课的时间会过去，但是上帝不死，捆绑的索带永远都不会断。

心是必须以这样的方式绑定的。如果你在情欲之爱的欲望或者友谊的追求之中燃烧，那么请记住，你就自由所谈的东西，这是基督教所从不曾否定的；但是，如果那被爱者的心并且如果你的心应当是清洁的话，那么这一无限的绑定性则首先必须存在。因此，首先是无限的绑定性，然后才能开始谈论自由。有一个在科学里被用得很多的外来语用词，但是在一般的情况下被用得更多，哦，我们如此经常地在大街小巷、在忙碌者们的圈子里、在商人的嘴里听见这个词，这个词就是“优先”；科学^[41]对上帝之优先谈论了很多，并且商人们谈论各种优先^[42]。那么，就让我们用这个外来词来这样地表达想法，以便让这想法最确定地为人留下正确的印象，让我们说：基督教教导，上帝有着第一优先。科学并非完全以这样的方式来谈论上帝的优先，它很想忘却商人们所知的各种优先：它是一种要求。上帝有着第一优先，并且一切，一个人所拥有的一切都作为担保物在这个要求之下被抵押了。如果你记得这一点，那么你也就能够谈论自由之欲望，按你的意愿想谈多少尽管谈，哦，然而如果你真的记得这个，那么这欲望就不会对你构成诱惑。

自由的心不去考虑任何东西，它不顾一切地投入献身的快感之中；但是，那无限地与上帝绑定在一起的心有着无限的考虑，甚至连那在每一瞬间都要考虑到许许多多事情的人，尽管他被绑定在各种考虑上，也不像这心与上帝绑定那样，它是无限地与上帝绑定在一起的。不管它在哪儿，自己孤独地独处或者充满了关于他人的想法或者在别人那里，不管这无限地绑定的心另外有多么忙，它在自身之中总是有着这一考虑。哦，如果你那么美丽地谈论，爱人对于你或者你对于爱人有多么重要，哦，那么请记住，如果一颗清洁的心应当在情欲之爱中被交出去的话，这一考虑首先必须是考虑到你的灵魂并且同样也考虑到你爱人的灵魂。这一考虑是最初的和最终的^[43]，从这一考虑出发就没有分离，除非是在逆和罪^[44]中。

自由的心没有历史；在它把自己给出去的时候，它得到自己的爱的历史，幸福的或者不幸的。但是，那无限地与上帝绑定在一起的心则在之前就有着历史并且因此明白，情欲之爱和友谊在这唯一的爱的历史之中、在这最初的和最终的历史之中只是一段间奏曲，一段插语。哦，你如此美丽地谈论情欲之爱和友谊，如果你明白，这不过只是那永恒的历史之中的一个非常短小的段落，那么，相对于这段落的简短，你又怎样来概括你自己呢？你以爱的开始来开始你的历史并且终结于一座坟墓。

但那永恒的爱之历史在远远更早就已经开始了；从你的初始，在你从乌有进入存在时，它已经开始了，并且，正如你不会成为乌有，它同样也不会终结于一座坟墓。在死亡之床已为你铺好的时候，在你上床不再起床、人们只是等着你翻身到另一边以便能死去的时候，宁静在你的周围扩展开；然后，在那些比较亲近的人们逐个离去的时候，宁静增长，因为在死亡靠近你的同时只有更亲近的人们留下；然后，在那些更亲近的人们悄声离去的时候，宁静增长，因为只有最亲近的人们留下；然后，在那最后一个人对你最后一次鞠躬的时候，他转向另一边，因为你这时已经转向了死亡的一边；然而却仍然有一个停留在那一边，他是临终之床前的最终者，他是最初者，上帝，活着的上帝^[45]，就是说，如果你的心本来是清洁的，这心只有通过爱他而变得清洁。

我们必须以这样的方式来谈论关于清洁的心和关于“作为良心的事情”的爱。如果情欲之爱和世俗的爱是生活的喜乐，以至于幸福的人真正地说“我现在才算真的是在生活了”，以至于生活的喜乐就只是听着爱者谈论自己的幸福、谈论生活，也就是说，谈论生活的喜乐，那么，那种凭良心的爱就必定是由一个死者来谈论了，一个死者，请注意，他不是觉得生活没意思，而是真正赢得了永恒的生命喜乐。但这谈论者是一个死者，唉，这让许多人觉得是如此可怕，以至于他们没有勇气去听他的喜悦讯息，而与此同时，如果有这样一个人，我们在非凡的意义上这样说他——“他活着”，那么大家都愿意听他来谈论。然而，必定是有一个死者存在，并且，在这样的一个瞬间，在同时代的人们快乐地向着幸福的人欢呼一个“活着”的时候，这时永恒就说：“死去”，如果心要变得清洁的话。因为，固然是有人通过爱一个人而变得幸福、无法描述的幸福或者不幸；但是，任何人的心，如果它不是通过爱上上帝而变得清洁的话，它永远都不会变得清洁。

“一种无伪的信心。”难道还可能比“去爱”和“虚假”这一组合更令人厌恶的组合吗？然而，这组合本身实在是一种不可能，因为“在虚假中去爱”就是“去恨”。这不仅仅是就虚假而言，而且，哪怕是对诚实的极少一点点缺乏都是不可能与“去爱”结合起来的。一旦有任何诚实缺乏，那么就会有东西被隐藏起来了，而在这隐藏的东西之中隐藏着自私的自爱，并且，只要它在一个人身上，他就不是在爱。在诚实之中，爱者将自己呈现给被爱者；如果这诚实是真正的诚实，或者，如果在爱者们心中有着真正的忠诚去那由情欲之爱竖立在他们之间的诚实之镜中再现自身，那么，没有什么镜子能够像诚实性那样准确地捕捉住那最微小的琐碎小事了。

但是现在，两个人是不是能够以这样的方式在诚实之中相互变得透明呢？一般来说基督教是将之理解为在上帝面前的诚实，那么这里它在另一种意义上谈论“无伪的信心”，这是不是一种随意的武断呢？如果两个人要在无伪的信心之中相爱，是不是恰恰就有这样的必要，要让在上帝面前的诚实每一个单个的人那里预先出现？难道只有在一个人有意识地欺骗别人和自己的时候，这才是作伪？难道在一个人不认识他自己

的时候，这就不是作伪？当然，一个这样的人是不是能够出于无伪的信心而许诺爱，或者，他能不能遵行他所许诺的东西？是的，他当然能够，但是如果他不能够许诺，那么他能不能遵行他根本就无法许诺的东西呢？一个不认识自己的人无法出自无伪的信心来许诺爱。

私密性的想法在自身之中包含了一种翻倍，就是这个：如果有一个人，另一个人对这个人有着最真挚的关系，也就是，那种最适合于作为私密交流的对象或者作为在私密之中的交流的对象^[46]的关系，只有对他，那另一个人能够真正地密诉心声，或者托付私密，或者在私密之中说出自己的话。但是，私密性以这样的一种方式与自己发生关系，以这样一种方式就在私密性之中有着一种不可言说的东西，作为那本质性的东西^[47]。比如说，在人性的意义上说，妻子相对于自己的丈夫有着她最真挚的关系，然而毫无疑问，她能够在私密性之中向她的父母诉说一些什么，但这一私密性是关于私密性的私密性。因此妻子会觉得她绝非能够向他们密诉一切，也绝非能够以她向自己的丈夫密诉一切的方式来向他们密诉，对丈夫她有着自己最真挚的关系——但也是她最私密的关系，并且对丈夫她其实只能够在自己的最真挚关系（这关系是与他的关系）的方面密诉心声。外在事务和无关紧要的事情是我们无法（或者只能滑稽和疯狂地）在私密性之中诉说的；但是，看，如果妻子想要对一个他人诉说自己最内在的事情，与自己的丈夫的关系，这时，她自己认识到，她能够在私密性之中完全地对之诉说这件事情的人只有一个，而这个人于她有着对之的关系并且与之有着关系的那个人就是同一个人^[48]。

那么现在看，一个人到底与谁有着自己最真挚的关系、一个人到底能够与谁有最真挚的关系，难道不是与上帝吗？但是所有人与人之间的私密性最终就因此而只是关于私密性的私密性。只有上帝是私密性，正如他是爱^[49]。这样，在两个人在诚实之中相互许诺忠诚的时候，如果他们首先每个人各自对另一个人许诺并且已许诺了忠诚，那么，这真的就是相互许诺忠诚吗？然而在另一方面，这却是必要的，如果他们，在基督教的意义上，要出自无伪的信心去爱的话。在两个人相互向对方完全地密诉的时候，如果他们首先是各自向一个第三者密诉，那么，这真的就是相互向对方完全地密诉吗？然而这却是必要的，如果它们要相互向对方完全地密诉的话，尽管在每个单个的人对于上帝的私密性之中会出现那不可言说的东西，而这不可言说的东西则恰恰就是对于“对上帝的关系是那最真挚的关系、最私密的关系”的一个标志。

这是什么样的邀请姿态啊，关于两个相爱者相互间的私密性的说法是多么地逢迎人啊，然而在这一谈论之中，正如在这一私密性之中，还是有着作伪的东西。但是，如果要谈论出自一种无伪的信心的爱，那么就必须由一个死者来谈，这听起来首先仿佛就是在这两个要在最真挚最私密的共同生活之中被结合在一起的人之间设置出了一种分离。是的，它就像是一种分离，而那被设置在它们之间的东西则是永恒之私密性。

有过许许多多多次，两个人在相互与对方的私密性关系中变得很幸福，但从不曾有过任何人能够不借助上述的这种分离中的“与上帝的私密性”却做到“出自无伪的信心去爱”，而这分离中的“与上帝的私密性”则又是上帝在相爱者们的私密性之中所给出的同意。只有在爱是一件良心的事情时，爱才是出自清洁的心并且出自无伪的信心。

[1] [基督教对世界所赢得的胜利] 指向《约翰一书》（5：4）：“因为凡从神生的，就胜过世界。使我们胜了世界的，就是我们的信心。”

[2] [被基督教用来“克服世界”有余的胜利] 指向《罗马书》（8：37），之中保罗就基督说：“然而靠着我们的主，在这一切的事上，已经得胜有余了。”

[3] [它所不属的世界] 指向《约翰福音》（18：36），在之中耶稣说：“我的国不属这世界。”

[4] [异教世界所梦想的那种神圣的流体] 神圣的流体，灵液，暗示为诸神的血。见荷马《伊利亚特》第五书第340句诗。在故事中狄俄墨得斯的长矛刺中了女神阿弗洛狄忒（被称作库普里斯），这里是第339—342句诗：“位于手腕之间，放出涓涓滴淌的神血，/一种灵液，环流在幸福的神祇身上，他们的脉管里。/他们不吃面包，也不喝闪亮的醇酒，/故而没有血液——凡人称他们长生不老。”

[5] [基督徒是祭司的民族] 指向《彼得前书》（2：9）：“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德。”也见下一注脚。

[6] [王者们的民族] 指向《启示录》（1：6）：耶稣“又使我们成为国民，作他父神的祭司。但愿荣耀权能归给他，直到永永远远。阿们”。所谓国民即是王公之民。

[7] [世俗地看.....这就是君王] 丹麦自从1660年就一直是由一个坐在王位上独裁的国王统治的国家，参看王法（1665年，到1709年才公布），§ 2：“丹麦的绝对君主制的传承国王将由此存在并且对于所有子民都必须尊敬并且被看成是大地上的至高无上的首脑，高于所有人类的法律，除了上帝没有其他首脑或者审判者高于国王，不管是在教会的还是在世俗的事情上都是如此。”见克里斯蒂安四世的丹麦法律，第一卷，第一章，第一篇，这段文字在稍有变化之后多次重复。

[8] [在这方面贪婪地要求言论自由] 指向当时的政治斗争所努力的方向。人们要求以口头和书面形式表达自己的自由，常常是指政治反对派报纸的印刷自由。按照1799年9月27日的印刷自由条例，在丹麦并没有一般意义上的审查，但是这条例中有这一系列针对各种批评宪法、政府、国王、宗教等的作家的可处罚的定性。一个人如果有一次被审判为超越了条例所规定的界限，那么他在他的余生就必须让警察局长审查自己的文稿。印刷自由，连同言论自由在1851年1月3日才被立法确定。

[9] [女士] Madame，地位的名称。不具衔位的男人们的妻子（非村民阶级）的称号。根据1808年8月12日的衔位条例，公务员和有头衔的人们被分作九个头衔阶层，在每个阶层之中又被分出不同级别。

[10] [世界之外的一个点，借助于这个点，你能够撼动天空和大地] 指向希腊数学家、物理学家和发明家阿基米德（公元前287—前212年），是西西里的叙拉古人。据传他说了这样的话：“给我一个支点，我就能撬动地球。”在普卢塔克的《平行的生活》之中，阿基米德强调“人借助于一个给定的力量能够撬动任何给定的担子”，为了强化他的论证力量，他声称，只要他能够踩在另一个地球上，他就能撬动我们的地球。

[11] [把水化作美酒] 指向《约翰福音》（2：1—11）中在迦拿的婚礼上，耶稣把水变成了酒。

[12] [大山生出一只小老鼠] 指向贺拉斯《诗艺》第139句：“Parturient montes， nascetur ridiculus mus”（山分娩，生出一只可笑的小老鼠）。（Q. Horatii Flacci opera， stereotyp udg.， Leipzig 1828， ktl.1248， s.278.）

[13] [前面的考据] 就是说IIIA.

[14] [在牧师把两个人结合.....向上帝和您的良心征询意见] 指向婚礼仪式，之中牧师分别问新娘和新郎：“于是我问你，某某，一、您是不是向天上的上帝、然后您自己的心灵、然后您的家属和朋友征询意见，您想要娶这诚实的女孩/男孩（头衔和名字），作为您的妻子/丈

夫？”（*Forordnet Alter-Bog for Danmark*，Kbh.1830[1688]，ktl.381，s.256f.）

[15] [那隐蔽的人的真挚性、那宁静的精神的不可侵犯的本性] 对此前面有过注脚：《彼得前书》（3：4），之中说到女人的美应当是“只要以里面存着长久温柔安静的心为妆饰。这在神面前是极宝贵的”。（这双引号之中的是中文版《圣经》的引文，按照丹麦文版1819年版新约直接翻译就是：“心的隐蔽的人在一种轻柔宁静的精神的不可侵犯的本性之中，这在神面前是极宝贵的。”）

[16] [在介于男人女人之间的关系之中……一种另一种类型的存在物] 这可能是针对柏拉图在《蒂迈欧篇》（41b—42c）之中所描述的女人，她与上帝所造的三种有限生命的存在物一同出现：如果男人无法压制住自己的世俗欲望，就被再生为一种较低级的存在物，女人，而如果她又没有成功地活好自己的一辈子，那么就会重生为动物。在亚里士多德那里（*De generatione animalium*，774a 15-16），女人被解读成某种不成功的存在物。另外也可参看克尔凯郭尔的日记JJ：208和208.a（1844），以及《人生道路中的诸阶段》。

[17] [为了在世俗的意义上将女人置于与男人的同样权利之下，人们曾经进行了怎样的斗争啊] 自1789年的法国革命起，渐渐地开始有了对女人平等权利的要求，诸如法国的奥兰-普德-古热（Olympe de Gouges）和英国的玛丽-沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft）。在法国革命期间，女作家乔治-桑为女性事业而斗争，同样，社会主义伯爵圣西门也再次把女性平等置于革命日程之中。克尔凯郭尔在自己的匿名文章“也是一次对女人的高天资的辩护”中提到了圣西门的想法。（*Kjøbenhavns flyvende Post*，udg.af J.L.Heiberg，*Interimsblad*，nr.34，17.dec.1834，sp.4-6.）

妇女解放运动在1830年也是“青年德意志”（比如说海因里希-海涅、路德维希-波尔纳、卡尔-古茨科）的口号。在丹麦，妇女解放运动到1848年才真正成气候，玛蒂尔德-菲比格勒的笔名著作《克拉拉-拉斐尔。十二封信》可以算是这运动的第一份文本，由海贝尔出版（J.L.Heiberg，Kbh.1851，ktl.1531.）。

[18] [男人应当是女人的主人，她应当屈从他] 比如说，按照婚礼仪式，牧师要宣读：“……你们女人，对你们的丈夫屈从，将之当成主人；因为男人是女人的首脑……如此女人们也应当在所有事情上对自己的丈夫屈从。”（参看《以弗所书》5：22—24）然后对女人说：“你的意愿应当遵从你丈夫，他应当是你的主人。”（参看《创世记》3：16）
Forordnet Alter-Bog for Danmark，s.259f.

[19] [基督就自己的国所谈的，说这国不属这个世界] 见前面的注脚。或见《约翰福音》（18：36）。

[20] [一种更高的事物之秩序] 也许我们可以考虑到“一种新的诸事物之秩序”这一表述，在当时的神学文献谈论基督之后的时代时常常用到这一表述。

[21] [痴愚的人们痴愚地忙着以基督教的名义世俗地宣示，女人应当获得与男人平等权利的地位] 所指尚不明确。

[22] [上帝的全在] 见前面的关于“在一切地方在场”的注释。

[23] 直译的话就是：这两者在同样的程度上都是针对驱动力和天性倾向的任性顽固的在基督教的立场上的反对。

[24] 这是法律上的说法：时效权利就是由于长期使用而获得的权利，或者说，约定俗成的权利。

[25] [隐蔽的人的真挚性] 见前面“隐蔽的人在信仰之中不可侵犯的真挚性则就是生活”的注释：指向《彼得前书》（3：4），之中说到女人的美应当是“只要以里面存着长久温柔安静的心为妆饰。这在神面前是极宝贵的”。（这双引号之中的是中文版圣经的引文，按照丹麦文版1819年版新约直接翻译就是：“心的隐蔽的人在一种轻柔宁静的精神的不可侵犯的本性之中，这在神面前是极宝贵的。”）

[26] [“固守真道的奥秘”（《提摩太前书》3：9）] 见前面“为自己保存好信仰的秘密”的注释：指向《提摩太前书》（3：9），在之中保罗写道，教众中执事者应当“要存清洁的良心，固守真道的奥秘”。

[27] [在“一切仍然还是旧的”的同时使得一切都变成新的] 参看《歌林多后书》（5：17）。

[28] [他在暗中同样能够很好地看见] 指向《马太福音》（6：6），之中耶稣说：“你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然报答你。”

[29] [十二军团天使] 这表述指向《马太福音》（26：53），耶稣在被抓的时候对一个拔刀护

卫他的门徒说：“你想我不能求我父，现在为我差遣十二营多天使来么。”在罗马，一军团有4500—6000人。

[30] [他责怪了那些想要去找一种看得见的证明的使徒们.....因为他们是想要在外在之中有一个决定] 指向《路加福音》（9：51—56）：“耶稣被接上升的日子将到，他就定意向耶路撒冷去，便打发使者在他们前头走。他们到了撒玛利亚的一个村庄，要为他预备。那里的人不接待他，因他面向耶路撒冷去。他的门徒，雅各，约翰，看见了，就说，主阿，你要我们吩咐火从天上降下来，烧灭他们，像以利亚所作的吗？耶稣转身责备两个门徒说，你们的心如何，你们并不知道。人子来不是要灭人的性命，是要救人的性命。说着就往别的村庄去了。”在丹麦文版圣经中“你们的心如何”处译作“你们出于怎样的灵”，“灵”也译作“精神”。

[31] [圣餐礼的标志] 在《奥格斯堡信条（*Confessio Augustana*）》第13条（论圣餐之用）中有：“他们（改革者们）就圣餐之用教导说：圣餐仪式不仅仅只是为了作为能够让人们在其他人中认出基督徒的外在标志而被创立的，而是更多，他们应当是上帝对我们的善意的标志和见证，是为了唤醒和强化那些使用的人们而建立出来的。因此，他们应当如此地被使用：通过圣餐，神的应许被向我们展示和告知，那通过这些应许而得以坚定的信仰就进入了其应在的位置。”

[32] “考验”丹麦语是Anfægtelse。

Anfægtelse是一种内心剧烈冲突的感情。在此我译作“考验”，有时我译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”，有时候我译作“信心的犹疑”，也有时候译作“对信心的冲击”。

按照丹麦大百科全书的解释：

Anfægtelse是在一个人获得一种颠覆其人生观或者其对信仰的确定感的经验时袭向他的深刻的怀疑的感情；因此anfægtelse常常是属于宗教性的类型。这个概念也被用于个人情感，如果一个人对自己的生命意义或者说生活意义会感到有怀疑。在基督教的意义，anfægtelse的出现是随着一个来自上帝的令人无法理解的行为而出现的后果，人因此认为“上帝离弃了自己”或者上帝不见了、发怒了或死了。诱惑/试探是anfægtelse又一个表述，比如说，在“在天之父”的第六祈祷词中“不叫我们遇见试探”（《马太福音》6：13）。圣经中的关于“anfægtelse只能够借助于信仰来克服”的例子是《创世记》（22：1—19）中的亚伯拉罕和《马太福音》（26：36—46；27：46）中的耶稣。对于比如说路德和克尔凯郭尔，anfægtelse是中心的神学概念之一。

[33] [进入一个卑微的仆人的形象.....完全就像一个其他人] 指向《腓利比书》（2：6—7），之中保罗写耶稣基督：“他本有神的形像，不以自己与神同等为强夺的。凡倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式。”

[34] [基督教把一个随意的不在标志弄成了外在中的唯一决定性标志，就像受浸洗过程中的水] 在一些教会神学的书上有专门的解说，是关于水在浸洗过程中的意义。这水本身不是伟大的东西，而上帝的话语通过这水并且与这水在一起，以及信仰，使得水获得了意义。所谓受洗是受洗于圣灵。

[35] “因冒犯引起的愤慨”。在这里原文中用到了丹麦语Forargelse这个词。这个词里同时蕴含了“愤慨”和“冒犯”的意思（而“愤慨”就是“受冒犯”）。参看前面相关注解。

[36] [‘我看见所有这些不同的人，但是我没有看见人’] 也许是指向前面所引用过的犬儒主义者第欧根尼的说辞，也可以是指向关于第欧根尼的另一个传说：“在柏拉图讨论各种理念并且使用桌性和杯性这些词的时候，第欧根尼说：我看见，哦，柏拉图，桌子和杯子，但根本看不见桌性和杯性；柏拉图答：这也合情合理；你有用来看桌子和杯子的眼睛，但是你却没有用来理解桌性和杯性的理智。”（第欧根尼·拉尔修的哲学史，第六卷，第二章，53。）

[37] [把炭火堆在他的头上] 见《罗马书》（12：20）：“所以，你的仇敌若饿了，就给他吃。若渴了，就给他喝。因为你这样行，就是把炭火堆在他的头上。”也可参看《箴言》（25：21—22）。

[38] 我们放弃了用来认出“他的爱”的标志。就是说放弃了标志，这标志是让人用来认出“他的爱”的。

[39] [通过最严厉的加冕守则来让自己被绑定的国王] 指向选举君主制中的君王所具的在一定时期必须通过遵行一种加冕守则（也就是一种关于对遵守各种进一步给定的法规和尊重某些单个阶层的特权的书面承诺）来得以限定的权力。丹麦的第一个被加冕守则绑定的国王是克里斯多夫二世（1360）。但是，在欧伦堡家族在1448年登位之后的每一个国王才真正要履行这诺言，直到1660年，这一机制因独裁君主制的出现而消失。

[40] [科学] 就是说“思辨性的体系的哲学”，黑格尔及其追随者将之标示为“科学”。

[41] [商人们谈论各种优先] 也就是说，在法定的商业的意义上所谈的“优先”：要求经济赔偿的优先权（先于其他债权人），尤其是在财产抵押的关联上。

[42] [最初的和最终的] 就是说，最根本的，最重要的。

[43] 逆（Brønde）和罪（Synd）。

[44] [活着的上帝] 对照新约中所说的“神”，见《马太福音》（16：16）、《使徒行传》（14：15）和《罗马书》（9：26）。

[45] “作为私密交流的对象”就是说，这“交流”是私密的，有着“私密的”的性质；而“在私密之中的交流的对象”则是说，这“交流”是在私密之中进行的，但并不意味这交流本身是私密的或有着“私密的”的性质。这差异在文本的总体上看意义不大，但是，克尔凯郭尔的文风有文字游戏性。为了避免读者以为这句话中这两个部分是同义的重复，因而在这里说明一下。

[46] “一个人所说出的东西”，丹麦文Udsigelsen，陈述，说辞。

[47] 为了方便读出句子中的各种关系，我在这里加一下引号：“她能够在私密性之中完全地对她诉说这事情”的人只有一个，而这个人“她有着对之的关系并且与之有着关系的那个人”就是同一个人。

[48] [他是爱] 指向《约翰一书》（4：7—8；16）。

[49] [《约翰一书》4：20。.....不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神。] 引自《约翰一书》（4：20），接下来的一句是（4：21）：“爱神的，也当爱弟兄，这是我们从神所受的命令。”

IV 我们的“去爱我们所见到的人们”的义务

《约翰一书》4：20。人若说，我爱神，却恨他的弟兄，就是说谎话的。不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神。^[1]

爱的需要在人的本质之中所扎的根子有多深呢！第一种说法，如果我们敢这样说的话，是围绕着人的问题而被提出的，并且是由“那唯一真正能够提出这说法的”，亦即，是由上帝提出的，并且是围绕着“第一个人”的问题，恰恰说出这个。我们在圣经中可以读到：“神说，那人独居不好。^[2]”然后女人就被从男人的肋中取出，并被给予他作他的伴^[3]，因为，在爱（和共同生活）给予之前，它首先要从一个人这里取走一些什么。因此，在所有各种时代里，每一个对人的天性有着更深刻的思考的人都认识到人身上的这种对于伴侣的需要。这话被人多么频繁地说出、重复、再重复，一个人多么频繁地为那孤独的人叫痛或者描述孤独之痛楚和悲惨，一个人多么频繁地（在那被败坏的、那嘈杂的、那困惑人的共同生活中感到了疲倦）让思想漫行出去到一个孤独的地方——以便重新学会思念有伴侣的生活！因为，一个人就是这样不断地回到上帝的那种想法、那种关于人的最初想法中去的。在忙忙碌碌熙熙攘攘的人群（这人群作为伴侣既太多又太少^[4]）中，这人变得倦于伴侣；但是痊愈法不是去发现“上帝的想法其实不对”，哦不，痊愈法正是完全从头开始去学那最初的东西、去在“思念伴侣”之中明白自己。这一需要如此深刻地扎根于人的本性之中，乃至自从第一个人被造出时起就不曾发生过任何变化、不曾有过任何新发现，只是那同样不变的最初考虑以各种不同的方式得到了肯定，在表达上、在描述上、在思想的各种转折上，一代代都各有不同。

这一需要如此深刻地扎根于人的本性之中；它是如此本质地属于“作为人”这一事实，以至于甚至那个“与父原为一^[5]”并且“与圣父和圣灵同处于爱的共同体”的祂，那个爱全人类的祂，我们的主耶稣基督，甚至他从人的角度感觉到有“去爱并且被一个单个的人爱”的需要。固然，他是上帝一人^[6]并且因此而永远地不同于每一个人，但他仍还是一个真正的人，在一切人性的东西之中受过试探^[7]；在另一方面，他经历了这种需要，这恰恰表达了，它在其本质上是属于人的。他是一个真正的人，并且能够参与在一切人性的东西之中；他不是在一个云中召唤着人却不明白并且也不想明白“那在人性的意义上降临于一个人的东西”的缥缈形象。哦，不，他会怜悯缺乏食物的人众^[8]，

并且，从纯粹人性的角度说，他是那自己曾在沙漠之中挨饿的他^[9]。同样，他也能够在对“去爱”、对“被爱”的这一需要之中参与人类，纯粹人性地参与。我们在福音作者约翰那里读到这一描述（21：15以及

后续文字) [10]。“耶稣对西门彼得说，约拿的儿子西门，你爱我比这些更深么。彼得说，主阿，是的。你知道我爱你。”这是多么地感人啊！基督说：你爱我“比这些更深么？”，这可是一种对爱的祈求，他就是这么说的，因为对于他，“作为那最深地被爱的人”是极其重要的。彼得自己认识到这一点，认识到这错误关系，完全如同基督要受约翰的洗礼时的那种错误关系 [11]；因此彼得不仅说“是的”，而且还加上“主阿，你知道我爱你”。这回答恰恰就指明了这错误关系。就是说，在通常，尽管一个人因为在事先听见了这个“是的”而知道自己是被爱的，他还是很想听见并且因此而再希望听见，尽管他从那单纯的“是的”之外的别的东西中知道这事实，他仍然带着想要听见这个“是的”的欲望又再回到这上面；在另一种意义上则是，我们可以说基督知道彼得爱他。然而“耶稣第二次又对他说，约翰的儿子西门，你爱我么。彼得说，主阿，是的。你知道我爱你”。在错误关系因为这问题被第二次提出而只是变得更清晰的同时，又有什么是可以用来作为回答的呢？“基督第三次对他说，约翰的儿子西门，你爱我么。彼得因为耶稣第三次对他说，你爱我么，就忧愁，对耶稣说，主阿，你是无所不知的，你知道我爱你。”彼得不再回答“是的”，也不把他的回答引向基督根据经验必定对彼得的内心有所知的东西，“你知道我爱你”，他回答说：“你是无所不知的，你知道我爱你。”于是，彼得不再说“是的”，他几乎因这错误关系而战栗，因为一个“是的”当然就像是对一个真正的问题的一个真正的回答，由此问者能够去知道什么事情或者能够比他在之前所知更确实地知道这事情。但是，如果一个人是“无所不知”的，他又怎么能够去知道什么事情或者通过另一个人的保证而更确实地知道什么事情呢 [12]？然而，如果他不能够做到这个，那么他就也不能完全以人的方式去爱，因为这恰恰是爱的谜：比“那被爱者再度做出的保证”更高的确定性是不存在的；从人性的角度理解，“无条件地确定于自己被爱”不是“去爱”，因为这意味着“站在朋友和朋友间的关系之上”。可怕的矛盾：那是上帝，他以人的方式爱；因为以人的方式爱就是去爱一个单个的人并且希望作为那“被这个单个的人爱得最深”的人。看，正因此，彼得因为这个问题被第三次说出而感到沮丧。因为在人与人之间的爱的平等关系中，在“问题第三次被提出”中有着一种新的喜悦，一种“第三次回答”的新喜悦，或者，这个太过频繁地被重复的问题令人沮丧，因为看来这泄露出猜疑；但是，如果这“知道一切”的人，他第三次再问，也就是说，他觉得有必要第三次再问，那么，这肯定就是因为（既然他知道一切）他知道，这爱在那被问者那里并非足够得强劲或者真挚或者炽烈，这被问者，他恰恰也拒绝了三次 [13]。彼得肯定会这样想：必定是因为这个原因，主 [14] 觉得有必要第三次提出问题，——因为，难道不是这样吗，这本应是因为主自己觉得有需要第三次听见这个“是的”，这一想法是超越了人的承受力的；即使这想法是得到了许可的，它简直也会自己禁止自己。哦，可是，这又是多么人性啊！他对那些判他死刑的大祭司、对将他的生命握在自己手掌中的彼拉多没有做出一句话的回答 [15]，——他三次问他是否被爱，是的，他问，彼得是否爱他，——“比这些更深么”。

爱是如此深深地扎根于人的本性，它是如此本质地属于人，然而人类则如此频繁地进入逃避之路以求避开这一至福，因此他们想出欺骗手段来欺骗自己或者使得自己不幸。有时这逃避以忧伤之形象为外衣；一个人为人类并且为自己的不幸而叹息，叹息找不到自己能够爱的人；因为“为人类和为自己的不幸叹息”总是要比“捶胸^[16]为自己叹息”更容易。有时候自我欺骗听起来有着指控的形式，一个人指控人类不值得爱，一个人“埋怨”^[17]人类；因为“去作为指控者”总是比“去作为被指控者”更容易。有时候自我欺骗是骄傲的自我满足，它认为去寻找“值得他去寻找的东西”是徒劳；因为“通过挑剔一切来证明自己的优越”总是要比“通过严于律己来证明自己的优越”更容易。并且，他们全都同意：这是一种不幸；这种关系是错误的。那么，错误的东西是什么，除了他们的寻找和舍弃之外又会是什么呢。这样的人们感觉不到，他们的说法听起来就像是对他们自己的讥嘲，因为“不能够在人类中找到自己的爱的任何对象”就是“泄露出自己完全缺乏爱”。因为，“想要在自身之外找到爱”到底是不是爱呢；我曾以为，“自己带着爱”是爱。但如果一个人在他寻找自己的爱的对象时是自己带着爱（因为否则的话“他寻找自己的爱的对象”就是非真相），那么他就会很容易，并且他身上的爱越多就越容易，找到爱的对象，并且会觉得它是如此：它是可爱的；因为，爱一个人尽管他有着他的各种弱点和错误和不完美，这还不是那完美的，那完美的是这个：尽管他有着他的各种弱点和错误和不完美，并且尽管自己知道他有这些弱点和错误，仍然能够觉得他是可爱的。让我们相互理解。挑剔地只想吃最美味而最精选的菜，如果它是最出色地烹制的，或者甚至——如果有这样的可能——挑剔地在这菜肴之中挑出某些错误，这是一回事；不仅仅能够吃更为简单的菜肴，并且还觉得这更简单的菜肴是最出色地烹制的，这是另一回事，因为这里的任务不是在于发展自己的挑剔能力，而是在于改造自己和自己的口味。或者，如果有两个艺术家，一个说“我曾四处旅行到过很多地方，在世界各地见识了很多，但是我试图找到一个值得我画的人却只是徒劳，我没有找到任何脸在这样一种程度上是‘美’的完美图像而能够让我决定去画出它，在每一张脸上我都看见了某种小小的错误，因此我是在徒劳地寻找”，——这说法是不是标志了这个艺术家是个伟大的艺术家？相反，另一个艺术家则说：“现在，我其实并不想让人觉得我是艺术家，我也不曾旅行到国外，但是为了与一个由我最亲近的人们构成的圈子在一起，在这里我不曾觉得任何一张脸是如此微不足道或者如此充满错误而使得我无法从之中挤榨出一个更美的方面并且发现某种崇高化了的東西；因此我欣喜于我所从事的艺术，这令我心满意足的艺术，但我并不要求去作为一个艺术家”，——这说法是不是标志了他恰恰是这样的一个艺术家，他通过自己带着一个特定的某物，就当场找到了那到处旅行的艺术家在世界上的任何地方（也许因为他自己没有带着一个特定的某物）都不曾找到的东西。因此，这两个中的第二个是艺术家。如果那被确定是用来美化生活的东西只能是像一种对之的诅咒，以至于“艺术”不是为我们美化生活而只是挑剔地发现“我们中没有人是美的”，这岂不也是悲哀。更悲哀的，而且也是更令人困惑的

情形则是：如果爱也将仅仅只是诅咒，因为它的要求仅仅只能够宣示出“我们中没有人是值得爱的”，而不是说，爱恰恰能够在这样的标志上被认出：它有着足够的爱心而能够在我们所有人身上找到某种可爱的东西，亦即，有着足够的爱心而能够爱我们所有人。

这是一种可悲的颠倒，但却只是太平常了：一而再再而三地谈论“爱的对象应当是怎样的——如果它要值得人去爱的话”，而不是谈论“如果爱要能够是爱，它应当是怎样的”。它不仅仅是在日常生活中如此平常，哦，但是我们多么频繁地看见这样的事情：甚至那自称诗人的人将自己的才干置于那精密复杂的、温馨的、高雅的挑剔之中，相对于“去爱”，这挑剔不人性地知道怎样去舍弃又舍弃，在这一点上，将“把人类接纳进所有挑剔所具的各种可恶的秘密之中”视作自己的任务。然而有人愿意这样做，然而有人如此倾向于、如此好奇地要去学，也就是说，要去得到一种“在根本上只会是有助于去使得他们自己和其他人的生活更苦涩”的知识！因为，生活在多大的程度上岂不是如此：如果一个人没有得知这个的话，那么他就会觉得一切都很美，甚至还要更美。但是一旦一个人被接纳进了挑剔性的污染区域，那么再要重新赢得那失去的东西就会有多么艰难啊！他所失去的东西是上帝在根本上赋予每一个人的善良之天赋和爱之天赋。

但是，如果没有人能够或者愿意，那么一个使徒则总是会想要去知道在这方面怎样领导我们走上正确的道路，这正确的道路，它既带领我们去正确地对待别人，也引导我们去使得我们幸福。于是，我们选择了使徒约翰的一句话：“人若说，我爱神，却恨他的弟兄，就是说谎话的。不爱他所看见的弟兄，怎能爱没有看见的神呢？”^[18]我们就是要把这句话作为我们考虑的对象，因为我们，为我们的任务感到喜悦，选择了去谈论：

“去爱我们所见到的人们”的义务

但却不是以这样的方式理解，就仿佛是讨论“去爱我们所见到的所有人”，因为这是对邻人的爱，这个我们在前面已经展开过谈论^[19]，相反要这样理解，这话题是关于这种义务：在现实之中找到那些我们特别地能够去爱的人们，并且在“爱他们”的行为中爱我们所见到的人们。就是说，如果说这是义务，那么，这任务就不是“去找到那可爱的对象”；相反这任务是：去觉得那目前已有的或者已选择的对象是可爱的，并且不管他有了什么样的变化都能够继续不断地觉得他是可爱的。

然而考虑到那些被朗读的使徒话语，我们首先要为我们自己造就一小点困难；这是世俗的聪明（也许甚至是自欺欺人出于对其自身敏锐性的幻觉）能够想得出来要设置的一种困难，不管它现在是不是真的被设置出来。如果使徒说“不爱他所看见的弟兄，怎能爱没有看见的神呢？”，那么一个睿智者会反驳说，这是一种带有欺骗性的思想转折；因

为他恰恰由此确定，他所见到的弟兄并不值得人去爱，但又怎么能由此（他不爱一个他觉得是不配被爱的人）推断出因此就会有什么东西阻碍他去爱他所没有看见的上帝？然而使徒则认为有着某种东西阻碍着一个这样的人去爱上帝，尽管他知道“自己的弟兄”固然不是特别地指向一个完全确定的单个的人，而是在总体的意义上谈论“去爱人类”。使徒认为，这是一个神圣的断言，它是在我们看见一个人不去爱可见的人们的时候针对这个人关于“去爱那不可见者”的说法而被提出的，同时，想要表述出一个人为了只爱那不可见者而不去爱任何可见的人，这看起来就恰恰可以是一种狂热的盲信。这是一个神圣的断言，它是针对相对于“去爱上帝”的人性狂热而被提出的，因为，以这样的方式去想要爱那不可见者，尽管不是虚伪的，但却是狂热的盲信。事情非常简单。人应当从“去爱那不可见者——上帝”开始，因为由此他要学会什么是“去爱”；但是“他于是就真的爱那不可见者”这一事实恰恰要通过“他爱他所见的弟兄”来认出；他越是爱那不可见者，他也就越是爱他所见的人们。不是反过来的“他越是摒弃他所见的那些人们他就越是爱那不可见者”；因为，如果这样反过来的话，那么上帝就被弄成了一种不现实的某物，一种幻觉。因此能够做得出这样的事情只会是这样的人：要么他是虚伪的人，要么他是没有信义的人，为了寻找逃避而这样做，否则他就是在歪曲上帝，就仿佛上帝忌妒自己并且忌妒“去被爱”的事实，而不是认为至福的上帝是慈悲的^[20]并且因此简直就是一直在这样说着指向别人：“如果你爱我，那么就去爱你所见到的那些人，这些事你作在他们的身上，就是作在我身上了^[21]。”上帝太崇高，因而不可能直接地接受一个人的爱，更不用说他会为那种使得一个狂热盲信者自得其乐的东西而感到高兴。如果有人在谈论他能够用以帮助自己父母的礼物时说，它是“各耳板”，这是确定了给上帝的，那么这就不会让上帝感到欢愉^[22]。如果你想要向人展示，它是确定了给上帝的，那么你就把它送给那相应的人，但却想着上帝。如果你想要向人展示，你的生命已确定了要去为上帝服务，那么就让它为人类服务，但却不断地想着上帝。上帝并不是以这样的方式参与进生存，为自己要求自己的一份；他要求一切，但是就在你把它拿给他的时候，你马上就得到（如果我敢这样说的话）指示教你应当怎样继续安排好各种事情；因为上帝不为自己要求任何东西，尽管他向你要求一切。正确地理解，使徒的言辞就是以这样的方式恰恰导向我们所谈论的对象。

如果“去爱你所见的那些人”是一种义务，那么，你就首先必须放弃所有关于一个梦想世界的幻想而夸张的想象（在一个这样的梦想世界中，爱的对象必须被寻找和被发现，就是说，你必须变得清醒^[23]，作为那向你指派的任务，必须通过“发现并驻留于现实之世界”来赢得现实和真相）。

考虑到“去爱”，在所有逃避的借口之中最危险的就是“只想去爱那不可见者或者那自己不曾见的人”。这个借口是如此高飞于云端，以至于它飞到了现实之上，它是如此使人陶醉，以至于它因此而很容易诱惑并且很容易自欺，以为自己是爱的最高和最完美的类型。固然，无耻地说“去爱”的坏话，这在一个人身上是很少会发生，相反人们用来将自己骗

出“真正地要开始去爱”的那种欺骗倒是远远更为普遍的现象，正因为他们过于狂热盲信地谈论“去爱”和谈论爱。这有着比人们所想象得到的远远更深的根子，否则的话，这里要说的一种困惑就不会像它现在这样地有着如此牢固的根基；所谓困惑，就是说，“找不到任何对象”是一种辜，但人们将之称作不幸；而因为这困惑他们则又进一步阻碍自己去找到对象；因为，只有在他们认识到“这是他们的辜”的时候，他们才是确定地找到了对象。在通常的情况下，人们对爱有一种观念，认为它是“钦敬”的张开的眼睛，它寻找各种优越和完美。所以人们抱怨自己寻找得徒劳。我们不想决定，到底单个的人在这里是否有权利这么做，他所寻找的东西、各种可爱的优越和完美是不是能够被找到，他是否把寻求与挑剔混淆起来。不，我们不想以这样的方式来辩论，我们不想在这一关于爱的观念之中展开辩论，因为这整个观念就是一种谬误，因为爱其实倒是“容忍”和“宽厚”的闭着的眼睛，它不去看缺陷和不完美。

但是，这两种观念之间的差异是非常本质的，有着两个不同世界之间的差异，一种转折性的差异。只有后一种观念是真理，前一种是谬误。并且如我们所知，一种谬误绝不会自己中止，它只会在谬误之中越走越远，这样要找到路回返到真理就越来越难；因为谬误之路很容易被找到，但要找到回返的路则是如此艰难，——据传有一座欲乐之山，它按理应当是坐落在地球上的某个地方，在这关于欲乐之山的传说中有这样的说法，任何找到了进山之路的人都无法找到的回返的路^[24]。这样，在一个人带着关于“什么是爱”的观念进入大千世界的时候，于是他就寻找，并且寻找，如他所认为的，是为了找到对象，但是，如他所认为的，是徒劳。然而他却不改变这观念，相反，丰富地获得了挑剔性的各种各样的知识，他越来越挑剔地寻找，但是，如他所认为的，是徒劳。然而他却仍然不会想到，这错误会是在他自己身上，或者是在那不正确的观念之中，相反，他在他的挑剔性之中越是变得练达，他关于他自己和关于自己的观念之完美的想法就越是膨胀，——这挑剔性也不在清楚地向他展示出人类有多么地不完美，并且，这一点当然也必定只有借助于完美才能够被发现！同时他自己感到很肯定，这不是他的过错，他不是因为出于任何恶意的或者仇恨的意图而发现人类的不完美的，——他确实只是在寻找爱。因为他绝不会想到要去放弃爱，正是他，如此活生生地感觉到他的观念是怎样变得越来越狂热，——这无疑也比任何时候的一个谬误更为狂热！他没有中止谬误，正好是反过来，现在他借助于这谬误的帮助晕眩地蹒跚出来，进入了新的境界：去爱那不可见的东西——一座人所无法看见的海市蜃楼。或者说，这难道不都是一回事：“看一座海市蜃楼”和“不看”？因为，拿走海市蜃楼，于是你看见乌有，这是人自己承认的；然而拿走“看”，于是你看见海市蜃楼，这则是人所忘记的。但是，如上面所说，他不愿放弃爱，也不愿贬低地谈论它，他想要狂热地谈论它并且保存它，这对不可见的东西的爱。可悲的谬误！人们说及世俗的荣誉和权力，说及财富和幸福，说那是镜花水月，这事情也确实如此；但是，一个人身上最强大的权力，一种依据其定性而言恰恰不是镜花水月（因为它是生命和力量）的权力，如果它被变成了镜

花水月，如果那在这些镜花水月之中陶醉了的人骄傲地认为他把握住了那至高的东西，——因为他也确实抓住了云^[25]和幻觉，而这幻觉总是在现实之上飞翔，那么，看，这才是可怕的！平时人们虔诚地警告说不要浪费上帝的馈赠^[26]；但哪一件上帝的礼物又能够与爱相比呢，他把爱种植在一个人的心中，——唉，现在看，它被以这样一种方式浪费掉了！因为睿智者认为：人们因为去爱那些不完美的、那些虚弱的人而浪费自己的爱，这是痴愚的；我原本以为，这是在运用自己的爱，是使用它。但是，找不到任何对象，把爱浪费在“徒劳地寻找”上，通过“去爱那不可见的东西”而将之浪费在虚空之中，——这才真的是在浪费它。

因此保持清醒，归返到你自身，去明白错误是在你对于爱的这种观念之中：这爱应当是一种要求，并且，如果整个存在无法支付它（正如你无法证明你是有资格去提出这一要求的人），那么它就应当是最荣耀的。如果你改变了这一关于爱的观念，如果你认为它正是“一种要求”的反面、是一种上帝责成你去偿还的债务；那么，在这同一瞬间里，你就找到了现实。

这恰恰是义务，这样借助于闭上眼睛（因为在爱之中你对着虚弱、脆弱和不完美闭上眼睛）来找到现实，而不是睁开眼睛（是的，像一个梦游者那样睁开着或者凝视着）忽视现实。如果你在总体上想要开始去在“去爱”之中爱你所看见的人们，那么这就是义务，首要条件。这条件是：在现实之中找到扎实的立脚点。错误总是飘忽的，正因此，它有时看上去很轻松并且看上去很有灵性，因为它是如此虚空。真理迈出坚实的，因此有时候也是艰难的一步；它站在坚实的东西上，并且因此有时候看上去很简单。这也是一个很重要的变化：不是“去具备一种要求”而是“使得一个义务被履行”，不是“到一个世界中去旅行”而简直就是“将一个世界扛在肩上”，不是“急切地想要寻求钦敬之诱人的果实”而是“要去耐心地容忍各种缺陷”。哦，什么样的变化哦！然而正是通过这一变化，爱才进入存在，是这爱，它能够完成这义务：在“去爱”之中爱我们所看见的人们。

如果说“在‘去爱’之中爱你所看见的人们”是义务，那么这里所牵涉的就是：一个人在“去爱单个的真正的人”中并不把一种关于“我们认为或者会希望这个人应当是怎样的”的自欺欺人的观念作为隐藏着的依据。就是说，如果一个人这么做^[27]，那么，他就并不爱他所看见的这个人，而他所爱的则又是某种不可见的东西，是他自己的观念或者别的这类东西。

相对于“去爱”，有着这样一种举止，它可疑地在爱中添加了“模棱两可性”和“挑剔性”。当然，去摒弃再摒弃并且一直没有为自己的爱找到任何对象，这是一回事；在“去爱那被一个人自己称作是自己的爱之对象的东西”之中准确而诚实地履行这一义务“去爱一个人所看见的”，这则是另一回事。当然，“我们应当去爱的人可能会拥有各种可爱的完美性”，这一点总是值得人去向往再向往；我们不仅仅为了我们自己的缘故而去向往它，而且也是为了别人的缘故。无论如何，最重要的是，“我们所爱的人在处世为人的方面总是能够得到我们的完全同意和赞成”，这一点是值

得人去希望和祈求的。但是，以上帝的名义，让我们不要忘记，“他是否如此”，这不是我们有资格决定，而“去要求他如此”则更不是我们有资格去做的事情了，——谈论任何我们应有的资格，相对于爱而言，是不恰当的，并且这是不恰当的谈论，而如果说资格的话，那么我们有资格去做的这事情就是：“同样忠诚而温柔地去爱。”

但是，有一种挑剔，这挑剔简直就好像是不断地与爱作对并且想要阻止这爱去爱它所见的东西，因为这挑剔（尽管在目光里不确定但在另一种意义上却是如此精确算计着）把那真实的形象挥发掉，或者将之当作一种冒犯并且在同时狡猾地要求看别的什么东西。世上有一些人，关于他们，我们可以说，他们没有赢得形象，他们的现实没有被固定下来，因为他们就“他们是什么”和“他们想要是什么”的问题在自己的内心深处矛盾着。但是，一个人也可以在他用以看人的方式上使另一个人的形象摇摆不定或者变得不真实，因为爱——那本应去爱“它所见的人”的爱——不能够真正地做出决定，而是一忽而想要把对象所具的错处去掉、一忽而又想要为对象加上一种完美性，就仿佛（如果我可以这样说的话）这买卖尚未完全结束。然而，如果一个人在“以这样的方式去爱”之中有着变得挑剔的倾向的话，那么他就不是在爱他所看见的人，他甚至很容易使得他自己对自己的爱变得反感并且使得这爱对被爱者成为麻烦。

被爱者、朋友，在一般的意义上当然也是一个人，并且就其本身而言是对于我们别人存在着的，但是对于你，他在本质上只应当是作为被爱者而存在，如果你要履行“爱你所见的人”这义务的话。如果在你的关系之中有着一种双重性，一方面他在一般的意义上对于你只是这单个人，一方面在特殊的意义上是被爱者，那么，你就不是在爱你所看见的人。这反倒就像是，你在这样的一种意义上有着两只耳朵，本来你是用两只耳朵来听一样东西，但现在你却以一只耳朵听一样东西而以另一只耳朵听另一样东西。你以一只耳朵听他所说的东西，尽管这是聪明的并且正确的并且敏锐的并且很有才气的等，唉，只有以另一只耳朵你才听见这是被爱者的声音。你以一只眼睛观察他，试探着、研究着、审核着，唉，只有以另一只眼睛你才看见他是那被爱者。哦，以这样的方式来分割开，这不是“爱自己所见到的人”。难道这岂不就像是不断地有着第三者在场，甚至在两者单独在场时，一个冷然试探和摒弃着的第三者，一个打扰着真挚性的第三者，一个第三者，它有时候甚至使得相关者对自己和自己的爱感到厌恶，因为它以这样一种方式是挑剔的，一个第三者，它会使得被爱者感到恐惧不安，如果他知道这第三者在场的话。那么这到底意味了呢：这第三者在场？这是不是意味着，如果……如果现在这个或者那个不符合你的愿望，你就无法爱？于是，这第三者是不是意味着断绝，分离，这样，分离的想法因此也就参与在这私密的关系中，唉，就像在异教文化中的情形，以一种疯狂的方式，破坏的天性也被包含进了神性统一之中^[28]。这个第三者是不是意味了：爱的关系在某种意义上不是关系，你置身于这关系之上并且考验被爱者？如果是这样的话，你是不是考虑也有别的东西要受考验：你是不是

真的有爱，或者更确切地说，你是不是考虑有着别的东西决定了你其实没有爱？无疑，生活有着足够多的考验，并且这些考验本应当去找到那些爱者，找到朋友和朋友联合起来经受考验。但是，如果考验要被拽进这关系的话，那么在这之中就有了一种叛卖。确实，这一神秘的审慎是最危险类型的无信义；一个这样的人并不违犯自己的忠实，但却持恒地在“他是不是与自己的忠实被绑定在一起的”这个问题上游移不定。如果你的朋友向你伸出手，而在你的“握手”中则有着某种不确定的东西，就仿佛是在握你的手，但我们却无法确定，他到底是不是在这一瞬间之中以这样一种方式与你的观念相对应以至于你以同样的方式做出回报，——这岂不就是无信义？如果一个人就仿佛在每一个瞬间里都从头开始进入一种关系的话，这是不是“处于一种关系之中”呢？如果在每一个瞬间都试探着地看着一个人就仿佛这是你第一次看着他，这是不是“爱你所看见的人”呢？去看一个摒弃所有食物的挑剔者，这是令人厌恶的，但是，去看一个这样的人，则更令人厌恶：他吃着人们善意地提供给他的食物而在一种特定的意义上却又不吃，可以说他是在（尽管他已经吃饱）不断地继续仅仅品尝这食物，或者说在他吃饱了更糟糕的食物的同时却努力要去品尝嘴里更美味的菜肴。

不，如果一个人要完成这义务，“在‘去爱’中去爱那些他所看见的人们”，那么，他就必须不仅仅是在现实的人众之中发现那些他所爱的人，而且他也必须在“去爱他们”之中清除所有模棱两可和挑剔，这样，他在严肃和真实之中去爱那作为他们自身所是的他们，在严肃和真实之中把握这任务：去觉得那目前已有的或者已选择的对象是可爱的。由此我们并不是想要在被爱者的各种偶然性之中去推荐一种孩子气的糊涂，更不会推荐一种在错误的地方出现的温柔的放纵；绝不，“那严肃的”恰恰在于，这关系本身想要用联合起来的力量与不完美的东西作斗争，战胜有缺陷的东西，去除异质的东西。这就是严肃，而“那挑剔的”则是要去使得关系本身变得模棱两可。这一个并不因为自己的弱点或者因自己的错误而在另一个面前变得陌生，但是这联合将更弱的东西视作陌生的东西，将之克服和将之去除，同样都是重要的。不是你因为被爱者的弱点而要让自己远离被爱者或者使你们的关系离得更远，正相反，你们两个将更紧密而真挚地相互抱成一团，以便去除掉弱点。一旦这关系被弄得模棱两可，你就不爱你所看见的人，于是这当然就像是要求什么别的东西以便能够去爱；但是，在错误或者弱点使这关系变得更真挚的时候，这时并非就似乎要保留错误，而正是为了要去克服它，于是，你就爱你所看见的人。你看见错误，但是，你的关系变得更真挚，这正显示出：你爱这个“让你在他身上看见错误或者弱点或者不完美”的人。

正如世上有假惺惺的眼泪，一种虚伪的对世界的叹息和抱怨，同样也有着一种对被爱者的各种弱点和不完美的虚伪悲哀。想要那被爱者具备所有可能的各种完美性，这是很容易而很软弱的，而在有什么东西缺乏的时候，叹息并且悲伤并且通过其自以为是如此纯净而如此宝贵的悲哀而让自己觉得自己很重要，这则又是很容易而很软弱的。在总体上说，这也许是情欲放纵的普通形式：自私地想要用被爱者或者朋友装点

自己，并且因此而想要对每一种琐碎的小事都感到绝望。但是，这会不会就是“去爱自己所看见的人们”呢？哦，不，一个人所看见的那些人（而我们自己的情形也是如此，如果别人看我们的话），他们不是完美的；然而常常却有这样的情形：一个人在自身之中发展出这一温柔的脆弱，它只是为“去爱各种完美性的圆满全体”而设计的，并且，尽管我们人类全是不完美的，那种为“去爱那些不完美的人，亦即，我们所见的那些人”而设计的健康、强大、有力的爱却是如此罕见。

如果“在‘去爱’之中爱我们所看见的人们”是义务，那么这爱就不存在边界；如果义务要得以履行，那么爱就必须是没有界限的，不管对象在怎样的程度上被改变，这一点都是不变的。

让我们想一下，在这一审思的引言中，我们曾被提醒去观察基督与彼得间的关系。难道彼得，尤其是在他与基督的关系之中，像所有各种完美性的总和吗？而在另一方面，基督则无疑是知道彼得身上的错误的。让我们完全地在人性的意义上谈论这一关系。上帝知道，那是怎样的小东西，在一般的意义上微不足道但却又被如此小心地收集并且被如此小心地藏起，它要么马上，要么（这也是同样地可悲的）在很长时间之后，给我们人类一个机缘去指控这个人或者那个人自私自利、无信义和背叛。上帝知道，这样的事情在通常是多么的不可能：这指控者哪怕只是稍稍做出一小点努力来设身处地为被告考虑一下，这样，这论断，这严厉而无情的论断就不必是一个急促轻率的论断，至少它有着这样的考虑：它确定地知道它所论断的东西是什么。上帝知道，人们多么频繁地看见这种可悲的情景：激情是怎样马上以一种令人惊异的敏锐去武装甚至那也许本来是智力有限的人的，如果这人大概是受了委屈的话，而反过来它又是怎样以愚蠢（相对于每一种对不公正^[29]的缓解的、免责的、辩护的解读）去击中甚至那也许本来是见解深刻的人，如果这人大概是受了委屈的话，因为“盲目地敏锐”是这受委屈的激情所喜欢的。但是，这一点则是我们大家都同意的：如果在一种“两个朋友间的关系”中发生了基督与彼得间的事情的话，那么其中一个人就确实有了足够的理由去断交了——与一个这样的叛卖者一刀两断。如果你的生活被带进极端的决定时刻，你有一个朋友，他自觉自愿地向你发出神圣庄严的忠诚誓言，是的，他甚至说愿意为你冒生命危险，并且，在危险的瞬间他也不躲避（如果躲避的话倒几乎是更值得原谅的），不，他来了，他是在场的，但是他却连一根手指都不动，他宁静地站在那里看着，然而不，他并不是宁静地站着，他唯一的想法是自救，并且无论是怎样的情况都是如此，他甚至不逃跑（如果逃跑的话倒几乎是更值得原谅的）；他仍然站着，如同观众，这是他保证自己能够做到的，通过否认你，——然后呢？我们还不想让结论被推出来，让我们只是真正活生生地描述出这关系，并且完全从人性的角度来谈论这一点吧。于是，你站在那里，被你的敌人指控，这是字字确凿的真相：你站着，四面八方都被敌人围绕。那些有权势的，他们本来也许会理解你，他们却冷酷地对待你，他们恨你。因此你现在站在那里，被指控并且被论断^[30]，同时一群盲目而愤怒的人叫喊着侮辱你，甚至疯狂地欢叫，一边想着，你的

血归到他们，和他们的子孙身上[31]。这让那些有权势的人们喜欢，他们本来自己是那么深深地鄙视人群，但这让他们喜欢，因为这使他们的仇恨得到了满足：那在你身上找到了自己的目标和猎物的是兽性的狂野和最低级的卑鄙。你已经和你的命运和解，明白了你没有任何话可说，因为这讥嘲只是在寻找机缘，这样，那关于你的无辜的慷慨言辞会给予讥嘲新的机缘，就仿佛这是对抗（Trods），这样，对于你的无辜的这种最明了的见证会使人怨恨并且让讥嘲产生更大的怒火，这样，一种痛楚的叫喊声只会给予讥嘲新的机缘，就仿佛这是怯懦（Feighed）。这样一来，你就落到了被人类社会拒斥的地步，然而又不是被拒斥，你当然处于人类的围绕之中，但是在他们之中根本不会有任何人在你身上看到一个人，尽管他们在另一种意义上还是在你身上看到一个人，因为如果是一个动物的话，他们倒是不会如此不人性地对待一个动物。哦，怎样的恐怖啊，比你身陷于野兽群中时的情形更可怕；因为我怀疑，哪怕是那些最嗜血的猛兽在深夜发出的狂野嚎叫，是不是能够像一群暴怒的人众的非人性那么可怕；在毫无悔心的人群之中，一个人能够激使另一个人进入比兽性更过分的嗜血和狂野，而我怀疑，一只猛兽是不是能够以同样的方式在兽群之中激使另一头野兽进入一种比每只野兽自然所处的野性状态更暴烈的更大野性；在单个的人受人煽动并且也煽动着别人随那狂野的人众一同暴怒的时候，邪恶所具的烈火就在这单个的人眼中被点燃，而我怀疑，哪怕是从那最嗜血的猛兽眼中发出的狠毒或冒火的目光，是不是具备这邪恶之烈火！你以这样的方式站立着，被指控、被论断、被侮辱；你徒劳地试图去发现一个形象，哪怕是一个像人的形象，更不用说一张可让你的目光停留的善意的脸，——然后，你看见他，你的朋友，但他却拒斥你；而那足够大声地发了言的讥嘲现在听起来更大声，就仿佛回声将之放大了一百倍！如果这样的事情发生在你身上，并且，如果你不是想着报复，而是将你的目光从他身上移开并对自己说：“我不想让自己的眼睛看见这叛卖者”，那么，你是不是已经会将此看作你所具的慷慨？

基督的做法是多么的不同啊！他没有把自己的目光从彼得身上移开就仿佛是不想知道“彼得是存在的”，他不问“我不想看见这个叛卖者”，他并没有让自己只是关心他自己，不，他“看彼得”[32]，他马上以一道目光追上他，如果有这个可能的话，他肯定是不去对他说话。基督是怎样看着彼得的呢？这目光是拒斥性的吗，它像是一种用于遣散的目光吗？哦，不，那是一种目光，就像母亲在孩子因自己的不小心而陷于危险的时候看着孩子的目光，而现在，因为她无法去抓住这孩子，她就用自己的目光（这目光固然是责备着的但却是拯救性的）去追上他。那么，彼得是处于危险之中吗？唉，又有谁不能认识到这一点：对于一个人来说，拒斥了自己的朋友，这是多么沉重的一件事！但那受委屈的朋友在愤怒的激情之中无法看见，这拒斥者处于危险之中。然而，那被称作救世主的他[33]，他总是很清楚地看出危险是在哪里，那处于危险之中的是彼得，彼得应当和必须被拯救。救世主没有搞错，他并不认为，如果彼得没有急着帮他，他的事业就失败了，相反他看到，如果

他不急着去拯救彼得的话，那么，彼得就迷失了。我怀疑是不是有人或者曾经有过人，会无法领会这如此清晰而明白的道理，哪怕只是唯一一个这样的人；然而，在自己是被指控者、被论断者、被侮辱者、被拒斥者的时候，在这决定之瞬间看出这一点的，基督则是唯一的一个。很少有人以一种生与死的决定关头受到考验，这样，很少有人获得机缘在如此极端的程度上尝试友谊之奉献性，而一般只是这样的情形：在一个更重要的瞬间，在你依据于友谊理应去寻找勇气和果决的一刻，找到畏怯和睿智，找到含糊、暧昧和逃避，而不是公开、确定和坚定；只是“找到胡扯”，而不是“找到深思熟虑的综观”！唉，这是多么艰难的事：在瞬间和激情之匆促中马上能够明白危险是在哪一边，朋友们中的哪一个更多地处于危险，是你还是他——这个以这样的方式听任你陷于危难的他；这是多么艰难的事：去爱你所看见的人，——在你看见这个人以这样的方式发生了变化的时候去爱他！

现在我们习惯于赞美基督对于彼得的^{关系}，然而让我们谨慎地保持警觉，这一赞美不是一种幻觉，一种自欺：因为我们不能或者不愿让我们的思想去想象我们与那个事件同时代，于是，我们因此就赞美基督，而反过来，假如我们能够与一个类似的事件同时代的话，则就会有完全不同的行为和思想。关于同时代的人们对“基督之关系”的解读，没有任何材料被保留下来，但是，如果你遇上他们，这些同时代人，那么就去问他们，你将听见：在这一情形中，正如几乎在所有基督所做事情的情形中，是这样说的：“这傻瓜；让我们设想现在他的事业是如此绝望地失败了，但却没有气力去在—道唯一的能够粉碎这个叛卖者的目光之中最后一次集中起自己的全部力量！这是怎样的一种哭哭啼啼的虚弱啊！这样的行为像男人吗！”这样，就有了论断，讥嘲获得新的表述。或者，如果有强大的人认为自己把握了这种关系，他会说：“是啊，他为什么要在罪人和税吏们之中找伙伴^[34]、在人众的最卑微的部分找自己的追随者^[35]，他应当和我们联合在一起、和卓越者们的会堂^[36]，但现在，到了我们看出我们在怎样的程度上能够信任这一类型的人的时候，这样我们可以说，他得到了他应得的报酬^[37]。但是，正如他老是退让，直到最终他都这样做^[38]，他甚至对一个如此卑鄙的无信义行为都丝毫没有怨恨^[39]。”或者，一个更为睿智的人，他甚至自称是心怀好意的，会说：“祭司长们想要让他被抓起来^[40]，他，像他这么狂热的一个人，现在看出一切都丧失了^[41]，这必定使得他的智力减弱并且挫伤他的勇气，这样他就完全崩溃在女人般无力的恍惚之中^[42]；由此我们就可以解释他为什么会去赦免一个这样的叛卖者，因为任何男人都不会这么做！”唉，这只会是太对了：任何男人都不会这么做。恰恰正因此，基督的生命也是唯一的一个这样的事例：我们看见，一个导师，在他的事业和他的生命都完全丧失并且一切都落空的瞬间，尤其可怕的是因门徒的拒斥，一个导师，通过自己的目光，在这瞬间、在这个弟子身上造就了自己最热切的追随者，并且因此造就了自己事业的一大部分，尽管这对于所有人来说都是藏而不露的。

基督对于彼得的爱以这样一种方式是没有边际的：他在“爱彼得”之

中实现了“去爱自己所看见的人”。他不说“彼得必须首先改变自己并且成为另一个人，然后我才能够重新爱他”，不，恰恰相反，他说：“彼得就是彼得，我爱他；我的爱，如果说有什么东西能够起这作用的话，正是要帮助他去成为另一个人。”因此，他没有为了要在彼得成为另一个人之后也许重新再一次开始友谊而断绝友谊；不，他不变地保存了友谊，并且正是通过这样做来帮助彼得成为另一个人。你难道以为，没有了这一基督的忠实友谊，我们就无法重新赢得彼得？如果“作为朋友”仅仅只是这样：“向朋友提出特定的要求，并且在朋友对这一要求不作回应的时候，让友谊成为过去，直到他对要求做出回应时，才也许会重新开始”，那么，这“作为朋友”就是一件那么容易的事情。这是一种“友谊”的关系吗？如果一个人将自己称作犯错者的朋友，那么，又有谁会是比较这个人更适合于去帮助这犯错者的呢，——尽管他所犯的这错是对这朋友的冒犯？但是那朋友退出并且说（是的，这就仿佛是一个第三者^[43]在说话）：如果他变成了另一个人，那么，他也许能够重新成为我的朋友。我们人类差不多就是把一种这样的行为视作慷慨的行为。但在事实上，就一个这样的朋友，我们绝不会说他是在“去爱”之中爱他所看见的人。

基督的爱是没有边界的，正如在人们都将去履行这“在‘去爱’之中爱自己所看见的人”的时候，这爱必定会是没有边界的。这一点是非常容易认识到的。就是说，不管一个人在多大的程度上怎样地被要求，他还是不会以这样的方式被改变而以至于变得让人无法看见。如果这一“不可能的事情”不会发生，那么，我们当然就看见他，而这里的义务则就是：去爱自己所看见的人。在通常，人们认为，在一个人在本质上变成了一个更坏的人的时候，他有了这样的变化，以至于人们得免于“去爱他”。在语言中，这是怎样一种困惑啊：得免于“去爱他”，就仿佛这是一件沉重的事情，一个人们想要丢弃掉的负担！但是基督教问：你是不是能够由于这个变化而不再看见他？对此的回答就必定是：固然我能够看见他，我恰恰看见：他不再值得人去爱。但是如果你看见这个，那么你其实就没有看见他（在另一种意义上你则无法否认你确实看见他），你只看见无价值性、不完美性，并且因此承认，由于你爱他，你在另一种意义上看不见他，而只是看见他的长处和各种完美，而这些是你所爱的。相反，按基督教的理解，“去爱”恰恰就是“去爱自己所看见的人”。强调的重点不是落在“去爱自己在一个人身上所看见的各种完美”上，而是落在“去爱自己所看见的人”上，不管现在你在这个人身上看见的是各种完美还是各种不完美，是的，不管这个人怎样可悲地改变了自己，因为他并没有停止“是这同一个人”。如果一个人爱自己在一个人身上所看见的各种完美，那么他就看不见这人，因此，就在那些完美性停止存在的时候，在变化出现的时候，他就停止“去爱”；什么样的变化啊，即使是最可悲的变化，也仍然不会是意味了这人停止存在。然而，唉，即使是最聪明最富有创造天才的对“爱”的单纯人性的解读^[44]也只是某种浮云高飞的东西，某种飘忽的东西；基督教的爱则相反是从天上下下来踩上了大地。这样，方向是相反的。基督教的爱不应当向天上高飞，因为它出自天并且带着天；它从上面走下来，并且做到了去爱那处于所有各种变化中的同

一个人，因为它在所有这些变化之中看见这同一个人。单纯人性的爱则就好像是持恒地处于“为追寻被爱者的各种完美或者带着被爱者的各种完美而要飞离”的过程中。我们说关于一个诱惑者，他盗走了一个女孩子的心；但是关于所有单纯人性的爱，哪怕它是最美丽的，我们也不得不说，它多少有着某种盗贼般的東西，它是在盗走被爱者的各种完美，而基督教的爱则向被爱者准许其所有各种不完美和弱点，并且在他的所有各种变化中驻守着他，爱着它所看见的人。

如果这事情不是如此，那么，基督就永远都不会有可能去爱；因为，他会在什么地方找到那完美的人呢？奇怪啊！就是说，对于基督，是什么东西在阻碍他去找到那完美的人，难道他自己不就正是这样一个完美的人，有着这完美者的标志：他没有边界地爱他所看见的人。各种观念多么奇怪地穿插在了一起！相对于爱我们不断地讨论关于完美者和完美者，相对于爱基督教也不断地讨论关于完美者和完美者，唉，但是我们人类谈论关于去找到完美的人以便去爱他，而基督教则谈论去作为完美的人，做那“没有边际地爱自己所看见的人”的完美的人。我们人类都想要向上看，为了找完美之对象（方向则一直是朝着那看不见的东西），但是在基督身上，完美向下朝大地看并且爱着它所看见的人。我们应当在基督教之中学习，因为这确实是如此，人们说除了那从天上走下来的人之外，没有任何人升过天^[45]，在一种比这所说的远远更为普遍的意义确实是如此：如果你不是首先以基督教的方式从天上走下来，不管那关于“高飞上天”的说法多么热情洋溢，它只是一个自欺的幻觉。但是，这“以基督教的方式从天上走下来”则就是：“没有边际地去爱你所看见的人，就如同你看见他的这个样子^[46]。”因此，如果你想要在爱之中变得完美，那么就去努力来实现这一义务，在“去爱”之中爱自己所看见的人；爱他，就如同你看见他的这个样子，爱这个带着他的所有各种不完美和弱点的他；爱他，就如同你看见他的这个样子，爱这个在他完全改变了自己后的他，爱这个在他不再爱你、也许满不在乎地走开或者转身离开你而去爱另一个人时的他；爱他，就如同你看见他的这个样子，爱这个在他叛卖你和拒斥你时^[47]的他。

[1] [神说，那人独居不好。] 对《创世记》（2：18）中的文字的随意应用：“耶和華神说，那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。”

[2] [然后女人就被从男人的肋中取出，并被给予他作他的伴] 指向上帝造夏娃的故事。《创世记》（2：21—22）：“耶和華神使他沉睡，他就睡了。于是取下他的一条肋骨，又把肉合起来。耶和華神就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人，领她到那人跟前。”

[3] [太多又太少] 丹麦有俗语“太多和太少败坏一切”。

[4] [与父原为一] 《约翰福音》（10：30）中耶稣说：“我与父原为一。”

[5] [上帝一人] 亦即，基督。参看《巴勒的教学书》。第四章，§ 3：“上帝的儿子，耶稣基督，通过圣马利亚的生产而作为人进入世界。他将自己的神圣本质与人的在母亲的身体中构成的本质以一种对我们而言无法理解的方式借助于圣灵的力量结合在一起，所以他是上帝同时也是人，并不断地以其两者本质起作用。”

[6] [在一切人性的东西之中受过试探] 指向《希伯来书》（4：15）：“因我们的大祭司，并非不能体恤我们的软弱。他也会凡事受过试探，与我们一样。只是他没有犯罪。”

[7] [他会怜悯缺乏食物的人众] 见《马可福音》（8：1—10），之中耶稣说：“我怜悯这众人，

因为他们同我在这里已经三天，也没有吃的了。”

[8] [自己曾在沙漠之中挨饿的他] 见《路加福音》（4：1—13）描述耶稣在旷野中受试探。其中说道：“那些日子没有吃什么。日子满了，他就饿了。”

[9] [我们在福音作者约翰那里读到这一描述（21：15以及后续文字）] 见《约翰福音》（21：15—17）：“他们吃完了早饭，耶稣对西门彼得说，约翰的儿子西门，（约翰马太十六章十七节称约拿）你爱我比这些更深么。彼得说，主阿，是的。你知道我爱你。耶稣对他说，你喂养我的羊。耶稣第二次又对他说，约翰的儿子西门，你爱我么。彼得说，主阿，是的。你知道我爱你。耶稣说，你牧养我的羊。第三次对他说，约翰的儿子西门，你爱我么。彼得因为耶稣第三次对他说，你爱我么，就忧愁，对耶稣说，主阿，你是无所不知的，你知道我爱你。耶稣说，你喂养我的羊。”

[10] [基督要受约翰的洗礼时的那种错误关系] 参看《马太福音》（3：13—17）。

[11] 所谓“无所不知”就是已经知道所有事情，那么他就不能够去知道什么尚未知道的事情或者不太确实地知道的事情，因为“无所不知”意味了“尚未知道的事情或者不太确实地知道的事情”是不存在的。

[12] [这被问者，他恰恰也拒绝了三次] 指向彼得在耶稣被抓之后三次不承认自己是耶稣门徒的故事。参看《约翰福音》（18：15—18；25—27）和《马可福音》（14：66—72）。

[13] 耶稣。

[14] [他对那些判他死刑的大祭司、对将他的生命握在自己手掌中的彼拉多没有做出一句话的回答] 部分地指向《马太福音》（26：62—63）：“大祭司就站起来，对耶稣说，你什么都不回答么。这些人作见证告你的是什么呢。耶稣却不言语。”部分地指向《马太福音》（27：13—14）：“彼拉多就对他说，他们作见证，告你这么多了，你没有听见么。耶稣仍不回答，连一句话也不说，以致巡抚甚为希奇。”

[15] [捶胸] 固定用语：表示出伤心；也是人们用来见证自己的诚实的姿态。也许可以参照《路加福音》（18：9—14）：“耶稣向那些仗着自己是义人，藐视别人的，设一个比喻，说，有两个人上殿里去祷告。一个是法利赛人，一个是税吏。法利赛人站着，自言自语的祷告说，神阿，我感谢你，我不像别人，勒索，不义，奸淫，也不像这个税吏。我一个礼拜禁食两次，凡我所得的，都捐上十分之一。那税吏远远的站着，连举目望天也不敢，只捶着胸说，神阿，开恩可怜我这个罪人。我告诉你们，这人回家去，比那人倒算为义了，因为凡自高的，必降为卑，自卑的，必升为高。”

[16] [“埋怨”] 指向《雅各书》（5：9）：“弟兄们，你们不要彼此埋怨，免得受审判。看哪，审判的主站在门前了。”

[17] 《约翰一书》（4：20）。

[18] [在前面已经展开过讨论] 也就是说，在第二部分之中考虑（II.A、II.B、II.C）。

[19] [至福的上帝是慈悲的] 指向《路加福音》（6：35）之中耶稣谈论上帝的话：“他恩待那忘恩的和作恶的。”《提多书》（3：4）：“到了神我们救主的恩慈，和他向人所施的慈爱显明的时候”，以及《雅各书》（5：11）：“明显主是满有怜悯，大有慈悲。”

[20] [这些事你作在他们的身上，就是作在我身上了] 指向《马太福音》（25：40），之中耶稣说：“这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了。”

[21] [如果有人在谈论他能够用以帮助自己父母的礼物.....这就不会让上帝感到欢愉] 指向《马可福音》（7：11—12）：“你们倒说，人若对父母说，我所当奉献给你的，已经作了各耳板（各耳板，就是奉献的意思），以后你们就不容他再奉养父母。”

[22] [变得清醒] 在新约中有很多处要求收信人清醒或者变得清醒。但是在中文版新约之中一般都译为“谨慎自守”、“儆醒”或者“谨守”等。见《帖撒罗尼迦前书》（5：6、8）和《彼得前书》（1：13；4：7；5：8）。

[23] [据传有一座欲乐之山.....无法找到的回返的路] 指向关于维纳斯山（在丹麦语中“维纳斯山”也是指女性的阴阜）的传说，在传说中美丽的维纳斯在维纳斯山上以色列引诱年轻人进山，使他们失去灵魂；大多数都再也无法走出去，少数走出去的也变得古怪了。这传说特别是通过唐怀瑟歌集而在16世纪被保留下来，后来成为在罗曼蒂克文学中经常出现的题材。参看德国作家和出版者路德维希·阿奇姆·冯·阿尔尼姆（Ludwig Achim von Arnim，1781—1831）出版的德意志古老歌曲中的《唐怀瑟》。

Jf.digitet 《Der Tannhäuser》 i *Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder*, udg.af L.Achim von Arnim og Clemens Brentano, bd.1, 2.udg., Heidelberg 1819 [1806]
(sml.ktl.1494-1496), s.86-88, samt Ludwig Tiecks version af sagnet (se fx journaloptegnelserne BB : 11 [1836], i SKS 17, 91, og DD : 69 [1837], i SKS 17, 244, samt kommentarerne hertil).

[24] [抓住了云] 在古典神话中说及, 伊克西翁, 拉庇泰 (塞萨利的山上的一个民族) 的国王, 他被诸神邀请到他们的餐桌上, 在那里他想要强奸赫拉。赫拉的丈夫造出一朵看上去像赫拉的云, 伊克西翁于是就和这片云交合。

Jf.P.F.A.Nitsch, *Neues Mythologisches Wörterbuch*, 2.udg.ved F.G.Klopfer, bd.1-2, Leipzig og Sorau 1821 [1793], ktl.1944-1945; bd.2, s.122f.

[25] [平时人们虔诚地警告说不要浪费上帝的馈赠] 比如说丹麦有成语说“不要浪费上帝的馈赠!” , 常常是指不要浪费吃的和喝的。nr.2527 i N.F.S.Grundtvigs, *Danske Ordsprog og Mundheld*, s.96.

[26] “一个人这么做”, 就是说: “一个人在‘去爱单个的真正的人’中把一种关于‘我们认为或者会希望这个人应当是怎样的’的自欺欺人的观念作为隐藏着的依据。”

[27] [就像在异教文化中的情形, 以一种疯狂的方式, 破坏的天性也被包含进了神性统一之中] 这可以比如说是指向印度宗教 (印度教), 之中大梵天 (造物神)、毗湿奴 (生命维持者) 和湿婆 (生命的毁灭者) 一起构建出一个三位一体的人。可参看克尔凯郭尔对谢林在柏林的讲课的引述。黑格尔把湿婆理解为在总体上标示“形成”或者“生成和消失”的第三环节: “据说: 变化在总体上是第三者; 以这样的方式, 湿婆的基本定性在一方面是巨大的生命力量, 在另一方面是那败坏着的、毁灭着的东西, 总体上的狂野自然生命力。”

Jf.*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, udg.afPh.Marheineke, bd.1-2, Berlin 1832 (jf.ktl.564-565); bd.1, i *Hegel's Werke*bd.11, s.359f. (Jub.bd.15, s.375f.)

[28] “不公正”, “不公”, 或者说“错误”、“坏事”。

[29] 亦即, 被审判。“被论断”是随圣经用语的翻译。

[30] [你的血归到他们, 和他们的子孙身上] 指向《马太福音》(27 : 25) : “众人都回答说, 他的血归到我们, 和我们的子孙身上。”

[31] [他“看彼得”] 指向《路加福音》(22 : 61) : “主转过身来, 看彼得。彼得便想起主对他所说的话, 今日鸡叫以先, 你要三次不认我。”

[32] [那被称作是救世主的他] 通常对耶稣的“救世主”的称呼, 被用在《约翰福音》(4 : 42) 和《约翰一书》(4 : 14) 之中。

[33] [在罪人和税吏们之中找伙伴] 在前三部福音书中有着各种关于耶稣与税吏和被人们当作不公正和不纯净者们来鄙视的罪人们交往的故事。比如说在《马太福音》(11 : 19) 之中, 耶稣这样说他自己: “人子来了, 也吃, 也喝, 人又说他是贪食好酒的人, 是税吏罪人的朋友。”

[34] [在人众的最卑微的部分找自己的追随者] 比如说, 使徒们。

[35] [会堂] 就是说犹太教的会堂。

[36] [他得到了他应得的报酬] 指向《路加福音》(23 : 41) 中强盗所说的话: “我们是应该的。因为我们所受的, 与我们所作的相称。但这个人没有作过一件不好的事。”

[37] [直到最终他都这样做] 指向《约翰福音》(13 : 1) : “逾越节以前, 耶稣知道自己离世归父的时候到了。他既爱世间属自己的人, 就爱他们到底。”

[38] [一个如此卑鄙的无信义行为] 指向犹大的叛卖 (《马太福音》26 : 14—16), 也指向耶稣被抓时所有信徒们逃离而听任耶稣陷于危急 (《马太福音》26 : 56), 尤其是指向彼得不认耶稣 (《马太福音》26 : 69—75)。

[39] [祭司长们想要让他被抓起来] 指向祭司长和老人们商议以诡计杀死耶稣 (《马太福音》26 : 1—5), 他们派人出去抓耶稣 (《马太福音》26 : 47—56) 以及他们让他受审判以便让他被判死刑 (《马太福音》26 : 57—68)。

[40] [看出一切都丧失了] 指向耶稣在客西马尼时预见了将要发生的一切, 对门徒说: “时候到了, 人子被卖在罪人手里了。起来, 我们走吧。看哪, 卖我的人近了。” (《马太福音》26 : 45—46)

[41] [他就完全崩溃在女人般无力的恍惚之中] 指向《路加福音》(22 : 41—44), 耶稣在客

西马尼跪下祈祷：“于是离开他们，约有扔一块石头那么远，跪下祷告，说，父阿，你若愿意，就把这杯撤去。然而不要成就我的意思，只要成就你的意思。有一位天使，从天上显现，加添他的力量。耶稣极其伤痛，祷告更加恳切。汗珠如大血点，滴在地上。”

[42] [第三者] 就仿佛是两个不相干的人之间的事情。

[43] [最聪明最富有创造天才的对“爱”的单纯人性的解读] 可能是指那种将厄若斯说成一种在“那人的”和“那神的”之间飘忽的神灵的解读。见后面关于苏格拉底的注脚。

[44] [除了那从天上走下来的人之外，没有任何人升过天] 见《约翰福音》（3：13）：“除了从天降下仍旧在天的人子，没有人升过天。”

[45] 也就是说：“没有边际地去爱你所看见的人，并且你爱的他就是你看见他时的他。”

[46] [在他叛卖你和拒斥你时] 正如犹大（《马太福音》26：14—16）和彼得。

[47] [《罗马书》13：8。凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠。] 引自《罗马书》（13：8）。保罗在之中谈论爱作为律法之圆满。

V 我们的“去驻留在相互所亏欠的爱之债务中”的义务

《罗马书》13：8。凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠。^[1]

以各种不同的方式，人们尝试了要去标示和描述出：如果爱在一个人身上在场，那么爱是怎样被他感受的，爱之中的状态，或者，“去爱”是怎样的。人们把爱称作是一种感情、一种心境、一种生活、一种激情；然而正因为这是如此普通的一种定性，人们就尝试了要去更精确地描述它。人们曾将爱称作一种短缺，但是请注意是这样的一种短缺：爱者不断地想得到他事实上具备的东西；一种渴慕，但是请注意，是对爱者所拥有的东西的不断渴慕；因为，否则的话，人们所描写的就会是“不幸的爱”^[2]。古代的那个淳朴智者说过，“爱是丰富和贫乏的儿子”^[3]。那么又有谁比那从不曾爱过的人更贫乏！但是在另一方面，一个最穷的穷人，哪怕他弯腰捡拾残羹剩饭，谦卑地感谢别人所施舍的一分钱，他在事实上到底有没有任何这方面的想法呢：那对于爱者有着无限的价值平凡事物可以是多么的微不足道，那爱者（在自己的贫乏之中！）最小翼翼地捡拾起并且最万无一失地收藏（——当作最珍贵的宝贝！）的平凡事物可以是多么的微不足道！是不是这样：哪怕是最穷的人，也简单地能够看到它：它可以是如此之微不足道，以至于只有激情（在其贫乏之中的爱！）的敏锐目光看得见它，并且是极端地放大了的！但贫乏所捡拾的对象越是微不足道，如果它对此有着极端的感谢，就仿佛这对象巨大非凡，那么，这贫乏就越是强有力地证明自己是巨大的。甚至所有就这巨大的贫乏所作的各种担保都无法做出如此决定性的证明：如果你给一个穷人比一个斯基令^[4]还少的钱，他却为此带着就仿佛你给了他财富和盈余的激情、带着他仿佛一下子变富的激情来感谢你。唉，因为这实在是太明显了：那穷人在本质上是同样的穷，因此，“他一下子变富”只是他的疯狂想象。爱之贫乏就是如此之穷！有一个贵族曾这样说关于爱：“它拿走一切并且它给予一切。”^[5]比起那接受一个人的爱的人，又有谁接受到更多东西呢；比起那把自己的爱给予一个人的人，又有谁给出更多的东西呢？！但另一方面，就算是妒忌本身，在它妒忌地为一个人脱去他真正的或者想象的骄傲时，它又能不能如此地深入最里面的内衣呢？它根本就想不到那隐蔽处会是在什么地方，也根本不知道有一个这样的隐蔽处存在着，真正的富人将自己的各种真正的财宝藏在那里；它根本就不知道，其实是有着一个针对窃贼（因此对妒忌也是如此）是防盗的隐蔽处，正如有着窃贼（因此妒忌也是如此）无法偷盗的财宝^[6]。但是爱能够深入，一直到最内在的地方，以这样的方式脱去一个人的衣服，使得他不拥有任何任何东西，这样，他就自己承认，他不拥有任何任何任何东西。多么奇妙啊！正如妒忌所认为的，它拿下一

切，并且在它拿下了这一切之后，这人说：我其实没有失去什么。但爱则能够以这样的方式拿下一切：这人自己说：我根本不拥有任何东西。

然而也许对爱的最正确描述是将之描述为一种无限的债务：在一个人被爱抓住的时候，他感觉到这就像是处于一种无限的债务之中。人们在通常谈论被爱的人时说，这人因为被爱而负债。于是我们谈论说，孩子们欠父母的爱债，因为父母首先爱过他们，这样，孩子们的爱就只是一种对债务的部分偿还，或者说一种回报。这当然也是对的。然而这说法过多地令人想到一种现实的算计关系：有一项债务发生了，它必须被分期偿还；我们所见到的是爱，要用来分期偿还的是爱。现在我们不谈论这个，关于一个人通过接受而进入债务。爱着的人，他是在债务之中；在他感觉到自己被爱抓住的时候，他感觉到这就仿佛是他处在了无限的债务之中。奇妙啊！如上所述，把自己的爱给一个人，这是一个人所能给的最高的东西，——然而，恰恰因为他给出了自己的爱，恰恰通过给出这爱，他进入了一项无限的债务。因此我们能够说，这是爱的典型特征：爱者通过“去给予”而无限地进入无限的债务。但这是“那无限的”的关系，并且爱是无限的。一个人确实不会因为给钱而进入债务，相反恰恰是接受者进入债务。反过来，这爱者所给出的东西，它无限地是一个人所能够给另一个人的至高的东西，这是他的爱，在他给出这东西的时候，他自己就进入了一种无限的债务。爱所携带着的是怎样一种美丽的，怎样一种神圣的矜持啊；它不仅仅只是不敢说服自己去意识到自己的作为是某种应得回报的事，而且甚至还羞于让自己意识到自己的作为是一种对于债务的偿还；它意识到自己的“给予”是一种无限的债务，而要偿还这债务则是不可能的，因为这“去给”一直就是“进入债务”。

我们可以这样描述爱。然而基督教却从来不在各种状态上、也不在对它们的描述上花很大工夫，它总是迅速进入任务或者设立出任务。这一点恰恰在那些被朗读的使徒言辞之中：“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠”，这些言辞是下面这一考虑的根本：

我们的“去驻留在相互所亏欠的爱之债务中”的义务。

驻留在一种债务之中！但这难道会很麻烦吗，没有什么事情会比留在债务之中更容易的了！在另一方面，“驻留在债务之中”应当是任务，我们通常认为事情是反过来，任务是出离债务；债务可以是随便什么债务，可以是金钱债、荣誉债、诺言债，简言之，任何一种，通常任务一般总会是：最好尽早地出离债务。但在这里，债务则应当是，就是说一种荣耀是，驻留于债务之中。如果这是债务，那么这就必定是一种行动，也许是一种麻烦的、艰难的行动；但是，驻留在债务之中则无疑恰恰就是对“不去做任何一丁点事情”的表达，是对不活动、无所谓和怠惰的表达。而在这里，这同样的东西居然要作为对“无所谓”的最大对立面，要

作为对“无限的爱”的表达！

看，所有这一切，所有这些古怪的困难（针对这奇怪的说法，它们简直就是在那里堆积了起来）在向我们提示说：这事情必定有着一种自身的关联，因此，哪怕只是为了要去留意这说法所谈论的是什么，我们也有必要对意识和想法进行一定的调整。

让我们从一个小小的思维实验开始吧。如果一个爱者为被爱者做出了某种从人性的意义上说如此非凡、如此慷慨、如此自我牺牲的事情，以至于我们作为人不得不说“这是一个人能够为另一个人所做的绝对至高的事情”，那么，这当然是又美又好的事情。但是，如果他加上一句：“看，现在我还清了我的债”，这岂不是是一种无情、冷酷和粗鲁的说话方式，这岂不是（如果我可以这样说的话）一种不得体的行为，在一种真正的爱的美好共处之中永远都不应当也不会听见这种说法！相反，如果爱者是带着慷慨和自我牺牲去做这事，并且还加上一句“然而我有一个请求，哦，让我继续处于债务之中”，这岂不是说得很亲切！或者，如果爱者在每一次自我牺牲中都顺从被爱者的愿望并且在这时说“通过这个来偿还债务中的一小部分，对于我来说是一种快乐，我恰恰是愿意驻留在这种债务之中的”，这岂不是说得很亲切！或者，如果他纯粹保持沉默，不说及这使得他做出自我牺牲，只是为了避免产生那种使人困惑的作用，——这在瞬间看上去就像是对债务的一种偿还；这岂不是考虑得很亲切！如果是这样，那么这就表达了，一种真正的账面算计关系是不可思议的，这对于爱来说是最可憎的东西。一种账面算计只会在有着一个有限关系的地方发生，因为有限的东西对于有限的东西的关系是可以被计算出来的。但是那有爱心的人不会计算。在左手从不知右手在做什么^[7]的时候，那么要做出账面算计就是不可能的事情，在债务是无限的时候，这情形也是如此。计算无限的量是不可能的，因为“去计算”恰恰是“去有限化”。

因此，爱者为自己的缘故而想要驻留在债务之中；他不想让自己得免于任何自我牺牲，绝不。心甘情愿，无法描述的心甘情愿，正如爱所提示的，他想要做一切，并且只畏惧一件事：他会以这样一种方式做一切来使自己出离债务。这是（正确地理解的话）畏惧；愿望是驻留在债务之中，并且这也是义务、任务。如果在我们人类身上的爱不是那么完美，以至于这一愿望是我们的愿望，那么义务就会帮助我们驻留在债务之中。

在“去驻留在相互所亏欠的爱之债务中”是义务的时候，那么我们就得日日夜夜永恒地警觉着，爱永远都不能开始踌躇于自身，也不去拿自己去与其他人身上的爱作比较，也不拿自己去与自己所实施了的各种作为作比较。

在世上我们常常听到一种狂热炽烈的说法，关于爱、关于信仰和希望、关于心灵的善良，简言之，关于所有精神的各种定性，一种在各种最热烈表达之中以各种最热烈的色彩来描述并且令人痴迷的说法。然而一种这样的说法其实却是一面画壁，在进一步更为严肃的检测之下它只是一种欺骗，因为它不是在奉承听者就是在嘲弄听者。有时候我们也听

到一些教堂里的特别布道，如果被看作是讲演和指导的话，它们的全部秘密就是这一骗人的热情。就是说，如果人们听了这样的讲演，并且，如果有一个人完全单纯而诚实地（因为，想要根据人对自己所说的话来行动，需要根据这来构建自己的生活，这恰是诚实）问“我应当干什么呢，我应当怎样使得爱以这样的方式在我心中燃烧起来呢？”——那么讲演者就真的要回答说：“这是一个古怪的问题；如果爱和信仰和希望 and 心灵之善良在一个人的身上，那么在这人身上就会以上面所描述的方式有着这些东西，但是如果它们并不存在于这人身上，那么对他讲是没有什么用的。”奇怪啊！我们会以为，去对并非如此的人们去讲，是特别重要的，这样他们就会变得如此。但是这里在海市蜃楼之中恰恰就有着这骗人的地方：去讲，就仿佛我们要去指导人们，然后不得不承认，我们只能够谈论关于（om）那些本来就是像讲演所表达的那么完美而无须指导的人们。但是我们又是在对（til）谁讲，谁是应当从这讲演之中获得好处的人呢，这讲演至多也就只有一些它所谈论的（om）单个的人们，如果我们要说是有着这样的单个的人们存在的话？

但是，这样的夸夸其谈也应当是基督教吗？如果是这样的话，那么，本原的基督教在谈论关于公正和纯洁的时候不断地指向各种无疑并非正直的罪人和税吏，这岂不就成了它的一个错误了！这样的话，基督教就不应当如此辛辣地谈论那些不用悔改的义人^[8]，而是应当更正确地将自己打扮成一种对于义人们的赞美词！但是，如果我们要这样做的话，那么基督教不仅仅没有可对之讲的（til）人，而且也没有可谈论的（om）人；就是说，基督教就归于哑巴无声了。不，无论如何，基督教是最不可能将自己作为一种赞美词来推介的，并且从不曾花工夫去描述或者详评一个人本来是怎样的；它从不曾在人与人之间做出区分（如果作这样的区分的话，它就只能谈论那些本来就是如此幸福而以至于如此有爱心的人们了）。基督教是马上从“每一个人应当成为什么”这个问题开始的。因此基督教将自己称作是一种指路的教导，并且名副其实；因为，任何人去问基督自己应当做什么，他都不会是徒劳的，基督是道路^[9]，他去问圣经也不会徒劳，圣经是指路的教导，——问者马上就会知道答案，如果他自己想要知道的话。

这是为了预防误解。相对于爱一个人应当做什么？其实确有着许多事情要去做，或者更确切地说，不管是为了获取爱还是为了保存爱，要去做一切；任何一个人，如果他不想搞明白这问题，那么他就已将自身置于基督教之外，他是一个崇尚幸福事物（也就是说，偶然事物）的异教徒，但因此也恰在黑暗之中摸索，——这样，即使有着许多鬼火在他周围闪烁，这黑暗又何尝会变亮一些。

于是，可做的事情是有的，那么，我们要做什么才能够去驻留在相互所亏欠的爱之债务中呢？在一个渔夫抓住了一条鱼的时候，他想要保持使这鱼活着，他必须做些什么呢？他必须马上把它放入水中，否则的话，它就会在或长或短的一段时间里涸竭而死。为什么他必须将之放在水中？因为水是鱼的元素，并且一切要被活着保存的东西都必须被保存在其自身的元

素中；但是爱的元素是无限、无穷尽、不可测。因此，如果你想要保存你的爱，那么你就必须小心，让它借助于债务的无限性，被捕捉进自由和生活，持恒地处在它的元素之中，否则的话，它就会憔悴而死，——无须经过或长或短的一段时间，因为，它马上就死去，这恰恰就是它的完美性的一个标志，它只能够生活在无限之中。

爱的元素是无限、无穷尽、不可测，无疑没有人会否认这一点，这也是很容易看出的。设想（我们当然能够这样设想）一个仆人或者一个你能够支付他的工作和不便的人恰恰为你做出与那有爱心的人所作的完全一样的事情，那么，这样一来，在他们的作为和劳役的总量之间就没有任何可让理智找到的哪怕一丁点差异；然而，然而在它们之间却有着一种无限的差异，一种不可测之差异。就是说，在一种情形之中不断地有着一一种附加的东西，真是够奇怪的，比起那使得它在相比之下是作为附加物的东西本身，这附加物有着无限地更多的价值。这恰恰就是“不可测”的概念！在那有爱心的人为你所作的一切之中，不管是那微不足道的小事还是那最巨大的牺牲，他同时一直也一同给予着你爱；这样一来，最微不足道的服务，相对于仆人而言你本不会觉得是能够算出什么价值的，因此就变得不可测了。

或者，你想象一下，一个人突发奇想要尝试看自己，在不爱另一个人而只是因为他想要做这事（就是说，因实验的缘故，而不是因义务的缘故）的情况下，是不是能够，像我们所说的那样，与那爱这同一个人的人一样，在自我牺牲上、在服务上、在奉献的表达上达到同样的无穷尽；你很容易看出，这是他所无法达到的，相反，在这两者之间有着一种不可测之差异。如果一个人真正爱着，他就不断地会有着一种抢先，一种无穷的抢先；因为每一次在另一个人想出、盘算好、设计出了一种奉献的新表达时，那有着爱心的人已经完成了这表达，因为有着爱心的人无须任何盘算，因此也无须浪费任何盘算的瞬间。

但是这“处于并且驻留于一种无限的债务之中”，这恰恰是爱之无限的一种表达，于是，它因为驻留于债务之中而驻留于自己的元素之中。在这里有着一一种交互的关系，但却是无限地来自两方面的关系。在一种情形之中，那在爱者之爱的每一个表达之中带着爱心地把握“不可测”的人是被爱者；在另一种情形之中，那感觉到这“不可测”的人是爱者，因为他承认这债务是无限的：这完全是同一样东西，它是无限的伟大并且无限的渺小。爱的对象在爱中承认，爱者通过那最渺小的东西而做出的事情，比起所有别人通过所有最伟大的自我牺牲做出的事情，是一种无限地更多；爱者自己承认，比起他感觉到的债务，他通过所有可能的自我牺牲所做出的事情是无限地渺小的。在这无限的东西中有着怎样一种奇妙的以等量还等量（Lige for Lige）啊！哦，学者们为对“那无限的”的计算感到骄傲，但这里是圣者们的石头^[10]：最渺小的表达比所有自我牺牲都要无限地更大，并且，与债务中所分期偿还的最小部分相比，所有自我牺牲都是无限地更小的！

但是，什么东西能够将爱带出它的元素？一旦爱谈论它自己，它就出离了自

己的元素。什么是“踌躇于自身”？“踌躇于自身”就是对于其自身成为对象。然而，在我们要向前运动的时候，一个对象（Gjenstand）总是一件危险的事情；一个对象（Gjenstand）就像是一个有限的固定点，就像是边界和停顿，对于无限是一件危险的事情。就是说，爱无法对于自身无限地成为对象，在这之中也没有什么危险。因为“对于自身无限地成为自身的对象”就是驻留在无限之中，并且因此就只是存在或者继续存在，因为爱是一种自身之中的翻倍，就像自然生命的单个性一样地不同于精神的翻倍。因此，在爱踌躇于自身的时候，这必定是在其单个表达之中：它对于自己成为对象，或者一种其他不同的爱成为这对象，这一个人身上的爱和那另一个人身上的爱。在对象以这样一种方式是一种有限的对象时，爱就在踌躇于自身；因为无限地踌躇于自身恰恰就是让自己运动。但是在爱有限地踌躇于自身的时候，一切就都迷失了。想象一下一支火箭，如人们所说，箭矢之速，想象一下如果这箭突然心血来潮要踌躇于自身，也许是为了看一下自己达到了多远，或者自己是在距地面多高的地方飞翔，或者它的速度与另一支也以箭矢之速飞翔的箭的速度相比如何，那么，在同一秒之中，这箭就落向地面。

在爱有限地踌躇于自身或者对于自己成为对象（更准确地定性的话，这就是比较）的时候，爱的情形也是如此。爱不能够无限地让自身与自身作比较，因为它以这样一种方式无限地与自身相像，以至于这只是意味着它是它自己；在这无限的比较之中没有任何第三者，这是一种翻倍，就是说，因此这不是比较。所有比较都需要第三者，以及相似性和差异性。如果没有自我谈论，就没有比较，如果没有比较，同样也没有自我谈论。

但是比较的第三者会是什么呢？单个的人身上的爱能让自己与他人身上的爱作比较。然后他发现，或者认为自己发现他身上的爱大于他人身上的，或者在一些单个的他人身上更大，但在其他人身上则更小。也许他在一开始甚至认为，那只不过是一种在擦肩而过时的不经意斜视的一瞥，既不要求花时间也不要求花工夫；唉，比较的斜视一瞥只是太轻易就发现各种关系与算计的全部世界。这是停顿，在这同一瞬间他正在出离债务，或者也许已经出离了债务，——就是说，出离了爱。或者，这比较之第三者可以是迄今所做的出自爱的各种作为。就在这同一瞬间，计算着和称量着，他正在出离债务，或者也许已经在巨大的满足之中，不仅仅只是出离债务，就是说，不仅仅只是出离了爱。

在比较之中一切都丢失了，爱被弄成了有限的，债务要被偿还——完全就像所有别的债务；不像荣誉债务一样地有着那种“你首先必须尽早地出离债务”的性质，爱的债务有着“它是无限的”的性质。比较所总是丢失的是什么呢？它丢失的是瞬间，那本应让一种“爱的生活的表达”充实的瞬间。但是失去“瞬间”就是变成“瞬间性的”^[11]。一个瞬间丢失了，然后永恒之链就被打断，一个瞬间丢失了，然后永恒之关联被破坏了，一个瞬间丢失了，然后“那永恒的”就丢失了；但是“失去那永恒的”则恰恰是“变成瞬间性的”。一个瞬间在比较上被浪费掉了，于是一切都被丧失了。就是

说，比较的瞬间是一个自私的瞬间，一个想要为自己的瞬间；这是断裂，是掉落，——正如“踌躇于自身”是箭矢的掉落。

在比较之中一切都丢失了，爱被弄成了有限的，债务要被偿还，无所谓是在怎样的位置上，哪怕这是爱以比较的方式相对于其他人的爱或者相对于自己的成就以为自己进入的至高位置。让我们相互明白对方。如果真的是如此，我们能够在一瞬间中设定了，对于王子来说与一个普通人交往是有失尊严而不恰当的，——如果他还是这样做了，并且为自己辩护说“我绝没有放弃我的尊严，我当然知道怎样确立自己作为这些人之中最卓越者的形象”；但这时高贵的廷臣岂不会说：“殿下，这是一个误会；这之中不恰当的地方是在于与这样的一些人交往；殿下自己当然会觉得这听起来就像是一种讥嘲，如果有人这样说您，至尊的王公，您在这些普通人中是最卓越者。在这比较之中是没有什么东西可赢得的，尤其是通过去作为这之中的最卓越者；因为这关系本身，这比较的可能性就是失足，只有保持在这之外才是皇家的尊严。”然而这当然只不过是一个笑话而已。但是，如果那“是并且应当是无限的东西”寻求让“那有限的”来作为交往和比较的糟糕伙伴^[12]，那么，这就是不体面有损尊严的，那么，尊严的丧失就是应得的，尽管你在比较之中认为自己是至尊。因为，哪怕这确实是如此，“以比较的方式去比所有别人爱更多”也一样就是：不去爱。“去爱”就是驻留在无限的债务之中，这债务的无限性是完美性的连接^[13]。

让我通过谈论另一个无限的关系来阐明这同样的事情。想象一下一个热情的人，他热情地只想一件事并且热情地想要为“那善的”牺牲一切，想象一下这样的事情现在发生在他身上（某种并非是偶然地发生而是只要这世界是这世界就会无条件地发生的事情）：就在与他越来越无私、越来越自我牺牲、越来越努力地工作的同样的程度上，这个世界越来越强烈地与他作对，想象一下，在这制高点上，——如果他哪怕有一个瞬间搞错并且去让自己的努力去与世界的回报作比较，或者搞错并且去让自己的努力去与迄今所达到的成就作比较，或者搞错并且去让自己的命运去与那些看来并没有因热情而燃烧的人们名声作比较；唉，那么他就迷失了。但是那试探者^[14]走向他说，“停止你的工作，减少你的努力，过好日子，在舒适之中享受生活，接受这被提供给你的悦人境况，去做最热情者们中的一个吧”——这试探者并不说热情的坏话；试探者无疑有足够的睿智不说坏话，这样，你要愚弄人们去放弃它，这也不是一件那么容易的事情。然而在这时他却并不想对试探者让步，他更新了他的努力。于是试探者再次走向他并且说：“停止你的工作，减少你的努力，过好日子，在舒适之中享受生活，只要你接受这无条件地最悦人的境况，这也确实是只能被提供给你的，去做最热情的人，一种境况，让生活对你来说变得更轻松并且为你，你这热情的人，招致世界的景仰，而相反你却只是在使得你的生活更艰辛并且因此而赢得世界的反对。”唉，“以比较的方式去作为最热情的人”恰恰就是：没有热情。可悲啊，那在比较之传染中腐败了自己的灵魂的人，这样，他就只会把自己面前的东西理解为一种极大的骄傲和虚荣。热情者对试探者说，“带着你

的比较退去吧”[15]。而这恰恰是正确的做法。看，因此我们向一个热情者喊道：“闭上你的眼睛，塞上你的耳朵，听从无限之要求，这样就不会有任何比较会悄悄溜进来通过让你以比较的方式成为最热情的人而谋杀了你的热情！在无限之要求面前，甚至你最大的努力都只不过是一种儿戏，你不应当因这努力而自以为是，因为你恰恰将会明白，你要怎样去面对无限地更多的要求。”如果有一人，站在以风暴之速航行的船上，我们警告他不要朝波浪中看，因为那样的话他就会晕眩；无限与有限间的比较也是以这样的方式使得一个人晕眩。因此，要警惕世界想要强加给你的这比较，因为世界对热情的理解并不高于金融家对爱的理解，并且你总是会发现，懒惰和愚蠢总是会首先考虑到要去比较，考虑到要去在比较的乱糟糟的“现实”之中捕捉住一切。因此，不要往四周看，“在路上也不要问人的安”（《路加福音》10：4）[16]，不要听人叫喊和呼唤，它们会从你身上骗走你的热情并且把热情的力量骗到比较之脚踏磨坊去工作。不要因为世界将你的热情称作疯狂、称作自爱而让你被打扰，——在永恒中每个人都会被迫明白，什么是热情和爱。不要接受那被提供给你的境况：以一半的工作来获取世界的全部景仰；驻留在无限之债务之中，为这境况快乐；世界的反对，因为你不愿讨价还价。不要去听，因为要不去信已经太迟了，不要去听人们对热情所作的谎言般的二手谈论，不要去听人说，免得你以另一种方式因为相信这个而受伤害，就仿佛每一个想要的人都与无限有着同样近的距离，因此在同样的程度上趋近于被激起热情。什么是热情，难道热情不就是想要去做和承受一切，难道不也就是在同时不断地想要驻留在无限之债务之中？因为每次箭要向前飞，弓弦都必须被拉紧，但是为了让热情每一次都得以更新或者在新生之中保留它的速度，我们就必须考虑到债务之无限。

爱的情形也是如此。如果你想要保存爱，那么你就必须在债务之无限之中保存它。因此，你要警惕比较。哦，哪怕守护着全世界的珍贵宝藏的人，在他看守着宝藏唯恐有人对此有所知的时候，也没有必要如此小心；因为你还要小心警惕地看住你自己，不要去通过比较来对爱有所知。对“比较”要警惕！比较是爱所能够进入的最不幸的关联了；比较是爱所能结交的最危险的相识[17]；比较是所有诱惑之中最恶劣的。没有什么诱惑者是如此迅速就绪的，没有什么诱惑者是能够像比较那样地无所不在的，只要你眼角有一瞥表示，——然而，任何被诱惑的人都不会辩护说“比较诱惑了我”[18]，因为，正是他自己去发现这比较的。众所周知，在一个人知道自己走在光滑的冰上时，他会走得多么恐惧、多么徒劳但却又多么可怕地竭尽全力；但同样也是众所周知的是：在一个人因为黑暗或者以别的方式一直不知道自己是走在光滑的冰上时，这个人就会很确定自信地在光滑的冰上走。因此，对“发现比较”要警惕。比较是不健康的幼芽，它剥夺树木的成长：受到诅咒之后，树会成为一道枯萎的阴影，但不健康的幼芽则在不健康的繁荣之中成长。比较就像是邻居的湿地；尽管你的房子没有建在那里，它还是会下沉。比较就像消耗性病症里隐藏的虫，它不会死去[19]，至少在它蚕食掉爱的生命之前，它不会死。比较是一种讨厌的皮疹，深入膏肓并且啮噬着骨髓。因此要在

爱之中对“比较”保持警惕。

但是，如果比较是唯一能够让爱出离债务或者正要让爱出离债务的东西，并且我们避免开比较，那么，爱就健康而富有生命力地驻留在无限的债务之中。驻留在债务之中是对爱的无限性的一种无限狡猾但却又无限充分的表达。有时候人们谈论一种本性力量^[20]，比如说它带着一种无限的速度奔涌出来，或者它带着一种无限的力和丰富爆破出来，在这时，看上去就仿佛一直有着这样的可能：它将会在什么时候停止或者被清空。但是那“无限地在自身之中也有着无限的债务在自己背后”的东西，它第二次被无限化，它在自身之中有着守护者，这守护者不断地留意着不使它停下，——债务再一次是那驱动着的东西。

在“去驻留在相互所亏欠的爱之债务中”是一个义务的时候，“驻留在债务之中”就不是一个狂热的表达，不是一种关于爱的观念，而是行为，于是爱就借助于义务按基督教的方式在行为之中，在行为的动力中，并且因此也在无限的债务之中驻留着。

“去爱”就是进入一种无限的债务。“驻留在债务之中”的愿望看来只是关于爱的一种解读、一种观念，一种最终的，它所具的最极致的表达，——就像庆典中的花环^[21]。因为，即使是最珍贵的杯子，装满了珍贵的饮料，——还是缺少一点什么：这杯子要配上花环！即使是最美丽女人形象之中最可爱的灵魂，——还是缺少一点什么：使得这一切完美化的花环^[22]！哪怕在我们只是从人性的角度谈论爱的时候，我们也必定是这样谈论的：这一愿望，“驻留在债务之中”，是庆典的至高，是庆典中的花环，某种在一定的意义上无法去掉也无法增加的东西（因为人们当然不会喝下配上花环的杯子，花环也不会和新娘一同成长），并且正因此它是美丽狂想的表达。单纯从人性的角度看美丽的狂想是至高的。

但是基督教并不狂热地谈论爱；它说，“驻留在债务之中”是义务，并且它不是最后一次作为晕眩的想法并且是在最迷醉的状态之中说出这个，——因为，“驻留在债务之中”这愿望是一种极端的表达，然而，如果有可能的话，通过“作为义务”，看来它还是能够变得更为极端。甚至那极端的東西也还是有着，尽管与其意愿相悖，一种“部分偿还债务”的外表，但如果“驻留在债务之中”是义务，那么，不可能性就又一次升腾得更高了。这看起来可以像是处在一种迷醉之中：“突然在一瞬间里变得完全清醒”，在这时是一种迷醉状态的放大；因为在一个人平静而清醒地说出来的时候，这狂热就变得更加狂热，在一个人像在讲一个日常事件那样完全简单地讲述一个历险故事时，这历险故事就更具历险性了。

但基督教并不以这样的方式说话；关于“驻留在债务之中”，它所说的东西与一种高贵人性的爱热情洋溢地所说的东西完全一样，但是它以一种完全不同的方式说。基督教对此根本就没有做出任何大惊小怪的动作，它没有像那对爱的单纯人性的解读那样地被这景象完全压倒，没有，它同样严肃地谈论这问题，就仿佛是在谈论某种与单纯人性的热情完全异质的东西。它说，这是义务，并且因此它就从爱中去掉了所有发炎的东西、所有瞬间性的东西和所有晕眩的东西。

基督教说，“驻留在债务之中”是义务，并且以此说明了，这是一种行动，而不是什么关于爱的表达，不是什么对爱的沉思性的解读。从基督教的角度看，没有人在爱之中履行了那至高的事情；并且，即使有人履行了这不可能的事情，那么，在同一瞬间，从基督教的角度看，就会有新的任务。但是，如果在同一瞬间有着新的任务，那么，你就完全没有可能去弄明白“你有没有做出了至高的事情”；因为，“你弄明白这问题”的这个瞬间被锁定在了任务的差事中，因此人受到这阻碍而无法了解前一个瞬间，他没有时间去了解，他在行动的冲力之中全神贯注，而反过来在狂热之中，即使是在狂热的至高状态中，也有着某种踌躇着的东西。

基督教知道什么是“去行动”，什么是“能够继续不断地以行动去专注于爱”。那对爱的单纯人性的解读景仰爱，并且因此很容易就会出现一种停滞，一些什么事情都不做的瞬间，一些闲置的瞬间，这就是狂热的瞬间。爱对于单纯人性解读的观念就像那有着非凡天资的孩子对于单纯的父母：这孩子如此迅速地完成了任务，乃至父母到最后不知道他们应当想出一些什么事情来使得这孩子不闲下来。爱对于单纯人性解读的观念就像那暴躁地喷着鼻的骏马，它很快就把那骑手弄累了，而非像人们原本所认为的：如果需要的话，骑手能够驾驭着使得骏马跑累。基督教能够做到这个。它的意图不是工作得让爱疲倦，哦，绝不是，相反，基督教，依据于自己的永恒本质，带着永恒之严肃，它知道，它能够驾驭爱，因此它说得如此简单，它是如此严肃，在这件事上——正如那钢铁意志的骑师，他知道他能够驾驭这马，他不赞叹马的暴烈，但却说，它应当暴烈，因为他并不把马身上的暴烈去掉；他只是通过驯服烈性来使得这马变得高贵。基督教也是以同样的方式来驯服爱的，并且教导它，在每一个瞬间都有任务，通过忍耐地守着爱，这爱将会谦卑地学会：这“想要驻留在债务之中”的事，不是什么说辞，不是什么狂热，而是严肃和真理。

危险的事情是，如前面所展示的，爱开始以比较的方式踌躇于自身。这是必须被阻止的，然而，就在它通过义务的帮助而被阻止的时候，也发生别的事情，爱开始让自己去与基督教的观念发生关系，或者以基督教的方式与上帝的观念发生关系；债务关系被转移进入与上帝间的关系之中。可以说，是上帝带着爱心承接下爱的要求；爱者通过“去爱一个人”而进入无限的债务，——而债权人则是上帝，作为被爱者的监护者的上帝。这时，比较就变得不可能，这时爱找到了自己的领导。不再有什么关于喜庆氛围和辉煌业绩的说法；爱不再，如果我可以这样说的话，在人性的儿戏舞台上做表演，这舞台让人疑惑，搞不清楚是玩笑还是严肃。爱在它所有的表达之中向外转向人类，在人类中它有着自己的对象和自己的各种任务，然而与此同时，它也知道，这里不是它要受评判的地方，相反是在内心深处，在爱使自己去与上帝发生关系的地方，那里有着审判。这就像小孩子外出与陌生人混在一起时的情形：这孩子按着他所受到的教养去做。然而，不管陌生人们是否对这孩子有好感，不管这孩子觉得自己行为是不是比别的孩子更得体，得到了严肃的教养的孩子绝不会忘记，审判是在家里，父母会在家里对他做出评判。然而教

养并不建立在“这孩子要待在家里和父母在一起”的考虑上，相反，它所考虑的正是：这孩子要外出到大千世界中去。基督教所理解的爱的情形就是如此。可以这样说，对一个人身上的爱做出教育的正是上帝；但是上帝这样做并非仿佛是要在这样一种景象之中娱乐解闷，相反，他这样做是为了在之后把爱发送进世界，不断地投身在任务之中。但是那得到了严肃教养的，那基督教的爱在任何瞬间都不会忘记，它将在哪里得到评判，就是说，是在晚上或者早上或者随便什么时候，简言之，每次在它有一个瞬间离开自己的任务回家的时候，它都被询问检查，就是为了它马上又要被发送出去。因为，哪怕是在最高的狂热那里，爱也仍能够在它重新走出去之前稍稍地踌躇于自身，但在上帝那里是没有任何踌躇的。

看，这样领会的话，在“去驻留在相互所亏欠的爱之债务中”有着严肃和真理。哪怕是有着最真诚的意图的，并且，从人性的意义上说是最高贵的那种狂热，甚至是最热烈和最毫不利己的热情，它也不是严肃，哪怕它做成了令人惊讶的事情，哪怕它也希望驻留在债务之中。哪怕是最高贵的人性的热情也有着这样的缺陷，它就是：作为单纯人性的东西，它在最终的意义上对于其自身而言不是强有力的，因为它在自身之上没有更高的权力。只有上帝之关系是严肃；严肃的地方恰恰就是：那任务被强迫进入自身的制高点，因为在那里有着一种“以永恒之权力来进行强制”的力量；严肃的地方是：热情在自身之上有着一种更高的权力并且被强制压迫着。单个的人被义务绑定在对他人的爱之债务之中，但要去评判他的爱的，既不是这单个的人自己也不是其他人。如果事情就是这样的话，那么这单个的人就必须驻留在无限的债务之中。上帝有着真理的和不谬性的关于爱的无限观念，上帝是爱^[23]，因此单个的人必须驻留在债务之中，——千真万确，正如上帝对之进行评判，或者说，正如他驻留在上帝之中，因为只有在债务的无限之中，上帝才驻留在他身上。

他驻留在债务之中，并且他还认识到，“驻留在债务之中”是他的义务，做出这一承认是他的义务，这一承认在基督教的意义上说不是狂热所作的承认，而是一种谦卑而有爱心的灵魂所作的承认。谦卑是在于做出这承认；爱心是在于无限地愿意去做出这承认，因为这属于爱的一部分，因为在这承认之中有着至福的意义和关联；基督教的成分则是在于对此没有任何张扬的做法之中，因为这是义务。

“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠”^[24]；不，“凡人所当得的，就给他。当得粮的，给他纳粮。当得税的，给他上税。当惧怕的，惧怕他。当恭敬的，恭敬他”^[25]。这样，不去欠别人任何东西，不欠你向他借的东西，不欠你许诺他的事物，不欠他合理地向你要求作为回报的东西。如果可能，并且任何人任何东西，不欠任何礼貌、任何服务、任何对喜悦或者悲哀的参与、任何评判上的温和宽厚、任何生活中的帮助、任何危险中的忠告、任何牺牲，甚至是最沉重的，不，在所有这些事情上都不要对任何人有所欠；但是驻留在亏欠之中，你绝

不曾想要以所有这一切来偿还并且上帝面前你也绝不曾能够偿还的亏欠，这亏欠是“彼此相爱”！

哦，去做这个！这样就只还有一件事情：“及时地记得，如果你去做这个或者努力要这样做的话，那么你在世界里的情况就会很糟。”[26]作为特别的，在这一讲演的终结，作为一般的，则在这本小书的终结，提醒一下这一点是尤其重要的，这就避免这讲演不真实地起到感人的作用。正因此，世界会觉得这个结论是完全错误的，而这则有其本身的意义，亦即，这证明了：这结论是正确的。

有时候我们带着悲哀读到或者听到基督教的说法在根本上避而不谈这最后的危险。关于信仰、关于爱、关于谦卑的说法固然是正确并完全是基督教的；但是，一种这样的说法会把一个少年引上歧途，而不是在指导他，因为这说法避而不谈“那基督教的”后来在世界上遭遇了一些什么。这说法要求，一个人要带着自我拒绝去努力发展自己身上的基督教性情，——但是在之后，之后，是的，之后就不再说及更多，或者说，各种最令人担忧的进一步定性被关进了沉默，而与此同时，人们所谈论和担保的是：“那善的”有其酬报[27]，它同时为上帝和人类所爱。

这一基督教的性情被当作至高的东西来赞美，当然这也是应当的，只是这样一来，年轻人难免就会以为：如果他完成了这个，或者哪怕只是老老实实努力去完成它，那么他在世界里的情况就会很好。看，避而不谈那最终的艰难（也就是，从人性的角度说，他在世界里的情况会很糟，如果他越是在自身之中发展“那基督教的”，那么恰恰就越糟），这种做法是一种欺骗，它要么使得年轻人对自己感到绝望（就仿佛错误是在他自己身上，因为他不是一个真正的基督徒），要么使得他沮丧地放弃自己的能力，就仿佛有什么非同寻常的事情发生在他身上，而其实发生在他身上的只是使徒约翰在说（《约翰一书》3：13）“不要以此为希奇”[28]时所谈论到的事情，——他就像谈论完全寻常的事情一样地谈这事。于是，这样说的人就通过避而不谈真实的关联，通过让事情看起来仿佛是“在基督教的意义上只有一个地方有斗争”而欺骗了那年轻人；他没有说，真正的基督教斗争总是双重危险的斗争，因为在两个地方都有着斗争：首先是在人格的内在之中，他要与自己斗争，然后在他在这一斗争之中有进步时，他要在人格之外与世界斗争。唉，也许这样的一个言说者害怕去以这样一种固然奇怪但却诚实的方式来推荐“那基督教的”和“那善的”：在世上没有酬报，是的，世界只是与之作对。也许这言说者会觉得这就像是在自己打自己善辩的嘴巴，他已经使用了各种最推崇的并且如此特别幸运地挑选出的用词和表达来赞美了“那善的”，并且因此尽可能使得听者去接近这善，甚至恨不得在今天就去照样行[29]，在这样的情况下，如果他马上要在后面加上这样的荐词，“‘那善的’将获得仇恨、鄙视和迫害作为酬报”，那么，这也许就会让他觉得仿佛是在打自己嘴巴，是的，对于他极品的雄辩杰作给人的印象来说，这样的情形实在是太不幸了。[30]因为，如果事情是这样的话，那么，看来去警告人们警惕“那善的”才是更为自然的，或者更确切地说，通过以这样

的方式来向人推荐，你就是在警告人们警惕“那善的”。这言说者确实是在一种很麻烦的处境之中。也许意图是挺好的，他很想把人们吸引过来；于是，他就跳过这最后的麻烦，也就是那使他的推荐变得如此麻烦的东西，——而现在，在一场吸引人的讲演之中，一切就进入了流畅，既令人振奋又催人泪下。唉，然而这却是，如上所示，在进行欺骗。相反，如果言说者要使用那有着麻烦的荐词的话，那么“他就是在把听者吓跑掉”，也许这说辞几乎会把他自己吓一跳，他在高度受人爱戴、尊敬和珍视的情况下证明了善的基督教行为在这世界上有着酬报。就是说，他有着酬报，尽管永恒有十次在认为“他已经拿走了他的酬报”^[31]，他有着酬报，这一点是无法被否认的，但这看起来是某种世俗的东西，而不是基督教预先向自己的信从者们所许诺并立即用来推荐自己的那种补偿。

我们真的是不愿意去使得一个年轻人自以为是并且过早地教会他去论断世界，上帝不允许任何出自我们的言辞会有助于一个人身上的这种不健康得以发展；我们恰恰认为应当竭尽全力地帮他使得他的生命向着内心深处，这样，他在一开始就马上有什么别的东西可以去考虑，因为毫无疑问，这是一种对世界的不健康的仇恨，这仇恨也许甚至在根本没有考虑到那巨大的责任之前就想要让自己遭到迫害。但在另一方面，我们也确实不愿意通过避而不谈这种麻烦来欺骗一个年轻人，并且恰恰是在我们努力推荐“那基督教的”的瞬间避而不谈这麻烦，因为这时，并且恰恰这时，就是“去谈论”的瞬间。我们听任自己去大胆地赞美推荐“那基督教的”，并且也加上附言：以最温和的方式说，它的酬报是世界的不感恩。我们把“不断地预先说出”看成是我们的义务，这样，我们就不会在一些时候赞美“那基督教的”却又避而不谈它的一些本质性的麻烦，而在另一些时候，也许因一段单个文字的缘故，歪打正着地发现了一些对那在生活之中经受了艰难考验的人的安慰依据。不，恰恰是在“那基督教的”被最强烈地赞美推荐的时候，正是这时，那麻烦要同时被强调出来。就是说，如果有人想要有这样的打算：“让我们不择手段地为‘那基督教的’赢得人众，如果什么时候逆境降临在他们头上，我们当然会有忠告，那才是谈论这事情的时候”，那么，这就是非基督教的悲叹。然而，在这之中有着这样的欺骗：有没有这样的可能，一个基督徒能够得免于这些逆境，完全就如同一个幸运的人既不用在贫困中也不用在疾病中受到试探。这就是说，人们是在一种与“那基督教的”的偶然关系而不是本质关系之中看世界的；反对可能会出现，但也可能不会出现。然而这一看法却完全不是基督教的。如果一个异教徒在自己的死亡之时赞叹自己是幸福的^[32]，他顺利通过一生但却与所有逆境擦肩而过，他完全有可能是对的；但是一个基督徒在死亡的瞬间必须对这一喜悦保持一定的疑虑，——因为从基督教的角度看，世界的反对处于一种与“那基督教的”的真挚性的本质的关系之中。另外，如果一个人选择了“那基督教的”，那么，他在这一瞬间恰恰就应当有着对“那基督教的”的麻烦的印象，这样他就能明白，他所选择的东西是什么。除了基督教能够兑现的，这年轻人不应当获得任何许诺，但是基督教只能够兑现它从一开始所应许过的东西：世界的不感恩、反对、讥嘲，并且一个人越是严肃地做基督徒，这

这些东西被兑现的程度就越高。这是相关于“那基督教的”的最终麻烦，并且在人们赞美基督教的时候，它是尤其不可以被避开不谈的。

不，如果这最终的麻烦被避而不谈，那么我们在根本上就无法谈论“那基督教的”。如果世界不是像基督教本来所设想的那样，那么“那基督教的”在本质上就被取消了。那被基督教称作是自我拒绝的东西恰恰在本质上包含了一种双重危险，否则的话，这自我拒绝就不是基督教的自我拒绝。因此，如果有人能够证明世界或者基督教世界在本质上已经变得很好，就仿佛这是永恒，那么我就也将证明，基督教的自我拒绝被弄成了不可能，而基督教则被取消了，正如在永恒之中它将被取消，在永恒之中它将终止作为好斗的^[33]。单纯人性的自我拒绝的想法是这样的：放弃你的自爱的愿望、欲求、计划，——这样你就作为公正的和智慧的人而为人瞩目和尊重和爱戴。我们很容易看出，这一自我拒绝达不到上帝或者上帝关系，它继续世俗地停留在人与人的关系之中。基督教的自我拒绝的想法是这样的：放弃你的各种自爱的愿望和欲求，放弃你自利的计划和意图，这样，你真正毫不利己为“那善的”工作，——让自己去忍受“正因此而几乎像一个罪犯一样地被鄙视、讥笑和嘲弄”，让自己去忍受，如果你对你有这要求的话，“正因此而被当作一个罪犯处决”，或者更确切地说，不是让自己忍受这些，因为你几乎不可能被迫去这样做，相反，自由地去选择这样做吧。就是说，基督教的自我拒绝在事先知道这一点——“它会遇上这事情”，并且自由地去选择这样做。基督教有着关于“什么是放弃自己利己的意图”的永恒之观念，因此它不让这基督徒以半价被放出手。我们很容易看出基督教的自我拒绝达到了上帝，并且在上帝那里有着自己的唯一居所。但是，只有以这样的方式被离弃在双重危险之中，这才是基督教的自我拒绝；第二种危险或者说在另一个地方的危险则恰恰是：对于“与上帝的关系很得当”、对于“这是一种纯粹的上帝关系”的确定性。即使不存在任何别的双重危险，世界也把“想要被以这样的方式离弃”看成是愚蠢或者疯狂，因此也就是说，绝非尊崇和景仰。世界对自我拒绝只有聪明的理解，因此只尊崇聪明地驻留在世俗性之内的自我拒绝。因此世界不断地做好安排，保持让足够数量的仿制自我拒绝的假钞流通着，唉，有时候各种关系和各种想法的错综交缠变得如此复杂，以至于我们不得不使用专家的眼睛才能够马上认出这假钞。因为人们自然也会世俗地把上帝置于世俗性之中并因此获得一种有着上帝标记但却虚假的自我拒绝。确实，从世俗的角度出发，这有时看上去就仿佛是“为上帝的缘故而拒绝自我”，但却不是处于那种在双重危险中信赖上帝的私密关系之中，而以这样的方式，世俗理解这个人并且为此而尊崇这个人。然而，要认出这伪冒还是很容易的，因为一旦缺少双重标记，那么自我拒绝就不是基督教的自我拒绝。在父母激励鼓动着地向小孩子张开双臂的同时，这小孩子拒绝自身，这是人性的自我拒绝。如果一个人拒绝自己而世界向他开放着，那么这是人性的自我拒绝。但是，如果一个人拒绝自身，因此世界向他关闭，现在，正因为世界向他关闭，他被世界拒斥回去而不得不寻求与上帝的私密关系，那么，这就是基督教的自我拒绝。双重的危险恰恰是在于，在他本来期待要找到支持的地方恰恰就遇

到的反对，于是他就不得不两次转身，而不是像单纯人性的自我拒绝那样只转身一次。因此，所有在世界上找到了支持的自我拒绝，都不是基督教的自我拒绝。古代的神父们就是在这样的意义上说：异教的美德是灿烂的罪恶^[34]。

这是单纯人性的自我拒绝：没有对自己的畏惧，没有对自己的顾虑而敢于在危险之中冒险，——在这样一种危险之中荣誉召唤着胜利者，在之中，只要你敢冒险，同时代的人和观众们的景仰就会召唤你。我们很容易看出，这一自我拒绝没有达到上帝，而只在半途之中，在人性之中。这是基督教的自我拒绝：没有对自己的畏惧，没有对自己的顾虑而敢于在危险之中冒险，对这危险，同时代的人，沉溺而盲目并且作为同谋，绝对想象不到并且也不会去想象这会赢得什么荣誉，因此，在这危险之中冒险不仅仅是危险，而且是双重危险，因为观众们的讥嘲在等待着这勇敢者，不管他是胜利还是失败。在一种情形之中，关于危险的想象在事先就存在；同时代的人们一致同意，有着危险，冒险中的危险，因为通过胜利可赢得荣誉，因为这关于危险的想象已经使得他们愿意去景仰那哪怕只是敢冒险的人。在另一种情形之中，勇敢者可以说是必须去发现危险并且为获得将之称作“危险”的许可而斗争，同时代的人们不愿意将之视作危险，尽管他们承认一个人可能会在这一危险之中失去生命，但他们拒绝认为这是危险，因为对于他们的想象来说，这是一种可笑，而作为一种可笑去投入自己的生命则因此就是双重地可笑的。于是，基督教发现了一种危险，它叫作永恒的沉沦。这一危险让世界看来是一种可笑。现在，让我们想一下，一个基督教的见证者^[35]。他敢于为这一学说而去与那些将他的生命握在自己手上并且将他视作骚乱发动者的强权作斗争，——这也许就会使得他付出生命。但在同时，那些同时代的人们，他与这些人并没有直接的斗争，相反他们是观众，他们觉得为这样一种痴愚而冒死亡的危险是可笑的。看，在这里有着失去生命的可能，但却真的没有尊敬和景仰可让人赢得。然而以这样的方式被离弃，只有以这样的方式被离弃，才是基督教的自我拒绝。——假如现在世界或者基督教世界在本质上已经变善的话，那么这一自我拒绝就会变得不可能，因为那样的话，这在本质上善的世界就会尊敬和赞美那拒绝自身的人，并且总是有着关于“哪里有危险”和“哪一种是真正的危险”的正确观念。

看，正是因此，我们想要以这一稍稍带有奉承意味的荐词来终结这一讲演，正如我们所有以我们的天赋能力来赞美“那基督教的”的讲演的情形：如果这“想要真正地拒绝你自己”并非是你的严肃，那么，要警惕别让你自己去开始这样做。我们有着太严肃的一种关于“那基督教的”的想象，因而不会想要去引诱任何人，我们几乎更愿意做出警告。如果一个人真正想要吸收摄取“那基督教的”，那么他就会想要进入到内在之中去体验各种完全不同于“讲演之中的一小点恐怖戏剧表演”的其他恐怖；从外表上看，他必定是坚定的，而这坚定完全不同于借助于“一小点雄辩粉饰出来的非真相”所能达到的那种坚定。我们听任每个人自己去测试，我们的这一严肃的观念看起来是否冷漠、无慰、缺乏热情。如果一个人要谈论自己与世界的关系，那么这就会是另一回事，这时，“尽可能温

和、尽可能宽宥地谈论”就是一种义务，并且，甚至在他这样做的时候，“驻留在爱之债务中”也是一种义务。但是在我们以教导性的方式说话的时候，虽然有的话题也许是不太适合于出现在一种要逢迎一个狂热年轻人志向远大的观念的言谈之中，我们也还是不敢避而不谈这话题。我们也不敢鼓励人们去微笑着地想要把自己抬高到世界的反对和痴愚之上；因为哪怕一个人做得到，就像人们在异教文化之中所做的，他也只能够异教文化里这样做，因为异教徒不具备“那基督教的”的关于“那真的”的真实、严肃、永恒地关怀着的观念；因为对于这种观念而言，“别人缺乏这观念”绝不是什么可笑的事情。不管世界的本质性的痴愚有多么可笑，在基督教的意义上，它绝不可笑；因为，如果有着一种至福可让人赢得或者丧失，那么，如果我赢得它，这不是一个玩笑，同样，如果有人因轻率而丧失它，这也不可笑。

相反倒是有一种可笑则是我们肯定是要让自己警惕的：奉承逢迎地谈论“那基督教的”。一个人，在他递给另一个人一把磨利的巨大双刃器具的同时，他到底会不会带着一个人递出一束鲜花时所具的表情、姿态、表达来递出这器具呢？这是不是疯狂呢？这个人在干什么呢？在确定了这危险的器具的优越之后，他固然会声嘶力竭毫无保留地推荐它，但却是以这样一种方式：他某种意义上会就之做出警告。“那基督教的”的情形也是如此。因此，如果有必要，我们也不应当踌躇，在至高处的责任之下，在基督教的，正是在基督教的布道之中宣讲反对基督教。因为我们完全知道，这些日子以来的不幸出现在什么地方：人们借助于愚蠢虚假而又奉承逢迎的礼拜日讲演把基督教骗进了幻觉、而把我们人类骗进这自欺：就本身而言的我们都是基督徒。然而，如果一个人认为自己手里拿着一枝花，他一半是虚荣一半是没有思绪地作为自娱而观察着的一枝花，——而这时有人，请注意，很诚实地，对他叫喊说：“你这糊涂蛋，你看不见你在你手中握着的这是一把磨利的巨大双刃器具吗？”他会不会在一瞬间感到惊骇呢！然而，然而，那个诚实地说出这话的人是在骗他还是欺骗真相？因为，再一次：如果有人想要提醒那个人他手中所握的那枝花不是简单或者普通的花，而是极其罕见的花，那么，这却只会让他在误解之中陷得更深。不，基督教在人性的意义上不是那极其罕见的花，也不是最罕见的，——这类说法是异教的和世俗的，在单纯人性的观念之内。基督教是，神圣地理解，是至高的善，并且因此也是，在人性的意义上理解，一种极其危险的善，因为它，单纯人性地理解，如此完全不是那罕见的鲜花，它是冒犯和痴愚^[36]，不管是现在还是在一开始，并且只要世界持存下去，就一直是如此。

不管在哪里，只要有着“那基督教的”，就有着愤慨^[37]的可能，但愤慨是最高的危险。任何人，如果他真正地要吸收摄取“那基督教的”或者“那基督教的”的某些东西，那么他就必定会以这样一种方式经过愤慨的可能：他看见了它，它在他的眼前——他选择了“那基督教的”。如果要谈论“那基督教的”，那么这谈论就必须不断地保持让愤慨的可能性开放着，然而这样它却永远都无法开始直接地推荐基督教，这样，各种谈论之间的差异就只是：这一个更强烈地推荐，那一个比较更轻微地推荐，

第三个则使用着各种最强烈的推荐表达词。只有当危险在每一个点上都
被不断地阐明——“那基督教的”在怎样的意义上对于那单纯人类的观念
而言是痴愚和冒犯，只有在这时，基督教才能够被赞美推荐。但是，通
过使这个变得明确和公开，我们就得到了警示。基督教就是如此严肃。
那需要人类赞同的东西马上就使自己变得对人类来说是美味可口的，但
是基督教对自己是如此确定，并且带着这样的严肃和严格，它知道是人
类需要它，因此它恰恰并不直接地推荐自己，而是首先去惊吓住人类，
——就像基督向使徒们推荐自己，是通过在事先向他们预言：他们为他
的缘故会受人憎恨，是的，那杀他们的人会认为是在侍奉上帝[38]。在
基督教进入世界的时候，它无须（尽管它还是这样做了）自己声张出“它
是冒犯[39]”，感到愤慨的世界很容易就会发现这一点。但是这时，这
时，既然世界变成了基督教的，这时基督教首先就得自己小心留意愤
慨。因此，如果事情确实是这样，如此之多的“基督徒”在目前这些日子
错过了基督教，那么这事情是怎么会发生的呢？除了是因为他们在愤慨
的可能性上出错之外又会有什么别的原因呢？这可怕的事实，请留意
了！基督教及其至福及其任务不再能够满足“那些基督徒”，这又有什么
好奇怪的呢，——他们甚至连“对基督教感到愤慨”都无法做到！

在基督教进入世界的时候，它无须（尽管它还是这样做了）自己声
张出它与人的理性有冲突，因为这个世界很容易发现这一点。但是现
在，现在，既然基督教几百年下来一直生活在与人的理性的千丝万缕的
关联之中，现在，在一个堕落的基督教——正如那些与尘世女人们结婚
的堕落天使[40]——与人的理性结婚了的时候，现在，在基督教和理性
进入了你和你的关系[41]的时候，现在基督教首先必须小心留神这冒
犯。如果我们要以布道的方式把基督教（唉，这就像是那个关于“被施了
一百年魔法的宫殿”的童话[42]中的情形）从幻觉的魔法和畸形的变化之
中唤醒，那么我们首先必须通过布道使得愤慨之可能从根本上重新复
活。只有愤慨之可能（针对护教学[43]的催眠药饮的解药）有能力唤醒
那入睡者，有能力唤回被施魔法者，这样，基督教才重新是它自己。

如果这时圣经说“愤慨在人身上出现这人有祸了”[44]，那么我们可以
放心地说：如果有人首先想到要布道讲基督教但却不提愤慨的可能，那
么，这样的人有祸了。如果有人逢迎讨好地、花言巧语地、推荐着地、
说服着地向人类宣扬某种怯懦的东西，将之说成基督教，那么，这样
的人有祸了！如果有人能够使奇迹变得可让人理解或者至少是为我们带
来“这样的事情马上就能达成”的光明前景，那么，这样的人有祸了！如
果有人泄露和打破信仰的奥秘[45]，将之扭曲成公共智慧，因为他去
掉了愤慨的可能，那么，这样的人有祸了！如果有人能够理解救赎和解
的秘密而不感觉到任何与愤慨的可能相关的东西，那么，这样的人有
祸了，再一次说他有祸了，如果他以为自己这样做是在侍奉上帝和基督教
[46]！所有这些不信的管事，在他们为基督教声明放弃愤慨的可能并
为之加上数百种痴愚时，他们坐下写伪证并且以此来为基督教和他们自己
赢得朋友[47]，这些人有祸了。在这“为基督教做辩护”的巨大工作上，
哦，可悲地被浪费了的博学和敏锐，哦，可悲地被浪费了的时间！确

实，只要基督教再次通过愤慨的可能而强有力地站起来，那么这一恐怖就会再次使得人类震惊；这样基督教根本无须辩护。另一方面，辩护越是博学，越是出色，基督教就越是严重地被歪曲、被废除、被弱化得像一个被阉的半男人。因为辩护恰恰想要善意地去掉愤慨的可能。但是基督教不应当被辩护；而在基督教可怕地就像从前曾发生过的那样向人类给出选择并且可怕地强迫他们去选择“要么感到愤慨要么接受基督教”的时候，要做出考虑的是人类：他们是不是能够为自己做辩护或者对自己辩护自己所选择的东西。因此，从“那基督教的”中去掉愤慨的可能吧，或者从罪的宽恕中废弃掉带着恐惧的良心搏斗（按照路德的出色解说，这个整个教义就是要导向这一点[48]）吧，并且尽可能早地关闭掉那些教堂或者将它们改造成全日开放的娱乐场所吧[49]，越早越好。

但是，在人们以这样的方式通过去掉愤慨的可能而使得整个世界基督教化的同时，不断地会有奇怪的事情发生：世界对真正的基督徒感到愤慨。这里愤慨就出现了，无论如何，它的可能与“那基督教的”是不可分的。只是混淆则比任何时候都更可悲；因为世界曾经对基督教愤慨，——在这之中是有着其意义的；但现在世界获得这样的自欺，以为自己是基督教的，以为自己吸收摄取着基督教而并不感觉到任何与愤慨的可能有关的东西，——然后却对真正的基督徒感到愤慨。确实，要出离一种这样的幻觉是艰难的。那些迅速的笔和忙碌的舌，有祸了；全部的忙碌，因为它既不知这个也不知那个，所以它如此无限容易地能够同时与这个和那个都达成和谐。

那基督教的世界仍然不断地对真正的基督徒感到愤慨。只是愤慨的激情通常在这里不是那么强烈，以至于要消灭他，不，这只停留在讥讽和嘲笑上。这很容易得到解释。从前在世界自己意识到自己不是基督教的时候，那时有着可为之斗争的东西，那时是生死搏斗。但是现在，在世界骄傲而镇静地确认了自己是基督教的时候，于是，这真正的基督徒的夸张当然就至多只配让人去嘲笑一下。这混淆比在基督教的最初时期的混淆更可悲。在世界与基督教作生死搏斗的时候，那是可悲的，但在那之中有着意义；但现在世界在对于“自己是基督教的”的意识中崇高的从容，它的，如果人们愿意这样说，一小点廉价的讥嘲，这才是几乎临近于疯狂的东西。基督教在它的最初阶段从来没有以这样一种方式成为讥嘲的对象。

这样，如果在这基督教的世界里有一人想要追求大致地去履行“去驻留在相互所亏欠的爱之债务中”的义务，那么他就会被引到那最终的麻烦之中并且要去与世界的反对作斗争。唉，世界就是这样很少或者从不想到上帝；因此，任何生命，如果其最本质的和最固执的想法恰恰是关于上帝的想法，关于“（从神圣的角度理解）危险是在哪里”以及关于“什么是对一个人的要求”的想法，那么这生命必定就会被这个世界误解。因此，关于真正的基督徒，基督教的世界在这方面会说：“他放弃了他自己；甚至在他很明显地受到不公正对待的时候，他好像都几乎是一个在请求赦免的人。”世界会觉得在他这里基督教地（因为世界就是基督教

的)缺乏必要的基督教的硬心肠,——这种必要的基督教的硬心肠通常会忙于强调自己的正当性、谈论自己的重要性、以恶报恶或者带着骄傲的意识行善。这世界根本感觉不到,一个这样的人对自己的生活有着完全另一种尺度,一方面一切通过这另一种尺度能够完全很简单地得到解释,另一方面借助于世界的尺度来解说则无疑变得完全毫无意义。然而,既然世界对于这一尺度(上帝之关系)的存在其实毫无所知并且不想有所知,那么,它除了把一个这样的人的行为说成是古怪之外就无法做出别的解释,——因为世界自以为作为基督世界是最清楚地知道什么是基督教,它自然永远也不会想到这“古怪”就是“基督教性”。一个人毫不利己,这是古怪的;他不反击别人的羞辱谩骂,这是古怪的;他赦免自己的敌人并且几乎是害怕自己没有为自己的敌人做出足够多的事情,这是古怪而没面子的;他总是到达错误的地方,而从未在可以让人看上去是勇敢、高贵、毫不利己的地方出现,这是古怪的;如果我们自己通过“去是这世界”而确定作为基督徒就是在此生和彼世都拥有真实的东西和极乐至福,那么,上面所描述的行为就是古怪的、做作的、半痴愚的,简言之,是可供人做笑料的。关于“上帝之关系是存在的”,除了至多有一个很遥远的大欢庆的观念之外,世界根本就没有别的观念,更不用说及这关系在日常之中要决定一个人的生活,——正因此,这世界才必定会做出这样的论断。对于一个这样的人的生活、对于其苦难和对于其至福而言的那种无形律法,对这个世界来说是根本不存在的:

ergo(拉丁语:因此),就算是最温和地说,它也必定会将这样的一种生活解说为古怪,正如我们会把这样的一个人的行为解说为疯狂,如果他不断地在自己周围找着一只我们任何别人都无法看见的鸟,或者如果他按一种音乐的旋律跳舞而这种音乐是任何别人即使是带着最诚实的意愿都不可能听见的,或者如果他通过自己走路表达出他因为有某种看不见的东西挡着而走到路外面去了。这也确实是疯狂;因为一只鸟,如果它确实是在场的,就不可能是无形地在场的,同样一种真实的音乐不可能是听不见的,而一个人的路上的一种真正障碍,如果它能够迫使一个人走到路外去,则不可能会是无形的;但上帝只能够让人看不见听不见地在场^[50],因此,“世界看不见他”并不能证明什么东西。

让我通过一个简单的比喻来说明这个关系,我常常使用这个比喻,尽管是以不同的方式使用^[51],——它是如此富有成效、富于教益并且意义深远。在一个受到了严格教养的孩子与一些顽皮或者有点顽皮的孩子们在一起的时候,他不想在他们各种顽皮行为中参与他们,而他们自己(至少是他们中大部分)则并不把这些顽皮行为看成是顽皮行为;这样,那些顽皮的孩子们除了说这孩子必定是一个古怪的傻孩子之外不知道怎样做出别的解释;他们不会注意到,这关系可以以另一种方式得到解释:这得到了严格教养的孩子,不管他在哪里,他都在自己身上带着父母的尺度,什么是他敢做的,什么是他不敢做的。假如人们看得见父母是在场的,并且那些顽皮的孩子们因此能够看见这父母,他们就会更好地明白这孩子,尤其是,如果这孩子看上去对于“不得不遵从父母的禁止”也不是很高兴,因为这也是很明显的,这孩子更愿意与那些顽皮孩子

那样，并且我们很容易认识到，是的，很容易看出，那阻止着这孩子的东西是什么。但是，在父母不在场时，那些顽皮的孩子就不理解这得到严格教养的孩子。于是他们就想：要么这孩子根本就不像我们其他孩子一样地喜欢玩，而这当然是傻而且古怪的；要么他也许是想玩的，却不敢，但为什么不敢呢，父母又不在场，这样，他还是傻而且古怪的。因此，他们以这样的方式来论断这受到了严格教养的孩子，我们绝不能将之直接称作是那些有点顽皮的孩子们的幸灾乐祸或者恶意，哦，不，以他们的方式看，甚至他们认为他们这样说还是有着相当的善意的。他们不理解这受到了严格教养的孩子，他们自己觉得他们的顽皮很好，因此他们想要让他参与他们成为一个果敢的男孩——如同那些别的孩子。这个比喻很容易就能被用上。世界根本无法让自己获得这一想法（它也确实没有）：一个基督徒不会有着与世界所具的欲望和激情相同的欲望和激情。但是如果他有着这同样的欲望和激情，那么世界就更不明白：为什么他出自对于一个无形者的畏惧，傻得足以想要去压抑那些按世界的概念看是无辜而许可的欲望，而且，按世界的概念，甚至“去追寻这些欲望就是一种义务”，为什么他要压抑那按世界的说法不仅是无辜而且是值得赞美的自爱，为什么他要抑制那在世界看来不仅仅是自然的而且也是作为一个男人和一个男人的荣誉的标志的愤怒，为什么他要这样以一种双重的方式来使得自己不幸：首先是通过“不去让欲望得到满足”，然后通过“作为对此的酬报被世界嘲笑”。

我们很容易看出，自我拒绝在这里被很恰当地标示了出来：它有着双重标记。正因为这就是如此，因为这是完全正确的：如果一个人想要严肃地照它去做，他就会进入双重的危险，正因此我们才说，这是基督徒的义务：去驻留在相互所亏欠的爱之债务中。

[1] 不幸的爱，就是说，一相情愿的爱（单相思）、失恋、“失去了爱人”的各种形式，等等。

[2] [古代的那个淳朴智者说过，“爱是丰富和贫乏的儿子”] 指向柏拉图《会饮篇》之中苏格拉底重述狄奥提玛关于厄若斯的双重本性的神话故事（柏拉图《会饮篇》203b—204c）。为了庆祝阿弗洛狄忒的出生，诸神设宴，珀尼阿（贫乏）到宴会上来乞讨。她看见喝醉了的波若斯（丰富、智慧和美）在花园里睡觉，她就上去与之交合，怀孕生出厄若斯。因此厄若斯不是一个依据于自身完美的神，而是一个要通过不断追求“那完美的”来克服其不完美的“精灵”。

[3] [斯基令] 硬币单位，尤其是在1813—1873年。在1813年国家银行破产后所发行的钱币是：一国家银行币有六马克，一马克又有十六斯基令（skilling）。在1873年的硬币改革后，克朗取代了国家银行币，而沃耳取代了斯基令（一国家银行币等于二克朗kroner，一斯基令等于二沃耳öre），在1840年10块国家银行币相当于一个手工匠人一年工资的二十分之一。400国家银行币的年收入可以养活一家人。《爱的作为》在当时的价格是2国家银行币88斯基令。

[4] [有一个贵族曾这样说关于爱：“它拿走一切并且它给予一切。”] 这一条来源无法考证。

[5] [窃贼……无法偷盗的财宝] 指向《马太福音》（6：19—21）耶稣在登山宝训中所说的：“不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷。只要积攒财宝在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷。因为你的财宝在那里，你的心也在那里。”

[6] [左手从不知右手在做什么] 指向《马太福音》（6：3）。

[7] [谈论那些不用悔改的义人] 指向《路加福音》（15：7），在之中耶稣谈论关于迷失的羔羊时说：“我告诉你们，一个罪人悔改，在天上也要这样为他欢喜，较比为九十九个不用悔改的义人，欢喜更大。”

[14] [基督是道路] 指向《约翰福音》(14:6) 之中耶稣说：“耶稣说，我就是道路，真理，生命。若不藉着我，没有人能到父那里去。”

[9] [圣者们的石头] 指向丹麦俗语：“谁找到智者们的石头。”在传说中也叫哲人之石，能用来把一般金属变成黄金，或者炼宝治病等。安徒生有一篇童话就叫《圣者的石头》。

文献：nr.2564 i N.F.S.Grundtvigs, *Danske Ordsprog og Mundheld*, s.98; sml.E.Mau, *Dansk Ordsprogs-Skat* bd.2, s.357.

[10] [失去“瞬间”就是变成“瞬间性的”] 这句陈述和前后的段落蕴含了克尔凯郭尔对“瞬间”概念作为一种精神定性的特别含义。这定性标示了这样一个点，时间和永恒在这点上相互触摸，并且永恒在这个点上渗透进时间作为“时间之充实”（参看《加拉太书》4:4）。在这一理解中，“瞬间”不是“时间之原子”，亦即，就像是在“变成瞬间性的”之中那样的是直接的片刻性时间段，相反，“永恒之原子”，参看《概念“恐惧”》第三章进入第一节之前的文字。也参看《哲学片段》第一章B b)。

[11] [让“那有限的”来作为交往和比较的糟糕伙伴] 在“糟糕伙伴”的意义之中可能也有着一种对黑格尔的术语“die schlechte Unendlichkeit（坏的无限）”的调侃。关于“坏的无限”，比如说，可参看商务印书馆1966年版的《逻辑学》（杨一之译）：“这种坏的无限性，本身就与那种长久的应当同一的东西，它诚然是有限物的否定，但是它不能够真正从有限物那里解放自己。”（第二章 实有，第141页）

[12] [完美性的连接] 暗示《歌罗西书》(3:14)：“在这一切之外，要存着爱心。爱心就是联络全德的。”

[13] [试探者] 如果直接按字面翻译，是“引诱者”。因为新约中耶稣在旷野里受引诱时描述魔鬼的用词是“那试探人的”，所以译作“试探者”。见《马太福音》(4:3)。

[14] [热情者对试探者说，“带着你的比较退去吧”] 指向《马太福音》，魔鬼在荒漠里试图引诱耶稣，但耶稣说：“撒但退去吧。”

[15] [“在路上也不要问人的安”]（《路加福音》10:4）] 引自《路加福音》(10:4)，在之中耶稣差遣七十二人说：“不要带钱囊，不要带口袋，不要带鞋。在路上也不要问人的安。”

[16] [最危险的相识] 可能是在暗示性地指向书名《危险关系》。《危险关系》（*Les Liaisons dangereuses*）一本著名的法文书信体小说，最初于1782年发表，作者是皮埃尔·肖代洛·德拉克洛（Pierre Choderlos de Laclos）。

[17] [“比较诱惑了我”] 也许是指向《创世记》(3:13)：“耶和华神对女人说，你作的是什么事呢。女人说，那蛇引诱我，我就吃了。”

[18] [消耗性病症里隐藏的虫，它不会死去] 消耗性病症，比如说肺结核这一类病症。“隐藏的虫，它不会死去”，参看《马可福音》(9:48)：在地狱里，“在那里虫是不死的，火是不灭的”。

[19] [本性力量] 在人的本性之中的特别的、强大的和原始的精神力量。

[20] [庆典中的花环] 花环一方面是庆典的标志，一方面是普通的装饰。

[21] [使得这一切完美化的花环！] 指新娘所戴的花环。

[22] [上帝是爱] 参看《约翰一书》(4:7—8, 16)。

[23] [凡事都不可以亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠。] 引自《罗马书》(13:8)。保罗在之中谈论爱作为律法之圆满。

[24] [“凡人所当得的，就给他。当得粮的，给他纳粮。当得税的，给他上税。当惧怕的，惧怕他。当恭敬的，恭敬他。”] 引自《罗马书》(13:7)。保罗在之中谈论与政府的关系。

[25] [“及时地记得，如果你去做这个或者努力要那样做，那么你在世界里的情形就会很糟。”] 指向《约翰福音》(15:18—21)：“世人若恨你们，你们知道（或作该知道）恨你们以先，已经恨我了。你们若属世界，世界必爱属自己的。只因你们不属世界。乃是我从世界拣选了你们，所以世界就恨你们。你们要记念我从前对你们所说的话，仆人不能大于主人。他们若逼迫了我，也要逼迫你们。若遵守了我的话，也要遵守你们的话。但他们因我的名，要向你们行这一切的事，因为他们不认识那差我来的。”

[26] [“那善的”有其酬报] 这种表述可以在《加拉太书》(6:9)之中看到：“我们行善，不可丧志。若不灰心，到了时候，就要收成。”

[27] [使徒约翰在说(《约翰一书》3:13)“不要以此为希奇”]对《约翰一书》(3:13)的随意引用。原句是:“弟兄们,世人若恨你们,不要以为希奇。”

[28] [去照样行]指向《路加福音》(10:37):“耶稣说,你去照样行吧。”

[29] 译者对这一句进行了改写,如果直译,应当是:

也许这言说者会觉得这就像是在自己打自己雄辩的嘴巴,如果他,在已经以各种最赞赏的并且如此特别幸运地挑选出的用词和表达来赞美了“那善的”并且因此而使得听者尽可能趋近,乃至在今天就要去照样行的情况下,也许他会觉得这就像是在打自己嘴巴,是的,这对于他极品的雄辩杰作给人的印象来说实在是太不幸了,如果他随后要加上诸如这样的荐词:“那善的”将获得仇恨、鄙视和迫害作为酬报。

[30] [“他已经拿走了他的酬报”]指向《马太福音》(6:2):“我实在告诉你们,他们已经得了他们的赏赐。”

[31] [一个异教徒在自己的死亡之时赞叹自己是幸福的]见前面的对“只要一个人还活着,就不能说他是幸福的”的注解。

[32] [正如在永恒之中它.....将终止作为好斗的]暗示了拉丁语表达“ecclesiamilitans”(好斗的教会),在过去的神学之中标示了与在基督再现之前教会所处的环境的斗争;只有在基督重来的时候,教会才会胜利,ecclesiatriumphans(战胜的教会)。

[33] [古代的神父们就是在这样的意义上说:异教的美德是灿烂的罪恶]见前面关于“异教文化的美德是灿烂的罪恶”的注解。

[34] [一个基督教的见证者]一种真正的信仰者,圣徒。

[35] [冒犯和痴愚]如果按圣经的汉译,就是“绊脚石”和“愚拙”,见《歌林多前书》(1:22—24)。之中保罗写道:“在犹太人为绊脚石,在外邦人为愚拙。”

[36] Forargelsen: 愤慨、在道德感情上感到被冒犯。

[37] 基督.....预言:他们为他的缘故会受人憎恨.....杀他们的人会认为是在侍奉上帝]指向耶稣在《约翰福音》(15:18—21)中谈论世界的恨:“世人若恨你们,你们知道(或作该知道)恨你们以先,已经恨我了。你们若属世界,世界必爱属自己的。只因你们不属世界。乃是我从世界拣选了你们,所以世界就恨你们。你们要记念我从前对你们所说的话,仆人不能大于主人。他们若逼迫了我,也要逼迫你们。若遵守了我的话,也要遵守你们的话。但他们因我的名,要向你们行这一切的事,因为他们不认识那差我来的。”然后在(16:2):“人要把你们赶出会堂。并且时候将到,凡杀你们的,就以为是事奉神。”

[38] Forargelsen: 冒犯、在道德感情上引发出的愤慨。

[39] [那些与尘世女人结婚的堕落天使]在一个草稿中(Pap.VIII 2 B 41, 5),克尔凯郭尔加了一个括号:“在《创世记》中。”参看《创世记》(6:1—2):“当人在世上多起来,又生女儿的时候,神的儿子们看见人的女子美貌,就随意挑选,娶来为妻。”

[40] [进入了你和你的关系]进入了相互称“你”,而不是称“您”的关系,进入了相互间亲密的关系。

[41] [那个关于“被施了一百年魔法的宫殿”的童话]也许是指向格林童话《睡美人》。

[42] .《Dornröschen》(nr.50) i *Kinder- und Haus-Märchen*, udg.af J.L.K.og W.K.Grimm, bd.1-3, 2.udg., Berlin 1819-1822 [1812], ktl.1425-1427; bd.1, s.249-253.

[43] [护教学]在19世纪初,基督教的护教学(apologetik)得以更新,作为所谓的“辩论法”的对立面,它在方法论上安排相关的材料来为基督教的宗教的特别本质。

文献:jf.Fr.Schleiermachers fremstilling i *KurzeDarstellung des theologischen Studiums* (1.udg., Berlin 1811, 2.udg.Berlin 1830) og K.H.Sacks i *ChristlicheApologetik* (Hamborg 1829, ktl.755)。

[44] [愤慨在人身上出现这人有祸了]指向《马太福音》(18:7)中耶稣对“跌倒”的警告:“这世界有祸了,因为将人绊倒。绊倒人的事是免不了的,但那绊倒人的有祸了。”在圣经中,“愤慨/冒犯”被译作“绊倒”。

[45] [信仰的奥秘]参看《提摩太前书》(3:9)。

[46] [他有祸了,如果他以为自己这样做是在侍奉上帝和基督教]指向《约翰福音》(16:2)。

[47] [所有这些不信任的管事.....为基督教和他们自己赢得朋友] 指向《路加福音》(16:1—9):“耶稣又对门徒说,有一个财主的管家。别人向他主人告他浪费主人的财物。主人叫他来,对他说,我听见你这事怎么样呢。把你所经管的交代明白。因你不能再作我的管家。那管家心里说,主人辞我,不用我再作管家,我将来作什么。锄地呢,无力。讨饭呢,怕羞。我知道怎么行,好叫人在我不作管家之后,接我到他们家里去。于是把欠主人债的,一个一个的叫来了,问头一个说,你欠我主人多少。他说,一百篓油,每篓约五十斤。管家说,拿你的账快坐下来写五十。又问一个说,你欠多少。他说,一百石麦子。管家说,拿你的账写八十。主人就夸奖这不义的管家作事聪明。因为今世之子,在世事之上,较比光明之子,更加聪明。我又告诉你们,要藉着那不义的钱财,结交朋友。到了钱财无用的时候,他们可以接你们到永存的帐幕里去。”

[48] [按照路德的出色解说,这整个教义就是要导向这一点] 可参看比如说路德在降临节第一个礼拜日对福音书的解说。

文献: Se endvidere artiklen 《Gewissen》 i *Geist aus Luther's Schriften oder Concordanz*, udg.af F.W.Lomler, G.F.Lucius, J.Rust, L.Sackreuter og E.Zimmermann, bd.1-4, Darmstadt 1828-31, ktl.317-320; bd.2, 1829, s.327-346. Se journaloptegnelsen NB: 79 (1846), i SKS 20, 69.

[49] [关掉那些教堂或者将它们改造成全日开放的娱乐场所] 在日记(1846)中克尔凯郭尔写道:“废弃掉带着恐惧的良心然后你也关掉那些教堂并且将它们改造成舞厅。”

[50] [上帝只能让人看不见听不见地在场] 比如说,可参看《巴勒的教学书》。第一章“论上帝及其性质”第三段“圣经中关于上帝及其性质的内容”§ 1:“上帝是一种精神,或者说一种无形的生灵,有着理智和自由意志,但没有身体,不是由任何部分构成。因此他无法被肉体的眼睛看见,也无法以任何图片标示。”但书中没有说及上帝的“不可被听见”。

[51] [我常常使用这个比喻,尽管是以不同的方式使用] 参看前面的“基督教知道什么是‘去行动’,什么是‘能够继续不断地以行动去专注于爱’。那对爱的单纯人性的解读景仰爱,并且因此很容易就会出现一种停滞,一些什么事情都不做的瞬间,一些闲置的瞬间,这就是狂热的瞬间。爱对于单纯人性解读的观念就像那有着非凡天资的孩子对于单纯的父母:这孩子如此迅速地完成了任务,乃至父母到最后不知道他们应当想出一些什么事情来使得这孩子不闲下来”。和“就像小孩子外出与陌生人混在一起时的情形:这孩子按着他所受到的教养去做。然而,不管陌生人们是否对这孩子有好感,不管这孩子觉得自己行为是不是比别的孩子们更得体,得到了严肃的教养的孩子绝不会忘记,审判是在家里,父母会在家里对他做出评判。然而教养并不建立在‘这孩子要待在家里和父母在一起’的考虑上,相反,它所考虑的正是:这孩子要外出到大千世界中去。基督教所理解的爱的情形就是如此”。

也比较第二系列之中:“一个小孩子能够欺骗自己的父母吗?不,这孩子欺骗他自己;这只是一表象(就是说,一种欺骗),一种目光短浅的幻觉,对于这孩子以及对于不具备比这孩子所具的更高理解力的人来说,这看起来似乎是孩子欺骗父母,唉,在本质上,这其实是这可怜的孩子在欺骗自己啊。我们可以理性地假设,父母相对于这孩子在智慧和认识上有着一种这样的优越,因此在对这孩子真正的爱上也有着这样的优越,只有傻瓜才会很糟糕地将之理解为爱自己,‘欺骗父母’就会是发生在一个孩子身上的最大不幸,如果这不是这孩子自己的错的话。然而这样一来,其实被欺骗的不是父母,而相反是孩子,‘孩子欺骗父母’只是一种表象(一种欺骗);在幼稚和痴愚的理解中是这样,‘孩子欺骗了父母’,但是因此这不是真的,因为这只在‘幼稚和痴愚的理解中’是真的。在另一方面,如果我们看见一个父亲或者母亲,相对于这孩子他们没有那关于‘优越’的真正的、严肃的、关怀着的观念,那种依据于‘真正带着永恒的责任为孩子的最好处着想’的观念,这难道不是一个可怜而令人厌憎的景象吗;如果我们看见一个父亲或者母亲,他们因此而会陷入与孩子的不恰当的口角、因自己的缘故而被惹烦或者惹恼,这难道不是一个可怜而令人厌憎的景象吗,因为这父亲或者母亲孩子气地有着这样一种‘是孩子欺骗了他们的痴愚看法’这样一种父母与孩子间的关系是不恰当的,是的,几乎是疯狂的,如果‘打孩子’就要意味着‘与孩子打架’,这样地把所有尊严、庄重、权威上的优越都置于一边,这根本就是在单纯地证明:父亲或者母亲在身理意义上是最强者。”

“如果一个人要帮助一个小孩子去完成一个非常巨大的任务,他会怎么办?是的,他并不把整个任务一次性地全部布置给这孩子,因为,如果一次性给孩子的话,那么这孩子就会绝望并放弃希望;他每次都给孩子布置一小点,但一直总是这样多,不会让这孩子在任何瞬间停下来,就仿佛是结束了,也不会多得让孩子无法承受。这是教养过程中的善意欺骗;它其实是隐瞒了一些东西;如果孩子被骗了,那么,这就是因为这教养者是一个人,他无法为下一瞬间给出保障。”

“在一个小孩子整天和陌生人在一起并且想着要回家但又害怕一个人走路并且因此而想要尽可能

长久地逗留的时候，他就会对那也许想要早走的年长者说，‘等我’；于是年长者就按小孩子所请求的去做。……唉，也许要等待的时间变得如此之长以至于那年长者对小孩子说‘不，我现在不能够继续再等着你了’。”

“这样，在一个人类教育者一次有许多孩子要教养的时候，他是怎么做的呢？他自然不会有时间来进行这许多言谈和训诫和喋喋不休，如果有时间的话，因为许多言谈这教育也会变得很糟糕；不，能干的教育者更愿意借助于眼睛来进行教育。他把那个的孩子的目光拿走，就是说，他强迫这孩子在一件事情上看着他。……但是那受教育的孩子，很容易会让自己以为，那与伙伴们关系，他们构成的小小世界，是现实，相反那教育者以自己的目光教他知道，所有这些都被用来教育孩子。”

爱的作为

一些基督教的审思以讲演的形式写出

索伦·克尔凯郭尔 著

第二系列^[1]

^[1] [系列] 见对第一系列的注脚。

前言 [1]

这些基督教的审思是在许多审思之后所得的果实，它们按理是将会缓慢却又轻易地让人领会的，而如果有人通过匆忙草率而寻求新奇的阅读方式来使得它们成为对他自己来说是很难懂的东西，那么，它们无疑也可以变得非常艰难。“那个单个的人”，他首先自己审思他自己是想要阅读还是不想要阅读；如果他选择了阅读，那么他就充满深情地审思，在“艰难”与“轻易”被慎重地放上天平的时候，这两者间的关系是否正确，这样，“那基督教的”就不会因为把艰难性或者轻易性弄得过大而被以错误的比重介绍出来。

因此，这是“基督教的审思”，并非关于“爱”，而是关于各种“爱的作为”。

这是各种“爱的作为”，这里并不是说，仿佛所有爱的作为就在这里全都被计算在内并且被描述了，哦，差得远了；这里甚至也没有这样的意思，仿佛那单个的被描述的作为就在这里一了百了地得到了完全的描述，上帝知道，绝非如此！如果一样东西在本质上是有着永不枯竭的财富，那么，这东西，甚至就其最小的作为而言，它也是在本质上无法描述的，之所以如此，恰恰是因为在本质上它是在一切之中完全在场的，并且在本质上是无法描述的。

S.K.

[1] 【前言】这个前言与第一系列的前言是完全一样的。参看对第一系列前言的注脚。

I 爱陶冶

歌林多前书8：1。唯有爱心能造就人。^[1]

所有人类的说辞，哪怕是《圣经》关于“那精神的”的神圣说词就其本质而言也是比喻性的说辞，而这个是完全合理或者符合事理或者符合生存之理，既然一个人，哪怕他从出生的瞬间起就是精神，却要到最后才自己意识到自己是作为精神，这样，他在事先就感官—灵魂地把某一个段落先付诸了行动。但这一最初的段落在精神醒来的时候不应当被扔开，正如精神的苏醒以一种感官的或者感官—灵魂的方式展示出来，作为“那感官的”和“那感官—灵魂的”的对立面。这最初的部分恰恰就由精神接手拿过去，以这样一种方式被使用、以这样一种方式被置于根本：它成为了被用来做比喻的东西。因此，在某种意义上，“精神的人”和“感官—灵魂的人”说着同样的东西，却有着一种无限的差异，因为后者感觉不出比喻言词的秘密，而他还是使用这言词，但不是作为比喻。在这两者之间有着一个世界的差异，一方面，这一个做出了过渡或者让自己被带往彼岸，而另一方面那一个则仍停留在此岸，然而，在他们之间则还是有着那联系着他们的东西，他们两者都使用同样的言辞。如果一个人，他身上的精神是醒着的，那么他并不因此就离开这有形的世界，他仍然还是持恒的，尽管意识到精神，处在有形的世界里并且自己也在感官的意义上是有形的；他在语言中的情形也是如此，只是他的语言是比喻的语言，但比喻的言辞不是一些崭新的言辞，相反它们是已经给定了的言辞。正如精神是无形的，它的语言也是一种秘密，秘密的根本恰恰是在于：它与小孩子和纯朴的人一样使用同样的言辞，但比喻地使用，由此精神拒绝让自己去作为“那感官的”或“那感官—灵魂的”，但不是以“那感官的”或“那感官—灵魂的”去拒绝它。这差异绝不是“引人注目”的差异。正因此我们合理地将“夸耀引人注目的差异”作为伪精神性的标志，这种夸耀恰恰就是感官性；而相反，精神的本质则是被比喻之物宁静低语的秘密——是给有耳可听的人的^[2]。

圣经常常使用的各种比喻表达之中的一个，或者说，圣经以比喻的方式使用得最频繁的言辞中的一个，就是：去陶冶^[3]。而这已经是有着陶冶性了：去看圣经是如何毫无厌倦地使用这个词，它又是怎样不去故作聪明地追求多变和新用词而相反保持着精神的真实本质以同样的言辞来更新思想，光是看看这个就已经很有陶冶性了。这是的，正是如此具有陶冶性：去看圣经是怎样使用简单的言辞标示出了那至高的东西，并且是以最真挚的方式。这几乎就像那个以少量储备为人众供食的奇迹：只有少量的食物在手头，但是通过祝福马上变得足够并且还有相当丰盈的剩余^[4]。这是的，这有着陶冶性，如果有人成功地通过谦卑地满足于《圣经》的言辞、通过感恩而真挚地去吸收那从神父们那里传下来的东西并且与这旧有的熟识建立一种新的相识关系^[5]，而不是忙于去做出各

种新的发现并且让这些新发现去抑制那旧有的东西。就像小孩子一样，无疑，我们常常玩着陌生游戏[6]：确实，从精神上理解，能够继续这一严肃地陶冶的玩笑，与这旧有的熟识玩陌生游戏，这恰恰正是严肃。

陶冶是一个比喻的表述，然而我们现在，在思想中带着这一精神之秘密，则要看：这个词在直接的说话之中标示着什么。陶冶/向上建起（At opbygge）[7]是由“构建”（at bygge）加上后缀副词“起”（op）构成的，这强调必须在于后者。每一个陶冶者都构建，但不是每一个构建者都陶冶。比如说，如果一个人为自己的房子构建出一排侧房，那么我们不会说他向上建起（opbygge）一排侧房，我们说他加建。于是，这个“起”（op）看来是在给出一个高度上的方向，向上的方向。然而事情却也不是如此。如果一个人在一幢有三十阿棱[8]的楼上再建上十阿棱高，那么我们还是不会说他建起更高的十阿棱，我们说他加建。在这里，这个词的意味就已经变得值得我们注意了；因为我们看得出，这里的事情也不在于高度。相反，如果一个人建起一幢楼，尽管低而且小，却是从地基上建起，这时我们就说他向上建起一幢房子。于是，“建起/陶冶”（at opbygge）就是从地基上建设出某种有高度的东西。这一“起”（op）固然是给出了“高度”的方向；但是只有在高度反过来也是深度的时候，我们说“建起/陶冶”（at opbygge）。因此，如果一个人在高度上并且从地基上建起，深度却并不真正地对应上深度，那么我们固然会说，他在“建起/陶冶”（at opbygge），但他“建起/陶冶”（at opbygge）得很糟糕，相反我们对“构建得很糟糕”则有着某种别的理解。这样，相对于“建起/陶冶”（at opbygge），强调特别是在于：从根本上构建。我们肯定不会把在地基里构建称作“建起/陶冶”（at opbygge），我们不说建起（at opbygge）一口井；然而，如果要谈论“建起/陶冶”（at opbygge），那么，不管这楼房会有多么高多么低，这工作必须是从根本上做起。因此我们能够这样说及一个人：他开始去建起一幢房子，但他没有完成。相反，说及一个在高度上为楼房加建了很多却不是从根本上建起的人，我们绝不可能说：他“建起/陶冶”（at opbygge）。多么奇怪啊！“建起/陶冶”（at opbygge）这个词中的这“起”（op）给出高度，但反过来又把高度作为深度给出；因为“建起/陶冶”（at opbygge）是从根本上构建起。因此圣经也说及那糊涂人，他“没有根基地构建”；而关于那听着属于真正陶冶的言辞或者听从圣经的言辞的人、那听着这些言辞并且照着做的人，关于这个人则是这样说的：他像一个人盖房子，深深的挖地（《路加福音》6：48）。因此在大水冲过来风暴敲打这牢固地建起的房子时，这时我们就全都因为看见这一陶冶的景象而高兴：风暴无法动摇它[9]。值得称赞的是，一个人在他开始之前先考虑“他能把塔楼盖得多高”[10]，但是如果他要建起（opbygge），那么让他最终去认真地挖地吧；因为，哪怕这塔楼，如果有这个可能，升起高过云霄[11]，但是如果它是没有地基的话，那么它就其实并没有被建起。完全没有地基地建起（at opbygge）是不可能的，因为这就是在空气中构建。因此人们在语言上说得很对，说是构建空中楼阁；人们不说建起空中楼阁，这说法会是一种不谨慎而错误的语

言用法。因为即使是在对无谓的东西的表达之中也必定是有着一种介于各单个词句间的一致性，而这种一致性并不存在于“在空中”和“建起”（at opbygge）之间，因为前者是去掉地基而后者则是指向这一“从地基起”；因此这两者的结合就会是一种不真实的夸张。

在直接的说法中“建起”（at opbygge）这一表达的情形就是如此；而现在我们要提醒的是，这是一个比喻的表述，并且过渡到这审思的对象：

爱陶冶（opbygger）

但是这“陶冶”（at opbygge），从精神上理解，对于爱是不是一个如此有特征的谓词以至于它适合并且只适合于爱呢？本来对于一个谓词来说可以是这样的：有着诸多对象，它们都同样地（或者哪怕是在不同的程度上）全有着对同一个谓词的要求权。如果“陶冶”（at opbygge）的情形是如此，那么，这审思所做的事情，相对于爱如此特别地强调这个谓词的特征性，就会是不正确的；这就会是一次误解的尝试，试图把一种僭妄强加于爱，就仿佛爱要独占或者擅自挪用它与他者们分享的东西，而爱则恰恰很愿意去与他者们分享，因为它“不求自己的益处”（《歌林多前书》13：5）。然而，这确实是如此：这“陶冶”（at opbygge）完全的是爱的特征性的属性；而在另一方面，这一性质陶冶性地有着这种特性：它能够投身于一切——正如爱的情形。因此，我们看见，爱在它的这一特征性质之中并不使自己隐蔽起来，也不在与他者的共处之中强调任何独立性和自为之在^[12]，而是完全地奉献出自己；那特征性的元素恰恰就是：它纯然地有着“完全奉献出自己”的性质。没有任何东西，彻底不会有任何东西，是不能够被以这样一种方式做出或者说出，以至于它变得有陶冶性，而如果是陶冶性的，那么不管它是什么，爱总是在场于之中。因此，恰恰就在爱自己承认“给出特定规则”的艰难的地方，诚言就是“做一切都当陶冶”^[13]。这话也完全可以被说成是“在爱中做一切”，并且这表达了完全同样的东西。这一个人能够做出与那另一个人正相反的事情，但是，如果他们各自都是在爱之中做这相反的事情，那么这相反的事情就成为陶冶性的。在语言之中没有什么词句是自作自为地有着陶冶性，并且，只要爱是在场的，那么在语言中没有任何词句是无法被陶冶地说出或者无法变得具有陶冶性的。因此，事情绝对不是这样：这“陶冶”（at opbygge）要成为某些有天赋的人的优点，就像知识和写作才华和美貌以及其他诸如此类（唉，这正是缺乏爱心而引起纷争的谬误）。恰恰相反，每一个人通过自己的生活和生计、通过自己在日常事务之中的行为、通过自己与平常人的交往、通过自己的言辞和自己的表白应当并且能够陶冶，并且，如果爱确实地是在他的身上的话，他会想要去陶冶。

我们自己也留意到这一点，因为我们在最广的范围之中使用“陶冶性

的”这个词；但我们也许并没有向我们自己阐明的地方则是：只有在所有爱在场的地方，我们才能够使用它。然而正确的语言用法是这个：小心地不去使用这个词，除非爱是在场的，并且通过这一限定再一次使它的范围变得无限，因为一切都可以是陶冶性的，在同样的意义上就像爱可以在一切地方在场。比如说，在我们看见一个单身的人借助于值得称赞的节俭精打细算地以很少的资源生活下去的时候，于是我们就称誉和赞美他，我们为之欣悦，我们因这一景象而在“那善的”之中得以强化，但我们在根本上不会说这是一种陶冶性的景象。相反，在我们看见一个要照料很多人的家庭主妇怎样借助于节俭和特定的精打细算怀着爱心知道如何去将祝福置于一小点资源之中以至于这资源变得对所有人都足够[14]，这时，我们说，这是一种陶冶性的景象。这陶冶性的地方在于，在我们看见我们所称誉的节俭和精打细算的同时，我们看见了一个家庭主妇带有爱心的照料。反过来我们说，如果我们看见一个人以一种方式在丰富之中受饿[15]却仍根本不为他人留下任何东西，那么，这就是一种很少有陶冶性、一种阴沉的景象。我们说，这是一种令人震惊的景象，我们厌恶他的奢侈，我们因为对穷奢极欲之可怕报复——“在丰富之受饿”的想象而颤栗；但是，在我们说，这几乎没有什么陶冶性的时候，“我们想要寻找爱的最少一丁点表达也是徒劳”这个事实已经使得我们做出了判断。

如果我们看见一个人数众多的家庭被包装进一套小小的公寓房间之中，但我们仍看见这家人住在一套舒适、友善、有着空间的公寓房间中，那么，我们说，这是一种陶冶性的景象，因为我们看见这种爱，它必定是在那些单个的人们身上并且是在每一个单个的人身上，既然假如只要有一个不具爱心的人就足以占据掉所有地方，我们这样说，因为我们看见：在有着心灵空间的地方就会真正地出现空间。相反，如果我们看见一个不安的精灵住在大宫殿里，宫殿有着许多大厅，但它无法在任何一个大厅里找到安宁，也还是无法腾出或者不占用最小的单间，那么，我们就知道，这之中就几乎没有陶冶的性质了。

当然，又有什么东西不是以这样的方式而具陶冶性呢？当然我们不会去想“看一个人睡觉”会是具有陶冶性的。然而，如果你看见孩子在母亲的乳旁睡着，你看见母亲的爱，看见她就好像是等待着并且终于用上了这一瞬间，这时孩子睡着，她终于把这一瞬间用于真正地去乐在其中，因为她几乎不敢让这孩子感觉到她是在多么难以形容的程度上爱着他；于是，这就是一种陶冶性的景象。如果这母亲的爱不是有形的，如果你想在她的脸上和表情之中发现母爱对孩子的喜悦或者关怀的一点点表露都只是徒劳，如果你只是看见懒散和无所谓——只要这孩子不来麻烦就很高兴，那么，这景象就也不是陶冶性的。仅仅只看这孩子独自睡觉，是一种友好的、一种慈善的、一种令人心静的景象，但它不是陶冶性的。如果你还是想要将之称作是陶冶性的，那么，这就是因为你仍还是看见爱的在场，那么，这就是因为你看见了上帝的爱萦绕着这孩子。看伟大的艺术家完成自己的杰作，这是辉煌而崇高的景象，但这不是陶冶性的。假定这一杰作是奇迹之作，现在，如果这艺术家出于对一个人

的爱而将之打碎，那么这一景象也会是陶冶性的。

在任何地方，只要有着“那陶冶性的”，就会有爱，在任何地方，只要有着爱，就会有“那陶冶性的”。因此保罗说，一个人没有爱，尽管他说着人类和天使的语言，却也依旧像鸣的锣、响的钹一般^[16]。又有什么东西是比响的钹更不具陶冶性的呢！世俗的事情，不管它有多么荣耀多么声势浩大，它都是没有爱的，并且因此而不具备陶冶性；带着爱的或者在爱之中的最微不足道的言辞、最渺小的作为都具备陶冶性。因此，知识自高自大^[17]。然而，知识和知识的讯息也可以是有陶冶性的；但如果它是陶冶性的，那么这就是因为有着爱。颂扬自身看来是不怎么具有陶冶性，但这也可以是有着陶冶性的；保罗有时候不也是这样颂扬自身吗^[18]，但他是在爱之中这样做，因此，正如他自己所说：是为了陶冶^[19]。因此，那关于“能够是具有陶冶性的东西”的谈论，它就会是所有谈话之中最无穷尽的谈话，因为一切都可以是这谈论的内容；它会是无穷尽的谈话，唉，正如它是能够向世界做出的最悲惨的指控：人们所看见和听见的陶冶性的东西是如此之少。就是说，“看见财富”是否罕有的事情，不会在事实上构成什么区别；我们无疑也更愿意看普通的福利。现在，“看见杰作”是否罕有的事情，在某种意义上不会在事实上构成什么区别，在这方面，对大多数人来说，这在事实上也没有什么区别。“那陶冶性的”的情形则不一样。在每一个瞬间都有无数的人众活着，每个人所做的一切，每个人所说的一切，都有可能是有陶冶性的：唉，然而，看见或者听见什么有陶冶性的东西，却是那么稀罕的事情！

爱陶冶。让我们考虑一下在引言里所论述的东西^[20]，借助于这些东西，我们马上就保证了，这说法不会因为选择一种无法完成的任务而进入迷途，因为一切都可以是具有陶冶性的。“陶冶”（at opbygge）就是从根本上建起什么东西。在关于一幢房子、一栋楼的普通说法中，每一个人都知道，地基和基础是怎么回事。但是现在，从精神的角度理解，精神的地基和基础（这地基和基础要承受这建筑），又会是什么呢？这恰恰是爱；爱是一切之渊源，从精神的角度理解，爱是精神生命的最深根基。在每一个心中有着爱的人身上，从精神的意义上理解，都有着这地基。从精神的意义上理解，这要建起的楼房则又还是爱；并且这进行陶冶（opbygger）的是爱。爱陶冶，而这就是说：它陶冶出爱。这任务就是这样地被限定了下来；这说法并不在“那单个的”和“那多样的”之中扩散开，并不困惑地去开始某件“完全武断地使它不得不在某个地方中断以求获得一个终结”的事情，不，它专注地把精神集中在那本质的东西上，集中在那在所有丰富多样的东西之中唯一相同的东西上，这话题自始至终是关于爱，恰恰因为“陶冶”（at opbygge）是爱的最特殊的定性。爱是根本，爱是建筑物，爱陶冶。“陶冶”（at opbygge）就是陶冶出（建起）爱，而那进行陶冶的，则是爱。有时候我们确实是在一种更为一般的意义上谈论“陶冶”（at opbygge），与那种只想摧毁的败坏相反，或者说，与那种只能够摧毁和裂解的困惑相反，我们谈论说那能干的人陶冶，那知道怎样去统治和领导的人，那知道怎样去从根本上教授自己的专业的人，那在自己的艺术之中是大师的人。每一个这样的

人，都是在陶冶，而不是在摧毁。但是，所有这陶冶，在知识上的，在认识上的，在技能上的，在正直人格上的，等等，只要它不是在陶冶爱，那么它在最深刻的意义上就不是陶冶。这是因为，在精神上说，爱是根本，“陶冶”（at opbygge）就是从根本上建起。

于是，如果我们所谈论的就是爱的这一作为：“陶冶”（at opbygge），那么，这必定是要么意味着有爱心的人把爱埋进另一个人的心中，要么意味着有爱心的人预设了这样的前提：爱在另一个人的心中，并且正是通过这一前提，他心中的爱从根本上陶冶起来，既然他带着爱心在根本上预设了爱。两个部分中的一个必定是“陶冶”（at opbygge）。但是现在我们看，难道一个人真的能够把爱埋进另一个人的心中吗？不，这是一种超人的关系，一种在人与人之间无法想象的关系，在这样的意义上，人的爱无法陶冶。那把爱埋进每个人心中的必定是上帝，造物主，那个“他自己就是爱”的人^[21]。因此，如果有人自负地以为自己想要并且能够在另一个人身上创造出爱的话，那么，这恰恰就是不具爱心并且绝没有陶冶性；所有这方面的忙碌而自负的热忱一方面是没有在陶冶爱，另一方面自己也不具陶冶性。这样，“陶冶”（at opbygge）的第一种关系就是不可思议的，这样我们就必须去考虑第二种关系。这样我们就赢得了一个“什么是‘爱陶冶’”的解说，在这之上我们将要做出详述：有爱心的人预设了这样的前提：爱在另一个人的心中，并且正是通过这一前提，他心中的爱从根本上陶冶起来，既然他带着爱心在根本上预设了爱。

然而我们所谈论的话题却不可能是：这有爱心的人，如果他想要陶冶，他要做什么来改造那另一个人，或者将来将爱强制到那人身上；这话题是：这有爱心的人怎样陶冶性地驾驭自己。看，去考虑“这有爱心的人通过驾驭自己来陶冶”，这就已经是带有陶冶性的了。只有那不具爱心的人才会自欺地以为“应当通过驾驭那另一个人”来陶冶；有爱心的人不断地预设出这前提——“爱是在场的”，并恰恰通过这前提来进行陶冶。一个工匠并不把他要用来造房子的石头和沙看作是什么重要的东西，一个教师预设学生是无知的，一个管教所的管教预设另一个人是被败坏了的；但是那有爱心的人，他陶冶，他只有一种做法，就是预设爱，而进一步要做的事情只能继续不断的是：不断地驾驭住自己，去预设爱。以这样的方式，他把“那善的”引诱出来，他爱出爱来^[22]，他陶冶。因为爱能够并且只会以一种方式被对待，通过“被爱出来”；将它爱出来就是陶冶。但是，去将它爱出来，这恰恰预设了，它在根本中是在场的。做工匠、做教师、做管教之所以诱人，因为这看上去是在驾驭其他人或者东西；但是像爱所做的那样，去陶冶，无法诱人，因为这恰恰就是去做服务者；因为只有爱愿意去陶冶，因为它甘愿去服务。

工匠能够指着自己的工作说“这是我的作品”，教师能够指着自己的工作这样说：那是，那陶冶着的爱，它没有什么东西可指，因为它的工作恰恰只是由“去预设”构成。去考虑这个则又是如此地具有陶冶性。设想一下，那有爱心的人成功地在另一个人身上陶冶出爱，这时，就在建筑物矗立在那里的时候，那有爱心的人出离自身站在一边，局促不安

地，他说：“我一直就预设了这个。”唉，这有爱心的人根本就没有任何功绩（Fortjeneste）。建筑物并没有变得像是工匠之技艺的纪念碑，或者像学生那样成为对教师之教授的回忆；那有爱心的人就是什么都没有做，他只是预设了：爱在根本之中。这有爱心的人如此安静而庄重地工作着，而永恒的力量则在运动之中；谦卑的，爱恰恰在它工作得最多的时候使得自己不被注意，自然，它的工作就仿佛是它根本什么都没做。唉，对于忙碌和世俗来说，这是最大的痴愚：这“在某种意义根本什么都没做”会是那最艰难的工作。然而事情确实如此。因为，驾驭自己的意念比攻克一座城更艰难^[23]，而像爱所做的“去陶冶”，则比建造出最惊人的杰作更艰难。如果相对于自身而言，驾驭自己的意念是艰难的，那么，相对于别人而言去完全地将自己弄成乌有而又做出一切并承受一切，这又会是多么艰难啊！如果说，在一般的情况下，没有预设前提条件地开始，是艰难的^[24]，那么，确确实实，最艰难的事情是带着这“爱是在场的”的前提开始陶冶，并且终结于这同一个前提；这样一来就是一个人在事先的全部工作都几乎是被弄成了乌有，就是说，这是因为预设的前提条件首要的就是自我拒绝，或者说，这工匠是隐蔽的，就像乌有。因此我们只能够拿这一爱之陶冶与大自然在隐秘之中所做的工作来做比较。在人睡觉的同时，自然的各种力量不管在白天还是在黑夜都不睡觉^[25]；没有人会去想，这是怎样持续下去的，而所有人都欣悦于原野的美好和田地的肥沃。爱就是这样做的；它预设了，爱是在场的，就像谷粒中的芽，并且它成功地将之引入成长的过程，于是爱隐藏起自己，就仿佛它在它早晚工作的同时是隐蔽的。然而，这就是在自然中的“那陶冶性的”：你看见所有这美好，而在你开始去想这神奇的事实——“你根本看不见那带来这一切的东西”的时候，这时，它就以一种陶冶的方式抓住你。如果你能够以感官的肉眼看见上帝^[26]，如果他，我敢这样说，站在一旁说“是我带来了这一切”，那么，“那陶冶性的”就消失了。

爱通过预设“爱是在场的”来陶冶。以这样的方式，一个有爱心的人陶冶另一个有爱心的人，在这里，要在它明显地在场的地方预设它，这是很容易的。唉，但是在某些人身上爱从不曾完全地在场，在这样的情况下，自然就有可能去做某些除了“预设它”之外的其他事情，去发现它所具的某些错误和脆弱。而如果有人，不具爱心地，发现了这些错误和脆弱，那么，他也许就会，如人们所说，拿走它们，拿走这刺^[27]，以便真正地陶冶爱。然而爱陶冶。爱多的人，对于他来说，被赦免的事情多^[28]；而那有爱心的人所预设的爱越是完美，他所爱出的爱就越完美。在全世界的关系中，没有任何一种关系是如此地以等量对等量（Lige for Lige）的，在这关系中，那作为结果的东西恰恰就准确地对应于那被预设的东西。我们不作反驳，我们不诉诸于经验，因为，随便地设定一个日子说在这天我们将看见什么样的结果会出现，这恰恰是不具爱心的。这样的事情是爱所不想去知道的，爱永恒地确信预设前提条件之实现；如果不是这样的话，那么，爱就是处在了枯竭的过程中。

爱通过预设“爱在根本之中在场”来陶冶，因此，爱也就在“从人性角度说爱看来是不在场”的地方、在“从人性角度说首先是有必要去摧毁”的

地方进行着陶冶，当然，不是为了欲望的缘故，而是为了拯救的缘故。“陶冶”（at opbygge）的对立面是“摧毁”（at nedrive）。这一对立在任何时候都不会比在我们谈论“爱陶冶”的时候更清楚地显现出来；因为，在任何其他谈论陶冶的关联上，这陶冶总是与摧毁有着相像的地方：这是在对另一个人做着一些什么。但是，在有爱心的人进行陶冶的时候，这恰恰是摧毁的反面，因为这有爱心的人是在对自己做着一些什么：他预设了“爱在另一个人的身上在场”，这恰恰是“对另一个人做着一些什么”的反面。“摧毁”只是太容易地满足感官性的人；在“对另一个人做着一些什么”的意义上的陶冶只能够满足那感官性的人；而通过战胜自己来陶冶，则只是在满足爱。然而这却是陶冶的唯一方式。但在善意的热忱中，为了摧毁和陶冶，人们忘记了：在最终没有任何人能够把爱的根本埋进另一个人的心中。

看，在这里恰恰显示出，爱所实践的建设技艺，也就是在使徒保罗（《歌林多前书》13）的信中备受赞美的段落中有所描述[29]的那种建设技艺，有多么艰难；因为在那之中所说的关于爱的东西，恰恰就是“这爱在陶冶（at opbygge）上是怎么做的”的进一步定性。“爱是恒久忍耐”[30]，它通过这样的方式陶冶；因为恒久忍耐恰恰就是“预设爱仍是在根本之中的”中的耐性。那论断的人，尽管这慢慢地发生[31]，那论断另一个人缺少爱的人，他拿掉了地基——他无法陶冶，但是爱通过恒久忍耐来陶冶。因此“爱是不嫉妒”[32]，也不“计算别人的恶”[33]，因为“嫉妒”和“计算恶”否认在另一个人身上的爱，并且通过这种否认就（如果可能的话）腐蚀掉了地基。相反，陶冶着的爱则承受着另一个人的误解，他的不知感恩，他的愤怒，这已经是够多的东西要承受了，爱怎么又能够再去“嫉妒”和“计算恶”！世上的事情就是这样地被分配的：那“嫉妒”和“计算恶”的人，他就不承受另一个人的担子[34]，而那有爱心的人，不嫉妒也不计算恶，他承受这些担子。每个人承受自己的担子，嫉妒的人和有爱心的人，他们在某种意义上都成为烈士，因为，就像一个虔诚的人说过：嫉妒的人也是一个烈士——但是魔鬼的烈士[35]。“爱不求自己的益处”[36]，因此它陶冶。因为那求自己的益处的人，他必定把所有其他事情推到一边，他必定去摧毁以求为他所想要陶冶的自己的益处找到位置。但是爱预设了“爱在根本之中在场”，因此它陶冶。“爱不喜欢不义”[37]，但是那想要摧毁的人，或者说，那想要通过“有必要摧毁”的意见来使自己变得重要的人，他必定可以说是喜欢不义——否则的话就没有什么可摧毁的东西了。相反爱因预设“爱在根本之中在场”而喜欢，因此它陶冶。“爱凡事包容”[38]，因为，什么是凡事包容，凡事包容就是最终在一切之中还是找到那被预设 in 根本中的爱。如果我们说一个有着非常强劲的体质的人，他相对于吃喝能够包容一切，那么我们就是在说，他的健康甚至在那不健康的東西之中都能汲取营养（正如病者甚至因健康的食物而受害），我们是在说，他的健康从那看起来最没有营养的东西中获得营养。爱以这样的方式凡事包容，不断地预设着“爱在根本之中还是在场的”——并且通过凡事包容来陶冶爱。“爱凡事相信”[39]，因为凡事相信恰恰就是：尽管看不见“爱是在场的”，甚至尽管所看见的是相反的事实，仍

然去预设“爱在根本之中还是在场的”，甚至是在迷途者身上，甚至是在败坏者身上，甚至是在那最可恨的人身上，也是如此。不信任正是通过预设“爱不在场”来拿走地基，因此不信任无法陶冶。“爱凡事盼望”[40]，但是，凡事希望，这正是：尽管看不见[41]，甚至尽管所看见的是相反的事实，仍然去预设“爱在根本之中还是在场的”，去预设“它必定是会显现出来的”，在步入歧途者身上、在迷途者身上，甚至在迷失者身上。看，那迷失的儿子的父亲[42]也许是唯一的一个不知道自己有着一个迷失的儿子的人，因为父亲的爱凡事希望。他兄长马上就知道他毫无希望地迷失了。但是爱陶冶；父亲重新赢得了迷失的儿子，正因为凡事希望的他预设“爱在根本之中是在场的”。尽管儿子进入迷途，从父亲这一边没有任何断绝（断绝恰恰是陶冶的对立面），他凡事希望，因此他真正地通过自己的父性的原宥在进行陶冶，正因为儿子完全活生生地感受到父亲的爱相对于他进行了包容而不放弃他，所以才不曾有任何断绝。“爱凡事忍耐。”[43]因为凡事忍耐恰恰就是预设“爱在根本之中是在场的”。在我们说“母亲忍耐孩子所有顽皮”时，难道我们就此是在说，她作为女人来看是在忍耐地承受邪恶吗？不，我们是在说某种别的东西：她作为母亲一直不断地记着，这是孩子，并且因此而不断地预设着：这孩子还是爱她的，并且这必定会显现出来。否则的话，我们则也谈论关于忍耐之心怎样凡事忍耐[44]，而不是爱怎样凡事忍耐。忍耐之心凡事忍耐并且沉默，而如果母亲是以这样的方式在忍耐孩子的顽皮，那么我们其实就是以此在说，母亲和孩子相互倒是成了陌生人。但是爱凡事忍耐，忍耐地沉默——但在所有的沉默之中预设了“爱到底还是在另一个人身上在场的”。

爱就是这样陶冶着。“爱是不自夸[45]。爱不张狂[46]。爱不轻易发怒[47]。”它不在这样的意义上的自夸：它要在另一个人身上创造爱；它不是愤愤然而张狂地，没有耐性地，几乎是毫无希望地忙于那它首先要摧毁然后再要陶冶的东西。不，它不断地预设“爱在根本之中是在场的”。因此，看着爱陶冶，这无条件的是陶冶的景象，一种甚至让天使得以陶冶的景象，并且这因此无条件的是最具陶冶性的，如果一个人成功地以一种正确的方式谈论“爱怎样陶冶”的话。有着许许多多友好的景象，慈善的景象，迷人的景象，吸引人的景象，崇高的景象，引人入胜的景象，具有说服力的景象以及诸如此类；但是陶冶性的景象只有一个：看爱陶冶。因此，不管你在世上看见了什么样的可怕或者可憎之事，是的，因为这种事情会摧毁你的勇气和信心，会给予你对生活的反感和对生活下去的厌恶，所以你希望能够忘却这种事情，不管怎样，你要考虑到爱是怎样陶冶的，你被陶冶了去生活。有那么多不同的对象可谈论，但只有一种陶冶性的：爱如何陶冶。因此，不管有什么事情会发生在你身上，哪怕是如此苦涩以至于你会希望自己从来不曾出生并且越早越好地湮灭在死寂之中[48]，不管怎样，你要考虑到爱是怎样陶冶的，你会再次被陶冶了去说话。只有一个陶冶性的景象，并且，只有一种陶冶性的对象；然而一切都能够被说成和做成陶冶性的，因为在一切有着“那陶冶性的”的地方都有着爱，在一切有着爱的地方都有着“那陶冶性的”，并且，一旦

爱在场，它就陶冶。

爱通过预设“爱是在场的”来陶冶。你自己不曾经历过这个吗，我的听众？如果曾有过什么人以这样的方式对你说话，或者以这样的方式对待你，让你由此而真正觉得受到了陶冶，那么，这是因为，你确实活生生地感觉到了他是怎样预设了“爱在你身上存在”的。或者，你想象一下那真正能够陶冶你的人会是什么样的人呢？难道不是这样吗，你会希望他有着洞见和知识和天赋和经验，然而你却不会认为这是决定性的方面；相反，决定性的方面在于他是一个可靠的有爱心的人，亦即，确实的一个有爱心的人。因此，你认为，对于陶冶，决定和本质的方面是在于在这样一种程度上有爱心或者有着爱，以至于一个人能够觉得这是可以信赖的。但是，爱又到底是什么呢？爱是预设爱；具有爱就是在别人那里预设爱，有爱心就是预设别人是有爱心的。让我们相互明白吧。一个人能够具备的各种品质，必定要么是他为自己而具的品质，尽管他针对别人来使用它们，要么就是为他人而具的品质。智慧是一种为自己而在的品质，权力、天赋和知识等同样也是为自己而在的品质。有智慧不会意味了预设别人有智慧，相反如果一个真正有智慧的人认定“绝非所有人都是智慧的”，那么，这倒可以是非常智慧而真实的。确实，因为“有智慧的”是一种自为的品质，在思想之中没有什么东西可以妨碍你去认定：可能会有一个这样的智慧者活着或者曾经活着，他认定所有别人都是没有智慧的。在这种想法（有智慧并且认定所有别人没有智慧）之中没有任何矛盾。在生活的现实之中，这样的一种表达会是傲慢，但是在这单纯的思想本身中则没有任何矛盾。相反，如果一个人想要认为，他是有爱心的，但也认为所有别人是没有爱心的，那么我们就要说：不，停下，这里在这想法本身之中有着一种矛盾；因为，“有爱心”恰恰就是认定，预设，其他人是有爱心的。爱不是一种自为的品质，而是一种“通过它或者在它之中你是为他人”的品质。在日常的谈话中，在我们要列举出一个人的各种品质时，我们确实会说：他有智慧、明智、有爱心——我们并不察觉在最后的这个品质和前面的品质之间有着怎样的差异。他的智慧，他的经验丰富，他的明智是他为自己而具有的，尽管他用它们来做出有利于别人的事情；然而，如果他确实是有爱心的，那么这就并不（像是他有着智慧那样地）是他有着爱，而“预设我们其他人有着爱”恰恰就是他的爱。你赞美他是有爱心的人，你认为这是他所具的一种品质，正如这也确实是他的品质，你因他而觉得受到陶冶，正因为他是有爱心的，你却并不察觉，这说明的是：他的爱意味了“他预设你身上有爱”，而正是通过这个你受到陶冶，正是通过这个你身上的爱被陶冶出来。如果事情确实是“一个人能够有爱心但这并不表明是在别人身上预设爱”，那么你也就不会在最深刻的意义上感觉到你得到了陶冶，不管这“他有爱心”是多么可信，你不会在最深刻的意义上觉得你受到了陶冶，正如你在最深刻的意义上不会觉得你受到了陶冶，不管“他有智慧、明智、经验丰富、博学”是多么可信的事实。如果有这个可能，他在事实上能够有爱心但这并不表明是在别人身上预设爱，那么你就也不能完全地信赖他，因为有爱心的人身上的可信靠性恰恰就是：就算是在你自己

对自己存疑、不确定你自己身上到底有没有爱的时候，他有着足够的爱心来预设你身上的爱，或者更确切地说他是那预设这爱的有爱心者。

但是你就是这样要求的：一个人要真正地去陶冶，他就必须真正地去有爱心。而现在则显示出，“有爱心”意味着：在他人身上预设爱。那么你就是在说着与这讲演所阐述的完全相同的东西。

这样，这审思就又回到了它的初始。陶冶就是预设爱，有爱心就是预设爱；只有爱陶冶。因为陶冶是从根本上建起什么东西，但是，在精神上，爱是一切的根本。没有人能够在另一个人的心中埋下爱的根本，然而，爱却是根本，并且你只能从根本上出发进行陶冶，因此你就只能通过预设爱来进行陶冶。把爱拿走，那么就没有什么陶冶的人，也没有什么被陶冶的人。

[1] [歌林多前书8：1。唯有爱心能造就人。] 引自《歌林多前书》（8：1）：“论到祭偶像之物，我们晓得我们都有知识。但知识是叫人自高自大，唯有爱心能造就人。”中文圣经之中（丹麦文译为：opbygger）译作“造就”的，如果不是直接对圣经引用的话，在丹麦文关联中，我译作“陶冶”。

[2] [是给有耳可听的人的] 指向耶稣讲完一个比喻时常用的说法，可见《马太福音》（11：15）：“有耳可听的，就应当听。”也可参看《马太福音》（13：9）、《马太福音》（4：9）、《马可福音》（8：8）和《路加福音》（14：35）。

[3] [圣经常常使用……去陶冶] 在圣经中出现的这个词，在中文版中以各种不同的汉译词出现，比如说，“建立德行”《罗马书》（14：19）、（15：2），“造就”《歌林多前书》（8：1）、（14：3）、（14：12）、（14：26）、《歌林多后书》（10：8）、（12：19）、（13：10）、《以弗所书》（4：29）、《犹大书》（1：20），“建造”《歌罗西书》（2：7）、《彼得前书》（2：5），“建立”《帖撒罗尼迦前书》（5：11）。

[4] [那个以少量储备为人众供食的奇迹……丰盈的剩余] 指耶稣在沙漠中为五千人供食的故事。《马太福音》（14：13—21）：“耶稣听见了，就上船从那里独自退到野地里去。众人听见，就从各城里步行跟随他。耶稣出来，见有许多的人，就怜悯他们，治好了他们的病人。天将晚的时候，门徒进前来说，这是野地，时候已经过了。请叫众人散开，他们好往村子里去，自己买吃的。耶稣说，不用他们去，你们给他们吃吧。门徒说，我们这里只有五个饼，两条鱼。耶稣说，拿过来给我。于是吩咐众人坐在草地上。就拿着这五个饼，两条鱼，望着天，祝福，擘开饼，递给门徒。门徒又递给众人。他们都吃，并且吃饱了。把剩下的零碎收拾起来，装满了十二个篮子。吃的人，除了妇女孩子，约有五千。”另外也可参看《马太福音》（8：1—10）。

[5] [通过感恩而真挚地去……与这旧有的熟识建立一种新的相识关系] 指向《终结中的非科学后记》（1846）中“最初和最终的解说”中的终结语，在之中，克尔凯郭尔这样描述自己的工作：“想要独自再一次尽可能以一种真挚的方式把那些个体的人性的存在关系的原始文本、那旧有的熟识的、从神父们那里传下来的东西通读一遍。”

[6] [玩着陌生人游戏] 小孩子的游戏，参与者之中有一个要假扮一个人物，其他人要猜这个人是谁。

[7] 在丹麦语中，“陶冶”（opbygge）是“向上建起”（opbygge）的转义。

[8] 阿棱，丹麦语alen。1 alen = 0.6277米。三十阿棱就是十九米不到一点的高度。

[9] [因此圣经也说过那糊涂人……风暴无法动摇它] 见《路加福音》（6：46—49）：“你们为什么称呼我主阿，主阿，却不遵我的话行呢。凡到我这里来，听见我的话就去行的，我要告诉你们他像什么人。他像一个人盖房子，深深的挖地，把根基安在磐石上。到发大水的时候，水冲那房子，房子总不能摇动。因为根基立在磐石上。有古卷作因为盖造得好惟有听见不去行的，就像一个人在土地上盖房子，没有根基。水一冲，随即倒塌了，并且那房子坏得很大。”

[10] [“他能将塔楼盖得多高”] 指向《路加福音》（14：28—30）：“你们那一个要盖一座楼，不先坐下算计花费，能盖成不能呢。恐怕安了地基，不能成功，看见的人都笑话他，说，这个

人开了工，却不能完工。”

[11] [这塔楼，如果有这个可能，升起高过云霄] 暗示巴别塔。见《创世记》（11：1—9）。

[12] [自为之在] 根据黑格尔的“自为之在”（fürsich—Sein）这是指一种为自己的在，对立于“为他者之在”。在后面克尔凯郭尔对之有自己的定义。

[13] [“做一切都当陶冶”] 指向《歌林多前书》（14：26），在之中保罗说：“弟兄们，这却怎么样呢。你们聚会的时候，各人或有诗歌，或有教训，或有启示，或有方言，或有翻出来的话。凡事都当造就人。”

[14] [将祝福置于一小点资源之中以至于这资源变得对所有人都足够] 见前面的关于耶稣在荒漠中为五千人供食的注脚。

[15] [丰富之中受饿] 就是说，尽管自己有着极大财富，却因为挑剔而仍然挨饿。

[16] [保罗说，一个人没有爱……也依旧像鸣的锣、响的钹一般] 指向《歌林多前书》（13：1）中的爱歌。

[17] [知识自高自大] 指向《歌林多前书》（8：1）。

[18] [保罗有时候不也是这样颂扬自身吗] 指向《歌林多后书》（11：29—30），之中保罗写道：“有谁软弱，我不软弱呢，有谁跌倒，我不焦急呢。我若必须自夸，就夸那关乎我软弱的事便了。”也比较《歌林多后书》（12：5）。

[19] [正如他自己所说：是为了陶冶] 保罗在多处谈论陶冶，谈论“为陶冶”而做一切；这里也许是指向《歌林多后书》（12：19），保罗写道：“你们到如今，还想我们是向你们分诉。我们本是在基督里当神面前说话。亲爱的弟兄阿，一切的事，都是为造就你们。”这之中“造就”亦即“陶冶”。

[20] [在引言里所论述的东西] 见“爱陶冶”这一讲演的前三页。

[21] [那个他自己就是爱的人] 见《约翰福音》（4：7—8）和（4：16）。

[22] “爱出爱来”，之中的第一个“爱”是动词，第二个是名词。也可以说“把爱爱出来”（而在这说法中，则第一个“爱”是名词，第二个是动词）。

[23] [驾驭自己的意念比攻克一座城更艰难] 参看《箴言》（16：32）：“治服己心的，强如取城。”

[24] [如果说，在一般的情况下，没有预设前提条件地开始，是艰难的] 见前面的关于“像那些高飞的思想家们那样没有预设地开始”的注脚。

[25] [在人睡觉的同时，自然的各种力量不管在白天还是在黑夜都不睡觉] 指向耶稣在《马可福音》（4：26—29）中的比喻：“神的国，如同人把种撒在地上，黑夜睡觉，白日起来，这种就发芽渐长，那人却不晓得如何这样。地生五谷，是出于自然的。先发芽，后长穗，再后穗上结成饱满的子粒。谷既熟了，就用镰刀去割，因为收成的时候到了。”

[26] [以感官的肉眼看见上帝] 见《巴勒的教学书》。第一章“论上帝及其性质”第三段“圣经中关于上帝及其性质的内容”§ 1：“上帝是一种精神，或者说一种无形的生灵，有着理智和自由意志，但没有身体，不是由任何部分构成。因此他无法被肉体的眼睛看见，也无法以任何图片标示。”

[27] [拿走它们，拿走这刺] 指向《马太福音》（7：4）：“你自己眼中有梁木，怎能对你弟兄说，容我去掉你眼中的刺呢。”

[28] [爱多的人，对于他来说，被赦免的事情多] 见《路加福音》（7：47）：“所以我告诉你，他许多的罪都赦免了。因为他的爱多。但那赦免少的，他的爱就少。”

[29] [在使徒保罗（《歌林多前书》13）的信中备受赞美的那个段落中有所描述] 克尔凯郭尔常常指向的爱之赞歌，《歌林多前书》13：“我若能说万人的方言，并天使的话语却没有爱，我就成了鸣的锣，响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘，各样的知识。而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。爱是恒久忍耐，又有恩慈。爱是不嫉妒。爱是不自夸。不张狂。不作害羞的事。不求自己的益处。不轻易发怒。不计算人的恶。不喜欢不义。只喜欢真理。凡事包容。凡事相信。凡事盼望。凡事忍耐。爱是永不止息。先知讲道之能，终必归于无有。说方言之能，终必停止，知识也终必归于无有。我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限。等那完全的来到，这有限的必归于无有了。我作孩子的时候，话语像孩子，心思像孩子，

意念像孩子。既成了人，就把孩子的事丢弃了。我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清。到那时，到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限。到那时就全知道，如同主知道我一样。如今常存的有信，有望，有爱，这三样，其中最大的是爱。”

[30] [“爱是恒久忍耐”] 引自《歌林多前书》（13：4）。

[31] [尽管这慢慢地发生] 也许是指向《雅各书》（1：19）：“我亲爱的弟兄们，这是你们所知道的。但你们各人要快快的听，慢慢的说，慢慢的动怒。”

[32] [“爱是不嫉妒”] 引自《歌林多前书》（13：4）。

[33] [“计算别人的恶”] 引自《歌林多前书》（13：5）。

[34] [他就不承受另一个人的担子] 指向《加拉太书》（6：2—5）：“你们各人的重担要互相担当，如此就完全了基督的律法。人若无有，自己还以为有，就是自欺了。各人应当察验自己的行为，这样，他所夸的就专在自己，不在别人了。因为各人必担当自己的担子。”

[35] [一个虔诚的人说过：嫉妒的人也是一个烈士——但是魔鬼的烈士] 指向乌利希·梅格尔勒（Ulrich Megerle, 1642—1709），奥地利神父和作家，以修道士名Abraham a Sancta Clara知名。克尔凯郭尔所翻译的这句话出自*Abraham a St. Clara's Sämtliche Werke* bd.1-22, Passau 1835-54, ktl.294-311；bd.10, 1836, s.392：《Der Neidige ist ein Martyrer, aber des Teufels》。

[36] [“爱不求自己的益处”] 引自《歌林多前书》（13：5）。

[37] [“爱不喜欢不义”] 引自《歌林多前书》（13：6）。“不义”，正常翻译就是“不公正”。

[38] [“爱凡事包容”] 引自《歌林多前书》（13：7）。

[39] [“爱凡事相信”] 引自《歌林多前书》（13：7）。

[40] [“爱凡事盼望”] 引自《歌林多前书》（13：7）。“盼望”，正常翻译就是“希望”。

[41] [尽管看不见] 指向《希伯来书》（11：1）：“信就是所望之事的实底，是未见之事的的确据。”

[42] [那个迷失的儿子的父亲] 见前面关于“他就像那个迷失的儿子的父亲”的注脚。

[43] [“爱凡事忍耐”] 引自《歌林多前书》（13：7）。

[44] [忍耐之心怎样凡事忍耐] 戏用成语“忍耐之心克服一切”。

出处可见：nr.2639 i N.F.S.Grundtvigs Danske Ordsprog og Mundheld, s.100.

[45] [“爱是不自夸”] 引自《歌林多前书》（13：4）。

[46] [“爱不张狂”] 引自《歌林多前书》（13：4）。

[47] [“爱不轻易发怒”] 引自《歌林多前书》（13：5）。“轻易发怒”，正常翻译就是“生怨恨”。

[48] [希望自己从来不曾出生并且越早越好地湮灭在死寂之中] 戏用著名的古典希腊文学中的句子“最大的幸福是没有被生出来，其次是在人被生出来之后尽快地死去”（尼采在《悲剧的诞生》之中也用到过，睿智的森林之神西伦以这些言辞来简述其知识：“对于人，最好的是‘从来不曾出生’，其次好的是‘马上死去’。”）。可参看比如说索福克勒斯的悲剧《俄底浦斯在克罗诺斯》中诗句第1225—1228句。

德文译本：J.J.Donner *Sophokles Tragödien*, Heidelberg 1839, ktl.1202, findes sentensen i v.1217—1220：《Niegeborenzusein, besiegt/Alle Wunsch；und, wofern du lebst, / Ist das Zweite, mit möglichster/Eilezufliehen, woher du kamest》。

II 爱凡事相信——但却从不被欺骗

歌林多前书13：7。爱凡事相信。^[1]

“如今常存的有信，有望，有爱，这三样，其中最大的是爱”^[2]，这爱因此也是一切的根本，先于一切存在，并且在所有其他都被取消之后仍然存留。因而爱是“这三样”之中“最大的”；但是那在完美性的意义上（又有什么用来做比较的东西是比信仰和希望更完美的呢）是最大者的东西，它必定也能够，如果我敢这样说的话，去让自己做成那些下属的工作并且使这工作变得更完美。在世俗的意义上说，有时候一个人无疑可以是最卓越者而无须在完美性的意义上是最大者，而这一点恰恰就是“那世俗的”的不完美性。事实上是这样：最大者能够做较小者们所能做的事；关于爱，事实上就是这样：它能够让自己去做信仰和希望的作为，并且使这作为变得还要更完美。

现在我们将记着这一点，这样，我们考虑：

爱凡事相信——但却从不被欺骗

我们将首先考虑，我们要怎样去理解“爱凡事相信”，然后，那有爱心者恰恰通过凡事相信能够确保自己不遭受任何欺骗；因为确实，并非每一个凡事相信的人就因此而是有爱心的人，而且，并非每一个凡事相信的人就因此确保自己不遭受任何欺骗——甚至信仰都不可能做到这个，如果它想要凡事相信的话。甚至可以这样说，即使看上去这“确保自己不遭受任何欺骗”对于爱来说是一件好事，它所具的一个优点，但这种考虑其实并不适合于作为一个关于爱的作为的文本之中的审思对象——然而，但事情并非如此。这“确保自己不遭受任何欺骗”是一种作为，是一个任务，完全地同义于“凡事相信”，这样我们无条件地同样可以说“爱凡事相信”正如说“爱绝不被欺骗”，既然这两者是同一回事；这并非是像通常那样，“去行动”是一回事，而小心不让自己受骗的睿智是另一回事。而且这也不是在睿智的意义上说“爱绝不会受欺骗”；因为这样地去爱以至于自己绝不被骗，这在睿智的意义和语言中是人所能做出的最愚蠢和最痴愚的事情，甚至这对于睿智是一种引发出愤慨的冒犯，并因此而真正可让人明辨的是在本质上属于基督教的。

爱凡事相信。——轻率、缺乏经验、天真相信人们所说的一切；虚荣、自欺、沾沾自喜相信人们所说的一切奉承话；妒忌、幸灾乐祸、腐败相信人们所说的一切坏事；猜疑根本不相信任何东西；经验会教导说，人最聪明是不去相信一切：但爱相信一切。

因此猜疑根本不相信任何东西，它做着与爱所做的事情恰恰相反的

事情。在一般的情况下，猜疑确实并不为人们所看好，但这既不意味着人们完全一致无条件地厌恶所有的猜疑，也不意味着人们完全一致无条件地赞美凡事相信的爱。奇怪的是，人们也许更倾向于去达成一种协议，也就是，一种在“不太有爱心但却相信某些东西”的猜疑和“不太猜疑但却有某种怀疑”的爱之间有争议的协议。是的，如果一个人真正是想要演示猜疑的敏锐秘密，在一种超自然的数量级上为之装点上睿智、计谋、狡猾的外表，那么它确实也会引诱许多人；也许会有人聪明地让我们明白，这正是他所发现的东西，并且为自己的发现而骄傲。与此相反，凡事相信的爱，就像“那善的”常常遭遇的情形，会看上去非常贫乏，这样，许多人就根本不会有勇气承认自己会希望自己是如此单纯。

那么，猜疑的这种敏锐的秘密是什么呢？它是一种对知识的滥用，一种马上要在一息之间想要把它的“ergo”（拉丁语：所以）与那作为知识完全是正确的、但在人们颠倒过来要依据于那与颠倒一样的不可能的东西（因为人们并不依据于知识而去相信）而去相信的时候变成了某种完全另外的东西的东西联系在一起的滥用[3]。猜疑所说或者所演示的东西其实只是知识；秘密和虚假是在于，它现在马上就把这一知识转换进一种信念，装作什么也没有发生，让人觉得那仿佛是某种根本无须被人留意的事情，“既然每一个有着同样知识的人，必然会以同样的方式来得出结论”，因此，就仿佛这是永恒地确定的并且完全被决定了的道理：如果知识是给定的，那么“一个人怎样得出结论”的方式就也是给定的。欺骗是，出自知识的猜疑（因为这里的表象和虚假是：它是依据于知识）依据于猜疑者身上的不信，去推断、去认定、去相信它所推断、认定和相信的东西，而与此同时一个人出自同样的知识，依据于信仰，能够去推断、认定和相信恰恰相反的东西。猜疑说：“欺骗无条件地伸展得像‘那真的’一样远，虚假无条件地伸展得像诚实一样远，在‘那真的’或者在‘那诚实的’、‘那正直的’上面没有任何标志。相对于爱的情形也是如此；虚伪和狡猾和诱惑在‘欺骗’上伸展得与爱一样远，它们能够如此迷惑人地与那真爱相似，以至于任何无条件的标志都是不存在的，因为随着每一种‘那真的’的表达，或者在这里是，随着每一种真爱的表达都会产生出一种欺骗的可能，这欺骗的可能与每一种‘那真的’的表达或者说每一种真爱的表达相对应。”事情也正是如此，事情也应当如此。正因为存在要考验“你”、考验“你的”爱，或者测试在你身上是否有爱，正因此它借助于理智来为你将“那真的”和欺骗置于各种相互对立的可能的平衡之中，这样，在“你”现在要做出论断的时候，亦即，在你现在要在“做出论断”中进行选择的时候，那居留在你内心之中的东西就会公开出来[4]。唉，许多人认为，审判[5]是某种存留在坟墓的另一边的东西，这也确实是如此；但是人们忘记了，审判其实就在近得多的地方，它每一瞬间都在发生，因为存在在你生活的每一个瞬间里审判着你，因为这“活着”就是“审判自己”，就是被公开。正因此，存在必定是被如此安排的：你不会借助于一种知识的可靠来偷偷地逃避掉“在论断之中或者在‘你如何论断’之中公开你自己”。在欺骗和“那真的”被置于各种相互对立的可能的平衡之中时，定论就是这个：现在在你心中是有着猜疑还是有着爱。

看，有人说“即使那被显现为是最纯粹的感情，也可以是一种欺骗”，那么是啊，这是可能的，这应当是可能的：“ergo（拉丁语：所以）我选择猜疑或者不相信任何东西”，这就是，他公开了他的猜疑。让我们把这个结论反过来吧：“真相和虚假无条件地伸展得同样远，因此会有这样的可能：哪怕那显现为是最卑鄙的行为，也可能是纯粹的爱”，那么是啊，这是可能的，这应当是可能的：ergo（拉丁语：所以）我选择爱去相信一切，这就是，他公开了他的爱。一个困惑的人确实认为存在是一种相当混浊的元素：哦，大海不是那么透明！因此，如果有人能够证明，一个人基于欺骗的可能性而根本不当去相信任何东西，那么，我可以证明，一个人应当相信一切——基于欺骗的可能性。如果有人认为，一个人不当相信甚至那最好的人，因为还是有可能他是一个欺骗者，那么反过来情形也同样是真实的：你能够以“那最好的”去信托哪怕是最坏的人，因为还是有这样的可能，他的坏只是一种在表面显现出来的东西。

爱恰恰是猜疑的反面，但它被授予了同样的知识；在知识中，它们是（如果一个人想要这样说）相互没有差异的（知识恰恰就是那在无限的意义上毫无利害关系的东西）；只有在推断和决定之中，在信仰中（“相信一切”和“什么都不信”），它们是相互正相反的东西。就是说，如果爱凡事相信，那么这绝不是与那基于无知和未入门而去相信一切的轻率、缺乏经验、天真有着同样的意义。不，不比任何人缺少知识，它知道猜疑所知的一切，然而却不猜疑，它知道经验所知的东西，但也知道：那被人们称作是经验的东西，其实就是那猜疑与爱的混合。

“在一个人身上能够居有多少隐蔽的东西，或者，有多少东西能够隐蔽地居留着；在隐藏起自己和在欺骗或者躲避他人的方面，隐蔽的内在性（Inderlighed）^[6]是多么有创造力啊，它最好是希望人们根本不觉得它存在着，羞怯地害怕被看见，就像畏惧死亡一样地害怕被完全公开！难道不是这样吗，一个人从来都不会完全理解另一个人；而如果他不完全地理解这另一个人，那么就不断会有这样的可能，那最无法置疑的东西也还是可能会有一种完全不同的解释，请注意，这是真正的解释，因为固然一种假定能够很好地解释大量的事件并且由此而确定其真实性，但一旦有它所无法解释的事件出现的话，它还是显现为不真实——这样的一个事件或者这一小小的进一步定性甚至在最后一瞬间也还是可能会出现。也正是因此，所有各种宁静的和在精神的意义上没有激情的观察者们，当然他们肯定是特别明白怎样探研而透视着地去深入进那内在之处，这些人在作判断时恰恰是那么无限谨慎，或者最好是避免做出判断，因为，基于在观察之中获得的丰富信息，他们对隐蔽物的神秘世界有着一种完备的观念，也因为他们作为观察者学会了控制自己的各种激情。只有肤浅的、张狂的、富有激情的人，他们不认识其自我并且自然也因此不知道自己不认识其他人，才会仓促地作判断。有着认识的人，知者，则绝不会这样做。一个没有经验的年轻人，也许在之前从不曾骑过马，他一下子蹦上最先跑过来的一匹马。但是强劲而又老练的骑手，你应当看一下：他是怎样审慎地观察他初次要骑的那匹对他来说还陌生

的马，他是多么不确定而小心地进入这过程，他怎样几乎不敢骑上它而是首先让它跑上一段以便弄明白它的脾性；而在另一方面，在多么长的时间里，在那没经验的人早已放弃了之后的很长时间内，他仍然继续尝试着。因为那没有经验的人，他根本不识马，他认为‘这一个就像那一个，ergo（拉丁语：所以）我就认识它们全部’；只有骑手有着深入的观念，关于这之中会有着多大的差异，关于一个人怎么会以最不同和最对立的方式弄错一匹马，关于所有的各种特征可以是多么地令人怀疑，因为每一匹马都有着其自身的各种不同。而现在则是人与人之间的差异！多么无限！如果事情不是如此，那么人就是降了格的；因为人相对于动物的优越不仅仅是人们所常提及的那普遍人性的东西^[7]，而且也是人们常常会忘记的：在人类之中每一个单个的人都是‘那本质不同的或者特别的’。这一优点其实是人性的优点，是人类相对于各种动物种类的首要优点。是的，如果不是这样，一个人能够诚实地、正直地、有尊严地、敬畏神地在同样的情况下做出与另一个同样也是诚实、正直、有尊严、敬畏神的人所做的事情相反的事情，那么，上帝之关系就并不是在本质上、在其最深刻的意义上存在着。如果一个人能够以一种无条件的真理依据一种普遍给定的尺度去论断每一个人，那么上帝之关系在本质上就被取消了，那么一切就转向了外在，要在异教的国家或者社会生活之中得以完成^[8]，那么，‘去生活’就变得太容易了，但也极其空虚，那么，那种努力，还有那种恰恰是由上帝之关系在无限误解的艰难冲突之中在一个人身上发展出来的自我深化，就会是既无可能亦无必要的了。”

你能够告诉我是谁说过这话？不，这是一种不可能；这完全是模棱两可的；在知者的品质之中，最猜疑的人和最有爱心的人同样都能够说出这话来。没有什么人说过这话，这是非人所说，这是一种辅音，只有在人格的差异化气音发送中才成为人的言语，这气音发送通过加上声音而把它说出来。这是知识，知识是非人格的，并且应当被非人格地转达。知识将一切置于可能之中，并且在这样的范围里是处于可能之中的存在之现实之外；首先是借助于ergo（拉丁语：所以），借助于相信，单个的人才开始自己的生活。但大多数人如此马虎地生活，以至于他们根本感觉不到，他们以某种方式在他们生活的每一分钟里都是依据于ergo（拉丁语：所以）、依据于一种相信而活着。在知识中是没有决定的；决定，人格之已定性和坚定性首先是在ergo（拉丁语：所以）之中，在“相信”之中。知识是“模棱两可”^[9]的无限艺术或者说是那种无限的模棱两可，它最擅长于把相互对立的的不同可能置于平衡之中。能够这样做就是“知着的”，并且，只有那知道怎样在平衡之中转达相互对立的的不同可能的人，只有他是在转达知识。转达知识中的决定或者决定中的知识是一种颠倒，它在当今的时代里确实已经变成了颠倒，是的，它是并且继续是颠倒，但是在当今的日子里它已经变成了那真正深刻的“深刻思想的真正深沉”。知识不是猜疑；因为知识是无限地毫无利害的，是在平衡中无限的无利害（Lige-Gyldighed^[10]）；只是也不是爱，因为知识是无限地毫无利害的，是在平衡中无限的无利害（Lige-Gyldighed）；知识也不是亵渎，既然它是无限的无利害。猜疑的人和有爱心的人共同

都有着知识，既不是猜疑的人因为这知识才是猜疑的人，也不是有爱心的人因为这知识才是有爱心的人。但是，如果一个人身上的知识把各种相互对立的的不同可能安置在了平衡之中，并且他应当或者想要做出论断，那么这时，在他就此所相信的东西中显现出他是什么人，显现出他是猜疑的还是有爱心的。只有非常困惑的和只具备半程经验的人^[11]认为自己可以依据于知识去论断另一个人。这是由于他们根本就不知道什么是知识，由于他们从来就既不曾花时间和功夫去发展那对于各种可能性的无限而平等的感觉能力，也不曾花时间和功夫借助于“无限的模棱两可”的艺术去解读各种可能性并将它们置于平衡，也不曾花时间和功夫去在透明性之中找到依据。在一类发酵的状态之中，他们对一种特定类型的可能性有着懒散的或者充满激情的偏爱；稍有一点就够了，于是他们就做出论断，并且将之称为“依据于知识作论断”，并且，自我满足于“这样地——依据于知识去——相信”（纯粹的矛盾），他们认为这就保证了他们不会出错——错误只是为信^[12]保留的（一种新的矛盾）。

听人们表达出对于在“作论断”之中出错的巨大畏惧，这是完全普通的事情；但是，如果你更认真地去听人们所说的东西，唉，他们所说的常常是一种对这“严肃的畏惧”的可悲的误解。看，古代的那个高贵单纯的智者^[13]，他成为他所成为的人——是的，这在这最好的世界^[14]里不是什么大事，他既没有成为大财政家^[15]和没有成为高位的国家官员^[16]；赤贫，被奚落，被讥嘲，被指控，被审判，他成为高贵单纯的智者，但也是罕有者，差不多可以说是唯一真正在自己所明白的东西和自己所不明白的东西之间做出区分的人^[17]，他成为这样的一个人，正因为他“在一切事物中所最畏惧的是‘处于谬误’”^[18]。在人们畏惧着在“作判断”中犯错的时候，他们所想着的，难道真的就是这一崇高、这一“崇高之平衡”吗？也许。但是当然也有着这样的可能，有时候这畏惧多少是单方面的。我们人类对“犯错”有着一种自然的畏惧——因把一个人想得太好而犯错。但反过来我们也许并不畏惧“把一个人想得太坏”的谬误，或者至少不是像对前一种“犯错”的畏惧那样。但是这样我们就不是在一切之中最畏惧“处于一种谬误”，这样我们相反是因为有着一种对“某种类型的谬误”的单方面的畏惧而处于一种谬误。把狡猾的人想得太好或者曾经把这狡猾的人想得太好，曾经痴愚到了去相信他的程度，这样的事实冒犯到虚荣和骄傲——因为这是一种聪明和聪明之间的赌赛。一个人对自己恼怒，或者一个人多少还是会觉得（是的，我们这样说，在陶冶性的讲演之中使用一种更庄严、一种更异化的表达，这只会有一小点用处，或者更正确地说这是一种欺骗），“曾被愚弄”是“那么尴尬”。但是，让我们温和地说吧，难道“曾经相信‘那恶的’”，或者“在有着‘那善的’的地方猜疑地什么都不信”就不让我们觉得是同样地尴尬吗？难道到时候在永恒之中就不会变得比“尴尬”更不堪？就让我们只用上这在世上不断地被使用的词语吧：它在与永恒的关联中看上去真好看！但是，在这里，在这个世界中，“把一个好人往坏处想”则不是“尴尬”的，这是一种傲慢，人们可以用它来以一种轻易的方式摆脱“那善的”，但“把一个坏人往好处想”则是“尴尬的”；因而人们就为自己给出了保障——既然人们是如此畏

惧“处于一种谬误”。相反，那有爱心的人则真正是畏惧“处于谬误”，因此他相信一切。

世界以许多方式引诱着，比如说也会通过给出这样一种表象，使得“有爱心地相信一切”看上去是那么狭隘、那么痴愚。但这是一种误解。人们在“爱”上画上一条删除线（唉，而不是强调的下划线！），然后把重心放在那痴愚的“相信一切”上；而不是把全部的重心放在“这相信一切的是爱”上。确实，并不是知识在亵渎一个人，哦，绝不是，知识就像那纯粹的透明，在最完美和最纯粹的时候，正如水的完美就是没有任何味道。公正之侍者^[19]并不因为他比罪犯知道更多关于所有各种诡计手段而被亵渎。不，知识并不亵渎一个人，是猜疑在亵渎一个人的知识，正如爱纯化这知识。

相对于“论断另一个人”，知识至多是通往那相互对立的各种可能性的平衡——由此各种差异就在这时被决定的事情中显现出来。圣经警告人们不要作论断，并且加上，“免得你们也会被论断”^[20]，于是这看起来就仿佛是一个人有时候能够论断而不被别人论断。但事情不是这样的。在你论断另一个人或者评判另一个人的同一分钟里，你就在论断你自己；因为这“论断另一个人”在最终就只是论断一个人自己，或者说是让自己被公开出来。也许你并不感觉到这个，你没有去留意，存在有多么严肃，它是怎样向你展示所有这许多人简直就是安排好让你去论断，这样，你甚至觉得你是有幸混同于那些得到了不应得的幸运垂青的人们，什么也不是的人们，因此在完全若无其事的状态之中有着去“论断别人”的舒适工作——这样，那有着足够礼貌和严格而不将你视作“什么也不是”的，是你的存在，这样，那论断你的，是你的存在。一个人会是多么急切地想要去论断——如果他知道“去论断”是什么的话，他又会变得多么缓慢！他会是多么贪婪地去捕捉住哪怕最小的一丁点以求得到机会去论断——这是一个捕捉住他自己的机会。通过知识，你只会走向平衡，尤其是在这技艺完美地得以实践的时候；但是结论回到论断者的本质并且使之公开——他是那有爱心的人，因为他得出结论：ergo（拉丁语：所以）我凡事相信。

相反猜疑则有着[自然不是通过自己的知识，那是无限的无利害（Lige-Gyldighed），而是通过其自身、通过自己的不信]对“那恶的”的偏爱。“根本不信任任何东西”恰恰是边界，从这边界开始就是相信恶；就是说，“那善的”是“相信”的对象，因此，如果一个人根本不信任任何东西，就开始相信恶。“根本不信任任何东西”是“去作为恶”的开始，因为这显示出一个人在自己身上没有任何善，既然“相信”恰恰是人身上的“那善的”，它不是随着许多知识而来，也不必因知识量小而缺乏。猜疑无法将知识保持在平衡之中，它亵渎自己的知识，并且因此而去趋近妒忌、幸灾乐祸、腐败，这些相信所有恶的东西。但是现在，如果一个人如此急切地要去论断，去倾诉自己的怨恨、自己对另一个人的有力的或者无力的气忿，却不真正认识到他所论断的东西是什么，那么，事情又会怎样呢；现在，如果他在永恒之中发现并且不得不承认，他所论断的这个人

不仅仅是应当得以免责的，而且也是最高贵、最无私、最慷慨的人，那么，事情又会怎样呢？有人说过^[21]，有一天我们肯定会在永恒之中（唉，但愿我们自己不会被排除在外）带着惊奇发现某个我们如此确定地预期会在那里碰上的人并不在那里；但是难道一个人就不也会带着惊奇在那里看见某个曾被自己立刻排除在外的人，并且，看，他比这人自己要远远好得多，并非仿佛是他后来变得更好，而是恰恰相对于那使得这作论断的人决定去排除他的事情而言。但是那有爱心的人凡事相信。带着惊叹的至福喜悦将在某一天看见，他终究还是对的；如果他在“过多地往好处想”上是错了的话——这“相信善”本身就是一种至福。“有爱心地去相信善”确实不是什么错，而在之后一个人也不会因此而犯错。

于是，“猜疑地什么都不相信”（这与关于“那相互对立的各种可能性的平衡”的知识是完全不同的）与“有爱心地相信一切”不是知识，也不是知识之结论，而是一个选择，一个恰在知识将那相互对立的各种可能性置于平衡之中的时候出现的选择；这选择确实是有着“对别人的论断”的形态，在这选择之中，那作论断者就被公开出来。“轻率、缺乏经验、天真相信一切”是一种认识，这是一种痴愚的认识；有爱心地相信一切是一种依据于爱的选择。

虚荣、自欺、沾沾自喜相信人们所说的一切奉承话；妒忌、幸灾乐祸、腐败相信人们所说的一切坏事；猜疑根本不相信任何东西；经验会教导说，人最聪明是不去相信一切；但爱相信一切。不像猜疑那样使用自己的敏锐去在“什么都不信”之中保障自己，爱则使用自己的敏锐来发现同样的事情，欺骗和真相无条件地达到同样远，现在爱得出结论：依据于它自己所具的“相信”，ergo（拉丁语：所以）我凡事相信。

爱凡事相信——但却从不被欺骗。奇妙啊！为不被欺骗而什么都不相信，这看来是可以做得到；因为你又怎么去欺骗一个什么都不信的人呢？但是，通过相信一切，并由此简直就是听由自己去成为一个所有欺骗和所有欺骗者的猎物，却由此保障自己无限地不受任何欺骗的侵犯，这是很奇怪的。然而，尽管一个人不被别人欺骗，难道他就不会被欺骗了吗，被最可怕地欺骗，确实地被自己欺骗，因为什么都不相信，而被骗掉了那至高的，骗掉了奉献的、爱的至福！不，保障自己永远不受欺骗的道路只有一条，那就是带有爱心地相信一切。

让我们这样说：一个人能够欺骗上帝吗？不，相对于上帝一个人只能欺骗他自己；因为上帝关系以这样一种方式看是至高的善，如果一个人欺骗上帝，那么他就是最可怕地欺骗他自己。或者就让我们看一个人与人的关系吧。一个小孩子能够欺骗自己的父母吗？不，这孩子欺骗他自己；这只是一种表象（就是说，一种欺骗），一种目光短浅的幻觉，对于这孩子以及对于不具备比这孩子所具的更高理解力的人来说，这看起来似乎是孩子欺骗父母，唉，在本质上，这其实是这可怜的孩子在欺骗自己啊。我们可以理性地假设，父母相对于这孩子在智慧和认识上有着一种这样的优越，因此在对这孩子真正的爱上也有着这样的优越，而这孩子则傻傻地并不知道怎样去爱自己，“欺骗父母”就会是发

生在一个孩子身上的最大不幸，如果这不是这孩子自己的错的话。然而这样一来，其实被欺骗的不是父母，而相反是这孩子，“孩子欺骗父母”只是一种表象（一种欺骗）；在幼稚和痴愚的理解中是这样，“孩子欺骗了父母”，但是因此这不是真的，因为这只在“幼稚和痴愚的理解中”是真的。在另一方面，如果我们看见一个父亲或者母亲，相对于这孩子他们没有那关于“优越”的真正的、严肃的、关怀着的观念，那种依据于“真正带着永恒的责任为孩子的最好处着想”的观念，这难道不是一个可怜而令人厌憎的景象吗；如果我们看见一个父亲或者母亲，他们因此会陷进与孩子的不恰当的口角、因自己的缘故而被惹烦或者惹恼，这难道不是一个可怜而令人厌憎的景象吗，因为这父亲或者母亲孩子气地有着这样一种“是孩子欺骗了他们”的痴愚看法！这样一种父母与孩子间的关系是不恰当的，是的，几乎是疯狂的，如果“打孩子”就要意味着“与孩子打架”，这样地把所有尊严、庄重、权威上的优越都置于一边，这根本就是在单纯地证明：父亲或者母亲在生理的意义上是最强者。

因此，真正的优越是永远都无法被欺骗的，如果这优越忠实于自己的话。但真正的爱相对于一切“不是爱的东西”，因此相对于每一种欺骗，都无条件地是那优越者：由此的结论就是，它永远都无法被欺骗，只要它通过相信一切保持着忠实于自己，或者只要它继续是真正的爱。

这一点确实很容易看出；因此麻烦是在于其他方面：有一个更为低级的观念层面，它对真正的爱、对自在自为的爱以及对这爱在其自身之中的至福都一无所知；麻烦是在于：极其大量的各种幻觉想要把人拖住而使之停留在这一更低级的观念层面之中，在之中欺骗和“受欺骗”意味了与“它们在对于爱的无限观念之中所具的意味”正相反的东西。在这对于爱的无限观念之中，“被欺骗”仅仅只是意味了不去爱、听任自己随波逐流地去放弃自在自为的爱并由此而失去这爱在其自身之中的至福。因为在无限的意义上只有一种欺骗是可能的，就是自我欺骗；一个人无须无限地畏惧那些能够杀死身体的^[22]；在无限的意义上被杀不是危险，世界所谈论的那类欺骗也不是什么危险。这又一次不是很难理解的。难的是去完成任务，去获取对爱的真正观念，或者更正确地说，去成为真正有爱心的人；因为他通过相信一切来守护着自己不受幻觉侵犯，为将自己保存在真正的爱中而斗争。但是幻觉不断地逼迫进来，差不多就像那认为是太阳在运动着（尽管我们其实知道是地球在运动）的幻觉。

有着一种对爱的更低级的解读，因此，有一种更低级的爱，它对自在自为的爱没有任何观念。这一解读把“去爱”看成是一种要求（回报的爱是要求），把“被爱”（回报的爱）看成是世俗的财物，作为现世的，唉，作为最高的至福。是的，如果事情是如此，那么欺骗确实是能够作为主人登场，完全就像是在金钱世界里的情形。你给出你的钱来购买某种舒适；你给了钱，然而你却没有获得舒适，是的，这样你就被愚弄了。你做爱的买卖；你交出爱来做交换，但你并没有获得回报的爱，是的，这样你就被欺骗了。因此，欺骗就应当是在于，欺骗者赢得了被骗者的爱，这样被骗者也许就无法不让自己去爱他，因为这被骗者甚至在

这样的程度上是有爱心的：他只能爱一个唯一的人，而这个唯一的人就是那欺骗者。这一审思的意图并不是要去否认“那被爱者被骗”，也不是要否认“那欺骗者，是的，他是一个卑鄙的欺骗者”；它的意图是要否认这种爱是真正的爱。因为，如果一个人是如此非凡地有着爱心以至于他只能爱一个人，他就不是真正有爱心的人，而是一个坠入爱河的人，而一个坠入爱河的人是一个自爱者，关于这个，我们在前面已经展示过。但是，这讲演从来就没有打算要否认，你能够欺骗一个自爱者。在这里，正如在所有地方，存在之中有着如此深刻的东西。我们有时候听到这样对“在爱中被欺骗了”的大声抱怨。抱怨者恰恰想要证明他是一个怎样罕见的有爱心者，并且因此那欺骗者则是并且曾是怎样非凡地卑鄙，并且，他通过“就他自身而言担保现在和过去都只能爱一个人”来展示这一点。他没有感觉到，这一抱怨变得越强劲，它就在越大程度上成为一种对自身的抱怨，这自我抱怨揭示出他自己曾是并且正是一个自爱者，因此这自爱者确实确实也只能爱一个人（因为真正的有爱心者爱所有人而不要求回报的爱），并且因此确实确实会被欺骗，而那真正有爱心者则不会。这就是说：任何一个人，如果他在本质上决定性地声称，他在爱中被以这样一种方式欺骗以至于他失去了他最好的东西，如果不说是所有的东西，那么，他由此就告发出他自己是一个自爱者；因为最好的东西就是自在自为的爱，并且，如果一个人想要作真正有爱心的人，那么他就总是能够保存住这自在自为的爱。因此，每一个只想具有那关于“什么是爱”的更低级的观念，欺骗的观念，他非常小心地留意不让自己被骗，他向金融家们学习，或者向做商品买卖的人们学习，怎样的谨慎手段是用来防范欺骗的。唉，尽管有着所有这些谨慎手段，是的，尽管他通过这些成功地防范了每一种欺骗，他和他的所有志同道合者们却还是在本质上被欺骗了，因为他们是在这本身就是欺骗的世界里拥有着他们的生活，在这个世界里，所有人在本质上都是被欺骗的，不管是一个人对另一个人发牢骚抱怨说自己受欺骗，还是另一个人夸耀自己没有受欺骗。这差异并不比在疯人院里的情形更大，如果说一个精神病患者要自欺地让自己以为自己不像另一个精神病患者一样的精神有问题，而其实他们在本质上全都是精神病患者。

更低级的观念以及那在这观念的使命和差使之下来拜访人类的幻觉，是诱惑；艰难是在于要主动地去防范它；因为要在一个宁静的小时[23]之中认识到“那真正有爱心的凡事相信的人是无法被欺骗的”，这是很容易的。“但是‘被欺骗’还是那么尴尬的傻事。”如果你自己是那真正有爱心凡事相信的人，那么你就无疑很容易认识到，这是一种不可能，认识到你没有被欺骗。然而，在“自己知道自己没有被欺骗”之中有没有什么尴尬的呢？没有。“但是，别人必定会觉得是这样，这还是挺尴尬的。”看，这里就是幻觉。自己确实确实地知道自己没有被欺骗，却还是觉得尴尬，因为“这看上去就好像被欺骗”，人们是这样说的吧？我们将这称作是虚荣，或者我们怎样称呼它在这里都是同一回事：就是不完全是那真正有爱心的人。唉，如果虚荣能够控制住那真正有爱心的人，那么他就真的是被欺骗了，因为它把他从爱之中骗出来，降级到那低级的

小心眼和争斗的世界，在那里人们愚弄别人并被别人愚弄，为能够愚弄别人而自以为得计，为被别人愚弄而觉得尴尬，并且因此而为“能够避免被人愚弄”而洋洋得意。

在我们看见那真正有爱心的人被狡猾的人、诡计多端的人和虚伪者欺骗的时候，我们心生反感，为什么有时候会这样？因为我们没有在这外在世界之中看见惩罚和报应，亦即，因为我们要求看见不完美性和外在性的那种满足感官的戏剧，在这戏剧中报应是在外在世界里，也就是，因为我们沉陷进了一个更低级的观念层面，也就是，因为我们迟钝而缺乏思考地遗忘了：那真正有爱心的人是人所无法欺骗的。我们有权悲叹那将一个盲人引入迷途的人；我们要求在这里在外部世界中看见惩罚，这也合情合理；因为你能够欺骗一个盲人，“是盲人”无法保证自己不受任何欺骗的侵犯；但那真正有爱心凡事相信的人，他是你所无法欺骗的。也就是说，那有爱心的人在某种意义上可以是非常清楚地知道，如果有人欺骗他，但是通过不愿去相信这人欺骗，或者通过相信一切，他将自己保存在了爱之中，并且以这样一种方式不受欺骗——这样我们在这里就看见了一个例子：那种认为“知”高于“信”的忙碌是多么痴愚，是多么没有理解力；因为那保障了在某种意义上知道自己被欺骗的有爱心的人不受欺骗的做法就是相信一切^[24]。

真正有爱心凡事相信的人是一个人所无法欺骗的，因为欺骗他就是欺骗自己。那么，什么是所谓至高的善和最大的至福呢？这确实无疑就是“去爱”；而在这之后的其次确实就是“被爱”。然而，要欺骗那有爱心的人当然是不可能的，他正是通过相信一切而驻留在爱中。如果说有这样的可能在金钱的关系上欺骗一个人，以这样一种方式：那所谓的被骗者保留住自己的金钱，那么他是不是被欺骗了呢？在这里事情恰好就是这样。欺骗者因为自己的尝试而成为一个可鄙的人，而那有爱心的人在爱中保留住自己，驻留在爱中，因此拥有着至高的善和最大的至福，因此还是没有被欺骗！相反，欺骗者则欺骗了他自己。他不爱，并且由此他已经欺骗自己而失去了至高的善和最大的至福。这之后的其次是“被真正爱着的人爱”——否则的话，被爱对一个人来说可以变成是巨大的不幸。再一次，欺骗者则又是在欺骗着自己让自己失去这“被真正爱着的人爱”的境况，如果他阻止自己去从这境况之中得到真正的好处，如果他成功地（如果他的欺骗是有可能被发现的）糟蹋掉了另一个人的爱、使得那有爱心的人因为“停止真正地去爱”（而不是“通过相信一切来驻留在爱中确保自己不被欺骗”）而变得不幸。

让这样的事情在我们眼前发生一次吧，这样，我们就能够很清楚地看出，相对于那真正有爱心的人，欺骗者是多么的可怜；——因为人们谈论了许多关于各种诱惑者和诱惑^[25]，关于各种欺骗和欺骗者，却如此罕见人们谈论或者描述那真正有爱心的人。因此我想象一个狡猾的人，一个诡计多端的人，一个虚伪者；我很愉快地以所有诱惑性的天赋来武装他这个被接纳进了所有欺骗之秘密的人。他现在想要什么呢？他想要欺骗那有爱心的人，他想要（因为尽管他有着他的腐败，他还是具

备着如此多的理解力，以至于他认识到“被爱”是多么伟大的好东西）借助于自己的狡猾来被爱。但所有这些精心策划、这全然盈余的狡猾和诡计又是用来干什么的呢？他所想要欺骗的是那真正有爱心的人；但是真正有爱心的人爱所有人，这样这欺骗者完全可以远远更简单地达到“被爱”。是的，如果这所谈的是一场“坠入爱河”（一种自爱），那么在这欺骗之中至少还有点意义，因为那坠入爱河者只能够爱唯一的一个，现在事情就是，如果可能的话，借助于狡猾和诡诈的欺骗技艺来成为这唯一的一个。但是相对于那真正有爱心的人，这欺骗从一开始就是毫无意义的，从一开始这欺骗者就被带进了最可怜的光色之中。现在，让我们继续看。他自然是成功地被爱了，自然——是的欺骗者认为，并且必定自然地会认为，这归功于他的狡猾，他的诡诈手段和技艺；可怜的被欺骗者，他感觉不到他所面对的是真正的爱，这真正地爱他，因为它爱所有人。现在，这欺骗者的可怜是陷在怎样的无意义之中啊，不像是这欺骗失败了那样，哦，不，那样的话，这惩罚就实在太微不足道了，不，欺骗成功，并且欺骗者为自己的欺骗感到骄傲！但是在这之中确实是存在着欺骗的，他所谈论的是哪一种欺骗？这欺骗自然是应当在这之中：就在那有爱心的人爱他的同时，除了享受这“被爱”的好处之外，并且还冷然、骄傲而讥嘲地享受“不回报以爱”的自我满足。自然，他完全不会留意（因为，一个欺骗者怎么会突然想到那真正的爱是存在的呢！），他所面对的是真正的爱，它爱着他却不要求任何回报之爱，是的，它埋下爱及其至福而不要求回报之爱。于是，欺骗者狡猾地使得那有爱心的人去爱他——但这恰恰那有爱心的人无限地想要做的事情；欺骗者也许会因不回报以爱而愚弄他，而有爱心的人恰恰把“要求回报之爱”看成是一种亵渎，一种尊严的丧失，而把“没有回报之爱作酬报的爱”看成是最高至福。那么，谁是受欺骗者呢；我们所谈论的是怎样一种欺骗呢；欺骗者在混沌之中说话，他自己都不知道自己在说什么，就像那个被我们大家当作笑话的人，那个躺在沟里却还是认为自己骑在马上的人^[26]。以这样的方式欺骗不就仿佛是，如果我们这样做的话：暗中送钱给一个人，却将之称作偷窃。真正有爱心的人变得更富有；因为每次他去更多地爱，每次他分发出爱而放弃回报之爱，他都变得更加富有。或者，如果“那欺骗者是一个怎样不值的爱之对象”这事实仍然继续处于隐蔽的话，这真正有爱心的人是不是就被欺骗了呢？“去爱”当然是至高的善，但只有那要求回报之爱的爱，也就是非真实的爱，才会因为继续不知道“这对象不值”而被欺骗。或者，如果真相大白，这欺骗者是并且曾是怎样不值的对象，这真正有爱心的人是不是就被欺骗了呢？“去爱”当然是至高的善和最大的至福。看，如果一个人，在金钱的事务中，为了自己得到钱而去找一个他所相信的人，并且他觉得这个人手上有钱的，那么，如果这人是不可靠并且没有钱的话，那么他就是受了愚弄。但是，如果一个人，他想要把自己的钱给掉并且根本没有想到或者要求重新得回这钱，那么他就确实没有（因为接受者没有钱）而被愚弄。但这狡猾的欺骗者，他在向诡诈的各种最精明而最逢迎的姿势运动^[27]，他感觉不到他的行为有多么笨拙。他认为自己是那优越者，他在自身之中

得意地微笑（唉，就好像，如果你看见过的话，精神病人得意的微笑，那种让人哭笑不得的微笑）；他根本就想不到，那有爱心的人是无限地优越的一方。欺骗者是盲目的，它根本没有感觉到自己惊人的无能：他的欺骗成功——他做了一件善事；他的欺骗成功——他使得那真正有爱心的人更富有；他成功地进行了他的欺骗，他成功了——然而他自己却恰恰是那受欺骗者。可怜的受骗者，甚至“他的欺骗不成功”这条获救之路都被从他这里隔绝开了！如果一个精神病人想要让一个理智正常的人信服自己疯狂的想法的正确性，并且在某种意义上现在这已经要达成了，这岂不是一切之中最令人瞠目结舌的事情，这岂不几乎就像是存在的无情，因为，如果这没有成功，那么这精神病人也许还是能够通过这失败而留意到自己是精神病；现在这对他却是隐蔽的，他的精神病肯定也就无法救药了。欺骗者的情形就是如此；但这不是无情的，这是对他的公正惩罚：他的欺骗成功——而他的沉沦就由此而成功。

然而，在欺骗者和有爱心者之间到底是在为什么争执呢？欺骗者想要骗走他的爱。这是无法做到的事情；真正有爱心的人恰恰通过“无条件地不去要求哪怕最少的一点回报之爱”而占据了一个无法占据的位置；“从他那里骗走他的爱”就像“从一个人那里骗走那些他站在那里当礼物一样地送人的钱”一样地无法做到。因此这所争执的东西其实是别的事情：到底有没有可能，欺骗者（这是他绝无意图也绝没有想到的事情）成为那有爱心者堕落的机缘，这样那有爱心者脱开爱而沉陷进幻觉的世界，进入与那欺骗者的孩子气的口角，因为那有爱心者放弃了那“爱着却不要求回报之爱”的爱。但是，那真正有爱心的人恰恰是通过“去相信一切”，也就是说，通过“去爱那欺骗者”来捍卫自己。如果欺骗者能够理解这个，他必定就是丧失了理智。一个坠入爱河的人（自爱者）认为，在欺骗者在骗他去爱这欺骗者而自己却不回报以爱的时候，这时他是被欺骗了；而真正有爱心的人则认为，在他通过相信一切而成功地爱这欺骗者的时候，他自己恰恰是得救了。坠入爱河者将“继续爱欺骗者”看成是不幸，真正有爱心的人则将之视作是胜利，如果他只要成功地继续去爱这欺骗者。多么奇妙啊！欺骗者必定是以自己的方式越来越自欺欺人地以为自己如此非凡地成功于欺骗；最后他也许就会把那有爱心的人看成是一个目光狭窄的可怜虫。而那真正有爱心的人则恰恰正是，通过这同样的“继续爱欺骗者”，永恒而无限地保障了自己不被欺骗！我的听众，你知道还能有什么比“优越者另外看上去像是更虚弱者”更强有力的关于“优越”的表达吗？因为，那看上去像更强者的更强，他为自己的优越给出一种尺度；而那尽管优越却看上去像更弱者的人，他拒绝了尺度和比较，这就是说，他是无限地优越的。你在你的生活中是不是从不曾看见过这一“无限优越”的关系？这关系也确实不是那么简单地就能够看见的，因为那无限的东西从来就无法直接地看见。如果我们看一个在理解力上比别人无限地优越的人，那么你就可以看见，他看上去就像是一个单纯可怜的家伙；只有那认为自己有着差不多比别人更多一点理解力却又不完全确定或者浅薄而痴愚得足以去夸耀一种比较关系的人，这样的人才会拼命努力去让自己看上去像理解力优越的人。

有爱心相信一切的人的情形就是如此。它是那么容易被与浅薄性混淆在一起，然而智慧之深刻恰恰就在这一单纯之中；它是那么容易被与虚弱混淆在一起，然而永恒之力就在这一无力之中；它是那么容易看起来像一个可怜的被遗弃的人，每个人都可以欺骗他，然而他却是那唯一永恒而无限地保障了不被欺骗的人。但这不是直接看得见的，从人性的角度说，混淆就是理所当然，尤其是在我们这睿智的时代——我们的时代已经变得过于睿智而无法相信智慧。混淆是理所当然，因为那有爱心凡事相信的人并非是直接公开的，他就像那些在隐蔽之中繁殖的植物

[28]：他的生命是在上帝之中，他从上帝那里为自己的爱吸收营养，他通过上帝来强化自己。从人性的角度说，他被欺骗，他自己在某种意义上也看到这一点；但是他知道，欺骗和“那真实的”伸展得同样远，并且欺骗者因此仍有着可能不是一个欺骗者，因此他相信一切。这有爱心的人有着对此的勇气，有勇气去相信一切（真正是至高的勇气！），有勇气去忍受世界的鄙视和讥嘲（真正是最伟大的胜利者，比任何在世界上战胜的胜利者都更伟大，因为它胜过世界[29]），有勇气去忍耐：这世界觉得这是如此不可描述的痴愚，尽管它能够很清楚地明白他的前提，却不明白他的结论，正如猜疑的世界无法理解至福，那种真正有爱心的人在自身中所具的至福。

然而设想一下，什么时候在永恒之中显现出，那有爱心的人确实是被欺骗了！怎样？难道确实有必要再重复一次吗？如果“去爱”是至高的善和最大的至福，如果那有爱心的人恰恰通过相信一切来驻留在爱的至福之中，那么他又怎么会，不管是在时间之中还是在永恒之中，被欺骗呢！不，不，相对于真正的爱，在时间和在永恒之中只有一种欺骗是可能的：自我欺骗，或者“放弃爱”。因此，那真正有爱心的人甚至不需要“能够理解这反驳”。唉，但很遗憾，我们其余的人只是能够太容易地理解这种反驳了；因为要让自己脱离更低级的观念层面和尘世激情与幻觉的契约的话，是那么的艰难。恰恰就在一个人最好地明白了“那真的”的同时，过去的东西又重新袭向他。“那无限的”、“那永恒的”，以及因此说“那真的”对于自然的人是如此陌生，以至于这对于他就像是一只狗的情形：它在一瞬间里无疑能够学会站着走，却总是在思念着用四条腿走。我们几乎能够强制让一个人的想法不得不承认：既然欺骗无条件地伸展得像“那真的”一样远，那么，这一个人就无法真正去论断另一个人，而那论断者只是自己被公开出来——差不多就像是，如果一个人竭尽全力猛敲一台测力仪[30]而不知道这是测力仪，于是他就认为，他事实上是在敲打，而其实只是他的气力在被测试而已。如果一个人明白了这个，那么他还是会再找一种逃避，他可以好奇地去与永恒发生关系，盘算着永恒会揭示出：这在事实上是不是一个欺骗者。但是这又能够表明什么呢？这表明了，一个人既不是那在自身之中有着爱的至福的真正有爱心的人，也不具备那“真正的严肃”所具的关于永恒的观念。如果一个人屈服于这一突发奇想，那么它就马上把他拖进目光狭窄的低级区域，在那里，最终和至高的东西不是在其自身之中的爱的至福，而是固执性的口角。

而那真正有爱心的人相信一切，却从来不被欺骗。

[1] [歌林多前书13：7。爱凡事相信。] 引自《歌林多前书》（13：7），见上一篇的脚注。

[2] [“如今常存的有信，有望，有爱，这三样，其中最大的是爱。”] 引自《歌林多前书》（13：13）。

[3] [它是一种对知识的滥用，一种马上要在一息之间想要把它的“ergo”（拉丁语：所以）与那作为知识完全是正确的、但在人们颠倒过来要依据于那与颠倒一样地不可能的东西（因为人们并不依据于知识而去相信）而去相信的时候变成了某种完全另外的东西的东西联系在一起的滥用。]

这是克尔凯郭尔的一句极其繁复的从句交错的句子，但又不宜翻译成拆开的句子。如果把这长句拆开的话，那么它就可以被这样表述：

它是一种对知识的滥用，一种滥用，这滥用马上要在一息之间想要把它的“所以”与这样一种东西联系在一起——这东西作为知识完全是正确的，但是，在人们颠倒过来要依据于“那与颠倒一样地不可能的东西”（因为人们并不依据于知识而去相信）而去相信的时候，这东西就变成了某种完全另外的东西。

[4] [那居留在你内心之中的东西就会公开出来] 可参看《歌林多后书》（5：10）：“因为我们众人，必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报”；以及《罗马书》（2：16）：“就在神借耶稣基督审判人隐秘事的日子，照着福音所言”。

[5] 在丹麦语中，或者说在西语中，“判断”、“论断”和“审判”是同一个词。

[6] Inderlighed，在这里我译作内在性，但是在一些地方我也将之译作真挚性。

[7] [人相对于动物的优越不仅仅是人们所常提及的那普遍人性的东西] 在这里可能是指向亚里士多德在《政治学》之中的著名定义[第一卷第二章（1253a）]，他说，人出于天性就是一种“πολιτικὸν ὄν”（《》ων）（希腊语，politikónzēon，“一种政治性的、国家性的动物；一种社会性的动物”）。

jf.Aristoteles graece，udg.af I.Bekker，bd.1-2，Berlin 1831，ktl.1074-1075；bd.2，s.1253.

也可参看，《巴勒的教学书》第二章：“关于上帝的作为”第一段，§ 4：“在大地上的有形的上帝创造物之中，人是最优越的，在一个身体之中被赋予一个理性的灵魂，两者相符，并且是受上帝所赐，去统治所有其他动物。”而在一段对此的说明之中这样说：“人类相对于动物有着这极大的优越性：他们能够根据理性的思考和选择去思想、言语和行动；但是我们更应当谨慎地警惕，让我们不要去滥用这优越而违背上帝的意志去伤害我们自己和别人。”

[8] [在异教的国家或者社会生活之中得以完成] 就像在柏拉图和亚里士多德那里的情形，但是这里可能也是指向黑格尔。

[9] [知识是“模棱两可”的无限艺术] 这里以及下面的文字是指向黑格尔的思辨辩证法，概念的发展体系性地通过对立而被向前驱动。模棱两可：双义性，也可理解为辩证性，亦即，不确定的、无所谓的。

[10] 克尔凯郭尔在这里特定把“无利害”（Ligegyldighed）写成Lige-Gyldighed（可分开译为“同样的有效性”）。

[11] [只具备半程经验的人] 就是指没有足够经验并且不怎么熟练的人。本来是用来标示“只航行了十八个月并且作过两次长途航行的水手”，与之相对的是“具备全程经验的人”（航行了三十六个月以上并且作过多次长途航行的水手）。

[12] 就是说，信仰、信任和相信的“信”。

[13] [古代的那个高贵单纯的智者] 也就是苏格拉底。

[14] [最好的世界] 指向德国哲学家莱布尼茨（G.W.Leibniz）在《神正论》（1710）第一部分§ 8中的句子：如果世界不是可想象的最好世界的话，上帝不会创造出这世界来。1759年，伏尔泰在讽刺小说《憨第德》中把莱布尼茨的这话反讽地说出来：“在各种可能的世界中的最美好世界里，一切都是美好的。”

[15] [没有成为大财政家] 指苏格拉底上课不收费。

[16] [高位官员] 指向《苏格拉底的申辩》（32a—b），在之中苏格拉底解释了他为什么不进入任何官方职务（除了他差一点失去生命的那一次之外）。

[17] [唯一真正在自己所明白的东西和自己所不明白的东西之间做出区分的人] 在《恐惧的概念》（1844）中，维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯写有这样的题铭：

区分时代过去了，体系战胜了它。如果有谁在我们这个时代爱区分，那么他就是一个怪人，一个“其灵魂萦绕在某种早已

消失了的东上的”的怪人。尽管如此，苏格拉底，因为他的特别的区分，继续是他所曾是，这个简单的智者，这种特别的区分是苏格拉底自己所说出和完成的，这种特别的区分也是那古怪的哈曼在两千年之后才敬慕地重复的：“苏格拉底之所以伟大是因为‘他区分开他所明白的东西和他所不明白的东西’。”

哈曼（Johann Georg Hamann, 1730—1788）是德国哲学家和作家，出生于并在哥尼斯堡（此地尤其是因康德而著名）。他的晦涩而充满隐喻的文字成为19世纪对启蒙时代片面的理想的清算的重要哲学来源。对哈曼的引用文字是出自哈曼《难忘的苏格拉底》中的第二前言。*Sokratische Denkwürdigkeiten*（1759），j.f. Hamann's *Schriften*, udg.af Fr.Roth og G.A.Wiener, bd.1-7, Berlin og Leipzig 1821-1825, ogbd.8, 1-2（registerbind），Berlin 1842-1843, ktl.536-544；bd.2, 1821, s.12.

在第欧根尼·拉尔修的哲学史中（第二书，第五章，22）提及：欧利庇德把赫拉克利特的文稿交给他，问他觉得怎样。人们说，当时他回答说：我所明白的那些，是非常好的；我是说，我所没有明白的那些，也同样非常好。

[18] [他“在一切事物中所最畏惧的是‘处于谬误’”] 指向柏拉图的对话录《克拉底鲁篇》（428d），在之中苏格拉底说：“最亲爱的克拉底鲁，很久以来我自己一直为我的智慧感到惊奇。我无法相信它。我想，我得从头开始并且去搞明白我所说的东西到底是什么。也就是说，自我欺骗是一切之中最糟的。这欺骗者到处跟随着，无法脱离一步；这岂不是一种可怕的想法？”

Se journaloptegnelsen JJ: 131（1843），i SKS 18, 182, hvor SK henviser til denne replik.

[19] [公正之侍者] 比如说，法官和警察。

[20] [圣经警告人们不要作论断，并且加上，“免得你们也会被论断”] 指向《马太福音》（7：1—5），之中耶稣说：“你们不要论断人，免得你们被论断。因为你们怎样论断人，也必怎样被论断。你们用什么量器量给人，也必用什么量器量给你们。为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木呢。你自己眼中有梁木，怎能对你弟兄说，容我去掉你眼中的刺呢。你这假冒为善的人，先去掉自己眼中的梁木，然后才能看得清楚，去掉你弟兄眼中的刺。”另外也参看《罗马书》（2：1—3），之中保罗写道：“你这论断人的，无论你是谁，也无可推诿，你在什么事上论断人，就在什么事上定自己的罪。因你这论断人的，自己所行却和别人一样。我们知道这样行的人，神必照真理审判他。你这人哪，你论断行这事的人，自己所行的却和别人一样，你以为能逃脱神的审判么。”

[21] [有人说过] 是什么人说的，渊源不详。

[22] [一个人无须无限地畏惧那些能够杀死身体的] 见《马太福音》（10：28）：“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们。唯有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他。”

[23] [一个宁静的小时] 明斯特（J.P.Mynster）主教常常使用的关于在（作祷告用的）私屋和在教堂之中默祷的说法。

丹麦语文献：Se fx *Betragtninger over de christelige Troeslærdomme*, 2.opl., bd.1-2, Kbh.1837 [1833], ktl.254-255；bd.1, s.240；bd.2, s.298, s.299, s.301 og s.306. Se endvidere *Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret*, 3.oplag, bd.1-2, Kbh.1837 [1823], ktl.229-230 og 2191；bd.1, s.8 og s.38；og *Prædikener holdte i Kirkeaaaret 1846-1847*, Kbh.1847, ktl.231, s.63.

[24] 当然这句“那保障了在某种意义上知道自己被欺骗的有爱心的人不受欺骗的做法就是相信一切”可以拆开理解：“有爱心的人在某种意义上是知道自己被欺骗的，而这‘相信一切’的做法则保障了他不受欺骗。”

[25] [各种诱惑者和诱惑] 在克尔凯郭尔《非此即彼》（1843）里就有《诱惑者的日记》。

[26] 典故来源不详。

[27] 他在向“诡诈的各种最精明而最逢迎的姿势”的方向运动。

[28] 就是说，隐花植物，包括有所有的无籽植物，如苔藓、水藻、真菌和蕨类植物。

[29] [胜过世界] 指向《约翰一书》（5：4）：“因为凡从神生的，就胜过世界。使我们胜了世界的，就是我们的信心。”

[30] [测力仪] 一种游乐场的机器，借助于它，一个人可以测出自己的体力，尤其是指那种带有铁块的机器，用大锤敲打一个木塞，这块铁能够达到机器的顶上击中一口钟。在哥本哈根游乐场和鹿苑等地都有这样的机器。

III 爱凡事盼望——但却从不至于羞耻

歌林多前书13：7。爱凡事盼望。^[1]

在许许多多比喻和许许多多表述之下，圣经试图以不同的方式来赋予我们这种尘世存在的欢庆和庄重，通过与“那永恒的”的关系来为之制造气氛和远景。这确实是有必要的。因为，在尘俗生活的世俗性失去了上帝把自己独自关在自我满足之中的时候，这一被关闭起来的气氛就在自身之中并且由自身制造着毒素。如果说时间在现世之中在某种意义上偷偷消失得如此缓慢但同时又如此狡猾地迅速，以至于我们从不曾全神贯注地留意到它的消失，或者，如果说在一切都被启动起来要把意念和力量转入瞬间的时候，这瞬间停滞不前，那么这时，远景就失落了，这一脱落出来的、被上帝遗弃的现世之瞬间，不管它现在是更短暂还是更长久，它成为了一种对“那永恒的”脱离。看，正因如此，在不同的时代里常常会感觉到需要一种清新爽心的风，一种强有力的吹刮使得空气纯净并且驱赶掉各种毒瘴，会感觉到需要一种大事件所具的拯救性运动，通过推动那些静止的东西来拯救，会感觉到需要一种巨大的期待所具的唤醒生机的远景，这样，我们才不会在世俗中窒息或者在负担沉重的瞬间里死去。

然而基督教只知道一条路和一条出路，而它也一直是知道路和出路的；基督教是借助于“那永恒的”在每一瞬间创造出气氛和远景。在“忙碌”正因为“瞬间”散布开而增长的时候，在它不断地在瞬间（从永恒的角度理解，这瞬间根本没有动）之中推挤奔忙的时候，在忙碌者播种收割再播种再收割（因为忙碌要收割许多次）的时候，在忙碌者们把他们所收割的东西藏满了仓房并且坐吃他们的收益^[2]的时候，唉，就在那事实上是真的想要“那善的”的人在同样多的时间里尚未看见自己的工作的一丁点果实的同时，就在他被讥嘲成一个不知道怎样收割的人、一个徒劳地工作而只是在空气中出剑的人^[3]的同时，这时，基督教就通过自己的比喻说法而带来远景：这尘世的生活是播种的时间，而永恒则是收割的时间^[4]。就在瞬间（恰恰因为它停滞不动）变得像一个涡（因为涡不向前运动）^[5]，在人们争斗、人们战胜并且失败并且再战胜的时候，在人们时而在这一个点上、时而在这另一个点上的时候——然而那事实上是真的想要“那善的”的人是唯一仅有的失败者，并且如同表象所显示的，失去着一切，这时，基督教就通过自己的比喻说法而带来远景：这一生活是艰劳的、是争斗的生活，而永恒则是胜利的生活^[6]。“琐屑”令人讨厌的纠缠，它在可悲的消减中甚至曲解地再现着那最神圣的、那善的和那真的，曲解地玩着分发荣辱的游戏，就在那“瞬间”在它之中停滞着的时候，就在一切都因被拖入这可悲的困惑的骚动而成为虚无的时候，这时，基督教就创造出气氛和远景，并且，通过在比喻的说法中指向那要永恒地决定出“谁将赢得荣耀的花环”和“谁将成为耻辱”的永恒之场面

[7]，基督教为生活创造出了欢庆和庄重。怎样庄严认真的欢庆啊！确实，如果那赋予荣辱无限意义的环境没有获得保障的话，那这又会是什么样的荣辱呢？一个人在这个世界里赢得荣耀，哪怕这是应得的，这世界又有多少庄重来赋予它意义呢？让门徒们得到应得的讥嘲侮辱吧，或者让他们得到应得的荣耀奖赏吧！如果隆重的行为要在楼梯上发生的话；如果分发荣辱的老师是一个很可怜的家伙的话；如果说在被请的人众之中没有或者是差不多就等于没有那些“以他们的在场来使庆典获得荣耀”的高贵者们，而相反倒是有着更大的一群甚至名声很成问题的游手好闲者[8]；——那么这荣辱又会是什么呢？但是永恒！你可知道任何欢庆的建筑是像永恒那样地高高拱起？你可知道任何楼堂甚至上帝的楼堂[9]，在之中是像在永恒之中那样地有着这一神圣的宁静？你可知道任何阶层，甚至那最特选的可得尊敬者们的阶层，是像永恒那样，以这样的方式得到保障：保证不会有任何其声誉可以受到质疑——哪怕是微乎其微的质疑的人在场；以这样的方式得到保障：保证除了那些因为他们而使得荣耀具备荣耀的人们之外不会有任何别人在场？你可知道任何欢庆的大厅，是像永恒那样，哪怕它的所有墙壁都是以镜面做成，这些镜面以这样一种方式无限而单一地再现着荣耀的要求，以这样一种方式无限地拒绝哪怕是最微乎其微、最不为人留意的可让耻辱隐藏的裂缝？——想一想，你要是作为有耻辱的人站在那里的话！

基督教就是以这样的方式借助于永恒在每一瞬间相对于荣辱创造出远景，如果你自己想通过“去希望”来协助的话。基督教并不将你推往一个更高的地方，就算是在一个更高的地方你也还是只能概观一个稍稍更广阔的范围：说到底这仍然还只是一种尘世的希望和世俗的远景。不，基督教的希望是永恒，因此在它对存在的描绘之中有着光和影子，有着美和真，并且最重要的是，有着透视的遥远性。基督教的希望是永恒，基督是道路[10]；他的降临（Fornedrelse）是道路，而且，在他升天的时候[11]，他也是道路。

但是那比信仰和希望更大的爱[12]也把希望的作为拿来作为自己的一种作为，或者把希望——“为他人希望”拿来作为自己的一种作为。甚至它通过这一永恒之希望而获得陶冶和营养，并且也在这一希望之中有爱心地对待着别人。现在我们要审思的就是这希望：

爱凡事盼望[13]——但却从不至于羞耻

因为确实并不是每一个凡事盼望的人就都因此而是有爱心的人，也不是每一个凡事盼望的人就都因此而得到保障而不至于羞耻；但是“有爱心地凡事盼望”则是“绝望地什么都不希望”的对立面——所谓“绝望地什么都不希望”就是说既不为自己也不为别人而希望。

凡事盼望，或者同样的做法：总是希望。就是说，乍看之下“凡事盼望”固然像是某种一次性被做成的事情，因为“凡事”把“许许多多事情”集

中在了一起，并且在这样的意义上说是，集中在了那被人称作是“一个永恒的瞬间”的东西之中，就仿佛这“希望”是在安息之中、在静止之中。然而事情却并非如此。就是说，“去希望”是由“那永恒的”和“那现世的”的构成的，因此，“希望之任务”在永恒之形态中的表达就是“凡事盼望”，而在现世之形态中的表达就是“总是希望”。这一表达并不比那另一表达更真实，相反，如果这一表达要对立於那另一表达而不是在这同一的东西中合为一体——“在每一瞬间总是凡事盼望”，那么，这两个表达中就不会有任何一个是真实的。

“去希望”使自己与“那将来的”、与可能性发生关系，而不同于现实性，这可能性总是双重的，它是前进或者后退的可能，是升起或者落下的可能，是“那善的”或者“那恶的”的可能。“那永恒的”“在着”；但是，在“那永恒的”触摸着“那现世的”^[14]或者存在于“那现世的”之中时，它们不是在“那现在的”之中相遇，因为如果那样的话，那么，“那现在的”本身就会是“那永恒的”。“那现在的”，瞬间，如此迅速地消逝，以至于它在根本上并不存在，它只是边缘，并且因此而只是已过去了的，而同时“那过去的”则是那“曾是现在的”的东西。因此，在“那永恒的”存在于“那现世的”之中的时候，它就是存在于“那将来的”之中（因为“那现在的”是它所无法把握的，而“那过去的”则已经消逝）或者存在于可能之中。“那过去的”是“那现实的”，“那将来的”是“那可能的”；“那永恒的”永恒地是“那永恒的”，而在时间之中“那永恒的”则是“那可能的”、“那将来的”。因此，我们当然就把每天的日子称作“那将来的”，但我们也把那永恒的生命称作“那将来的”。就其本身而言的“那可能的”总是一种双重的东西，“那永恒的”在可能之中平等地与它的双重性发生关系。在另一方面，如果一个人，在“那可能的”的方面，他平等地与“那可能的”的双重性发生关系，那么我们就说：他期待。“去期待”在自身之中包含着与“那可能的”所具的同样双重性，并且“去期待”就是“使自己与单纯就其自身而言的‘那可能的’发生关系”。于是，这关系就按着那“期待着的人”的选择而被分开了。“期待着使自己与‘那善的’的可能性发生关系”就是“去希望^[15]”，正因此它不可能成为什么现世的期待，而是一种永恒的希望。“期待着使自己与‘那恶的’的可能性发生关系”就是“去畏惧”。但不管是希望者还是畏惧者，都是期待着的。然而，一旦选择被做出，“那可能的”就被改变了，因为“那善的”的可能是“那永恒的”。只有在触摸的瞬间里，“那可能的”的双重性是均等的；借助于“去选择希望”这一决定，一个人因此而比表面上看来是无限地更多地做出决定，因为这是一个永恒的决定。只有在单纯的可能之中，就是说对于那单纯的或者没有利害关系的期待者，“那善的”和“那恶的”的可能是平等的；在差异化之中（而选择恰恰是进行着差异化的），“那善的”的可能更多于可能，因为它是“那永恒的”。因此，那希望着的人永远都无法被欺骗；因为“去希望”就是去期待“那善的”的可能，而“那善的”的可能是“那永恒的”。

这样，一个人就必须准确地为“什么是去希望”给出定性；因为在一般的语言用法里，人们常常把那根本就不是希望的东西称作希望，这东西其实是愿望、渴慕，时而对这样东西、时而对那样东西如饥似渴地期

待，简言之，是一个期待者与各种各样许多东西的可能的关系。以这样一种方式理解（在希望其实只是意味了期待的时候），少年和小孩子就那么容易去希望，因为少年和小孩子本身尚是一种可能。相反，如果我们看见，人们身上的“那可能的”和希望，或者对“可能”的感觉，随着年岁而减少，这也是有道理的。由此我们就能解释，为什么经验那么否定地谈论希望，就仿佛它只是青春（小孩子和少年的希望也确实是青春），就仿佛“去希望”就像“去跳舞”一样是某种年长者既没有这兴致也没有这轻便去做的事情。那么，是啊，“去希望”也是借助于“那永恒的”来使得自己轻松起来的，就是说，借助于“那善的”的可能。尽管“那永恒的”绝不是青春，但相对于那种常常挂有“严肃”之名的沉闷、与那种岁月的懒散（这状态在差不多比较幸运的境况中多多少少地是如此满足而安宁的，但在总体上与希望毫无关系，而在不幸的境况之中则会不满地发牢骚而不是去希望），它却与青春有着远远更多的共同性。在青春之中，一个人有着足够的期待和可能，它在少年身上自己发展出来，就像那在阿拉伯的树上滴下的上等没药。但是，在一个人长大了之后，这时，他的生活最通常的是保持它现在已经变成的这样，对同样的东西的重复和改写；没有任何“可能”来使人清醒地受惊吓，没有任何“可能”来激励人青春焕发；“希望”成了某种无家可归的东西，而“可能”则成了某种像冬天的绿色植物一样罕见的东西。他没有永恒，借助于习惯、睿智、模仿、经验、习俗规范来生活。确实，把所有这些东西都拿过来，混拌在一起，用文火或者仅仅只是以世俗的方式炽燃着的激情之火来烹制，你会看见，你能够从中得到所有各种各样的东西，一大坩加上了各种各样不同东西的被人称作是“生存睿智”的大杂烩，但是没有人从那之中得到“可能”，这奇怪的东西，它是如此无限地脆嫩（是的，甚至春天最弱不禁风的茎芽也没有这么脆嫩！）、如此无限地易碎（是的，甚至最精美地得到了加工的麻布也没有这么容易破碎！），却恰恰借助于“那永恒的”而被创造、被陶冶了出来，并且，如果它是“那善的”的可能的话，它却比任何东西都更强劲！

人们认为在他们把人的生活分割成各种确定的阶段和年龄时他们是在按照经验说话，然后他们将第一阶段称为希望或者可能的阶段。怎样的痴愚啊！于是，人们在这谈论之中对整个“那永恒的”避而不谈，然而，人们却在谈论希望。但这怎么会是可能的呢，既然“希望”使自身去与“那善的”可能发生关系，而由此又与“那永恒的”发生关系？在另一方面，这样地谈论“希望”，将之分配给特定的年龄，这又怎么可能；无疑，“那永恒的”则伸展向整个生命，这样，一直到最终就有着并且也应当有着希望，这样就不会有任何年龄段是希望的年龄段，相反，一个人的全部生活应当是希望的时间。于是人们认为自己是按照经验谈论希望——通过废除“那永恒的”。就像在戏剧之中，通过缩短时间并且通过让各种事件继续，人们在短短几个小时的时间里看见许多年里的内容，同样，人们也像是在戏剧中那样地在现世之中安排自己的生活。人们丢弃掉上帝对存在的意图：现世是完完全全的发展过程，是情节，而永恒则是结局；人们把一切全都安排在现世之中，把二十年指定给这发展过

程，然后把十年用在情节上，然后在一些年里达到高潮，然后结局就过来了。不可否认，死亡当然也是一个结局，然后一切就结束了，你就被埋葬了——然而不是在腐烂之结局出场之前。但是每一个不愿明白“人的整个一生应当是希望的时间”的人，他确实是绝望的，无所谓，完全无所谓他是否知道这一点、他是在自以为的舒适之中觉得自己幸运还是他在无聊和艰辛之中一路挣扎过来。每一个放弃了“自己存在中的下一瞬间也许就会被荒废”的可能的人（如果我们所说的“不放弃”是指：他不放弃这可能，因为他希望“那善的”的可能），就是说，每一个生活着而不具备“可能”的人，他是绝望的，他与“那永恒的”隔绝了，他随意地终结了可能，在没有得到“永恒”的同意的情况下，在没有终结的地方做出终结，而不是像那按另一个人的口述作笔录的人——后者不断地让自己的笔准备好，这样，在意义尚未被叙述完之前不会擅自毫无意义地加上一个句号，也不会反叛地把自己的笔扔掉。

如果一个人要帮助一个小孩子去完成一项非常巨大的任务，他会怎么办？是的，他并不把整个任务一次性地全部布置给这孩子，因为，如果一次性给孩子的话，那么这孩子就会绝望并放弃希望；他每次都给孩子布置一小点，但一直总是这么多，不会让这孩子在任何瞬间停下来，就仿佛是结束了，也不会多得让孩子无法承受。这是教养过程中的善意欺骗；它其实是隐瞒了一些东西；如果这孩子被骗了，那么，这就是因为这教养者是一个人，他无法为下一瞬间给出保障。但是现在，永恒，它无疑是布置给一个人的最大任务，而在另一方面，它无疑能够为下一瞬间给出保障；现世之孩子（人）相对于那无限的任务就只像是一个小孩子。如果永恒一次性地并且以自己的语言向人布置任务而不考虑他的承受能力和虚弱的力量，那么这人就必定会绝望。然而奇妙的则是：这一最大的权力，永恒，能够让自己变小，以至于它能够这样地被分割开，这永远是一体的东西，它披挂上“那将来的”、“那可能的”的形态，借助于希望来教养现世之孩子（人），教他去希望（因为“去希望”就是教学本身，就是与“那永恒的”的关系），只要他不是借助于畏惧而随意地去选择使自己严重地气馁，也不厚颜无耻地选择“去绝望”，亦即，“避开可能之教养”。正确地理解，“那永恒的”在“可能”之中不断地每次只布置出一小点。通过“那可能的”，永恒不断地足够趋近于“就绪”却足够地远得使人处于“朝着‘那永恒的’前进的运动”、处于步伐行进、处于向前的步伐行进之中。永恒就是以这样的方式在可能之中引诱和拖拉一个人从摇篮走向坟墓，当然，如果这人是选择了希望的话。因为，如同上面所说，“可能”是一种双重的东西，并且正因此它是真正的教养；在同样的程度上，“可能”是严厉的，或者说可以是同样的严厉，正如它可以是温和的。“希望”并非是直接地就在“可能”之中，因为“畏惧”也会是在“可能”之中。但是，如果一个人选择了“希望”，那么，“可能”就借助于“希望”来教养他，让他学会去希望。然而，畏惧之可能，“严厉”，仍然驻留在那里，作为一种可能隐蔽地在这场，如果它为了教养的缘故、为了警醒而成为必要的话，但在“那永恒的”借助于希望来引诱的同时，它则仍还是隐蔽的。因为“引诱”就是不断地保持在同样的

程度上既近又远，这样一来希望者总是被保持继续希望着，希望着一切[16]，被保持在对“那永恒的”的希望之中，而这“那永恒的”在现世之中就是“那可能的”。

“凡事盼望”的情形就是如此。但是，“有爱心地去希望一切”标示了有爱心者与其他人的关系：相对于他们，为他们希望着，他不断地保持让可能性开放着，带着对“‘那善的’的可能”的无限偏爱。就是说，他有爱心地希望，在每一瞬间都有着可能，有着对另一个人而言的“‘那善的’的可能”，这一“‘那善的’的可能”现在意味了在“那善的”之中的越来越美好的进步，从缺失到完美，或者从下沉到上升，或者从沉沦到拯救，并且如此类推。

有爱心的人认为“在每一个瞬间之中都有可能”，我们很容易认识到这看法是对的。唉，然而，也许在我们让“绝望”来说出这同样的看法时，很多人会远远更容易理解这一点——在某种意义上，绝望有着同样的说法。绝望者也知道，在“可能”之中有一些什么，然而他却还是放弃可能（因为“去放弃可能”恰恰正是“去绝望”），或者更确切地说，他大胆无耻地敢去认定“那善的”的不可能。在这里又展示出，“那善的”的可能更多于可能；因为，在一个人敢去认定“那善的”的不可能的时候，“可能”在总体上来说对于他就是彻底不存在了。畏惧者不去认定“那善的”的不可能；他畏惧“那恶的”的可能，但是他并不给出结论，他不敢去认定“那善的”的不可能。“这是可能的”，绝望地说，“甚至那最诚实的热心者也有可能感到疲倦、放弃追求而沉陷到‘为卑鄙服务’的状态中；甚至那最真挚的信仰者也有可能会在什么时候放开信仰而去选择不信；甚至那最炽烈的爱也有可能会在什么时候冷却下来，甚至冻结住；甚至那最正直的人也有可能走上歧路而迷失；甚至那最好的朋友也有可能变成仇人，甚至最忠诚的妻子也会成为背信立假誓的女人；这是可能的，因此，绝望吧，放弃希望吧，最重要的是不要寄希望于任何人也不要为任何人希望”。是的，无疑这是可能的，但反过来看，对立面也是可能的。“因此绝不要没有爱心地放弃任何人或者为他所抱的希望，因为甚至那最无度地迷失了的儿子也有可能得到拯救；那最令你切齿刻骨的敌人，唉，他曾经是你的朋友，他也有可能重新成为你的朋友；一个人有可能因为站得如此之高而沉陷得最深，他也还是有可能重新起来；变冷了的爱还是会可能重新开始燃烧；因此，永远也不要放弃任何人，甚至在最后一瞬间，不要绝望，不，要希望一切。”

于是，“这是可能的”，在这方面绝望的人和有爱心的人在同样的东西之中结合在一起；但是他们是永恒地分裂的，因为绝望根本不为别人希望，而爱则希望一切。绝望瘫痪倒下，并且有时候使用“可能”作为娱乐刺激物，如果一个人能够通过那“不恒常的、空虚的、鬼魂般的可能之闪耀”能够得到娱乐的话。这是相当引人注目的，并且这显示出，希望是多么深刻地埋藏在人的根本之中：恰恰是在那些被冻结在绝望之中的人们那里，我们能够发现一种“与可能性调情和开玩笑”主流的倾向，一种对幻想力的轻浮滥用。冷然而对抗地，绝望的人相对于另一个人不抱希

望，更不会去为那人身上的“那善的”的可能而做出努力；但是，去让另一个人的命运在“可能”之中变戏法，不管这是希望还是畏惧的可能，则是这绝望的人的娱乐，就在他自己骄傲而毫无爱心地鄙视一切的时候，拿另一个人的命运做游戏，一忽儿想这个可能、一忽儿想那个可能，就好像让这另一个人在空中荡秋千，这是他的娱乐。

然而，我们凭什么将一个放弃了别人的人称作“一个绝望的人”呢？自己绝望是一回事，而对另一个人绝望是另一回事。是的，确实如此，但是，如果那有爱心的人所明白的东西其实是真实的话，如果确实是如此，一个人，如果他是一个有爱心的人，明白那有爱心的人所明白的东西——“在每一个瞬间之中都有着对于另一个人的‘那善的’的可能”，那么，“去把另一个人当作毫无希望地迷失了的人而放弃他，就仿佛对于他不存在任何希望”，这做法就是一个证明，证明了这个人自己不是有爱心的人；因而这个人是那放弃“可能”的绝望者。任何一个人，如果他不同时也是有爱心的话，他就无法希望，如果他不同时也是有爱心的话，他就无法为自己希望，因为“那善的”有着无限的关联；然而，如果他是有爱心的，那么他也就为别人希望。就像他为自己希望，在同样的程度上，他完全同等地为别人希望；因为就像他为自己希望，在同样的程度上，他完全同等的是有爱心的人。就像他为别人希望，在同样的程度上，他完全同等地为自己希望；因为这是那无限地准确的、在一切永恒之中存在的“永恒的以等量还等量”（Lige for Lige）。哦，在任何地方，只要有爱在，就会有着某种如此无限深刻的东西。真正的爱说：“希望一切，不放弃任何人，因为放弃他就是放弃你对他的爱，就是说，如果你不放弃这爱，那么你就会希望；但是如果你放弃你对他的爱，那么这时你自己就放弃‘去作有爱心的人’。”看，在通常我们以另一种方式，以一种有着控制欲而不具爱心的方式来谈论我们与我们身上的爱的关系，就仿佛一个人能够像“自己是自己的金钱的主人和独断者”一样地也是自己的爱的主人和独断者。如果有人问，“我放弃了对这个人的爱”，那么，他就是在想，输家是这个人，这个作为他的爱的对象的人；说话的人自以为是保存了自己的爱，完全就如同那在金钱的意义上的说法：一个人曾以金钱来支持另一个人，如果他说“我不再给他这一支持”，那么现在这给予者就自己保留了另一个人以前所获的钱，后者是输家；因为在这一金钱关系转变中，原来的给予者绝不是要失去钱的人。然而，爱的情形则不是如此；也许那作为爱的对象的人是损失了，但是，那“放弃了自己对这个人的爱”的人，他则是输家；也许他自己并不感觉到这个，也许他甚至感觉不到语言在讥嘲他，因为他是在说“我放弃了我的爱”。但是，如果他放弃了自己的爱，那么他就不再是有爱心的。固然，他加上“我对这个人”的爱，但这是没有用的，在金钱的问题上，一个人可以这样做而不受损失，但在爱的问题上不是如此。在我放弃了“我对这个人”的爱的时候，哪怕我也许甚至会自欺欺人地以为他是受损失者，“有爱心的”这个形容词就不再属于我了。“对另一个人绝望”的情形也是如此，这就是自己绝望。是的，这一观察是有点纠缠的；不幸的是，对另一个人绝望是那么轻松那么容易——并且然后可能就是对自己感到确定，对自己充满

希望；恰恰就是那些在与他们自己有关的事情上自鸣得意的人们，他们会以最快的速度去对别人绝望。但是不管这会是多么容易，在事实上这却是不可能的——除非是处于不思考的状态，对于许多人这确实是最容易达到的状态了。不，在这里，这又是那“永恒的以等量还等量”（Lige for Lige）：对另一个人绝望，就是自己绝望。

因为有爱心的人凡事盼望。有爱心的人所说的是对的：按他所能理解的看，甚至对于那最严重地迷失了的人，在最后一瞬间也都有着“那善的”的可能性，因此依旧有希望。这是对的，并且对每一个人，在他与其他人的关系中，如果他想要让自己的想象力保持安静，不受各种没有爱心的激情的打扰和迷惑，永恒地瞄准可能之中的“那永恒的”的反射，那么这事情都是如此。因此，如果一个人无法理解那有爱心的人所理解的东西，那么这就必定是因为他不是有爱心的人；这必定是因为，在他有爱心地选择了“那善的”的可能或者为别人希望的同时，有着什么东西阻碍了他去保持让“可能”纯粹（因为如果“可能”被保持是纯粹的，那么一切就都是可能的）；这必定是因为有着什么东西使得他变得沉重，赋予他一种倾向去期待另一个人的沮丧、毁灭、沉沦。使人沉重的是“那世俗的并且因此也是那没有爱心的性情”的尘俗的激情；因为世俗就其自身是沉重、艰难、怠惰、呆滞、沮丧、消沉的，并且无法让自己去与“那可能的”发生关系，更无法与“那善的”的可能有关，不管是为了自己还是为了别人的缘故。

有一种睿智，它几乎是感到骄傲地认为自己对存在的丑恶面有着特别根本的认识：一切都终结于悲惨；那么，如果一个人很早从一天之初就已经开始期待和准备好了另一个人的毁灭，这个人又怎么可能在最后一瞬间带着爱心为那另一个人希望呢！

有愤怒和怨恨，尽管它们在良心之中没有欠下过谋杀的血债，但它们却不抱希望地放弃那沉沦者，也就是说，从他那里拿走了“可能”；然而，这难道不就是在精神上杀死他、在精神上把他推向深渊——如果愤怒和怨恨占了上风的话！

有一种恶毒的眼睛，恶毒的眼睛又怎么能够有爱心地去看见“那善的”的可能呢？！

有一种妒忌，它很迅速地放弃一个人，然而它其实没有放弃，它仿佛是放开他，不，它很早就动起来，以便帮助他进入毁灭。一旦这毁灭确定了，这妒忌就赶紧回到自己阴暗的角落去呼唤自己更可鄙的名叫“幸灾乐祸”的亲戚，这样，它们就能够相互为对方高兴——为它们自己的损害而高兴。

有一种怯懦胆小的心胸狭窄，它不曾有勇气去为自己希望什么，它有又会去为别人希望“那善的”的可能呢；它太狭隘并且与妒忌有着太多的亲缘关系，因而它不可能去这样做。

有一种世俗而虚荣的性情，如果让它因“曾为另一个人去希望”（这事情并没有发生）而经历“犯错”、“被愚弄”、“成为笑柄”（所有可怕的事情

之中最可怕的)，那么它就会因羞辱和丧失体面而死。这样，这一世俗而虚荣的性情通过及时地使自己不去希望任何东西而使自己获得安全，并且觉得“有爱心地凡事盼望”是如此无限痴愚而无限可笑。然而，在这方面，世界的虚荣却出了错，因为痴愚的东西永远都不会是无限的；对于那在有生之年受够了世界之痴愚的人来说，如果他能够不断地说，“这不是无限的。不，赞美上帝，它终于会结束”。这恰恰就是安慰。经验认为，“最聪明的做法就是不为另一个人去希望一切”，这也是不对的——不过反过来说，经验当然是对的，否则的话它就必须重新学起，去知道“为自己的好处的缘故而去爱别人”是多么痴愚；并且只有在一个人是为自己的好处的时候，“去希望一切”是不智的。

如果所有这些，这睿智，这愤怒和怨恨，这妒忌、幸灾乐祸，这怯懦胆小的心胸狭窄，这世俗而虚荣的性情，如果所有这些或者某种出自这些的东西在一个人身上存在的话，那么，爱就不会存在，他身上这些东西越多，在同样的程度上爱就越少。但是，如果在他身上有着更少的爱，那么永恒的东西也更少；而如果他身上有着更少的永恒的东西，那么也就有着更少的可能、更少的“对‘可能’的感觉”（因为可能是这样出现的：“那永恒的”在时间之中抚摸一个人身上的“那永恒的”，但是如果在这个人身上没有任何永恒的东西，那么，“那永恒的”的触摸就成为徒劳，就不会有“可能”）；而如果“可能”更少，那么希望也就更少，正因为并且正如那“能够有爱心地希望‘那善的’的可能”的爱也变得更少。但是有爱心的人希望一切；没有习惯之怠惰、没有理智之狭隘、没有睿智之斤斤计较、没有经验之数量、没有岁月之懒散、没有恶意激情之怨恨，来他身上败坏他的希望或者为他伪造可能；在爱驻留并且他驻留在爱中的同时，每天早上，是的，每一个瞬间，他都更新自己的希望并且赋予“可能”新的生机。

尽管有爱心的人没有办法为别人做出任何别的事情，根本没办法为别人带来其他礼物，他却带来最好的礼物，他带来希望。在一切看起来都是如此充满希望并且如此富于厚望地期待着前途无量的年轻人的地方，爱则带来最好的礼物——希望；然而在人们早已认为“自己已经忍耐到了极限”的地方，爱也还是仍然希望到极限，是的，直到那“终结的日子”^[17]，因为要到那个时候，希望才会成为过去。如果你看见一个医生在病人们中间走动，那么你肯定会留意到，他所带来的最好礼物，比一切药物更好的并且他的所有关怀更好的，就是：如果他带来的是希望，如果人们说“医生怀有希望”。然而，一个医生却只与“那现世的”有关，因此这样的事情就会一再而不断地发生：这一瞬间到来，这时，如果他拒绝承认他已经放弃了病人，他拒绝承认这病症是致死的^[18]，那么这就是他在撒谎了。然而有爱心的人，对于有爱心的人来说，这是怎样的喜悦啊，他总是敢希望；对于他，这是怎样的喜悦啊，“永恒”为他担保了“希望总是存在”。那有爱心的人，那真正有爱心的人，他不是因为永恒为他做担保而希望，他希望，是因为他是有爱心的人，并且他感谢永恒：他敢希望。以这样的方式，他总是带来最好的礼物，比对至高幸运的祝愿更好，比对最大不幸之中的所有人为了帮助更好，因为希望，“那

善的”的可能，是“永恒”的帮助。在所有不幸都弥漫向人类的时候，只有希望留在了那里[19]。在这一点上，异教和基督教是一致的；差异，并且这是一种无限的差异，只在于：基督教对所有这些不幸有着一种无限更渺小的观念，而对希望则有着一种无限地更具至福的观念。然而，那留下的希望，则只是留在了有爱心的人那里。如果爱不存在，希望也就不存在，它就会像一封等待人来取的信件那样地被放在那里；如果爱不在，希望的情形就会如同一封这样的信的情形，这信的内容，是啊，其内容确实是至福洋溢的，却没有人来送走这封信。这时，爱，这比希望更大的爱，就把“带来希望”当作自己的职责和自己的作为来完成。

然而在这一审思之中难道就没有什么朦胧的东西、某种不清楚的东西，以至于能够让人无法弄明白对象的什么，因为，“爱凡事盼望”可以意味了，有爱心的人为自己而希望一切，并且，它也可以意味了，有爱心的人为别人而有爱心地希望一切？这却是完全同一样东西，这一朦胧性恰恰是“那永恒的”的清晰性，如果有人理解了：这完全是同一样东西。如果只有爱（并且保罗不说“希望凡事渴望”而是说“爱凡事渴望”，正是因为事情如同他所说的那样：爱比希望更大[20]），于是由此可以推出（由“这是爱”和由“什么是爱”推出）：有爱心的人为别人而希望一切，既然“他的爱”恰是“他为自己的希望”的条件。只有世俗的理智，并且它的清晰性无疑不是我们要推荐的，只有世俗的理智，它既不知道什么是爱也不知道什么是希望，它才会认为这“为自己希望”和“为别人希望”是完全不同的两样东西，并且认为爱则又是完全对其自身而言的第三样东西。世俗的理智认为：一个人完全能够为自己希望而无须为他人希望；在一个人当然是需要有爱才能为他人希望、为被爱者们希望的同时，一个人为自己希望的话，并不需要有爱；但是，除了那些被爱者们，一个人为什么要去为其他人希望呢。世俗的理智没有注意到，爱绝不是一种对其自身而言的第三样东西，而是一种中介定性：没有爱就没有为一个人自己的希望，没有爱就没有为所有别人的希望；这是在同样的程度上，一个人为自己希望正如这个人在同样的程度上为别人希望；因为在这同样的程度上这个人是个有爱心的人。

祝福有爱心的人，他希望一切；甚至在最后的瞬间他还仍然为那在最大程度上迷失了的人希望着“那善的”的可能。有爱心的人从永恒那里学到了这个，但是只因为他是有爱心的人，他才能够向永恒学习，并且只因为他是有爱心的人，他才能够从永恒那里学到这一点。可悲的是那相对于另一个人放弃了希望和可能的人，为他悲叹，因为他因此而自己丧失了爱。

爱凡事盼望——但却从不至于羞耻。相对于希望和期待，我们谈论一个人陷于羞耻；这时，我们认为，在一个人的希望和期待无法得以实现的时候，他就陷于羞耻。那么现在让我们看，到底哪里是羞耻之所在呢？想来是在于：这个人算计着的睿智没有算准，这样，“这个人不明智地打错了算盘”就被揭露了出来（成为他的羞耻）。但是，我的上帝啊，这羞耻并不算是那么危险的；其实这也不过只是在这世界的眼中是如此，然而

一个人却不应以“自己把这世界关于荣耀和羞耻的概念吸收为自己的荣誉概念”为荣幸。因为世界所最崇拜而唯独给予荣誉的东西是睿智，或者行事聪明；但是“行事聪明”恰恰是一切之中最可鄙的。一个人是否聪明，在某种意义上是他自己所无法决定的；他也不应当为“他培养发展自己的睿智”而感到羞耻；但是，他恰恰因自己行事聪明而感到更多的羞耻。如果是这样（这是在我们这聪明的时代尤其有必要说明的，在这聪明的时代，睿智恰恰就成了我们应当借助于基督教去克服的东西，正如粗鄙和野蛮曾经的情形），如果人们不学会在同样的程度上鄙视“行事聪明”如同他们鄙视偷盗、作假见证^[21]，那么，人们最终就是在完全地废除“那永恒的”，并且因此也废除了所有神圣的和值得尊敬的东西，因为这“行事聪明”，恰恰就是一辈子对“那永恒的”作假见证，就是从上帝那里偷盗自己的存在。因为这“行事聪明”是三心二意，不可否认，人们借助于这三心二意在这世界里达成最大的成就，赢得世界的财物和好处、世界的荣誉，因为世界和世界之好处就是，从永恒的角度来理解：三心二意。但是，不管是“那永恒的”还是圣经，都不曾教导过任何人去努力追求这世界里的成就或者最大的成就，相反圣经警告人们不要去在这个世界里达成太大的成就，以求尽可能地保持让自己纯洁而不受世界的玷污亵渎。但是，如果事情是如此，那么，“追求这世界里的成就或者最大的成就”就不是什么值得赞美的事情。

如果我们真的要谈论“相对于希望和期待而陷于羞耻”，那么这羞耻就会驻留在更深的地方，在一个人所希望的东西里，这样，不管这个人的希望是得以实现还是没有实现，他在本质上都因此而同样地陷于羞耻；这差异只会是：在希望无法实现的时候，“一个人在多大的程度上被锁定在他羞耻于去希望的东西”，也许就在他的怨恨和绝望之中公开出来。如果希望没有得以实现，那么，这一点也许没有被公开出来，但在本质上，这羞耻仍然还是同样的羞耻。

然而，如果一个人希望某种他羞耻于去希望的东西，不管这希望得以实现还是没有得以实现，那么，在根本上他就没有希望。将之带入与诸如此类的关联，这是对“希望”这个高贵字词的滥用，因为“去希望”在本质上永恒地使自己与“那善的”发生关系——但是那样的话，他就永远都不会因为“去希望”而陷于羞耻。

一个人会（在目前暂时使用这不正确的语言用法）因为“去希望某种世俗的好处”而陷于羞耻，如果这好处没有落实的话。然而，其实羞耻却不是这好处不出现，不是一个人的希望没有得以实现；这羞耻是：如果现在因为被辜负的期待而显现出，这样一种尘俗的好处对于他是多么重要。因此这也不是“去希望”，而是“去想要”、“去欲求”、“去期待”，并且一个人因此会陷于羞耻。

一个人可以因为放弃对另一个人的希望而陷于羞耻，如果后来显示出，这人还是得救了，或者也许甚至是：他的毁灭就是一种幻觉。在这里，他确实是陷于羞耻，因为这“放弃另一个人”就其本身而言是一种耻辱，不管结局会是哪一个。

一个人可以因为对另一个人抱有恶意的希望而陷于羞耻，如果后来显示出，所有东西对他来说都变成“那善的”。有报复心的人有时候说，他对上帝怀有希望，希望报复击中他所恨的人。但确实这不是“去希望”，而是“去恨”；将之称作希望，这做法是厚颜无耻的；而想要让上帝成为他的“去恨”中的员工^[22]，这是对上帝的亵渎。因此，这有报复心的人并不因为他所等待的事情不发生，而是因为：不管会发生什么，他都陷于并且曾陷于羞耻。

但是那有爱心的人爱凡事盼望——但却从不至于羞耻。圣经谈论关于一种不应当让人感到羞耻的希望^[23]。在这之中，圣经尤其是考虑到那种与希望者自己有关的希望、他对于各种罪的赎免以及在某个时刻获得至福的希望、他的对于一种与那因死亡或者生命与他分离的东西的至福结合。只有在与这一希望（它是希望）的关系之中，在这里可以谈论“陷于羞耻”；因为一个人自在自在地确实不会因为有着这希望而有羞耻，相反他所有的是荣耀，并且因此看来是如此：如果这希望得不到实现，羞耻就到来了。圣经的语言是如此地与自身一致；它不把各种各样的期待和对各种各样东西的期待称作希望，它只认识一种希望，那特定的希望，“那善的”的可能性，并且，关于这一希望，圣经说，它是唯一的会成为羞耻的，因为“拥有这希望”是一种荣耀，不应当使人感到羞耻。

然而，如果那有爱心的人的希望是为另一个人的希望，是不是有可能这样：在这一希望实现不了的时候，有爱心的人就陷于羞耻？一个人是不是有可能永远地沉沦？但是，如果在这样的情况下有爱心的人希望了一切、为这个人希望了“那善的”的可能，那么他就会因自己的希望而陷于羞耻。

那么，怎样陷于羞耻？如果那迷途的儿子死在自己的罪中并且因此而带着羞耻而被埋进坟墓，而父亲在最后一瞬间仍然希望着一切，他站在一边想要帮助，那么，他是蒙受了羞耻吗^[24]？我想，这是那有着羞耻的儿子，在使得父亲羞耻，但是这样的话，父亲就会获得荣耀，因为要羞辱一个自己处于羞耻的人是不可能的。唉，这担忧的父亲所最不关心的东西就是荣耀了；但是，他却是实实在在地处于荣耀之中！如果在坟墓的那一边对那迷失的儿子不存在任何拯救的话，如果他是永恒地迷失了的话，而这父亲，只要他还活着，他就继续希望一切，甚至在死亡的一刻还在希望一切，那么这样的话，他是不是在永恒之中陷于羞耻呢？在永恒之中！不，永恒有着永恒对荣耀和羞耻的观念；永恒甚至都不会明白那种“只想谈论一个人的期待得以实现而根本不考虑这期待是什么样的期待”的睿智，它将之作为侮辱性的东西从自身中清除掉。在永恒之中每个人都被迫明白：那决定荣耀或羞耻的不是结果，而是那期待本身。因此，那不具爱心的人也许在他狭隘地、妒忌地、仇恨地对另一个人的期待中证明了自己是对的，但在永恒中他却要陷于羞耻，不管他的期待是不是得以实现。相反，荣耀属于那有爱心的人。另外，在永恒之中听不到任何关于“他搞错了”的忙碌传言——也许“得到祝福”恰恰也就

是“搞错了”。不，在永恒之中只有一个错误：连带着自己的得以实现的狭隘的、妒忌的、仇恨的期待被排斥在至福之外。在永恒之中不会有任何讥嘲来伤害那有爱心的人，因为他足够痴愚地通过“去希望一切”来使自己变得可笑；因为在永恒之中你听不见讥嘲者的叫喊，甚至比在坟墓之中更没有可能，因为在永恒之中你只能听见各种至福的声音^[25]。在永恒之中不会有任何妒忌者去触摸那有爱心的人带着荣耀所戴的荣耀之花环^[26]，不，妒忌达不到这么远，不管它本来能够伸展出来达到多么远的地方，它还是无法从地狱之中伸展出来到达天堂。

[1] [歌林多前书13：7。爱凡事相信] 引自《歌林多前书》（13：7），见上一篇讲演的注脚。

[2] [忙碌者们把他们所收割的东西藏满了仓房并且坐吃他们的收益] 也许是指向《路加福音》（12：16—21）：“就用比喻对他们说，有一个财主，田产丰盛。自己心里思想说，我的出产没有地方收藏，怎么办呢。又说，我要这么办。要把我的仓房拆了，另盖更大的。在那里好收藏我一切的粮食和财物。然后要对我的灵魂说，灵魂哪，你有许多财物积存，可作多年的费用。只管安安逸逸的吃喝快乐吧。神却对他说，无知的人哪，今夜必要你的灵魂。你所预备的，要归谁呢。凡为自己积财，在神面前却不富足的，也是这样。”

[3] [在空气中出剑的人] 固定表达：攻击错失目标，因为一个人既不能看见也不能击中其目标；打击空气。在《歌林多前书》（9：26）之中有着这样的表达：“所以我奔跑，不像无定向的。我斗拳，不像打空气的。”

[4] [基督教就通过自己的比喻说法而带来远景：这尘世的生活是播种的时候，而永恒则是收割的时候] 比较《加拉太书》（6：7—10）：“不要自欺，神是轻慢不得的。人种的是什么，收的也是什么。顺着情欲撒种的，必从情欲收败坏顺着圣灵撒种的，必从圣灵收永生。我们行善，不可丧志。若不灰心，到了时候，就要收成。所以有了机会，就当向众人行善。像信徒一家的人更当这样。”也可比较《歌林多前书》（15：42—44）：“死人复活也是这样。所种的是必朽坏的，复活的是不朽坏的。所种的是羞辱的，复活的是荣耀的。所种的是软弱的，复活的是强壮的。所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。若有血气的身体，也必有灵性的身体。”

[5] 涡（Hvirvel）。在《恐惧的概念》里，克尔凯郭尔也曾谈及“涡”，是一个来自希腊自然哲学的概念。赫拉克利特关于原子的说法提及“涡”：“涡”根据第欧根尼·拉尔修的哲学史，阿那克西曼德和赫拉克利特（公元前6—前5世纪）把世界的出现与关于一种“涡”的状态的想象联系在一起。第欧根尼描述赫拉克利特：“他的意思是：原子和空的空间是各种宏大整体的基础。所有别的东西，他相信必须以设想来解说。原子是在大小和数量上是无限的，它们是在整个天地在一个‘涡’的时候产生的，以此而发动所有复合物。水火风土。太阳和月亮是由这样的‘涡’和强烈运动的小群聚物复合成的。灵魂也一样，正如理性。所有东西本原于必然性，既然‘涡’，他称之为必然性，是所有事物本原的原因。”

[6] [基督教就通过自己的比喻说法而带来远景：这一生活是艰劳的、是争斗的生活，而永恒则是胜利的生活] 比较《罗马书》（8：37）：“然而靠着我们的主，在这一切的事上，已经得胜有余了。”另见《使徒行传》（14：22）、《罗马书》（5：3—5）《歌林多后书》（4：17）。

[7] [那要永恒地决定出“谁将赢得荣耀的花环”和“谁将成为耻辱”的永恒之场面] 指向《歌林多前书》（9：24—25）：“岂不知在场上赛跑的都跑，但得奖赏的只有一人。你们也当这样跑，好叫你们得着奖赏。凡较力争胜的，诸事都有节制。他们不过是要得能坏的冠冕。我们却是要得不能坏的冠冕。”也比较《彼得前书》（5：4）：“到了牧长显现的时候，你们必得那永不衰残的荣耀冠冕。”

[8] [如果说在被请的人众之中没有或者是差不多就等于没有那些“以他们的在场来使庆典获得荣耀”的高贵者们，而相反倒是有着更大的一群甚至名声很成问题的游手好闲者] 也许是指向《路加福音》（14：15—24）。也比较一下《马太福音》（22：1—14）中的王的儿子娶亲的筵席的比喻。

[9] [上帝的楼堂] 也就是“教堂”。参看《提摩太前书》（3：15）。

[10] [基督是道路] 指向《约翰福音》（14：6）：“耶稣说，我就是道路，真理，生命。若不藉着我。没有人能到父那里去。”

[11] [在他升天的时候] 参看《路加福音》(24:50—53)《使徒行传》(1:3—14)。

[12] [比信仰和希望更大的爱] 指向《歌林多前书》(13:13)。

[13] “凡事盼望”是我按《歌林多前书》中文版引文的说法翻译的。我自己有时候会翻译为“希望一切”。

[14] [“那永恒的”触摸着“那现世的”] 这一表述关联到克尔凯郭尔对“瞬间”的特别解读。

[15] 这“希望”也就是圣经中的“盼望”。

[16] 这里的这句“希望着一切”也就是圣经中的“凡事盼望”。

[17] [终结的日子] 审判日。

[18] [病症是致死的] 指向《约翰福音》(11:4)。

[19] [在所有不幸都弥漫向人类的时候，只有希望留在了那里] 在希腊神话中，潘朵拉是赫菲斯托斯受命于宙斯所造出的第一个女人。众神赠予她各种礼物，在婚礼上，潘多拉出于好奇而打开了来自诸神的盒子，释放出人世间的所有的不幸的东西。当她再盖上盒子时，只剩下希望在里面没有被放出来。

[20] [保罗不说“希望凡事渴望”而是说“爱凡事渴望”……爱比希望更大] 指向《歌林多前书》(13:7和13)。

[21] [偷盗、作假见证] 亦即摩西十诫的第七、第八诫。参看《出埃及记》20。

[22] [让上帝成为他的“去恨”中的员工] “做上帝的员工”的否定对立面。见前面注脚：作为“上帝的在爱中的员工”。

[23] [圣经谈论关于一种不应当让人感到羞耻的希望] 指向《罗马书》(5:5)，在之中保罗写道：“盼望不至于羞耻，因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。”比较《腓利比书》。

[24] [如果那迷途的儿子死在自己的罪中并且因此而带着羞耻而被埋进坟墓，而父亲在最后一瞬间仍然希望着一切，他站在一边想要帮助，那么，他是蒙受了羞耻吗] 指向耶稣的“迷途的儿子”的比喻。

[25] [在永恒之中你只能听见各种至福的声音] 在《巴勒的教学书》第八章“关于人的最终状态”，§ 6中写道：“永恒的生命是美好而至福的状态，在之中敬神的人们与耶稣基督以及善的天使以及所有神圣的人们一同生活在最欣悦的社会之中，无须因任何罪或者忧愁而不安，享受着无法描述的清新、安慰和喜悦，通过观照上帝的荣耀，这荣耀在他的各种作为之中展示出来，因为他们相互参与去赞美上帝，根据上帝的意志去实践爱和美德。”

[26] [荣耀之花环] 指向《彼得前书》(5:4)。

IV 爱不求自己的益处

歌林多前书13：5。爱不求自己的益处。[1]

不，爱不求自己的益处，因为求自己的益处恰恰就是自爱、自利之爱、自恋，或者没有爱心的性情所具的其他名称的东西。然而，难道上帝不是爱吗[2]？但是，他照着自己的形象造出人，这人必定像他[3]，必定变得完美，正如他是完美的[4]，因此必定达成上帝本身所是的那特别的完美，必定像那是上帝自身的形象，那么，难道他就不是求其自己的益处吗？是的，他求其自己的益处，那是爱，他通过给予一切来寻求它，因为上帝是善的[5]，并且只有一个，他是善的，上帝，他给予一切[6]。或者，难道基督不是爱吗？是的啊，他来到世界是为了做榜样[7]，为了将人们吸引到自己身边[8]，以便他们可以与他相像，可以真正成为他的自己人[9]，那么，难道他就不是求其自己的益处吗？是的，他是求其自己的益处的，通过为所有人奉献自己，这样他们现在就可以在他本身的榜样中、在“牺牲性的奉献”中与他相像。但是，在这意义上的“求其自己的益处”则是某种完全不同的其他东西，绝不是我们在谈论关于“求其自己的益处”或者谈论“不求其自己的益处”时所想的东西。爱正是自我奉献；“它寻求爱”这一事实则又是爱，并且是至高的爱。这就是说，在上帝与人之间的关系之中，事情就是如此。因为，如果一个人寻求另一个人的爱，寻求自己被爱，那么，这不是自我奉献；自我奉献恰恰就是去帮助另一个人去寻找上帝。“寻求爱并且自己成为它的对象但却又不求自己的益处”这是专门保留下来的表述，唯独上帝能够做到这被表述的事情。但是没有人是爱。因此，如果一个人寻求成为另一个人的爱的对象，那么他是在蓄谋而虚伪地寻求自己的益处；因为“一个人的爱”的唯一真实对象是“爱”，这“爱”是上帝，它则因此在更深的意义上不是什么对象，因为他是爱本身。

那么让我们在思想中带着“牺牲性的自我奉献”的作为（并且其实“不做这个或者那个”不是一个作为）谈论关于：

爱不求自己的益处

page:288-317

爱不求自己的益处；因为在爱中没有什么你的和我的。但是，“你的”和“我的”只是一种对于“自己的”的一种关系定性；因此，如果没有什么你的和我的，那么就也没有什么自己的；但是如果根本没有什么“自己的”，那么“求自己的益处”就是不可能的。

公正的标志是，它给予每个人其应得到的，正如它也向每个人要求其应付出的；就是说，公正为“那自己的”作辩护，进行合理的分配，确

定出什么是每个人得到许可将之称作是他的“自己的”的东西，并且审判和惩罚，如果有人不愿对“我的”和“你的”做出区分的话。带着这一有争议性的却合理地归属于一个人的“我的”，单个的人得到许可去做他想做的事情；如果他不以除了公正所允许的方式之外的其他方式来求自己的益处，那么公正对他就无可指责，也无权去指责他任何事情。每个人以这样的方式来保存自己的这一份；一旦一个人被剥夺自己的这一份或者一旦一个人去剥夺另一个人他的那一份，那么，公正就会介入，因为它维护着公共安全，在这公共安全之中每个人都拥有着他合理地应有的东西。

然而有时候却会在这里出现一种变化，一种颠覆，一场战争，一场地震或者另一种这样的可怕的不幸，一切就都混淆了。公正徒劳地试图确保让每个人得到自己的一份、试图强调“我的”和“你的”之间的差异，它不能够，它无法在混乱之中维持平衡，因此它扔掉自己的砝码：它绝望！

可怕的戏剧场景！然而，在某种意义上，尽管是以一种生命至福的方式，难道爱不也是在制造同样的混乱吗？然而爱，它也是一种事件，一切事件之中最伟大的，然而同时也是最令人喜悦的；爱是一种变化，一切变化之中最引人注目的，却是最令人向往的——我们恰恰是在一种特别的意义上谈论“一个被爱抓住的人通常被改变”或者“一个被爱抓住的人被改变了”；爱是一种颠覆，一切颠覆之中最深刻的，却是最得到祝福的。然后，与爱一同，这里有着混乱；在这一生命至福的混乱中，对相爱的人们不存在“我的”和“你的”间的区分。奇妙啊，有一个你和一个我，并且没有什么我的和你的！因为没有你和我就没有爱，而有了我的和你的就没有爱；但我的和你的（这些所有格的代词）却是由你和我构成的，并且因此在任何有着“你和我”的地方似乎都会有“我的和你的”存在。并且这在任何地方都是如此，唯独不在爱中，爱是一种从根本上的颠覆。这颠覆越深刻，“我的”和“你的”的差异消失得越完美，爱就越完美；它的完美性在本质上是基于“它不显现出来”，隐蔽地在根本之中曾有并且继续有着“我的”和“你的”的差异在那里，因此，这完美性在本质上是基于颠覆的程度。颠覆得越深刻，公正就颤栗得越厉害；颠覆得越深刻，爱就越完美。

那么，“我的”和“你的”的差异在情欲之爱和友谊之中是不是被完全取消了呢？在情欲之爱和友谊之中发生着一种自爱的颠覆，在自爱、它的斗争性的“我的”和“你的”上面有着震撼。因此坠入爱河的人觉得自己是出离了自我，跑到了这“自己的益处”之外，迷狂于生命至福的混乱之中，以至于对于他和被爱者，对于他和朋友，不存在“我的”和“你的”的差异；“因为”爱者说，“所有是‘我的’的东西都是他的……并且所有是‘他的’的东西都是我的！”以什么样的方式，那么，难道“我的”和“你的”的差异就被取消了？如果我的成为了你的，而你的成为了我的，这样，在这之中却还是有着一个我的和你的，所发生的只是一种置换，它标示和担保了这不再是那最初的、那直接的“自爱”的“我的”——与“你的”作对

的“我的”。通过这置换，这斗争性的“我的”和“你的”变成了共同的“我的”和“你的”。因此这是一个共同体，在“我的”和“你的”之中的完美共同体。就在“我的”和“你的”相互交换的时候，这就成为了“我们的”，在这种定性之中，情欲之爱和友谊有着自己的力量，至少它们在这之中是强大的。但是，“我们的”是为这共同体的，完全就如同“我的”是为那单独者的，并且“我们的”是构建出来的——不是由那斗争性的“我的”和“你的”构建出来的，因为在这两者之中无法构建出任何统一体，相反，它是由结合起来的、置换了的“你的”和“我的”构建出来的。看，因此，尽管情欲之爱无可否认地是生命最美丽的幸福，并且尽管友谊是最伟大的现世财富，情欲之爱和友谊，就其本身，毕竟只是崇高化和强化了了的自爱。在情欲之爱和友谊之中，自爱的颠覆绝不是足够深刻地出自根本的那种颠覆，因此，在它们中，作为一种可能，还是有着那本原的自爱所具的介于“你的”和“我的”之间的斗争性差异，它沉睡着。相爱者相互交换戒指，这恰恰被看成是对于情欲之爱的一种全然表述性象征。它也确实是全然表述性的，但它是一个对爱的很普通的象征，它说到底只是“交换”。一种交换绝非取消“你的”和“我的”之间的差异，因为我为我所交换的东西，随后又还是变成“我的”。在朋友相互把他们的血混在一起的时候，这固然像是一种根本变化，因为在血被混在一起的时候就出现了一种混乱：这在我血管里流着的是我的血吗？不，这是朋友的血；然后，那流在朋友的血管里的则还是我的血。这就是说，“我”对于其自身不再是那首要的，相反那首要的是“你”，而反过来也还是同样的情形。

那么，“你的”和“我的”这差异怎样才能完全被取消呢？“你的”和“我的”这差异是一种对立关系，它只是相互在对方之中并且相互在一起存在；因此，如果把这一个差异完全去掉，那么，那另一个差异也就完全消失了。让我们首先在“你的”和“我的”这差异之中尝试着将“你的”这差异去掉，那么我们会是什么呢？那么我们就有了犯罪，错误行为；因为窃贼、强盗、骗子、施暴者，这样的人不想对“你的”和“我的”这差异有任何认识，而“你的”的差异就彻底不用说了。但是，看，恰恰因此，对于他，“我的”的差异也就完全消失了。尽管他不理解这个，尽管他硬是与理解过不去，“公正”还是明白：一个罪犯在根本上没有“我的”，作为罪犯，他是在这一差异之外；也可以以另一种方式来说：罪犯通过偷窃“你的”而变得越富有，他就拥有越少“我的”。现在，在“你的”和“我的”这差异之中将“我的”这差异去掉，那么我们会是什么呢？于是我们就有那种牺牲着的，那种在一切之中拒绝着自我的，那种真正的爱。但是这样，“你的”这定性则又完全消失了，这对于事后的反思来说是完全能够理解的，尽管它在一瞬间里看起来像是一种古怪的想法。罪犯的“我的”消失了，因为他想要完全废除掉“你的”，这是对罪犯的恶咒；而反过来，“你的”的定性消失了，于是一切就都变成了那真正有爱心的人的，如同保罗说“一切都是你们的”^[10]，如同那真正有爱心的人在某种神圣的意义上说“一切都是我的”，这则是对那真正有爱心的人的祝福。然而只有通过“他根本没有任何‘我的’”，这样的事情才会发生，亦即，“一切都是我的，根本没有‘我的’的我”。然而，“一切是他的”是一个神圣的秘

密；因为从人的角度说，那真正有爱心的，那牺牲着的，那牺牲出自己并且在一切之中完全拒绝自己的有爱心的人，他是，从人的角度说，那受伤害的，那在所有受伤害者中最受伤害的人，尽管他是自己通过“不断地牺牲出自己”而使自己成为这样的人的。这样，他恰恰就是那作为“伤害者”的罪犯的完全准确无误的对立面。一个坠入爱河的人不是伤害者的准确的对立面，不管他与伤害者有多么不同，因为，一个坠入爱河的人在某种常常是无意识的意义上还是在寻求自己的益处，并且以这样一种方式有着一个“我的”。但是，只对于自我拒绝的爱，“我的”的定性才完全地消失，“你的”和“我的”这差异才完全被取消。就是说，如果我根本不知道什么是“我的”，如果根本就没有什么东西是“我的”，那么一切就当然是“你的”，在某种意义上说，这一切也确实是“你的”，那牺牲着的爱就是这么认为的；然而，一切，无条件的一切，无法是“你的”，因为“你的”是一种对立关系，而在“一切”之中没有什么对立。然而，这时，奇妙的事情就发生了，那是天上对自我拒绝的爱的祝福：在至福的神秘意义上，一切变成了“他的”，在这“他的”的之中根本就没有任何“我的”，这个“在自我拒绝之中使得所有‘他的’都变成了‘你的’”的他。也就是说，上帝是“一切”，并且，恰恰通过根本没有“我的”，自我拒绝的爱赢得了上帝，赢得了一切。因为那丧失了自己的灵魂的，将会赢得它[11]。但是“你的”和“我的”这差异，或者情欲之爱和友谊的“你的”和“我的”是一种对“那灵魂性的”的保存。只有精神之爱才有勇气去彻底不想要任何“我的”，有勇气去完全地取消“你的”和“我的”这差异，因此它赢得上帝——通过丧失自己的灵魂。在这里我们又看见古代神父们所说的“异教的美德是灿烂的罪恶”是意味了什么。

只有那真正有爱心的人不寻求自己的益处。他不知道严格律法相关于那“自己的”的要求，也不知道公正相关于那“自己的”的要求，更不知道正直相关于那“自己的”的要求；他也不知道情欲之爱所达成的交换，（情欲之爱也还明白要去留意不让自己被愚弄——因此明白怎样去看护好它的“自己的”）；他也不知道友谊所达成的共同体，（友谊也还明白要去留意是否有着以同样的东西还同样的东西“Lige for Lige”，这样友谊得以持存——因此明白怎样去看护好它的“自己的”）。不，那真正有爱心的人只知道一样东西：被愚弄，被欺骗，奉献一切，不获一丁点回报——看，这就是：不寻求自己的益处。哦，这可怜的傻瓜，他是多么可笑啊——在世界的眼里！真正有爱心的人成为那无条件地受伤害的人——在某种意义上，他是通过自我拒绝来使自己成为“无条件地受伤害的人”。但这样一来，那对“我的”和“你的”的颠覆就达到了其制高点，因此爱也在其自身之中达到了自己最高的至福。任何忘恩，任何判断失当，任何不被人领情的牺牲，任何对感谢的讥嘲，任何东西，不管是“那现在的”还是“那将来的”都无法更早或更晚地使得他明白“他有着某种‘我的’”，也都无法揭示出，他只是在一个瞬间里忘记了“我的”和“你的”这差异；因为他永远地忘记了这一差异，并且永远地只知道自我牺牲地去爱，只知道去牺牲。

爱不寻求自己的益处；因为真正有爱心的人不爱自己的独特，但根据每个人的独特爱每一

个人；而“他的独特”恰恰是那对于他而言的“特有的”，因此，有爱心的人不寻求他自己的益处，正相反，他爱另一个人的“自己的”。

让我们在一瞬间里观察一下大自然。大自然或者上帝是以怎样的爱在大自然中包容了所有各种不同的有着生命和存在的东西！回忆一下，什么是你自己如此频繁地让你在对之的观察之中得到喜悦的东西，你回忆一下原野的美好！在爱^[12]上没有任何，哦，任何差异，但是在那些鲜花上有着怎样的差异啊！甚至最微渺的、最无足轻重的、最微不足道的，那甚至为自己最亲近的环境所忽视的小小可怜的一朵，除非你仔细地看过去，你都根本不会发现它，这就仿佛是，它也曾对爱说：让我成为某种对我而言“是什么”的东西，某种特殊的东西。于是，爱帮助了它去成为它自己特有的东西，但是这比那“小小可怜的一朵”曾经敢去希望要成为的东西要远远美丽得多。怎样的爱啊！首先，它不作区分，彻底没有区分；其次，就像这个首先，它无限地在“去爱‘那不同的’”之中使自己不同。奇怪的爱；因为，又有什么东西是像“根本不作区分地去爱”那么艰难呢，在人们根本不作区分的时候，又有什么东西是像“去做出区分”那么艰难呢？！想象一下，如果大自然就像我们人类这样严厉、有控制欲、冷漠、偏倚、狭隘、无常——想象一下，是的，那么想象一下，在那样的情况下，原野的美好会变成什么东西！

这样，在人与人之间的爱的关系之中也是如此，只有“真正的爱”按每个人的特殊性去爱每一个人。严厉、有控制欲的人，他缺少伸缩性，他缺少去领会别人的柔韧；他向每个人要求他自己的特殊性质，想要让每一个人都按他的形式得以改造，按他的风格去修剪人类。或者，他去做那被他认为是一种“罕见程度上的爱”的事情，有时候，有那么很罕见的一次，他做出例外的事情：他寻求，他这样说，去领会一个单个的人，这就是说，他以一种完全特定而奇特——并且是随意的方式在这个人身上想象出某种特定的东西，然后要求这个人去实现这想法。到底这是否真的是这个人的特殊品质，这无关紧要，因为这是那有控制欲的人对他的想象。创造是这严厉、有控制欲的人所做不到的，那么他至少就想要去改造，这就是说，他寻求自己的益处，他在他所指之处能够说：看，那是我的画像，那是我的想法，那是我的意愿。这严厉、有控制欲的人是被分配到一个很大的还是一个很小的作用范围，到底他是一个在大帝国里的暴君皇帝还是一个小阁楼里的家庭暴君，在本质上并没有什么区别，这本质是同样的东西：有控制欲地不愿设身处地为别人考虑，有控制欲地想要粉碎另一个人的特殊性并将它折磨致死。这本质是同样的东西——有史以来最大的暴君，他有着一个世界可让他去施虐，他对之还是厌倦了，最终去对苍蝇施虐^[13]，但其实他还仍是那同一个人。

正如严厉、有控制欲的人只寻求自己的益处，狭隘性也是如此，那妒忌而有控制欲的，那胆小怯懦的狭隘。什么是狭隘？狭隘是一种特殊性质吗，这就是说，任何人，本原地出自上帝之手，是狭隘的吗？不，狭隘是受造物自身的可悲发明，因为它既不是真正骄傲也不是真正谦卑地（因为谦卑对于上帝是真正的骄傲）装模作样，并且还歪曲上帝，仿佛

他也是狭隘的，仿佛他无法忍受特殊性质——他，有爱心地给予一切的他，然而，他还把特殊性质赋予一切事物。因此，我们不能把狭隘性混淆为各种低级天赋或者混淆为我们人类狭隘地称作是“微不足道”的东西。让我们以一个微不足道的人为例——如果他有了勇气去在上帝面前作为他自己，那么他就有特殊性质；然而，其实一个这样的微不足道的人，但我在说什么呢，不，一个这样的高贵的人，他也不是狭隘的。人们无疑应当防范着这种混淆，这样人们就也不会把一种“简单高贵并不明白许多东西的单纯性”混淆为一种“狭隘的怯懦而顽固地只想明白它的‘自己的’的局限性”。狭隘的人从来就不曾有过勇气去进入“谦卑”和“骄傲”的这种令上帝喜悦的冒险行为：去在上帝面前作为自己——重心是放在“在上帝面前”，既然这是特殊性质的渊源和根本。那去冒险了的人，他有着特殊性质，就是说他得知了上帝已经给予了他的东西；他在同样的意义上完全地相信每一个人的特殊性质。“拥有特殊性质”是相信每个别人的特殊性质；因为特殊性质不是“我的”，而是上帝的恩赐，通过这一恩赐，他把“去存在”给予我，并且他给予所有人，给予所有人“去存在”。这恰恰是上帝的善之中深不可测的善之源泉：他，全能的他^[14]，却是以这样的方式给予，接受者得到特殊性质；“从乌有之中创造”的他却创造了特殊性质，这样受造者相对于他不成为乌有，然而这特殊性质确是出自乌有并且是乌有，却成为特殊性质。但是狭隘，它是后来取得的本质，不具任何特殊性质，这就是说，他不曾相信他自己的，因此他也无法相信任何人的特殊性质。狭隘的人紧抱着一种被他称作是“他的自己的”的完全确定的形态和形式；他只寻求这个，他只能爱这个。如果狭隘者找到了这个，他就爱。这样，狭隘就与狭隘抱成一团，他们在一起成长，这一点，从精神上理解，就和“指甲在肉里倒着长”一样地有害。这样，这一狭隘的团结被作为“至高的爱”、作为“真正的友谊”、作为真正忠实诚挚的和谐来赞美。人们不愿意明白：人越是这样地抱成一团，距离真爱就越远，狭隘之不真实就变得越大——并且越是有害，如果它同时还声称上帝是它这堆乱糟糟的东西的后盾的话，那么，这狭隘性就会自欺欺人地要作为上帝之爱的唯一对象、唯一能让上帝感到舒适满意的对象。这一狭隘的团结在两个方向上都是同样的狭隘：在一方面，是狭隘地去神化一个完全单个的人，这个人从属于狭隘性的“特有的”，也许就是它的发明者，或者至少是这样的一个人，他在最狭隘的考核之中显现出来，直到这最小的狭隘性完全地具备狭隘性的脸、表情、声音、思路、说话方式和热忱；在另一方面，是狭隘地想要取代掉所有别的东西。正因为这狭隘性是后来取得的本质，并且因此而是不真实，正因为它没有在最深刻的根本之中牵涉上帝，并且也从来不敢大胆地让上帝和自己有关，而只是心胸狭隘地扭曲自己并且炮制上帝，恰恰因此，它有着良心上的不安宁。对于那有着特殊性质的人，任何陌生的特殊性质都不是一种反证，更确切地说，它是一种旁证，或者说，更多的一个证据；因为，事实显现出来，正如他所确信的，每一个都有特殊性质，这并不打扰他。但对于狭隘来说，每一种特殊性质都是一种反证；因此，在看见一种陌生的特殊性质的时候，它感觉到一种湿冷的、毛骨悚然的

恐惧，再也没有什么比“使之消失”更重要的事情了；狭隘简直就是在要求上帝，让每一种这样的特殊性质都进入毁灭，这样就能够显示出狭隘是对的并且上帝是一个妒忌的神^[15]——为狭隘而妒忌。这说法有时候可以当作一种借口来用：狭隘确实自欺欺人地认为它那可怜的发明是“那真的”，并因此以为“想要把每个人都胡搅歪曲得和自己一样”是真诚的友谊和真实的同情。如果事情是这样，那么，狭隘一般说来有着很丰富的“由衷的说法和保证”。但这其实是，尽管常常没有被说出来，这其实是自我、自我维护，它使得狭隘如此有效以便把所有不是它的“自己的”都去除掉。它的这种心胸狭窄喘息地呼唤着镇痛的调剂，我们在这种心胸狭窄之中听出，如果他不去掉这毛骨悚然地使他焦虑的东西的话，他将会以怎样一种方式死亡；我们在它的眼神之中看得出在更深处它对自己是多么的不确定，并且因此它是多么鬼鬼祟祟而又多么贪婪地等待着猎物，于是，事情就会变得很明显：狭隘必定是对的并且必定赢得所愿。正如一个有生命危险的人会允许自己不择手段，因为这是生死攸关的事情，狭隘也是这样做的；只是它所用来保护自己的生命和杀死那有特殊性质的东西的所有手段自然都是，它们自然都是极其狭隘的；因为，尽管它不择手段，我们还是能够确定，它所不择手段地选择的手段全都是狭隘的。

但情欲之爱和友谊确实是根据其特殊性质去爱被爱者和朋友的吧？是的，确实如此，然而这并非总是完全如此；因为情欲之爱和友谊有着一个极限，能够为另一个人的特殊性质放弃一切，却不会为另一个人的特殊性质而放弃他自己、放弃情欲之爱和友谊。设想一下，如果另一个人的特殊性质恰恰要求这一牺牲！想象一下，爱者看见那对他来说是令他高兴的事情——他是被爱的，但也看见这对于那被爱者的特殊性质是致命的，这会对被爱者的特殊性质的扭曲，不管在这之中有着多大的愿望，是啊，在这时，就其本身的情欲之爱是无法给出这一牺牲的。或者设想一下，那被爱者看见，这关系会毁灭爱者，会完全破坏他的特殊性质，是啊，在这时就其本身的情欲之爱是没有力量给出这一牺牲的。

但是真正的爱，自我牺牲的爱，根据每个人的特殊性质爱每个人，它愿意给出任何牺牲，它不求自己的益处。

爱不求自己的益处；因为它更是以这样的方式给予：这礼物看上去就好像是接受者自己的拥有物。

我们在公民关系之中谈论人类的境况时，我们在“自主者们”和“依附者们”之间作着区分，并且，我们愿每一个人，愿他在有一天能够变得有能力成为自己的主人——如果我们按着这说法说的话。但是在精神的世界里，“成为自己的主人”恰也是至高的东西，并且，有爱心地去帮助一个人做到这个，帮他去成为他自己、变得自由、变得不依附、成为自己的主人，帮助他去独自站立，这是最伟大的善举。那么，什么是最伟大的善举呢？是啊，它是我们所提及的：在这样的时候，这就是说，有爱心的人也知道怎样去使自己不着痕迹，以至于被帮助者不因“欠他这最伟大的善举”而变得依赖于他。这就是说，这最大的善举恰恰是：用来做出

唯一真正善举的这种方式。在本质上，它只能以一种方式被做出，尽管在另一种意义上可以以多种方式来做出；如果善举不是以这种方式做出的话，那么它就远远不是最伟大的善举，甚至也远远不是善举。因此，我们不能直接就说哪一种行为是最伟大的善举，因为最伟大的善举，“去帮助一个人独自站立”，是无法直接做出的。

让我们明白这一点。在我说“这个人因我的帮助而独自站立”，我所说的是真的，但我是不是为他做了至高的事情呢？让我们看，我凭什么这么说？我说“这个人只是因我的帮助而独自站立”，但这样他就不是独自站立，这样他就没有成为他自己，这样所有这些是他由我的帮助而得到的，并且他对此是知情的。去帮助一个人，以一种方式，其实就是去骗他。然而，这却是这样一种方式，那最伟大善举在世上就是常常以这样一种方式来被做成的，这方式就是：一种“如果以这种方式来做的话，它就无法被做成”的方式；然而这却是在世上特别受赞赏的方式，这是自然的，因为那真正使得自己无形的方式是无法被人看见的，并且这样就让世界和那些相关的人免于所有依赖。但是，如果一个人是以一种不正确的方式得到帮助的话，那么他就会无穷无尽地赞美和感激这最伟大的善举（他得助于对我的依赖关系而独自站立）；他和他的家人以及所有人都把我作为他们的最大的慈善家来尊敬赞美我，因为我有爱心地使得他依赖于我，或者——是的，这很奇怪，人们以一种完全没有意义的方式来表达自己的感恩，因为他们不说我使得他依赖于我，而说我帮助他独自站立。

因此，那最伟大的善举不可能以这样一种方式做成：接受者知道他欠我这善举；因为如果他知道这一点，那么这就恰恰不是那最伟大的善举了。反过来，如果一个人说“这个人独自站立——^[16]通过我的帮助”，那么他所说的就是真的，是的，这样，他就为这个人做了一个人能够为另一个人所做的至高的事情，使得他自由、不依附、成为自己的主人，并且恰恰通过隐藏起自己的帮助而帮助他独自站立。因此就是：独自站立——通过另一个人的帮助！看，有许多作家在每一个思维缺乏的地方用上破折号；也有许多作家则带着认识和品味地使用破折号；但确实确实，比起在这个小句子中的情形，从来不曾有过一个破折号是被用得如此说明问题并且永远也不可能有一个破折号被用得如此说明问题——如果它，就是说，它是被一个使之完美的人使用的话，如果有这样一个人存在的话；因为，这小小的句子以最巧妙的方式包容了无限之想法，并且最大的矛盾就在这小小的句子中得以克服。他独自站立——这是那至高的东西；他独自站立——你看不见更多；你看不见任何帮助或者支持，没有任何笨手笨脚的外行来伸手扶住他，正如他不会感觉到有人帮了他，不，他独自站立——通过另一个人的帮助。但这另一个人的帮助是隐蔽的，对他是隐蔽的，在这受助者，不，在他，这独立者的眼里是隐蔽的（因为如果他知道他得到了帮助，那么他就不是在最深刻的意义上的独立者，正帮助并且曾帮助了自身的独立者），它隐蔽在破折号背后。

有一种高贵的智慧，它在善的意义上也是无限的狡猾和诡诈的。它是人们所熟知的；如果我提及它被人提及时所用的外来词，那么在我们时代几乎不会有什么人是不认识它的——它的名字^[17]，也许，在人们描述它而不提及它的名字的时候，在这些知道它名字的人中并没有很多人知道它。它和它的名字在这个世界里常常被当作糟糕的东西来说^[18]，而这也不是很值得奇怪的；因为世界是一个非常混乱的思想者，为了各种想法它既没有时间也没有耐心去思考一个想法。那个古代的高贵而简朴的人，他是这一智慧的大师^[19]，并且确确实实，这高贵的人绝非恰恰是一个坏人或者恶人，他也是，我要稍稍调皮地来表述的话，他是，人们其实无法拒绝他这一点，他是一类思想者，尽管不像现代思维方式的说话方式那样深刻，尽管不像现代思维方式的说话方式在“能够解释”的方面那么令人敬仰^[20]，因为他从来就没办法让自己去解释比他所理解的东西更多的东西^[21]。

这个高贵的顽皮者深刻地领会了，一个人能够为另一个人所做的至高的事情，是使得他自由，帮助他去独自站立——并且他也在领会这一点之中明白了他自己，这就是说，他明白，如果这事情要能够被做出来，那么帮助者就必须能够使得自己隐蔽起来，慷慨地想要去消灭自己。他是，按他自己称呼自己的，从精神上领会的话，一个助产士^[22]，并且他无私地带着所有自我牺牲在这个服务行业里工作——因为，那无私的地方恰恰是在于，“怎样”，以及“得助者得到了帮助”，这对于得助者都是隐蔽的，那无私的地方恰恰是在于，世界不能够明白并因此而不会来赞赏他的无私，这是这世界永远都无法做到的，因为它恰恰就无法理解，为什么一个人会不愿意自私自利，它无疑倒是很明白，一个自私自利的人会更更为自私自利地想要被人看成是无私的。

在这种对“去帮助另一个人”的理解中，有爱心的人和那个高贵的顽皮者是一致的。后者自己知道，并且他确实是对另一个人做出了最伟大的善举，他自己知道：他曾是怎样为此工作的，这“去把另一个人骗入真相”花费了他什么样的时间和勤奋和记忆，他帮助一个人是通过去掉其痴愚并且将之骗进“那真实的”，这样他必须忍受来自得助者的多少误解^[23]。因为这“在一个人身上剥夺去他的痴愚”的技艺施展起来是很危险的；那个高贵的人自己说：“人们会变得对他如此愤怒，以至于每次他要剥夺他们身上的痴愚时，他们都想要拼命咬他一口”^[24]，因为他们把“让他们在他们的痴愚之中得以强化”称作是爱，那么，这又有什么奇怪的，他们变得愤怒，因为有人要把他们最好的宝贝从他们这里拿掉啊！他就以这样的方式工作，并且在工作结束了的时候，他很小声地对自己说：现在这个人独自站立着^[25]。但是，随后我们就达到了这破折号，通过这破折号，微笑就出现在这高贵却顽皮的人的嘴唇上^[26]，他说“现在这个人独自站立——通过我的帮助”，他为自己保留了这一不可描述的微笑的秘密。确实，在这一微笑之中没有任何恶意，他自己知道，他所做的事情是出自善意的，他自己知道，这其实是善举，并且其实是他能做出这善举的唯一方式，但是这微笑，则是智谋的自我意识。

有爱心的人的情形则不同。他也说：现在这个人独自站立着。然后出现破折号。哦，但这一破折号对于那有爱心的人来说意味着别的东西，不是一个微笑；因为，不管那个顽皮的人是多么的高贵而慷慨而无私，他并不是在关怀的意义上爱他所要帮助的人。那个顽皮的人恰恰在破折号之狡猾之中使自己获得无限的轻松，而“能够为另一个人做出一切然后又让自己看上去仿佛与之毫无关系”，这恰恰是技艺之所在，但是反过来，对于那有爱心的人，尽管破折号在思维的意义上是无限的轻松，然而在另一种意义上（但要留意，这是不为人所留意的）则是像一种沉重的呼吸，几乎像一声深沉的叹息。因为在这一破折号之中隐藏着恐惧之失眠、工作之守夜，几乎是绝望的努力；在这一破折号之中隐藏着畏惧和颤栗，并且这畏惧和颤栗从来就不曾找到任何表达，因此这恰恰就更可怕。有爱心的人明白了，“去帮助另一个人独自站立、成为自己、成为自己的主人”，这其实是一个人对另一个人所能做的最伟大的、独一无二的善举；但他也明白在工作过程中的危险和苦难，尤其是责任之可怕。因为，带着对上帝的感谢，他说：现在这个人独自站立——通过我的帮助。但是，在这后一半之中没有任何自得其乐，因为有爱心的人明白了，在本质上每一个人都独自站立——通过上帝的帮助；并且，有爱心的人的自我消灭在根本上只是：为了不妨碍另一个人的上帝关系，这样，有爱心的人的所有帮助都无限地消失在上帝关系中。他不取报酬地工作；因为他把自己弄成乌有，恰恰就在我们有可能谈论“他能够保留‘骄傲的自我意识’的酬报”的瞬间，上帝就登场了，并且他再次被消灭掉，然而这对于他却是他的至福。

看，如果“去与国王说话”对于一个人来说是非常重要的，那么，一个宫廷大臣有这样的权力让这个他觉得他意义重大；但是如果这关系可以被想象成这样：一个宫廷大臣恰恰是通过让自己靠边而能够在任何瞬间都帮助申请者去与国王说话，那么，这申请者会不会在对“能够在任何瞬间都与国王说话”的喜悦之中纯粹就忘记这可怜的宫廷大臣呢；这可怜的宫廷大臣，他本来曾有着这样的权力，有爱心地借助于“有时候帮助申请者去见到国王”而使得自己对申请者而言是特别相关的人，使得自己因自己的爱而被申请者爱；这可怜的宫廷大臣，他相反是有爱心地选择了让自己靠边，并且恰恰是以这样一种方式为申请者准备好在任何瞬间都能去见国王，帮助申请者进入这种“在任何瞬间都能够见到国王”的独立。

所有有爱心的人的工作都是这样的。确实，他不求自己的益处，因为他恰恰就是以这样的方式给予的——看上去礼物就仿佛是接受者的拥有物。只要有爱心的人能够做到，他就会设法去帮助一个人成为自己，成为自己的主人。但是这样，在存在之中就根本没有任何东西被改变掉，唯独只有这有爱心的人，这隐蔽的行善者被推到了外面。因为“变得自由、变得独立、成为其自身”是每一个人的定性。如果有爱心的人在这方面曾是上帝的助手，那么一切就仿佛是依据着这定性。如果一个人能够感觉到这有爱心的人给出了帮助，那么这关系就被打扰了，或者，那么这帮助者就不是有爱心地帮助、这有爱心的人就不是正确地给出帮助。

作为对他所有工作的感谢，有爱心的人所获得的是多么奇妙的记忆啊！他可以以一种方式把自己的一生都打包装进一个破折号。他可以说：我曾工作得比任何人都多，从早到晚，但是我所达成的是什么呢——一个破折号！（就是说，如果他所达成的东西可以直接被看见的话，那么，他就是并不很有爱心地工作。）我曾承受痛苦，像所有人一样的沉重，这痛苦就像只有爱才能够承受的那种真挚；但我能够有益于什么呢——一个破折号！我曾宣示出“那真的”，比任何人都更清楚并更周到；但是谁吸收了那个呢——一个破折号！就是说，如果他不是那有自信的人的话，那么他就会想得不怎么周到，把“那真的”直接叫喊出来，那么，他就马上会有追随者，他们就会去吸收“那真的”，并且将他作为大师来致敬。

那么，这有爱心的人的生命是不是被白白浪费，他是不是徒劳地生活了一辈子呢，既然根本没有什么东西，没有任何东西，见证他的作用和努力？回答：难道“不求自己的益处”是浪费生命吗？不，其实这生命没有被浪费，有爱心的人在与自己和与上帝一同的至福喜悦之中知道这个。在某种意义上，他的生命是被完全地挥霍在了存在上、挥霍在了其他人的存在上；不愿在“强调自己”上、不愿在“作为什么特别的人物”上浪费任何时间或力气，他愿意在自我牺牲之中进入毁灭，这就是：他完全地变得仅仅是作为上帝手中的一种作用力。正因此，他的作用不能变得有形可见。他的作用恰恰在于：去帮助另一个人或者其他人们去成为他们自己的主人，而在某种意义上他们在事先就是如此。但是，在一个人确实是通过另一个人的帮助而成为了他自己的主人时，那么，要看出这是另一个人的帮助，则是完全不可能的；因为，如果我看另一个人的帮助，那么这就是说，我看出那得助者尚未成为他自己的主人。

[1] [歌林多前书13：5。爱不求自己的益处] 引自《歌林多前书》（13：5），见上一篇的注脚。

[2] [难道上帝不是爱吗] 指向《约翰一书》（4：7—8）和（4：16）。

[3] [他照着自己的形象造出人，这人必定像他] 指向《创世记》（1：26—27）：“神说，我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人……神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”

[4] [必定变得完美，正如他是完美的] 指向《马太福音》（5：48）：“所以你们要完全，像你们的天父完全一样。”

[5] [上帝是善的] 可参看《巴勒的教学书》第一章第三段§ 7：“上帝是善的，并且证明如此多对所有他的创造物的善行，这些创造物中的每一个都能够接受这些善行，依据于自己的天性或者自己的情况或者自己的外在状态。”

[6] [只有一个，他是善的，上帝，他给予一切] 指向《马可福音》（10：18）：“耶稣对他说，你为什么称我是良善的。除了神一位之外，再没有良善的。”

[7] [他来到世界是为了做榜样] 指向《约翰福音》（13：15）：“我给你们作了榜样，叫你们照着我向你们所作的去作。”

[8] [为了将人们吸引到自己身边] 指向《约翰福音》（12：32）：“我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我。”

[9] [以便他们可以与他相像，可以真正成为他的自己人] 指向《约翰福音》（17：6—10）：“你从世上赐给我的人，我已将你的名显明与他们。他们本是你的，你将他们赐给我，他们也遵守了你的道。如今他们知道，凡你所赐给我的，都是从那那里来的。因为你所赐给我的

道，我已经赐给他们。他们也领受了，又确实知道，我是从你出来的，并且信你差了我来。我为他们祈求。不为世人祈求，却为你所赐给我的人祈求，因他们本是你的。凡是我的都是你的，你的也是我的。并且我因他们得了荣耀。”

[10] [保罗说“一切都是你们的”] 指向《歌林多前书》（3：21—23），之中保罗说：“所以无论谁，都不可拿人夸口。因为万有全是你们的。或保罗，或亚波罗，或矶法，或世界，或生，或死，或现今的事，或将来的事，全是你们的。并且你们是属基督的。基督又是属神的。”

[11] [那丧失了自己的灵魂的，将会赢得它] 指向《路加福音》（17：33），之中耶稣说：“凡想保全生命的，必丧掉生命。凡丧掉生命的，必救活生命。”

[12] 这个“爱”是名词。如果这句话没有被一声感叹“唉”打断，那么我们可以这样看：在“爱”上不存在任何差异。

[13] [有史以来最大的暴君，他有着一个世界可让他去施虐，他对之还是厌倦了，最终去对苍蝇施虐] 指罗马皇帝图密善（Titus Flavius Domitian，51—96），他的统治时期是81—96年，他的控制欲和多疑驱使他使用越来越残酷的手法。在罗马历史学家斯文通的传记中写道：“在他执政的第一年，他每天好几个小时都把自己关在房间里只顾抓苍蝇，他把抓住的苍蝇串在锥子上。有一次有人问克里斯普斯，有没有人在里面和皇帝在一起，他诙谐地回答说：‘不，一只苍蝇都没有。’”

[14] [全能的他] 参看《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段“圣经之所教的关于上帝之本质和性质的内容”§ 3：“上帝是全能的，能够做一切他想做的事不费功夫。但他只做确定而好的事情，因为除了唯独这个之外，他不想要别的。”然后，在对此的一个说明之中有：“我们能够安全地去信任全能的上帝在所有我们的合法道路上的帮助和守卫，因为他不缺乏力量来保护我们。”

[15] [上帝是一个妒忌的神] 指向《出埃及记》（20：5）：“不可跪拜那些像，也不可侍奉它，因为我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代”。

[16] 作者在这里使用这个破折号是为了说明破折号后面是一种隐蔽。后面的几个破折号也有着这种作用。

[17] [它是人们所熟知的……几乎不会有什么人是不认识它的——它的名字] 这里是指向“反讽”，一个修辞的、审美的和人生哲学的名词，并且是日常用语中的表达，自从1800年被人用得普遍。克尔凯郭尔自己的magister论文就是《论概念反讽》（1841）。

[18] [它和它的名字在这个世界里常常被当作糟糕的东西来说] 比如说黑格尔的哲学，它把反讽看成是“那恶的”的至高形式。参看《论概念反讽》。

[19] [那个古代的高贵而简朴的人，他是这一智慧的大师] 指苏格拉底，他著名的反讽是《论概念反讽》的第一部分的主题。

[20] [他是一类思想者……尽管不像现代思维方式的说话方式在“能够解释”的方面那么令人敬仰] 针对黑格尔的哲学。黑格尔强调了，在苏格拉底那里所谈论的哲学不像个体生活那么多；这个句子被克尔凯郭尔引在《论概念反讽》里。而在《非科学后记》之中说，苏格拉底是“存在着的思想者”的典范，正是作为思辨哲学家的对立面。

[21] [他从来就没办法让自己去解释比他所理解的东西更多的东西] 苏格拉底在“他所明白的”和“他所不明白的”之间作区分，可参看柏拉图《申辩篇》中21d：“我们两人都无任何知识值得自吹自擂，但他却认为他知道某些他不知道的事情，而我对自己的无知相当清楚。在这一点上，我似乎比他稍微聪明点，因为我不认为自己知道那些我不知道的事情。”（我在这里引用《柏拉图全集》第1卷第7页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版。）

[22] [他是，按他自己称呼自己的，从精神上领会的话，一个助产士] 苏格拉底在柏拉图的对话《泰阿泰德篇》（148e—151d）中描述了自己特别的助产士艺术。在《泰阿泰德篇》149a中：“苏格拉底：你真是太可笑了！难道你从来没有听说过，我是一位名叫斐那瑞特的产婆的儿子，她很优秀，身体健壮？泰阿泰德：我听说过。苏格拉底：你听说过我也使用同样的技艺吗？”（我在这里引用《柏拉图全集》第2卷第661页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版。）

[23] [他帮助一个人是通过去掉其痴愚并且将之骗进“那真实的”，这样他必须忍受来自得助者的多少误解] 指向柏拉图的对话《泰阿泰德篇》（150b—c）：“我的助产术与她们的助产术总的说来是相同的，唯一的区别在于我的病人是男人而不是女人，我关心的不是处在分娩剧痛中的身体，而是灵魂。我的技艺最高明的地方就是通过各种考查，证明一位青年的思想产物是一个

虚假的怪胎，还是包含生命和真理的直觉。就我本人不能产出智慧辈说，我和产婆是一样的，人们对我的普遍责备是对的，说我只管向别人提问，但自己却由于没有智慧而不能做出任何回答。这里的原因就在于上苍强逼我接生，但禁止我生育。”（我在这里引用《柏拉图全集》第2卷第662页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版。）

[24] [那个高贵的人自己说：“人们会变得对他如此愤怒，以至于每次他要剥夺他们身上的痴愚时，他们都想要拼命咬他一口”] 指向柏拉图的对话《泰阿泰德篇》（150b—c）：“在考察你的论断时，我可能会把其中的一些判定为假胎。如果我对它引产，将它抛弃，请别像一位被夺走头生子的妇女那样说我残忍。人们经常对我怀有那样的感觉，并想指责我消除了他们孕育的某些愚蠢的观念。他们看不到我正在对他们行善。他们不知道神不会恶意对待人，也不知道我的行为并非出于恶意。”（我在这里引用《柏拉图全集》第2卷第663—664页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版。）

[25] [在工作结束了的时候，他很小声地对自己说：现在这个人独自站立着] 这是克尔凯郭尔以前的创作，可参看《论概念反讽》第一部分第二章之中对苏格拉底的描述：“因此他将这些个体置于自己辩证的气泵之下，把他们习惯于呼吸的物质性空气从他们那里剥夺掉，并且让他们站立着。对于他们来说，现在是一切都丧失了，除非他们能够在一种非物质性的气中呼吸。现在苏格拉底反倒不再与他们有任何关系，而是急着去进行新的实验了。”

[26] [微笑就出现在这高贵但却顽皮的人的嘴唇上] 神秘的微笑是苏格拉底的特征之一。

V 爱遮掩许多的罪^[1]

“那现世的”有着三个时态^[2]，并且因此其实从不曾完全存在，或者完全地处在三者之一中；“那永恒的”存在。一个现世的对象能够有许多不同的性质，在某种意义上能够同时具备这些性质，只要它在这些特点的性质上是它所是。但是就其本身而言的翻倍（Fordoblelse）则是一个现世的对象永远都不会具备的；正如“那现世的”消失在时间之中，同样它也只是驻留在各种性质之中。相反，如果“那永恒的”是在一个人身上，那么这永恒的就以这样一种方式在他身上翻倍，以至于它在他身上的每一个瞬间它都是以一种翻倍的方式在他身上：在向外的方向上，以及在内回返进自己的方向上，却是以这样的方式，这是完全一样东西；因为否则它就不是翻倍。“那永恒的”不仅仅是驻留在它的各种性质之中，而且也是在它的各种性质之中驻留于它自身之中；它不仅有着各种性质，而且也是在有着各种性质的同时驻留在它自身之中。

如此也是爱的情形。爱所做的事情，它是爱所是的东西，爱所是的东西，它是爱所做的事情——并且是在同一个瞬间里；在它出离自身（向外的方向）的同一个瞬间里，它是在它自身之中的（向内的方向），并且就在它处于它自身之中的同一瞬间里，它同时出离自身，以这样一种方式：这一出离和这一回返，这一回返和这一出离是在同一时间里的同一样东西。在我们说“爱给人坦然无惧的信心”的时候，我们是在说有爱心的人通过自己的本质使得别人坦然无惧；在任何地方，只要有爱在场，它就传播坦然无惧的信心；人们很愿意接近那有爱心的人，因为他驱逐畏惧；在猜疑者把所有人都从自己身边吓走的同时，在狡猾诡诈者在自己周围散布恐惧和使人痛苦的不安^[3]的同时，在有控制欲的人的在场使人沉重就像雷雨前沉闷天气的潮湿气压的同时，爱给予人坦然无惧的信心。但是在我们说“爱给予人坦然无惧的信心”的时候，我们同时在说一些别的东西，有爱心的人有着坦然无惧的信心，正如这叫作“爱在审判的日子给予人坦然无惧的信心^[4]”，这就是说，它使得有爱心的人在审判中坦然无惧。在我们说“爱救人于死亡^[5]”的时候，在这想法中马上就有翻倍：有爱心的人从死亡中把另一个人拯救出来，并且他，要么是在同一种意义上，要么在另一种意义上，把他自己从死亡之中拯救出来；但他一次性地做出这事，这是同一样事情；这不是“在这一瞬间他拯救一个他人而在另一个瞬间他拯救自己”，而是：他在“从死亡中把另一个人拯救出来”的同一个瞬间，把他自己从死亡之中拯救出来。只是爱从不考虑后者，从不考虑拯救自己，从不考虑自己去获得坦然无惧的信心；有爱心的人只是有爱心地想着给予人坦然无惧的信心并且从死亡中把他人拯救出来。

有爱心的人并不因此就被遗忘了。不，那有爱心地遗忘了自己，为了想着另一个人的苦难而忘记了自己的苦难，为了想着另一个人的悲惨

而忘记了自己的悲惨，为了有爱心地去关心另一个人的损失而忘记了自己所损失的东西，为了有爱心地看护另一个人的好处而忘记自己的好处，确确实实，一个这样的人没有被忘记。有想着他的，那是天上的上帝；或者，爱想着他。上帝是爱^[6]，如果一个人因爱而忘记自己，上帝怎么会忘记他！不，在有爱心的人忘记自己并且想着另一个人的同时，上帝就在想着这有爱心的人。自爱的人，他很忙碌，他尖叫着、吵闹着、坚持着自己权利保证自己不被忘记，他却是被忘记了；但是，那忘记自己的有爱心的人，他为爱所记忆。有想着他的^[7]，因此有爱心的人得到他所给予的东西。

看这里的翻倍：有爱心的人所做的事情，他就是这事情，或者他成为这事情，他所给予的东西，他拥有这东西，或者更确切地说，他得到这东西，多么奇妙啊，就像“吃从吃者出来”^[8]。然而也许一个人会说：“有爱心的人拥有他所给予的东西，这也不是什么奇怪的事情，事情一直就是这样；一个人肯定会不去给别人自己所没有的东西。”好吧，但事情是不是确实也一直如此，一个人保留自己所给予的东西，或者，一个人自己得到自己给另一个人的东西，一个人通过给予而得到并且恰恰得到自己所给予的同样的东西，所以这“给予”和这“接受”是同样的东西？一般来说，事情则不会是如此，而是相反，我所给予的东西，另一个人得到它，而不是我自己得到我给予另一个人的东西。

以这样的方式，爱总是在自身之中得以翻倍。在我们谈论“爱遮掩许多的罪”的时候，事情也是如此。我们在圣经里读到，那是“爱”的自己所说的言辞：对于那爱多的人，许多罪都被赦免^[9]，因为在他身上遮掩许多的罪。

然而，这次我们不打算谈论这个。在这一小小的文稿中，我们继续谈论爱的各种作为，因此我们在向外的方向上考察爱。在这样的意义上我们现在谈论：

爱遮掩许多的罪

爱遮掩许多的罪，因为它不去发现各种罪；而那必定是会存在的东西，在它能够被发现的情况下，不去发现它，这就是遮掩。

“许多”（Mangfoldighed）这个概念就其自身而言是一种不确定的东西。比如说我们谈论“许多的受造物”，然而这同样的东西意味着某种非常不同的东西，要看谁是谈论者。一个人，他一生都在一个偏僻的地方度过，并且只有过一小点去认识大自然的兴趣，那么，尽管他也谈论“许多的受造物”，他又能够知道多少关于这个概念呢？相反，自然科学家，他在全世界旅行过，到过各种各样的地方，地面之上和之下，见过一切他所见的许多，另外还带有武装起来的眼睛，曾远视地发现过本来是看不见的星辰，也曾非凡近视地发现过本来无法被人看见的爬虫，他所知的东西有令人惊奇地那么多，他却使用这同样的词语，“许多的受

造物”。进一步看，在自然科学家为他成功地看见的东西而高兴的同时，他还是很心甘情愿地承认：各种发现是没有极限的，因为，甚至考虑到人们用于发现的各种工具，对这些工具的发现都是没有界限的，于是，这“许多”，既然它被发现或者既然可用于“发现”的各种新的工具被发现，这“许多”就不断地变得越来越大，并且还不断地能够继续变得更大，就是说，在这一切的一切仍被包含在“许多的受造物”之中的同时，这“许多”会被证明是更大。“许多的罪”的情形也是如此，这个词意味着某种非常不同的东西，要看谁是谈论者。

因此，一个人发现“许多的罪”不断地变得越来越大，这就是说，通过发现，它不断地被证明是越来越大，自然也是借助于人们所做的各种发现，考虑到为了去发现，一个人的行为方式会是多么狡猾，他会是多么猜疑。这样，那不去发现的人，他就是在遮掩这“许多”，因为对于他，这“许多”比较小。

但是，“去发现”，这是某种值得称赞的事情，某种令人敬仰的事情，尽管这一景仰有时候是被迫以一种奇怪的方式把某些不同类的东西安排在一起；因为人们景仰发现一只鸟的自然科学家，于是人们当然也就景仰那条发现了“紫色”的狗^[10]。不管怎么说，无疑就是如此：“去发现”在世界中受到赞美和景仰。而反过来，如果一个人不发现什么东西或者不发现任何东西，他就会被评估得非常低下。人们一般会这样说一个人，来将他描述为一个沉浸在自己的想法中的古怪的人：“他绝对没有什么发现。”如果人们要指出一个特别浅薄而愚蠢的人，人们会说“他当然不曾发明了火药”，而在我们的时代也并没有必要做这样的事情，既然它现在已经被人发明出来了，那么，如果在我们时代有人自己是发明火药的人，那么这就只会是更不对头了。哦，但这“发现什么”在世界上是如此地受景仰，以至于人们无法忘记令人羡慕的命数——“发明了火药”！

在这样的意义上，我们很容易看出，那什么东西都没有发现的有爱心的人，在世界的眼中看来是卑微的。因为，即使是相对于“那恶的”，相对于罪和许多的罪，这“去发现”，“去作为那狡猾的、诡诈的、计谋多端的，也许这样或多或少地腐败的观察者”，在这个世界里也是极受尊敬的。甚至一个少年在他走进生活的第一瞬间，他也会如此想要（因为他是那么不愿意世界把他称为傻瓜）揭示出他是怎样认识和发现了“那恶的”。甚至女人在她最初的青春，她也会如此想要（因为她是那么不愿意世界称她为一头小小的鹅^[11]或者一个小村庄美人^[12]）揭示出，她虚荣地自以为是有知人之能，自然是在“那恶的”的方面。是的，这是不可思议的，世界相对于古代有了如此的变化：当年只有为数不多的几个人认识他们自己，而现在则所有人都是知人的专家。这是奇怪的事情；如果一个人发现了几乎每一个人在根本上都是多么的和善，那么他就几乎不敢认同自己的发现，他会害怕变得可笑，也许甚至害怕人类会因此而觉得受到侮辱。相反，如果一个人让人觉得好像是他发现了每一个人在根本上是多么卑劣，多么妒忌，多么自爱、多么无信无义，在那最纯洁的

人心中，就是说，在那些被傻瓜和蠢鹅和乡村美人看作是“最纯洁的”的人身上，会隐藏着怎样的可鄙，是啊，这时他就会虚荣地以为他是受欢迎的，世界所渴望想要听见的是他观察的结果，他的知识，他的故事。这样，罪和“那恶的”对人们有着一种比人们通常所想的更大的控制力：“去是善的”是如此耻辱，“相信‘那善的’”是那么浅薄，“泄露出自己的无知”，或者，“作为一个未被接纳者——一个没有被接纳进罪的各种最内在的秘密的人”是那么像小城镇人那样没见识。在这里我们相当清楚地看出，罪和“那恶的”在绝大部分情况下是怎样主要地处于一种对世界、对他人的虚荣的比较关系之中的。因为人们能够完全确定，同样的这些人，他们恰恰因为虚荣地害怕世界对他们的看法而在他们与他人的交往之中努力通过展示出对“那恶的”的特别熟识来显得可爱和有趣，人们能够完全确定，同样的这些人，在他们完全孤独的时候，在他们平静的心情之中他们无须因为“那善的”而感到羞耻，这时，他们就会有完全另一种看法。但是，在与人的交往中，在成群的时候，在人们数量很多或者至少有比较多的几个在一起时，也就是说比较，在人群有着比较关系，对此虚荣心不可能保持视而不见，这时，这一个就会引诱那另一个去揭露出他所发现的东西。

然而，即使是完全世俗性情的人们有时候也会有例外，对事情做出更温和的论断，不去发现什么东西。假设有两个狡猾的人相互要决定一些什么事情，对此他们恰恰不想要有见证，但是他们无法有什么别的做法，他们不得不在一个有着第三个人在场的房间里决定这事情，而这第三个人则是（他们都知道）在极大的程度上坠入爱河，幸福地处于恋爱的最初几天之中，不是吗，那么一个狡猾者就对另一个狡猾者说，“是啊，他倒是真的完全可以在场，他什么都发现不了”。他们会带着微笑这么说，以这微笑来对他们自己的精明表示尊敬；然而，他们还是会对那什么都发现不了的坠入爱河者怀有一种敬仰。

现在让我们看那有爱心的人！是否有人笑话他，是否有人讥嘲他，是否有人可怜他，并且不管世界怎样说他，明确的是：在“许多的罪”的方面，他什么都没有发现，甚至这笑话、这讥嘲、这可怜，他都根本什么也没发现，他只看见非常少的一点点。他什么都不发现；就是说，我们在这两者之间作区分：“去发现”——这是为“去找到”而有意识、有意图的努力，和“去看或者听”——这可以是违背一个人的意志发生的。他什么都不发现。不过，不管人们笑话他还是不笑话他，不管人们讥嘲他还是不讥嘲他，人们在根本之中深深内在地对他怀有一种敬仰，因为他立足并且深化于自己的爱，什么都不发现。

有爱心的人什么都不发现，因此他遮掩那会在“发现”之中被看见的许多的罪。有爱心的人的生命表达在使徒的指令之中：在恶之中作孩子[13]。世界所真正景仰的东西，比如说精明，是在“那恶的”上面的理解力，而智慧则是在“那善的”上的理解力。在“那恶的”上面的理解力是有爱心的人所没有并且也不想拥有的，他是并且继续是、他愿是并且愿继续是一个孩子。把一个孩子放在一个强盗窝里（但是这孩子不可以留在

那里，如果他自己会被败坏的话），就是说，让他在那里待上很短的一段时间，让他回到家里并讲述他所经历的一切，你可以看见，这孩子，他还是（因为每一个孩子都是如此）很好的观察者并且有着极好的记忆力，他想要详尽地描述一切，却是以这样一种方式，在某种意义上，最重要的东西被跳过了，以这样一种方式，如果一个人不知道这孩子曾和强盗们在一起，现在因为这孩子的叙述，他就根本不会想到这被跳过的部分。什么是这孩子所跳过的东西，什么是这孩子没有发现的东西呢？那是“那恶的”。然而，这孩子的关于他所看见听见的东西的叙述，是完全准确的。那么，这孩子所缺乏的是什么，是什么东西常常使得一个孩子的叙述成为对成年人们的最深刻的讥嘲？这是在“那恶的”上的理解力，这孩子缺乏这在“那恶的”上的理解力，这孩子根本就没有这愿望去知道“那恶的”。在这之中，有爱心的人就像这孩子。但是，作为所有“去理解”之中首先有着一一种介于那要去理解的人和那要被理解的东西之间的理解。因此，在“那恶的”上的理解力（不管它想要怎样自欺欺人地让自己和别人以为它能够保持让自己完全纯净，它是在“那恶的”上的纯净的理解力）对“那恶的”还是有着理解的；如果这一理解不存在，如果这理解者不喜欢去理解这事情，如果他厌恶“去明白这事情”，那么他也就不会想去理解这事情。如果这一理解不意味着别的东西，那么它就还是一种对“那恶的”的恶性好奇心；或者，借助于对“那恶的”的广泛度的了知，它是一种对“为自己的错误找借口”的狡猾侦察；或者，一种借助于对其他人的腐败的了解来抬高自己的价值的虚伪算计。但是，要小心；因为如果你好奇地给“那恶的”一个小手指，那么它就会马上抓住你整个手；借口是可让人收集的一切之中最危险的；借助于与他人的糟糕做比较来变好或者让自己更好看一些，这无疑就是以一种糟糕的方式来变好。在这一理解已经发现了许多的恶的时候，那么在这时又有什么发现是一种更为密切的理解所无法达到的呢，这理解确实真正地同“那恶的”达成了协议了！正如患黄疸病的人看一切都是黄色的^[14]，一个这样的人，在他自己沉陷的越来越深之后，发现许多的罪在自己周围变得越来越大。他的眼睛变得敏锐，得到武装，唉，不是在真实的意义上，而是在不真实的意义上，因此他的视觉变得越来越盲目，这样，他就褻渎地在一切之中看见“那恶的”，甚至在那最纯净的东西中——唉，这一视觉（哦，可怕的想法）对于他却是一种安慰，因为他极其需要如此尽可能无限地去发现“许多”。在最后他的发现不再有任何边际；因为现在他发现罪，甚至在“他自己知道罪是不存在的”的地方，他借助于诽谤、捏造和谎言的创作来发现这罪——他在这种创作之中练习了如此之久，以至于他最终自己相信了。是的，这样的一个人，他发现了许多的罪。

但是，有爱心的人什么都不发现。在有爱心的人以这样一种方式通过根本不发现任何东西来遮掩许多的罪的时候，有某种无限庄严的东西，但它同时也是某种如此孩子气的东西，某种让人觉得像孩子的游戏的东西；某种让人觉得像孩子的游戏的东西，因为以这样的方式我们在和一个孩子游戏，我们游戏，我们看不见这孩子，但这孩子却站在我们面前，或者这孩子游戏，他无法看见我们，这让这孩子玩得很开心，如

此不可描述地开心。在这里，这孩子气的方面是在于：游戏中的有爱心的人睁着眼睛无法看见在他面前所发生的事情；而庄严的方面是：他所无法看见的东西是“那恶的”。众所周知，东方人尊敬一个精神错乱的人[15]，但这个有爱心的人，他是值得人尊敬的，他当然就像是一个精神错乱的人。众所周知，古代在两种类型的疯狂之间做出非常大的区分，这无疑也是对的，一种是可悲的疾病，并且人们为这样的疾病感到难过；另一种则被人称作是神圣的疯狂[16]。如果我们一次性地“以神圣的方式”使用一下这个异教词句说：有爱心地不能看见正在自己面前出现的“那恶的”，这是一种神圣类型的疯狂。确实，在这在“那恶的”上有着如此多理解力的精明时代，我们去为“学会尊敬这种疯狂”而做些什么，这无疑是很有必要的；因为很不幸，在我们的这个时代里，一个这样的有爱心的人，他对“那善的”有很多理解力却不想要对“那恶的”有任何理解力，对他，人们做了足够多的事情，去使得他看起来像一个神经错乱的人。

想象一下，如果提及那至高的，想象一下在被置于公会前那一瞬间的基督[17]，想象一下那愤怒的人群，想象一下祭司文书和长老的圈子，想象一下，有多少道目光对着他，瞄准他，只等着他要望过去，这样这目光也能够把自己的讥嘲、自己的鄙夷、自己的怜悯、自己的蔑视传送给这被指控的人！但是他什么东西都不发现，带着爱心地遮掩许多的罪。想象一下，有多少咒骂、有多少蔑视、有多少讥嘲的话被叫喊出来，这叫喊者的声音必须被听见，这样，最重要的是，这叫喊者不能够看上去让别人觉得他是懈怠了、让人觉得他不是有效参与地在场——在这里他必须置身“与所有人的联合”之中，因此，是作为那真实的、那公共意见[18]的工具，去嘲笑、去侵犯、去虐待一个无辜的人，这对于他是一种迫切，否则的话，这叫喊者就会感到不可描述的难堪！但是基督任何东西都不发现，他有爱心地遮掩许多的罪——通过什么都不发现。

他是榜样，有爱心的人从他那里学到了，在他什么都不发现并且以此来遮掩许多的罪的时候，在他作为一个称职的弟子，“被离弃、被仇恨、背负十字架”[19]走在讥嘲和怜悯之间、蔑视和哀号之间，却有爱心地什么也不去发现——确实是比那三个不受损伤地走在烈火的窑中的人[20]更奇妙。然而，讥嘲和蔑视在根本上不构成什么伤害，如果那受蔑视的人不因去发现，也就是，因变得愁苦而受伤害；因为，如果他变得愁苦，那么他就发现许多的罪。如果你真正要为自己弄清楚，有爱心的人是怎样通过不去发现任何东西来遮掩许多的罪，那么就再去考虑一下爱吧。想象一下，这个有爱心的人有一个爱着他的妻子。看恰恰因为她爱他，所以她会发现，有那么多种对他所犯的罪，在屈辱中，她会灵魂带着愁苦[21]去发现每一道讥嘲的目光，她会带着破碎的心去听人们的嘲笑，而他，那有爱心的人，则什么都不发现。如果这有爱心的人，在他无法避免看见或者听见什么东西的情况下，仍为对攻击者们准备好了辩解：他一定是自己有错；那么这妻子就会无法在他身上发现任何错，而只会更多地发现这是一个怎样的许多在向他行罪。现在你看见吗，就当你考虑着“妻子（当然是确实）发现了什么”的时候，你看见，这是多么

真的事实：这什么都不发现的有爱心的人遮掩许多的罪！那么，想象一下，如果这被用在所有的生活关联之中的话，你会承认，这有爱心的人确实遮掩着这许多。

爱遮掩许多的罪；因为，对于它所无法避免地看见或者听见的东西，它通过沉默、通过温和的解释、通过赦免来遮掩。

它通过沉默来遮掩这许多。有时候会是这样，一对相爱的人想要保持让他们的关系隐蔽着。现在假设，在这样的一个瞬间，他们相互表白了爱情并且相互许诺沉默，在这瞬间很偶然地有着一个第三者在场，但这个不相关的人是一个正直有爱心的人，是可靠的，他许诺沉默，那么这两个人的情欲之爱是否就会是并且继续是隐蔽的呢？但有爱心的人就是这样做的：如果在无意中、完全偶然地、绝非因为他自己寻找机会而至于如此，如果他在这样的情况下得知了一个人的罪、他的错，得知了他所做的坏事或者得知了他是怎样被一种弱点左右，那么，有爱心的人保持沉默，并且遮掩这许多的罪。

不要说，“不管是沉默还是说出来这许多的罪都同样大，既然沉默无疑不会拿走什么，因为一个人只能够对存在的事情保持沉默”；宁可去回答这问题：如果一个人说出邻人的错误和罪，那么他是不是在扩大许多的罪。尽管事情是如此：不管我是否对其中的一些保持沉默，这许多都会是同样大；尽管如此，如果我对之保持沉默，那么我就是为“遮掩”做出了我的这一部分。然后，我们不是说“谣言通常会越传越大”么？我们这是在说：谣言通常使得罪过^[22]大于它本身所是的状态。这却不是我现在所想的東西。在完全另一种意义上，我们可以说：那讲述邻人之错的谣言扩大这许多的罪。但不要太轻率地对待这“对邻人之错的知”，就仿佛只要事情已确定是“那被讲述出的东西是真实的”，那么一切就都没有问题的。确实，并非每一个对“就邻人之错而言什么是真实的”的私密的知因此就没有责任^[23]，只因为“被弄成了这私密的同知者”，这个人就会很容易自己变得有责任了^[24]。这样，传言或者那讲述邻人之错的人就使得这许多的罪扩大了。一个人通过传言、通过街巷闲话而习惯于去好奇、轻浮、妒忌地，也许恶毒地，去了解邻人之错，这使人变得腐败。如果人们重新学会去沉默，这确实是值得人们去向往的；但是如果谈论什么东西的话，就是说好奇而轻浮地谈论什么，那么就只谈论废话和琐碎的事情吧——邻人之错是并且应当是非常严肃的一件事。因此，好奇、轻浮、妒忌地去谈论邻人之错，这就是一种腐败的标志。但是那通过谈论邻人之错来帮着去使人腐败的人，他则是在扩大这许多的罪。

很不幸，每个人都有着一种去看邻人之错的极大倾向，并且有着想要去讲述邻人之错的更大倾向，这只是一个太确定的事实。如果没有什么别的东西，唉，如果我使用最温和的表述的话，有一种神经衰弱，它使得人们在这种诱惑、这种怂恿之中变得如此虚弱，以至于会去说邻人的坏话，以至于会在一瞬间里借助于一种如此有趣的故事来为自己招致倾听着的关注。哦，有一种东西，本来已经是足够地有害，就像那无法

沉默的神经衰弱的欲望，有时候，这东西在一个人身上就是一种可怕的魔鬼般的激情，按照最可怕的尺度得到了发展。想来也不会有任何强盗、任何窃贼、任何害人者，简言之，任何罪犯，在最深刻的意义上是像一个这样的人那么有害，这样一个人，他把这样的事情作为自己的任务、作为自己可鄙的谋生手段：按尽可能大的尺度，以任何真理的言辞都无法达到的高声，以任何有用的东西都极少能达到的广度伸展遍全国，渗透到每一个上帝的言辞都几乎渗透进的偏僻角落，去宣示出邻人之错、邻人的各种弱点、邻人的各种罪，去把这一亵渎性的知识强加给每一个人，甚至强加给脚跟尚未站稳的年轻人；——难道真的会有什么罪犯在最深的根本之中会像这样一个人那么有害，哪怕事情确是如此，哪怕这个人所说的那恶的东西确实是真实的！哪怕事情是如此；但这样的情形则是不可思议的：一个带着永恒之严肃的人会一丝不苟地去关注“他所讲述的恶的东西无条件地是真的”，并在之后会想要牺牲自己的生活去服役于这一可鄙的真相——讲述恶的东西。我们以主祷词作祈祷，愿上帝不带我们进入试探^[25]；但是，如果这事情发生，并且如果这事情发生：我陷于试探——慈悲的上帝，请赐我一个恩典，让我的罪和我的辜可以是这样的一种罪和辜：世界真正地将这罪和辜视作是令人厌憎而反感的。然而一切之中最可怕的事情必定是：“招致辜”，从大地朝天上叫喊着的辜，天天都在招致辜，再一次辜和新的辜——自己则对此毫不留意，因为一个人的全部环境，因为存在本身变成了一种幻觉，使得这个人越来越强烈地相信，这什么都不是，这不但不是辜，而且还几乎是值得称赞的。哦，有着许多这样罪行，世界不称之为罪行，世界对它进行酬报并且几乎赋予它荣耀，然而，然而我却宁可，真是上帝不容啊，我却宁可在我良心里带着三次悔过的谋杀进入永恒，也不愿作为一个退休诽谤者带着这可怕而叵测的一大堆一年年地越堆积越高的罪行——这罪行可能依据于一种几乎不可思议的尺度扩散开，将人们置于墓穴之中，使得各种真挚的关系愁苦，侵犯了那些最无辜的同情者，败坏了未成年的人们，对老人和年轻人都进行了误导、毒害，简言之，依据于一种甚至连最活泼的想象力都无法为自己设想出的尺度扩散开——这可怕的一大堆罪行，对这些罪行我却从不曾获得时间去开始悔，因为时间则要被用到各种新的罪行上，并且因为这些不可数的罪行为我生产出金钱、权势，几乎生产出声望，而最重要的是为我带来快乐的生活！考虑到纵火，我们做出这样的区分：那在房子上放火的人，他是不是知道这房子里住着很多人，或者他是不是知道这房子没人住。哦，诽谤的情形就像是对一整个社会放火，这却根本没有被当成是一种罪行！我们对瘟疫进行隔离，但是对那比亚洲的瘟疫更可怕的瘟疫，败坏灵魂和性情的诽谤，我们却打开所有房子的门，我们付钱去被传染，我们问候那带来传染的人，把他当成一个受欢迎的人！

那么，说吧，这是不是真的，有爱心的人通过不说邻人之错来遮掩这许多的罪，如果你考虑一下“人们是怎样通过讲述来增大这许多的罪”的话。

有爱心的人通过温和的解释来遮掩许多的罪。

那使得某样东西成为它现在所成为的东西的，总是解释。事实或者各种事实是根本，但解释达成结果。每一个事件、每一个词句、每一个作为，简言之，一切都可以以许多方式来解释；正如人们不真实地所说的，衣装造人，人们也能够以同样的方式真实地说：解释使得解释的对象成为它所成为的东西。考虑到另一个人的言辞、作为、思想方式，没有这样的确定性：“去设想”其实并不意味着“去选择”。因此，解读、解释，恰恰因为解释的差异性是可能的，是一个选择。但是，如果解释是一个选择，那么，如果我是有爱心的人，这“去选择最温和的解释”就总是在我的能力范围之内。如果这一比较温和的或者温和化的解释对别人轻率地、匆忙地、严厉地、冷酷地、妒忌地、恶毒地简言之不具爱心地将之直接地解释为“辜”的东西做解释，如果这温和化的解释以另一种方式来解释这东西，那么，它就一会儿去掉一个辜，一会儿又去掉另一个辜，以这样的方式使得许多的罪变少了，或者遮掩这许多的罪。哦，如果人们真正想要知道，他们能够怎样通过将他们的想象力、他们的敏锐、他们的创造力、他们综括事物的能力用于“尽可能地设法想出一种温和化的解释”来美丽地使用这些能力，那么，他们就会越来越多地品味到生活中最美丽的喜悦，这对于他们会成为一种激情洋溢的欲望和需求，使得他们忘却所有其他的東西。我们也不在其他关系之中看到这种情形吗，怎样，比如说，可以提一下这个：猎人每年都越来越充满激情地投身于狩猎。我们不赞美他的选择，而我们也确实没有在谈论这选择，我们只谈论，他是怎样每年越来越充满激情地投身于这一活动的。他为什么这么做？因为他每年都在收集经验，变得越来越有创造力克服越来越多的困难，这样，这经验老到的猎人，现在他知道任何别人都不知道的途径，现在他知道怎样去侦查别人不知如何侦查的猎物，现在他在各种地方都留有任何别人都不知道怎样去利用的标记，现在他想出了设置圈套的最狡猾的方式，这样，他相当确定地保证自己总是成功地出色狩猎，哪怕在别人都不成功的情况下也是如此。去作为公正之侍者^[26]，发现罪责和罪行，在我们看来是一种繁重的、却在另一方面也是一种令人满意和吸引人的作为。我们为一个这样的人对人心、对所有（哪怕是最巧妙的）逃避和捏造的了解感到惊奇，他是怎样能够一年一年下来也记住那微不足道的东西，只是为了有可能去保证自己能够追踪，他是怎样只凭自己对环境所投下的一瞥似乎就能够明白这环境之中的所有细节而使之给出针对有罪责的人的解释，他的注意力是怎样不放过任何微乎其微的蛛丝马迹只要它能够有助于去阐明他对罪行的解读；我们很钦佩一个这样的权威机构的侍者，他通过坚持不放过这个他所称的“一个真正积习已深而老奸巨猾的伪善者”，成功地剥去其伪装而揭示出其罪责。哦，那么，通过真正坚持不放过人们所称的一种罕见卑劣行为而去发现这其实是完全另一回事、是某种完全善意的行为，这不是同样的令人满意、同样的吸引人吗！让那由国家指定的法官、让公正之侍者去为发现罪责和罪行工作吧，我们其他人则既没有被召到法官那里也没有被召到公正之侍者那里，相反是被上帝召到爱那里，就是说召去借助于一种温和化的解释来遮掩许多的罪。想象一下一个这样的有爱心的人，在天性

之中有着这样的资质，各种会令法官嫉羡的最出色的能力，但是，正如一个法官会因一种热忱和努力而获得荣耀，带着这同样的热忱和努力，这些能力被运用在爱的服务中，以求去在这样一种技艺中得以修习，以求去实践这技艺，一种解说的技艺，它借助于一种温和化的解释来遮掩许多的罪。想象一下他的丰富的、他的在最高贵的意义上得到祝福的经验，他是怎样拥有对人心的了解的，有多少奇怪的而且也是那么感人的情形是他所熟识的，在这些情形之中，不管事情看上去有多么繁复，他还是成功地发现了“那善的”，或者至少是发现了较好的东西，因为他在很长很长的时间里保持让自己的论断悬浮着，直到（确实是这样）一个小小的特定事件冒出来帮他发现踪迹；他是怎样通过迅速而大胆地把把自己的全部注意力投入到一种对这件事情的完全不同的解读中去而有幸发现他所寻找的东西的；他是怎样通过真正地沉浸在一个人的生命关系、通过为自己找来关于这个人的状况的最准确的信息而最终以自己的解释来取胜的。于是“他发现了踪迹”，“他有幸发现了他所寻找的东西”，“他以自己的解释来取胜”——唉，这岂不奇怪，在这些词句没有关联地被阅读的时候，几乎每一个人都会情不自禁地想到，这说法是在谈论“发现一个犯罪事件”，这就是说，比起去想到“发现‘那善的’”，我们全都如此远远更趋近于去想到“发现‘那恶的’”。看，国家指派法官们和公正之侍者们去发现和惩罚“那恶的”；另外，人们联合起来（这当然是值得称赞的）来缓解贫困之痛、来教养孤儿、来拯救堕落者^[27]，然而，现在我们有这样一种美丽的事业，要借助于那温和化的解释来获得一小点对“许多的罪”的主宰力，哪怕那只是如此小的一小点——为此，却还没有人去成立出什么联合会。

然而，关于有爱心的人怎样通过温和化的解释来遮掩许多的罪，我们不想在这里继续展开论述，因为我们在前面的两段审思之中已经考虑了“爱凡事相信”和“爱凡事盼望”。爱，这温和的解说者，使用着各种帮助手段进行温和化的解释来遮掩许多的罪，而“爱凡事相信”和“爱凡事盼望”则是两种主要的帮助手段。

爱通过赦免来遮掩许多的罪。

对于确凿的“许多的罪”，保持沉默并不会使之真正减少；温和化的解释从这许多之中强挤走一点，就是说，通过向人展示：这个和这个其实不是罪；赦免去掉那无法被否认的罪。以这样一种方式，爱想方设法来遮掩许多的罪，但赦免是最显著的方式。

我们还记得前面所谈论的“许多的受造物”这一表述，让我们再次利用这一表述来进行说明吧。如果我们说，研究者发现许多，而无知者固然也谈论许多的受造物，但与研究者相比则微不足道，这样，这无知者因此就不知道这个和这个是存在的，但这些东西却照样是存在的；这并不因他的无知就从大自然中被去掉了，而只是在他的无知之中对于他并不存在。赦免对于许多的罪的关系则不同；赦免从被赦免者这里拿走罪。

这是一种很奇妙的想法，因此也是“信”的想法。因为，信一直是使自己与那无法被看见的东西发生关系[28]。我相信，有形可见的东西是出自那不可见的东西而进入存在的。我看见世界，但是我看不见那不可见的东西，我信这东西。同样，在“赦免和罪”之中也有着一种信的关系，然而人们很少留意到这一点。那么，这里的这“不可见的东西”是什么呢？这“不可见的东西”是，赦免将那本是存在的东西拿走，这“不可见的东西”是，那看得见的东西却还是不被看见，因为，如果它被看见，那么很明显这“它不被看见”就是不可见的。有爱心的人看见他所赦免的罪，但是他相信，赦免将之拿走。就是说，这是无法被看见的，而罪则是能被看见的；另外，如果罪无法被看见，那么它也就无法被赦免。正如通过信[29]人把“那不可见的”信成为“那可见的”，同样，有爱心的人通过赦免把“那可见的”信消失掉。但两者都是信。有福了信者，他信他所无法看见的东西，有福了信者，他把他所能够看见的东西——信消失掉。

哦，但是谁能信这个？有爱心的人能。但“赦免”为什么会是如此罕见？难道不是因为对赦免之力量的信仰是那么贫乏而罕见？甚至是一个比较好的人，一个差不多有着去承受恶意和怨恨的倾向并且绝非不可调和的人，我们也不时会听他说：“我很想赦免他，但是我看不出这有什么用。”哦，这也是看不出来的。然而，如果你自己在什么时候需要赦免，那么你就会知道赦免能做的事情了，那么，你又为什么如此没有经验或者如此没有爱心地谈论赦免呢？因为，在“我看不出我的赦免对他有什么用”这句话中其实有着某种缺乏爱心的成分。我们不是在说，这就像一个人因为有“能够去赦免另一个人”的权限而妄自尊大，哦，绝不是，因为这也是缺乏爱心。确实，有一种“去赦免”的方式是明显地吸引着人的注意力的增强而不是减少罪责。唯独爱有——这看来是那么促狭，但是让我们就这么说吧，唯独爱有足够的灵巧来借助于自己的赦免去把罪拿走。在我妨碍了赦免的时候（这就是说，在我不情愿去赦免或者因为能够赦免而妄自尊大的时候），就不会有任何奇迹发生。但是在爱赦免的时候，信仰的奇迹就发生了（并且，每一个奇迹都是信仰的，那么，各种奇迹随着信仰而被取消了，这又有什么奇怪的呢）：那被看见的东西因为被赦免而不被看见。

它被勾销了，它被赦免和遗忘了，或者就像圣经上所说关于上帝所赦免的东西，它被隐藏进了他的脊背[30]。但是那被遗忘了的东西则当然不是人们所不知的，因为人们不知那人们不知道并且从不曾知道的东西，但人们曾知道那人们所遗忘了的东西。因此，在至高的意义上，“去遗忘”不是“去回忆”的对立面，而是“去希望”的对立面，因为“去希望”是思着地给出存在，而“去遗忘”则是思着地把存在从那是存在的东西那里拿走，是去勾销。圣经教导说，“信”使自己与那不可见的东西发生关系，但它还说，“信”是一种在那被希望的东西之中的持久[31]；在这之中有那被希望的东西，就像那不可见的东西，那不存在而反是由希望思着地给予存在的东西。“去遗忘”，在上帝相对于罪这样做的时候，是“去创造”的对立面；因为去创造是去从乌有之中生产，而去遗忘

则是去拿回到乌有之中。在我的眼前隐蔽的东西，我从不曾见过；但是隐蔽在我背后的东西，则是我曾见过的。正是这样，有爱心的人赦免：他赦免，他遗忘，他勾销罪，他有爱心地转向他所赦免的人；但是，在他转身对着他的时候，他当然无法看见在他的背后有着什么。这“不可能看见一个人背后的东西”，这很容易理解，并且因此这一表述也是适当地由爱发明出来的；但相反，要去成为一个有爱心的人，借助于赦免把另一个人的罪责^[32]置于自己的背后，这则也许是很艰难的事情。在一般的情况下，人们很容易把一种罪责^[33]（甚至就算是谋杀也如此）算到别人的良心账上；但是借助于赦免把他的罪责置于自己的背后，这则很难做到。然而对于有爱心的人则不是如此，因为他遮掩许多的罪。

不要说，“既然赦免既不增大什么也不减少什么，那么不管罪是否被赦免，这许多的罪在事实上仍是同样地大”；宁可去回答这个问题：如果一个人没有爱心地拒绝赦免，他是不是增大许多的罪？——这不仅仅是由于“他的这一不和解成为又一项更多的罪”，因为这件事情当然是如此，并且在这样的情况下也是一同被考虑在内的。然而，这却是我们现在所不想要强调的。但这是不是一个罪与赦免之间的秘密关系呢？在一项罪没有被赦免的时候，那么它就要求惩罚，它向人类或者上帝叫喊着惩罚；但是，在一项罪叫喊惩罚的时候，它看起来就完全不同，比起这同样的罪被赦免的情况，这时这罪远远更大。这只是一种视觉上的幻象吗？不，这真正确是如此。如果使用不太完美的比喻，这样的事情也不是什么视觉上的幻象：那看上去是非常可怕的伤口，这同样的伤口到了下一瞬间，在医生清洗和处理之后，看上去就远不再是那么吓人了，尽管这还是同样的伤口。那么，那拒绝赦免的人，他的情形又是如何呢，他在增大罪，他使得罪看起来更大。此外，赦免从罪这里拿走生机，而“去拒绝赦免”则把养料给予罪。因此，即使没有新的罪出现，然而如果这同样的罪继续，那么那许多的罪就被增大。如果一项罪继续，那么在事实上就有新的罪出现，因为，罪通过罪增长；这“罪继续存在”就是一项新的罪。你能够通过有爱心地赦免着拿走那旧的罪来阻止这一新的罪，正如那遮掩许多的罪的有爱心的人所做的^[34]。

爱遮掩许多的罪；因为爱阻止罪进入存在，将之扼杀在降生的时候。

尽管一个人相对于某种事业，一部自己想要完成的作品，准备好了这一切，但他仍然必须等着一样东西，等着机缘。罪的情形也是如此；它在一个人身上时，它等着机缘。

机缘可以是非常不同的。圣经说，出自诫命或者出自禁令的罪趁着机缘^[35]。恰恰“有些事情是被要求的或者被禁止的”，这事实本身就成为机缘；并非似乎是机缘造就罪，因为机缘从不造就什么东西。机缘就像一个中介人，一个经纪人，只是在交易的时候能帮上忙，只是安排保证让那在另一种意义上已经是作为可能而存在的事情发生。诫命、禁令引诱着，恰恰因为它想要统治“那恶的”，而现在罪趁着机缘，它抓住这机缘，因为禁止是机缘。于是机缘就像是一种乌有，一种很迅速的某物，行走于罪和禁止之间，但在某种意义上同时属于这两者，而在另一种意

义上它却又仿佛是不存在，尽管那在事实上进入了存在的乌有；它再一次是没有机缘地进入了存在。

诫命、禁令是机缘。在一种更可悲的意义上，在其他人们身上的罪是机缘，这机缘在那与他们有所接触的人身上引发出罪。哦，这是多么寻常的事情：一句没有经过思考的，一句轻率地抛出的话就足以给予罪一种机缘！这是多么寻常的事情：一道轻浮的目光引发出了那许多的罪变得更大！更不用说，如果一个人生活在一种日常的环境之中，在这环境之中他只看见和听见罪和不虔诚，那么对于他身上的罪，这是多么丰富的机缘啊，在这“给予机缘”和“抓住机缘”之间有着怎样的交易啊！在一个人身上的罪被罪围绕的时候，它就像是如鱼得水。通过机缘的持续得到营养，它繁荣昌盛地成长（就是说，如果我们本来是想要谈论关于“相对于‘那恶的’而繁荣”的话）；它变得越来越恶性；它赢得越来越多形态（就是说，如果我们相对于“那恶的”能够谈论赢得形态的话，因为“那恶的”是谎言和欺骗，因此没有形态）；它在越来越大的程度上固定自己的形象，尽管它的生命悬浮在深渊之上，就是说，没有固定的根基。

然而，所有是机缘的事情，只要“去行罪”的机缘被抓住，这些事情就有助于去增大那许多的罪。

但是，有着一种环境，它无条件地不提供也不是罪的机缘，它就是爱。在一个人身上的罪被爱围绕的时候，它就是鱼离开了水，它就像一座被包围的城，所有与自己一方人们的关联都被切断了，它就像一个喝酒成瘾的人被置于一个戒酒的环境之中，在他失去了气力的时候，徒劳地等着一个机缘去通过陶醉来刺激自己。固然有这个可能（因为，又有什么样的程度是一个堕落的人走上歧途进入腐败时所达不到的），罪能够抓住爱的机缘，能够对之愁苦、对之狂怒。然而罪却无法长久地忍受爱；因此这样的情景一般来说只会是在一开始，就像酗酒者在戒酒的医治尚未得到足够的时间发生作用的最初几天有着衰弱的力量来真正地暴怒。此外，如果有着一个这样的人，连爱都不得不放弃他（不，爱绝不会放弃他），但是他不断地抓住机缘行罪，不为爱所中止，即使如此，有着一个不可救药的人，这并不能推导出“被治好的人不是很多”的结论。于是，“爱遮掩许多的罪”仍然还是完全正确的。

权力机构不得不常常想出各种非常狡猾的手段来囚禁住一个罪犯[36]，医生常常使用十足的发明创造力来想出各种强制手法来强制一个精神病[37]，然而，相对于罪则没有什么环境是能够像爱那样地有着强制力，并且也没有任何强制性的环境是能够像爱那样地有着拯救性质。这是不是极为常见的事情，那种在内在之中潜伏着的怒气，只是等待着机缘，这是不是极为常见的事情，这怒气窒息而死，因为爱不给任何机缘！这是不是极为常见的事情，那种在好奇心之情欲泛滥的恐惧中窥视着探寻一个机缘的邪恶欲望，因为爱根本不给予任何机缘并且带着爱心地守望着不让任何机缘被给出，这种邪恶欲望是不是常常就死在诞生之时！这是不是极为常见的事情，灵魂之中的这一怨恨，它是如此确定并

且也如此有着准备，并且甚至是如此急切地要去找新的、更新的机缘，去对世界、对人、对上帝、对一切表示出怨恨，它是不是常常被平息下来，因为爱根本不给予任何去怨恨的机缘！这是不是极为常见的事情，这一自欺而目中无人的意识，它自以为自己是受到了亏待和蔑视并且由此抓住机缘去变得更为自欺欺人，其实它只是想欲求新的机缘来证明自己是正确的，它是不是常常由于爱而消失掉，因为爱是如此缓痛如此温柔消解地根本不为那病态的自欺提供任何机缘！这是不是极为常见的事情，那算计出来的事情，如果它能够成功地找到一个机缘去得到一个对此的借口，它就会重新归返到自身之中，是不是常常如此，因为爱根本就不给出任何找到借口的机缘——“那恶的”的借口！哦，多少罪行都被解除了武装，多少恶的意图被消灭了，多少绝望的决定被投入了遗忘，多少罪的想法在变成事实的路上被阻止住了，多少鲁莽的言辞尚被及时地抑制住，因为爱不给予机缘！

如果愤慨在一个人身上出现，那么他就有祸了^[38]；那有爱心的，他通过拒绝机缘来遮掩许多的罪，他就有福了！

[1] [爱遮掩许多的罪] 指向《彼得前书》（4：7—8）：“万物的结局近了。所以你们要谨慎自守，儆醒祷告。最要紧的是彼此切实相爱。因为爱能遮掩许多的罪。”以及《雅各书》（5：20）：“这人该知道叫一个罪人从迷路上转回，便是救一个灵魂不死，并且遮盖许多的罪。”

[2] [“那现世的”有着三个时态] 就是说：过去，现在和将来。

[3] 就是说：散布“恐惧”和“使人痛苦的不安”。

[4] [爱在审判的日子给予人坦然无惧的信心] 见《约翰一书》（4：17）：“这样爱在我们里面得以完全，我们就可以在审判的日子，坦然无惧。因为他如何，我们在这世上也如何。”

[5] [爱救人于死亡] 来源不详。

[6] [上帝是爱] 参看《约翰前书》（4：7—8）和（4：16）。

[7] 上帝在想着他，有人在想着他。

[8] [吃从吃者出来] 参孙的谜语中的一部分。见《士师记》（14：14）：“参孙对他们说，吃的从吃者出来。甜的从强者出来。他们三日不能猜出谜语的意思。”

[9] [对于那爱多的人，许多罪都被赦免] 见《路加福音》（7：47）：“所以我告诉你，他许多的罪都赦免了。因为他的爱多。但那赦免少的，他的爱就少。”

[10] [那条发现了“紫色”的狗] 指向一则关于赫拉克勒斯的传说。赫拉克勒斯的狗一次在海滩边上抓住一只骨螺，所以它的口鼻就有了红紫色。关于这意义重大的发现的叙述可以在尤里乌斯·勃鲁克斯（Julius Pollux）的百科全书中找到（*Onomasticon*, I, 45ff.）。

[11] [小小的鹅] 固定用语。指没有头脑的女孩。

[12] [小村庄美人] 漂亮天真没有见过世面的女孩。

[13] [有爱心的人的生命表达在使徒的指令之中：在恶之中作孩子] 指向《歌林多前书》（14：20），之中保罗写道：“弟兄们，在心志上不要作小孩子。然而在恶事上要作婴孩。在心志上总要做大人。”

[14] [患黄疸病的人看一切都是黄色的] 如果一个人患黄疸病，就是说有着皮肤发黄的病态，人们会认为这是强烈的性情变动的结果，尤其是由于烦乱和妒忌。这里也许是在说，黄色是妒忌的颜色。

[15] [众所周知，东方人尊敬一个精神错乱的人] 指东方的一些信仰，尤其是印度的，人们认为精神错乱的人是神灵附身。

[16] [众所周知.....被人称作是神圣的疯狂] 指向柏拉图的对话《斐德罗篇》244a—245b、256和265b，其中苏格拉底阐述“神圣的疯狂”及其各种形式：先知的热情、宗教迷狂、诗意灵感和

爱欲疯狂。

[17] [想象一下在被置于公会前那一瞬间的基督] 指向《马太福音》(26:57—68):“拿耶稣的人,把他带到大祭司该亚法那里去。文士和长老,已经在那里聚会。彼得远远的跟着耶稣,直到大祭司的院子,进到里面,就和差役同坐,要看这事到底怎样。祭司长和全公会,寻梢假见证,控告耶稣,要治死他。虽有好些人来作假见证,总得不着实据。末后有两个人前来说,这个人曾说,我能拆毁神的殿,三日内又建造起来。大祭司就站起来,对耶稣说,你什么都不回答么。这些人作见证告你的是什么呢。耶稣却不言语。大祭司对他说,我指着永生神,叫你起誓告诉我们,你是神的儿子基督不是。耶稣对他说,你说的是。然而我告诉你们,后来你们要看见人子,坐在那权能者的右边,驾着天上的云降临。大祭司就撕开衣服说,他说了僭妄的话,我们何必再用见证人呢。这僭妄的话,现在你们都听见了。你们的意见如何。他们回答说,他是该死的。他们就吐唾沫在他脸上,用拳头打他。也有用手掌打他的,说,基督阿,你是先知,告诉我们打你的是谁。”

公会:或者大公会,大公会在耶稣的时代是罗马让犹太人自治的最高统治和审判机构,有71个成员,主席是在任的最高大祭司。

[18] [公共意见] 一个表述,尤其是通过法国革命而获得了政治意义,在19世纪40年代在丹麦成为一个很时髦的词,尤其是在自由反对派的自由宪法的追随者们那里,按照这种自由宪法的说法,国王应当受到公共意见的代表机构的约束。

[19] [“被离弃、被仇恨、背负十字架”] 摘自托马斯·京苟(Th.Kingo)的赞美诗。

[20] [那三个不受损伤地走在烈火的窑中的人] 指向《但以理书》3。尼布甲尼撒王命人把先知但以理的三个朋友沙得拉、米煞、亚伯尼歌绑起来穿着衣服扔进一个“烈火的窑”中,因为他们不侍奉尼布甲尼撒王的神。但他们安然无恙地从火中又走出来。

[21] [灵魂带着愁苦] 也许是指向《约伯记》(7:11)之中约伯说:“我不禁止我口。我灵愁苦,要发出言语。我心苦恼,要吐露哀情。”

[22] 这里,按概念严谨的翻译,这个“罪过”应当被译作“辜”。

[23] 这里,按概念严谨的翻译,这个“责任”应当被译作“辜”。

[24] 这里,按概念严谨的翻译,这个“就变得有责任了”应当被译作“就变得有辜了”。

[25] [我们以主祷词作祈祷,愿上帝不带我们进入试探] 见《马太福音》(6:13)。

[26] [公正之侍者] 比如说,法官和警察。

[27] [人们联合起来(这当然是值得称赞的)来缓解贫困、来教养孤儿、来拯救堕落者] 指向克尔凯郭尔时代的各种慈善机构,慈善联合会。

[28] [信一直是使自己去与那无法被看见的东西发生关系] 指向《希伯来书》(11:1),也看《歌林多后书》(4:16—18)。

[29] 这个“信”是名词,“信仰,信心”。

而在后面的“把‘那不可见的’信成‘那可见的’”中的“信”则是动词,在句子结构中的作用类似于“把‘清辅音’读成‘浊辅音’”中的“读”。

[30] [就像圣经上所说关于上帝所赦免的东西,它被隐藏进了他的脊背] 指向《以赛亚书》(38:17):“看哪,我受大苦,本为使我得平安,你因爱我的灵魂,便救我脱离败坏的坑。因为你将我一切的罪,扔在你的背后。”

[31] [“信”使自己去与那不可见的东西发生关系,但它还说,信是一种在那被希望的东西之中的持久] 指向《希伯来书》(11:1):“信就是所望之事的实底,是未见之事的确据。”

[32] “罪责”,亦即“辜”。

[33] “罪责”,亦即“辜”。

[34] 你能够通过“有爱心地原谅着地拿走那旧的罪”来阻止这一新的罪,正如“那‘遮掩许多的罪’的有爱心的人”所做的。

[35] [圣经说,出自诫命或者出自禁令的罪趁着机缘] 指向《罗马书》(7:7—11),之中保罗写道:“这样,我们可说什么呢。律法是罪么。断乎不是。只是非因律法,我就不知何为罪。非律法说,不可起贪心。我就不知何为贪心。然而罪趁着机会,就借着诫命叫诸般的贪心在我里头发动。因为没有律法是死的。我以前没有律法是活着的,但是诫命来到,罪又活了,我就死了。那本来叫人活的诫命,反倒叫我死。因为罪趁着机会,就借着诫命引诱我,并且杀了

我。”

[36]【权力机构不得不常常想出各种非常狡猾的手段来囚禁住一个罪犯】在这里不能确定具体所指是什么样的手段。罪犯被关在监狱之中，常常是隔离的，比如说他们可以在脖子上被戴上枷锁，被锁上铁链，在额上烙印，一直到1840年。

[37]【医生常常使用十足的发明创造力来想出各种强制手法来强制一个精神病】这里所指的强制手法具体是什么，无法确定。从19世纪30年代起，在政治方面就有关于精神病问题的讨论，就是说，要把精神病人安排在什么地方并且怎样治疗他们。丹麦在1916年有了一家真正的精神病院，也就是在比斯特若普皋的圣汉斯医院。这医院对病人的粗暴治疗（比如说以鞭子、耳光、水激、老虎凳等体罚手段，以及不给吃饭、不让喝水等）在1830年招致了皇家调查团的讨论。到后来，在哈拉德·赛尔梅尔医生的努力坚持之下才渐渐转向一种更为人性的治疗方式，更偏重于一类通过完全有规律日常节目，包括倾听型交谈和责备而达成的灵魂教养。

[38]【如果愤慨在一个人身上出现，那么他就有祸了】指向《马太福音》（18：7）中耶稣对“跌倒”的警告：“这世界有祸了，因为将人绊倒。绊倒人的事是免不了的，但那绊倒人的有祸了。”在圣经中，“愤慨/冒犯”被译作“绊倒”。

VI 爱常存^[1]

歌林多前书13：13。如今常存的……有爱。^[2]

是的，赞美上帝，爱常存！于是，不管世界要剥夺走你什么东西，哪怕那是你最爱的东西；于是，不管在你的生活之中发生了什么，不管你是怎么为你立志为善^[3]的追求而受苦，如果人们漠然地从你这里转身而去或者像敌人那样地走向你，如果没有人愿意认你或者愿意承认自己对你有所亏欠，如果甚至你最好的朋友都要否认你——然而，如果你在你的某些追求之中、在你的某些作为之中、在你的某些言辞之中真正有着爱作为你的同知者，那么你就可以让自己得到慰藉，因为爱常存！你带着爱所知道的东西，对于你将作为一种安慰而被回忆：哦，比任何人所能够达成的任何业绩更有福，比哪怕是各种鬼魂屈服于他^[4]的情形更有福，为爱所回忆是更有福的事情。你带着爱所知道的东西，对于你将作为一种安慰而被回忆，不管是现在的还是将来的，不管是天使还是魔鬼^[5]，甚至，哦，上帝啊，即使是你自己不安的意识所具的害怕的想法，都无法将之从你这里拿走，哪怕是在你生命的最骚动而最艰难的瞬间，哪怕在你生命的最后瞬间，都不可能有什么东西来将之从你这里拿走——因为爱常存！

如果沮丧首先要使你虚弱，这样你就失去“真正去想要”的愿望，它使你虚弱，以便重新使你坚强，唉，就像沮丧所做的，在消沉之违抗中坚强；如果沮丧要使得你完全空虚，把整个生命转化为一种单调而无谓的重复，这样你固然是看见这一切，却如此漠然，再次看田野和森林变绿，再次看空气中和水中的许许多多生命蠢动，再次听鸟鸣起唱，再次并且再次看见人们在各种各样作为之中的忙碌，而你当然知道，上帝存在，但对你来说这就仿佛是他隐退到自身之中，就仿佛他远在上天如此无限地远离着所有这些微不足道的东西，这些几乎就不值得人去为之生活下去的东西；如果沮丧想要从你这里夺走全部生活，这样你当然是知道，却是如此隐约地知道，基督曾经存在，相反，带着一种令人恐惧的模棱两可，你知道，这是在一千八百年前，就仿佛他也是如此无限地远离着所有这些微不足道的东西，这些几乎就不值得人去为之生活下去的东西：哦，那么，想一想吧，爱常存！如果爱常存，那么它在“那未来的”之中存在，如果这安慰是你所需的话，并且它在“那当场的”之中存在，如果这安慰是你所需的话！面对所有未来的各种恐怖，你设置出这一安慰：爱常存；面对所有的各种焦虑和倦怠，你设置出这一安慰：爱常存。哦，如果这对于荒漠的居住者是安慰的东西，如果他明确地知道，不管他旅行到什么地方，都有着并且都将有着甘泉在那里：如果爱不存在，如果爱不是永恒地存在^[6]，那么这世界所缺乏的将会是什么样的甘泉，那么又有什么样的死亡方式会是如此令人憔悴不堪的呢！

看，这是一种很有陶冶性的想法：爱常存。在我们这样地谈论的时

候，我们是在谈论那承担着整个存在的爱，是在谈论上帝的爱。如果有一瞬间，哪怕是唯一的一瞬间，爱不在场，那么一切就必定限于困惑。但是，它不会不在场，因此，不管对你来说一切是多么的困惑，爱常存。因而，我们谈论上帝的爱，谈论它的性质：常存。

在这一小册之中，我们一直只论述关于爱的作为，并且因此不是关于上帝的爱，而是关于人的爱。自然，没有任何人是爱；如果一个人是处在爱中的话，他是一个有爱心的人。然而在任何地方，只要有一个有爱心的人存在，爱就总是在场。我们会想，我们也无疑经常认为，介于人和人之间的爱是一种两者之间的关系。这当然也是对的，但是现在这关系同时也是一种三者间的关系，那么“两者之间的关系”的说法就不对了。首先有着那有爱心的人；其次有着那作为对象的人或者人们；但是再次，爱自身也是一同在场的。在我们相对于“人的爱”谈论“爱常存”的时候，这看来很容易就会像是一种作为，或者说，这并非是一种爱就其自身所具的静止的性质，而是一种在每一瞬间被获取的性质，并且，在它被获取的每一个瞬间里，它又都是一种主动的作为。有爱心的人常存，他在爱之中常存、在爱之中保存自己；但恰恰是通过这一事实，他使得他的爱相对于人类常存。他通过“常存于爱中”而成为有爱心的人，而通过“常存于爱中”，他的爱常存，而这就是我们现在要考虑的

爱常存

“爱是永不止息”^[7]——它常存。

在一个小孩子整天和陌生人在一起并且想着要回家但又害怕一个人走路并且因此而想要尽可能长久地逗留的时候，他就会对那也许想要早走的年长者说，“等我”；于是年长者就按小孩子所请求的去做。如果在两个同龄人中有一个多少比另一个更领先，那么后者就会对前者说“等我”，于是，更成熟的这个就按这请求去做。如果有两个人决定了并且很高兴地要共同旅行，但他们之中一个生了病，那么病者说“等我”，于是，另一个就按这请求去做。如果一个人欠另一个人钱而无法偿还，那么他说“等我”，于是，另一个就按这请求去做。在一个坠入爱河的女孩预见到她与爱人的结合会遇上巨大而且可能是长久的艰难时，那么她对他说“等我”，于是，爱人就按这请求去做。这当然是非常美好而值得赞美的，以这样一种方式来等另一个人；但我们还是无法看出，这样做的是否就是爱。也许要等待的时间太短，以至于我们无法真正看出，那决定让一个人如此等待的东西在决定性的意义上是否值得被称作是爱。唉，也许要等待的时间变得如此之长以至于那年长者对小孩子说“不，我现在不能够继续再等着你了”；也许那缓慢者走得如此缓慢，以至于那领先者说“不，我现在不能够继续再等着你了，否则我自己就会迟到太久”；也许那病者如此长期拖延，以至于朋友说“不，我现在不能够继续再等着你了，现在我必须独自去旅行了”；也许那无法还债的人持续得太

久，以至于另一个人说“不，我现在不能够继续再等着你了，我得要回我的钱”；也许与少女结合的前景变得如此渺茫，以至于爱人说“不，我现在不能够继续再等着你了，我没有理由把我自己和我的生活这样一年一年地绑定在不确定的东西之中”。

但是爱常存。

“爱常存”，或者更确切地说也许是，“现在爱是否在这样或者那样的情形之中常存”，或者，“爱是否止息”，这问题是某种以许许多多方式占据人们的思维的东西，常常成为人们谈话中的对象，最频繁地成为所有诗人们的故事之中的主要内容。“爱常存”被描述为是值得赞美的，而“爱不常存”、“爱止息”、“爱变心”则被描述为是可耻的。只要前者是爱，后者随着变化而显示出来不是爱——因而也不曾是爱。事情是这样，一个人不可能停止“有爱心”；如果一个人真正是有爱心，那么他就恒常地有爱心；如果一个人停止正有爱心，那么他也就曾有过爱心。这样，这“停止”，相对于爱，有着回溯追补的效力。是的，我不会厌倦于这样说并且赞美这说法：在一切有爱参与在场的地方，总是有着某种如此无限深刻的东西。看，一个人可能会有钱，而在后来这终结了的时候，在他不再有钱的时候，这一事实仍然是很明确而真实的：他曾有过钱。但是，在一个人不再有爱心的时候，那么，他就也不曾有过爱心。那么，到底又有什么东西像爱这么温和，有什么东西像爱这么严格、对自己这么警惕看管、这么有训导性！

现在继续。在爱止息的时候，如果在情欲之爱、在友谊，简言之，在两者间的爱的关系之中，有着什么东西进来作为阻碍，那么爱就止息，这时就会像我们人类所说的，在这两者之间出现了断裂。爱是联系者，在一种好的意义上将他们联系在一起；在有东西介入了他们的时候，于是爱就被抑制了，它止息，他们间的联系被打断，断裂驻留在他们之间，分割着他们。因此，这就进入了一种断裂。基督教则不知道有这种说法，它不明白这说法，不愿意明白这说法。在人们说“这进入一种断裂”的时候，这则是因为人们有着这样的想法：在爱之中只有一种介于两者的关系，而不是一种如前所示的介于三者的关系。这一关于“一种介于两者之间的断裂”的说法是非常轻率的；通过这说法，它就获得一种表象，就仿佛爱之关系是一种介于这两者之间的事情，根本没有与它相关的第三者。如果这两者都同意相互断裂，那么因此就根本不会有什么对此做出反对的东西。再说，因为这两者断开了相互间的这种关系，由此并不能得出这样的结论：这同样的两者相对于其他人就不能是具有爱心的；因此，他们保留了“有爱心”的性质，但现在他们的爱则是被用在了相对于其他人的关系中。进一步说，那造成断裂的有辜者将有着支配性的力量，而那无辜者则将毫无防御力。但这当然是很可悲的，如果一个无辜者将是那更弱者；是啊，在这个世界里事情确实是如此，但是在永恒的意义理解，事情绝不会是如此。

那么，因此基督教怎么做呢？它的严肃马上将永恒之注意力集聚在那单个的人身上，集聚在这两者中的每一个单个的人的身上。就是说，

在两个人在爱之中相互与对方发生关系，他们中的每一个都各自与“爱”发生关系。现在断裂根本不再是一件那么容易的事情了。在进入断裂之前，在这一个要相对于那另一个断绝自己的爱的时候，他首先就必须从“爱”中脱离出来。这是重要的一方面；因此基督教不谈论“两个人相互断绝”，而谈论只有那单个的人所能够做的事情——“从‘爱’中脱离出来”。介于两者之间的断裂带有太多现世之忙碌的味道，就仿佛这事情并不很危险；但是“从‘爱’中脱离出来”，这说法则有着永恒之严肃。看，现在就一切都到位了，现在永恒能够通过训导来维持秩序，现在那在断裂之中并且因断裂而无辜地受难的人肯定就变成了更强，如果他并非也从“爱”中脱离出来的话。如果爱仅仅只是一种介于两者之间的关系，那么，这一个就不断处于那另一个的支配之下，如果那另一个是一个想要断绝关系的可鄙者的话。在一种关系只是介于两者之间的时候，那么这一个因为能够断绝这关系而相对这关系总是处于优势，因为一旦这个人断绝了关系，那么这关系就被断绝了。但是，在有着三者的情况下，这一个就无法断绝这关系。第三者是，如上所述，“爱”本身，那在断绝之中无辜地受难的人能够倚靠这爱，这样这断绝就不具备控制他的力量。而那有辜者也无法沾沾自喜于自己从这事情之中便宜地脱身，因为“从‘爱’中脱离出来”，是的，这是最昂贵的代价，比起“与一个单个的人断绝关系”这迅速的事情（然后另外以所有各种方式作为一个善良而有爱心的人），“从‘爱’中脱离出来”有着另一种严肃。

但是真正有爱心的人永远都不会从“爱”中脱离出来，因此，对于他，永远都不会进入一种断绝；因为爱常存。然而，在一种介于两者的关系中，如果那另一个要断绝的话，那么，这一个能不能阻止这断绝呢？人们肯定会觉得，两个人中的一个就已足以去断绝这关系，如果这关系被断绝了，那么这断绝就存在了。在某种意义上，这事情也确实如此，但是，如果有爱心的人不从“爱”中脱离出来，那么他就能阻止这断绝，他能够做出这奇迹；因为，如果他常存于爱中，这断绝就永远都无法真正进入存在。

通过“常存”（并且，在这常存之中，有爱心的人就进入了与“那永恒的”的契约）他保持了对“那过去的”的控制，于是他就把那“在过去之中并且因这过去而是一种断绝”的东西转换成一种在将来之中的可能关系。在过去的方向上看，这断绝随着每一天和每一年而变得越来越清晰；但是那常存的有爱心的人，通过常存而属于“那将来的”和“那永恒的”，而在“那将来的”的方向上，这断绝不是一种断绝，而是一种可能。哦，但这需要永恒的各种力量，因此那常存的有爱心的人必须常存于“爱”中，否则的话，过去仍然会一点点地获得权力，然后断裂就会渐渐地显现。哦，“在关键的瞬间里立即把过去转化为将来的东西”，这需要永恒的各种力量。“常存”则有着这种权力。

我现在应当怎样来描述这一爱的作为呢？哦，我必定会有绵延不绝的言辞来描述这爱的作为，对之进行考虑是如此无法描述地令人喜悦并且如此具有陶冶性。

那么，这就到了两者间的断绝；这是一个误会，但其中的一个还是断绝了关系。然而有爱心的人说“我待着[8]”——那么还是不会有断绝。想象一下一个复合词，缺乏后一半词，只有前半词和一个破折号（因为那断绝关系的人还是不能够把破折号一起带走，那有爱心的人出自自己的天性在自己的这一边保留着破折号），这样，想象一下一个复合词中的前半词和破折号，现在，想象一下你根本不知道更多关于这到底是怎么回事，这时，你会说什么？你会说，这个词根本没有结束，还缺少什么。有爱心的人的情形就是如此。“这关系进入一种断裂”，这个事实无法被直接地看出，它只能在过去的意义上被得知。但有爱心的人不想知道“那过去的”，因为他待着；但是“待着”是在“那将来的”的方向上的。因此，有爱心的人表达出，这被另一个人称作是“断绝”的关系，这关系是一个尚未结束的关系。但是因为这里缺少了什么东西，因此这就还不是一个断绝。于是，关键就在于，一个人怎样去看这关系；有爱心的人待着[9]。

然后，仍然是一次断绝，这分割开两个人的是一次争执，但其中的一个却断绝了，他说，我们俩之间的关系结束了。但是有爱心的人却待着，他说，“我们之间的关系没有结束，我们仍在句子的中间，这只是意犹未尽的句子”。事情是如此吗？“断绝”和“意犹未尽的句子”的区别是什么？要把什么东西称作碎片，一个人就必须知道不会再有更多部分出现；如果一个人对此一无所知，那么他就说，这句话还没有结束。在“那过去的”的方向上，“不再有更多部分出现”已经成为定局，我们说“这是一个断裂的碎片”；在“那将来的”的方向上，等待着下一部分，我们说“这句话还没有结束，还缺少着什么东西”。

然后，这就到了一次断绝，是悲戚、冷淡、无所谓把他们分开，而其中一个做出断绝，他说“我不和这个人说话，我不见他”。但有爱心的人说：“我待着；这样，我们还是相互说话，因为在谈话中有时当然也会有沉默。”难道这不是这样？但是想象一下，他们上一次相互说话是在三年前。看，这里纠结就又出现了。“那是三年前”，我们只能够在过去[10]的意义上知道这个。但有爱心的人每天都通过“那永恒的”来重新唤醒自己的活力，并且待着；对于他，过去[11]根本主宰不了他。如果你看见两个人无言地相邻而坐，并且你本来对他们一无所知，你会由此推断出：他们最后一次相互说话是在三年前？有什么人能够决定，需要有多久的沉默，我们才能够说，现在这不再是交谈？如果我们能够决定这个，那么我们在单个的事例中还是只能够在过去[12]的意义上知道事情是否如此，因为无疑，时间必定已经是过去了。但是有爱心的人，他待着，他不断地将自己从“自己对于过去的知”之中解脱出来，他不知道任何过去的东西，他只是等待着“那将来的”。因为舞者之一离开了，舞蹈就中断了吗？在某种意义上是这样。但是，如果那另一个仍然在这样一种表达出“向另一个看不见的人弯腰”的姿势中继续站着，如果你对“那过去的”一无所知，那么你就会说，“现在这舞蹈肯定要开始了，只要那被等待的另一个人一到就会开始”。去掉“那过去的”，通过有爱心地待着[13]使得“那过去的”被淹没在永恒的遗忘之中，这样，终结就是初始，并

且不存在任何断绝。在无信无义的人离开女孩而这女孩每天晚上“在晚霞的阴暗时刻”坐在窗前等待^[14]的时候，她在每个晚上都表述说：他现在就会来，他马上就会来；这在每天晚上看来都仿佛没有任何断绝，因为她待着。她并不在一个单个的夜晚表达出：三年之中她每天晚上都这样坐着；因此，那过去了的夜晚也没有发现，正如她自己也不知道这一点，如果她真正有爱心地待着的话。然而也许这女孩其实是爱她自己。她为了自己的缘故而想要与被爱者结合；这是她唯一的愿望，她的灵魂就仿佛是与这愿望成为了一体。作为对这一愿望实现的感谢，她会做出一切来使得被爱者的生活尽可能地美好，是的这确实是如此，然而，她是为了她自己的缘故而想要这结合的。如果事情是如此，她无疑会变得疲倦，在时间上有了距离之后，她变得留意于“那过去的”——现在，她就不再坐在窗户旁；她表述出，断绝是存在的；但是，爱常存。

然后，这就到了一次断绝，不管造成断绝的机缘是什么；其中的一个断绝了关系，这是可怕的，恨，永恒的和无法和解的恨要在将来充满他的灵魂，“我永远都不想再看见这个人，我们永远地分道扬镳，在我们之间有着‘恨’的深渊^[15]”。他固然会承认，只要生活还是一条道路，他们就在共同的路上，这却不是在任何别的意义上说的；他小心翼翼地避免让他的道路和所恨者的道路相交；对于他，世界仿佛太小而无法同时容得下他们两个；在所恨者在之中呼吸的同一个世界之中呼吸，这对于他是一种窒息；“永恒将再会同时包容下他们俩”这个想法使得他颤栗。但是那有爱心的人待着。“我待着”，他说，“这样我们相互还是在同一条路上”。这难道不是这样吗？在两颗球（这是每个人都可以尝试的事情）以这样一种方式相撞的时候，如果一颗恰恰通过其排斥力而以自己的速度把另一颗也带入自己的方向，那么它们随后岂不是相互进入了同一条路？“这是通过排斥力而发生的”是我们所看不见的；这是一件人们必定知道的过去的事情。但有爱心的人不想知道那过去的事情，他待着，他逗留在“与那恨他的人同行”的路上，于是这样就仍没有断裂。

哦，爱有着怎样奇妙的力量啊！这全能的言辞被说了出来，是的，这是上帝造物者的言辞：“常存”^[16]。但是，在有爱心的人说“我待着”的时候，这是人所说出的最强有力的言辞。与自己以及自己的良心和解吧，上帝的朋友^[17]，有爱心的人与所有善的天使有着协约，毫不防范地进入最危险的搏斗，他只说：“我待着”。就像“他是有爱心的人”那样明确，他会胜利，通过自己“待着”而胜利，比那罗马人通过自己的拖延所得到的胜利更荣耀^[18]；因为爱之常存就其自身而言远远更为荣耀。就像“他是有爱心的人”那样明确，没有任何误解，除非是那或早或晚地被他的“待着”战胜的误解；没有任何恨，除非是那最终必定会消失掉并且在他的“待着”面前被放弃的恨——如果不是更早，那么这恨就在永恒之中被放弃。看，那盗取了另一个人的爱的人，他因此是拥有了这爱，但他必定是在每一刻之中都害怕失去它。但是，如果一个人为了自己的爱而被人恨，那么这人永远地确定能去赢得爱。如果时间无法在另一个人那里扭去恨，那么永恒还是会在他那里消除掉这恨，使他对“爱”，并且因而也对着那曾在整个一生之中常存而现在则在永恒之中常存的爱，

睁开自己的眼睛。

这样，爱永不止息——它常存。

爱常存——它永远都不进入止息^[19]。

某种自然的善性，某种善意的同情和助人为乐（这是我们很愿意看重的东西）还是有着一定的时间去奉献于“有爱心地待着”，这样，随着时间的长久，或者在这事情延续着并且因此而被拉长的时候，它变得疲倦，这是确定无疑的。长久，时间之长久，无疑就是使得大多数人终于举旗投降的要求。在商务世界里这样的事情发生得更寻常：由于一下子突然有了太大的支付要求而宣告破产；而在精神世界里则是长久度使得如此多的人半途而废。人类在一瞬间之中有足够的力量，但是一进入长久，他们就变得不可靠了。然而爱常存。哦，诗人和讲故事的人们是多么善于叙述一切之无常流转，他们展示时间对一切在时间之中进入存在的東西的主宰，展示时间对那些最伟大的、最强有力的、最荣耀的事业的主宰，展示时间对世界上的奇迹（它们在时间之中变成几乎无法辨别的废墟）的主宰，展示时间对各种不朽的名字（它们在时间之中终结于“神话般的東西”的不确定性）的主宰。

但是，在爱常存的同时，难道就不会有什么事情发生在这爱上，这样，尽管它常存，它还是在时间之中被改变，只是这改变不是它造成的，它只是一种承受（Liden）？因此这关系就会是：爱常存，没有什么境况改变它或者使之放弃自身，却在一种我们称作是衰弱的变化之中被改变，并且，尽管在说及这同一种爱的时候我们说它永不止息，事情也仍是如此。

让我们在一瞬间之中谈论一下那令人花费如此之多的精力的东西，谈论一下情欲之爱，或者谈论一下那个女孩，按诗人的言辞，是每天晚上“在晚霞的阴暗时刻”坐在窗前等待着那被爱者^[20]，“唉”，与此同时，“时间来，时间去”^[21]。现在事情已经过去很久了，因为这是，诗人这样说，“消失已久的时代”^[22]。这女孩在等待的同时并不感觉到，时间怎样来，时间怎样去——而与此同时，时间则感觉到她。通常我们说“时间过去”，哦，对于幸福的人，它走得如此之快，而对于悲哀的人则走得如此不可描述的缓慢。或者我们说，“时间到来”，哦，对于希望着的人，它来得如此缓慢，而对于畏惧着的人则只会是来得实在太快。但是诗人说，并且说得如此得体，因为他想要描述一个期待着的人：时间来时间去；对于一个这样的人，时间不仅仅是过去，时间也不仅仅是到来，它是来并且去。出自对期待着的女孩的同情，时间就仿佛在做那无信无义者本应做的事情。然后，在“他”本应到来的时间到来的时候，时间到来了，但“他”却没有到来；然后时间又过去，直到“没有到来的‘他’本应到来”的时间到来。以这样一种方式，时间通过到来和过去使这期待着的女孩入眠，直到她，在这一运动的摇晃下，憩息于期待之中。奇妙啊！我们会以为，期待是那最可能使人清醒的东西，然而这期待，在一个人完全投身之中的时候，却如此起着催眠作用。这却是不那

么奇妙的事情。因为，如果你让自己躺下睡觉，而人们在你睡觉的同时想要让一道强劲的喷泉开始其向上喷射的作为，那么你就会受着惊吓而醒来。但是如果你想要在一道喷泉旁让自己躺下睡觉，那么，你就会睡得非常甜美，与“在这喷泉的啪啪声之中入眠”^[23]相比，你从不曾睡得这么香，从不曾睡得如此凉爽，从不曾睡得如此津津有味！

因此，时间来，时间去；这女孩确实没有止息自己的情欲之爱，但是她却憔悴了——因为消失的不是时间，不，时间来时间去，但这女孩憔悴了。荣耀属于这忠实的灵魂！她自然也确实得到这荣耀，最大的人性的荣耀：一个诗人歌唱她了，不是像一个在偶然场合为钱作诗的诗人，也不是因为一个女孩也许是出自名门，也不是因为诗人也许认识她。不，她的名字不为人所知，人们知道的只是她美丽的所作所为，这种作为激发出真诗人的灵感。让我们绝对不要忘记，以这样的方式在自己的情欲之爱中保持对自己忠诚，这是一种高贵的女性美德，一种伟大而荣耀的作为。只要这世上有一个诗人存在，这种作为就应当被高高地保持在荣耀之中，尽管我们听到各种各样关于家务繁忙的说法；如果世界变得如此可鄙以至于不再有任何诗人存在，那么人类就将学会为“诗人不存在”而绝望，然后就会有一个保持她的荣耀的诗人再次来临。

然而她憔悴了——一个情欲之爱的牺牲品。然而这却是能够用来谈论一个人的至高说法：他牺牲了。问题只是，他为之牺牲的东西是不是那至高的东西。但是只要这世界仍然还是世界，从永恒的意义理解，这“牺牲自己”是并且仍然是比“战胜”远远更为伟大的业绩；因为世界确实并非那么完美，以至于“在世界之中战胜”，这恰恰是通过与世界的一式（Eensartetheden）^[24]而达成的战胜，并不具备一种“世界之悲惨”的可疑添加物。“在世界之中战胜”的情形就像是“在世界之中成为某种伟大角色”的情形；一般说来这“在世界之中成为某种伟大角色”是一件可疑的事情，因为这世界并非优秀得能够使它的关于“伟大”的判断具有伟大的意味——除非是作为一种无意识的挖苦。

于是，女孩为情欲之爱而牺牲。唉，但情欲之爱并非是在至高的意义上的爱，因此不是“那至高的”：看，因此她憔悴，在死亡之中可爱，正如她在生活之中曾是可爱的，但是这标志了情欲之爱毕竟曾是她的至高。情欲之爱是一种对于今世生活的愿望。因此时间支配着她，因此她在情欲之爱中憔悴，然而这情欲之爱也憔悴消失，尽管她知道她对时间有着支配权，因为她没有止息自己的情欲之爱。

但是爱常存——它永不止息。因为精神之爱本身就是那汇成一种永恒生命的泉源^[25]。这有爱心的人也随着岁月老去，终究在时间之中死去，这说明不了任何问题；因为他的爱仍保持永远年轻。在他的爱中，他不像情欲之爱中的关系那样地去与现世发生关系，他不依赖于现世；对于他的爱，永恒是恰当的季节。在他死的时候，他就恰恰到达了目的地，在他死的时候，事实恰恰就显示出他没有徒劳地等待；唉，在那年轻女孩死的时候，我们则恰恰这样说：我们很遗憾地看到，她等待得很徒劳。那常存的爱又怎么会变得进入止息呢？难道不朽能够进入止息

吗？然而，那给予一个人“不朽”的东西是什么，除了常存的爱之外它又会是什么呢？但情欲之爱却是现世^[26]的，它的最美丽的发明，却也是现世的最脆弱的发明。因此在这里有着一个更深刻的自相矛盾。在女孩子这里没有什么错，她对自己的情欲之爱是忠诚的并且继续保持忠诚。然而在这些年月之中，她的情欲之爱还是有所改变。这变化在于情欲之爱本身之中。这自相矛盾则是：一个人带着最正直的意愿想要去牺牲，却仍无法，更深刻地理解的话，无条件地忠诚，或者，常存在那自身并不永恒常存的东西之中——情欲之爱不是永恒常存的。也许这女孩自己并不明白这是怎么一回事；但这一自相矛盾的关联在她死去的时候则是令人忧伤的元素。她牺牲自己，这个事实不具备“那永恒的”的庄严，因而也不具备那种振奋人心而令人进入崇高的成分，相反只有着现世的忧伤，并且以这样一种方式有着那种激发诗人灵感的東西。

年轻女孩憔悴。尽管“他”到来了，就是说在死亡到来之前到来，这仍然还是太迟了。她待着，但时间已经使得她的愿望变得黯淡，她因这愿望而生活下去，而同时这同样的愿望却又销蚀着她。相反，那在最深刻的意义上有爱心的人，他常存，他不进入止息，他的爱不销蚀。如果那误解了他的人，如果那以冷眼待他的人，如果那恨他的人归返回来，这人就会发现他毫无变化，毫无变化地以同样的渴慕期盼着“那永恒的”，以同样平静的镇定身处于“那现世的”。他的爱是永恒的，它使自身去与永恒发生关系，它立足于“那永恒的”，因此，他在每一瞬间都等待着那永恒地等待着的同样东西，因此没有骚动不安，因为，在永恒之中有着足够的时间。

如果一种爱的期待能够使得一个人，从本质上理解，进入止息，那么这就必定会是因为他的期待处于一种与时间的依赖关系之中，这样时间就有权决定这期待是否被实现。这就是说，在这样的情况下，这期待在原则上是一种现世的定性。但那常存的爱没有这样的一种期待。“一种期待在本质上是现世的”，这一性质在期待之中给出那不安宁的钟摆（Uro）^[27]。没有不安（Uro）时间无法真正存在；对完全没有“不安”（Uro）的动物来说时间是不存在的；标示时间的钟表无法再标示时间，如果钟摆（Uro）停下的话。但是，如果这钟摆的情形是“纯粹现世的期待”，它只是这样地在“实现”和“不实现”之间摇摆：这运动在时间之中变得更快，因为时间的消失，“时间消逝”这一事实，使得这钟摆（Uro）加速，这时，这“期待之实现”，如果它不按时到达，根本就无法到达——如果事情是这样的话，那么期待就销蚀。最后，这不安（Uro）在表面上看似乎是过去了，唉，但这恰恰是在病症有了“销蚀”的形态^[28]时的情形。但那有爱心的人，他待着，他有着一种永恒的期待，而这永恒的东西在钟摆（Uro）之中给出平衡，这样这钟摆固然是在“实现”和“不实现”之间摇摆，却不依赖于时间，因为这“实现”绝不会因为时间的消失而变得不可能：这个有爱心的人不憔悴。

在这常存的爱中有着怎样的忠诚啊！我们的意思绝不是想要贬低那爱着的女孩，就仿佛这样的事实就是她的不忠诚（唉，一种对无信义者

的不忠诚！)：她在岁月之中变得虚弱并且憔悴，她的情欲之爱在“情欲之爱本身随着岁月而发生变化”之中被改变。^[29]然而，然而，然而，这是思绪之自相矛盾的一种奇怪纠结，但事实却不可能不同于此，哪怕是情欲之爱中的至高的忠诚，它看上去也只能几乎像是“不忠诚”，因为情欲之爱本身不是“那永恒的”。这自相矛盾不在于这女孩身上，她对自己保持着忠诚；这女孩自己所承受的矛盾是在于“情欲之爱不是‘那永恒的’”，并且因此是在于这样的事实之中：以永恒的忠诚让自己去与“那就其自身而言不是‘那永恒的’的东西”发生关系，这是不可能的。但是反过来，完全毫无改变地常存，没有一丁点止息性，在每一瞬间都是这同样的爱，甚至在任何时刻，哪怕是那误解着的人，反目者，怀恨的人，在他想要回返到这有爱心的人这里时，都是这同样的爱——这是怎样的爱之忠诚啊！那待着的人，他从不会进入止息，无疑这对于他自己是永恒的获益，但这同时也是一种在对他所爱的人们的忠诚之中的爱的作为——按我们在这里对此的考虑，以及按他自己对此的考虑，都是如此。

然而，这又会是多么的无告无慰，是的，这样几乎就是令人绝望，如果这样的瞬间到来——在误解者试图归返回来寻找理解的时候，在反目者试图归返回来寻找友谊的时候，在怀恨的人试图归返回来寻找和解的时候，如果在这时，这有爱心的人进入了止息，于是，在这爱中既没有理解、也没有友谊的重建、也没有和解的新生真正能够带着永恒至福的喜悦出现，又有什么事情会是如此的无告无慰啊？另外，又有什么东西能够像“有爱心的人（这是我们在前面的段落中已谈论过的话题）通过待着^[30]而不断地去除掉过去^[31]”那样地使得赦免的瞬间、协议的过渡变得如此自然、如此轻松；因为在有爱心的人这一边，协议已经成立，就仿佛根本从来就不曾有过任何分歧。哦，在两个人都有着一种关于“过去”或者关于“分离持续了很久”的观念的时候，存在在这时常常会是一场艰难的冲突，也许两人的关系就永远都无法完全地得以重建。但是有爱心的人对“那过去的”一无所知，因此他在爱之中仍然做着这最后的事情，他以这样的方式来化解冲撞，因而不会有任何冲突出现，这样，要达成赦免之过渡，就再也没有比这更容易的做法了。在两个人之间，有多少次协议曾即将被达成，但其中的一个受到了冲撞——人们这样说。如果事情是如此，那么必定是有着某种出自过去的东西又重新不具爱心地冒出来。因为，要受到那比最柔软的东西还要更柔软的东西^[32]的冲撞冒犯，要受到爱的冲撞冒犯，这是不可能的。确实，任何一艘船，哪怕它是在最软的沙底之上的风平浪静的水中悄然滑进那有着芦苇使之停下并环拥它的地方，都不可能像一个“归返回来寻求与那常存的爱达成协议”的人那么肯定地不会受到冲撞。

如此是那有爱心的人。一切之中最美丽的，那协议的瞬间本应成为一次毫无结果的尝试，一个徒劳的过程，因为他在那时是被改变了，但他阻止这改变，因为他待着，并且保持永不止息。赦免之过渡可以变得像“与一个人们在一小时之前所看见的人相遇”那样容易；爱的交谈可以变得像与一个“你与之交谈的人”的交谈那样自然地进行；同行共旅的步伐可以像那介于两个第一次开始新生活的人之间的步伐那样迅速地合拍

——简言之，不会有，根本不会有任何能够冲撞冒犯的刹止，没有一秒这样的刹止，没有一丝一毫这样的刹止；有爱心的人达成这样的事情，因为他待着并且保持永不进入止息。

[1] [爱常存] “常存” (blive) 这个动词，在这里是“持存”、“持之以恒”的意思。有时候也包含有“进入存在”的意思。

[2] [歌林多前书13：13。如今常存的……有爱。] 引自《歌林多前书》（13：13），见前面相关的注脚。

[3] [立志为善] 也许是指向《罗马书》（7：18—19），保罗在之中写道：“我也知道，在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作。我所不愿意的恶，我倒去作。”

[4] [各种鬼魂屈服于他] 见《路加福音》（10：20）：“然而不要因鬼服了你们就欢喜，要因你们的名记在天上欢喜。”

[5] [不管是现在的还是将来的，不管是天使还是魔鬼] 指向《罗马书》（8：38—39）：“因为我深信无论是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高处，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝。这爱是在我们的主基督里的。”

[6] [如果爱不存在，如果爱不永恒地存在] 见《歌林多前书》（13：8）。

[7] [“爱是永不止息。”] 《歌林多前书》（13：8）：“爱是永不止息。”

[8] [待着]，也就是说“常存”。

[9] [待着]，也就是说“常存”。

[10] 这个“过去”是个名词。

[11] 这个“过去”是个名词。

[12] 这个“过去”是个名词。

[13] “待着”，也就是说“常存”。

[14] [无信无义的人离开女孩而这女孩每天晚上在“在晚霞的阴暗时刻”坐在窗前等待] 指向欧伦施莱格尔的《施洗约翰节之夜戏剧》中的插曲“一个带着景匣的老人”（收录于《诗集》，哥本哈根1803年版）：“在这里你们看见一座山峰，/ 一个旅行者在峰巅上攀登。/ 在悬崖上有着一片红色的废墟，/ 在大门口上写有拉丁语，/ 远远地看，字体很漂亮。/ 这是一座古老的骑士城堡。/ 于是他沉默地沉浸于悲哀/ 惊奇而温柔地回顾/ 那消失了的时代，/ 那个骑士穿着盔甲看着环绕着自己的美丽女人的时代。/ 你们在这里城楼上看见一个洞。/ 现在不再有窗户。/ 在那里曾经有一个女孩温柔地坐着，/ 在晚霞的阴暗时刻，/ 沉默地朝路上凝视着，/ 渴慕地等待自己的男友。/ 唉，时间来，时间去。/ 遥远有着一座教堂。/ 在祭台旁是一块大理石，/ 被爱者们的腿伸在大理石下。/ 看那旅行者多么缓慢/ 悲哀地靠近，/ 而这时红墙背后的太阳/ 沉落进了神圣的大自然。”（“景匣”是一种光学装置，英文叫作Zograscope，人从一个洞里向匣子里面看，有各种各样景象。）

[15] [在我们之间有着“恨”的深渊] 参看《路加福音》（16：26）：“不但这样，并且在你我之间，有深渊限定，以致人要从这边过到你们那边，是不能的，要从那边过到我们这边，也是不能的。”

[16] [这是上帝造物者的言辞：“常存”] 指向《创世记》造物的六天，上帝说“要有”，比如说第一天“神说，要有光，就有了光。”《创世记》（1：3）。“要有”、“常存”、“待着”等这些在丹麦语里是同一个动词blive。

[17] [上帝的朋友] 在《雅各书》（2：23）中有这样的表述：“这就应验经上所说，亚伯拉罕信神，这就算为他的义。他又得称为神的朋友。”

[18] [比那罗马人通过自己的拖延所得到的胜利更荣耀] 指罗马独裁者“拖延者”昆图斯·费边·马克西穆斯·维尔鲁科苏斯（公元前275—前203年），他在公元前217年布匿战争中采用拖延战术战胜汉尼拔，获得“拖延者”的外号。

[19] [它永远都不进入止息] 见《歌林多前书》（13：8）：“爱是永不止息。”

[20] [那个女孩，按诗人的言辞，是每天晚上“在晚霞的阴暗时刻”坐在窗前等待着那被爱者] 见前面关于欧伦施莱格尔的诗歌的注脚。

[21] [“时间来，时间去”] 见前面关于欧伦施莱格尔的诗歌的注脚。

[22] [“那消失已久的时代”] 见前面关于欧伦施莱格尔的诗歌的注脚，在诗歌中是“那消失了的时代”。

[23] [在这喷泉的啪啪声之中入眠] 指关于梅塞纳斯失眠的故事。在《人生道路中的诸阶段》中也有提及。罗马哲学家和作家塞涅卡（Seneca，公元前4—公元65年）在《论天意》第三书第十章中讲述了关于罗马富人梅塞纳斯，艺术的赞助者，奥古斯都皇帝的朋友，他因为自己的美丽而不贞的妻子而嫉妒，因而无法睡觉。他的试图让自己入睡的手段之一就是去听泉水声。

[24] [一式（Eensartetheden）] 同质一致的性质。

[25] [但是爱常存——它永不止息。因为精神之爱本身就是那涌成一种永恒生命的泉源] 指向《约翰福音》（4：14）：“人若喝我所赐的水就永远不渴。我所赐的水，要在他里头成为泉源，直涌到永生。”

[26] 这里的“现世的”是一个名词所有格，不是形容词。

[27] “不安定的钟摆”：丹麦语“钟摆（Uroen）”同时也是“不安，不安宁（Uroen）”。

[28] [在病症有了“销蚀”的形态] 各种使得健康慢慢被消耗掉的病症，比如说肺结核等。

[29] 这一段译者对句子作了简化，按原意直译的话应当是：

我们的意思绝不是想要贬低那爱着的女孩，就仿佛这“她在岁月之中变得虚弱并且憔悴”，这“她的情欲之爱在那本是‘情欲之爱本身随着岁月的变化’的变化之中被改变”，是她的一种不忠诚（唉，一种对无信义者的不忠诚！）。

[30] 在前面的注脚之中已有说明：“待着”，也就是说“常存”。

[31] [有爱心的人（这是我们在前面的段落中已谈论过的话题）通过待着而不断地去除掉过去] 比如说，在前面的段落中有：

去掉“那过去的”，通过有爱心地待着使得“那过去的”被淹没在永恒的遗忘之中，这样，终结就是初始，并且不存在任何断绝。

[32] [那比最柔软的东西还要更柔软的东西] 指向柏拉图《会饮篇》（195d—e）之中阿伽通对厄若斯的赞美。他展示爱神厄若斯的柔软：“因为他不是在大地上也不是在脑壳上行走，这脑壳也不是很柔软，不，他行走和居住在一切之中最柔软的东西中；因为他在诸神和人类的心和魂之中建筑自己的居所，不过却不是毫无区分地居住在所有灵魂之中；因为如果他在什么地方发现硬心肠的，他就走过去了，只在他发现柔软心肠的地方进入。既然他用脚和以各种方式不断地只触摸最柔软的东西之中的最柔软的东西，那么他就必然是最柔软者。”

VII 慈悲，爱的一种作为，哪怕是在它什么都无法给出并且什么都做不了的时候

“只是不可忘记行善和与人共享”^[1]；——但是也不要忘记，世俗性的这一关于“做好事和行善和慷慨和好心奉献和捐赠”的持久不息的说辞几乎就是不慈悲。噢，让各种报纸的写稿人和收税员和街区管理员们去谈论施舍之慷慨并且数啊数啊的；但是让我们决不要充耳不闻：基督教在本质上谈论慈悲，基督教最不愿被说成是招致了这种不慈悲，就仿佛贫困和悲惨不仅仅需要金钱等，而且也无缘于那至高的事情、无缘于“能够实施慈悲”，就因为它们根本不可能是慷慨大方、做好事或行善的。但是人们训导布道，世俗地教会地并且教会地世俗地宣扬慷慨和善行，只是忘记了，甚至在教堂的布道讲演之中，忘记了慈悲。在基督教的意义上理解，这是一种不得体。坐在教堂里的穷人必须叹息；那么，为什么他必须叹息？是不是他的叹息能够带着牧师的布道有助于去打开富人的钱包？哦，不，他必须叹息，他必须在圣经的意义上“埋怨”^[2]牧师，因为在人们如此急切地想要帮助他的时候，他恰恰就遭受了人们对他所做的最大不公正。那侵吞寡妇和孤儿所应得的遗产的人们有祸了^[3]，那不说慈悲而谈论慷慨的布道者也有祸了。布道其实应当只谈论慈悲。如果你知道怎样深入地谈论这个，那么慷慨就会自然而然地跟出来，要看单个的人有没有能力去做。但是考虑一下这个：如果一个人通过谈论慷慨来收集到钱钱钱；考虑一下这个：他通过不谈慈悲来不慈悲地对待贫困和悲惨者，但他借助于那“富有的慷慨”的钱来为这贫困和悲惨者找来缓解。考虑一下这个：如果贫困和悲惨带着他们的祈求来打扰我们，那么我们就能够设法借助于慷慨来救场，但是考虑一下，如果我们强迫贫困和悲惨，通过向上帝抱怨我们，如圣经所说，“来阻碍我们的祷告”（《彼得前书》3：7）^[4]，因为我们通过不去谈论“贫困和悲惨能够实践慈悲”而恶劣地亏待贫困和悲惨，那才是远远更可怕的事情。

在这关于慈悲的讲演之中我们要坚持这一点，并且警惕着不要把慈悲和那与外在条件关联着的东西，也就是说，爱就其本身无法支配的东西，混淆起来；爱确实是支配着慈悲（Barmhjertighed），正如爱同样明确地恰恰在自己的怀（Barm）中有着心（Hjerte）^[5]。因为“一个人在怀中有着心”，由此并不推导出“他在口袋里有着钱”，但前者则肯定是最重要的，并且相对于慈悲而言是决定性的因素。确实，如果一个人没有钱，但他知道怎样借助于关于慈悲的言谈去真正地激励和鼓舞贫困者、悲惨者，难道他不是做了像那向贫困投掷出一些钱的人或者那布道使得富人从口袋里拿出大方的捐赠的人所做的同样多的事情吗？

这样，我们现在要考虑：

慈悲，爱的一种作为，哪怕是在它什么都无法给出并且什么都做不了的时候

我们要根据天赋给我们的能力来努力去尽可能明白地、尽可能吸引入地阐明，尽可能使得这穷人看出这是理所当然：在“能够是慈悲的”之中有着怎样的安慰。我们要通过“去除掉一部分世俗的幻觉”来谈论这个。但是，通过我们所谈论的东西我们也想要贡献一些什么，这是我们的愿望，只要有这个必要，以便在可能的情况下去使得那“能够是慷慨大方并且行善”的人感到羞愧，以上帝所喜悦的方式感到羞愧，以这样的方式在虔诚中神圣地脸红着^[6]，正如那适合于一个基督徒做出的反应：以这样一种方式心甘情愿地去施舍却以这样一种方式不愿承认这是慈善，就像那“转过脸去以便不去具备‘其他人们会看见他由此获得荣耀’的羞耻”的人^[7]，或者像那“其左手确实不知道其右手在做些什么”的人^[8]。

慈悲没有任何可给予的东西。这是理所当然：如果慈悲者有什么东西可给，那么他会非常乐意地给出这东西。但是我们想要集中注意力去关注的不是这个，而是：一个人可以是慈悲的，尽管他没有任何东西可给。这一点有着极大的重要性，因为“能够是慈悲的”比起“有钱并且因此而能够给予”是一种远远更大的完美。

如果那个18个世纪下来人所周知的人，那个慈悲的撒玛利亚人^[9]，如果他不是骑着马过来而是步行走路从耶利哥去耶路撒冷^[10]，在路上他看见一个不幸的人躺在那里，如果他什么也没有带在身上，没有什么东西可用来包扎这不幸者的伤口；如果他这时扶起那不幸者，把他扛在肩上，把他背到最邻近的客栈；在这客栈里，老板却既不想接待他也不想接待那不幸者，而既然这撒玛利亚人一分钱也没有，他徒劳地苦苦哀求这个硬心肠的人，祈求他多少有一点慈悲，因为这是人命攸关的事情——难道他就没有……然而不，这故事还没有结束——于是，如果现在这个撒玛利亚人，对此绝没有丧失耐心，又背着这不幸的人走开了，为这受伤者寻找到一个柔软的地方躺下，坐在这人的身旁，尽自己的努力来阻止这人失血，但这不幸的人却死在他的两手之间——难道他因此就不是同样的慈悲，足够的慈悲，就像那个慈悲的撒玛利亚人^[11]那样，或者说，有没有什么可以反对我们将这故事称作“慈悲的撒玛利亚人的故事”？

让我们看那关于那个在圣殿捐钱匣里投了两个小钱的女人的故事^[12]，但让我们虚构一个小小的变化。这两个小钱，这对于她是一笔她并非一下子就获得的大款子。她花了很长的时间将这些钱节省下来；然后她用一小块布把它们包好藏起来，为了能够在她自己去圣殿的时候带上它们。然而一个骗子留意到，她拥有这些钱，他就从她那里窃取了这钱并留下了一块完全相同的小布块作为取代，只是在这布块之中什么都没有——这是寡妇所不知道的。于是她去了圣殿，把她所以为是的两个小钱（就是说，其实什么都没有）放进捐钱匣，难道基督就不会仍然说

出他所说的关于她的那句话吗——“她所投的比所有那些富人所给的还多”[13]？！

但是一种没有钱的慈悲，这能够意味了什么？是的，最后慷慨大度和善行义举的世俗无耻走得如此之远，以至于它甚至嘲笑起一种什么都不拥有的慈悲！这就已经是够不公正而令人反感了：在穷人给出自己的最后一斯基令[14]，于是富人过来给出几百国家银行币，然后，所有人都看着这几百国家银行币，这就是说，于是这富人以自己的馈赠把穷人的慈悲完全遮盖掉了。然而，这是怎样的疯狂，如果真是这样，基督所说的是：穷人馈赠最多；怎样的疯狂啊：那给得更少的（富人以及大笔款子）遮盖掉了那给得更多的（穷人以及微不足道的一点点），是的，甚至遮盖掉了那给得最多的！但是，这世界当然不是这样说的；这世界说，富人给得最多；为什么它这样说？因为这世界只知道钱，而基督只知道慈悲。恰恰因为基督只知道慈悲，因此他如此准确地算出寡妇所给的只是两分钱；正因此他要说，甚至根本就不需要这么多，或者，一个人可以给得更少却通过给出这更少而给得更多。多么奇妙的算术题啊，或者更确切地说，多么奇妙的算术类型啊，在任何算术书里都找不到这算法。有一个值得人们注意的表述被用在这寡妇身上：“她从自己的贫困之中馈赠”[15]。但是，如果馈赠的大小相对于贫困的大小而增长的话，因此就是与世界的看法（馈赠的大小与财富成正比）正相反，那么，比这寡妇更穷的人通过从自己的贫困之中给出一分钱就比寡妇给得更多，而这寡妇则相对于所有富人是给得最多的。是的，世界确实会觉得这是最乏味的算术类型了，在这类算术中一分钱可以意味了如此之多，成为最意义重大的馈赠。世界和世界的慷慨大度很愿意去与各种令人惊叹的大数目发生关系；一分钱当然不会令人惊叹，正如慈悲不能列入各种灿烂的美德之中。从永恒的意义理解，这种算术类型是唯一真实的类型，人们只会从永恒那里通过放弃世俗和现世的幻觉而学习到它。因为永恒对慈悲有着最敏锐的目光和最深入的理解，但对钱一无所知，正如永恒绝不会有囊中羞涩的困境，或者咬文嚼字地说：它根本用不上钱。是啊，这真是既让人发笑又让人想哭！不可否认，想象一下永恒陷于囊中羞涩缺钱的困境，这无疑会是笑话的绝妙发明；哦，但是，让我们接下来稍稍哭泣一下吧，因为现世如此彻底地完全忘却了永恒，并且忘却了：从永恒的角度看，金钱比乌有更微不足道。唉，许多人认为，“那永恒的”是一种幻觉，而钱是现实的东西；其实在永恒和在真相的意义上，钱才是一种幻觉！随便以什么方式，想象一下永恒，只是承认：有许多你在现世之中见到的现世的东西是你也想要再次在永恒之中看见的，你会想要再次看见树木和鲜花和星辰，想要再次听见鸟鸣和溪水的潺潺声；但是你难道能够想象得出在永恒之中也会有钱吗？不，如果那样的话，天国本身也就又变成了悲惨之国度；因此你根本就不可能会想象得出这样的事情，正如那认为“钱是现实的东西”的人同样也不可能想象得出“有一种永恒存在着”！在你所曾看见的一切东西之中，除了钱之外，没有任何东西是你能够如此肯定地确认绝不可能进入天堂的：钱。反过来，没有任何东西像慈悲那样地让天堂如此确认的！这样，你

看，慈悲永恒地与钱毫无任何关系！

然而，钱、钱、钱！那个外国的王公，在他背离强大的罗马时，应当说这样一句话：“这里有一座城要被出售，只等着一个买家。”^[16]我们岂不是经常忍不住想要沮丧地背离整个存在，用这样的话说“这里有一个世界要被出售，只等着一个买家”，如果我们不说“魔鬼已经买下了它”的话。

什么是生活的严肃？如果你曾真正向自己提出过这个严肃的问题，那么回想一下，你是怎样为自己回答这问题的；或者让我来提醒你，你是怎样为自己回答这问题的。严肃是一个人的上帝之关系；不管在什么地方，只要关于上帝的想法伴随在一个人所做、所想、所说的事情之中，就有着严肃，在这之中有着严肃。但是，钱是世界之上帝，因此世界认为，所有和钱有关或者与钱发生关系的东西就是严肃。看，那个古代的高贵纯朴的智者，他不想为自己的教学收钱^[17]，使徒保罗宁可自己动手工作也不愿因为为此收钱而亵渎福音并且使自己的使徒工作降格并且篡改言辞的所给出的宣示^[18]。世界对此做出什么论断？让我们不要像傻瓜一样地问，世界对那高贵的纯朴者和对神圣的使徒做出什么论断，因为世界现在已经能够倒背如流地讲演一种对他们的赞美词。但是，如果在今天有一个人，现在在这一瞬间想要像这两个人那样地去做事情的话，同时代会对他做出怎样的论断呢？它论断说：这是怪癖（Særhed）^[19]，这是过度紧张（Overspændthed）；它论断说：一个这样的人“缺乏严肃”。因为赚钱是严肃；赚很多钱，哪怕是通过贩卖人口赚钱，这是严肃；通过可鄙的诽谤来赚很多钱，这是严肃。宣告出某种真实的东西，在人们同时也赚很多钱的时候（因为关键不在于这是否是那真实的东西，而是在于人们赚到钱），这就是严肃。因为钱，钱，这是严肃。我们就是这样受教育的，从最早的童年开始，被训导进不敬神的金钱崇拜。让我举一个例子吧，千千万万之中第一个最好的——因为，在努力要穿过青鱼群的船前的青鱼的数量之多，比不上在现实中对于金钱崇拜之教养的例子的数量。想象一家人，户主有旨说^[20]所有人在第二天（就是说那是一个星期天）要一同去教堂。但发生了一些什么呢？星期天早上，到了出发时间，还有几个女孩子尚未穿着打扮好。那么父亲怎么说呢，这个严肃地教育自己的孩子们崇拜金钱的严肃的父亲？是的，他自然什么也不说，或者几乎就像什么都没说，因为在这里没有任何理由去警告或者责备；他也许会说，“如果女孩们没有准备好，那么她们就待在家里吧，就这么办吧”。但是想象一下，想象一下可怕的事情，如果女孩们要去的是剧院而她们没有在特定时间里穿着打扮好，想象一下，这个严肃的父亲会怎样对待这事，并且，为什么？因为在这里许多钱被浪费了，而相反如果星期天待在家里甚至还节省了那份捐给教堂的钱。现在，这些女孩会受到一场严厉的——严肃的父亲的教训；现在，这“没有穿着打扮好”就是一种严重的冒犯，一宗大罪，因此，这个带着严肃教育自己的孩子的严肃的父亲就必定会，为了让下一次不再有这样的事情发生，他必定会不让这件事不受惩罚地蒙混过去。因为，“女孩们没有规矩”，这是最不重要的——因为如果这是重要的话，

那么在星期天所发生的事情就是同样大的过错，不，这严肃的关键是：白白损失了钱。看，人们将此称作“作为一个父亲”，人们将此称作“有父亲的尊严并且负责任地使用父亲的尊严”，人们将此称作“教养”。现在，这也确实是教养，只是以这样的方式不是在教养出一些人，而相反是在教养出一些傻瓜和匪人！

但是，如果人们有着这种对钱的观念，那么人们又会对那没有钱的慈悲有什么观念呢？一种这样的慈悲必定会被看作是一种类型的疯狂，一种自欺欺人的幻觉。然而这样一来，永恒和基督教就也必须被看作是一种类型的疯狂，一种自欺欺人的幻觉！一个异教的皇帝好像说过，人不应当去嗅钱^[21]！相反基督教则教人真正去嗅钱。它教导说，钱本身有着很坏的气味。因此，为了要去除臭味，总是得有某种散发强烈的香味的东西才行。看，一个乞丐也能够说这话，并且他应当因自己的说法而变得像那个皇帝以及金融家一样的不朽。慈悲是那散发强烈的香味的东西。如果说祈祷词是嘴唇的献祭并且让上帝喜悦的^[22]，那么慈悲其实就真正是心的献祭，并且如圣经所说，是上帝鼻中的馨香^[23]。哦，但在你想到上帝的时候，绝不要忘记，他对钱根本一无所知。

我的听众，如果你是一个讲演者的话，你会选择哪一项任务，是对富人们讲关于实践慷慨施舍，还是对穷人们讲关于实践慈悲；我肯定知道 I 选择什么，或者更确切地说，我已经选择了什么——假如我是一个讲演者的话。哦，在“对穷人们讲关于实践慈悲”之中有着某种如此不可描述的和解性的东西。这是多么必要，就算不是为了穷人的缘故，那么哪怕是为了你自己的缘故，这一点是你很容易明白的。去尝试一下吧，你将看见这观念马上就会为你翻转过来，就仿佛“去与穷人们谈论慈悲”是没有什么用处的，既然他们没有任何东西可施舍，因此人们就必须去与富人们谈论对穷人们的慈悲。这样，穷人在自己的贫困之中是艰难的，这时则又被世界的关于“他能够实践慈悲”的观念离弃，并因此被指定出来，作为慈悲之可怜的对象被放弃，如果富人是那么善良以至于实践慈悲的话，作为对象的他至多只能鞠躬和说感谢。慈悲的上帝，这是多么的不慈悲啊！

于是这讲演就是针对你的，贫困而悲惨的你！哦，慈悲吧！把心在你的怀里保存好，尽管贫困而悲惨，这颗心仍然有着对“别人的悲惨”的同情，这颗心在上帝面前有勇气去知道一个人可以是慈悲的，是的，哪怕在一个人没有任何东西可给的时候，一个人恰恰能够在最高的程度上，在出色而卓越的意义之上，是慈悲的。“哦，慈悲吧！”是的，这里又是这个，在这里谁又不马上情不自禁地想到穷人、乞丐对着富人的叫喊“慈悲吧！”——不管这一语言用法是多么的错误，因为那被呼唤的其实是施舍之慷慨。因此，让我们更准确地用这语言说话吧，我们对穷人说，对所有的人中最穷的人说：哦，慈悲吧！不要让这尘世的存在^[24]的妒忌的小气在最后以这样的方式来败坏你，以至于你会忘记你是能够慈悲的，以这样的方式败坏你，以至于一种假谦恭把你身上最好的东西窒息掉。一种假谦恭，是啊，因为真谦恭要等到……哦，它总是会到来，

但是不管怎么说是应当和钱一起到来；因为如果你得到钱，你就能够施舍，只有在这时你才有了可让你谦恭的东西。慈悲吧，对富人慈悲吧！记住他有钱而你有所支配的东西。不要滥用这一支配权，不要不慈悲得乃至去呼喊上苍惩罚他的不慈悲。是的，我们很清楚地知道一个穷人向上帝所做的抱怨，如果它是指控富人，对此世界又怎么会去关心呢？这被风吹走的叹息，这从耳边划过的言辞当然就是一切之中最无关紧要的东西了；然而，然而，尽管我对这刺耳声音的尖叫不是不熟悉——对这样的事情我置之不理，只要没有什么穷人能够在暗中带着合理的依据向上帝指控我。哦，慈悲吧！如果富人一毛不拔，或者尽管他不是钱上吝啬却那么寡言而不理睬人，那么请显示出富足的慈悲吧！因为慈悲造就奇迹，它在穷寡妇给出两分钱的时候使这两分钱变成一笔大数目，它在穷人慈悲地不责怪富人的时候使得那吝啬的馈赠变成更大的数目，它在穷人掩盖那乖僻的馈赠者的过失时使得后者的过失变得更小。哦，在许多人没有钱去做出不慈悲行为的时候，如果钱也会有力量去使那些没有钱的人变得不慈悲，那么钱的力量就完全战胜了。但是，如果钱的力量完全胜利，那么慈悲也就完全被废除了。

慈悲什么都做不了。

那些神圣的故事也有着比如说这奇怪的特征：在它们的全部简单性之中却不断地把所有那应当被说出来的东西都说了出来。那关于富人和穷人的福音书的情形也是如此。不管是拉撒路的悲惨还是富人的奢侈都得到了深入的描绘和叙述；然而还有一个被追加的特征，无疑是值得我们去留意的。其中说到，拉撒路浑身生疮地躺在富人的门前，但那些狗过来舔他的伤口^[25]。什么是应当用来描述那富人的呢？不慈悲或者更确切地说不具人性的不慈悲。为了阐明不慈悲，我们可以用到一个慈悲的人，将他置于一旁。在那关于慈悲的撒玛利亚人的故事中就是这样，这故事通过对立面刻画出了利未人和祭司^[26]。但这个富人是不具人性的，因此福音书用上的那些狗。怎样的对立面啊！现在我不想夸张说一条狗可以是慈悲的；但是相对于这富人，这些狗则仿佛是慈悲的。这是令人震惊的：在人放弃了慈悲的时候，这些狗就必须去作为慈悲的。——但另外在这一介于富人和狗的对比之中还有着其他的东西。富人支配着足够丰裕的东西，本来是能够为拉撒路做一什么的，那些狗则什么都做不了；然而看起来却仿佛这些狗是慈悲的。

看，这恰恰是我们在这一审思之中所谈论的东西。这是一种自然而然：如果慈悲的人能够做些什么，那么他只会是非常愿意去做。但我们想要集中注意力去关注的却不是这个，而是：人可以是慈悲的，哪怕他什么都做不了。这一点是意义重大的，因为这“能够是慈悲的”与“能够做什么”相比是远远更大的完美。

设想一下，如果不是一个人，而是两个人，从耶利哥去耶路撒冷，他们都遭到强盗的袭击并且致残，没有任何旅行者经过。想象一下，他们中的一个除了呻吟之外什么都不知道，而另一个人则遗忘并且克服了他自己的痛苦以便去说一些安抚而友好的话，或者，这则是与巨大的痛

楚相关的事情：拖曳着自己的身体去找一点水，以便能蘸点水凉一下另一个人的舌头^[27]；或者设想一下，这两个人都丧失了说话的可能，但他们中的一个在自己沉默的祷告之中向上帝叹息，也为另一个人叹息，那么他是不是慈悲呢？——如果有人砍掉了我的双手，这样我就无法演奏齐特琴^[28]，如果有人砍掉了我的双腿，这样我就无法舞蹈；如果我这样残废地在岸上躺着，那么我就不能够跳下大海去救另一个人的性命；如果我自己断手或者断腿地躺着，那么我就无法跳进火里去拯救其他人的生命；——但是不管怎样我还仍能够是慈悲的。

我常常想着，一个艺术家会怎样描述慈悲；但是我很肯定，这是无法做到的。一旦一个艺术家要做这事，那么，到底这是慈悲还是什么别的东西，就马上变得无法确定。在穷人给出自己的半个斯基令而这半个斯基令又是他的全部拥有的时候，在无助者什么都做不了却慈悲的时候，这慈悲才最确定地显现出来。而艺术则最好是想要描述出馈赠，因此想要描述慷慨，它最好是想要描述出那看上去在画面的意义上是最好的东西，伟大的业绩。试着去画一下这个：一个把自己所拥有的唯一的一个面包给另一个人的穷妇人；你很容易看出，最重要的东西是你所无法表达的；你能够表达出这是一个面包，但无法表达出这是她所拥有的唯一的一个。丹麦人民对海上的各种危险是非常熟悉的。有一幅作品，描述一个勇敢的水手，因为这个水手的缘故，现在“引航船拯救人命”成了经常发生的事情。他的画是素描画，在一边的底下是一艘船的残骸，在另一边是一艘引航船^[29]。看，这是可以画出来的。这很漂亮，就像一个拯救人的天使穿刺着浪涛，潇洒而勇敢，并且，如果我们想这样说的话，也很慈悲。噢，但是，如果你从不曾见过，那么你至少会想象过那种悲惨，或者说，这样一类人的悲惨——这类人，也许从童年开始，或者是后来在生活中，是如此不幸地受着责骂，如此糟糕地被毁坏，以至于他们什么，什么都做不了，也许几乎连“用真正明确的言辞来表达同情”都不大可能——那么，我们现在是不是要不慈悲地把这一新的残酷加到他们的悲惨中去：拒绝承认他们是能够慈悲的，因为，这确实让人无法描述，既然一个这样的人除了作为慈悲之对象之外无法被真正描述出来。然而，确定无疑，恰恰一个这样的人的慈悲是最美丽和最真实的，并且有着一种额外的价值：他没有因自己的痛苦而失去了活力并且以这样一种方式失去了对别人的同情。

想象下一个贫困中的寡妇：她只有一个唯一的女儿，但大自然则像后妈一样地几乎拒绝给予这个女儿任何能够改善母亲的状况的禀赋——想象一下这个在重担之下叹息的不幸女孩，相对于她天生所具的一小点能力，她能想出无穷无尽的方法去做她所能的这“一小点”、这“乌有”，来减轻母亲生活中的痛苦。看，这就是慈悲！没有什么富人会浪费这几千国家银行币去让艺术家画出这个；因为这是无法被画出来的。但是每次那高贵的保护人，那个帮助母亲的人，到她们这里来的时候，这可怜的女孩就站在那里感到羞愧；因为“他”，他能够做那么多——他的慈悲遮盖住了这女孩的慈悲！哦，是的，在世界的眼中，也许甚至在一个艺术家的眼中和在一个艺术鉴赏家的眼中，就是这样的。

于是这讲演就是针对你的，根本不能够做出任何事情的悲惨的你：不要忘记慈悲！慈悲吧；如果我能够向你保证，最有权势的人要向你展示慈悲，那么，相比之下，这一安慰——“你能够是慈悲的”，更不用说那“你是慈悲的”的安慰了，要远远更伟大得多。对我们这些更幸运的人慈悲吧！你悲惨的生活就像一种对有爱心的治理者^[30]的危险反驳，因此你有能力来使得我们其他人感到忧惧；那么，慈悲吧！确实，一个这样不幸的人向有权有势和幸福的人们展示了多少慈悲啊！那么，什么是最慈悲的：是强有力地帮别人渡过苦厄，还是通过平静而耐心地承受苦难来慈悲地守护，不让自己去打扰别人的喜悦和幸福！这两者之中谁爱得更多：那对别人的苦难有着同情的幸福者，还是那对别人的喜悦和幸福有着真正同情的不幸者！

“但是，首要的事情则是：苦难以所有的方式得到救助，并且，尽可能做出一切以求去救助所有苦难。”现世这么说，善意地这么说，并且它根本无法有别的说法。相反，永恒则说：只有一个危险，这危险就是慈悲得不到实践；哪怕所有苦难得到了救助，我们仍无法因此而确定这救助是通过慈悲而发生的，而如果这不是通过慈悲而发生的话，那么，这“慈悲根本没有得以实践”的悲惨，要大于所有现世的苦厄。

问题是，世界不理解永恒。现世对苦难有着一种现世的并且因此也是一种忙乱的观念，并且，它还对馈赠的大小和对“能够做些什么去救助苦厄”有着一种感官性的观念。“事实上，穷人、悲惨的人会死去，因此最重要的事情是得到救助。”不，永恒说，最重要的事情是：慈悲得以实践，或者，这帮助是慈悲的帮助。“给我们钱，给我们收容场所，这是最重要的！”不，永恒说，最重要的是慈悲。一个人死去，在从永恒的角度理解不是不幸，但是，“慈悲得不到实践”则确实是不幸。值得我们注意的是，在那幅一边是一艘船的残骸另一边是引航船的作品下面，写有：贫困——和剧烈的死亡；富足——和自然的死亡。就是说在两边都有着死亡。永恒坚定不移地强调：慈悲是最重要的。比起永恒相对于自己的想法，没有任何思想家能够是如此顽固的；没有任何思想家是如此平静，如此不受瞬间之急迫和瞬间之危险的打扰——这急迫和危险似乎是要强调“以任何一种方式提供出帮助”是最重要的事情；没有任何思想家是像永恒这么平静，这么不受打扰。没有任何思想家是像永恒这么肯定地认为，人类最终会屈服并且想他的想法；它说：等待着，我们在永恒之中继续谈，在那里我们只谈论关于慈悲，只谈论关于这差异：慈悲的——不慈悲的。哦，在富人回答关于“他是否曾是慈悲的”的问题说“我曾经给穷人们几十万”的时候，我能够想象，永恒会展示出怎样的一张脸。永恒会看着他，诧异地，就仿佛是一个无法理解他在谈论什么东西的人；这样它会再次向他提出这个问题：你是否曾慈悲。想象一下，一个人走向一座山去与它谈论自己的事情，或者一个人去与风探讨自己的业绩：同样，永恒也不会想要去弄明白富人所谈论的那好几十万和权势者所谈论的“做下了一切”。

给穷人们好几十万，这是慈悲吗？不。给穷人们半个斯基令，这是

慈悲吗？不。慈悲是：它是**怎么**被给出的。但这样一来，好几十万和半个斯基令，这就不重要了，这就是说，我能够同样地既在这一个之中也在那另一个之中看见慈悲，这就是说，慈悲可以是在所给的这半个斯基令之中并且可以是完全明显的，正如它可以在那所给的好几十万之中并且明显。但是，如果我同样能够在这半个斯基令之中与在那好几十万之中看见慈悲，那么我其实就能够在这半个斯基令里最好地看见这慈悲；因为，那好几十万有着一一种偶然的“意义重大”，它很容易吸引感性的注意力并且因此而打扰我去看见慈悲。在一个能够做一切的人为悲惨者做着一切的时候，这是慈悲吗？不。在一个等于是无法做什么的人为悲惨者做着这“什么都不是的事情”的时候，这是慈悲吗？不。慈悲是：这“一切”和“什么都不是的事情”是**怎么**被做出的。但这样一来，我能够同样地在这“一切”和这“什么都不是的事情”之中看见慈悲；而如果事情是如此，那么我其实就能够在这“什么都不是的事情”之中最好地看见慈悲；因为，这“能够做一切”是一种灿烂的外在性，它有着一种偶然类型的“意义重大”，这却强烈地对我身上感官性的东西起着作用，很容易吸引注意力并且打扰我去看见慈悲。

让我一再地阐明这一点。如果你想要观察在一块石头被投向水中时所造成和构建出的那些运动，那些水纹环，难道你会旅行到那些遥远的有着猛烈的瀑布向下冲激的国家并且扔出一块石头，或者，你会把一块石头扔向浪涛汹涌的大海吗？不，你不会。因为尽管在这里正如在任何别的地方这石头会造成运动并构建出水纹环，你在这里会被打扰而无法真正看见它们。因此你肯定会反过来去寻找一个宁静的小水塘，几乎就是越小越好，扔出石头，然后不受任何不相关的东西打扰地真正把注意力集中在观察各种运动之上。

你对“一个重要的人”是怎么理解的呢？肯定是这样：一个有着重要的内在价值的人？如果你现在真正是严肃地想要集中心思去观察一个这样的人，那么你可能想要看见他被极大的财富环拥，或者由勋章和绶带装备着；或者，你会不会认为，既然你要完全集中你的心思去观照他意义重大的内在，那么这就恰恰是一种打扰。这就是慈悲的情形。慈悲是真正意义重大的东西，而那“几十万”或者那“世俗地做一切”则是意义重大的馈赠，意义重大的帮助。但一个意义重大的东西是那要被人看着的东西，另一个意义重大的东西是那要被人避而不看的東西。这样，唉，在世界觉得“在慈悲给出好几十万的时候去留意这慈悲”会比“在慈悲给出半个斯基令的时候去留意这慈悲”容易得多的同时，就是说，在世界觉得通过看着那应当被避而不看（如果一个人想要真正看见慈悲的话）的东西最容易留意于这慈悲的同时，你则出自对你自己的不信任而希望你所应当避而不看的東西消失掉。

然而让我们不要忘记，在两种情形之中，我们都可以都看见慈悲，在半个斯基令的情形中和在好几十万的情形中，在有权势者所做的“一切”之中和在悲惨者所做的“什么都不是的事情”之中。但尽管这里已经给定了“慈悲是在场的”，你还是很容易肯定，馈赠越大越令人惊奇，帮助越是奇妙，就越是会有什么東西要阻碍你去完全地逗留在慈悲之中。人

们讲述关于使徒彼得，说他在有一天去圣殿的时候碰上一个瘸子求他周济。但彼得对他说，“金银我都没有，只把我所有的给你，我奉拿撒勒人耶稣基督的名，叫你起来行走”。于是他拉着他的右手，扶他起来。但他的脚和踝子骨立刻就健壮了，并且他跳起来，站着，又行走^[31]。谁会去怀疑这是一个慈悲的作为；然而，这则是一个奇迹。但奇迹马上就把人们的注意力引向自己，并且因此而把一部分注意力从“慈悲”上引开，这慈悲只有在与任何东西都无关的时候变得最清晰，因为这时就根本不会有什么东西妨碍一个人完全确定而准确地看出什么是慈悲。

永恒只知道慈悲；因此，如果你想要去学会明白慈悲，那么你就得去向永恒学习。但是，如果你要去弄明白“那永恒的”，那么在你的周围就必须是安静的，与此同时你完全地把你的注意力集中到内在性^[32]之中。唉，好几十万，这些钱弄出噪音，至少它们很容易就会弄出噪音；因为关于“你能够像给出四个斯基令那样轻松地给出好几十万”的想法使得你头脑里充满困惑；你的意念分散了，你开始去想着“能够按着这样一种尺度去行善”的美好境况。然而，这样一来，“那永恒的”就被打扰了：“实践慈悲”是美好的、是至福的、是最高至福的境况。于是，权柄和势力！这再次那么容易地打扰意念，你开始因为那外在的东西而感到困惑。但是在你感到困惑的时候，你能够确定，你所见的不是慈悲，因为慈悲不会唤起困惑。那么，什么是可让人困惑的，如果甚至那最悲惨的人（而他恰恰是最好的）也能够实践慈悲！哦，慈悲，如果你确实看见它的话，它不唤起困惑，它感动你，恰恰因为它是内在性^[33]，是你的最真挚的印象。但是，什么时候内在性^[34]更清晰呢，当然，还有什么时候比得上“根本没有任何外在的东西”的时候，或者说，外在的东西借助于卑贱和微不足道反而更像是一种抵抗，并且，在感性的意义上理解的话，确实是阻碍人去看见内在性。如果相对于慈悲事情就是如此，那么我们恰恰就有这样一种慈悲，在这里我们所谈论的就是这种慈悲，这慈悲是一种爱的作为，尽管没有任何东西可给，也无法去做任何事情。

[1] [“只是不可忘记行善和与人共享”] 引言出自《希伯来书》（13：16），是谈论祭祀的，原文是：“只是不可忘记行善，和捐输的事，因为这样的祭，是神所喜悦的。”

[2] [在圣经的意义上“埋怨”] 指向《雅各书》（5：9）：“弟兄们，你们不要彼此埋怨，免得受审判。看哪，审判的主站在门前了。”这里的“埋怨”直译的话就是“针对……叹息”。

[3] [那侵吞寡妇和孤儿所应得的遗产的人们有祸了] 指向耶稣在《马太福音》（23：14）中所说的话：“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了，因为你们侵吞寡妇的家产，假意作很长的祷告，你们要受更重的刑罚。”比较《雅各书》（1：27）。

[4] [“来阻碍我们的祷告”]（《彼得前书》3：7）对《彼得前书》（3：7）的随意引用。《彼得前书》（3：7）是：“你们作丈夫的，也要按情理和妻子同住。因她比你软弱，与你一同承受生命之恩的，所以要敬重她。这样便叫你们的祷告没有阻碍。”

[5] [在自己的怀（Barm）中有着心（Hjerte）] 对丹麦语“慈悲（barmhjertighed）”所做的文字游戏。不过，在词源学上看，慈悲（barmhjertighed）并非是意味了“在自己的怀（Barm）中有着心（Hjerte）”，而是出自德语“be-armhertich”：对那些贫困者（Arme）有着心（Hjerte）。

[6] [以上帝所喜悦的方式感到羞愧，以这样的方式在虔诚中神圣地脸红着] 也许是指向《希伯来书》（12：28）：“所以我们既得了不能震动的国，就当感恩，照神所喜悦的，用虔诚敬畏的

心事奉神。”

[7] [以这样一种方式不愿承认这是慈善，就像那“转过脸去以便不去具备‘其他人们会看见他由此获得荣耀’的羞耻”的人] 指向《马太福音》（6：1—2）：“你们要小心，不可将善事行在人的面前，故意叫他们看见。若是这样，就不能得你们天父的赏赐了。所以你施舍的时候，不可在你前面吹号，像那假冒为善的人，在会堂里和街道上所行的，故意要得人的荣耀。我实在告诉你们，他们已经得了他们的赏赐。”

[8] [像那“其左手确实不知道其右手在做些什么”的人] 指向《马太福音》（6：3—4）：“你施舍的时候，不要叫左手知道右手所作的。要叫你施舍的事行在暗中，你父在暗中察看，必报答你。”

[9] [那个慈悲的撒玛利亚人] 参看《路加福音》（10：25—37）。

[10] [从耶利哥去耶路撒冷] 与《路加福音》之中的比喻正好相反，见《路加福音》（10：30）。

[11] 就是说，《路加福音》中的那个在“从耶路撒冷去耶利亚的路上”故事中的“慈悲的撒玛利亚人”。

[12] [那关于那个在圣殿捐钱匣里投了两个小钱的女人的故事] 指向《路加福音》中那个关于穷寡妇的故事。见《路加福音》（21：1—4）：“耶稣抬头观看，见财主把捐项投在库里。又见一个穷寡妇，投了两个小钱。就说，我实在告诉你们。这穷寡妇，所投的比众人还多。因为众人都是自己有余，拿出来投在捐项里。但这个寡妇是自己不足，把她一切养生的都投上了。”

[13] [“她所投的比所有那些富人所给的还多”] 指向《路加福音》（21：3）。

[14] 见对本书开首部分出现的“斯基令”一词的注解。

[15] [“她从自己的贫困之中馈赠”] 指向《路加福音》（21：4）。

[16] [那个外国的王公……一句话：“这里有一座城要被出售，只等着一个买家”] 指向努米底亚（北非古国，在今阿尔及利亚北部）国王朱古塔（卒于公元前104年）的一句说辞。朱古塔通过贿赂罗马议员而在罗马得到了极大的好处，因此在他离开罗马时说了：“看，有一座城在等着被出售，一有了买家，它就毁灭。”

Jf. *Sallust Bellum Jugurthinum*, 35, iC. *Sallusti Crispi opera quae supersunt* bd.1-2, udg.af F.Kritzus, Leipzig 1828-34, ktl.1269-1270; bd.2, s.211.

[17] [那个古代的高贵纯朴的智者，他不想为自己的教学收钱] 指向苏格拉底。在柏拉图的《苏格拉底的申辩书》中多次提及，他不像智者们那样为自己的教学而收钱。

[18] [使徒保罗也宁可自己动手工作也不愿因为为此收钱而亵渎福音并且使自己的使徒工作降格并且篡改言辞的所给出的宣示] 在许多地方，保罗放弃自己作为使徒而受教团经济支持的权利，因为他为了福音的关系宁可自己劳作谋生。他在《歌林多前书》（9：1—18）之中有表述，比较《歌林多前书》（4：11—12）。在《使徒行传》（20：33—34）之中他对以弗所的长老们说：“我未曾贪图一个人的金，银，衣服。我这两只手，常供给我和同人的需用，这是你们自己知道的。”也参看《帖撒罗尼迦前书》（2：1—9）。

[19] [它论断说：这是怪癖] 在《哲学片段》（1844）之中说及苏格拉底，说他“让人们觉得是一个怪癖者”。而在《终结中的非科学后记》（1846）中则是：“按柏拉图和阿基比阿德的说法，至少，将他视为‘古怪的’，这是人们的一般看法，ατοποζ（希腊语：古怪的、特别的、引人注目的）。”Ατοποζ在柏拉图的对话中多次出现，比如在《阿基比阿德第一篇》（106a）和《会饮篇》（215a）中。在《泰阿泰德篇》（149a）中他说人们称他是一个置人于尴尬的大怪物。

[20] [有旨说] 《路加福音》（2：1）：“当那些日子，该撒亚古士督有旨下来，叫天下人民都报名上册。”

[21] [一个异教的皇帝好像说过，人不应当去嗅钱] 不太准确地指向一个关于罗马皇帝提图斯·弗拉维乌斯·维斯帕西亚努斯（公元69—79年为皇帝）的传闻，出自罗马历史学家斯维通（Sveton）所写的关于这皇帝的传记第二十三章：“在他的儿子提图斯责备他居然想得出要对公共小便池收税，他把第一季度收到钱拿到鼻子前问道，‘他是反对这气味吗？’在他说不的时候，他回答说‘但这是小便池的气味’。”

[22] [如果说祈祷词是嘴唇的献祭并且让上帝喜悦的] 指向《希伯来书》（13：15—16）：“我们应当靠着耶稣，常常以颂赞为祭献给神，这就是那承认主名之人嘴唇的果子。只是不可忘记

行善，和捐输的事。因为这样的祭，是神所喜悅的。”

[23] [如圣经所说，是上帝鼻中的馨香] 指向《利未记》（1：9）“但肺腑与腿要用水洗，祭司就要全然奉献，烧在坛上。这是燔祭，是献与耶和華為馨香的火祭。”

[24] 这里，“尘世的”是形容词，而“存在”是名词，而后面“妒忌的”是形容词，而“小气”是名词。

[25] [关于富人和穷人的福音书.....拉撒路浑身生疮地躺在富人的门前，但那些狗过来舔他的伤口] 指向耶稣关于拉撒路和富人的比喻。《路加福音》（16：19—31）：“有一个财主，穿着紫色袍和细麻布衣服，天天奢华宴乐。又有一个讨饭的，名叫拉撒路，浑身生疮，被人放在财主门口，要得财主桌子上掉下来的零碎充饥。并且狗来舔他的疮。后来那讨饭的死了，被天使放在亚伯拉罕的怀里。财主也死了，并且埋葬了。他在阴间受痛苦，举目远远的望见亚伯拉罕，又望见拉撒路在他怀里。就喊着说，我祖亚伯拉罕哪，可怜我吧，打发拉撒路来，用指头蘸点水，凉凉我的舌头。因为我在火焰里，极其痛苦。亚伯拉罕说，儿阿，你该回想你生前享过福，拉撒路也受过苦。如今他在这里得安慰，你倒受痛苦。不但这样，并且在你我之间，有深渊限定，以致人要从这边过到你们那边，是不能的，要从那边过到我们这边，也是不能的。财主说，我祖阿，既是这样，求你打发拉撒路到我父家去。因为我还有五个弟兄。他可以对他们作见证，免得他们也来到这痛苦的地方。亚伯拉罕说，他们有摩西和先知的話，可以听从。他说，我祖亚伯拉罕哪，不是的。若有一个从死里复活的，到他们那里去的，他们必要悔改。亚伯拉罕说，若不听从摩西和先知的話，就是有一个从死里复活的，他们也是不听从。”

[26] 见前面的关于慈悲的撒玛利亚人的注脚。

[27] [能蘸点水凉一下另一个人的舌头] 比较前面注脚里所描述的富人，他“喊着说，我祖亚伯拉罕哪，可怜我吧，打发拉撒路来，用指头蘸点水，凉凉我的舌头”。《路加福音》（16：24）。

[28] [齐特琴] 一种古代的拨弦乐器，有30—40根弦，在旧约之中常常提及这种琴。

[29] [有一幅作品.....在另一边是一艘引航船] 指向P.N.Sølling 的一幅平版印刷画。丹麦挪威海军军官Peter Norden Sølling（1758—1827）在1800年前后构建出一种引航救生船被用在挪威海岸的许多地方。

[30] [有爱心的治理者] 就是说，上帝。见前面的关于“上帝的治理”的注脚。

[31] [使徒彼得.....又行走] 指向《使徒行传》（3：1—8）“申初祷告的时候，彼得，约翰，上圣殿去。有一个人，生来是瘸腿的，天天被人抬来，放在殿的一个门口，那门名叫美门，要求进殿的人周济。他看见彼得约翰将要进殿，就求他们周济。彼得约翰定睛看他。彼得说，你看我们。那人就留意看他们，指望得着什么。彼得说，金银我都没有，只把我所有的给你，我奉拿撒勒人耶稣基督的名，叫你起来行走。于是拉着他的右手，扶他起来，他的脚和踝子骨，立刻健壮了。就跳起来，站着，又行走。同他们进了殿，走着，跳着，赞美神。”

[32] Inderligheden，有时候我也将之译作“真挚性”。

[33] Inderligheden，有时候我也将之译作“真挚性”。

[34] Inderligheden，有时候我也将之译作“真挚性”。

VIII 和解性在爱之中的胜利，它赢得那被战胜的人

“战胜了一切，还能站立得住！”（《以弗所书》6：13）^[1]然而，难道这不是足够容易的吗，难道这不是自然而然——在一个人战胜了一切的时候，他继续站着或者保持站着？在一个人真正战胜了一切的时候，又有什么东西会来推翻他？在一个人真正战胜了一切的时候，难道就不再有任何东西可让人继续站立着面对？哦，那经受了考验的使徒^[2]肯定是知道自己在谈论什么的。这是不证自明的，如果一个人怯懦而畏缩地从不进入危险，他也就永远不会胜利，他绝不会战胜什么；相反，由于他放弃了自己，他在事先就已经注定是一个被战胜者。但在另一方面，恰恰在一个人战胜一切的时候，他也许差不多就接近于丧失一切——如果他在这一瞬间里丧失什么，那么他很容易就丧失一切，这只有对于那赢得一切的人来说可能的；也许胜利的瞬间恰恰就是那最艰难的时刻，比任何斗争的瞬间都艰难；也许胜利的叫喊“一切都已成定局”恰恰就是所有说法之中最模棱两可的言辞，如果在这话被说出的同一秒之中，它意味了“现在‘丧失了一切’已成定局”。这样，我们就仍然还是有着一一种关于“战胜了一切之后的站立”的说法，是的，事实上是要到了那一瞬间时，我们才会有关于“战胜了一切之后的站立”说法。以这样一种方式，它已经是观念所想象的对象了。如果你说，一个人战胜了什么，那么你就想象他俯身逼向那作为对立面的东西。因而在最深刻的意义上仍然不能谈论关于“站立住”；因为，尽管那对立面对立着，在另一种意义上也就好像是支撑着他，支撑着俯身向前的他。但是现在，一切都被战胜了。现在的事情是：他要停下，要保持站立着，他不能以胜利的动力去丧失胜利。难道不是这样吗？弱者、怯懦者屈服于对立面；但勇敢者顽强地走向危险，如果他倒下，他就像人们所说的，是被自己的腿绊倒——作为勇敢者他战胜自己的对立面，然而他却仍然跌倒。他没有在危险之中倒下，却在冲力之中倒下，就是说，因为他没有继续保持站着。

保罗在另一处说，我们在信仰之中得胜有余^[3]。但是一个人能够做到比胜利更多吗？是的，他能，如果他在得胜之后保持站立着，保持这胜利，驻留在这胜利之中。这样的事情是多么常见啊：已经得胜的人，他也如此地去努力，这样，他不像那个统帅者再需要更多一次这样的胜利——因为这一次胜利已经足够让他毁灭^[4]。这样的事情是多么常见啊：那举起了重负的人因举起了这重负而无法承受这重负；或者那不知疲倦地向着风暴胜利挺进的人精疲力竭地无法忍受随着胜利一同到达的寂静；或者那能够坚毅地挺过所有风云变幻酷热严寒的人，他无法忍受在胜利那一瞬间困扰人的小风小雨！这样的事情是多么频繁：一场胜利被虚妄地滥用，于是胜利者变得骄傲、自以为是、傲慢、自满，并且以

这样一种方式恰恰因为“取得了胜利”而失败！

如果我们在一种思之定性之中要表达出那使徒所说的话（在战胜了一切之后仍站立得住）中的意思，那么我们就必须这样说：从精神的意义上理解，总是有着两种胜利，一种最初的胜利，然后第二次胜利，最初的胜利在第二次胜利之中得以保存。无疑，如果说是做出最准确的表述的话，那么我们就只能这样说：“那现世的”一直都只谈论一种胜利，“那敬神的”则一直在谈论两种。任何人在自己死去之前都不能自称是幸福的^[5]（因此这要留给后人们去评说了），这一点是现世心理也能够领会的；但是反过来，在现世心理要去听那关于第二次胜利的说法时，它就会变得不耐烦。就是说，如果真正要有着一种关于这第二次胜利或者关于“在战胜了一切之后继续站立”的说法，那么一个人就会错过那现世心理自然是最看重的东西，错过那人们为之而忍受了所有斗争之艰苦的东西；因为如果那样的话，一个人就永远都不会去为自己的胜利而骄傲；甚至一瞬间这样的时间都不会有。相反，在他胜利并且想要去准备庆祝的瞬间，恰恰在这一瞬间，那敬神的想法将他推进一场新的斗争，那最艰难的斗争，因为这是最内在的斗争，因为在这斗争之中他要与他自己和与上帝搏斗。如果他在这场斗争之中倒下，那么他就是在自己手中倒下；因为从肉体和外在的意义上理解，我是能够在另一个人的手中倒下，但是在精神的意义上，那能够杀死我的只有一个人，那就是我自己；在精神的意义上，谋杀是不可思议的，不管怎么说，任何凶手都无法谋杀一个不朽的精神；在精神的意义上只有自杀是可能的。如果一个人在这第二场斗争之中得胜的话，那么，这就恰恰意味了他并不获得第一次胜利的荣耀；因为得胜在这个关联上意味了把荣耀给予上帝。在第一场斗争之中是针对世界为要去赢得的胜利而搏斗；在第二场斗争之中是与上帝一起为那后一种胜利而搏斗^[6]。只有在这时，在一个人恰在胜利的瞬间把胜利放弃给上帝的时候，他才是在战胜了一切之后仍站立着。只要他还搏斗着，这就在某种意义上说是在帮助他继续站立；但是，在他把胜利的荣耀给予了上帝的时候，上帝是他的支持，他借助于这支持继续站立。当然也可能就是借助于上帝的支持他才得胜（尽管在外在的意义上也能够无须上帝的支持而得胜）；但是，只有在人得胜了之后，上帝的支持才真正变得明显。哦，在世俗的眼里这是怎样的疯狂啊：在一个人得胜了的时候最需要上帝的支持！

现在我们是在进一步把一种这样的双重斗争或者双重胜利作为考虑的对象，因为我们在谈论：

和解性在爱之中的胜利，它赢得那被战胜的人

因此这里有着一个所赢得的“第一个胜利”作为预设前提，既然这里所谈的是一个“被战胜的人”。这第一个胜利是什么？它就是以“那善

的”去战胜“那恶的”。这斗争可以是足够的持久和艰难；因为，如果那有爱心的人要以“那善的”去战胜“那恶的”，那么这就不是通过一次或者借助于一场战役就能够得以决定的事情，相反这场斗争常常会变得越来越艰辛，如果人们愿意这样说，变得越来越险恶——如果人们愿意去领会什么是“那险恶的”的话。有爱心的人对没有爱心的人做了越多善的事情，他越是有耐心地坚持以善报恶，在某种意义上，如果这仅仅只是因为他对一个这样“没有爱心的人”变得冷漠而不当一回事的话，那么，这“在最后却是‘那恶的’战胜有爱心的人”的危险就越是靠近。哦，这要有一种巨大的“丰富的善心”^[7]，只有那有爱心的人有着这种丰富的善心，一种无法熄灭的纯化了的火焰所具的持续热量，才能够天长日久地有耐心坚持以善报恶——但是，这一胜利是赢得了，这没有爱心的人是一个被战胜的人。

那么现在，在这场斗争之中的关系是怎样的呢？一边是有爱心的人（或者按我们怎样称呼他：善人、高尚的人；因为在这第一场斗争之中尚未真正明了地显示出他是一个有爱心的人），他在自己的一边有着“那善的”。另一边站着没有爱心的人，借助于“那恶的”来搏斗。于是他们搏斗。有爱心的人把“将自己保持在‘那善的’之中”作为自己的任务，不让“那恶的”控制自己。因此他与那没有爱心的人并不像与他自己那样地有着那么大的关系；这不是为了那没有爱心的人的缘故，而是为了“那善的”的缘故：他在一种高尚的意义上也是为了他自己的缘故而努力在这场斗争之中取胜。因此这两者相互搏斗着地发生关系，但外在于相互之间，在某种意义上是不可调和地搏斗着，就像善与恶之间的斗争；这一个借助于“那善的”进行搏斗，那一个则通过与“那恶的”达成协议；后者成了那被战胜了的。

现在这关系变化了；从现在起这变得很明显：那参与进斗争的是那有爱心的人；因为，他不仅仅为“‘那善的’必须存留在他自身之中”而斗争，而且他也必须为“‘那善的’必须在那没有爱心的人身上取胜”而和解性地斗争，或者他为赢得那被战胜的人而斗争。因此，介于这两者之间的关系不再是一种简单的斗争关系了，因为有爱心的人在敌人的这一边为敌人的好处而斗争，他想要为那没有爱心的人的事业而斗争直至胜利。

这是爱之中的和解性。因为如果敌人或者那损害了你的人走向你并且寻求和解——“你愿意去赦免”，这无疑是美丽而值得称赞的，并且也是有爱心的。哦，然而这是怎样的缓慢啊！不要说“你是在他向你做出了对此的请求之后马上就这样做的”，相反，请记住：真正的爱用来与此作比较的，或者说用来与一种通过依赖于“另一个人请求赦免”的迅速或者缓慢而达成的迅速（正因此这在本质上恰恰是缓慢，哪怕它碰巧是非常迅速地出现的）作比较的，是怎样一种和解之迅速啊。在为敌者想到要寻求和解之前很久很久，那有爱心的人就已经与他和解了；不仅仅是这个，不，他走到了敌人的这一边，为敌人的事业而斗争，尽管这敌人并不理解或者不愿理解在这一点，他在这里为“让事情进入和解”而努力着。看，我们能够将这个称作是一场爱之搏斗或者一场在爱之中的搏斗！借

助于“那善的”去对敌人进行斗争——这是值得赞美的，高尚的；哦，但是去为敌人进行斗争——并且，是针对谁？针对自己，如果你愿意这样说的话，亦即，这是有爱心的，或者说，这是爱之中的和解性。如此也是圣经之中所给出的和解性。词句是如此：“所以你在祭坛上献礼物的时候，若想起”——是啊，我们现在能够期待接着将会并且必定会跟上的话，难道不是“你对某人有着某种反对”吗？但这不是后面所跟上的话。后面写着“若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前（因为如果事情是这样，礼物的事就不着急），先去同弟兄和好（因为和解的事情是急事，要快，哪怕是为了那在坛上等待着的礼物的缘故也是如此），然后来献礼物。”^[8]然而，这是不是要求得太多；到底是谁需要赦免：是那做了不公正事情的还是那遭受不公正事情的人？当然肯定是那做了不公正事情的人需要得到赦免，哦，但那有爱心的人，他遭受了不公正的事情，他需要去做出赦免，需要讲和，需要和解，这词不像“赦免”这个词那样地通过提醒我们记得公正和不公正来做出区别，而是有爱心地想着：两个人都是有需要的。在被请求赦免的时候做出赦免，这不是在最完美的意义上的和解，但是，在另一个人也许根本没有想到要寻求赦免的时候就已经有着要做出赦免的需要，这才是和解。正因此，圣经说“赶紧同你的对头和息”^[9]；但在自己就是有这需要的人的时候，一个人的和息愿望就是最大的；最快的“赶紧”就是在赦免尚未被要求的时候一个人就已经给出了这赦免，甚至是在尚未有任何抵抗（不是抵抗给予而是抵抗接受赦免）被做出的同时争着去给出这赦免。哦，要留神，这关系是怎样的关系；因为“那真正基督教的”总是那与“自然的人所最容易和最自然地理解的东西”恰恰相反的东西。“为赦免而搏斗”，又有谁不马上将之理解为“为得到赦免而搏斗”——唉，因为从人性的意义上说，这常常就是够艰难的了。然而我们所谈的却根本不是关于这个；我们谈论的是，有爱心地为“另一个人会接受赦免、会让自己和解”而搏斗。这不是那基督教的？这当然是在天上的上帝通过使徒说“让你们和好”^[10]；这不是人类在对上帝说“赦免我们”。不，上帝首先爱我们^[11]；再第二次，在事关和解的时候，上帝是那首先到来的——尽管他在公正的意义上是要走最长的路的。在人与人之间的关系之中也是如此：真正的和解是：你，请注意，在你不是那需要赦免的人的时候，是那给出和解的人。

于是，有爱心的人在和解性之中为赢得那被战胜的人而搏斗——赢得那被战胜的人！这是对“赢得”这个词的多么美丽的语言运用啊！因为，听！在我们说“赢得”一场胜利的时候，我们就马上听见了斗争的激烈；但是在我们说赢得一个人，为自己赢得一个人的时候，在这之中有着怎样无限的温和啊！“赢得一个人”，有什么东西能够像这想法、这说辞那么有亲和性！现在又怎么会有关于斗争的想法。所有斗争都必须有两方，而现在则只有一方：那没有爱心的人；因为有爱心的人在和解性之中是他的最好朋友，那想要赢得被战胜者的朋友。去赢得那被战胜的人。在这一切之中有着一种怎样奇妙的颠倒啊！我们会以为，这“去赢得”（at vinde）比“去战胜”（overvinde）更小，因为这个前缀“over”（高于）恰恰暗示出了那超越“赢得”的东西；然而在我们仍然谈论着关于“赢得

一个被战胜的人”的同时，这说法在这里其实是不断地得到更高的强调，是关于那更高的东西。也许在“骄傲”的意义上，战胜是更伟大的，但在“爱”的意义上，这“战胜”则更渺小而“赢得那被战胜的人”更伟大。美丽的斗争，在有爱心的人不得不一个人独处的时候，比爱人间的争执更美丽，并且在他要独自去一路拼搏到“和解”的时候，就因此更有着那么多爱心！美丽的胜利，在有爱心的人成功地赢得那被战胜的人时，这是一切胜利之中最美丽的！

去赢得一个被战胜的人。你有没有看见这里所谈论的这双重胜利！因为，如果有爱心的人只是想要去打一场战役，去以善战胜恶，并且他战胜了，那么这时他当然是想要让自己在战胜了一切之后继续保持站立。哦，如果他不让爱 and 那敬神的想法马上把他引导进下一场斗争、去赢得那被战胜的人，那么，他的倒下就只会是近在眼前的事情。在这样去做的时候，那么就有了正确的导航，驶过危险的暗礁——在这危险之中一个人会为自己曾有耐心以善报恶而变得骄傲，在这危险之中他会为自己曾有耐心以善报恶而变得妄自尊大。因为，在你马上就进入了下一场斗争的时候，谁又会是那最重要的人呢？难道不是那个你要去赢得的人吗？然而，你因此就不是那最重要的人。而这恰恰就是那只有爱才能够忍受得了的羞辱性的东西，也就是说，在一个人向前走的时候就仿佛是在倒退，事情颠倒过来：在一个人自己已经战胜了一切的时候，倒是那被战胜者成了最重要的。让我们设想一下，假如那迷失的儿子的兄长[12]有意愿为弟弟去做一切的话——一件事则会是永远都无法理解的：这迷失的弟弟应当成为那最重要的。现在，要理解这一点也是很艰难的事，它沿着这条路无法进入一个人的理解力。

但是，去赢得一个被战胜的人总是艰难的，并且在我们所谈的关系之中有着一一种特别的麻烦。作为一个被战胜者是一种羞辱性的感觉，因此被战胜者宁可避开那战胜他的人；因为在对立面上他的失败是至大的，而没有人能够像那战胜他的人那样如此明了地展示出他的失败。然而在这里，那要去赢得那被战胜者的却是那胜利者，因此，他们必须被安置在一起。进一步说，这关系在这里有着一一种特别的麻烦。如果是不怎么重要的事情，那么我们就可以这样做，让胜利者向被战胜者隐瞒“他是被战胜者”这一事实，善意地骗他，就仿佛那有理的是他，和解性地通过“甚至在他不对的地方也承认他对”来向他让步。我们不想决定是否在任何时候我们都可以有理由做这样的事情；但是在我们所谈及的这一关系之中，那有爱心的人所最怕的就是这样的事情了。这样去蒙骗那没有爱心的人，让他觉得自己所做的“那恶的”是对的，这会虚弱，而不是爱；那在“那恶的”之中强化他的不会是和缓性，而是一种背叛。不，正相反，“通过有爱心的人的帮助而使得那没有爱心的人完全明了地看到自己所做的事情是多么的没有道理，以至于他深深地感觉到自己的不对”，这恰恰是重要的，这是属于爱的作为的一部分。这是那有爱心的人所必须去做的；然后他还要去赢得那被战胜的，哦不，这不是一个“还要”，因为这是同一回事，既然他确实只是想要为自己赢得他，或者为真相和自己而赢得他，而不是通过欺骗他来为自己赢得他。但是，那被战胜者越是深刻地感觉到自己不

对，这样一来也就越是深刻地感觉到自己的失败，那么他就必定在越大的程度上觉得自己抵触于那有爱心地给予他这慈悲一击的人。哦，艰难的任务呵：同时既从自己这里抵触出去又为自己赢得，同时既像真相所要求的那样严格又像爱所想要的那样温和，为了去赢得这个被严格对待的人！如果成功的话，这确实是奇迹；因为这正如所有基督教的东西，恰恰与谚语所说的“一个人无法同时做两件事”正相反。一个被战胜者去寻找一个他不真实地找到最温和的解说的地方，这是很容易理解的，但是，借助于真相的严格解说来为自己赢得一个人——这是艰难的。

现在，审思就停顿在这任务上。考虑一下，如果那没有爱心的人和另一个没有爱心的人相冲突，后者怀有并且激发出了所有他的恶的激情，如果那样的话，会发生一些什么。在你停顿的时候考虑一下这个，以便真正去看见爱是怎么做的。

没有爱心的人是一个被战胜者。但是这“他是一个被战胜者”在这里意味了什么呢？这意味了，他是被“那善的”、“那真的”战胜了。有爱心的人所想要的是什么呢？他想要为“那善的和真的”去赢得他。但是“是被战胜的”，在这意味了“为‘那善的和真的’而被赢得”的时候，这是不是那样地有着羞辱性？现在，看一下爱与和解性。有爱心的人根本不会给人这样的感觉、也不会让自己去想到，这得胜者是他，他是胜利者；不，得胜者是“那善的”。为了把那羞辱性的和侵犯性的东西去掉，有爱心的人在自己和那没有爱心的人之间引入了一样更高的东西并且以此来去掉其自身。在介于人和人的关系之中没有一个第三者的时候，每一个这样的关系都会变得不健康，要么过于热情，要么过于苦涩。这第三者，思者们会将之称作理念，是“那真的”、“那善的”或者更正确地说“上帝之关系”；这第三者在关系的一些情形之中是冷却性的成分，在另一些情形之中是缓和性的成分。确实，在那另一个人是被战胜的人的同时，这有爱心的人有太多的爱心而不可能让自己直接面对那被战胜者、让自己作为享受胜利的胜利者。这样地想要去统治另一个人，这恰恰是不具爱心的。有爱心的人在他们之间插入这第三者，借助于这第三者，他们两者就都是谦卑的；因为有爱心的人在“那善的”面前是谦卑的，他是它卑微的侍者，如他自己所承认的，是处于脆弱状态之中，并且，那被战胜的人并非是在有爱心的人面前，而是在“那善的”面前让自己谦卑。但是，如果在一种关系之中两者都是谦卑的，那么在这里就不存在有什么对于其中的一个有着羞辱性的东西了。哦，爱可以是多么灵巧啊，它是怎样的万能巧匠啊！也许你更愿意让我像你所说的那样，更严肃地说话，哦，你可以肯定，有爱心的人最喜欢的就是我这样说了；因为，甚至相对于那以永恒之严肃来使人投入的事情，也是有着一种喜悦的，对于“它成功了”的喜悦，这使得人们更愿意以这样的方式来说话。在这“说话”之中以一种方式蕴含着一种类型的谦逊，并且在这样的意义上一一种对于那“不对者”的关怀；唉，爱之中的讲和也许常常因为人们将之弄得太严肃而不成功，这是因为人们没有从上帝那里学到那“甚至是足够地严肃但却能够在真相尚且允许的情况下如此轻松地去做事”的艺术（并且人是从上帝那里学到这艺术的）。永远都不要以为严肃是郁闷，永远都不要

以为这张能够让人看得心烦的扭曲面孔是严肃，哦，如果一个人没有“在‘严肃’那里学明白‘一个人也会是显得过于严肃’这个道理，那么他就永远都不是严肃的。如果‘想要去赢得你的敌人’真正成为了你的第二天性^[13]，那么你也会对这一类任务变得如此熟悉，以至于它们能够像艺术创作任务一样地让你去从事。在你身上不断地有着新鲜的爱之注入的时候，在这一供给不成问题的时候，那么，你就也有时间去灵巧地操作。但是，如果在人自身之中有着对抗性的力量，如果他考虑到律法严格的诫命^[14]不得不强迫自己去与自己的敌人讲和，那么，这事情就很容易变得过于严肃，并且恰恰因为大量的严肃性而不成功。但是，这一“大量的严肃性”，不管它可以是多么值得尊重，尤其是作为“不可调和性”的对立面，是我们所不应当去努力追求的东西^[15]。不，真正有爱心的人恰恰是灵活的。

这样，有爱心的人也对那被战胜者隐藏起一些东西。但不是像虚弱的放纵者所做的那样隐藏起“那真的”，有爱心的人把自己隐藏起来。为了不打扰，他简直就是仅仅隐蔽地在场，而那真正地在场的则是“那善的和真的”的高贵权柄。如果一个人小心留意这个，那么，在场的就也有某种如此高尚的东西，它使得人与人之间的那一点差异很容易就消失掉。爱一向就是这样做的。那真正有爱心的人绝对不会做出任何“让他所爱的女孩子感觉到他自己的优越”的事情来，他这样地给予她“那真的”，以至于她感觉不到他是老师，他将“那真的”从她自身之中引出来，将之置于她的双唇，不是听他自己，而是听她说出它来，或者，他让真相显现而隐藏起自身。现在，以这样的方式来学到“那真的”，这还不会不是羞辱性的呢？这也是我们在这里所谈论的那被战胜者的情形。对于“那过去的”的痛楚表述，对于“自己的不对”的悲哀，对赦免的祈求，所有这些在某种意义上都是那有爱心的人所接受的东西，但他马上带着一种神圣的惧怕将之置于一边，就仿佛是一个人把不应属于自己的东西置于一边，这就是说，他让人明白，这不应属于他；他把所有这一切都让渡给一种更高的定性，将之给予上帝，作为这一切的应属者的上帝。爱一向就是这样做的。如果那女孩对自己通过与自己所爱人的结合而找到的幸福有着无法描述的喜悦，想要为这幸福而感谢他，那么，他会不会，如果他是一个真正的爱者的话，会不会去阻止这一毛骨悚然的事情并且说：“不，亲爱的，这是一个小小的误会，在我们之间不该有误会，你不应当感谢我，你应当感谢上帝，如果这幸福是像你所认为的那样巨大的话。如果你去感谢上帝，那么，你就也将会得到保障不出任何错；因为，想象一下，假如你的幸福毕竟不是如此之大的话，那么，你去为之而感谢上帝，这就仍是巨大的幸福。”

这就是那与所有真正的爱无法分开的东西：神圣的谦逊^[16]。因为女人的谦逊是对于“那世俗的”的谦逊，并且，在这种谦逊之中她恰恰是觉得自己更高，尽管这矛盾是刺痛的；但那神圣的谦逊是通过“有一个上帝存在”而存在的，并且在这谦逊之中人感觉到自己的卑微。一旦有最微渺的暗示来提醒你什么是矜持端庄所不知的东西，那么在女人身上就存在着谦逊；但是一旦一个人相对于另一个人考虑到“有一个上帝存在”，那

么这里就有着神圣的谦逊在场。一个人不是在另一个人面前谦逊，而是在那在场的第三者面前；或者，一个人在这样的情况之下在另一个人面前谦逊：他考虑到那第三者的在场会使得这另一个人成为什么。这甚至在人际的关系之中也是如此。因为在两个人相互说话的时候，如果国王作为第三者在场，但两人之中只有一个认出他是国王，那么这个人就会有所不同，因为他多少是谦逊的——在这国王面前谦逊。关于上帝在场的想法使一个人相对于另一个人变得谦逊，因为上帝的在场使得这两个人在本质上是平等的。不管在两个人之间本来是有着什么样的差异，哪怕从人的角度说那可以是无比醒目的，上帝以自己的权柄可以这样说这事：“我在在场的时候，无疑没有人会胆敢对这一差异有所知，那样的话就是，在我的当场之下就仿佛我没有在场一样地站着相互说话。”

但是，在那有爱心的人自己就是谦逊者的时候，在他几乎不敢扬起目光注视那被战胜的人的时候，作为那被战胜的人又怎么会是羞辱性的呢！一个人在另一个人看着他时，自然是谦逊的；但是，在这另一个通过看着他而会使得他谦逊的人自己因此而谦逊的时候，那么就没有什么人看着他。然而，在没有人看着一个人的时候，那么，令自己在“那善的”面前或者在上帝面前谦卑，这也就不会是什么羞辱性的事情了。

因此有爱心的人不看着那被战胜者。这是第一件事，这是为了阻止那羞辱性的东西。但在另一种意义上，那有爱心的人却仍还是看着他。这是第二件事。

哦，我能够描述，那有爱心的人是怎样看着那被战胜的人，喜悦是怎样从他的眼中闪烁出来，这一有爱心的目光是怎样落在他身上，它是怎样吸引和召唤着寻求去赢得他。因为，不能有任何打扰性的东西出现，不能有任何预兆着不祥的言辞不经意地落在他们之间，不可以偶然地有什么致命的眼色交流出现——这种致命的眼色交流也许就会重新毁掉一切而长时间地难以修复，这些细节对于那有爱心的人有着不可描述的重要性。有爱心的人就是以这样的方式看着他，另外，也是那么宁静，就像只有“那永恒的”对一个人所能做的那样。因为，固然有爱心的人想要赢得这个被战胜的人，但他的这一愿望实在太神圣而无法具有一种愿望通常会具备的那种类型的激情。单纯的激情之愿望常常使得一个人多少有点困惑，但这一愿望的纯洁和神圣则给予那有爱心的人一种崇高的安宁，这安宁又有助于他能够去赢得和解性的胜利，最美丽和最艰难的胜利，因为在这里，力量是不够的，这力量必定是在虚弱之中。

但是，在“感觉到自己对于另一个人是如此重要”之中是不是有着什么羞辱性的东西？对于一个女孩，在“爱者请求得到她的爱”之中是不是有着什么羞辱性的东西；对于她，在“人们能够如此明了地看见他是多么地专注于去赢得她”之中是不是有着什么羞辱性的东西；对于她，在“去预见事情成功时他所具的喜悦”之中是不是有着什么羞辱性的东西？不，这确实是不会有的。但有爱心的人在和解性之中想要赢得那被战胜的人，他恰恰就是处于这样的情形：在一种远远更高的意义上请求得到另一个人的爱。有爱心的人知道得太清楚了，这样地去追求（at frie）^[17]是多么艰难：把一个人救度（at frie）出“那恶的”^[18]，把他从“因为是

被战胜者而受屈辱”之中救度（at frie）出来，把他从“悲哀地想着他所需要的赦免”之中救度（at frie）出来，就是说，哪怕有所有这些艰难，要去赢得他的爱。

有爱心的人还是成功地赢得了那被战胜的人。所有烦扰，每一个可想象的阻碍都像变戏法一样地消失了。在那被战胜的人请求得到赦免的同时，有爱心的人请求得到被战胜者的爱。哦，难道这不是真的：根据一个人问的是什麼，他总是得到相应的答复[19]；完全就像所有世故人性的睿智俗语，基督教也使得这句俗语不真实。因为，在那被战胜者问“你现在真的赦免了我吗？”的时候，那有爱心的人回答说“你现在确实爱我吗？”[20]但他并不回答那所问及的事。不，他不回答，因为他有太多爱心而无法回答，他甚至根本不想回答关于赦免的问题；因为这个词，尤其是在它之上有着强调的时候，很容易使事情在有害的意义上变得过于严肃。奇怪的对话！就仿佛在这对话之中没有什么意义，这一个问东而那另一个答西，然而他们确实是在说话，是的，爱明白这个，他们是在谈论同一样东西。

但是那有爱心的人有着最后的话。因为他们一定还会有时候相互说话，于是这一个说“你现在真的赦免了我吗？”而那一个回答说“你现在确实爱我吗？”但是看，没有人，没有人能够像一个有爱心的人那样忍耐得这么久，哪怕是那请求得到赦免的人。在最后他会戒掉询问关于赦免的习惯。

于是他就胜利了，这有爱心的人，因为他赢得了那被战胜的人。

[1] [“战胜了一切，还能站立得住”] 引言出自《以弗所书》（6：13），中文本的译文是：“所以要拿起神所赐的全副军装，好在磨难的日子，抵挡仇敌，并且成就了一切，还能站立得住。”

[2] [那经受了考验的使徒] 就是说，饱经考验的保罗，比如说可参看《歌林多后书》（11：23—26、30—33）。保罗骄傲地写道：“他们是基督的仆人们。（我说句狂话）我更是。我比他们多受劳苦，多下监牢，受鞭打是过重的，冒死是屡次的。被犹太人鞭打五次，每次四十，减去一下。被棍打了三次，被石头打了一次，遇着船坏三次，一昼一夜在深海里。又屡次行远路，遭江河的危险，盗贼的危险，同族的危险，外邦人的危险，城里的危险，旷野的危险，海中的危险，假弟兄的危险。（……）我若必须自夸，就夸那关乎我软弱的事便了。那永远可称颂之主耶稣的父神，知道我不说谎。在大马色亚哩达王手下的提督，把守大马色城要捉拿我。我就从窗户中，在筐子里从城墙上被人缒下去，脱离了他的手。”

[3] [保罗在另一处说，我们在信仰之中得胜有余] 指向《罗马书》（8：37）。如果这句不按照圣经的译法，直译可以是这样的：保罗在另一处说，我们在信仰之中比胜利更多。

[4] [那个统帅者……这一次胜利已经足够让他毁灭] 指向关于将军皮洛士（公元前319—前272年），按普鲁塔克的传记《皮洛士》，他从公元前296起成为伊庇鲁斯的国王。公元前279年，皮洛士在阿普里亚的阿斯库路姆战役中战胜罗马军队，但是自身也受重创。普鲁塔克写道：“两军都撤回，据说，在有人对皮洛士这一战役的胜利表示祝贺时，皮洛士说：‘如果我们再战胜一次罗马，那么我们自己也就完了。’”

[5] [任何人在自己死去之前都不能自称是幸福的] 见前面关于“只要一个人还活着，就不能说他是幸福的”的注脚。克罗伊斯邀请了雅典的梭伦，向他展示自己的财富，并且想知道梭伦怎么看他幸福的幸福。梭伦说：“这是我所看见的，你是极其富有并且统治着许多人；但是你问我的问题则是我所无法对你说的，因为我还没有看见你幸福地终结你的生命。”后来，克罗伊斯被波斯王居鲁士打败并俘虏。居鲁士让人把他烧死；克罗伊斯站在柴堆上想起梭伦对他说的话“只要一个人还活着，就不能算是幸福的”，他大喊三声“梭伦”。居鲁士听见这个，让一个翻译问他为什么叫喊这个；在他知道了原因之后，他让人把火灭了，并且克罗伊斯得以免死。

[6] [在第一场斗争之中是针对世界为要去赢得的胜利而搏斗；在第二场斗争之中是与上帝一起为那后一种胜利而搏斗] 比较《约翰一书》（5：4）：“因为凡从神生的，就胜过世界。使我们胜了世界的，就是我们的信心。”

[7] [丰富的善心] 见《罗马书》（11：33），之中保罗说：“深哉，神丰富的智慧和知识。”

[8] [“所以你在祭坛上献礼物时……若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前……先去同弟兄和好……然后来献礼物。”] 摘引自耶稣的《登山宝训》，《马太福音》（5：23—24），括号中的文字是克尔凯郭尔自己加的。

[9] [“赶紧同你的对头和息”] 出自《马太福音》（5：25）：“你同告你的对头还在路上，就赶紧与他息。恐怕他把你送给审判官，审判官交付衙役，你就下在监里了。”

[10] [这当然是在天上的上帝通过使徒说“让你们和好”] 见《歌林多后书》（5：18—20）。在之中保罗说到和好的职分：“一切都是出于神，他藉着基督使我们与他和好，又将劝人与他好和好的职分赐给我们。这就是神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上。并且将这和好的道理托付了我们。所以我们作基督的使者，就好像神借我们劝你们一般。我们替基督求你们与神和好。”

[11] [上帝首先爱我们] 指向《约翰前书》（4：19）：“我们爱，因为神先爱我们。”

[12] [那迷失的儿子的兄长] 见前面关于“他就像那个迷失的儿子的父亲”的注脚。指向《路加福音》（15：11—32）。

[13] [第二天性] 也就是说，根深蒂固的习惯（就像天生的本性一样的顽固）；参看西塞罗《论善与恶的至高之能》中著名的“习惯是第二天性”的说法。
Cicero De finibus bonorum et malorum，5，25（74）。

[14] [律法严格的诫命] 指向《马太福音》（5：23—24）。

[15] 就是说，这一“大量的严肃性”尤其不适合于作为“不可调和性”的对立面。

[16] [神圣的谦逊] 见前面关于“以上帝所喜悦的方式感到羞愧，以这样的方式在虔诚中神圣地脸红着”的注脚。

[17] “at frie”在丹麦语中一方面是“求婚、求爱、追求”的意思，一方面是“解救”的意思。克尔凯郭尔在这里是利用了这个动词的不同意义进行文字游戏。

[18] [把一个人救度（at frie）出“那恶的”] 指向基督教主祷文的第七句。见《马太福音》（6：13）“救我们脱离凶恶”。

[19] [根据一个人问的是什么，他总是得到相应的答复] 俗语，意思是：如果一个人用什么样的语气问话，他就会得到同样语气的回答。如果问的不友好，那么就不要期待得到友好的答复。

[20] [“你现在确实爱我吗？”] 参看《约翰福音》（21：15—17）“他们吃完了早饭，耶稣对西门彼得说，约翰的儿子西门，你爱我比这些更深么。彼得说，主阿，是的。你知道我爱你。耶稣对他说，你喂养我的小羊。耶稣第二次又对他说，约翰的儿子西门，你爱我么。彼得说，主阿，是的。你知道我爱你。耶稣说，你牧养我的羊。第三次对他说，约翰的儿子西门，你爱我么。彼得因为耶稣第三次对他说，你爱我么，就忧愁，对耶稣说，主阿，你是无所不知的，你知道我爱你。耶稣说，你喂养我的羊”。

IX 爱的作为：怀念一个死者

在一个人以某种方式害怕自己不能够对大量繁复的事情保持一种综观的时候，那么他就试图为自己做出或者从别人那里获得一种对于这全部的东西的简要概述——为综观的缘故。这样看的话，死亡就是生命最简短的概述，或者是生命被回溯到它最简短的形态之中^[1]。因此，对于那些真正思考着人生的人们来说，这也一直就是很重要的：他们要反反复复许多次地借助于这简短的概要去对他们关于生命所领会的东西进行测试。因为没有什么思想家是像死亡那样地把握住生命的，死亡，这个技艺精湛的思想家，它不仅仅能够想穿洞察每一个幻觉，而且也能够将之想碎想烂，将之想成乌有。这样，如果你在你观察着诸多生活的道路时感到困惑，那么，出门去死者们那里^[2]吧，“所有的道路都汇集在那里”^[3]——于是综观就容易了。如果不断地看着和听说生命的诸多差异性使得你晕眩，那么，出门去死者们那里吧，在那里你对各种差异性有着主宰力量：介于“泥土的各种亲戚”^[4]没有什么差异，只有亲近的血缘关系。因为所有人都是血亲，就是说，出自一种血，这一生命的亲缘关系在生活中如此频繁地被否定；但是，他们全都是出自同一块泥^[5]，这一死亡的亲缘关系，这却是无法被否认的。

是的，出门再次去死者们那里吧，以便在那里瞄准生命。射手就是这么做的，他寻找敌人无法击中他而他却能够击中敌人的地方，寻找他能够得到完全的宁静去进行瞄准的地方。不要选在夜晚的时分去探访死者；因为那宁静，在那夜晚之中的宁静，以及在一个与死者们共同度过的夜晚之中的宁静，常常与某种兴奋相差不远，这种兴奋竭尽全力并且“饱尝不安”^[6]，不是去解决掉那些为自己布置出的谜题而是去提出新的谜题。不，要在上午早早地去那里，在朝阳带着光和荫的交互向枝叶间看进来的时候，在花园的美丽和友好、在鸟鸣声和那里的许许多多生命几乎让你忘却你是与死者们在一起的时候。这对于你将好像是你到了一个陌生的国度，这国度继续保持了对生命之迷惘和分裂的无知，在儿童天真的状态之中，由单纯的小家庭们构成。就是说，在这里，人们在生命之中徒劳地追求的事情——平等分配，已经被达成。每个家庭都自己有着一小块土地，差不多同样大小。对于它们所有家庭，景观差不多都一样；太阳能够平等地照耀它们全部；没有什么建筑会如此高地矗立以至于它会从邻居或者对面家庭那里夺走太阳的照射或者雨水的清凉或者风的清新吹拂或者鸟鸣的回声。

不，在这里有着平等的分配。在生命之中有时候确实会有这样的事情发生，一个曾生活在富裕和美满之中的家庭不得不限定自己；但是在死亡之中所有家庭都必须限定自己。可以有一个小小的差异，也许是在土地大小上的一阿棱^[7]之差，或者一个家庭拥有一棵树，而这棵树是另一个家庭的宅主所拥有的那份土地上所不具备的。你想为什么会有这差

异？通过这微妙来提醒你差异有多大，这是深奥的促狭。死亡就是这么有爱心！因为，死亡在这启迪性的促狭之中借助于这小小的差异来让你想起巨大的差异，这恰恰就是死亡之爱。死亡不说“根本就没有差异”，它说“在这里你能够看见这差异是什么：半个阿棱”。如果这一小小差异不存在，那么死亡的概述也就不完全可靠了。于是死亡中的生命回到了儿童天真之中。一个人拥有一棵树、一朵花、一块石头，这在儿童的年龄也是大差异。这一差异是一种暗示，它暗示出那在生命之中会按照完全另一种尺度呈现出来的东西。现在生命已经过去，这对“差异”的小小暗示被留在了死者们之间，作为一种关于“曾经如何”的回忆，一种在促狭之中得到了缓和的回忆。

看，这里是这样的地方，可以让人想一想关于生命，可以让人借助于这简短概述（它简化掉了所有各种复杂关系的困惑）来获得综观。在一篇关于爱的文字之中，我怎么会让这样一个测试“爱到底是什么”的机会不被利用地白白错过呢？确实，如果你要确定在你身上或者另一个人身上在场的爱是什么，那么，请注意看他怎样让自己去与一个死者发生关系的。在我们对一个人进行观察的时候，为了观察的缘故，这一点是很重要的：在我们在这关系之中看他时，我们仅仅只是看着他。现在，在一个真正实在的人让自己去与另一个真正实在的人发生关系的时候，于是就有着两个人，于是这关系就是复合的，这样“对其中一个人的单独观察”就被弄得很麻烦。就是说，这第二个人隐藏了关于第一个人的某些东西；另外，这第二个人可以有着如此大的影响而使得第一个人看上去显得不同于他本人所是。因此，在这里我们就有必要算一下双重账，这观察必须为“另一个人通过自己的人格、自己的特性、自己的美德和自己的差错对那作为观察之对象的人有什么影响”特别地算出一笔账来。如果你能够让自己看见一个人真正是严肃地对着空气出拳，或者如果你能够使得一个舞者去单独跳那本来是他与另一个人一起跳的舞，那么，比起他与一个真实的另一个人对打或者与一个真实的另一个人同舞时，你将能够最好地观察他的运动。如果你明白那种在与一个人的谈话之中使得你自己成为“无人”的艺术^[8]，那么，你就能够最清楚地知道有什么样的东西驻留在这个人身上。哦，但是，在一个人使自己去与死者发生关系时，那么在这关系之中就只有唯一的一个人，因为一个死者不是任何现实；没有人，没有人能够像一个死者那样地使得自己成为一个“无人”，因为他就是“无人”。于是，在这里我们就谈不上任何对这观察的怀疑，在这里，这活着的人就被我们看见了，在这里他就必定按其本原的面目显现出来；因为一个死者，当然这是一个狡猾的人，他完全地将自己置于事外，活着的人使自己与他发生关系，而他不对这活着的人给出任何一丁点影响，既不打扰也不帮忙。一个死者不是什么现实的对象，他只是这样一种机缘，不断地公开展示出在那与他发生关系的活着的人的身上驻留着什么样的东西，或者帮助我们去公开展示出那不与他发生关系的活着的人是怎样的。

因为对于死者我们无疑也有着各种义务。如果我们要爱我们所看见的人们，于是也爱那些我们曾见过但不再见（因为死亡带走了他们）的

人们。一个人不应当去以自己的哀叹和号叫去打扰死者；他应当像人与人入睡的人交往一样地与死者交往——我们不忍心去弄醒那入睡的人，因为我们希望他会自己醒来。“非常柔声地为一个死去的人哭泣，因为他已经进入了安息”，便西拉智训（22：12）如此说^[9]；并且，我最清楚不过地知道，一个人怎样通过柔声哭泣来标志出真正的怀念，这柔声的哭泣不是在短时间里放声呜咽然后马上停下的哭泣。不，一个人应当怀念死者，柔声地哭泣，但长久地哭泣。有多么长久，这不是我们可以预先决定的，因为任何怀念者都无法确定地知道，他与死者的分离会持续多久。但是，带着爱心怀念一个死者的人，他能够把大卫的诗篇中的一些词句当自己的话来说——在大卫的赞美诗中也有谈到怀念的，“我若忘记你，情愿我的右手忘记技巧。我若不记念你，若不看你过于我所最喜乐的，情愿我的舌头贴于上膛”^[10]——他只是怀念着，这任务不是在第一天就说出这个，而是在这一性情状态之中对自己和死者忠诚，哪怕一个人对此缄默（为了某种安全和为了礼仪的缘故，缄默常常是更可取的）。这是一个任务，如果一个人要看到足够的东西去让自己确定“有必要去强调‘怀念死者’是一种任务、一种义务”，那么他其实无须在生活之中看很多；也许再也没有什么别的地方能够像恰恰在这关系之中那么大幅度地显现出那“单纯得以放任的人类感情”的不可靠。因此，不真实的并非是这一感情或者它的剧烈爆发，就是说，一个人确实是认定他所说的东西的，他在他说出这话的瞬间就是这样认为的，但问题是，为了满足自己和自己不受拘束的感情中的激情，他以这样一种表达来说话，这表达以如此的义务责求于人，乃至也许很少会有人能够避免“以自己后来的话来使自己最初的话变得不真实——尽管这话在最初是真实的”。哦，人们常常谈论，如果所有这一切被生命隐藏起的东西都变得清晰可见的话，那么人们会得到怎样一种对人生的完全不同的看法——唉，如果死亡要带着它对于活着的人们的所知出现的话，那么这会对人性认识的一种多么可怕的贡献啊，它至少不会去直接促进人类之爱！

那么，让我们在各种爱的作为之中不要忘记这一个，不要忘记去考虑。

爱的作为：怀念一个死者

“怀念一个死者”这一爱的作为是一种出自“不利己的爱”的作为。

在我们想要确定“爱是完全不利己的”的时候，我们于是就当然能够去掉所有回报的可能性。但相对于一个死者，这可能性恰恰就是被去掉了的。如果这爱仍然持续着，那么它就是确实不利己的。

相对于爱的回报可以是非常不同的。在这个问题上，一个人可以直接获得好处和收益；这当然也一直是一般意义上的做法，这种“异教式的”：“去爱那能够做出回报的人们”。在这种意义上，回报是某种与爱本身不同的东西，是那异质的东西。但是对于爱，也存在有一种与爱同质

的回报：回报之爱（Gjenkjerlighed）。在大多数的人身上无疑还是有着如此之多的善，以至于他们按理都会把这一回报，感恩、感激、奉献的回报，简言之“回报之爱”的回报，看成是最意味深长的，尽管他们在另一种意义上不愿意承认这是回报，并且因此而认为：在爱渴望这一回报的情况下，一个人不能够把这爱称作是利己的。

但是死者在任何意义上都不作回报。

从这个角度看，“带着爱心怀念一个死者”和“父母对孩子的爱”有着一种相似。几乎就是在孩子们还没有形成的时候，远远在他们有自觉意识之前，就是说，还是作为“不存在者”的时候，父母就爱着他们。而一个死者也是一个不存在者；这是两件最大的善举：给予一个人生命和怀念一个死者；但是前一个爱之作为有着回报。如果对父母来说根本没有任何希望、根本没有任何“在有一天会得到来自孩子们的喜悦和爱的酬报”的前景的话——固然，仍会有许多父亲和母亲，他们仍然还是会为孩子们做一切，哦，但是无疑也会有许多父亲和母亲，他们的爱会变得冷却下来。我们的意思并不是想要因此就去宣称一个这样的父亲或者母亲是没有爱心，不，然而在他们身上的爱却是如此虚弱，或者自爱是如此强烈，以至于在这里需要有这一喜悦的希望、这一令人振奋的前景。有了这一希望、这一前景，事情就有了其正确性。父母会在相互间说：“我们的小孩子确实还要有很长时间才长大，需要很多年；但是在所有这些时间里，我们还是从他身上得到了喜悦，最重要的是我们有着这希望：他在有一天会回报我们的爱，哪怕是不做别的事情，会使得我们的老年获得欢乐。”

但是死者不作任何回报。有爱心的怀念者也许也能够说：“在我面前有很长的生命，投入在怀念之中，但是这前景在最初和最后的一瞬间是一样的，在某种意义上没有什么东西能够阻碍这前景，因为根本就不存在任何前景。”哦，在某种意义上这是如此毫无希望，这是如此不得感恩的一项工作，在这样的意义上就像农民说：如此打击性的^[11]一项工作，去怀念一个死者。因为一个死者，他不成长不繁荣，不像孩子那样直奔未来；一个死者只是在越来越大的程度上瓦解进入某种毁灭。一个死者并不像一个孩子让母亲喜悦那样地让怀念者喜悦，不像一个孩子在他以“母亲”来回答母亲关于“他最爱谁”的问题时为她带来喜悦那样地为怀念者带来喜悦。没有人是死者最爱的，看来是根本没有任何人可让他爱。哦，真是令人沮丧，他以这样一种方式安宁地在墓穴里待着，而对他的思念越来越强烈，真是令人沮丧，除了想到瓦解的变化越来越强烈之外，没有任何别的关于变化的想法。固然是如此，他也确实不像小孩子有时候会带来麻烦，他不会导致失眠之夜，至少不会因为他的麻烦而使人失眠；够奇怪的，好孩子不会导致失眠之夜，而相反一个死者，他越是好，就越会导致失眠之夜！哦，但哪怕是相对于一个最麻烦的孩子也会有着关于“回报之爱”之回报的希望和前景，但死者不作任何回报；不管你是为了他的缘故而失眠和等待，还是你完全忘记他，这看来对于他是完全没有区别的。

因此，如果你想自己测试一下你是否不利己地爱，那么就留意一下，你是怎样使你自己去与一个死者发生关系的。许多爱，无疑那最多的，肯定会在更严格的考验之中显出自爱。但问题在于，在活着的人们之间的爱的关系中完全是可以有着对于回报的希望和前景，至少是对于回报之爱的回报；在一般的情况下，这回报也会来临。但是这希望、这前景，以及“然后回报来临”，这就使得我们无法完全确定地看出，什么是爱和什么是自爱，因为我们无法完全确定地看出是否有对回报的期待以及在怎样的意义上期待回报。相反，相对于一个死者，这观察是那么容易。哦，如果人类习惯于不利己地去爱，那么我们无疑也会以一种不同于我们通常所具的方式，在最初的（有时候是相当短的）一段时间过去之后，来怀念死者们；而在这最初的时间里人们则以叫喊和吵闹来足够非凡地爱死者们。

爱一个死者这一爱的作为，是一种出自最自由的爱的作为。

为了要真正测试爱是否完全自由，我们可以去掉所有以一种方式能够强迫一个人做出爱的作为的东西。而这在与一个死者的关系中恰恰就是不在场的。如果这时爱仍然继续，那么这就是最自由的爱。

那能够强迫一个人去做出爱的作为的东西可以是非常不同的，并且无法就这样列举出来。孩子叫喊着，穷人乞讨着，寡妇频繁造访 [12]，“必须被当一回事”的考虑逼着，悲惨的事实强迫着，以及诸如此类。而所有在这样被强迫着的作为之中的爱当然都不是完全自由的。

这强迫性的东西越是强烈，爱就越不自由。在父母对孩子的爱的问题上，我们通常也考虑到这一点。如果我们要真正地描述无助状态并且要在最强制性的形态中描述这无助状态，那么，我们一般会向人提及那处在完全无助状态之中的婴儿，这婴儿就仿佛是通过这无助状态来从父母那里强榨出爱——仿佛是强榨，因为在事实上它只是从那些没有尽到自己本分的父母那里榨取出爱。于是，这处在完全无助状态之中的婴儿！然而，在一个人躺在自己的墓穴之中让三阿棱厚的泥土覆盖住自己的时候，这时他才是比这孩子更无助！

但是这孩子哭叫！如果小孩子不能够哭叫的话，那么，当然会有许多父亲和母亲，他们还是会以自己的全部爱来照料这孩子；哦，但无疑也会有许多父亲和母亲，他们至少是有好多次会忘记这孩子。我们的意思不是要马上去将这样的父亲或母亲称作是没有爱心的；但是他们身上的爱是如此虚弱、如此自爱，以至于他们需要这一提醒，这一急迫要求。

相反，死者，他不像小孩子那样地哭叫，他不像急难者那样地将自己置于怀念之中，他不像乞丐那样乞讨，他不通过人们所具的“必须被当一回事”的考虑来逼迫，他不通过可见的悲惨状态来强迫你，他不像那频繁造访法官的寡妇那样地频繁造访你 [13]；死者沉默而不说一句话，他保持完全静止丝毫不动，也许他也并不感受痛楚！没有人能够像一个死者那样不去麻烦一个活着的人，没有人能够像一个死者那样容易地让一

个活着的人避开。你能够把孩子放在陌生人那里以便不去听他的哭叫，你可以闭门不见人来避开乞丐的乞讨，你能够伪装起自己在外边走以便不让人认出你，简言之，你能够相对于活着的人使用许多谨慎的防范措施，但这些措施却无法完全地保障你的安全；而相对于一个死者，你则根本不需要一丁点谨慎，但你却是彻底安全的。如果有人有着这样的心态，如果他的意图最好是尽早地摆脱掉死者，那么他就差不多能够在死者刚变冷的那一刻马上就变得冷漠，这完全毫无麻烦并且不会使他成为任何诉讼案中的对象。如果他只是为了做人起码的礼仪（但不是为了死者）记得在葬礼的那一天在报纸上稍稍哭一下^[14]，如果他只是有心去向死者致以最后的敬意——为了做人起码的礼仪，那么他在这件事情上完全就可以面对着死者睁着的双眼去嘲笑这死者——不，不是面对着他睁着的双眼，因为它们现在已经闭上了。死者在生活之中根本就没有任何权利，这是自然的；没有什么权力机构会来管你是否怀念死者，没有任何权力机构会像有时候被卷入父母与孩子的关系那样地让自己被卷入这关系——而死者自己也肯定不会以任何方式做出令人不舒服或者逼迫人的举动。

因此，如果你想测试你是否自由地爱，那么就去留意一下，你在岁月的流转之中是怎样去与一个死者发生关系的。

如果这看起来并不是开玩笑（这当然不是，除非是对于那种不知道什么是“那严肃的”的人），那么，我就要说，作为通向死者们的花园^[15]的大门上的铭文，我们可以刻上“在这里没有逼迫”或者“在我们这里没有逼迫”。然而，我确实想要说这话，我也确实希望自己已经说过这话，并且也确实认定自己已经说过这话；因为我想太多了死亡以至于不能不知道：如果有人（请注意，是在他要使人觉醒的时候）不知道怎样使用精明狡猾，使用那驻留在死亡之中的所有深思熟虑的恶作剧，那么他就恰恰不能够严肃地谈论死亡。死亡有着不同于“那永恒的”的严肃之方式。那特别地使人觉醒的方式恰恰属于死亡之严肃，这一深刻讥嘲的共鸣声，在脱离了“那永恒的”的想法之后，它是一个空洞的（常常是无耻的）调笑，但是带着“那永恒的”的想法，它则恰恰就是它所应当是的东西，并且彻底地不同于那乏味的严肃性，后者最不善于捕捉和包容一种像死亡的想法那样地有着张力的想法。

哦，在世上有那么多说法，关于“爱必须是自由的”；关于“只要有一丁点强制，一个人就无法爱”；关于“考虑到爱一个人根本就不可以受逼迫”。好吧，那么让我们看，在我们进入实质问题的时候，这自由的爱的情形是怎样的——死者们是怎样在爱之中被怀念的；因为死者根本不会逼迫什么人。是的，在分离的瞬间，在一个人无法不与死者在一起的时候，这时一个人就会痛哭。难道这就是被那么频繁地谈论的“自由的爱”吗，难道这就是对死者的爱吗？然后，渐渐地，随着死者渐渐地瓦解消失，这怀念就也在手指之间消失掉了，人们不知道它去了哪里；人们渐渐地从这一沉重的怀念之中解脱出来。但是，以这样一种方式变得自由，这是自由的爱吗？这是对死者的爱吗？俗语说：眼目不见，想法不

再[16]。一句俗话说出事物在世上流转的真相，这是我们总是能够肯定的；而在另一方面，从基督教的角度理解，每一句俗话都是不真实的。

如果所有关于“自由地去爱”的说法都是真实的，就是说，如果这样的事情发生，如果这样的事情被做出来，如果人类已经习惯于以这样的方式爱，那么人类也就会以一种完全不同于他们现在所用的方式来爱死者们。但问题是在于，相对于另一种人性的爱，常常会有着某种强迫性的东西，如果不是其他东西，那么就是日常的所见和习惯，因此我们无法确定地看出，到底是爱自由地抓住自己的对象，还是对象在以某种方式逼迫着帮上了一手。但是相对于一个死者，一切就很明朗。没有什么东西，根本没有什么逼迫着的东西。相反，对一个死者的有着爱心的怀念要防范着自己周围的现实，不让这现世通过各种新的印象而获得完全的权力去抹杀掉怀念；要防范着时间，简言之，它要防范着那逼迫一个人去遗忘的东西，来捍卫自己“去怀念”的自由。时间的力量是巨大的。但是，人们也许不会在时间之中感觉到这个，因为时间每次都悄悄地从一个人这里稍微溜走一小点；也许要在永恒之中，在一个人再一次重新回返地检视“自己借助于时间和四十年所积聚起的东西到底是什么”的时候，他才会真正对之有所了知。

是的，时间是一种危险的力量；在时间之中，“重新从头开始”是那么容易的事情，然后是那么容易遗忘“一个人是在什么地方停下的”。因此，哪怕是在一个人开始读一部巨著并且不真正相信自己的记忆的时候，他还是可以加上书签（lægge Mærker）；哦，但一个人相对于自己的一生多么频繁地忘记去加上书签（lægge Mærker）以便能够真正地留意（lægge Mærke）！现在，随着岁月的流转要去怀念一个死者——唉，与此同时他却不做任何事情来帮你忙；相反，如果他做什么的话，或者通过什么也不做，他做一切只为向你展示，他对此是多么无所谓！同时，生命的诸多邀请却向你招手，活着的人们向你招手说：来我们这里，我们会照顾你。这死者则相反，他不招手，即使他有招手的愿望，他也无法招手，他根本做不了任何事情来将我们吸引向自己，他不能动一下手指，他躺在那里瓦解消失——对于生命和瞬间的力量来说，要战胜一个这样的无力者是多么容易。哦，没有人是像一个死者这么无助的，而同时他在自己的无助状态之中却无条件地没有丝毫逼迫人的意味。因此没有任何爱是像那“怀念一个死者的爱的作为”那么自由的——因为“怀念他”不同于那在一开始的“无法忘记他”。

“怀念一个死者”这一爱的作为是一种出自最忠实的爱的作为。

要真正测试一个人身上的爱是否忠实，我们可以去掉所有“能够让对象以某种方式用来帮助他忠实”的东西。但是，相对于一个不是现实的对象的死者所有这一切恰恰都不在场。这样，如果爱继续的话，这爱就是最忠实的爱。

关于“人与人之间的爱之中缺乏忠诚”的谈论不能说是不寻常。于是这一个把过失都推给那另一个并且说“不是我变了，是他变了”。好吧。

那么接下去又怎样呢？你继续保持不变吗？“不，这样，我也变了，这是很自然的，并且理所当然。”在这里我们不想说明，这一所谓的理所当然是多么毫无意义：通过这样一个“理所当然”，理所当然地得出“我改变”的结果，因为另一个人改变。不，我们现在谈论与一个死者的关系，在这里当然是不能说“是死者变了”。因此，如果你要测试，你是否忠诚地爱，那么就去留意一下，你怎样使自己去与一个死者发生关系。

然而事情是这样的：要保持使自己在时间里不被改变，这确实是一个艰难的任务；然后，事情也是这样的：人类比起他们爱活着的人们和死去的人们，他们更爱在各种各样的自欺欺人之中骗自己。哦，有多少人一直生活在这一坚定的信念之中，敢以生命担保，如果另一个人没有变化的话，那么他自己也保持不变。然而，如果事情是这样的话，那么岂不是每一个活着的人相对于一个死者都完全不变？哦，也许在任何关系之中的变化都不会像介于生者和死者之间的关系之中的变化这么显著，这么巨大——而死者则当然是那没有发生变化的一方。

如果两个活着的人在爱之中团结着，那么，这一个紧握住那另一个，这团结紧握着他们两个。但是，与死者不可能有任何团结。在之后的最初瞬间，我们也许可以说，他还能够紧握住一个人，一种团结的后果，因此，他就在这一时间里被怀念，这也是最常发生的情形，最普遍的。随着时间的流逝，他不再紧握那活着的人，而如果活着的人不再紧握着它，那么这关系就中止了。但是，什么是忠诚呢？难道“另一个人紧握着我”就是忠诚吗？

在死亡把分离置于两人之间的时候，那还活着的——忠诚者在最初的瞬间会开始做出强烈的表述：他永远都不会忘记死者。哦，多么的不谨慎啊；因为确实，作为说话的对象，死者是一个狡猾的人，只是他的狡猾不同于那种人们说“你不可能在上次同他定好的地方与他重新开始”^[17]时所指的狡猾，因为死者的狡猾恰恰在于，你再也无法使得他从你同他定好的地方消失。人们常常很愿意这样想，人类有着这样一种观念，一个人几乎可以对一个死者说自己想说的一切——考虑到他已经死去，什么都听不见并且也不会做出任何回答。然而，在所有事情之中，你最应当小心的就是你对死者说的事情。你也许能够完全平静地对一个活着的人说“你是我永远都不会忘记的”。然后，在一些年过去之后，我们可以想象，你们两个人都幸福美满地忘记了这一切——如果你足够不幸地遇上一个不怎么健忘的人的话，那么这至少也是一种更为罕见的事情。但是对任何一个死者，你都得小心。因为那死者，他是一个确定的得以盖棺论定了的人，他不像我们其他人还在猎奇探险，在这些猎奇探险之中我们能够经历许多稀奇古怪的事件，并且在第十七次的时候就忘记了我们所说的话。在你对一个死者说“你是我永远都不会忘记的”的时候，这就仿佛是在回答“好啊，你要明白，我永远都不会忘记你曾说过这话”。即使所有同时代的人会向你保证，他忘记了这事，你却永远不会从死者的嘴里听到这说法。不，他上了自己的路——但他不会被改变。对一个死者你不能说那变老的是他，这个事实解释了你与他的已经变了

的关系：一个死者不会变老。对一个死者你不能说那随着时间的流逝变得冷漠的是他，因为比起他在你那么热情时本来的情形，他不会变得更冷；你也不能说那变得更丑的是他，你因此而无法再爱他——因为在本质上他无法变得比他是一具美丽的尸体的时候更丑，一具美丽的尸体不适合于作为情欲之爱的对象；你也不能说是他与别人发生了关系，因为一个死者根本不会和别人发生关系。不，不管你是想要在你们上次离开的地方重新开始还是不要，一个死者带着最没有误差的准确性就在你们离开的地方重新开始。因为一个死者，尽管人们不会在他身上看出这一点，是一个强有力的人，他有着“无变动性”的力量。一个死者是一个骄傲的人。你难道不曾留意到，骄傲的人，恰恰相对于他最深刻鄙视的人，尽最大的努力不让自己去流露出任何意思，像是完全没有任何变化，仿佛什么都不曾发生，就是说，通过这样的方式来听任那被鄙视者沉陷得越来越深，因为，只有对骄傲者所关心的人，这骄傲者才会善意地指出他不对的地方、指出谬误，就是说通过这样做来帮助纠正他。哦，但是一个死者，他能够骄傲地根本不流露出任何意思，即使他鄙视一个忘记他和他的道别言辞的活着的人，一个死者为将自己带入遗忘而做一切事情。死者不会到你这里来提醒你；他不会顺便看你；你永远都不会遇上他，如果你遇上他并且看见他，在他的脸上没有什么东西会情不自禁地泄露出他是怎样看待你和怎样论断你的；因为一个死者对自己的脸有着完全的控制。确实，我们要警惕，不要让自己为了将自己带进回忆而以诗人的方式召唤死者，那最可怕的事情恰恰就是，死者根本不会流露出任何意思。因此对死者要有畏，要对他的精明有畏，要对他的果断有畏，要对他的力量有畏，要对他的骄傲有畏。但是，如果你爱他，那么你带着爱心怀念他，你就没有去畏惧的理由；你会从死者那里，恰恰是从作为死者的他那里，学会思想者的智谋、表达中的果断、无变动性中的力量、生命中的骄傲，从任何人那里你都无法如此地学到的这些东西，哪怕是最具过人禀赋的人。

这样，死者不改变自己，任何想要通过把过错推给他而找到借口的可能性都是不可思议的。因此，他是忠诚的。是的，确实如此，但他不具备任何现世性，因此他不做什么事情，根本就不会做什么事情来紧握住你。但是他没有改变。如果变化在一个生者和一个死者之间出现，那么事情就会是很清楚：那变化了的必定是生者。相反，如果没有任何变化出现，那么那真正一直忠诚着的就是那活着的人，忠诚于带着爱心怀念他，唉，而他则无法做任何事请来紧握住你，唉，而他做了一切来让人觉得他忘记了你、忘记了他对你所说过的话。因为甚至那真正忘记了你对你说过了什么的人都无法比死者更确定地表达出：这一切都已经被忘却了，与他的这所有关系、与他相关的这所有事情都已经被忘却了。

于是，“怀念一个死者”这一爱的作为是最不利己、最自由、最忠诚的爱的一种作为。那么，去照样做吧^[18]；回忆死者，并且恰恰由此中学会去不利己、自由、忠诚地爱活着的人。在与一个死者的关系中，你有着你可以用来测试自己的尺度。如果一个人使用这一尺度，那么他很轻易地就能够缩小各种最繁复的关系的广延度，他会学会去厌恶现实本

来马上就能够在手头准备好的所有那一大堆借口——现实使用这些借口来表明：“那利己的是另一个人，这另一个人被忘记，这是他咎由自取，因为他没有让人记住自己，不忠诚的是这另一个人。”去怀念一个死者，然后你除了具备了那与这一爱的作为不可分割开的祝福之外，你也会具备去正确地领会生命的最好指南：爱我们所看不见的人们，但也爱我们所见的人们——这是义务^[19]。“爱我们所见的人们”这一义务并不会因为死亡将他们与我们分开而终止，因为这义务是永恒的；然而这样一来，对死者们的义务也不可能如此地把那些与我们共同生活着的人们和我们分割开，以至于他们不成为我们的爱的对象。

[1] [死亡就是生命最简短的概述，或者是生命被回溯到它最简短的形态之中] 比较第一系列（III.A）之中的一段文字：“通过每一个定性，律法都要求一些什么，但对各种定性而言却不存在任何边界限定。因此，律法正是与生命对立的东西，但生命则是圆满。律法像死亡。但是，生命和死亡其实又何尝不是都知道同一东西呢；因为，正如生命准确地认识一切得到生命的东西，死亡也同样准确地认识一切得到生命的东西。”

[2] [出门去死者们那里] 就是说，出门去墓地。在这里很可能就是指哥本哈根北桥区的 Assistens 墓园（建于1760年）。

[3] [“所有的道路都汇集在那里”] 对格隆德维赞美诗《所有道路在此相遇》（1824年）中诗句的大致引用。

[4] [“泥土的各种亲戚”] 就是说泥土的家族，被从泥土造出并最终归于泥土的人类。

[5] [他们全都是出自同一块泥] 指向葬礼仪式：“你出自泥土/你成为泥土/你要再从泥土中重生。”《丹麦挪威教堂仪式》（*Danmarks og Norges Kirke-Ritual*, Kbh.1762, s.328.）。另外参看《创世记》（3：19）：“你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的。你本是尘土，仍要归于尘土。”

[6] [“饱尝不安”] 指向《约伯记》（7：4）：“我躺卧的时候便说，我何时起来，黑夜就过去呢。我尽是翻来覆去，直到天亮。”

[7] 阿棱，丹麦语alen。1 alen = 0.6277 米。三十阿棱就是十九米不到一点的高度。

[8] [在与一个人的谈话之中使得你自己成为“无人”的艺术] 可能是指向荷马的《奥德赛》第19首第364—413句。奥德修斯及其同伴进入独眼巨人波吕菲摩的山洞偷得食物后，奥德修斯因为好奇心而没有及时离开。波吕菲摩回到山洞之后，发现众人；奥德修斯众人成为巨人的俘虏。波吕菲摩吃掉了其中的六个人。奥德修斯用来拯救自己和同伴的狡智是：给出一个假名“无人”，在巨人面前说自己叫“无人”。他以他们所带的酒灌醉巨人，然后以木杆戳进巨人的独眼。这样，波吕菲摩无法看见奥德修斯众人；而他也无法得到其巨人同类的帮助，因为在他叫嚷着“兄弟们，‘无人’在伤害我！‘无人’骗了我！”的时候，他在洞外的同类说，“既然无人伤害你、无人欺骗你。你这样叫一定是疯了”。“无人”这个名字救了奥德修斯众人的命。但这也可能是指苏格拉底的谈话艺术。对此，在下一篇讲演之中有注解。

[9] [“非常柔声地为一个死去的人哭泣，因为他已经进入了安息”，便西拉智训（22：12）如此说] 引文出自《便西拉智训》。《便西拉智训》是没有被收入希伯来旧约的“旧约伪经”之一。我手头没有该书的权威中文译本，所以这里是根据克尔凯郭尔的引文由丹麦语做出的翻译。这段文字在新译本中对应于（22：11）。

[10] [大卫的诗篇中的一些词句……情愿我的舌头贴于上膛] 摘引自《诗篇》（137：5—6）：“耶路撒冷阿，我若忘记你，情愿我的右手忘记技巧。我若不记念你，若不看耶路撒冷过于我所最喜乐的，情愿我的舌头贴于上膛。”克尔凯郭尔把句中的“耶路撒冷”直接改成了“你”。把以色列的王大卫（约公元前1000—前960年）视作旧约之中《诗篇》中150首诗的作者，这是出自基督教和犹太教的悠久传统，尽管大卫的名字只出现在其中73首的标题中。“大卫的诗篇”作为《诗篇》的名称首先是被路德用在自己的圣经翻译之中的。

[11] [在这样的意义上就像农民说：如此打击性的] 指向“受打击”（沮丧）一词的意味：打击下来，特别是农民收割谷物时，收成被猛击下来的暴雨摧毁，比如说“冰雹能够打击掉农民的收成”（《论概念反讽》1841）。

[12] [寡妇频繁造访] 见后面关于法官和寡妇的注脚。

[13] [像那频繁造访法官的寡妇那样地频繁造访你] 指向《路加福音》(18:2—5) 耶稣作比喻说：“某城里有一个官，不惧怕神，也不尊重世人。那城里有个寡妇，常到他那里，说，我有一个对头，求你给我申冤。他多日不准。后来心里说，我虽不惧怕神，也不尊重世人。只因这寡妇烦扰我，我就给他申冤吧。免得他常来缠磨我。”

[14] [在葬礼的那一天在报纸上稍稍哭一下] 指向《地址报》上的讣告。地址报 (*Adresse-Avisen*) 是最老的丹麦广告报纸，全称 *Kjøbenhavns kongelig alene privilegerede Adressecomptoirs Efterretninger*。这份报纸常常刊登死亡消息。

[15] [死者们的花园] 就是说，墓园。在克尔凯郭尔的时代这说法被用于 Assistens 墓园。

[16] [俗语说：眼目不见，想法不再] 丹麦俗语。这俗语有点像中国的“眼不见心不烦”，但它的意思是“我们忘记我们不再看见的东西”。

[17] [“你不可能在上次同他定好的地方与他重新开始”] 这句俗语一方面是指一种变化无常的性情，一方面（就像在这里）是指一个人不是那么容易被愚弄，而是比他外表看上去要聪明得多。

[18] [去照样做吧] 参看《路加福音》(10:37)：耶稣问律师、祭司、利未人、撒玛利亚人，哪个是遭劫者的邻人。“他说，是怜悯他的。耶稣说，你去照样行吧。”

[19] [爱我们所看不见的人们，但也爱我们所见的人们——这是义务] 指向第一系列的第四审思：《我们的“去爱我们所见到的人们”的义务》。

X 爱的作为：赞美崇尚爱

“说事不是艺术，做事才是艺术。”^[1]这是一种成语形式的说法，如果一个人很明智地把各种在之中艺术确实是“说事”的事例和关系排除掉，那么这说法也完全是对的。如果有人要否认诗人的艺术恰恰就是“说事”的话，那么这无疑就会是一件奇怪的事情，因为并非每一个人都能够像诗人那样地说出这事，而正是通过以这样的方式说事，我们才看出这诗人是一个诗人。这说法也部分地适用于讲演者的艺术。

但是，考虑到爱，不管是部分还是全部，这样的说法都是不适用的：“说这事”是艺术，或者“能够说这事”以某种方式在本质上是以天赋的偶然性为条件的。正因此，“谈论爱”是那么地具有陶冶性，因为一个人必须不断地想着并且对自己说：“每个人都能够做到这事，或者每个人都应当能够做到这事”，然而，“每个人都是或者都能够是诗人”则是一种古怪的说法了。爱克服所有差异性，爱解开所有绳索以便将所有人都绑进爱的绳索，这爱自然是带着爱心地防范着不让一种特别类型的差异性在这里起到分裂作用。

因为这件事情就是如此，因为赞美崇尚爱不是“艺术”，正因此，去这样做是一种作为；因为“艺术”是与天赋的偶然性发生关系，而作为则是与那普遍人性的东西发生关系。这样，俗语能够以一种特别的方式得以运用。比如说，如果一个人在一种随意给出的评论之中、在一种匆匆做出的建议（这在我们的时代看来尤其受欢迎）之中想要说，“如果有人让自己去赞美崇尚爱，这很好”，那么我们就可以回答说“说这事不是艺术，做这事才是艺术”——尽管在这一关联之中“做这事”就意味了说这事，而这个，如上所示，相对于爱不是什么艺术；于是，这因此是艺术却又不是艺术，而是一种作为。这作为是：通过去进行对爱的这样一种赞美崇尚来让自己做这工作；这既要求时间又要求勤奋。如果“赞美崇尚爱”是一种艺术，那么情况就不是这样。因为相对于一种艺术的情形，即使会有人愿意去花费时间和功夫、愿意去让自己做这一工作，其实也并非每一个这样的人都理所当然地会去实践它。爱则相反，哦，它不是像艺术那样，严厉地守护着自己，并且因此只将自己赋予很少的一些人。每一个想要爱的人，都会被赋予爱，并且，如果他想要让自己去进行“赞美爱”这一工作，那么他也会成功。

那么，现在让我们考察一下

爱的作为：赞美崇尚爱

这是一种作为，并且，自然也是一种爱的作为，因为它只能够在爱

之中被做出，进一步确定说就是：在“真相之爱”中。现在我们想要努力去弄清楚，这一作为必须怎样被做出。

“赞美崇尚爱”这一作为必须向着内心地在自我拒绝之中被做出来。

如果“赞美崇尚爱”要从根本上被完全地做出，那么一个人就必须长期坚持不懈地使自己保存一种想法，相对于所有异类的、外来的、不相关的、打扰性的东西，坚持不懈地保存着那种在精神的意义上所理解的最严格的节制，坚持不懈地保持着对于每一种其他想法的最一丝不苟而最顺从的弃绝。然而这却是非常艰辛的。在这条路上很容易就会脱离意义、关联，脱离理智；并且，如果那使人投入的东西是一种单一的有限观念而不是一种无限的想法，那么，它也确实会使人脱离意义、关联和理智。但是，如果那拯救和保留理智的东西也就是一种想法的话，那么这里的事情就仍是非常艰辛的。因此，在远离所有分散注意力的消遣而朝着内心的方向上，思考一种想法，一个月又一个月，渐渐地使那绷紧思想之弦的手变得越来越强有力，然后，在另一方面又渐渐地学会不断更顺从、更谦卑地使这手在关节中变得越来越轻松、越有弹性，这手，如果有必要的话，这手在一瞬间里就能够使那被绷紧的弦得以放松和舒缓；就是说，带着渐渐变得剧烈的激情抓得越来越紧、越来越确定，带着渐渐增长的谦卑能够在任何必要的瞬间越来越轻松地放开；——这是非常艰辛的。然而，“这是一种必要性”，没有人能够向什么人隐瞒这一点，哪怕有人去隐瞒，也没有人能够向什么人隐瞒这一点；因为，在一个人只思考一种想法的时候，这方向是朝着内心的。

一方面，这样去想，“一个人的注意力只是朝着外部世界，在对象的方向上（这对象是某种外在的东西）”，这是一回事；而另一方面，以这样的方式转入“去想着一个人不断地在每一瞬间都意识到自己、意识到自己的处在思考之中的状态或者意识到这处于思考中的自己的情况如何”，则是另一回事。但只有后者才是本质上的“思考”，就是说，这是透明性；前者是一种不明了的思考，承受着这样的矛盾：那思考着地说明其他东西的东西，在最终的根本上是不明了的。一个这样的思考者通过自己的思考说明别的东西，看，他不明白他自身；他在朝着外部世界、朝着对象的方向上也许是非常根本地用上了自己天生的能力，但是，在向着内心的方向上则只是非常肤浅地使用这能力，因此他的所有思考，不管看上去仿佛有多么深入，在根本上仍是肤浅的。但是，在一个人的思考对象在外在的意义上是有着极大的包容性的时候，或者在一个人把自己所思考的东西转化成一种博学的对象的时候，或者在一个人从一个对象跳跃到另一个对象的时候，这时，他就发现不了这最后的不协调性：所有“明了性”立足的根本是“不明了”，而不是“真正的明了性只能够处于透明性之中”。相反，在一个人只思考一种想法的时候，这时他就没有任何外在的对象，于是他就在自我深化之中有朝着内心的方向，于是，在关于“他自己的内心状态”的问题上他就必定会有所发现；这一发现首先是非常令人羞辱的。“人之精神”的力量的情形不同于身体的力量的情形。如果一个人工作过度超过了自己身体的力量，那么他被损坏了，这

样，他就是什么都没有赢得。但是如果一个人不是（恰恰通过选择朝着内心的方向）以超过自己原本的精神的力量去过度工作，那么他根本就不会发现，或者他在更深的意义上不会发现，上帝是存在的；在这样的情况下，他就丧失了那最重要的东西，或者那最重要的东西在本质上就与他擦肩而过了。就是说，在原本的身体的力量之中没有任何自私的东西，但是在原本的“人之精神”中有着一一种自私性，而如果“上帝之关系”要真正地被赢得的话，那么这种自私性就必须被摧毁。这样，如果一个人只思考一种想法，他就必定会经历这个，他必定会体验这样一种“停顿”的登场，在这一停顿之中他被剥夺了一切，他必定会经受这样一种生命危险，在这生命危险之中人为了赢得生命而丧失生命^[2]。他所要去的的就是这条路，如果他在这一难题上跳过，那么他的思考就会变得肤浅，尽管在这睿智的时代介于人与人之间已经被做出了这样的假定（但却不在上帝或者“那永恒的”那里对此做出询问）：这样的努力是不需要的，是的，这样的努力是夸张。现在，人们当然也不会为了在一种没有思想的生活之中过得舒适或者为了借助于那种受人钦敬的在每一个细节上都与所有其他人完全相同的圆满去满足自己的同时代而需要这种努力。然而，事情却确实仍是如此，如果没有在这一难题之中经受考验，如果没有这一努力，一个人的思考就会变得肤浅。因为从精神上理解就是如此，恰恰就是在这样的时刻，在一个人以超过自己原本的精神的力量去过度工作的时候，只有在这时他才能够成为一种工具；如果他是诚实而信仰着地坚持忍受下去，那么，从这一瞬间起，他就会得到那些最好的力量；但这不是他自己的，他在自我拒绝之中具备他们。

哦，我不知道我是在对谁谈论关于这个，不知道是否有人关心这样的事情；但我知道这个，曾有这样的人生活着，我知道这个，恰恰是这些全力赞美崇尚爱的人们，在这些在今天部分地几乎是不为人所知的水域之中，他们曾是历尽沧桑的具备全程航海经验的^[3]人们。我可以为他们书写，以这个美丽的词来安慰我自己——“写！”“为谁写？”“为死者们，为那些你曾在往昔爱过的人们写！”^[4]，并且我也无疑会在“爱他们”之中与同时代人中那些最亲爱的人们相遇。

在一个人只思考着一种想法的时候，他就必定会相对于这“思考着”发现自我拒绝，而这自我拒绝则会去发现“上帝存在”。于是这就恰恰在至福之中和在恐怖之中成为矛盾：拥有一个全能者作为自己的员工^[5]。因为，一个全能者不可能是你（也就是说，一个人）的员工，除非这意味了你根本什么都做不了；在另一方面，在他是你的员工的时候，那么，你就能够做一切^[6]。伤脑筋的是，这两方面是一个矛盾，或者是一次性同时发生的，这样，你就不是在“今天体验到这个而明天体验到那个”；伤脑筋的是，这一矛盾不是什么可以让你在某些时候意识到的东西，而是某种你必须在每一个瞬间都自觉意识到的东西。在同一瞬间，你就仿佛是能够做一切——并且，一种自私的想法会悄悄地溜出来，就仿佛那能够做一切的人就是你自己，于是在这同一瞬间，一切都会在你面前被丧失掉；而在自私的想法投降的同一瞬间，你就又重新能够拥有一切了。但上帝并不被人看见；因此，人在自我拒绝之中使自己成为工

具，而就在上帝使用这一工具的时候，在表面看上去“那能够做一切的”似乎就是这工具，并且这也诱使这工具本身去做出这样的理解——直到他在之后又重新什么都做不了。去与另一个人一同工作已经够艰难的了，哦，然而要去与全能者一同工作的话！是的，在某种意义上这是挺容易的；因为他所不能的事情，我完全可以让他^[7]来做。因此，这麻烦恰恰在于，我要一同工作，如果不是通过别的方式的话，那么就是通过不断地理解“我根本什么都做不了”——这不是什么一了百了地被理解的东西。这是难以理解的：不是在一个人真正什么都做不了的瞬间——在他生病的时候、心情不佳的时候，而是在他看上去似乎能够做一切的那一瞬间，去理解这一点。哦，然而没有什么东西能够像一种想法那么迅速，没有什么东西能像一种想法在它击中一个人的时候那么剧烈地击中一个人；而现在，在想法的海洋之中，在那“70000浔之深”^[8]——他却还没有学会去这样做：在夜幕降临时能够安宁地酣眠，远离各种想法，因为坚信上帝（这上帝是爱^[9]）充足有余地具备它们，而能够充满信心地醒来进入这些想法，因为确定上帝不曾睡觉！东方的那个强大的皇帝有一个侍者，这侍者每天都提醒他关于一件特定的事情^[10]，但是一个卑微的人则必须把这关系颠倒过来去对上帝这全能者说：“一定要提醒我记得这个和那个”，然后，上帝就这样做！这岂不是令人失去理智吗：一个人要得到许可去平安而甜美地睡觉，他只是像皇帝对待者那样地对上帝说，“一定要提醒我记得这个和那个”！但这时这个全能者却又如此警惕地守护着自己，以至于在他所允许的这一鲁莽的自由之中，哪怕只是有一句自私的言语，一切就都会丧失掉，然后上帝就不仅仅不提醒人记住这个和那个，相反，他倒像是永远都不愿忘记这使人犯下了过错的事情。不！那么“能够做稍少的事情”就是远远更安全的，那么，“以一般的人类的方式来自欺地以为自己确实觉得自己能够做这事情”，就比这伤脑筋的状态，亦即，“完全绝对地意义确切地什么都做不了，反过来又在某种比喻性的意义上似乎是能够做一切”，要远远更安全得多。

然而，一个人却只能够在自我拒绝之中真正全力地赞美崇尚爱；因为上帝是爱，而只有在自我拒绝之中一个人才能紧紧抓住上帝。一个人通过自己对爱所知的事情是非常表面的，他必须通过上帝才得以知道那更深刻的东西，这就是说，他必须在自我拒绝之中去成为每一个人都能够成为的东西（因为自我拒绝是相对于“那普遍人性的”的，并且因此而不同于那特别的召唤和选拔），上帝所用的工具。于是，每一个人都能够得知所有关于爱的事情，正如每一个人都能够得知自己，正如每一个人，是为上帝所爱的。差异只是：对于有些人（这在我看来并不那么令人惊诧）这一想法甚至对于最长的生命都是那么充足有余，以至于他们在第七十岁^[11]都不认为自己对此曾有过足够的惊叹，而相反对于其他人（这在我看来是非常奇怪而令人遗憾的）这一想法是那么微不足道，既然这“为上帝所爱”并不比每个人所处的境况更多出一些什么——仿佛因此这就意味了更少。

只有在自我拒绝之中一个人才能够真正全力地赞美崇尚爱。任何诗人都做不到这一点。诗人能够吟唱情欲之爱和友谊，能够这样吟唱是一

种罕见的优点，但是“诗人”无法赞美崇尚爱。因为对于诗人，与“那启迪着他的精神”的关系就像是一种玩笑^[12]，对它的帮助^[13]的呼唤像是一种玩笑（这本应当对应于自我拒绝和祈祷），他的本性天赋^[14]则反倒是那决定性的因素，并且，从与“那启迪着他的精神”的关系中所得的收益对于他是首要的事情，这就是诗，诗人所创作的东西，这就是收益。但是对于那要去赞美崇尚爱（这是每个人所都能做的事，这不是什么特长）的人，“与上帝的自我拒绝的关系”或者“在自我拒绝之中使自己去与上帝发生关系”就应当是一切，就应当是严肃；“创作是否完成”则是一种玩笑，就是说，对于他，“上帝之关系”本身应当比收益更重要。在自我拒绝之中，他的极其严肃的信念就是：那帮助他的是上帝。

哦，如果一个在自我拒绝中的人真正能够消除掉所有“他仿佛能够做什么”的幻觉，真正能够明白他自己什么都做不了，这就是说，如果一个人真正赢得自我拒绝的胜利并且能够在胜利之中加上自我拒绝的胜利喜悦，真实而诚实地在这“自己根本就是什么都做不了”之中找到自己的全部至福，那么，一个这样的人又能够怎样奇妙地谈论爱啊！因为，在自我拒绝的最极端的努力之中、在这一“自己的全部力量的昏晕和厥倒”之中获得极乐，感到至福，除了真正地爱上上帝之外，这又会是什么别的？但上帝是爱。又有谁会比那真正爱上上帝的人更好地赞美崇尚爱呢？因为他正是以唯一正确的方式去与自己的对象发生关系的：他使自己与上帝发生关系，并且真正是爱着地发生这关系。

这在朝着内心的方向上是一种条件或者方式，对爱的赞美崇尚必须按这样的条件或者方式来进行。“如此去做出对爱的赞美崇尚”，自然在其自身有着其酬报，尽管之中另外还有这样的目的：通过赞美崇尚爱（只要一个人能够），去为爱赢得人众，去使得他们真正留意于那在调和性之中被授予了每一个人的东西，亦即，“那至高的”。因为，那赞美崇尚艺术和科学的人，他还是在人众间设置出了有天赋的人们和没有天赋的人们之间的分裂。而那赞美崇尚爱的人，他使得所有人和好，不是在一种集体的贫困之中，也不是在一种集体的平庸之中，而是在“那至高的”的集体之中。

“赞美崇尚爱”这一作为必须向着外在地在牺牲奉献着的不利己之中被做出来。

通过自我拒绝，一个人赢得了让自己作为工具的能力，因为他向着内心使得自己在上帝面前成为乌有；通过牺牲奉献着的不利己，他向着外在使得自己成为乌有，成为一个无用的仆人^[15]：向着内心他不变得妄自尊大，因为他是乌有，向着外在他也不变得妄自尊大，因为他是乌有；他在上帝面前是乌有，他不忘记他所在之处是“在上帝面前”。唉，这样的事情也确实可能发生：一个人在最后一瞬间弄错了，以至于他尽管确实是在上帝面前谦卑，却在他转向人众的时候为他自己所能而骄傲。这构成他的沉沦的，是一种“作比较”的诱惑。他知道，他无法与上帝作比较，因为他意识到自己是乌有；但在与人的比较之中他却觉得自己是某样东西。这就是说，他忘记了自我拒绝；他陷在一种幻觉之中，就仿佛他只是在单个的几小时之中是在上帝面前，正如一个人在单个的

几小时之中去拜访国王陛下[16]。怎样可悲的困惑啊！因为相对于一个人这样的事情完全是可能的：你可以以一种方式在他在场的时候与他说话，而在他不在场的时候以另一种方式来谈论他；但是，是不是也有可能这样谈论上帝——在他不在场的时候？如果我们正确地理解这一点的话，那么，“牺牲奉献着的不利己”就与自我拒绝是同一样东西。如果一个人想要通过赞美崇尚爱来统治别人，那么这无疑也就是最可怕的自相矛盾了。

在某种意义上的“牺牲奉献着的不利己”就是如此，就是说，向着内心理解是：一种自我拒绝的理所当然，或者同一于自我拒绝。

但是向着外在，如果爱要真正地被赞美崇尚，那么“牺牲奉献着的不利己”就是必不可少的；想要在真相之爱中赞美崇尚爱就正是爱的一种作为。一个人能够很容易地为自己找到世俗的好处，并且（这也是最可悲的）通过宣示出各种各样的欺骗来赢得人类的赞扬。但这并不具有爱心。因为，反过来才是有爱心的：在对“那真的”和对人类的爱中想要为宣示出“那真的”而做出每一种牺牲，却不愿牺牲哪怕一丁点“那真的”。

我们在本质上必须将“那真的”看成是在这个世界里挣扎着；世界从不曾如此美好，它也永远都不会变得这么美好：大多数人都想要“那真的”或者想要关于“那真的”的观念，以至于对“那真的”的宣示必定会赢得所有人的赞扬。不，如果一个人真的要宣示出什么真的东西，那么他就必须以另一种方式做好准备，而不是借助于这样一种迷惑人的期待，他必须有这个意愿在本质上放弃这一瞬间。固然，哪怕使徒自己都说，他努力“赢得人众”，却有着附加的话，“在神面前是显明的”[17]。于是在这些话语之中绝不可能有关于这种对“赢得人众的赞扬”的自私或者胆小怯懦的想法——就仿佛决定某事真实与否的关键就是人众的赞扬。不，在使徒努力要赢得人众的时候，他在上帝面前显明的；因此他不是为自己，而是为了真理，去赢得他们。一旦他看见，他会以这样的方式来赢得他们——他们献身于他却误解他并歪曲他的教导，他就马上就推开他们，为的是赢得他们[18]。因而，他不想要为了自己在之中得到好处而赢得他们，相反，他想要以所有的牺牲，因此也包括对他们的赞扬的牺牲，来为“那真的”赢得他们——如果他能够成功地这样做的话；而这正是他所想要的。因此这同一个使徒在另一处说（《帖撒罗尼迦前书》2：4、5、6）：“我们这样讲，不是要讨人喜欢，乃是要讨那察验我们心的神喜欢。我们从来没有用过谄媚的话，也没有贪心的借口。我们没有向人求荣耀，不管是向你们还是向别人，尽管作为基督的使徒，我们可以对于你们是一种负担。”[19]在这之中蕴含了多少牺牲啊！他没有寻求任何好处，不接受任何酬报，甚至不接受他本来作为基督的使徒所能够合理地要求的那一份[20]；他放弃了他们的荣誉、他们的赞扬、他们的奉献；在贫困潦倒之中，他让自己去经受他们不公正的判断、他们的讥嘲：所有他所做的这一切——为了赢得他们。是的，这样一来，为了赢得人众，无疑做一切都是可以的，哪怕是被处决赔上性命[21]；因为在自我牺牲和不利己之中，这恰恰就是“去放弃人们用以赢得瞬间而失去真

理的所有瞬间性的手段”。扎根于“那永恒的”，这使徒站立着；那想要在自我牺牲之中通过“那永恒的”的各种力量来赢得人众的，正是他；如果有人为了自我维持而需要他们，并且因此而抓住那第一和最佳的、最睿智的手段来赢得他们，那么，使徒不是这个人，这个人不是为真理而赢得他们，因为，如果要为真理而赢得他们，就不能使用这样的手段。

现在，在我们的时代，人们做一切都是为了让一切变成瞬间的并且为了让瞬间的东西变成一切，在一个这样的时代里，“不利己”是多么的必要啊！

人们做一切，难道不就是为了使得瞬间拥有尽可能大的优势，去压倒“那永恒的”，去压倒“那真的”？人们做一切，难道不就是为了使得瞬间在对上帝和对“那永恒的”的几乎是高傲的无知之中变得如此自我满足、在对所有真理的外观上的似乎拥有之中变得如此自欺欺人、在“自己就是‘那真的’的发明者”的观念之中变得趾高气扬吗？有多少更好的人们屈俯于“瞬间”的权力之下，并且因此而使得“瞬间”变得更糟；因为恰恰如果一个人是一个更好的人，那么，在他虚弱或者自私地退让的时候，他就必定在“瞬间”的嘈杂之中试图遗忘掉自己的沉沦，这时他就必定竭尽全力来使得这“瞬间”更自以为是。唉，思者们的时代看来是过去了[22]。宁静的耐性，谦卑而顺从的迟钝性，对瞬间作用的慷慨放弃，“无限”对“瞬间”的距离，对自己的想法和对上帝奉献出的爱——这对于思考一种想法是必要的；它似乎是在消失，它对于人类几乎正在成为一种笑话。“人”重新变成了“万物的尺度”[23]，并且完全是在瞬间的意义上。所有转达的消息都必须被安排在适当的时候收录到一份轻便的折页印刷品之中，或者得助于非真相之上的非真相。是的，无疑这就像是所有消息在最后都被安排好以便能够在一次集会之中至多被谈及一小时，而这集会又通过赞同和反对的噪音来浪费掉其中的半小时，在另一个半小时之中则又过于困惑以至于无法聚集起各种想法。然而这做法却被当成至高的事情来追求。小孩子被教育去将这个视作是至高的事情：在一个小时之中被人听见并且被人敬佩。这样，“做人”的铸币成色标准就被降低了。不再有关于“那至高的”的说法，不再有像使徒所说的那种关于“讨神的喜悦”的说法[24]，也不再有关于“取悦那些生活在往昔的圣贤们[25]”的说法，也不再有关于“取悦与自己活在同一个时代里的少数几个优秀者”的说法。不，在一小时之中去满足一群最初最好地汇集到一起的人众集合，而这些人自己则又既没有时间也没有可能去思考一下“那真的”，因此，如果他们要给予赞扬作为酬报的话，他们就要求肤浅性和各种半吊子的想法——这就是人们所追求的东西。

这就是说，为了让人多少觉得这还是值得去追求的，大家就用非真相来帮忙，大家相互愚弄，相互使对方以为这些聚集在一起的人们是纯粹的智者，以为每一个聚会集合都是由纯粹的智者构成的。这就完全像是在苏格拉底的时代，按指控者所阐明的说法：“所有人都明白怎样去教导年轻人，只有一个人不明白——这个人就是苏格拉底”[26]，同样地，在我们的时代“所有人”都是智者，只有在这里和那里有着唯一的某个

人，他是愚人。世界如此接近于达到完美，以至于现在“所有人”都是智者；如果不存在这几个怪人^[27]和愚人的话，那么世界就会是彻底完美了。与所有这些同时，上帝简直就像是坐在天上等着。没有人渴望要脱离这一“瞬间之嘈杂吵闹”以求找到上帝所驻留的静寂；就在人钦佩人并且因为这人完全如同所有其他人而钦佩他的同时，却没有任何人渴望那种“人在之中崇拜上帝”的孤独；没有人在对永恒之尺度的渴望之中拒绝这一廉价的“不去与至高的东西发生关系”的豁免！

“瞬间”变得如此妄自尊大。因此，牺牲奉献着的不利己是如此必要。哦，但愿我能够描述出一个这样的真正不利己的形象！但这里不是作这一描述的地方，在这里所谈的问题在根本上是关于“赞美崇尚爱”的作为——并且，因此在这里就有第二个愿望^[28]：如果这样一个形象被描述出来的话，但愿“瞬间”会有时间去考察一下他。

然而，所有“真相之爱”相对于“瞬间”的情形也是“真正赞美崇尚爱”的情形。在一个人带着自己对爱的赞美崇尚寻求去赢得“瞬间”的赞扬时，他就首先必须为自己搞清楚，这“瞬间”是否有着关于“爱”的真实观念。如同这“瞬间”现在所是的情形，它是不是具有，或者它是不是能够在任何时候具有关于“什么是爱”的真实观念？不，不可能。就是说，爱在“瞬间”的或者“那瞬间的”的意义上只能是自爱（Selvkjerlighed），既不会更多也不会更少。于是，以这样的方式谈论爱是自爱的，赢得这种赞扬是自爱的。真正的爱是自我拒绝的爱。但什么是自我拒绝？它恰恰就是放弃“瞬间”和“那瞬间的”。但是通过一种关于爱的真实说法，而这爱恰恰因为放弃“瞬间”才是真实的爱，那么这样一来，要赢得“瞬间”的赞扬就是完全不可能的了。这是不可能的，这是如此地不可能，以至于这说的人，如果真相本来对于他比“瞬间”的赞扬更重要的话，那么，在他碰巧赢得“瞬间”的赞扬的情况下，他就有义务去强调指出这误解。由这论述我们也很容易看出，这样一种直接就推导出“赞美崇尚爱的人自己必定是被爱或者会被爱的”的结论绝非正确——尤其是在一个将那本身就是爱的人钉上十字架的世界里，尤其是在一个迫害和清除了这么多爱之见证者的世界里。

哪怕在这方面的各种条件有所改变，即使事情不再进入那种“真理之见证者不得不牺牲生命和鲜血”的极端和关键，这世界在本质上仍然没有变得更好，它只是变得更卑琐更缺乏激情。因此，那在通常的情况下被世界称作是“值得爱的”的东西，永恒自然就会将之视作是某种该谴责和该受惩的东西。一个如此被人称作是“值得爱”的人，他就是这样的人：他首先就不会去认真考虑永恒或者上帝对于一种本质的并且在本质上艰巨的生活所提出的要求。这值得爱的人，在讨价还价杀价的问题上，他知道所有各种可能的借口和开脱和睿智法则；于是他就有足够的爱心去把自己的睿智留一点给别人，这样，人们通过他的帮助而有利地去安顿好自己的生活，轻松而舒服。与这值得爱的人在一起，人们觉得那么安全，那么欣愉；一个人绝不会因为他的缘故而开始想到“有着某种永恒的东西存在”，或者想到“这永恒的东西对一个人的生命有着怎样的

要求”，或者想到“这永恒的东西如此贴近一个人，以至于它的要求会直接与今天的日子相关”。这是一个人值得爱的地方。但是，一个人，如果他不要求他人，却通过严格而认真地对自己要求许多东西来让人感觉到一种这样的要求是存在的，那么这个人就是不值得爱的。和他在一起，各种借口和开脱看上去就不怎么好看了，一个人为之而生的所有东西都置于一种不利的光线之下；和他在一起，一个人无法真正觉得舒服，而他则更不会用现世的，乃至是令人愉快地虔诚的豁免来帮一个人摆正各种舒适性的坐垫。

然而，这一值得爱的性质是什么呢？它是对“那永恒的”的叛卖。因此，现世那么地喜欢它。因此，世界总是对这样的话感到愤慨——“对上帝的爱是对世界的恨”^[29]。就是说，在永恒的要求真正的被落实的时候，看起来事情就好像是，这样一个人仇恨一切对大多数人来说是生活的意义所在的东西^[30]。因此，多么让人不知所措，多么古怪，多么不值得爱啊！而相反，去激励和帮助人们在他们所爱的迷途之中继续，这又是多么值得爱，多么有爱心啊！但是，“欺骗人众”是爱吗？难道因为那些受骗者们将之视作爱，因为他们感激这欺骗者就仿佛他是他们的最大恩主，因此这就是爱了吗？难道“在欺骗之中爱”和“在欺骗之中被回报以爱”就是爱吗？我曾想，爱是这个：在对“那真的”的转达之中愿意亲自去做出每一种牺牲，但不愿牺牲哪怕一丁点真理。

尽管我们想要忘记现实，忘记世界是怎样的，并且诗意地将这整个关系转化进想象之世界，然而，事情的本性决定了：在人与人之间的关系中，如果要真正赞美崇尚爱的话，那么“不利己”就是不可或缺的要求。让我们大胆地作一下诗意的尝试^[31]，在这尝试之中我们与现实世界毫无关系，而只在想法之遥远之中把“赞美崇尚爱”这一想法从头到尾走一遍。如果，在诗意上理解，要由一个人完全真实地谈论真实的爱，那么在这里就有一种双重的要求：这谈论者必须使得自己成为自爱者，并且这谈论的内容必须是关于“去爱那不可爱的对象”。然而，在这样的情况下，要从“赞美崇尚爱”之中获得什么好处是不可能的；因为只有在这个时候——要么是谈论者被看作是有爱心的人，要么是谈论的内容是逢迎的话题、是关于去爱那可爱的对象，只有在这两种情况下，我们才可能从中获得好处。而在“要从‘赞美崇尚爱’之中获得什么好处是不可能的”的时候，“去赞美崇尚爱”恰恰就是不利己的。

看，那个古代朴素的智慧者，他在所有人中最知道怎样去最美丽地谈论那种“爱美丽的人和美丽的事物”的爱^[32]，他是，是的，他是全民族中最丑的男人^[33]，是最美丽的民族之中的最丑的男人。人们会以为这会吓阻他去谈论那种爱美丽事物的爱——一般人们总是避免在被绞死的人家里谈论绳索^[34]，即使是那些俊美的人们一般也避免在明显丑陋者在场的时候谈论美，更不用说丑陋者自己了。然而不，他就古怪而奇特得足以去觉得恰恰这是吸引人而有启迪的，就是说，古怪而奇特得足以使自己进入可能存在的最不利的处境之中。因为，在他谈论“那美的”的时候，在他在思想和语言对“那美的”的渴慕之中迷醉着听者——而这听

者于是偶然地看着他的时候，这时他就变得比他本来更加倍的丑陋了，他本来就已经是这个民族中最丑陋的人了。他越是谈得多，他越是美丽地谈论美，他自己就在对立面变得越丑陋。这必定是一个怪人，这个智慧者，他必定不仅仅是这整个民族之中最丑陋的男人，而且也是最古怪的人；或者说，是什么东西决定了他？我想，如果他只要有一只漂亮的鼻子^[35]（这是他所不具备的，于是这在希腊人之中就是很显眼的，因为所有希腊人都有漂亮的鼻子），那么他就不会想说任何关于“爱‘那美的’”的话，哪怕一句都不会说，相反，他会反对谈论这个，因为害怕有人会以为他在谈论自己或者至少是在谈论自己漂亮的鼻子；这会让他 的神灵担忧^[36]，就仿佛他通过多少把注意力引向“他的美”而欺骗谈论的对象，美，他所谈论的是“美”。但是在对自己是最丑者的自信之中，他良心安宁地能够说出一切，一切，一切对美的赞美，无须从之中获得任何好处，他只是由此而变得越来越丑。然而，爱“那美的”的爱，不是真正的爱，真正的爱是自我拒绝之爱。相对于这真正的爱，如果一切都正常展开并且是诗意地完美的话，这谈论者现在就必定是在使得自己成为自爱者。赞美崇尚自我拒绝之爱并且又自己想要是“有爱心的人”，这也就是，是的，这是自我拒绝之匮乏。如果这谈论者不是自爱者，他就很容易变得不确定或者不真实；他要么会忍不住自己从这赞美之中获得好处，这就是在欺骗对象，要么就会陷于一种尴尬，这样他甚至不敢说出这种爱是多么美好，因为害怕有人会以为他是在谈论他自己。但如果这谈论者是自爱的人，或者彻底完美地考虑这个：他是在那被有爱心的谈论者们称作是“爱之民族”^[37]的整个民族之中最自爱的人，这样，是的，这样他能够自由地谈论关于自我拒绝的爱，比起那朴素的智慧者因为“是最丑陋的”所获得的喜悦，他在更大的程度上因为“使自己成为了最自爱的人”而喜悦。显然，在现实的关系中，要能够谈论自我拒绝的爱的话，一种长时间的准备工作就必定是不可少的；但这准备工作不会是在于“阅读许多书籍”，也不会是在于“因为他的被所有人认出的自我拒绝（如果一个人有这样的可能——能够通过‘去做出那让所有人都认出是他身上的自我拒绝的事情’来展示自我拒绝的话）而备受尊重和景仰”，相反是在于“去使得自己成为自爱者”，在于“去成功地被看作是最自爱的人”。而这甚至是不那么容易达成的。在一次考试之中得到“优”的成绩，和得到最差的分——恰恰是最差的，这两者差不多是同样艰难的事情，因此通常这两者也有着同样多的数量。

这是关于谈论者。但是谈论的内容应当是：关于“去爱那不可爱的对象”。看，那个古代朴素的智慧者，他知道怎样去如此美好地谈论“那爱‘那美的’的爱”，然而他有时候也进行另一种谈论，他谈论去爱丑陋者^[38]。他不否认，这“去爱”是“去爱美丽的人”，但是他还是谈论，当然这是一种类型的玩笑，谈论关于“去爱丑陋的人”。那么，“美丽的人”这说法到底应当被怎样理解呢？“美丽的人”是对于直接的爱的直接而明白的对象，是天性倾向和激情的选择。我们确实无须去推荐说，一个人应当爱美丽的人。但丑陋的人！这可不是什么可向天性倾向和激情提供的东西——天性倾向和激情转身就走并且说：“这是什么可让人去爱的东西

吗？”那么，什么又是按照我们关于爱的概念所说的“美丽的人”呢？那是爱人和朋友。因为爱人和朋友是对于直接的爱的直接而明白的对象，是天性倾向和激情的选择。那什么是“丑陋的人”呢？那是一个人应当去爱的“邻人”^[39]。一个人应当去爱他，那个朴素的智者对此一无所知，他不知道，邻人存在并且一个人应当爱这邻人，他所谈的关于“爱丑陋的人”只是一种调侃。“邻人”是一种不可爱的对象，不是什么可向天性倾向和激情提供的东西——天性倾向和激情转身离开他并且说：“这是什么可让人去爱的东西吗？”但正因此也就没有什么好处与“去谈论关于应当爱不可爱的对象”联系在一起。然而真正的爱却正是对“邻人”的爱，或者，它不是去觉得“可爱的对象”可爱，而是去觉得“不可爱的对象”可爱。

于是，在谈论者为了让那关于真正的爱的说法被说得完全真实而不得不使自己成为最自爱的人的时候，在谈论的内容必须是关于去爱那不可爱的对象的时候，这时，任何好处和利益都是不可能的。谈论者自己不会作为回报而被爱，因为“他有多么自爱”只会通过对立面而变得更明白；谈论的内容不是适合于去讨人众喜欢的，人众很喜欢听到天性倾向和激情如此容易并且愿意理解的东西，而不愿意听到天性倾向和激情所根本没有兴致知道的东西。

然而，这一诗意尝试是完全正确的，并且也许能够比如说起到这样的作用，它能够揭示出一种在整个基督教世界里一再地显现出来的欺骗或者误解。人们以这样的方式滥化基督教的谦卑和自我拒绝：一个人固然在一个方面拒绝自身，却没有勇气去果断地这样做，因此，他小心地让自己在自己的谦卑和在自己的自我拒绝中被人了知，于是他就因为自己的谦卑和自我拒绝而备受尊重和景仰——而这则其实不是自我拒绝。

因此，为了能够赞美崇尚爱，这样的要求就是一种必要：向着内心地自我拒绝和向着外在地不利己。这样，在一个人让自己去赞美崇尚爱的时候，如果有人问：他这样做，这是否真正的是他身上的爱，那么，对此的回答就必定是：“这一点，任何别人都无法确实地认定；有可能这是虚荣、骄傲，简言之出自‘那恶的’，但也有可能这是爱。”

[1] “说事不是艺术，做事才是艺术。” 丹麦俗语。

[2] [为了赢得生命而丧失生命] 指向《马可福音》(8:35)：“因为凡救自己生命的，必丧掉生命。”

[3] [具备全程航海经验的] 见前面的对“只具备半程经验的人”的注脚。就是指有足够经验而熟练的人。本来是用来标示“航行了三十六个月以上并且作过多次长途航行的水手”。

[4] [“写！”“为谁写？”“为死者们，为那些你曾在往昔爱过的人们写！”] 这是克尔凯郭尔所译的德国博学者约翰·哥特弗雷德·赫尔德(J.G.von Herder)的“论诗歌中的新旧人之间的差异——作为文化和人文的工具来看(Vom Unterschiede der alten und neuen Völker in der Poesie, als Werkzeug der Kultur und Humanität betrachtet)”之中的文字。

见Johann Gottfried von Herder's sämtliche Werke. Zursch? nen Litteratur und Kunst bd.1—20, Stuttgart & Tübingen 1827-1830, kt.1685-1694; bd.16, 1829, s.114:《'Schreibe!' sprach jene Stimme und der Prophet antwortete: für wen? Die Stimme sprach: 'schreibe für die Todten! für die, die du in der Vorwelt lieb hast' - 'Werden sie mich lesen?' - 'Ja: denn sie kommen zurück, als Nachwelt'》

[5] [拥有一个全能者作为自己的员工] 见前面的关于“按一个使徒的话说，作为上帝的在爱中的

员工”的注脚。

[6] [在他是你的员工的时候，那么，你就能够做一切] 见《腓利比书》（4：13），之中保罗写道：“靠着那加给我力量的，凡事都能做。”

[7] 句子中前一个“他”是指人，而后一个“他”则是指全能者。

[8] [“70000浔之深”] 一个由法拉他·塔希图尔努斯（克尔凯郭尔笔名）在《人生道路中的诸阶段》（1845）中曾用到的说法，后来又由约翰纳斯·克利马库斯（克尔凯郭尔笔名）在《终结性的非科学后记》（1846）之中用到。浔（favn）丹麦的丈量单位，在1907年启用米制长度单位之前，丹麦所用的一种官方长度单位。1浔（favn）相当于1.88米。

[9] [上帝是爱] 参看《约翰一书》（4：7—8和16）。

[10] [东方的那个强大的皇帝有一个侍者，这侍者每天都提醒他关于一件特定的事情] 参看前面“东方那个强大的皇帝，让一个奴隶每天提醒你”的注脚。

[11] [第七十岁] 见前面的关于“七十岁”的注脚。

[12] [因为对于诗人，与“那启迪着他的精神”的关系就像是一种玩笑] 指向所谓的“呼语”（apostrophe），就是说，诗人引导性地使用的对一种不在场之物的呼唤，这不在场之物在他所从事的创作之中将帮助他。可以是来自荷马的《伊利亚特》和《奥德赛》以来的传统之中的一种对缪斯的呼唤，或者也可以是对各种不同的神、自然之物、死者以及某种想象出的或者抽象的东西的呼唤。

[13] [“它的帮助”] 这个“它”是指“那启迪着他的精神”。就是说“那启迪着他的精神所能提供的帮助”。

[14] [本性天赋] 艺术天才。

[15] [无用的仆人] 指向《路加福音》（17：10），耶稣在之中对使徒们说：“这样，你们做完了一切所吩咐的，只当说，我们是无用的仆人。所做的本是我们应分做的。”

[16] [一个人在单个的几个小时中去拜访国王陛下] 克尔凯郭尔自己曾在1847年拜见过国王克里斯蒂安八世。首次是三月十三日在阿玛琳堡皇宫，这天上午国王一共有三十一次接见；然后是七月十八日，再后是十月三日在索恩弗利宫。

[17] [固然，哪怕使徒自己都说，他努力“赢得人众”，但却有着附加的话，“在神面前是显明的”] 指向《歌林多后书》（5：11），在之中保罗写道：“我们既知道主是可畏的，所以劝人，但我们在神面前是显明的，盼望在你们的良心里，也是显明的。”这里的“使徒”就是指保罗。

[18] 就是说：一旦他发现自己以这样的方式来赢得他们——他们献身于他却误解他并歪曲他的教导，他就马上推开他们，为的是要真正地赢得他们。

[19] [同一个使徒在另一处说：“我们这样讲……我们可以对于你们是一种负担。”] 有挑选地摘自《帖撒罗尼迦前书》（2：4—6），之中保罗写道（按中文版圣经）：“但神既然验中了我们，把福音托付我们，我们就照样讲，不是要讨人喜欢，乃是要讨那察验我们心的神喜欢。因为我们从来没有用过谄媚的话，这是你们知道的。也没有藏着贪心，这是神可以作见证的。我们作基督的使徒，虽然可以叫人尊重，却没有向你们或向别人求荣耀。”

[20] [甚至不接受他本来作为基督的使徒所能够合理地要求的那一份] 见前面关于保罗不收钱的注脚。

[21] [哪怕是被处决赔上性命] 根据传统，保罗和一系列其他使徒的情形就是如此。

[22] [思者们的时代看来是过去了] 也许是这样的意思：深思或者沉思者们的时代过去了。参看克尔凯郭尔的草稿，之中写道：“这一不利已在我们的时代尤其必要。思者们的时代过去了，一切都必须在半小时之内在一个集会之中被转达出来，而这集会又通过赞同和反对来浪费掉半小时。哦，但愿我能够在什么时候呼唤出一个这样的不利己形象，而不是这‘也许没有时间去一看这形象’的一代人。”

在日记中克尔凯郭尔写道：“我（在爱的作为中）写道：思者们的时代过去了。不久，人们就可以说：想法们的时代过去了。”

[23] [“人”重新变成了“一切的尺度”] 就是说，人是万物的尺度。指向古希腊诡辩家普罗塔哥拉（约公元前490—前420年）的所谓“homo mensura”说法，这被引入柏拉图的《泰阿泰德篇》152a。克尔凯郭尔在《论概念反讽》和《哲学片断》之中也讨论了这个句子。

[24] [像使徒所说的那种关于“讨神的喜悦”的说法] 指向《帖撒罗尼迦前书》（4：1），在之中

保罗写道：“弟兄们，我还有话说。我们靠着主耶稣来你们，劝你们，你们既然受了我们的教训，知道该怎样行，可以讨神的喜悦，就要照你们现在所行的，更加勉励。”

[25] [那些生活在往昔的圣贤们] 见前面的关于“那些被人类唾弃并成为人类荣耀的圣贤们”的注解。

[26] [这就完全像是在苏格拉底的时代.....就是苏格拉底] 指向柏拉图在《苏格拉底的申辩》（24a—25a）之中的描述。苏格拉底就起诉罪名“毒害青年”让指控者美勒托说出谁在使得青年人学好，到最后导出：所有雅典人都在使得青年人学好，而只有苏格拉底是例外。苏格拉底（约公元前470—前399年）与柏拉图和亚里士多德一样是最著名的古希腊哲学家。他以对话发展了自己的哲学但没有留下任何文字，但他的人格和学说被同时代的三个作家记录下来：阿里斯托芬在喜剧《云》中，色诺芬在四篇“苏格拉底的”文本中以及柏拉图在各种对话录中。苏格拉底以“引进国家承认的神之外的神”和“败坏青年”被雅典的人民法庭判死刑；他被以一杯毒药处决，他心情平和地喝下毒药。在柏拉图的《泰阿泰德篇》149a中，苏格拉底在说明自己的“接生婆艺术”之前说：“我完全隐秘地拥有这种艺术。而因为人们不知道这个，于是他们不说这个，而说我是一个大怪人让人们尴尬。”

克尔凯郭尔常常将苏格拉底称作“那个（古代的）单纯智慧者”。

[27] [怪人] 见前面的关于“它论断说：这是怪癖”的注解。

[28] 前一个愿望也就是前面的“但愿”：“能够描述出一个这样的真正不利己的形象”。

[29] [“对上帝的爱是对世界的恨”] 见《雅各书》（4：4）：“你们这些淫乱的人哪，岂不知与世俗为友，就是与神为敌么。所以凡想要与世俗为友的，就是与神为敌了。”

[30] 或者说：这样一个人仇恨“对大多数人来说‘是生活的意义所在’的一切东西”。

[31] 按照丹麦语本身的意义说，“诗意的”（digterisk）也是“虚构的”的意思。所以这里是一种“虚构性的尝试”。

[32] [那个古代朴素的智慧者.....最知道怎样去最美丽地谈论那种“爱美丽的人和美丽的事物”的爱] 首先是指向柏拉图《会饮篇》（201d—212a）之中苏格拉底对爱（Eros，亦即爱欲）的本质的描述，在之中苏格拉底在提到狄奥提玛教他情欲之爱的艺术时把爱欲描述为美的追求者。

[33] [他是全民族中最丑的男人] 在柏拉图《会饮篇》（214e—222b）中，阿基比阿德描述苏格拉底的外表，像是一个西勒诺斯，就是说，酒神狄俄尼索的伙伴之一，一个肥胖秃顶的老人家。但他接着说，相反苏格拉底的内在蕴含了神圣的美。另外可参看《论概念反讽》中的一个脚注，是关于苏格拉底的丑陋的。

[34] [人们总是避免在被绞死的人家里谈论绳索] 丹麦俗语。意思是，一个人不与对话者谈论各种会冒犯到对话者的事情。

[35] [他只要有一只漂亮的鼻子] 按传统的说法，苏格拉底有着一只很不美丽的狮子鼻。这在色诺芬《会饮篇》第五章中有所描述。

[36] [让他的神灵担忧] 参看前面“让圣灵担忧”的注解。

[37] [被有爱心的谈论者们称作是“爱之民族”] 在日记中，克尔凯郭尔写道：“在这关于爱之民族的说法之中也蕴含有对格隆德维的批评；因为一个单纯的民族将自己称作是‘爱的民族’，这其实是一种傲慢的自以为是，这是虚荣和自爱的。”格隆德维曾在自己的书中将丹麦人谈作是“爱的民族”。

[38] [他有时候也进行另一种谈论，他谈论去爱丑陋者] 也许是指向色诺芬的《会饮篇》，在之中参与者们谈论他们为自己感到骄傲的地方。克里托布鲁为自己的美而骄傲，因为这更容易并且不用说话就能够使人给他一个吻，这比苏格拉底的引诱性的讲话所能够招致的要容易得多（第四章18）。“怎么办呢？苏格拉底说，你是在大言不惭地说你的美在我之上？那当然，克里托布鲁说道，不然的话，我就要比那些塞利诺们还要难看啰。这时，苏格拉底模仿了一下那些塞利诺的样子，就像真的一样。那么，好吧，苏格拉底说，到了这次争辩结束的时候，我要请你记住，我们必得对美做出一个决断。当然，这决断并不是在普里阿莫的儿子阿勒克珊德那里得到的，这种决断应当就像你自认为的那样，从那些你认为渴望亲吻你的人那里得来。”（第四章19—20）在比美开始的时候，克里托布鲁对苏格拉底说：“你不妨来吧！假如你能详细说清楚你确实比我漂亮，那么，你不妨告诉我们好了。不过，请稍等下，最好请人把灯台拿到离他近一点的地方。”（第五章2）在过程中，苏格拉底马上使得克里托布鲁宣称“假如这些东西经由人工的制作从而可以很好地起到我们希望在他们那里得到的效果，或者，假如这些东西自来

就可以满足某种需求，那么，这些东西当然就是美的。”（第五章4）之后的对话是：“那么，你能不能告诉我，我们的眼睛使用时要满足什么样的需求？当然是用来看东西的。如果是这样，那么，我可以大言不惭地说，我的眼睛比你们大家的都美。何以见得？因为，你们的眼睛只能朝正前方直接看过去，而我双眼凸起，目光旁射，所以能够朝两边看。那么，你不会是想告诉我们，在所有的动物中螃蟹的眼睛最美吧？一点儿没错！而且，就其强韧来说，它的眼睛也是最好。好了，这件事情就算过去了。现在来说说我们两个的鼻子，哪个更美？你的，还是我的？照我看来，当然是我的，假如上天让我们长鼻子是为了让我们去闻味的话。你的鼻子朝下，直冲着大地；我的鼻子宽大，敞开着，就好像从各个角落迎接芬芳的气息。那就想一想冲天鼻，这种鼻子怎么会比直冲冲的鼻子美？这里也有一个很不错的理由，冲天鼻不会成为一道屏障，所以它可以使眼珠向四处看；而你的高鼻梁，看上去像是两眼之间的一堵墙，把两只眼睛隔开了。那么，我现在提议说一说嘴。假定嘴巴长出来的目的就是把东西吃进去，那么，你张大嘴巴咬东西就可以比我咬得大；但是，你是不是也认为，你因为嘴唇薄薄的，亲吻时就会更温柔些呢？不然的话，我的嘴似乎就要比驴嘴还要丑些了。你是不是认为，我要把我说得比你美就得找些什么理由？那么，那些水泽女仙，还有月神塞勒涅的那些后裔，我认为，她们和我更相像，而并不像你。好啦！克里托布鲁喊道，我不想再和你争论下去！让大家来投票好了，让他们匿名投票吧。”（第五章5—8）结果大家都投票给克里托布鲁。

所引中文译文出自沈默等译的《色诺芬的会饮》，华夏出版社2005年版。

[39] [那是一个人应当去爱的“邻人”] 见前面《马太福音》22：39。“其次也相仿，就是要爱人如己”的注脚。

终结

我们在前面的文本之中“许多次以许多方式”^[1]做出了努力去赞美崇尚爱。在我们为我们成功地以这样一种符合我们愿望的方式完成了这文本而感谢上帝的时候，我们现在要引入使徒约翰所说的“你们亲爱的弟兄们，让我们彼此相爱”^[2]来作为终结。这些有着使徒的权威的言辞（如果你考虑一下它们的话）相对于爱本身之中的各个对立面还有着一种中间色调或者中间心境，这之中的原因是：它们是出自那在爱之中变得完美的人。你在这些言辞之中听不见义务之严厉，使徒不说：“你们应当彼此相爱”；但是你也听不出那种诗人之激情的、那种天性倾向的热切。在这些言辞之中有着某种崇高神圣化和至福的东西，但同时也有着一种忧伤，一种在生命之上泛起并且通过“那永恒的”而得以缓解的忧伤。这就仿佛是使徒在说，“我的上帝！所有那想要阻止你去爱的东西是什么呀？所有你能通过自爱而赢得的东西是什么呀？命令是：你应当爱，哦，但是，在你要明白你自己和生活的时候，那么这看来就是无须命令的，因为‘去爱人类’是唯一值得让人为之而活的事情，没有这爱的话，你就是没有真正活着；另外，‘去爱人类’也是唯一至福的安慰，不管是在今生尘世还是在彼世天国；并且‘去爱人类’也是‘你是一个基督徒’的唯一真实标志”——确实，一次信仰表白也是不够的。从基督教的角度理解，爱是以命令责成的；但是爱之命令是那永远保持是新的旧命令^[3]。爱的情形不像一种人类命令的情形，人类命令随着岁月而变老、变得迟钝，或者相对于各种要遵从这命令的人们所达成的协议而被改变。不，爱之命令一直是新的，直到最后一天，一直到它已经变为最老的那一天，它仍然是同样的新。因此说，这命令丝毫都不可能改变，而最不可能的是被使徒改变。变化只会是：那有爱心的人变得对命令越来越熟悉，变得与这命令成为一体，这命令是他所爱的，因此，他能够如此温和、如此忧伤地谈论，谈论，几乎就仿佛“爱是命令”这件事已经被忘记了。相反，如果你忘记了这是爱的使徒在说话，那么你就误解他，因为这些言辞不是那关于爱的谈论的开始，而是完成。因此我们不敢以这样的方式来谈论。那在已退隐而功德圆满的使徒嘴里是真理的话语，在新入门者的嘴里很容易就会是一种轻浮，带着这样的轻浮这新入门者会过早地终结这命令的学业而逃避掉“校规的约束”。因此我们引进使徒，让他谈论着，我们不把他的话说成是我们的，但让我们变成听者：“你们亲爱的弟兄们，让我们彼此相爱。”

只是还有一件事情，要记住那基督教的以等量还等量（Lige for Lige），永恒的以等量还等量^[4]。这基督教的以等量还等量是一个如此重要而决定性的基督教定性，以至于我会希望：如果不是在每一个我依据于能力论述“那基督教的”的文本之中都以这一想法为终结，那么至少在一个文本之中我能够以这一想法为终结。

在我们当今的时代，基督教相对地被谈论得比较少（我是说相对于本来被谈论得那么多）。但是在我们所听到的谈论中（因为各种攻击当然肯定不是一种对基督教的谈论），这样的情况并不罕见：人们把“那基督教的”描述为某种逢迎的爱的几乎弱不禁风的形象。这全是爱和爱，宽宥你自己和你的肉和血^[5]，度过一个美好或者快乐的日子，不要为自己的事情担忧，因为上帝是爱和爱；——听不得任何关于严厉性的事情；这一切都应当是爱的自由语言和本性。然而，以这样的方式理解，上帝的爱很容易就成为一种天方夜谭式的小儿科的观念，基督的形象就成为某种过于温和而感伤以至于“他对于犹太人是并且继续是一种冒犯而对于希腊人是并且继续是一种痴愚”^[6]这样的事实就无法是真实的了，这就是说，就仿佛“那基督教的”变得幼稚了。

事情是完全很简单的。基督教废除了犹太式的以等量还等量，“以眼还眼并且以牙还牙”^[7]，但是它设置了基督教的，永恒之“以等量还等量”，作为取代。基督教把注意力完全地从“那外在的”转向了内心，使得你的每一个与其他人的关系成为一种上帝之关系：这样你就会既在这种意义又在那种意义上得到“以等量还等量”。在基督教的意义上理解，一个人在最终并且在本质上，在一切事情之中只与上帝有关，尽管他仍将停留在世界，停留在尘俗生活的各种被指派给他的关系中^[8]。但是这“在一切事情之中只与上帝有关”（这样一个人就永远不会在路上、半路、在低级法院、因人类的审判——仿佛那是决定性的东西——而被拖延推迟），它同时既是至高的安慰也是最大的努力，最大的仁慈和严厉。这是人的教养，因为与上帝的关系是一种教养，上帝是教育者。而真正的教育者恰恰必须是严厉的，正如同样的是仁慈的，并且反之亦然。这样，在一个人类教育者一次有许多孩子要教养的时候，他是怎么做的呢？他自然不会有时间来进行这许多言谈、训诫和喋喋不休，如果有时间的话，因为许多言谈这教育也会变得很糟糕；不，能干的教育者更愿意借助于眼睛来进行教育。他把那单个的孩子的目光拿掉，就是说，他强迫这孩子在一件事情上看着他。上帝正是这样做的，他管理整个世界，他借助于自己的目光来教育这无数的人。什么是良心？在良心之中有着那看着一个人的上帝，这样人就在一切事情上必须看着他。上帝就是以这样的方式来教育的。但是那受教育的孩子，很容易会让自己以为，那与伙伴们的关系，他们构成的小小世界，是现实，相反教育者以自己的目光教他知道，所有这些都用来教育孩子。同样，成年人也很容易让自己以为，那他与世界有关的事情是现实；但是上帝教育他明白，所有这一切只是被用来进行教育的。于是，上帝是教育者，他的爱是最大的仁慈和最大的严厉。这就像是在自然中的关系，重力性也是轻性。天体轻松地漂浮在“那无限的”之中——借助于重力性；但是，如果它出离了自身的轨道，如果它变得过于轻松，于是轻性就变成重力性，并且沉重地落下——借助于轻性。同样上帝的严厉在那有爱心而谦卑的人那里是仁慈，但是在硬心肠的人那里，他的仁慈就是严厉。上帝想要拯救世界，这一仁慈在那不愿意接受拯救的人那里就是至高的严厉，甚至比起“如果上帝从不想拯救世界而只是要审判世界”的情形，是更大的

严厉。看，这就是仁慈和严厉的统一，你在一切实之中让自己与上帝发生关系是最大的仁慈和最大的严厉。

因此，在你仔细地倾听的时候，你就也会在那必须最确定地被称作是福音的东西之中听出这严厉。比如说，对迦百农的百夫长有这样的说法：“照你的信心，给你成全了”^[9]，是的，我们想象不出还能有更喜悦的消息、还能有更仁慈、更慈悲的言辞了！然而，这被说出的是什么话？这话是：“照你的信心，给你成全了。”如果我们把这些话用在我们自己身上，那么我们就得说，“照你的信心，你得到成全，如果你有得到拯救的信心，你就得到拯救”。多么仁慈，多么慈悲！但是现在我们是不是确定地知道我有信心呢？因为我当然不能够直接地就把“百夫长信”这一事实转移到我身上，就仿佛因为那百夫长有信心，所以我就有信心。让我们设想有人问基督教，“那么现在是不是也很确定我是有信心的呢？”那么基督教就会回答说“照你的信心，你得到成全”——或者，基督会怎么想，如果那个百夫长不是信着地走向他，而是这样私密地找他知道他自己是否有信心！“照你的信心，你得到成全”，这就是说，这是永恒地确定的：照你的信心，你得到成全，这是基督教能够为你担保的，但是，你是否，恰恰说“你”，是否有信心，这个问题则无疑不归属于基督教的学说和宣示，向你宣示你有信心，这不是基督教所蕴含的内容。这样，在对于“你也许还是没有信心”的可怕忧虑升起的时候，基督教毫无变化地重复“照你的信心，你得到成全”。多么严厉！你从关于百夫长的故事中知道，他有信心，这在根本上与你无关；然后你得知道了“那基督教的”——“照他的信心，他得到成全”——但说到底，你不是那百夫长。让我们设想有人问基督教，“确定无疑，我是受了洗的，那么这是不是也完全确定我是有信心的呢？”那么基督教就会回答说“照你的信心，你得到成全”。那个百夫长没有受洗，他信，因此他照他的信心而得到了成全，只有在他的信心之中，这福音才是一种福音。如果这百夫长，尽管他来基督这里寻找帮助，却在灵魂之中对“基督到底能不能帮助他”多少有着怀疑，而基督则会说出同样的“照你的信心，给你成全了”，那又怎样呢？这不是一种福音呢？不，对于百夫长不是，因为这是对他的一种审判。这一“给你成全”看来是那么迅速，但是这下一个“照你的信心”则也同样那么强烈有效。在这言辞上，我们既能够宣讲严厉，正如我们也能够宣讲仁慈；因为这言辞中也有着严厉，基督教的严厉，它毫不犹豫地就把惧怕者们排除在上帝的国之外^[10]，或者也许更确切地说是，它毫不犹豫地教导那些惧怕者们将自己排除在外，这样就既不会有人强行挤进上帝的国，也不会有人怯懦而软弱地通过哀哭而被放进去。然而在当今的时代，在各种国家政治关系中人们谈论那么多保障和保障^[11]，在最后人们也将这传进基督教并且让洗礼作为这保障^[12]——这也确实是保障，如果你确实信“照你的信心，你得到成全”是保障。如果人们理所当然地把洗礼弄成了一种保障，如果这是正确的话，那么“严厉”也就确实地被终结掉了。但是上帝不容被讥嘲^[13]，并且他也不容被愚弄。他在天上已升得太高^[14]以至于不可能会觉得一个人的努力对于他会有什么值得嘉奖的地方。但他要求这努力，并且要求更多的一样东

西：这人自己不能自以为是地觉得这努力有什么值得嘉奖的地方。但是上帝也在天上已升得太高而不会像小孩子般地去同一个怯懦而懒散的人玩“好上帝”的游戏。“照你的信心，你得到成全”是永恒地确定的；但是信仰的确定性，或者说，“你，恰恰你，信”这确定性，你就必须在每一瞬间借助于上帝的帮助而得到，就是说，不是以任何外在的方式得到。你必须要有上帝帮助你去信“你通过受洗而得救”，你必须要有上帝帮助你去信“你在圣餐仪式中获得了对你的各种罪的仁慈饶恕”。因为确实，有“罪的饶恕”被宣告出来，也被向你宣告，但牧师没有权利对你说，你有信仰，只有在你信的情况下，这才是对你说的。照你的信心，你得到成全。但是所有你身上的肉和血和挂在“那尘俗的”上的东西和怯懦，它们就必定会绝望于你无法得到外在的确定性，一种一了百了的确定性，以最轻易的方式确定的确定性。看，这就是你每天都会获得机缘在之中受考验的信仰之仗^[15]。福音不是律法^[16]，福音不会以严厉来拯救你，而是以仁慈来拯救你；但这一仁慈要拯救你，它不想欺骗你，因此在它之中有着严厉。

如果这一“以等量还等量”甚至相对于那最确定地必须被称作是福音的东西都是有效的，那么，在基督教自己宣示律法的时候，又有什么是更多的呢？所谓“饶恕然后你们也将被饶恕。”^[17]然而还是有人可能会成功地以这样一种方式来误解这些话，他让自己相信，哪怕他不去饶恕，也仍有可能自己获得饶恕。确实这是一种误解。基督教的想法是：饶恕是饶恕；你的饶恕是你的饶恕；你对另一个人的饶恕是你自己的饶恕；你所给出的饶恕，你得到它，不是反过来，你得到的饶恕，你给出它。这就仿佛是基督教要说：你要谦卑而虔信地向上帝祈求你的饶恕，因为他是慈悲的，以这样一种没有人能够是如此慈悲的方式；但是如果你要测试饶恕的情形是怎样的，那么，观察你自己吧。如果你诚实地全心全意地在上帝面前饶恕你的敌人^[18]（但是如果你这样做，记住，这是上帝所能够看见的），那么，你就也敢去希望你的饶恕，因为这是同一回事；比起你饶恕你的亏负者，上帝既不多也不少也没有不同地饶恕你^[19]。让自己去以为“尽管一个人不愿意饶恕别人，他自己会得到饶恕”，这只是一种幻觉。不，饶恕与饶恕之间的一致性，比高高在上的天和它在大海中的镜像（这大海之深恰恰如它上面天的距离之高）之间的一致性更准确。在一个人不想饶恕的时候，他自己相信自己的饶恕，这也是一种幻觉；因为，如果一个人自己的生活是对于“有着饶恕存在”的一种反驳，那么他又怎样真正去相信饶恕！但是一个人让自己以为，他在自己相关的方面使自己与上帝发生关系，而相反相对于其他人他只是与其他人发生关系，而不是他在一切之中与上帝发生关系。

因此，在上帝面前指控另一个人，这就是指控自己，以等量还等量^[20]。如果一个人，从人性的意义上说确实是遭受了不公正，那么他就要小心，不要老是想在上帝面前指控那犯事者。哦，人们如此愿意欺骗自己，人们如此愿意让自己以为一个人在自己相关的方面应当有一个与上帝的私下关系。但是与上帝的关系，这情形就像与权力机构的关系，你不能与一个权力机构的人物私下地谈论他职责的作为——而上帝的作为是“是上

帝”。如果一个仆人，你本来也许对他挺有好感的，他犯了罪，比如说，盗窃，你不知道你该拿这件事情怎么办，那么你无论如何就不要去私下找那权力执行机构的高官；因为在盗窃的事情上，他不知道有什么私下的事，他马上就会把犯事的人抓起来并且开始这案子。同样，如果你想要让自己看上去好像没有什么事情，但又想要私下在上帝面前抱怨你的敌人；于是上帝就很快地处理这事情，并且针对你立案；因为在上帝面前你自己是一个有罪责的人，去指控另一个人也就是指控自己。你认为上帝就简直应当站在你的这一边；上帝和你应当联合起来针对你的敌人，针对以不公不正待你的人。但这是一个误会。上帝平等地看着一切人，并且完全地是你想要只是部分地使得他去成为的东西。如果你去找处于他的审判者性质之中的他——是的，这就像是一种出自他的仁慈，他警告你不要，因为他知道由此对你造成的后果是什么，这会对你有多么严厉；但是如果你不想听人对你说什么，如果你直接去找处于他的审判者性质之中的他，那么，虽然你认为他应当审判的是那另一个人，这却是没用的；因为你自己使得他成了你的审判者，他，以等量还等量，在同一瞬间里是你的审判者，就是说，他也审判你。相反，如果你不去着手在上帝面前指控什么人或者使得上帝成为审判者的话，那么上帝就是仁慈的上帝。让我用一个事件来阐明这一关系吧。从前有一个罪犯，他偷了一些钱，其中有一张一百国家银行币的钞票。他想把这张钞票兑换掉，因此到另一个罪犯的家里去找另一个罪犯；后者拿了这钞票，走进另一间房间仿佛是要换这钱，然后又走出来，就好像什么事都没发生，向等着的人问候你好，就好像他们刚见面——简言之，他骗走了前者一百国家银行币的钞票。对此，前者感到如此恼怒，以至于他在怨恨之中去权力机构告发了这事情，他是怎样被无耻地欺骗的。后者自然也是被关起来了，也有了关于欺诈的案子——唉，在这案子中，权力机构所提出的最初的问题是：指控者是怎样得到这些钱的。于是就成了两个案子。看，前者很正确地理解了，他在关于欺诈的案子中是有道理的，这时他想要做一个诚实的人，一个去找权力机构维护自己权利的好公民。哦，但是权力机构不会以这样的方式和你私下地发生关系，也不会割裂地只关注某人因为对自己有好处而提交给它的单个案子，也不会总是让案子顺着指控者和告发者的所给出的说法发展；权力机构更为深入地看这关系。与上帝的关系也是这么一回事。如果你在上帝面前指控另一个人，那么马上就会有两个案子被立出；正是在你来告发关于另一个人的事情的时候，上帝于是就考虑，这事情是怎么和你发生关联的。

以等量还等量；是的，基督教就是如此严厉，以至于它甚至还强调出一种尖锐地不平等的东西。书上是这样写的：“为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木呢。”^[21]一个虔诚的人虔诚地以这样的方式来解读这些言辞：梁木在你眼中就是“去看见并谴责你弟兄眼中的刺”，既没有更多也没有更少^[22]。但是最严厉的“以等量还等量”则将是：“在别人眼里看见刺”成为一个人自己眼中的刺。然而基督教还要更严厉：这根刺，或者“论断着地看见这刺”，就是一根梁木。即使你看不见梁木，即使没有人看见它，上帝是看见它的。因此一根刺就是一根梁木！难道这不是一种严厉吗，它

使得一只蚊子变成了一头大象！哦，但是如果你想，如果你考虑到，从基督教的角度真正地理解，上帝是不断地在一切之中，所有一切都只是围绕着他转，那么，你就能够理解这一严厉，你会理解：在你的兄弟眼里看见刺——在上帝在场的情况下（而上帝则是一直在场的）就是针对上帝的至大之罪。是啊，如果你能够利用上帝不在场的瞬间和地点去看这刺的话！但是从基督教的意义上理解，这恰恰是你要学会去坚持的：上帝总是在场的；如果他在场，他就也看着你。在你真正想象着上帝在场的一瞬间，你肯定也不会想到要在你的弟兄眼里看见什么刺，或者想到要去使用这一严厉得可怕的尺度，你这个自己也是有辜的人。但问题是在于，就算每一个更好的人相关于自己的生活竭尽全力去拥有关于“上帝无所不在的在场”的想法（而又有什么可想象的事情比“遥远地想象上帝的无所不在”更为荒谬的呢），他们还是常常会在他们与其他人发生关系的时候忘记上帝的无所不在，忘记上帝在这关系之中是在场的，并且满足于一种单纯的人际间的比较。于是一个人就有着安全感和安宁去发现这刺。那么这过错是什么呢？它就是：你让自己忘记上帝是在场的（他当然是一直在场的），或者你在他的在场之中忘记了自己。在上帝的在场之中如此严厉地论断，这样一根刺被论断出来，这是怎样的不谨慎啊，以等量还等量，你想要如此严厉，那么，上帝能够比你出价更高——在你自己眼中的是梁木。权力机构已经把“想要扮演通过法律和法庭来追究自己的权利的正直者”视作是我们所谈论的那个罪犯身上的一种厚颜无耻，唉，一个自己要通过法律和法庭来被追究的罪犯，而上帝则把“一个人想要扮演纯洁者而去论断他弟兄眼中的刺”视作是一种放肆的佞妄。

这一基督教的“以等量还等量”是多么的严厉啊！犹太的、世俗的、忙碌的“以等量还等量”是：就像别人对你所做的，要真正留心让自己也做同样的来对他们^[23]。但基督教的“以等量还等量”是：就像你对别人所做的，上帝也做完全同样的来对你。从基督教的意义上理解，别人对你所做的事情和你一点关系都没有，那与你无关；去让自己牵涉进与你如此完全无关的事情，无关得就仿佛你是一个不在场的人，这做法是一种好奇，一种注意力的不集中。与你有关的事情只是你对别人做什么，或者你对“别人对你做什么”是怎么反应的；方向是朝着内心的，面对上帝你在本质上只与你自己有关。这一内在性（Inderligheden）^[24]的世界，对那被别的人们称作是“现实”的东西的再现，它就是现实。基督教的“以等量还等量”属于这一内在性的世界；它让自己背离，并且要让你背离外在性（但却不把你从这个世界中带走^[25]），向上，或者朝着内心。从基督教的意义上理解，“爱人类”就是“爱上帝”，而“爱上帝”就是“爱人类”：你对人类所做的事情就是你对上帝所做的事情，因此你对人类所做的事情就是上帝对你做的事情。你对那些不公正地对待你的人心怀怨恨，那么你其实就是对上帝心怀怨恨，因为在最后那允许你被不公正对待的就是上帝。相反，如果你带着感恩从上帝的手里“作为一种好而且完美的礼物”来接受这不公正^[26]，那么你也就不对这些人怀怨恨。如果你不愿意饶恕，那么你其实就是要什么别的东西，你想要使

得上帝变得硬心肠，因而他也不去饶恕，那么，这个硬心肠的上帝又怎么会饶恕你呢？如果你无法承受人们对你的冒犯，那么上帝又怎么会能够承受你对他的罪呢？当然不能，以等量还等量。其实上帝自身就是这一纯粹的以等量还等量，对于你自己如何的纯粹再现。如果你心中有愤怒，那么上帝就是你心中的愤怒；如果你心中有仁慈与慈悲，那么上帝就是你心中的慈悲。无限的爱心是在于：他在总体上想要和你有关，并且没有人，没有人能够像上帝那样有爱心地在你心中发现每一种哪怕是最微不足道的爱。上帝与人的关系就是在每一个瞬间里都使得那一瞬间都在人心中的东西变得无限化。在孤独之中，你肯定知道，住着回声（Echo）^[27]。它如此精确，哦，如此精确地留意着每一种声音，最微小的声音，并且如此精确地再现出这声音，哦，如此精确。如果有什么话是你不愿意听见人向你说出的话，那么，你就得警惕不要说，要警惕别让它在孤独之中从你这里跑出来，因为回声（Echo）马上重复它并且将它说给“你”听。如果你从不变得孤独，那么你也就永远不会发现，上帝是存在的；但如果你真正变得孤独，那么，你也就学会去知道，你对别的人所说所做的一切，上帝只是重复，他带着无限之放大进行重复；你所说出的关于别人的仁慈或者论断的言辞，上帝重复这言辞，他一字一句像你一样地说这同样的言辞，这同样言辞对于你是仁慈和论断。但是又有谁会相信回声，如果人生活在城市的混乱骚动之中；谁会相信有这样一个观察者存在着，相信事情会如此精确地按“以等量还等量”方式进行，谁会相信这个，如果人在孩提时代就习惯于动荡地生活。如果一个如此动荡地生活的人听到某些关于“那基督教的”的事情，那么他就不可能真正地去倾听；正如“那基督教的”没有真正地在他的内心之中发出回响，那么他就也不会发现这回响，而这回响就是基督教的“以等量还等量”。在这里，在生活的喧哗中，他也许感觉不到永恒或者上帝对这被说出的言辞的重复；他也许自欺欺人地以为，回报应当是在“那外在的”之中，并且有着外在的方式。但是，外在是过于密不透风的一种物体，因而无法是回响，而感性的耳朵过于聒聩而无法去发现永恒之重复。但是不管一个人是否发现这事实，这所说的关于他的言辞就是他自己所说的言辞。一个这样的人就这样继续活下去，作为一个不知道关于自己都被说了一些什么的人。现在，如果一个人一直对城里人们所说的关于自己的东西一无所知，这也许挺好，也许城里人们所说的关于他的东西都是不真实的东西；哦，但是，在一瞬间或者在几年里一直对“永恒说出关于他的什么东西”一无所知，这又有什么用，这可确实确实是真相啊！

不，以等量还等量！我们这样说，确实并非仿佛我们的意思是一个人在最终仍是应得仁慈的恩典。从“在一切之中让你去与上帝发生关系”之中，你首先所学到的恰恰就是：你根本就没有任何应得的东西（Fortjeneste）。试一下，对永恒说“我应得”，那么永恒就回答“你应得……”如果你想要应得的东西（Fortjeneste），如果你觉得自己应得什么，那么惩罚就是唯一应得的；如果你不是带着信念去将另一个人应得的东西据为己有，那么你就会按你所应得的获得你应得的东西。

我们这样说，也并非仿佛我们的意思是“如果什么人日日夜夜处在死

一般的恐惧之中以求倾听永恒的重复的话情况就会更好一些”，我们甚至不说这要好过那种在当今时代利用上帝的爱来销售对所有更艰难险峻的努力的豁免权的小心眼。不，但是，正如那得到了好的教养的孩子对严厉有着一种无法遗忘的印象，同样，一个人让自己与上帝的爱发生关系，如果他不是要“老妇般地”（《提摩太前书》4：7）^[28]或者轻率地糟蹋它，那么他就会有着一一种无法遗忘的畏惧与颤栗^[29]，尽管他是依靠着上帝的爱。一个这样的人确实也会避免对上帝去说及别人对他的不公正，避免说及弟兄眼中的刺；因为一个这样的人宁可只对上帝谈论仁慈的恩典，以免“公正”这个致命的词，缘于他自己所招致的东西——那严厉的“以等量还等量”，使他丧失一切。

[1] [“许多次以许多方式”] 见《希伯来书》（1：1）：“神既在古时借着众先知，多次多方的晓谕列祖。”

[2] [使徒约翰所说的“你们亲爱的弟兄，让我们彼此相爱”] 引自《约翰前书》（4：7），中文版中的文字为“亲爱的弟兄阿，我们应当彼此相爱”。

[3] [爱之命令是那永远保持是新的旧命令] 指向《约翰一书》（2：7—8）：“亲爱的弟兄阿，我写给你们，不是一条新命令，乃是你们从起初所受的旧命令。这旧命令就是你们所听见的道。再者，我写给你们，是一条新命令，在主是真的，在你们也是真的。因为黑暗渐渐过去，真光已经照耀。”

[4] [那基督教的以等量还等量，永恒的以等量还等量] 在日记中（1847年），克尔凯郭尔写道：“基督教的以等量还等量：/谈论。/基督教废除了以眼还眼以牙还牙，把关系转换过来，于是引入一种以等量还等量：正如你让自己与上帝发生关系，然后上帝让自己与你发生关系。/饶恕是饶恕/（饶恕然后你们也将被饶恕。/饶恕我们正如我们饶恕）/论断一个别人就是论断自己/在你活着的时候与你的敌人和解——那么你就是 在祭坛前向上帝奉献你的祭礼。/在新约之中这被描述得就好像是他所献祭的另一个礼物：先去和好，然后来献礼物。”

[5] [肉和血] “血肉”在新约之中是标示“人”的固定表达。参看前面关于“血肉”的脚注。

[6] [他对于犹太人是并且继续是一种冒犯而对于希腊人是并且继续是一种痴愚] 指向《歌林多前书》（1：22—24）：“犹太人是要神迹，希利尼人是求智慧。我们却是传钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙。但在那蒙召的无论是犹太人，希利尼人，基督总为神的能力，神的智慧。”在这里“绊脚石”亦即“冒犯”。

[7] [基督教废除了犹太式的以等量还等量，“以眼还眼并且以牙还牙”] 见登山宝训，《马太福音》（5：38—42）：“你们听见有话说，以眼还眼，以牙还牙。只是我告诉你们，不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去。有人强逼你走一里路，你就同他走二里。有求你的，就给他。有向你借贷的，不可推辞。”

犹太人的“以等量还等量”则在旧约比如说《出埃及记》（21：23—25）中：“若有别害，就要以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚，以烙还烙，以伤还伤，以打还打。”

[8] [他仍将停留在世界，停留在尘俗生活的各种被指派给他的关系中] 指向路德学说关于“在召唤和身份之中的生活”的说法。具体可见《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段§4：“每一个人都应当把自己所具的身份看成是一种来自上帝的召唤，去达成根据他所处的境况所能够被创造出的最多和最佳的益用。”这里指向《歌林多前书》（7：20）：“各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。”

[9] [对迦百农的百夫长有这样的说法：“照你的信心，给你成全了”] 摘自《马太福音》（8：5—13）：“耶稣进了迦百农，有一个百夫长进前来，求他说，主阿，我的仆人害瘫痪病，躺在那里，甚是疼痛。耶稣说，我去医治他。百夫长回答说，主阿，你到我舍下，我不敢当。只要你说一句话，我的仆人就必好了。因为我在人的权下，也有兵在我以下。对这个说，去，他就去。对那个说，来，他就来。对我的仆人说，你作这事，他就去作。耶稣听见就希奇，对跟从他的人说，我实在告诉你们，这么大的信心，就是在以色列中，我也没有遇见过。我又告诉你们，从东从西，将有许多人来，在天国里与亚伯拉罕、以撒、雅各，一同坐席。唯有本国的子民，竟被赶到外边黑暗里去。在那里必要哀哭切齿了。耶稣对百夫长说，你回去吧。照你的信

心，给你成全了。那时，他的仆人就好了。”

[10] [它毫不犹豫地把惧怕者们排除在上帝的国之外] 指向《约翰一书》（4：18）。

[11] [在各种国家政治关系中人们谈论那么多保障和保障] 也许是指向荷尔斯泰因、劳恩伯格以及尤其是石勒苏益格等公国与丹麦的隶属关系。这一关系在19世纪40年代受到德国想要使这一地区合并进德国联邦的愿望的威胁。

[12] [人们也将这传进基督教并且让洗礼作为这保障] 也许是指向当时关于洗礼的意义的大规模谈论。洗礼在1840—1845年传进丹麦，格隆德维的信从者们把洗礼弄成了决定性的东西。克尔凯郭尔多次谈及这一讨论，比如说在《非科学后记》（1846年）之中。

[13] [上帝不容被讥嘲] 见前面面对“永恒不容被讥嘲”的注解。

[14] [在天上已升得太高] 参看《腓利比书》（2：5—11）中保罗对基督的赞美，其中9—11是：“所以神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的，地上的，和地底下的，因耶稣的名，无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神。”

[15] [信仰之仗] 参看前面关于“斗争出漂亮仗的人”的注解。

[16] [福音不是律法] 指向保罗一路德的关于律法和福音的学说。律法是审判人的（《罗马书》7），并且是引人向基督的训蒙的师傅（《加拉太书》3：23—24），而福音则是关于“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义”（《罗马书》10：4）的喜悦消息。

[17] [所谓“饶恕然后你们也将被饶恕。”] 摘引自《路加福音》（6：37）：“你们不要论断人，就不被论断。你们不要定人的罪，就不被定罪。你们要饶恕人，就必蒙饶恕。”另见主祷词，《马太福音》（6：14）：“你们饶恕人的过犯，你们的天父也必饶恕你们的过犯。”

[18] [你诚实地全心全意地在上帝面前饶恕你的敌人] “诚实地全心全意地”，指向爱的诫命的第一部分：你要尽心，尽性，尽意，爱主你的神。《马太福音》（22：37）。

[19] [比起你饶恕你的亏负者，上帝既不多也不少也没有不同地饶恕你] 见主祷词，《马太福音》（6：12）：“免我们的债，如同我们免了人的债。”

[20] [在上帝面前指控另一个人，这就是指控自己，以等量还等量] 见前面关于“圣经警告人们不要作论断，并且加上，免得你们也会被论断”的注解。《马太福音》（7：1），之中耶稣说：“你们不要论断人，免得你们被论断。”

[21] [为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木呢] 《马太福音》（7：3）。

[22] [一个虔诚的人虔诚地……没有更多也没有更少] 指向圣克拉拉的亚伯拉罕（Abraham a Sancta Clara）亦即乌利希·梅格尔勒（见前面关于“一个虔诚的人说过：嫉妒的人也是一个烈士——但是魔鬼的烈士”的注解）所说所写过的一句话。出自他的*Grammatica Religiosa oder geistliche Tugend-Schule*（1699），*Abraham a St. Clara's Sämmtliche Werke* bd.1-22, Passau 1835-1854, ktl.294-311；bd.15, 1845, s.148：《Hieraus sagt der heilige Dorotheus Serm.6, sey abzunehmen, dass unser Heiland die Sünde des Nächsten verglichen habe einem Splitter；das Urtheil aber über selbige habe er verglichen einem Balken：also sündigt viel gröber derjenige, so den Sünder urtheilet, als wann er die Sünde des verurtheilten Menschen selbst beginge；dahero fährt der mehrgemeldte heilige Mann fort, und sagt：eine so schwere Sünde ist es, seinen Nächsten richten, dass selbige schier alle Sünden an Bosheit übertreffe》。

在克尔凯郭尔所收藏的此书中，这一句子被以铅笔画出。在草稿中（Pap.VIII 2 B 66），克尔凯郭尔写道：“按‘以等量还等量’。/梁木在你眼中就是‘去看见并谴责你弟兄眼中的刺’，既没有更多也没有更少/参看圣克拉拉的亚伯拉罕第十五卷第148页：/就是说比‘以等量还等量’更多。”

[23] [就像别人对你所做的，要真正留心让自己也做同样的来对他们] 指向“以眼还眼以牙还牙”的平等原则。这句话所指是“黄金律”，《马太福音》：“所以无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人。因为这就是律法和先知的道理。”

[24] “内在性（Inderlighed）”，有时也译作“真挚性”。

[25] [但却不把你从这个世界中带走] 指向《约翰福音》（17：15）：“我不求你叫他们离开世界，只求你保守他们脱离那恶者。”

[26] [带着感恩从上帝的手里“作为一种好而且完美的礼物”来接受这不公正] 参看《雅各书》（1：17）“各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他并没有改变，也没有转动的影儿”。

[27]【回声】回声（Echo），也是希腊罗马神话中仙女艾科的名字。按希腊和罗马的神话，天后赫拉（朱诺）要去抓住自己的丈夫宙斯（朱庇特）与水泽女神的恋情，仙女艾科用长篇的闲话拖住赫拉（朱诺），使得水泽女神逃脱。因此赫拉（朱诺）就这样惩罚艾科，使得她只能重复别人所说的话。艾科一相情愿地爱上了美丽的少年纳西索斯，但纳西索斯拒绝了她，从此她就躲进森林生活在各种孤独的岩洞之中。见奥维德《变形记》，第三歌，356—401句。

[28]【“老妇般地”（《提摩太前书》4：7）】《提摩太前书》（4：7）：“只是要弃绝那世俗的言语，和老妇荒渺的话，在敬虔上操练自己。”

[29]【畏惧与颤栗】见前面对此的注脚。这是一个固定表述，参看比如说《腓利比书》（2：12—13）。

克尔凯郭尔文集



8

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER

Opbyggelige Taler

陶冶性的讲演集

中国社会科学出版社

中文版《克尔凯郭尔文集》由哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心和中国
社会科学院哲学研究所合作完成。

**The Chinese edition of Kierkegaard Anthology is a Cooperation
between the Institute of Philosophy at the Chinese Academy of
Social Sciences and the Søren Kierkegaard Research Center at
Copenhagen University.**

《克尔凯郭尔文集》编委会

主 编：汝信 Niels-Jørgen Cappelørn

编委会成员：叶秀山 李鹏程 卓新平

Anne Wedell-Wedellsborg

秘 书：王齐

《克尔凯郭尔文集》中文版序

汝信

《克尔凯郭尔文集》（10卷本）中文版即将与读者见面了。这部选集是由中国社会科学院哲学研究所和丹麦哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心共同合作编选和组织翻译的，由中国社会科学出版社负责出版。选集收入克尔凯郭尔的主要著作，并直接译自近年来出版的经过精心校勘的丹麦文《克尔凯郭尔全集》，内容准确可靠，尽可能保持原汁原味，这对于中国读者正确理解这位丹麦哲学家的思想将会有所裨益。

在西方哲学史上，克尔凯郭尔可以说是一个特殊的人物。他生前默默无闻，其著作也很少有人问津，但过了半个世纪，人们又“重新发现了”他，特别是在第一次世界大战以后，随着存在主义哲学的兴起和发展，他对西方国家思想界的影响越来越大。雅斯贝尔斯曾经这样说：“目前哲学状况是以下面这个事实为特征的，即克尔凯郭尔和尼采这两位哲学家在他们生前受到忽视，以后长时期内一直在哲学史上受人轻视，而现在他们的重要性则越来越不断地增长。黑格尔以后的其他一切哲学家正越来越失势而引退，而今天这两个人则不容争辩地作为他们时代的真正伟大思想家而站了出来。”（《理性与存在》）他甚至说，是克尔凯郭尔和尼采“使我们睁开了眼睛”。雅斯贝尔斯的这些话不仅是他个人的看法，而且反映了当时人们一般的意见。克尔凯郭尔和尼采确实代表了在黑格尔之后兴起的另一种以突出个人为特征的西方社会思潮，而与强调精神的普遍性的黑格尔主义相对立。如果说，在黑格尔那里，“存在”只不过是绝对精神自身发展过程中的一个抽象的环节，那么从个人的角度去深入地探索和反思“存在”（“生存”）的意义则是从克尔凯郭尔开始的。

克尔凯郭尔哲学是极其个性化的，他个人的生活经历、性格、情感、心理、理想和追求都深深地渗透在他的哲学思想里，因此我们在阅读他的著作时需要用一种与通常不同的诠释方式。黑格尔曾在《哲学史讲演录》导言中说，“哲学史上的事实和活动有这样的特点，即：人格和个人的性格并不十分渗入它的内容和实质”。这种看法可以适用于像康德那样的哲学家，我们几乎可以完全不去了解他的个人生活经历而照样能够读懂他的著作，因为机械般的有秩序的书斋生活似乎没有给他的思想增添什么个性色彩，正如海涅所说，“康德的生活是难以叙述的。因为他既没有生活，又没有历史”（《论德国宗教和哲学的历史》）。但是，对于克尔凯郭尔来说，黑格尔的看法则是完全不适用的。克尔凯郭尔的全部思想都和他的个人生活和体验紧密相连，他的许多著作实际上都在不同程度上带有精神自传的性质，从中我们可以聆听到他在各种生活境况下的内心的独白和生命的呼唤。他自己曾坦率地承认，“我所写的一切，其论题都仅仅是而且完全是我自己”。因此，要理解他的哲学，首先需要

弄清楚他究竟是个什么样的人，在他短暂的生命中究竟发生过一些什么样的事，对他的思想和性格的形成和发展又产生了什么样的影响。

关于克尔凯郭尔个人生活的传记材料，应该说是相当丰富的。西方学者在这方面已经写过不少著作，而且至今仍然是研究的热门题目。克尔凯郭尔本人仿佛早已预见到这一点，他在《日记》中说过，不仅他的著作，而且连同他的生活，都将作为许多研究者的主题。在他生前出版的大量著作中有不少是以个人生活经历和体验为背景的，此外他还留下了篇幅浩瀚的日记和札记，这些资料不仅是他生活的真实记录，而且是他心灵的展示。他虽然生活在拿破仑后欧洲发生剧变的时代，却一直藏身于自己的小天地里，很少参与社会活动，不过用他自己的话来说，“在别人看来也许是区区小事，对我来说却是具有重要意义的大事”。他孤独地生活，却不断地和周围的人们和环境发生尖锐的矛盾，在他的生活中激起一阵阵的波涛。对他的思想发展和著述活动影响最大的有四件事：作为儿子与父亲的紧张关系，从猜疑到最后和解；作为恋人与未婚妻关系的破裂；作为作家与报刊的论争以及作为反叛的基督徒与教会的冲突。

1813年克尔凯郭尔生于哥本哈根的一个富商之家，他从小娇生惯养，过着优裕的生活，却从来没有感到童年的欢乐，他是作为一个不幸的儿童而成长起来的。这一方面是由于他生来就有生理上的缺陷，使他自己不能像别人一样参加各种活动而深感痛苦，用他自己的话来说，痛苦的原因就在于“我的灵魂和我的肉体之间的不平衡”。但另一方面更重要的是由于他从父亲那里所受的家庭教育。他的父亲马可·克尔凯郭尔出身贫寒，没有受过多少教育，依靠个人奋斗和机遇，由一名羊倌而经商致富，成为首都颇有名气的暴发户。这位老人以旧式家长的方式治家甚严，他笃信宗教，对子女们从小进行严格的宗教教育，教他们要敬畏上帝，向他们灌输人生来有罪，而耶稣的慈悲就在于为人们承担罪恶，被钉上十字架来人为赎罪这一套基督教思想。这在未来哲学家幼小的心灵上打下了不可磨灭的深刻烙印，既使他终身成为虔信的基督徒，又在他的内心深处播下了叛逆的种子。克尔凯郭尔后来批评他父亲的这种宗教教育方式是“疯狂的”、“残酷的”，他常说，他是没有真正的童年的，当他生下来的时候就已经是一个老人了。他回忆说，“从孩子的时候起，我就处于一种巨大的忧郁的威力之下……没有一个人能够知道我感到自己多么不幸”。“作为一个孩子，我是严格地按基督教精神受教育的：以人来说，这是疯狂地进行教育……一个孩子疯狂地扮演一个忧郁的老头。真可怕啊！”问题还不在于严格的宗教灌输，而在于他这个早熟的儿童以特有的敏感觉察到他父亲表面的宗教虔诚底下掩盖着什么见不得人的秘密，一种有罪的负疚感在折磨着父亲，使之长期处于某种不可名状的忧郁之中。他说，他父亲是他见过的世上“最忧郁的人”，又把这全部巨大的忧郁作为遗产传给了他这个儿子。他曾在《日记》中写道，有一次父亲站在儿子面前，瞧着他，感到他处于很大的苦恼之中，就说：“可怜的孩子，你是生活在无言的绝望中啊。”父亲的隐私究竟是什么，克尔凯郭尔始终没有明说，但有一次从他父亲醉酒后吐露的真言中多少知道了

事情的真相，他对父亲的道德行为和宗教信仰之间的矛盾深感困惑和痛苦，这种对父亲的猜疑和不信任造成了他的沉重的精神负担，给他的一生蒙上了阴影。他自己这样说过，“我的出生是犯罪的产物，我是违反上帝意志而出现于世的”。

克尔凯郭尔一家从1832年起接二连三地发生不幸事件，在两年多的时间内家庭主妇和三个儿女陆续去世，只剩下年迈的父亲和两个儿子。这对这位老人来说自然是莫大的精神打击，过去他一直认为自己是幸运儿，上帝保佑他发财致富并有一个舒适的幸福家庭，现在则认为无论财富、名望或自己的高龄，都是上帝借以惩罚他的有意安排，要他眼看着妻子儿女一个个地先他而死去，落得孤零零地一个人留在世上受折磨。他觉得自己是盛怒的上帝手心里的一个罪人，成天生活在恐惧中，并预感到他的还活着的两个儿子也将遭到不幸。家庭的变故和父亲的悲伤心情也同样使克尔凯郭尔受到了严重的精神创伤，他把这称为“大地震”。在他的《日记》中记述说，那里发生了大地震，“于是我怀疑我父亲的高龄并非上帝的恩赐，倒像是上帝的诅咒”，“我感到死的寂静正在我周围逼近，我在父亲身上看到一个死在我们所有女子之后的不幸者，看到埋藏他的全部希望的坟墓上的十字架墓碑。整个家庭必定是犯了什么罪，而上帝的惩罚必定降临全家；上帝的强有力的手必然会把全家作为一次不成功的试验而扫除掉”。他相信父亲的预言，就是所有的子女都至多活三十三岁，他自己也不例外。实际上他虽然照样享受着愉快的生活，内心里的痛苦和折磨却使他甚至起过自杀的念头。在《日记》里有这样一段话：“我刚从一个晚会回家，在那里我是晚会的生命和灵魂；我妙语连珠，脱口而出，每个人都哈哈大笑并称赞我，可是我却跑掉了……我真想开枪自杀。”克尔凯郭尔父子之间的紧张关系曾导致父子分居，但父亲作了很大努力去改善关系，向儿子作了坦诚的忏悔，儿子深受感动，与父亲重新和解，并更加坚信上帝确实存在。双方和解后不久，父亲就去世了。克尔凯郭尔在《日记》中写道：“我的父亲在星期三（9日）凌晨2时去世。我多么希望他能再多活几年呀，我把他的死看做他为了爱我而做出的最后牺牲；因为他不是离我而死去，而是为我而死的，为的是如果可能的话使我能成为一个重要的人。”

他说，从父亲那里继承得来的所有东西中，对父亲的追忆是最可珍贵的，他一定要把它秘密保存在自己的心里。我们在他的许多著作中都能发现这种特殊的父子关系所留下的深深的印痕，这是解读他的哲学思想时必须密切注意的。

除了父亲以外，对克尔凯郭尔的一生发生重大影响的是一位姑娘雷吉娜·奥尔森，他们之间短暂而不幸的恋爱，在哲学家脆弱的心灵上造成了永远不能愈合的创伤。他初次邂逅雷吉娜是在1837年，当时他正处于自我负罪感的精神痛苦中，结识这位少女给了他重新获得幸福的希望。据他自己说，他一开始就感到“我和她有无限大的区别”，然而在结识她之后的半年内，“我在自己心里充满着的诗情比世界上所有小说中的诗情加在一起还多”。父亲死后，他下定决心向她求婚并得到同意，他感到自

己无比幸福，后来他写道：“生活中再没有比恋爱初期更美好的时光了，那时每一次会面、每看一眼都把某种新东西带回家去而感到快乐。”但这种幸福感很快就消逝了，他说，在订婚后的第二天，“我内心里就感到我犯了一个错误”，悔恨不已，“在那个时期内，我的痛苦是笔墨难以形容的”。

克尔凯郭尔究竟为什么刚订婚后就反悔，他自己并没有说得很清楚，看来这主要是由于心理上的原因。经过短暂的幸福，他又陷于不可克服的忧郁之中。雷吉娜对此也有所察觉，常对他说：“你从来没有快乐过，不管我是否同你在一起，你总是这个样子。”但她确实爱上了他，甚至几乎是“崇拜”他，这使他深为感动。他认为，如果他不是一个忏悔者，不是这样忧郁，那么同她结合就是梦寐以求的无比幸福的事了。可是这样就必须对她隐瞒许多事情，把婚姻建立在虚伪的基础上，这不可能使他心爱的人幸福。因此他竭力设法解除婚约，雷吉娜却不愿与他分手，再三恳求他不要离开她。他却克制内心的痛苦，不为所动，坚决退回了订婚戒指，并写信请求她“宽恕这样一个男人，他虽然也许能做某些事，却不可能使一个姑娘获得幸福”。后来他自己说，“这真是一个可怕的痛苦时期：不得不表现得如此残酷，同时又像我那样去爱”。据他在《日记》里的记述，在分手后他哭了整整一夜，但第二天却又装得若无其事和往常一样。他时刻想念雷吉娜，每天为她祈祷。后来雷吉娜另嫁别人，而克尔凯郭尔始终保持独身，对她一直不能忘怀。他说：“我爱她，我从来没有爱过别人，我也永远不会再爱别人”，“对我来说，只有两个人有如此重要的意义，那就是我已故的父亲和我们亲爱的小雷吉娜，在某种意义上，她对我来说也已经死了”。直到他们解除婚约五年后，他还在《日记》中写道：“没有一天我不是从早到晚思念着她。”三年后他又说：“是的，你是我的爱，我唯一的爱，当我不得不离开你时，我爱你超过一切。”其间他也曾试图与雷吉娜恢复关系，但未能成功，终于他意识到他已永远失去了她。他说：“我失去了什么？我失去了唯一的爱。”于是他才倾全力于著作活动，他在《日记》中明确指出自己写作的目的就是为雷吉娜：“我的存在将绝对地为她的生活加上重音符号，我作为一个作家的工作也可以被看作是为了尊敬和赞美她而竖立的纪念碑。我把她和我一起带进了历史。”他说，抛弃了雷吉娜，他不仅选择了“死亡”，而且选择了文学生涯，“是她使我成为一个诗人”，他的遗愿就是死后把他的著作献给雷吉娜以及他已故的父亲。他抱着这样的心情拼命写作，有的著作实际上是为了向雷吉娜倾诉衷肠，是给她的“暗码通信”，如果不了解其背景，别人是难以充分理解的。

前面我们着重叙述了克尔凯郭尔和父亲的关系以及他的爱情悲剧，因为这对于理解这位哲学家其人及其著作是至关重要的，也正是因为有了这样的生活经历和生存体验才使他成为黑格尔所说的“这一个”，而具有与众不同的独特的个性。他说：“如果有人问我，我是怎样被教育成一个作家的，且不说我和上帝的关系，我就应该回答说，这要归功于我最感激的一位老人和我欠情最多的一位年轻姑娘……前者以他的高尚智慧来教育我，后者则以她那种缺乏理解的爱来教育我。”他还特别强调，

他之所以能成为一个作家，正因为他失去了雷吉娜，如果他和她结了婚，他就永远不会成为他自己了。他注定不能享受家庭幸福，他是一个正如他自己所说的“最不幸的人”。

在克尔凯郭尔失恋以后，他的创作活动达到了高潮，在短短的几年内完成并出版了十几部著作。由于他继承了巨额遗产，可以自费出版自己的著作，使他的思想成果得以留传于世。但是，当时他的著作却没有多少读者，有的重要代表作仅销售数十册，社会影响也微不足道。克尔凯郭尔自己曾提到，《哲学片断》一书出版后，始终无人注意，没有一处发表评论或提到它。他为得不到人们的理解而深感痛苦，他说，“本来我写这些东西似乎应该使顽石哭泣，但它们却只是使我的同时代人发笑”。但他一向自视甚高，认为自己富有天才，曾这样写道，“我作为一个作家，当然使丹麦增光，这是确定无疑的”，“虽然在我的时代无人理解我，我终将属于历史”。

克尔凯郭尔原以为自己只能活到三十三岁，因此他把出版于1846年的《〈哲学片断〉一书的最后的非学术性附言》当作自己“最后的”著作而倾注了全部心血。他感谢上帝让他说出了自己需要说的话，觉得在哲学方面已经不需要再写什么别的了。他本打算就此搁笔，隐退到乡村里当一个牧师了此一生。结果却出乎他自己的预料多活了九年，而且又重新拿起了笔，原因是他同报刊发生冲突，进行了一场论战，即所谓“《海盗报》事件”，这对他的晚年生活起了相当大的影响。

在当时的丹麦，《海盗报》是由青年诗人哥尔德施米特创办的一家周刊。就其政治倾向来说，《海盗报》站在自由主义立场上用嘲笑和讽刺的方法抨击专制保守和落后的社会现象，但刊物的格调不高，经常利用社会上的流言蜚语，揭发个人隐私，进行人身攻击。这份周刊在一般公众中很受欢迎，发行量相当大。哥尔德施米特在该刊上发表了一篇赞扬克尔凯郭尔的文章，却引起后者极度不满。克尔凯郭尔认为《海盗报》是专门迎合低级趣味的刊物，受到它的赞扬实无异于对他的莫大侮辱，于是他公开在报上发表文章尖锐地批评和揭露《海盗报》，由此引发了该报的全面反击。差不多在1846年整整一年内，《海盗报》连篇累牍地发表攻击克尔凯郭尔的文字，对他的为人竭尽揶揄讥讽之能事，甚至就他的生理缺陷、服饰、家产、生活习惯等大做文章，并配以漫画。那时漫画还是颇为新鲜的东西，上了漫画也就成为公众的笑料。这深深地伤害了克尔凯郭尔的自尊心，甚至他在街上也成为顽童们奚落嘲弄的对象。他原先以为在笔战中会得到一些人的支持，但无情的现实却使他极度失望。他不仅没有获得人们的同情，反而感到人们因他受嘲弄而幸灾乐祸。他在《日记》中说，“我是受嘲笑的牺牲者”。他觉得自己处于极端孤立的境地，面对广大的有情敌意的公众，他说，“如果哥本哈根曾有过关于某人的一致意见，那么我必须说对我是意见一致的，即认为我是一个寄生虫、一个懒汉、一个游手好闲之徒、一个零”。又说：“对于全体居民来说，我实际上是作为一种半疯癫的人而存在的。”在这种情况下，他不愿与人来往，性情也更孤僻了，当他每天上街作例行的散步

时，唯一“忠实的朋友”就是他随身携带的一把雨伞。

《海盜報》事件使克尔凯郭尔得出结论，认为一般人都没有独立的主见，在所谓舆论、报刊的影响下，人人就完全被湮没在“公众”之中了。在他看来，多数人总是错的，真理只是在少数人手里。因此，他因自己的孤独而感到骄傲。正如他自己所描写的那样，“我就像一株孤独的松树，自私地与世隔绝，向上成长，站在那里，甚至没有一个投影，只有孤单的野鸽在我的树枝上筑巢”。不过这一事件也使他改变了想隐退去当乡村牧师的想法。“一个人让自己被群鹅活活地踩死是一种缓慢的死亡方式”，他不愿意这样地去死，他觉得他的任务还没有完成，还得“留在岗位上”继续写作。不过从1847年起，他的著作的性质发生了很大变化，由前一时期的主要探讨美学的、伦理的和哲学的问题完全转向了宗教的领域。

1847年5月5日，克尔凯郭尔过了34岁生日，当天他写信给哥哥，对自己居然还活着表示惊讶，甚至怀疑自己的出生日期是否登记错了。过去他从未认真考虑过33岁以后应该做什么，现在他活了下来，怎么办？这是他面临的新问题。他感到上帝可能有意赋予他特殊使命，让他为了真理而蒙受痛苦，同时作为真理的见证人而向他的同时代人阐明什么是基督教信仰的真义。怀着这样的使命感，他写了一系列“宗教著作”。他在说明自己作为一个作家的观点时说，他“从来也没有放弃过基督教”。这确实是真的，不过他对基督教和怎样做一个基督徒有他自己独特的理解，不仅和官方教会的正统观点不同，有时甚至公开唱反调。随着他的“宗教著作”的陆续出版，他和教会的分歧及矛盾就越来越尖锐化，终于爆发为公开的冲突。他激烈地批评丹麦教会，要求教会当局公开承认自己违背了基督教的崇高理想并进行忏悔。他指责教会已不再能代表《新约》中的基督教，认为他们的讲道不符合真正的基督教精神。他觉得对这种情况再也不能保持沉默，必须予以无情的揭露，同时要向公众阐明怎样才能做一个真正的，而不是口头上的基督徒。这就导致他和教会的关系彻底破裂。

克尔凯郭尔生命的最后一年是在同教会的激烈对抗中度过的。过去他写的大部头宗教著作，很少有人认真阅读，因此一般公众并不十分了解他在思想上与教会的严重分歧。于是他改变方式，在短短几个月内接连在报刊上发表了21篇文章，还出版了一系列小册子，并一反以往喜欢用笔名的习惯做法，都署自己的真名发表。这些文章和小册子短小精悍，通俗易懂，没有多少高深的理论，但批判性和揭露性很强。他公然向教会的权威挑战，指名批判自己过去的老师、新任丹麦大主教马腾森，对教会进行的宗教活动以及教士们的生活、家庭和宗教职务都极尽讽刺挖苦之能事，甚至公开号召人们停止参加官方的公共礼拜，退出教会。但是，克尔凯郭尔并未达到预期的目的，他全力发动攻击，马腾森和教会当局却始终保持着沉默，轻蔑地置之不理，他企图唤起人们反对教会也徒劳无功，除了得到少数年轻人同情外，遇到的只是公众的冷漠和敌意。他大失所望，再次陷于孤立的困境，在这个时期内他拒不见客，

与外界断绝往来。他的唯一在世的哥哥彼得那时在教会中已身居要职，他们之间的最后一点兄弟情谊也就此终结了。

1855年10月2日，克尔凯郭尔在外散步时发病被送往医院救治，他自己意识到末日将临，说“我是到这里来死的”。在医院里，他拒绝了哥哥彼得的探视，拒绝从神职人员那里领受圣餐。他同意童年时期的朋友波森来探望，波森问他还有什么话想说，他起初说“没有”，后来说：“请替我向每一个人致意，我爱他们所有的人。请告诉他们，我的一生是一个巨大的痛苦，这种痛苦是别人不知道和不能理解的。看起来我的一生像是骄傲自大和虚荣的，实际上却并非如此。我不比别人好。我过去这样说，而且总是这样说的。我在肉中扎了刺，因此我没有结婚，也不能担任公职。”在去世前，他还向人表示，他对自己所完成的工作感到幸福和满足，唯一感到悲哀的是他不能和任何人分享他的幸福。他就这样离开了人世，终年42岁。这个反叛的基督徒的葬礼还为教会制造了最后一次麻烦，他的外甥带领一批青年学生抗议教会违背死者的意愿，擅自决定由牧师主持葬礼。葬礼只得草草结束，他被安葬于家庭墓地，但却没有设立墓碑。过去他在《日记》里曾写道，在英国某地，有一块墓碑上只刻着“最不幸的人”这几个字，可以想象并没有人埋藏在那里，“因为这墓穴是注定为我而准备的”。结果却是他死后墓地上连这样的一块墓碑也没有。他的遗嘱指定把他所剩无几的遗产赠给他念念不忘的雷吉娜，也遭到她的拒绝。直到半个世纪以后，年迈的雷吉娜才说出了真心话：“他把我作为牺牲献给了上帝。”

综观克尔凯郭尔短暂的一生，他的生活经历虽然没有戏剧性的情节，其内在的精神发展却充满矛盾、冲突、痛苦，有着无比丰富复杂的刻骨铭心的人生体验，迫使他深入地思考和探索在这个世界上生存的意义和个人的价值，这些都体现在他的哲学和宗教思想里。他虽然总是从他个人的视角和以他个人的独特方式去对待这些问题，而这些问题是现代社会里的人普遍关心和感兴趣的，因此具有现代的意义。这也就是我们今天仍然需要认真研究克尔凯郭尔的原因。

本选集的出版得到了丹麦克尔凯郭尔研究中心的资助，特此致谢。

天才释放出的尖利的闪电

——克尔凯郭尔简介

尼尔斯·扬·凯普伦

“天才犹如暴风雨：他们顶风而行；令人生畏；使空气清洁。”这是索伦·克尔凯郭尔在1849年的一则日记中所写下的句子。他自视为天才，而且将自己的天才运用到“作少数派”的事业之上。他总是顶风而行，与社会的统治力量及其教育体制相对抗，因为他认为“真理只在少数人的掌握之中”。为了与抽象的“公众”概念相对，他提出了具体的“单一者”（den Enkelte）的概念。

索伦·克尔凯郭尔是丹麦神学家、哲学家和作家，他出生于1813年5月5日，是家中7个孩子当中最小的一个。他在位于哥本哈根市新广场的家中度过的特殊的青少年时期受到了其父浓厚的虔敬主义和忧郁心理的影响。1830年他完成了中等教育，旋即被哥本哈根大学神学系录取。很快地，神学学习就让位给文学、戏剧、政治和哲学，让位给一种放荡的生活，而后者部分的是出于他对家中严苛而阴暗的基督教观念的反抗。但是，1838年5月他经历过一次宗教觉醒之后，加之他的父亲于同年8月辞世，克尔凯郭尔回归到神学学习之中，并于1840年7月以最佳成绩完成了他的神学课程考试。

两个月之后，克尔凯郭尔与一位小他9岁的女孩雷吉娜·奥尔森订婚。但是，随后“从宗教的角度出发，他早在孩提时起就已经与上帝订婚”，因此他无法与雷吉娜完婚。经过了激烈的暴风雨式的13个月之后，1841年10月，他解除了婚约。这次不幸的爱情在克尔凯郭尔日后的生活道路中留下了深刻的印迹，同时它也促使克尔凯郭尔以1843年《非此即彼》和《两则启示性训导文》两本书的出版而成为一名作家。

其实早在1838年，克尔凯郭尔就出版了自己的第一本书《一个仍然活着的人的作品》。这是针对安徒生的小说《仅仅是个提琴手》的文学评论。丹麦作家安徒生（1805—1875）曾创作了少量的几部小说、一些游记作品、歌剧脚本、舞台剧本以及大量的诗歌，但他最终以童话作家的身份享誉世界。克尔凯郭尔认为，《仅仅是个提琴手》在艺术上是失败的，因为它缺乏了某种“生活观”（Livs-Anskuelse）。在其处女作发表几年之后，1841年，克尔凯郭尔以题为《论反讽的概念》的论文获得了哲学博士学位（magistergrad）^[1]，论文对“反讽”进行了概念化的分析，其中“反讽”既得到了描述，又得到了应用。

克尔凯郭尔就哲学、心理学、宗教学以及基督教所发表的作品大致由40本书以及数量可观的报刊文章组成，这些作品可以被划分为两大阶段：1843—1846年和1847—1851年。除《非此即彼》以及合计共18则启示性训导文之外，第一阶段写做出版的作品还有《反复》、《恐惧与

颤栗》、《哲学片断》、《忧惧的概念》、《人生道路诸阶段》和《对〈哲学片断〉所做的最后的、非学术性的附言》；其中出版于1846年的《附言》一书成为区分两阶段的分水岭。所有的启示性训导文是克尔凯郭尔用真名发表的，其余作品则以假名发表，如Constantin Constantius, Johannes de silentio, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus。克尔凯郭尔写作的第二阶段即基督教时期发表有如下作品：《爱的作为》、《不同情境下的启示性训导文》、《基督教训导文》、《致死之疾病》、《基督教的训练》。这一阶段的作品除了后两部以Johannes Climacus的反对者Anti-Climacus发表之外，其余作品均以克尔凯郭尔的真名发表。

此外，克尔凯郭尔还写有大约充满60个笔记本和活页夹的日记。这些写于1833—1855年的日记带有一种与日俱增的意识，即它们终将被公之于众，而这些日记使我们得以窥见克尔凯郭尔所演练的“在幕后练习台词”的试验。与其发表作品一样，克尔凯郭尔的日记在1846年前后也出现了一个变化。写于1846年之前的日记表现的是在其发表作品背后的一种文学暗流。这些日记无所拘束、坦白、充满试验性，反射出那个年轻且充满活力的作家的洞察力。那些简短的描述和纲要、观察笔记、释义段落，它们充斥着前后及彼此的不一致，它们相互之间以及与作者的生活之间存在着或合或离的关系。而写于1846年之后的日记——它们由36个同样的笔记本、共计5700个手写页组成，其内容则成为内向性的自我萦绕和一种自我申辩。其间，克尔凯郭尔一直在诠释着和讨论着他已发表的作品，反思这些作品及其作者在现时代的命运。

在克尔凯郭尔的写作当中，在很大范围内也在其日记当中，他描述了生存的诸种可能性，尤其是三种主要阶段，对此他称为“生存的诸境界”（Existents-Sphærer），即审美的、伦理的和宗教的境界。他的基本观点在于说，每个人首先必须或者说应该——因为并非每个人都能做到这一点——使自身从被给定的环境当中、从其父母和家庭当中、从其所出生和成长的社会环境当中分离出来。然后，他必须开始历经生存的各个阶段（Eksistensstadier），在此进程之中他将获得其永恒的有效性，成为一个独立的个体（individ）。这个个体将成为其自身行动的主体，进而将成长为一个独特的、负有伦理责任的人。直到最终，在罪感的驱使之下，伦理的人将步入宗教境界。克尔凯郭尔年仅22岁的时候就已经对此主题发表了自己的看法，首先是涉及他自己，同时也关涉所有的人。他试图明白，生活对他而言意味着什么。在1835年的一则日记中他这样写道：

“一个孩子要花些时间才能学会把自己与周围的对象区分开，在很长一段时间内他都无法把自己与其身处的环境区别开来，因此，他会强调其被动的一面而说出，例如，‘马打我’（mig slaaer Hesten）这样的句子来。同样，这种现象将在更高的精神境界当中重现。为此我相信，通过掌握另一个专业，通过把我的力量对准另外一个目标，我很可能会获得更多的心灵安宁。在一段时间内这样做可能会起作用，我可能会成功地

将不安驱赶出去，但是毫无疑问，这不安仍将卷土重来，甚至更为强烈，如同在享受了一通冷水之后迎来的是高烧一样。我真正缺乏的是要让我自己明白，我应该做些什么，而非我应该知道些什么，尽管知识显然应该先于行动。重要的是寻找到我的目标，明确神意真正希望我所做的；关键在于找到一种真理，一种为我的真理，找到那种我将为之生、为之死的观念。”（日记AA：12）而当一个人找到了这样的真理的时候，这真理只为那个具体的人而在，这人也获得了内在的经验。“但是”，克尔凯郭尔提醒说，“对于多少人而言，生活中诸种不同的印迹不是像那些图像，大海在沙滩上把它们画出就是为了旋即把它们冲刷得无影无踪”。

这个真理，这个我作为一个独特的人应该寻找并且使之成为为我的真理，它在这个意义上来说是主观的，即我是作为主体的我在选择它。再进一步说，它还在这个意义上来说是主观的，即我应该以它为根据改造我的主体性和我的人格，应该根据它去行动。根据克尔凯郭尔，真理永远是处于行动中的，因此他还强调我应该做什么。在上述背景之下，很多年之后，克尔凯郭尔在他的主要哲学著作《附言》当中提出了“主观性即真理”的命题。这个命题不应该被理解成在独断的或者相对的意义上说真理是主观的，似乎此真理能够与彼真理同样好。恰恰相反。在克尔凯郭尔看来，生存中存在着一一种绝对的真理，一种永恒有效的真理，正是这种真理才是作为主体的我、作为个体的我要去参与的；当我选择的时候，它就应该成为为我而在的真理。不仅如此，当我选择那个永恒有效的真理的时候，我要占有这真理，根据它改造作为主体的我，把它作为我的所有行动的绝对准则。

假如这一切并未发生，假如我的生活纠缠在诸多独断的真理之中并且远离了我的规定性的话，那么只有一种可能性，就是沿着我曾经向前走过的同一条路倒着走回去。克尔凯郭尔曾运用了一个取自古老传说中的意象。传说中有一个人着了一支乐曲的魅惑，为了摆脱音乐的魔力，他必须将整支曲子倒着演奏一遍。“一个人必须沿着他所由来的同一条道路倒行，犹如当把乐曲准确地倒着演奏的时候魔力就被破除了的情形一样（倒退的）。”（日记AA：51）

假如我并未返回到出发点以便找到那条通往真理的正确道路，而是使我的生活纠缠在那些独断的真理之中的话，那么我将陷入沮丧之中。有这样一种情形：我有一种强烈的愿望，但我并不知道我所希望的到底是什么，也没有准备好调动我的力量去发现之，因为那将意味着我必须使自己从那种我曾经纠缠其中的生活当中挣脱出来，于是我便无法去希望。克尔凯郭尔把这样的一种情形称为“忧郁”（tungsind）。

“什么是忧郁？忧郁就是精神的歇斯底里。在一个人的生活中会出现一个瞬间，当此之时，直接性成熟了，精神要求一种更高的形式，其中精神将把自身视为是精神。作为直接性的精神而存在的人是与整个世俗生活联系在一起的，但是现在，精神将使自身从那种疏离状态中走出来，精神将在自身当中明白自己；他的人格将会在其永恒有效性内对自

身有所意识。假如这一切并未发生，运动就会终止，它将被阻止，而忧郁也由此介入。人们可以做很多事情以试图忘掉它，人们可以工作……但是，忧郁仍然在那里。

“在忧郁当中有着某种无可解说的东西。一个悲伤或者担忧的人是知道他为什么悲伤或者担忧的。但是倘若你询问一个忧郁的人，问他为什么会忧郁，是什么压在他的身上，他将会回答你说，我不知道，我无法解释。忧郁的无限性就在这里。这个问答是完全正确的，因为他一旦知道他因何而忧郁，忧郁就被驱除了；可是那个悲伤者的悲伤绝不会因为他知道自己因何悲伤而被驱除。但是，忧郁是罪（Synd）……它是那种没有深刻地、内在性地去希望的罪，因此它是众罪之母……可是一旦运动开始了，忧郁就会被彻底驱除，同时就同一个体而言，他的生活仍然可能带给他悲伤和担忧。”

在《非此即彼》当中，克尔凯郭尔曾这样写道：“很多医生认为忧郁存在于肉体之中，这一点真够奇怪的，因为医生们无法将忧郁驱除。只有精神才能驱除忧郁，因为忧郁存在于精神当中。当精神找寻到自身的时候，所有微不足道的悲伤都消失了，据很多人说产生忧郁的根源也消失了——这根源在于说，他无法在这个世界上立足，他来到这个世界太早或者太晚了，他无法在生活中找到自己的位置。那个永恒地拥有自身的人，他来到这个世界既不太早也不太晚；那个居于其永恒当中的人，他将会在生活当中发现自己的意义。”（SKS 3，pp.183—184）

有了对忧郁的如是理解，克尔凯郭尔提出了另一个重要的概念：忧惧（angst），在其心理学著作《忧惧的概念》当中他对这个概念做出了阐发。在书中，假名作者Vigilius Haufniensis描述了忧惧的诸种现象并且发问道，忧惧或者毋宁说一个人会变得忧惧的事实会揭示出人是什么呢？对此他回答说：人是一个与成为他自己这一任务密不可分的自我。这位假名作者还描述了这项任务失败的原因，因为个体不仅仅在因善而且也在因恶的忧惧当中受到了束缚，最终，他陷入了妖魔式的内敛当中。

而忧惧又引发出了另一个新的概念：绝望（Fortvivlelse），对此克尔凯郭尔让其身为基督徒的假名作者Anti-Climacus在《致死之疾病》一书中做出了分析，该书与《忧惧的概念》相呼应。正是Anti-Climacus表达了克尔凯郭尔关于人的最终的观念：人是一个综合体，是一个在诸多不同种的尺度（Størrelse；对应于德文Grösse）之间的关系，例如时间性与永恒性、必然性与可能性，但是它却是一种与自身发生关联的关系。在书的第一部分中，Anti-Climacus通过对绝望的不同形式的描述展开了这一观念，在此绝望被理解为人不愿成为自我。在书的第二部分中，作者深入阐明了他对绝望的理解，他认为绝望是罪，以此，他与《忧惧的概念》一书中关于罪的理论相呼应。于是，绝望成了经强化的沮丧，或者是以上帝为背景而思想时的沮丧，也就是说，一个人不愿意成为如上帝所创造的那样的自我，不愿去意愿着或者执行上帝的意志。“心的纯洁性在于意愿一（件事）”，而这个“一”最终就是上帝。

那个意愿着上帝并且因此也意愿着成为如上帝所创造的自我一样的人；那个不再与上帝和其自身相疏离的人——处于这种疏离状态的人或者处于在罪过（Skuld）的封闭的禁锢当中，或者处于关于自我的梦想的非现实的理想图景当中；那个人将真正地走向自我，他将与自我和自我同一性共在，因此，他将在场于生活的实在的场中。克尔凯郭尔在其成文于 1849 年的三则审美性的、关于上帝的训导书《田野的百合与空中的飞鸟》中这样写道：“什么是快乐，或者说快乐是什么？快乐也就是真正地与自己同在，而真正地与自己同在指的就是那个‘今天’；在（være）今天，其实就是指在今天。它与说‘你在今天’，与说‘你与你自身就在今天同在’，说‘不幸的明天不会降临到你的头上’同样正确。快乐指的就是同在的时间，它所着力强调的是同在的时间（den nærværende Tid）。因此上帝是幸福的，作为永恒的存在他这样说：今天；作为永恒的和无限的存在，他自身与今天同在。”（SV14，160）

克尔凯郭尔在第一阶段的写作中完成了对三种人性的“生存境界”的描述之后，在第二阶段中他指出了在与基督教的关系之下这三种境界的不足之处。一个人要成为一个真实的自我，首先要通过作为上帝所创造的产物而与上帝建立关联。一个人要成为真正的自我，他首先要认识基督并且使他的罪过得到宽恕。但是，在认识之前同样需要行动。因此，真理总是在行动中的真理，正如信仰总是在作为（Gjerninger）中的信仰一样。

在第二阶段的写作当中，对人性的和基督性的理解同时得到了强化。克尔凯郭尔进一步强调，那个决定性的范畴即在于单个的人，即“那个单一者”（hiin Enkelte）；但是与此同时，他也越来越强调一种以宗教为根基的对于人与人之间的平等关系的把握。这一点与他对于所处时代的不断成熟的批评是并行的。1846 年，克尔凯郭尔发表了题名为《文学评论》的作品，对一位年长于他的同时代丹麦作家托马西娜·伦堡夫人（1773—1856）的小说《两个时代》做出了评论。其间，克尔凯郭尔赋有洞见地总结了那个日益进步的现代社会的特征，表达了他的政治和社会思想，指出当今时代呈现出一种平均化和缺乏激情的倾向。

克尔凯郭尔自视自己是一位以“诠释基督教”为己任的宗教作家。他将“清洁空气”，他将把所有的幻象和所有的虚伪都剥除尽净，并且返回到“新约的基督教”。在此背景之下，他在自己生命的最后几年当中对丹麦的官方所宣称的基督教以及基督教权威机构展开了攻击。1854 年年底，克尔凯郭尔以在名为《祖国》的报纸上所发表的一系列文章开始了他针对教会的战斗。继而，这场战斗又继续在更强烈、更激进的新闻性小册子《瞬间》（共计 9 册）当中进行。

1855 年 10 月，克尔凯郭尔在街头摔倒了，他病入膏肓，精力耗尽。他被送往了弗里德里克医院（地址即今天的哥本哈根市工艺美术博物馆），11 月 11 日，他在那里告别了人世。

克尔凯郭尔在 19 世纪末 20 世纪初之际被重新发现，并且在第一次世

界大战之后获得了广泛的国际声誉。他成为辩证神学、存在哲学以及存在神学的巨大的灵感源泉。自20世纪60年代至80年代中期这段时间里，克尔凯郭尔（研究）一度处于低潮。自那以后，克尔凯郭尔获得了巨大的复兴，不仅在学者和研究者中间，而且还在一个更为广泛的公众当中；这种复兴不仅发生在丹麦国内，而且还发生在国际上，包括很多前东欧社会主义国家。

这种重新焕发的对于克尔凯郭尔的兴趣反映了一种崭新的对生存进行全面理解的愿望，人们希望在当今众多相对的、划时代的，以及由文化决定的真理之外寻求到一种可能的永恒真理。这种探求不仅仅在知识—哲学的层面之上，而且还应落实到伦理—生存的层面之上。这种寻求还与寻找对个体的意义、伦理学的基础以及宗教与社会的关系这些根本性问题的新的解答联系在一起。

“有两种类型的人才。第一种类型以雷声见长，但却稀有闪电。而另一种类型的人才则具有一种反思的规定性，借此他们向前推进……雷鸣声回来了，闪电也非常强烈。以闪电的速度和准确性，他们将击中那些可见的每一个点，而且是致命的一击。”毫无疑问，克尔凯郭尔属于后一种类型的人才。

（王齐 译）

[1] 在现代丹麦的学位制度当中，magister对应于Master's Degree（硕士学位），但是在历史上，magistergrad却是哥本哈根大学哲学系的最高学位，自1824年以来它对应于其他系科的doktorgrad（博士学位），1854年该学位被废除。（译者注）

译者短语

京不特

克尔凯郭尔的许多著作都是使用假名（或者说笔名）。但是他的《爱的作为》（亦即《选集》第七卷）和各种讲演都是使用自己的真名发表。这里的《选集》第八卷之中所选的讲演也都是使用真名的。

这里收了四个讲演集，分别为《两个陶冶性的讲演。1843年》、《四个陶冶性的讲演。1844年》、《三个想象出的场合讲演》和《原野里的百合和天空下的飞鸟》。关于每个讲演集，在标题的注释之中都有说明，所以译者在这里就不作介绍了。

要进行说明的是这个选集的书名。在以前其他几卷出版的时候，提及这第八卷的标题被都被作是《启示性的训导书选》。其实这个标题是一个误解。这一卷的标题是《陶冶性的讲演集》，因为沿用了《两个陶冶性的讲演。1843年》和《四个陶冶性的讲演。1844年》标题中的“陶冶性的讲演”。在1843和1844年间，克尔凯郭尔出版过六本陶冶性讲演集：《两个陶冶性的讲演。1843年》、《三个陶冶性的讲演。1843年》、《四个陶冶性的讲演。1843年》、《两个陶冶性的讲演。1844年》、《三个陶冶性的讲演。1844年》和《四个陶冶性的讲演。1844年》。加起来一共是十八篇陶冶性讲演，在1845年被集为一册，称作《十八陶冶性讲演》。中文标题的误解是渊源于以前的翻译，有人从英译本译成中文，被称作《十八训导书》。说这些讲演是“训导书”，其实是不确切的。作者想要避免的恰恰就是，人们可能会将这些讲演看作是“训导”、“教导”或者“布道”类的文本。这些文本是一些“有可能起到陶冶作用的讲演”，作者在前言里也多次提及：这些讲演应当被称作是“陶冶性的讲演”而不是“用于陶冶的讲演”。因此，我们就更不能将这些讲演看成是“训导”的。

其实《十八陶冶性讲演》的英译也有两种对标题的不同译法。David F.Swenson在20世纪40年代的译本译作是“Eighteen Edifying Discourses”，这可能会导致向“训导”的误读。而Howard V.and Edna H.Hong在1992年（以及1978年）出版的译本则是“Eighteen Upbuilding Discourses”，相比之下，就翻译得更准确。

关于“陶冶”，克尔凯郭尔在《爱的作为》里有过专门讨论。在丹麦语中，“陶冶（opbygge）”这个词是动词“向上建起（opbygge）”的转义。在《爱的作为》中，克尔凯郭尔写道：

陶冶是一个比喻的表述，然而我们现在，在思想中带着这一精神之秘密，则要看：这个词在直接的说话之中标示着什么。陶冶/向上建起（At opbygge）是由“构建（at bygge）”加上后缀副词“起（op）”构成的，这强调必须在于后者。每一个陶冶者都构建，但不是每一个构建者都陶冶。比如说，如果一个人为自己的房子构建出一排侧房，那么我们会说他向上建起（opbygge）一排侧房，我们说他加建。于是，这

个“起（op）”看来是在给出一个高度上的方向，向上的方向。然而事情却也不是如此。如果一个人在一幢有三十阿棱的楼上再建上十阿棱高，那么我们还是不会说他建起更高的十阿棱，我们说他加建。在这里，这个词的意味就已经变得值得我们注意了；因为我们看得出，这里的事情也不在于高度。相反，如果一个人建起一幢楼，尽管低而且小，但却是从地基上建起，这时我们就说他向上建起一幢房子。于是，“建起/陶冶（at opbygge）”就是从地基上建设出某种有高度的东西。这一“起（op）”固然是给出了“高度”的方向；但是只有在高度反过来也是深度的时候，我们说“建起/陶冶（at opbygge）”。因此，如果一个人人在高度上并且从地基上建起，但深度却不是真正地对应上深度，那么我们固会说，他在“建起/陶冶（at opbygge）”，但他“建起/陶冶（at opbygge）”得很糟糕，相反我们对“构建得很糟糕”则有着某种别的理解。这样，相对于“建起/陶冶（at opbygge）”，强调特别是在于：从根本上构建。我们肯定不会把在地基里构建称作“建起/陶冶（at opbygge）”，我们不说建起（at opbygge）一口井；然而，如果要谈论“建起/陶冶（at opbygge）”，那么，不管这楼房会有多么高多么低，这工作必须是从根本上做起。因此我们能够这样说及一个人：他开始去建起一幢房子，但他没有完成。相反，说及一个在高度上为楼房加建了很多但却不是从根本上建起的人，我们绝不可能说：他“建起/陶冶（at opbygge）”。多么奇怪啊！“建起/陶冶（at opbygge）”这个词中的这“起（op）”给出高度，但反过来又把高度作为深度给出；因为“建起/陶冶（at opbygge）”是从根本上构建起。因此圣经也说及那糊涂人，他“没有根基地构建”；而关于那听着属于真正陶冶的言辞或者听从圣经的言词的人、那听着这些言词并且照着做的人，关于这个人则是这样说的：他像一个人盖房子，深深的挖地（《路加福音》6：48）。因此在大水冲过来风暴敲打这牢固地建起的房子时，这时我们就全都因为看见这一陶冶的景象而高兴：风暴无法动摇它。值得称赞的是，一个人在他开始之前先考虑“他能把塔楼盖得多高”，但是如果他要建起（opbygge），那么让他最终去认真地挖地吧；因为，哪怕这塔楼，如果有这个可能，升起高过云霄，但是如果它是没有地基的话，那么它就其实并没有被建起。完全没有地基地建起（at opbygge）是不可能的，因为这就是在空气中构建。因此人们在语言上说得对，说是构建空中楼阁；人们不说建起空中楼阁，这说法会是一种不谨慎而错误的语言用法。因为即使是在对无谓的东西的表达之中也必定是有着一种介于各单个词句间的一致性，而这种一致性并不存在于“在空中”和“建起（at opbygge）”之间，因为前者是去掉地基而后者则是指向这一“从地基起”；因此这两者的结合就会是一种不真实的夸张。

……当然我们不会去想“看一个人睡觉”会是具有陶冶性的。然而，如果你看见孩子在母亲的乳旁睡着，你看见母亲的爱，看见她就好像是等待着并且终于用上了这一瞬间，这时孩子睡着，她终于把这一瞬间用于真正地去乐在其中，因为她几乎不敢让孩子感觉到她是在多么难以形容的程度上爱着他；于是，这就是一种陶冶性的景象。如果这母亲的爱不是有形的，如果你想在她的脸上和表情之中发现母爱对于孩子的喜悦或者关怀的一丁点表露都只是徒劳，如果你只是看见懒散和无所谓——只要这孩子不来麻烦就很高兴，那么，这景象也就不是陶冶性的。仅仅只看这孩子独自睡觉，是一种友好的、一种慈善的、一种令人心静的景象，但它不是陶冶性的。如果你还是想要将之称作是陶冶性的，那么，这就是因为你仍还是看见爱的在场，那么，这就是因为你看见了上帝的爱萦绕着这孩子。看伟大的艺术家完成自己的杰作，这是辉煌而崇高的景象，但这却不是陶冶性的。假定这一杰作是奇迹之作，现在，如果这艺术家出于对一个人的爱而将之打碎，那么这一景象也会是陶冶性的。

（比较阅读中国社科版《文集》第七卷，《爱的作为》，230—237页。）

本书翻译所用的原本是哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心在1999年出版的“*Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 5 : *To opbyggelige Taler*, 1843（第5—56页）；*Fire opbyggelige Taler*, 1844（第283—381页）；*Tre Taler ved tænkte Leiligheder*（第383—469页）”和“*Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 11 : *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*（第5—48页）”（出版社是Gads Forlag）。

在翻译之中，我所使用的其他各种语言的对照版本有：Emanuel Hirsch的德文版 *Sören Kierkegaard-Gesammelte Werke*, Band 2（Abt.3：

Zwei Erbauliche Reden第370—424页) , Band 8 (Abt.13./14.Erbauliche Reden 1844/1845) 和 Band 16 (Abt.22 : Die Liliaufdem Feldeundder Vogelunter dem Himmel第370—424页) (出版社是EUGEN DIEDERICH'S VERLAG , 1950—1970年) ; Hong的英文版*Eighteen Upbuilding Discourses* (1992 by Howard V.Hong and Edna H.Hong/Published by Princeton University Press)、*Three Discourses on Imagined Occasions* (1993 by Howard V.Hong and Edna H.Hong/Published by Printeton University Press) 和*Without Authority* (1997 by Howard V.Hong and Edna H.Hong/Published by Princeton University Press) ; David F.和Lillian Marvin Swenson的*EDIFYING DISCOURSES.A Selection* (HARPER & BROTHERS , NEW YORK 1958) 和*Three Discourses on Imagined Occasions* (Augsburg , 1941) ; George Pattison的*Spiritual Writings : A New Translation and Selection* (Harper Collins , 2010) ; 以及Bruce H Kirmmse的*The Lily of the Field and the Bird of the Air : Three Godly Discourses* (Princeton University Press , 2016) 。

在翻译的过程中可能免不了有一些错误，因此译者自己在此译本出版之后仍然不断寻求改善。另外，如前面提及，这个版本寻求与国内已有的阅读习惯保持和谐，一些名词概念被变换为比较通俗顺口的字词，译者甚至还对一些复合句子进行了改写，但是译者在尾注中对所有这类“译者的创意加工”都给出了说明和解释。译者为了方便读者的阅读理解，有时候也在一些地方加上了一些原文中没有的引号，有的在尾注里作了说明，有的则没有说明（比如说“那永恒的”这一类概念）。有的句子则是在尾注里得到分析解读或者被加上一些原文中没有的引号。中文的语法决定了中文的解读常常会有模棱两可的效果，这在诗意阅读上可能会是一种优势，但是既然本书中的文字叙述并不带有“让读者对某句话作多种意义解读”的诗意目的，相反，“对叙述有一个明确无误的理解”是读者领会上下文关联的前提，那么译者就有必要在翻译成中文的叙述之中清除掉各种模棱两可的可能。

在这里，我向哥本哈根的索伦·克尔凯郭尔研究中心致谢，研究者们的注释工作为我在对原著的理解上带来了极大帮助，尤其是丹麦文版的出版者和注释者Niels Jørgen Cappelørn。我也向丹麦国家艺术基金会致谢，感谢基金会对我这许多年文学翻译和创作的支持和帮助。

目录

[《克尔凯郭尔文集》中文版序](#)

[天才释放出的尖利的闪电](#)

[译者短语](#)

[两个陶冶性的讲演，1843年](#)

[四个陶冶性的讲演，1844年](#)

[三个想象出的场合讲演](#)

[原野里的百合和天空下的飞鸟](#)

[返回总目录](#)

两个陶冶性的讲演，1843年

索伦·克尔凯郭尔

哥本哈根

毕扬科·鲁诺斯印刷坊印刷

1843

这些讲演献给

我的父亲

本城的前毛织品商¹

已故的

米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔²

前言

尽管这本小书（它被称作是“讲演”而不是布道³，因为它的作者是没有布道的权威的⁴；它被称作是“陶冶性的讲演”而不是“用于陶冶的讲演”，因为讲演者绝对不是在要求作为老师）只是想要尽自己的本分，作为一种多余⁵，并且只是想要继续留在隐蔽的状态之中，正如它在隐蔽之中进入存在，尽管如此，如果没有一种几乎是幻想般的希望的话，我仍不会就此与它作别。因为被出版，在比喻的意义上，它就是以某种方式开始了一场漫游，于是我就让我的目光仍追随它一段时间。这样，我看见了，它到底是怎样在一条孤独的道路上行走的，或者，是怎样孤独地走在所有人行走的康庄大道上的。在一些误解之后，因为被倏然飘过的相同性欺骗，它最终遇上了那个单个的人⁶，我带着欣喜和感恩将之⁷称作我的读者，那个单个的人，它所寻找的人，它就仿佛是向之⁸伸展出自己的双臂，那个单个的人，他心甘情愿，在黑暗之瞬间，不管它是欣悦而渴盼着地还是“困倦而沉思地”⁹与他相遇，他都有足够的意愿来让自己被找到，有着足够的意愿来接受它。——相反，通过被出版，它在更确实的意义上继续驻留在静止之中，不出离所在之处，这样，我就让我的目光在它之上停靠片刻。它站在那里，像一朵无足轻重的小花，在大森林的遮掩之下，既不是因为自己的华丽、也不因为自己的芬芳、也不因为自己的营养成分而为人所寻。然而，我也看见，或者说是以为自己看见，那只被我称作是“我的读者”的鸟突然看见了它，展翅俯冲下来，摘下它，将它带回自己家。既然我看见了这个人，我就不再看下去了。

1843年5月5日¹⁰，哥本哈根

S.K.

信仰的期待

元旦¹¹

又一年过去，在天之父！我们感谢你，因为这一年被置于恩典之时¹²，并且因为我们没有因这一年将被置于清算之时¹³中而感觉到恐怖；因为我们把自己信托于你的仁慈之中。新年带着它的要求站在我们面前；尽管我们沮丧而忧心忡忡地走进这新年——因为我们不能也不愿对自己隐藏起关于“眼目之迷惑人的欲望”、关于“报复之引诱着的甜蜜”、关于“那使我们无法和解的愤怒”和关于“那远远地逃离你的冷酷的心”的想法，我们却也不是完全两手空空地走进新年的；因为我们也还是会带上各种各样的回忆：关于那些得到了抚慰的可怕怀疑，关于那些得到了缓解的宁静忧虑，关于那得到了振奋的沮丧心情，关于那没有令人惭愧的欣悦希望。是的，在我们在各种忧伤的瞬间想要借助于关于各种伟人的想法来强化和鼓舞我们的心灵的时候，（那些伟人是特选的工具，在各种严酷的考验¹⁴中、在心头的恐惧中，他们保持让心灵自由、让勇气不馁、让天空敞开），对这明确的信念¹⁵，我们也想要把我们的见证添加到他们的见证之中：尽管与那些人的勇气相比，我们的勇气只是胆怯，与那些人的力量相比，我们的力量只是乏力，你却仍是这同一个、这在斗争中考验精神的同样全能的上帝、这“没有其许可一只麻雀都不会掉在地上”的同一个天父¹⁶。阿门。

使徒圣保罗写给加拉太各教会的信第3章第23节至结尾¹⁷

这是一年的第一天，我们聚在这里，虔诚的听众¹⁸！我们今天所庆祝的这个节日没有任何教会的名分，然而对它的庆祝为我们带来的喜悦却毫不减色，它所提出的对于宁静沉思的要求也不乏任何严肃。我们是聚集在主的家里¹⁹；在这里人们所谈的总是同一件事，尽管相对于时间和机缘，谈论的方式会有不同。一年过去了，新的一年开始了；在这新的一年里还没有什么事情发生；过去的终结了，现在的还没有；只是那将来的是将要到来的，它尚未到来。一般说来，在日常生活中，我们在相互间时而会祝愿对方在某件事情上有好运。既然我们以为自己了解一个人的特别状况，了解他的各种想法和所作所为，那么，在同样的程度上，我们就以为自己可以祝愿他一种特定的、恰恰适合于他以及他的生活的好运。在这一天也是如此，我们不免也会通过“祝愿其他人们这样或者那样的好运”来向他们展示我们的善意和同情。但是，既然，在这天，关于“那将来的事情”和“那在它²⁰之中隐藏着的未经勘察的可能性”的想法对我们而言真正变得生动，我们的祝愿通常会属于更为普通的类型，因为我们希望，这祝愿所囊括的更大范围能够把握住“那将来的事情”的丰富多样，因为我们感觉到“相对于‘那未被确定的事情’和‘那无法得以确定的事情’而言要去祝愿‘某件确定的事情’”的困难。然而，我们却不会让这一困难来阻止我们的祝愿，我们不让这想法有时间去使那心头神秘而不确定的冲动变得惶恐不安，我们让一种善意引导自己，它尽管并不值得我们以爱的名义去赋予它荣誉，但它也绝不当被藐视为一种轻率²¹。只有在考虑到一个单个的人的时候，我们才会有例外。我们的心与他更紧密相关，我们更多地是为他的福祉而担忧。事情越是如此，我们对上面所说的“困难”的意识就越明确。随着这思想越来越深入到“那将来的事情”之中，它就在自己对“从那神秘者身上逼出或者诱出一种解说”的无休止追求之中迷失了方向；它左顾右盼地从一种可能匆匆奔向另一种可能，但却徒劳；在所有这一切过程中，祝愿着的灵魂变得悲哀，它坐等着思想会回返过来向它阐明，什么该是它敢于带着自己的全部真挚²²去祝愿的东西。其他人轻而易举不费功夫就能够做的事情，对这个人来说，则是沉重而艰难的事情；他自己对别人很容易做到的事情，相关于他至深地爱着的人，让他觉得沉重，他爱得越多，困难就越大。最后他变得不知所措；他不愿让他所爱的人脱离自己的影响力、不愿意把他交到“那将来的事情”的控制之下，然而他却不得不放开他；他想要带着所有美好的祝愿伴随他，但他却不具备哪怕是唯一的一个。

如果²³一个人忧心忡忡的灵魂像一个囚犯一样地觉得自己陷在这一困难之中，那么，他无疑也会考虑他在这些神圣之地²⁴所听说过的各种见证，也许他会走到这里来再次考虑和研究：到底有没有这样一种祝

愿，它是如此确定，以至于他敢于把所有自己灵魂的真挚置于之中，不会去为另一个对被爱者来说也意义重大的祝愿而保留其中任何一部分；它是如此确定，以至于他其实是害怕自己没有足够的真挚去“以这事情应当被祝愿的方式”来祝愿这事情；一种祝愿，他无需让各种新的祝愿来伴随着一起出现，以祝愿“这祝愿会持续下去”；一种祝愿，在你停止了对它的愿望之后，它不狡诈地持续；一种祝愿，它不会去关联一件单个的事情以便让他不忘记另一件可能在后来打扰着地介入的单个的事情²⁵；一种祝愿，它不是关联着“那现在的事情”，而是适合于“那将来的事情”，正如这恰是“他祝愿”的缘由。如果有这样的一个祝愿存在，那么，他就是自由而喜悦的，因为自己的愿望而喜悦，因为“他能够以此愿望来祝愿那另一个人”而更喜悦。

人们在这些神圣之地谈论许多美好的事物。人们谈论世间的各种美好，谈论关于健康、快乐的日子、财富、权势、幸福、传世美名；人们警告我们要小心这些东西；如果一个人拥有这些东西，人们警告说，他不可以去相信这些东西；如果一个人不具备这些东西，人们警告说，他不可以让自己的心去牵挂这些东西。关于信仰，人们有着另一种说法。人们说，它是至高的善，最美的、最珍贵的，所有至福的财富，无法以其他东西来度量，无法取代。现在，它是不是以这样的方式不同于其他美好的东西：它是至高的，并且与前面所说的那些其他美好的东西也同属一种类型，易逝而不稳定，只被分派给一些单个特选的人，并且很少是一辈子的事？如果事情是如此，那么，人们在这些神圣之地唯独只谈论信仰，它一再地不断得到赞美和称颂，这就会变得无法解释。那要谈论这种善的人，他必定不是拥有就是缺乏这种善。如果他拥有这善，那么他肯定就会说：“我很愿意承认，这是一切之中最美好的，但是，向别人赞美它，不！这我无法做到，因为这意味了要使得那些不具备它的人们更沉重；另外，一种秘密的痛楚与这种善关联着，它比那些最痛苦的折磨更使我孤独。”他这样想，无疑是高贵而善意的。但是，那不具备它的人，他则当然无法作出这样的赞美。如果是这样的话，那么，与现在所发生的事情相反的事情就会发生；信仰会成为那唯一从不在这些地方被提及的善；因为它太伟大，以至于我们不敢去警告说要防备它，它太荣耀，以至于我们不敢去赞美它，唯恐那些不具备它并且无法得到它的人们会在场。所以说，信仰在事实上有着另一种质地²⁶；它不仅仅是至高的善，而且也是一种所有人都能够分享的善；那为对之的拥有而高兴的人，他也为无数同类的人而高兴²⁷；“因为我所拥有的”，他说，“是每一个人都拥有或者都能够拥有的东西。”那祝愿另一个人拥有它的人，他祝愿自己拥有它；那祝愿自己拥有它的人，他祝愿每一个人都拥有它；因为，那使得“另一个人具备这信仰”的东西，不是那使得“他不同于这另一个人”的东西，而是那使得“他与这另一个人相同”的东西；那使得“他拥有这信仰”的东西，不是那使得“他不同于其他人”的东西，而是那使得“他与所有人完全相同”的东西。

有这样一种祝愿²⁸，就像那个不知所措的人所寻找的那种，他能够尽全心、尽全力、尽全部灵魂²⁹祝愿另一个人得到它，随着他的爱变得

越来越真挚，他敢于继续越来越真挚地祝愿这个。——他就是想要这样地祝愿。

如果有一个人³⁰，他去另一个人那里，对他说：“我曾经常听人们把信仰赞美成最荣耀的善；可我感觉我并不拥有它，我生命的困惑、我散漫的心情、我的许许多多忧虑以及那么多其他事情打扰着我，但是我知道这一点，我只有一个愿望，唯一的一个，就是，我可以得以同享这信仰。”如果他所找的是一个善意的人，这人回答说，“这是一个美丽而虔诚的愿望，你不应当放弃，我想，这愿望必定会得以实现”，是这样吧？那么他就会觉得这是一个亲切的说法，他很愿意听这说法，因为我们大家全都很愿意听那种关于我们的愿望得以实现的说法。然而时间流逝，他没有取得任何进展。于是他去找另一个人，也向这人倾诉自己的忧虑和自己的愿望。这人严肃地看着他，并且说：“你怎么会谬误到如此程度；你的愿望岂止是虔诚而美丽的，在任何情况下都不应当被放弃；你所取得的进展之大远远超过你自己的想象；因为这是你的义务，你应当有信仰，如果你没有这信仰，那么这就是你的辜和罪。”³¹

他也许就会因这说法而感到意外，他也许会想：那么，这信仰也许并非像人们所描述的那样美好，既然你那么容易就能够获取它；若真如此，那当然也不合理。人们为了获得其他各种美好的东西在辽阔的世界里旅行；它们隐藏在一个遥远的地方，人们只有冒着极大的危险才能进入这地方；或者，如果事情不是如此，那么，它们的分发的情形就像毕士大池子³²中的水的情形，关于这个，我们可以在圣经上读到：天使有时下池搅动那水，那最先到达的人，是的，那首先到达的人，他是幸运的³³。相反，难道信仰的情形，那至高的善的情形，就不应当是如此吗？难道对之的获取就不该关联着任何困难吗？然而，他还是会更严肃地对此作出思考，在他真正进行了深思熟虑之后，他也许会说：“他是真的，事情确是如此，这是坦率的谈话，在之中有着深长的意味，与一个人谈话就应当是如此；因为各种祝愿是无济于事的。”于是，他肯定会在内心之中让自己默然地受感动；每一次在他的灵魂想要让自己依托于一个祝愿的时候，他都会召唤它并且说：你知道，你不可以去祝愿；这样一来，他就继续向前走得更远。在他的灵魂变得恐惧的时候，他会召唤它，并且说：你感到恐惧，这是因为你有所愿，因为恐惧是愿望的形式，你知道当然知道，你不可有所愿，——于是，他就继续向前走得更远。在他临近绝望的时候，在他说这话的时候：“我不能；所有别人都能够，只有我不能够。哦！如果我从不曾听到过那谈话，如果人们听任我不受打扰地带着我的悲哀——并且也带着我的愿望行进，那有多好”；在这时候，他招呼自己的灵魂，并且说：“现在，你是狡猾的，因为，你说‘你祝愿’，并且让这事情看起来就好像是某种外在的事情，可以让人祝愿，尽管你知道，这是内在的东西，它只能够让人在内心里想要；你欺骗你自己，因为，你说‘所有其他人都能够，只有我不能够’，然而你却知道，那使得‘所有其他人都能够做这事’的东西，是那使得‘他们完全与你相同’的东西，这样，如果这‘你不能够做这事’确实是真相，那么其他人就也不能够做这事。这样，你不仅仅是背叛了你自己的事业，而

且，只要这事情是取决于你，你就是背叛了全人类的事业；并且，就在你谦卑地把自己排除到他们的数目之外的時候，你就是在狡詐地摧毀着他們的力量！

然後他繼續向前走更遠。然而，如果他在更長久的時間裡這樣緩慢地在訓誡師手下得到了教育的話，那麼，他也許就已經達到了信仰。“得到了教育”，就彷彿這是另一個人所經受的事情。然而，事情並非如此；這只是一場誤會，只是一種表面現象。一個人可以為另一個人做許多，但給予另一個人信仰，這是他所不能夠做到的。³⁴我們在世界裡聽到各種不同的說法。有一種說法是：“我的教育是我自己的手筆；我不欠任何人任何東西”；他認為他敢於為此而驕傲。另一種說法是：“那個傑出的大師是我的老師，我把‘敢把自己稱作他的弟子’看成是一種榮耀”；他認為他可以為此而驕傲。我們不想決定這樣的說法在怎樣的程度上是合情合理的；但是如果要在這樣的說法之中找到什麼意義的話，它就只能够被用於那些有著卓越稟賦的人們身上：他們要么本來就是自足的人，要么是如此幸運以至於能够成為傑出者們的弟子。我們，則正相反，專心的聽眾，我們實在太微不足道而無法成為弟子，我們又該說什麼呢？如果一個人說：“既然人類拒絕我，那麼我就去找上帝，他成為我的導師，這是我的至福、我的喜悅、我的驕傲”，難道這就會少一點美好嗎？然而每一個人都能够這麼說，都敢這麼說，都能够真實地這麼說；如果一個人不是真實地這麼說，那麼這不是因為這想法不是真實的，而是因為他在曲解它。每一個人都敢這麼說。³⁵究竟他的前額是被壓平的³⁶，几乎就像動物的前額，抑或是比天穹更驕傲地拱起；究竟他的手臂是伸展出去統治王國和領地，抑或是去收集從富人的桌上掉落的稀罕施舍³⁷；究竟是成千上萬人遵從着他的手勢，抑或是沒有任何靈魂來留意他；究竟是雄辯在他的嘴唇間綻放，抑或是從它們之間只流出無人聽得懂的聲音；究竟這是一個充滿力量與風暴對抗的男人，抑或是那隻會在暴風雨裡尋找屋檐的弱女子；——上面的所有一切“究竟和抑或”，都與這事情毫無關係，我的聽者，沒有一丁點的關係。每一個人，在他擁有信仰的時候，都敢這麼說；因為這一榮耀是信仰之榮耀。你是知道這個的，我的聽者，在它被提及的時候，你不要害怕，³⁸就彷彿因此它就會被從你這裡奪走，就彷彿到了告別的瞬间你才品嚐到它的至福。或者，你不知道它？唉！那樣的話，你可就是非常不幸了。你無法悲傷地說：“美好禮物的施予者³⁹，他從我的門前走過⁴⁰”；你無法悲傷地說：“風暴和雷雨將它從我這裡奪走⁴¹”；因為美好禮物的施予者，他並不從你的門前走過；風暴和雷雨並不將它從你這裡奪走，因為它們無法奪走它。

於是，就這樣有着一種願望⁴²，正如那個不知所措的人尋找着它；他已不再處於困境。然而，一種新的困難显现出來；因為，在他想要對之有所願的時候，他清楚地看出：上面所說的那種善是無法通過一個願望來獲取的；他自己無法通過對它的願望來獲得它，這倒不是他所更關心的，但他也不能通過祝願另一個人得到它來將之給予這另一個人；只有通過自己去想要，這另一個人才能够去抓取它。然後，他就这样再次不得不放开他⁴³，不得不听任他自己去做他自己的事，他的祝愿一如既

往地无能为力。然而，他的想法却非如此。他所想要的恰恰是为这另一个人做一切；因为，如果我祝愿一个人什么东西的话，那么我并不要求他对此的参与协作。那个不知所措的人也是以这样的方式设想了这事情。他就好像是想要对他所爱的那个人说：“现在，你只须平静，无须为任何事情担忧，除了让自己为我想要祝愿你的所有美好事物而欣喜、满足并且幸福之外，你不用做任何事情。我将祝愿着，我不会疲劳；分发各种善的礼物的，是至善的上帝⁴⁴，我将去感动他，我将通过我的祷告来打动他；然后你将会得到所有这一切。”并且，看，就在他想要提及那些单个的美好事物时，他马上就觉得它们是如此可疑，以至于他不敢祝愿这另一个人得到它们；这时，他最终发现了他所寻找的东西，他能够安全地去愿望的东西，看，它是不可被愿望的！

他又重新不知所措，又重新忧虑，又重新陷入一个麻烦。难道整个生命就只是一种矛盾，难道爱就无法解释它，而只能够令它变得更麻烦吗？这一想法是他所无法忍受的，他必须去寻找一条出路。在他的爱之中必定有着某种不正确的东西。这时，他认识到，不管他曾是多么深深地爱那另一个人，他也仍只曾以一种不正确的方式爱；因为，如果有这样的可能，能够通过他的祝愿为他⁴⁵达成所有善的事情，也达成那至高的东西，亦即：信仰，那么，他恰恰就是由此而把他⁴⁶弄成了一个更不完美的存在物。这时，他发现：生命是美的；没有人能够把信仰给予另一个人，这是信仰中的一种新的荣耀；但是一个人身上的至高的、最高贵的、最神圣的东西，这东西是每个人都具备的，这是人身上那本原的东西，每一个人，如果他想要拥有它，他就拥有它；信仰只能够在这样的条件下被具备，这恰恰是信仰中美好的地方，因此它是唯一恒定可靠的善，因为它只通过持恒地被获取而被拥有，只通过持恒地被培植而被获取。

这不知所措的人于是安心了；但也许，在他自己这里，在那个他为其安康担忧的人那里，在他们间的相互关系上，有了一种变化。他们以这样的方式被分开：其中的一个人可以说是被置于“凭其自身”的状态，而另一个人位置也被指定在其自身界限之内。他们的生活变得比以前更有意义，然而在相互间，他们却变得如同陌生人。他的内心，以前有着如此丰富的愿望⁴⁷，现在变得贫乏了；他的手，以前是如此愿意作出帮助，现在学会了平静；因为他知道，这于事无助。这是他所认识到的真相，但这一真相并没有使得他更幸福。于是，生活是一种矛盾，然后这真相并不能够解释这矛盾，而只能使得这矛盾更令人痛苦；他越是深刻地认识到这真相，他就越是觉得自己被分隔开、越是在自己与另一个人的关系中感到无奈。然而他却不能愿那是虚假，不能愿他能够对此一无所知，尽管这真相永恒地把他们分开，甚至死亡本身都无法以这样的方式分开他们。这一想法是他所无法忍受的，他不得不寻找一种解释，而这时他认识到：他与他的关系恰恰是在现在得到了它的真正意义。“如果我，”他说，“通过我的祝愿或者通过我的馈赠，能够给予他至高的善，那么我就也能够从他那里拿走它，尽管他不用怕这一点，是啊！更糟糕的事情是，如果我能够这样做的话，那么我就会在我将之给予他的同一

瞬间将之从他那里拿走；因为通过‘我给予他那至高的东西’，我就是从他那里拿走那至高的东西；因为那至高的东西是‘他能够自己将之给予自己’。因此，我想要感谢上帝，事情并非如此；我的爱只是失去了其忧虑而赢得了喜悦；因为我知道这一点：哪怕我竭尽全力，我仍无法如‘他自己想要保存这善’那样确定地为他保存这善；他也不应当将此归功于我，不是因为我让他得免于此，而是因为根本他就不欠我什么。那么，难道我现在应当不去为他而那么喜悦、不去为‘他拥有一切美好事物之中最珍贵的东西’而那么喜悦吗？哦，不！我只会更喜悦；因为，如果他欠我什么，那么这会打扰我们的关系。如果他不拥有它，那么，我完全可以对他有很大的帮助；因为我会伴随他的想法并强迫他去认识到‘这是至高的善’，我会阻止它去逃进某种隐蔽的东西中，这样他就不会对‘他是否能够把握它’这个问题感到困惑；我会与他一同贯穿每一种疑虑，直到他，如果他没有具备它，只有一个唯一的用来解释他的不幸的表达，亦即，他不想要；这是他所无法忍受的，这样，他就想要获取它。在另一方面，我要为他而赞颂信仰的荣耀，而在我预设了他拥有它的时候，我带领他进入‘想要拥有它’的状态。于是，今天，在这一年的第一天，在关于‘那将来的’的想法以多种多样的可能来引诱我们的时候，这时，我会向他展示，他在信仰之中拥有那能够战胜‘那将来的’的唯一力量，我会向他谈论信仰的期待。”⁴⁸

我们，专心的听众，难道我们不该做同样的事情，随着节庆的机缘相互谈论：

关于信仰的期待

在我们谈论“信仰的期待”的时候，我们也是在谈论一般意义上的“期待”；在我们谈论“期待”的时候，我们自然想象是在对那些期待着什么的人谈论。但是，那些期待的人们，他们则是一些喜悦的人和幸福的人。难道我们在“这些神圣之地”所首先要讲演的东西是针对他们，而不是针对那些不幸的人们、针对那些已经清算了生活而不再有任何东西可期待的人们？是啊，我们完全可以去对他们谈论，如果我们的嗓音能够让我们这样做的话。应当说明的是：他们所找到的是一种很糟糕的智慧，“使自己的心灵变得冷酷”是相当容易的事情；枕在惰性之枕上，他们会懒散地瞌睡掉他们的生命，这惰性之枕应当被从他们头下抽走⁴⁹。应当说明的是：他们在生活中获取到的是一种骄傲的殊荣；在所有其他人（不管他们⁵⁰在人间变得多么幸福或者多么忧愁）总是准备就绪、随时可以承认“上帝无疑是能够算清账目的”⁵¹的同时，在所有其他人都承认自己在审判日无法对一千个指控中的一个作答⁵²的同时，他们⁵³则为他们自己作了保留，认为自己拥有一种尚未兑现的“对生活的公正要求”、一种在算账的时刻会使得账目变得足够麻烦（但却不是对他们而言）的要求。对他们，人们应当以这样的方式谈；然而，我们则宁可去与那些仍然期待着什么东西的人谈。

正如期待者的数目无疑总是世上最大的数目，他们的期待则也同样是如此不同，这样，要谈论他们所有人，是非常困难的。然而，所有期

待者有着一个共同点：他们全都期待着某种将来的东西；因为，期待和“那将来的”，它们是不可分的想法。那期待着什么东西的人，他专注于“那将来的”。但是，也许专注于“那将来的”并非正确；我们常常听人抱怨说，人类因为“那将来的”而忘记“那现在的”，也许这说法有着很好的依据。我们不想否认，在世上有过这样的情况，尽管在我们的时代很罕见，但我们也不想因忽略而不提醒一下：人能够专注于“那将来的”，这恰恰是他身上伟大的地方，他的神圣传承⁵⁴的证据；因为，如果没有任何将来的东西，那么也就没有任何过去的东西，如果既没有任何将来的东西也没有任何过去的东西，那么这人就像动物一样被奴役，他的头垂向大地，他的灵魂被瞬间的事务俘获。在这样的意义上，一个人无疑就不可能为“那现在的”而活着；在这样的意义上，在一个人把“那现在的”作为“那伟大的”来推荐的时候，他无疑也不会是这样认为的。但是，我们要把边界设定在什么地方，在怎样的程度上，我们敢专注于“那将来的”呢？回答并不难：要在我们战胜了它之后，只有在这时，我们才能够回返到“那现在的”，只有在这时，我们的生命才在“那现在的”之中获得意义。然而这却是一种不可能；“那将来的”当然是一切，“那现在的”是它的一部分，在我们进入到那之中的最初部分之前，我们怎么能够去战胜那全部呢；我们怎样才能够从这一胜利返回到那先行的东西中去呢？事情难道不是这样；这是不是那想法为自己弄出的一个不合时宜的麻烦？绝不。事情恰恰就像是这里所说的那样；因为，并不是所有对“那将来的”的专注是我们敢赞颂的。那完全放弃“那将来的”的人，他的生命只在不足取的意义上在“那现在的”之中是强大的，那无法战胜“那将来的”的人，又多一个敌人，在他与“那现在的”搏斗的时候会使得他虚弱。因而，只有那战胜了“那将来的”的人，只有在他战胜了的时候，他的“现在的生命”才变得健康而强大。

“能够专注于‘那将来的’”是人的高贵的一种标志⁵⁵；与“那将来的”的斗争是最令人高贵的事情。那与“那现在的”搏斗的人，他是在与一个单个的东西搏斗，对这东西他能够用上自己的全部力量。如果因此一个人没有什么别的东西可与之搏斗的，那么有可能就是：他贯穿一生能够一路胜利地走下去，却并没有认识他自己或者他的力量。那与“那将来的”搏斗的人，有着一个危险的敌人，他无法停留在对自己的无知之中；因为他是与自己搏斗。“那将来的”并不在，它从他自己身上借取它的力量，在它从他那里骗取了这力量之后，它就在他身外作为他所要面对的敌人而显现出来。那么现在，就让一个人尽自己所欲地强大吧，没有人是比他自己更强大的。因此，我们常常在生活之中看见那些在所有搏斗之中取胜的人们，在他们要应对一个将来的敌人的时候，他们就变得软弱无力；他们的胳膊就瘫痪了。本来他们也许是习惯于要求全世界来与自己斗争，而现在，他们发现了一个敌人，它是一个能让他们感到恐怖的模糊形象。因此，那些被上帝招去在斗争之中受考验的人，他们也许经常是从一场更艰苦的搏斗走向那对人类来说是可怕的搏斗；在他们想着他们事先所经历的无形搏斗的时候，有时候，他们也许会在这斗争的激烈之中微笑。他们在世界里被景仰，因为人们以为，他们在最危险的

搏斗之中战胜了，然而对于他们来说，与那事先无人看见的搏斗相比，这所谓的“最危险的搏斗”只不过是一场儿戏。事情自然是这样：那比其他更强大的人，他在与这些其他人的搏斗之中胜利；但事情也自然地是如此：没有人比一个人自己更强大。这样，在一个人与“那将来的”斗争的时候，这时他得知了，不管他在别的意义上有多么强大，他总是有着一个更强大的敌人，这敌人就是他自己；一个他无法以自己的力量来战胜的敌人，这敌人就是他自己。

然而，为什么要把这场与“那将来的”的搏斗描述得如此危险？“无论年长或者年轻，我们多少还是全都经历过一些事情，‘那将来的’并不是全新的；日光之下无新事⁵⁶；‘那将来的’就是‘那过去的’。无论年长或者年轻，我们还是全都有着经验，我们会用这经验来装备我们自己，我们会追随‘设想’的踪迹和‘猜测’的引导，我们会使用‘推论’的力量来战胜它，并且，以这样的方式武装起来，我们无畏地去面对‘那将来的’。”如果一个人在他要去进行斗争的时候得到了武装，这当然很好，而如果他恰恰是按斗争所要求的方式来得到武装，那就更好了。如果一个要在跑道上斗争的人想要穿起沉重的甲冑，那么固然他武装得很好，但他的甲冑对他几乎不会有什么好处。对那要与“那将来的”进行斗争的人来说，那些武器的情形不也一样吗：因为，经验是一个一口两舌的朋友，一会说这个、一会说那个；“猜测”是一个骗人的向导，在你最需要它的时候，它会丢下你走开；“设想”是模糊的一瞥，它无法看得很远；“推论”是一个投掷套，结果在这套里你所套住的是你自己而不是别的东西。另外，那些武器使用起来非常艰难；因为，既然正经历着的灵魂在经验的过程中并不能保持让自己不受任何影响，那么，随着“猜测”而来的是畏惧，随着“设想”而来的是恐惧，随着“推论”而来的是不安。于是，如果说，在我们为自己披挂上经验的时候，我们是得到了武装，但这武装却不是用于我们所要面对的这场斗争，与“那将来的”的斗争；我们是在试图把这将来的东西转化成某种现在的东西，某种单个的东西；但是“那将来的”不是一件单个的事物，而是“那全部的”。

那么，我们该怎样去面对“那将来的”呢？在航海者漂泊于大海之中的时候，在一切都在他周围变动着的时候，在波涛出生入灭的时候，这时，他并不朝下看这些；因为它们变动着。他向上仰视群星，为什么？因为它们是忠实可靠的；正如它们现在在那里，同样，从前在祖先们抬头仰望的时候，它们在那里，并且，以后，在将来的后代抬头仰望的时候，它们仍在那里。那么，他借助于什么东西来战胜那变幻不定的东西？借助于“那永恒的”。借助于“那永恒的”，你能够战胜“那将来的”，因为“那永恒的”是“那将来的”的基础，因此你能够用它来探测“那将来的”。那么，在人身上，这永恒的力量是什么？它是信仰。信仰的期待是什么？胜利，或者如圣经如此严肃并如此感动地教导我们的：万事须当作此效力，使爱上帝者得益⁵⁷。但是一种期待着胜利的对“那将来的”的期待⁵⁸，它则已战胜了“那将来的”；因此，信仰者在他开始“那现在的”之前已经结束了“那将来的”；因为你已经战胜的东西，当然无法再来打扰，而这一胜利只会使得你在现在的作为之中更强有力。

于是，信仰的期待就是胜利！那喜悦的性情，它尚未品尝生活中的各种逆境，它没有“在‘悲伤’的学校里得到教育，没有通过‘经验’的模棱两可的智慧来得到学养，现在，它全心全意地赞同这一期待，因为它在一切之中、在一切搏斗和考验⁵⁹之中期待着胜利，或者更确切地说，它等待着不战而胜。我们没有打算扮演那要去阻止年轻人上路的严厉角色，我们在心里倒是宁可为他想好一种安慰，在他明白了“这一期待，不管它是多么美丽，却终究不是信仰的期待”的时候，他会需要这安慰；我们宁可是，在他感觉到虚弱无力的时候，是那要招呼他去斗争的人；我们宁可是，在他以为一切都已丧失的时候，是那要让胜利把他召唤向自己的人。相反，那担忧的人，几乎还没有擦干他为“现在的丧失”流下的眼泪，他以另一种方式来构建出“那将来的”。“那将来的”，它确实也轻盈而易逝，比任何泥土更柔软可塑，因此每个人都完全根据自己被构建的方式来构建它。这担忧者不期待胜利，他只是过于沉重地感到了自己的丧失；哪怕它是属于一种过去的时间，他仍带着它，他期待着那将来的时间至少会赋予他一种清静让他去默然专注于自己的痛楚。

有经验的人对这两种做法⁶⁰都不赞同。在你几乎拥有着你所想要的一切美好事物时，那么，你就应当准备好，生活的各种忧愁也会到幸福者的家里作客；如果你丧失了一切，那么你就应当考虑到，时间为患病的灵魂藏下了许多宝贵的回春妙术，“那将来的”就像一个温柔的母亲，也藏有各种美好的赠品；——在幸福中你应当在一定的程度上为不幸做好准备，在不幸中你则应当在一定的程度上为幸福做好准备。这有经验的人的说辞也不是徒费口舌；因为，如果那喜悦的人不是轻率的，如果那担忧的人不是绝望的，那么他们两个都会很愿意去留意他的话；两个人都会很愿意根据他的指导来安排自己的生活。这时，这幸福者就对自己所拥有的各种美好的东西做出思量。有一些是他认为自己能够毫无痛楚地失去的东西，其他的则是这样：他会为其丧失而痛惜，但他很容易就能够恢复过来。只有一件单个的东西，如果他丧失了它，他就会失去自己的喜悦，如果他哪怕只是在一定的程度上丧失它，那么他也会完全地失去它并因此而失去自己的喜悦。这时，他会准备好要失去自己的财物，以这样的方式，按照这有经验的人的忠告：为一定程度的不幸做好了准备。不过，这有经验的人所说的是：一定程度的。按我们上面所说，他有一件美好的东西，如果他丧失了这东西，他就会失去自己的喜悦，如果他哪怕只是在一定的程度上丧失它，那么他也会完全地失去它并因此而失去自己的喜悦；现在，这有经验的人的这句“一定程度的”当然也可以是针对他的这件美好的东西。⁶¹这有经验的人不想解释自己的言辞，他不变地、不可动摇地重复它们；他把解说和运用留给这些言辞所要指导的那个人。这样，那幸福者，尤其是那担忧者，就变得不知所措。这句话：“一定程度的”，它本该是一种口令，现在它成了捕捉他们的捆绑性的力量，这句话继续回响着，没有任何同情，对他们绞尽脑汁想要理解这句话的努力毫不关心，无视他们想要得到解释的祈求。那想要指导他们的经验生产出怀疑；这有经验的人的言论是一种可疑的言论。

相反，信仰者则说：我期待胜利。这说辞也不是徒费口舌；如果那幸福的人不是轻率的，如果那担忧的人不是绝望的，那么他们两个都会很愿意去倾听他的谈论。喜悦又重新返回到喜悦的性情之中，胜利是它⁶²的期待，在一切斗争之中、在一切考验⁶³之中胜利；因为经验所教的是：我们能够考虑的只有搏斗。然而借助于信仰，在它们中全都有着胜利让它等待；只在一瞬间里它自己停下来。“这太过分”，它说，“这是不可能的，生活不可能如此美好；如果说青春在其至高的幸福之中有着如此丰富的内容，那么，这则还更超过青春的最喜悦的希望。”——是的，它确实是更大于青春的最喜悦的希望，它确是如此，尽管并非完全是你认为它所是的。你谈论许多胜利，但信仰只期待一个，或者更确切地说，它期待胜利⁶⁴。如果有一个人，他听说有一种学说能够把每个人所需的東西赋予他们，这时，他想说，“这是不可能的，一个人所需的所有东西，就像现在，对于我，所有我所需的这许多东西”；这时，那个让他去阅读圣经的人，他会得当地见证这圣经——他会在圣经之中找到所需的東西，然而，这寻找者仍会觉得，这事情并非完全是如同他所曾想的那样。圣经说：不可少的只有一件⁶⁵。信仰的情形也是如此，在你谈论许多胜利的时候，这时你就像那个谈论“所需的有许多”的人。不可少的只有一件，信仰期待胜利。

但是，胜利是它所期待的，因此它喜悦而无畏，既然它期待胜利，它怎会不是如此！然而，我感觉到一个声音，你无疑也知道这声音，我的听者。它说：“这听起来是很好，这是一些伟大的言辞和动听的说话方式，但是生活的严肃则其实是教导着一些别的东西。”你，说这话的人，生活的严肃教会了你什么？它是不是教你知道：你的愿望不会被实现，你的欲求不会被达到，你的向往不会被关注，你的欲望不会被满足？它教你知道这个，所有这一切我们根本不谈论的东西；它还会用欺骗的口舌教你去帮助人们，把信仰和信任从他们的心里吮吸出来，并且以“严肃”的神圣名义来这样做。它为什么要教你这个？它不能教你什么别的吗？如果两个人从生活中学到不同的东西，那么，这可以是由于，他们体验了不同的东西，但这也可以是由于，他们自身是不同的。如果两个孩子在一起受教育并且总是参与同样的事情，以这样一种方式：在一个孩子受到表扬的时候，另一个也受到表扬，在一个受责备的时候，另一个也受责备，在一个受惩罚的时候，另一个也受惩罚；然而他们却会学到完全不同的东西。因为这一个能够学会，在每次受表扬的时候不骄傲，在每次受责备的时候都让自己谦卑地听从训诫，在每次被惩罚的时候都让自己通过痛楚而得到改过；而那一个则能够学会，在每次受表扬的时候目空一切，在每次受责备的时候都怀恨在心，在每次被惩罚的时候都耿耿于怀。你的情形也是如此。如果你对人们有着爱，那么，生活的严肃也许会教会你不去张扬，而是保持沉默，在你处于海难看不见岸的时候，至少不去把别人卷入麻烦；它也许可能教会了你微笑，至少只要你还相信，有人在你的表情里寻找一种解释、一种见证。于是，也许生活为你谋取了这样一种忧伤的喜悦，去看别人做成功你不会做成的事情；这样一种安慰，因为，恐惧（Angesten）发出的尖叫会打扰他们，

而通过在你的内心之中抑制住它的尖叫，你为他们的成功尽了你的这一份努力。为什么你不去学这个？既然你不学这个，那么我们就不能够关注你的言谈。我们不是由于你怀疑而论断你，因为，怀疑是一种诡诈的激情，而要让自己从它的圈套里挣脱出来，无疑也是艰难的。我们对怀疑者所提出的要求是：他应当沉默。他想来是感觉到，怀疑没有使得他幸福，那么他又为什么要来向别人透露那将会使得他们同样地不幸的东西呢？通过这一消息，他又能够赢得什么呢？他失去自己，并且使得别人不幸。他失去自己，否则的话，他本来也许已经借助于沉默而找到了安宁，因为他更愿意宁静地承受自己孤独的痛楚，而不是想要大声喧哗，不是想要通过竞相追逐许多人所欲求的这荣耀和表彰（亦即，“怀疑”，或者，不管怎么说，“曾怀疑过”）⁶⁶来让自己在人们眼中显得了不起。怀疑是一种深切而诡诈的激情，但如果一个人的灵魂没有如此真挚地把握住它以至于哑然无语的话，那么，这个人，他就只是自欺欺人地盗用这种激情的名义；因此，他所说的东西不仅仅就其本身而言是谎言，而首先在他嘴里就已经是谎言了。因此，让我们不要去关注他吧。

于是，信仰的期待是胜利。外来的怀疑打扰不了它，因为这怀疑只通过说话来令自己蒙羞。然而这怀疑却是狡猾的，它悄悄地沿着自己的秘道潜行到一个人的周围，因为信仰的期待是胜利，所以它就低语说：这一期待是自欺欺人的幻觉⁶⁷。“一种期待，你不去为之确定出时间和地点，它就只是一种幻觉；以这样的方式，你总是能够继续不断地等待下去；一个这样的期待是一个圆圈，灵魂被魔法关进这圆圈，就无法再从那里挣脱出来。”确实，灵魂在信仰的期待之中受到阻碍，这样它就不至于仿佛是从自身之中跌出来而掉落进各种各样不同的东西；它停留在它自身之中；但是，如果人的灵魂挣出了这个圆圈的话，那么，这就会是降临在这个人身上的最大的恶了。不过，由此却还是无法得出结论说，信仰的期待是一种幻觉。是的，如果一个人期待某种单个的东西，他的期待会落空，但这不是信仰者的情形。在世界开始其严峻的考验时，在生活的风暴挫折着青春风华正茂的期待时，在看来是如此温馨而柔顺的生活变成一个冷酷无情的产业主要求收回一切“他曾以‘他可以收回这一切’的方式给予”的东西时，这时，信仰者无疑是会带着忧伤和痛楚看着自己和生活，然而他却会说：有一个期待，是全世界都无法从我这里夺走的，这就是信仰的期待，这期待是胜利。我不失望；因为，世界看来是应许了我什么事情，不过，我倒是不曾相信世界会履行这应许下的事情；但我的期待不是对世界的期待，而是对上帝的期待。这一期待不是欺骗；甚至就在目前的瞬间，我都感觉到，它的胜利比所有丧失之痛更美好、更喜悦。如果我失去了这一期待，那么，一切就都失去了。现在我仍是胜利的，因我的期待而胜利，而我的期待就是胜利。

难道生活中的情形不是如此？如果有这样一个人，你觉得自己被他如此强烈地吸引，以至于你敢说：“我相信他”，难道不是吗，在一切遂愿地进行着的时候，或者，如果不是完全遂愿，但却仍是如此——你能够很容易地使之与你的各种想象达成一致，那么，正如其他人也相信他，你就会这样地相信他；但是，在无法解释的事情发生的时候，不可

思议的事情，这时，所有其他人都退却了，或者更准确地说（让我们不要混淆语言），这时，他们显示出：他们从不曾相信过他。你不是如此。你感觉到，你用以作为你的信的依据的事实并不是“你能够解说所发生的事情”；因为，如果是那样的话，那么它的依据就是你的认识，并且，这绝非是奉献，更确切地说，这其实是自信⁶⁸。你觉得，如果你放弃它的话，这对于你就会是耻辱；因为，正如你所想的，你嘴里所说的这些词句——“我相信他”，在别人说出它们的时候，它们会有着一些其他的意义，同样，你觉得，变化不可能令你去与“其他人所做的事情”相同的事情，除非你的信心并非是在本原上就有着更多的意味。于是，你继续信着。不过，也许你还是在这件事情上做得不对；不是因为你不信，不是因为你不以这样的方式信，而是因为你以这样的方式去信一个人。也许，那无法解释的事情很容易得到解释；也许有着一种可悲的确定性在给出如此强有力的见证，这样，你的信心只成为一种美丽的幻觉，你最好还是应当放弃这幻觉。我们不知道。然而我们知道这一点：如果你在这种信心之上忘记了，还有一种更高的信仰，那么，尽管你这信心有着其美丽，它仍然只是在将你引向毁灭。相反，如果你信上帝，你的信仰又怎么会在任何时候变成一种你最好是必须放弃的美丽幻觉呢？那么，那个在他那里没有改变、也没有转动的影儿的他⁶⁹，难道他应当是能够被改变的吗？那个通过他每一个信实的人都信实的他，难道他不应当是信实的吗⁷⁰；那个对他你自己有着信心的他，难道他不应当是没有诡诈的吗⁷¹？除了“他是真实的⁷²并且坚守自己的应许⁷³”，难道还应当什么时候弄出一个能够解释其他东西的解释吗？然而，我们看见，人们忘记了这一点。

在他们成功地达成了一切的时候，在他们看着好日子的时候，在他们以一种奇妙的方式感觉到自己与自己周围的一切有着和谐的时候，这时，他们信着，在他们的喜悦之中，他们无疑不会总是忘记感谢上帝；因为每一个人都很愿意为自己所接受到的“那善的”而感恩，但是每一个人的心则也足够虚弱，那么轻易地就会自己想要去定义出，什么是“那善的”。在一切都发生变化的时候，在悲伤取代了喜悦的时候，这时，他们就退却了，这时，他们就失去了信仰，或者更确切地说（让我们不要混淆语言），这时，他们显示出，他们从来就不曾有过这信仰。你不是如此，我的听者。在你发觉你自己因“在你的周围一切都被改变”而被改变的时候，这时，你说：“我承认，现在我认识到，那被我称作‘我的信’的东西只是一种幻觉。一个人相对于另一个人所能够做的至高的事情，是相信他；那更高、更美好的事情，那超出语言所能够描述的至福的事情，是信上帝，这就是我冒昧地让自己觉得是自己所做的事情；在我的所有其他喜乐之中，我也加上这个；然而，我现在所看见的‘我的信心’只是一道飘忽的情绪，我的尘世幸福的一丝反光；但是我不想以冒昧而毫无意义的言谈来陶冶我自己，不想说我失去了信仰，不想把诤过于世界或诤过于他人，更不会去抱怨上帝⁷⁴。”我的听者，在你要在悲伤之中迷失的时候，你就是以这样的方式试图阻止你自己；你没有硬起你的心肠，你并不是愚蠢得足以想要自欺地以为，“如果那单个的特定事件没

有发生的话，你就还是保存了信仰”，也不是可怜得足以想要寻求与这一智慧达成共识。看，因此，你重新赢得了，尽管缓慢，归返向信仰的期待。那么，在你的所有事情都失败的时候，在你慢慢地建立起来的东西在一瞬间里灰飞烟灭、你不得不耗费功夫从头开始的时候；在你的手臂虚弱、你的步履颤抖的时候，这时，你却仍坚守着信仰的期待，它是胜利。哪怕你不向别人宣示它，以免他们会来讥嘲你⁷⁵，而因为你在你的悲惨状态之中仍等待着胜利，所以，在你内心深处则仍藏着你的期待。“幸福的日子固然能够美化我的信仰”，你说，“我用喜悦的花环来装点它，但它们却无法证明它；沉重的时刻固然能够令泪水充满眼眶、令悲伤渗透心头，但它们却无法从我这里夺走这信仰。”尽管逆境仍未终结，你的灵魂却变得温和。“虽然上帝并没有在有形的事物之中向我这样显现”，你说，“这还是美丽的；我们分离，因为我们仍要再相遇；我不可能希望自己一直是一个孩子，每天都要求证据、迹象和神奇的作为⁷⁶。如果我继续是一个孩子，那么，我就不能够尽我全力、尽我全部灵魂⁷⁷来爱。现在，我们是分开的，我们不是天天相见，我们只在信着的期待的胜利瞬间里秘密地遇会。”

于是，信仰的期待是胜利，这一期待不会令人失望，除非你自己以某种方式通过剥夺自己的期待来使自己失望，就像这样的一个人：他痴愚地以为自己丧失了信仰，或者痴愚地以为有什么单个的东西剥夺了他的信仰，或者试图在这样一种以为“有某种单个的东西有权力来剥夺一个人的信仰”的想象之中进行自我欺骗、在“这东西⁷⁸恰恰击中了他”的虚妄想法之中得到满足、在“通过断言‘有这样的东西存在，这东西亵渎讥嘲着一个人身上最高贵的品质并使得那在此中受考验的人有资格去对别人进行讥嘲’来使别人感到焦虑”的做法之中找到喜悦。⁷⁹

然而，也许就会有什么人要说：这一说法当然是有着前后关联和自身一致性；但是，通过它，你无法走得更远，在这种意义上看，它仍只是一种痴愚而空洞的说法。——你无法走得更远。难道一个人还能够想要比“取胜”走得更远？那样的话，他可不就得丧失这胜利吗？难道这会是如此痴愚而空洞，以至于一个人自己无法真正意识到自己是不是有着信仰？但是，在我说“我信”的时候，我以此所标示的东西，对于我，则可能只会是过于朦胧含糊。也许我是出错了，也许我只是为自己构建出了一种关于“那将来的”的想象，也许我是想要，我是希望，也许我在思念着什么东西，欲求着，渴望着，也许我对“那将来的”是确定的，而由于我对此的确定，我会感觉“我信”，尽管我并不信。相反，我向自己提出这问题：你期待胜利吗？那么，每一个含糊不清的地方就变得更难解了；于是我认识到：不信的人不只是那完全不期待任何事情的人，那期待某种单个的事情的人，或者那以某种单个的事情作为自己的期待的依据的人，也是不信的人。难道这不应当是重要的事情吗？因为一个人，只有在他完成了“那将来的”之后，他才能够在“那现在的”之中是完整无缺的；但是，只有通过让自己去战胜“那将来的”，你才能够完成“那将来的”，但这恰恰是信仰所做的事情，因为它的期待就是胜利。每一次我在“不期待胜利”之中抓住我的灵魂，这时，我就知道，我不信；在我知

道这一点的时候，我就也知道我该做什么；因为，这“去信”，绝不是一件容易的事情，如果我要能够进入它，那么，第一个条件就是：我自己意识到，我到底是信还是不信。因此，我们这么频繁地误入歧途，是因为我们在为我们的期待寻找一种保证，而不是在寻找信仰关于“我们信”的保证。信仰者不为自己的期待要求任何证据；“因为”，他说，“如果我要设想什么东西来作为这证明，那么，它就会，在它证明了我的期待成立的同时，也证明了这期待并不成立。我的灵魂对单个事物的喜悦和痛楚并非毫无感觉，但赞美上帝，单个事物并不能够证明信仰的期待的成立或不成立⁸⁰。赞美上帝，时间既不能够证明信仰的期待的成立，也不能证明其不成立；因为信仰期待着一种永恒。今天，这一年的第一天，在关于‘那将来的’的想法压迫向我的时候，我不想让自己的灵魂因各种各样的期待而感到满足，不想让它在丰富多样的想象之中分裂；我要让它集聚在它自身之中，如果可能的话，健康而快乐地，去面对‘那将来的’。这将来的，它会带来它应当和不得不带来的东西；有许多期待会被辜负，有许多期待会被实现，事情就会这样发生，这是经验教会我的；但是有一种期待，它是不会被辜负的，经验不曾告诉过我这个，但也从不曾有过权力来否定，这是信仰的期待，这期待是胜利。”

有一句小小的短语，它是各个教区里的教众们都非常熟悉的，尽管他们并非总是关注这句话，它看上去是非常短小而无紧要，然而却如此内容丰富，它无声无息却如此感人，它平静却如此充满思念。它就是这样的一句：终于⁸¹；因为在教堂里被宣读的许多神圣的短祷文⁸²就是以之为终结的：“终于得到拯救⁸³”。我们中的年长者，他已经快达到目标了，他在心中回顾已经走过的路，他回忆各种事件的进程，那些褪色的形象重新充满了生命，他被他所体验的东西的丰富多样的内容压倒，他疲倦地说：这样，终于得到了拯救。我们中的年轻人，他仍站在道路的起始处，他在心中眺望漫长的道路、在心中体验着那将要到来的东西：各种令人痛苦的匮乏、各种无声无息的忧虑、各种忧伤的思念、各种令人害怕的精神考验⁸⁴；他心中疲惫，并且说：这样，终于得到了拯救。是的，这无疑是一件大礼物，如果一个人能够正确地使用这句短语的话；然而，这却不是任何人能够从别人那里学到的东西，而是每个人各自从上帝那里并且通过上帝而学到的。因此，在天之父！我们想要把我们的心和我们的思想托付给你⁸⁵，这样，我们的灵魂就绝不会这样地因为忘记了这句解放性的短语而被生活的喜悦或者生活的悲伤囚禁；这样，那将这句短语带上我们的双唇的，就也不会是不耐烦和内在的不安，于是，这句话作为一个真实的朋友在生活的诸多关系之中陪伴了我们，它根据我们的情况适应了我们，但却又不曾对自己不忠诚，它曾是我们的希望、我们的喜悦、我们的欢庆，它曾为我们高声而热情地发声、轻声而哼吟地发声，它曾对我们警示而提醒着地说话、曾对我们鼓励而召唤着地说话，——而就是在这样的时刻，我们的灵魂在自己的最后时刻就仿佛是在这个短语中被从这个世界里抬出去，抬到一个这样的地方，在那里我们将领会这短语的全部意义，这情形就像是：同一个上帝，在他用自己的手带领我们穿过世界之后，他抽回自己的手，是的，

这同一个上帝，他又张开自己的怀抱来接受这充满思念的灵魂⁸⁶。阿门！

注释：

1 本城的前毛织品商]哥本哈根的前毛织品商（见后面的注脚）。在丹麦，毛织品商一般销售毛料和亚麻料的织品（毛衣、毛裤、袜子、手套、护膝、袖子和毛线等诸如此类）。有一些毛织品商是在各地走动去民宅销售的流动商贩，也有一些是在商镇里有着固定的销售点的。后一种必须具备市民居住权，就是说，有作为毛织品商居住在城市里并且以在固定销售点零售货物为生的许可。

在各种受洗登记本和坚信礼登记本上的记录中，米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔有着“毛织品商”“销售商”或者“袜子商”的头衔，但是在教堂礼拜客人登记本中的登记头衔则是“商人”，有时候则加上一个“前”。尽管“毛织品商”在当时没有任何贬义，但克尔凯郭尔用这个在社会等级上低于“商人”的头衔来标识自己的父亲，这是值得读者稍稍留意的。

2 已故的米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔]米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔（Michael Pedersen Kierkegaard，出生用名是Michel），1756年12月12日出生于丹麦赛丁（Sædding）。在他十一岁的时候，1768年，就到了哥本哈根，在他舅舅毛织品商尼尔斯·安德森那里学生意。学成之后，1780年12月得到了在哥本哈根作为毛织品商的市民权，八年之后，他获得进口和销售大量来自国外的糖、芥末和咖啡（批发）的许可。出色的经商才能使得他成为了一个特别富有的人，这样，他在四十岁的时候带着相当可观的财富退出了商界。之后，他通过信贷和投资又增大了自己的财富。1794年5月，他与姬尔丝顿结婚，后者尚未生育就在1796年3月去世了。一年多之后，他在1797年4月26日与安娜·伦德结婚，与她生了七个孩子，索伦·克尔凯郭尔是最小的。1803年米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔全家搬往希勒罗德，但是1805年又搬回哥本哈根，住在东街9号，直到他1809年在新广场2号买下了一幢房子。在短时间患病之后，他去世于1838年8月9日，终年81岁。

3 被称作是“讲演”而不是布道]在一个对前言的构想草稿中，这两个讲演被称作是“布道”。

4 没有布道的权威]也许是指克尔凯郭尔未被授予神职，因此不能够带着神职牧师的权威来讲演。根据在克尔凯郭尔时代作为规则的《丹麦与挪威教堂仪式》（Dannemarkes og Norges Kirke-Ritual，Kbh.1762），关于神职授职仪式，第十章第二条规定，在接受职位者们在圣坛前跪着的同时，主教要以这样的方式来传授他们“这神圣职位，同时说祷告词并把手盖向他们：‘于是我根据使徒的传统，以神圣父圣子圣灵的名，将这神圣的牧师和布道者的职位授予你们，并且在之后给予你们权力和权威，作为上帝和耶稣基督的真正侍者，在教堂中秘密和公开地传布上帝的言辞，根据基督自己创建的制度分发高贵的圣餐，把罪与顽固者捆绑一处，解除悔过者的罪，并且，根据上帝的言辞以及我们基

督的传统，去做所有其他与这上帝的神圣职务有关的事情。”（370页）只有得到授职的神学候选人并且在满足了一系列其他条件之后，才可以在丹麦教堂里布道。

可参看《丹麦教会法概观》（Jf. J.L.A. Kolderup-Rosenvinge *Grundrids af den danske Kirkeret*, Kbh. 1838, s. 66—86.）。

5 一种多余]可对照阅读一份“前言”的草稿中的开首的一句，但这句没有出现在印出的版本中：“一个年轻的神学候选人胆敢（甚至那些有名教会讲演者都很少会这样做）出版布道文，这是如此奇怪的事情，乃至每个人都毫无疑问会很容易地领会我的表述：‘文学将会全然地无视这些布道文’；这是我的判断，也是我的愿望。如果说事情看起来是如此，那么，这不幸事故无疑就不算很严重，尽管又出现了一本小小的多余的书。如果作者自己，像我这样的作者，如果这作者自己随后是如此礼貌而承认这本书的多余，那么，他就展示出：他知道自己对邻人的义务，并且至少是尽了自己的一份努力去阻止每一个人浪费他们的金钱、时间和努力”。

（Pap. IV B 143, s. 331）。

6 那个单个的人]丹麦语的指示代词“那个（hin）”通常是指向一个在前文之中提及过或者被认识了的人、事件或者对象。在克尔凯郭尔的日记之中有很多地方提及了，他在这里所想到的是一个很确定的人，瑞吉娜·欧伦森（克尔凯郭尔与欧伦森在1840—41年期间曾一度订婚并解除婚约）。在他的1849年4月份的日记（NB10）中，他写道：“我天性好辩，关于那个单个的人的事情，我以前就明白。然而，在我在第一次（在两个陶冶性的讲演中）写下这个的时候，我尤其想到这一点：我的读者，因为这本书包含了一丝对她的小小暗示，并且，迄今为止，这对于我在个人的意义上尤其是极其真实的事情：我只寻求一个单个的读者。后来，这一想法渐渐地被取代了。但是在这里，上帝的治理所起的作用再次是如此无限”（Pap. X 1 A 266 [NB10: 185], s. 177）。在笔记书“我与‘她’的关系”之中，记有日期1849年8月24日的一段中，他又继续写道：“两个陶冶性的讲演的前言，是专门为她而考虑的，正如在另一方面，这本书在事实上是题献给父亲的”（Pap. X 5 A 149 [Not15: 2], 18）。雅各书（1: 17—21）构成第二个讲演的基础，而关于瑞吉娜·欧伦森与雅各书（1: 17—21）之间的关系，克尔凯郭尔在1852年5月的日记（NB24）中写道：“接下来的星期天（1852年5月9日）我在教堂里听保利布道，她也在那里。她靠近我所站的地方坐下。发生了什么？保利没有就福音书布道，而是就使徒书布道，他们是所有好的馈赠和所有完美的馈赠，等等。/在她听见这些语句的时候，她转过身，被邻座的人挡着，头向一边，一道目光望向我，非常真挚。我漫无目标地望向面前。/这些话联系到她从我这里得到的最初的宗教性的印象，它们是我曾如此强烈地强调的。事实上我并不曾以为她会记得这些，尽管我（从西贝恩那里）知道，她读了1843年的两个讲演，而这些话就在之中被用到”（Pap. X 4 A 540 [NB25: 109], s. 358f.）。

当然，尽管“那个单个的人”所指在作者的意识中是一个“她”，但作为代词出现的时候，作者在文字之中所用的人称代词却是“他”。

7 这个“之”就是指“那个单个的人”。

8 这个“之”就是指“那个单个的人”。

9 困倦而沉思地]也许是指海军军官吕特肯 (F.C.Lütken) 的陶冶著作《在困倦而沉思的时刻的神圣快乐》(*Hellige Opmuntringer I mødige og tankefulde Stunder*, Kbh.1764)，在它的标题之下的“给读者”中写道：“我将之称为《在困倦而沉思的时刻的神圣快乐》，因为它们不仅是在这样一些困倦而沉思的时刻中写下和收集的，而且因为它们也是最适合于在这样一些困倦而沉思的时刻中被阅读”(s.4)。克尔凯郭尔有着这部当时人所周知的陶冶著作的1847年的一个版本 (ktl.260)，无疑，他在之前就对这部著作很熟悉了。

10 1843年5月5日]克尔凯郭尔的三十岁生日。

11 元旦]见后面关于使徒书信的注脚。

12 “恩典之时”，丹麦语是“Naadens Tid”，英译是“the time of grace”，德文是“die Gnadenzeit”，指的是“人类能够转意归主”的时间。人类通过转意归主而得以拯救，比较阅读《哥林多后书》(6 : 2)：“因为他说，在悦纳的时候，我应允了你。在拯救的日子，我搭救了你。看哪，现在正是悦纳的时候，现在正是拯救的日子。”

也可以比较阅读《以弗所书》(1 : 1—10)：“奉神旨意，作基督耶稣使徒的保罗，写信给在以弗所的圣徒，就是在基督耶稣里有忠心的人。愿恩惠平安，从神我们的父，和主耶稣基督，归与你们。愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神，他在基督里，曾赐给我们天上各样属灵的福气。就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在他面前成为圣洁，无有瑕疵。又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们，藉着耶稣基督得儿子的名分，使他荣耀的恩典得着称赞。这恩典是他在爱子里所赐给我们的。我们藉这爱子的血，得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典。这恩典是神用诸般智慧聪明，充充足足赏给我们的，都是照他自己所预定的美意，叫我们知道他旨意的奥秘，要照所安排的，在日期满足的时候，使天上地上一切所有的，都在基督里面同归于一。”

13 “清算之时”，丹麦语是“Regnskabets tid”，Hong的英译是“the time of accounting”，德文是“Zeit der Rechenschaft”，其所指的应当是英语圣经之中所说“the Day of Reckoning”，中文圣经中是“降罚的日子”，比较阅读《以赛亚书》(10 : 3)：“到降罚的日子，有灾祸从远方临到，那时，你们怎样行呢，你们向谁逃奔求救呢，你们的荣耀（或作财宝）存留何处呢。”

14 考验 (Anfægtelse)。

Anfægtelse : Anfægtelse是一种内心剧烈冲突的感情。在此我译作“考验”，有时候我译作“对信心的冲击”，有时我译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”，有时候我译作“信心的犹疑”，也有时候译作“试探”。

按照丹麦大百科全书的解释：

Anfægtelse是在一个人获得一种颠覆其人生观或者其对信仰的确定感的经验时袭向他的深刻的怀疑的感情；因此Anfægtelse常常是属于宗教性的类型。这个概念也被用于个人情感，如果一个人对自己的生命意义或者说生活意义会感到有怀疑。在基督教的意义上，Anfægtelse的出现是随着一个来自上帝的令人无法理解的行为而出现的后果，人因此认为“上帝离弃了自己”或者上帝不见了、发怒了或死了。诱惑/试探是Anfægtelse又一个表述，比如说在，在“在天之父”的第六祈祷词中“不叫我们遇见试探”（马太福音6：13）。圣经中的关于“Anfægtelse只能够借助于信仰来克服”的例子是《创世记》（22：1—19）中的亚伯拉罕和《马太福音》（26：36—46；27：46）中的耶稣。比如说对于路德和克尔凯郭尔，Anfægtelse是中心的神学概念之一。

15 这明确的信念就是“尽管与那些人的勇气相比，我们的勇气只是气馁，与那些人的力量相比，我们的力量只是乏力，你却仍是这同一个、这在斗争中考验精神的同样全能的上帝、这‘没有其许可一只麻雀都不会掉在地上’的同一个天父。”

16 “没有其许可一只麻雀都不会掉在地上”的……天父]指向《马太福音》（10：29），之中耶稣说：“两个麻雀，不是卖一分银子么。若是你们的父不许，一个也不能掉在地上。”

17 使徒圣保罗写给加拉太各教会的信第3章第23节至结尾]摘引自《丹麦圣殿规范书》（*Forordnet Alter-Bog for Danmark*, Kbh.1830 [1688], ktl.381, s.22）；这一版本仪式书不同于早先的版本，阅读使用的是1819年版本的新约。《加拉太》第3章第23—29节是元旦朗读的使徒书信，在《丹麦圣殿规范书》中这么写：“在信仰到来之前，我们在律法之下，被关闭着，被守护着，向着那要被公开出来的信仰；24.所以，律法成了我们通往基督的训导师，我们将因信仰而变得公正。25.但是现在信仰已经到来，我们不再处于训导师的管教之下。26.因为对耶稣基督的信，你们全是上帝的孩子。27.因为你们，所有以基督的名受洗者，获得了基督的外衣。28.在这里不是犹太人或者希腊人；在这里不是奴隶或者自由人；在这里不是男人或者女人；因为在这里你们在耶稣基督之中全是一样的。29.但是，如果你们是在耶稣基督之中，那么你们就是亚伯拉罕的子嗣，是应许的继承者”。克尔凯郭尔在撰写陶冶性的讲演的时候常常使用《丹麦圣殿规范书》。根据《丹麦与挪威教堂仪式》的14—17页中所说，在早堂崇拜仪式开始的时候，牧师从布道坛宣讲从属于相应的星期天和教会节假日的使徒书信和福音书段落；在晚祷中也宣讲使徒书信。

使徒圣保罗：保罗认自己为使徒，比如说可参看《罗马书》（1：1—2）：“提阿非罗阿，我已经作了前书，论到耶稣开头一切所行所教训的，直到他藉着圣灵吩咐所拣选的使徒，以后被接上升的日子为止。”

18 在这讲演里，作者三次用到复数的“虔诚的听众”，来称呼讲演的对象。别的地方他都用单数的“我的听者”来称呼讲演的对象。

19 主的家里]教会的固定说法，参看《提摩太前书》（3：15）：“倘若我耽延日久，你也可以知道在神的家中当怎样行。这家就是永生神的教会，真理的柱石和根基。”

20 这个“它”是指“那将来的”。

21 在这里，丹麦文原文是“...vi følge en Velvillie, der, om den end ikke fortjener at hædres med Kjærlighedens Navn, dog heller ei bør nedsættes som Letsindighed.”（.....我们追随着一种善意，它尽管并不值得我们以爱的名义去赋予它荣誉，但它也绝不应当被藐视为一种轻率）。Hong的英文版译本是“...we feel a goodwill that still ought not to be disparaged as light-mindedness, even though it does not deserve to be honored with the name of love.”（译成中文可以是“.....我们感觉到一种善意，它尽管并不值得我们以爱的名义去赋予它荣誉，但它也绝不应当被藐视为一种轻率”。）可能是因为英译者把丹麦语原文中的følge看成føle是，因此把“追随”理解成了“感觉”，就是说，英文Hong版中，“feel（感觉到）”是一个错误，正确的翻译应当是“follow（追随）”。而在另一个英译本，David F.和Lillian Marvin Swenson翻译的“EDIFYINGDISCOURSES.A Selection”（HARPER & BROTHERS, NEW YORK 1958）之中，则是一种改写式意译：“...we express a good will, which, even if it does not deserve to be honored by the name of love, still ought not to be disparaged as thoughtlessness.”（译成中文可以是“我们表述一种善意，尽管它并不值得人们以爱的名义去赋予它荣誉，但它也绝不应当被藐视为一种轻率”）。

译者将“追随”改写作“让.....引导自己”是受到Emanuel Hirsch的德文版的启发，德译为：“...wir lassen uns leiten von einem Wohlwollen, welches freilich nicht verdient mit dem Namen der Liebe geehrt zu werden, jedoch auch nicht als Leichtsinn gering geachtet werden darf.”

22 真挚（Inderlighed），真挚性，有时候也译作“内在性”。

23 这一段落都是虚拟语气（动词形式都使用过去时）假设情形，因为汉语在语法上没有虚拟式，也没有过去时和现在时的区分，所以译者说明一下。

24 在这些神圣之地]固定表述：在各个教堂里。

25 “一种祝愿，它不会去关联一件单个的事情以便让他不忘记另一

件可能在后来打扰着地介入的单个的事情”，这一分句的丹麦文是“et Ønske, der ikke angik en enkelt Ting, at han ikke skulde have glemt en anden enkelt Ting, der senere kunde gribe forstyrrende ind”。

Hong的英译似乎是漏掉了一个否定词“not”：“a wish that would not pertain to a particular thing so that he would have forgotten another particular thing that could later intrude disturbingly”（直接按丹麦文翻译应当是“...so that he would not have forgotten...”而不是“...so that he would have forgotten...”）。

Emanuel Hirsch的德译是“einen Wunsch, der nicht eine einzelne Sache beträfe, so daß er nicht etwa eine andere einzelne Sache vergessen hätte”。

26 如果直译的话，应当是：“这样，信仰有着另一种质地”。但是因在前面都是虚拟语气（动词形式都使用过去时），而这里是直陈语气（动词形式是现在时），并且因为汉语在语法上没有虚拟式，也没有过去时和现在时的区分，所以译者稍作改写，以便强调出前面句子之中的虚拟性。

27 译者稍作改写。按原文直译是：“他也为人的无数同类而高兴（han glæder sig tillige over Menneskets talløse Slægt）”。

28 这一段落也是虚拟语气（动词形式都使用过去时）的假设情形，因此可以理解为“有这样一种祝愿……”

29 尽全心、尽全力、尽全部灵魂]《申命记》（6：5）：“你要尽心，尽性，尽力爱耶和华你的神。”

《马太福音》（22：37）：“耶稣对他说，你要尽心，尽性，尽意，爱主你的神。”

以及《马可福音》（12：30）：“你要尽心，尽性，尽意，尽力，爱主你的神。”

30 这里从“如果有一个人”开始就是一种假定的想象，后面对这个人的叙述，都是处于这假定之中，都是虚拟状态。

31 这是你的义务，你应当有信仰，如果你没有这信仰，那么这就是你的辜和罪]也许是指向明斯特尔（J.P.Mynster）主教的《对基督教信仰学说的思考》（*Betragtninger over de christelige Troeslærdomme* bd.1—2, 2.opl., Kbh.1837 [1833], ktl.254—255）中的第38条“去信”的义务”（第二卷，64—75页），其中在第66页中写有：“哦！如果有一种罪叫做‘不信’，那么就也有一种义务，叫做‘去信’”。信仰不仅仅是一个被实现的愿望；信仰是一种义务，在于去信那被认识的东西：“因为，你所认识的东西，你也应当去信它，这是你应当坚持的东西，你应当在生活中吸收和运用它，这样，你就能够变得更智慧、更美好、更坚强和更快乐”（第70页）。

33 毕士大池子中的水的情形……那首先到达的人，他是幸运的]参看《约翰福音》（5：2—9）：“在耶路撒冷，靠近羊门，有一个池子，希伯来话叫作毕士大，旁边有五个廊子。里面躺着瞎眼的，瘸腿的，血气枯干的，许多病人。因为有天使按时下池搅动那水，水动之后，谁先下去，无论什么病，就痊愈了。在那里有一个人，病了三十八年。耶稣看见他躺着，知道他病了许久，就问他说，你要痊愈么。病人回答说，先生，水动的时候，没有人把我放在池子里。我正去的时候，就有别人比我先下去。耶稣对他说，起来，拿你的褥子走吧。那人立刻痊愈，就拿起褥子走了。”

34 “然而，事情并非如此……这是他所不能够做到的。”在虚拟叙述的段落之中，这两句则是直陈式，就是说，这两句是正常阐述的判断句。

35 “然而每一个人都能够这么说……每一个人都敢这么说”这里又回到直陈式，就是说，这两句都是正常阐述的判断句。

36 刚出生的婴儿因为头盖骨仍未成型，如果睡姿不对，或者长时间被外物压着，头骨可能会长得变形，有时候额头部分被压住，头骨就往后长。所谓的“歪头”、“扁头”，等等。

37 从富人的桌上掉落的稀罕施舍]对照《路加福音》（16：19—31），里面述及讨饭的拉撒路（16：21）“要得财主桌子上掉下来的零碎充饥”。

38 “上面的所有一切‘究竟和抑或’，都与这事情毫无关系……在它被提及的时候，你不要害怕”，这里是直陈式，就是说，是正常阐述的判断句。

39 美好礼物的施予者]也许是指向《雅各书》（1：17）：“各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他并没有改变，也没有转动的影儿。”也参看《马太福音》（7：11），之中耶稣说：“你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况你们在天上的父，岂不更把好东西给求他的人吗？”

40 他从我的门前走过]也许是指向格隆德维的赞美诗“再次欢迎，上帝的小天使”（1825年）第二段以这两句终结：“哦，但不要从我们门前走过/灾难不施虐于我们！”——《基督教布道或者礼拜日之书》（*Christelige Prædikener eller Søndags-Bog* bd.1—3, Kbh.1827—30, ktl.222—224）第三卷第98页。

另外，对照《路加福音》（16：19—31），里面述及讨饭的拉撒路（16：20）“拉撒路，浑身生疮，被人放在财主门口”。

41 风暴和雷雨将它从我这里夺走]也许是指向《约伯书》（1：13—21）：“有一天，约伯的儿女正在他们长兄的家里，吃饭喝酒，有报

信的来见约伯，说，牛正耕地，驴在旁边吃草。示巴人忽然闯来，把牲畜掳去，并用刀杀了仆人。惟有我一人逃脱，来报信给你。他还说话的时候，又有人来说，神从天上降下火来，将群羊和仆人都烧灭了。惟有我一人逃脱，来报信给你。他还说话的时候，又有人来说，迦勒底人分作三队忽然闯来，把骆驼掳去，并用刀杀了仆人。惟有我一人逃脱，来报信给你。他还说话的时候，又有人来说，你的儿女正在他们长兄的家里吃饭喝酒。不料，有狂风从旷野刮来，击打房屋的四角，房屋倒塌在少年人身上，他们就都死了。惟有我一人逃脱，来报信给你。约伯便起来，撕裂外袍，剃了头，伏在地上下拜。说，我赤身出于母胎，也必赤身归回。赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华。耶和华的名是应当称颂的。”

42 “愿望（Ønske）”，根据上下文的关联，有时候被译作“祝愿（Ønske）”。

这里接下来继续是虚拟语气（动词形式都使用过去时）的假设情形。

43 这个“他”是指“这另一个人”。

44 分发各种善的礼物的，是至善的上帝]参看《福音基督教中的教学书，专用于丹麦学校》（*Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler*），由1783—1808年间的西兰岛主教巴勒（Nicolaj Edinger Balle 1744—1816）和牧师巴斯特霍尔姆（Christian B.Bastholm 1740—1819）编写，简称《巴勒的教学书》。第一章“论上帝及其性质”第三段，§ 7：“上帝是善的，并且证明如此多对所有他的创造物的善行，这些创造物中的每一个都能够接受这些善行，依据于自己的天性或者自己的情况或者自己的外在状态。”尤其是后面附加的说明：“我们应当以真正的感恩来珍惜大大小小的上帝的礼物，永远都不要畏惧他会拒绝我们他觉得对我们有好处的事情”。

45 这个“他”是指“这另一个人”。

46 这个“他”是指“这另一个人”。

47 “愿望（Ønske）”，根据上下文的关联，有时候被译作“祝愿（Ønske）”。在这里，也蕴含了对别人的祝愿。

48 Emanuel Hirsch的德译本在此作了一个注释：几乎不用说，克尔凯郭尔用这个总是在为另一个人担忧着的“不知所措的人”来映射出“与自己的前未婚妻的关系”中的他自己。

49 枕在惰性之枕上，他们会懒散地瞌睡掉他们的生命，这惰性之枕应当被从他们头下抽走]也许是游戏于丹麦成语“懒散是魔鬼的枕头”。

50 这个“他们”是指“所有其他人”。

51 上帝无疑是能够算清账目的]关于上帝在审判日做清算的叙述在新约中多次出现，比如说《罗马书》（9：28）、《马太福音》（12：

36) 和《彼得前书》(4:5)。

52 无法对一千个指控中的一个作答]在《约伯记》(9:2—3)中,约伯说:“人在神面前怎能成为义呢。若愿意与他争辩,千中之一也不能回答。”

53 这个“他们”是指并非“所有其他人”的“他们”。

54 他的神圣传承]也许是指向《创世记》(1:26—27):“神说,我们要照着我们的形像,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼,空中的鸟,地上的牲畜,和全地,并地上所爬的一切昆虫。神就照着自己的形像造人,乃是照着他的形像造男造女。”

55 人的高贵的一种标志]见前面“他的神圣传承”的注脚。

56 日光之下并无新事]参看《传道书》(1:9):“已有的事,后必再有。已行的事,后必再行。日光之下并无新事。”

57 圣经.....教导我们的:万事须当作此效力,使爱上帝者得益]参看《罗马书》(8:28),保罗写道:“我们晓得万事都互相效力,叫爱神的人得益处,就是按他旨意被召的人。”

58 “一种期待着胜利的对‘那将来的’的期待”,就是说,一种“对‘那将来的’的期待”,这期待是“期待着胜利”的期待。

59 考验(Anfægtelse)。参看前面的注释。(Anfægtelse是指一种内心剧烈冲突的感情。在此我译作“考验”,有时我译作“内心剧烈冲突的犹疑”,有时我译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”,有时候我译作“信心的犹疑”,也有时候译作“试探”,有时候“对信心的冲击”。)

60 这两种做法就是指前面的担忧者和“那喜悦的性情”——幸福者的做法。

61 “按我们上面所说,他有一件美好的东西,如果他丧失了这东西,他就会失去自己的喜悦,如果他哪怕只是在一定的程度上丧失它,那么他也会完全地失去它并因此而失去自己的喜悦;现在,这有经验的人的这句‘一定程度的’当然也可以是针对他的这件美好的东西。”——为了有助于理解,这里稍稍做了改写。按原文直译就是:“这话也可以适用于他的那一件美好的东西,——如果他丧失了这东西,他就会失去自己的喜悦,如果他哪怕只是在一定的程度上丧失它,那么他也会完全地失去它并因此而失去自己的喜悦。”

62 这个“它”是指“喜悦的性情”。

63 考验(Anfægtelse)。见前面注脚。

64 在原文中,这是一个单数的“胜利”。

65 圣经说:不可少的只有一件]见《路加福音》(10:41—42),耶稣去马大和马利亚姐妹家,耶稣对忙碌着的马大说:“马大,马大,你

为许多的事，思虑烦扰。但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”

66 这“荣耀和表彰”就是：“‘怀疑’或者，不管怎么说，‘曾怀疑过’”。在丹麦文原文中，括号中的内容是由作者加了破折号放在句尾，但这样的话，在中文里就无法令读者看出它是对“荣耀和表彰”的说明，因而译者将之置于括号中，并移到句中的“荣耀和表彰”后面。

67 这怀疑却是狡猾的……溜到一个人的周围……低语说……欺骗]游戏于《创世记》第三章的开始部分关于那条引诱夏娃的蛇的叙述：“耶和華神所造的，惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇对女人说，神岂是真说，不许你们吃园中所有树上的果子么。女人对蛇说，园中树上的果子，我们可以吃，惟有园当中那棵树上的果子，神曾说，你们不可吃，也不可摸，免得你们死。蛇对女人说，你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。于是女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了。又给她丈夫，她丈夫也吃了。他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子，为自己编作裙子。”

68 “自信”，也就是说，是因为自己有了可解释的认识才去“相信他”，因而，这其实不是“相信他”，也不是把自己奉献给这种“信”。

69 那个在他那里没有改变、也没有转动的影儿的他]指向《雅各书》（1：17）：“各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他并没有改变，也没有转动的影儿。”

70 那个通过他每一个信实的人都信实的他，难道他不应当是信实的吗]可能是指《歌林多前书》（1：9），其中保罗向歌林多教众写道：“神是信实的，你们原是被他所召，好与他儿子，我们的主耶稣基督，一同得分。”还有《歌林多前书》（10：13）“你们所遇见的试探，无非是人所能受的。神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的。在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住。”

也参看《巴勒的教科书》第一章《论上帝及其性质》第三段，§ 11：“上帝（……）是忠实的，除了他能够并且想要承守的事情之外，他不许诺任何其他事情”。

71 没有诡诈]也许是指向《彼得前书》（2：22）中对基督的描述：“他并没有犯罪，口里也没有诡诈。”

72 真实的]在《约翰福音》之中有多处耶稣谈论上帝是真实的，可参看（3：33）：“那领受他见证的，就印上印，证明神是真的。”（7：28）和（8：26）：“那差我来的是真的。”另外，在《罗马书》（3：4）中，保罗写道：“神是真实的，人都是虚谎的。”

也参看《巴勒的教科书》第一章《论上帝及其性质》第三段，§ 11：“上帝是真的，绝不以虚假的观念来欺骗我们”。

73 坚守自己的应许]在旧约全书中有多处谈论到上帝承诺要坚守自己所给出的应许，比如说《申命记》（9：5）“耶和華要堅定他向你列祖亞伯拉罕，以撒，雅各起誓所應許的話。”《列王記上》（6：12）“你若遵行我的律例，谨守我的典章，遵从我的一切诫命，我必向你应验我所应许你父亲大卫的话。”

也参看《巴勒的教科书》第一章《论上帝及其性质》第三段，§2，附加说明：“永恒不变的上帝因此也能够使得那些爱并且听从他的人们永恒地得到福佑。任何时间都无法减少他这方面的权柄，他也不会改变自己的决定和承诺。”

74 抱怨上帝]也许是指《约伯记》（3：20—23），其中约伯抱怨说：“受患难的人，为何有光赐给他呢。心中愁苦的人，为何有生命赐给他呢。他们切望死，却不得死。求死，胜于求隐藏的珍宝。他们寻见坟墓就快乐，极其欢喜。人的道路既然遮隐，神又把他四面围困，为何有光赐给他呢。”也参看《约伯记》（19：7—12）。

75 以免他们会来讥嘲你]也许是指《约伯记》中，约伯的朋友们因为约伯的悲惨而讥嘲他，比如说，可参看《约伯记》（19：2—6）之中，约伯对这些朋友说：“你们搅扰我的心，用言语压碎我，要到几时呢。你们这十次羞辱我。你们苦待我也不以为耻。果真我有错，这错乃是在我。你们果然要向我夸大，以我的羞辱为证指责我。就该知道是神倾覆我，用网罗围绕我。”

76 要求证据、迹象和神奇的作为]也许是指向《马太福音》（12：39）：“耶稣回答说，一个邪恶淫乱的世代求看神迹。除了先知约拿的神迹以外，再没有神迹给他们看。”还有《约翰福音》（4：48）：“耶稣就对他说，若不看见神迹奇事，你们总是不信。”

77 尽我全力、尽我全部灵魂]前面有过相关注脚。见《申命记》（6：5）：“你要尽心，尽性，尽力爱耶和华你的神。”还有《马太福音》（22：37）：“耶稣对他说，你要尽心，尽性，尽意，爱主你的神。”以及《马可福音》（12：30）：“你要尽心，尽性，尽意，尽力，爱主你的神。”

78 “这东西”就是指上面提到的那种单个的“有权力来剥夺一个人的信仰”的东西。

79 丹麦文原文是：“Troens Forventning er da Seier, og denne Forventning kan ikke skuffes uden derved, at man skuffer sig selv ved at berøve sig Forventningen saaledes som den, der daarligt formeente, at han havde tabt Troen, eller daarligt formeente, at noget Enkelt havde frataget ham den, eller søgte at bedaare sig selv i den Forestilling, at der var noget Enkelt, der havde Magt til at berøve et Menneske Troen, fandt Tilfredshed i den forfængelige Tanke, at dette netop havde rammet ham, Glæde i at ængste Andre ved den Forsikkring, at der var noget Saadant til, der drev sin Spot

med det Ædleste i et Menneske , og som bemyndigede den , der blev forsøgt deri , til at drive sin Spot med Andre.”

这个段落是一个冗长复杂的复合句，如果把句子改写断成短句的话，后面的分句会显得没有意义，所以，尽管这个段落很不符合中文的阅读习惯，译者仍不得不保留原文的结构。在这里，也附上两个英译本和德译本的译文：

Hong的英译本是：“The expectancy of faith , then , is victory , and this expectancy cannot be disappointed , unless a person deceives himself by depriving himself of expectancy , as the person does who foolishly supposes that he has lost his faith , or foolishly supposes that something in particular has taken it from him , or tries to delude himself with the idea that there is something in particular that is capable of robbing a person of his faith , and finds satisfaction in the conceited thought that this is precisely what has befallen him , finds joy in alarming others with the assertion that there is something like that , something that mocks what is noblest in a person , something that authorizes one who has experience with it to mock others.”

David F.and Lillian Marvin Swenson的英译本是：“The expectation of faith is then victory , and this expectation cannot be disappointed unless a man disappoints himself by depriving himself of expectation ; like the one who foolishly supposed that he had lost faith , or foolishly supposed that some individual had taken it from him ; or like the one who sought to delude himself with the idea that there was some special power which could deprive a man of his faith ; who found satisfaction in the vain thought that this was precisely what had happened to him , found joy in frightening others with the assurance that some such power did exist that made sport of the noblest in a man , and empowered the one who was thus tested to ridicule others.”

Emanuel Hirsch的德译本是：“Das Glühens Erwartung ist also Sieg , und diese Erwartung kann nicht trügen , es sei denn , man betrüge sich selbst , indem man sich der Erwartung beraubt gleich jenem , der törllich meinte , den Glauben verloren zu haben , oder törllich meinte , irgend etwas Einzelnes , Bestimmtes habe ihm den Glauben genommen , oder versuchte , sich selbst mit der Vorstellung zu betören , es gebe Einzelnes , Bestimmtes , das die Macht habe , einem Menschen den Glauben zu rauben , und nun Befriedigung fände in dem eitlen Gedanken , gerade dies sei ihm zugestoßen , Freude daran fände , andere zu ängstigen mit der Versicherung , es sei da Etwas vorhanden , welches mit dem Edelsten in einem Menschen seinen Spott treibe , und welches dem , der darin versucht werde ,

das Recht gebe , seinen Spott zu treiben mit andern.”

80 这里译者稍作改写，按原文直译是：“事情并非是如此：单个事物能够证明信仰的期待的成立或不成立”。

若“事情”是“如此”，那么“单个事物能够证明信仰的期待的成立或不成立”。所以，“事情并非如此”其实就是说“单个事物并不能够证明信仰的期待的成立或不成立”。

丹麦文原文是：“...men Gud være lovet , saaledes er det ikke , at det Enkelte kan bevise eller modbevise Troens Forventning.”

Hong的英译是：“...but , God bepraised , it is not the case that the particular can substantiate orrefute the expectancy of faith.”

Emanuel Hirsch的德译是：“... jedoch Gott sei es gedankt , so steht es nicht , daß das Einzelne ein Beweis oder eine Widerlegung wäre für desGlaubens Erwartung.”

81 终于]在1839年9月11日的日记 (journalen EE) 中，克尔凯郭尔写道：“‘终于’这句话，它出现在我们所有的短祷文中，它是最具史诗性命运性、最抒情而不耐烦的，最真实的基督教口令。” (Pap.II A 561 [EE : 180])。

82 在教堂里被宣读的许多神圣的短祷文]在牧师做弥撒或者在神圣仪式开始和结束时在圣坛前宣读的短祈祷文。

83 终于得到拯救]这一表述在许多短祷文的结尾出现，比如说在《丹麦圣殿规范书》中的“基督诞辰日”的短祷文：“于是，通过同样的这一个，你亲爱的儿子，我们的主耶稣基督（他在圣灵之永恒之中与你一同生活并且统治），真正的神，终于得到拯救（永恒地得到了祝福），从永恒到永恒。阿门！”《丹麦圣殿规范书》（Forordnet Alter-Bog）第12页。

84 见前面关于“考验（Anfægtelse）”的注脚。

85 把我们的心和我们的思想托付给你]在《路加福音》（23：46）之中，耶稣在十字架上说话：“耶稣大声喊着说，父啊，我将我的灵魂交在你手里。说了这话，气就断了。”另外也可参看《诗篇》（31：6）。

86 同一个上帝，在他用自己的手带领我们穿过世界之后，他抽回自己的手，是的，这同一个上帝，他又张开自己的怀抱来接受这充满思念的灵魂]参看《论反讽的概念》之中有这样的脚注（SKS 1, 126f. , fodnote）：只有在一个人认识到“那‘用自己的手带领一个人穿过世界之后，在死亡的瞬间就仿佛放开这个人，以便张开自己的怀抱并在之中接受这充满思念的灵魂’的，是同一个上帝”的时候，只有在这时，在观念形式之中的证明才算是完成了。

另外，“这样，我们的灵魂就绝不会这样地因为忘记了这句解放性的说辞而被生活的喜悦或者生活的悲伤囚禁；.....这同一个上帝，他又张

开自己的怀抱来接受这充满思念的灵魂”，这是一句复合结构的长句子，译者对之稍作改写。如果直译的话就是：

“因此，天上的父！我们想要把我们的心和我们的思想托付给你，这样，我们的灵魂就绝不会这样地因为忘记了这句解放性的说辞而被生活的喜悦或者生活的悲伤囚禁；这样，那将这句说辞带上我们的双唇的，就也不会是不耐烦和内在的不安，这样，就在‘这句话作为一个真实的朋友在生活的诸多关系之中陪伴了我们，它根据我们的情况适应了我们，但却又不曾对自己不忠诚，它曾是我们的希望、我们的喜悦、我们的欢庆，它曾为我们高声而热情地发声、轻声而哼吟地发声，它曾对我们警示而提醒着地说话、曾对我们鼓励而召唤着地说话’的时候，我们的灵魂在自己的最后时刻就仿佛是在这个辞句中被从这个世界里抬出去，抬到一个这样的地方，在那里我们将领会这辞句的全部意义，这情形就像是：那‘用自己的手带领我们穿过世界之后，抽回自己的手，又张开自己的怀抱来接受这充满思念的灵魂’的，是同一个上帝。”

所有善的和所有完美的馈赠都是从上头来的¹。

祈祷

从你手中，哦，上帝！我们将收下一切；你展现出它，你大能的手²，令智慧者们在自己的愚拙之中作茧自缚³；你张开它，你柔和的手，使有生气的都随愿饱足⁴。哪怕在表面上看，你的手臂变短，你却加增我们的信心和期望，让我们仍能够紧紧抓住你；如果在一些时候，你从我们这里抽出你的手，哦！那么我们则会知道，这只是因为你合起它，你合起它只为在它之中藏起更丰盛的祝福，你合起它只为再次张开它，令所有有生气的都随愿饱足。阿门。

使徒圣雅各写的信第1章第17—22节⁵

各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他并没有改变，也没有转动的影儿。18、他按自己的旨意，用真道生了我们，叫我们在他所造的万物中，好像初熟的果子。19、我亲爱的弟兄们，这是你们所知道的。但你们各人要快快的听，慢慢的说，慢慢的动怒。20、因为人的怒气，并不成就神的义。21、所以你们要脱去一切的污秽，和盈余的邪恶，存温柔的心领受那所栽种的道，就是能救你们灵魂的道。⁶

“各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他并没有改变，也没有转动的影儿。”这些话语，它们如此美丽、如此怡和、如此感人，即使它们无法进入听者的耳朵、无法在听者的心中回响，也不会是因为这些话语本身有什么过失。它们是出自主的一位使徒，如果说我们自己没有更深刻地感受到它们的意义，我们还是敢相信，它们不是胡言和空话⁷，不是一种对虚无缥缈的思想的华丽表达，不，它们是忠实而可靠的，就像那写下了这些话的使徒的生活一样，经受过考验和试探⁸。它们不是被随便地说出的，而是带着特别的强调，不是顺口带过的，而是伴随着一种急迫的警示：我亲爱的弟兄们，不要看错了（第16句）⁹；我们敢有这样的信心，相信这些话语不仅有力量提升起灵魂，而且也有力量背负起它，这些话语，它们背负着一位使徒走过风雨动荡的一生¹⁰。它们并非是在与其他话语毫无关联的情况下被说出的；这是为了警告那种“上帝将会试探一个人”的可怕谬误¹¹，是为了警告那种想要试探上帝的心灵痴愚¹²，所以使徒说：不要看错了，我亲爱的弟兄们；这样，我们敢确定，这话语是强有力的，能够澄清痴愚，能够去制止谬误的想法。

“各样美善的和各样全备的恩赐，都是从上头来的，并且是从众光之父那里降下来的。在他并没有改变，也没有转动的影儿。”这些话语反反复复地在世上被重复¹³，但仍有许多人，就仿佛他们从不曾听见过这些话，也许，如果他们听见了这些话，这“听见”对他们会起到打扰的作用。他们无忧无虑地一路向前，一种友善的命运使得一切都轻松如意，每一个愿望都得以实现，他们的每一项事业都有着进展。尽管他们不知道“怎么会如此”，他们处在生活的运动之中，这生活的运动是那将“先前”联接到“以后”的链子中的一个环节；尽管他们毫不关心“事情是如何发生的”，他们在同时代的浪潮之中随波逐流。自然法则使得一个人的生命在世界上得以发展，正如它在地球上铺展开花毯；依托于这自然法则，这些喜悦而心满意足的人们在生命的变换之中继续着自己的生活，在任何瞬间都不曾想到过要从这种变换之中挣脱出来而诚实地给予每个人其应得的一份：如果他们知道那些美善的恩赐是来自这个人，那么就把感恩给予他，如果他们认为这个人需要帮助，正如他们认为这帮助对他是有好处的，那么就向他提供帮

助。他们肯定知道“各样美善和全备的恩赐存在”，他们也知道它们来自哪里，因为，大地给予自己的收成，天空给予春雨秋雨¹⁴；亲戚和朋友们为他们作着最好的考虑，而他们的计划则聪明而理智，很有前景，——既然它们是聪明而理智的，自然就有前景。对于他们，生活没有任何谜，然而他们的生活却是一个谜、一场梦，使徒的严肃警告“不要看错了¹⁵”阻止不了他们，他们没有时间去留意这句话，或者所有那些话；波浪又怎么会关心，它来自哪里，它要去哪里？¹⁶或者，如果他们中会有个别的一些人思考着某种更高事情，留意到了使徒的话，这些人也马上就结束了自己与这些话的关系。他们让自己的思想在这些话语中专注上一瞬间，然后，他们说：“现在，我们明白了这些东西；现在，再给我们一些新的我们尚未明白的想法吧。”他们也并没有什么不对；因为使徒的话语并不难懂，然而，通过“他们在明白了它们之后离弃它们”这种做法，他们就恰恰证明了“他们并没有理解这些话”。

“各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的，从众光之父那里降下来的。在他并没有改变，也没有转动的影儿。”这些话有着如此强烈的抚慰和镇痛的作用，然而又有多少人是真正明白应当怎样去从它们中吮吸出安慰的丰富营养的、是真正明白应当怎样去吸收这营养的！那些忧虑的人，那些人，生活没有允许他们进入成年，他们作为孩子就已死去，那些人，他们没有得到成功之乳的喂哺，他们很早已断奶；那些悲伤的人，他们的思维试图穿透那变化着的东西而达到那持恒的东西；——他们感觉到使徒的话语并且留意着这些话。他们越是有能力让自己的灵魂沉浸在这些话语之中、有能力因它们而忘记一切，他们就越觉得自己得到了力量并充满信心。然而他们马上就发现，这力量是一种幻觉；不管他们赢得了多少信心，他们仍然没有赢得穿透生活的力量；这忧虑的心灵和无措的思绪一忽儿试图奔向那种丰富的安慰，一忽儿又重新感觉到矛盾。最后，他们也许会觉得，这些话语对他们的安宁来说几乎是危险的，它们在它们心中唤醒一种信心，一种不断地被辜负的信心，它们给予他们翅膀，这些翅膀固然能够让他们上升到上帝那里，但却无法在他们走通生活的过程中帮上他们；他们并不否认这些话语之中不竭的安慰，但他们几乎是畏惧这种安慰，尽管他们赞美着它。如果一个人拥有一件富丽的首饰，他不曾在任何时候否认它是富丽的，然后，他不时拿出它来，为之欣喜，但是，他却马上又说：在日常生活中，我还是不能用它来打扮我，而那种能让它真正获得意义的庆典场合，我则是在徒劳地等待着。然后，他当然是把这首饰放到一边，并且忧伤地想着：他拥有一件这样的首饰，生活并没有赋予他去真正带着喜悦展示它的机会。

于是，他们就处在宁静的哀伤之中，他们并没有让自己去冷漠地对待那些话语之中的安慰，他们谦卑得足以让自己承认生活是一道谜语¹⁷，这就像，如果有一句解说性的话语的话，他们在自己的想法中就会快地听，同样，他们也慢慢地说，慢慢地动怒¹⁸。他们不会大胆地丢弃掉这些话语，只是在等待着，那适当的时刻会到来。如果这时刻到来，那么，他们就得救了，这就是他们的想法；而你，我的听者，则说，这样的事情必定会发生。或者，难道就只有一个在天上作见证的

灵，但却没有任何在地上作见证的灵¹⁹？难道只有天与逃离大地的灵知道上帝是善的；难道地上的生活对此就一无所知？难道在天上发生的事情与在地上发生的事情之间就没有任何共鸣？难道在天上喜悦而在地上只有悲伤，或者，难道就只有“天上有喜悦”的消息？难道天上的上帝拿出那些美善的恩赐，为我们将它们藏在诸天，这样我们会在来世的什么时候接受它们？也许你在你心灵的困惑之中就是这样说的。你并不要求，各种迹象和神奇的作为应当为你而发生²⁰，你并不孩子气地要求你的每一个愿望都会实现，你只请求迟早有一个见证，因为你忧虑的灵魂隐藏着一个愿望。如果这愿望实现了，那么，这样的话，一切就都很好，这样的话，你的感谢和你的赞美就会是永恒的，这样的话，那庆典的机缘就到来了，这样的话，各样美善的和各样全备的恩赐就都从上头下来。然而，看，你的这个愿望遭到了拒绝；你的灵魂变得不安，因这愿望之激情而辗转反侧；它并不变得违抗和狂野，你并没有不耐烦地丢弃谦卑之牵引带²¹，你不曾忘记你是在地上而上帝是在天上²²。带着谦卑的祷告，带着燃烧的渴望，你就似乎是在试探上帝：这个愿望对于我如此重要；我的喜悦、我的安宁、我的未来，一切都依赖于此，对于我，它是如此非常重要，对于上帝，它是如此轻易；因为不管怎么说，他是全能的²³。但是这愿望并没有实现。你徒劳地寻求安宁；你在你毫无结果的烦乱之中尝试了一切；你登上了“预感”的令人晕眩的顶峰，想要侦察出是不是会有一种可能性出现。如果你瞥见一个这样的可能，那么，你马上就准备好了你的各种祷告，这样，你就能够借助于那看上去可能的东西来创造出那现实的东西。然而，这只是一种幻觉。你走下顶峰，你听任你自己沉溺在“悲伤”所具的麻痹性的迟钝之中，这样，随着时间流失，事情就会好起来；有了早上，有了晚上²⁴，但是你所想要看见的那一日，它却不冒出来。然而你仍做着一切，你早晚祷告，越来越真挚，越来越具诱惑性。唉！然而这事情并不发生。然后，你放弃了对此的期待，你想要让你的灵魂存留在忍耐之中²⁵，你想要在宁静的切望²⁶之中等待，只要你能赢得一种确定性：永恒会为你带来你的愿望，为你带来那构成你眼中的欢愉和你心中的渴望的东西。唉！但对于你而言，这一确定性也被否定了。然而，在各种忙碌的想法在工作中使自己疲倦的时候，在那些毫无结果的愿望使你的灵魂衰竭的时候，这时，也许你的本性变得更宁静，这时，也许你的内心，隐蔽而不着痕迹地，在自身之中发展出这样一种温顺，它接受那被种植在你心中并且能够使得你的灵魂得到至福的话语，“所有美善的和所有全备的恩赐，都是从上头下来的”。这时，你无疑就在所有的谦卑之中承认：在上帝接受你的尘俗愿望和痴愚渴望、为你换掉它们并且作为取代给予你天上的安慰和各种神圣的想法的时候，他肯定没有欺骗你；在他拒绝实现你的一个愿望、而作为补偿在你心中创造出这一信仰的时候，在他没有给出一个“即使有能力做到一切也至多只能给予你整个世界”的愿望、却赋予你一种“借助于它能够赢得上帝并且胜过整个世界”的信仰²⁷的时候，他没有亏待你。这时，你带着谦卑的喜悦认识到，上帝仍是最全能的天和地的创造者²⁸，他不仅从乌有之中创造出世界²⁹，而且还做了更奇妙的事情：从

你不耐烦而不持恒的心中创造出安静心灵的不朽本性³⁰。这时，你带着羞愧承认：“上帝不让自己受试探”³¹，这是好的，对于你如此非常之好；这时，你明白了使徒的警示，明白了为什么这警示关联到那种想要试探上帝的谬误³²。这时，你认识到，你的行为是多么痴愚。你想要让上帝的关于“什么对你是有好处的”的各种观念成为你的观念，但是你还想要让他是最全能的天和地的创造者，这样，他就真正能够实现你的愿望。不过，如果他要分享你的观念，那么，他就必须停止作为全能的父。你会在你孩子气的不耐烦中就仿佛是要扭曲上帝的永恒本质³³。你盲目得足以欺骗你自己，就仿佛是：如果天上的上帝并不是比你更清楚“什么是对你有好处的”³⁴，那么你就得到了帮助；就仿佛是你不会在任何时候带着恐怖之心发现，你曾希望：如果这样的事情发生，任何人都不会有能力承受得起。让我们用一小瞬间来愚妄地³⁵并且照人的方式说话³⁶。如果有一个你，你对他真正有着信心，因为你相信他想要为你好；但是你有着一一种关于“什么对你是有好处的”的观念，而他则有着另一种这方面的观念，是不是？这时，你无疑会试图说服他，你也许会祈求和恳请他实现你的愿望；但是，如果他不断地拒绝你，这时，你就会停止请求他，你会说：如果我现在通过我的各种请求来打动他去做他认为是不对的事情，那么，这时所发生的只会是更可怕的事情：我虚弱得足以去使得他也变得同样虚弱，这样，尽管我在陶醉的瞬间会把他的虚弱称作是爱，我其实已经失去了他和我对他的信心。

或者，这也许不是你的情形；也许你太老而无法怀有各种关于上帝的童心想象，太成熟而无法从人的角度来想他；你也许想要借助你的违抗来打动他。你肯定承认“生活是一个谜语³⁷”，但是你没有根据使徒的警告马上去聆听，是不是会有一句解说性的话；相反，你与他的警告作对，马上进入了愤怒。如果生活是一个谜语，那么就让它吧，你无需去为解说担忧，而你的心变得冷漠麻木了。你的外表也许平静，也许友善，你的话语甚至充满了善意，但是，深深地内在心中，在思绪们的秘密工坊里，你在那里说，不，你没有说，你是在那里听见一个声音在说“上帝试探着人”。绝望之寒冷冻结起你的精神，它的死亡孵伏在你的心头。如果生活有时又在你的内心之中蠢动起来，这时，各种狂乱的噪音咆哮起来，各种不属于你、但却从你的内心之中响起的声音。为什么你的抱怨是如此激烈，为什么你的尖叫如此有穿透力，为什么连你的祈祷也是那么富于挑衅？或者，这是不是因为我相信：你的痛苦是如此之大、你的悲伤是如此令人心碎，作为由此得出的结论，你的抱怨是如此公正，你的声音是如此有力，以至于它必定会在诸天之上轰鸣，把上帝从他隐蔽的幽深之中³⁸呼唤出来（你觉得他是平静而漠不关心地坐在这隐蔽的幽深之中丝毫不关注世界及其各种命运³⁹）？但是，天把这种放肆大胆的说法关闭在外⁴⁰，圣经上所写的是：上帝也不被任何人试探。你的话语是无力的，无力如你的思想，正如你的手臂是无力的；天听不见你的祷告；但是如果你让自己谦卑地处在上帝大能的手下并且心碎地在精神之中叹息：我的上帝，我的上帝，我的罪是如此之大，大得超过它能够被原谅的程度⁴¹，那么，这时天就又重新打开了，这时，上帝，

就像先知所写的那样，从自己的窗户向下垂看着你⁴²并且说：还有一小点时间⁴³；还有一小点时间，并且我将更新大地的面貌⁴⁴，——看，你的形象被更新了，上帝仁慈的恩典在你贫瘠的心灵之中培育出了那种“领受道”的温顺⁴⁵。这时，你在上帝面前谦卑地承认：上帝不试探任何人，但是每一个人，在他被自己的各种渴望引诱和牵动的时候，都受到试探，同样你也会受到各种骄傲、傲慢和忤逆的想法的试探。你的谬误是认为“上帝试探一个人”这种想法能够解释生活”，你因这谬误而感到恐怖；因为，在生活对于你成为一个谜语⁴⁶的时候，这时，你听从这样的解释，正如你自己不得不承认的，这解释恰恰使一切变得无法解释。这时，你谦卑而羞愧地承认，这样的事情是好的：“上帝不让自己受试探，他是全能的上帝，能够碾碎每一种放肆大胆的想法，这样，你在你的绝望中就不会去找到一种对生活的谜语的解，任何人都无法坚持这种解释”。

“各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他那里没有改变，也没有转动的影儿。”这些话语是如此容易理解，如此简单，然而又有多少人真正理解它们，真正明白它们是一枚纪念币⁴⁷，这纪念币比世上所有宝藏更美好，但它也是一枚兑换币，它能够在生活的日常关系之中被使用。

“所有美善和所有全备的恩赐都是来自上帝”。使徒使用两个表达。“所有美善的恩赐”，他说，并且以此来标示这恩赐的内在本质：它是健康而受祝福的果实，在这之中不藏有任何不健康和有害的附加物。“所有全备的恩赐”，使徒说，并且以此来标示进一步的关系，在这种关系中，所有美善的恩赐在上帝的帮助下走向那接受它的单个的人，这样，那就其本身而言是美善的东西对于他就不会成为损害和毁灭。与这两个表达相对应的有另两个表达。“这恩赐是从上头来的并且是从众光之父那里降下来的”。“它是从上头来的”，使徒说，并且以此来使得信者的思想转向上头对着天上，那里是所有美善的东西的归属处，那令嘴巴满足的祝福、那令心灵满足的祝福，向天一路上去，所有善的灵都从天上出发走向人类的拯救⁴⁸，向天一路上去，所有善的意图都从天上出发作为天上的恩赐归返回来。“从众光之父那里降下来的”，使徒说，并且以此来标示，上帝以自己的永恒明晰性穿透一切，他从远处知道人类的想法并且知道一切他们所行的路⁴⁹；他永恒的爱急促地先行并且预备着一切⁵⁰，这样，它就使得“美善的恩赐”成为“全备的恩赐”。如果一个人要给一件美善的馈赠，在暗中给出，并且就像是无定向的⁵¹，他当然因为这是一个美善的馈赠而高兴，他是一个乐意的赠与者，但也因为他不知道这馈赠是否会对另一个人真正有好处而悲哀；但天上的上帝不像这样的一个人。“所有美善和所有全备的恩赐”，使徒说；“所有”，这意味了什么？难道使徒是以此来标示：天上广延的堡垒⁵²是一个巨大的储藏室，然而天空所包容的一切，是美善的恩赐，他标示出，上帝从这一丰富的储存中拿出各种馈赠⁵³，不时地根据时间和场合来发送，有时候给一个人，有时候给另一个人，给这个多一点，给那个少一点，给某单个的人纯粹乌有，但他所发送的东西则是美善和全备的？让我们看下面这些话：“在他那里没

有改变，也没有转动的影儿。”如果使徒想要表达的是这个，那么，他就会在这些话的段落加上：来自爱的上帝、慈悲和安慰的上帝、善美的恩赐的给予者⁵⁴，或者，他另有什么比我们所能表达的更好更具强调性的表达方式；想来他会更进一步劝诫信者们根据时间和场合去感恩，既然那些美善的恩赐被分发给了他们。他没有这样做。他的警告所针对的是那种“上帝会试探一个人”的谬误想法，那种“上帝会让自己受试探”的谬误想法；他所训诫的是，一切都在变化，而上帝仍持恒地保持是同一个上帝；他所劝导的是要这样爱上帝：我们的本性变得等同于他的，我们必须不断地赢得上帝并且在忍耐之中保全我们的灵魂⁵⁵。通过这些话，他没有说及任何关于这些单个的恩赐的特征的东西，他所谈的是关于上帝与信者的永恒关系。在喜悦使得生活在光辉之中得以美化、一切都明亮而清晰的时候，他警告着这种光辉的美化，他劝告要将此归于众光之父，在众光之父那里没有改变，也没有转动的影儿。在悲伤把阴影置于我们的生活之上的时候，在沮丧使我们的目光模糊的时候，在忧虑之云把他从我们的眼前拿走⁵⁶的时候，这时，使徒的警告就是：在上帝那里没有转动的影儿。使徒所警告的是，不要用试探之不安去打扰上帝的至福的本性，就仿佛他的心要么是变冷了，要么是变弱了；他所强调的是，正如上帝的全能之手使得一切都甚好⁵⁷，他，众光之父，同样也仍永远不变地在每一个瞬间使一切都甚好⁵⁸，使得一切，对每一个有着足够的心灵让自己谦卑、有着足够的心灵让自己充满信心的人，都成为一件美善而全备的恩赐。

然而，怀疑确实是狡猾而诡诈的，绝非如同人们在描述它的时候常常宣称的那样是“喧哗而违抗的”；它是谦恭而审慎的，不是无礼而放肆的；并且，它越是谦逊，它就越危险。它不否认那些话语是美丽的、不否认它们是富于安慰的；如果它否认，那么心灵就会奋起反抗它；它只是说，这些话语是艰难的，几乎是神秘的。它想要帮助那忧虑的内心去理解使徒所说的话语：所有美善和所有全备的恩赐都是来自上帝。“这话想要说什么？除了是说‘所有来自上帝的东西都是一份美善的和一份全备的恩赐’和‘所有是一份美善的和一份全备的恩赐的东西都是来自上帝’之外，又会有什么别的意思。”这一解释肯定是简单而自然的，然而，怀疑却很审慎地藏身于之中。因此，它继续说道：“因此，如果一个人在自己的生活里要从这些话语里找到安宁，那么，他就要么必须能够决定什么是那来自上帝的东西，要么能够决定什么是合理而确实地能够被称作是‘一份美善和一份全备的恩赐’的东西。但这怎么会是可能的呢？那么，每个人的生命是不是一种不断继续的奇迹之链呢？或者，对于一个人的理解力来说，‘在这有各种推导的因果构成的无法被参透的系列之中开辟出一条贯通的道路、穿透所有处于间隔之中的东西并且以这样一种方式找到上帝’，这是不是可能？或者，对于一个人的理解力来说，‘带着确定性决定出什么是那对于他而言的一份美善的和一份全备的恩赐’，这是不是可能？理解力难道不是一次又一次地在这些问题上搁浅吗？难道人类不是、难道每个单个的人不是已经太频繁地经历了这痛楚的经历：‘想要冒险去取得那被拒绝给予人类的东西’是一种不会一直不受惩

罚的痴愚做法？”这样，怀疑就结束了自己对那些话语的解释，并且，它也结束了——不再与那些话语有什么关系。它把使徒的全权话语转化成了一种只是口口相传却毫无意义的空谈。它谦逊得足以不去要求人们删除这些话语并且将它们付诸永恒的遗忘；它把它们从心灵中扭夺出来并任由双唇来决定它们。

事情是这样的吗，我的听者？难道那些话语也许并非是出自主的一个使徒？难道它们也许是出自那支天空下属灵气的军队⁵⁹？难道在它们之上降有一道诅咒，以至于它们在这个世界里无家可归并且无法在一个人的内心之中找到居所；难道它们的定性就是“使得人类惶惑失措”？那种令人焦虑的运动，思想在之中精疲力竭但却无法进一步走更远，难道它就不可能被停止？然而，或许事情会不会就是这样：上帝在试探一个人，如果不是以其他的方式，而只是通过“宣示出一句只令他的思想困惑的话语”？

使徒保罗⁶⁰说：“所有上帝所造之物都是好的，如果它们是被带着感恩领受⁶¹”。使徒说这些话，其实是为了警告人们提防那种会在各种圣殿仪式中奴役信众们的世俗睿智⁶²。然而，使徒是怎么做的呢？通过一种虔信的省察——“一个人总是应当感谢上帝⁶³”，他把信众的心灵提升到各种尘世的和有限的忧虑之上、提升到世俗的睿智和怀疑之上；因为使徒所谈论的这种感恩不可能是一种由一个人向另一个人展示的感恩，而那些错误学说的说教者当然也认为，信众违反法规是对上帝行罪。所有恩赐都是一件美善和全备的恩赐，如果它们是被带着感恩领受，——难道这同样的情形不应当有效于每个人与上帝的关系？

难道不是这样吗，我的听者，以这样的方式，你解读那些使徒的话语，对于那“是一件美善和全备的恩赐”的东西和对那“是来自上帝”的东西，你没有什么困惑；因为，你说，所有恩赐都是好的，如果它们是被带着感恩从上帝的手上领受的，并且，所有美善和全备的恩赐都是来自上帝。你没有焦虑地询问，那来自上帝的东西是什么；你欣悦而坦然地说：是这个，为此我感谢上帝。你没有心情烦躁地去考虑“什么是一份美善和全备的恩赐”；因为你充满信心地说，我知道它就是我为之感谢上帝的东西，并且因此，我为了它而感谢他。在你扩展了你的内心的时候，你解译了使徒的话语，你并不要求从生活中学到很多，你只想学一件事：总是感谢上帝，并且由此学会去明白一件事：万事须当作此效力，使爱上上帝者得益⁶⁴。

那么，这使徒的话语，“各样美善和各样全备的赏赐，都是从上头来的，从众光之父那里降下来的”，这是一种晦涩难懂的说法吗？如果你认为你无法明白它，那么你敢声称“你曾想要明白它”吗？在你对那些来自上帝的东西和那“是一份美善的和一份全备的恩赐”的东西有疑虑的时候，你是不是曾胆敢去冒险尝试呢？在喜悦的轻松游戏召唤你的时候，你感谢过上帝吗？在你是如此强大而以至于似乎你无需任何帮助的时候，你感谢过上帝吗？在你被分配的份额很小的时候，你感谢过上帝吗？在你被分配的份额就是苦难的时候，你感谢过上帝吗？在你的愿望被回绝的

时候，你感谢过上帝吗？在你自己不得不否定掉你自己的愿望的时候，你感谢过上帝吗？在人们委屈你和侵犯你的时候，你感谢过上帝吗？我们并不是在说人类的不公正因此就不再是不公正，说这种不健康而痴愚的话又有什么用！这是否不公正，要由你自己决定；但是，你有没有把这委屈和侵犯归因于上帝，在你的感谢中，你将之⁶⁵作为一份美善而全备的恩赐从他手里接受过来？你有没有这样做？是啊，这样，你就合格地解译了使徒的话语，将上帝置于荣耀之中，将你自己置于拯救之中；一个人祈祷，这是美丽的，许多应许被赋予那不停地祷告的人⁶⁶；但总是感恩，则是更大的祝福。是啊，这样，你就合格地解译了那句使徒的话语，甚至比所有天使以如火焰的舌头⁶⁷讲话更荣耀。

然而，又有谁曾有这样的勇气、这样的信心；谁曾以这样的方式爱上帝？谁是那个喜悦而坚定的虔诚斗士，他如此坚忍不移地站在生活中的岗位上，甚至从不曾打一下瞌睡？如果你曾这样做，我的听者，难道你没有对你自己隐藏起这个？难道你就不曾对你自己说：我确实是明白使徒的话语，但我也明白，我太胆小，或者太骄傲，或者太懒惰，因此我无法真正地想要去明白它？你警告过你自己了吗？你有没有考虑过，胆怯的人也会，尽管这看来像是一种让人无法解释的说法：胆怯的人也会有一颗不忠实的心，也会是一个不诚实的爱者？你有没有考虑过，判决也会落在沮丧之人身上，但谦卑的心却不会进入这判决？你有没有考虑过，悲伤的人也会不尽心爱上帝，但那因上帝而欣悦的人则战胜了世界？至少，你有没有对你自己有所审视？你是否曾把使徒的话语当成是神圣的？你是否曾将之珍藏在一颗纯净而美丽的心中⁶⁸，以任何代价都无法收买，因为你有这样的一种至深之痛——你不得不一次又一次地承认“你从不曾像上帝爱你那样地爱上帝⁶⁹”，任何睿智的狡猾贿赂都无法将你从这痛楚之中赎买出来？你不得不承认：在上帝是忠信的时候，你是失信的⁷⁰；在他火热的时候，你不冷不热⁷¹；他送你美善的恩赐，你却将之转化成对你自己的损害；他询问你，但你不愿回答；他召唤你，但你不愿听从；他友善地对你说话，但是你听而不闻；他严肃地对你说，但你误解他的话；他实现你的愿望，作为感谢你提出更多愿望；他实现你的愿望，但你并非真正地作出了这愿望，你很快地动怒⁷²。为了标示出你与上帝的关系，你需要如此多的话语，你是否曾真正深切地感觉到这之中可悲的地方？你是否至少曾以这样的方式在你与上帝的关系之中诚实地对待你自己和你的上帝？你是否曾推迟对自己的清算，难道你不是宁愿在你的孤独之中为自己感到羞愧？你是否曾很快就忍受清算的痛楚，你有没有考虑过，他先爱你⁷³？你是否曾迅速地为你自己作出论断，在你慢慢地回报以爱的时候，断定他不会继续爱你？如果你曾是如此，那么，你肯定会在一些时候赢得勇气去感谢，即使那发生的事情在你眼里是很奇怪的，也依然如此，你赢得勇气去明白，各样美善的和各样全备的恩赐都是从上头来的，你赢得勇气去在爱之中解释它，你赢得去接受这勇气的信心；因为这无疑也是一份美善和全备的恩赐。

“各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他那里没有改变，也没有转动的影儿。”这些话语是如此有治疗作用，如此有医

效，然而，那忏悔的灵魂有多少次曾真正通过它们而让自己得以痊愈呢，有多少次他们曾不仅明白了它们审判性的严肃，而且也明白它们仁慈的恩典呢？

或者，我的听者，在你的生活之中也许就没有任何机缘，让你觉得那些话语是难解的？你是不是总是对自己很满意，如此心满意足，乃至你也许感谢上帝，你不像别人⁷⁴？也许你已经变得如此聪明，乃至你理解了那毫无意义的话语之中的深刻意义：“不像别人”是一种荣耀？……那么，那使得它们变得对你来说难以明白的东西是什么？如果一个人自己是一份美善和全备的恩赐，如果他只是有着一种接受着的态度并且接受一切出自上帝之手的东西，是的，那么他又怎么能够接受除了各种美善和全备的恩赐之外的其他东西？然而，在你屈从于人的普通命数的时候，这时，你则承认，你既不是美善的也不是全备的，你并非只是有着一种接受着的态度，相反，在你所接受的一切东西中，都发生着一种变化。那么，难道那同样的东西能够被除了同样的东西之外的其他东西理解⁷⁵，难道那美善的东西能够在美善的东西之外的其他东西之中保持美善吗；难道健康的营养能够在有病的灵魂之中保持其健康性吗？一个人并非纯粹地处于接受着的状态之中， he 自己是施予着的，对于你来说，这变得难以理解，那来自你的不健康的東西对于别人怎么会成为某种并非是损害的东西。当然你明白，只有通过对上帝的感谢，一切对于你才会成为一份美善和全备的恩赐，你坚持认为，另一个人也必须是同样的方式来获取一切；然而，甚至那生产出感谢的爱，它纯洁吗，难道它不使得那被接受的东西有所改变吗？那么，除了去爱之外，一个人能不能做更多？对于“去爱”来说，思想和语言是不是有着某种比“总是感谢”更高的表达？绝没有，它有着一个更低的、更谦卑的表达；因为，即使是一个总是想要感谢的人，他也根据自己的完美性去爱，而只有在一个人根据自己的不完美去爱上帝的时候，这个人才能真正地去爱上帝。这是怎样的一种爱？这是悔之爱，它比所有其他爱更美丽；因为你在悔之中爱上帝！比任何其他爱更忠诚更真挚；因为在悔之中，爱你的是上帝。在悔中你接受来自上帝的一切，甚至那带给你感谢，因而，甚至这情形也是“小孩子的礼物”在父母眼中的情形，一个玩笑，一种对“你自己所给出的东西”的接受。难道不是这样吗，我的听者？你只是想要感谢上帝，但甚至这也是如此地不完美。这样，你明白了，是上帝，在你身上做着一切，这时他赋予你那种孩子般的欣悦，使得你能够为“他把你的感谢当作一件你所给出的礼物”而感到欣悦。如果你不畏惧悔之痛楚、不畏惧那种深深的悲伤（在这悲伤中，一个人因为有上帝而像一个孩子那样变得快乐），如果你不怕去明白，这是爱，不是我们爱上帝，乃是上帝爱我们⁷⁶，那么，他就赋予着你这喜悦。

而你，我的听者，你以一种更为单纯而更为谦卑的方式来领会这想法的深刻意义，“你不像别人”，是不是对于你，要误解使徒的话语就不是那么容易的一件事？你完全明白，所有美善和所有全备的恩赐都是来自上帝，然而，唉！难道你无法明白，它们在你身上可以成为“损害”之外的其他东西？露水和雨是从上头下来的一份美善的恩赐，但是，如果

有害的植物懂得自身并且能够说话，那么，它也许会说：“哦！停下，重新回到天上去，这样，我就能够在干旱之中死去，不要滋润我的根茎，这样，我就不会繁荣昌盛，变得更有害！”你并没有明白你自己，没有明白使徒的话语；因为，如果事情是如此，那么，“所有完备的恩赐都来自上帝”就不是真的，那样的话，上帝就不会大于一个人焦虑的心灵⁷⁷，所有美善和完备的恩赐怎么就会来自他？

也许在你的生活中有着某些事情，你希望它们从来没有被做过，如果这是可能的话，那么，你就会带着欣悦的感谢从上帝手上拿下所有完备的恩赐。光是对此的想法为你带来的喜悦就已经是如此巨大，这看起来似乎就是这想法是要试探上帝，让他去使得那已被做下的事情重新变成不曾被做下的。上帝不被任何人试探⁷⁸。你也许曾努力忘记这一点，这样，你的感谢就不会虚弱如同冒烟的灯芯。唉！如果你能够忘记它的话，你又怎么可能领会使徒的话语？如果对于你，忘记它是可能的，那么，所有美善和完备的恩赐就不是来自上帝，你将你自己排除到了神恩之外，不是因为你所做的事情，而是因为你那话语的贫乏、自爱而随意的领会，完全就如同一个这样的人：他的愿望遭到拒绝，于是他就想要认为这被拒绝的愿望并非也是一份美善和完备的恩赐，这样一来，他也就被排斥到了神恩之外；你的情形完全就如同这个人，尽管，“敢去领会这一点”，对于你比对于他来说，是一件远为更沉重的事情。

也许你以另一种方式来理解那使徒的话语，觉得来自上帝的惩罚也是一份美善和完备的恩赐。你内心中的愤怒就好像是要帮一把那神圣的愤怒，以求让那惩罚销蚀掉你，然而，你所承受的惩罚却不同于你本来认为你要受的惩罚。它也许击中了除你之外的更多人，然而你却是有辜者，它也许袭向你周围更大的区域，然而你却是一只应当成为它的对象的人。尽管你在你的暗自思忖中承认那神圣的治理⁷⁹知道怎样去击中一个人、知道怎样去使自己被这个人明白——尽管没有任何其他人明白，使徒的话语对于你仍是晦涩的，就仿佛那惩罚本身成了一种新的试探。那作为惩罚的事情和那作为事件的事情，对你变得模棱两可而暧昧不清，如果那仅仅是一个事件，你的灵魂则要求惩罚，如果那全是惩罚，你则无法将之承受下来。你想要放弃一切，每一个愿望、每一个欲求；你想要放弃你原有的这观念——“在你灵魂的极端努力中，在你确定了‘这是好的’之后，你所做到的最好的事情，它会是别的东西，而不是痴愚和罪”；你想要承受每一项惩罚，但是这个“更多”，这个与之关联着的“更多”，却是你所无法承担的，难道这也是一份美善和全备的恩赐吗？⁸⁰于是，你的灵魂陷入晦暗，难道你无法领会这话语？但你又怎么做呢？你丢弃了这话语吗？哦！不，在你的所有危难之中，你紧紧抓住它。在所有恶魔准备就绪想要借助于“上帝不是爱”的解释来把你的灵魂从绝望之疯狂中拯救出来的时候，不是吗？这时，你就紧紧抓住这话语，尽管你不明白它，因为你仍对它有着隐约的希望，而“放开它”则是比任何其他事情都更可怕的。

你是这样做的吗，我的听者？哪怕外在的人腐烂败坏，内在的人却得以更新⁸¹，于是，你明白，所有美善和全备的恩赐，都是从上头来的，如果它们是被带着感恩领受，你明白，悔不仅仅是一种对惩罚的感谢，并且也是对天意命数的感谢，而那在其悔中只想要承受惩罚的人，在最深刻意义上说，他并不是想要根据自己的不完美而去爱。正如主自己说，就在今日⁸²，主的使徒就说，就在今日，各样美善和各样全备的恩赐，都是从上头来的，并且是从众光之父那里降下来的，在他那里没有改变，也没有转动的影儿；就在今日，尽管他在今天和在昨天是同一个⁸³。

“各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他那里没有改变，也没有转动的影儿。”这些话语是如此美丽、如此怡和、如此感人，它们有着如此强烈的抚慰作用并且富于安慰，如此简单而容易理解，如此有治疗作用而如此有医效；因此我们祈求你，哦，上帝！为那些迄今不曾留意到它们的人们，你会成就他们的耳朵，使之愿意接受它们；你会通过话语之理解来治愈误解着的心灵使之去明白话语，你会让谬误的思想屈从于话语的拯救性的顺服；你会把坦荡给予忏悔的灵魂，使之敢于去领会这话语；对于那些领会了这话语的人们，你会让他们因为自己一再反复地领会它而获得越来越大的至福。阿门。

注释：

1 所有善的和所有完美的馈赠都是从上头来的]见后面的注脚。

2 大能的手]这一表达出自《彼得前书》（5：6）。

3 令智慧者们在自己的愚拙之中作茧自缚]《哥林多前书》（3：19）中说：“因这世界的智慧，在神看是愚拙。如经上记着说，主叫有智慧的中了自己的诡计。又说，主知道智慧人的意念是虚妄的。”另参看《约伯记》（5：12—13）。

4 你张.....手，使有生气的都随愿饱足]指向《诗篇》（145：16）：“你张手，使有生气的都随愿饱足”。

也可参看明斯特（J.P.Mynster）主教所著《年度所有礼拜日和神圣庆典日的所有布道》（*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret*）第一卷第257页，之中有这样的说法：“他张开他柔和的手，使有生气的都随愿饱足”。

5 使徒圣雅各写的信第1章第17—22节]参看《丹麦圣殿规范书》第87页：“使徒圣雅各写的信第1章从第17句到第22句”，就是说包括第21句但却不包括第22句，是复活节之后第四个星期天的使徒信文。

圣雅各：新约中的使徒雅各。根据老式教会传统，《雅各书》的作者是耶稣的十二门徒之一；在克尔凯郭尔的时代，一般人都认为，这个使徒是小雅各（见《马可福音》15：40），是亚勒腓的儿子（见马太福音10：3）。

(jf.fx M.Gottfried Büchner's biblische Real-und Verbal-Hand-Concordanz oder Exegetisch-homiletisches Lexicon, 6.udg., forøget og udg.af H.L.Heubner, Halle 1840 [1740], ktl.79, s.781, § 5, d, i artiklen“Jacob, Jacobus”.)

根据四位西方教会圣教父之一圣哲罗姆 (Hieronymus, 或译圣热罗尼莫或圣叶理诺, 也译作圣杰罗姆) 的说法, 这个雅各则等同于耶稣的兄弟雅各, 也被称作主的兄弟雅各; 这一解读也推导出, 耶稣的兄弟雅各也是他的使徒; 在克尔凯郭尔的时代, 这解读是人们争议的话题。

(jf.G.B.Winer *Biblisches Realwörterbuch zum Handgebrauch für Studierende, Kandidaten, Gymnasiallehrer und Prediger*, 2.udg., bd.1—2, Leipzig 1833—38 [1820], ktl.70—71 (forkortet *Biblisches Realwörterbuch*) ; bd.1, s.620—623; W.M.L.de Wette *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments* bd.1—2, 4.udg., Berlin 1833—42 [1817—26], ktl.80; bd.2, § 167, s.302—306; og Ph.Schaf *Das Verhältniss des Jakobus, Bruders des Herrn, zu Jakobus Alphäi*, Berlin 1842, ktl.U 94.)

6 各样美善的恩赐.....能救你们灵魂的道。]摘引自《丹麦圣殿规范书》(Forordnet Alter-Bog)。克尔凯郭尔自己有一本《丹麦圣殿规范书》, 他对这段文字标了自己的强调标记: “各样美善的和各样全备的恩赐, 都是从上头来的, 从众光之父那里降下来的。在他并没有改变, 也没有转动的影儿。18、他按自己的旨意, 用真道生了我们, 叫我们在他所造的万物中, 好像初熟的果子。19、我亲爱的弟兄们, 这是你们所知道的。但你们各人要快快的听, 慢慢的说, 慢慢的动怒。20、因为人的怒气, 并不成就神的义。21、所以你们要脱去一切的污秽, 和盈余的邪恶, 存温柔的心领受那所栽种的道, 就是能救你们灵魂的道。”

7 不是胡言和空话]也许是对应于《路加福音》(24:11), 其中说及, 在那些女人从耶稣的墓回返, 说他从死中复活的时候, 使徒们把她们的话视作是“胡言”。

8 就像那写下了这些话的使徒的人生一样经受过考验和试探]根据传说, 小雅各先是在巴勒斯坦南部, 然后又到埃及到处奔波传播福音, 最后在下埃及被钉死在十字架上。可参看温纳尔 (G.B.Winer) 的圣经真实辞典 (*Biblisches Realwörterbuch*) 第一卷第622页。而关于主耶稣的兄弟雅各的壮烈之死, 则在优西比乌的《最初三个世纪的教会史》

(*Kirkens Historie gjennem de tre første Aarhundreder af Eusebius*, overs.af C.H.Muus, Kbh.1832, ktl.U 37, s.99f.) 第二卷第23章中有叙述。

9 我亲爱的弟兄们, 不要看错了 (第16句)]《雅各书》(1:16)。我直接复制中文版的新约, 若是按丹麦语直译, 应当是“我亲爱的弟兄们, 不要走上歧途”。

10 背负着一位使徒走过风雨动荡的一生]在优西比乌的《最初三个

世纪的教会史》(Kirkens Historie gennem de tre første Aarhundreder af Eusebius, overs.af C.H.Muus, Kbh.1832, ktl.U 37, s.99f.) 第二卷第23章中,引用了基督教作家Hegesippos的回忆,叙述了主耶稣的兄弟雅各的壮烈之死。译者不对丹麦文版的引文进行翻译,而是引用台湾基督教教会史网页(<http://ekklesiahistory.fttt.org.tw/gb2312/book02/index.html>)上的译文,虽然与丹麦文版译本稍有出入(Festus就是圣经中的非斯都):

“他们引导雅各到广场,要求他在众人面前放弃基督的信仰,但与他们的想法相反,出乎意料之外的,雅各以坚定的口吻向众人宣示,他承认耶稣基督是神的儿子,我们的主和救主。雅各虽因他高超的美德和敬虔,被公认是最公义的人,他们却再也无法忍受他的见证。乘着Festus刚死,犹太省没有首长的无政府状态,到处都是放荡之机,他们杀了雅各。至于他是怎么死的,我们已经陈述革利免的记载,雅各是由殿翼抛扔下去后,以棍棒打死。Hegesippus 是使徒时代一位十分活跃的人,于其解经书第五册,留给我们关于雅各最精确的记载:

“我们主肉身的弟弟雅各,因为同名人的太多,自我们主的日子到如今,大家都称他‘义者雅各’。使徒们并委任他治理教会。雅各从母腹就奉献归神。不喝酒或发酵的饮料,禁戒肉类,从不剃头、施膏、沐浴。他蒙特允得进入圣所,从不穿羊毛衣,只穿细麻衣,他习惯独自进入圣殿,经常屈膝并为人得赦罪祷告。由于他惯常在神面前,跪着为人代求,他的膝盖变得像骆驼的一样硬。因着他极尽超越的敬虔,人称他作‘义者’和 Oblias或Zaddick 和 Ozleam,意思是公平和人民的保障,正如申言者论到他的话。我于释经书中,所提到七个教派的人常问他,如何能亲近耶稣,他回答,‘以祂为救主。’藉此,许多人相信耶稣是基督,虽然前述的异端不信复活,也不信‘祂要来按个人的行为报应各人。’许多人却因雅各信了耶稣。由于首领们也信了耶稣。于是在犹太人、文士和法利赛人中间起了不小的骚动,他们认为当下有一个危机,群众指望耶稣就是弥赛亚。于是他们一同来到雅各这里说,‘我们恳求您,限制这些人,他们偏离了正路去跟随耶稣,把祂当作基督。我们请求您说服所有要来逾越节的百姓,正确认识耶稣。我们都信托您,我们和众人都能为您作见证,您是公义的并且不偏待人。请说服他们不因耶稣偏离正路,因我们和众人都极为信赖您;请站在殿翼上,为了在高处受人注视,众人也能清楚地听您说话。逾越节时各支派,甚至外邦人,都前来一同过节。’话说文士和法利赛人,将雅各带到殿翼,高声说,‘义者雅各!众人所信托的,既然许多人因钉十字架的耶稣,离弃正路,请您告诉我们如何亲近这位钉十字架的耶稣?’他大声回答说,‘你们为什么问我有关人子耶稣的事,他正坐在诸天之上至高神的右边,也要驾云从天来临。’许多人得了坚固,并因雅各的见证归荣耀给神,说,‘和散那!大卫的子孙!’祭司和法利赛人面面相觑,彼此说,‘我们作了一件蠢事,耶稣得了高举,但我们现在上去把雅各扔下来,群众就惧怕而不信他。’他们大喊,‘哦!连义者自己也被骗了!’他们所作的应验了以赛亚书三章10节,‘除掉那义者,因他冒犯了我们,因此他们要吃

自己行为的果子。’接着他们上去把雅各扔下来，彼此说，‘用石头打死他！’他们开始用石头砸他，雅各并没有立刻倒下，反而转过身来曲膝祷告，说，‘我恳求您主神与父，赦免他们，因他们所做的，他们并不知道。’正当他们以石头打他，利甲（Rechab）后裔中一个作祭司的，这利甲族人的儿子大叫，‘住手！你们在作甚么？义者正为你们祷告。’但一个漂洗布疋者用他惯用漂洗布疋的棍棒，打破义者的头颅，脑浆迸裂。这是他殉道的经过。人们将他葬在圣殿旁，当前墓石仍留在当地。他向着犹太人和希腊人作了忠信的见证，耶稣是基督。不久，Vespasian 就入侵占领犹太。”

11 警告那种“上帝将会试探一个人”的可怕谬误]指向《雅各书》（1：13）：“人被试探，不可说，我是被神试探。因为神不能被恶试探，他也不试探人。”

12 那种想要试探上帝的心灵痴愚]也许是指向《申命记》（11：16—17）：“你们要谨慎，免得心中受迷惑，就偏离正路，去侍奉敬拜别神。耶和华的怒气向你们发作，就使天闭塞不下雨，地也不出产，使你们在耶和华所赐给你们的美地上速速灭亡。”另见《雅各书》（1：14—15）：“但各人被试探，乃是被自己的私欲牵引诱惑的。私欲既怀了胎，就生出罪来。罪既长成，就生出死来。”

13 这些话语反反复复地在世上被重复]“各样美善的和各样全备的恩赐，都是从上头来的，从众光之父那里降下来的”这一表述在丹麦是人所周知并且经常被引用的圣经段落。

（Jf.E.Mau Dansk Ordsprogs-Skat bd.1—2, Kbh.1879；bd.1, s.306.）

14 大地给予自己的收成，天空给予春雨秋雨]指向《雅各书》（5：7）：“弟兄们哪，你们要忍耐直到主来。看哪，农夫忍耐等候地里宝贵的出产，直到得了秋雨春雨。”另参看《申命记》（11：14）：“他（原文作我）必按时降秋雨春雨在你们的地上，使你们可以收藏五谷，新酒，和油”。

15 不要看错了]我直接沿用中文版的新约《雅各书》（1：16），若是按丹麦语直译，应当是“不要走上歧途”。

16 它来自哪里，它要去哪里]见《约翰福音》（3：8），耶稣对尼哥底母说：“风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去。凡从圣灵生的，也是如此。”

17 谜语]直译的话是“黑暗的话语”，参看《哥林多前书》（13：12），之中保罗写道：“我们如今仿佛对着镜子观看，如同谜。到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限。到那时就全知道，如同主知道我一样。”另见《民数记》（12：8），之中上帝对亚伦和米利暗说关于摩西：“我要与他面对面说话，乃是明说，不用谜语，并且他必见我的形像。你们毁谤我的仆人摩西，为何不惧怕呢”。

18 快快地听，同样，他们也慢慢地说，慢慢地动怒]《雅各书》（1：19）。

19 难道就只有一个在天上作见证的灵，但却没有在地上作见证的灵]指向《约翰一书》（5：7—8）。和合本的中译本是：“并且有圣灵作见证，因为圣灵就是真理。作见证的原来有三，就是圣灵，水，与血。这三样也都归于一。”但是1819年的丹麦文本，译成中文应当是“因为在天上作证的有三：圣父、道和圣灵；这三者归一。在地上作证的有三：就是圣灵，水，与血。这三样也都归于一”。这与英文版的King James Version相符：“For there are three that bear record in heaven, the Father, the Word, and the Holy Ghost: and these three are one. And there are three that bear witness in earth, the Spirit, and the water, and the blood: and these three agree in one.”

20 要求.....迹象和神奇的作为]各种“迹象”和“神奇的作为”。也许是指向《马太福音》（12：39）：“耶稣回答说，一个邪恶淫乱的世代求看神迹。除了先知约拿的神迹以外，再没有神迹给他们看。”还有《约翰福音》（4：48）：“耶稣就对他说，若看不见神迹奇事，你们总是不信。”

21 牵引带]成人在小孩子学走路的时候拴在小孩身上的套带，用来阻止小孩摔倒。

22 你是在地上而上帝是在天上]在《传道书》（5：2）之中有：“你在神面前不可冒失开口，也不可心急发言。因为神在天上，你在地下，所以你的言语要寡少。”

23 全能的]参看比如说《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段“圣经之中所教的关于上帝之本质和性质的内容”§ 3：“上帝是全能的，能够做一切他想做的事不费工夫。但他只做确定而好的事情，因为除了唯独这个之外，他不要别的”。

24 有了早上，有了晚上]也许对创世记的叙述的颠倒表达：“有晚上，有早晨.....”（《创世记》1：5、8、13、19、23、31）。

25 让你的灵魂存留在忍耐之中]也许是指向《路加福音》（21：19），之中耶稣说：“你们常存忍耐，就必保全灵魂。”

26 切望]《罗马书》（8：19）：“受造之物，切望等候神的众子显出来。”

27 胜过全世界的信仰]指向《约翰一书》（5：4）：“因为凡从神生的，就胜过世界。使我们胜了世界的，就是我们的信心。”

28 上帝仍是最全能的天和地的创造者]指向《使徒信条》的第一条：“我（们）信仰上帝，父，最全能的，天和地的创造者”。也参看比如说《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段（见前面的注脚）。

29 从乌有之中创造出世界]从公元二世纪起，基督教创世故事（《创世记》第一章）的解读流传广泛。另外，参看《马加比二书》（7：28）：“我儿，我恳求你仰视天，俯视地，观察天地间形形色色的万物！你该知道，这一切都是天主从无中造成的，人类也是如此造成的。”

在《巴勒的教科书》第二章“论上帝的作为”第一节§ 1中有：“上帝从一开始从乌有之中创造出了天和地，仅仅只凭自己全能的力量，为了所有他的有生命的受造物的益用和喜悦”。

30 安静心灵的不朽本性]在《彼得前书》（3：4）说，女人的美应当是“只要以里面存着长久温柔安静的心为妆饰。这在神面前是极宝贵的。”

31 上帝不让自己受试探]见前面注脚：指向《雅各书》（1：13）。

32 那种想要试探上帝的谬误]见前面注脚：比较《申命记》（11：16—17）和《雅各书》（1：14—15）。

33 上帝的永恒本质]参看比如说《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段，§ 2：“上帝是永恒的，他既不是初始也不是终结。他是恒定地不变的，并且总是如一。”

34 天上的上帝……清楚“什么是对你有好处的”]参看比如说《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段，§ 7，附注：“我们应当带着真正的感恩珍惜上帝的恩赐，不管是大的还是小的，绝不要怕他会拒绝给予我们他认为是对我们有好处的东西。”

35 愚妄地]《哥林多后书》（11：21）：“我说这话，是羞辱自己。好像我们从前是软弱的。然而人在何事上勇敢，（我说句愚妄话）我也勇敢。”

36 照人的方式说话]参看《罗马书》（3：5）：“我且照着人的常说，我们的不义，若显出神的义来，我们可以怎么说呢。神降怒，是他不义吗？”

37 谜语]直译的是“黑暗的话语”。见前面的注脚。

38 他隐蔽的幽深之中]在明斯特（J.P.Mynster）的《对基督教信仰学说的审思》（*Betragtninger over de christelige Troeslærdomme* bd.1，s.11.）的“审思立场”第二篇中，明斯特用到过“洞察进上帝之本性隐蔽的幽深之中”这一表述。

39 丝毫不关注……其各种命运]指向宗教哲学的自然神论对上帝的解读：上帝作为遥远的创造者，曾启动世界并在人的灵魂里植入了道德法则，但随后就保持让自己停留在高处，远离持存的世界以及之中的人类生活。

40 天把这种放肆大胆的说法关闭在外]《耶利米哀歌》（3：

8)：“我哀号求救。他使我的祷告不得上达。”

41 心碎地在精神之中叹息：我的上帝，我的上帝，我的罪是如此之大，大得超过它能够被原谅的程度]也许是指向《诗篇》51：（1—5）“神啊，求你按你的慈爱怜恤我，按你丰盛的慈悲涂抹我的过犯。求你将我的罪孽洗除净尽并洁除我的罪。因为我知道我的过犯我的罪常在我面前。我向你犯罪，惟独得罪了你，在你眼前行了这恶，以致你责备我的时候，显为公义。判断我的时候，显为清正。我是在罪孽里生的。在我母亲怀胎的时候，就有了罪。”（10）“神啊，求你为我造清洁的心，使我里面重新有正直的灵。”（14）“神啊，你是拯救我的神。求你救我脱离流入血的罪。”（17）“神所要的祭，就是忧伤的灵。神阿，忧伤痛悔的心，你必不轻看。”也参看《诗篇》（22：1—2）：“我的神，我的神，为什么离弃我。为什么远离不救我，不听我唉哼的言语。我的神啊，我白日呼求，你不应允。夜间呼求，必不住声。”

42 上帝，就像先知所写的那样，从自己的窗户向下垂看着你]不知这一说法的来源。然而可参看《诗篇》（14：2）：“耶和华从天上垂看世人，要看有明白的没有，有寻求神的没有。”

43 还有一小点时间]在《约翰福音》（16：16）中，耶稣对自己的弟子说：“等不多时，你们就不得见我。再等不多时，你们还要见我。”

44 更新大地的面貌]指向《诗篇》（104：30）：“你发出你的灵，它们便受造。你使地面更换为新。”

45 “领受道”的温顺]“领受道”，亦即，“领受上帝的道”。

参看《雅各书》（1：21）：“所以你们要脱去一切的污秽，和盈余的邪恶，存温柔的心领受那所栽种的道，就是能救你们灵魂的道。”

46 谜语]直译的是“黑暗的话语”。见前面的注脚。

47 纪念币]指因特别历史场合的铸造出的钱币，有纪念意义，但不能作为流通钱币来使用。一般兑换币则是日常流通使用的。

48 所有善的灵都从天上出发走向人类的拯救]指向《希伯来书》（1：14）：“天使岂不都是服役的灵，奉差遣为那将要承受救恩的人效力吗？”

49 他从远处知道人类的想法并且知道一切他们所行的路]指向《诗篇》（139：2—3）：“我坐下，我起来，你都晓得。你从远处知道我的意念。我行路，我躺卧，你都细察，你也深知我一切所行的。”

50 永恒的爱急促地先行并且预备着一切]见《约翰福音》（14：2—3）：“在我父的家里，有许多住处。若是没有，我就早已告诉你们了。我去原是为你们预备地方去。我若去为你们预备了地方，就必再来接你们到我那里去，我在那里，叫你们也在那里。”

51 无定向的]参看《哥林多前书》（9：26）：“所以我奔跑，不像无定向的。我斗拳，不像打空气的。”

52 天的堡垒]“天的堡垒”在《创世记》(1:6—8)的和合本修订版中被译作“穹苍”(旧版和合本之中跳过了对这个词的翻译):“上帝说:‘众水之间要有穹苍,把水和水分开。’上帝就造了穹苍,把穹苍以下的水和穹苍以上的水分开。事就这样成了。上帝称穹苍为‘天’。有晚上,有早晨,这是第二日。”

53 上帝从这一丰富的储存中拿出各种馈赠]在《马太福音》(12:35)中,耶稣说:“善人从他心里所存的善,就发出善来。恶人从他心里所存的恶,就发出恶来。”

54 这里可以这样解读:“来自‘爱的上帝’、‘慈悲和安慰的上帝’、‘善美的恩赐的给予者’”……

55 让你的灵魂存留在忍耐之中]也许是指向《路加福音》(21:19),之中耶稣说:“你们常存忍耐,就必保全灵魂。”

56 云把他……拿走]指向关于耶稣升天的叙述,说耶稣在使徒们“正看的时候,他就被取上升,有一朵云彩把他接去,便看不见他了”(《使徒行传》1:9)。

57 都甚好]也许是指向创世故事的结尾:“神看着一切所造的都甚好。”(《创世记》1:31)。

58 仍永远不变地在每一个瞬间使一切都甚好]指向关于上帝继续创造和维护世界的教条性学说。可参看马丁·路德的《小教理问答书》(*Der Kleine Katechismus* 1529)中对第一信条的解说:“这就是:我相信上帝创造了我,也创造了其他受造物(……)。但这不是唯一;我也相信,他维持着所有本来会消失的事物:他喜欢有过剩,让这一生命在日常得以维持,衣服和鞋,食物和饮料,家室里的一些房间,婚偶和孩子,田野和牲畜,还有一切美好地存在的东西”。

59 那支天空下属灵气的军队]指向《以弗所书》(6:12),之中保罗写道:“因我们并不是与属血气的争战,乃是与那些执政的,掌权的,管辖这幽暗世界的,以及天空属灵气的恶魔争战。”(在丹麦语圣经中,“天空属灵气的恶魔”被写作“天空下邪恶之属灵气的军队”。

60 使徒保罗]保罗把自己解读为使徒。参看比如说,《罗马书》(1:1—2),他写道:“耶稣基督的仆人保罗,奉召为使徒,特派传神的福音。这福音是神从前藉众先知,在圣经上所应许的。”

61 所有上帝所造之物都是好的,如果它们是被带着感恩领受]指向《提摩太前书》(4:4),之中保罗写道:“凡神所造的物,都是好的。若感谢着领受,就没有一样可弃的。”克尔凯郭尔在他自己所收藏的《丹麦圣殿规范书》上的第87页中写道:“《提摩太前书》(4:4)。/所有恩赐都是好的,如果它们是被带着感恩领受。/总是感谢上帝(不是祈祷,因为在那之中没有静止而只是在感谢)”。克尔凯郭尔在“总是”和“感谢”下面加了划线。

62 警告那种会在各种圣殿仪式中奴役信众们的世俗睿智]指向《提摩太前书》(4:1—3)，保罗在其中写道：“圣灵明说，在后来的时候，必有人离弃真道，听从那诱人的邪灵，和鬼魔的道理。这是因为说谎之人的假冒。这等人的良心，如同被热铁烙惯了一般。他们禁止嫁娶，又禁戒食物，就是神所造叫那信而明白真道的人，感谢着领受的。”这里所警告针对的异端教师有可能是指那些诺斯替主义者，他们拒绝上帝作为创造者的信仰，并把尘世的普通生命视作是价值卑微的，因此他们认为，达到真知的人应当寻求通过禁欲来避免所有尘世的东西。

63 一个人总是应当感谢上帝]《帖撒罗尼迦前书》(5:18)，之中保罗写道：“凡事谢恩。因为这是神在基督耶稣里向你们所定的旨意。”

64 万事须当作此效力，使爱上帝者得益]参看《罗马书》(8:28)，保罗写道：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按他旨意被召的人。”

65 这个“之”是指前面所说的“委屈和侵犯”。

66 许多应许被赋予那不停地祷告的人]指向《路加福音》(18:1—8)：“耶稣设一个比喻，是要人常常祷告，不可灰心。说，某城里有一个官，不惧怕神，也不尊重世人。那城里有个寡妇，常到他那里，说，我有一个对头，求你给我伸冤。他多日不准。后来心里说，我虽不惧怕神，也不尊重世人。只因这寡妇烦扰我，我就给他伸冤吧。免得他常来缠磨我。主说，你们听这不义之官所说的话。神的选民，昼夜呼求他，他纵然为他们忍了多时，岂不终久给他们伸冤吗？我告诉你们，要快快的给他们伸冤了，然而人子来的时候，遇得见世上有信德的吗？”在《帖撒罗尼迦前书》(5:17)中保罗也写道：“不住的祷告。”

67 如火焰的舌头]《使徒行传》(2:1—4)：“五旬节到了，门徒都聚集在一处。忽然从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子。又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才，说起别国的话来。”

68 将之藏在一颗纯净而美丽的心中]也许是指向《路加福音》(8:15)中耶稣拿种子做的比喻：“那落在好土里的，就是人听了道，持守在诚实善良的心里，并且忍耐着结实。”

69 你从不曾像上帝爱你那样地爱上帝]参看《约翰一书》(4:10)：“不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子，为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”

70 在上帝是忠信的时候，你是失信的]参看《提摩太后书》(2:13)：“我们纵然失信，他仍是可信的。因为他不能背乎自己。”

71 在他火热的时候，你不冷不热]也许是指向《罗马书》(12:11)，之中保罗写道：“殷勤不可懒惰。要心里火热。常常服侍主。”

72 很快地动怒]对照《雅各书》(1:19)。

73 他先爱你]《约翰一书》(4:19):“我们爱,因为神先爱我们。”

74 感谢上帝,你不像别人]指向《路加福音》(18:9—14)中耶稣关于法利赛人和税吏的比喻。“耶稣向那些仗着自己是义人,藐视别人的,设一个比喻,说,有两个人上殿里去祷告。一个是法利赛人,一个是税吏。法利赛人站着,自言自语地祷告说,神啊,我感谢你,我不像别人,勒索,不义,奸淫,也不像这个税吏。我一个礼拜禁食两次,凡我所得的,都捐上十分之一。那税吏远远地站着,连举目望天也不敢,只捶着胸说,神啊,开恩可怜我这个罪人。我告诉你们,这人回家去,比那人倒算为义了,因为凡自高的,必降为卑,自卑的,必升为高。”

75 那同样的东西能够被除了同样的东西之外的其他东西理解]在1842—43年的一段阅读滕纳曼(Tennemann)《哲学史》

(W.G.Tennemanns *Geschichte der Philosophie* bd.1—11, Leipzig 1798—1819, ktl.815—826) 笔记(Pap.IV C 50 [Not13:28])中,克尔凯郭尔写到关于哲学家塞克斯都·恩皮里柯(Sextus Empiricus)的否认“人通过思维来认识自己的能力”的论证:“塞克斯都·恩皮里柯通过使用‘相同的东西只被相同的东西认知’这一命题来唤醒怀疑(参看308页第9注释),这之中有着很多敏锐的思考,——基督教的命题:我在‘我自己是被知的’的同样程度上认识,在这里也是一样地重要的”。关于哲学家塞克斯都·恩皮里柯的论证,可参看滕纳曼《哲学史》第五卷308页第9注释(*Geschichte der Philosophie* bd.5, 1805, s.308, note 9.)

克尔凯郭尔所说的基督教命题指向《歌林多前书》(13:12):“到那时就全知道,如同主知道我一样。”

76 我们爱上帝,乃是上帝爱我们]《约翰一书》(4:10)。

77 上帝就不会大于一个人焦虑的心灵]对照《约翰一书》(3:19—20):“从此就知道我们是属真理的,并且我们的心在神面前可以安稳。我们的心若责备我们,神比我们的心大,一切事没有不知道的。”

78 上帝不被任何人试探]见前面注脚:指向《雅各书》(1:13)。

79 治理]亦即“上帝的治理”。参看《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段“圣经中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持”,§ 5:“在生活中与我们相遇的事物,不管是悲哀的还是喜悦的,都是由上帝以最佳的意图赋予我们的,所以我们总是有着对他的统管和治理感到满意的原因。”

80 这一句的丹麦语原文是:

“Du vilde forsage Alt, ethvert Ønske, enhver Begjering, Du vilde opgive Forestillingen om, at det Bedste, Du havde gjort i Din

Sjæls yderste Anstrængelse , forvisset om , at det var godt , at det var andet end Daarlighed og Synd , Du vilde lide enhver Straf , men det Mere , der knyttede sig til den , kunde Du ikke bære , var Det ogsaa en god og en fuldkommen Gave ? ”

Hong的英译本是：“You were willing to renounce everything , every wish , every desire ; you were willing to give up any idea that the best you had done in your soul’s utmost exertion , in the assurance that it was good , was anything but foolishness and sin ; you were willing to suffer any punishment-but this more that was attached to it , this you could not bear-was this , too , a good and a perfect gift ? ”

David F.and Lillian Marvin Swenson的英译本是：“You would renounce everything , every wish , every desire ; you would give up the idea that the best you had done in the extreme exertion of your soul , was an assurance that it was good , that it was anything else than folly and sin ; you would suffer every punishment , but the more which was connected with this , you could not bear.Was it also a good and a perfect gift ? ”

Emanuel Hirsch的德译本是：“Du wolltest auf alles verzichten , auf jeglichen Wunsch , jegliches Verlangen ; du wolltest die Vorstellung preisgeben , das Beste , das du mit deiner äußersten Anstrengung getan , dessen gewiß , daß es gut sei , dies Beste sei doch etwas andres als Torheit und Sünde ; du wolltest jegliche Strafe leiden ; das Mehr aber , das damit verknüpft war , konntest du nicht tragen : war das etwa auch eine gute und eine vollkommene Gabe ? ”

81 哪怕外在的人腐烂败坏，内在的人却得以更新]指向《哥林多后书》（4：16），之中保罗写道：“所以我们不丧胆。外体虽然毁坏，内心却一天新似一天。”

82 主自己说，就在今日]也许是指主对十字架上的犯人说：“我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。（《路加福音》23：43）”也可参看《希伯来书》（4：7）“所以过了多年，就在大卫的书上，又限定一日，如以上所引的说，你们今日若听他的话，就不可硬着心。”和（3：7）“圣灵有话说，你们今日若听他的话”。

83 他在今天和在昨天是同一个]参看《希伯来书》（13：8）：“耶稣基督，昨日今日一直到永远是一样的。”

四个陶冶性的讲演，1844年

四个陶冶性的讲演

索伦·克尔凯郭尔

哥本哈根

P.G.菲利普森书店

毕扬科·鲁诺斯印刷坊印刷

这些讲演献给

我的父亲

本城的前毛织品商¹

已故的

米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔²

前言

尽管这本小书（它因此被称作是“讲演”而不是布道，因为它的作者是没有布道的权威的³；被称作是“陶冶性的讲演”不是“用于陶冶的讲演”，因为讲演者绝对不是在要求作为老师⁴）现在再次进入世界，比起第一次进入漫游⁵，它甚至更不怕这会为自己招致任何起着推迟作用的关注⁶；相反，它是希望路过的人们基于重复不至于会留意它，或者如果有人留意，也只是听任它自谋生路。就像一个信使时常在一些特定的时间里走着自己所熟悉的路线；有时候他是人们认识的，因为认识，所以过路的人几乎不会看见他，更不用说专门去看他，——同样这本小书就像一个信使一样出现，但不是像一个重新回返的信使那样。它寻找那个单个的人⁷，我带着欣喜和感恩将之⁸称作我的读者，为了拜访他，甚至是待在他那里，因为，一个人是人们所爱的人，如果得到了许可的话，人们就会走向他，把他的所在当作自己的居所，并且待在他那里⁹。就是说，一旦他接受下了它，那么，它就停止了存在：对于它自身和通过它自身，它什么都不是，而只有对于他和通过他，它才是它所是的一切。尽管轨迹以这样一种方式不断地引向我的读者，没有回返，尽管那以前派出的信使从来都没有返回家里，尽管那派出信使的人根本再也没有得到任何关于这信使的命运的消息，无论如何，下一个信使仍无畏地跑出去，出生入死¹⁰，欢快地走上自己的消失之路，为永远都不再归返而高兴，——这恰恰是那信使发送者的喜悦，这信使只是不断地走向自己的读者去告别，而现在，他是最后一次告别了¹¹。

1844年8月9日¹²，哥本哈根

需要上帝是人的至高完美¹³

“为生活，一个人只需要一小点东西，并且只是在一小点时间里，需要这一小点东西¹⁴”——这是一句值得人们听取并按它想要被理解的方式去理解的慷慨言辞；它实在是太严肃，因而不想要被作为一种美丽的表述或者优雅的措辞来受景仰。有时候，它就是这样地被人随口说出；人们有时候对贫困者喊出这句话，也许为了顺便安慰他，也许只是为了说一点什么；人们甚至在幸运的日子里对自己这样说，因为人心是非常有欺骗性的，太喜欢把慷慨作为虚荣的装点，并且，在使用着许多东西的同时却为“只需要一小点东西”而骄傲；人们在患难之日¹⁵对自己这样说，并且，在完成了那荣耀的事情¹⁶时，急跑在前面以便在目标所在的地方景仰地迎接自己¹⁷；但人们由此所得到的好处也像这句话一样只有一小点。“只是在一小点时间里，需要这一小点东西”；但是，就像有时候发生的那样，在白天变长的时候，冬天也变得严苛¹⁸，于是事情就总是如此：匮乏与艰辛的冬天使得日子变长，尽管时间与生命都是短暂的。那么，人所需要的这一小点又是多少呢？在通常，一个人是根本无法真正回答这个问题的；甚至是那有过经历的人，如果说不是需要一小点，至少也是不得不以一小点来设法解决问题，甚至一个这样的人在通常也不可能决定这“一小点”是什么。就是说，正如时间常常为悲伤者带来新的安慰，为受挫者带来新的振作，为丧失甚多者带来新的补偿，因此，尽管它持续地拿取，但它对那承受痛苦的人还是非常小心的；它很少一下子拿走一切，而总是一小点一小点地，以这样一种方式来让他一小点一小点地舍弃，直到他自己带着惊叹看见，他甚至需要得比他曾设想的“最少”还要少，甚至是如此之少，以至于他带着惊惶想着“必须需要如此之少的一小点”（尽管他并没有完全清楚地表达出来，因为这惊惶确实不在于“只需要一小点”），并且几乎因为那矛盾的想法——“为了能够继续需要这一小点就必须需要这一小点”——而被激怒，尽管他并没有完全明白自己，因为完美性恰恰不在于“会需要更多”之中。那么，这“一个人所需要的一小点”是多少呢？让生活来回答吧，让这话语来做生活的苦难和艰辛有时候所做的事情，脱去一个人的外衣看一下，他所需要的是怎样的“一小点”。而你，我的听者，根据你现在特别的状况，如果你必须，或者，如果你想要怎样地参与，那就怎样地参与吧；因为这话语不应当唤起惊惶，如果它本来是打算要找到一种安慰，它的意图不是想要欺骗你（——欺骗你，就像“在绝望的冰雪构建出骗人的山川，结伴的客旅顺着它而转道，偏行到荒野之地死亡”，《约伯记》6：15—18¹⁹）。它不会唤起你的惊惶，如果你自己经历过这个并且找到了安慰的话；而如果你没有经历过这个，那么，只有在这样的情况下，就是说，如果你的力量是基于“这样的事情很少发生”的想法的话，这方面的话语才会让你惊惶。但是，谁是最可悲的：是那经历过这事情的人，还是那怯懦而软弱的愚人？后者不知道自己的安慰是一种欺骗，在不幸降临的时

候，“这样的事情很少发生”这种想法根本就帮不上什么忙。那么，就把这些东西从他那里拿走吧：财富、权柄和势力，虚伪朋友们假惺惺的帮忙姿态²⁰，各种欲望在愿望的任性无常之下恭顺，虚荣心对崇拜式景仰的得意，人众奉承的关注以及所有他外表的令人羡慕的荣耀；他失去了这些，并且满足于拥有更少。正如世界因为巨大的变化而无法认出他，他也几乎不能够认出他自己，——他的变化如此之大：那本来需要如此之多的他，现在所需远远少得多。确实，要明白这一变化是怎么能够使得他变得对自己无法辨认，这要比弄明白“那另一个变化怎么能够使得他变得对人们而言无法辨认”要更容易，也更令人愉悦；因为，那使得一个人无法被认出的是一些服饰，结果在他脱去衣服之后，人们就无法认出他，难道这不是痴愚吗？人们所敬仰的是各种服饰，而不是这个人，这岂不令人悲哀？但是一种更为虔敬的观察很容易看出，他正在换衣服，并且要穿上节庆的礼服，因为大地上的婚礼服与天堂里的极其不一样²¹。但是，带着满足之心的一小点财产就已经是大利了²²；那么，就把这从他那里拿走吧，不是拿走“满足之心”，而是他所拥有的最后一点东西。他并非被困在苦难中，他没有带着饥饿上床睡觉；但是他不知道他要去什么地方获得生活必需品，在晚上他出离烦恼入睡的时候他不知道，在早上他醒来进入烦恼的时候不知道；但是他获得这些东西——他需要用来活着这一小点。这样，他还是穷的，而那听起来是如此沉重的话语，他必须去听，并且是听这话语讲关于他自己。他感觉到双重的沉重，因为他自己并没有选择这一状态，他不是那种为了让自己经受考验而抛弃自己的财物的人，后者²³更容易让自己安于自己选择的贫困中，但正因此，这种安于贫困并非总是更好的，如果这后者只是借助于更大的虚妄来放弃虚妄的话。“只需要一小点”，这话语这样说；但是，知道“自己只需要一小点”但却又没有在任何瞬间确定地知道“自己能够得到自己所需的这一小点”，——那认定了这一点的人，他只需要一小点，他甚至就不需要知道自己是确定地能够得到这一小点，——这种确定毕竟也是“某样东西”。更多则是一个人所不需要的，如果真是这样，他只需要一小点——为生活下去；因为它无疑是会找到一个坟墓的，而在坟墓里每一个人所需是同样地少。不管这死者是拥有他躺在之中的这坟墓，也许是一百年吧（唉，多么奇怪的矛盾！），抑或是他挤在其他人与人之间，甚至在死亡中也不得不努力挣扎向前去为自己获得一个小小的位置²⁴：他们拥有同样多并且需要同样少，并且只在一小点时间里需要这一小点。然而，之前的一小点时间，也就是这话语所谈论的，它也许可以变得长久，因为，尽管通向坟墓的路并不长，尽管你也许时常看见他疲倦地在那里迈着自己的步子，用目光去征服那一点他打算在死后占据的土地；难道因此在另一种意义上这道路就无法变得非常漫长？如果他有时候变得沮丧、如果他并非总是明白一个人只需要一小点，难道你除了重复那句话之外就根本没有别的东西可对他说吗？或者，你也许会对他讲一些完全自然而然地冒出来的话，如此自然，乃至你也许自己在心里对你给予另一个人的这种安慰根本就没有真正的信心——“那么就让你自己满足于上帝的恩典吧”²⁵。

现在，停下一瞬间，以免让一切都被混淆起来：想法和话语和语言；以免让一切都被混淆起来，就是说，这关系当然继续保持原样，不过必须通过一种对换，这样，那个人是拥有安慰的，而你则需要这安慰的；那个人是富人，而你是贫困者，尽管事情完全颠倒过来，直到你听见那句小小的魔咒，它改变一切。也许你甚至自己都没有感觉到它；因为，人们就是以这样的方式与许多话语发生关系的，就像孩子听到那意义重大的话语，却并不发现之中有思想的螫刺，为了拯救生命，这螫刺给人以致死的伤痛。满足于上帝的恩典！上帝的恩典当然是一切之中最美好的，对此我们则没有什么可争议的；因为这在根本上是每个人最真挚和最福乐的信念。但是，一个人却并不常唤出与它有关的想法；而到最后，在他想要真正诚实的时候，那么他会不声不响地把那句老古话用在了这个观念上（自己其实并不清楚自己在做什么）：过少和过多败坏一切。如果他要自己的永恒有效性之中想这个想法的话，那么，这想法马上就致命地瞄准了他的所有世俗思考、追求和渴望，使得一切对于他都翻覆颠倒过来，而这则是他无法再继续忍受下去的。这时，他回返到世俗世界的低区²⁶、回返到他通常的话语和思维。一个人越是年长，对于他来说要学一种新的语言就越艰难，特别是一种完全不同的语言。有时候他也会留意到这一点：他使用这话语的方式，在与所有世俗的说法混在了一起时，总是有点不对头；他感觉对这话语有良心上的不安，并且从之中得不到任何祝福感。然而，上帝的恩典总还是一切之中最荣耀的。然而，如果现在一个人拥有某种肯定不算是那么荣耀的东西，拥有所有大地上的珍宝，这时你要对他说：那么就让你自己满足于这些吧；那么他肯定会笑你。如果他自己对你说：现在我想要让自己满足于这些；那么，这无疑会让你反感；因为，他又能再要求什么更多的呢，想要满足于那最多的，这是怎样的傲慢无耻啊。如果一个人要满足于什么东西，那么，这东西就必定会是一小点；但是，满足于一切之中最荣耀的，这看来就是一种奇怪的说法；而这一安慰之建议是由一个自己没有弄明白它的人提出的，这则又是奇怪的事情，这就好像是：如果有什么人，他不乏“同情的关怀”给予贫困者一枚小硬币，告诫接受者要满足于这硬币，而这枚硬币却能够使得接受者拥有整个世界。因为，这难道不奇怪吗：给予者自己能够对他所给出馈赠想得如此卑微，以至于他让一个关于“要满足”的告诫与这馈赠一同被给出。或者，这是不是就好像，如果有一个，他自己被有权柄的人邀请，去了一场宴会，遇上一个人卑微的人，为了给后者一种安慰，他对后者说：那么就让你自己满足于在天国里坐席²⁷吧！或者，如果那卑微者自己带着重音说：唉！我没有被那有权柄的人邀请，并且也不能够接受他的邀请，因为我被别的地方邀请²⁸并且只好满足于在天国里坐席，——这岂不是一种奇怪的说法？你对此考虑得越多，世俗生活和人类语言就变得越奇怪；因为，所有世俗和尘世的差异有着对自身足够警惕的守护，而上帝之差异²⁹在这里是不加思考地让自己混到这世俗和尘世的差异中间，甚至是以这样一种方式：它在根本上就是被排斥在外的。“以国王的名来临”，这为你打开所有门，但是“以上帝的名来临”，这则是一个人最不该尝试的事情；

那不得不满足于此的人，他不得不满足于一点。如果他来到有权柄的人的门前，如果仆人甚至不明白他是代谁问候，如果那有权柄的人不耐烦地自己走出来看这卑微的人，他要代天上的上帝给出问候，——也许这门对他就关上了。

然而这种说法并不会让你意外，我的听者，也不会带来一种突然的效果。在这话语说“满足于上帝的恩典”的时候，这之中的原因必定是：上帝的恩典并非是以一个人想要领会的方式来表达出自身，而是以更难懂的方式来说话的。就是说，一旦上帝的恩典给予了这个人他所想要和欲求的东西，这时他就不仅仅只满足于恩典，而是为自己所接受的东西感到高兴，并且根据自己的想法很容易理解为：上帝对他是仁慈的。这是一个误解（但任何人都不应当急着去驳斥这误解），这一点是很确定的，然而我们不应因此而忘记在适当的时间里让自己练习着去领会那更麻烦的和那真实的东西。就是说，如果一个人能够对上帝的恩典有所确定，并且无需现世的见证作为中介，也无需那根据他的理解对他是有利的天命定数来作翻译，这时，他对此无疑是很明确的：上帝的恩典是一切之中最荣耀的，这时他想要为自己努力，以这样一种方式来为之喜悦，他不仅仅只是满足于它，以这样一种方式来为之感恩，他不满足于恩典：他不为那被拒绝的东西悲哀，不为那介于“上帝的永恒可靠性”和“他的孩子气的轻信（当然这轻信现在不再存在了，因为现在‘他的心是靠这恩典而不是靠饮食得以坚固的’《希伯来书》13：9³⁰）”之间的语言差异性而悲哀。如果一个贫困者敢为一种来自一个有权柄的人的友谊而感到高兴，但这有权柄的人却无法为他做任何事情（这则是对应于“上帝的恩典听任世俗见证的不在场”）：他拥有一种这样的友谊，这就已经非常之多了。但是，在这里也许有着麻烦；因为你可以让这贫困者确信，那个有权柄的人确实无法为他做任何事情；但是你又怎样让他最终确信“上帝不能够”，上帝可是全能的！无疑是因此，不耐烦的想法就好像是不断地在坚持着：“上帝肯定是能够的”；并且，因此是这样，因为这人是如此没有耐性，因此是这样，那句老话说“满足于上帝的恩典”。在一开始，在不耐烦发出最吵嚷的声响的时候，它很难明白，这是一种值得称颂的知足；随着它在那内在人性宁静的刚正之中得以缓和与平息³¹，它就会越来越明白地领会这一点，直到内心被感动并且至少在一些时候看见那取了卑微的形象的神圣的荣耀³²。如果这一荣耀重新在这个人的面前消失，他又重新是贫困的（其实在他看见那荣耀的时候他也同样是贫困的），如果在他看来，事情又重新是这样——知足仍属于“满足于上帝的恩典”，那么，他肯定仍时常会在羞愧之中承认：上帝的恩典确是值得让自己去满足的，确实，单是去追求就已经值了，确实，去拥有的话，那就完全是福恩了。

然后，逐渐地，因为上帝的恩典永远都不是被强取的，人心在一种美丽的意义上变得越来越不知足，亦即，越来越热切地追求着、越来越饥渴地想要让自己知道这恩典是确定的。看，一切都变成了新的³³，一切都被改变了！相对于那尘世的是“需要一点”，在同等程度上成比例，你需要得越少，你就越完美，就像一个只知道怎样谈论尘世事物的

异教徒曾经说过：神祇是至福的，因为他什么都不需要，其次是智者，因为他需要一小点³⁴。在人与上帝的关系中则反过来：他越是需要上帝，他越深刻地明白他需要上帝、明白怎样在他的需要之中挤向上帝，他也就越完美。因此，“满足于上帝的恩典”这句话就不仅仅只是在安慰一个人，并且在每一次尘世的匮乏和灾难（在世俗的意义上说）使得他需要这安慰的时候再次安慰他；在他真正留意于这句话的时候，这句话会把他叫到一边，这时他不再听见尘世心念的世俗母语，不再听见人们的言谈，不再听见商家们的嘈杂声，这时，这句话为他解说自己，把完美性的秘密托付给他：这“需要上帝”不是什么让人羞愧的事，而恰恰是完美性，并且，如果一个人走过自己的一生而没有发现自己需要上帝，这才是最可悲的事情。

于是，在这里我们想要为我们自己阐明这一陶冶性的想法：

需要上帝是人的至高完美。

看来有一种大家肯定都熟悉的境况，至少是在以一种倏然飞逝的回忆来提醒每一个人关于这一点：事情就是如此，“需要上帝是一种完美”。在一些不同国家的教会，在布道之后还为国王和王室祈祷³⁵。为病痛的人和悲哀的人祈祷³⁶，这并不能证明“需要上帝是一种完美”；因为这些人都是一些受苦的人。但是国王，他是有权柄的人，是的，最有权柄的人；然而为他作的祈祷则是完全特别的，为那些病痛的人和悲哀的人所作的祈祷则只是一般的，尽管教会希望并且相信，上帝在天上会完全特别地明白，他在教会并不考虑到任何特定的人的同时特别地去考虑到每一个特定的人。如果这不同于上帝的理解，如果他的统治的关怀也只允许他在一般的意义上为那单个的人操心，是啊，上帝帮助我们！唉，这则是一个人在自己的悲惨之中最不可能说的话；甚至在他无法忍受这最后的想法“上帝只会在一般的意义上为那单个的人操心”的时候，甚至在这时，他说：愿上帝帮我忍受这想法，以这样的方式，他还是使得上帝特别地为他操心。但是，为什么为国王作特别的祈祷？难道是因为他有着世俗的权力，在他手里把握着许多人的命运；难道是因为他的福祉决定了无数人的福祉；难道是因为每一个走向国王家的“逆境的阴影”³⁷也走向整个民族；难道是因为他的疾病停止国家的活动、他的死亡打扰国家的生活？一个这样的纯粹世俗的关怀无疑能够（也不是不美丽的）占据很多人的心；然而这却不太可能会令什么人去以另一种方式去祈祷，——这祈祷只能是带着那种在我们为世俗的财物祈祷时必不可少的克制；因为，在这样的情况下，一件这样的世俗财物就是一个国王。在这样的意义上，随着祈祷者自己的生活与他关联得越来越紧密，这代祷也会变得越来越真挚，直到这祈祷在最后不再是一种代祷，正如妻子为丈夫的祈祷不是代祷。但是，恰恰因为教会所作的是代祷，所以它就不能以这样一种方式来祈祷；但是它作代祷，想来是因为它确信，一个人所处地位越高，他就越需要上帝。

然而哪怕所有教会都为国王祈祷，这也并不意味着，人们为之祈祷的那国王自己明白“需要上帝是人的至高完美”。尽管教堂里的单个

的人沉默地对那代祷表示同意，唉，尽管许多不去教堂的人对代祷也没有什么反对意见，这也并不意味着，这些人在敬神的意义上明白，一个人在世俗的权力与威势中登攀得越高，他就会越靠近这代祷。对于有权柄的人来说，要虚妄地对待这代祷，实在是很容易的；对于那祈祷者来说，要虚妄地说出这代祷，实在是很容易的；相反，如果一个人，在自己想要努力去达到这种意识，但却又不想让上帝来管这事（上帝是最清楚地知道怎样去把所有自信从一个人身上吓跑并且在这个人将要沉陷进自己的乌有的时候阻止他自己去维持那种与尘世的东西的潜水者式的关联³⁸）的时候，他并没有已经足够严肃地明白他想要弄明白的事情，那么，想要真正严肃地明白这事情，这就会使得生活变得很艰难，——我们并不否定这一点。那就让我们承认这一点，但却不因此变得沮丧或者怯懦，以至于想要让自己在睡梦中达到别人不得不花功夫去达到的东西；如果信仰者热情洋溢地说，他的所有苦楚都至暂至轻³⁹，自我拒绝⁴⁰的轭⁴¹是那么容易承受，那么，这时，就让我们不要去虚妄地对待这事情。但是让我们也不要怀疑，自我拒绝的轭是有益的⁴²，苦难的十字架使得一个人比任何东西都高贵，让我们寄希望于上帝，有一天能够达到如此之远：我们也能够热情洋溢地宣讲。但是，让我们不要太早要求这个，免得那信仰者热情洋溢的讲演会因为这事情无法马上达成而令我们沮丧。在一个人身上常发生这样的事情：他把一句单个的强有力的语句刻印在自己的记忆之中。在苦难来到他家的时候，他就想起这句话，并且认为，在这句话的喜悦之中，他马上就会取胜。然而，甚至一个使徒也并非总是说着强有力的话，他也时会会虚弱⁴³，他也会焦虑，并且由此让人明白，这强有力的话语代价昂贵，并且永远也不会以这样的方式被拥有：你不可能再得到机会让自己确知，它是以多么高的代价被购得的。

但是，尽管这一领会使得生活更艰难，不仅仅是对于那幸福者的轻率和对于许多与这幸福者有着同样的追求的人；而且也是对于那些不幸的人们，因为，不管怎么说，这种领会并不起着一种魔法的作用，它不会以一种外在的决定性的方式起作用；难道我们因此就该去带着一种犹疑的态度赞美它或者带着一种矛盾的心态去欲求它？然而，这确是一件棘手的事情：那在生活里要被作为安慰来提供的东西，开始使得生活更麻烦，以便，——是的，以便让这生活真正地变得更容易；因为，每一个真相的奇迹的情形都是如此，正如在迦拿的婚筵上的神迹的情形：真相先是斟上糟糕的酒，并且把最好的酒藏到最后；相反欺骗性的世界则先斟上最好的酒⁴⁴。就是说，因为一个人变得不幸，如他自己所说，“漫无边际地不幸”⁴⁵，这绝不意味着，这作为“安慰之条件”的理解——“他自己一无所能”⁴⁶——在他心中已经成熟。如果他以这样一种方式以为，他所缺的只是方法，那么他就仍相信着他自己；如果他以为，倘若他被授予权力，或者被授予人类的景仰，或者被授予对他所想要的事物的拥有，如果他认为，抱怨蕴含有一种对某些现世事物的合理要求，这抱怨越强烈，这要求就越合理，那么，从人的角度说，他就仍有着一杯苦涩的汁液要喝干⁴⁷，然后安慰才会到来。因此，对一个人来说，要向另一

个人提供这样一种安慰，这总是一件艰难的事情；因为在那忧虑的人来询问他的时候，他会说：“我当然知道，在哪里可以找到一种安慰，一种无法描述的安慰，是的，另外，它在你的灵魂之中逐渐地把自己转化成至高的喜悦”，这时，那忧虑的人无疑是会专注地倾听；但是，如果这时再加上：“在这一安慰到来之前，你必须明白，你自己根本什么都不是；这时，你必须砍断几率性的桥，这座桥会把愿望、不耐烦、欲求和期待与你想要的东西、欲求的东西和期待的东西联系在一起；这样，你就必须放弃‘世俗的意识’与‘未来的事物’间的交往；这时，你就必须退回到你自身之中，并非像是处于一座堡垒之中（一个人将自己内闭在一座这样的堡垒中，这堡垒抵抗着世界，但恰恰与此同时，这内闭者的最危险的敌人却恰恰就在这堡垒之中与他在一起，并且，也许正是因为他听从了这敌人的劝告，他才这样地把自己内闭在这堡垒中），而是退回到自身之中——沉陷进自己的乌有性、无条件地放弃自己”，那么，那忧虑的人无疑就会像“那个产业很多的富有少年”一样，忧愁地离开⁴⁸，尽管他并没有很多财产，但却很像那个少年，以至于我们无法区分他们俩。或者，如果那忧虑的人迷失了方向而陷于无法自拔的斟酌顾虑，以至于他没有力量去作出行动，因为不管是这样做还是那样做，其实都没有什么区别，这时，另一个人会对他说：“我知道一个解决方案，你会确定你的胜利；放弃你的愿望，去行动，带着这样的信念行动：即使是与这愿望相反的事情发生，你还是获得了胜利”，那么，那忧虑的人无疑就会不耐烦地转身离去，因为，一场这样的胜利在他看来就是一次失败，因为，一个这样的方案比那满心怀疑的灵魂所具的繁复多样的不安更令他觉得沉重。

然而，人到底是什么？难道他就只是受造物系列之中的又一个装饰品吗⁴⁹；或者，难道他没有任何权柄，他自己什么都做不了？那么，这一权柄到底是什么呢；他所能够想要的至高的东西是什么？在青春之桀骜不驯与成年之力量联合起来提问的时候，在这一美好的联合愿意牺牲一切来使得那伟大的东西变得完美的時候，在它带着殷切的激情热烈地说“即使世上在以前不曾有过任何别人达到这事情，我还是想要达到它；即使几百万人败坏和忘却了这任务，我还是要抗争搏斗，——但是，这至高的事情是什么呢？”的时候，对这个问题的回答，它是怎么讲的？好吧，我们并不想从“这至高的事情”这里骗取它的价钱，我们不讳言这在世上很少被达成；因为这至高的事情是：一个人完全确信自己一无所能，什么都不能够。哦，鲜有的权势，不是在这种意义上鲜有——“只有一个单个的人被生为王储”，因为每个人都被生于这一权势之中！哦，鲜有的智慧，不是在这种意义上鲜有——“它只被赋予一个单个的人”，因为它是被赋予所有人的！哦，奇妙的稀罕，它不因为被赋予所有人、因为可以被所有人拥有而贬值！甚至，在一个人想要让自己变得外向的时候，也许看来似乎，他有能力做某种更为令人惊奇的事情，某种会以完全另一种方式来满足他自己的事情，人们会带着景仰欢呼着围向这样的事情；因为那种鲜有的高升并不适合人们去景仰，它吸引不了感官性的人，因为它反过来会论断那景仰者，将他判作是一个“不

知道自己在景仰什么”的痴愚者，并且命令他回家去；或者，将他判作是一颗欺诈的灵魂并命令他打消这样的念头。外在地观察，人无疑是最美好的受造物⁵⁰，但他的所有美好则只在于外在的方面，并且也只是为了外在的方面而存在：因为，每次在激情和欲望拉紧弓弦的时候，难道眼睛不是以自己的箭向外瞄准着，难道手不是向外抓去，难道他的手臂不是向外伸展，难道他的狡智不是所向披靡吗？但是，既然他不愿作为一种为外在驱动服务（是的，为世界服务，因为是世界本身唤醒这驱动，他的欲求就是针对这世界的）的战争武器；如果他不愿在各种无法解释的心境的手中作为一把弦乐器（或者更确切地说是在世界的手中作为弦乐器，因为他灵魂的运动相对于此就完全如同世界对这些弦的按拨）；如果他不愿像一面他用来截取世界的镜子（或者更确切地说是在这镜中映照自己）；如果他不愿这些，如果他，在眼睛瞄准着什么东西以求去征服这东西之前，想要先自己去捕获这眼睛，这样这眼睛就会属于他，而不是他属于这眼睛，如果他在手抓向那外在的东西之前抓住这手，这样这手就会属于他，而不是他属于手，如果他如此严肃地想要这样，以至于他不怕挖出眼睛砍下手⁵¹，关掉感官的窗户，如果有这个需要的话，——是的，这样，一切就都改变了，权柄被从他那里剥夺去，还有荣耀，他不是与世界搏斗，而是与自己搏斗⁵²。现在，看他，他强有力的形象被另一个形象环拥紧抱，他们如此棒接着地相互紧抱，他们同样有张力而同样强有力地缠结在一起，乃至这角斗根本就无法开始，因为另一个形象在同一瞬间想要压倒他，而这另一个形象就是他自己。于是，他根本什么都做不了；即使是那没有在这一搏斗中经受过考验的最虚弱的人，比起他来，也能够做到远远更多。在生活因上帝的治理而将一个人抛掷出去以便让他在这一毁灭（这一毁灭不认识任何欺骗、不允许任何逃避、不招致任何自我欺骗——就仿佛他在其他境况之中能够做得成更多，因为，既然他是与自己搏斗，各种境况无法决定结果）之中得到强化的时候，这一搏斗不仅仅是竭尽着他的全力，而且也是非常可怕的（如果这听从了自己的突发奇想而冒险进入这一搏斗的不是他自己，如果事情就是如此，那么，他就没有在我们所谈论的搏斗之中经受过考验）。这是一个人的毁灭，这毁灭是他的真相。他不应当逃避这一认识；因为他自己是自己的见证、自己的原告、自己的法官，他是唯一能够安慰他自己的人，因为他明白毁灭之苦，他是唯一无法给出安慰的人，因为他自己恰恰就是毁灭的工具。领会这一毁灭，是一个人所能做的至高之事，念念不忘这一毁灭，因为它是一份委托给他的好处，就是说，天上的上帝将之作为真相之秘密委托给了他，是一个人所能做的至高的事情，也是最艰难的事情；因为欺骗和作伪是很容易做到的，所以，尽管他赔上了真相的代价，他还是成了一个人物。这是一个人所能做到的至高的和最艰难的事情，然而我所说的是，他甚至都做不到这个，他能做的至多就是想要去明白，这一闷燃的火炭只是在噬蚀着，直到上帝之爱的火头燃起烈焰，在这烈焰之中闷燃的火炭不再能够噬蚀。——于是，人就是无助无奈的受造物；因为所有其他的理解，所有让他领会出“他能够自助”的理解，都只是一种误解，尽管他在世界的眼

里被看成是勇敢的——因为有勇气去停留在一种误解之中，也就是说，因为没有勇气去领会真相。

但是，我的听者，在诸天之上住着能够做一切的上帝，或者更确切地说，他住在一切地方，尽管人类无法感觉；“是的，如果你，哦，主，是无力而没有生机的躯体，就像一朵凋谢的花；如果你是一道流过的溪水；如果你是一幢随着时间流逝而坍塌的建筑；那么人类就会注目你，那么你就会是我们的各种低级的兽性的想法的对象”⁵³；但是现在事情并非是如此，而你的伟大恰恰就使得你无法被人看见；因为，在你的智慧之中，你与人的想法相距实在太遥远，乃至他无法看得见你，而在你的全在之中，你与他太近，乃至他无法看得见你⁵⁴；在你的善之中，你对他隐藏起你自己，你的全能⁵⁵使得他无法看见你；因为如果他看见你，他自己就成为了乌有⁵⁶！然而在诸天之上的上帝能够做一切，而人则彻底一无所能⁵⁷。

我的听者，难道不是如此吗，这两者相互适合对方：上帝和人？但是，如果他们相互适合对方，那么问题就只会是：你是否会欣悦于这一奇妙的幸福——“你们两者相互适合对方”；或者，你是不是想要是一个这样的根本不适合于上帝的人、一个这样的“自己能够做某些事”的人，——一个“自己能够做某些事”的人，因此也就是无法完全适合于上帝的人：因为你肯定是无法、并且也不会想要去改变上帝，让他并非能够做一切。“成为乌有”，这看来很艰难，哦，但是，即使是在人的事情上，我们也会以不同的方式来谈论。因为，如果不幸⁵⁸这样教导两个在友谊或者爱情之中相互适合的人：不幸为他们带来灾难，但同时也为他们带来的喜悦——“这两个人相互适合于对方”，与这喜悦相比，不幸带来的灾难是多么微不足道！如果两个人在死亡中才明白，他们在所有永恒之中相互适合于对方，哦，与一种永恒的理解相比较，死亡的那一短暂（尽管苦涩）的分离瞬间又算得了什么！

这样，在一个人通过让自己作为彻底乌有来适合于上帝的时候，他就是伟大的，并且处于他的至高点；但是，让我们不要轻率地去景仰或者虚妄地对待景仰。摩西不就是作为主的使者走向一个堕落的民族去把这民族从其自身、它的奴隶之心之中解放出来，把它从它在一个暴君统治之下的奴隶状态之中解放出来的吗⁵⁹？与人们所称的“摩西的作为”相比，甚至那最伟大的英雄业绩又算得了什么呢；因为，推倒群山填平江河⁶⁰，与“让黑暗笼罩全埃及⁶¹”相比，又算得了什么！但这其实也就是摩西的“所谓的作为”，因为他根本就是什么都做不了，这作为是主的作为。看，这里就是差异。摩西，他并不作出各种决定、不设计各种计划，而因为领导者是最具智慧的，明智者们的议事会才专心致志地倾听；摩西根本一无所能。如果民众想要对他说：你去法老那里，因为你的话是强有力的，你的嗓音战无不胜，你的雄辩⁶²无人能抵抗，那么，他无疑就会回答说：“哦，你们这些痴愚者！我根本就是什么都做不了的，甚至不能够让我的生命为你们而存在，如果不是主想要这样的话；我只能够把一切交付给主。”这时他走到法老面前，他的武器是什么？是

无力者的武器，——祈祷，甚至在这祈祷的最后一句话已经达到了天上的时候，他仍不知道将会有什么事情发生，尽管他相信，不管那发生的是什麼，所发生的只会是最好的事情。然后他回到自己的民众之中，但是，如果人们要赞美和感谢他的话，他无疑会回答说：“我根本什么都做不了。”或者，在民众们在沙漠中受渴的时候，他们也许会去找摩西说：拿起你的杖，命令磐石给出水来，那么，摩西无疑就会回答说：“我的杖除了是一根木棍之外又能够是什麼？”而如果民众继续：但是，这杖在你手中是强有力的⁶³；那么，摩西肯定就会说：“我根本就是什么都做不了，但是既然民众想要有水，既然我无法忍受饥渴者们的悲惨景象，所以我就敲打磐石，尽管我自己并不相信会有水从磐石里冒出来”，——磐石确实没有给出水来。因此，他手中所持的杖到底会是全能者的手指抑或会是摩西的木棍，他不知道，甚至在那杖已经触及了磐石的那一瞬间；在事后，在他仍然只得见主的背⁶⁴的时候，他才知道这个。哦！从人的角度说，以色列的最弱者也比摩西能够做到更多，因为这最弱者还可以认为有着一些他所能的事情存在，而摩西则彻底一无所能。在一个瞬间里就仿佛是最强者、比所有人、比整个世界更强，只要这奇迹是通过他的手而发生的；而在下一瞬间，甚至就在同一个瞬间，则又比那最弱者更弱，只要后者坚持认为仍有着一些他所能的事情存在，——一种这样的伟大不会引发出虚妄之追求，只要它在这样的情况下让自己有足够的时间去弄明白，这伟大在于何处；因为否则的话，它无疑马上就会准备好，带着它令人反感的怯懦，想让自己处在摩西的位置上。

然而，这一考虑，“需要上帝是人的至高完美”，使生活变得更艰难，之所以如此，只是因为它根据人的完美性来考虑人，并且使得他自己以这样的方式来看待自己；因为，在这一考虑中，并且通过这一考虑，人学会去认识自己。那不认识自己的人，他的生活在更深刻的意义上是一种幻觉。然而，造成一种这样的幻觉的，很少是因为一个人没有发现那被交付给他的是怎样的一些能力，或者因为他没有设法去尽可能与各种被赋予了他的生活关系保持着一致地发展这些能力；这样，如果一个人认识自己，他就真正会深入地扎根在生存之中，不像那有着幸运天赋的小孩子或者那轻浮的富家少年那样轻率地对待自己，——小孩子不明白有多少东西被交付给了自己，而那富家少年不知道金子的意味⁶⁵，我们也是以这样的方式来说一个人的自我，就像金钱的价值；那认识自己的人，他会在最小的细节上知道自己值多少，知道怎样去销售自己，以便让自己在这买卖之中获取全部的价值。如果他不这样做，那么他就不认识他自己，他被欺骗，明智者无疑会这样对他说，并且随着生活的进程，一步一步地，对他说：他韶华春光之中并不享受生命；他不去认定他真正所是的自己；他不知道人们以一个人自称所是来看这个人，他从不知道怎样去使得自己看起来很重要，并由此来为自己赋予生活重要性。唉，但是，尽管一个人在这样的意义上足以很好地认识自己，尽管他很清楚地知道怎样去尽可能带着最大的优势销售出自己并且还套取利息，难道因此他就认识自己了吗？然而，如果他不认识自己，那么，他的生活在更深刻的意义上就是一种幻觉。在这聪明的时代，一

个人招致一种这样的幻觉，这会不会也是一种鲜有的事情？就是说，那种聪明的自我认知除了是这样一种认知之外难道还会是什么别的东西：他相对于某种别的东西认识他自己，但他并非相对于他自己认识他自己；这就是说：尽管有着表面上的可靠，他的整个自我认知是完全飘忽的，因为它只关联着“一个可疑的自我与一个可疑的他者之间的关系”；因为这个他者可以被改变，这样，一个他者变成最强者、最美者、最富有者，并且这个自我能够被改变，这样，他自己变得贫困、变得丑陋、变得无力；这一变化会在任何一个瞬间出现。现在，只要这一他者被拿走，于是他就被欺骗；如果这他者是某种这样的东西，它能够被拿走，那么他就是被欺骗的，虽然它没有被拿走，因为他的整个生活的意义就是以某个他者为依据的。就是说，“那能够欺骗的东西”的欺骗不是“它在欺骗”，恰恰相反：更确切地说，在它不进行欺骗的时候，它才是一种欺骗。

一种这样的自我认知是如此不完美，并且绝非是根据这人的完美性来看他；因为，如果在人们也许以最强劲的表达赞美了一种这样的完美性之后，最终不得不这样地说及它——“它也还是一种欺骗”，那么，难道这不是一种奇怪的完美性吗？沿着这条路往前走，人们是不会根据一个人的完美性来看他的，要开始这样做的话，人们就不得不从“让自己摆脱每一种这样的考虑”开始；这⁶⁶是相当困难的，就像是要把自己从一场梦里拉出来而不犯错去继续这梦——梦想自己是醒着；这⁶⁷在某种意义上是相当复杂的，因为一个人的真正自我在这个人自己看来是如此之遥远，乃至整个世界与他的距离要近得太多；这⁶⁸是相当可怕的，因为更深刻的自我认知是从那被不愿明白它的人称作是“令人焦虑的欺骗”的东西开始的：不是去获得整个世界，而是去获得自己，不是去成为主人，而是去成为贫困者，不是能够做一切，而是根本一无所能。唉，在这里，你不能再次坠入梦中并且梦想以自己的力量去这样做，这有多么艰难啊。

这样，在一个人转向自己以便去领会自己的时候，他就像那个最初的自我那样出发上路，他使得那最初的自我停下，因为它是向外的、是要去追求和寻找那作为它的对象的外部世界，他将它从“那外在的”之中召唤回来。为了把最初的自我推向这“招返之运动”，那更深刻的自我就让外部世界留在原地不动，停留在不可靠的状态之中。事情当然也是如此：我们周围的世界是无常的，并且在每一瞬间都能够被转化成对立面；没有什么人能够通过自己的力量或者通过自己的愿望之撼动来强行促成这一变化。现在，这一更深刻的自我以这样的方式来构建那个外部世界的充满欺骗性的可变性，这样，它对所最初的自我不再是值得欲求的。要么那最初的自我不得不设法去杀死这更深刻的自我，使之被遗忘，只是这样一来，一切就都被放弃了；要么它就不得不承认，这更深刻的自我是对的；因为，想要去说出“那持恒地变化着的东西”的持恒性，这无疑是一种矛盾；一旦一个人承认它变化，那么它当然就会在同一瞬间里发生变化。不管那最初的自我由此在怎样的程度上作出退缩，绝没有什么辞令大师会如此机智，也不可能有什么思想曲解者会如此狡

猾：想要废弃这更深刻的自我的永恒断言，这是不可能的；出路只有一条，这就是，通过“让不恒定性的咆哮盖过一切”来使得这更深刻的自我进入沉默。

那么现在，发生了什么事情？那最初的自我被停止了，完全无法动弹。唉，外部世界在事实上可以是如此有助益、如此忠实得可触摸、如此有着恒定不变的外表，乃至每一个人都想要为一种幸福的进程作担保——只要我们开始；这毫无用处。如果一个人见证了自己内心之中的斗争，那么他就不得不承认这更深刻的自我是对的：在这一刻之中，一切都是可以被改变了的，而如果一个人不发现这一点，那么他就是恒定地在那不确定的东西中奔跑⁶⁹。在世界之中从不曾有过一根舌头迅速得足以能够欺骗这更深刻的自我，只要它得到许可说出自己的话。唉，这是一种痛楚的状态：那最初的自我坐着，顾盼着所有召唤着的果子；无疑，这很明显，只要一个人行动起来，那么一切就都成功，每个人都会承认这一点，——但是这更深刻的自我坐着，严肃并且沉思着地，就像医生坐在病人的床沿，尽管也带着它圣光焕发的温柔，因为它知道：这一病症并非致死，而是致生⁷⁰。现在，那最初的自我有着一种特定的渴求；它自觉地知道自己拥有着各种条件；外部世界，就像它所理解的，是尽可能地有益于它；它们就仿佛只是相互等待着对方一样：幸福的自我和幸运之青睐，——唉，怎样的一种充满乐趣的生活啊！但是这更深刻的自我不退让，它不讨价还价、不作同意的表示、不妥协，它只是说：甚至在这一瞬间一切也仍还是可以被改变。然而，人们会用解释来帮助那最初的自我，他们召唤他，他们解释说，在生活中事情就是这样的，有些人是幸福的，他们应当享受生活，他们是其中的一个。于是心跳加剧，他要出发……一个有着严父的孩子不得不留在家，这样，你不得不接受这事实，因为这父亲是最强的；但他当然不是什么孩子，而那更深刻的自我就是他自己，但看来却比最严厉的父亲还严厉，如果你想要通过奉承逢迎来讨好它，那只会是徒劳，它要么坦诚直言，要么就一声不吭。这时，危险就等在那里，这两者，最初的自我和更深刻的自我，都感觉到了这个，这时，深刻的自我担忧地坐在那里，就像是一个经验丰富的领航员，而与此同时，别人则在密议，是不是要把这领航员扔出船去，因为他总是招致逆风。不过这事情没有发生，但后果是什么呢？最初的自我无法动身出发，然而，然而很明显，喜悦的瞬间匆匆起步，幸福已经逃走；因为，人们不是这样说吗：如果你不马上利用这瞬间，那么它就即刻成为过去。那么，这又是谁的过失？除了那更深刻的自我之外难道还会是别的谁？然而，甚至这一尖叫都没有用。

这一不自然状态到底是什么；这一切到底意味了什么？如果有某种这样的东西发生在一个人的灵魂里，这是不是意味了他开始失去理智？唉，不，这所意味的是完全不同的东西，这意味了：孩子必须断奶。因为，一个人固然可以是三十岁并且更年长，四十岁，但却仍只是孩子，是的，一个人甚至会作为一个老孩子死去。然而，“做一个孩子”是如此美好！于是这人就在有限性的摇篮中躺在现世性的乳房旁，几率性坐在摇篮旁为这孩子唱着。如果愿望没有得以实现，这孩子就变得不安，然

后几率性哄着他入睡并且说：好好安静地躺着睡觉，然后我出去为你买一些东西来；下一次会轮到你。然后这孩子又重新睡着，然后痛楚就被忘却，这孩子在新的愿望之梦中再次脸色发红，尽管他觉得要忘记痛楚是不可能的；现在，这是理所当然，如果他不曾是一个孩子，那么他无疑就不会那么容易忘记这痛楚，而且，我们就会看出，那坐在摇篮边上的不是几率性；相反，在更深刻的自我本身从死亡中复活而进入永恒的时候，那在自我拒绝⁷¹之死亡时刻坐在他临终床前的，则是这更深刻的自我。

这样，在那最初的自我跪伏在这更深刻的自我的脚下的时候，这时，它们和解并且相伴而行。这时，那更深刻的自我会说：“这是真的，我们有那么多争吵，我几乎忘记了这个，这其实就是你如此真挚地想要的；在这一瞬间，我不相信有什么东西会来阻碍你愿望的实现，只要你不忘记我们两个相互间所具的小秘密。现在你看，你现在可以心满意足了。”那最初的自我也许会回答说：“现在，我也并不是那么在意这事；不，我感到前所未有的喜悦，哦，就像从前，在我的灵魂有着这渴求的时候；其实你并不真正地明白我。”“我也觉得我并不真正理解你；无疑我也并没有这样的愿望，让自己这样理解你，就仿佛我也像你那样地渴求甚多。然而，难道你会因为你并不那么在意这事情而丧失什么吗？另一方面，设想如果外部世界欺骗了你，并且你知道它能够，我不说更多，我只说这是可能的，对此，我确实也说了：那被你视作是确定性的东西，其实也只是一种可能，——然后呢，然后你就绝望，你没有要来信靠过我；因为，你当然还记得：船委会⁷²几乎考虑要把你扔下船去。失去了那炽灼的欲望，并且赢得了‘生活不再能够欺骗你’的状态，这不是让你现在的境况更好一些吗？以这样一种方式丧失，这难道不是在赢得吗？”

我们两个相互间所具的那个小秘密，更深刻的自我这样说。这秘密又是什么样的秘密呢，我的听者？除了“一个人相对于那外在的根本一无所能”之外，还会是什么呢。如果他想要直接去抓向那外在的，那么，那外在的就会在同一个此刻之中被改变，他会被欺骗；相反，他可以带着这样的意识来接受它，“它也能够被改变”，他没有被欺骗，尽管它被改变了；因为他得到了更深刻的自我的同意。如果他想要在“那外在的”之中直接地行动，去做一些什么，那么一切就会在同一瞬间变成乌有；相反，他可以带着这种意识行动，尽管这一切都成为乌有，他没有被欺骗，因为他得到了更深刻的自我的同意。

然而，尽管这样一来最初的自我和更深刻的自我达成了和解，两者共有的心灵离开了“那外在的”，这也仍只是“能够去认识自己”的条件。但是，为了让他真正去认识自己，就会有新的斗争和各种新的危险。只是但愿这斗争者不被这想法吓倒而感到害怕，就仿佛在谈论“需要上帝”的时候需要一种不完美，就仿佛在谈论“需要上帝”的时候需要一种人们宁可隐瞒起来的、令人难以启齿的秘密，就仿佛在谈论“需要上帝”的时候需要一种可悲的必然性——你试图通过“亲自说出它”来从这必然性

之中赢得一种缓解。通过更深刻的自我认识，一个人恰恰就弄明白自己需要上帝；但是，如果一个人没有及时地注意到这一点并且因这想法而受到激励——“这恰恰就是完美，既然‘一个人不应当需要上帝’只是一种误解，并且远远更不完美”，那么，在这里，那最初一瞥之中令人沮丧的东西就会把这个人吓得不敢开始。因为，尽管一个人完成了各种荣耀的业绩，如果他仍然认为，这一切都是通过他自己的力量而发生的，如果他通过克服自己的心灵变得比那取城的人更伟大⁷³，但若他仍以为这是通过他自己的力量而发生的，那么，他的完美在本质上只是一种误解；而一种这样的完美则几乎并不值得赞美。相反，如果一个人，他认识到，如果没有上帝，他甚至连最微不足道的事情都做不了，甚至不能够为那最令人欢欣的事件感到高兴，那么，他就更靠近了完美；如果一个人明白这一点，并且完全不在这之中感觉到任何痛楚，而只是感觉到至福的盈余，他不隐藏任何秘密的愿望，但却更愿意独自喜悦，不因为人们留意到“他以这样一种方式根本一无所能”而感到羞愧，不对上帝提任何条件，甚至也不提这样的条件——“他的软弱无力要被隐藏起来不被他人知道”，但是在他心里，喜悦不断地战胜，这么说吧，因为他能够欢呼着地投向上帝的怀抱，投向对上帝（上帝可是能够做一切的）的无法表述的景仰之中，——如果他是那样的话，那么，确实，他是完美者，就像使徒保罗⁷⁴更短而更好地描述的：他“夸口自己的软弱”⁷⁵，并且他甚至没有那么多模棱两可的经验能够让他更复杂地表达出自己。——不认识自己，人们说，是一种欺骗和不完美；然而他们常常不想明白，那真正认识自己的人，恰恰知道自己一无所能。

在“那外在的”之中，他一无所能；但是内在地，难道他也没有能力做任何事情？如果一种能力真正要是一种这样的能力，那么，它就必须有一种对立面，如果没有对立面，那么它要么是全能的，要么就是一种幻觉。但是如果他要有一种对立面，那么这对立面是来自哪里的？在“那外在的”之中，对立面只能够是来自他自己。那么，他在“那内在的”之中是与自己斗争，不像以前，以前是更深刻的自我与最初的自我斗争，为了阻止后者去为“那外在的”担忧。如果一个人不发现这一斗争，那么，他就是处于一种误解之中，因而他的生活不完美；但是，如果他发现这斗争，那么，他就会在这时再一次明白：他自己一无所能。

这看起来很奇怪，一个人从自己身上所学到的是这个；那么为了什么缘故而要赞美自我认识呢？然而事情就是如此；在这个世界中，一个人无法从任何别的地方得知自己完全一无所能⁷⁶。尽管全世界联合起来想要粉碎和消灭那最虚弱的人，他仍还能够继续保持一种非常微弱的想象，想象“在其他情况下，如果那至上的权力不是那么强大的话，他自己能够做某些事情”。“他彻底一无所能”这一点，他只能通过他自己来发现，并且，不管他是战胜了整个世界还是他被一根草秆绊倒，那停留在那里的事实仍是这个：通过他自己，他知道或者能够知道“他自己根本一无所能”。如果有人以另一种方式来解说，那么他当然是与别人毫无关系，只与自己有关，这样，所有借口就都被看穿了。要认识自己，人们认为，是那么艰难，尤其如果你是非常有天赋并且具备多种才智与能

力，并且应当是知道关于所有这一切的说的。哦，我们所谈论的这种自我认识其实并不复杂；每一次在你真正把握这一简短精炼的真理“你自己根本一无所能”的时候，那么，这时你就认识了自己。

然而，难道一个人就不能通过自己来战胜自己吗？无疑，人们时常这样说，然而，那这样说的人，他到底有没有在这所说的事情中检验并且领会他自己呢；我怎么会比我更强大呢？我能够比那最虚弱的人强大；也许有或者曾有这样一个人生活在世界上，关于他，人们可以说，他比所有人更强大；但是，没有什么人是比自己更强大的。在人们谈论通过自己来战胜自己的时候，人们就这后一个“自己”其实是想着某种外在的东西，这样，这斗争就不是平等的。比如说，那个世俗荣誉所引诱的人，如果他战胜了自己，这样，他不再向这荣誉伸展出自己的手臂，那个畏惧生活中的各种危险的人，如果他在这样一种程度上驱赶走了这畏惧，因而他不再逃避这些危险，那个失去了乐天爽朗的生活态度的人，如果他在这样的程度上战胜了自己，他保持平静并且不从关键性的决定位置上逃离，那么，我们不会贬低这个，相反我们赞扬他。然而他既然很小心地提防着，不让自己去通过魔鬼的帮助在新的虚妄之中拯救自己的灵魂并驱除魔鬼⁷⁷，那么，他恰恰就会承认，他没有能力在自己的内心之中战胜自己。然而，他却绝非是以这样的方式看，这样的方式，就仿佛“那恶的”一了百了地控制住他，不，但是他只能够做到这么多，并且只能够通过自己的极端努力来做成这个，这样他才能够抵抗自己，而这则当然不是“战胜自己”。就是说，在他的内心之中，他构建出荣誉的各种诱惑、畏惧的各种诱惑和沮丧的各种诱惑，以及傲慢的、对抗的和快感的诸多诱惑，它们比那些在“那外在的”之中遇会他的诱惑更强大，正因此，他与自己斗争；否则的话，他是与一种被随机地定出的程度上的诱惑斗争，相对于他在更大的诱惑中将会有能力做到的事情，这胜利无法证明任何东西。如果他在外部世界为他设置的诱惑之中战胜，那么，这并不证明，“在诱惑像他所能想象的那样地可怕地到来的时候，他会战胜”；但是，只有在这诱惑对于他来说显得如此巨大的时候，只有在这时他才真正地认识自己。而现在，在他的内在之中，这诱惑恰恰就显现得如此之大，因此，他通过自己而知道那他通过世界也许无法知道的东西：他完全一无所能。

我的听者，也许你并不相信，这是一个“沉郁血质的”人的阴暗想法，你不为“你没有被这样的沉郁性寻访”而感谢上帝吗？如果这是沉郁性，难道一个人就是应当以这种方式来爱上帝和人吗？人们因偏爱而感谢上帝，这无疑是在欺骗上帝，并且在晓示出：如果事情更沉重的话，人们就不能够相信他的爱（因为，借助于这告白，“为自己没有在最艰难的斗争之中受考验而感谢上帝”就会是某种完全不同的东西了）；人们逃避开那沉郁的人（就像你称呼他的），不想对“他其实也是一个人”有所知，你当然也不敢说他是一个罪犯，因此，他是一个不幸的人，因此说，是一个恰恰需要你的同情的人，而你则以这样的方式来向他表示同情：在你不敢让自己承认他也是人类中的一个同胞的同时，你让他像麻风病人一样散游在坟茔之间。但是，如果有人将“以这样的方式来谈

论“理解自己””视作是一个沉郁血质的人的阴暗想法，那么，如果这沉郁血质的人认为这种看法是根据人的完美性来考虑人的话，这无疑就可以被视作是一种与他的沉郁不可分割的痴愚；而如果他为自己的这种完美性而欣喜的话，则是更大的痴愚。他怎么会不让自己欣喜；因为人们总是为那完美的而欣喜；他的这种欣喜无疑不是出于对“上帝对单个的人的偏爱”的轻率理解，他的这种欣喜不因为看见无告无慰的人而想要逃避，相反，他在这欣喜之中爱着每一个无告无慰的人。确实也是如此，并且，你，我的听者，不要把他称作沉郁者，既然他反倒是唯一的喜悦者；因为如果一个人因上帝并且为上帝而喜悦，那么，他是欣喜的，我再次说，他是欣喜的。使徒保罗曾给出这一美丽的告诫：“你们要喜乐，我再说，你们要喜乐”⁷⁸，为什么，他为什么停下，他为什么在第二次要求信者喜乐之前要作停顿？因为他在一个间隙中就仿佛是要留一点时间去听一下所有那可被说出的可怕的话，那可怖的，“一个人根本一无所能”，这样，他就可以让喜悦完全地得胜：“我再说，你们要喜乐”。

“需要上帝是人的至高完美”这一看法无疑使生活变得更艰难，但是它也根据完美性来看待生活，在这一看法中，通过逐步的经历（这是对上帝的好理解），人渐渐学会去认识上帝⁷⁹。

如果一个人不是以这样的方式认识自己，就是说，如果不是他知道自己根本一无所能，那么他在更深刻的意义上其实并不感觉到上帝是存在的。尽管他有时候提及他的名字，偶尔呼喊他，认为自己也许在各种更大的关键时刻看见他，被感动，哪怕看见的只是一瞥，但看见上帝却不被感动，这当然是一种不可能；然后，如果这个人因此相信，“上帝存在”对于他是很明显的，或者相信，在这尘世的生活里上帝的存在不应当有另一种明显的展示，——在上帝没有被考虑进去的情况下，这尘世生活的意义无疑是持恒地被混淆的，那么，在某种意义上，这个人就仍是被自己的虔信⁸⁰欺骗了。我们说，这是一种虔信的欺骗⁸¹，我们用一个尽可能美丽的名字来称呼它，我们没有打算冲过去用措辞激烈的讲演来指责它，尽管我们对每一个人有这样的祝愿，但愿“上帝存在”这一点会带着一种不一样的有着决定意义的确定性向他清晰地展示出来。

那自己完全一无所能的人，如果没有上帝的帮助，因此也就是说，如果他感觉不到有一个上帝存在，他甚至无法做最微不足道的事情。人们有时候谈论说，要从过去的历史中去认识上帝；人们拿出各种编年史⁸²，阅读，并且阅读。于是，很好，也许成功了，但是，人们用上了那么多时间，而由此得到的收获常常是那么不可靠，与误解是那么邻近——这误解就是感性的人对才智的景仰！相反，那通过自己而知道自己一无所能的人，他每一天、每一瞬间都有他所不容置疑地想要的机会去经历“上帝活着”。如果他不是足够频繁地经历这个，那么他就是很清楚地知道，为什么会是如此。就是说，这是因为他是处在一种误解之中并且他以为自己能够做到一些什么。如果他去主的家里⁸³，那么他肯定会知道，上帝不在那里，但他还知道，他自己彻底一无所能，甚至没有能力去让自己有心境去默祷，因为，如果他真正被感动的话，那么上帝必

定是在那里。唉，有许多人一向都保持着对上帝的漠不关心，但却不能让自己不去主的家里。怎样古怪的矛盾啊：他们聚集在那里，在那里，他们相互说“上帝不在”，因为他不住在一幢人类之手所造的房屋里⁸⁴；于是，他们回家，但这是根本没有上帝在那里的家。相反，那一上面所述的方式认识自己的人，他很清楚地知道上帝没有住在殿堂里⁸⁵，但他还知道，上帝和他在一起，在晚上，在睡眠使他恢复精力的时候，在他在可怕的梦中醒来的时候，在患难之日，在他徒劳地眺望寻找安慰的时候，在思绪的嘈杂声中，在他徒劳地倾听拯救的言辞的时候，在生命危险中，在世界不救助他的时候，在恐惧中，在他畏惧自己的时候，在绝望的瞬间，在他带着畏惧与颤栗为自己的灵魂的至福的努力做准备的时候，上帝和他在一起；他与他在一起，在恐惧带着自己的闪电般的速度降落在他身上的时候，在看起来似乎已经是太晚的时候，在没有任何时间剩下可让人去主的家里的时候，这时，他与他在一起，比刺破黑暗的光更快，比驱散雾气的思想更快，在场，唉，是的，如此迅速地在场，只有那已经在场的才能够如此迅速地在场。如果事情不是如此，那么我们又会在哪里找到那足够迅速地为忧虑的念头跑出去找主的急信呢；而且在主到来之前，我们可又得等上一段时间！然而，事情并非如此，只有那自己以为能够做一些什么事情的人才这样认为。

确实，一个人可以在喜乐的日子以完全同样的方式认识上帝，如果他本来就明白自己彻底一无所能；但是，在喜乐的日子坚持这一点，这恰恰就是如此艰难。在一个人最欣喜的时候，这样一种想法常常会诱惑他：如果是他自己能够做得到这一切，这岂不是更好？这时，喜乐就作出一个错误的转向，因为它没有向上转向上帝，而是背离他，然后，然后这就是一个标志：这个人需要各种新的练习。在一切又摇晃起来的时候，在思想困惑的时候，在记忆想要放弃自己的职责的时候，在被经历的东西只是以恐怖的形象令人惊恐地走向这个人的时候，在甚至那最诚实的心意也因为恐惧之背叛而不诚实地对待他的时候，这时，他再次明白自己彻底一无所能。然而，带着这种理解并且在这种理解之中，上帝也马上会在场，控制住这困惑，并且让他想起他被托付的所有事情；因为，无疑这个经受考验的人做了这事情，在信心犹疑⁸⁶之漩涡（这漩涡的终结看上去必定会比死亡更可怕）中，无疑他极快地把自己心中所具的特别的东​​西托付给了上帝（如果他自己忘记了，如果天上的上帝也忘记了这东西，那么这东西就会永远地毁灭他并且把他的生活的内容变成一种可怕的幻觉，无疑他把它托付给了上帝，直到他借助于上帝在各种恐怖之中一路搏斗出来，展示出自己的耐心，在对上帝的信任之中赢得宁静。假如有一人，他的生命在某种决定性的困难之中经受了考验，假如他有一个朋友，在稍后的一个瞬间，他无法清晰地记住往昔的事情，如果恐惧引发出困惑，如果各种指控性的想法在他努力回顾的时候尽全力与他作对，那么，他无疑会去找他的朋友，并且说：“我的灵魂有病，因而任何事情对于我都变得不清不楚，但是，我把一切都托付给了你，你记得这一切，向我再解说一下往昔的事情吧。”但是，假如一个人没有朋友，那么他当然就去找上帝，如果他本来就把一些东西托付给了

上帝，如果他在关键的决定时刻召喚上帝作证，既然再也没有别的什么人明白他。那个去找自己朋友的人，也许在一些时候，他无法被人理解，也许他变得令自己觉得厌恶（这是更沉重的事情），因为他发现：那个他向之托付艰难之情的人根本就不理解他，尽管那个人当时听着他说，但对于那令他焦虑的事情一无所知，而只是好奇地关心着他与生活的奇怪碰撞。如果他去找的是上帝，那么这样的事情绝不会发生；有谁敢冒险去这样想上帝，哪怕他，因为他不敢这样想上帝，怯懦得足以宁愿想要忘记上帝，——直到他站在那审判他的法官面前，但不是站在那真正有着上帝作见证的法官面前；因为在上帝就是法官的地方，如果上帝是见证，那么，在这地方就没有法官。

不过，因为一个人以这样的方式去认识上帝，我们绝不可能得出这样的结论：“所以他的生活就变得容易”，恰恰相反，这生活可能会变得非常沉重，如前面所说，会变得比感性人生的可鄙的“容易性”更艰难；但是在这一艰难性之中，他的生活也不断地得到越来越深刻的意义。“他不断地在眼前看见上帝，他在他自己一无所能的同时通过上帝而能够做到越来越多——他能够战胜他自己；因为，得助于上帝，他当然能够做到这个！”或者，这也许对他就没有任何意义。“他不断地学会‘去越来越多地死灭出这世界’⁸⁷，越来越少去注目‘那外在的’、生活带来和拿走的东西、那被许给他让他自己去在‘那外在的’之中达成的东西，越来越多地关心‘那内在的’、关心与上帝间的理解、关心‘必须停留在这理解之中’、关心‘必须在这理解之中认识上帝并知道上帝令万事效力使一个人得益处——如果这人爱上帝⁸⁸’”，难道这对他就没有任何意义？既然事情本来就一直是如此，“如果一个人有其他东西要想并因此而无法专心致志于悲伤，他会觉得生活之逆境不那么沉重”，难道上面所说的东西对他就没有任何意义，甚至不会有助于使生活之逆境变得轻松？他真正热情洋溢并且令人信服地理解了“上帝是爱⁸⁹”、“他的善超越所有理解力并且不满足于他人的见证或一种世界秩序和历史进程的观察⁹⁰”，难道这在最终对他没有任何意义，不能够成为一种至福的酬报；因为这无疑是远远更伟大的；但是，问题也在于，“一个人怎样去理解它，这样，这个人真正能够从中得到益处。”

我们不说这“认识上帝”，或者简直就沉浸到一种对上帝的梦幻般的景仰或者狂想式的凝视，应当是唯一的荣耀的事情；上帝是不可以被以这样的方式来虚妄地看待的。正如“在一个人自身的乌有性之中认识自己”是“认识上帝”的条件，同样，“认识上帝”是“一个人通过他的帮助根据自己的定性而得以神圣化⁹¹”的条件。上帝真正所在的地方，他总是创造着的。他不愿意让人带着精神的软弱性沐浴在对他的荣耀的观想之中，相反，通过被这人认识，他想要在这人身上创造出一个新人。

如果事情是这样，让我们设想，一个人没有去认识上帝却能够通过自己而得以高贵化并且得到同样多的发展，在这样一种预设条件之下，我想问你，我的听者，难道这“认识上帝”不应当是就其本身并且对其本身有着至高的意义，如果能够想象一种选择：如果一个人通过自己和通

过“认识上帝”能够达成同样大的成就，你会在这两者之中选择哪一个？甚至在凡人的事情上，你肯定也会选择后者；因为，如果与“通过去认识一个人（你被这个人吸引，你的整个灵魂被吸引到了他那里）”相比，你能够在孤独之中得到同样程度的发展——倘若这是可能的话，那么，“你认识了他”这件事就其本身并且对其本身就有着最美丽的意义，——最美丽的意义，唉，不，你很清楚地知道，至少在我们谈论上帝的时候，事情是不一样的；因为，这“认识上帝”是决定性的关键，如果没有这一认识，一个人就会成为完全的乌有，甚至也许就很难有可能去把握真理的初始秘密，亦即“他自己根本就是乌有”，至于要去把握“需要上帝是人的至高完美”，则更不可能了。

注释：

1 本城的前毛织品商]哥本哈根的前毛织品商（见后面的注脚）。在丹麦，毛织品商一般销售毛料和亚麻料的织品（毛衣、毛裤、袜子、手套、护膝、袖子和毛线等诸如此类）。有一些毛织品商是在各地走动去民宅销售的流动商贩，也有一些是在商镇里有着固定的销售点的。后一种必须具备市民居住权，就是说，有作为毛织品商居住在城市里并且以在固定销售点零售货物为生的许可。

在各种受洗登记本和坚信礼登记本上的记录中，米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔有着“毛织品商”“销售商”或者“袜子商”的头衔，但是在教堂礼拜客人登记本中的登记头衔则是“商人”，有时候则加上一个“前”。尽管“毛织品商”在当时没有任何贬义，但克尔凯郭尔用这个在社会等级上低于“商人”的头衔来标识自己的父亲，这是值得读者稍稍留意的。

2 已故的米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔]米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔（Michael Pedersen Kierkegaard，出生用名是Michel），1756年12月12日出生于丹麦赛丁（Sædding）。在他十一岁的时候，1768年，就到了哥本哈根，在他舅舅毛织品商尼尔斯·安德森那里学生意。学成之后，1780年12月的得到了在哥本哈根作为毛织品商的市民权，八年之后，他获得进口和销售大量来自国外的糖、芥末和咖啡（批发）的许可。出色的经商才能使得他成为了一个特别富有的人，这样，他在四十岁的时候带着相当可观的财富退出了商界。之后，他通过信贷和投资又增大了自己的财富。1794年5月，他与姬尔丝顿结婚，后者尚未生育就在1796年3月去世了。一年多之后，他在1797年4月26日与安娜·伦德结婚，与她生了七个孩子，索伦·克尔凯郭尔是最小的。1803年米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔在1803年全家搬往希勒罗德，但是1805年又搬回哥本哈根，住在东街9号，直到他1809年在新广场2号买下了一幢房子。在短时间患病之后，他去世于1838年8月9日，终年81岁。

3 没有布道的权威]也许是指克尔凯郭尔未被授予神职，因此不能够带着神职牧师的权威来讲演。根据在克尔凯郭尔时代作为规则的《丹麦与挪威教堂仪式》（Dannemarkes og Norges Kirke-Ritual，Kbh.1762），关于神职授职仪式，第十章第二条规定，在接受职位者们

在圣坛前跪着的同时，主教要以这样的方式来传授他们“这神圣职位，同时说祷告词并把手盖向他们：‘于是我根据使徒的传统，以神圣父圣子圣灵的名，将这神圣的牧师和布道者的职位授予你们，并且在之后给予你们权力和权威，作为上帝和耶稣基督的真正侍者，在教堂中秘密和公开地传布上帝的言辞，根据基督自己创建的制度分发高贵的圣餐，把罪与顽固者捆绑一处，解除悔过者的罪，并且，根据上帝的言辞以及我们基督的传统，去做所有其他与这上帝的神圣职务有关的事情。’”（370页）只有得到授职的神学候选人并且在满足了一系列其他条件之后，才可以在丹麦教堂里布道。

可参看《丹麦教会法概观》（Jf. J.L.A. Kolderup-Rosenvinge Grundrids af den danske Kirkeret, Kbh. 1838, s. 66—86.）。

4 绝对不是在要求作为老师]在牧师获得布道职位之前也有一个教书职位，这在牧师就职仪式中被表达过两次（《丹麦圣殿规范书》第10章第二条），一方面是教众被警示要“真挚地感谢上帝，他再一次屈尊为他在我们这里的教堂送来忠实的老师和布道者”（第365页）；一方面，主教在向神职人员授予“神圣的牧师与布道职位”时提及他们的“福恩的教学”（第371页）。

5 第一次进入漫游]是指前面的《两个陶冶性的讲演，1843年》，在其类似的前言里写道：“因为被出版，它在比喻的意义上就是以某种方式开始了一场漫游”。

6 为自己招致任何起着推迟作用的关注]在《两个陶冶性的讲演，1843年》的未完成的前言草稿（这草稿中的文字只是部分地被用在正式出版的前言里）中写有：“这些布道书被出版，不是为了想要把任何关注引向自己，更不是引向其作者。它们在隐蔽处进入存在，并且因为它们的不合法而可疑的出身，只想要隐蔽而不为人留意地悄悄走过这一生”。这草稿原本丢失了，但被间接地收进了《遗稿》I-II, 410f。

7 那个单个的人]这同样的句子出现在1843年的所有三部和1844年的前两部“陶冶性的讲演”集的前言之中。

丹麦语的指示代词“那个（hin）”通常是指向一个在前文之中提及过或者被认识了的人、事件或者对象。在克尔凯郭尔的日记之中有很多地方提及了，他在这里所想到的是一个很确定的人，瑞吉娜·欧伦森。

8 这个“之”就是指“那个单个的人”。

9 一个人是人们所爱的人……把他的所在当作自己的居所，并且待在他那里]指向《约翰福音》（14：23），之中耶稣说：“人若爱我，就必遵守我的道。我父也必爱他，并且我们要到他那里去，与他同住。”

10 尽管那以前派出的信使……出生入死]也许是指向耶稣在《马福音》（12：1—9）中关于葡萄园主的比喻。

11 最后一次告别了]这就是说，这部“陶冶性的讲演”集是1843—44年出版的所有六部系列中的最后一部了。

12 1844年8月9日]克尔凯郭尔父亲去世的六年忌日。

13 需要上帝是人的至高完美]根据这一讲演的一个大纲，克尔凯郭尔曾考虑在这段文字上构建：“女人所生没有更大的；但在天国里最小的也大过他”（Pap.V B 196）参看《路加福音》（7：28），之中耶稣说：“我告诉你们，凡妇人所生的，没有一个大过约翰的。然而神国里最小的比他还大。”

14 为生活，一个人只需要一小点东西，并且只是在一小点时间里，需要这一小点东西]引自教化诗歌《怨诉，或者关于生命、死亡和不朽的夜思》（The Complaint or Night-Thoughts on Life, Death, and Immortality 1742—45）英国诗人和牧师爱德华·扬（Edward Young）作。由艾贝尔特翻译成德文（Jf. Einige Werke von Dr. Eduard Young, übers. af J.A. Ebert, bd.1—3, Braunschweig og Hildesheim 1767—72, ktl. 1911；bd.1, s.77：“Der Mensch braucht nur wenig；und auch dieses Wenige, nicht lange.”）。

15 患难之日]这个表达在《诗篇》之中多次出现，可参看（50：15）、（59：16）、（77：3）、（86：7）。

16 完成了那荣耀的事情]可能是指向《提摩太后书》（4：7），之中保罗写道：“那美好的仗我已经打过了。当跑的路我已经跑尽了。所信的道我已经守住了。”

17 急跑在前面以便在目标所在的地方景仰地迎接自己]可能是指向《腓利比书》（4：7），之中保罗写道：“向着标竿直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏。”

18 在白天变长的时候，冬天也变得严苛]指向谚语“在开始白天变长的时候，冬天开始变得严苛”。（Jf. nr. 11734 i E. Mau Dansk Ordsprogs-Skat bd.1—2, Kbh. 1879；bd.2, s. 573.）

考虑到后面的几句，也参看布洛尔森（H.A. Brorson）的赞美诗“在这里要沉默，在这里要等待”（1765年）的第二段：“艰难的时期慢慢离去，/慢慢离去。这是季节的特征。/在开始白天变长的时候，冬天开始变得严苛，/冬天开始变得严苛。这是痛苦的。/艰难的时期慢慢离去，/慢慢离去。这是季节的特征。”《新旧赞美诗》（Gamle og Nye Psalmer, udvalgte og lempede efter Tidens Tarv, til Brug i Skolen, Hjemmet eller Kirken, udg. af P. Hjort, 3. udg., Kbh. 1843 [1838]，ktl. 202，nr. 333，s. 256. DDS—1988，nr. 641.）。

19 在绝望的冰雪构建出骗人的山川……《约伯记》6：15—18]《约伯记》（6：15—18）：“我的弟兄诡诈，好像溪水，又像溪水流干的河道。这河因结冰发黑，有雪藏在其中。天气渐暖就随时消化，日头炎热便从原处干涸。结伴的客旅离弃大道，顺河偏行，到荒野之地死

亡。”

20 虚伪朋友们假惺惺的帮忙姿态]可能是指向约伯的朋友，他们一个个地与他交谈，并且因他的悲惨而讥嘲他，可参看《约伯记》（19：2—6）：“你们搅扰我的心，用言语压碎我，要到几时呢。你们这十次羞辱我。你们苦待我也不以为耻。果真我有错，这错乃是在我。你们果然要向我夸大，以我的羞辱为证指责我。就该知道是神倾覆我，用网罗围绕我。”

21 要穿上节庆的礼服，因为大地上的婚礼服与天堂里的极其不一样]也许是指《马太福音》（22：2—14）中耶稣关于王为儿子娶亲的比喻。那没有穿礼服的宾客，被捆起手脚，丢在外边的黑暗里哀哭切齿。

22 带着满足之心的一小点财产就已经是大利了]也许是指向《提摩太前书》（6：6—8）：“然而敬虔加上知足的心便是大利了。因为我们没有带什么到世上来，也不能带什么去。只要有衣有食，就当知足。”

23 这个“后者”，也就是“为了让自己经受考验而抛弃自己的财物的人”。

24 这死者是拥有……坟墓……一个小小的位置]丹麦以前有这样的习俗，王室、贵族以及富有的市民可以通过支付教会而使自己被埋葬在教堂的空间或者在一个特别的礼拜堂里，并且会被配上刻有死者生前业绩的碑文；如果付了足够的钱，这坟墓位置可以在将来保留很久。普通市民通过支付稍少的一些钱可以被葬在城市的墓地里，根据支付的钱的数目决定坟墓的位置和大小以及保存时间。穷人则可以免费在墓地里得到一个小小的安葬位。

25 让你自己满足于上帝的恩典吧]指向《哥林多后书》（12：9），保罗讲述他三次请求主去掉那“肉中刺”，但主回答说：“我的恩典够你用的。因为我的能力，是在人的软弱上显得完全。”

26 世俗世界的低区]在《以弗所书》（4：9）之中，保罗谈论关于基督：“既说‘他升上’，岂不是指他曾降到地底下吗？”

27 在天国里坐席]指向《马太福音》（8：11），之中耶稣对犹太人说：“我又告诉你们，从东从西，将有许多人来，在天国里与亚伯拉罕，以撒，雅各，一同坐席。”

28 不能够接受他的邀请，因为我被别的地方邀请]在《路加福音》（14：15—24）耶稣有一个关于一些人受了邀请，但说出各自的理由推辞出席。

29 上帝之差异]人与上帝的差异。

30 ‘他的心是靠这恩典而不是靠饮食得以坚固的’《希伯来书》13：9]参看《希伯来书》（13：9）：“你们不要被那诸般怪异的教训勾引了去。因为人心靠恩得坚固才是好的。并不是靠饮食。那在饮食上专心的，从来没有得着益处。”

31 在那内在人性宁静的刚正之中得以缓和与平息]“刚正”在一些圣经的文字之中被译作“不衰”，在《彼得前书》中说“不衰退的美”，可参看（3：4）：“要有蕴藏在人内心不衰退的美，以温柔娴静的心妆饰自己；这在上帝面前是极宝贵的。”

32 那取了卑微的形象的神圣的荣耀]“那神圣的荣耀，取了卑微的形象”。见《腓利比书》（2：6—7），之中保罗写关于耶稣基督：“他本有神的行像，不以自己与神同等为强夺的。凡倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。”

33 一切都变成了新的]在《哥林多后书》（5：17）中，保罗写道：“若有人在基督里，他就是新造的人。旧事已过，都变成新的了。”

34 一个……异教徒……需要一小点]指向古希腊犬儒主义者西诺卜的第欧根尼（约公元前400—325），他曾说：“诸神的特性是，不需要什么东西；但是他们的，有点像诸神，需要一小点。”（第欧根尼·拉尔修的哲学史第六卷第9章第105节）

35 在一些不同国家的教会，在布道之后还为国王和王室祈祷]这是指牧师在所有星期日和节日的早礼拜的布道之后按规定要作的祈祷。根据《丹麦与挪威教堂仪式》，从第29页起，根据规定，在教堂祈祷之中有专门为国王和王室作的代祷。

36 为病痛的人和悲哀的人祈祷]在所有星期日和节日的早礼拜的布道之后按规定有专门的一段祷告词是为寡妇、孤儿、被遗弃者、病人和濒死者们的祷告。

37 走向国王家的“逆境的阴影”]参看托马斯·京果（Thomas Kingo）的赞美诗《现在白天告别》的第二段：“给予你的教堂安宁与喜乐，/不要让任何逆境的阴影/在国王的大厅与宝座上移动！/让每一颗悲哀的心/每一个处于痛苦中的基督徒/从你这里得到光辉与缓解！”（*Thomas Kingos Aandelige Siunge-koors Første Part* 1677年第二版）

38 与尘世的东西的潜水者式的关联]也许是指绑在潜水者的腰带上的救生索，这是他在水下的时候与船上的关联。救生索一方面用于与潜水者传达信号，一方面用于把潜水者拉上水。

39 他的所有苦楚都至暂至轻]参看《哥林多后书》（4：17），之中保罗写道：“我们这至暂至轻的苦楚，要为我们成就极重无比永远的荣耀。”

40 自我拒绝（Selvfornægtelsen）：克己，无私，忘我，自我否定，牺牲自己的欲望或利益。

41 “轭”是套在牛或马颈上的曲木。

42 轭是那么容易承受……轭是有益的]指向《马太福音》（11：30），之中耶稣说：“因为我的轭是容易的，我的担子是轻省的。”

43 一个使徒……时而会虚弱]参看《哥林多后书》（11：29—

30)，之中保罗写道：“有谁软弱，我不软弱呢，有谁跌倒，我不焦急呢。我若必须自夸，就夸那关乎我软弱的事便了。”

44 在迦拿的婚宴上的神迹……先斟上最好的酒]指向《约翰福音》(2:1—11)中关于耶稣在迦拿的婚宴上的神迹的叙述。之中管筵席的对新郎说：“人都是先摆上好酒。等客喝足了，才摆上次的。你倒把好酒留到如今。”(2:10)

45 漫无边际地不幸]也许是指向《非此即彼》上卷“剪影”中玛莉·博马舍对克拉维果的指控：“他是一个骗子，一个可鄙的人，他曾冷酷无情地赋予我漫无边际的不幸。”(社科版《非此即彼》上卷，第227页)

46 他自己一无所能]也许是指向《路加福音》(12:26)，之中耶稣说：“这最小的事，你们尚且不能作，为什么还忧虑其余的事呢。”

47 有着一杯苦涩要喝干]也许是指向耶稣关于西庇太儿子们在天国里的座位的回答。《马太福音》(20:20—23)：“那时，西庇太儿子的母亲和她两个儿子上前来，向耶稣叩头，求他一件事。耶稣问她：‘你要什么呢？’她对耶稣说：‘在你的国里，请让我这两个儿子一个坐在你右边，一个坐在你左边。’耶稣回答：‘你们不知道所求的是什么。我将要喝的杯，你们能喝吗？’他们对他说：‘我们能。’耶稣说：‘我所喝的杯，你们要喝。可是坐在我的左右，不是我可以赐的，而是我父为谁预备就赐给谁。’”

48 那个产业很多的富有少年……忧愁地离开]《马太福音》(19:16—22)：“有一个人来见耶稣说，夫子，我该作什么善事，才能得永生。耶稣对他说，你为什么以善事问我呢，只有一位是善的，你若要进入永生，就当遵守诫命。他说，什么诫命。耶稣说，就是不可杀人，不可奸淫，不可偷盗，不可作假见证，当孝敬父母。又当爱人如己。那少年人说，这一切我都遵守了。还缺少什么呢。耶稣说，你若愿意作完全人，可以去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟我。那少年人听见这话，就忧愁愁愁的走了。因为他的产业很多。”

49 人到底是什么？难道他就只是受造物系列之中的又一个装饰品吗]指向《诗篇》第八章，创世赞美诗，尤其是第3—8句：“我观看你指头所造的天，并你所陈设的月亮星宿，便说，人算什么，你竟顾念他。世人算什么，你竟眷顾他。你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派他管理你手所造的，使万物，就是一切的牛羊，田野的兽，空中的鸟，海里的鱼，凡经行海道的，都服在他的脚下。”

受造物系列：上帝造世界的顺序：首先是光，然后是天穹，然后是大地和海洋以及植物，然后是日月星辰，然后是海里的动物和天上的鸟，然后是大地上的野生和家养动物和有着上帝的形象的人；然后上帝赐福给人，并且说，人要生养众多，并且管理海里的鱼，空中的鸟，和地上各样行动的活物。参看《创世记》第一章。

50 人无疑是最美好受造物]参看《巴勒的教学书》第二章“关于上帝

的作为”第一段，§ 4：“在大地上的有形的上帝创造物之中，人是最优越的，在一个身体之中被赋予一个理性的灵魂，两者相符，并且是受上帝所赐，去统治所有其他动物。”而在一段对此的说明之中这样说：“人类相对于动物有着这极大的优越性：他们能够根据理性的思考和选择去思想、言语和行动；但是我们更应当谨慎地警惕，让我们不要去滥用这优越而违背上帝的意志去伤害我们自己和别人。”

51 挖出眼睛砍下手]指向《马太福音》（8—9），之中耶稣说：“倘若你一只手，或是一只脚，叫你跌倒，就砍下来丢掉。你缺一只手，或是一只脚，进入永生，强如有两手两脚，被丢在永火里。倘若你一只眼叫你跌倒，就把他挖出来丢掉。你只有一只眼进入永生，强如有两只眼被丢在地狱的火里。”

52 他不是与世界搏斗，而是与自己搏斗]1844年5月的一段日记的开头，克尔凯郭尔写道：“在根本上事情是这样的，如果一个人不首先使用他已有的全部力量来针对他自己，以此来毁灭自己，那么，尽管他具备所有自己的勇气，他仍要么是一个傻瓜，要么怯懦。一个人所具备的这（可能的）力量完全是辩证的，对于在可能性之中的自己的真正理解的唯一真正表达是：他恰恰有着权柄去消灭掉自己，因为他，尽管他比整个世界更强大，但却仍不比他自己更强大。如果一个人明白了这个，那么我们会为宗教性安排出位置，也为基督教安排位置；因为这一无力的最糟表达就是罪。因此，只有基督教是绝对的宗教，因为它将人解读为罪人；因为，没有任何其他差异性能够以这样的方式承认在与上帝的差异之中的人。”（Pap.V A 16 [JJ：209]）

53 是的，如果你，哦，主.....我们的各种低级的兽性的想法的对象]在这一段落的手稿边沿，克尔凯郭尔写了：“芬乃伦，引自雅可比全集第一卷第173页最下”（Pap.V B 207，1）。克尔凯郭尔在这一段中所引的是一段随意翻译。参看德国哲学家雅可比（F.H.Jacobi）出版的Allwills Briefsammlung（1792）中的第十九封信。这里是对法国主教和作家芬乃伦（F.de Salignac de La Mothe-Fénelon/1651—1715）对神祇所说：“Wärest Du ein ohnmächtiger, lebloser Körper, wie eine Blume die verwelkt, ein Bach der vorbey fließt, ein Gebäude das steht und hinfällt, ein Farbengemenge, das Gemälde heißt, wenn unsere Einbildungskraft Gestalt hineinträgt; ein mit etwas Glanz überzogenes Metall: so würden die Menschen auf Dich merken, und Dir, in ihrer Thorheit, das Vermögen zuerkennen, ihnen einige Freude zu gewähren; obgleich Freude von nichts Seellosem ausgehen kann, sondern allein von Dir, Du Quelle des Lebens und alles Genusses.Wärest Du also nur ein Wesen gröberer Art, hinfällig, leblos, eine Masse ohne Selbstvermögen, nur der Schatten eines Wesens; so würde Deine nichtige Natur unsere Nichtigkeit beschäftigen; Du wärest dann ein angemessener Gegenstand für unsere niedrigen und thierischen Gedanken.Weil Du aber zu sehr in

ihnen selbst bist, wo sie nie einkehren; so bist Du ihnen ein verborgener Gott. Denn dieses Innere ihrer selbst ist am weitesten von ihrem irre gewordenen Blick entfernt. Die Ordnung und Schönheit, die auf dem Angesicht Deiner Geschöpfe strahlt, ist wie ein Schleyer, der Dich ihrem kranken Auge entzieht" ("如果一个虚弱而没有生命的躯体, 就像一朵凋谢的花, 一道流过的溪水, 一幢站立着坍塌的建筑, 一堆被称作是一幅油画的混合色彩, 如果我们的想象力给出这样的形象; 一块覆盖有一小点光泽的金属: 那么人类就会注目你, 并且在他们的愚蠢中授予你能力去为他们带来一点喜悦; 尽管喜悦不可能出自某种没有灵魂的东西而只能来自你, 你, 生命和所有享受的渊源。如果你只是一个粗糙类型的存在物, 衰败、毫无生机, 一堆没有自身能力的物质, 只是一种存在物的影子; 那么你的空虚本质就会令我们的空虚去花工夫; 那么你就会是我们的各种低级的兽性的想法的一种合适对象。但是你在过高的程度上在他们内心之中, 那里是他们靠自己永远都无法到达的; 所以你对于他们是一个隐身的上帝。因为他们自身的这一内在早已被从他们困惑的目光中去除掉了。那照耀在你的受造物脸上的秩序和美就像一道纱幕, 把你从他们有病的眼目前隐去。" Friedrich Heinrich Jacobi's Werke bd.1—6, Leipzig 1812—25, ktl.1722—1728; bd.1, s.173f.)

54 无法被人看见.....他无法看得见你]参看《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段, § 1: “上帝是灵(或译作‘精神’), 或者一种看不见的存在物, 他有理智力和自由意志, 但没有躯体, 不是由各个部分构成。因此他无法被肉眼看见, 也不能以任何图像来描绘。”

55 智慧.....全在.....善.....全能]参看《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段, § 5, 关于上帝的智慧, § 6, 关于上帝的全在, § 7, 关于上帝的善, 和§ 3, 关于上帝的全能。

56 他看见你, 他自己就成为了乌有]在1844年8月底, 差不多是在《四个陶冶性的讲演》即将出版的时候, 克尔凯郭尔在一些订在一起的纸张上写了: “注意, 只有在奇迹之中, 上帝才向展现自己, 亦即, 一旦他看见上帝, 他就看见奇迹。但是, 亲自看见奇迹, 这对他来说是不可能的, 因为奇迹就是他自己的毁灭。犹太人们通过‘看见上帝就是死亡’这句话来比喻地表达这意思。确实, 我们可以说, 看见上帝或者看见奇迹是依据于那荒谬的, 因为理解力必须让路。” (Pap.V A 78 [JJ: 270])

57 上帝能够做一切, 而人则彻底一无所能]参看《马太福音》(19; 26), 之中耶稣说: “在人这是不能的。在神凡事都能。”

58 这个“不幸”是名词, 在这里被拟人化地使用。

59 摩西不就是.....从它在一个暴君统治之下的奴隶状态之中解放出来的吗]指逃往米甸的摩西受上帝召唤去埃及把以色列人从法老的奴役之下解放出来的故事, 参看《出埃及记》第三章和第五章。

60 推倒群山填平江河]也许是指向《以赛亚书》(40:4):“一切山洼都要填满,大小山冈都要削平,高高低低的要改为平坦,崎岖岖的必成为平原。”

61 让黑暗笼罩全埃及]《出埃及记》(10:21—22):“摩西向天伸杖,埃及遍地就乌黑了三天。三天之久,人不能相见,谁也不敢起来离开本处,惟有以色列人家中都有亮光。”

62 你的雄辩]对照《出埃及记》(4:10):“摩西对耶和华说,主阿,我素日不是能言的人,就是从你对仆人说话以后,也是这样。我本是拙口笨舌的。”

63 这杖在你手中是强有力的]参看《出埃及记》(7:14—25)。摩西杖击尼罗河,第一场瘟疫覆盖埃及。

64 他仍然只得见主的背]指向《出埃及记》(33:17—23):“耶和华对摩西说,你这所求的我也要行,因为你在我眼前蒙了恩,并且我按你的名认识你。摩西说,求你显出你的荣耀给我看。耶和华说,我要显我一切的恩慈,在你面前经过,宣告我的名。我要恩待谁就恩待谁,要怜悯谁就怜悯谁,又说,你不能看见我的面,因为人见我的面不能存活。耶和华说,看哪,在我这里有地方,你要站在磐石上。我的荣耀经过的时候,我必将你放在磐石穴中,用我的手遮掩你,等我过去,然后我要将我的手收回,你就得见我的背,却不得见我的面。”

65 那富家少年不知道金子的意味]见前面注脚。参看《马太福音》(19:16—22)。

66 这个“这”是指“要开始这样做的话,人们就不得不从‘让自己摆脱每一种这样的考虑’开始”。

67 这个“这”,见前面的注释。

68 这个“这”,见前面的注释。

69 恒定地在那不确定的东西中奔跑]参看《哥林多前书》(9:26):“所以我奔跑,不像无定向的。我斗拳,不像打空气的。”

70 这一病症并非致死,而是致生]耶稣对关于拉撒路得病的消息的反应:“这病不至于死,乃是为神的荣耀,叫神的儿子因此得荣耀。”(《约翰福音》11:4)

71 自我拒绝(Selvfornegetelsen):克己,无私,忘我,自我否定,牺牲自己的欲望或利益。

72 船委会]大海航行中轮船上的领导层,由船上的重要管理人员们构成。

73 通过克服自己的心灵变得比那取城的人更伟大]指向《箴言》(16:32):“不轻易发怒的,胜过勇士。治服己心的,强如取城。”

74 使徒保罗]保罗把自己解读为使徒。参看比如说,《罗马书》

(1:1—2)，他写道：“耶稣基督的仆人保罗，奉召为使徒，特派传神的福音。这福音是神从前藉众先知，在圣经上所应许的。”

75 夸口自己的软弱]参看《哥林多后书》(11:29—30)和(12:5)。

76 如果直译的话是：“从整个世界，一个人无法得知自己完全一无所能”。就是说，“那外在的世界无法教一个人去知道自己完全一无所有”。

77 通过魔鬼的帮助.....驱除魔鬼]参看《马可福音》(3:22—27)：“从耶路撒冷下来的文士说，他是被别西卜附着。又说，他是靠着鬼王赶鬼。耶稣叫他们来，用比喻对他们说，撒旦怎能赶出撒旦呢。若一国自相纷争，那国就站立不住。若一家自相纷争，那家就站立不住。若撒旦自相攻打纷争，他就站立不住，必要灭亡。没有人能进壮士家里抢夺他的家具。必先捆住那壮士，才可以抢夺他的家。”

78 你们要喜乐，我再说，你们要喜乐]参看《腓利比书》(4:4)：“你们要靠主常常喜乐。我再说，你们要喜乐”。

79 通过逐步的经历.....认识上帝]《哥林多前书》(13:12)中，保罗写道：“我们如今仿佛对着镜子观看，如同谜。到那时，到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限。到那时就全知道，如同主知道我一样。如今常存的有信，有望，有爱，这三样，其中最大的是爱。”

80 被自己的虔信欺骗]就是说，这个人认为自己是虔诚的，但这却是一种肤浅的虔信。

81 虔信的欺骗]见前面的注脚。也许是指向那古老的拉丁语表达“pia fraus (虔信的欺骗)”，第一次出现是在奥维德的《变形记》第九歌第711句之中，它有着“一种善意而无辜的欺骗，可能会对欺骗者有好处的欺骗”的意思。

82 谈论说.....认识上帝.....拿出各种编年史]也许是指格隆德维(N.F.S.Grundtvig)所写的世界编年史《世界编年史在总体关联上的简编》(*Kort Begreb af Verdens Krønike i Sammenhæng*, Kbh.1812)和《世界编年史概观，特别是路德时期》(*Udsigt over Verdens-Krøniken fornemmelig i det Lutherske Tidsrum*, Kbh.1817, ktl.1970)。在《世界编年史在总体关联上的简编》的前言之中，格隆德维在终结处引用了Tyge Rothe为他的历史哲学著作《基督教在欧洲对各民族状态的影响》(*Christendommens Virkning paa Folkenes Tilstand i Europa*/bd.1—5, 1774—83)第二部分所写前言中的说法：“但对此的了解是与读者有关的：我(.....)将我置于各种现实与历史表演之中，我洞察我周围并且看见我意识到我自己在更清晰地看见的东西：一条线，一连串的伟大事件(.....)全都为实现一件事而跑到一起；我看见人们通过自己的自由行动来打破这条线串，想要把它的各个环节拆开，但是它持续着，我仍看见这些自由的行动，就是这样，正如它们常常所是的：痴愚、邪恶，

很舒适于招致有害的效果，然而，它们仍然这样持续，从某个方面与我所认识到的计划相和谐，它们帮助这计划的发展。（……）我对我自己说：在这里人是自由行动的，但是在这里也有着出现在中间的上帝。这想法将会是我在历史学中的哲学。”关于上帝，他又写道：“他想要被认识，他的足迹是可见的，我们感受到他的手臂高高在上的力量。我不会有能力知道，无法解释，他怎样地想要，怎样地能够，但是，不管他将在哪里显现，我都会在那里（……）观视这荣耀，只要我能够做到”。带着与Rothe的看法，格隆德维后来在前言中写道：“我们被同样的灵驱动，所以我们相遇，所以我们到处都看见上帝，而不是像那些与我们活在同一个人时代里的自以为聪明的人们那样在任何地方都找不到他”。

83 主的家里]教会的固定说法，参看《提摩太前书》（3：15）：“倘若我耽延日久，你也可以知道在神的家中当怎样行。这家就是永生神的教会，真理的柱石和根基。”

84 不住在一幢人类之手所造的房子]《使徒行传》（7：48）：“其实至高者并不住人手所造的。”

85 上帝没有住在殿堂里]《使徒行传》（17：24）：“创造宇宙和其中万物的神，既是天地的主，就不住人手所造的殿。”

86 信心犹疑（anfægtelse）。

Anfægtelse：Anfægtelse是一种内心剧烈冲突的感情。在此我译作“信心犹疑”，有时我译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”，有时候我译作“对信心的冲击”，也有时候译作“试探”。

按照丹麦大百科全书的解释：

Anfægtelse是在一个人获得一种颠覆其人生观或者其对信仰的确定感的经验时袭向他的深刻的怀疑的感情；因此anfægtelse常常是属于宗教性的类型。这个概念也被用于个人情感，如果一个人对自己的生命意义或者说生活意义会感到有怀疑。在基督教的意义上，anfægtelse的出现是随着一个来自上帝的令人无法理解的行为而出现的后果，人因此认为“上帝离弃了自己”或者上帝不见了、发怒了或死了。诱惑/试探是anfægtelse又一个表述，比如说在，在“在天之父”的第六祈祷词中“不叫我们遇见试探”（马太福音6：13）。圣经中的关于“anfægtelse只能够借助于信仰来克服”的例子是《创世记》（22：1—19）中的亚伯拉罕和《马太福音》（26：36—46；27：46）中的耶稣。对于比如说路德和克尔凯郭尔，anfægtelse是中心的神学概念之一。

87 死灭出（afdøe）这世界]“死灭出（afdøe）”——“弃世而死”，是在虔信派神学和默祷文学中常用的表述，参看约翰·阿尔恩特（Johann Arndt）的《四书论真实基督教》（*Fire Bøger om den sande Christendom*. Paa ny oversatte efter den ved Sintenis foranstaltede tyske Udgave, Kristiania 1829 [ty.1610], ktl.277）第一卷，第十二观：“一个基督徒必须死灭出自己心中的欲乐和世界，并且活在基督之中”，以及

第十三观：“出自对基督的爱，为了永恒荣耀的缘故（我们就是为这永恒荣耀而被创造和拯救的），我们必须死灭出我们自己和世界。”

在《致死的疾病》之中有注释：“弃世而死”，是保罗那里的一个中心想法，人类通过基督而从“罪”中死脱出来。参看《罗马书》（6：2—3）：“我们在罪上死了的人，岂可仍在罪中活着呢。岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死麼。”也参看《彼得前书》（2：24）：“他被挂在木头上亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。”这一想法以这样一种方式在虔诚教派那里得到强化：人的生命是每天从“罪”、从现世性、从有限性以及从自我否定的世界中的死亡出离，这样着重点就从“人类通过基督而从‘罪’中死脱出来”转移到了“人也应当通过信仰而从‘罪’中死脱出来”。（社科版《畏惧与颤栗恐惧的概念致死的疾病》第414页注释13）

88 上帝令万事效力使一个人得益处——如果这人爱上帝]在《罗马书》（8：28）中，保罗写道：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按他旨意被召的人。”

89 上帝是爱]参看《约翰一书》（4：8）：“没有爱心的，就不认识神。因为神就是爱。”

90 他人的见证或一种世界秩序和历史进程的观察]关于“世界的秩序”：参看《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段，§ 1：“上帝以自己全能的力量维持着所有被创造出的东西，保持着他曾定出的自然中的秩序，因为否则它就会被打扰。”

91 一个人通过他的帮助根据自己的定性而得以神圣化]参看比如说《帖撒罗尼迦前书》（4：3）：“神的旨意就是要你们成为圣洁，远避淫行。”

肉中刺

《哥林多后书》（12：7）¹ 既然圣经的意义是为人类替那神圣的东西做翻译，既然它的要求是重新从头开始教会那信者一切，那么，它的语言构建出敬神者们关于那神圣的东西的讲演，它的说词和表达一再反复地在这些神圣之地²、在每一场关于那神圣的东西的更庄严的讲演之中回响（不管这讲演者是试图通过“让言辞的东西归给言辞³”来解读圣经的言辞，还是他试图去达到圣经的言辞——极其简洁地将这圣经的言辞作为对他所说的许多东西的明晰而完全的解说），——这⁴就是自然而然的事情了。然而，在日常和世俗的言谈之中，我们也时常听到某一圣经的言辞从神圣的关联之中游离出来而迷失在尘世之中，——之所以说“迷失”，因为人们使用这言辞的方式⁵足以展示出，这言辞并非是自愿地离家出走而现在游荡在人类的追求和欲望之间以求去赢得什么人，不，它是被拐出来的。运用这言辞的人，他并不被它打动，不让自己的思想与它同行归返以便去寻找它在那神圣关联之中严肃的位置，不因为这一想象而心生恐怖：“以这样的方式使用这言辞，是一种渎圣之罪”，尽管这种使用绝非是无耻的做法，并且，只是一种在人们眼里尚能得到原谅的轻率。

这种圣经式的表达，在我们觉得它最不该出现的地方，我们常常会碰上它们，我们时常觉得对这一表达的使用是非常不得体的；有一个这样的圣经式表达就是我们在上面刚刚读到的“肉中刺”。但是，正如这种误用就其自身并且对其自身是一种缺憾（因为我们并不考虑一种无礼讥嘲的放肆，而只考虑那种对这言辞的飘忽的运用，作为一种思维游戏，被轻率性拿来调侃生活中的琐碎小事的那种戏谑性的关联⁶），以一种完全特别的方式，它也会招致可悲的后果，如果有人突然开始考虑至高生命的危险性，——对此，这言辞是这样说的：于是他就被恐惧压倒，就像一个人手里拿着致命的武器并且耍弄着它，但却不知道这武器是致命的。这是可怕的，是的，这言辞确实是同样地致命的，因为它见证着深深的痛楚，这痛楚是那“比任何尘世幸福、比任何‘仅仅由人的思维想象出来的最美好观念’都更美好的东西”的对立面，并且取代着这美好的东西，这痛楚是至高福乐（这福乐就是如此：不可言传却能够被人感受）的对立面。在使徒保罗说出这言辞的时候，它有着全部严肃性的重音强调；一个人把自己的生命作为激情的猎物交付了出去，那么他会经历这样的一些沧桑变迁，而保罗不是一个这样的人，因为，反过来，那至深的经验和丰足的悟性⁷给予了保罗一种坚定的灵⁸。这岂不可怕！这人寻找安宁，但是看吧，世事流转：白昼与黑夜，夏季与冬季，生命与死亡；这人寻找安宁，但是看吧，世事流转：幸福与不幸，喜悦与悲哀；这人寻找安宁与持存，但是看吧，世事流转：意念之炽热与无奈之可鄙，期待之绿色森林与愿望实现时凋谢的美好；这人寻找安宁，又有什么地方他不曾找过，甚至在散心消遣之不安中，又在什么地方他的寻找不是徒劳，甚至在坟墓之中！但是，一个使徒，他在最强劲的表达之中谈论一枚肉中刺，谈论一个撒旦的差役，这撒旦的差役打他的嘴巴，并且因此而阻止他说出那种不可说的至福⁹。难道这就是说，一个人越是急切地想要向前挤，一切就变得越危险？难道这就是说，每一种焦急都销蚀着焦急者，而最可怕的是，如果这焦急是在对主的礼拜之中那“想要追随上帝”的焦急¹⁰？不，使徒说话的方式并非像是一个激动的人，后者只

是一个对“自己如何动荡不定”的见证者，并且至多只知道怎样描述各种变迁。使徒知道自己没有获得许可留在第三层天上¹¹，是的，他知道，是撒旦的差役重新把他带下去并且打他的嘴巴；他知道，在某种意义上尘俗生活与至福的关系总是一场不幸的婚姻，并且，那真正的福乐关系要到天上才能够缔结¹²，正如它在初始时就是在那里缔结的；而且他还知道，这对他是有益的，这根刺被给予他，在他的肉中，这样他就不会自以为是。人们就是通过这一点来认出使徒的：他不会变得犹疑；甚至一个正直的人也会犹疑，——也许他感受到天上的至福，但在棘刺开始引起疼痛和溃烂¹³时，他除了呻吟之外什么都不知道。使徒的情形则不同。在那撒旦的差役从其黑暗之中冲出来的时候，在他以闪电之迅速到那里去恐吓使徒的时候，那当然是撒旦的差役，如使徒所说；但是，在使徒仍知道“这对他是有益的”的时候，那么，那恐怖就不再是一个撒旦的差役了；因为无疑，人们从来就没有听到过“一个撒旦之天使来助益于人”的说法。事情并非如同人的软弱面所能够期望那样，“至高的生活是没有充满危险的困难的”，恰恰相反：一个使徒绝不会没有明晰性，绝不会没有权威上的依据。

于是，我们还是跟着这言辞回溯到圣经的段落之中，跟着这圣经的表述回溯到其渊源，使徒保罗，停留在我们目前所读的文本段落上。这个段落常常被人阅读，反反复复地阅读。博学的牧师对这个段落做过解读；又有谁能够完成这工作呢，如果他要提及那曾被用来或者曾想要被用来解释这个段落的牵强而糟糕的说法¹⁴的话，——因为这个段落在从前曾得到过“是一个谜”的名声¹⁵，因而看来它就为每一个人开放出了一个“去成为圣经解译者”的非同寻常的有利机会。——一个虚妄地担忧的痛苦者曾读过这一段，直到他找到安慰，不是在使徒的陶冶教导之中找到安慰，而是在这样一种偶然的关联上：他恰恰有着这样一种肉体上的病症¹⁶，他认为使徒通过圣经中的说辞暗示了这同样的病症。——一个沉郁的少年曾读过这一段，但他不是为自己从圣经之中读出安慰，而是把恐惧读进灵魂，因而他就根本没有勇气去向什么人询问对之的解释。唉，他也许就得不到任何解释，但这一对“一种未得解释的恐怖”的恐惧成为了他的肉中刺。——一个自命的使徒在这一段之中找到了“他是上帝所拣选出的器具”¹⁷的证明段落，因为他确实有着一枚肉中刺。——一个怯懦的信仰者曾读过这一段，并且认为，这样的事情会发生在使徒身上，但不会发生在他身上，因为在他自己看来，他无疑是谦卑得足以令自己不去欲求那伟大的东西，甚至关于“那与之关联的痛苦”¹⁸的想法对他的怯懦来说就已经是相当过分了。——一个单纯的虔诚者曾读过这一段，并且读了很多遍，但却从不曾认为自己是真正领会了它，因为，与一个使徒的苦难相比¹⁹，他把自己和自己的苦难想得很微不足道。

现在，我们说了这些；但是，在一个人要去使徒那里为自己在痛苦中找到安慰并在其斗争之中找到指导之前，他首先应当审视自己：他的痛苦是不是可以用微笑来论断；生活对他的考验是不是如此严峻，因而他想要得到一个使徒的帮助，这并非是一个玩笑；他是不是严肃地做好了准备，因为使徒并没有很多瞬间可浪费在世俗的悲哀之中，他会很快

地让痛苦者从那对之也许已经是足够沉重的斗争中走出来并将之引进那决定性的斗争之中，那里是使徒所谈论的那种痛苦的归属。哦，让我们不要虚妄地看待那神圣的东西吧；人们那么频繁地通过“用至高至烈的安慰来平息世俗的悲哀”来护理肉体但却不愿明白：在安慰的言辞能够疗伤之前，它们首先伤及更深处。上帝可曾就那外在的东西而与一个人立下过契约？一个人要为“自己没有痛苦之中受到试探”而感谢上帝，难道这句话也许并不是适用于每一种痛苦的？如果灵魂在一种苦难之中挣扎向信仰，或者，如果信仰在一种苦难之中战胜世界²⁰，那么，上面所说的这句话是不是也适合于这一类苦难？如果希望在一痛苦之中出生，或者，希望在这痛苦之中变得坚定不移，那么，上面所说的这句话是不是也适合于这种痛苦？如果自爱在一种销蚀之中呼出最后一口气，直到爱认识上帝，那么，上面所说的这句话是不是也适合于这种销蚀；如果外在的人在一种悲惨之中凋谢，直到内在的人得到发展而出离腐败²¹，那么，上面所说的这句话是不是也适合于这种悲惨？但是，如果说，“以这样的方式祈祷”不应当被称作是智慧，如果说，一种这样的智慧相反应当被以其正确的名字来被提及，如果说，它应当被称作是痴愚，说它失去了灵的感觉并且无法在灵的意义上升会任何东西²²；如果说，它应当被称作是怯懦²³，说它是想要在出色的误解之中获得至福并且想要继续保持对“这是一个误解”的一无所知；如果说，它应当被称作是对上帝的放肆，因为它在人类可怜相的诱惑之下想要重造出他；如果说，它应当被称作是对人类的背叛，因为它欺骗那神圣的东西以盗取其意义、欺骗斗争者以盗取他人的感恩之心、欺骗胜利者以盗取其酬报；——如果是那样的话，那么，人们最好还是以另一种方式来谈论这样的苦难。人们给出警告，让我们在这里不要去扮英雄，让我们在这里不要去自备粮饷地当兵²⁴，让我们在这里不要去作自己的老师、去定出苦难的程度并计算出好处，人们给出警告说，没有什么人在一种自己造成的冲突之中经受考验，在这样的情况下，他只会培育到一种新的虚妄之中，这样，那末后的景况反而比先前的更糟²⁵；然而，人们也提醒说，苦难也是不可分的一部分，没有人不经历苦难就进入天国²⁶。单是“在这方面得到提醒”就是一种指导，精神磨难（Anføgtelse）²⁷之灾突然地降临在一个人身上，就像一个在夜间的窃贼²⁸，就像发生在一个根本就想不到自己会是产妇的男人身上的分娩之阵痛²⁹。看，这是使徒所做的。他自己受到了最沉重的考验，因为他经受了迄今不曾有任何人经受过的各种苦难³⁰，如果说在一个使徒身上本来就有着一个比任何先前的人身上所具生命更高的生命，而这则意味了，他所经受的各种苦难构成更大程度的折磨；他以这样的方式经历这些苦难：他不能够寻求任何人的指导，也不能借助于别人的经验来强化自己的力量³¹。然而，这时他也为自己留下了一个见证³²，“肉中刺”就成了一种警示、一种提醒：不管一个人走在哪里，他都总是行走在危险之中³³，甚至那把握了至高的东西的人，他也只是在追踪着它，那个撒旦的差役在他身后尾随着，其攻击则如同一切那样必定是叫那信者得益处的³⁴。

然而，这次，这讲演想要达到的目标不是使徒的安慰，这讲演也不

会试图去令什么人安心，相反，它要尽可能地说得令人感受到恐怖。因为在生活之中有着一种深刻而无法探测的意义，一种来自永恒的、为“那尘俗的”和“那天上的”瞬间而达成的协议、一种介于那相互归属于对方的东西——悲伤与安慰之间的奇妙关联。因此，如果一个人抱怨说，在他的苦难超过一切限度的时候，他看不见任何安慰为他而存在，那么这之中的原因就是：他对恐怖和灾难没有足够深刻的理解，他其实是更愿意让一切被混淆并且在“不存在安慰”这贴虚妄的止痛剂中寻找排遣痛苦的可能性³⁵，而不是在“不存在任何超越人所能受的试探³⁶”这一保证之下论断自己并令自己谦卑。

然后我们就要谈论关于肉中刺

使徒保罗，众所周知，是一个在各种苦难之中备受考验的人。因此，尽管这承受苦难的人（这样的事情发生得太频繁了）不是在那被提供的安慰之中寻求指导，而是变得狡猾诡诈，而是拿这样的一种思忖来作为消遣：现在，这讲演者是不是真正地得到了考验、是不是恰恰像他自己受过考验那样地得到了考验，因为否则的话，他就是缺乏经验；尽管这承受苦难的人，作为这种“隐藏的虚妄”的各种狡猾的诡计的猎物，会拒绝掉许多见证者原本可靠的证据；——尽管如此，无疑他也仍不会拒绝使徒保罗。那么，就列举出你的各种苦难吧，或者，如果你的悲伤有着这样一种吹毛求疵的能力，甚至使得你对使徒和他的无畏感到妒忌，那么，就凭你的想象来设计各种痛苦吧；你无疑会发现，使徒已在之中受过考验，尽管你无法成功地根据你的意念来构建出他的形象、在赛跑之中让他停下³⁷，这样，他就会在各种苦难的喋喋不休之中喋喋不休地停留在你这里。眼睛无法真正看清楚奔跑的人，因为他在奔跑，同样，各种苦难的情形也是如此；将来的那些苦难得不到时间去吓住使徒，过去的那些则得不到时间来羁绊住他，因为他在奔跑³⁸。但他确实尝试了那苦难。人们当然不应当去教导使徒说：如果一个人坐着不动，因过去的东西而疲惫无力，只是满心焦虑地为将来的东西忙碌，那么这苦难就会变得更可怕。相反，人们倒是应当向使徒学习，去奔跑并且完成奔跑³⁹。那么，就列举出各种逆境吧，那些通过在瞬间的短暂之中倾注所有痛苦来毁灭一个人的、那些缓慢地折磨着他而把灵魂从身体中逼迫出来的，列举吧，“被当成一个精神病而受讥嘲”⁴⁰、“被作为一种冒犯而人皆避之”⁴¹，列举生命危险、裸裎、囚禁、锁链，列举所有误解的深度侮辱，列举“发现除了那误解之外就全是睡着的”⁴²，列举“在一个人是使徒的时候，被当成偶像来致敬”⁴³，列举“人走之后马上被遗忘、看见善的事业被一些变得怯懦的朋友们放弃却被旨在制造混乱的敌人们支持”⁴⁴，列举“被自己所信赖的人离弃”⁴⁵、“被想要自助的弱者离弃”⁴⁶、“在作为真相的见证时被当成诱惑者”⁴⁷、“在作为真理之教师的时候⁴⁸为罪给出进入新的罪的藉口”⁴⁹、“在温和的时候被看成是虚弱、在严格的时候被看成是傲慢”⁵⁰、“在心怀父亲所具的忧虑时被看成是自

爱”⁵¹；继续列举吧，如果你想这样，觉得你要让使徒受到考验。但是，所有这些苦难，却都没有被他称为是肉中刺。

这差异无疑就是：所有那些苦难都是外部世界里的苦难，甚至那对教众的担忧，甚至那误解之刻骨蚀心的悲伤⁵²，不管它在他内心之中压迫得多么沉重，他也仍没有什么可自责的⁵³；在所有这苦难之中，这样一种信心一直是在战胜着的：他与上帝有着理解⁵⁴。即使生活的进程作见证反对着他，即使上帝就好像是要逃出这个世界并且不为自己留下任何见证；因为这无疑就是每一个人，甚至一个使徒，所能够明白的最好的证据：他为之而工作的“那善的”有着进展，他所宣示的真理取得胜利，他为之而斗争的神圣事业有着至福、工作有着酬报、苦劳有着果实、努力有着意义、斗争有着决定性结果、日日夜夜的失眠有着一种美好的用处——尽管这样一来，世界和有形之物被上帝离弃，他却有灵⁵⁵作证⁵⁶：他是上帝的员工⁵⁷。那么，在那里有着什么样的困境呢！在下一个瞬间，一切就已经可能是被改变了的；即使说上帝已经逃走，他仍还是在诸天之上，使徒在那里看见他与人子就在权能者之右⁵⁸，——不是坐着，唉，在使徒被这样地离弃了的时候，他怎么会坐着呢，不，他站起来，使徒看见他，就像司提反，站在权能者之右，迅速去帮忙。是的，哪怕是一切都要被弄成虚妄，如幻觉般被风吹走，哪怕是不会有任何事情，完全没有任何事情被达成，而苦难是唯一现实的东西，哪怕漫长一生的不懈牺牲变得毫无意义如同斗拳打空气⁵⁹，使徒仍确信，不管是天使还是魔鬼，不管是现在的还是将来的，都不能把他从这样一种爱中拉扯出来，在这爱中，上帝之证在他心中作着见证⁶⁰。于是，与这一至福相比，所有尘俗的苦难又算什么呢！尽管他是在场于肉身之中，他却并不在这爱中缺席，绝不，只有那些被欺骗的人们才会想要伤害他！如果一座监狱所关的囚人被提到第三重天上⁶¹，那么，这监狱又是怎样空虚的幻觉啊！去讥嘲那除了各种“人不可说的言辞”⁶²之外什么都听不见的人，去处决那不在场的人，——这又意味了什么！

被提到第三重天上！本来，保罗并不是不认识生活之中令人喜悦的东西：他能让自己希望，希望自己借助于言辞的宣示甚至能够达到西班牙⁶³，他因为自己远离这一会区而在当地留下一些他所赢得的、一些强化了信仰的和一些他重新赢得的教众⁶⁴；他离开这一会区，旅行到另一个会区；有的人仍然保持对他忠诚，他的父亲般的忧虑有时候也会为他赢得一个儿子的奉献之心⁶⁵。保罗对此的谈论是多么感动⁶⁶；他有多么感恩；在愿望得以实现的时候，在他不再渴念着要见到他所爱的人们的时候，在他与他们共享着圣灵的恩赐并且通过去使得别人坚强并且富足而强化自己的时候⁶⁷，这喜悦，恰似描述这喜悦的言辞，会是多么美好啊！但是这一表述，“被提到第三重天上”，在各种高度的启示之中作为参与者⁶⁸，感受一种不可言说的至福，——这一表述是他所无法使用的，他没有将之用于描述那美丽的喜悦，他是与别人共享了这喜悦。但是，那种不可言说的至福是他不能言说出来的⁶⁹，——唉，为了阻止他言说，他获赠一枚肉中刺。

因而，前面所说的那苦难与这至福相互对应。如果事情是这样，前面所说的那至福只是为使徒保留的，那么，任何人就都无需畏惧苦难了。但是，如果事情是这样的话，那么我们就无法谈论这事情了，并且在这方面也没有什么值得谈论的了，而使徒居然写下了关于这方面东西的文字，这就已经令人觉得无法解释了。确实，他表述得很简短，并且他的描绘看来也因此而与那以神圣的名来得以装饰的虚构和胡言⁷⁰有着天地之隔的差异；但是一个使徒无疑也是那在所有人中最后写出谜语的人，——这些谜语无人能猜出，至多只能让一些人因为想要猜谜而耽搁时间；一个试图为所有人而作为一切⁷¹的使徒，无疑就是最后一个“想要作为某种如此特别的人以至于让自己对此而言变得对于任何人都‘完全什么都不是’”的人。所以说，让我们摒弃全部的好奇心吧，它遭到了判决却并不自知；因为它得到的判决是：要么它无法明白这个，要么它是应当能够明白这个；而它的罪是：要么它为了沉浸在各种关于“那谜一样的东西”的想法而忽略了比较微渺的事情，要么它狡猾地使用其能力去使之变得不可理解，并且虚伪地使这种做法看上去仿佛就是“想要理解”。每个人都应自己省察⁷²，相对于自己所经历的东西忠实于自己；但任何人都不得忘记，灵的至福和灵的苦难不是什么外在的东西；对此，一个人真诚而确实地说：我的生活境况没有为我提供机会去体验这个。在灵的世界里没有玩笑也没有鬼魂，在那里，幸运和偶然并不把一个人弄成国王而把另一个人弄成乞丐，也不会令一个人美丽得如同东方的女王⁷³而令另一个人比拉撒路更悲惨⁷⁴；在灵的世界里只有那排斥自己的人是被排斥的；在灵的世界里所有人都得到邀请，因此关于它的谈论是安全而不会令人害怕的；因为，如果它牵涉到哪怕只是一个人，它就与所有人有关。那么，好奇心又为什么会去猜测那通过上帝而给予每个人机会去体验的东西，是的，那被安置得与他如此近的东西，如此之近，以至于我们甚至可以说：他应当是已经明白它的。因为，如果一个人到死都没有明白，“是富有的”或者“是美丽的”或者“是国王”到底会是怎样的，或者，“不被接受”、“被鄙视”、“贫困”、“天生目盲”、“被族类拒绝”到底会是怎样的，如果一个人到死都没有明白，那个年长的智慧者关于那作为“尘世生活的最美丽的意味”的东西的神秘言谈，“不管你结婚还是你不结婚，两者你都会后悔”⁷⁵；那么，我们是不是因此就能够有权论断他说，他没有用上这一生？但是，如果一个人死了，并且从来就没有了解到过，什么是“与上帝争斗”⁷⁶，那么，这是否就是一个标志说：人们所埋葬的这个人曾有过罕见的高度敬神之心？或者，如果他从来就没有了解到过，什么是“被上帝离弃”⁷⁷，那么，这是否就是一个标志说：人们所埋葬的这个人以一种罕见的意义上曾是一个主所喜爱的人？或者，如果他从来就没有经历过主的愤怒及其蚀人的火焰⁷⁸，甚至从不曾梦想到过有这样的东西存在，那么，我们是不是可以说，这是他在死亡中的安慰、他在审判中的公正，这对于他而言是一个标志，意味了：他曾是神的朋友⁷⁹，任何别人都不能与他相比；或者，我们是不是可以说，如果他这样回答就可以了：我从不曾有机会去经历任何这样的事情？唉，设想一个这样的人在这样的情况下仍然想要解释那个表达词，

设想我们结果发现他也明白“肉中刺”会意味了什么，就是说，那对他而言成了肉中刺的东西是灵，并且，只要它出离了他，那么他的痛苦就消失了，那么他的恐惧就被驱散了，——这恐惧爱不会将之完全驱散⁸⁰，信仰无法完全将之驱散，哪怕这是发生在一个使徒身上，也是如此。

肉中刺是“灵的不可言说的至福”的对立面，这对立面无法在“那外在的”之中，就仿佛各种苦难、各种枷锁、误解的诸多鞭挞、死亡的多种恐怖会将它从他这里夺走，或者说，就仿佛在广阔的世界里，学习的进展和信仰的胜利能够完全地填补他的匮乏。一旦苦难被感受到，一旦这肉中刺开始折磨他，使徒就唯独只与自己有关了。至福消失了，它在越来越大的程度上消失，唉，“拥有它”是不可言说的，而因为它甚至无法说出自己的丧失，这痛苦也是不可言说的，而回忆除了在无奈之中憔悴之外什么都做不了！曾被提到了第三重天上，曾被藏在至福的怀抱之中、在上帝之中⁸¹得到了扩展，而现在则是被肉中刺栓钉在现世之奴役之中！曾在上帝之中变得富足⁸²，这是不可言说的，而现在，被毁灭，成为血肉之体、尘土和朽物⁸³！曾在上帝面前对自己在场⁸⁴，而现在被上帝离弃，被自己离弃，只从一种可怜的法令心灵坚强的回忆中获得安慰！对一个人来说，“经受人类的无告无慰”是一件相当沉重的事情；但是，要经受“在上帝那里也还是有着变化、有着流转的影子”⁸⁵，经受“有一个撒旦的差役有着权柄去把一个人逐出这一至福”！一个人的确定安全在哪里呢，它甚至不在那第三重天上！然而，让我们不要迷失方向；因为，就像我们现在这样谈论着，如果有一个，他固然知道自己谈论什么并且只见证自己所经历了的东西，却不知道应当像一个使徒那样谦卑地说话、无论发生了什么事情都听任上帝作决定，那么，在他的世界里，人们也是这样地谈论着的。使徒说，他知道这一变化对他是有利的⁸⁶。多么简单，朴素，这说词，多么平静！在以语气最强烈的表述提及了最福乐和最沉重的东西之后、在赢得和丧失了之后，在这样的情况下，如此镇静！我的听者，如果你对别人的“感觉到了类似的东西”的说法有所知的话，那么，你所听见的也许就不是这个，相反你也许会听见一声恐惧之尖叫，“一切都永远失去了”，一声绝望之高喊，“他们永远都不再会品尝这一至福”。——然而，倒霉啊，那想要得免于苦难的人！

然而，那个使徒的表述词无疑不仅仅是标识那种离弃，那种分离之痛苦（它甚至比死亡之痛苦更可怕，因为死亡只是把一个人与现世的一切分隔开，并且因此而是一种解放，而这种分离则把他关在“那永恒的”之外，并且就是这样一种囚禁，而这囚禁则又再次让灵在易碎的瓦罐里⁸⁷、在狭窄的空间里⁸⁸、在客旅寄居状态里⁸⁹叹息，因为灵的家园是在“那永恒的”和“那无限的”之中）。在同一瞬间，一切就仿佛是从头开始。那曾在自身之外的人，回返到自身之中；但这一状态，“以这样的方式处于自身之中”，却不是“自由”的状态和“得到解放的人”的状态。然后，这不可言说的至福就消失了，丰收的欢悦之歌黯哑下来，人们又要去流泪撒种了⁹⁰，灵又要被卡在麻烦之中，又要叹息，只有上帝知道那叹息所不明白的东西⁹¹，在怎样的情况下，欢悦的竖琴重新会在灵魂的隐蔽之中响起⁹²。这人重新回到其自身之中，他不再因为“被从自己那里

拯救出来被拯救进自己并且被拯救进‘在上帝之中得以变形’之中”而感到至福⁹³，这样，那过去的一切不得不放开他，不再有审判的权力，因为自我指控得以减轻，被遗忘在“与治理⁹⁴之深奥莫测的智慧所达成的理解”之中、被遗忘在“赎救和解的至福的教导”之中；于是，“那永恒的”不畏任何将来，甚至不希望任何将来，但是爱拥有一切而不止息⁹⁵，没有变化的阴影。一旦这个人回到其自身，他就不再明白这一点；相反，他会明白各种痛苦的经验所强调的东西，这东西被强调得只会令他过于难忘，这自我指控（Selvanklag），如果过去的事情在他的灵魂里拥有着一种这样的要求的话，——这要求是任何悔都无法完全地满足的，也是任何对上帝的信赖都无法完全抹除的，并且唯有身处至福之不可言说的沉默之中的上帝自身才能够满足和抹除这要求。

在一个人处于自身之中的时候，他的灵魂能够藏下多少过去的东西啊？他越是深刻，他的灵魂所藏就恰恰越多！因为，一种动物性的安慰，“时间抹除一切”⁹⁶，甚至比最可怕的回忆更可怕；有一种虚妄叫思想匮乏⁹⁷，它⁹⁸与时间开着玩笑并且带着轻浮的态度与永恒交往，自然而然，它只能够帮助那种“一路浑浑噩噩地晕眩着”⁹⁹的人；傲慢的贫困，迷失之灿烂的悲惨¹⁰⁰听任时间流逝，甚至根本就不想要永恒之“无聊乏味”，——事情也许应当是如此：天堂想出了各种新的消遣¹⁰¹，那些优越的要求可以因这些消遣而感到心满意足；不管世界怎样命名这一切，这一切也只是应被鄙弃的东西而已。不，时间本身无法帮助一个人去忘记过去的事情，尽管它会淡化对过去的印象；但是，即使一个人（他绝非是自扰地诅咒自己去一再而再三地嚼食往事之苦涩）听任时间——这有经验者——来决定，过去的事情也并不因此被完全忘却，更不用说是完全被消灭。只有永恒之至福能够完全消灭掉过去，因为灵魂完全全地被这种至福充满。因此说，消遣能够帮助轻率者去遗忘，某种忙碌的劳作能够帮助思想更为匮乏的人去抹除过去的事情，是因为消遣和尘世的忙碌在填满他们的灵魂。但是一个人越是深刻，这就越无法成功，只有天上的至福能够做到这艰难的事情，而要理解“这艰难的事情”的艰难则就已经需要有“严肃”了。如果人的理解力本来就是醒着的，如果人的思想本来就已经变得清醒，那么，对于这理解力和思想来说，“有什么东西会被忘记”，乃至“上帝会忘记什么东西”这样的事情，岂不就是在几率性¹⁰²的意义上最不可能的事情？就是说，“人的思想匮乏甚至能够忘却最重要的东西”，要理解这一点并不是那么困难。在至福的瞬间，它是被遗忘的，或者说，在至福之中，它是和谐的；但是，在一个人再次归返到他自身之中的时候，在一切事情之中，这就是在几率性的意义上最不可能的事情。然而，这一在几率性的意义上不可能的事情，在总体上作为“在几率性的意义上不可能的事情”而言，它是“至高的生命”的开始和无法探测的秘密¹⁰³。这一至高的生命在时间之中永远都不会赢得完美的形态，而首先是不会以任何毫无意义的方式来赢得，就仿佛这在几率性的意义上不可能的事情是逐渐地，也许是通过习惯和衰减，变成那种在思想匮乏的意义上并且根据无精神性之概念是有着几率可能的东西。几率性与他作对，他必须不断地让自己从这几率性中死灭

出去¹⁰⁴，只有在信仰之中，他才能够寻求“那在几率性的意义上不可能的事情”；如果信仰赢得一种几率性，那么，一切就被毁灭，并且信仰也会陷于困惑，因为这显示出：它没有完成掉那事前的工作，这样，它就允许自己被混淆为最容易发生在动物身上的麻木迟钝。相反，如果一个人在更早的时间里相信过，这是生命的意义：不管你是要为澄清事实的说明而欢呼还是觉得自己无法停留在平常的解释上，在这之前，你首先要理解这困难；在你唱响胜利赞歌之前，你首先要被恐怖攫住。

现在，我们固然并不是很详尽地了解保罗的生活，但我们毕竟知道保罗，这是首要的事情。就是说，正如我们可以以此来认出感性的人：他在自己的兄弟眼中看见刺，但却看不见自己眼中的梁木¹⁰⁵，同样的错误发生在别人身上，他就严厉论断，而在他自己身上，他就很轻易地原谅自己；同样，这则是那更深刻、更关注自身的人的标志：最严厉地论断自己，竭尽心智去寻找谅解他人的理由，但却无法为自己辩解或原谅自己，甚至确信事情是如此，“别人是更可原谅的，因为，总是会有一种可能性剩下，既然相对于一个人而言，使得一个人被剥夺这可能性的唯一的人就是他自己”。¹⁰⁶“坦率”的情形是如此麻烦的一件事情；因为它与“心智弱化”并非完全同义，你也完全可以停留在它这里而无需通过“甚至想要去论断上帝”来走更远，如果坦率本来是审判中的坦率¹⁰⁷（当然，这“审判中的坦率”要求“上帝的论断渗透思想和意念”），如果它本来是对上帝之仁慈的坦率，并且这一说法不是一种对自身思想匮乏（这种思想匮乏不去信赖上帝、而是在“早已停止了悲哀”之中找到安慰）的虚假虔诚的表达。即使任何人都无法为自己洗清罪责，一个人仍还能够做一件事：以如此可怕的方式指控自己，以至于他无法为自己洗清罪责，而只能学会“需要仁慈”。在这方面一个人很难理解另一个人；因为严肃的人总是强调自己。

保罗的生活有着极大的动荡，正如使徒动荡的活动为他收获了许多欢乐的回忆，同样，他早年的动荡，在他使出全力用脚踢刺¹⁰⁸的时候，也曾以一个回忆来为他的余生带来创伤，这回忆就像一根刺一样地在肉中噬咬着，就像撒旦的差役一样让他噤声。世俗的景仰认为，保罗一直总是伟大的，甚至在他的谬误之中¹⁰⁹也有着某种非同寻常的东西；好吧，就让它去这样认为吧！在使徒身上寻找安慰或者指导的人，他马上就会看见：一个使徒并不追求高大的东西和非凡的东西，相反是追求那谦卑的东西。那么，保罗怎么会不曾严肃地领会了过去的事情？固然，他在一种罕有的意义上成为了另一个人，一个新造的人¹¹⁰，他不仅仅只是改变了名字¹¹¹，但是，在另一种意义上，这却仍是同一个人。固然，过去的事情被强行逼退，在他奔向“那完美的”的时候，它无法获得力量以自己的恐怖来抓住他；固然，他并非静坐着被魔咒送进一个由“过去的东西的回忆”构成的圈子之中，因为在他所到之处，他使得一切都变成新的；固然他感受到了天上的至福并且保存下了灵¹¹²的抵押¹¹³，但仍有着一一种记忆在那里。记忆是难以交往的：一忽儿它遥不可及，一忽儿它又如此在手中流动，就仿佛它从不曾被遗忘过。在他布道宣讲基督，尤其是关于被钉上十字架的基督¹¹⁴的时候，——被钉上十字架；犹

太人们就是这样叫喊的¹¹⁵。在这事情发生的时候，保罗在哪里？我们不知道，但是，在司提反被石头打击的时候，他坐在刽子手那里看护着他的衣服¹¹⁶。如果他一瞬间之间在这赛跑里站定，如果回忆让他记错，因而他听见的不是布道而是尖叫，因而他不是听见自己在布道，而是听见自己在威胁！如果说他把基督当作道、当作他自己曾走过并且指导许多人走的道来宣讲¹¹⁷，那么，其实这条路在保罗走上它之前就已经存在；在扫罗从犹太教公会获得许可去囚禁“信奉这道”的人们的时候，这道也是存在着的；因而在他以谋杀和威胁暴怒地对待基督徒的时候，他也是在走上这道¹¹⁸。固然，保罗从那时起就抓捕了自由人们，比起他将他们锁拿了带往耶路撒冷¹¹⁹的时候，他所抓的人数还要远远更多，他抓他们的方式远远更为牢靠，但是，那些不幸的人们，这时他们在哪里呢？如果他站定，如果回忆与他擦肩而过，那样的话，他就会沉陷进惶恐的忧虑之中，想着他是不是能够重新找到那些不幸的人们；如果这种心灰意懒的疑虑对他变得更强烈的话：他的所有活动，为所有其他人所作的言辞之宣示，到底是不是他该去做的事情？！无疑，扫罗曾认为，他急切的热情是一种让上帝欢愉的热情¹²⁰，哦，但恰恰是这热情，它意味了：“不得不把自己抓进或者被抓进一种这样的自我欺骗，并且因此不得不为那被他视作是令上帝欢愉的事情而悔（这在思想和意念中是怎样的一种翻覆啊；怎样的一种恐怖之标志啊，对于‘悔’而言，这又是怎样的一种艰难啊，——要去抓住自己的对象并要把守着这对象：不得不为一个人所做的最好的事情而悔，是的，甚至是为那被人视作‘是令上帝欢愉的’事情而悔），并且因此不得不在这时为被迫害者们的尖叫、为被囚禁者们的悲惨而悔（怎样的一种‘悔之辛劳’啊；因为‘去那么做’并非是扫罗想要的事情，而是急切的热情，他认为这是对美好事业的热情），并且这样一来，作为对自己的急切热情的酬报，不只是‘不得不收获人们的忘恩负义’，而且也是‘悔之苦涩’，因为他曾暴怒过！”¹²¹保罗戴着枷锁被带到亚基帕面前，亚基帕王对他说：你在暴怒，保罗¹²²。设想一下，如果这句话，“你在暴怒”，使得他停下，如果这句话为回忆之混淆给出了机会，如果那种神圣的暴烈（这神圣的暴烈在他身上焚烧着一个令上帝欢愉的牺牲¹²³）又重新变得暴怒，如果他为了赞美上帝而变成了一个自扰者，那样的话，事情又会是怎样？因为那样的情形也要求了一颗伟大的灵魂啊！但是保罗知道，这是一个撒旦的差役，——唉，它并不因此而绕开；但他知道，这事情的发生对他是有好处的，也知道那个撒旦的差役其实是上帝的特使。这岂不是个奇迹：把撒旦的差役转变成上帝的特使；撒旦自己岂不会变得厌倦！因为，在黑暗的差役穿戴着所有恐怖确信“只要他让保罗看一下他，那么他就能使保罗成为石头”的时候，在他起初嘲笑保罗没有勇气这么做的时候，这时候，使徒的眼睛盯着他，他并不因恐惧而迅速收回这眼神，他并不因惊惶而让目光垂下，不，他坚定不移地看着；他看得越久，他就越清楚地明白：这是一个上帝的特使在探访他，一个友善的灵在祝他好运。人们几乎要怜悯这可怜的魔鬼了：以这样一种方式，想要作为“可怕者”，但却站在那里被人看穿，被转变为相反的东西，一心只想着要脱身。

于是，过去的事情停留在那里；悔囚禁了它们，切割开那与之的关联，抵抗着它们，不管是它们联合起来想要闯出来，抑或是单个的倒戈者试图突袭；信仰把那些反叛的想法们置于上帝之恩典下的顺从之中（这上帝之恩典超越一切限度地安慰着使徒），因为他知道自己是一个无用的仆人¹²⁴，诸使徒之中最卑微的，因为他曾迫害上帝的教会（哥林多前书15：9）¹²⁵。如果保罗想要测度自己的使徒活动，如果他让它去尝试着补偿那过去的，那么反叛就会爆发出来，并且甚至连保罗都无法制止它；而现在则反过来，这对他成为了一根肉中刺，并非因为这本来是如此，而是因为那不可言说的至福已经离开了他。

但这一反叛仍不断地想着过去的事情，这过去的东西会再重新带着新的恐怖作为将来的东西而来临。在时间之中不存在任何保障能够让一个人带着世俗的平静说“平安稳妥”¹²⁶，除非他是在思想匮乏之中找到安慰。在这里我们所说的事情是“跑”；唉。人很想要跑得越来越快，但是，只要他是在时间之中跑，他就无法跑过时间。如果你知道，我们谈的是关于什么，那么，就将之称作是一种逃避吧，借助于这逃避，你仿佛已经逃脱到了帷幕的后面，这帷幕把你与所有世上的恐怖和灾难分隔开，让你得免于那种你在很久以前早已遗留在身后的“故态复萌之陷阱”，但这里仍缺乏着一小点；就将之称作是一场搏斗吧，在这搏斗之中你似乎已经是胜利了¹²⁷，尽管竭尽全力，你仍在最后的进攻之中感觉到你的所有力量，你将在这最后的进攻之中抓取永恒的全部至宝¹²⁸，但这里仍缺乏着一小点；就将之称作是一次荣耀的终结吧，这在“不可理解”之雾中艰难跋涉的旅途，在那解释让自己的光线进入这旅途作出阐明，并映照出苦难、匮乏、危险、困难和恐惧的意义的時候，在那解释让自己的光线阐明这旅途之上受祝福的和平的时候，它是这旅途的美好终结，但这里仍缺乏着一小句话。如果你知道，我们谈的是关于什么，那么，就让这事情在一开始就发生在你身上吧，在“圆满（Opfyldelsen）”的至福向美好的意图伸展出自己忠实的手的时候，就让它在这时发生吧，但这里仍有着一个麻烦；让它在时间的进程之中发生在你身上吧，在“圆满（Opfyldelsen）”一步一步忠实地追随着无忧无虑的旅人，既不像早晨的影子那样急切地赶到前面，也不像傍晚的影子那样落在后面的时候，就让它在这时发生吧，但这里仍有着一个偏差，这偏差避开每一个人，但唯独不避开恐惧之诡辩。如果你知道，我们谈的是关于什么，我该怎么对你说呢？但是，如果你不知道，我们谈的是关于什么，那么这里就对你说了，这是关于：不耐烦是怎样突然如巨人般强有力地醒来，带着其恐惧，把那“一小点”转化成“许许多多”，把一小点时间转化成永恒，把一小点距离转化成无底深渊，把那单个的困难转化成全然的定局，把那单个的偏差转化为全然的沉沦；这里所谈的是：力量怎样沉陷进软弱，猜疑怎样把所有帮助都吓跑，沮丧怎样放弃所有希望，过去的事情（灵魂以为自己已经将自己从过去的事情中赎买了出来）怎样重新带着自己的要求站在那里，不是作为回忆，而是通过与那将来的东西合谋而变得比任何时候都更可怕；——是关于肉中刺。一个古老的值得尊敬而可靠的陶冶文本说，上帝待一个人就像猎人对待

猎物：他追逐，使之疲倦，然后他给予猎物一点喘息的时间来重新聚集力量，然后狩猎又重新开始¹²⁹。一个陶冶文本以这样一种方式来恐吓，这岂不是像那猎人的做法：借助于自己的名把人们邀入陶冶之安息，然后将他们惊吓起来？然而这样也是合情合理，我们接受这陶冶；因为，如果一个人想要陶冶但却不知道恐怖，那么他就有祸了¹³⁰；他不知道自己想要的是什么！但是，如果一个人知道恐怖在那里，那么他就也知道，“故态复萌”是“恐惧之狩猎再次开始”的标志，或者，如果说不是“故态复萌”，那么，在恐惧借用“将来的东西”的力量时，这也还是对“故态复萌”的恐惧。在过去的事情得到许可保持让自己继续是其所是（亦即，继续是“过去的事情”）的时候，在一个人通过步入正道而离开它并且不经常回头看的时候，这时，他一点一点地改变自己，过去的事情也同样因此而不知不觉地被改变，最后他与过去的事情仿佛不再相互般配，过去的事情褪淡成一种不确定的形态，它变成一种回忆，这回忆变得越来越不可怕，它变得更平静，它变得温和，它变得忧伤，在所有这些定性之中，它都是在被移开，越来越遥远，最后这过去的事情对他几乎就变得陌生，他不明白，他怎么曾会有可能这样地走上迷途，他听回忆对此所作的叙述，就像一个旅人在遥远的国土上听古老传说，——但是“故态复萌”教一个人去明白，这怎么会是可能的；是的，甚至是对“故态复萌”的恐惧，在这恐惧突然醒来的时候，哪怕只剩下一瞬间，它知道怎样利用这瞬间去使得一切变得如此现在¹³¹，不是作为一种回忆，而是作为一种来临。然而，使徒知道，这对他是有益的，他知道，每一个仅仅只作为愿望¹³²的现世的恐惧都必定会被销蚀掉，每一个想要完成的自信都必定会在“将来”的涤罪之火中被燃尽，每一种想要偷偷溜过危险的怯懦都必定会在期待之沙漠中死亡。一个人要认识自己，就只能是面临如此多困难；他对“那永恒的”的追求可能是完全真诚的，然而一种危险仍可能会在那里，他，如果听由他自己，他是很想要得免于这危险的，他很想要绕开它，因此，他在所有谦卑之中仍还是保留了一种隐蔽的虚荣，因为他没有在极端的意义上认识他自己，而这又是因为他没有在极端的意义上受到惊吓，没有感受到死亡和毁灭的恐怖。一个人不能论断任何人，或者说，每一个人都只可以论断自己。唉，只要这一危险不在那里，一切看起来都是如此安全确定；天上的至福是如此不可言说，而现在……就是这种可能！于是这肉中刺开始噬咬；因为，如果一个人没有感受到天上的至福，那么他就也不会承受太多痛苦。哦，一旦这情形发生，在最后这可以叫作：终于¹³³！但是，在一个人担惊受怕的时候，时间就走得很缓慢；在一个人非常担惊受怕的时候，甚至一个瞬间都会走得要命地缓慢；在一个人担惊受怕致死的时候，时间到最后就停下了。想要跑得比任何时候都快，但却无法移动一步；想要牺牲一切来买下这瞬间，但却发现这瞬间是不卖的，因为“这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”（罗马书9：16）！又有谁会理解，这对一个人是有好处的？因为，那“思想匮乏”当然是不会胆敢去想要用上它能为“生活中有用的东西”作出的那种大范围的解释的。¹³⁴

我们谈论了肉中刺；我们尝试了要在一般的意义上解释这一表述，

亦即：就是在一般的意义上，它通过与单独的一个人发生关系而与所有人发生关系。我们并没有特别用很多心思去关心怎样考究出保罗会特别地用这一表述来针对什么，而如果有什么人问，保罗长得是高是矮、面目是否英俊¹³⁵，以及诸如此类的其他事情，那么，在这样的一种意义上，我们则更是绝不会想要问这方面的问题了。我们特别是不想要试图暗示出在那单个的人身上会是肉中刺的“那可能的偶然会是的东西”、“那可能的无关紧要的事情”。也许对此的描述会吸引某个读者，也许它甚至会为讲演者赢得对他的景仰；但是这毕竟是可鄙的，如果讲演者想要打扰陶冶的话。相反，一般意义上的解释则是这个：至高的生活也有着自己的痛苦，有着那最沉重的痛苦；任何人，如果他想要避开一样东西所具的危险，都不应当轻率地想去要这东西；任何人都不应当因为“被置于那‘他也许是对之一无所知的’的危险之中”而沮丧；任何人都不应当毫无精神地（aandløst）赞美自己生命中舒适而惬意的日子。只要一个人真正地留意于这一危险性，那么，他就已经是正在开始那漂亮仗¹³⁶了。安慰无疑会到来，一个人不可过早地去抓住它。在此作出了这讲演的人，只是一个年轻人¹³⁷，他不会去阻止什么人受惊吓；因为他不会有能力以模棱两可的经验来安慰别人，——这模棱两可的经验就是，漫长的人生教他知道：危险并非如同使徒所描述的危险那样，并非如同每一个更深刻的人曾有一次在青春时代隐约地感觉到过的那样（他们在青春时代都曾隐约地感觉到过这危险，直到每个人各自走上自己的道路：这一个打着危险和恐怖的漂亮仗；另一个变得聪睿并且毫无精神地（aandløst）为生活的安全感而感到欣悦）。

注释：

1 《哥林多后书》（12：7）]保罗在《哥林多后书》（12：7）写道：“又恐怕我因所得的启示甚大，就过于自高，所以有一根刺加在我肉体上，就是撒旦的差役，要攻击我，免得我过于自高。”

2 在这些神圣之地]固定表述：在各个教堂里。

3 让言辞的东西归给言辞]在《马太福音》（22：21）中，耶稣说：“凯撒的物当归给凯撒，神的物当归给神。”

4 这个“这”是指：“它的语言构建出敬神者们关于那神圣的东西的讲演，它的说词和表达一再反复地在这些神圣之地、在每一场关于那神圣的东西的更庄严的讲演之中回响（不管这讲演者是试图通过‘让言辞的东西归给言辞’来解读圣经的言辞，还是他试图去达到圣经的言辞——极其简洁地将这圣经的言辞作为对他所说的许多东西的明晰而完全的解说）”。

5 “……人们‘使用这言辞’的方式足以展示出……”

就是说：“……人们以一种特定的方式来使用这言辞，这方式足以展示出……”

6 对这言辞的飘忽的运用……生活中的琐碎小事的那种戏谑性的关

联]比如说可以参看《非此即彼》上卷之中“最初的爱”中对之的运用：“机缘就是不断地有着这样一种模棱两可的性质，并且，不管是想要拒绝、想要从这一肉中刺这里解脱出来，还是想要将机缘置于宝座，其实都一样，因为如果它身穿贵族的紫衣、手持节杖的话，看起来也是非常糟糕的，因为人们马上就会看出，它不是天生的统治者。然而这一迷途就在咫尺之间，而那些走上歧途的常常是一些最有头脑的人。”（社科版《非此即彼》上卷，第295页）。

7 丰足的悟性]指向《歌罗西书》（2：2—3），之中保罗写道：“要叫他们的心得安慰，因爱心互相联络，以致丰丰足足在悟性中有充足的信心，使他们真知神的奥秘，就是基督。所积蓄的一切智慧知识，都在他里面藏着。”

8 坚定的灵]《诗篇》（51：10）中有：“神啊，求你为我造清洁的心，使我里面重新有坚定的灵。”这个“灵”，丹麦语是Aand，在圣经的关联上译作“灵”，而在德国唯心主义哲学的关联上，译者将之译成“精神”。

9 阻止他说出那种不可说的至福]指向《哥林多后书》（12：2—4）：“我认得一个在基督里的人，他前十四年被提到第三层天上去。或在身内，我不知道。或在身外，我也不知道。只有神知道。我认得这人，或在身内，或在身外，我都不知道。只有神知道。他被提到乐园里，听到隐秘的言语，是人不可说的。”

10 每一种焦急都销蚀着焦急者……这焦急是……“想要追随上帝”的焦急]参看《诗篇》（69：9）：“因我为你的殿心里焦急，如同火烧。”

11 第三层天]见前面“不可说的至福”的注脚。

12 一场不幸的婚姻……真正的福乐关系要到天上才能够缔结]在神秘论和虔信派之中，人们常常用“作为新郎的基督”和“作为新娘的基督徒”做比喻，——他们死后在天上达成一场至福的结合。布罗松（H.A.Brorson）的许多赞美诗中常常用到这比喻。

13 棘刺开始引起疼痛和溃烂]指向布罗松（H.A.Brorson）的圣诞节赞美诗《最美丽的玫瑰被发现》（1732年）第11首，最后一段：“让世界为我留下所有东西的印象，/让荆棘刺咬吧，/让心灵只是昏晕碎裂吧，/我永远都不愿失去我的玫瑰”，——《信仰的美好宝藏》，由哈根（L.C.Hagen）出版。

14 这里是说这样一种“牵强而糟糕的说法”，这说法“曾被用来或者曾想要被用来解释这个段落”。

15 对这个段落做过解读……得到过“是一个谜”的名声]所指的是圣经解读者们总是关注的问题：保罗用“肉中刺”这一表述所暗示的是什么，他是不是患有某种慢性的或者也许是心理上的疾病。可对照阅读G.B.Winer的学生圣经辞典（德文书名是Biblisches Realwörterbuch zum Handgebrauch für Studierende, Kandidaten, Gymnasiallehrer und

Prediger, 莱比锡第二版, bd.1—2, Leipzig 1833—38 [1820], ktl.70—71), 在第二卷第262页中有总结说, 很有可能保罗“患有某种很痛苦的肉体的疾病, 在他看来, 这病可以归因于魔鬼”。

对比马丁·路德的《基督教注记》(丹麦文 *En christelig Postille, sammendragen af Dr. Morten Luthers Kirke-og Huuspostiller. Efter Benjamin Lindners tydske Samling*) 第二卷, 第152页: “然而, 我们几乎就会从这文字里推出: 这曾是某种很特别的东西, 魔鬼用这东西来打击和折磨保罗的身体。他说, 这刺是撒旦的差役。他继续说, 他三次祈求主让这东西从他身上消失, 但他的祈求没有被听见。现在我无法相信他曾祈求得免于迫害。但是, 既然他自己没有说那是什么, 我们就满足于去让这是一种秘密的苦难, 除了圣保罗之外, 任何人都不知道。我们知道这么多就足够了, 正如上帝赋予他如此大的天启, 任何人都无法知道, 然后, 为了让他不因此自以为是, 上帝也给予他一根这样的肉中刺, 除了他之外, 任何别人都无法知道这肉中刺是怎么回事。”

16 肉体上的病症]参看前面的注脚。

17 上帝所拣选出的器具]在《使徒行传》(9:15—16)之中, 耶稣对亚拿尼亚说, 让他去找保罗: “你只管去。他是我所拣选的器皿, 要在外邦人和君王并以色列人面前, 宣扬我的名。我也要指示他, 为我的名必须受许多的苦难。”

18 那与之关联的痛苦]见前面的注脚。

19 与一个使徒的苦难相比]在这里, 克尔凯郭尔在草稿中去掉了一句话, 他在日记JJ之中写下了: “在一篇陶冶讲演之中被划去的句子: 关于肉中刺。过于幽默。”

20 信仰在一种苦难之中战胜世界]指向《约翰一书》(5:4): “因为凡从神生的, 就胜过世界。使我们胜了世界的, 就是我们的信心。”

21 外在的人……内在的人……出离腐败]指向《哥林多后书》(4:16), 之中保罗写道: “所以我们不丧胆。外体虽然毁坏, 内心却一天新似一天。”另见《彼得前书》(1:23—25): “你们蒙了重生, 不是由于能坏的种子, 乃是由于不能坏的种子, 是藉着神活泼常存的道。因为‘凡有血气的, 尽都如草, 他的美荣, 都像草上的花。草必枯干, 花必凋谢。惟有主的道是永存的。’所传给你们福音的就是这道。”

22 智慧……痴愚……无法在灵的意义上来领会任何东西]指向《哥林多前书》(2:12—14), 之中保罗写道: “我们所领受的, 并不是世上的灵, 乃是从神来的灵, 叫我们能知道神开恩赐给我们的事。并且我们讲说这些事, 不是用人智慧所指教的言语, 乃是用圣灵所指教的言语, 将属灵的话, 解释属灵的事。然而属血气的人不领会神圣灵的事, 反倒以为愚拙。并且不能知道, 因为这些事惟有属灵的人才能看透。”

这里的“灵”是在基督教的意义上译作“灵”, 在哲学的意义上一般译作“精神”。

23 它应当被称作是怯懦]指向《提摩太后书》(1:7), 之中保罗写道:“因为神赐给我们, 不是胆怯的心, 乃是刚强, 仁爱, 谨守的心。”

24 自备粮饷地当兵]指向《哥林多前书》(9:7), 之中保罗在自辩中写道:“有谁当兵, 自备粮饷呢? 有谁栽葡萄园, 不吃园里的果子呢? 有谁牧养牛羊, 不吃牛羊的奶呢?”

25 那末后的景况反而比先前的更糟]在《马太福音》(12:45) 中, 耶稣说及那污鬼离了身子而去却又带来七个别的污鬼重上身的:“那人末后的景况, 比先前更不好了。”

26 没有人不经历苦难就进入天国]指向《使徒行传》(14:22), 在之中保罗和巴拿巴都说:“坚固门徒的心, 劝他们恒守所信的道。”“我们进入神的国, 必须经历许多艰难。”

27 精神磨难 (Anfægtelse): Anfægtelse是一种内心剧烈冲突的感情。在此我译作“精神磨难”, 有时我译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”, 有时候我译作“信心的犹疑”或者“对信心的冲击”, 也有时候译作“试探”。可参看前面有过的对这个概念的注释。

28 像一个夜间的窃贼]在《帖撒罗尼迦前书》(5:2) 中, 保罗写道:“因为你们自己明明晓得, 主的日子来到, 好像夜间的贼一样。”也可比较阅读《彼得后书》(3:10)。

29 根本就想不到自己会是产妇……分娩之阵痛]《以赛亚书》(26:17—18):“妇人怀孕, 临产疼痛, 在痛苦之中喊叫, 耶和華啊, 我们在你面前, 也是如此。我们也曾怀孕疼痛, 所产的竟像风一样, 我们在地上未曾行什么拯救的事。世上的居民也未曾败落。”

30 他经受了迄今不曾有任何人经受过的各种苦难]保罗多次谈论了自己所经历的各种苦难和考验, 比如说, 可以比较阅读《哥林多后书》(1:8—9), 关于在亚西亚省击中了他和提摩太的灾难:“弟兄们, 我们不要你们不晓得, 我们从前在亚细亚遭遇苦难, 被压太重, 力不能胜, 甚至连活命的指望都绝了。自己心里也断定是必死的, 叫我们不靠自己, 只靠叫死人复活的神。”进一步比较阅读《哥林多后书》(11:23—29):“他们是基督的仆人吗? (我说句狂话) 我更是。我比他们多受劳苦, 多下监牢, 受鞭打是过重的, 冒死是屡次有的。被犹太人鞭打五次, 每次四十, 减去一下。被棍打了三次, 被石头打了一次, 遇着船坏三次, 一昼一夜在深海里。又屡次行远路, 遭江河的危险, 盗贼的危险, 同族的危险, 外邦人的危险, 城里的危险, 旷野的危险, 海中的危险, 假弟兄的危险。受劳碌, 受困苦, 多次不得睡, 又饥又渴, 多次不得食。受寒冷, 赤身露体。除了这外面的事, 还有为众教会挂心的事, 天天压在我身上。有谁软弱, 我不软弱呢, 有谁跌倒, 我不焦急呢。”最后, 也可比较阅读《哥林多后书》(6:3—10)。

31 不能够寻求任何人的指导, 也不能借助于别人的经验来强化自己

的力量]指向《加拉太书》(1:16—17)，之中保罗写道，上帝在大马士革城外向他启示自己的儿子并且召唤他去在异教徒们那里宣示关于上帝之子的福音，“既然乐意将他儿子启示在我心里，叫我把他传在外邦人中，我就没有与属血气的人商量，也没有上耶路撒冷去，见那些比我先作使徒的。惟独往亚拉伯去。后又回到大马色。”

32 这时他也为自己留下了一个见证]也许是指向《加拉太书》(1:20)，在之中保罗写道：“我写给你们的，不是谎话，这是我在神面前说的。”

33 不管一个人走在哪里，他都总是行走在危险之中]指向布罗松(H.A.Brorson)的赞美诗“不管我走在哪里，我都总是行走在危险之中”。——《信仰的美好宝藏》(*Troens rare Klenodie*)，由哈根(L.C.Hagen)出版。第279页。

34 必定是叫那信者得益处]在《罗马书》(8:28)中，保罗写道：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按他旨意被召的人。”

35 “排遣痛苦的可能性”，直译的话就是“消遣”(Adspredelse)，就是说，分散开自己的心神。在后面的文字中，译者一般将之译作“消遣”。

36 不存在任何超越人所能受的试探]指向《哥林多前书》(10:13)，之中保罗写给哥林多教众：“你们所遇见的试探，无非是人所能受的。神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的。在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住。”

37 在赛跑之中让他停下]《哥林多前书》(9:24—26)中保罗写给哥林多教众：“岂不知在场上赛跑的都跑，但得奖赏的只有一人。你们也当这样跑，好叫你们得着奖赏。凡较力争胜的，诸事都有节制。他们不过是要得能坏的冠冕。我们却是要得不能坏的冠冕。所以我奔跑，不像无定向的。我斗拳，不像打空气的。”

38 将来的……过去的……因为他在奔跑]参看《腓利比书》(3:13—14)，之中保罗说：“弟兄们，我不是以为自己已经得着了。我只有一件事，就是忘记背后努力面前的，向着标竿直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏。”

39 向使徒学习，去奔跑并且完成奔跑]在《提摩太后书》(4:7)中，保罗写道：“那美好的仗我已经打过了。当跑的路我已经跑尽了。所信的道我已经守住了。”

40 被当成一个精神病而受讥嘲]在《使徒行传》第二十六章之中在保罗向国王亚基帕和总督非斯都的申辩过程中，非斯都打断保罗的话对他说(26:24)“保罗，你癫狂了吧。你的学问太大，反叫你癫狂了。”

41 被作为一种冒犯而人皆避之]在《哥林多前书》(4:13)中，

保罗写道：“被人毁谤，我们就善劝。直到如今，人还把我们看作世界上的污秽，万物中的渣滓。”

42 全是睡着的]在《马太福音》（26：37—46）中，耶稣两次发现彼得和西庇太的两个儿子睡着了。

43 被当成偶像来致敬]在《使徒行传》（14：11—18）中，在路司得城里，人们把巴拿巴当成丢斯（宙斯），称保罗为希耳米（赫尔墨斯）。

44 人走之后马上被遗忘、看见善的事业被一些变得怯懦的朋友们放弃却被旨在制造混乱的敌人们支持]在《加拉太书》（1：6—7）中，保罗写道：“希奇你们这么快离开那藉着基督之恩召你们的，去从别的福音。那并不是福音，不过有些人搅扰你们，要把基督的福音更改了。”（2：4）“因为有偷着引进来的假弟兄，私下窥探我们在基督耶稣里的自由，要叫我们作奴仆。”（4：16）：“如今我将真理告诉你们，就成了你们的仇敌吗？”

45 被自己所信赖的人离弃]也许是指向保罗和彼得在安提阿的争执，比较阅读《加拉太书》（2：11—21）。信赖的人：在《马太福音》（16：18）之中，耶稣对彼得（彼得说一个希腊名字，意为“岩石，悬崖”）说：“我还告诉你，你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上，阴间的权柄，不能胜过他。”

46 被想要自助的弱者离弃]也许是指向《提摩太后书》（4：10），之中保罗说“因为底马贪爱现今的世界，就离弃我往帖撒罗尼迦去了。”

47 在作为真相的见证时被当成诱惑者]也许是指向《哥林多后书》（6：7—8），之中保罗写道：“真实的道理，神的大能。仁义的兵器在左在右。荣耀羞辱，恶名美名。似乎是诱惑人的，却是诚实的。”也可比较阅读《哥林多后书》（12：16）和（4：2）。

48 在作为真理之教师的时候]指向《提摩太前书》（2：7），之中保罗写道：“我为此奉派，作传道的，作使徒，作外邦人的师傅，教导他们相信，学习涉道。我说的是真话，并不是谎言。”

49 为罪给出进入新的罪的藉口]指向《罗马书》（7：7—11），之中保罗写道：“这样，我们可说什么呢？律法是罪吗？断乎不是。只是非因律法，我就不知何为罪。非律法说，不可起贪心。我就不知何为贪心。然而罪趁着机会，就藉着诫命叫诸般的贪心在我里头发动。因为没有律法，罪是死的。我以前没有律法，是活着的，但是诫命来到，罪又活了，我就死了。那本来叫人活的诫命，反倒叫我死。因为罪趁着机会，就藉着诫命引诱我，并且杀了我。”也可比较阅读《哥林多后书》（2：17—18）

50 在温和的时候被看成是虚弱、在严格的时候被看成是傲慢]指向《哥林多后书》（10：1），之中保罗写道：“我保罗就是与你们见面的

时候是谦卑的，不在你们那里的时候向你们是勇敢的，如今亲自藉着基督的温柔和平，劝你们。”也可比较阅读《哥林多后书》（10：10）：“因为有人说，他的信，又沉重，又厉害。及至见面，却是气貌不扬，言语粗俗的。”

51 在心怀父亲所具的忧虑时被看成是自爱]指向《哥林多后书》（12：14—15），之中保罗写道：“如今我打算第三次到你们那里去，也必不累着你们，因我所求的是你们，不是你们的财物。儿女不该为父母积财，父母该为儿女积财。我也甘心乐意为你们的灵魂费财费力。难道我越发爱你们，就越发少得你们的爱吗？”

52 对教众的担忧，甚至那误解之刻骨蚀心的悲伤]指向《哥林多后书》（11：28—29）。

53 没有什么可自责的]指向《哥林多后书》（12：10），之中保罗写道：“我为基督的缘故，就以软弱，凌辱，急难，逼迫，困苦，为可喜乐的。因我什么时候软弱，什么时候就刚强了。”

54 在所有这苦难之中，这样一种信心一直是得胜着的：他与上帝有着理解]也许是指向《罗马书》（8：37），之中保罗就所有这些痛苦灾难写道：“然而靠着我们的主，在这一切的事上，已经得胜有余了。”

55 这里的“灵”是在基督教的意义上译作“灵”，在哲学的意义上一般译作“精神”。

56 他有灵作证]保罗在《罗马书》（8：16）之中写道：“圣灵与我的心同证我们是神的儿女。”

57 上帝的员工]保罗在《哥林多前书》（3：9）中写道：“因为我们是与神同工的。你们是神所耕种的田地，所建造的房屋。”

58 他与人子.....就像司提反.....权能者之右]在《使徒行传》（7：55—56）中有这样的描述：“司提反被圣灵充满，定睛望天，看见神的荣耀，又看见耶稣站在神的右边。就说，我看见天开了，人子站在神的右边。”

权能者之右：在《马太福音》（26：64）中，耶稣说：“然而我告诉你们，后来你们要看见人子，坐在那权能者的右边，驾着天上的云降临。”

59 斗拳打空气]《哥林多前书》（9：26）中保罗写道：“所以我奔跑，不像无定向的。我斗拳，不像打空气的。”

60 确信，不管是天使还是魔鬼.....这爱中.....在他心中]在《罗马书》（8：38—39）之中，保罗写道：“因为我深信无论是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高大的，是低处的，是别的受造物，都不能叫我们与神的爱隔绝。这爱是在我们的主基督耶稣里的。”

61 被提到第三重天上]尽管保罗在《哥林多后书》（12：2—4）中

明确地说这被提到第三重天上的是一个他所认识的人，但是一般人们都认为（克尔凯郭尔也这样认为）保罗所谈的是他自己。

62 人不可说的言辞]参看《哥林多后书》（12：2—4）：“我认得一个在基督里的人，他前十四年被提到第三层天上去。或在身内，我不知道。或在身外，我也不知道。只有神知道。我认得这人，或在身内，或在身外，我都不知道。只有神知道。他被提到乐园里，听到隐秘的言语，是人不可说的。”

63 希望.....甚至能够到达西班牙]比较阅读《罗马书》（15：24），之中保罗写道，他希望得到罗马教众的帮助而继续旅行到西班牙。这里，在《罗马书》（15：23—28）中，“西班牙”被译作“士班雅”：“但如今在这里再没有可传的地方，而且这好几年，我切心想望到士班雅去的时候，可以到你们那里。盼望从你们那里经过，得见你们，先与你们彼此交往，心里稍微满足，然后蒙你们送行。但现在我往耶路撒冷去，供给圣徒。因为马其顿，和亚该亚人乐意凑出捐项，给耶路撒冷圣徒中的穷人。这固然是他们乐意的。其实也算是所欠的债。因外邦人，既然在他们属灵的好处上有分，就当把养身之物供给他们。等我办完了这事，把这善果向他们交付明白，我就要路过你们那里，往士班雅去。”

64 因为自己远离这一会区.....重新赢得的教众]在保罗去地中海地区传教旅行的时候，他建立了一些新的教众团体，后来他又探访他们，他一方面为基督教信仰赢得新人，一方面又强化原本的信仰者们的信念，一方面还去纠正那些脱离信仰的人。另外，比较阅读保罗给路加的信，《使徒行传》（13：1—21、16）。“重新赢得”：比较阅读《加拉太书》（4：19），之中保罗说：“我小子啊，我为你们再受生产之苦，直等到基督成形在你们心里。”

65 一个儿子的奉献之心]也许是指向《提摩太后书》（1：2），之中保罗写道：“写信给我亲爱的儿子提摩太”，然后在（3：10—11）中继续：“你已经服从了我的教训，品行，志向，信心，宽容，爱心，忍耐，以及我在安提阿，以哥念，路司得，所遭遇的逼迫，苦难。我所忍受是何等的逼迫。但从这一切苦难中主都把我救出来了。”另外保罗在《哥林多前书》（4：17）之中称提摩太为“我所亲爱有忠心的儿子”，在《提摩太前书》（1：2）称“我真儿子的提摩太”。

66 保罗对此的谈论是多么感动]在《提摩太后书》（1：3—5）中，保罗在给提摩太的信中写：“我感谢神，就是我接续祖先，用清洁的良心所侍奉的神，祈祷的时候，不住地想念你，记念你的眼泪，昼夜切切地想要见你，好叫我满心快乐。想到你心里无伪之信。这信是先在你们外祖母罗以，和你母亲友尼基心里的。我深信也在你的心里。”

67 渴念着.....他所爱的人们.....圣灵的恩赐.....使得别人坚强并且富足]在《罗马书》（1：11—12）中，保罗写道：“因为我切切地想见你们，要把些属灵的恩赐分给你们，使你们可以坚固。这样我在你们中

间，因你与我彼此的信心，就可以同得安慰。”

68 在各种高度的启示之中作为参与者]在《哥林多后书》（12：7）中，保罗写道：“又恐怕我因所得的启示甚大，就过于自高，所以有一根刺加在我肉体上，就是撒旦的差役，要攻击我，免得我过于自高。”

69 那种不可言说的至福是他不能言说出来的]可比较阅读前面注释。

70 那以神圣的名来得以装饰的虚构和胡言]也许是指向“新约外典”的《保罗启示录》（出现于约380年）。

71 为所有人而作为一切]保罗在《哥林多前书》（9：22）中写道：“向软弱的人，我就作软弱的人，为要得软弱的人。向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何，总要救些人。”

72 每个人都应自己省察]指向《哥林多前书》（11：28），之中保罗在写了关于“吃主的饼，喝主的杯”之后写道：“人应当自己省察，然后吃这饼，喝这杯。”

73 美丽得如同东方的女王]也许是指向拜访所罗门的示巴女王，可比较阅读《列王记上》（10：1—13）和《马太福音》（12：42），在之中她被称作“南方的女王”。克尔凯郭尔将之称作“东方的女王”也许是因为按照传统，示巴是在“幸福的阿拉伯”区域。比较阅读G.B.Winer *Biblisches Realwörterbuch* bd.2，s.477.

74 比拉撒路更悲惨]指向耶稣的拉撒路比喻。见《路加福音》（16：19—31）。

75 年长的智慧者……神秘言谈……两者你都会后悔]指苏格拉底。《第欧根尼·拉尔修的哲学史》这样描述苏格拉底：“一个人问他，人是不是应当结婚？他答：要么你这样做要么你那样做，你都会后悔”。也参看《非此即彼》上卷“间奏曲·非此即彼：一个心醉神迷的演说”（社科版《非此即彼》上卷，第26页）。

76 与上帝争斗]在《创世记》第32章中有关于雅各和上帝角力的故事。

77 被上帝离弃]也许是指向《诗篇》（22：2）：“我的神阿，我白日呼求，你不应允。夜间呼求，必不住声。”另参看《马太福音》（27：46）。

78 主的愤怒和它蚀人的火焰]在旧约之中，噬蚀的火焰常常被用作对上帝显身的表述，也包括了上帝的震怒。比如说可比较阅读《以赛亚书》（30：27）：“耶和华必使人听他威严的声音，又显他降罚的臂膀，和他怒中的忿恨，并吞灭的火焰，与霹雳，暴风，冰雹。”

79 神的朋友]在《雅各书》（2：23）中亚伯拉罕被称作是“神的朋友”。

80 爱不会将之完全驱散]也许是在演绎《约翰一书》(4:18):“爱里没有惧怕。爱既完全,就把惧怕除去。因为惧怕里含着刑罚。惧怕的人在爱里未得完全。”

81 亦即,在对上帝的信、对上帝的依托之中。

82 在上帝之中变得富足]演绎《路加福音》(12:21),耶稣在讲完财主积财但却在第二天死去的比喻之后总结说:“凡为自己积财,在神面前却不富足的,也是这样。”

83 血肉之体.....朽物]也许是指向《哥林多前书》(15:50):“弟兄们,我告诉你们说,血肉之体,不能承受神的国。必朽坏的,不能承受不朽坏的。”另外在《创世记》(3:19)中神的诅咒以“尘土”结束:“你必汗流满面才得糊口,直到你归了土,因为你是从土而出的。你本是尘土,仍要归于尘土。”

84 “对自己在场”,就是说“对他自己而言是在场的”。

85 有着变化、有着流转的影子]《雅各书》(1:17):“各样美善的恩赐,和各样全备的赏赐,都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他并没有改变,也没有转动的影儿。”

86 使徒说,他知道这一变化对他是有益的]指向《哥林多后书》(12:10):“我为基督的缘故,就以软弱,凌辱,急难,逼迫,困苦,为可喜乐的。因我什么时候软弱,什么时候就刚强了。”

87 灵在易碎的瓦罐里.....叹息]也许是指向《罗马书》(8:26),在之中保罗写道:“况且我们的软弱有圣灵帮助,我们本不晓得当怎样祷告,只是圣灵亲自用说不出的叹息,替我们祷告。”也可比较阅读《哥林多后书》(4:7)。

88 在狭窄的空间里]也许是在演绎《约伯记》(36:16),之中约伯的朋友以利户对约伯说:“神也必引你出离患难,进入宽阔不狭窄之地。摆在你席上的必满有肥甘。”

89 在客旅寄居状态里]在旧约之中常常谈论寄居者(异乡人)或者在寄居状态(异乡状态),但是这里也许是指向《希伯来书》(11:13),之中对那些古老的信仰见证者有这样的说法:“这些人都是存着信心死的,并没有得着所应许的,却从远处望见,且欢喜迎接,又承认自己在世上是客旅,是寄居的。”在《论概念反讽》之中,克尔凯郭尔谈论到“理念的背井离乡状态”,并且以“它的外在性,亦即,它的直接就其本身的现世性和空间性”。

90 丰收的欢悦之歌黯哑下来,人们又要去流泪撒种了]指向《诗篇》(126:5):“流泪撒种的,必欢呼收割”。

91 上帝知道那叹息所不明白的东西]保罗在《罗马书》(8:26—27)中写道:“只是圣灵亲自用说不出的叹息,替我们祷告。鉴查人心的,晓得圣灵的意思因为圣灵照着神的旨意替圣徒祈求。”

92 灵又要被卡在麻烦之中.....欢悦的竖琴重新.....响起]指向布罗松 (H.A.Brorsen) 的赞美诗《在这甜蜜的圣诞节》(1732年), 第六段:“即使我欢愉的歌/混同于哭泣和深深的叹息, /十字架的强制/令我永远都不闭上嘴; /在心灵被死死卡住的时候, /欢乐的竖琴则被调得, /能够发出更好的声音, /碎裂的心最能够感觉到/这一喜悦的盛大狂欢/将会带来什么”。——《信仰的美好宝藏》(Troens rare Klenodie), 由哈根 (L.C.Hagen) 出版。从第11页起。

93 这个分句“.....他不再因为‘被从自己那里拯救出来被拯救进自己并且被拯救进’在上帝之中得以变形‘之中’而感到至福.....”的丹麦语原文是:“...han er ikke mere salig ved at være frelst fra sig selv til sig selv og til at være forklaret i Gud, ...”

Hong的英译本是:“...he is no longer beatific by being rescued from himself to himself and to being transfigured in God...”;

Emanuel Hirsch的德译本是:“...er ist nicht mehr selig darin erlöst zu sein von sich selbst zu sich selbst und zur Verklärung in Gott...”。

94 治理]亦即“上帝的治理”。参看《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段“圣经中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持”, § 5:“在生活中与我们相遇的事物, 不管是悲哀的还是喜悦的, 都是由上帝以最佳的意图赋予我们的, 所以我们总是有着对他的统管和治理感到满意的原因。”

95 爱.....不止息]保罗在《哥林多前书》(13:8)中写道:“爱是永不止息。”

96 时间抹除一切]丹麦有成语“时间会治愈所有创伤”。

97 “有一种虚妄叫思想匮乏”是译者的改写。直译的话, 这整句应当是:“‘与时间开着玩笑并且带着轻浮的态度与永恒交往’的‘思想匮乏’, 按其自然是如此, 只能够帮助那种‘一路浑浑噩噩地晕眩着’的人。”

98 这个“它”是“思想匮乏”。

99 一路浑浑噩噩地晕眩着]引自明斯特尔 (J.P.Mynster) 的圣三一主日之后第24礼拜日布道“睡眠画面之下的死亡”, 可参看主教所著《年度所有礼拜日和神圣庆典日的所有布道》(Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret) 的第63篇, 第二卷第385页, 之中有这样的说法:“谁能够不具惊恐地看着死亡的踪迹, 或者想象它的到来? 因为, 任何一个没有一路浑浑噩噩晕眩着的人, 他又怎忍受得了‘人类旅行的终极目标是毁灭的永恒的遗忘’这一设想?”

100 也就是说, “迷失”所具备的“灿烂的悲惨”。

101 永恒之“无聊乏味”, ——事情也许应当是如此: 天堂想出了各种新的消遣]也许是指向海贝尔 (J.L.Heiberg) 的启示喜剧《一个死后

的灵魂（En Sjæl efter Døden）》（1841）。在第三幕中，灵魂进入地狱[海贝尔将这地狱置于当时的哥本哈根，因为生活在其“坏的无限（slette uendelighed）”之中伸展]。在结尾处，灵魂与摩菲斯特有一段很长的对话。摩菲斯特描述了地狱中的生活，然后说：“另外，我还是要对你说，从我的描述中你能够认出的东西是：这里是无聊乏味之王国，在这片国土上，人们会打上很多哈欠。”对此，灵魂说道：“那样的话，这地方太乏味了，这很糟糕！”摩菲斯特回答说：“恰恰相反，这是极其舒适的。据我所知，人们在天堂里恰恰无法有任何娱乐。但我们有丰富的娱乐，不过在这娱乐之中藏着无聊；只要你想一想，你就会觉得这很好。我不否认，在你们这下面，除了各种失落之外，这娱乐也会失去；但是在这里，人们用永恒来填充这地方，人们向这深渊里投入些什么呢？在你们这里，每个人其实都知道，再也没有什么东西是比无聊乏味更健康的；它是唯一不会让人过度吞咽而致死的食物；相反，生活所想要的就是它，并且生活所需的是时间，这样，如果你们只要有着无聊乏味，那么它在尘世中就给予你们一切永恒。”马腾森（H.L.Martensen）在剧评中写道：地狱“不仅仅是恶人们（Onde）王国并且也是糟糕人（Slette）的王国”。他把“那糟糕的/坏的（det Slette）”解释为“一种比‘那恶的（det Onde）’更直接更低级的范畴”、“理念”的“直接的、毫无反思的对比物”、“精神的零点”和“完全的无偏向性和无关紧要性”。他由此得出结论，“那糟糕的/坏的（det Slette）”的王国也是“平庸”之王国，由此，他提出并论述了，《一个死后的灵魂》为“平庸性之形而上学”提供了内容。关于天上的生活，马腾森写道：“人在自己的乐园里无法变得完全至福，如果他无法把自己的所有有限性中的世界一起携带着”；不过，在天堂里还是有希望重新找到这世界的，要在这样一种唯一的预设条件之下，——“‘那喜剧的’是一个在天堂里也有着其有效性的范畴”。这时，人类“作为精神就会拿他们现世意识现象来游戏；他们在天上也会带着他们的经验现实，及其所有细节、其所有脆弱和无常，因为这要起到一种诗意材料的作用，他们的精神通过这材料准备好了可以去享受自己无限的自由和至福。”也可参看比较《恐惧的概念》（社科版《畏惧与颤栗恐惧的概念致死的疾病》）第364页。

102 几率性，几率意义上的可能性，一些黑格尔著作的译者将之译作“或然性”。它与哲学中的“可能性”（Mulighed）概念是不同的，在数学中被称作“概率”，是对随机事件发生之可能性的度量。

103 它是“至高的生命”的“开始和无法探测的秘密”。也可改写作：它是“至高的生命”的开始和“至高的生命”的无法探测的秘密。

104 见前面关于“死灭”的注释。

105 在自己的兄弟眼中看见刺，但却看不见自己眼中的梁木]指向《马太福音》（7：3）。

106 这一句：“……甚至确信事情是如此，‘别人是更可原谅的，因为，总是会有一种可能性剩下，既然相对于一个人而言，使得一个人被

剥夺这可能性的唯一的人就是他自己’。”

丹麦语原文是：“...ja at være overbeviist om at det er saa , at den Anden er mere undskyldelig , fordi der jo altid bliver en Mulighed tilbage , da det eneste Menneske i Forhold til hvem et Menneske er berøvet denne Mulighed er ham selv.”

Hong的英文版：“...is convinced that the other one is more excusable , because there is always still a possibility , since the only one in relation to whom a person is deprived of this possibility is he himself.”

Emanuel Hirsch的德文版：“...davon überzeugt zu sein , daß der andere tatsächlich entschuldbar ist , weil da ja stets eine Möglichkeit übrig bleibt , während der einzige Mensch , bei welchem einem Menschen diese Möglichkeit entzogen ist , er selber ist.”

107 审判中的坦率]指向《约翰一书》(4:17):“这样爱在我们里面得以完全,我们就可以在审判的日子,坦然无惧。”(中文圣经之中的把“坦率”译作“坦然无惧”。)

108 使出全力用脚踢刺]指向《使徒行传》(26:14)中保罗向亚基帕王讲述大马士革城外所发生的事情:“我们都仆倒在地,我就听见有声音,用希伯来话,向我说,扫罗,扫罗,为什么逼迫我。你用脚踢刺是难的。”

109 在他的谬误之中]可能是指向保罗早期在耶路撒冷对基督徒的迫害。参看《使徒行传》(8:1—3)、(9:1—2)以及《加拉太书》(1:13—14)。

110 一个新造的人]指向《哥林多后书》(5:7)。

111 改变名字]在《使徒行传》中,保罗被称作扫罗,直到(13:9)“扫罗又名保罗”。但是,在(22:13)和(26:14)仍回顾性地被称作扫罗。名字的变换是发生在塞浦路斯,也许是因为保罗在这时进入地中海的希腊语言的地区去传播福音。扫罗是希伯来语中的一个犹太名字,而保罗则是一个罗马名字。

112 这里的“灵”是在基督教的意义上译作“灵”,在哲学的意义上一般译作“精神”。

113 灵的抵押]指向《哥林多后书》(1:22),之中保罗说,上帝“又用印印了我们,并赐圣灵在我们心里作凭据。”

114 他布道宣讲基督,尤其是关于被钉上十字架的基督]指向《哥林多后书》(1:22),之中保罗写道:“我们却是传钉十字架的基督,在犹太人为绊脚石,在外邦人为愚拙。”

115 被钉上十字架;犹太人们就是这样叫喊的]在审判耶稣的时候,彼拉多并不认为耶稣有罪,想要释放他,而犹太人们则叫喊“把他钉十字

架”。比较阅读《马太福音》（27：20—26）。

116 在司提反被石头打击的时候，他坐在刽子手那里看护着他的衣服]指向《使徒行传》（7：58）：人们把司提反“推到城外，用石头打他。作见证的人，把衣裳放在一个少年人名叫扫罗的脚前。”

117 他把基督当作道……来宣讲]这方面的例子没有被发现，不管是在使徒的作为还是信件中都没有。比较阅读《约翰福音》（14：6），之中耶稣这样说自己：“我就是道路，真理，生命。”

118 在扫罗从犹太教公会获得许可去囚禁“信奉这道”的人们的时候，这道也是存在着的；因而在他以谋杀和威胁暴怒地对待基督徒的时候，他也是在走上这道]指向《使徒行传》（9：1—2）：“扫罗仍然向主的门徒，口吐威吓凶杀的话，去见大祭司，求文书给大马色的各会堂，若是找着信奉这道的人，无论男女，都准他捆绑带到耶路撒冷。”

119 他们将他们锁拿了带往耶路撒冷]参看前面的注释，也可比较阅读《使徒行传》（22：5），之中保罗写道，他“往大马色去，要把在那里奉这道的人锁拿，带到耶路撒冷受刑。”

120 扫罗认为，他急切的热情是一种让上帝欢愉的热情]《使徒行传》（22：3），之中保罗写道：“保罗说，我原是犹太人，生在基利家的大数，长在这城里，在迦玛列门下，按着我们祖宗严紧的律法受教，热心侍奉神……”还有《加拉太书》（1：14），在之中保罗谈论他对基督徒的迫害：“我又在犹太教中，比我本国许多同岁的人更有长进，为我祖宗的遗传更加热心。”

121 这一段译者作了稍稍改写。原文直译是：

“无疑，扫罗曾认为，他急切的热情是一种让上帝欢愉的热情，哦，但恰恰这个，不得不把自己抓进或者被抓进一种这样的自我欺骗，并且因此不得不为那被他视作是令上帝欢愉的事情而悔（这在思想和意念中是怎样的一种翻覆啊；怎样的一种恐怖之标志啊，对于‘悔’而言，这又是怎样的一种艰难啊，——要去抓住自己的对象并要把守着这对象：不得不为一个人所做的最好的事情而悔，是的，甚至是为那被人视作‘是令上帝欢愉的’事情而悔），并且因此不得不在这时为被迫害者们的尖叫、为被囚禁者们的悲惨而悔（怎样的一种‘悔之辛劳’啊；因为‘去那么做’并非扫罗想要的事情，而是急切的热情，他认为这是对美好事业的热情），并且这样一来，作为对自己的急切热情的酬报，不只是‘不得收获人们的忘恩负义’，而且也是‘悔之苦涩’，因为他曾暴怒过！”

丹麦文原文：“Visseligen meente Saulus, at hans Nidkjerhed var en Gud velbehagelig Iver, o, men netop dette, at maatte gribe sig selv eller at vorde greben i et saadant Selvbedrag, og altsaa at maatte angre hvad han ansaae for Gud velbehageligt (hvilken Omvaeltning i Tanker og Sinde; hvilket Forfaerdelsens Tegn, hvilken Vanskelighed for Angeren at gribe sin Gjenstand og at fastholde den: at maatte

angre det Bedste , man har gjort , ja hvad man endog ansaae for Gud velbehageligt) , og altsaa dermed at maatte angre de Forfulgtes Skrig , de Fængsledes Elendighed (hvilken Angerens Møisommelighed ; thi det var jo ikke Saulus's Lyst at gjøre det , men Nidkjærhed , som han meente , for den gode Sag) , og altsaa til Løn for sin Iver end ikke at maatte høste Menneskers Utaknemlighed , men Angerens Bitterhed , fordi han havde raset ! ”

Hong的英文版：“Surely Saul thought that his zeal was an ardor pleasing to God-oh , but precisely this , this having to catch himself or be caught in a self-deception such as that , and consequently having to repent of what he regarded as pleasing to God (what an upheaval in thought and mind , what a sign of terror , what a difficulty for repentance to grasp its object and to hold it : to have to repent of the best that one has done , indeed , what one even regarded as pleasing to God) , and consequently in that connection to have to repent of the screams of the persecuted , the misery of the prisoners (what a labor for repentance , since it certainly was not Saul's desire to do this but zeal , as he thought , for the good cause) , and then as reward for his zeal to have to harvest not only the ingratitude of men but the bitterness of repentance because he had raved ! ”

Emanuel Hirsch的德文版：“Sicherlich hatte Saulus gemeint , daß sein Eifern ein Gott wohlgefälliger Dienst sei , O , aber eben dies , sich selbst ertappen oder ertappt werden über einer solchen Selbsttäuschung und mithin bereuen müssen , was er für Gott wohlgefällig angesehen (welch eine Umwälzung in Gedanken und Sinn ; welchein Zeichen des Schreckens , welch eine Schwierigkeit für die Reue , ihren Gegenstand zu fassen und ihn festzuhalten : das Beste bereuen müssen , was man getan , ja was man sogar für Gott wohlgefällig angesehen) , und mithin zugleich bereuen müssen die Schreie der Verfolgten , das Elend der Gebundenen (welch eine Mühsal der Reue ; denn es war ja nicht die Neigung des Saulus gewesen das zu tun , sondern , wie er vermeinte , Eifer für die gute Sache) und mithin zum Lohn seines Eifers nicht einmal der Menschen Undankbarkeit ernten müssen , sondern der Reue Bitterkeit , weil er gerast hatte ! ”

122 戴着枷锁被带到亚基帕面前.....你在暴怒，保罗]指向关于保罗在亚基帕王和罗马所派总督（或译巡抚）非斯都面前申辩的叙述。根据《使徒行传》，说“你在暴怒”的不是亚基帕，而是非斯都。参看《使徒行传》（26：1—32）。在（26：24—25）之中有：“保罗这样分诉，非斯都大声说，保罗，你癫狂了吧。你的学问太大，反叫你癫狂了。保罗说，非斯都大人，我不是癫狂，我说的乃是真实明白话。”“暴怒”在中

文圣经这里译作“癫狂”。

123 一个令上帝欢愉的牺牲]指向《罗马书》(12:1), 之中保罗写给罗马教众: “所以弟兄们, 我以神的慈悲劝你们, 将身体献上, 当作活祭, 是圣洁的, 是神所喜悦的。你们如此侍奉, 乃是理所当然的。”

124 无用的仆人]在演绎《路加福音》(17:10): “这样, 你们做完了一切所吩咐的, 只当说, 我们是无用的仆人。所作的本是我们应分作的。”

125 诸使徒之中最小的..... (哥林多前书15:9)]比较阅读《哥林多前书》(15:9): “我原是使徒中最小的, 不配称为使徒, 因为我从前逼迫神的教会。”

126 平安稳妥]指向《帖撒罗尼迦前书》(5:3): “人正说平安稳妥的时候, 灾祸忽然临到他们, 如同产难临到怀胎的妇人一样, 他们绝不能逃脱。”

127 一场搏斗吧, 在这搏斗之中你似乎已经是胜利了]见前面注释, 比较阅读《提摩太后书》(4:7)。

128 抓取永恒的全部至宝]指向《腓利比书》(3:14): “向着标竿直跑, 要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏。”

129 一本古老的值得尊敬而可靠的陶冶文本说.....狩猎又重新开始]指向阿尔恩特 (Johann Arndt) 的《四本关于真正的基督教的书》(*Vier Bücher vom wahren Christentum*/Magdeburg 1610年) 第三卷第23章。比较阅读 *Sämtliche geistreiche Bücher vom wahren Christenthum*, 2.udg., Tübingen uden år [1777], ktl.276.

130 如果直译是“让我们为他感到痛苦吧”, 但是这里译者取用圣经的译法“他有祸了”。

131 这“现在”是对一种状态的描述, 也可以改写为“在现在的时间之中在场着”。

132 直译应当是“.....只是愿望着的.....”, 译者改写为“.....仅仅只作为愿望的.....”。

133 终于]在1839年9月11日的日记 (journalen EE) 中, 克尔凯郭尔写道: “‘终于’这句话, 它出现在我们所有的短祷文中, 它是最具史诗性命运性、最抒情而不耐烦的, 最真实的基督教口令。” (Pap.II A 561[EE: 180])。

134 这个句子比较繁复, 各个环节容易被混淆, 因此说明一下。这句话的主语、宾语和动词关系是: “那‘思想匮乏’.....不会胆敢去想要用上.....解释”。这里的宾语是“解释”, 亦即, “它能为‘生活中有用的东西’作出的、那种大范围的解释” (“它能为‘生活中有用的东西’作出的”和“那种大范围的”都是对“解释”的描述)。

135 保罗长得是高是矮、面目是否英俊]圣经的解读者们一直都是热衷于要弄明白保罗的长相。按传统的说法，他是一个小个子秃顶的很有魅力的人，有着一种易怒而忧郁的脾气。比较阅读G.B.Winer *Biblisches Realwörterbuch*bd.2 , s.262.

136 那漂亮仗]指向《提摩太前书》（6：12），之中保罗对提摩太说：“你要为真道打那美好的仗，持定永生。你为此被召，也在许多见证人面前，已经作了那美好的见证。”也比较阅读《提摩太后书》（4：7）。

137 在此作出了这讲演的人，只是一个年轻人]克尔凯郭尔在写这讲演的时候31岁。

反对怯懦

《提摩太后书》（1：7）：因为神赐给我们，
不是胆怯的心，乃是刚强，仁爱，谨守的心。¹

如果事情确是如此，在生活之中有着那控制着或者能够控制一个人的东西，以至于它能够渐渐地让他忘记所有高贵而神圣的东西，在世俗和瞬间的事物之中受奴役；如果事情确是如此，时间控制着或者能够控制一个人，以至于它在为他数出他生命中的日子的同时也在每一天之中为他测量出，他的生命距离神圣的东西越来越远，这样，他陷在日常的东西和习惯的东西之中变得与那永恒的东西和本原的东西陌生起来；如果经验教会我们，这样的事情也曾发生在那“曾经在自身之中强烈而当场地感觉到那永恒的东西”的人身上；——如果是那样的话，那么“针对它的每一种手段都得到推荐”无疑就是有益的，而“这手段以一种严肃的、但也是得体的方式得以推荐”则也是我们所希望的。赞美上帝，手段有很多，正如危险有很多，每一种这样的手段都是可靠的并且是经过考验的。一种这样的手段是决定（Beslutning）²，或者是“作出一个决定”；因为这决定恰恰是把一个人与那永恒的东西关联起来，为他把那永恒的东西带进时间，把他从单调之瞌睡之中吓醒过来，解开习惯的魔法，打破各种烦心的思想们的冗长争执，并且祝福着哪怕是最虚弱的开始，只要它毕竟还是一个开始；因为这决定是一种向着那永恒的东西的苏醒；如果一个人长期缺乏决定之复苏，那么，在他作出决定的时候，他肯定会有着这样一种感觉，就像拿因的那个从担架上醒起来的寡妇之子，唉，他在事先就恰恰更像那个死了被人抬出来的寡妇之子³。因此，我们赞美决定。不过关于这方面的说法不应当被想成是要去逗弄青春的听觉，也不应当听上去像是在那温情主义的柔软耳朵中的一种撩骚的、令人欣悦的样式变换⁴，正如有时候，如果有人在这个世界大声叫喊出这样一种讲演，那么这讲演还是会被听见，恰好适合于此，尽管并非是有意于此：“这全部只是一瞬间的事情，只是去作一个决定，敢于像那快乐的游泳者那样一头扎进大海，敢于相信一个人比所有痛苦更轻松，穿过所有激流、穿过波涛的泡沫泛滥，游泳者仍然一路游向自己的目标。看吧，无所畏惧的游泳者：他攀上一个高地，他的眼睛通过这危险来让自己获得娱乐，他的形象在恐惧的颤栗之中欣喜，——然后他勇敢地扎入波涛；他就像被大海吞没那样地消失，但马上又冒出来，并且赢了，在单个的瞬间里得胜了。决定就是以这样的方式站立在那改变外貌的山上⁵，在危险之中显映出自身，然后他扎向大海，而在同一瞬间它又带着胜利冒出头来！”如果这讲演以这样的方式有着“作出一个决定”的荣誉，那么它无疑就会为我们留下印象，因为，听者又怎会不赞美演讲者的热情、景仰他的雄辩呢？这听者又怎会不被改变地走回家去呢？他应当是坐在那里，被各种高高在上的决定围绕，只是怀疑着，怎样的英雄形象才会是最适合于他的；不久他又会渴望再听一次这样的讲演，而在此之

前则做着他能够做的事情——颂扬这讲演者，在他描述那游泳者的时候，他的剧烈动作、他的身形所展示出的强劲，都在他眼前栩栩如生地呈现着。唉，让戏剧舞台保留那些属于戏剧舞台和耍把戏的英雄们的东西吧：各种夸张的大话、各种勇武的动作以及评判的人众的喝彩。如果一个人想要赞美“作决定”之中那有用的东西，那么他不会想为自己招致欺骗的罪名——借助于这欺骗来延缓听者的行动并为听者在“景仰”之中留下许多要做的事情；因为，“想要景仰”也是一种消遣手段，而“帮着去唤出它”则是一种暗杀，或者一种痴愚。

这样，讲演者不得不换一种方式来开始，最重要的是要去除掉这欺骗；因为魔鬼使用各种各样的技艺来诱惑一个人⁶，并且，在他通过各种高高在上的决定，或者更精确地说，通过对之的谈论和对之的景仰，加上通过随后到来的厌倦感（人们在看见自己之所能有多么微妙时所感受到的厌倦），想要引诱一个人去放弃一切的时候，这总会是一次危险的进攻⁷。不，在一个人学走之前他先是爬着⁸，而要飞则总会是可疑的事情⁹。固然世上有各种重大的决定（Afgjørelser）¹⁰，但是甚至相关于这些决定（Afgjørelser）也尤其是如此：一个人所要做的事情是“开始自己的决定（Beslutning）”，这样，他在这决定之中不会如此腾空高飞而以至于让自己忘记了走路。

这却是上面提及的那个讲演所作的欺骗：看来，一个人似乎应当考虑，现在他是不是想要一头扎进大海。这已经是在浪费工夫了，在“去做成什么事情”上延迟，一种骄傲之营养，一个人自我欺骗或者让这样一种想法来欺骗自己：生活中的事情就是如此，危险是一种向人发出邀请的欢庆，一种不管你愿不愿意都会被实施的建议。事情却远非如此；在夸夸其谈的俗语之上，人们忘记了，一个人其实是处在危险之中，这里的问题不是关于“欢快地跳出去”¹¹，而是关于“拯救自己”。这处在危险中的人也不是通过让自己“像游泳者或者那个受到赞美的决定那样地从那些高的地方一头扎下去”而进入危险的，相反，事情是简单而自然地发生的，是通过“一个人在逆犯之中进入母胎并且在罪中出生”¹²而发生的，因为，一个人是通过出生被置于危险之中，而他现在所处的，就是在危险之中。停留在对“有危险存在”的一无所知之中，这是怎样的思想匮乏啊，而想要通过各种夸张的大话和通过关于英雄盛名的承诺来鼓励一个人冒险去他所在的地方，这又是怎样的错乱¹³啊。然而这“让自己投入了危险”本身就是骄傲的，谦卑一点的话就是承认“自己在那里”，让自己接受“自己在那里”的事实，亦即，“在那生命之关系和治理¹⁴安置一个人所在的地方”，不敢离开自己的位置，不管是逃跑还是攀上更高的“一个人想要从那里让自己向下一头扎入危险”的地方。这危险在那里；去发现这危险也不是什么非凡的事情，以至于会引发出骄傲，如果一个人考虑到，“相对于为‘发现这危险’而感到的骄傲，危险的恐怖也在增大”，确实，如果所有这一类思虑不通过一种简单的看法——“一个人要做的只是拯救自己”来被重新打断的话，那么恐怖很容易就会在一个人的头脑里膨胀起来。“让自己一头扎入危险”是骄傲，“与闻所未闻的恐怖作斗争”是骄傲，但是，有时候我们能够得知这同一个人有多么可悲，“过多的意图

而太少的行动，丰富于真相而贫瘠于德行”也是可悲的¹⁵。危险在那里；对于有智慧的人或者对于有勇气的人，这不是什么秘密，单纯的人也知道这个¹⁶。我们也不会不谈论危险的真实名字而去谈论大海、风暴和波涛声，这些东西很容易把想象力引向幻想出来的观念和想象出来的业绩。幸运和福祉面临着危险：你将失去它们，也许因为失去它们，也失去你的勇气和信仰。这里有着灵魂的危险：世界对你而言变得空虚，一切对于你都成为无所谓，生活没有了滋味和营养，真理成为一种辛苦的捏造，死亡成为一种不确定的想法，既不令人惊恐也不召唤人。这里有着罪的危险：你将忘记你的义务，或者，至少将忘记，一个人应当带着喜悦去履行义务，一个人应当承受自己的痛苦，或者，至少将忘记，一个人应当带着奉献之心来承受这些痛苦，你将陷于罪中并且失去你的爽朗，沮丧地走过一生，在死亡之中绝望，这样，甚至悔都无法给予你支持。这里有着死亡的危险，这危险在外面到处都有着自己的探子，尽管它知道任何人都逃避不开它。是不是这危险不在这里，或者，你是不是知道，你，你也许想要到山顶之上头扎下，你是不是知道，你是一个受指控的人，如果任何尘世的法庭都没有指控你，那么，你是在天上被指控，这审判是在天上；你是不是知道，你被囚禁了¹⁷，尽管这监狱就像广袤的世界一样宽敞，但是尝试一下吧，跑到世界的极端边缘，躲进深渊，尝试看一下，那囚禁你的公正是不是会把你带出来¹⁸；你是不是知道，见证们在那里，尽管他们绝非作证反对你，相反他们是你的知心者，这些见证是你的各种想法，这见证是你自己，他们在清算的日子将不得不成为你自己的举报者，而不能隐藏起最秘密的忠告或者忘却最飘忽的想法或者为你自己保留哪怕一个单个的想法使之隐藏起来，令你的良心不知道怎样拧榨出你的内闭性¹⁹，令你的违背自己意愿的自我举报不知道怎样剥夺走这内闭性？因为人的正义是非常复杂的，但在有时候却又足够适度；神圣的正义则更简要，并且不需要指控者的报告，不需要法警的发送，没有对证人的询问，而是让有辜者成为他自己的举报者并且用永恒之记忆来帮助他。

但这却是一个幻觉，上面提及的那个欺骗性的讲演用这幻觉来骗人，看起来似乎是一切都被决定下来，一切都在决定之战役日取胜了。就是说，固然“达成一个好的开始”的事实已经完全地被赢得了²⁰，但在同一个瞬间所该做的则恰恰是“以这个开始为起点出发”，因为，如果一个美好的开始在下一个“此刻”会阻碍他而不是帮助他向前的话，那么这对于一个人来说也许就是最具败坏作用的事情了。把所有针对自己的危险和恐怖集中在一个地方，斗争着地挤向敌众聚结得最密集的地方，这是骄傲；“想要让太阳停止行进，在所有敌人被战胜之前不可以进入夜晚”²¹，这是一句骄傲的话。相反，如果你去承认，“哪怕并非因为一个人自己的错，搏斗也一样被拖延持久，这样，每一天都有其相应的夜晚”²²，而因为一个人的错，这白天以这样一种方式持久，这样，有时候在失败之后就进入了夜晚”，那么，这种承认则是谦卑；如果你去承认，“哪怕诚实的搏斗者贯穿一生的道路也是艰难的，哪怕是以稳健的步伐走路的人也不是以英雄的步履行走的，是的，生命的暮夜在漫长的一

天之后让搏斗者冷静下来，但吹响号角的机会却没有出现，因为甚至那达到了与目标最近距离的人也不会因胜利的努力而注定地或者理所当然地达到这目标，而是精疲力竭地希望能够有一个让自己安息的墓穴和一个平和地离开这里的行程”，那么，这种承认则是谦卑。固然一个这样的人的生活并非不知道各种更大的决定（Afgjørelser），但他却承认，他的整个一生都是一场搏斗，在他与他人的谈话中，他不会尝试着提及那些他有幸参与的各种重大决定（Afgjørelser）；他很清楚地知道，他的关于每天的搏斗的叙述会让那些好奇的人感到厌倦。无论如何，这毕竟是他的生活；他也许尝试过生活的可变性，也许是人类的可变性，但是危险仍不断地追随着他。但是，随着危险的不断重复，他更新自己的决定（Beslutning），他就是以这样的方式在斗争之中坚持下去。哪怕他走路没有力气，步履蹒跚，哪怕事情常常不是在向前进展而是后退着，那决定（Beslutningen）仍然一点一点地帮助着他，他却以一句美丽的话来激励自己：“为上帝做你能做的事，这样，上帝将为你做你所不能做的事”²³，直到他再一次决定，哪怕他的决定（Beslutning）看上去出身卑微，与前面所说的那个出身高贵的决定相比就像是一个残缺者。

在“作决定”以这样一种方式被理解为对一种决定性的决定²⁴（一个表面看上去的矛盾，就像是：提醒一个人去作出行动，仿佛今天这一天是他的最后一天，但却又呈示出，在他眼前有着漫长的一生）的时候，这样一个事实就确定了：这决定是一种拯救性的手段。但是，如果这一事实是确定的，那么，“去留意决定之天敌，亦即，怯懦”，就无疑又是值得我们去做的事情，这怯懦，正如它有着顽强的生命力，它总是在考虑着怎样去打断或者损坏“决定”与“那永恒的”之间融洽的理解，怎样去咬断决定之锁链，这锁链被戴着时是轻的，但在它被打断之后就沉重。因此，讲演就应当是针对于怯懦，因为它关联到使徒的那句简短的话。尽管我们有时候听人说，对上帝的敬畏，宗教，基督教使得一个人怯懦，反过来情形也无法比在这里所说更确定地被说出来，在这里，使徒所说恰恰是：上帝并不给出怯懦之精神²⁵，因此这怯懦之精神必定是来自别的地方，可能本来就已经在那个反对意见之中在场了。因此，任何人都不应当通过强调“使得他怯懦的是他的虔诚、他在上帝强有力的手下的谦卑”来做辩解；任何人都不应当害怕在这样一种意义上去把自己托付给上帝——觉得这一关系将从他那里剥夺掉他的力量而使他怯懦。恰恰相反，一个人，如果上帝没有用自己强有力的手来把他封作骑士，他在自己灵魂的最深处是并且继续是怯懦的，即使不是因为别的理由，至少也是因为他太骄傲而无法承受骑士封号仪式，因为正如每一场骑士封号仪式，这要求一个人承认自己的“不值”²⁶。

然后我们就要谈论关于反对怯懦

人们给予“那不被允许的”、“那被禁止的”和罪一个开脱性的、一个几乎是受尊敬的名字，这应当是“一个精致的时代”的标志。有时候，“作

伪”持续得如此长久，以至于那古老、严肃而确定的词语被遗忘，被废弃不用。如果有单个的一次，有人听见它的话，它则几乎会唤起哄笑²⁷，因为人们会觉得，要么这讲演者是一个从那使用过时的庄严语言（这语言完全缺乏交流所需的灵活性）的国家来的人，要么他是一个使用这言辞来引发哄笑（要么是由于这言辞本身、要么是由于它对于其他“被它唤起了自己的回忆”的人的模仿）的小丑。如果一个人选择使用两个词（它们都标识某种可鄙的东西，是的，同样地可鄙）之中的一个，因为这一个在通常的联想之中有着一种附加的、在世界的眼中并非是很糟糕的涵义，那么，一种类似的作伪也会出现。这是“怯懦”和“骄傲”这两个词²⁸的情形。如果一个布道者，他的作为是留意着人们的生活并将之唤入“那善的”，如果他要让人们警惕骄傲，那么他无疑会找到许多听众，然而讲演的作用则绝非在所有人那里都是如愿的，是的，甚至还会有这样的人，根本不留意这劝诫而去听从“使用这话语”之中所具的奉承的认可。相反，如果他要让人警惕怯懦，那么，那些听众就会看看这个看看那个，到底是不是有一个这样的可怜人在场，一颗怯懦的灵魂，一切之中最可鄙的，最无法忍受的，因为，甚至我们能够容忍被败坏的人，如果他骄傲的话，但是，一个怯懦者……确实，如果一个人感觉不到“既然怯懦如此令人反感、如此令人害怕去提及，是的，甚至它在生活之中就完全消失了，那么它就必定会有着什么问题”，那么，他就必定是完全听不见激情的黑话了。然而，任何一个人，如果他非常倾向于去认为“那针对‘骄傲’的有礼貌的警告与他有关”的话，那么，他就可以肯定，那针对“怯懦”的侮辱性的警告也与他有关，因为，怯懦与骄傲是完全同一东西；他可以肯定，如果他一向很愿意让自己看起来骄傲的话，那么，这讲演就特别与他有关，因为那恰恰就是怯懦。

怯懦与骄傲是完全同一东西。但这不可以被误解并且由此而马上就认为，人们以骄傲的名义所谈论的东西在通常就是怯懦。甚至不真实的骄傲也很少发生，如果布道者相应地让自己的讲演去针对生活所展示的各种关系，那么，他极少有可能会去警告别人警惕骄傲。不真实的骄傲要求一种关于“自己的价值”和“这骄傲者对自己所具的责任”的高度观想，这是他在整个世界上最害怕的东西。骄傲者总是想要做正确的事情、伟大的事情；其实他不是在与人类斗争，而是在与上帝斗争，因为他想要借助于他自己的力量来斗争；“要躲避开什么”不是他的愿望，不，“把自己的任务设定得尽可能地高”并且“通过自己的力量（满足于自己的意识和自己的赞同）来完成它”，这才是他想要的。因此，甚至不真实的骄傲者在孤独之中也会是骄傲的，也会去放弃和鄙视世上的一切酬报，同样，对人类的偏爱也是如此，任何灵魂，哪怕是最骄傲的灵魂，哪怕是最可爱的灵魂的请求都不可以打扰他；任何收获，哪怕是整个世界，最微不足道的和最隐蔽的收获，都不可以来引诱他；他必定会绷紧所有自己的想法来看见那正确的东西，他必定会想要这样做，因为他太骄傲而无法允许，人们是对的而他是错的，尽管没有人能够说服他。但是，一种这样的生活是无眠而非常紧张的，并且被许许多多恐怖追逐着。因此，在我们带着这一要求走到人众之中的时候，看吧，能够满足

这一要求的人是如此之少。是的，骄傲在生活之中的第一跃，很多人作出了这一跳跃，很多人中固然不乏愚蠢的；但是，下一步：然后这骄傲者就去乞求那个他曾骄傲地鄙视过的人，然后这个曾骄傲地昂着脖子的人弯下了膝盖，然后他满足于他曾骄傲地摒弃的东西，然后这个曾想要与一切作对的人祈求着生命，然后这个曾骄傲地想要直立独行的人张望着寻找志同道合者，然后那狡猾地改变了骄傲之任务的人对自己撒着一点谎，并且从别人那里获得“这当然是最骄傲的事情”的判断，然后他们聚在一起，并且变得在集体之中骄傲，——这是虚荣和怯懦。我们当然不是为了要赞美那种不真实的骄傲而这么说，然而它的道路却就是这样可怕，并且因此是罕有人迹的路，这倒也很好，因为魔鬼正伺机等待着这不真实的骄傲，它会成为魔鬼的猎物，因为它是怯懦。就是说，如果一个人独自有这样的立场，那么他就必定会发现“有一个上帝存在”，如果他这时不愿意明白“一个人独自有一个秘密”是不够的，那么他就是过于骄傲而无法让一个全能的上帝²⁹作为自己的“知密者”（Medvider），那么他当然就是怯懦；因为，尽管世界，尽管尘世生活和人生所藏起的所有恐怖都没有成功地向他展示出“他的孤独是一种幻觉”，但那全能者则马上就会向他展示，而这是他所不能忍受的；但这样一来，他就因而是怯懦的。

现在，既然连不真实的骄傲在世界上也是非常罕见的，但人们却又如此频繁地提及骄傲，那么，我们由此就可以推导出“怯懦必定是非常普通的事情”，是的，我们可以这样推导而同时不至于侮辱什么人；无需作为论断者和人心了知者³⁰，我们也能够毫无疑问地认定“每一个人都多多少少地是怯懦的”；尤其是，我们可以相信，每一个试图进一步认识自己的人都会愿意承认：他常常陷于这样的想法之中，并且因此缘故他总是有着疑虑，甚至对自己最勇敢的作为也有着疑虑。不难看出，这种混淆会发生，这讲演将不断地把这一认识带进记忆，因为它，在它论述“怯懦”的时候，在自己的视野里一直有着“骄傲”；因为，如果我们要从根本上来考虑这事情，那么，最首要的事情就是，我们必须阻止那个最初的谎言。即使是在怯懦被混淆成聪明、被混淆成一种在人们眼中是受赞美的明智（其秘密是自爱）的时候，即使是在这时，它也是首先被混淆为骄傲，也就是说，在这样一种意义上：“以这样的方式聪明地对待世界和自己的利益”被认为是某种伟大的事情。如果有人对这样的聪睿做出警告，那么我们可以好好看一下，这警告不会变得有什么诱惑性；因为，确实有人会愿意去听一种这样的劝诫，尽管并非只因这劝诫的缘故。只有从一种宗教视角来考虑，我们才能够正确地谈论或者反对这一类事情，因为这种宗教性的观想³¹认识那唯一不可少的事情并且知道它是那唯一不可少的事情，因此它不去为那许多的事³²忙碌或者在“描述诸多差异”之中变得具有诱惑性。

现在，假如怯懦的情形是如此，就好像在这怯懦之上有着一一种魔咒，在这怯懦之上也确实有着这种魔咒：除了自己的真实形象，它根本就无法在别的形象之中显现出自己，它根本就无法以自己的外在来欺骗，这样一来，它无疑马上就会在这世界上变得无家可归，因为，又有

谁愿意与这可怜的东西住在一起呢？是的，它会马上不得不逃到最偏远的地方，这样，即使是最悲惨的人，即使是最低下的人都不愿意召唤它出来。然而事情却并非如此，怯懦恰恰是最灵活可变、最有弹性的，所谓是一切激情之中最令人舒服的；它不是嘈闹刺耳的，相反它宁静而沉闷地³³，但却挑逗地，把所有其他激情吸引到自己这边来，因为，在与这些激情的交往中它是极其投入的，它知道怎样保持与它们的友谊，并且把自己置于灵魂的最深处，就像静止不动的水面上催眠的雾气，各种不健康的气流和欺骗性的幻象从这雾气之中弥漫出来，而这雾气则仍停留在原处。怯懦最惧怕的东西是“有一个决定（Beslutning）被作出”，因为一个决定总会在一瞬间里驱散开雾气。怯懦最愿意与之共谋的势力是时间；因为时间和怯懦都不觉得有什么理由去赶快；这岂不奇怪：那说出“就在今日”的不是时间，而是天上的上帝和“那永恒的”³⁴。那么，就让每一天自有其烦扰和艰难³⁵、也自有其快乐和酬报吧；这是那决定（Beslutningen）的永恒副歌，它的最庄严的最日常的要求，它的最初的和最后的言词，它想让每一天意味的东西和它想给予每一天的意味：就在今日。

但是，首先，怯懦使得一个人不去认识，那“是善”的东西，那真正伟大而高贵的东西；这东西应是他的追求、他早早晚晚的勤勉的目标³⁶。如果在这里怯懦必须显示为它所是的那种可怜的爬虫，或者完全带着自己的粗鄙面目站出来，那就不会有什么危险存在了，但是它绝不会以这样的方式显现自己，或者至少是在之后，正如“那恶的”总是使用相应的形象来引诱，然后扔掉面具，并且让自己的猎物在“这已太迟”的想法之中沉入深渊。怯懦只想推迟这决定（Beslutningen）之决定（Afgjørelse）³⁷，因此，它给予自己的行为一个漂亮的名字。它激烈地反对所有仓促的东西、不成熟的东西、急切的东西，但是不，“继续的追求”则是伟大的事情，这是一个骄傲的任务。“继续的追求”，——一个漂亮的名词，多么有欺骗性，在这样的情况下，难道怯懦还不能够为自己俘获一个灵魂吗？“继续的追求”仍需要有一个开始，尤其是考虑到它也许要获得一个终结，——不管是怯懦还是时间都不愿对此有所知；因为只有决定知道这个，它的名字提醒我们记住这一点，因为决定（Beslutningen）是开始，然而它的名字是来自“它知道：有一个终结（Slutning）在到来”。如果怯懦在一个人这里能够达到如此之远，那么我们就能够说，它已经把自己安顿得很到位很舒服了。这样持续地凝视着云朵而无需低下自己的头来看自己的脚，这是多么骄傲啊？如果我们赞美上帝把人构建成直立者³⁸，那么，怯懦更漂亮地使得一个人站立，它岂不是更应当受赞美！现在，一个这样的人是在眼前看着一个遥远而伟大的目标活着；如果他有一瞬间的疑虑，那么，怯懦就马上会准备好解释，说这必须如此，因为这目标是如此无限地遥远。他生活在这“继续的追求”之中；如果忧虑醒来，担忧这到底是不是一种追求，它是不是继续，这时，怯懦就把所有怀疑散发出来，并且马上以这样的解释来抚平额前的皱纹：要去测量一种这样的追求，这单个的一天、这单个的一星期是一种太微不足道的定性。确实，他不追求；怯懦平静地继续着自己

的追求，并且完全能够看出，它一星期一星期，是的，一天一天，并非是徒劳地追求，也不是在追求一个无限远的目标。

然而，“那善的”，那真正伟大而高贵的东西当然不仅仅是什么普通的东西，不仅仅认识的普通对象本身，相对于单个的人的特别的天赋（这天赋使得一个人能够比另一个人做得到更多，使得一个人能够以一种方式做这事，而另一个能够以另一种方式做这事），它也是某种特别的东西。天赋本身不是“那善的（det Gode）”，仿佛出色的能力是那好的（det Gode），而被局限的能力是那糟的³⁹（这对幸福的人是怎样的诅咒啊，而对那不幸的又是怎样的绝望啊！）不，天赋是无关紧要的，但这无关紧要的东西却获得自己的意义。现在，如果能力很出色，那么怯懦就说：“如果一个人有着这样的装备，那么，确实就不用这么急着开始。这太容易了，先让一些时间流逝，让一些东西被失去，出色的玩家喜欢在游戏输掉了一半的时候才开始。我很清楚地知道，现在我懒散着什么都不做，但是马上，马上会带着我的全部力量站起来行动。”这怯懦说得多么骄傲！“这任务太容易”意味了什么，它意味了：这任务是艰难的；在“那更沉重的”的名下，怯懦让选择者去选择那在世界的眼里确实是最沉重的东西，然而这东西却是“那更容易的”。就是说，“完全平静地开始”是更艰难的，因为这不怎么会让人获得声望，而这一小小的谦卑则恰恰就是艰难。因此，这给出建议和劝告的，不是骄傲，而是怯懦。每个人都知道，危险的瞬间给予一个人更大力量，但是，我们要注意，一个人在怎样的程度上并且在怎样的意义上而因此更伟大。或者，是不是如此伟大，以至于需要危险之恐怖以求能够集聚自己的力量？更不用说，那相反的情形也可能发生：恐怖固然到来了，但力量却无法被聚集。这是如此容易，以至于他无法决定去开始；这很骄傲，但这是怯懦的；因为他其实是害怕，他允许自己将之称作是“微不足道的琐事”的东西，结果并非完全如同他所说的那样；这时他就处于尴尬：要感觉到自己的弱点但却又不直接面对那极端的恐怖的巨大名声，要屈辱地站在那里，被剥夺掉了每一种灿烂的退场可能。

或者，这能力是差的。那么怯懦就说：“这一点太少了，要开始的话是不够的”。这说法是很蠢的，甚至很痴愚；因为，如果你没有更多的东西可让你作为开始，那么这必定就总是足够的，并且一个人用来作为开始的东西越小，他就变得越伟大；但是，看，怯懦把聪睿赢到了自己这一边，它说，这完全对，因为什么都不开始，那就什么都不会失去。一种这样的聪睿无疑是值得骄傲的，并且这骄傲已经认识到，“拒绝一切”要比“以一小点作为开始”远远更骄傲的多，而如果一个人拒绝“那被提供给他一小点”并且另外也拒绝了“一切根本就没有被提供给他东西”，那么他所能做的就是这个了。这看起来是骄傲的，但怯懦却是它的最初发明者。

“那善的”，那真正伟大而高贵的东西除了所有其他各种好的性质之外还有着这样一种性质：它不允许观察者有漠不关心的态度。如果一个人曾经看见过它，那么它就仿佛是从这个人这里获得了一个许诺；不管

他沉陷得多深，他在根本上都不会完全地忘记，甚至是在他堕落的迷途之中，这一回忆固然是一种折磨，但有时候也是一种拯救。但是，正如它使得一个人得到提升，同样，它也羞辱他；因为它从他那里要求他的所有力量，但却又保留了将他称为一个“无用的仆人”⁴⁰的权威，甚至在他做了所有他该做的事情的时候也是如此。对于怯懦，“去阻止这一爱恋的理解”就有着极端的重要性，这是“决定”与“那善的”在一种如此谦卑的境况之下庄严的协定。于是，骄傲就马上到场了；它同意“怯懦”的说法，解释说：在一个人只是想要这么做的时候，自己意识到“自己能够是比‘自己所是’更多的某种东西”，这是更骄傲的。有时候，一个人可以把这一不确定的伟大提高到他所想要设定的高度上，一个人不应当让“自己是一个无用的仆人”这句话来拒绝他自己⁴¹。聪睿也支持怯懦，并且教导说，一个人总是应当有点怀疑，永远都不应当完全交出自己。这当然也是非常聪明的；但是设想一下：如果相对于那样一种情形——在之中如果你不把一切投入的话你什么都不会赢得，这只是一种痴愚。在生活中，如果你想要与一个有着确定价格单的生意人讨价还价并稍稍要把价格压低，这种讨价还价是不是聪明？如果这生意人有着完全确定的价格单，而你则将有必要用到他所销售的东西，这种讨价还价是不是聪明？然而这确实是聪明的；怯懦微笑地看着那轻率的骄傲者，看着他奋勇向前要去参与荣誉之争，微笑地看着他跌倒并安慰自己。然而，那怯懦的骄傲者只在一瞬间之中比那轻率的骄傲者更聪明，并且更可鄙；或者更确切地说，因为停留在对这样的一些差异的思考上是没有用的，这两者都失去了一切。

看，如果事情的进展是如此，那么，一个人就可以为此而感谢他自己和怯懦；因为上帝不给出怯懦之精神，上帝所给出的是力量和爱和慎思之精神⁴²，正如这对于去认识“什么是‘那善的’、那真正伟大而高贵的东西”和去认识“这东西对他意味了什么并且与他有什么关系”是必不可少的；正如这对于“用无私的爱去爱‘那善的’、那真正伟大而高贵的东西”是必不可少的（这种无私的爱只想要作一个无用的仆人——这“作一个无用的仆人”是爱的喜乐，而与此相反的东西对于这爱则是一种侵害，这种侵害通过把爱弄成一种利润来污染他的爱）；正如这对于“在恒定之中坚持，以免让一切在不具备那种‘使得这努力和决定之决定’⁴³冷却下来’的慎思的情况下都变得毫无结果”是必不可少的。这一认识，这一决定之同意是第一场献身仪式（Indvielse）。唉，一个人实在是很少有机会以这样一种方式来经历这一情形：他甚至是只在这献身仪式（Indvielse）的一瞬间里放弃掉所有自己梦想的和幻觉的东西，放弃掉每一个想要在超自然的尺度中向他展示并使得他为自己惊叹的海市蜃楼，而反过来去获取“按事情本身的样子看事情”的力量，获取“以自我拒绝的爱来将之环拥起来”的力量，获取“与之达成审慎之约”的力量；一个人实在是很少有机会以这样一种方式来经历这一情形：他甚至是只在这献身仪式

（Indvielse）的时分中有力量去把自己拉向“那善的”（就仿佛“那善的”要消灭他）、有爱去让自己不在“那善的”面前退缩、有审慎之心去不让自己作伪！怯懦并非是来自上帝，但它却知道怎样为自己给出一个作

为力量和爱 and 慎思之精神⁴⁴的外表。现在，以这样一种方式，事情确实是如此，怯懦也这样教导说，每一个人都应当追求一种高而远的目标，它是高的，因为看，它是天空，它是远的，谁不知道这个，遥远，尤其是在一个人的业绩要去达到这目标的情况下。但是，上帝自己在日子们的初始划分出了时间，分离开了白昼和黑夜⁴⁵，以同样的方式，决定之审慎也马上想要为人划分时间，这样，早上的更新了的决定，晚上的感恩和安息日的庆典，或者，不管现在决定是怎样为你划分了时间，我的听者，它们⁴⁶就获得自己的作为分配和作为目标的意义。如果一个人从一开始不愿意明白这个，那么他就不会真正去理解一个决定，这则会使得他的生活变得毫无意义，是的，可疑，就像那种“不断地拒绝生活所给出的表达自己的恰当时机”的友谊，毫无意义，是的，没有被人作为生活而经历过⁴⁷，就像一场讲演在自己的卓越之中蔑视语言所提供的言辞和表达，它永远都不被人听到。谁不会看见这个，甚至连那最怯懦的人也许都会微笑地把这一讲演视作是多余的，因为账目的清算展示出什么是应当被做的事；但是他也许不曾想到，如果决定不是开始而开始不是决定，那么那账目就永远都无法得到清算，因为在某种意义上不存在任何账目。

现在，事情当然就是这样，“那善的”，那真正伟大而高贵的东西，对于不同的人是不同的，但是决定（这决定是真正的认识）则是同样的决定。这是一种非常具有陶冶性的想法。那想要建⁴⁸一座塔的人，他坐下来对“他能够把这塔造得多高”作一下大致的估测⁴⁹。唉，在估算的瞬间看来这会有多大的差异啊，但是在决定的瞬间，则又会有怎样的相同性，而如果决定不出现，那就不会有什么塔出现，不管这估测有多么富于幻想，或者多么确实地华丽！善的决定，它与那对“那善的”的认识相对应，就是想要做一切它所能够做的事情，竭尽其能所及想要为此努力。去做一个人所能做的一切，怎样一种至福的相同性啊！因为，这是每个人都能够做的事情。只在估测的瞬间有着差异。或者，那想要做出仁慈行为的人，他是不是能够做出比“给出他所拥有的一切”更多的事情；那个寡妇是不是比那从自己的多余财物之中给出一点的富人给了更多⁵⁰？有时候，具体情况能够决定一分钱可以比“通常它所意味的”要意味着更多一点，但是，如果有人要达成一个奇迹，那么他能够使得这一分钱意味得像全世界的金子集聚在一起那么多，如果他是因为仁慈而这样做并且这一分钱是他所拥有的唯一的東西。是的，那用耳朵去判断“这馈赠有多大”的人，他只要听见钱币的叮当声就能够感觉到之中的差异，但是仁慈和圣殿钱匣对此有不同的理解。那能够用耳朵在估测中听出可能性之低语的人，他做出巨大的分别，但是决定对此有不同的理解。这样一来，我们看，如果一个人为自己的健康和力量而欢愉，拥有着圣灵的最好馈赠，在他带着自己的一切、带着那似乎是陈列在他面前的许许多多、带着期待对生活每一个要求（每一个要求只为“那善的”的缘故而被期待和要求）投入为“那善的”的工作的时候，——我们也看反过来的情形，如果一个人带着忧伤看着自己的尘世的脆弱性、看着崩溃瓦解的日子如此接近以至于他忍不住要像一个牧师说话那样地谈论那被赋予

他的时间，在一个这样的人用牧师的话语在决定的时分许诺“把这些瞬间奉献”⁵¹给为“那善的”所做的工作的时候，这时，谁的塔会是建得最高的？或者，如果这一个喜悦地觉得自己像那“将要成为一种‘去赢得许多人’的强有力的工具的人”，而那一个悲哀地在心中觉得自己对别人只构成一种负担，然而在他们都决定要为了“那善的”而成为一切并成为完全乌有的时候，谁的塔会是建得最高的，他们是不是两个都能够达到天⁵²？或者，如果这一个对内在的敌人一无所知，他为了要为“那善的”工作而让自己的意念和想法逼向人类去拯救成千上万人，那另一个回返到自己内心中的战役，在决定的瞬间里拯救他自己，那么，谁的塔会是建得最高的？如果怯懦能够明白这个，那么它就不会那么反对决定，因为这就是决定之秘密。它要求一切，确实，它不让自己受欺骗，它容忍不了任何不诚实，它对那不愿意尽其所有地给出的人吝啬到一枚白币⁵³都不给，但它却也不是小气的，它欢愉地看着那奉献出自己所有的一小点的人，它只会在这样的情况下生气，如果他想要让自己有所保留，如果他想要把过失推给自己的悲惨境况，如果他强词夺理地想要自欺说：“奉献出一切”对他是一种不可能，既然他什么都不拥有，如果他想要用“愿自己有许多东西可奉献”的愿望来让自己得到消遣、想要用“自己有多么慷慨”的想法来令自己欢愉、想要以梦想来满足自己心中的决定之愿望——直到这愿望重新消失。所有这一切都是怯懦和隐蔽的骄傲，它在昏暗之中希望变得对自己而言比其所是稍稍更多，希望以虚假的承认来搪塞决定。

其次，怯懦阻止一个人去做那善的，去完成那真正伟大而高贵的东西，而这个人正是在决定之中把自己与那善的和那真正伟大而高贵的东西关联在一起。在前面，我们已经提醒了人们去注意关于某种迷信，它使得一个人去认为一切都通过决定（Beslutningen）而得以决定

（afgjort），这样他并非没有这样的倾向去作这决定，甚至也许是在这样一种推想之中：他的生活因各种决定而具备一种崇高，这崇高使得他不用去为卑微的事情担忧；他只愿在各种崇高的和决定性的场合冒险做一切，他不关心卑微的事情。唉，但是这样地仿佛想要纯粹地在生活中精心打扮是一种非常出色的谬误。对于那允许自己有着各种这样的关于“决定”的想法的人，这决定本身变成一个诱惑者和骗子，而不是一个忠实的导师。就是说，固然在决定之上确确实实闪耀着永恒之光芒，在决定之中一切看来确确实实是永恒地得到了决定；但这只是第一步。于是，这决定换掉其外衣，并且现在恰恰想要为最日常的事情担忧；以这样一种方式，这决定在自己的日常服装，或者，如果我可以这样说，在自己的家常便装中，看上去并非是那么神圣，但是在其内在本质之中，它仍是同样的，毫无改变。就是说，这是决定对于人的生活的意义：决定想要为人的生活给出关联，给出一种平坦而安宁的过程。对此，决定有着一件可爱的礼物：关注卑微的小事，这样，你就既不会忽视它们也不会它们在它们之中迷失，于是生活就在决定之中继续向前，在决定之中得到强化、更新和激励。

现在，这决定是另一样东西。也许它是“去得免于只有贫困需要去看

的东西”，是“去忍住不说出一句小小的愤怒的言辞”，是“去强制自己忍受一种微不足道的不适”，是“去在工作中坚持的更久一些”，是“去忘记一个小小的侮辱”。怎样的变化啊！难道这样的一种做法不是一种对决定的不忠吗，或者难道这真的是决定所曾是的東西吗？因为，不管怎么说，决定曾是想要对尘俗的东西没有需要，想要在心满意足之中变得像天上的飞鸟一样无忧无虑⁵⁴；决定曾是想要借助于和解来战胜自己的意念和自己的敌人；决定曾是生命之傍晚要见证白天有过工作；决定曾是把自己的灵魂提高到生活之中所有琐屑的小事之上。是的，那曾是决定，我们没有忘记；但是现在，这……，我的主啊，难道我们现在已经距离贫困如此之近，以至于我们有必要得免于这一小点？难道我们是如此愤怒，以至于我们在这样一种程度上要去畏惧一场小小的爆发？难道这半个小时有力量去使得一个人成为闲荡者？难道因为我们稍稍有点沉郁，我们就也许马上会发疯吗？难道在我们愿意去忘却各种更大的侮辱而只记得各种更小的侮辱的时候，我们就是无法和解的吗？哦，如果一个人对决定有所知，那么，他不会否认：这决定知道怎样说话，它说得那么漂亮，它几乎是在为自己的缘故而恳求，惟愿我们按它所说的去做，首先是，不要因为相信“在我们将自己托付给决定的时候，我们是在把自己托付给一个不可靠的人”而污染我们自己。它承认，它所想要的是一件琐事，并且这事就是应当被当成是一件琐事来做，因为否则的话，它就会被迫以一种颠倒的方式通过“使得一件琐事变成最重大的事”来把一个人的生活弄得很艰辛；因为，那作为一件琐事并且就其本身能够被忽视的东西，在决定在它之上设置了要求的时候，它就不再是一件琐事；因为一件琐事的缘故而对自己的决定不忠实，这也一样是不忠实，并且绝非是什么无关紧要的事情。最后，它严守着自己，并且想要通过“长久地困扰一个人而不是给予他安宁”来帮助这个人。

如果人与决定不再能够和谐地共处⁵⁵，那么，这错是出在哪里呢？这错是在于他的怯懦。确实，如果无足轻重的事情对于一个人不断地变成意义重大的事情，那么这个人的灵魂会困惑。这样的事情也不是决定之所愿，决定想要的是，他应当把这无足轻重的事情当作无足轻重的事情来做，应当把它当作决定的进一步后果来做。相反，怯懦会不断地想要与那意义重大的事情有关系，并非恰是为了真正去做出什么事情，而是因为“在意义更重大的事情之中经受考验”能够满足一个人的虚荣心，因为，在一个人失败的时候，“这事情是意义重大的”能够起到安慰作用。无疑，这样的事情是很罕见的：一个人真正地不作尝试，或者，不相信自己能够完成伟大的事情，并且以这样一种方式承认自己是怯懦的（如果这伟大的事情本来就是某种在其普遍有效性之中与每一个人都有关系的话，因为相对于那外在的和偶然的，“不去过多地冒险”会是智慧而审慎的）；不，他先是不诚实地对待这任务，将之称作一件无足轻重的事情，然后，他不去完成它。但是，欺骗是属于怯懦的，而满足是属于骄傲的，这样，在这里，怯懦又是作为基础的东西。

如果决定不在这一搏斗之中突破出来，如果这样的事情发生得更频繁——这决定以这样的方式不了了之，那么，它在最后就变得精疲力

竭，事情越来越糟，直到决定成为一个被遗忘得差不多的徒劳的想法，一个来自往昔的、偶尔光临这被改变了的人的突发奇想。我们看见的不是那由决定想出的不断的进步，而是一种退步。然而再一次是如此，我们只能够到决定之中去寻找拯救，但这里的境况则不同于第一次。这时，怯懦表示反对；并且像它那么无力，它甚至把仇恨投向决定，在心里对之怀着恶念⁵⁶，并且通过骄傲之欺骗来满足自己。谁又能够算出怯懦在这样的情况下能够想出的所有借口、所有诡辩，谁能够算出所有怯懦知道要提出的欺骗性建议，它提出这些建议是为了证明自己相对于决定是对的，为了确证决定是一个捕捉人的圈套、是一种被囚者虐待自己的自我折磨、是一个并不帮助人的骗子（因为，它在以前曾帮过你吗？或者是不是曾有过这样一个瞬间是这样的：你几乎是愿意与它成交，但是看，它是不是马上来帮你了）。即使决定再一次在一个人身上胜利，哦，但这个人要真正重新获得力量，这则是多么罕有的事情啊。怯懦到处伺机守候着，如果它做不了别的事情，那它也留意着，等着决定在更新的时候会出現小小的偏差。如果决定真的要彻底得到更新，那么它就恰恰必须在它停下的地方重新开始。这是非常痛苦的。于是，怯懦和时间就用虚假的友谊来帮忙。处于间歇中的时间将“故态复萌”置于一定的距离之外，把它远远地放在不确定的轮廓之中，间隔的空间欺骗着眼睛，而浪费的时间作为过去看来并不很长，也不那么荒凉而贫瘠；另外杂草有时候也会开放出华丽的花朵。然后，在遗忘缓解了一些痛楚之后，这时，决定终于又来了。唉，但是怯懦也一起来了；尽管它不是决定的父亲（它永远都不是决定的父亲），它却站在那里，还得以起到一部分阻碍作用，令决定在更深的意义上无法把关联带进生活。也许骄傲以这样一种无畏的想法来安慰：去完全从头开始，去让过去的事情被遗忘掉，并且在现在比任何时候都更充满勇气地开始。但是骄傲所安慰的是谁呢？一种这样的安慰只会让决定感到受冒犯，那抓向这安慰的是怯懦；因而怯懦在这里又一次是作为基础的东西。如果这样的事情发生，那么，一个人可以为此感谢自己和怯懦；因为，上帝所给出的是力量 and 爱和慎思之精神。⁵⁷

然而，也许事情并非如此，也许人们谈论的是那种在人之常情的意义上所谈论的“敢于决定去把塔建得很高的人”。如果这决定是伟大的，那么对这决定的实施也是伟大的，决定在胜利中就像是扯起了满帆一样地直奔目标。然而，他现在知道，以前也知道，他渐渐地越来越清楚地感觉到，有一件小小的琐事，他无法做到，一点小小的偏差。假如他的决定是善的决定，那么，这决定就会是“牺牲一切来为‘那善的’服务”，因为，如果这不是他的决定，那么，这决定，不管这决定多么伟大，那么，他的受人敬佩的力量、他的耐力、他的胜利进展就只是一种多余并且是自己虚构出来的重要性；“那善的”和上帝并不需要他。即使一个人得以装备了去改造世界，如果他要把他所做的一切都算在他自己的账上，那么，他在上帝的眼里甚至不会比天空下的一只麻雀更重要⁵⁸，这麻雀还并非是上帝真正需要的。但是，如果那曾是善的决定，那么现在这决定就会严守着自己并且很严谨地对待一个人。那么这又意味了什么

呢：他在自己确实是能够去做成那伟大的事情的同时却不能够做成那微不足道的东西？不管他多么伟大，他也仍只是一个仆人；在他向“那善的”承诺了一切的时候，这时，他所能做的事情，比起那“在人类的眼里是伟大的”的东西，则有着远远更神圣和更真实的意义。如果他，尽管他能够向全人类传授真理，却还是通过发现自己身上的弱点和错误而把自己的所有力量用在了他自己身上，那么，确实，在这样的情况下，他就是可靠的，比起“如果他所做的是相反的事情”，他对于上帝就更重要，虽然人类会晕眩，如果他们看见一种撼动世界的力量在专注于处理那被他们称作是“无足轻重的小事”的话（尽管事情并非如此，因为反过来的情形就会是“对自己而言变成一个谜并且因此而尽自己的努力去把生活弄得毫无意义”）。但是，我们怎样解释这一小小的错误呢？为什么它会在哪里？那是无关紧要的事情，因此，“不去关心它”就是骄傲。那是无关紧要的事情；相当奇怪，生活中的情形会是这样：那些伟大的人无法去做普通人们所能做的更卑微的事情。那是无关紧要的事情；“那可笑的”距离最深刻的严肃是多么近啊！最伟大的东西和最卑微的东西就以这样的方式联系在一起，无关紧要的事情以这样的方式讥嘲那伟大的事情，就像一个促狭的小精灵一样地跟着它；多么奇怪啊，“考虑这种无关紧要的东西”真是某种适合于心理专家的事情，某种可以被我们称作是“生活对杰出的人的妒忌”的事情，它向这杰出的人提示说：他和所有其他人一样、和最卑微的人一样，仍是一个人；人本身的东西要求得到自己应得的⁵⁹。现在，这是理所当然，每一个这样的解释肯定都能够有自己的意义，尤其是对于那不相关的人，但是，如果那相关的人会满足于这解释的话，那么，他其实就只是想要得到消遣，并且在根本上是怯懦的，他不敢面对自身去承受那仿佛是在等待着他的矛盾。只有通过自己承受这矛盾，他才能去学会那每个人不应当只是记住背熟而是应当特别地学习的东西：“他什么都不是”；——有些人因为“他们自己所能就等于是什么都不是”而学习到这个，另一些人则因为“他们自己所不能就等于是什么都不是，但却足以在本质上使得所有他们的所能成为什么都不是”而学习到这个。规模庞大的事业常常会有足够的迷惑力，尤其是在它不仅华丽而受人们赞美、而且还对许多人有用的时候，然而，它却仍只是一种海市蜃楼；这决定仍不是善的决定，因为一个这样的人不是带着一切向“那善的”奉献自己，就是说，不是带着自己的弱点、听任上帝安排：到底是他想要让这一充满力量的人通过漫长的一生来疲惫地对这样的一个小小的缺点做修正工作，还是想要让那个有着美好的天赋的人对别人具备意义。幻觉是在于：一个这样的人在自己的眼里成为一个有用的仆人，一件重要的工具，但这不是那“满足于想要作为一个无用的仆人”的善的决定。因此每一个人都要考验自己⁶⁰。固然有这样的可能：世上曾有人被人们钦佩，在活着的时候饱受赞美，在死后被人怀念，被尊为行善者，通过人们的纪念而被回忆，然而对这样一个人上帝却会说：不幸的人，你所选择的不是更好的福分⁶¹。但是，如果事情是这样的话，那么一个这样的人肯定也会不时地感觉到这种偏差，正确地理解的话，这偏差要么只是想要作为他的一个不懈的训蒙师⁶²，并且就其本身

要求在任何时候都能够进入，要么要求他去改变这规模庞大的事业并且更新那善的决定；上帝不给出怯懦之精神，上帝所给出的是力量和爱和慎思之精神。为上帝做你能做的事⁶³，这样，上帝将为你做你所不能做的事。但这“做你能做的事”，难道不就是“想要谦卑地留意着你的弱点，在这弱点之中他也许恰恰会对你变得可理解”？是的，这是沉重的，如果一个人似乎能够为“那善的”做如此之多，但这一点却是肯定的：那最伟大的人和最卑微的人能够为上帝做的事情，那唯一的和那最伟大的事情，是完全地奉献出自己，因此，也是带着自己的弱点；因为对于上帝来说，听命是更令他欢喜的，胜过公羊的脂油⁶⁴。

“青春的各种翱翔高飞的决定”的情形是一种痴愚，但是依赖于上帝，一个人可以敢去冒一切险。因此，去冒险吧，你已经变得对你自己和你的决定不忠实，也许因此而被弱化得如同一个孩子气的老人，你现在蹒跚着向前绝不去相信决定之重振，你，去冒险更新你的决定吧，它必定会在对那“给出力量和爱和慎思之精神”的上帝的信心之中让你重新站立起来！去冒险吧，你曾丢弃掉决定之锁链而现在作为一个被释放的囚徒强调着你的自由，你，冒险去明白“你的这种骄傲是怯懦”吧，去再次告发你自己吧，这样，公正重新会把你绑定在决定的工作之中，在对那“给出力量和爱和慎思之精神”的上帝的信心之中去冒险这样做吧！去冒险吧，你曾在什么时候在善的决定之中让自己在上帝之下变得谦卑，但却犯错并变得在你的和人的眼中对“那善的”如此重要，你，去再次冒险到上帝面前变成乌有吧，他必定会给出力量和爱和慎思之精神！

最后，怯懦阻止一个人去承认他所做的“那善的”。现在，事情固然是如此，“被看得比‘一个人本身所是’更卑微、更糟糕”总是比“被看得更好”更可取，后者是一个巨大的危险，如果它发生在一个人身上，非常可怕，假如这是他自己招致的。哦，即使我是一个濒死者，我还是会赞美这句话：“在你禁食的时候，要梳头洗脸，不要叫人看出你禁食来，只叫你暗中的父看见”⁶⁵。尽管一个人进入了迷途并且行了罪，在上帝的仁慈之中仍有着安慰和信心。但是，如果一个人麻木到了足以去轻浮地对待那至高的东西，如果美德、爱、虔诚的神圣名词对于他已经成为了陈词滥调，他的嘴里充满了这些词，简直到了令人厌恶的程度，如果他对这一技艺已经炉火纯青到了极点，甚至能够毫无思想地与最神圣与最严肃的想法作交流，甚至能够把最严肃的东西转化成一阵舌头滚动声、把最神圣的东西转化成一个身姿；或者如果卑鄙得足以想去要弄出一身虚伪的外表、卑鄙得足以通过“扭歪自己的脸”⁶⁶来鄙视人众，卑鄙得足以去设想上帝是可以被购买的，是的，通过言辞和说法来买通，——一个这样的人，怎样才会有救啊？！或者，也许语言，尤其是在我们的时代，也许会去考虑到要为那神圣的东西想出一个新的并且是庄严的表述，如此庄严，乃至能够为那种人，为那（我们几乎要相信这样的事情）“尽自己的努力去借助于那作为一种神圣的遗产从更严肃的先人们那里继承下来的东西来把每一个更好的人弄得令人厌恶”的人留下印象？或者那神圣的东西会不会在什么时候攫住那只是太习惯于在虚伪之中与之交往的人？如果事情是如此，那么，那么我们就有必要去留心，使得一个人不

去因为怯懦（尽管他做“那善的”）而对他自己成为一个圈套，并且因为误导其他人的判断而成为败坏他们的因素；我们应当留意，那想要阻止一个人去承认自己所做的“那善的”的，是怯懦。

所有一个人身上的好的东西，从最初起就是来自沉默，正如这是上帝的属性，上帝居于隐蔽之中⁶⁷，同样，在一个人身上，“那善的”也是居于隐蔽之中。每一个“在其至深的根本之中是善的”的决定都是沉默的，因为它有着上帝作为“知密者”（Medvider），并且是到隐蔽的内屋⁶⁸之中走向他；每一种“在其至深的根本之中是善的”的神圣感情，都是沉默的并且被一种羞怯隐藏起来，这羞怯比女人的羞怯更神圣；每一种对那“在其至深的根本之中是善的”的人本身的东西的纯粹同情都是沉默的，因为它是隐蔽在上帝之中⁶⁹；每一次心灵的感动都是沉默的，因为嘴唇是闭起的而只有心是被扩展开的。如果人类在越来越大的程度上忘记了：在一切都沉默的时候，在没有人提及或者说出“在那里面发生什么”的时候，在寂静在一个人周围蔓延开的时候，他能够在暗中与上帝在一起⁷⁰，——那么，这有多么悲哀啊！如果生活的喧哗与骚动一代一代越来越早地把儿童和少年拉出去推进喧嚣之中，把这孩子召集起来去围绕那大声喧哗的东西，或者越早越好地让这孩子自己大声喧哗，——那么，这有多么悲哀啊！就让那些尘世的伟绩变得越来越伟大、越来越意义奇特、越来越复杂吧，我们不要忘记：一个人通过去参与，是的，通过去处理，最伟大的人类事业而赢得的收获，与“在世界里多余但却与上帝同享”相比，是不值得我们去从公路上将之捡起的。⁷¹

但是，如果“那善的”以这样一种方式是沉默的，那么，它会是多么容易被错认啊！很遗憾，事情也常常就是如此：那些最好的人们，就像那个国王的女儿，固然拥有着心头的金子，但没有小额的零钱来散发⁷²，有时候恰恰会因为其他人而在这个世界受最大的苦。如果这事情发生，那么，诱惑就在那里了：去中断与人众的关系，把自己与“那善的”一起关闭在沉默之中。这是如此有诱惑性，不仅仅对于那不真实的骄傲者，而且也是对于那带着畏惧与颤栗在上帝之下让自己沉默而平静地谦卑的人；在所有那不真实的灿烂、浓妆艳抹的虚假高度地受人尊敬，甚至想要去论断那被错判的人的时候，这是如此有诱惑性：让自己沉默、让事情看上去就仿佛“这论断是对的”，让自己沉默，不用言辞来捍卫自己，而是让自己的秘密与自己一起进入坟墓。在感情纯洁而热情地带着一个人的心去见证“他爱得多”⁷³的时候，这是如此有诱惑性；在那里的感伤垄断了伟大的言辞，甚至还要去论断那被错判的人的时候，这是如此有诱惑性：在这时沉默⁷⁴，几乎就确认它的论断，只是怀着这意识：周围的人们以自己的方式承认一个人身上的“那善的”；因为，无论如何，难道这个人没有被宣称为唯一的自爱者吗？在如此多人马上对“那善的”说“是”，许诺去做父亲想要他做的事，并且让自己获得赞扬的时候，这是如此有诱惑性：在这时说不，并且在寂静之中试图去做这事⁷⁵。在灵魂叹息、呻吟并且禁食的时候，这是如此有诱惑性：在这时又梳头又洗脸，不去找那些慷慨大度的人、而是找没有心肠的人做伴。在如此多人带着他们的馈赠疾奔着，被作为行善者而提及，或者在他们涌

向那受冤屈的人（他因这冤屈而赢得一种世俗的重大意义）或者探访那被囚禁的人（他通过监狱而在世间成名）⁷⁶的时候，这是如此有诱惑性：在这时作为无名者，不被任何人看见地去探访寡妇、孤儿⁷⁷和那被社会排斥的囚犯⁷⁸。然而这也有着其危险，这会对一个人自己变得危险，并且这怯懦很容易就能够隐蔽地在这场，或者逐渐地悄悄溜进来。

“那善的”为自己保留了“使得一个人成为一个无用的仆人”的权利，哪怕是在他做了最多的事情的时候。这一想法对于这个人身上的自私来说是最有羞辱性的。它向一个人要求诚实的招供，承认自己变得完全就像每一个其他人，就像那最卑微的人所是，或者（因为不幸的是，这更真实）就像每一个人都能够成为的那种人。但是，如果他这时承认“那善的”，那么，世界在这时也许会给出不同的论断，它会向他要求某种别的东西，并且，他也许无法忍受这个，即使他在寂静之中还是会有诚心去想要并且有力量去做“那善的”。本来，通过自己的善的决定，他只想要作为一个无用的仆人⁷⁹，亦即，一个不要求任何酬报的仆人。但是，看，世界酬报他，它以“错判”来酬报他。这⁸⁰不是按照约定发生的。哦，如果一个人不明白，“甚至是在他为‘那善的’做了自己所能的最多的事情并且另外还遭受错判的时候，他也仍是一个无用的仆人”，那么，他的想法就根本没有领会“那完美的”；而关于“他本应是已经完成了它”，就更是免谈了。如果他畏惧错判，那么，那使得他不承认“那善的”的东西，自然就是怯懦。

但是，一个人自己会有助于去招致错判。因此，就这点而言，他看来并不为“那善的”要求任何酬报，尽管他没有承认这一点。然而，让我们看。在他遭受错判的时候，他很容易变得自命不凡，固然不去论断别人，但是他想让自己的作为去论断别人，并且以一种狡猾的方式（如果我敢这样说的话）在上帝那里得到更大一笔贷方余额。他并非完全满足于作为一个无用的仆人，他想要作为“稍稍更多”。

现在，通过以一种夸张的方式来将自己展现成“那善的”的发言人，因此也就是，通过过多地承认“那善的”，如果人们愿意这样说的话，一个人能够来招致错判，甚至是世界的迫害；现在，我们在这里不谈这个。我们在这里所谈的是：因为不去承认“那善的”而招致错判。我们不想以《传道书》（4：10）来说：“若是孤身跌倒，没有别人扶起他来。这人就有祸了”，因为，对于“那生活在人众圈子中的人”和那孤独的人，上帝当然是“那既扶人起身又将人压倒者”⁸¹；我们不想对这人喊“有祸了”，但肯定会说一声“唉”，他不可以进入迷途；因为在考验自己、检查他所追随的是否上帝的呼唤抑或是诱惑之声、检查在他的追求之中是否有着一种对抗和一种愤怒令人不堪地混进来的时候，他当然也是孤单的一个人。迷途是多么近啊！唉，也许还会有人甚至把诅咒招向自己，但这人却还是对的，在他被论断的原因上，他保持了自己的良心的清白，而他不对的地方是在“保持沉默”中，是在于：他保持沉默的理由可能是“缺乏勇气去承认自己的弱点”，他宁可让自己看起来邪恶而被人恨，也不愿被人爱却让别人知道自己的弱点。唉，也许还会有人如此沉重地

承受着无用的痛苦，以便让这些痛苦来启迪一个诗人，并且也在一些时候让自己通过误解之苦恼来自命不凡，然而如果他想要让自己真正地诚实，他就必须自己坦白：通过一段小小的供词他至少能够缓和这些痛苦！唉，也许还会有人成年累月地戴着错判的索套，不让自己自命不凡，他屈伏于这索套之下，因为他把它当作自己的惩罚来承受它，尽管他让自己允许了一个变化，这样他没有因为他应为之受惩罚的东西而受惩罚，而是因为某种别的东西，他自作主张地从上帝的手上拿下人类误解了的论断作为一种上帝的判决，而让人类弄错。因为沉默和轻率（Letsind）也可以隐藏着一种沉郁地爱着“那善的”的沉郁（Tungsind）⁸²。这将会是非常费劲的，更糟糕的是，沉郁还会由此得到养料而繁茂起来。对一切的沉默和冷漠也可以隐藏着一种良心上的不安，这不安的良心却有着“那善的”的这种表达：它恰恰想要承受自己的惩罚。就是说，我们在这里不是谈论关于那想要让自己看起来更好一点的虚伪，而是谈论关于那相反的东西，一种对自己的恨，这恨去令这人自己受委屈，这样，他只在“为自己增大苦恼”上很有创造力。但是对自己的恨却也是自爱，而所有自爱都是怯懦。

每个人都考验自己，检查自己是不是承认“那善的”，——它就驻留在他自身之中、感动并填充他的心灵，并且他为此而活着。如果他这么做，不喧嚣，不炫耀，因为，正如“那善的”是如此，同样“承认”也当如此，缄默的、谦逊的、得体的，总是羞怯的，这样，他就应当承受世界的错判，他没有任何责任，因为他，并且只有在这时，他才真正地是“在上帝面前是显明的”⁸³。但是如果他不这么做，那么他最好要当心；因为怯懦实在是太愿意与骄傲沆瀣一气地结伴了。怯懦之欺骗是“去伪造任务”，并且去使得艰难的东西变得容易，使得容易的东西变得艰难；骄傲的满足是“去选择那幻想出的艰难的东西”。这样，一个人就变得自命不凡，因为那行善但却又不承认的人，他就并非完全如同其他人。但是，如果一个人这样论断，他就不是以属灵的方式论断；因为，如果一个人以属灵的方式论断⁸⁴，那么他也就知道，每一个人都只是一个无用的仆人。想要放弃世界和世界的判断，但却又为自己对“已这样做了”再给出一个世俗的承认，这可不是放弃世界，尽管怯懦和骄傲能够成功地发出一次迷惑人的欺骗。如果一个人真正是爱“那善的”，难道它还不会对他有一个要求，让他承认它吗？就是说，“那善的”固然不是虚荣的，绝不会是因此才要求他去承认，但这是为了“那真的”，因此所有喧哗对于“那善的”来说也同样是可厌的东西。这是为了“那真的”，这承认就是他欠自己的邻人的真相⁸⁵。因为，如果一个人要去犯错，那么“抓住这个人的手臂不让动”是不是一个善的作为？然而，如果一个人要去作出不正确的论断，并且，如果那对“那善的”的承认不阻止他这样做，他就无法做出别的论断，那么“扣住这个人的论断”是否也是一个善的作为呢？我们能够让一个人非常委屈，但是最沉重的也许就是：以迟到的悔（Anger）来覆盖一个过于急切地得出的不公正论断，而我们自己也参与了去达成这论断。

看，如果这样的事情发生，如果一个人以这样的方式通过去做“那善

的”而步入迷途，那么，这时他就只能将此归咎于自己和怯懦，因为上帝给出力量和爱 and 慎思之精神。为上帝做你能做的事，（但这“做你能做的事”是不是这个：不愿意承认那善的，而想要一个人单独承受，尽管你的生活恰恰会教你去相信“一个人比他表面看起来的要更好”？）然后，上帝将给予你力量和爱 and 慎思之精神。因此，去冒险这样做吧，你与“那善的”联合了起来并且忠实于你的决定，你⁸⁶，鼓起勇气（因为你是知道的，这讲演是在反对怯懦，而不是在反对骄傲）去冒险做更卑微的事情，如果你想要让它被这样称呼的话，去承认“那善的”，尽管你并不以此来夸耀！因此，去冒险这样做吧，你在你的心里承认“那善的”，你，也在人众面前这样做吧；不要在这样做的时候感到羞愧并垂下眼睑，就仿佛你是走在被禁止行走的路上，去承认它，尽管因为“你总是感觉到你自己的不完美”而羞愧，尽管你在上帝面前总是垂下你的眼睑！在对上帝的信赖之中去冒险这样做吧，你承受了你的惩罚并且没有逃避良心的审判，你，去冒险做更卑微的事情吧（这讲演是在反对怯懦，而不是在反对骄傲，尽管它还是牵涉到你），承受一个人的同情吧，你这个承担起惩罚的人！于是，每一个人都应当去承认“那善的”，在自己的决定之中得以更新，永远都不去被任何魔术把戏诱入歧途，就仿佛在被错判的情况下要为“那善的”工作就更困难；因为，如果这事情同时也是更不真实的话，那么它更艰难又有什么用呢，或者说，如果这事情对他倒是更容易的，那么它对许多人更艰难又有什么用呢？

注释

1 《提摩太后书》（1：7）：.....]标题文字出自《提摩太后书》（1：7）。

2 译文中出现的大多数“决定”，如果没有后面的括号，一般是指“决定（Beslutning）”。另外，在后面的关联之中，还有一个“决定”（Afgjørelse）概念。

这个“决定”（Beslutning）是一个人所做的选择，选择让自己做什么。而上面的“决定”（Afgjørelse）则是一个人对外在的人的命运或者事物的走向所作出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。

3 拿因的那个从担架上醒起来.....死了被人抬出来的寡妇之子]指向耶稣唤醒拿因的寡妇之子的故事。《路加福音》（7：11—16）：“次日耶稣往一座城去，这城名叫拿因，他的门徒和极多的人与他同行。将近城门，有一个死人被抬出来。这人是他母亲独生的儿子，他母亲又是寡妇。有城里的许多人同着寡妇送殡。主看见那寡妇就怜悯他，对他说，不要哭。于是进前按着杠，抬的人就站住了。耶稣说，少年人，我吩咐你起来。那死人就坐起，并且说话。耶稣便把他交给他母亲。众人都惊奇，归荣耀与神说，有大先知在我们中间兴起来了。又说，神眷顾了他的百姓。”

4 样式变换，就是说，不再单调。

5 改变外貌的山上]指向关于耶稣在山上改变外貌的故事,《马太福音》(17:1—8):“过了六天,耶稣带着彼得,雅各和雅各的兄弟约翰,暗暗地上了高山。就在他们面前变了形像。脸面明亮如日头,衣裳洁白如光。忽然有摩西,以利亚,向他们显现,同耶稣说话。彼得对耶稣说,主啊,我们在这里真好。你若愿意,我就在这里搭三座棚,一座为你,一座为摩西,一座为以利亚。说话之间,忽然有一朵光明的云彩遮盖他们。且有声音从云彩里出来说,这是我的爱子,我所喜悦的。你们要听他。门徒听见,就俯伏在地,极其害怕。耶稣进前来,摸他们说,起来,不要害怕。他们举目不见一人,只见耶稣在那里。”

6 魔鬼使用各种各样的技艺来诱惑一个人]比较阅读《哥林多后书》(11:14),之中保罗写道:“连撒旦也装作光明的天使。”

7 危险的进攻]指向《以弗所书》(6:11):“要穿戴神所赐的全副军装,就能抵挡魔鬼的诡计。”

8 在一个人学走之前他先是爬着]丹麦谚语“在一个人学着走路之前,他不得不先爬着”。

9 要飞则总会是可疑的事情]丹麦谚语“在你得到羽毛之前不要飞”。另外,在希腊神话中,代达罗斯替克里特岛的国王米诺斯建造了一座迷宫。然后米诺斯下令将代达罗斯和他的儿子伊卡洛斯一同关进迷宫里的塔楼。为了逃跑,代达罗斯制作出了飞行的翅膀,以蜡结合鸟羽制成。但这翅膀不耐高热,代达罗斯告诫儿子:“飞行高度过低,蜡翼会因雾气潮湿而使飞行速度受阻;而飞行高度过高,则会因强烈阳光的灼烧会让翅膀融化。”父子两人飞出了塔楼,但伊卡洛斯越飞越高,结果离太阳太近,翅膀融化,最后坠海身亡。

10 前面出现的“决定”(Beslutning)概念是指一个人所做的选择,选择让自己做什么。而这里的这个“决定”(Afgjørelse)则是一个人对外在的人的命运或者事物的走向做作出的决定,或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。

11 夸夸其谈的俗语……“欢快地跳出去”]也许是指向丹麦俗语“不知危险的人是欢快的”。

12 一个人在逆犯之中进入母胎并且在罪中出生]指向《诗篇》(51:5):“我是在罪孽里生的。在我母亲怀胎的时候,就有了罪。”

13 这个“错乱(Bagvendthed)”,在一些地方我也将之译作“逆转性”(《致死的病症》)或“颠倒”(《爱的作为》)。

14 治理]亦即“上帝的治理”。参看《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段“《圣经》中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持”,§ 4:“每一个人都应当把自己被安置的所在视作是一种来自上帝的使命安排,是为了要建立根据各种情况通过他而导致的最大和最好的益用”,然后§ 5继续:“在生活中与我们相遇的事物,不管是悲哀的还是喜悦的,都是由上帝以最佳的意图赋予我们的,所以我们总是有着对他的统管和

治理感到满意的原因。”

15 有时候我们能够得知这同一个人有多么可悲……也是可悲的]在草稿中，克尔凯郭尔在边角上写了“Ludvig de Ponte”，亦即，西班牙的耶稣会成员和教师路德维希·德·朋德（Luis de la Puente）。德·朋德曾出版过一系列关于基督徒在生活实践和神秘内省中的完美性的审美著作。这一段是指向德·朋德的格言：“Ueberfluß haben an Vorsätzen, Mangel haben an heiligen Gemüthsbewegungen, reich seyn an Wahrheiten und arm an Tugenden-das ist das größte Elend（德语：丰富于各种意图，贫瘠于各种神圣的意念运动，丰富于真相而贫困于德行；这是最大的可悲）。比较阅读H.Lamparter *Leben des ehrwürdigen Ludwig de Ponte aus der Gesellschaft Jesu*, overs.fra lat.af M.Jocham, bd.1—2, Sulzbach 1840, ktl.1957; bd.2, s.196.。

16 对于有智慧的人或者对于有勇气的人，这不是什么秘密，单纯的人也知道这个]也许是在演绎《马太福音》（11：25）：“那时，耶稣说，父阿，天地的主，我感谢你，因为你将这些事，向聪明通达人，就藏起来，向婴孩，就显出来。”

17 你被囚禁了]在《四个陶冶讲演》的一个手写版中，克尔凯郭尔在第60页中写了：“你知不知道，正因此自杀才被称作是一次突破，因为活着的人被囚禁，这被称作是逃跑，因为‘这活着的人是一个岗上的战士’。（苏格拉底）”[（Pap.V A 113），ktl.2130—2132]。比较阅读苏格拉底的《申辩》20d。

18 跑到世界的极端边缘……囚禁你的公正是不是会把你带出来]也许是指《诗篇》（139：7—10）：“我往哪里去躲避你的灵。我往哪里逃避你的面。我若升到天上，你在那里。我若在阴间下榻，你也在那里。我若展开清晨的翅膀，飞到海极居住。就是在那里，你的手必引导我，你的右手，也必扶持我。”

19 你的良心……拧榨出你的内闭性]比较阅读《恐惧的概念》之中关于“那作为‘那内闭的’和‘那不自愿地被公开的’的魔性的”。（社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》从第334页起）。

这里，“拧榨”是一个比喻，就像手洗床单之后，要将床单拧干，就必须把床单里的水拧榨出来那样，这良心要把“你的内闭性”从你身上像水一样地拧榨出来。

20 “达成一个好的开始”的事实已经完全地被赢得了]也许是指向丹麦成语：“好的开始是完成的半途”。另外，在第欧根尼·拉尔修的哲学史（第二卷第五章第32节）中描述说苏格拉底曾说过：“一个好的开始不是什么一小点东西，但却还是靠近一小点”。

21 想要让太阳停止行进，在所有敌人被战胜之前不可以进入夜晚]指向《约书亚记》（10：12—14）：“当耶和华将亚摩利人交付以色列人的日子，约书亚就祷告耶和华，在以色列人眼前说，日头阿，你要停

在基遍。月亮阿，你要止在亚拉巴谷。于是日头停留，月亮止住，直等国民向敌人报仇。这事岂不是写在雅煞珥书上么。日头在天当中停住，不急速下落，约有一日之久。在这日以前，这日以后，耶和華听人的祷告，没有像这日的，是因耶和華為以色列争战。”

22 每一天都有其相应的夜晚]丹麦成语。

23 为上帝做你能做的事，这样，上帝将为你做你所不能做的事]指向路德维希·德·朋德（Luis de la Puente）的警句：“*Thu für Gott, was du kannst; und Gott wird für dich thun, was du nicht kannst*”。

比较阅读H.Lamparter *Leben des ehrwürdigen Ludwig de Ponte aus der Gesellschaft Jesu* bd.2, s.191.

24 决定性的决定（*afgjørende Beslutning*）：一个对某人或某事物起到“决定性的（*afgjørende*）”作用的“决定（*Beslutning*）”。

后面的名词“决定”（*Beslutning*）概念是指一个人所做的选择，选择让自己做什么。而前面的这个形容词“决定性的”（*afgjørende*）中所蕴含的“决定”的意义则是一个人对外在的人的命运或者事物的走向所作出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。

25 这是按照丹麦语直接翻译。但是如果按照中文版《提摩太后书》（1：7），则是“神赐给我们，不是胆怯的心”。

26 亦即，承认自己配不上这头衔。

27 人们给予“那不被允许的”、“那被禁止的”和罪一个开脱性的、一个几乎是受尊敬的名字，这应当是“一个精致的时代”的标志……它则几乎会唤起哄笑]比较阅读明斯特（J.P Mynster）的《观想》（*Betragtninger*）第一卷之20“罪”（第240页）：“罪，——这个词现在很少在世界里被听见，至少是很少带着其真正的意味被提及；看来人们是认为，一个这么难的词能够照看着我们的各种行动；看来人们是认为这对我们和对别人都是不合情理的，如果我们想以如此严厉的一个名词（因为人们是这样说的）来为各种人身上的错误、弱点和不完美打上烙印的话；因此人们更愿意把这个词留给轻率的玩笑。”

28 “怯懦”和“骄傲”这两个词]比较阅读《恐惧的概念》之中的“骄傲——怯懦”。（社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致命的疾病》从第358页起）。

29 全能的上帝]参看比如说《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段“圣经之中所教的关于上帝之本质和性质的内容”§ 3：“上帝是全能的，能够做一切他想做的事不费工夫。但他只做确定而好的事情，因为除了唯独这个之外，他不要别的”。

30 人心了知者]比较阅读比如说《路加福音》（16：15）：“耶稣对他们说，你们是在人面前自称为义的。你们的心，神却知道。因为人所尊贵的是神看为可憎恶的。”还有《使徒行传》（1：24）：“主啊，

你知道万人的心”。

31 这一句，译者稍作改写，如果直译的话，则应当是：“只有一种‘宗教性的观想’能够正确地谈论或者反对这一类事情，因为这‘宗教性的观想’认识那唯一不可少的事情并且知道它是那唯一不可少的事情，因此它不去为那许多的事忙碌或者在‘描述诸多差异’之中变得具有诱惑性。”

32 那唯一不可少的事情……那许多的事]演绎《路加福音》（10：41—42）中耶稣对马大说的话：“耶稣回答说，马大，马大，你为许多的事，思虑烦扰。但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”

33 沉闷（lummer）。Lummer这个词在丹麦语之中的本义是“闷热的；沉闷的；呆钝的”，在现代丹麦语中也有“带有性暗示”的意思。Hong将这个译作“suggestive（挑逗性的）”。Emanuel Hirsch的德文版则将之译作“schwül（闷热的；沉闷的；呆钝的）”。

34 那说出“就在今日”的不是时间，而是天上的上帝和“那永恒的”]也许是指向《希伯来书》（4：7）：“所以过了多年，就在大卫的书上，又限定一日，如以上所引的说，你们今日若听他的话，就不可硬着心。”另外还可以比较阅读《希伯来书》（3：7）。最后还可以比较阅读布洛尔森（H.A.Brorson）的赞美诗《今天是恩典之时》（1735年），特别是第六段：“仍有恩赐可得，/对于碎裂的心的叫喊，/仍有上帝可及，/仍有天大开。/哪怕你听见他的话/爱的教导，/恩典仍是伟大的。/现在这叫作：今天”。——《信仰的美好宝藏》（Troens rare Klenodie），由哈根（L.C.Hagen）出版。从第193页起。

35 就让每一天自有其烦扰和艰难]指向《马太福音》（6：34）：“所以不要为明天忧虑。因为明天自有明天的忧虑。一天的难处一天当就够了。”

36 这东西应是“他的追求、他早早晚晚的勤勉”的目标。

37 “决定”（Beslutning）是人所做的选择，选择让自己做什么。“决定”（Afgjørelse）则是一个人的命运或者事物的走向所作出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。

38 凝视着云朵……把人构建成直立者]也许是在词源的意义上演绎希腊语“ánthrōpos（人）”——柏拉图给出的意义是“向上看者”。这种想法在古典时期很普遍。在西塞罗的《论律法》（Om lovene）第一章26中说：“因为，在自然使得其他活的生物向地下弯腰以便能够为自己取得食物的同时，人是自然唯一直起的生物，它使他站起来，以便让他望向天空，就仿佛是望向自己祖国和本原故土”。

39 “那糟的（det Slette）”，也译作“那坏的”，它与“那好的（det Gode）”对立，但不具伦理意义。它不同于“那恶的（det Onde）”。“那恶的（det Onde）”与“那善的（det Gode）”的对立是伦理意义上的对

立。

40 无用的仆人]演绎《路加福音》(17:10)中的说法:“这样,你们作完了一切所吩咐的,只当说,我们是无用的仆人。所作的本是我们应分作的。”

41 这一句的丹麦语是:“Denne ubestemte Storhed kan man Tid efter anden anslaae saa høit man vil, og man skal ikke lade sig det forekaste, at man er en unyttig Tjener.”

Hong的英译本:“From time to time, this indefinite greatness may be rated as high as one wishes, and one must not let oneself be upbraided as an unworthy servant.”

Emanuel Hirsch的德文版:“Diese unbestimmte Großartigkeit kann man von Zeit zu Zeit so hoch veranschlagen als man will, und man braucht es sich nicht vorwerfen zu lassen, daß man ein unnützer Knecht sei.”

42 这是按照丹麦语直接翻译。但是如果按照中文版《提摩太后书》(1:7),则是“神赐给我们,不是胆怯的心,乃是刚强,仁爱,谨守的心。”

43 亦即:决定(Beslutningen)之决定(Afgjørelse)。见前面的注脚。

44 这是按照丹麦语直接翻译。但是如果按照中文版《提摩太后书》(1:7),则是“刚强,仁爱,谨守的心。”

45 上帝自己在日子们的初始划分出了时间,分离开了白昼和黑夜]指向创世记的初始。《创世记》(1:3—5):“神说,要有光,就有了光。神看光是好的,就把光暗分开了。神称光为昼,称暗为夜。有晚上,有早晨,这是头一日。”

46 这个“它们”是指被划分开之后的时间的各个部分,诸如:“早上的更新了的决定,晚上的感恩和安息日的庆典”……。

47 “没有被人作为生活而经历过”,丹麦语是ulevet,直译是:“不曾被人生活过”,就是说,不曾有人这样生活过,因而毫无意义。

48 “陶冶”的丹麦语动词形式是opbygge。这个词的直译是“向上建起(opbygge)”,所以与“建塔”中的动词“建(opføre)”有同一个前缀。

“陶冶(opbygge)”在圣经中有相应用语,在中文圣经译本之中(丹麦文译为:opbygger)有时译作“造就”,有时候也以各种不同的汉译词出现,比如说,“建立德行”《罗马书》(14:19)、(15:2),“造就”《歌林多前书》(8:1)、(14:3)、(14:12)、(14:26)、《歌林多后书》(10:8)、(12:19)、(13:10)、《以弗所书》(4:29)、《犹大书》(1:20),“建造”《歌罗西书》

(2:7)、《彼得前书》(2:5)、“建立”《帖撒罗尼迦前书》(5:11)。

49 那想要建一座塔的人，他坐下来对“他能够把这塔造得多高”作一下大致的估测]指向《路加福音》(14:28—30)，之中耶稣说：“你们哪一个要盖一座楼，不先坐下算计花费，能盖成不能呢？恐怕安了地基，不能成功，看见的人都笑话他，说，这个人开了工，却不能完工。”

50 那个寡妇是不是比那从自己的多余财物之中给出一点的富人给了更多]指向《马可福音》(12:41—44)：“耶稣对银库坐着，看众人怎样投钱入库。有好些财主，往里投了若干的钱。有一个穷寡妇来，往里投了两个小钱，就是一个大钱。耶稣叫门徒来，说，我实在告诉你们，这穷寡妇投入库里的，比众人所投的更多。因为他们都是自己有余，拿出来投在里头。但这寡妇是自己不足，把他一切养生的都投上了。”

51 “把这些瞬间奉献”]此处的双引号是原文中作者所给出的。双引号中的说法的出处尚未查明。

52 他们是不是两个都能够达到天]关于巴别塔的故事。《创世记》(11:1—9)。人类联合起来建高塔，希望能通上天；于是上帝介入，变乱人类的语言，使之相互不能沟通，并把他们分散到了世界各地。

53 白币]中世纪的一种银币，相当于1/3斯基令。一分钱。

54 想要在心满意足之中变得像天上的飞鸟一样无忧无虑]演绎《马太福音》(6:26)：“你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活他。你们不比飞鸟贵重得多吗？”

55 人与决定.....和谐地共处]指向《诗篇》(133:1)：“看哪，弟兄和睦同居，是何等地善，何等地美。”

56 在心里对之怀着恶念]演绎《马太福音》(9:4)：“你们为什么心里怀着恶念呢。”

57 这是按照丹麦语直接翻译。但是如果按照中文版《提摩太后书》(1:7)，则是“神赐给我们.....乃是刚强，仁爱，谨守的心。”

58 在上帝的眼里甚至不会比天空下的一只麻雀更重要]演绎《路加福音》(12:6—7)，耶稣说：“五个麻雀，不是卖二分银子吗？但在神面前，一个也不忘记。就是你们的头发也都被数过了。不要惧怕，你们比许多麻雀还贵重。”

59 “.....人本身的东西要求得到自己应得的”，简单的直译就是“.....‘那人的’要求其权利”，就是说：既然他是一个人，那么，那决定了“他是一个人”的东西也要求起到自己的决定性作用。

这句的丹麦语是：“...at det Menneskelige kræver sin Ret”。

Hong的英译本：“...that the human demands its rights！”

Emanuel Hirsch的德文版：“...das Menschliche fordere eben sein

Recht”。

60 因此每一个人都要考验自己]指向《哥林多前书》(11:28)。

61 你所选择的不是更好的福分]演绎《路加福音》(10:41—42)中耶稣对马大说的话：“耶稣回答说，马大，马大，你为许多的事，思虑烦扰。但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”

62 一个不懈的训蒙师]指向《加拉太书》(3:25—26)，之中律法被说成是“训蒙的师傅”。

63 为上帝做你能做的事，这样，上帝将为你做你所不能做的事]前面有过注释。指向路德维希·德·朋德 (Luis de la Puente) 的警句。

64 对于上帝来说，听命是更令他欢喜的，胜过公羊的脂油]指向《撒母耳记上》(15:22)：“撒母耳说，耶和華喜悦燔祭和平安祭，岂如喜悦人听从他的话呢。听命胜于献祭。顺从胜于公羊的脂油。”

65 在你禁食的时候，要梳头洗脸，不要叫人看出你禁食来，只叫你暗中的父看见]《马太福音》(6:17—18)，耶稣说：“你禁食的时候，要梳头洗脸，不要叫人看出你禁食来，只叫你暗中的父看见。你父在暗中察看，必然报答你。”

66 扭歪自己的脸]比较阅读《马太福音》(6:16)：“你们禁食的时候，不可像那假冒为善的人，脸上带着愁容。因为他们把脸弄得难看，故意叫人看出他们是禁食。我实在告诉你们，他们已经得了他们的赏赐。”

67 上帝的属性，上帝居于隐蔽之中]对照阅读《马太福音》第六章中耶稣谈论主“在暗中”。

68 隐蔽的内屋]演绎《马太福音》(6:6)：“你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然报答你。”

69 亦即，在对上帝的信、对上帝的依托之中。

70 在暗中与上帝在一起]参看《歌罗西书》(3:3)，之中保罗写道：“你们的生命与基督一同藏在神里面。”

71 “一个人通过去参与，是的，通过去处理，最伟大的人类事业而赢得的收获，与‘在世界上多余但却与上帝同享’相比，是不值得我们去从公路上将之捡起的”。这句话插入成分较多，这里我强调一下句子中的主谓宾关系（见黑体字部分）：

这种（一个人通过去参与，是的，通过去处理，最伟大的人类事业而赢得的）收获（，与“在世界上多余但却与上帝同享”相比，是）不值得我们去（从公路上将之）捡（起的）。

72 那个国王的女儿，固然拥有着心头的金子，但没有小额的零钱来

散发]指向李尔王的女儿考黛丽娅。在莎士比亚悲剧《李尔王》第一幕第一场中。老李尔决定退位，把王国一分为三；在他决定他的三个女儿将得到一些什么样的嫁妆之前，他想知道她们中谁爱他最深。在大女儿高纳里尔声称自己爱父亲超过任何别的东西的时候，小女儿考黛丽娅在一边说：“考狄利娅该怎么好？爱并且沉默！”然后二女儿雷甘同样声称自己对父亲有着伟大的爱的时候，考黛丽娅在一旁说：“哦，贫穷的考黛丽娅！不，并不贫穷，因为我的爱远比我的口舌更富有。”然后李尔王分别各把三分之一的国土分给两个大女儿。然后他问考黛丽娅，她将说一些什么来获得最大的一部分国土。一开始她不愿意说，然后，在父亲的催促下，她说：“哦，我没有福分，不会把我的心强逼到我的嘴里；我爱您只是按照我的义务，既不多，也不少。”在父亲的进一步催促下，她说，假如她只爱父亲，她就不会像两个姊妹一样去嫁人的。他问，这是不是她的心里的话。她回答是；他说她冷漠，她说自己诚实。他对她说：“那么就让你的诚实做你的嫁妆吧！”然后他发誓断绝了与她的父女关系，并决定把王国一分为二作为两个大女儿的嫁妆。然后，勃艮第公爵和法兰西国王来到，两人都向考黛丽娅求婚。得知考黛丽娅被剥夺了继承权，勃艮第公爵撤销了婚约，法兰西国王则因对她真心的爱而迎娶了她。

73 他爱得多]也许是指向法利赛人家里的女人的故事（《路加福音》7：36—50）。关于这个进入法利赛人家里、以泪水湿了耶稣的脚并用头发擦干用嘴唇耶稣的脚并用香膏抹耶稣的脚的妓女，耶稣说（47）：“所以我告诉你，她许多的罪都赦免了，因为她的爱多；但那赦免少的，他的爱就少。”

74 那被错判的……沉默]比较考黛丽娅的台词“爱并且沉默！”。

75 说“是”……在这时说不，并且在寂静之中试图去做这事]指向耶稣的“两个儿子”的比喻，《马太福音》（21：28—30）：“一个人有两个儿子，他来对大儿子说，我儿，你今天到葡萄园里去作工。他回答说，我不去。以后自己懊悔就去了。又来对小儿子也是这样说，他回答说，父啊，我去。他却不去。”

76 探访那被囚禁的人……在世间成名]也许是指哥本哈根的监狱联合会。这个监狱联合会在1841年8月在英国人伊丽莎白·弗莱的安排下建立，并且在丹麦国王的1842年6月25日的许可之下，在一年的试验之后，在1843年12月1日正式成立。监狱联合会有一个特别的由十一个男女成员构成的探访委员会，其工作是探访囚犯，给他们上课，在道德上和宗教的意义上影响他们。

77 探访寡妇、孤儿]指向《雅各书》（1：27）：“在神我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚，就是看顾在患难中的孤儿寡妇，并且保守自己不沾染世俗。”

78 不被任何人看见地去探访……囚犯]指向《马太福音》（25：31—46）的审判日场景：“当人子在他荣耀里，同着众天使降临的时候，要坐在他荣耀的宝座上。万民都要聚集在他面前。他要把他们分别出

来，好像牧羊的分别绵羊、山羊一般。把绵羊安置在右边，山羊在左边。于是，王要向那右边的说，你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国。因为我饿了，你们给我吃。渴了，你们给我喝。我作客旅，你们留我住。我赤身露体，你们给我穿。我病了，你们看顾我。我在监里，你们来看我。义人就回答说，主啊，我们什么时候见你饿了，给你吃，渴了，给你喝。什么时候见你作客旅，留你住，或是赤身露体，给你穿。又什么时候见你病了，或是在监里，来看你呢。王要回答说，我实在告诉你们，这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了。王又要向那左边的说，你们这被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去。因为我饿了，你们不给我吃。渴了，你们不给我喝。我作客旅，你们不留我住。我赤身露体，你们不给我穿。我病了，我在监里，你们不来看顾我。他们也要回答说，主啊，我们什么时候见你饿了，或渴了，或作客旅，或赤身露体，或病了，或在监里，不伺候你呢。王要回答说，我实在告诉你们，这些事你们既不作在我这弟兄中一个最小的身上，就是不作在我身上了。这些人要往永刑里去。那些义人要往永生里去。”

79 “本来”是译者加的。在丹麦文原文中“通过自己的善的决定，他只想要作为一个无用的仆人”这一句中的动词是过去时。

80 “这”是指前面的“通过自己的善的决定，他只想要作为一个无用的仆人”。

在丹麦文原文中“这不是按照约定发生的”这一句中的动词是过去时。

81 上帝当然是那既扶人起身又将人压倒者]指向《诗篇》(75:7):“惟有神断定。他使这人降卑，使那人升高。”

这一句“.....对于‘那生活在人众圈子中的人’和那孤独的人，上帝当然是‘那既扶人起身又将人压倒者’”是译者的领会。也许这一句也可以被理解为“.....上帝当然是‘那既扶人起身又将人压倒者’，是‘那生活在人类的圈子中者’，并且是那孤独者”。

译者之所以如此领会，是因为考虑到前面所引的《传道书》中的句子中这个“孤身跌倒，没有别人扶起他来”而“有祸”的人当然不是上帝。

丹麦语的原文是：“...Gud er jo dog den, der baade opreiser og nedtrykker, den, der lever i Menneskenes Kreds og den Eensomme”。

Hong的英译为：“...God is indeed still the one who both raises up and casts down, the one who lives in association with people and the solitary one”(上帝当然是“那既扶人起身又将人压倒者”，是“那生活在与人们的交往中者”，并且是那孤独者)。

Emanuel Hirsch的德文版则相似于译者的选择：“...denn Gott ist ja doch der, welcher aufhilft und niederbeugt so den, der da lebt im

Kreise der Menschen als den Einsamen”（上帝当然是那“既扶助又压倒‘那生活在人类的圈子中的人’和那孤独的人”者）。

82 轻率（Letsind）……沉郁（Tungsind）：这两个词在丹麦语中直意是由“轻——心”（let-sind）和“沉重——心”（tung-sind）构成。

83 在上帝面前是显明的]比较阅读《哥林多后书》（5：11），之中保罗写道：“我们既知道主是可畏的，所以劝人，但我们在神面前是显明的，盼望在你们的良心里，也是显明的。”

84 不是以属灵的方式论断……以属灵的方式论断]指向《哥林多前书》（2：14）：“然而属血气的人不领会神圣灵的事，反倒以为愚拙。并且不能知道，因为这些事惟有属灵的人才能看透。”

在与圣经无关的文字里，译者一般将这个“属灵的（aandelig）”译成“精神的”。

85 就是说，是他应当向自己的邻人给出的真相。

86 “你与那善的联合了起来并且忠实于你的决定，你”。译者在这里稍作改写，原文直译应当是“与那善的联合了起来并且忠实于你的决定的你”。

真正的祈祷者在祈祷之中斗争——并且 因为上帝战胜——而战胜

谁会想要去进入搏斗，如果他不具备“战胜”之希望，但是谁会不是高兴地进入这搏斗，如果他对胜利是确定的？那么，激发那搏斗者吧，我的听者，把他唤入战斗，尽可能地为他在战斗中创造有利的条件，让胜利之期待成为一种确定吧。对他说，他是最强大的，但是看，胜利仍是不确定的，只要它尚未被赢得！对他说，那些强有力者是他的朋友，随时准备要帮助，但是看，胜利却仍并非因此而已被赢得！对他说，对抗者是如此虚弱，乃至这战斗只是做做样子的，但是看，只要胜利尚未被赢得，那最确定的胜利也仍还是可疑的！因此，难道这胜利永远都不是确定的，只要它尚未被赢得，因此，难道这战斗者在战斗中总是带着一定的怀疑？绝非如此，有一种战斗条件能够去除所有怀疑，因此，有一种战斗条件使得战斗者真正喜悦而无畏；并且，这就是这条件：在他失败的时候，这时，他就胜利了。难道思想，不管它思考多久，还能够想得比这“失败就是一场胜利”更大的胜利之确定性吗？如果一个人想要召集人众并且说：“我确实邀请你们来战斗，但胜利是确定的。”那么在这时会出现怎样拥挤的人群想要参与去战斗，或者更确切地说，想要参与去胜利啊；如果他补充说：“胜利是如此确定，乃至失败就是一场胜利，而‘被战胜’就是‘成为战胜者’。”如果只有一个人将获得这样的机会，那么这又会被激发出怎样的妒忌啊；如果他为了抚慰和满足这许多人的心而说：“每一个人都能够参与，没有人被排斥在外。”那么，在这种喜悦的欢欣之中，整个人群在这时会怎样充满期待地围绕着他！但是，如果讲演者想要再稍稍更确切地解释，对那些斗志昂扬的人们的问题——“地点和战场到底在哪里，有怎样的战火辉煌的环境”，他回答说：战场是在每个人的内心之中，因此最好是每个人各自回家，这样战斗就可以开始。这时估计也就只有一个单个的人会这么做，人众几乎都不会听从他的劝告相互分手，而是以另一种眼神看着他，继续站在那里作为一堆好奇的人堆：一个痴愚者在这人堆中通过自己的讲演来为大家提供笑料。这时，如果他进一步对“战斗由什么构成？”这个问题作答说，其构成是“祈祷”；那么，这时人们无需再进一步用见证人来反对他¹，因为“祈祷”恰恰就是“战斗”的对立面，“祈祷”是一种怯懦而沮丧的作为，是女人和小孩子做的事情，而战斗则是男人的喜好。如果他对“胜利由什么构成？”这问题回答说，其构成是：去认识到你已失败；那么，这时甚至那不太喜欢笑的人也忍不住要微笑，并且带着一丝微笑继续听这说话的人补充说：使用“失败”这个词是对的，这不是一个比喻的表达，而是完完全全地标识性的，标识着人的语言和人的意念就一次失败和一次挫折所理解的东西，相反“胜利”则必须在一种高贵的，并且在这样一种程度上是比喻的意义上被理解。在人众笑得厌倦了之后，这时，他们的发

言人就会以傲慢而不乏机智的表述来终结这整个事件：他有着恰恰相反的看法，他希望自己最好是在根本意义上的战胜者，而在比喻意义上失败。

我的听者，这一讲演不就是生活之中所发生的事情的写照吗？一句随便说出的话聚集起一大堆人，轻易获得的胜利令他们振奋，但更深入的解释则把他们吓走，如果这价格会是它相对于“那至高的”所应是的价，那么讥嘲就会给出撤退的信号，并且为撤退给出“赢得一场胜利”的表象；因为，难道不是这样吗：讥嘲总是要讨价还价以划算的交易来赢得“那至高的”？！然而，如果有人想要认为，那至高的和最神圣的东西的价格，就像现世物品的价格，要通过一个偶然事件、通过国内市场中货物短缺或者过剩的状况来决定，那么，这想法则是多么可鄙；相反，如果有人考虑到，事情并非如此，那自欺欺人地以为是以极低的价格购得了“那至高的”的人只是出于一种误解，因为这价格从来就是不变的，那么，这样的考虑则又是多么具有陶冶性啊。如果一个人想着，在你所购买的东西就是“那至高的”的时候，任何价格都不嫌高，那么这样的想法会让这个人的灵魂变得怎样地智慧、欣慰而果断啊！就是说，固然人们这样说是对的，“黄金也会被人以过于贵的价格买下”²，但是，一个人是无法以太贵的价格买下“那至高的”的；如果他以太贵的价钱买下，那么他就没有买下“那至高的”！因此，这样的事情是美丽而崇高的，如果你在福音书的故事中或者在生活中遇上一个人，他不在市场上讨价还价（在市场上，通常最聪明的人算计着行情在今天高价买下那最愚蠢的人借助于偶然在明天会很便宜地买下的东西），不，一个果断的、明白了什么是“那至高的”的人，他也会愿意为买下“那至高的”而付出一切³；多么赏心悦目而有益身心，看他带着永恒持守的决定所具的不可侵犯之美，平静而严肃地站在那里：他收集好自己的拥有物，他在这些财物之外又加上每一个世俗的愿望，每一种被我们称作“人对生活的要求”的东西，他将所有这一切都摒弃掉，——这是他给出的价；如果你明天看见他，——毫无改变地重复自己不变的价格；如果世界用上了自己的全部狡智、全部恭维和全部恐怖，——他却仍然坚持自己的价格，只要他能够成功地买下“那至高的”。感性的人不愿明白什么是“那至高的”⁴，不愿明白什么是“一场美好的仗”⁵，胜利和失败意味了什么，不愿意，因为，赞美上帝，那最贫困和最简单的在贫困学校接受最初浅的教育的孩子⁶，他很明白地知道这个；唉，是啊，如果一个人能够在自己的成年去完成他在童年时代曾知道过的东西、他在少年时代曾写作文论述过的东西，哪怕只是这些东西中的一半，那么，他就是在罕见的程度上的伟大而出色的人了。但是，感性的人的自爱太麻木不仁，因而不会愿意去被“那至高的”攫住；尽管有人会认为，得体的讲演能够使得感性的人有可能明白，什么是“那至高的”，有人会认为，虔信的欺骗⁷能够把他骗进“那至高的”之中，或者爱心的计谋能够把他引到“那至高的”的手中，然而，在他那里，“那至高的”会被扭曲，它在他手中会成为恰恰相反的东西。事情是如此并且继续会是如此：美德是至高的聪睿；同样这也是很确定的：感性的人很愿意是聪明的并且追求聪睿；但是，尽管现在有人想要

为了赢得他而论述这一点，这人也仍无法将他赢入美德，因为，如果要让他进入美德的话，那么，感性的人对聪睿的观念就首先必须被完全改变掉。确实，和解之心是最沉重的报复，确实，就像一个古老的智者所说的，对侮辱的最重惩罚是忘却它们；但是，如果那一心要报复的人像一头狼一样地隐藏在“和解之心”的外衣之下⁸，那么，这会成为怎样的困惑、多么恶劣的僭妄啊？或者，他会不会因此就更进一步趋向和解之心的美德呢？我们可以相信，“那善的”会有其酬报⁹，但是，如果那“图报的”感性的人为图报而行善，那么，他是不是会在什么时候去这样实践呢？毋庸置疑，履行一个人的义务，这一向就是生命之中最确定的事情¹⁰；但是，义务有时候会要求牺牲生命，在这时，它也还会是最确定的事情吗？不，灵魂必须放弃所有算计、所有聪睿和几率统计来作出一个决定，它必须因为“那善的”是“那善的”而想要“那善的”，而在这时，它无疑将会感觉到，这行善是有酬报的，它必须因为这义务是义务而驻留在这义务之中，而在这时，它无疑将会感觉到这之中的安全；它必须因心灵的无情催促而想要与自己的对头和解¹¹，这时，和解之漂亮仗也将为他赢得那被征服者的奉献之心。

以上所述，也同样适用于对于这一讲演的主题——“那在祈祷之中正确地斗争的人，他怎么通过失败而取胜”的理解。如果一个人不想要作出一个决定性的决定¹²，如果他想要欺骗上帝而得免于心灵的冒险（在这样的冒险之中，一个人敢于闯到那看不见任何聪睿和几率可能的地方，甚至出离理智，或者，至少是出离自己世俗的思维方式），如果他不是马上迈出一大步就开始，而似乎是想在私下去知道一些什么，去使得那无限的确定性变成一种有限的确定性，那么，这讲演就不会对他有任何好处。有一种错乱¹³，它想要在播种之前就收获；有一种怯懦，它想要在开始之前具备确定性；有一种极度敏感，它言辞盈溢地不断躲避着不去行动；如果一个人三心二意巧舌如簧地想要欺骗上帝，使之陷于几率性，而不愿意去理解那在几率意义上绝无可能的事情¹⁴，——“一个人为了赢得一切必须失去一切”¹⁵，这又有什么用？他必须非常诚实地去理解这事情，因而在最决定性的瞬间、在历险之颤栗贯穿他的灵魂的时候，他不会又忍不住要用“他尚未完全决定而只是想要先尝试一下”的解释来帮自己作辩解；然而，如果他不愿这样去诚实地理解这事情，那么说这一切都没有用。¹⁶因此，所有讲演，关于“祈祷者与上帝的斗争”，关于“真正的失败”（因为，如果毁灭之痛不被真正地承受，那么这承受苦难的人就是尚未真正到达那应有的深度，他的尖叫就不是危险中的尖叫，而看见危险时的尖叫）以及关于比喻性的胜利，都不能够有意图去说服什么人或者把这关系转换成一种世俗的计算作业，并且把上帝对这冒险者的恩赐兑成给胆小鬼的现世的零钱散币。这在事实上对一个人并没有什么用处，哪怕讲演者有着这方面的能力，哪怕讲演者通过雄辩的艺术去令这个人在半个小时的决定之中坐立不安，借助于信念的炽烈在他心中点燃火焰，这样，这个人在一瞬间的善的意图之中有很大的热情，但却不能够在讲演者沉默了之后仍持守一个决定或者仍怀有一个意图。即使是一个天使用天使的话语来描述祷词的有益效用¹⁷，这对感性

的人也没有什么用，因为这感性的人既不愿明白¹⁸也不想去关心祈祷所益助的事情。即使那感性的人很愿意听见“有益用的”这个词，并且天使使用了这个词，但是如果他们在一切方面都完全不同，甚至在对这个词的使用上都无法达成一致，那么这又有什么用。

不过，这讲演仍会获得其意义，然而对这意义进行沉思，则又是摇摆而可疑的事情；因此，我们最好是把这讲演看成一种冒险行为。就是说，如果一个人令另一个人明白那在现世的意义上是对他有好处的事情，并且后者根据前者所说去做了，那么我们就可以说，前者影响了后者。相反，如果一个人试图使得另一个人能够明白他的永恒福祉，那么他就不是直接以这样的方式来帮助了；因为依据于这第一个人的讲演，那另一个人尚不能够把握“那永恒的”。而反过来，如果他¹⁹作出永恒的决定，并且是在“那永恒的”之中作出这决定，那么他就不欠任何人任何事情，也不欠这讲演者任何事情²⁰。就是说，一个永恒决定，是任何人都不能给予另一个人或者从另一个人那里剥夺去的，也不是这一个人能够欠那另一个人的²¹。如果有人要反对说，在你没有这种几率性去赢得其他人的情况下，你完全可以沉默，那么，他只是通过这反对展示出，他（在“他的生活很有可能是在几率性之中繁荣而滋润”并且“他的事业在为几率性服务之中有着进展”的同时）从来就不曾冒过险，因而也不曾在任何时候有过或者给予过自己机会去考虑：几率性是欺骗，“去冒险”才是真相，这真相为人的生命与人类之境况给出本质和意义；“去冒险”是热情的渊源，而几率性则恰恰相反，是热情的天敌，是幻觉，感性的人借助于这幻觉来拖延时间、拒斥永恒，他借助于这幻觉来欺骗上帝、欺骗自己和欺骗同时代的人，——在上帝那里蒙混掉荣誉，在自己这里蒙混掉毁灭之拯救，而在同时代的人这里蒙混掉境况之平等。

因此，这讲演将要在这样一种想法之中寻求去把握那陶冶性的东西：真正的祈祷者在祈祷之中斗争——并且因为上帝战胜——而战胜。

在祈祷之中斗争，多么矛盾的说法啊！一个表述要多么强有力，才能够把两种如此相互冲突的想法捆绑在一起啊！在每一场斗争之中，事先都确定好斗争的武器²²；如果斗争的武器以这样一种方式确定下来是祈祷，那么这斗争看来就是不可能的，因为我们知道，祈祷不是一种战争的武器，而恰恰相反是对和平的无声追求，祈祷不属于那攻击别人的人、不属于那捍卫自己的人，它属于那屈从的人。如果说，按照每一场斗争中的惯例，斗争者之间的距离要在事先被确定出，那么，这斗争看来就又不可能的；因为，在不祈祷的时候，上帝是在天上，而人在地上²³，因而距离太大；但是在祈祷的时候，他们相互间又太近，这时就没有什么可在斗争场地中被展示出的中间区域。就是说，如果一个人完全投入在自己的祈祷之中，那么，他不是斗争；但是如果他根本不投入，那么他就不是在祈祷，哪怕他是日日夜夜跪伏着祷告。这里的情形就像是一个维持着与一个遥远的朋友的关系的人的情形，如果他不留意正确地写上收信人的地址姓名，那么，这就使得信件的定性无法被达成，这信件就无法被送达，不管他写多少信都没有用；同样，祈祷者要

以这样的方式去留意，祈祷的形式必须是正确的，必须是那内在的人所具的奉献之心，因为，否则的话他就不是在对着上帝祈祷；这一点是祈祷者必须非常准确地留意做的，因为在这里，相对于人心了知者²⁴，任何幻觉欺骗都是不可能的。因为，如果说王公们逃避到乡间的孤独之中是为了逃避那些不思时宜或者没有理智的请愿人众，那么，上帝在天上就有着更好的保障，尽管他仍不断是每一个人的最亲近者，他有着更好的保障，因为，任何不具备恰当形式的祷告（这恰当的形式是在人的内在之中），根本就不会到达他的耳边，尽管上帝距人近得足以听见最轻微的叹息，这祷告也与他无关，因为它不是向他作的祷告。即使这样的祷告拼命挤到了前面，即使它在世界之中听起来很响亮，但是，没有任何生命物知道这讲演应当与什么人有关，更不用说，如果你这样想的话，我的听者，要让一个天使降临来将它呈送到上帝面前²⁵，就更不用说了，因为天使马上会在形式上看出，它不是要被发送给上帝的。看，因此，“祈祷成为针对上帝的武器”似乎是如此不可能，因为，只有恰当的祷告会达到他，而不恰当的祷告则是他根本听不见的，而“这样地祈祷的人要能够攻击他或者去伤害他或者去让他委屈”则就更是远远不可能的事情了。针对某个人，一个人能够借助于自己的祈求来使之委屈，这样，介于人和人，这祈祷是一种可怕的武器，也许就是最有杀伤力的；是的，人们警告强者，让他不要对弱者滥用自己的权力，但人们也警告弱者，让他不要对强者滥用祈求之权力；因为，一个人怯懦而狡猾地在一个不恰当的地方进行祈求，祈求让自己的愿望得以实现，在祈求之虚弱中将自己投掷进向人哀乞的悲惨之中以便去碾碎另一个人，这种做法能够造成的冤屈是惊人的，相比之下，也许那滥用自己的权柄的暴君、那滥用自己的聪睿的骗子，也从来就不曾在这样一种程度上为人带来惊天动地的冤屈。但是，相对于上帝的情形就不是如此；在其至福之中，他无需面对那对于祈祷、对于哭叫和泪水的最可恕的和最卑鄙的滥用。

但是，如果我们说，祈祷之斗争在某种状态之中发生，那么这状态又是一种什么样的状态呢？如果那祷告者在祈祷之中与上帝斗争，因而他就是在同时既保留了与上帝的深刻而真挚的奉献之关系——因为他祈祷，又以这样一种方式与上帝分离开——这样他们可以斗争，那么，这祷告者又是一个什么样的祷告者呢？如果我们观察小孩子，那么，每个人无疑就都会倾向于去赞美他的简单而虔诚的祈祷，因为这小孩子在精神上贫乏，因此他看见上帝²⁶，他的祷告永远也不会与上帝发生斗争。那小孩子的幸福就在这之中，但在这之中也有着那对于一种后来的思考而言的“在孩子对上帝的虔诚奉献之中模棱两可的东西”。那小孩子，如果他本来就是遵照主的训诫得到了教养²⁷，他向上帝祈求“那善的”，为“那善的”而感谢上帝；那么，他所祈求的是哪一种善，他为哪一种善而感谢上帝？这是那根据小孩子的观念而想象出的善。在小孩子在圣诞节得到玩具的时候，他就感谢上帝，正如他所得到的训诫要求的；如果一个小孩子在一年的这一时刻没有因成人的教导而去完全确信上帝的善，而同时他的父母的生活条件本来是有助于让他们的性情偏向于上帝

和这孩子的，那么这小孩子必定就会是一个特别的小孩子。小孩子所祈求的，他为之而说感谢的，所有这种善的情形就是如此。在另一方面，小孩子并不把痛苦的事情、悲伤的事情、不舒服的事情（而小孩子的心性其实几乎只区分“舒服的事情”和“不舒服的事情”）归咎于上帝。于是，又有什么奇怪的，小孩子会这样觉得：上帝就是善本身！不舒服的事情则被以另一种方式来得以解释，最通常的是借助于那关于各种“邪恶的人”或者关于一个“只会伤害人的坏人”的观念。如果小孩子看见母亲伤心，他绝不会想到要把这伤心归咎给上帝作为原因，或者觉得应当是有一种伤心之模棱两可，根据这模棱两可，伤心可以来自上帝，恰恰是为了把人拉向上帝。相反小孩子马上就想到那些邪恶的人。如果孩子丧失父亲，他看见母亲的痛苦，这时，他其实并没有关于“死亡会是怎样的”的观念；这小孩子被从这样的场景之中带走，尽管他在这种严肃、这种在整个环境之中弥漫开的悲哀阴影之中有所留意；但是这小孩子也还得到一件新衣服，有时候他对这衣服感觉如此满意，以至于母亲自己，尽管仍在流泪，也禁不住因此微笑，这样一来，小孩子对死亡的看法就又被引入困惑。现在，如果母亲在自己的悲伤之中不忘对孩子的关怀，对他解释说父亲是在天上在上帝那里，于是这小孩子马上就与上帝和解了，并且一如既往，在这里也得到祝福；因为这解释固然在一开始也许是母爱为小孩子定制的构想，然而它也渐渐地无声无息并且隐蔽地让这母亲满意，并且对这悲伤的寡妇而言变成一种解释。孩子跳起来越过“死亡”这麻烦。父亲曾在大地之上，那时曾是多么美好，因为父亲的父爱完全与孩子的观念一致；现在父亲则是在天上，并且在上帝那里过得很好。但是，这变化是怎么发生的，小孩子则不会真正去专注考虑这个问题；不管怎么说，他都不会想到要去把死亡看成是来自上帝。因此，在赞美孩子心中的虔敬时，我们总是应当稍稍谨慎。那值得赞美的东西，每个人都会想要、都会试图珍藏到临死之日的东西，是孩子的真挚内心；因为，每次他想到上帝，上帝对于他确实都是活生生地在场的。相反，在另一种意义上，小孩子的关于上帝的观念则并不是真的很虔敬。

一旦各种对立的想法要被放在一起思考，比如说，在悲伤的妻子不得不把亲人的去世与自己的悲伤归咎于上帝的时候，在她要想出一个与那母亲马上能够为孩子给出的说法不同的解释时，麻烦就开始了。这麻烦要在一个稍晚的年龄时期才出现，在孩子到了这样一个年龄的时候，一方面，那关于“那令人喜乐的”、关于“那可欲求的”、关于善和恶的观念很明确地得到了发展，另一方面，“一切最终都必须归因于上帝，如果一个上帝和一种敬神的生命观是存在的话”这一观念也明确地得到了发展。在这里，如果那孩提的东西又以一种无法解释的方式重新归返，那么在这时，我们将之称作是“孩子气的东西”，并且不只是满足于它的内在真挚性，因为我们要求这内在真挚必须处于与一种“更大程度上的成熟”的关系之中。因为，如果一个成年人除了知道区分舒服的事情和不舒服的事情之外没有任何更严肃的关于生活的观念、除了胆敢去思维匮乏地把这同样的理解简直就是强加给上帝之外（在这种理解之中他们可以在“上帝给予而他感谢”这一点上达成一致）没有任何更神圣的关于上帝

的观念，那么，又有谁会去称赞这样一个成年人的虔敬呢？一个这样的可怜虫确实是不会在祈祷之中斗争；如果一切都如愿，那么他就感谢，如果事情与他的愿望相悖，那么他就放弃祈祷，因为他完全缺乏思想的这种真正的真挚内在：事情必须按上帝希望这事情被理解的方式来被理解，一切都应当归因于上帝。然而，这种真挚内在却无法马上穿透外在的东西，——这外在的东西与感性的人的各种观念与概念达成协议，使得斗争变得不可能；因为认识上帝比认识一个人还要更难，我们无法那么容易地通过“根据外在的东西来认识上帝”来令自己驻留在一种幻觉之中，因为上帝只是灵²⁹。如果一个人放弃那种思想之真挚内在，那么他就不再能够在祈祷之中进入斗争。他的斗争是完全另一种斗争，我们不敢许诺说他的斗争会有如此荣耀的结果，不管他现在是达到了“想要违抗上帝”的程度，是的，达到了对抗的极端，到了“想要拒绝上帝并因此简直就是要消灭上帝”的程度，还是他有足够的孩子气以至于想要把上帝引入尴尬，这样，在事情已经太迟或者在事情发生了之后，他想要令上帝为此而后悔。就是说，正如从来就不曾有过什么“没有去设想一个上帝的存在”的人，倒是有许多“没有想要让这一想法对自己有什么影响”的人，同样，其他人则是用一种不怎么直接的方式来证明他们还是不能没有上帝的，即使不是因为别的原因，哪怕是为了让自己能够通过“上帝不能没有他们”的想象来自命不凡并且妄自尊大，他们也要这么做；就像一个被纵容娇宠惯的孩子想要摆脱开父亲但却又摆脱不开那种滋养其自身虚荣心的想法——“这必定会使得父亲难过”。

斗争者是何其之多啊；在一场斗争之中，祈祷者与上帝一同考验自己（因为那“与上帝作对地”考验自己的人不是在祈祷之中斗争），这斗争是多么不同啊；通过祈祷的特别性质，斗争者试图战胜上帝，祈祷的这一手段是多么不同啊！因为这斗争者的内心倾向就是如此，这是他的意向：这斗争必须有胜利果实，它必须获得一个荣耀的结局；如果有人想要劝他镇定说，“上帝是不变者³⁰，上帝不仅仅远住天国，而且在其不变性之中距离每个人更远”，那么，这斗争者肯定会因为这样的一种说法而心生反感。因为，正如在说及一个人的时候，最坏的说法就是说他是一个“非人”，同样，在说及上帝的时候，最坏和最令人反感的亵渎就是说上帝是非人性的，不管现在这样的说法会让人觉得那么漂亮，还是会让人觉得那么有个性。不，他向之祈祷的这上帝是人性的，有着人性地去感觉的心，有着听得见一个人的抱怨的耳朵；尽管他不会满足所有愿望，可是他还是靠近着并且让自己因斗争者的尖叫³¹、因他谦卑的欲求、（在他被遗弃如同坐监的时候）因他的悲惨、（在他在希望之中预期着希望之实现的时候）因他对希望之实现的急切欣喜而被感动；是的，这上帝让自己（在斗争者要死于沮丧的时候）因斗争者的哀恸、（在他沉陷进剧变之漩涡的时候）因他的叫喊、因他在所有时刻所许下的感恩而被感动；他让自己被感动，如果不是在更早的时候，也会是在最后的叹息之间，这时，在人之情常上说似乎已经是太迟了。于是就斗争起来。一个人为“自己的那一份额没有出现的美好事物”而祈祷着地搏斗；一个人为诱人的荣誉而搏斗；一个人为他想要为自己所爱的人创造

的幸福而搏斗，另一个人则为那要为他在他爱人那边绽放的幸福而搏斗；一个人与他所逃离的往昔之恐怖对抗着，祈祷着地搏斗，另一个人与他所注目窥入的将来之恐怖对抗着，祈祷着地搏斗；一个人与隐藏在偏僻的孤独之中的颤栗搏斗，另一个人与所有人都看得见的危险搏斗；一个人为愿望之实现而搏斗，另一个人则针对那已经实现的愿望——因为它是一种匆忙的轻率——而搏斗；一个人竭尽全力地努力，尽管他同时祷告着，另一个人在祈祷之中期待着一切，尽管他同时还是劳作着；一个人想着愿望之实现与劳作的关系，另一个人想着错误关系。唉，尽管在这国家里有着和平，尽管有着健康与富足，唉，即使是在太阳明媚温暖地微笑的时候，也仍有着如此多斗争，唉，即使是在夜晚，天穹静默，星空无云，大地安息，也仍有着如此多斗争！但是，为什么而斗争呢？它是为“上帝是善”而作的斗争吗？不，绝不。它是为“上帝是爱”³²而作的斗争吗？不，绝不。不，这斗争是为了让自己在上帝面前变得可以理解、为了真正向他解释那对于祈祷者是有益的事情、为了真正将之印入他的心中、为了真正赢得他对愿望的肯首。这斗争对上帝是善意的；因为它是为了真正能够靠上帝而变得喜乐³³、真正能够感谢他、真正能够见证他的荣耀、真正能够确定在天上有着全部的慈父之爱³⁴、真正能够爱他——如同人们在提及“那至高的”时所说：“如一个人爱上帝那样地深爱”。斗争者对上帝是真诚的，因为这一见证是他敢于给予他自己的：他不是一个孩子，不分裂自己的灵魂，所以他不会一忽儿想要这个一忽儿想要那个，所以他不会在“愿望之实现”来临的时候思维匮乏地忘记了这愿望，不，愿望只有这唯一的一个；他敢于给予他自己这见证：他竭尽自己的全部理智以求变得有足够的深谋远虑来窥见对“愿望之实现”的最微渺的暗示，他绷紧自己的每一根思绪来以咒语召唤最微不足道的事件，查看它是不是会在自身之中隐藏了什么，他以感谢来向每一道暗示表示欢迎，并且请求它留在他这里。他的祈祷也不是什么骗人的诡计，对于他来说，这祈祷不是最后的逃避手段，因为，进行祷告是他所喜欢的，他不想要停下；如果他发现自己以这样一种方式变得半温不热³⁵并且脱离了上帝，那么他的后悔不会迟缓，并且他马上又会重新在祈祷之中斗争。

斗争就是如此；难道它不是如此，我的听者，或者难道它不曾是如此？那脱离并且放弃祈祷的人，关于他和他的斗争，我们不谈。但是现在我们看，斗争的结果！然而，这问的人是谁？是一个好奇的人，他也愿意听这个故事？我们没有他想要的答案。如果这是一个经受了考验的人，那么，他当然自己就知道，甚至比讲演者更清楚地知道，并且我们很愿意接受他的指导。然而，让那斗争者问吧，因为那斗争的人当然是第一个轮到“去问结果”的人。也许他最希望的是，能够有一种经验来担保事情是如此：祈祷就像是上帝所要的价钱，但是通过这个价格，那祈祷者在最终也获得他所想要的东西。难道这经验能帮得上他，说到底，难道这经验能够帮得上任何人（当然，除了那自己积累出这经验、因而也就是没有得助于这经验的人）？也许他想要的是，我们会谈及一种对愿望的奇迹般的实现，就像很久以前曾有一次发生的那样：婚宴上

的客人得到美酒的意外盈余³⁶，盲人获得视力³⁷，瘫子获得康复³⁸，死者获得生命而母亲重新得到自己的孩子³⁹，那个躲在坟茔之间的不幸逃亡者重新获得与人类共处的命运⁴⁰。难道这会对他有好处，就像他所认为的，如果还要加上一句，这样的事情不会再发生了？是的，如果这样的事情发生在一个人身上，那么这个人幸福的，如果一个人尽管知道那些荣耀的日子已经过去但却能够为此、为那些荣耀的日子而感到喜乐的话，那么这个人就得到了至福！但是现在，这斗争的结果，你说；这个问题不是随便地被扔出来的，这同时是既害怕又渴望去听那解释；因为，能够期待得到解释，这则总是一种安慰，“希望”敢许诺自己从解释之中得到一切，只要人们还没有听到这解释，因此人们害怕已经听到了这解释；但是解释则是安慰，因此人们渴望听到这解释。我们已经提及了结果：祈祷者在祈祷之中斗争，现在我们看见了他斗争；他取胜，因而这成了结果；但是他通过“上帝取胜”来取胜，并且他自己由此成为了那真正的祈祷者。——我的听者，你难道从来不曾与一个这样的人谈过话，他在智慧上非常优越但却对你怀着善意，甚至比你更多或者说更好（并且因而更多）地关心着你的福祉；如果你从不曾这样做，那么好吧，现在就设想一下，就在现在，在我想要提出这问题的时候，会有什么样的事情发生在你身上或者我身上。看，在一开始的时候我们会是完全地不一致的，这智者所说的话令我覺得是一场古怪的讲演，然而我对他有这样的信心：他不想要滥用自己的优越，而是愿意听别人来说服他，并且愿意亲自来帮助我消除误解。于是我们谈到一起，并且在谈话的争执中交换了很多意见。这智者看来必定是有着综观，因为他一直保持着冷静，我倒是在没有真正感觉到事情是怎样的并且也不因此感到羞耻的情况下就会变得暴怒起来，因为这智者按理应当同意我的看法，这对于我是如此重要，乃至我在没有与他达成一致的情况下不敢坚持我的看法，——不过倒是敢去攻击他以求把他推向一致。这岂不是也会使得我发怒，因为这无疑是一种自相矛盾：想要以一种狡猾的方式通过我的能干（就仿佛我是那更强一般）来赢得那智者对我的看法的认同，然后又是依据于对于“这是那智者的看法”的信心来让自己确信这看法的正确——因为他确实是那更强大者；因为我还是一直对他有着这信念，与他达成一致对于我来说是有着决定性的作用的。最后，在似乎是摇摇摆摆地在对话之中蹒跚了很久之后，在两个人都作了很大努力并且承受了不少艰辛之后，我一下子如此清楚地看明白了我想要说的东西，我简要地并且带着不可解说的力量提出我的看法，很确定地觉得，这必定能够让他信服。然而，看，这智者同意我是对的，并且给予我肯定。但是，既然他对我还是善意的，并且相信，我能够承受这解释，于是他就用竖起手指警告我说：你现在的看法恰恰就是我从一开始起所说，因为你在之前不能够也不愿意明白我的意思。这时，我的谦逊无疑就会在我的灵魂里醒来，于是我因我前面的行为而惭愧，但是这并没有在我这里剥夺走那种“为我所明白的真理而喜悦”的欣然之心，尽管我绝非是胜过那智者，因为我在这斗争之中只是自己被说服并且获得了力量。多么奇妙啊！然而这确实是一种幸运：我没有走上另一条道路、没有发怒、没有

中断斗争、没有辱骂这智者（仿佛他因为不愿意听从我所以就是我的敌人）、没有因为他不愿认为我正确（相反他倒是更爱护我，比我自己所明白的更深切地爱护着我）而高声喊叫他的自爱。谦逊再次拯救了我：否则的话，如果我中止了斗争，并且在事后自己认识到真相，那么我就会继续把这智者视作是我的敌人，尽管我这时恰恰认识到了他所说的东西；我甚至会想要通过倔强地表示出“我现在自己明白了真理，根本不需要他，也根本不考虑到他”来羞辱他，尽管他恰恰想要帮助我，让我自己去看见这真相⁴¹，尽管他是那唯一的“原本能够通过说‘是’（从而得免于我的侮辱并获得我的感谢）来阻止我去弄明白”的人。⁴²

如果斗争者不放弃内在真挚，那么他的情形就是如此；内在真挚是他真正能够被说成是“在祈祷之中斗争”的前提。我的听者，不要说这是一种虔诚的幻觉，不要去诉诸于“生活之中的情形并非如此”的经验；因为，在事情仍会是如此的时候，这就是无所谓的，你只是在强制我（为了承认你是对的）去说，生活之中的情形是完全不同的，就是说，因为事情会是如此：人们会变得半温不热、冷漠而无所谓⁴³，这样，他们既不感觉到那首先的，也不感觉到那末后的⁴⁴，变得健忘，这样，在他们到达终极的时候，他们不再记得，事情在起始的时候是怎样的⁴⁵，变得狡猾、诡诈而厚颜，以至于去指控上帝说他不帮助他们，并且无视上帝，认为他们自己能够依靠自己——首先，这说法是一种谎言，而在最后，如果本来在这之中是会有着真相的话，那么任何人都不能脱离开上帝而了知这真相⁴⁶。但是，那不放弃真挚内在的人，不是通过自己的斗争来使自己争斗出与上帝的关系，而是努力进入到上帝之中，他的情形就像前面所解说的那样，这时在上帝之中⁴⁷的祈祷之真挚对于他成为首要的事情，而不是一个达到某种意图的手段。或者，难道“有什么东西被祈求”如此本质地属于祈祷，因而一个人祈求的东西越多，或者说他的言辞越是冗长，这祈祷就越真挚内在？这样一个人，他是不是一个祈祷者，是啊，真正的祈祷者，如果他说：“主，我的上帝，其实我根本不向你祈求任何东西；即使你许诺我令我的每一个愿望得以实现，在根本上我仍然不知道自己能够想得到什么东西，除了一件事：我只想祈求可以与你在一起，在这你我生活在之中的‘分隔之时间’里尽可能地靠近你，而在所有的永恒中完全与你在一起”？在祈祷者把自己的目光移向天空的时候，那么在这时，如果他不安的眼神不断地为他带来某种对于特定悲伤的安慰、某种对于他的愿望的满足，他是不是那个祈祷者，或者说，真正的祈祷者呢；让我们看得更确切，看那让自己平静的眼神只寻找上帝的人，他，难道不是他，才是真正的祈祷者？另外还有，如果那真挚内在不被放弃，而是作为人内心之中的一道圣火，毫无改变地被保存和守护着；因为，愿望，尘世的欲求，世俗的忧虑，都是现世的东西，在通常比人死得更早，即使他没有抓住那永恒的东西，也是如此，而他又该怎么去忍受那永恒的东西！这样，愿望之火就变得越来越黯然，最后这愿望的时间就过去了，欲望之虫渐渐死灭⁴⁸，欲望死绝，于是忧虑之警醒渐渐地沉睡，再也无法醒来，然而真挚内在之时间永远也不会过去。

现在，谁得胜了呢？上帝得胜，祈祷者无法通过自己的祷告来逼迫上帝使得愿望实现。但是祈祷者其实也得胜了。或者，“得胜”是不是“一个人被认为是对的，尽管他不对”；是不是“一个人使自己的一个尘世的愿望得以满足，就仿佛它是那至高的事情、是对于‘一个人向上帝作了祷告并且正确地作了祷告’的证明，对于‘上帝是爱⁴⁹而祷告者与上帝达成了相互理解’（其实正相反，这祷告者一生都对上帝有着还不清的感谢，而他通过自己的祈祷和通过自己的感谢则亲自把这上帝弄成了一个偶像）的一个证明”？

现在，胜利者们在这胜利中的状态不同于斗争者们的，这胜利是什么样的胜利啊？上帝被改变了吗？肯定的回答看来是一种艰难的说法，然而却确是如此，他被改变了；因为现在我们恰恰能够看到：上帝是不变的⁵⁰。然而这一不变性不是那种凛然的冷漠、那种致命的高傲，那种模棱两可的遥远距离，那是僵化的理智性所赞美的东西，不，恰恰相反，这一不变性是真挚而热情并且无所不在的，是一种“对一个人的关怀”的不变性，并且恰恰因此，它不会因祷告者的尖叫（就仿佛现在是“什么都完了”）、因他的怯懦（在他觉得“‘无法自助’是最舒适的”的时候）、因他虚假的伤心⁵¹（一旦对危险的忧虑过去了之后他马上却又为这伤心而后悔）被改变。

祈祷者被改变了吗？是的，这不难看出；因为他变成了那真正的祈祷者，真正的祈祷者总是胜利，因为这是同一回事。以一种不完美的方式，他已经确信于此，因为，在他有足够的真挚内在去祷告的同时，他还确信，如果他正确地祷告，那愿望就被实现，如果他相对于那愿望正确地祷告的话，——他就是这样理解的。现在他被改变了，但是这还是真的，是的，现在这成了真的：在他正确地祈祷的时候，这时，他就得胜。在一开始，“他祈祷”就已经是对他有好处的了，且不管他的祈祷有多么不完美；就是说，让自己的灵魂专注于一个愿望，这对他是有助的。不幸的是，通常一个人想要太多东西，让自己的灵魂随着每一丝微风起舞。但是，那祈祷的人却知道怎样作出区分，他逐渐地放弃那根据他的尘俗概念来说是无足轻重的东西，因为他不太敢带着这些东西去面对上帝，因为他不愿意因为“总是去乞求这个那个”而丧失掉上帝的善意，相反，他在对自己的唯一愿望的欲求上做出更多强调。于是，面对上帝，他就让自己的全部灵魂集中到一个愿望之中，这一点就已经具备某种使人高贵的东西，就已经是对于“放弃一切”的准备，因为，唯独那只有着一个单一愿望的人，唯独他能够放弃一切。这样，他就准备就绪可以去在与上帝的斗争之中获得力量并且去取胜，因为真正的祈祷者在祈祷之中斗争并且因上帝战胜而战胜。

战场上的情形是如此：如果第一排的战斗者获胜了，那么第二排的就根本不用进入战役，而只是参与庆祝。在精神的世界并非如此。如果一个人没有竭尽全力去赢得胜利，那么，这胜利固然是意味了一场胜利，但也意味了，他马上要被引入一场新的斗争以便再通过失败来得胜。现在，有多少人是在斗争着啊；在一个人的内心之中，斗争常常进

行得如此隐蔽而私密，因为有形的世界不会揭示出任何事情。祈祷者在“那外在的”之中不欲求任何东西，他的愿望不去追求任何尘世的东西，他的想法并不专注于、并不担忧那许多东西，不，他平静地坐在自己的失败中，然而却并不闲着，因为他沉思着，并非无所事事，因为他默想着一种解释。因而，这斗争变得更真挚。他并没有想要向上帝解释自己的愿望，没有想要在自己的祷告之中使自己对于上帝变得可理解，绝非如此，他放弃了愿望，他承受损失，他与痛楚和解，然而他还是绝非要去作解释；他的“祈祷中的斗争”是：上帝会向他解释自己。他敢为自己给出这一见证：他不是一个认为“解释是存在的，只要他去问一下什么人”的孩子，也不是一个为自己做梦去梦见这解释的少女，不，他工作。在白天，生活喧嚣着，这时他的思想工作着要去盖过这喧嚣声，在夜里，万籁俱寂，他的思想工作着，是的，甚至在软弱的瞬间，在本来没有人能够工作的时候，他的思想仍在工作着，它在假日和工作日都工作着，然而，“他能够找到解释”的庆典之日还是没有到来。因为，已发生的事情当然必定是那最好的，与那唯一的或者所有愿望的实现相比，丧失和痛楚则是在完全另一种意义上对他来说有益的⁵²，——“有益的”，是的，这是那座桥的名字，他要从痛楚出发过桥纵身扑向至福，唉，但这桥却不断地被切断；“有益的”，是的，这是那摆渡人的名字，他想要为自己买下摆渡人的友情⁵³，唉，这摆渡人却沉默；“有益的”，是的，这是那黄昏的名字，他想要在黄昏与上帝相遇，唉，然而这应许却没有出现；“有益的”，是的，这是他所求的献身仪式（Indvielse）的名字，为了可以被接纳进那对于“上帝的苦难之秘密”的领会！或者，难道这是解释：上帝拒绝给予他理解，而只是要求信心，因此上帝只想与他有那种“在‘那不可理解的’之中的理解”；因为，那使得我们不去通过“想要使信仰成为某种别的东西”来讥嘲上帝和人类和那些经受了考验的人和英雄们和语言和后代和焦虑者们和我们自己。信仰阅读理解，只会像是在阅读谜语⁵⁴，从人的角度说，它不具备解释，如果说理解，也只是在某种疯狂的意义上的理解，所以从人的角度说，它是世上所曾有过的最糟糕的生意经了。但事情也应当是如此，天上的上帝尚未进入尴尬处境，不管人类做什么，他都不甩卖；他当然是不变的，理智嘲弄那向上帝尖叫的焦虑者说，但是，看，它⁵⁵的讥嘲落到它自己身上，因为，他确实是不变的，他没有成为怯懦和软弱的一个朋友，他没有随着年岁而变得虚弱以至于无法区分我的和你的并且让一切在自己面前混作一团，他仍是语言的最初发明者⁵⁶和至福的唯一施主，他是不变的，尽管他不会去满足时代的各种要求！信仰的情形就是如此，它是从人的角度说最糟糕的和从人的角度说最麻烦的生意经。

那么，安慰者⁵⁷什么时候到来呢？基督回答那些悲哀的弟子（他在像训练商店学徒那样地教这些弟子去达成出色的生意经）说：在我离你们而去的时候。⁵⁸他对他们是什么？他们是他们所拥有的一切，对他们而言，他们是他们唯一的不可估量的财产，他们在他们那里是喜悦之日常面包，他们对他们而言是至福之期待。耶稣的离开令使徒变得贫困，没有任何富人因丧失一切而变得如此贫困，没有任何恋人因失去爱人而变得如

此一无所有，没有任何期待者会变得像使徒一样感到匮乏。然而基督必须离开，并且“这是对您们有益的”。⁵⁹看，这是信仰的解释，从人的角度说，使徒到底明不明白，或者能不能明白这解释？然后，安慰者就会到来。哦？是的，在这事情发生的时候。但是他马上就来；因为我们也通过“哦？”这句问句来问这个问题。或者，难道这事情迅速降临于使徒⁶⁰，就如同发生在亚伯拉罕身上的事情那样迅速，那时安慰用了七十年时间才来临？⁶¹哦，那知道去为悲伤者歌唱的人、知道去扶持膝盖松驰步履颤抖者的人、那知道去引导那“因为在自己周围只看见无望的悲惨世事而盲目地凝视自身者”的人，他有福了；但是，让我们丢弃掉所有漫不经心的说法吧，所有这些漫不经心的说法，想要缩减悲伤的时间，但自己却没有从悲哀之中学到“计数是什么”；所有这些漫不经心的说法，有着安慰之形态，没有安慰之力量，所有滔滔不绝的言辞，在耳中留下美声的回响，但却在那想吃之人的嘴⁶²中有着谎言之可鄙，丢弃吧！不，安慰者不会马上到来，一个人敢对自己和别人说的唯一的東西就是：他将到来，他肯定会到来，正如上帝活着。

然后，安慰者带着解释来临，然后他将一切都更新，脱下受难者的丧服⁶³并且给予他一颗新的心和确定的灵⁶⁴。然而，这之间会持续很长的时间。如果斗争者——尽管他认为自己失去了一切，如果他欺骗了他自己，那么他的灵魂在某种视角之下要冒险去借助于人类的几率可能去尝试一种世俗的福祉，那么，在这里还有时间。这样，那错误的认识就会得到时间去侵犯那失去了一切的人，这样，忘恩负义之心就得到时间和勇气去一意孤行并藐视那“被暗示着生命危险的尖叫误导”的人，去冒险进入危险并且让自己亲身待在那尖叫者在幻觉之中以为自己所处的境地；这样，讥嘲就得到时间去通过“向那只能以自己的痛苦作为‘上帝是爱’的证据的人要求人类意义上的⁶⁵证据”来进行伤害；这样，羞耻感就得到“去与伤害作伴”的良机。对于那以为失去了一切的人，还会有多少新的痛楚被预留给他，这痛楚会多么隐蔽而私密地击中他？然而，看，这一切全都有助于去得到那解释！

为获得解释而斗争的情形就是如此，祈祷是使得这解释的情形会变得如同他所祈求的解释的情形。一个人为了不让这解释使得他自己有辜而竭尽全力地搏斗，不，一切都是天意，一切都是来自上帝，是为了考验、为了净化、为了试探那爱者；一个人为了让这解释向他解释他的辜而搏斗，他搏斗，为了让自由之激情看上去不会是一种欺骗，并且反过来让“辜”的鸿沟般的分隔会使得和解的至福更真挚。一个人欲求让解释将他置于与人类的关联之中，让这解释进入那“对所有的人是共同的”的命运——这命运对所有的一切都意义重大；另一个人的欲求是：这解释会在与其他人的关系之外看他，这样他就能被特别地视作是属于孤独的痛苦，不仅仅是如此，而且也被特别地视作是属于孤独的特选。斗争的情形就是如此，斗争者在祈祷之中与上帝搏斗，或者他与自己斗争并且在祈祷之中呼唤上帝来帮助自己与自己作斗争。但是，如果斗争者不放弃真挚内在，因而也就是不放弃祷告，如果他爱上帝很多⁶⁶，如果他像人们渴盼那“对自己的存在而言是不可或缺的”⁶⁷的人那样谦卑地渴盼上

帝，炽烈地，就仿佛是渴盼那“自己因为他而成为一切”的人，如果他诚实地对待自己欠上帝的感谢与崇拜之债（这债务不断地增大，因为他还不能够真正地感谢——既然他无法真正明白），像对待一件为更好的时光而托付给他的美好事物那样地对待它，——那么，那么他就是在祈祷之中斗争。不管在这期间会发生一些什么（这甚至对于天使都是隐蔽的），不管这时刻在什么时候到来（这除了上帝之外谁也无法找到⁶⁸），尽管他不再为期待之灯去购买新的油⁶⁹，然而这一点很确定，那从上帝那里购买东西的人，他永远都不会因为“在事后发现这买来的东西并不怎么值钱”而被欺骗。如果我们能够这样说的话：尽管一个人偶然地以太贵的价钱买下一件不值钱的东西，然而如果他是从上帝那里买下，并且这高价的买卖是一笔在上帝面前和在对主的信托之中的诚实买卖，那么，他就没有以太贵的价钱买下，他不会为这买卖后悔，因为他所买的绝非什么无足轻重的东西，所付出的价钱和上帝都为此作担保。如果一个人把那“聪睿者也许马上而大多数人则在第二天会将之称作是‘无足轻重的东西’的东西”如此当一回事，以至于失去这东西对于他就是失去一切，并且他在这种丧失的痛苦之中放弃世界以及世间事物，那么，他不会，即使是在他看出这之中的“无足轻重”的时候，他也不会后悔自己买下这东西，如果他无声的痛楚本来是要把他引入与上帝的关系的话，因为，“尖叫”、“让自己在短暂的时间里变得对自己和别人重要”，都不是“从上帝这里购买”，而只是一种出自“‘声色和感性的人’的虚荣本质”的毫无结果的表述。只有在“他真正放弃一切”之中有着真相的时候，这买卖才不应令他后悔；而这可以是真相，因为，否则的话，除了那被世俗的评估者们的评估判为“失去了一切”的人之外，不会有人放弃一切；但是“失去一切”与“放弃一切”并非是一回事。但是，那甚至在“一件无足轻重的事情”的机缘中购得了上帝的信赖与友谊的人，他确实不应当后悔，相反他是应当在永恒之中感谢上帝，为了“他是一个这样的孩子，把无足轻重的事情如此当一回事，一个这样的孩子，根本不明白‘这是无足轻重的事情’”而感谢上帝。

但是，现在，让我们看那结果！我的听者，设想一个孩子，他拿着一支石笔画着这样的一个小孩子能够想到的东西，这样的一个小孩子能够随意而毫无关联地涂出的东西；但是，在这孩子背后站着一个无形的艺术家在牵引着这孩子的手，于是，那即将进入混乱的画面屈从于美的规则，于是，那即将走上迷途的线条又重新被召回到美的疆域之内，——想象一下这孩子的惊奇！或者想象一下，这孩子晚上把自己的画放到一边，但是在他睡觉的同时，一只友好的手来完成那混乱的并且是很糟糕地开始了的画面，想象一下，这孩子早上醒来再次看见自己的画的时候，他的惊讶！一个人的情形也是如此，让我们永远都不要忘记，甚至更成熟的人也总是在自己心中保存有一些孩子的不理智，尤其如果这祈祷不是作为那本质性的东西，而是作为一种手段，要协助去达成那解释。少年人忙于考虑着自己想要在这世界里作为什么，在那些伟大的和卓越的人物之中，谁是他想要仿效的。更严肃的人丢弃掉了孩子气的东西⁷⁰，他不那么关心“那外在的”，他只想进行自我教育。于是他坐在那

里画着；或者，那在祈祷之中为了一个解释而与上帝斗争的人，难道他不是一个画者吗，难道这解释不是要在他与上帝之间画出一条边界线，让他在面对上帝的时候能够有着自己的样子吗？唉，但是，这里就有了差异，因为这孩子必须以这样的方式得到帮助，要有东西被增添，但那斗争者，则是越来越多地被去除。那外在的和所有对生活的要求都被从他那里去掉了，现在，他为一种解释而斗争，但是他甚至也不为达到这解释而斗争。到最后，在他看来这就似乎是：他变成彻底的乌有。现在，这瞬间就到了。除了上帝之外，又有谁是那斗争者想要仿效的呢；然而，如果他自己是个人物或者想要成为一个人物，那么这个“人物”就足够来妨碍相像性⁷¹。只有在他自己成为了乌有的时候，只有在这时，上帝才能够映透他，这样他就与上帝相像。不管他是什么人物，他都无法表述出与上帝的相像性⁷²，只有在他自己成为了乌有的时候，上帝才能够在他身上印刻出自己。在大海竭尽全力挣扎的时候，它恰恰不能够再现天空的样子，即使是最轻微的波动，也会使得它无法再现出清晰的图案；但是在它平静而深沉的时候，天空的图案就沉入它的乌有之中。

现在，那战胜者是谁呢？是上帝，因为他并不给出那祈祷者所想要的解释，并且他并不是像斗争者希望得到解释那样地给出解释。但是斗争者也还是胜利了。或者说，他没有得到一种对上帝的解释

（Forklaring），而是在上帝之中得以神圣化地变容（forklaret），他的这变容（Forklarelse）怎样的变容啊——再现出上帝的形象⁷³，难道这不是一场胜利吗？

现在，在这胜利之中战胜者们的状态不同于战斗者的状态，这胜利是什么样的胜利？上帝被改变了吗？一个肯定的回答觉得这是一种艰难的说法，然而事情却确是如此，至少那祈祷者对他⁷⁴有不同的理解，并且不要求任何解释。祈祷者被改变了吗？是的，因为他对自己有了不同的理解，然而他并不停止作为祈祷者，因为他总是在感谢着。但是，那总是在感谢着的人，他是真正的祈祷者，并且，那总是在感谢着的人，必定也是不断地战胜着，否则他为什么要感谢？这一感谢会在什么时候停止吗？当然不，总是有着理由去感谢上帝，每一个人都欠着他⁷⁵的债，并且永远地欠着。唉，但是一个人在赌运气的桌上、通过投骰子、通过玩牌招来的债务，人们将之称作“荣誉之债”⁷⁶的，我能够想：因为它就其本身是毫无意义的，所以人们就必须给予它一个伟大的名字并且赶紧要摆脱这债务。欠上帝的债则不是这样的荣誉之债，而是相反，“欠着上帝债”是一种荣誉；不欠幸运任何东西是一种荣誉，但反过来，欠上帝一切是一种荣誉；不欠命运任何东西是一种荣誉，但反过来，欠天意一切是一种荣誉；不欠无常情绪任何东西是一种荣誉，但反过来，欠慈父之爱⁷⁷一切是一种荣誉。——于是，那真正的祈祷者就这样地在祈祷之中斗争并且因上帝战胜而战胜。

我们谈论了关于斗争。斗争在通常不是令人欣喜的；这一个战胜了，那另一个就被碾碎了，唉，有时候这样的事情也会发生：战胜者和被征服者都失败了。但这一斗争是奇妙的，无疑是值得在之中经受考验

的，永远都值得赞美的，因为在这里双方都战胜，比爱人间的争执被变容（forklares）而升为“得以强化了的爱情”有更大的至福。我的听者，你是不是想说，这讲演不容易（也许那经受过考验的人会觉得，与各种痛苦相比，这讲演是贫乏而没有说服力的），——斗争本身也不容易。如果有人想要通过预期斗争的平静结局、其幸福理解来进行自欺，那么，这也不是这讲演的过错。胜利只是在一种高贵并因而是比喻的意义上的胜利，而痛楚则是根本意义上的痛楚；胜利的时刻在什么时候到来，我们不知道，但是我们知道这个：这斗争是生死搏斗。

注释：

1 无需再进一步用见证人来反对他]演绎《马太福音》（26：65），之中大祭司在审讯耶稣的时候说：“他说了僭妄的话，我们何必再用见证人呢。这僭妄的话，现在你们都听见了。”

2 黄金也会被人以过于贵的价格买下]丹麦成语。

3 在福音书的故事中……一个果断的……人……付出一切]指向耶稣在《马太福音》（13：45—46）中的比喻：“天国又好像买卖人，寻找好珠子。遇见一颗重价的珠子，就去变卖他一切所有的，买了这颗珠子。”

4 感性的人不愿明白什么是“那至高的”]演绎《歌林多前书》（2：14）。

5 一场美好的仗]指向《提摩太前书》（6：12）和《提摩太后书》（4：7）。

6 贫困学校接受最初浅的教育的孩子]贫困学校是哥本哈根贫困事物局（fattigvæsenet）所管的免费学校。在贫困学校里，孩子们所接受的课程除了读写和算术之外，还有宗教、道德、自然史和社会知识等科目。不过使用的课本一般都是比较简单的教科书。

7 虔信的欺骗]见前面的注脚：它是“一种善意而无辜的欺骗，可能会对欺骗者有好处的欺骗”。

8 像一头狼一样地隐藏在“和解之心”的外衣之下]演绎《马太福音》（7：15），之中耶稣说：“你们要防备假先知。他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼。”

9 “那善的”会有其酬报]也许是指向《加拉太书》（6：9）“我们行善，不可丧志。若不灰心，到了时候，就要收成。”

10 履行一个人的义务，这一向就是生命之中最确定的事情]比较阅读《巴勒的教学书》第六章，“论在一种神圣的生平之中的信仰之果实”，亦即，“论各种义务”，§ 2：“上帝命令我们去观察的任何东西，都是我们的义务。在西乃山上所给出的律法之中，一般的义务被简要地写出，全部都在十诫之中，摩西根据上帝的命令将此十诫写上石板。”在此的一个说明之中又有：“上帝的律法都在十诫之中，首先是为犹太人们

而写下的规定；但是，它也包括任何人在任何时刻都应当观想的这样一些义务，因为它们的意图指向是为了我们自己和别人的好处而提出的要求。”

11 与自己的对头和解]指向《马太福音》（5：25），之中耶稣说：“你同告你的对头还在路上，就赶紧与他息。恐怕他把你送给审判官，审判官交付衙役，你就下在监里了。”

12 决定性的决定：一个对某人或某事物起到“决定性的（afgjørende）”作用的“决定（Beslutning）”。

后面的名词“决定”（Beslutning）概念是指一个人所做的选择，选择让自己做什么。而前面的这个形容词“决定性的”（afgjørende）中所蕴含的“决定”的意义则是一个人对外在的人的命运或者事物的走向所作出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。

13 这个“错乱（Bagvendthed）”，在一些地方我也将之译作“逆转性”（《致死的病症》）或“颠倒”（《爱的作为》）。

14 “那在几率意义上绝无可能的东西”（det Usandsynlige）。

几率性，一些黑格尔著作的译者将之译作“或然性”。它与哲学中的“可能性”（Mulighed）概念是不同的，在数学中被称作“概率”，是对随机事件发生之可能性的度量。

15 一个人为了赢得一切必须失去一切]也许是指向《马可福音》（8：35—36），之中耶稣说：“因为凡要救自己生命的，（“生命”或作“灵魂”。下同）必丧掉生命。凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命。人就是赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢。”

16 这里译者稍稍作了改写。原文直译是：

有一种错乱，它想要在播种之前就收获；有一种怯懦，它想要在开始之前具备确定性；有一种极度敏感，它言辞盈溢地不断躲避着不去行动；如果一个人三心二意巧舌如簧地想要欺骗上帝，使之陷于几率性，而不愿意去理解那在几率意义上绝无可能的东西，——“一个人为了赢得一切必须失去一切”，不愿意如此诚实地去理解这事情——因而在最决定性的瞬间、在历险之颤栗贯穿他的灵魂的时候不会用“他尚未完全决定而只是想要先尝试一下”的解释来帮自己说话，那么，这又有什么用？

17 用天使的话语来描述祷词的有益效用]指向《歌林多前书》（13：1—3）：“我若能说万人的方言，并天使的话语却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘，各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。”

18 感性的人既不愿明白]演绎《歌林多前书》（2：14）。

19 这个“他”，就是说“那另一个人”。

20 “不欠这讲演者任何事情”，就是说，他并不是因为这讲演者才做出永恒的决定的。同样，后面所说的，“一个永恒决定……也不是这一个人能够欠那另一个人的”，也是这意思。

21 如果一个人试图……一个人能够欠那另一个人的。]比较阅读《哲学片断》

jf.Philosophiske Smuler i SKS 4, 219f.

22 在每一场斗争之中，事先都确定好斗争的武器]可能是指决斗。决斗者必须选择武器的类型（通常是剑或者手枪），而且决斗的地点和决斗者之间的距离都在事先约定好。有时候教会把决斗看成是上帝之审判的表达，因为上帝会站在公正的这一边。在十七和十八世纪，各地政府试图杜绝决斗。根据丹麦1866年的刑法，对决斗的处罚是监禁。

23 在不祈祷的时候，上帝是在天上，而人在地上]指向《传道书》（5：2）：“你在神面前不可冒失开口，也不可心急发言。因为神在天上，你在地下，所以你的言语要寡少。”

24 人心了知者]比较阅读比如说《路加福音》（16：15）：“耶稣对他们说，你们是在人面前自称为义的，你们的心，神却知道。因为人所尊贵的，是神看为可憎恶的。”还有《使徒行传》（1：24）：“主啊，你知道万人的心”。

25 一个天使降临来将它呈送到上帝面前]指向《多俾亚传》（12：12），之中天使辣法耳托托彼特说：“托彼特，当你和你的儿媳在祈求时，我将你们的祷辞，呈送到神圣者面前”。在后面则有（12：15）：“我是辣法耳，是七天使之一，是侍立在天主跟前，呈送义人的祈祷的”。

26 在精神上贫乏，因此他看见上帝]指向《马太福音》（5：3和8），中文圣经将“精神上贫乏”译作“虚心”：“虚心的人有福了，因为天国是他们的”和“清心的人有福了，因为他们必得见神”。

27 遵照主的训诫得到了教养]指向《以弗所书》（6：4），之中保罗写道：“你们作父亲的，不要惹儿女的气，只要照着主的教训和警戒，养育他们。”

28 一切归因于上帝的观念]参看《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段“《圣经》中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持”，§ 4：“每一个人都应当把自己被安置的所在视作是一种来自上帝的使命安排，是为了要建立根据各种情况通过他而导致的最大和最好的益用”，然后§ 5继续：“在生活中与我们相遇的事物，不管是悲哀的还是喜悦的，都是由上帝以最佳的意图赋予我们的，所以我们总是有着对他的统管和治理感到满意的原因。”

29 上帝只是灵]指向《约翰福音》（4：24），之中耶稣对撒玛利亚的妇人说：“神是个灵，所以拜他的，必须用心灵和诚实拜他。”

这里的“灵”是在基督教的意义上译作“灵”，在哲学的意义上一般译作“精神”。

30 上帝是不变者]比较阅读《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段，§ 2：“上帝是永恒的，他既不是初始也不是终结。他是恒定地不变的，并且总是如一。”

31 他还是靠近……斗争者的尖叫]也许是指向《诗篇》（34：18）：“耶和華靠近伤心的人，拯救灵性痛悔的人。”和（145：18）：“凡求告耶和華的，就是诚心求告他的，耶和華便与他们相近。”

32 上帝是爱]参看《约翰一书》（4：8）：“没有爱心的，就不认识神。因为神就是爱。”

33 靠上帝而变得喜乐]也许是演绎《腓利比书》（3：1）：“弟兄们，我还有话说，你们要靠主喜乐。”。也可比较阅读（4：4）。

34 在天上有着全部的慈父之爱]指向《以弗所书》（3：15），之中保罗写道，他在父耶稣基督面前屈膝，“天上地上的全家，都是从他得名”。按丹麦语圣经的翻译是“天上地上的全部慈父之爱，都是从他得名”。

35 半温不热]演绎《启示录》（3：16）之中约翰所写：“你既如温水，也不冷也不热，所以我必从我口中把你吐出去。”

36 婚宴上的客人得到美酒的意外盈余]指向《约翰福音》（2：1—11）耶稣在迦拿的婚礼上令水变为酒的故事。

37 盲人获得视力]耶稣在耶利加令瞎子复明（《马可福音》10：46—52），在耶路撒冷令生来眼盲的人获得视力（《约翰福音》9：1—41）。比较阅读《路加福音》（4：18）。

38 瘫子获得康复]指向《马太福音》（9：1—8）中，耶稣在迦百农令瘫子起来行走的故事。

39 死者获得生命而母亲重新得到自己的孩子]指向《路加福音》（7：11—16）中耶稣唤醒拿因的寡妇之子的故事。

40 那个躲在坟墓之间的不幸逃亡者重新获得与人类共处的命运]指向《马可福音》（5：1—17）中关于耶稣从那躲在坟墓中被污鬼附身的人身上驱逐掉污鬼的故事。

41 他恰恰想要帮助我，让我自己去看见这真相]指向苏格拉底的“助产妇式的谈话艺术”。他借助于这种谈话艺术来帮助谈话的另一方自己得出真相。参看《哲学片断》。jf.Philosophiske Smuler i SKS 4，219ff.

42 这时，我的谦逊无疑就会在我的灵魂里醒来……来阻止我去弄明白”的人。]这一整段关于与智者的对话类似于柏拉图的对话录《高尔吉亚》中苏格拉底与年轻人们的对话的方式。比如说，在487a-e：“我确信，如果你的看法与我心中的看法一致，那么我们终于真正地获得了真

理。因为我观察到，任何人想要恰当地考察一个人的灵魂是否善良或邪恶，必须拥有三项素质，而这些素质你全部都有，这就是知识、善意和坦率。我现在认为，有许多人无法对我进行考察，那是因为他们和你不一样，有些人是聪明的，但却不愿说实话，因为他们没有善意，不像你这么关心我。而我们在场的两位客人，高尔吉亚和波卢斯，他们是聪明人，是我的朋友，但他们缺乏坦率，显得太害羞了。当他们的羞怯超过应有限度时，那么，我们此刻的进程显然是这样他们就分别当着众人的面，冒险自相矛盾，在涉及最重要的事务时也是如此。不这样做他们又能如何呢？但是你具有别人缺乏的所有这些素质。你接受过良好的教育，许多雅典人都会同意这一点，你对我抱着良好的意愿。我这样说有什么根据呢？我会告诉你的。卡利克勒，我知道你在智慧方面与其他三个人是同伙，你、阿菲德那人提珊德尔、安德罗提翁之子安德隆、科拉吉斯的瑙昔居德，我曾经听你们讨论过哲学应当学到什么程度。我知道在这个问题上你们中间占上风的观点是，我们学哲学不能热情到最挑剔的程度，你们相互之间也建议说要警惕变得过分聪明，因为这样一来反而会不知不觉地被哲学所腐蚀。所以，当我听到你向我提出的建议时，我知道这个建议与你向你最亲密的同伴提出的建议是相同的，这样一来我就有了一个最充分的证据，表明你确实对我心存善意。再说，你自己的陈述和你刚才的讲话都表明你非常坦率，没有任何害羞、扭的。如果在我们的讨论中，你我在某个问题上意见一致，那么这个问题就已经被你我恰当地作了证明，不再需要其他试金石的考验。你决不会由于缺乏智慧或不节制而赞同我的看法，也不会出于某种欺骗的意向而赞同我的意见。因为你是我的朋友，这是你自己宣布的。因此，你我之间所达到的任何一致都是真理的顶峰。”（我在这里引用《柏拉图全集》第1卷第372—373页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版。）

43 变得半温不热、冷漠而无所谓]演绎《启示录》（3：16）之中约翰所写：“你既如温水，也不冷也不热，所以我必从我口中把你吐出去。”

44 那首先的……那末后的]也许是在演绎《启示录》（1：17），之中那好像人子者对约翰说：“我是首先的，我是末后的”。

45 事情在起始的时候是怎样的]指向《约翰福音》（1：1）：“太初有道，道与神同在，道就是神。”还有《创世记》（1：1）：“起初神创造天地。”

46 任何人都不可能脱离上帝而了知这真相]对比《哲学片断》中的说法：“老师则是给出前提和给出真相的神”。

jf.Philosofiske Smuler iSKS 4，224：“Læreren er da Guden，der giver Betingelsen og giver Sandheden.”

47 “在上帝之中”，亦即，在对上帝的信、对上帝的依托之中。

48 欲望之虫渐渐死灭]演绎《马可福音》（9：44、46、48）。“在那里虫是不死的”。

49 上帝是爱]参看《约翰一书》(4:7—8)和(4:16)。

50 上帝是不变的]比较阅读《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段, § 2:“上帝是永恒的,他既不是初始也不是终结。他是恒定地不变的,并且总是如一。”

51 伤心]《诗篇》(34:18)中有:“耶和華靠近伤心的人,拯救灵性痛悔的人。”

52 有益的]参看《巴勒的教学书》。第一章“论上帝及其性质”第三段, § 7后面附加的说明:“我们应当以真正的感恩来珍惜大大小小的上帝的礼物,永远都不要畏惧他会拒绝我们他觉得对我们有好处的事情”。

53 摆渡人的名字,他想要为自己买下摆渡人的友情]根据希腊神话摆渡人卡戎(注意,不是人马喀戎)摆渡死者们的灵魂过冥河去死亡的国度。按古希腊民间风俗,人们在死者嘴里放一枚铜币作为给卡戎的摆渡钱;没有它,人就无法被渡到死亡国度。

jf.W.Vollmer *Vollständiges Wörterbuch der Mythologie aller Nationen*, Stuttgart 1836, ktl.1942—1943, s.528.

54 像是在阅读谜语]指向《哥林多前书》(13:12)。

55 这个“它”是指那理智,——那嘲弄地说着“上帝当然是不变的”的理智。

56 语言的最初发明者]比较阅读《恐惧的概念》第一章第六节中的一个注脚:“这一点是很确定的:这问题并不是要让人自己成为语言的发明者。”参看比较《恐惧的概念》(社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》第364页)。

关于语言的渊源于神的说法:jf.J.G.Hamann *Zwo Recensionen nebst einer Beylage, betreffend den Ursprung der Sprache* (1772) og *Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache* (1772), i *Hamann's Schriften*, udg.af F.Roth, bd.1—8, Berlin og Leipzig 1821—43, ktl.536—544; bd.4, 1823, s.1—20 og s.21—36, jf.endvidere s.36—72.

57 安慰者]就是说,圣灵。在许多丹麦的赞美诗篇和牧师布道中,常常提及“圣灵”为信众带来“安慰”。

58 基督回答那些悲哀的弟子.....在我离你们而去的时候]指向《约翰福音》(16:5—7):“现今我往差我来的父那里去。你们中间并没有人问我,你往哪里去。只因我将这事告诉你们,你们就满心忧愁。然而我将真情告诉你们。我去是与你们有益的。我若不去,保惠师就不到你们这里来。我若去,就差他来。”

“保惠师”就是指“圣灵”。

59 基督必须离开,并且“这是对你们有益的”。]见前面的注脚。

60 这事情迅速降临于使徒]圣灵在五旬节（亦即后来基督教的圣灵降临日），圣灵降临于耶稣门徒。比较阅读《使徒行传》（2：1—13）。

在克尔凯郭尔的手稿纸边上所写的文字中，克尔凯郭尔谈及“门徒们必须等待的40天”，那似乎是指向耶稣的升天日。

61 如同发生在亚伯拉罕身上的事情那样迅速，那时安慰用了七十年时间才来临]也许是指向《创世记》（12：1—4）：亚伯兰75岁的时候，“耶和华对亚伯兰说，你要离开本地，本族，父家，往我所要指示你的地去。我必叫你成为大国，我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得福。”

62 想吃之人的嘴]在《那鸿书》（3：12）中有“你一切保障，必像无花果树上初熟的无花果。若一摇撼，就落在想吃之人的口中。”

63 将一切都更新，脱下受难者的丧服]指向《启示录》（21：4—5）：“神要擦去他们一切的眼泪。不再有死亡，也不再有悲哀，哭号，疼痛，因为以前的事都过去了。坐宝座的说，看哪，我将一切都更新了。”

64 给予他一颗新的心和确定的灵]指向《诗篇》（51：12）：“求你使我仍得救恩之乐，赐我乐意的灵扶持我。”

65 “人类意义上的”，就是说，不是在神圣的意义上。

66 如果他爱上帝很多]也许是指向《路加福音》（7：47）。

67 “人们渴盼那对自己的存在而言是不可或缺的人”是译者的改写，直译的话就是“人们渴盼那‘没有他的话自己就什么都不是’的人”。丹麦语原文是：“...man længes efter Den, uden hvem han er Intet...”

Hong的英译本：“...one longs for someone without whom one is nothing...”

Emanuel Hirsch的德文版：“...man nach dem sichsehnt, ohne den er ein Nichts ist...”

68 这甚至对于天使都是隐蔽的.....除了上帝之外谁也无法找到]指向《马太福音》（24：36）：“但那日子，那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟独父知道。”

69 不再为期待之灯去购买新的油]指向耶稣在《马太福音》（25：1—13）中的比喻：“那时，天国好比十个童女，拿着灯，出去迎接新郎。其中有五个是愚拙的。五个是聪明的。愚拙的拿着灯，却不预备油。聪明的拿着灯，又预备油在器皿里。新郎迟延的时候，她们都打盹睡着了。半夜有人喊着说，新郎来了，你们出来迎接他。那些童女就都起来收拾灯。愚拙的对聪明的说，请分点油给我们。因为我们的灯要灭了。聪明的回答说，恐怕不够你我用的。不如你们自己到卖油的那里去买吧。她们去买的时候，新郎到了。那预备好了的，同他进去坐席。门

就关了。其余的童女，随后也来了，说，主啊，主啊，给我们开门。他却回答说，我实在告诉你们，我不认识你们。所以你们要警醒，因为那日子，那时辰，你们不知道。”

70 丢弃掉了孩子气的东西]指向《哥林多前书》(13:11):“我作孩子的时候，话语像孩子，心思像孩子，意念像孩子。既成了人，就把孩子的事丢弃了。”

71 就是说，仿效时与上帝的相像。

72 与上帝相像.....与上帝的相像性]指向《创世记》(1:26—27):“神说，我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。”

73 再现出上帝的形象]见前面注释，指向《创世记》(1:26—27)。

74 这个“他”是指上帝。

75 这个“他”是指上帝。

76 荣誉之债]有一类债务，人们在法律上没有偿还的法律义务，尤其是赌债，如果一个人偿还这一类债务，那么这就是一件荣誉的事件。

77 在天上有着全部的慈父之爱]指向《以弗所书》(3:15)，之中保罗写道，他在父耶稣基督面前屈膝，“天上地上的全家，都是从他得名”。按丹麦语圣经的翻译是“天上地上的全部慈父之爱，都是从他得名”。

三个想象出的场合讲演

索伦·克尔凯郭尔

哥本哈根

大学书店莱兹尔

毕扬科·鲁诺斯印刷坊印刷

1845

献给

我已故的父亲

米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔¹

作为纪念

前言

尽管这本小书（场合讲演²，如它被称谓的，尽管它不具备使人成为讲演者并且使他有权威的场合³，也不具备使人成为读者并使他去学习的场合）完全没有受到任何要求，因而在其缺陷之中没有任何借口，没有任何人际环境中的支持，并且以这样方式在其完成过程之中是无助的，它也仍不是不抱希望，尤其是，它并不缺乏乐观。它寻找那个单个的人，我带着欣喜和感恩将之⁴称作我的读者，⁵或者，它尚未去寻找他。不知光阴和时间，它在宁静之中等待着那个真正的读者会像新郎一样来到⁶，并且也带来机缘。每个人做自己的一份，因而读者做得最多。“意义”是在“取用”之中。因此是本书欣悦的奉献。在这里，那分隔开并且禁止取用“属于邻人的东西”的，绝非世俗的“你的”和“我的”。因为钦敬却是轻度的妒忌，并且因此而是一种误解；批评，完全合理地说，则是轻度的对立，并且因此而是一种误解；在镜子里认出自己只是一种倏然即逝的相识，并且因此而是一种误解；真正地看过去，并且不愿忘记那镜子之无奈所不能够影响到的东西⁷，这是取用，而这取用是读者的“更多”，是他的胜利的奉献。

S.K.

在一个忏悔仪式⁸的场合

在天之父！我们多么确定地知道，“寻找”总是有着其应许⁹，那么，寻找你——所有应许和所有美善的馈赠的给予者¹⁰，又怎么会没有？固然，我们知道，寻找者并非总是需要在世界之中漫游，因为他所搜索的东西越是神圣，这东西就距离他越近，而如果他所搜寻的是你，哦，上帝，你对于他当然是最近的！但是我们也知道，“寻找”总是有着其辛劳和考验¹¹，那么，寻找你，你大能者，寻找你怎么会不是一种恐怖呢！如果甚至那在思想之中将自己托付给亲属的人都是在冒险，如果甚至他都带着这想法并非没有恐怖地在那些考验¹²之中冒险（在那些考验之中，他通过怀疑在生存的智慧秩序中寻找你的踪迹，在那些考验之中，他通过绝望¹³在各种动荡事件对天意的顺从中寻找你的踪迹）；如果那被你称作是你的朋友¹⁴的人，他在你的视野中流浪¹⁵，如果他也并非不颤抖地寻求与你的友情遇会，你，唯一的大能者；如果那全心全意地爱着¹⁶的祈祷者，如果他也并非没有恐惧地冒险进入与自己的神的祈祷之斗争¹⁷；如果甚至那正死去的人，你为他把尘世的生命转化为永恒的生命，甚至他在你召唤的时候也是并非没有惊悚地松手放弃世间一切；如果甚至那悲惨的人，世界把全然的苦难施加于他，甚至他也是并非没有惊恐地逃向你（你不是稍稍地给出一点抚慰，相反你是一切）；——如果甚至那些人的情形都是如此，那么，罪人又怎么敢去寻找你，公正的上帝！但是，因此他并非是像那些人那样地寻找你，而是在罪人的忏悔之中寻找你。

确实这地方是存在的，我的听者，你知道在哪里；这机会是存在的，我的听者，你知道是怎样的机会；这瞬间是存在的，它叫作“就在今日”¹⁸。多么宁静！因为，在上帝的家¹⁹里有着和平，但是在栅栏内深深的内在之中有着一间忏悔室²⁰。那去那里的人，他寻找宁静，那坐在那里的人，他在宁静之中；不管听忏悔师²¹所说的是什么，这宁静只是在增长着。多么宁静！没有任何共同性，每一个人都只管自己的事情；没有任何联合起来的作为，每一个人都被召入特别的责任；没有任何进入共处的邀请，每一个人都是单独的。因为那做忏悔的人，他是孤独的，就像一个正死去的人一样地孤独。不管是有许许多多对他好的、珍惜他的和爱他的人围拢在正死去的人的床前，抑或他是被世界遗弃而躺在那里——因为他遗弃世界或者世界遗弃他，这正死去的人是孤独的，不管是前者还是后者，都是在孤独地斗争；思想进入迷途，一千个人无法留住它，一万个人无法留住它，如果那孤独者不知道安慰的话。到底是有几千人等着并且盼望那通过忏悔来寻求宁静的人，抑或是他在自己离开的时候是个没有人等待没有人关心的卑微而可怜的人，这之上的差异只是玩笑而已；真相是，严肃的真相是：这两者都是孤独的。对于他，那有权势的人：所有他的朋友、世上的荣耀和业绩的广泛意义都帮不了

他，这一切只是在打扰他的宁静，而这种打扰正是最大的损害；对于他，那可怜的人：“被遗弃”并不损害他，如果这“被遗弃”帮助他找到宁静的话。让骆驼走过针眼，是艰难的²²；对一个世俗的人，要找到宁静是艰难的，不管他是有权势的还是卑微的，要在生活的喧嚣之中找到宁静是艰难的，即使他自己不是随身带着这喧嚣，要在宁静所在的地方找到宁静，是艰难的。多么宁静，多么严肃！然而却没有任何人指控，在一个每个人都是有罪责的地方，谁敢作为指控者；然而却没有任何审判者，在一个每个人都在考虑着要清算自己的账目的地方，谁又敢作为审判者。除了各种想法之外，谁都不是指控者；除了那看进隐蔽之处并且在暗中听着忏悔的²³，谁都不是审判者。是的，甚至在有人讲演的时候，你也是那通过讲演者²⁴的声音与你自己说话的人。那讲演者恰恰要对你说的东西，只有你知道；你怎样领会那讲演，他不知道，而只有你知道；即使那是你最好的朋友，他也还是不会像你知道这事情一样地知道这事情。如果你不是以这样的方式听，那么你就不是真正地在听，那么他的讲演就变成一种打扰宁静的喧嚣，你的关注就变成一种侵犯这宁静的消遣。那惧怕这种宁静的人，他躲避这宁静，但是他不敢否认它的存在；既然他惧怕它，它当然存在。那说自己寻找它但却找不到它的人，他是一个妒忌的欺骗者，想要打扰他人，因为否则的话，他会沉默并且感到悲哀，或者他会说：我没有正确地寻找，因此我找不到它。因为，任何东西，在整个世界之中，任何东西，哪怕地震撼动了教堂的柱子，哪怕是最糟糕的人的最错误的讲演，哪怕是最卑鄙的伪善者的下流行为，都无法将这宁静从你这里拿走，但是某种远远微妙得多的东西却会给予一个人寻找托辞的机会。不，除了你自己之外，没有任何东西能够将之从你这里拿走，正如全世界的权力、所有其智慧和所有人联合起来的努力也同样无法将之给予你，正如你自己也无法占取它并把它送给别人。它不可能让人白白地得到²⁵，但是它也不让人以黄金来购买²⁶；它无法被以强力夺取²⁷，但是它并非是像一场梦一样在你睡觉的时候到来；它不为条件而讨价还价，哪怕你出的价钱是，你想要有益于全人类。如果你把一切都送给别人，它也仍不因此就被获取了，但是，如果你获取了它，那么你完全可以拥有一切，就像那什么都没有的人一样，没有区别²⁸。那说它不存在的人，说这宁静不存在，他只是在喧哗着；或者，你有没有也在什么时候听说过，有人在宁静之中认定它不存在，尽管你曾听过夸张的言辞、响亮的讲演和喧嚣的作为，它们的目的是让它消失，不是想要获得良心和宁静，或者上帝审判的声音，而是想要获得一种来自拥挤人群的自然回声、一种困惑的集体尖叫，一种普遍的看法，因为一个人害怕自己、在怯懦之中不敢独自担当。但是你，我的听者，如果你惧怕这一宁静，尽管你努力着想要具备一种良心（因为没有宁静，良心就根本不存在）、想要具备一种安宁的良心，那么你就忍受吧，忍受这宁静；这宁静不是死亡的宁静（你不会在这宁静之中死去），它不是致死的这种病症²⁹，它是向生命的过渡。

于是，这忏悔者在对各种罪的忏悔中寻找上帝，忏悔是道路，并且是至福之路上的一个祈祷处³⁰，人在这里停留，沉思在这里聚集思绪，

账目在这里得以清算。不是吗，一本帐必须是正确而没有欺骗的，——于是就有宁静，于是每一张嘴就被堵住了，于是每个人都变得有幸，并且千中之一都不能回答³¹。借助于干扰，一个人变得不太有幸，甚至也许还变得公正。一种可悲的公正！因为，你为另一个人的缘故（如果他请求你原谅他，或者，如果你相信他是想要让你原谅他）、为了上帝的缘故（上帝要求你原谅他）、为了你自己的缘故（你不可以被打扰）而原谅这另一个人，这不是不公正的³²；你也不接受任何贿赂，因为你留意你自己的内心之中催促和解的声音³³；你也不会在路上耽搁自己，如果你（尽管你是受委屈的一方）寻求与你的对头和息，而他则还在路上³⁴；你不去欺骗上帝那应属上帝的东西，如果你在出售原谅的时候白白送人³⁵；你也不浪费你的时间或者滥用这时间，如果你审思着“什么东西可能会被用于借口”；你也没有被欺骗，如果你在找不到借口的情况下借助于爱的神圣欺骗（这爱的神圣欺骗把所有世界对你的弱点的讥嘲转化成对你的胜利的天国喜悦³⁶）相信“忤逆冒犯是可以被原谅的”；——但是，如果这是你自己的账目，那么，即使你原谅自己一丝一毫，你也确实实地是在犯错，因为自我公正感甚至比最黑的自我负疚感还要糟糕得多；那样，你就是在接受贿赂，如果你在你自己的事情上遵从了轻率和狡诈的催促；那样，你就在路上耽搁了你自己的，也耽搁了灵³⁷的炽烈热情，那样你就浪费了你的时间并且错误地把这时间用在了“寻找借口”之上，是的，那样，你就在一场僭妄的欺骗之中被骗了，恰恰是在你找到借口的时候被骗了。唉，是的，这是一个奇怪的过渡，一场令人晕眩的突变！一瞬间之前，这同一个人有钱有势地走过来，现在，一瞬间之后，尽管其间什么都没有发生，他却无法回答千中之一的问题。因为，这里，这讲演所针对的，当然就是这有钱有势的人，他不是那被冤屈的人，不是那被压迫的人，不是那遭不公正待遇的人，不是那被侵犯的人！也许那踩着被压迫者的施暴者，也许那以不公正来标志出自己的道路的权势者，也许那用寡妇的眼泪来增加自己的财富的财主，也许那侵犯并讥嘲别人的绝望者，也许，所有这些人都不把这原谅很当一回事；然而一个统治王国和疆土的国王，一个拥有一切的黄金之子，一个要喂饱饥饿者的养育者，他们都不如那“别人需要其原谅”的人那样，拥有如此伟大的东西，或者说，有着如此伟大的东西去给予、或者如此必需的东西去赠送给别人。需要，是的，“需要”作为首要的必需；如果有人不这么认为，正因此，它也仍是一样地是被需要的，——而那受委屈的人拥有最多。一个其名与“征服与权力”的观念不可分割的异教徒，在他的敌人（唉，异教徒们的情形就是如此）通过杀死自己来展示出至高的勇气³⁸的时候，曾说过：那他是剥夺走了我最荣耀的胜利，因为我本来是想要原谅他³⁹。而另一个曾说：“因此我不想要原谅，因为我爱得深。我的过错也许并不重大，原谅肯定就是一个合乎情理的要求，但是如果这原谅没有被得到，那么那过错就是无穷无尽的，而原谅的权力就是对我的无限的压倒性力量。”⁴⁰因而，那无辜地受冤屈的人就是富人⁴¹。只不过是的一瞬间之前，在世界之场景中，他还敢说：“好吧，不公正地待我吧，你们才是将会失去最多的，因为你们需要我的原谅”，——

而现在，这之后只一瞬间，宁静就围绕起他，他不知道他有什么可去原谅的，那账目显示出，他无法回答千中之一的问题。这账目就是如此，如果他的周围是宁静的，就是说，如果他自己不招致干扰。那行为不公正的人和那一切人中最纯净的人，甚至那无辜受冤屈的人，他们的账目一样，都是如此。因此有些人可能会惧怕这一宁静及其力量，惧怕那无限的乌有（在这乌有之中所有差异都坠落下来，甚至是不公正与原谅的差异），惧怕那深渊（在这深渊里，孤独的人沉陷进宁静之中）。这就像是那放弃了世界的人的情形：在空虚似乎是显现出自身的时候，他面对着这空虚颤栗。只不过是的一瞬间之前，那时他还想要如此之多，神往着，追求着，在夜晚睡不安宁，询问关于别人的消息，妒忌一些人，忽视一些人，在适当场合谦虚，在友情和敌意之中忙碌，预告着天气，了知风向，改变计划，一再努力，赢并且输，不知疲倦，探寻酬报并且在一瞥之间看到利润，——而现在，是啊，这可怜的受骗者！如果他在这一放弃之中没有找到那唯一不可少的东西⁴²，这可怜的自欺欺人的受骗者，这通过其自身而沦为生活之讥嘲的牺牲品的可怜的人，因为，现在，他所想要的那伟大的东西也许就来临了，现在他变得富有，现在，现在，哦，绝望啊，为什么恰恰是现在，为什么不是昨天，而是现在，在这他既不能完全想要、又不能完全放弃的时候！还有，这样的一个人的情形也是如此，——这个人通过自己的经历知道了“一种‘在之中每一个人都变得有幸的’的宁静是存在的”，并且只学会了去惧怕这宁静。如果他在人们的眼中被视作是公正的，并且这是他的欲求，如果他是受冤屈的，但却在自己骄傲地拥有着“原谅”的情况下目中无人，如果他并非无辜但却深受世界的青睐，唉，这可怜的受骗者！对那个把他引领进宁静并且因而也令他在宁静之中迷失的人，对那人他会多么愤怒，但在事实上“那人”并不存在，没有人能够这样引领他，他的愤怒是无奈的。可怜的受骗者，如果现在民众授予他公正之公民荣冠⁴³——他神往已久的荣誉；如果现在几千人达成一致同意称他为民族的公正者，这是他高傲的耳朵虚荣地想要听见的；——为什么是现在，现在，就在他的耳朵或许并非完全被堵上、但他却也尚未完全明白“宁静”的无限秘密的时候！可怜的受骗者，如果现在那有幸的人走向他的门，如果现在那瞬间就是此刻：“原谅”的售价会是极其昂贵的，这是他一直想要欣喜地进入的胜利瞬间啊，为什么是现在，为什么不是昨天，而是现在，现在，在他固然并非津津有味地感受着报复与骄傲的激动、但却也并非完全地领会“自身的辜”的严肃寓意的时候！因为那领会了这寓意的人，他是确实不会被欺骗的。至福属于那理解了这寓意的人。这讲演没有权威⁴⁴去教别人知道关于他们的辜、去教他们学习，这讲演也并没有这样做；如果“去教别人知道关于他们的辜、去教他们学习”是某个人的作为，那么，这个人就确实是有着这安慰：恰恰最纯净的人就最愿意去最深刻地领会自己的辜。因为，如果说事关那最大的冒险——“在自己有幸的同时把所有人都置于辜中”，（在这种事情上甚至那勇敢者的思想也会停下，并非因为他害怕把自己包括在了其中，而是因为思想会做出抵抗，如果它看见这种在人之常情上说是纯净而可爱的东西，如果它面对一种女性青春的美丽

的纯洁，这美丽的纯洁谦卑地在这里真诚地想着自己的卑微，对世界一无所知，对世界的各种怂恿催促一无所知），在这时，如果这讲演之作为要求他把罪宣示为人类的共同命运的话，那么，他就会从这之中找到一种也许会让他自己感到羞辱的理解。

这忏悔者在对各种罪的忏悔中寻找上帝，忏悔是道路，并且是至福之路上的一个祈祷处⁴⁵，人在这里停留，沉思在这里聚集思绪。于是，我们将在这时停留，并且值此忏悔之际谈论：

什么是寻找上帝，

并且，通过记住“如果没有纯洁，没有人能够看见上帝⁴⁶，如果不变成一个罪人，没有人能够认出他”来为此做出进一步定性。如果有人觉得自己在这任务前以一种不正确的方式被停止了，那么，就让他把这讲演扔掉吧，这样，那跑得更快的就不会被缓慢者拖延得迟缓下来。当然，审思的价值一向就是不确定的；有时候它能够帮助一个人达成那决定性的东西，有时候则也能够阻止他去达成；正如一小段助跑能够帮助达成跳跃之决定性，但是好几英里的助跑则也许甚至会阻止这跳跃。相反，如果有人足够频繁地感觉到自己在生活中被阻止，但却找不到宁静，如果他曾在它确实存在的地方寻找它但却没有真正地找到它，并且因此而自责，如果他搏斗过但却没有赢，那么，就让他再次作尝试吧，让他追随这讲演，但自由而自愿地；没有任何绑定他的东西，没有任何义务，没有任何责备等待着他，——如果他没有通过这讲演而得到成功的话，因为这讲演也确实是没有权威的。但是他也不愿意让这讲演这样说及那宁静，说它以这样一种方式是在那神圣的地方⁴⁷：如果一个人能够留在那里并且无需重新出来走到生活的困惑之中，那么他就一直能够让自己拥有这宁静；因为那要求这个的人，他对这讲演要求得太多，就是说，那样一来这讲演就会欺骗他，就仿佛那个地方，外在地理解，仿佛那个地方是起着决定性作用的，就仿佛——如果他留在那神圣的地方的话，那么，这与那“在世界⁴⁸里发生在他身上的事情”完全相同的事情就不会发生在他身上，就仿佛那样一来，他因一种幻觉而首先不会感到恐怖，——他在这幻觉之中找到了令自己安宁的依据：“起决定作用的是地点”。确实，一个诗人曾说过，对上帝的一声没有言辞的叹息就是最好的崇拜⁴⁹，那么我们也可以相信对神圣的地方次数不多的访问，如果一个人是来自很远的地方，就是对上帝的最好侍奉，因为这两者都为那幻觉提供帮助。就是说，一声没有言辞的叹息就是最好的崇拜，如果关于上帝的思想只是要在生存之上投下黎明的曙光，就像遥远地平线上的那些蓝色的山⁵⁰，如果灵魂状态的朦胧要通过最大可能的多义性来得以满足。但是，如果上帝应当对灵魂是在场的，那么，叹息肯定就会找到思想，思想肯定就会找到言辞，——但是也会遇上那人们在远距离之外梦想不到麻烦。在我们的时代，人们确实把这一点讲述到了痴愚的程度：“那至高的”不是“生活在宁静之中”⁵¹，就是说，在宁静之中没有危险；这真是到了痴愚的程度，因为在宁静之中有着危险，正如在困惑之中有危险，直接地理解吧：那伟大的既不是“处在孤独之中”也不是“处在

困惑之中”，那伟大的是“克服危险”，——而那最平庸的则是让自己竭尽全力地去考虑“什么是最艰难的”，因为这样的工作是无用的苦劳⁵²，没有任何归属，就像这劳作者本人，他既不是在困惑之中也不是在孤独之中，而是在各种忙碌的想法的心不在焉之中。

如果终于有人因为诸多生意和忙碌的作为认为没有时间去阅读这样一个讲演，是的，那么，他说，他没有时间去读这个讲演，他完全可以是对的，这讲演也很愿意等到最后被人考虑，但是，如果这意味了，他根本就没有时间去关心这讲演所关心的东西——宁静，那么，这讲演就应当，尽管这忙碌的人在他的诸多事务之中找到一点空闲时间来急急地给出异议，这讲演也不应当通过回应这异议来把自己弄得可笑。那许许多多生意也许是一个可疑的好处，也许它们也想要通过考虑这宁静来变得，对他而言，更少一点，而许多生意首先是被看作是“更频繁地去找清算账目的宁静”的又一个理由，但在这种宁静之中，一个人却不能用马克和斯基令⁵³来算账目，也不能使用褒奖和贬惩或者其他幻觉的尺度。

如果那寻求者在自己身外寻求那某种作为外在之物的东西，某种他无法决定的东西，那么，这被寻找的东西就是在一个特定的地方。只要他找到了这东西所在的地方，那么他就获得了帮助，这样，他就抓住这东西，他的寻找就有了一个终结。同样，每个人在自己早年的青春都会有这样一次，他知道有如此多美丽的东西存在，但是他并不确定地知道它们存在的地方。唉，尽管许多人忘记了这童年学识，所有人难道就真的因此变得更智慧，难道那没有得到美丽的“充实”的单一，但却赢得了“怀疑”的双倍和“决定”的一半的人，难道他也因此变得更智慧了！

如果我们假设那寻求者自己无法为“找到那个地方”做任何事情，那么他就是怀着愿望的。每个人在少年时代都曾有一次是如此。唉，尽管许多人有了变化，难道所有人就真的都因此而向“那更好的”变化，难道那没有得到“愿望”的不确定财富，但却赢得了“平庸”的确定悲惨的人，难道他也因此而向“那更好的”变化了！

在那怀着愿望的人看见自己的愿望得以实现的时候，这时，他就感到惊奇，正如他通过“怀着愿望”已经是处于惊奇状态之中。每个人在其少年时代都曾有一次是如此，并非是如同人们不公正地就青春所说的，“很容易被引去做一些愚蠢的事情”，而是内在地“很容易被引向对‘惊奇’的无条件的至福的奉献，——那怀着愿望的人忠诚地为‘愿望实现之瞬间’藏起的诚实酬报”。唉，尽管许多人失去了这想要“施人以己所欲”⁵⁴的急切，正如他也学会了去藐视这愿望，难道因此这一讨价还价的诚实（它并不真正有什么愿望也不真正惊奇，并且也不以这样的方式“施人以己所欲”）、难道因此这诚实就是一种收获！

怀着愿望的人也寻找，但是他的寻找是盲目的；之所以这么说，与愿望的对象倒是没有很大关系，而是因为考虑到，他并不知道自己是在走近还是在远离这对象。

现在，在许多善的东西之中有一样，它是至高的善，它不在它与其

他善的东西的关系之中得以定性，因为它是至高的善，然而那怀着愿望的人却并没有一种特定的观念，因为，它恰恰作为“那不为人知的”而是那至高的善，而这善就是上帝⁵⁵。其他善的东西是有名目和标识的，但是，在愿望至深地吸气的地方，在“那不为人知的”似乎显现着自己的地方，这地方就有着惊奇，而惊奇是直接性（Umiddelbarheden）对上帝的感觉⁵⁶，也是所有更深的理解的开始⁵⁷。那怀着愿望的人的寻找是盲目的，这与愿望的对象并没有很大关系，因为这对象当然就是“那不为人知的”，这更多地关系到“他是在走近还是在远离这对象”；——现在，他感到震惊了，惊奇之表达是崇拜⁵⁸。惊奇是一种模棱两可的灵魂状态，在其自身之中包含了畏惧和至福。因此崇拜同时混有畏惧和至福。甚至是那最纯净的、理性的上帝崇拜⁵⁹，它也是在畏惧与颤栗之中的至福⁶⁰，在生命危险之中的信任，在罪之意识中的乐天态度。甚至是那最纯净的和理性的上帝崇拜也有着惊奇之脆弱，决定上帝之关系的尺度的，既不是力量的、也不是智慧的、也不是作为的直接的尺度，那最有权势的是最无奈的⁶¹，最虔诚的叹息来自最深重的灾难⁶²；那最强有力的是正确地合拢起双手的人。

怀着愿望的人的惊奇对应于“那不为人知的”，并且以这样一种方式完全是不可定性的，或者更准确地说，是无限地可定性的，在同样的程度上既可以是可鄙的又可以是可笑的，在同样的程度上既可以是迷失的又可以是孩子气的。在森林在傍晚皱起眉头时，在夜月在群树之间迷路时，在森林中的自然惊奇捕捉其猎物时，这时，异教徒突然看见一个抓住他的光影作用的奇迹，于是，他看见“那不为人知的”，而崇拜则是惊奇的表达；在节瘤扭曲的树干构成一个迷惑人的形象时，这形象对于他是不为人知的，它像一个人，但却又意外地只在一种超自然的尺度上像一个人，于是，他停下并且崇拜⁶³；在他在沙漠里看见一丝不属于某个人或者某种他所知的生物的踪迹时，在孤独的力量把惊奇灌输进他的灵魂时，于是他在这踪迹之中看见，“那不为人知的”曾在这里，并且，他崇拜；在大海深沉而宁静，无法得以解说时，在“惊奇”晕眩地向下凝视进大海，直到仿佛“那不为人知的”从海里走出来时，在大海的波浪单调地卷向海岸并且以单调之力量来压倒灵魂时，在灯芯草在风中低语又低语并因而必定想要与听者共享什么秘密时，这时，他崇拜。

如果“惊奇”为自己定性，那么它的至高表达就是：上帝是生存的不可能解说的一切，正如这一点对于想象力⁶⁴来说是在从最小到最大的任何地方都隐约地感觉到的。那作为异教文化的内容的东西，则又在每一代人的重复之中再次被体验⁶⁵，要在它彻底被经历了之后，这曾是偶像崇拜的东西才被缩减为一种在诗歌创作的无辜性⁶⁶之中的无忧无虑的存在。因为偶像崇拜在得到了净化之后就是“那诗意的”。

如果我们设想怀着愿望的人自己能够为找到那被寻找的东西提供某种帮助，那么，他就是在追求着。因而，惊奇和愿望就开始经历自己的考验。在常常被欺骗的情况下，因为惊奇的范围（恰恰因为它让自己直接与“那不为人知的”发生关系）在同样的程度上既是可鄙的又是可笑

的，在同样的程度上既是错误的又是孩子气的，惊奇在常常被欺骗的情况下会小心翼翼而不让自己再次进入盲目。这样一来，这直接的关系在第一个此刻是一种破裂了的关系，但这一“破裂”却不是什么彻底的突破。它是这样破裂的：在对于那怀着愿望的人而言不存在任何道路的同时，道路作为一种定性进入其间。在寻找者不在步入盲目时，他就不仅仅是有愿望，而且也是在追求；因为这追求恰恰是通往那被寻找的东西的路。每个人在其少年时代都曾有一次是如此，在“想要”之中崇高地飞翔着，尽管现在有许多人学会了留在大地上⁶⁷，难道因此所有人也都变得更智慧，难道那没有得到飞鸟的翱翔，但却赢得了四脚动物的伛偻步法⁶⁸的人，难道他也因此变得更智慧了！每个人在其少年时代都曾有一次是如此，鲁莽地要去冒险，唉，尽管许多人放弃了，难道因此所有人也都变得更智慧，难道那没有得到鲁莽在“那没有定向的”之中的奔跑⁶⁹，但却赢得了步行者在“平庸之公路”上的安全感的人，难道他也因此变得更智慧了！

每个人在其少年时代都曾有一次是如此，挑战着，唉，尽管许多人学会了磨掉棱角放宽要求，难道因此所有人都变得更智慧，难道那因为得到了优待而满足得厌烦的人，或者那从人际环境里学会了琐碎的人，或者那在习惯的奴役之中学会了满足的人，难道他也因此变得更智慧了！哦，确实，如果我们知道有更神圣的东西可以提及，不谈论幸运是智慧的，但如果事情不是这样，那么，幸运从生活之中消失，它变得厌倦于给予和索取、厌倦于那些从它这里骗取惊奇的人们，这当然就是一种不幸。

但是在自由之世界里，在之中所有追求都有着其渊源，在之中所有追求都有着其生命，在那里，惊奇在路上出现。追求有着不同的名字，但是那对“那不为人知的”的追求，则是对准了上帝。这“它是对准了‘那不为人知的’”，就是说，他是无限的。于是，追求者停下，他看见一个巨大的存在物的迷惑人的踪迹，这个存在物，它在它消失了之后存在，它在并且不在；这一存在物是命运⁷⁰，他的追求就像通往迷途的行程。崇拜又是惊奇之表达，崇拜的范围是那在同样的程度上既可鄙又可笑的、在同样的程度上既是迷失的又是孩子气的东西。

如果我们设想那怀着愿望的人自己能够为找到那被寻找的东西去做一切，那么，魔法就消失了，惊奇就被忘记了，不再有任何东西可令人惊奇了。于是，在下一个瞬间，那被寻找的东西就是一个乌有，因此他有能力做一切。每个人在青春的年轮变换中都曾有一次是如此，然后他有了一个永恒的年龄⁷¹；唉，尽管许多人为不曾经历这一恐怖而感到安慰，难道因此所有人都变得更智慧，难道那“是一个处于耄耋之年的少年”的人，难道他也因此变得更智慧了！每个人在告别青春的时候都曾有一次是如此，生命站定并且他去世；唉，尽管许多人夸耀自己的青春，难道那从岁月和永恒那里骗取其正当性的人，他的智慧就是对那最严肃的问题的一个轻浮的回答，难道他也因此就是更智慧的吗！

从前在世上有过一次，人厌倦了惊奇、厌倦了命运而扭头离开那外

在的⁷²，并且发现，惊奇的对象不存在，“那不为人知的”是一个乌有，而惊奇是一种欺骗。那曾有一次是“生活的内容”的东西，在人类的重复之中再次出现。如果有人认为自己这样说是智慧的：有许多过去的形象是几千年前就已经完成的；那么，在生活之中并非是如此。你当然也不会认为，我的听者，我会浪费你的时间来讲述各种伟大的事件、提及各种离奇的名字并且在对全人类的考虑之中变得毫无精神地自以为是！唉，不，如果事情是这样——那只得知一小点的人是被欺骗了，那么，难道那得知了如此之多以至于知道“自己根本就没有从所知的东西中吸收任何东西”的人，他难道就没有也被欺骗吗！人类慢慢地向前走着，甚至那最美好的知识也只是一个预设条件。如果一个人想要越来越多地增加这些预设条件，那么，他当然就像是聚集起自己不用的钱财的守财奴。甚至那值得被高度珍惜的东西，——幸福的教育，甚至它也当然只是一种预设前提，吸收需要时间，一生的时间也不算多，如果我们想要吸收它。哦，如果那没有得到应得的教育的人是受了欺骗，那么，那持续地对于“这教育是一种预设前提、一笔被托付的财物⁷³、一种要有收成的神圣遗产”一无所知而不加考虑地接受下这教育并且觉得自己名符其实的人，难道他就不是受了欺骗的！如果有时候那更好的人也曾叹息，因为那被寻找的东西是如此遥远，那么，我的听者，你肯定是明白了，这之中还有着另一种麻烦，有着一一种蛊惑灵魂的知识之幻觉，有着一一种令人了知但却仍受骗的安全感，有着一一种远离所有决定的遥远——人在这遥远之中迷失但却做梦都想不到自己会迷失。让恐怖去捕获自己的猎物吧，哦，这安全是一种更可怕的妖魔！让匮乏在饥饿中屈服吧，难道死于盈余就更好？惊奇放弃了人，这是震撼性的，他对自己感到绝望⁷⁴，但同样震撼性的是，他对此是能够了知的，能够知道远远更多，但却就是没有经历过他所知的东西，而最震撼的是：一个人能够知道一切但却没有开始哪怕一丁点。如果事情是这样，哦，让我从头开始吧；回来，你，青春，带着你的愿望和你可爱的惊奇，回来，你，对“那不为人知的”的青春狂野的追求，带着你的鲁莽和你的颤栗，抓住我，你，绝望，你断绝了惊奇与青春之惊奇，但是，迅速，迅速，如果这是可能的，如果我浪费了我的最佳时光却没有体验什么事情，那么教我吧，教我至少不变得对此无所谓，教我在共同的丧失之中与别人一同寻找安慰，于是，丧失之恐怖就是我的康复的一种开始；不管这康复来得多迟，这也要好过如此：作为一个撒谎者继续活下去，不被那似乎是擅于欺骗的东西欺骗，唉，并且因此而可怕地被欺骗，——被许多知识欺骗！

因而，惊奇消失了，它消失了，这话曾就是这么说的；于是，这令人绝望的人这么说，并且在绝望之中重复这说法，并且讥嘲着地重复它，并且想要在讥嘲伤害他人的同时通过讥嘲来安慰自己，就仿佛所有讥嘲不是双刃的！但是你，我的听者，你当然知道，现在这讲演恰恰就停留在“惊奇”这里。因此这讲演不会让你意外，也不会在思绪的闪电在回返的一切之上炫出光耀时通过使你盲目来欺骗你⁷⁵，也不会在一种意外的困惑之中把你拉到云里雾里。那确实地经历了上面所说的事情的人，他很容易看穿各种困惑的回忆之大杂烩，如果他不曾体验这个，那

么，听或者阅读一个讲演只会在很令人怀疑的意义上对他有益。但是你，你自己就是处在惊奇状态之中，你当然知道：在那种最初的惊奇在绝望之中被销蚀掉的时候，这一惊奇进入存在。但是，我们又能在哪里为“惊奇”找到一个更有价值的对象呢，除非那在愿望与追求之中寻找着的人，那在绝望之中正要死去的人，除非他突然发现，他拥有着他所寻找的东西，不幸的是，他正站在那里失去它！让我们拉住那怀着愿望的人，就在他坐在那里做梦的时候，叫喊他并说：你有着你的愿望所想要的东西；让我们去阻下那鲁莽的追求者，就在他在那里一路向前冲的时候，使他停下并说：你有着你搜索的东西；突破绝望，这样绝望者就明白，他有着它，——在他同时被惊奇震撼并且又因为他简直是在再次失去他所寻找的东西而被震撼的时候，在他内心之中有着怎样的心灵激荡啊！愿望之荣耀、鲁莽之追求唤不醒第二次惊奇，绝望之破折号⁷⁶阻碍它被唤醒，但是那被寻找的东西是现成的，那在误解之中站着并且失去了它的人，他拥有着他，——这就唤醒整个人的惊奇。对于“惊奇”，到底还会有什么样的表达能够比这更强烈：那惊奇者就仿佛是被改变了，正如那怀着愿望的人变换了颜色；什么样的表达比这更强烈：他确实被改变了！这就是这一惊奇的情形，它改变那寻找者；这就是这一变化的情形，这“去寻找”变成某种别的东西⁷⁷，是的，正相反的东西：这“去寻找”意味了“寻找者自己被改变”。他不应当去寻找那被寻找的东西所在的地方，因为这地方就在自己这里，他不应当去寻找上帝所在的地方，他不应当追求去那里，因为上帝正在他这里，完全临近，临近于一切所在，在每一个瞬间全在⁷⁸，但是他必须被改变，这样，他自己就能够成为那地方，那上帝真正所在的地方。

然而，作为所有更深刻的理解的开始，惊奇是一种模棱两可的激情，在自身之中包含了畏惧和至福。或者，难道这不可怕，我的听者，被寻找的东西距你如此之近，你不寻找，但上帝寻找你；难道这不可怕，你无法动弹，除非你是在他之中⁷⁹，你无法静止，除非你是在他之中，你无法如此不引人注目，除非你是在他之中，你无法逃亡到世界的边缘，除非他在那里并且在一路上的每一个地方，你无法在深渊之中藏身，除非他在那里并且在一路上的每一个地方⁸⁰，无法对他说：“一瞬间之后”，因为在你这样说的时侯，他也在这瞬间之中；难道这不可怕，青春之玩笑和绝望之不成熟变成严肃⁸¹，你所指向和神往过的东西，你说及过“它不存在”的东西——，它进入存在，是的，它在你周围并且围拢着你到处存在！⁸²然而，难道这不是至福吗，有权势的人能够把你关进最黑暗的角落，但却无法把上帝关在外面⁸³；难道这不是至福吗，你会坠入最深的深渊，在那里人们既看不见太阳也看不见星辰，然而却能够看见上帝；难道这不是至福吗，你会在孤独的沙漠之中迷路，但却马上能够找到通往上帝的道路；难道这不是至福吗，你会变成一个古稀老人遗忘一切，但却永远都不忘上帝，因为他不会成为什么过去的东西，你可以变哑但却呼唤他，变聋但却听见他，变盲但却看见他；难道这不是至福吗，敢去信任他，他不会像人类那样说：“一瞬间之后”，因为在他说话的瞬间，他就在你这里！

但是那避开了畏惧的人，他想来也会留意，不让自己也去避开自己的发现。这很容易，或者如果有人更愿意以另一种方式来说同样的事情的话：要找到上帝是如此艰难，以至于有人甚至还要去证明他存在，觉得必须有一种证据⁸⁴。就让证据之工作艰难吧，尤其是让那要认为“这证明什么东西”的人经历严重的麻烦；对于那证明者，这事情是容易的，因为他已经置身事外，他不是在与上帝往来（handler），而是在论述（afhandler）某种关于上帝的东西。相反，如果这“去寻找”应当是意味了一个人自己要被改变，那寻找者无疑就应当留意他自己了。但是“向小孩子学惊奇”和“向一个人学畏惧”，这总是一种准备，然后，在上帝来得使得各种证明变得多余的时候，畏惧就会和上帝一起到来。或者，难道这也许是勇气，一个人思维匮乏地对危险一无所知，证明者毫无改变地坐着证明并继续证明“全在者是存在的”（这全在者因而也在证明的瞬间看穿那证明者）——但却没有任何对这证明之价值的科学的判断。难道这全在者真的会变得像一种稀有造化物那样，要由博学者证明其存在，或者像一颗变星，千年一次才会被人观察到，因此其存在需要一种证明，尤其是在这之间它无法被人看见的几百年里！

但是真正的惊奇和真正的畏惧是一个人无法教会另一个人的⁸⁵。只有在它们压缩和扩展你的灵魂的时候，“你的”，恰是你的，在整个世界里唯独你的，因为你变成是一个人与那全在者独处，只有在这时，它们才是真正地“为你”的。如果这讲演者有着天使的雄辩⁸⁶，如果他有着一张能够令最勇敢的人感到惊恐的脸，以至于你（按人们说法）沉陷进对他的雄辩的至深惊奇之中，你因为听见他讲演而被恐怖感攫住；起作用的不是这一惊奇，不是这一畏惧。相对于每一个人，最卑微的和最伟大的，事情都是如此：任何天使，任何天使兵团，任何世间恐怖都无法令他产生真正的惊奇和真正的畏惧，而只会使他变得迷信。只有在他，恰恰是他，作为最卑微的人或者最伟大的人，在他单独面对那全在者的时候，真正的惊奇和真正的畏惧才会在那里存在。力量的、智慧和的作为的直接尺度无法为“上帝之关系”的尺度作定性。或者，是不是埃及的智者门并没有做出过几乎像摩西所做神迹一样伟大的神迹⁸⁷；设想如果他们做出了更伟大的神迹，那会有什么样的后果？没有，任何后果都没有，如果是相对于上帝之关系而言的话。然而摩西敬畏着上帝，摩西为上帝而感到惊奇，畏惧、惊奇或者惊奇之畏惧及其至福为上帝之关系的尺度作定性。

理智所说是完全对的：没有什么东西是可让人惊奇的⁸⁸；但恰恰因此，这惊奇就得到了保障，——因为理智在为它作担保。就让理智去论断那无常流转的东西吧，让它去清空那地方，——这样，惊奇就能够来到那被改变者心中的正确的地方。所有属于那最初的惊奇⁸⁹的东西，理智都可以将之销蚀掉；让它这样做吧，这样，“那神秘的”就能够帮助一个人进入惊奇，因为它当然是神秘的，既然它直接与理智对它所做的论断作对。但是如果这个人不再继续，那么，他就不能去指控理智，也不能因理智得胜而欢庆。如果一个王公派送出一个兵队队长带着自己的兵队去外国，而那个队长征服了这个国家，然后自己作为一个造反者控制

了这个国家，那么，在这时我们就根本没有理由去因为他征服这国家而指控他，但我们也没有理由去庆祝胜利，既然他将之据为己有；同样，如果一个人通过自己的理智战胜了那“固然是美的但却是孩子气的”的东西，那么他就不该去指控理智，而如果理智在最后造反，那么他就不能庆祝胜利。但惊奇则在那被改变的人身上。

正如这里所已经说了的，每个人都曾一度经历过这样的事情：在决定（Afgjørelsen）的瞬间，精神的病症侵袭进来⁹⁰，他感觉到在生活之中被囚禁，永远地被囚禁。唉，尽管许多人以“避免了这一危险”为安慰，难道那狡猾而怯懦地欺骗自己的人——他以为是欺骗了上帝和生活，难道他也因此就是更智慧的吗！这样的事情在每个人身上都曾一度发生过，这时，玩笑、幻觉和消遣都结束了；唉，尽管许多人骄傲地坚持自己无忧无虑的心态，难道那因为自己不受束缚而让自己的生活吸附在别的东西之上以寄生方式随意成长的人，难道他也因此就变得更智慧吗！这样的事情在每个人身上都曾一度发生过，唉，尽管许多人沉迷于一种有利的条件，难道那在不受束缚的情况下根本不知道自己恰恰因为“不受束缚”而是不自由的人，难道他也因此就变得更智慧吗！

如果那被寻找的东西被假定为是现成的，那么“寻找”就意味着“寻找者自己被改变”，这样他自己就成为那地方，那被寻找的东西真正可在的地方。被寻找的东西当然是现成的，它是如此地临近，乃至它仿佛又被丢失掉。对于“恐怖”，到底还会有什么样的表达能够比这更强烈：它就仿佛是被丢失的，但却没有“它被丢失了”的确定性；因而，这就是一个人往回倒推的情形！他曾经有愿望想要，他曾经鲁莽地冒险，那被寻找的东西曾经在遥远，自我感觉曾对抗地质疑它的不存在，而从那时到现在，这在时间上是怎样的距离啊，而现在，它已经距他如此之近，乃至它被丢失，随着这丢失他重新退回到那漫长的遥远之中⁹¹！寻找者会被改变，唉，他被改变了，——事情就是这样倒退回去。他所处的这变化，我们称之为“罪”⁹²。因而被寻找的东西存在着，寻找者是那地方，但是被改变了，从“曾是那被寻找的东西所在之处”被改变掉了⁹³。哦，现在没有惊奇，没有模棱两可的意义！灵魂的状态，在它明白了这一点的时候，是有辜者心中的畏惧与颤栗⁹⁴，激情是回忆之后的悲伤，爱是迷失者心中的悔。我的听者，难道不是这样吗！不管怎么说，这讲演不会来使你意外，它没有权威⁹⁵强迫你给出任何罪的坦白。恰恰相反，它倒是愿意坦白承认自己在这方面的无能为力，是的，如果有人会想要它坦白的話，那么，它会很愿意对他说：世上的全部雄辩也无法去说服一个人让他相信自己有罪；但它随后也会提醒他说：不要去惧怕罪人们的雄辩，而是要敬畏那神圣者的全在，更应当惧怕的是“自己想要避开神圣者”。如果一个人本质上要理解自己的罪，那么他就必定是因为自己变得单独而理解这罪，他变得单独，他恰恰就是一个人与那全知的神圣者⁹⁶在一起。只有这一畏惧与颤栗是真正的畏惧与颤栗，只有那上帝之回忆在一个人心中唤醒的悲伤是真正的悲伤，只有上帝之爱激励出的悔是真正的悔。如果一个讲演者有着天雷的声音，如果他有着一张令人惊恐的脸，如果他知道怎样以眼睛来瞄准，而现在，就在他坐在那里的时

候，我的听者，他指着你说：你，你是一个罪人⁹⁷，并且，如果他甚至是带着这样的一种力量这样做，使得你目光在地上挖洞、脸上血色全失，你也许再也无法从这一印象之中恢复过来，这时，你就明白了，他通过自己的行为把整个环境转化成一个集市傀儡戏台，他就上面演滑稽，并且你很遗憾自己在寻找宁静的时候被他打扰。在那可鄙的东西——在一个宗教性的放纵者面前的畏惧与颤栗，不是真正的畏惧与颤栗。正如一个人不应当在另一个人那里寻找安宁，不应当在沙上盖房子，同样他也不应当相信“那说服他去确信自己是一个罪人的”是某个别人的作为，但别人的作为倒是无疑会提醒他关于他自己在上帝面前的责任，如果他没有通过自己来发现的话；所有其他理解都是消遣。如果我想要论断你的话，那么这只是玩笑，但是，如果你忘记了“上帝将会审判你”，那么，这就是严肃了⁹⁸。

因而，那被寻找的东西是现成的，上帝相当近，但是如果没有纯洁，没有人能够看见上帝，而罪则正是不纯，并且因此如果不变成一个罪人，没有人能够认出上帝。第一句话是一句引诱的话，灵魂的目光对准高处那目标所在的地方，但在同一刻我们听见那第二句话指出了那开始的地方，这句话是一句令人沮丧的话。然而，这却是那“想要自己去理解罪”的人的情形。去让什么人信服，这是一个没有权威的讲演所不能想要去做的事情，是的，它甚至都不能直接地有益于什么人。那觉得自己更强大的人，当然是不可能被这讲演战胜的，而那让自己被战胜的，恰恰通过自己的被战胜证明了他更强的。因此，我的听者，这讲演不应当对你使用欺骗的方式，把什么东西强加给你，相反，它倒反而给你提供一件武器去⁹⁹对付那讲演者，如果你痴愚得足以想要去论断他的话，——这样的做法无疑是思想匮乏，因为，如果有什么人在上帝面前忘记指控自己的话，这才是严肃的事情。因为这个原因，你也不会从这讲演之中获知很多东西；如果你从中获知一些关于你自己的事情，那么这也是通过你自己而获知的；但是，如果有人想要要求获知一些关于“在一般情况下的罪”的事情，那么，他就是对这讲演要求过多了，因为那样的话，他就会被欺骗。

于是，这讲演就站定在开始的地方。这开始不是通过惊奇而发生的，但确确实实也不是通过怀疑¹⁰⁰；因为那怀疑自己的辜的人，他的开始只是一个糟糕的开始，或者更正确地说，他继续那在“罪”的问题上已经被糟糕地开始了的事情。那与罪一同来的东西，它与悲伤为伴¹⁰¹，——因而罪本身的情形肯定也是如此。因此，悲伤是开始，颤栗是悲伤之警觉。悲伤得越深，人就越觉得自己如同一种乌有，比乌有更少，恰恰这是因为：悲伤者是那开始认出上帝的寻找者。我们一直说，即使是在异教文化之中，诸神也不会一文不取地出售那至高的东西¹⁰²，神圣在一种神圣的妒忌中为自己定了价，这种妒忌为这关系的境况定了性；那么“作为一个单个的人去意识到上帝”这样的事情，这样的事情怎么会没有它的要求；而这要求就是：人变成一个罪人。然而这“他的神圣在场把那单个的人降格为罪人”，如果我敢这样说，这却不是人向上帝显示的一种礼貌；不，单个的人本是罪人，但通过他的在场才成为罪人。然而，

那在上帝面前试图在罪的意识中理解自身的人，他并不将此理解为一种普遍陈述——“所有人都是罪人”，因为这之中被强调的不是这一普遍性。悲伤越深刻，人就越觉得自己如同一种乌有，比乌有更少，这一缩减性的自我感觉是“悲伤者是那开始认出上帝的寻找者”的标志。在世俗的意义上，人们是这样理解的：不希望成为总司令的就是一个糟糕的战士；在神圣的意义上则相反，他越是自以为卑微（不是作为普遍中的人或者关于“作为人”，而是关于“作为单个的人”的自己，不是考虑到各种能力，而是考虑到辜），上帝对于他就变得越明确。我们不想要增大辜来使上帝能够变得更伟大¹⁰³，不，我们是想要增大对辜的认识。正如那警醒地守望着公正的高级权力部门，有时候使用一些探子，这些探子本身是有辜的¹⁰⁴，同样，神圣者使用的每一个人自己就是一个有辜者，有时候甚至是一个在更严格的意义上的有辜者，这样，神圣者既关心着这有辜者的得救又关心着去通过他来拯救别人。

悲伤越深，罪的力量就越深地被领会，而对最深的悲伤的最强烈表达看来可以是：一个人觉得自己是最大的罪人。现在看来，这是当然的；以一种虚荣的方式，围绕着这种身份甚至也有过争执和辩论；曾几何时，这说法是至高表彰的至高表达¹⁰⁵，在那样的时代，人们愿意给出一切来换得这种认可。每一种在歧途上的追求都是可悲的，最可悲的是那些宗教意义上的肆意放纵。在一个年轻人在人生中犯错的时候，这时，我们寄希望于未来的年月；在成年人步入歧途的时候，这就已经是更加可悲的事情了；而如果一个人在能够得到拯救的最后极端上走错路，那么拯救还会在什么地方！然而，由此并非就可以推断说，这样的做法是值得赞美的：不做什么决定而把神圣的虔诚搁置一边，并且以这样的方式来避免犯错。最大的罪人，关于“是最大的罪人”的辩论！我们不会为此而忍不住大笑，尽管让人有理由发笑的矛盾是在场的，因为，一个人以这样的方式把痴愚混入了最严肃的关联之中，尽管这是可笑的，这也不是让我们要去笑的事情，而这里也不是去笑这件事情的地方。这讲演也不想要直接把这表达抛出来，而是想要对之作出稍稍详细一些的论述，并且想问：一个人是从哪里得知他是最大的罪人的？如果说他是得知了他是一个罪人，那么，他是通过这样的做法来得知的：他进入孤独，他，只是他，单独地与神圣者在一起。如果他不是这样一个人单独地独处，那么他就根本不会得知自己是一个罪人，更不用说最大的罪人了。现在，这更多或者更少¹⁰⁶是从哪里来的，他是通过什么来将自己定性为那最大的？这个“更多”是来自“那恶的”吗，它不是通过作假和欺骗而出现的吗；难道这不是由“从严肃之中分神¹⁰⁷”和“在虚荣之中专心”造成的吗？一个因自己的痛苦而变得严肃的不幸者马上可以由此而被认出：他没有去关心是不是别人痛苦得少一点而这样做出判断，“我的痛苦让我感到沉重：我在受苦”。我们马上能够由此认出一个真正的爱者：他不会带着一群人、一堆见证者（一旦他明白了自己比别人爱得更多，他们当然是在场的）来污染恋爱之幽会，这幽会寻求的是独处；他诚实而真心的判断是简短的：我爱。罪之意识的情形也是如此，简单的陈述是最严肃的。所有比较都是世俗的，所有对比较的强调都是为虚荣服务

的世俗附属物；比自我负疚感更糟糕的是自我公正感，而比自我公正感更糟糕的是虚荣地对待自我公正、并且恰恰通过“虚荣地想要成为最大的罪人”而严肃地成为最大的罪人。但是那独自与罪之意识独处的人，他无疑会（但不是比较着地）觉得自己是最大的罪人，因为直接面对那神圣者，他会觉得自己是那单个的人并且在自身之中感觉到罪的本质性的尺度。如果“想要以‘别人更有辜’来为自己找借口”是一种消遣¹⁰⁸，那么“想要通过‘自己的罪与其他人的罪的关系’（而‘这其他人的罪’却是没有人知道的）来决定自己的罪”就也是一种消遣。但是，在你禁食的时候，我的听者，你要在头上抹膏、要洗脸¹⁰⁹，这样，你就既不会作为消遣去看其他人在更大程度上有辜，也不会作为消遣去看其他人在更小程度上有辜；如果一件事情不是公共的事务，那么你不要在街上做这事，而是要真正地在暗中做¹¹⁰。哦，左右观望要比向内注视进自身要容易得多；更容易的是讨价还价，正如压低价钱要比沉默容易得多，——但是更艰难的则还是那唯一不可少的东西¹¹¹。甚至在日常生活中，每个人就都已经经历了：直接站在显赫者面前、站在国王面前，要比混迹于人众之中更艰难，单独而沉默地直接站在敏锐的行家面前，要比在一种行外人的普遍融洽之中参与发言更艰难；更不用说单独地直接站在神圣者面前沉默了。人们在宏伟的事物中、在大自然的咆哮之中¹¹²以及在世界历史的进程中¹¹³看见上帝；人们完全忘记了小孩子所理解的东西：在小孩子闭上眼睛的时候，他就看见上帝。在小孩子闭上眼睛微笑的时候，就会有一个天使；唉，在一个成年人独自一个人面对那神圣者并且沉默的时候，这时，他就变成一个罪人！首先是独处，然后你就会学会正确的上帝崇拜，想上帝的至高，想自己的卑微；但不要觉得你比你的邻人更卑微，就仿佛你是特别的，但记住你是面对上帝；不要觉得你比你的敌人更卑微，就仿佛你是那更好的，因为，你要记住，你是面对着上帝；但是要觉得你自己卑微。

如果一个人以这样的方式考虑自己的罪并且希望在这一宁静之中学会一门艺术，这艺术，我的听者，你可不要藐视：对自己的各种罪感到悲伤，他肯定会发现罪的坦白不仅仅是对所有单个的罪的列数，而是在上帝面前领会：罪在自身之中有着一种关联。然而，在这里他又会留意那窄门¹¹⁴，因为孤独者的路是狭窄而封闭的，但到处都有着无形之门，他只需说一句话，一扇这样的门就会被打开，——被囚者在开放的地方呼吸，这样，在他看来这只是一瞬间。如果他以这样的方式开始谈论罪的一般，不是他身上的罪，而是整个人类的罪¹¹⁵，如果他去抓向这一想法，那么门就开了，——唉，现在他的呼吸变得多么轻松啊，其呼吸本来艰难的他；现在他的出逃变得多么容易，其步履本来艰辛的他；现在他是多么自由自在，本来努力工作着的他，——因为他变成了一个审视者。许多人肯定渴望听他讲一下他的看法。于是，这就成了另一回事，如此轻松，被改变得如此面目皆非，是的，被如此地改变，就像在我们中间的那严肃者所说的：问题变成了“在世界面前证明上帝的合理”，而不是对“在上帝面前证明自己的合理”¹¹⁶的关心。在一般的意义上承认自己的罪是更容易的；但是，从单个的罪，这罪是被精准而确定地解读了

的，被解读得非常谨慎，就仿佛是那公平而没有偏好的法官拟定出来的，从这单个的罪中，或者从这些单个的罪中找到一种关联，这则是一个沉重的过程并且是一个被强制的过程，但这沉重的过程却是正确的过程，这强制是有用的强制。

有一种品质是非常受人赞美的，但却不是那么容易获取的，它是诚实。我不是谈论“那种可爱的童年”的诚实（在一个单个的成年人身上肯定也会有这诚实），因为，赞美这种诚实当然就是以这讲演来欺骗你，我的听者。如果你身上有着这种诚实，那么这讲演不就几乎是变得在恭维了，尽管你的童心会阻止你去这样理解它；而如果它不存在，那么这无疑就是在讥嘲你。因此，这讲演不应当设定出差异、迎合人并且把诚实弄成一种只有很少人得到的“摇篮上的幸运礼物”¹¹⁷；一种这样的讲演属于那幸运把人们分隔开的地方，而不属于上帝之关系使得平等性得到承认的地方：不，诚实是一种义务¹¹⁸，每个人都应当具备它。然而，在很多分神的状态¹¹⁹中，要获取这诚实是艰难的。我倒不是在说，因此一个人就马上是一个撒谎者；但是他得不到时间也无法集中自己的心思去理解他自己。因为，难道事情不是这样？一个人想要什么东西，相当真挚地，如他所以为的；在这愿望得以实现之前，这一段时间发生了许多事情，或者这愿望就没有得以实现，而他则改变了自己。固然很有可能，他变得更智慧了，但他的智慧却缺少一样东西，一种对于“他曾有一次想要这个”的特定印象，而不是一种关于“他在一些年之前曾想要但现在不再想要它”的天方夜谭。这里要求，这两种状态，如果它们要美丽而和谐地在同一个灵魂的统一之中得以和解的话，那么它们就必须有一次小小的遇会，在这遇会之中它们能够相互让对方可以明白自己。也许这智慧是不错，但是这智者却缺少一点对自己的悲伤。现在，一个人决定了某件确定的事情，但是，时间与它讨价还价，他被改变，事情变得折中。也许这决定相对于他的力量而言确实是虚无缥缈的；好吧，但这里缺少一点什么，一点伤心，一点明确性，不管这是因为时间给予了他智慧的外表，还是因为他确实变得更智慧了。现在，辜、谬误和罪！唉，到底有多少人在许多年许多月之后确实地知道他们本来曾想要的东西、他们本来所决定的东西、他们本来曾为之自责的东西、他们曾做过的错事！上帝当然能够向一个人要求诚实。它会变得在怎样的程度上远远更为艰难啊！因为，一个人确实能够努力让自己在诚实之中变得对自己越来越透明，但是他难道敢向那人心了知者¹²⁰交出这一清晰性，来作为他与后者之间的某种可信托的东西吗？哦，绝不会！甚至那在自己的内心之中诚实地追求着的人，甚至他，也许尤其是他，总是会想要有一个流动账户，这账户里的账目是他不相信自己能够去清算出来的，因为他也不知道他是否有着比他自己所知的更多的——但有时候在单个的账目上也许会更少的——亏欠¹²¹。也许这倒会是最好的。人毕竟只有一个上帝，如果他不能够与他¹²²和睦相处，那么他该去归从谁呢¹²³？注意这一必要性——在这里我们必须从单个的罪和谬误出发去理解：这是一种关联，一种深奥的关联。如果有人要来对你说，我的听者，这样一来，“想要获取诚实”根本就帮不上我们，因为，甚至那最诚实地追求的

人，也总会在某种程度上无法弄明白自己，那么，你就像那讲演者那样去做吧，去像那根本就不曾听到过这讲演的人一样。确实，这讲演者不是什么疾跑者，但确确实实，他也不会让怯懦或者一种怯懦的妒忌（它想要在平庸之中具备机会）来耽搁自己，来使得精神之热忱被转化成瞌睡、使得无偿服务的热情被转化成糟糕利润的共同体。这种无法更好地忍受任何东西的悲惨存在着，这种想要耽搁你的背信弃义的友谊，你清楚地知道这个，我的听者，但不要去与它作斗争；你要斗争的地方还不存在；与它斗争，对于它来说已经是一场胜利了。哦，还是去寻找沉默之遗忘吧，在之中你会得知关于你自己的辜的完全不一样的一些事情！

于是，诚实是困难的；在人众之中躲藏着并且把自己的辜淹没在人类的辜中，这更容易，向自己隐藏起自己要比在诚实中在上帝面前公开出自己容易得多。因为，正如前面所说。这一诚实当然不是一种永恒的列数，但是它也不是在一张白纸上签上一个名字，一个带有空洞的总体之名的坦白；一个忏悔者不是一个在人类的巨大债务簿上急急签字的联署人。

但是，没有诚实就没有悔。因为悔对“空洞的总体”深恶痛绝，但它也不是一个为优柔寡断服务的小气算术家，而是一个上帝面前的严肃观察者。为一种没有内容的总体而悔是一种自相矛盾，正如以最深刻的激情款待泛泛之交的客人，而把自己的悔钉在一种单个事件上，这是为自己的责任而悔，不是面对上帝的悔，减弱心志¹²⁴是沉郁¹²⁵之中的自爱。难道悔就是这么容易吗：去爱并且越来越深地感觉自己的悲惨；在承受惩罚的同时，去爱；去爱，并且不想要把惩罚伪造成天意；去爱，并且不想要隐藏私下的怨恨，就仿佛是受了冤屈；去爱，并且不想要停止寻踪直至这一痛楚的神圣渊源！

这样，那考虑着自己的罪的人也知道，各种罪是有差异的。他当然是从自己的童年训蒙之中得知这一点的¹²⁶，并且每个人最好就是自己考虑这个。这样的事情肯定也会在这个世界里发生：一个人通过一个以恐怖的色彩来描绘“总体的罪”的讲演而认出一种与一项单个的罪的可怕关系。但是那些宗教意义上的肆意放纵是最可怕的一类。一个这样的讲演也许是吓倒了那些更纯洁的人们、也许是在一个更无辜者的灵魂之中产生了一种恐惧，一种留在了那灵魂之中的恐惧。一个讲演者的恐吓，这是为了什么；一个人只会自己去理解自己是有辜的。那不是以这样的方式理解的人，不过是在误解；那理解这一点的人，他无疑会知道那沉重的、或者更温和的、或者马上踊跃地出现的解释，完全都是根据他所应得的是什么。但这当然仍是令人反感的，如果有人因为他自己必须承受更可怕的罪的沉重惩罚而想要让新的罪从中获得好处：能够去让人觉得可怕。唉，轻率之放纵固然是一种新的罪，但各种阴暗的激情的亵渎性的强加则无疑也是一种新的罪！而你，我的听者，你当然知道，“那严肃的”就是“单独地留在那神圣者面前”，不管是全世界的掌声被关在了门外，还是全世界的指控都被撤去；因为，那个有罪的妇人，与“在不再有

任何指控者在那里而她单独地站在主面前的时候”相比，难道在文士们指控她的时候，她会更深地感觉到那辜吗¹²⁷！但是，你也知道，那被自己欺骗了的人，他是最危险地受了欺骗的人，那被许多知识欺骗了的人，他的状态是最令人焦虑的，此外，在另一个人的轻率之中看到对自己的安慰，这是一个可悲的弱点，而在另一个人的沉郁之中看到令自己颤栗的恐怖¹²⁸，这也是一个可悲的弱点。让上帝单独去考虑这些吧，不管怎么说，上帝最清楚怎样去为那因为寻找他而变得孤独的人安排一切。

——当然，为此，这地方是存在的，我的听者，你知道这地方是在哪里，并且，当然也存在着相应的机会，我的听者，你知道这机会是怎样的，并且，当然也存在为此的瞬间，它叫作：就在今日。¹²⁹

* * *

这讲演在这里终结，——在罪的坦白之中。但是，这可以有一个终结吗？现在，难道喜悦不会胜利吗？难道罪就只会和悲伤在一起？难道灵魂就会这样焦虑地坐在那里，而愉悦的竖琴音调却定不下来？¹³⁰也许你习惯于得知更多，你自己肯定知道远远更多，那么，就在这讲演中、在讲演者这里找出错误吧。如果你确实是走得更远了，那么就让你被耽搁吧；但如果你没有，那么就想想：在一个人被许多知识欺骗的时候，他就是可怕地被欺骗了。让我们想象一个舵手并且设想，他以优异的成绩通过了所有考试，但他却还没有到海上驾驶过，——现在想象他是在一场风暴之中：他知道一切他要做的事情，但他本来却并不知道“在群星在夜晚的黑暗之中消失的时候攫住航海者的那种恐怖”；他本来并不知道“在航海者看见自己手上的舵把是大海的玩具的时候所怀有的那种无奈”；他本来并不知道在一个人到了这样一瞬间要作出准确计算的时候，血是怎样往头上冲的；——简言之，他本来绝对不曾想象到过在一个知者要使用自己的知识时发生在这知者身上的那种变化。晴天对航海者所意味的东西，对于那单个的人来说就是以不紧不慢的速度与其他人并且与时代一同随波逐流，但是决定，沉思的危险瞬间，也就是说，在他要处理周围的环境而单独面对上帝并且成为一个罪人的时候，这瞬间是一种宁静，这宁静改变“那通常的事情”，就像风暴所做的那样。现在，他知道这一切，知道那将要发生在他身上的东西，但他本来并不知道，在他感觉到自己被丰富多样的世界（在这世界里有他的灵魂）离弃的时候，会有什么样的恐惧来攫住他；他本来不知道，在来自他人的帮助、来自他人的指导、来自他人的尺度和来自他人的分心消遣在宁静之中消失的时候，他的心会怎样地敲打；他本来不知道，这是怎样的颤栗：因为没有人能够听见他，所以在他呼唤人们帮助的时候，已经太晚了；——简言之，他本来绝对不曾想象到过，在一个知者要吸收运用自己的知识的时候，这知者会怎样地被改变。这会不会也许就是你的情形，我的听者？当然，我不论断，我只是问你。在那知道如此如此之多东西的人变得越来越多的同时，有着完整经验的人们则变得越来越少了！但是，你从前曾经想要做的，就是这样一个人。你肯定没有忘记，我们就“对自己的诚实”所谈论的东西：一个人清楚地记得，自己曾有一次想

要让自己是什么；而你自己当然考虑过想要在罪的坦白中诚实地面对上帝。你当时想要的到底是什么？你那时想要追求那至高的，去把握真理并且停留在真理之中；你并没有想要节省时间和工夫；你想要放弃一切，其中肯定也包括了每一种欺骗。即使你没有把握那至高的，你还是会想要让自己确定，你通过自己清楚地知道了，什么是你迄今所理解的“去达到那至高的”。即使这被达到的是那么少，你也还是宁可想要忠实于“少量”¹³¹，而不愿对“大量”不忠实¹³²；即使这是一个唯一的想法，并且你成为混在那些知道一切的富人们之中的穷人，你也宁可想要忠信如金¹³³，并且这是每个人都能够做的，如果他想要这样做的话，固然，黄金，它属于富人，但是忠信如金的则也可以是穷人。如果一个人忠实于“少量”，在患难之日、在账目被清算的时候忠信，在“领会自己的债务”中忠信，在那“没有酬报召唤但辜却变得明显”的宁静之中忠信，在承认一切的诚实（尽管这一诚实还是有缺陷的）之中忠信，在悔之爱（那谦卑的爱，其要求是自我指控）之中忠实，那么，他无疑也会被放置到“更多”的那一边去。

这样的方式难道不是你所想要的吗？因为，我们是不是都同意这一点：相对于那本质性的事情，“能够”在本质上就是“能够去做”这事情。小孩子对此有不同的看法；在小孩子练习做那布置给他的作业时，他也许会问年长的姐姐说，他是不是想要听他背诵，但她有别的事情要忙，并且回答说，不，亲爱的孩子，我现在没有时间，但是把这作业读五遍或者读十遍，然后睡到明天再看它，然后明天你就能够很出色地背出它来，于是这孩子就相信这话，就按照对他所说的话去做，并且在第二天能够出色地背出这作业。但是更成熟的人以另一种方式来学习。如果有人想要背得出圣经，那么，这可以是如此美丽，如果他的行为仍有着某种童心的东西，但是在本质上，成年人只通过吸收来学习，并且在本质上他只有通过去做那本质性的事情来吸收它。哦，在所有的危急之中，对生活、对人类和对“作人”本身的美丽喜悦；哦，在宁静之中，与每一个人的美丽和谐；在孤独之中，与所有人在一起的美丽集体感！因为，说“一个人并非像另一个人一样地有着同样本质的东西作为任务”是不对的，正如一个人的外表不会在本质上不同于另一个人，相反事情是这样的：每个人都会有稍稍不同的理解，并且以各自的方式来理解。这不同于困惑之中的情形，——在困惑之中有着不同的道路、不同的真相和新的真相；但这里的情形是这样的：道路有很多，都通往唯一的真相，而每条路都有各自的途径。在“那本质性的”变成了单个的人的拥有物（Eiendom）的时候，独特性（Eiendommelighed）就出现了，这一独特性是以“去做‘那本质性的’”为条件的，并且通过这样做而被发现。这讲演会是分裂性的¹³⁴吗？这讲演绝对是要谈论世人为之纷争（正如世人也为其他幸运之馈赠而纷争）的那种独特性；不，每一个通过“去做那本质性的事情”而拥有了某种本质性的东西的人，他具备这拥有物和独特性。这样，不要忘记了这讲演的对象：“理解那种宁静”就是“能够变得宁静”。人会在哪里变得宁静呢？是的，为此，这地方是存在的，但不是外在和直接的，因为，如果一个人不是携带着这宁静，那么这“地方”就根

本没什么用处。因而，在某种意义上就是没有“地方”；哦，这一“在某种意义上”岂不已经是令人不安了！人在什么时候最需要这一宁静？在他最强烈地被打动的时候。这一想法岂不是有能力去驱逐掉宁静吗？那么，为了逃避开自己，一个人该逃到什么地方去？是的，为了逃，一个人恰恰就逃避开这宁静。那么，这就没有任何事情可做了。是啊，如果一个人根本不想做任何事情，那么他就又在精神死亡之宁静中逃避开宁静。哦，难道“能够变得宁静”就这么容易吗！时而一种安全感在引诱着，因为时间当然还足够，时而一种急不可耐，因为这已经太迟了，时而一种召唤着的希望，时而一种流连的回忆，时而一种狂暴的决定，时而一种世间论断（这种世间论断讥嘲地追赶上你，就仿佛你是沿着这一宁静之路走向欺骗之沙漠，孤独者就在这沙漠里死去）的回声，时而一种来自你内心的自私的东西¹³⁵，它以对自己的景仰来打扰，时而一种分散人心神的比较，时而一种分散人心神的算计，时而一小点借助于思想匮乏而达成的遗忘，时而一小点借助于自信而达成的预付，时而一种关于上帝之无限的奇想观念，时而因为“要在他本来就知道的事情上信赖那全知者”而感到的低落情绪，时而一次毫无用处的轻率跳跃，时而一声滋养沉郁的沉郁叹息，时而一种令人麻木的忧伤，时而一种令人意外的明晰，时而一种因各种计划、想法、未来之梦、幻觉的蓝图而达成的宁静，而不是因辜、因清算和因“意图与‘明晰的辜和全知的上帝’结下的约定”而达成的宁静。哦，难道“变得宁静”就这么容易吗！曾距之如此之近，然而却抓住了一种幻觉，并且要重新开始，因而也就有更多不安！在另一个人那里找到了安慰，然后，发现这是一种自我欺骗、一种伪造的宁静，因而要带着更多不安开始！被世界、被一个敌人、被一个朋友、被一个假老师、被一个虚伪者、一个讥嘲者打扰过，而现在发现“想要把辜推给另一个人”是一种自我欺骗，因而要带着更多不安开始！曾斗争过，想要竭尽自己所能，然而却发现人什么都做不了、人甚至不能够给予自己这宁静，因为它属于上帝！如果有人想要说，这是正确的表述：“人无法做到这个”，那么，他就该好好考虑一下：这是不是一种懒惰在这里说话。就是说，事情也确实是如此，甚至有一个使徒对此作见证¹³⁶，然而，这一见证是不是一种突发奇想、一句匆忙之中的一般意见，或者，要明白这一人性意义上的乌有并且要在之中有着自己的意识生命是不是很难，这样，甚至他，那有权威的人¹³⁷，那作了永恒决定的人，他也不是单独一个人这样做，而是需要一个帮手，就是说一个撒旦的差役¹³⁸，通过各种日常经验并借助于每天的折磨来帮助他出离幻觉，出离“在死记硬背地学到的东西之中具备自己的智慧、在各种一般的保障之中具备自己的安宁、在泛泛之谈之中具备自己对上帝的信任”的状态？或者，是不是有人教过使徒这个，所以他能够在事后这么说？我们以前肯定在世界之中听说过，智者有着自己的守护神，引导或者警示他；假如保罗曾经谈论过这个，那么，这可能会是背诵出来的，但是“智者在日常之中需要用到一个撒旦的差役”¹³⁹，这肯定是花费了很长时间才学会的。

然而这讲演不应当是分裂性的¹⁴⁰。上帝对每一个人所要求的是什麼，这最好是留给上帝决定。在穷人，或者，为获取一点可怜的生活费

用给自己和自己的家人而奴隶般地工作的人，在仆人——其多数时间属于别人，在这些人们¹⁴¹（唉，也许他们自己这么觉得的）只有很少机会能够去考虑灵魂的各种事情的时候，谁又能够怀疑，谁又会大胆无礼到如此程度而去这样做：不是对这一尘世生活的差异性怀有同情，而甚至是想要把这差异性导入到“那宗教性的”之中；谁又敢否认，祝福是丰裕的，正如上帝的所有祝福！但是，我的听者，如果有人（在那种卓越性的毛病的袭击之下）对生存感觉到厌倦，在精神自大之中鄙视简单的东西，并且唯恐自己的许许多多想法会得不到足够的任务，那么，你会不会认为真相的神奇性就是这个呢：简单的人明白它，最有智慧的人无法完全参透它，并且，一个人不会因为这一想法而变得迟钝，反而恰恰会是变得振奋！哦，在这个问题上我们当然又是一致的，因为这一点也是在宁静之中被人理解的，在这宁静之中，每个人都因为变得有幸而会有足够多的东西要去思考。

注释：

1 已故的米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔[米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔（Michael Pedersen Kierkegaard，出生用名是Michel），1756年12月12日出生于丹麦赛丁（Sædding）。在他十一岁的时候，1768年，就到了哥本哈根，在他舅舅毛织品商尼尔斯·安德森那里学生意。学成之后，1780年12月得到了在哥本哈根作为毛织品商的市民权，八年之后，他获得进口和销售大量来自国外的糖、芥末和咖啡（批发）的许可。出色的经商才能使得他成为了一个特别富有的人，这样，他在四十岁的时候带着相当可观的财富退出了商界。之后，他通过信贷和投资又增大了自己的财富。1794年5月，他与姬尔丝顿结婚，后者尚未生育就在1796年3月去世了。一年多之后，他在1797年4月26日与安娜·伦德结婚，与她生了七个孩子，索伦·克尔凯郭尔是最小的。1803年米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔全家搬往希勒罗德，但是1805年又搬回哥本哈根，住在东街9号，直到他1809年在新广场2号买下了一幢房子。在短时间患病之后，他去世于1838年8月9日，终年81岁。

关于他临终之前的几个小时的生命，儿子彼得·克里斯蒂安·克尔凯郭尔在其日记中有记述（NKS 2656，4°，bd.1，s.100f.）。

2 场合讲演]对一些教会讲演的泛称，包括牧师在坚信礼仪式、婚礼、葬礼和忏悔仪式上的讲演，教区司铎在牧师就职仪式上的讲演和主教在圣职授任仪式和教堂开光仪式上的讲演。牧师和主教也常常会出版自己的讲演文本。

3 不具备……使他有权威的场合]也许是指克尔凯郭尔未被授予神职，因此不能够带着神职牧师的权威来讲演。根据在克尔凯郭尔时代作为规则的《丹麦与挪威教堂仪式》（Dannemarkes og Norges Kirke-Ritual，Kbh.1762），关于神职授职仪式，第十章第二条规定，在接受职位者们在圣坛前跪着的同时，主教要以这样的方式来传授他们“这神圣职位，同时说祷告词并把手盖向他们：‘于是我根据使徒的传统，以神圣

父圣子圣灵的名，将这神圣的牧师和布道者的职位授予你们，并且在之后给予你们权力和权威，作为上帝和耶稣基督的真正侍者，在教堂中秘密和公开地传布上帝的言辞，根据基督自己创建的制度分发高贵的圣餐，把罪与顽固者捆绑一处，解除悔过者的罪，并且，根据上帝的言辞以及我们基督的传统，去做所有其他与这上帝的神圣职务有关的事情”（370页）。只有得到授职的神学候选人并且在满足了一系列其他条件之后，才可以在丹麦教堂里布道。

4 这个“之”就是指“那个单个的人”。

5 那个单个的人……称作我的读者]克尔凯郭尔在自己1843和1844年的全部六本陶冶性讲演集之中都是这样称呼自己的读者的。

另外，在前面的前言注脚中有过介绍，丹麦语的指示代词“那个（hin）”通常是指向一个在前文之中提及过或者被认识了的人、事件或者者对象。

6 不知光阴和时间……会像新郎一样来到]演绎耶稣的新郎比喻（《马太福音》25：1—13）。

“光阴和时间”：在新约里有这样的表述，比如说在《马太福音》（24：36）和（25：13）中（在中文版圣经中译作“那日子、那时辰”），《使徒行传》（1：7）和《帖撒罗尼迦前书》（5：1）（在中文版圣经中译作“时候、日期”）。

7 在镜子里认出自己……影响到的东西]可能是演绎《雅各书》（1：23—24）：“因为听道而不行道的，就像人对着镜子看自己本来的面目。看见，走后，随即忘了他的相貌如何。”

8 忏悔仪式]关于“忏悔仪式”，在1685年的《丹麦挪威教堂仪式》（*Danmarks og Norges Kirke-Ritual*）第四章第一条中这样定性：“那要用圣餐的人，要在前一天，或者（如果在前一天因为重要原因而无法做到的话）在同一天布道之前，让自己面对坐在忏悔椅中的牧师，在他面前承认他们的罪并且请求恕免”（第143页）。这样，忏悔仪式被弄成一种对于一个人要参与圣餐仪式的不可避免的条件。这一仪式规定在克尔凯郭尔的时代仍有效。忏悔仪式是在“忏悔室”中进行，“忏悔室”是一个特别的关闭的小空间，有时候是在教堂里，有时候是在教堂的附属房间里；在一些比较大的教堂，比如说，哥本哈根的圣母教堂、国家样板教堂（克尔凯郭尔自己常去那里做忏悔），会有两个有着30—50个座位的“忏悔室”。在圣母教堂，忏悔仪式是这样进行的：忏悔者们在教堂里汇集，以一首赞美诗作为开始，并且由教堂唱诗人从唱诗班的门那里朗读忏悔祈祷。然后摇铃人把他们带进“忏悔室”，让他们在长椅上入座。牧师坐进自己的椅子并且做一个差不多十分钟的忏悔讲演。忏悔讲演之后牧师在忏悔者们那里走动，两个两个地（牧师把手放在他们头上）应许罪之宽恕：“你们出自真心悔过你们的罪，并且在坚定的信仰之中在耶稣基督之中皈依于上帝的仁慈，除此之外还通过上帝的恩典而承诺在以后让自己努力有一个更好和更和平的生活，于是，为了上帝和我的职

责，根据上帝自己从天上赋予我让我在这里免除地上的诸罪的权力和权威，我现在以上帝圣父、圣子和圣灵的名对你们应许你们的罪之宽恕”（第146页）。在牧师一圈走完之后，牧师说：“上帝自己在你们身上开始了那善，他在主耶稣基督的日子完成这全部，为耶稣基督，你们要保持让自己处于一种坚定而不灭的信仰直到终结。阿门！”（第147页）然后，忏悔者们回到教堂，如果有更多，那么新的一批进入“忏悔室”。在全部过程结束的时候，唱一段赞美诗。如果忏悔者们要参加星期的礼拜仪式，一般就是在早上八点半举行忏悔仪式。在克尔凯郭尔的时代，忏悔仪式一般总是在礼拜仪式的同一天举行。

9 “寻找”总是有着其应许]指向《马太福音》（7：7—8），耶稣说：“你们祈求，就给你们。寻找，就寻见。叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着。寻找的，就寻见。叩门的，就给他开门。”

10 所有应许和所有美善的馈赠的给予者]指向《雅各书》（1：17）：“各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他并没有改变，也没有转动的影儿。”比较阅读《马太福音》：之中耶稣说：“你们中间，谁有儿子求饼，反给他石头呢。求鱼，反给他蛇呢。你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况你们在天上的父，岂不更把好东西给求他的人么。”

11 考验（Anfægtelse）。在丹麦语中，Anfægtelse是指一种内心剧烈冲突的感情。在此我译作“考验”，简化了一些，Hong的英文版一般都译作“spiritual trial”。确切的翻译应当是“内心剧烈冲突的犹疑”，有时我译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”，有时候我译作“信心的犹疑”，也有时候译作“试探”，有时候“对信心的冲击”。参看前面出现过的对这概念的注释。

12 考验（Anfægtelse）。指一种内心剧烈冲突的感情，见前面注解。

13 通过怀疑……通过绝望]也许是指向黑格尔的《精神现象学》，在之中黑格尔把现象学过程描述为“怀疑之路”（Weg des Zweifels），因为那进行现象学分析的自然意识对各种出现和被扬弃的不同概念进行怀疑。在这些概念变得相互矛盾并且被扬弃的时候，这现象学的过程在自然意识的视角之下就变成一条“绝望之路”（Weg der Verzweiflung）。可比较阅读黑格尔《精神现象学》（贺麟/王玖兴译，商务印书馆，1979年）。

14 称作是你的朋友]指向《雅各书》（2：23）：“这就应验经上所说，亚伯拉罕信神，这就算为他的义。他又得称为神的朋友。”也参考阅读《历代志下》（20：7）和《以赛亚书》（41：8）。

15 在你的视野中流浪]也许是指向《创世记》（48：15—16）之中雅各对约瑟的两个儿子以法莲和玛拿西的祝福：“就给约瑟祝福说，愿我祖亚伯拉罕和我父以撒所事奉的神，就是一生牧养我直到今日的神，救赎我脱离一切患难的那使者，赐福与这两个童子。愿他们归在我的名下

和我祖亚伯拉罕，我父以撒的名下。”

16 全心全意地爱着]指向《申命记》（6：5）：“你要尽心，尽性，尽力爱耶和华你的神。”

17 与自己的神的祈祷之斗争]比较阅读前面的讲演《真正的祈祷者在祈祷之中斗争——并且因为上帝战胜——而战胜》。

18 主自己说，就在今日]也许是指《路加福音》（23：43），之中主对十字架上的犯人说：“我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。”也可参看《希伯来书》（4：7）“所以过了多年，就在大卫的书上，又限定一日，如以上所引的说，你们今日若听他的话，就不可硬着心。”和（3：7）“圣灵有话说，你们今日若听他的话”。

最后还可以比较阅读布洛尔森（H.A.Brorsen）的赞美诗《今天是恩典之时》（1735年），特别是第六段：“仍有恩赐可得，/对于碎裂的心的叫喊，/仍有上帝可及，/仍有天大开。/哪怕你听见他的话/爱的教导，/恩典仍是伟大的。/现在这叫做：今天”。——《信仰的美好宝藏》（*Troens rare Klenodie*），由哈根（L.C.Hagen）出版。从第193页起。

19 上帝的家]“教堂”的固定表述，比较阅读《提摩太前书》（3：15）：“倘若我耽延日久，你也可以知道在神的家中当怎样行。这家就是永生神的教会，真理的柱石和根基。”

20 忏悔室]查看前面关于忏悔仪式的注释。

21 就是说，接受忏悔者的忏悔的神父或者牧师。

22 让骆驼走过针眼，是艰难的]指向《马太福音》（19：23—24），之中耶稣对门徒说：“我实在告诉你们，财主进天国是难的。我又告诉你们，骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢。”

23 那看进隐蔽之处并且在暗中听着忏悔的]演绎《马太福音》（6：6），之中耶稣说：“你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然报答你。”同一章的第4和第18句也有类似说法。

24 讲演者]是指那接受忏悔者的忏悔的神父或者牧师。

25 白白地得到]也许是在演绎《马太福音》（10：8），之中耶稣对差出去的门徒说：“你们白白地得来，也要白白地舍去。”

26 它也不让人以黄金来购买]马丁路德在《小教理问答书》（*Der Kleine Katechismus*）的第二条中写道：“我相信，他（耶稣基督）……是我的主……他将我从罪、从死亡、从撒旦的王国中赎买和解放出来；不是以黄金或者白银，而是以自己的神圣而宝贵的鲜血，以自己的不公正而无辜的痛苦和死亡作为代价”。

27 无法被以强力夺取]可能是演绎《马太福音》（11：12）：“从施洗约翰的时候到如今，天国是努力进入的，努力的人就得着了。”丹麦

语的新约的说法是：“从施洗约翰的时候到如今，天国是以强力进入的，强行挤入的人就得着了。”

28 完全可以拥有一切，就像那什么都没有的人一样，没有区别]指向《哥林多后书》（6：4—10），之中保罗把自己和其他信众描述为上帝的仆人：“似乎忧愁，却是常常快乐的。似乎贫穷，却是叫许多人富足的。似乎一无所有，却是样样都有的。”

在《三个想象出的场合讲演》构思草稿之中，克尔凯郭尔提及，明斯特尔（J.P.Mynster）把“我们什么都没有但却拥有一切（vi eie Intet men besidde Alt）”作为自己布道的主题。

29 不是致死的这种病症]指向《约翰福音》（11：4），耶稣在得知拉撒路的病之后的反应：“这病不至于死，乃是为神的荣耀，叫神的儿子因此得荣耀。”

30 祈祷处]丹麦语是et Bedested，有双重意义，一方面是人们在旅行中驻足休息的地方，一方面是指人们做祈祷的地方，在这里是指忏悔室。

31 千中之一都不能回答]就是说，面对一千种指控，但却无法对其中任何一种作答；指向《约伯记》（9：2—3），之中约伯说：“我真知道是这样。但人在神面前怎能成为义呢。若愿意与他争辩，千中之一也不能回答。”

32 “你为另一个人的缘故（如果他请求你原谅他，或者，如果你相信他是想要让你原谅他）、为了上帝的缘故（上帝要求你原谅他）、为了你自己的缘故（你不可以被打扰）而原谅这另一个人，这不是不公正的”，这一分句的丹麦语原文比较模糊（丹麦文为：Thi det er ikke uretfærdigt, at Du tilgiver et andet Menneske for hans Skyld, hvis han beder Dig derom, eller, hvis Du dog troer han ønsker det, for Guds Skyld, som fordrer det, for Din egen Skyld, at Du ikke maa forstyrres；），我对照了Hong的英文版和Emanuel Hirsch的德文版，但是在这个地方，我觉得英文版和德文版的解读都是有问题的。我反复琢磨下来，还是觉得我上面的解读是准确的。下面，我把英文和德文译本中的这个分句（Hong把它断成独立的句子了）也列出，供参考：

Hong的英文版：“It is not unjust for you to forgive another person for his sake if he asks your forgiveness, or if you believe that he wishes it for God's sake, where requires it, or for your own sake, so you may not be disturbed.”（直接地译成中文是：“对于你，这不是不公正的，去为另一个人的缘故而原谅他，如果他请求你的原谅，或者，如果你相信他是为了上帝的缘故——因为上帝要求这样做——想要你的原谅，或者为了你自己的缘故，这样你就不可被打扰。”）

Emanuel Hirsch的德文版：“Denn es ist nicht ungerecht, daß du einem andern Menschen, so er dich darum bittet, oder, so du doch

glaubst erbegehre es , seine Schuld vergibst um Gottes willen , der es heischt , um deiner selbst willen , auf daß du nicht gestört werdest ;”[直接地译成中文是：“因为这不是不公正的：你为了上帝（上帝要求这样做）并且为了自己（这样你就不会被打扰）而原谅另一个人的过失——他这样请求你或者你相信他是想要这样做；”]。

33 “你自己的内心之中催促和解的声音”，译者稍作了改写，按丹麦语直译应当是“你自己的内心之中的和解的催促”。

34 不会在路上耽搁自己……而他则还在路上]指向耶稣的登山宝训之一：“所以你在祭坛上献礼物时，若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物。你同告你的对头还在路上，就赶紧与他和息。恐怕他把你送给审判官，审判官交付衙役，你就下在监里了。”（《马太福音》5：23—25）。

35 在出售原谅的时候白白送人]也许是在演绎《马太福音》（10：8），耶稣对差出去的门徒说：“你们白白地得来，也要白白地舍去。”

36 对你的胜利的天国喜悦]也许是在演绎《路加福音》（15：7），之中耶稣说，“一个罪人悔改，在天上也要这样为他欢喜，较比为九十九个不用悔改的义人，欢喜更大。”

37 这里的“灵”是在基督教的意义上译作“灵”，在哲学的意义上一般译作“精神”。

38 通过杀死自己来展示出至高的勇气]也许是指向斯多葛学派的说法，根据第欧根尼·拉尔修的哲学史第七卷第一章第130节：“他们也说，有智慧的人能够根据理性来把自己拉出生命，既是为了祖国也是为了朋友的缘故，然后，也可以是，如果他承受着过于剧烈的疼痛，避免身体残破或者不治之症。”斯多葛学派是一个由来自塞浦路斯的季蒂昂的芝诺在雅典创立的哲学学派。

39 一个其名与“征服与权力”的观念不可分割的异教徒……我本来是想原谅他]这是指凯撒所说的一句话，在他要去攻打北非的乌提卡时，他得知了自己的敌人小加图自杀。在普鲁塔克的传记之中写到过，正赶往北非乌提卡想要活捉小加图的凯撒听说了小加图在乌提卡自杀的消息之后说：“哦，小加图，我对你这死亡很不满；因为你不愿意让我获得‘保全你生命’的荣誉。”参看普鲁塔克《凯撒》第54章，《小加图》第72章。小加图通过自杀赢得自己的荣誉，后人称他是“乌提卡的英雄”加图。

40 另一个曾说……对我的无限的压倒性力量。]这一说法出处不明。

41 “富人”，就是说，能够给予“原谅”的人。在“原谅”上富有的人。

42 找到那唯一不可少的东西]演绎《路加福音》（10：41—42）中耶稣对马大说的话：“耶稣回答说，马大，马大，你为许多的事，思虑烦

扰。但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”

43 公正之公民荣冠]一种用橡树叶编织成的环形冠，用来作为标志表彰应得荣誉的公民，在这里是指“唯一的公正”之标志。

44 没有权威]见前面前言中的相关注脚。

45 祈祷处]丹麦语是et Bedested，有双重意义，一方面是人们在旅行中驻足休息的地方，一方面是指人们做祈祷的地方，在这里是指忏悔室。

46 如果没有纯洁，没有人能够看见上帝]指向《马太福音》（5：8）：“清心的人有福了，因为他们必得见神。”

47 那神圣的地方]就是说，教堂。

48 教堂是神圣的地方，教堂外的世界就是世俗世界。

49 一个诗人曾说过，对上帝的一声没有言辞的叹息就是最好的崇拜]比较阅读莱辛的喜剧《明娜·冯·巴恩赫姆》（Lessings *Minna von Barnhelm, oder das Soldatenglück*）第二幕第七场，之中明娜说：“Ein einziger dankbarer Gedanke gen Himmel ist das vollkommenste Gebet！（德语：对着天空的一个单个的感恩想法是最完美的祈祷）”（*Gotthold Ephraim Lessing's sämtliche Schriften* bd.1—32，Berlin 1825—28，ktl.1747—1762；bd.20，1827，s.241.）。

在1844年12月的日记JJ中，克尔凯郭尔写道：“如果我没有记错，是在《明娜·冯·巴恩赫姆》中，莱辛让他的人物之一说，一声没有言辞的叹息就是最好的崇拜上帝的方式。这听上去相当好，然而真正却意味了，一个人并非真正敢于或者愿意让自己进入那宗教的，而只是偶尔对着它凝视就像是凝视生活的边界：蓝色的山。如果一个人要在日常之中将‘那宗教的’穿在身上，那么，各种对信心的冲击（Anfægtelser）就来了”（Pap.VI A 2 [JJ：291]）。

50 遥远地平线上的那些蓝色的山]“蓝色的”这个词表明，这是在谈论遥远的、童话般的山。在德国浪漫主义中，蓝色的群山是一个经常被用到的词，几乎就是一句套话了，一般说来是标示意大利。意大利是罗曼蒂克者们的思念的最寻常的目标。另外，在《恐惧的概念》第四章“二”中对那些对永恒的审美和思辨的解读的批判中有这一段：“人们完全抽象地解读‘那永恒的’。如同那些蓝色的山，‘那永恒的’是‘现世’的界限，但是，那些精力充沛地生活在‘现世’中的人们达不到这界限。那守望着的‘单个的人’是一个站在‘时间’之外的边界士兵。”（社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》第364页）。

51 在我们的时代……“那至高的”不是“生活在宁静之中”]也许是指马腾森对神秘论的批判，在他的《埃克哈特大师。一份介绍中世纪神秘论的文献》（*Mester Eckart.Et Bidrag til at oplyse Middelalderens*

Mystik, Kbh.1840, ktl.649) 之中。他在之中批判神秘论把至高的善解读为与上帝的沉默而无法捉摸的统一体：“这一直接的神秘尚未展开自己而使得自己被公开，它被设定为真正的神秘，与之的同一蕴含了作为至高的善的上帝。在这一深奥的宁静之中，在神圣沉默之中的神秘意识与那超越了所有感觉与理智的‘不可言说和无法说及的东西’融合在一起。”（第50页）马腾森的黑格尔主义陈述说，这种解读是片面的，因为它只包括了神秘，但是这一否定的解读暗示性地把自己的对立面置于公开：“关于神秘和关于公开的概念相互在对方之外是不真实的，只有在相互之内才是真的。”（第52页）。马腾森在他的《道德哲学体系的基本轮廓》（*Grundrids til Moralphilosophiens System*, Kbh.1841, ktl.650, s.51—55）的§ 49—50继续他对神秘论的批判。

52 无用的苦劳]演绎《传道书》（1：13）：“我专心用智慧寻求探究天下所作的一切事，乃知神叫世人所经练的，是极重的劳苦。”

53 马克和斯基令]这表述相应于“钱钞”。在丹麦，一国家银行币有六马克，一马克又有十六斯基令（*skilling*）。在1873年的硬币改革国家银行币被克朗取代（一国家银行币等于二克朗*kroner*，一斯基令等于二沃耳*øre*），在1840年十元国家银行币相当于一个手工匠人一年工资的二十分之一。国家银行币是丹麦1713—1875年间的硬币。

54 施人以己所欲]《马太福音》（7：12）：“所以无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人。”

55 那不为人知的……上帝]在《哲学片断》之中也谈及了“那不为人知的”，以“那不为人知的”来称呼“那神”，“理智在自己的悖论性的激情之中撞向它，它甚至在一个人那里打扰他的自我认识”。（SKS 4, 244f.）

56 惊奇是直接性（*Umiddelbarheden*）对上帝的感觉]在1844年春天的日记JJ中克尔凯郭尔写道：“对上帝的敬畏的自然出发点是惊奇。然而只要惊奇是没有任何反思的，那么它也会是被放弃的，并且会落到最可笑的东西上。如果基督教不把异教文化看成是罪的话，如果这神圣的东西是一个如此神圣的东西，以至于人们不会禁不住想要把它的可笑的滥用和谬误弄成喜剧性处理的对象的话，那么这样的事情无疑早就已经是已经发生的了。然而这事情并没有发生，并且也许还让人看见了，通常的那些宗教讥嘲者们是多么愚蠢，他们根本就没有足够的精神去把握那些任务。在异教徒德国人走在一片巨大的森林之中时，在阳光的射线迷幻地落在一棵树的树根上而使得它像一个巨大的人时，或者在月亮苍白的幽辉就像在赋予这样一个形象灵魂时，这时，他就以为这是神。在这里，这对于罗曼蒂克环境之中对那喜剧的东西审美解读是有好处的，——这里，那喜剧的东西就是：这是神。一个这样的人在森林中走得更久一些，看见一棵更大的树，这树以同样的方式使他惊奇，——于是这是神。/一旦反思出场，惊奇就被净化了；但是现在理智的巨大谬误就出现了，它就像迷信一样愚蠢：反思要拿走惊奇。不！它把一切都拿

走，人自己发明出来的一切，迷信对此根本一无所知，——然而，这样一个人恰恰就面对真正的决定，就在绝对的惊奇对应于那真正的神圣的东西（这是理智想不到的）的地方。在这里信仰才开始。”（Pap.V A 25 [JJ : 218].）

57 所有更深的理解的开始]在1841年1月2月的日记中克尔凯郭尔写道：“在亚里士多德认为哲学从惊奇开始的时候，而不像我们的时代认为是从怀疑开始，这对于哲学是一个正面的出发点”（Pap.III A 107 [Not7 : 21]）。在对这句话的注释中，克尔凯郭尔引用了亚里士多德的《形而上学》第一卷第二章：“δια γαε το ναυμαζειν οι ανυεωποι ηαι νυν ηαι το πεωτον ηεξαντο φιλοσοφειν”（希腊语：恰恰因为人类感到惊奇，他们现在和从最初的时候开始思考哲学），也引用了柏拉图的对话录《泰阿泰德篇》155d：“μαλα γαε φιλοσοφον τουτο το παθος, το ναυμαζειν.ου γαε αλλη αεχη φιλοσοφιας η αυτη”（希腊语：“因为，对于一个哲学的天性，惊奇是某种高度标志性的特征；是的它在事实上就是哲学之开始本身”。克尔凯郭尔给出了引文的出处是：K.Fr.Hermann *Geschichte und System der Platonischen Philosophie* bd.1, Heidelberg 1839, ktl.576, s.275, note 5（在这注脚之中，这两句都被引用了）。

也比较阅读《哲学片断》。

也参看《恐惧的概念》第358页中的注脚（社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》）。

58 惊奇之表达是崇拜]见后面对“在森林在傍晚皱起眉头……他停下并且崇拜”的注释。

59 理性的上帝崇拜]指向《罗马书》（12 : 1），之中保罗写给罗马教众：“所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的。你们如此侍奉，乃是理所当然的。”

60 在畏惧与颤栗之中的至福]指向《腓利比书》（2 : 12—13）之中保罗写给腓利比的教众：“这样看来，我亲爱的弟兄你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意。”

61 那最有权势的是最无奈的]也许是演绎《哥林多前书》（1 : 20），之中保罗写道：“智慧人在哪里？文士在哪里？这世上的辩士在哪里？神岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗？”

62 最虔诚的叹息来自最深重的灾难]比较阅读比如说《诗篇》（130 : 1—2）：“耶和華啊，我从深处向你求告。主啊，求你听我的声音。愿你侧耳听我恳求的声音。”

63 在森林在傍晚皱起眉头……他停下并且崇拜]参看前面对“惊奇是直接性（Umiddelbarheden）对上帝的感觉”的注释。也许是指向歌德的

《诗与真》第六卷 (J.W.v.Goethe Aus meinem Leben.Dichtung und Wahrheit (1811—33) , 6.bog , i Goethe's Werke.Vollständige Ausgabe letzter Hand bd.1—55 , Stuttgart og Tübingen 1828—33 , ktl.1641—1668 ; bd.25 , 1829 , s.13—15) 之中的描述 : “Ich zog daher meinen Freund in die Wälder (...) .In der größten Tiefe des Waldes hatte ich mir einen ernsten Platz ausgesucht , wo die ältesten Eichen und Buchen einen herrlich großen , beschatteten Raum bildeten.Etwas abhängig war der Boden und machte das Verdienst der alten Stämme nur desto bemerkbarer.Rings an diesen freien Kreis schlossen sich die dichtesten Gebüsche , aus denen bemoos'te Felsen mächtig und würdig hervorblickten und einem wasserreichen Bach einen raschen Fall verschafften./Kaum hatte ich meinen Freund , der sich lieber in freier Landschaft am Strom unter Menschen befand , hieher genöthiget , als er mich scherzend versicherte , ich erwiese mich wie ein wahrer Deutscher.Umständlich erzählte er mir aus dem Tacitus , wie sich unsere Urväter an den Gefühlen begnügt , welche uns die Natur in solchen Einsamkeiten mit ungekünstelter Bauart so herrlich vorbereitet.Er hatte mir nicht lange davon erzählt , als ich ausrief : O ! warum liegt dieser köstliche Platz nicht in tiefer Wildniß , warum dürfen wir nicht einen Zaun umher führen , ihn und uns zu heiligen und von der Welt abzusondern ! Gewiß es ist keine schönere Gottesverehrung als die , zu der man kein Bild bedarf , die bloß aus dem Wechselgespräch mit der Natur in unserem Busen entspringt ! - Was ich damals fühlte , ist mir noch gegenwärtig ; was ich sagte , wüßte ich nicht wieder zu finden.So viel ist aber gewiß , daß die unbestimmten sich weit ausdehnenden Gefühle der Jugend und ungebildeter Völker allein zum Erhabenen geeignet sind , das , wenn es durch äußere Dinge in uns erregt werden soll , formlos , oder zu unfäßlichen Formen gebildet , uns mit einer Größe umgeben muß , der wir nicht gewachsen sind./Eine solche Stimmung der Seele empfinden mehr oder weniger alle Menschen , so wie sie dieses edle Bedürfniß auf mancherlei Weise zu befriedigen suchen.Aber wie das Erhabene von Dämmerung und Nacht , wo sich die Gestalten vereinigen , gar leicht erzeugt wird , so wird es dagegen vom Tage verscheucht , der alles sondert und trennt , und so muß es auch durch jede wachsende Bildung vernichtet werden , wenn es nicht glücklich genug ist , sich zu dem Schönen zu flüchten und sich innig mit ihm zu vereinigen , und wodurch denn beide gleich unsterblich und unverwüstlich sind” (德语 , 参考刘思慕的中文译文 : “我因此拉我的朋友走到森林中。 (.....) 在树林的最深处 , 我找到远年的山毛榉和榲桲所构成的一个宽大的林荫空地 , 它给人以森严的印象。地面是有点倾斜 , 由此更可看出老树干的價值。在这一个空阔的广场的周围 , 聚成极

密的灌木林藪，那儿长着青苔的岩石嶙峋雄伟地突现着，一条满涨着水的溪流形成湍急的瀑布流下来。/我强拉着我的朋友——他宁愿置身于野外大河岸边的人丛中——到这儿来，他用打趣的口吻向我断言，我显出是一个真正的德意志人。他根据塔西佗详细地解释给我听，我们的远祖们怎样以自然的寂寥与单纯所赋与的美好感情而自足，他对我谈了没有多久，我即喊出来：‘啊，为甚么这个美妙的场所不落在深林之中，为甚么我们不围筑一道栏栅使它和我们都圣洁起来，与尘世隔绝呢！的确，崇拜上帝最美妙的方式就是不用任何神像，而只是从我们心里与自然的交感中产生出来的崇拜吧！’我那时所感觉的，现在还如在眼前；至于我所说的话，却不再记得了。但是，的确有一些话的意思是这样：只有青年和未开化民族的漠然和广泛的感情，是与崇高之感相适应的，这种感情如为外物所激动，一定无定形地或不可捉摸地围绕我们以一种无与伦比的伟大。/这样的一种心情，一切人都会或多或少地感觉到，他们也谋以种种方式来满足这种高尚的需要。正如混合一切形态为一的黄昏和夜很容易生出崇高之感，而使一切事物区别和隔离开来的白昼却把它驱除那样，文化的进步也会把它消灭：除非有那样的幸运逃避于美感之中，与它契合为一，使两者同样不朽不灭。”——中文译文引自《歌德文集》/《诗与真》（上）刘思慕译，人民文学出版社1999年版）。

64 想象力]丹麦语Indbildningskraften，是指想象的能力，人在头脑中想象出不在场的东西，为自己描绘出不在场的东西的景象的能力。

65 那作为异教文化的内容的东西，则又在每一代人的重复之中再次被体验]比较阅读《恐惧的概念》第三章§ 1—3。（社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》）第286—301页。

66 诗歌创作的无辜性]比较阅读《恐惧的概念》第一章§ 1—3。（社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》）第193—195页。

67 留在大地上]指向丹麦成语“留在大地上是最好的”。

68 四脚动物的伛偻步法]也许是指向古典时代的说法，比如说色诺芬和西塞罗曾经提及过：动物都是对着大地弯下腰，因为它们要在地上找食物；而人则是唯一站起来走的生物，因为人要能够以目光对着天空，那是他本原的家园。比较阅读陶冶性讲演“反对怯懦”中关于“凝视着云朵……把人构建成立直者”的注脚。

69 在“那没有定向的”之中的奔跑]演绎《哥林多前书》（9：26），之中保罗写道：“所以我奔跑，不像无定向的。我斗拳，不像打空气的。”

70 巨大的存在物……它在并且不在……命运]比较阅读《恐惧的概念》第三章§ 2。（社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》）第288—294页。

71 他有了一个永恒的年龄]也许是指向亚伯拉罕。比较阅读《畏惧与颤栗》中“对亚伯拉罕的颂词”。（社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念

致死的疾病》)第12—13页。

72 从前在世上有过一次，人厌倦了惊奇、厌倦了命运而扭头离开那外在的]比较阅读《恐惧的概念》第三章§ 2。(社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》)第288—294页。

73 一笔被托付的财物]也许是指耶稣在《马太福音》(25:14—30)的比喻：“天国又好比一个人要往外国去，就叫了仆人来，把他的家业交给他们。按着各人的才干，给他们银子。一个给了五千，一个给了二千，一个给了一千。就往外国去了。那领五千的，随即拿去做买卖，另外赚了五千。那领二千的，也照样另赚了二千。但那领一千的，去掘开地，把主人的银子埋藏了。过了许久，那些仆人的主人来了，和他们算账。那领五千银子的，又带着那另外的五千来，说，主啊，你交给我五千银子，请看，我又赚了五千。主人说，好，你这又良善又忠心的仆人。你在不多的事上有忠心，我要把许多事派你管理。可以进来享受你主人的快乐。那领二千的也来，说，主啊，你交给我二千银子，请看，我又赚了二千。主人说，好，你这又良善又忠心的仆人。你在不多的事上有忠心，我要把许多事派你管理。可以进来享受你主人的快乐。

那领一千的也来，说，主啊，我知道你是忍心的人，没有种的地方要收割，没有散的地方要聚敛。我就害怕，去把你的一千银子埋藏在地里。请看，你的原银子在这里。主人回答说，你这又恶又懒的仆人，你既知道我没有种的地方要收割，没有散的地方要聚敛。就当把我的银子放给兑换银钱的人，到我来的时候，可以连本带利收回。夺过他这一千来，给那有一万的。因为凡有的，还要加给他，叫他有余。没有的，连他所有的，也要夺过来。把这无用的仆人，丢在外面黑暗里。在那里必要哀哭切齿了。”

74 对自己感到绝望]比较阅读《非此即彼》第二部分的“‘那审美的’和‘那伦理的’两者在人格修养中的平衡”。(社科版《非此即彼》第二部分，从第259页开始)。

75 “.....也不会 在思绪的闪电在回返的一切之上炫出光耀时通过使你盲目来欺骗你”这一分句译者稍作改写，原文直译是：“也不会 在思绪的闪电在‘一切回返的同时’发出耀眼光辉时通过使你盲目来欺骗你”。

76 破折号的丹麦语叫做“Tankestreg”——是由“想法”和“线”两个词合成出的。

77 Hong的英文版对这一句做了改写：“.....it seeks to become something else”(它寻求去变成别的东西)。

这一句的丹麦语是“.....at det at søge bliver noget Andet”。

Emanuel Hirsch的德文版是：“.....daß das Suchen etwas anderes wird”。与丹麦文和中文译文意义相符。

78 全在]参看《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三

段，§ 6，关于上帝的全在：“上帝是全在的，并且在一切事物中以其力量起着作用，在任何地方他都不会离开他的受造物。”

79 你无法动弹，除非你是在他之中]也许是在演绎《使徒行传》(17:28)中保罗所说：“我们生活，动作，存留，都在乎他，就如你们作诗的，有人说，我们也是他所生的。”

80 你无法逃亡到世界的边缘.....无法在深渊之中藏身，除非他在那里并且在一路上的每一个地方]指向《诗篇》(139:7—10)：“我往哪里去躲避你的灵？我往哪里逃躲避你的面？我若升到天上，你在那里。我若在阴间下榻，你也在那里。我若展开清晨的翅膀，飞到海极居住。就是在那里，你的手必引导我，你的右手，也必扶持我。”

81 严肃]比较阅读《恐惧的概念》第四章§ 2中关于对严肃的定义的说法。(社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致命的疾病》)第359页。

82 这一句如果直译的话是：“在青春之玩笑和绝望之不成熟变成严肃的时候，在你所指向和神往过的东西、你所说及过‘它不存在’的东西——在它进入存在的时候，是的，在它在你周围并且围拢着你到处存在的时候，这难道不可怕吗！”

83 关进最黑暗的角落，但却无法把上帝关在外面]也许是指向《诗篇》(139:11—12)：“我若说，黑夜必定遮蔽我，我周围的亮光必成为黑夜。黑暗也不能遮蔽我使你不见，黑夜却如白昼发亮。黑暗和光明，在你看都是一样。”

84 要找到上帝.....要去证明他存在.....必须有一种证据]比较阅读《哲学片断》。第三章(SKS 4, 245—249)。

85 是一个人无法教会另一个人的]比较阅读《哲学片断》。第一章，B, b, “老师”(SKS 4, 222)。

86 天使的雄辩]也许是指向《歌林多前书》(13:1—3)：“我若能说万人的方言，并天使的话语却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。”

87 埃及的智者并没有做出过几乎像摩西所做神迹一样伟大的神迹]指向《出埃及记》(7:10—12)：“摩西，亚伦进去见法老，就照耶和華所吩咐的行。亚伦把杖丢在法老和臣仆面前，杖就变作蛇。于是法老召了博士和术士来，他们是埃及行法术的，也用邪术照样而行。他们各人丢下自己的杖，杖就变作蛇，但亚伦的杖吞了他们的杖。”

88 没有什么东西是可让人惊奇的]也许是指向贺拉斯的《书信》第一卷，第六封信，1：“Nil admirari”。

89 最初的惊奇]对照阅读前文。

90 精神的病症]比较阅读《恐惧的概念》第三章§ 3(社科版《畏惧

与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》第294—301页)。

91 随着这丢失他重新退回到那漫长的遥远之中]指向罪的堕落，比较阅读《创世记》第三章和《恐惧的概念》第一章§ 1 (社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》第185—188页)。

92 我们称之为“罪”]比较阅读《哲学片断》。第一章，B，b，“老师”(SKS 4，224)：“老师是神本身，他作为一种机缘起作用，使得学习者记住自己是‘非真相’，并且因自己的缘故而是‘非真相’。但是这一状态：是‘非真相’，并且因自己的缘故而是‘非真相’，我们能够将它称作什么？让我们将之称作罪。”

93 就是说，他本来曾是“那被寻找的东西所在之处”，但是被改变的，所以现在就不是了。

94 畏惧与颤栗]指向《腓利比书》(2：12—13)之中保罗写给腓利比的教众：“这样看来，我亲爱的弟兄你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意。”

95 见前面关于这些讲演没有权威的注释。

96 那全知的神圣者]就是说，上帝。参看《巴勒的教学书》第一章“论上帝及其性质”第三段“《圣经》中关于上帝及其性质的内容”，§4：“上帝是全知的，并且不管什么事情，已发生、或者正发生、或者在未来将发生，他同时都知道。我们的秘密想法无法对他隐瞒。”

97 一个讲演者.....他指着你说：.....你是一个罪人]也许是指向那些虔信派的宗教性的唤醒的宣示形式，这形式常常是非常激烈的，有时候直接是对准了某个在场的的人。

98 这里的“论断”和“审判”在丹麦语里是同一个词“dømme”。Hong译成的英文是“pass (the) judgment”。

99 那觉得自己更强大的人.....更强的.....提供一件武器]演绎《路加福音》(11：21—22)：“壮士披挂整齐，看守自己的住宅，他所有的都平安无事。但有一个比他更壮的来，胜过他，就夺去他所倚靠的盔甲兵器，又分了他的脏。”

100 开始.....不是通过怀疑]也许是首先针对马腾森(H.L.Martensen)和海贝尔(J.L.Heiberg)。在马腾森对海贝尔《在王家军事高校为1834年开始的逻辑课程所作的序言讲座》

(J.L.Heibergs *Indlednings-Foredrag til det i November 1834 begyndte logiske Kursus paa den kongelige militære Høiskole*, Kbh.1835)的书评(*Maanedsskrift for Litteratur* bd.16, Kbh.1836, s.518)中，马腾森写道：“这格言叫作：怀疑是通向智慧的开始”。

海贝尔在《珀尔修斯，思辨理念杂志》(*Perseus, Journal for den*

speculative Idee nr.1, juni 1837, og nr.2, aug.1838, ktl.569) 上发表了一篇关于哲学与神学的很全面的文章“对儒特博士先生的三一性与和解之学说的评论”，之中写有“怀疑是(.....)哲学体系的开始，因而也同样是通向智慧的开始”。教区牧师儒特(W.H.Rothe)在其《三一性与和解之学说》(*Læren om Treenighed og Forsoning.Et speculativt Forsøg*, Kbh.1836, ktl.746, s.516—518)之中强调说，哲学体系应当建立在古老的命题“对上帝的敬畏是通向智慧的开始”之上，而不是像新时代哲学那样依据于格言“怀疑是通向智慧的开始”。

在对海贝尔的第一期《珀尔修斯》的评论之中，西贝恩(F.C.Sibbern)批判了黑格尔主义的陈述，哲学应当从怀疑开始，他写道：

“仅仅怀疑也无法构建出任何这样的开始；因为，关于这样的一种仅仅的怀疑——它只是仅仅的怀疑而不是什么别的，我们可以说：出自乌有的还是乌有。如果开始是怀疑，那么这怀疑必定就是丰富而潮湿的怀疑(.....)。怀疑(.....)只是那种思辨理念的全部展开中的一个环节；它恰恰预设了认可，并且，两者在一起——因而是在宗教的区域中的信仰还有怀疑——在这里一同并行。(.....)现在，这一为自己与自己的对立面设定出关系的实在的怀疑不是真正的怀疑，而恰恰是争议，辩论”《文学月刊》(*Maanedsskrift for Litteratur* bd.19, Kbh.1838, s.346f.)。另外，比较阅读《恐惧的概念》第四章II的一个脚注(第358页)，(社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》)。

101 那与罪一同来的东西，它与悲伤为伴]丹麦有成语“那与罪一同来的东西，与悲伤一同去”。

102 在异教文化之中，诸神也不会一文不取地出售那至高的东西]也许是指向赫西俄德的生活规则。赫西俄德的语句在色诺芬的《回忆苏格拉底》的第二卷第一章之中得以再现：“恶行充斥各处，俯拾即是：通向它的道路是平坦的，它也离我们很近。但不朽的神明却把劳力流汗安放在德行的宫殿之前：通向它的道路是漫长而险阻的，而且在起头还很崎岖不平；但当你攀登到顶峰的时候，它就会终于容易起来，尽管在起头它是难的。”(色诺芬《回忆苏格拉底》第47页。吴永泉译。商务印书馆1986年版。北京)。

103 我们不要增大辜来使上帝能够变得更伟大]也许可以说是指向《罗马书》(6:1)，之中保罗写道：“这样，怎么说呢。我们可以仍在罪中，叫恩典显多吗。”另外也可以比较阅读《罗马书》(3:7—8)：“若神的真实，因我的虚谎，越发显出他的荣耀，为什么我还受审判，好像罪人呢。为什么不说，我们可以作恶以成善呢，这是毁谤我们的人，说我们有这话。这等人定罪，是该当的。”

104 高级权力部门，有时候使用一些探子，这些探子本身是有辜的]也许是指向这样一种关系：警察，尤其是秘密警察，在使用便衣探子的时候，有时候是从犯罪的圈子里发展“卧底”人员。

105 曾几何时，这说法是至高表彰的至高表达]在“旧的和新的肥皂店之间的斗争”的手稿边上写有：“三个警醒者的赌斗，关于谁是最大的罪人”。（Pap.II B 15 [DD：208.k]，jf.13，s.293）“警醒者”是指虔信派教徒，特别是指十九世纪初的宗教警醒者们。

106 这更多或者更少]可以比较阅读阿德勒尔（A.P.Adler）的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》（jf.A.P.Adlers *Populære Foredrag over Hegels objektive Logik*，Kbh.1842，ktl.383，§ 16，s.49f.）：“我们在世界上所看到的所有差异只是量的差异；人与人之间、美德和恶习只是同一种无所谓的实体的或大或小的量而已。”

107 这个“分神”在别的地方也译作“消遣”。

108 “消遣”，也就是“分神”。

109 在你禁食的时候，我的听者，你要在头上抹膏、要洗脸]比较阅读《马太福音》，之中耶稣说：“你们禁食的时候，要梳头洗脸，不要叫人看出你禁食来，只叫你暗中的父看见。你父在暗中察看，必然报答你。”

110 不要在街上做这事，而是要真正地在暗中做]指向《马太福音》（6：5—6），之中耶稣说：“你们祷告的时候，不可像那假冒为善的人，爱站在会堂里和十字路口上祷告，故意叫人看见。我实在告诉你们，他们已经得了他们的赏赐。你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然报答你。”

111 那唯一不可少的东西]演绎《路加福音》（10：41—42）中耶稣对马大说的话：“耶稣回答说，马大，马大，你为许多的事，思虑烦扰。但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”

112 在大自然的咆哮之中]可能是指向《彼得后书》（3：10）：“但主的日子要像贼来到一样。那日，天必大有响声废去，有形质的都要被烈火销化。地和其上的物都要烧尽了。”

113 在世界历史的进程之中]也许是指格隆德维（N.F.S.Grundtvig）所写的世界编年史《世界编年史在总体关联上的简编》（*Kort Begreb af Verdens Krønike i Sammenhæng*，Kbh.1812）和《世界编年史概观，特别是路德时期》（*Udsigt over Verdens-Krøniken fornemmelig i det Lutherske Tidsrum*，Kbh.1817，ktl.1970）。可参看前面关于“谈论说……认识上帝……拿出各种编年史”的注释。

114 那窄门]指向《马太福音》（7：13—14），之中耶稣说：“你们要进窄门。因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多。引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”

115 罪的一般，不是他身上的罪，而是整个人类的罪]比较阅读《恐惧的概念》第二章§ 1（社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》

116 那严肃者所说的.....在上帝面前证明自己的合理]指向明斯特尔 (J.P.Mynster) 在斯比尔勒若朴任教区牧师期间“复活节之后第六个星期天的布道”，之中有：“但是这些弱化信的力量不断怀疑，与另一个非常奇怪的变化有着紧密的关联，这一变化在普遍的思维方式里发生。就是说，以前在智者与虔诚者所做的探究如此严肃地专注于这个大问题：面对上帝，人怎样变得公正；而现在看来则相反就仿佛绝大多数人更多地是在想怎样都能够人在人面前证明上帝的合理；这一差异是如此明显、如此深入到根本，甚至于只有通过这差异，大多数与上帝、与上帝的意旨和与我们与他的关系有关的观念变得性质完全不同于从前”(*Prædikener* bd.1, 3.opl., Kbh.1826 [1810], bd.2, 2.opl., Kbh.1832 [1815], ktl.228; bd.1, nr.9, s.276)。

117 摇篮上的幸运礼物]指向这样一种风俗：教父在婴儿受洗之后在教堂里把一件礼物放在婴儿胸前，或者放在孩子的摇篮上，所谓“摇篮礼物”。在这里是指幸运的天赋能力或者性格。

118 诚实是一种义务]在《巴勒的教学书》第六章“论义务”的A段中有“论对上帝的义务”，评注：“我们都必须诚实地崇拜上帝，所以我们不仅仅是向他祷告，以话语对他承诺和感恩，以及外在地证明对他的崇敬，而尤其重要的是，我们在内心之中对上帝的有着真正的敬畏和对他的爱，同时在我们所有的关系之中展示出我们要‘行他所愿’的欲望；因为否则的话，对上帝的崇拜就是虚伪，在一个全知而神圣的上帝面前，这是极其可憎的。”

119 这个“分神的状态”在别的地方也译作“消遣”。

120 人心了知者]比较阅读比如说《路加福音》(16:15)：“耶稣对他们说，你们是在人面前自称为义的。你们的心，神却知道。因为人所尊贵的是神看为可憎恶的。”还有《使徒行传》(1:24)：“主啊，你知道万人的心”。

121 亏欠 (Skyld)，也就是“辜”。

122 这个“他”(“他”)是指上帝。“如果人不能与上帝和睦相处的话.....”

123 他该去归从谁呢]也许是演绎《约翰福音》(6:68)：“西门彼得回答说，主啊，你有永生之道，我们还归从谁呢。”

124 减弱心志]也许是指向《使徒行传》(11:23)，巴拿巴勉励安提阿的基督徒，“立定心志，恒久靠主。”

125 沉郁]比较阅读《非此即彼》第二部分的“‘那审美的’和‘那伦理的’两者在人格修养中的平衡”(社科版《非此即彼》第二部分从247页起)之中对“沉郁”的定性。

126 各种罪是有差异的.....从自己的童年训蒙之中得知这一点的]也

许是指向《巴勒的教学书》第三章“关于人因为罪而被败坏”，在§ 9 有：“所有罪就其自身无疑都是不对的；但是并非因此所有罪都同样大，或者应受同样程度的惩罚。”

127 那个有罪的妇人……更深地感觉到那辜吗]指向《约翰福音》(8:1—11)之中的故事：“于是各人都回家去了。耶稣却往橄榄山去。清早又回到殿里。众百姓都到他那里去，他就坐下教训他们。文士和法利赛人，带着一个行淫时被拿的妇人来，叫他站在当中。就对耶稣说，夫子，这妇人是正行淫之时被拿的。摩西在律法上吩咐我们，把这样的妇人用石头打死。你说该把她怎么样呢。他们说这话，乃试探耶稣，要得着告他的把柄。耶稣却弯着腰用指头在地上画字。他们还是不住地问他，耶稣直起腰来，对他们说，你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打她。于是又弯着腰用指头在地上画字。他们听见这话，就从老到少一个一个地都出去了。只剩下耶稣一人。还有那妇人仍然站在当中。耶稣就直起腰来，对他说，妇人，那些人在哪里呢？没有人定你的罪吗？他说，主啊，没有。耶稣说，我也不定你的罪。去吧。从此不要再犯罪了。”

128 在另一个人的沉郁之中看到令自己颤栗的恐怖]在1944年6月的日记JJ之中的一篇对《寂静的绝望。一个故事》之中，克尔凯郭尔写道：“从前有一个父亲和一个儿子。(……)只有很少几次，在父亲看着儿子的时候，并且非常担忧地看着，这时他站定在他面前并且说：可怜的孩子，你处在一种寂静的绝望之中。但他从来就没有进一步问下去，唉！他无法再问，因为他自己也处于一种寂静的绝望之中。两个人在通常的情况下从来就没有就这事情相互讲过话，这父亲和这儿子也许是世上的人所能够记得的最沉郁的两个。/(……)一旦这儿子听到这句话在自己面前被提及：‘寂静的绝望’，他总是会泪流满面，一方面是因为这句话是如此不可解说地有着震撼性，一方面因为它令他想起父亲被感动的声音，因为他正如所有沉郁那样是简要的，但同时却也有着沉郁的精髓。父亲认为，对儿子的沉郁，他是有责任的；而儿子则认为造成了父亲的悲哀。但是他们从不曾相互谈论这方面的问题。/父亲忍不住发出的声音是他的自己的沉郁的爆发，所以，在他这样说的时候，他更多地是对自己说而不是对儿子说。”(Pap.V A 33 [JJ:226])

比较阅读《“有辜的？”——“无辜的？”》之中的“寂静的绝望”。(《人生道路诸阶段》第283页，商务印书馆)。

129 就在今日]参看前面关于“就在今日”的注脚。

130 难道喜悦不会胜利……竖琴音调却定不下来]指向布罗松(H.A.Brorson)的赞美诗《在这甜蜜的圣诞节》(1732年)，第六段：“即使我欢愉的歌/混同于哭泣和深深的叹息，/十字架的强制/令我永远都不闭上嘴；/在心灵被死死卡住的时候，/欢乐的竖琴则被调得，/能够发出更好的声音，/碎裂的心最能够感觉到/这一喜悦的盛大狂欢/将会带来什么”。——《信仰的美好宝藏》(Troens rare

Klenodie)，由哈根(L.C.Hagen)出版。前面有过注释。

131 忠实于“少量”]指向耶稣在《马太福音》(25:14—30)之中的比喻。之中主人说，“在不多的事上有忠心”。

132 对“大量”不忠实]也许是指向耶稣关于不诚实的管家的比喻，《路加福音》(16:1—13)：“耶稣又对门徒说，有一个财主的管家。别人向他主人告他浪费主人的财物。主人叫他来，对他说，我听见你这事怎么样呢。把你所经管的交待明白。因你不能再作我的管家。那管家心里说，主人辞我，不用我再作管家，我将来作什么？锄地呢，无力。讨饭呢，怕羞。我知道怎么行，好叫人在我不作管家之后，接我到他们家里去。于是把欠他主人债的，一个一个地叫了来，问头一个说，你欠我主人多少。他说，一百篓油。(每篓约五十斤)管家说，拿你的账快坐下写五十。又问一个说，你欠多少。他说，一百石麦子。管家说，拿你的账写八十。主人就夸奖这不义的管家作事聪明。因为今世之子，在世事之上，较比光明之子，更加聪明。我又告诉你们，要藉着那不义的钱财，结交朋友。到了钱财无用的时候，他们可以接你们到永存的帐幕里去。人在最小的事上忠心，在大事上也忠心。在最小的事上不义，在大事上也不义。倘若你们在不义的钱财上不忠心，谁还把那真实的钱财托付你们呢。倘若你们在别人的东西上不忠心，谁还把你们自己的东西给你们呢。一个仆人不能侍奉两个主。不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个。你们不能又事奉神，又事奉玛门。”

133 忠信如金]在草稿的边上空白处，克尔凯郭尔写道：“因为，一个诗人曾如此美丽地说及关于一个女孩：她年轻的灵魂是经历了考验的黄金，这说法很值得商榷，因为，一颗年轻的灵魂怎么会是经受了考验的。但是，如果她以这样一种方式是罕见的，或者如果所有人都是如此……但是这一点是确定的，不管所有人是如此抑或只是罕见的事情，每个人在自己是忠信的时候，都能够成为经过考验的黄金。”

克尔凯郭尔所指的是约翰纳斯·爱瓦尔德(Johannes Ewald)的歌剧《渔夫们》(*Fiskerne.Et Syngespil i Tre Handlinger/1779*)，在之中渔夫的女儿丽瑟在恋爱之中唱道：“她的心是蜡脂，她年轻的灵魂/是经受了考验的黄金。”

134 “分裂性的”就是说，有着这样一种倾向，要把不同的人区分开，分别对待，有可能导致纠纷的。

135 “自私的东西”，——“那自私的(det Selviske)”。

136 有一个使徒对此作见证]就是说，保罗在《哥林多后书》(12:5—10)里写道：“为这人，我要夸口。但是为我自己，除了我的软弱以外，我并不夸口。我就是愿意夸口，也不算狂。因为我必说实话。只是我禁止不说，恐怕有人把我看高了，过于他在我身上所看见所听见的。又恐怕我因所得的启示甚大，就过于自高，所以有一根刺加在我肉体上，就是撒旦的差役，要攻击我，免得我过于自高。为这事，我三次求过主，叫这刺离开我。他对我说，我的恩典够你用的。因为我的

能力，是在人的软弱上显得完全。所以我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。我为基督的缘故，就以软弱，凌辱，急难，逼迫，困苦，为可喜乐的。因我什么时候软弱，什么时候就刚强了。”

137 有权威的人]关于启示和保罗的权威与使徒身份，可参看《哥林多后书》第11和12，以及《加拉太书》第1章。

138 参看前面“有一个使徒对此作见证”的注脚。

139 智者在日常之中需要用到一个撒旦的差役]指向苏格拉底。参看色诺芬的《回忆苏格拉底》第一卷第一和第二章。苏格拉底说他有守护神对他说将会发生在他身上的事情。在第欧根尼·拉尔修的哲学史中（第二卷第五章第31节）也有提及。在柏拉图的《斐德罗篇》（242b）和《申辩篇》（31d）中也有这方面叙述。

140 “分裂性的”就是说，有着这样一种倾向，要把不同的人区分开，分别对待，有可能导致纠纷的。

141 “这些人们”就是指前面的“穷人”或者“奴隶般工作的人”和“仆人”。

在一个结婚仪式¹的场合²

各种无法说清楚的心境似乎带着情欲之爱的美丽的坚定信心憩息于灵魂之深处；现在，管风琴调子停下了³，只有回声在心境之中再次打动灵魂，并且要把这美丽的坚定信心转化为神圣的心境，现在有人要讲演了⁴！一个单个的人的声音将被听见。那从单个的人的嘴唇里说出来的言辞，与各种丰富的心境的美丽而神圣的运动相比，会显得多么贫乏；言辞不可以在这里起打扰作用，善意的言辞会不合时宜，指导性的话甚至会不吉祥！然而应当有人讲演，应当带着确定性讲演。心境的不可确定的财富应当被指出，这个词应当被提及，明晰性，尽管它不想要打扰任何事情，这个词却提着要求，直至终结。怎样的变化；在这错误关系之中，怎样的一种关系！因为，又有什么东西，像一个人的义务那样，是并且应当是清楚、确定而明晰的，而又有什么东西，像爱情的催促那样，是如此地神秘；然而在这里，爱情则应当成为一种义务⁵。有什么东西比神圣的承诺⁶更透明、更着眼于“那将来的”，又有什么东西比情欲之爱在相爱者之中的在场更不关注“那将来的”；然而在这里，爱情要求承诺。又有什么东西在被提及的时候是像诅咒⁷那样可怕，又有什么东西像情欲之爱的纯粹喜悦一样地离这诅咒如此之远；然而在爱的关联上，这个词却应当被提及！

然而，这是一件自由的事情，正如相爱者通过“相互属于对方”而变得自由，这一步也是自由之决定。因此，要与喜乐的人们同乐，爱情在结合之中使得这喜乐的人们自由，但是，不要以半句话谈论结婚仪式，也不要将之说得不好，就仿佛因为“它是属于自由的”，所以就是某种无足轻重的东西，因为恰恰相反：相对于那最美的幸福，它是唯一不可少的东西⁸。

现在，这两人的情形就是如此，生活在爱情的幸福之中把这两人结合在一起，他们是做出了决定的；现在他们要缔结一个约定。一个约定是永恒的⁹。永恒，这句话难道不是因其力量而几乎是有着警示性的吗，因为，因为这就像是死亡来介于其中，人们在墓地上放置永恒之花环¹⁰。哦，绝非如此，因为这警示性的话是那美丽的声明的话。结婚仪式也像一种永恒之花环，但是编结这花环的是爱情；义务说，它要被编结；爱情的乐趣就是去编结它；义务说，它要被编结——每一天，以瞬间之花编结。永恒在这里并没有了结时间；相反，这约定是永恒在时间之中的开始；永恒的决定和永恒的义务¹¹应当在爱情通过时间的结合中留在这对结了婚的人这里；对之的记忆应当有欢庆，在它的回忆中应当有力量，而在它的应许之中应当有希望。

因而，应当有人带着确定性讲演，然后，应当有人带着权威讲演。这讲演将是针对您的，极受尊敬的新郎先生；它不会带来幸运祝愿，而是要带着严肃询问，这讲演者有权威来要求一个严肃的回答；这讲演会

来当问您关于您的幸福，而是问您是否咨询了上帝和您的良心¹²。它不会把喜悦吓跑，同样它也不会对这喜悦漠不关心，不，它只是要为您保障这喜悦，如果您有目的地作出回答的话；为您自己的缘故，它将严肃地询问，这样，您不会轻率地回答。即使您觉得这是如此自然，如此完全合情合理，以至于您与这个人结合，这个人——她：父母和家里人从最初开始就希望您与她结合，您在一种静悄悄地走向确定的预感之中属于她，您被以如此多的方式吸引向她，直到爱情作为基础显现出自己，去拥有那已经准备就绪的一切并使之在其拥有之中变容而获得崇高的光辉；因此，这严肃的问题在这里绝非是想要中止“一次意外”在冲动之下的决定（这种决定常常总是在事后产生出后悔），然而，它让您停下，倒是为了让您带着义务之责任去把“选择之强调”¹³置于这宁静的事件之上。然后，这讲演将针对您，尊敬的新娘，它不会用自己的问题来打扰或者通过唤醒各种麻烦的想法来使您不安，但是它将带着同样的严肃——就像约定的平等性所要求的那种严肃——来问，您是否咨询了上帝和您的良心。哦，这问题并不想使您觉得幸福不可靠，不想使得您虚弱，它恰恰是想要使得您在严肃之自由中与那“您作为妻子当顺服”的男人¹⁴同样地坚强。即使您带着快乐的信心和绝对的依托心感觉到幸福对于您不可能不同于此，即使您觉得除了您与那个人结合之外，事情不可能有所不同，因为生活中的关系、家庭的亲和力、在如此之多事情中的参与和双向的相互理解使您与他密切关联，直到爱情把早先的事物解释为一种美丽的序幕、解释为一种令人有安全感的嫁妆、解释为一种幸福的财富，——即使是如此，在这里，这严肃的问题当然绝非是要打断这许多想法，不过，它却是要带着义务之责任去为您把“选择之强调”置于这“宁静的事件”的几乎是奇怪的过渡之上。

于是，这里要求有一个承诺，而这讲演者有权威去要求这承诺。但是这要求在所有其严肃之中却还仍是对相爱者们而言的一个要求；它要给予那些与这要求相称的人们这庄严的机会：去自由地，并且是面对着上帝，说出那对于相爱者们而言是难以在相互间沉默不说的东西，说出一个人在知心者面前津津有味地说出的东西，说出那（在这里所说出的）神圣化了的东西。

然后，在这事情已经发生了的时候，这时，那有权威的人使新郎新娘结合成一体¹⁵，并且使得那严肃的事情真正严肃起来。因为这事情本身有着自己的严肃，如果这一严肃不在新婚夫妇中间，那么这行为过程就贬值了，因为结婚仪式绝非现世的事件。但是，如果这一严肃是在那里，那么那有权威的人就使得这严肃成为严肃，——并且这约定就被缔结成了。

没有权威的讲演¹⁶则相反，没有任何相爱者可让它去结合。但是我的听者，因此你完全还是可以去留意它的。因为，正如前面所说的，这行为过程本身有着其严肃，这严肃不是这——不是“外在的世界有什么事情发生，一些好奇的人们是见证，两个人的关系在外在的意义上被改变了”。那种严肃当然是把“那有权威的人是与新婚夫妇在一起”作为预设前

提的，因而它是成熟的。或者，如果是在那一瞬间它才进入存在的话，那么谁又敢回答这问题呢（这问题询问某些过去的事情，尽管这事情也是现在在场）？或者，如果讲演者要在那一瞬间在相爱者们这里论述这严肃，那么他无疑就必须以另一种方式讲演；他肯定就会不得不说很多，——现在，在这最后一个瞬间说这些，是有风险的，对这两个特定的人说这些，是困难的，尽管这会是有利的，如果这两个人对这些话进行了考虑的话¹⁷。因而，有一种审思，这审思在思想的严肃之中已经站在了圣餐桌前。这样的一种审思，我的听者，我邀请你进入这样的一种审思，在想着结婚仪式的同时，我将谈论：

爱战胜一切，视作是婚姻的决定。

你，我的听者，当然也会让思想面对那个严肃的瞬间，并且不以任何别的方式让你的心念集中于这思虑，而只是以这样的方式：就仿佛这是你的事情，不管现在这婚姻的约定对于你是某种未来的事情还是过去的事情，因为它只对一个痴愚者而言是某种无关的事情。对此我们当然都同意：关于敬神的东西的讲演从来都不应当是分裂性的¹⁸或者与除了“不敬神的的东西”之外的其他东西不一致。因此，在穷人或者通过极其卑微的职业谋生的人（他当然并不因为穷或者卑微而被排斥在爱情的幸运之外），在他不得不辛苦地收集着，并且做出许多次艰难的尝试来集聚起各种生活必需品的时候（与此同时，地主或者地位优越者也许太清楚地领会“首先是要把工作做好”的说法），在他因而只有这抠出的瞬间、这一丁点时间剩下，可用于去虔诚地考虑心灵问题（而那受命运偏爱的人们、在奢侈中受宠的人们则时而很智慧时而很愚蠢地在这些心灵问题上花费如此之多时间）的时候，因而，在这两个相爱者终于站在圣餐桌前并且在短暂的一刻之中被宣告为真正的夫妻的时候，哦，我的听者，我们当然在这之上是一致的：那在这约定之中不仅仅是作为见证而且也是赐福地在场的上帝，他的赐福，不同于人类的讲演，是不作区分的。因为他是唯一的富有者，所以他只有一种赐福，对所有人都是一个同样的价钱¹⁹；信者可以是强势的或者卑微的，智慧的或者单纯的，佩戴黄金的或者穿麻布衣的，思想丰富的或者虚心于精神的²⁰，都一样。相反，如果有人，男人或者女人，受到一种卓越性的毛病的袭击而极不近人情，以至于认为那神圣习俗及其神圣条例太简单，如果有人想着要弄一些新的发明，那么，我们当然也同意，我的听者，这是敬神的活动的奇观：简单的人从中找到一切²¹，而智慧者从中找到比自己能参透的更多，如果一个人严肃地相对于它自己作出思考并且严肃地对自己进行思考的话。

一句老古话说，爱比任何东西都古老；有许许多多美丽的、许许多多深刻的思想都与这句话联系在一起，这些思想借助于这句话来解释生活。²²但是，正如这句话在极大的程度上是对的，在爱在场的地方，这句话也都是有效的；它比任何东西都古老。比如说，在单个的人的生命之中；在爱醒来的时候，它比一切都古老，因为它存在的时候，仿佛就是它已经在那里存在了很久；它预设它自身，一直回溯到遥

远的往昔，一直到所有探究在那无法解释的本源前终止。因此，在人们本来是要说“所有的开始是艰难的”的同时，爱的情形则并非如此。它的幸福苏醒不知工作是何物，而在事先没有任何准备。即使爱能够生产出痛楚，它本身也并非与痛楚一同诞生；轻悄悄地，它在自己神秘的形成过程之中欢悦地绽放出来。多么神奇的开始啊！但是自由之生命要求一个开始，一个开始在这里是一个决定，而这决定有自己的工作和自己的痛楚，因而，这开始有着自己的艰难。决定者当然无法结束，因为如果结束，那么他就会是已经经历了这件事情（相对于这件事情，决定是开始）；但是，如果没有决定被作出，那么这样的事情还是会发生在这一个人身上，正如这事情有时候发生在一个讲演者身上：在他结束了并且已经做了讲演之后，他才知道，他本来该怎样讲演；在他经历了之后，他这才知道，他本该怎样去经历（生活的可悲的猎物！），他本该怎样以一个好的决定来进行这一开始，现在，这是怎样苦涩的智慧，因为在“开始”和“正死亡着的人”之间有着人的一生！

看，因此这话这么说：爱战胜一切；因此，那结婚仪式（它不是欢庆祝贺，而是一种敬神的要求）不是把相爱者作为胜利者去问候他们，而是邀他们进入斗争，为他们圈出已婚阶层取悦上帝的角斗场，激励他们去打美好的仗²³，通过那约定来给予斗争者力量，许诺他们胜利，正如它接受他们的许诺，为这长途旅行而赐福予他们，——但是因而也告知他们，那斗争就在那里：斗争要斗争到底，艰辛要忍受，危险要经受，还有诅咒，如果那所赐之福没有作为一种祝福被共同地承担。然而，这样的可悲看法常常与那些阴暗的想法和令人伤心的经验同行，难道这真的是召唤出这一类想法的适当场合吗：在喜悦的瞬间让人回想那些令人不愉快的日子²⁴？但是，那庄严的话语确实意味了某种东西，它并非是鸣响的锣²⁵、并非是对一场幻觉出来的胜利（惨赢的胜利，或者至少是：如果它已经应当是被赢得的，也赢得很惨）的欢庆之词，而是对一场真正的胜利的应许——这应许要荣耀地被赢得，难道这还是可悲的吗！那么，这场合还是不恰当的吗？那神圣的地方²⁶。“想着危险”这对喜悦来说是不是如此不适宜；也许没有时间可让人去想这危险，——在危险之匆忙中肯定只会有很少时间！啊，时间来，时间去，它一点一点地拿走；然后它从那人那里拿走一样好处，但他感觉得到这好处的丧失，他的痛楚是大的，啊，他没有发现：它在很久以前已经把那最重要的东西从他那里拿走了——“作出一种决定的能力”，它让他如此习惯于这一状态，以至于他对此感觉不到任何恐怖；这种恐怖的感觉则是那最后的“能够有助于去为‘更新的决定’赢得新的力量”的东西。

不，在严肃之中，这句话意味着如此之多，是的，对那合适的²⁷夫妻，这句话意味着一切。但是它想要在严肃之中被领会；它不想要作为一个“以自己的庄严在场来美化婚礼日的不速之客”去造访这对新婚者，而是想要在夫妻这里长住下来，它想要在岁月里接受考验，它想要为一切作担保。它就是想要以这样的方式来被领会，我们也只能够以这样的方式来说它：它必须由一个正在开始的人说出来，但这人必须是从“好的决定”开始。因为，那在爱的忠实服务之中变老的人，如黄金般经历了考

验并且被认为是忠实可靠的，固然高贵的诗人稍稍有点含情地谈论女孩，说她年轻的灵魂是经历了考验的黄金²⁸，但是岁月和危险则恰恰是考验；因而，这值得尊敬的人，他随着岁月赢得了忠诚之丰富而无法侵蚀的美，他按自己的良心品格所要求的，忠实于自己的义务，他忠诚，带着一个男人的勇气和一个女人的温柔、带着一个男人的无畏和一个女人的同情、在心灵的真挚之中带着理智的审慎，他当然是带着老年的和蔼、友善而谦卑的告诫口气说：孩子，爱战胜一切。他感动年轻人们，唉，是的，他几乎是欺骗他们，因为，在他这样说的时候，这看起来似乎确实是那么容易，他们很想要听他再说。但是，如果年轻人们在虚妄之中滥用这些话并且轻率地用它们来编结新婚花环，这时，那在生活中斗争着的经验走到年轻人们和这值得尊敬的人之间，一边说着：“到一边去，向值得尊敬的人致敬，首先搞明白哪些是麻烦所在的地方”，然后，它指向他说出这些话：“看这里，爱战胜了一切！”哦，作一个老翁是多么美丽的事情；与一个这样的见证比较，所有能言善辩都只是怎样的欺骗啊！战胜了一切，这是那最后的，这自然是不同于那最初的，是某种不同于“那最初的”的别的东西。哦，停下，你，漫游者，停下来考虑这一差异；在你明白这差异的时候，那么，你就当然变成那决定者！战胜了；是的，那在生活之中搏斗着的经验带着恭敬这样地谈论他，这个退役者，结婚仪式的约定把他召唤向那美好的仗，他的生平没有留下任何错误关系，因为他没有成为任何人的债务人²⁹，既然他爱很多³⁰。在市民生活中就是这样，如果有人要去外国，并且他欠什么人什么东西，这时他的对手就去找那警醒地守望着公正的高级权力部门，他的旅行就被中止了，——哦，如果一个神圣的约定被留在那里未被实现或者并非令人满意地被实现，难道这不就像是一种使得上面的行程变成“欺骗者的逃亡”的异议，——然而不，逃亡有什么用，那审判着地守望着生活的公正，是一个人所无法逃避开的。

因而战胜了³¹一切！这话则相反是说：爱战胜一切。在开始的时候，这话应当是这样说的，并且应当是合适地³²由那作决定的人说出来。但是，那对危险一无所知的人，那不考虑危险并且在决定之前不把危险的任何真实观念考虑在内的人，他的勇气因此而盗取了胜利³³，正如那些善的作为已取走其酬报³⁴，因为胜利已经在事先被得享了，——这样，他当然是没有作出决定。如果一个人在“那没有定向的”之中奔跑³⁵并且确定地失去了目标，因为他相信自己就站在目标旁边，这个人，他也没有作出决定。如果一个人不看前面的路而在对一种神秘的权力的信任之中冒险赶路，而不把一种关于上帝之助、关于其必然性和关于其充分性的真实观念包括在自己的决定之中，那么，这个人，他也没有作出决定。一个共同的决定也不存在，因为这两个人在这同一个瞬间有着同样的心境，并且两个人都没有决定。

在死亡分开了这两个人并且那悲伤者一个人留在世上的时候，生活在婚姻之中是不是只展示出一种类型的不幸爱情？哦，死亡没有这使人不幸的权力；没有什么别的东西来分开他们³⁶：他们是结合在一起的！不过，可能会有人说：“我当然知道你的意思和这讲演所指，但这样的事

情只发生在那些从不曾恋爱过的人身上；那真正地爱的人，他战胜一切。”不可否认，那真正地爱的人，事情就如这话所说的那样³⁷；然而，由此我们就可以得出这样的结论吗：讲演者有着（哪怕只有着一个）关于“这‘真正地爱’是什么”、关于生活和关于其他人的清晰的观念？一种清晰的观念，关于“在爱者真地将战胜一切并且这一切都真实的时候，怎样的变化会发生在他身上”。在这前后之间是怎样的差异啊：年少气盛地想要改变整个世界，然后却发现，这应当被改变的是一个人自己，并且这里的要求是“这事实恰恰应当起到激励作用”，或者，这里的任务是：唉，就在一切都发生了变化的同时，让自己保持不变！怎样的差异啊：在新事物的意外中作为一切的第一个发明者，然后，在辛苦耐劳来到的时候发现，这是对那“被其他人经历了千千万万次的东西”的单调的重复！在这之间是怎样的差异啊：“年少气盛地想要斗争”，和这解释：“必须承受苦难”并且这正是那“应当起到激励作用的事实”！“想要战胜”，然后，好吧，他降低目标，因而想要在强势力量前倒下，但仍带着“与那些单个的人相比是更强”的意识，并在这时有这样的解释：“人要斗争的是自己的弱点”，和这样的要求——不是同情而悲痛的，而是残酷的：“人要通过这斗争而得到激励”！如果这幻觉的任务的伟大要求并不给出幻觉的力量，相反，事实上这是渺小的、被人蔑视的任务；如果他不抗拒那辜负了他的期待的世界，而是坐在那里，被那对他自己的伟大期待遗弃，并且被剥夺了所有借口；如果没有任何广阔的前景来引诱他去冒险，他懒散地坐在那里，在忍耐性的琐碎任务中沮丧，而因为时间被浪费在“想要把青春的梦重新梦一遍”上，这任务变得更微不足道；是的，这样一来，他就会有机会来显示“他确实爱”，或者更确切地说，这机会已经等了太久，并且事情不应当走到这一步；如果开始是有着一个决定的话，那么他就会及时地明白：事情会走到这一步。

看这个人，他当然很像恋爱者，看这个受激励的人³⁸！在那追求者因为死亡而被阻止、无法结束工作、无法完成计划、无法达到目标的时候，难道生活就只展示出一个“半途而废的工作、中断的计划”的事例、一个“‘漂亮的开始’的‘可悲而可怜后果’”的事例，难道这就是唯一的，难道这就是独一无二的事例？哦，死亡，你还是软弱无力的，你真的敢想要去讥嘲那受激励的人吗！不，死亡瞬间的短暂不幸马上就会消失，而那真正敢说“是死亡阻止了我”的人，他确实是带着荣誉死去，是的，他出色地完成了自己的作为！“然而”，那受激励的少年也许会说，每一个受激励的少年都会这样说：“我知道你在暗示什么，你甚至无需提及它，我不想被打扰，不想被耽搁，也不想让自己失去信心”。但这不会是真正受激励者的情形。不可否认，事情确实如此，但是，难道因此那讲演者就会有（哪怕只有着一个）关于“什么是‘真正地受激励’”的清晰观念吗？难道因此他知道，“真正地受激励”意味了什么吗？在一个人应当去做的不再是“像一只狮子那样跳起来³⁹”，而是“停留在原地，尽管做出了全部努力但却看来并不离开这地方”的时候；在一个人应当去做的不是“在轻松的飞行中纵横跨越整个世界”，而是“忍受一种‘热情会在之中断气’的死寂”的时候；在一个人应当去做的事情是“对无能无奈有所感觉但不放弃

热情、在无所指望之中仍作指望⁴⁰”的时候；在一个人应当去做的事情是那与每一种“受激励的活动”都无法分离的“漫长的奴隶般的工作”的时候；在一个人被遗弃之后不得不为保护自己而去防范一种对热情构成毁灭的同情（尽管它看上去有着如此大的镇痛抚慰作用）、不得不因为自己这样做而让自己遭受错误论断的时候；在一个人应当去做的不是放任自己的“狂野的失控”，而是“要穿上强制紧身衣⁴¹并且在这种状态中受激励”的时候；——是的，在这样的情况下，一个人就有机会显示出：他真的是受激励的。如果一个人以一个决定作为开始，那么，我们就必定会看出，这决定有什么好处，因为在决定之中，他当然没有猛吸一口充满活力的青春气息，而是收纳了一种对自己的猜疑，这猜疑在远距离知晓关于危险的消息。

对一个决定来说，第一个条件就是：去具备，就是说，去想要具备一种关于生活和关于自己的真正的观念。在这里，带着泪水被种下的东西，要带着欢歌被收获⁴²，悲伤的心得以康复；因为最初的丧失是最好的丧失，最初的痛楚是拯救性的痛楚，而最严厉的教育是益助性的教育，早期的训导是给予人力量的训导，决定之战栗给人勇气，决定之颤抖使人坚韧，决定之惩戒使人注意，“去战胜到最后”是首要的事情，最终的荣誉是唯一真实的荣誉！

哦，死亡没有权力在婚姻贯穿生命的路上设置悲哀的标志。然而这些标志却仍在那里。那么，它们到底有什么意味呢？在民间生活之中有许多稀奇古怪的习俗，与婚礼有着关联，有许多捉弄人的玩笑，但它们却有着其意味，许多捣蛋的恶作剧，但它们却并非毫无美丽，然而，对新婚者们，这能否也是一个可让人接受的习俗：在他们进入婚宴的家之前，先去悲伤之家⁴³，就是说，进入那种严肃的思考，从这思考中人们不是取出婚纱，而是得出决定。那么，就让新娘优雅地走到圣餐桌前，让桃金娘花环装饰那可爱的人⁴⁴：决定之谦卑使得她首先在上帝的眼里是令人欢愉的，而决定之真正的观念则使得她首先是在神圣的软弱⁴⁵中变得坚强——去战胜一切。

尽管它可以这样做，它可以想要通过令人震颤的描述来令人感到恐怖，想要召唤出恐怖（只有那严肃的人，在他带着权威讲演的时候，才能够赋予这恐怖“严肃之确定的作用”并且预防着，不让沮丧和消沉，是的，几乎就是抵触，来干扰这印象），然而，这不是这讲演的意图。哦，但是，难道只有在离了婚的人们之间，分离才被设定出来，结婚仪式的结合约定才变成诅咒；难道只有那些作出了糟糕的开始——“把这约定看成是尘世利益的世俗契约”——并且就像这开始一样地结束的人们，难道只有他们是配不上“已婚的状态”的，或者说，难道只有对于他们，婚姻的结合对于他们不会成为一种拯救，而是一种刺激各种感官欲望的圈套；难道只有怯懦而毫无男人气地对一个女人的美进行五体投地的追求、然后带着奴性心态怯懦地统治一个女奴（他自己则是一个在“对她的美好的妒忌”之中的奴隶）直到他因为岁月从那个“他与之举行了结婚仪式”的人那里剥夺了青春和美丽而以一种懦夫的不知感恩来结束一切的

人，难道只有他才是一个糟糕的丈夫吗？

哦，不，这里的情形就像是死亡在生活之中的情形。死亡的猎物当然不仅仅是那些躺在临终的病床上并且已经令医生放弃了希望的人们；在我们周围有很多人是被死亡在身上做了记号的。同样，有许多婚姻是被“分离”做了记号的。看，这“分离”没有步入已婚夫妇之间，但是一种漠然的高傲将他们分隔开并且使得他们相互变得陌生，然而，（正因此我们在这里谈论这个），然而，也许以前的那些情感尚未完全灭绝。没有夫妻间的争执、没有敌对的芥蒂，但是，感情就仿佛是从夫妻生活之中撤退出去，撤得远远的；不过，他们也许相互爱着对方，但我们等待着一个“将会拉开‘决定’之弓并且把感情诱入表达”的事件，因为单凭日常生活中的东西是不够的；人们几乎因这由琐碎小事构成的系列而相互愧对对方。也许他们渴望着理解，但他们却无法真正让对方进入交谈，恰恰是因为每天都有着机会；在这机会未被利用地白白走失了的同时，相互间的坦白就变得更艰难。曾几何时，他们是如此幸福，哦，曾如此幸福，这一意识本来是应当使他们坚强，它至少一直应当是清晰的，但现在这意识却在使得他们虚弱，他们失去了“去冒险”的愿望和勇气，并且，对这两个孤独的人来说，那消失的幸福在获得一种被夸大了的病态光泽。时间走得如此缓慢，在他们面前有着整整一生，他们相互都害怕向对方做出那能够使他们在强有力的决定之中联合起来的最初坦白，无聊占据了“意见一致”的位置，然而他们却把离婚作为一种罪⁴⁶来避免，但是生活是如此漫长，这时，死亡的想法悄悄溜进来，因为死亡解开所有捆绑⁴⁷；一个人一般都不会敢去承认这一点，然而事情就是这样，一个人希望自己死去，就仿佛这不是不忠实；——不过，他们也许还相互爱着对方，死亡也许会让他们感受到这一点。于是这一个在那另一个那里寻找瑕疵，不是诚实的交流，而是误解在那里做着可悲的中介生意，通过粗暴和鲁莽、通过滋养疾病的突发性和解，使得他们在猜疑和不信任之中相互背离对方；而他们也许还相互爱着对方。——那造成这种结果的，难道就总是贫困、拮据的条件和生活中的各种逆境？哦，在财富和丰裕之中，一场婚姻，有时候，在短暂的蜜月过去了之后，在所有的富足之中却像是只以水和面包为食⁴⁸的婚姻！——在父母间设置出距离的，难道就总是对畸形的孩子的悲伤？哦，我们肯定也看见了，一场罕有的幸福对消解父母间的隔阂没有达成任何帮助。——难道那携带着悲哀的，难道就总是岁月吗？哦，变化的完成有时候只需要那么短暂的时间。——那或早或迟必定会孕育出误解的，难道就总是一种本源于年龄、教养或者阶层的误解吗？哦，有时候两个人确实是如此地完全相互般配，以至于他们只缺乏为自己的幸福所怀的感恩之心。——那败坏了一场开始于美好的婚姻的，难道就总是社会环境、家庭境况和人际关系吗？唉，诱过于他人⁴⁹又有什么用，堕落之杂草有着所有杂草所具的性质：它自己播种。良好的种子要求有关怀与劳作，如果没有关怀与劳作，良好的种子就死去，——然后杂草自己就会到来。

现在，让审视者，这审视者把他自己也包括在审视对象之中，这审视者在决定性的瞬间唤出这些想法，让这审视者向他自己提出这个问

题：我敢这样说吗？——“所有这些夫妻并非以人们所称的‘真正地相爱’开始的；如果他们开始于‘真正地相爱’的话，那么，在爱情醒来的时候，他们就会感觉到惊喜之甜蜜，感觉到思念之不安，觉得时间在两人的同在之中消失、觉得时间在两个人的分离之中如此漫长，在关于‘想要相互成为对方的一切’的想法之中觉得热血沸腾”。让他向自己提出这个问题吧：我敢否认这个吗？——“那可悲的结果无疑也是基于这种原因：一个人在其青春、希望、惊喜和轻率的时期缺乏对于‘去放弃感伤情感、瞬间之引诱和幻觉之欺骗’指导或者严肃，因而无法让自己屈从于‘决定’的严格教育”。

这决定是情欲之爱的再生，那么，这决定到底想要什么呢？难道它想要使得喜悦窒息，因为它想要拯救它；难道它的关怀是一种虚假的友情，因为它也许无法马上被领会；难道它是纯粹的痛楚，因为它的开始并非没有痛楚；难道它是一种永恒的囚禁，因为它严肃而永恒地把两个人绑定在一起？但是，它的开始并非没有痛楚，并非没有颤栗。设想一个受激励的人。带着满心崇高的意图，他想要达成如此多的伟业，但是，看，在决定之工作中，关于生活和关于他自己的虚弱的观念如此地压向他，以至于他沉陷在无奈之中，直到义务之观念来使得他保持继续工作来赢得决定。怎样的变化啊！现在，他在义务的严格监督之下疲倦地斗争着；每天他都做一小点被布置给他的事情，但彻彻底底地按义务的要求去做；在这样的情况下，他仍是受激励的，因为他明白，或多或少的事情，只要义务要求一个人去做这事情，这就总是很多的事情。看，现在，成功了，这“决定”被赢得了，并且这件作品⁵⁰在真正的尺度之中开始，看，成功了，这作品继续着，看，成功了，看，超越期待地成功，那种最初的热情⁵¹醒来，进入了一种更新的和更坚强的生命。看，从前他的热情并不是一种急切的意图或者一种持续的急切；它也不是在青春之中闪耀、然后在成年时期半燃地泛着微光而在生命的夜晚里变得像冒烟的残烛。不，那最初的热情就仿佛是在“决定”进入存在的那个夜晚里熄灭了，但在那个夜晚他却赢得了新的热情，并且赢得了惊奇之意外至福⁵²，一年又一年都是如此，直到生命的夜晚。以这样的方式，这结婚仪式在“决定”的严格教育之下去掉了各种幻觉和假象，在“义务”坚不可摧的堡垒之中为情欲之爱取得了安全的居所，给予那决定者新的热情，并且使得他在时间的流程中对自己的幸福有着每一天的惊奇。

然而也许有人会说：“以这样的方式，不是去景仰和赞美，对，不是带着恭敬去看待情欲之爱罕有的幸福，而是妒忌而沉郁地去使幸福变得可疑，以这样的方式对相爱者们说话，这样的做法是对人的侮辱。”现在，“想要对罕有的幸福展示恭敬”，即使这幸福真的是如此罕有，在一种陶冶性的考虑之下，这做法看起来也仍显得轻率，因为这种“陶冶性的考虑”所受的教育不让它去在生活中通过幸福的分裂性⁵³来找到陶冶。难道上面的那种异议不会是情欲之爱的诱惑性的说服力的一种爆发，这一在听者身上生产出“急切”的危险力量？我们很愿意在诗人罕有的天赋面前表示恭敬，如果他妥善地使用这天赋的话，然而，上述的那种给予诗人灵感去写歌的情欲之爱，难道它会这样地在生活的每一天之中、在每

一对通过结婚仪式的约定被结合在一起的夫妻那里被发现吗？诗人自己也在说它是罕有的，而诗人幸运的天赋则又是一种罕有性，正如那情欲之爱：一种更完美的生活的最好愿望，然而不，应当说是：一种更不完美的人生观的最美丽的梦想。所以，诗人不解释任何东西；他在歌的忧伤之中寻找那被回忆的罕有性，他在愿望的追求之中火烧火燎地寻找它，他在琴弦之中使劲地抓向它的荣誉，就仿佛它已被找到；他虚弱地坐在思念的低语之中；他借助于想象之力来为思想创造出那被寻找的东西。我们赞美他；如果一个民族为出色的诗人们而骄傲，那么它的骄傲就很得当！但是，要帮助我们这些普通人，诗人无法做到，因为他无法说出，我们应当怎样去做才能够成为“那罕有的”。诗人的悲哀就在这里。因为诗人不是什么骄傲而自以为是的人，但他的灵魂在“那无限的”之中得到了发展；在他对那单个的人说话的时候，或者在他谈论那单个的人的时候，他说“不，他不是那罕有的”或者“她不是那罕有的”，这时，他并不想要侮辱什么人；他自己伤心地在寻求这歌中的安慰。因此，我们不当对诗人生气，他热爱生活，并且他也许是那因“那单个的人并非是罕有之物”而感觉到最多痛楚的人。然而没有人，这诗人说，没有人能够给予自己那罕有性，它是一种本原性，并且在之中有着那奇妙的东西。

现在，如果那罕有的人存在，并且如果我们想要对他说关于“这讲演所思考的东西”，那么，他就根本无法明白这个，他也不会以上面的那异议所给出的回答的方式来回答，因为这样的一种本原性是任何讲演都无法打扰的。但是，诗人歌声中发出的一种欺骗性的回响、诗人作品中一次脆弱的重复，它是可以被打扰的。相反，那自己觉得自己不是“那罕有的人”的人，他当然是担忧的，因此他不因为“这讲演令他想起他的忧虑”而被打扰，他反倒是在这敬神的观想之中寻找着陶冶。这讲演不想走得更远来去除掉这样一种异议。但是，我的听者，你自己考虑一下那结婚仪式吧。是谁主持举行这仪式的？是一个诗人吗？不，是那有权威的人⁵⁴。这结婚仪式把一切都置于罪下⁵⁵，有权威的人以此中的严肃来对待那单个的人，并且把每一个通过这仪式而被绑定的人置于罪下。如果这讲演提醒人去想到“决定”的意义，去想到“只有那做了决定的人从一开始就敢说‘爱战胜一切’”，那么这到底是不是侮辱性的呢？在我看来，如果设想有人不曾考虑到这一点，那么这人的做法才是侮辱性的。即使是最幸福的尘世的爱也还是需要“决定”之重生，需要结婚仪式的严格讲演，需要结婚仪式对斗争之中力量的强化，需要结婚仪式在路上的祝福。

于是，这讲演，因为它寻求让婚姻的神圣决定变得清晰明确，这里我已经提醒你了，我的听者，关于我自己曾更频繁地考虑的事情，因为，这讲演绝非是教导性的。这样，你是同意这讲演的，然而也许你会说：这讲演是正确的，但是，如果这样的一个讲演要得出正确的印象，如果它要不引发出不耐烦、不在沮丧之中构成打扰，那么这就要求有很多严肃。在这一点上，你确实完全是对的：这要求有很多严肃。确实，“作一个好的读者或者一个好的听者”是与“作一个好的讲演者”一样

伟大的事情；在这讲演（正如在这里的情形）是处于不完美状态并且没有权威的情况下，这是非常伟大的。难道你的意见不是如此，因为你不会是想借助于上面的那异议来把辜推给讲演者，就仿佛通过指控他你会赢得什么东西？让我们进一步考虑一下这个问题。正如“作出一个决定”要求一种关于生活的真实观念，同样，在这一点被说及的同时，也要求一种关于一个人自己的真实观念。也许有人会发送出各种侦探性的想法以求得到对生活的各种各样的印象，但却无法像“让自己投身出去”那样地把自己收回来，——唉，并且失去了自己。但是，如果一个人通过结婚仪式来把另一个人的生活与自己的生活联接在一起，如果一个人通过结婚仪式进入一种义务，任何时间都无法解除这义务并且每一天都会要求这责任得以履行，那么这个人就面临一种要求，要求他作出一个决定，并且，因而在这决定之中就要求他有一种关于自己的真实观念。这一关于自己的真实观念，以及这一观念的内在真挚，这就是那严肃。现在，事情无疑就是如此，正如诗人们所歌唱的那种情欲之爱是每个人的灵魂之中的一种思念，同样在每一个人心中也有一种思念，一种愿望，想要得到那可以被人称作是“一个生活中的指导者或者老师”的东西⁵⁶，那人们可以信赖的深受考验的人，那知道怎样给人忠告的智者，那通过自己以身作则激励人的高贵者，那具备雄辩的力量和说服力之精华的天赋奇特者，那确保“对学识的吸收”的严肃者。作为孩子，这是很容易的，这时，一个人得免了选择之麻烦⁵⁷；是的，尽管一个父亲并非是他所应是的那样，孩子所具的恭敬、无条件的服从有时候还是会有助于去学习“那善的”，甚至是从一个这样的父亲那里学习。但是，随后，青春和自由的时期，他与他所爱的人一同寻找一个这样的指导者的时期就来临了。这时，关键的是：自由与选择不应当变成是一种圈套。上面所说的那思念所寻找的指导者是“罕有的人”。有时候这样的一个人甚至在每一代人之中都不存在，而即使你与这样一个的高度受尊敬者⁵⁸是同时代，这样一个让你完全敢对之奉献出自己的人，他也许并非是站在你所站的地方，或者他曾在那里但却离开了，或者可能是你离开了这地方，——然后，是的，然后你就不得已而求其次，就是说，你不得不满足于让自己来帮自己。在生活之中有着足够多的困惑；最不同的东西被宣示、被赞美、被鄙视并且被重复；各种最不同的榜样被呈现，使人失望，然后再次被呈现；各种最不同的指南被提供出来，并且总是有着旅伴；慰藉、藉口、欢呼、警告、胜利之歌和哀号相互混杂地被听见。唉，情欲之爱与婚姻是某种每个人都在之中经受历练的东西，因而也是某种每个人都对之有自己的看法的东西，而如果一个人严肃地想要对之有看法，他也确实可以有自己的看法。每一个人，也包括未婚者，都应当有一个居留的地方，然而也许有许多婚姻并不具备它，而是随风飘荡。现在，在一种偶然经验的误导之下，年轻人认为，在富足与幸福的生活条件之中的外在环境有益于情欲之爱的时候，这情欲之爱是得到了保障的；也许他并没有去考虑，各种心理状态由此获得的影响范围是怎么会产生出各种麻烦的。有时候，一个人对“恋爱中灵魂关怀的复杂作为”有着一种夸大的观念，并且无法让自己低调下来去适应日常谋生的简

单工作；有时候，另一个人在各种感情的盈溢之中过于放任，并且尾随而来的是厌恶感；有时候这一方有着审慎并且想要使用这审慎，而另一方则误解，并且以为这是冷漠和麻木；有时候，这一方想要精打细算并且节省，而另一方则不理解并且以为这是缺乏对某种更高的东西的感觉。有时候，一个人无告无慰，因为他周围的重复因他自己的一切而使得他无聊；有时候，另一个人的最初的幸福使得他不耐烦；有时候他作比较，有时候他想起什么似曾相识的东西，有时候他有所失。是啊，又有谁能够把这一切都罗列完呢；任何讲演都无法做到，这倒也无所谓；但是没有人能够做到这一点，这是可怕的事情；只有一种力量能够做到，这是“决定”，这决定及时地留意着。那么到哪里去学严肃呢？在生活之中。确确实实，而婚姻的令上帝喜悦的状态⁵⁹则有着一种罕有的最佳机会。于是，一个人就是在学习这严肃，——如果他带上“决定”和这决定之中所具的一种“关于自己的真实观念”。“决定”本身就是“严肃”。如果一个人要从那人们所称的“生活之严肃”之中去学习“严肃”，那么，“严肃”就已经被预设为前提条件了。因为生活之严肃并非是像一个相对于学习者而言的老师，相反，在某种意义上，相对于一个“相对于‘作为学习者的自己’而言自己多少有点可以算是一个老师”的人而言，它倒是一种无关紧要的力量。否则的话，你甚至可以从生活之严肃之中学习对一切的漠不关心。固然，你想要获得一种指南，然而，相对于这指南而言，事情也是如此：你必须自己具备严肃才能够通过这指南来得到帮助。或者，难道我们没有见过这样的事情：甚至在上面所说的那“罕有的指导者”站在我们中间的时候，相关于他，我们会想出许多事情来为自己淡化对他的印象，就仿佛是他因此迷失而非我们自己迷失，就仿佛是多年的智慧变得越来越挑剔、越来越有能力去拒绝，而非变得越来越多地具备赏识力。现在，在一个这样的人根本不存在的情况下，事情又是如何？好吧，世界看来从来就不缺乏各种指导者。看，有时候有人想要指导所有人但却无法帮上他自己；有时候有人被欢呼作智慧者，并且因为他根本无法理解简单的人所理解的东西⁶⁰，所以他就被认作众人景仰的对象；有时候有人具备说服他人的力量，并且误导别人，有着谬误所行的强有力的作为；有时候我们在童年所学的东西会变得陈旧过时，这样我们不得不重新学习。有时候有人想要把丈夫从妻子的这一边拉出来，想要通过让他参与伟业而来使他变得重要，并且想要教会他去藐视婚姻的神圣责任；有时候有人去引诱那妻子并教她在婚姻的轭下叹息；有时候我们以各种使婚姻关系变得无关紧要的人类公共业绩来引诱丈夫和妻子；有时候人们想要教夫妻享受，想要从他们那里拿走他们的孩子并且同时也就拿走他们的各种关怀，这样，做父母的就能够为更高的追求而活着。于是，那对某种非凡的东西的期待就得以强化，一种新的事物秩序将会来临，我们全部，结了婚的和没有结婚的，都得到了自由，就像学校里的学童，因为校长要搬家，就都自由地放假，直到他重新恢复正常工作；——然而，我们则当然不再是学校里的学童，每一个人都要向上帝算清自己的账目，婚姻的神圣义务当然会为每一天给出其作为和其责任。一个人该去哪里找到这指南呢，如果他无法自己以畏惧与颤

栗⁶¹来为自己的灵魂构建出至福的话？因为，如果他能够那样做的话⁶²，他就确定地变得严肃。否则的话，事情看来就必定会是如此：我们无法追随这一个指导者，因为，尽管他的想法很好，但他却太虚弱；我们无法追随那另一个，因为，就像人们所说，固然在他所说的东西之中有着力量和精髓，但是他不会真正这样认为；或者，这一个太老而无法满足时代，而那另一个则太年轻。是的，如果他想要描述出这一生活之困惑的话，一个讲演要到什么时候才能够结束！但是，你所想的是什么，我的听者，关于一个这样的人，他固然在“拒绝一切”之中有着严肃之表象，但在“去拥有哪怕最少的一丁点”之中却根本没有丝毫严肃之力量；你所想的是什么，关于一个这样的人，如果他是一个丈夫，因而就是说，他不作决定地结了婚，因而他是不带有任何对神圣义务的顾虑地活着，这就是说，不去严肃地关心这义务。在这样一场婚姻之中，夫妻固然是相互属于对方，但却并非是严肃地相属，分离岂不是也为一场这样的婚姻做了记号！

不，严肃是在一个人自身之中，只有一个被人耍的人才会去追逐它，只有怯懦者才会通过“去让自己像大多数人并且为此而探望顾盼”来购得“平庸”所给予的免责，只有畏缩者才会因为“去留意别人的论断”而在一种更高贵的追求之中被打扰。如果在生活之中没有任何指导者，严肃的人也仍不会在黑暗之中盲行。哦，即使你生活所在地的特派指导者⁶³，我的听者，也许是无能的，但如果你想要，那么无疑，你可以去做那好的听者，你仍可以得益于他平庸的讲演。如果那在这里讲演的人也许是太年轻⁶⁴，或者如果他也许是表述得不清晰，或者如果他的思想是不清晰的，那么，好吧，我的听者，丢开这讲演吧，或者，如果你想要这样做的话，你就做这伟大的事情吧，做一个甚至得益于一场不成功讲演的好读者。确实，正如世上应当有一种讲演的力量，几乎能够做出奇迹，同样，也有着一种听者的力量，它能够做出奇迹——如果这听者愿意的话。一个这样的听者是严肃的听者；他说“我想要得到陶冶”，看，他就得到了陶冶。但是这严肃是在于一个决定之中。如果有人惧怕这个，那么，这个人在“其他人也被同样的麻烦捕捉住”之中寻找安慰并且左顾右盼，这又有什么可奇怪的呢？如果有人认为，一个决定是一件脆弱的事情，并且，做了决定的人是奔走于薄冰之上，那么，他总是必须要有许多人在自己周围以便得到去生活的勇气，这又有什么可奇怪的呢？但是你，我的听者，你当然相信，这“决定”是最高的至福，即使情欲之爱的最丰富的幸福以某种其他的方式能够向你作出对你整个一生的保障，你也仍会选择在危险之中的“决定”之生命和婚姻之共同生活。因为“决定”通过结婚事件来做出奇迹，正如迦拿婚礼上的那奇迹：它先斟上糟糕的酒，并且把最好的酒藏到最后⁶⁵；情欲之爱是可爱者的最好装饰，但决定则是不完美者心中的一种力量。于是，婚姻之决定就是：爱战胜一切。是的，它战胜一切；但也确实，如果没有决定牢牢把握住它，那么它就会在逆境之中⁶⁶死去；如果没有决定牢牢把握住它，那么它就会在顺境之中死去；如果没有决定激励着它，那么它就会日常之中退化；如果没有决定令它谦卑，那么它就会在一种妄想的自大之中窒

息。情欲之爱驻留，但决定则是它的驻留之地，因为这决定，它持续存留；情欲之爱是令人振奋的易逝之物，而决定则是使之得以持存的容器。情欲之爱驻留；在“决定”随行的情况下，它指导着走过一生，而在“决定”不指导的时候，它就步入歧途；在“决定”一天一天地解读它的情况下，它给予生活意义；在“决定”的把关之下，它足以扩展到全部的生活之中；它把握“那永恒的”，如果一个决定为它在永恒之中准备好了地方；它战胜一切，如果在战役的日子里有“决定”的一同参与，——而最后的荣誉是唯一的荣誉。

这一讲演是妒忌的吗？如果对那幸福的人说：“我知道，为了让你的幸福得到保障，你应当把它藏在什么地方”，这是不是妒忌？稍稍逢迎的忧伤，它可恰恰就是妒忌，也许能够撩骚一个幸福者的感觉。这一讲演是侮辱性的吗？如果一个人说：“我确信，你自己知道并且考虑过这事情，所以关于这事情我只是提醒你一下”，这是不是侮辱？如果这说话的人远远地站着一半是轻声地对自己说话⁶⁷，那么这是不是鲁莽无礼的？

于是，要达成婚姻之决定因而就要求有一种关于生命和关于一个人自己的真实观念⁶⁸；但是在这之中蕴含了另一个伟大的要求，它就像前一个要求一样：一种关于上帝的真实观念。这一个完全与那另一个对应；因为，如果不具备一种关于生活和关于一个人自己的相应观念，任何人都不可能有一种关于上帝的真实观念，没有一种关于上帝的类似观念就也不会有一种关于自己的真实观念，而没有一种关于自己的类似观念就也不会有一种关于生活的真实观念。一种诗人的创造性想象，或者一种在无关紧要的思维的遥远之中的观念都不是真正的观念。关于上帝的观念也不会相对于上面所说的那种关于生活和关于自己的观念作为一种偶然的补遗而来临，恰恰相反，它到来，为一切加冕并且渗透一切，而且，在它变得清晰之前，它本来就一直在场的。

相爱者当然是幸福的，在大喜之日，人距离上帝无疑是最近的。但是，这里要求有一种关于上帝的真实观念，要求有一种介于上帝和那幸福者之间的理解，并且因此自然就要求有一种语言，他们以这种语言来相互交谈。这语言是“决定”；这是上帝让自己与一个人发生关系时所用的唯一语言。因为，尽管那幸福的人在对自己的幸福所作的感恩表达之中一定是会如此心灵激荡（确实，哪里会有一个不感觉到这“想要感恩”的愿望的幸福的人！），尽管他提及了上帝的名字，但这并不推导出：他与上帝谈话、有着一种关于他的真实观念、使自己变得能够让他理解并且从这理解之中得益。因为，对幸福的感恩，即使它是那么罕有，即使其表达是如此情感涌动，即使灵魂是如此火热，上帝也不会理解；而只有决定，那去接管幸福的决定，才是上帝所理解的。哪怕上帝的名字在开始和结尾被提及，一个人并不因此就是在与上帝谈话，如果崇拜者用来表述其感恩的那观念不是关于上帝，而是关于幸福、命运、巨大的收益以及其他诸如此类，或者是关于一种神秘的权力（这权力对世人的干预令人惊叹——并且崇拜）。决定当然不应当使得那幸福的人不感恩，相反，它使得他够格（værdig）⁶⁹，并且，在决定之中才会有

感恩之严肃。因此，决定之感谢自觉地意识到，这一幸福是一个任务，并且感谢者就站在任务的起始处。因此，决定之感谢是深思熟虑的；它明白，上帝在幸福之中对那做了决定的人说过话，而且还知道，这是交谈的开始。这是在把幸福想得渺小吗？难道这不是在以够格的方式（*værdigen*）⁷⁰想着上帝吗！如果有人与一个有智慧的人谈话，他在这智慧者说出了第一句话（这句话在他的灵魂之中投下真理之光）的时候马上就用自己的感谢打断了他，因为他现在不需要更多的帮助了，那么，他在这里所显示的，除了是“他没有在与一个智慧者说话、而是在与一个被他自己改变为痴人的智慧者说话”之外，又能是什么别的？现在，一个智慧者是一个人，并且如此看来也是某种外在的东西，在这样的意义上，一个人尽管是在痴愚地说话，这人确实可以说是与一个智慧者说了话；但是上帝只在于“那内在的”之中。这样，如果一个人就像上面所说的那个人与智慧者说话那样地与上帝说话。那么这个人其实就并非真正地向上帝说话。正如有一种不成熟的爱，它说：“那真正地爱着的人战胜一切”，但它却不具备一种关于斗争的真实观念；正如有一种不成熟的热情，它带着类似的急切说同样的话；——于是也有一种不成熟的感谢，它想要感谢上帝，但却只是通过“认为自己在感谢上帝”来欺骗自己，并且从上帝这里骗取这感谢。决定之感谢是严肃的，因此是令上帝喜欢的，它的感谢也是好的开始，有了这个开始一半已被赢得⁷¹；而有了上帝，这决定则无疑战胜一切。它并非一了百了地感谢，这感谢也不带有尘世的和欺骗性的自以为是或者不理智；不，这决定是开始，而决定之感谢是感谢之开始，一种“崇高性”之开始，这崇高性将杜绝掉许多不必要的危险，在真正的危险之中给人力量，在胜利日回响于赞美之歌中；它是一种警醒性的开始，这警醒性要在生命的夜晚发现这夫妻是坚忍可靠的，从婚礼的时候开始就一直期待着，好像那些聪明的童女直到婚礼一直是如此⁷²，这警醒性要使得最后的感谢成为最美丽的感谢，要使得对上帝的谈话（其开始就是上面所说的那种幸福）的最终回答成为令上帝欢喜而又真实的感谢。

如果有人会认为，这还是会起着打扰作用；如果他在并不想要真正理解自己的情况下，在浑沌不清之中要去冒险把上帝想得渺小；如果他要认为，因为“变得严肃”这幸福就迷失了，因为“要作为幸福之开始”这幸福就变得渺小了；——那么，难道“没有决定而开始”就会更美丽吗，就会更有智慧吗，就会更好地经受生活中的考验吗？难道这会是更美丽的吗：如果幸福，可以这样说吧，如果幸福马上把这两个结合在一起的人分开？难道这会是更美丽的吗：一颗虚荣的女人心兴致勃勃地听着崇拜者（在这崇拜者以为自己欠着她一切、在他迷糊但却感恩地不知道为自己的幸福去感谢任何别人的时候）的赞歌？或者，骄傲的头颅兴致勃勃地向弱者（这弱者，她因自己的幸福而欢愉、在感恩之中谦卑，她把自己的一切和自己的幸福都归功于他，除了他之外，她不知道自己该走向谁——他这个从她那里骗取了最好的东西的人）的崇拜垂下耳朵？难道这会是更美丽的吗，难道这会是更智慧的吗？难道这是“更好地经受自己的考验吗”⁷³，——也是在这样的情况下：在辄在某一时刻必须被丢弃

掉而斗争必须开始的时候；或者，如果这不发生，那么，在这样的情况下：在这可悲的人永远都无法成为男人、缺乏着男人的勇气而听任一个女人决定自己的生活的時候；或者：在这可怜的忠实者劳役一生，不是作为妻子、而是毫无主动意识地爱着自己的主人（并且这个“主人”就是她的丈夫）的时候？或者，事情是不是其实是这样：比起一种理性的上帝崇拜⁷⁴，难道偶像崇拜在其最初之中是更美丽的、在其根本是更智慧的、在生活的进程之中是更可靠的？

如果有人认为，“决定”的关于上帝的观念是一种停留，而幸福则宁可想要让自己得免于这停留；难道，如果这两个人，在不作任何决定的情况下，不作任何停留，驾驭着短暂的瞬间在相互间共同的狂想之梦中一路向前，如果他们在婚礼日中起舞，在舞蹈之中为自己把爱的活力与健康全部耗尽，——难道这会是最美丽的吗，难道这会是最智慧的吗，难道这是“在生活中更好地经受自己的考验吗”？如果他们疲倦地站在路的起始处，并且看，玩笑都结束了，并且看，那存留下的东西不是严肃，而是厌恶和无聊，以及一种从困惑的青春之梦中醒来之后进入漫长生活的困惑的警醒，那么，在这样的情况下，事情是不是也如此：难道这会是最美丽的吗，难道这会是最智慧的吗，难道这会是在“在生活中更好地坚持吗”？难道一对偶像崇拜者的短暂快感比那真正婚姻的谦卑起始更美丽、更智慧、在生活的之中更可靠吗？

会不会有人认为，“决定”当然可以更晚一点到来，在它真正被需要的时候才到来？因而，它尚未被需要，在结婚日，在永恒义务的约定被缔结的时候，它尚未被需要？但是，因而更晚一些？他是不是会认为，这时当然不会有关于“想要相互离开对方”的想法，这时的想法是关于“享受‘结合’的最初喜悦”，——然后，结合在一起通过“决定”来相互支持。因而，在艰难和困苦到来的时候，还有灾祸，不管是尘世的还是灵魂的，在这灾祸到了门前的时候，然后这时刻就到了？是的，确实如此，这个时刻到了：是那做了决定的人将自己的心思集中到自己的决定之中去的时候了，而并非就只是集中起心思来做出一个决定。确实，灾难和逆境能够帮助一个人去在决定之中寻找上帝，但问题是，这观念是否因此就总是正确的，它是否快乐，它是否多少有着一点的悲惨可怜的成分、一种秘密的愿望——“愿它不被需要”，它是否无害、是否妒忌、是否沉郁并且因而是否并非对社会的各种逆境的高贵化的再现。政府设置了一个典当所⁷⁵，贫困的人们可以去那里。穷人得到帮助，但是这穷人对这一典当所是不是有着一种快乐的观念呢？同样，也许也会有这样的婚姻存在，这婚姻先是在逆境之中寻找上帝，唉，就像寻找典当所一样地寻找他；每一个要到这个时候才寻找他的人，都总是会跑进这一危险。现在，难道一个这样的“迟到的决定”（尽管它是够格的⁷⁶，但它却是并非没有羞愧、并非没有巨大危险地在很晚的瞬间被买下的），难道它要比婚姻的最初决定更美丽、更智慧吗？

但是，也许在生活中就根本没有出现灾祸和逆境，这样，决定当然就不被需要了。这讲演绝不是为了想要去让孩子气的人们感到害怕，更

绝非是把决定当成是一种要为一些更无关紧要的事情服务的工具来赞美。因而你，孩子气的人，你不想认知精神的危险，因而事情顺心如意，看，这里是一场婚姻，生活所宠溺的而幸福不断地对之微笑的婚姻，——然后又怎样？然后这一孩子气的婚姻失去了那最好的东西，因为“决定”本身是那荣耀的东西。它不是一种为对付生活中的各种悲惨可怜的事情而被创造出来的悲惨可怜的东西，而是拯救之服饰；做了决定的人以这服饰来打扮自己，让自己以够格的方式（*værdigen*）⁷⁷去承受各种美好的日子，并且这做了决定的人在这方面强有力地武装起自己，到那邪恶的日子里去得胜，而他所穿的服饰则仍是同样的服饰。

唉，在这世界上，婚姻的生命和婚姻的境况是极其不同的，然而却有一个决定，对每一个人来说都是共同的或者都可能是共同的：爱战胜一切。这决定是开始，在这决定之中蕴含有一种关于生活和关于一个人自己的观念，并因此也有一种关于上帝的观念，——于是，结尾就变得如同那开始：爱战胜了一切。但是，我的听者，想象一下两个婚姻，我的听者。这一个不得不沉重地穿过许许多多逆境为自己开辟出一条挤迫的道路，而那另一个则仿佛是被幸福的双手抬着穿过生活；现在，这两者都达到了生活的边缘，并且，爱战胜了一切。关于前一个，可以这样说，这夫妻从生活严格的学校里学习了很多东西，但是，我们也还可以说，他们是严肃的，在生命的夜晚也没有在根本上不同于当年，也就是说，与他们在一开始在决定的严格教育之下赢得这严肃的时候没有不同；——在这样的情况下，难道这不是最美丽的？而如果关于那另一对夫妻可以这样说：他们是严肃的，在生命的夜晚并没有根本上的不同，而贯穿这漫长的生活他们也一直是同样地严肃，正如那时，在当年的那个幸福之日，“决定”使得他们在严肃之中成熟；——难道这不是最美丽的？因为，决定之“青春的严肃”并非是由一些有限的小块残片⁷⁸构建出来的，而是通过上帝由关于生活、关于一个人自己和关于上帝的观念构建出来的，因此是一种永恒的健康，并且也许永远也无法在事后被赢得。

注释：

1 结婚仪式]在牧师为新郎新娘做了讲演之后，他就按照《丹麦与挪威教堂仪式》（*Dannemarks og Norges Kirke-Ritual*, Kbh.1762）中所规定的步骤（在《丹麦圣殿规范书》（*Forordnet Alter-Bog for Danmark*, Kbh.1830 [1688], ktl.381, s.22）中写得更详细）继续仪式。首先他问新郎：“你已询问了天上的上帝，然后询问了你自己的内心，然后你的亲戚和朋友，你想要让这个诚实的女孩（女人），站在你身边某某，成为你的妻子？”对此新郎说“是”。牧师继续问：“你这之后想要与她共同生活，在顺境逆境之中，在全能的上帝将为你缔结的幸福之中，就像一个值得尊敬的可靠男人所应当做的：与自己的妻子生活在一起？”新郎再次回答“是”。最后牧师问：“你自己知道你没有给予任何一个现在活着的其他女人你的婚姻之忠诚，正如它会阻止你这么做？”新郎回答“是”。然后牧师问新娘相应的问题，同样地得到三次回答“是”。

然后牧师说：“然后，相互给对方你们的手”。在牧师把自己的手放上两人的手的同时，他说：“既然你们以前（亦即通过订婚）相互同意并且应许了对方将要生活在神圣婚姻的状态中，而现在这事情已经公开为上帝和这一基督教教众所知，然后相互给对方你们的手，这样，既是在上帝面前也是在人类面前，我宣告你们是真正的夫妻，以上帝圣父、上帝圣子和上帝圣灵之名！阿门。/上帝缔结的东西，任何人都不得拆开。/在你们现在以上帝的名在婚姻里一起交出了你们之后，现在，首先听上帝关于这一状态所说的话。”然后牧师朗读《创世记》（2：18、21—24）：“耶和华神说，那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。耶和华神使他沉睡，他就睡了。于是取下他的一条肋骨，又把肉合起来。耶和华神就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人，领她到那人跟前。那人说，这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的。因此，人要离开父母与妻子连合，二人成为一体。”牧师继续说：“其次，也听上帝的诫命：你们在婚姻的状态之中应当怎样对待对方。”然后他朗读《以弗所书》（5：25—29、22—24）“你们作丈夫的，要爱你们的妻子，正如基督爱教会，为教会舍己。要用水藉着道，把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子。爱妻子，便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜，正像基督待教会一样。你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主。因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头。他又是教会全体的救主。教会怎样顺服基督，妻子也要怎样凡事顺服丈夫。”牧师继续说：“第三，也听上帝对这一状态的诅咒”。他朗读《创世记》（3：16、17—19）：“上帝又对女人说，我必多多加增你怀孕的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。上帝又对亚当说，你既听从妻子的话，吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子，地必为你的缘故受咒诅。你必终身劳苦，才能从地里得吃的。地必给你长出荆棘和蒺藜来，你也要吃田间的菜蔬。你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的。你本是尘土，仍要归于尘土。”最后牧师说：“第四，既然这是你们的安慰，你们知道并且相信，你们的状态是上帝喜欢的，并且得到了他的祝福的。因为这在创世记之书的第一章里就已经写到”。然后他朗读《创世记》（1：27—28、31）和《箴言》（18：22）：“神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。神就赐福给他们，又对他们说，要生养众多，遍满地面，治理这地。也要管理海里的鱼，空中的鸟，和地上各样行动的活物。/神看着一切所造的都甚好。所以所罗门说，得着贤妻的，是得着好处，也是蒙了耶和华的恩惠。”然后牧师把手放在新郎新娘头上，以主祷词祈祷，然后他继续：“让我们继续祈祷：/哦，主上帝！天上的父，你创造了男人女人，赋予他们生命果实，这里意味了你的亲儿子耶稣基督的，和神圣教堂的，他的新娘，圣餐！我们祈求你无边的慈悲，你不会让你的造化、秩序和祝福被动摇或者败坏，而是仁慈地保护它，在它之中，你所爱的儿子耶稣基督，我们的主！阿门！”牧师通过向新郎新娘祝福结束仪

式：“主祝福你 and 保佑你！/主以自己的脸映亮你的脸！并且仁慈待你！/主升起自己的面容给予你安宁！”

结婚仪式可以在星期天的礼拜中，在布道之后进入祭坛之前，或者举行特别仪式；如果是后者，牧师要以上面的祷告作为仪式的开始，布道讲《马太福音》（19：3—7），以此祷告结束仪式：“在婚礼仪式后聚集。/哦，全能永恒的上帝，最慈爱的父！你自己就是这样定出这规则的：男人和女人要成为一体的生命，你以你神圣的祝福确定了这一结合！我们祈求你，为你的伟大仁慈，请求你给予这一新郎和他的新娘恩典、幸运和至福，既是在生活中也是在灵魂中！给予他们恩典来忠实地侍奉你，并且在一种和谐的爱情之中生活在一起，总是按照你的神圣诫命做事，这样，他们可以直到最后的日子一直是真正的基督徒和你的亲爱的孩子，通过你亲爱的儿子耶稣基督，唯一真正的上帝，他与你一同在圣灵的一致之中生活和统治，从永远到永远！阿门！”如果结婚仪式与早礼拜一同进行，那么牧师还要最后的集中之后朗读同样的祷告词。

2 在一个结婚仪式的场合]亦即婚礼讲演，参考阅读上面的注释。关于对此的定性，在《丹麦与挪威教堂仪式》第九章“关于婚姻”中有：“在结婚仪式要举行的时候，牧师走向前，直接站在新婚者面前，对他们做一小小的关于婚姻的讲演，在讲演中，他要知道怎样使用圣经的语言作简要的解说，如果有这样的情节在讲演中出现的话，然后，以简短的祝愿结束。”

3 风琴调子停下了]根据对结婚仪式过程的规定，按照《丹麦与挪威教堂仪式》，在结婚仪式之前总是要先唱赞美诗“以耶稣之名，我们所有的作为将发生”，在唱诗的时候，总是会有风琴伴奏。

4 现在有人要讲演了]见前面对结婚仪式的注释。

5 爱情则应当成为一种义务]在《巴勒的教学书》第六章《论义务》，“D.论各单个阶层的中的义务”的引言部分有：“除了人们所要关注的各种普遍的义务，只要他们是人，也还有一些特别的义务，特别地根据上帝为人们设定的阶层和职业，对他们提出要求。”然后在第一点下，关于男人和妻子，§ 1：“按照上帝的命令，一个男人应当在婚姻之中与一个妻子被绑定，两人都必须相互对对方有着诚实的爱情，无微不至地关怀着对方的现实的和永恒的至福，并且相互与对方一起祈祷并为对方祈祷，在持恒的关联之中生活在一起，直到死亡将他们分开。”也可参看《非此即彼》下“婚姻在审美上的有效性”（社科版《非此即彼》下卷，从第149页起）。

6 神圣的承诺]就是说新郎新娘相互许诺要在顺境和逆境之中生活在一起。这一承诺被称作是神圣的，因为这是一个关于想要“在一种神圣的婚姻状态之中一同”生活的承诺，并且这一承诺是在上帝面前被认可的。

7 诅咒]也许是考虑到《创世记》（16、17—19）中对男人和女人的诅咒。在结婚仪式中要读到这一段。仪式中的这一段朗读被称作“上帝对这一状态的诅咒”，对照阅读前面对“结婚仪式”的注释。

8 唯一不可少的东西]指向《路加福音》(10:41—42), 耶稣去马大和马利亚姐妹家, 耶稣对忙碌着的马大说:“马大, 马大, 你为许多的事, 思虑烦扰。但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福分, 是不能夺去的。”

9 一个约定是永恒的]新郎新娘间关于要在一起生活约定。在《巴勒的教学书》第六章《论义务》有“按照上帝的命令, 一个男人应当在婚姻之中与一个妻子被绑定, 两人都必须(……)在持恒的关联之中生活在一起, 直到死亡将他们分开。”

10 永恒之花环]以永恒花(亦即被称作“不凋花”的蜡菊, 因其花干后颜色和形状均不变)做成的花环。

11 见前面“爱情则应当成为一种义务”的注释。

12 问您是否咨询了上帝和您的良心]指牧师问新郎(和新娘)的第一个问题。

13 选择之强调]比较阅读《非此即彼》第二部分中的“那审美的”和“那伦理的”两者在人格修养中的平衡。(社科版《非此即彼》第二部分)。

14 那“您作为妻子当顺服”的男人]指向牧师在结婚仪式中所朗读的《以弗所书》(5:22—24)。

15 那有权威的人使新郎新娘结合成一体]指向结婚仪式, 牧师把自己的手放在新婚夫妇的手上说:“这样, 既是在上帝面前也是在人类面前, 以上帝圣父、上帝圣子和上帝圣灵之名, 我宣告你们才是真正的夫妻!”

16 没有权威的讲演]见前面关于“不具备……使他有权威的场合”的注释。

17 这一句的丹麦语原文是:“... han maatte vel sige Meget, som det er voveligt at sige nu i det sidste Øieblik, vanskeligt at sige til disse tvende Bestemte, om det end var gavnligt, at de Tvende havde betænkt det.”

Hong的英译本是:“He surely would have to say much that is risky to say now at the last moment, difficult to say to these two particular people, although it would have been beneficial if the two had thought about it.”

Emanuel Hirsch的德译本是:“...er müsste wohl vieles sagen, bei dem es gewagt ist, es jetzt im letzten Augenblick zu sagen, schwierig ist, es zu diesen bestimmten Zweien zu sagen, wenn es auch dienlich wäre, dass die beiden es bedacht hätten.”

18 “分裂性的”就是说, 有着这样一种倾向, 要把不同的人区分开, 分别对待, 有可能导致纠纷的。

19 同样的价钱]指向当年哥本哈根举行婚礼的时候新郎所要支付的结婚仪式费；在牧师拿到了付费收据之后，结婚仪式才能够得以举行。在1778年10月15日的规章之中有着细节上的规定，在结婚仪式费中，谁要支付什么。费用的数目从大到小，所有为国王工作的有衔位者50国家银行币，所有不为国王工作的贵族20国家银行币，神职人员和其他公共官员10国家银行币，公民和船员4国家银行币，教堂管事人员、学生和园丁2国家银行币，渔民和仆人1国家银行币，还有一系列阶层的人在怎样的一系列条件之下可以免交这一费用。1792年，丹麦除了哥本哈根的其他地方都取消了结婚仪式费。在1814年3月31日的公告的§ 10之中，结婚仪式费（在这里被称作是“结合费”）对所有以前要付更多的人来说都被降到4国家银行币。1869年，哥本哈根也取消了结婚仪式费。但是人们仍需在新郎所在教区支付牧师和教堂工作人员的一些费用。

20 虚心于精神的]指向《马太福音》（5：3）：“虚心的人有福了，因为天国是他们的。”直译是“精神上贫乏的”。

21 简单的人从中找到一切]参看上一个讲演《在一个忏悔仪式的场合》的结尾处。“.....简单的人明白它，最有智慧的人无法完全参透它.....”（本书第222页）

22 爱比任何东西都古老.....来解释生活]指向柏拉图对话录《会饮篇》178a—c和180b，之中苏格拉底说：“我说了，第一个发言的是斐德罗。他一开始就提出这样一些论证：//爱是一位伟大的神，对诸神和人类都同样神奇，要证明这一点有很多证据，其中最重要的是他的出生。他说，对这位神的崇拜是最古老的，因为爱神没有父母，任何散文或诗歌都没有提到过他的父母，而赫西奥德告诉我们（赫西奥德：《神谱》，第116—119行），首先出现的是卡俄斯[卡俄斯（Chaos）是音译，意思是‘混沌’]，然后‘从卡俄斯产生宽胸脯的大地，她是所有一切事物永远牢靠的根基，然后是爱.....’阿库西劳同意赫西奥德的看法，因为他说在混沌之后，大地和爱一起出现了，巴门尼德则把这个创造性原则写了下来。（巴门尼德《残篇》第132条）‘爱塑造了诸神中最早的那一位。’这样，我们看到爱的古老是普世公认的，而且是人类一切最高幸福的源泉。（.....）先生们，总之，我的论点就是：爱是最古老的神，是诸神中最光荣的神，是人类一切善行和幸福的赐予者，无论对活人还是对亡灵都一样。”（我在这里引用《柏拉图全集·第2卷》第213和216页中的文字。王晓朝译，北京：人民出版社，2001.1。）

23 打美好的仗]可能是指向《提摩太后书》（4：7），之中保罗写道：“那美好的仗我已经打过了。当跑的路我已经跑尽了。所信的道我已经守住了。”

24 不愉快的日子]也许是指《布道书》（12：1）：“你趁着年幼，衰败的日子尚未来到，就是你所说过，我毫无喜乐的那些年日未曾临近之先，当記念造你的主。”在牧师的问题中有“共同生活，在顺境逆境之

中”，有着“逆境”。

25 鸣响的锣]指向《哥林多前书》第十三章保罗所写的（第一句）“我若能说万人的方言，并天使的话语却没有爱，我就成了鸣的锣，响的钹一般。”

26 那神圣的地方]就是说，教堂。

27 “合适的”，就是说，这对夫妻恰恰是这句话所应当针对的人。

28 高贵的诗人……说她年轻的灵魂是经历了考验的黄金]参看前面
对“忠信如金”的注释。

29 就是说，他不欠任何人债。

30 他没有成为任何人的债务人，既然他爱很多]也许是指向《路加福音》（7：36—50）：“有一个法利赛人，请耶稣和他吃饭。耶稣就到法利赛人家里去坐席。那城里有一个女人，是个罪人。知道耶稣在法利赛人家里坐席，就拿着盛香膏的玉瓶，站在耶稣背后，挨着他的脚哭，眼泪湿了耶稣的脚，就用自己的头发擦干，又用嘴连连亲他的脚，把香膏抹上。请耶稣的法利赛人看见这事，心里说，这人若是先知，必知道摸他的是谁，是个怎样的女人，乃是个罪人。耶稣对他说，西门，我有话要对你说。西门说，夫子，请说。耶稣说，一个债主，有两个人欠他的债。一个欠五十两银子，一个欠五两银子。因为他们无力偿还，债主就开恩免了他们两个人的债。这两个人哪一个更爱他呢。西门回答说，我想是那多得恩免的人。耶稣说，你断的不错。于是转过来向着那女人，便对西门说，你看见这女人吗？我进了你的家，你没有给我水洗脚。但这女人用眼泪湿了我的脚，用头发擦干。你没有与我亲嘴，但这女人从我进来的时候，就不住地用嘴亲我的脚。你没有用油抹我的头，但这女人用香膏抹我的脚。所以我告诉你，她许多的罪都赦免了。因为她的爱多。但那赦免少的，他的爱就少。于是对那女人说，你的罪赦免了。同席的人心里说，这是什么人，竟赦免人的罪呢？耶稣对那女人说，你的信救了你，平平安安地回去吧。”

31 在这里是要特别强调“战胜”的完成时：已经战胜了。

32 “合适地”，就是说，这作决定的人恰恰是应当说这话的人，而现在说出这话的，正是他。

33 “hvis Mod derfor har Seieren borte”，按克尔凯郭尔中心的注释，这里的翻译是“他的勇气因此而盗取了胜利”。对照下一句，这意思似乎就是，他的勇气已经在事先取掉了这胜利，所以轮到他去取胜的时候，这胜利已经不在那里了。

Hong的译文是：“whose courage therefore has lost the victory”（他的勇气因此而失去了胜利）。Emanuel Hirsch的德文是：“dessen Mut daher den Sieg dahin hat”。同时也参看下一个注释。

34 这话的意思是“已经提前领取了其酬报并且用掉了这酬报，所以

不能到事后再去领取酬报了”。

那些善的作为已取走其酬报]指向《马太福音》(6:2; 6:5; 6:16)的表述:“他们已经得了他们的赏赐。”

35 在“那没有定向的”之中奔跑]演绎《哥林多前书》(9:26),之中保罗写道:“所以我奔跑,不像无定向的。我斗拳,不像打空气的。”

36 没有什么别的东西来分开他们]演绎前面“结婚仪式”注释中的说法“上帝缔结的东西,任何人都不得拆开”。

37 事情就如这话所说的那样]就是说,首先“爱战胜一切”这句话。

38 丹麦语begejstret这个词,我在这个讲演中的一些关联上译作“受激励的”,但在别的地方也译作“热情洋溢的”或者“热情的”。

39 像一只狮子那样跳起来]演绎俗语“他蹦起来像一头狮子并且跌下来像一头羊”。

40 在无所指望之中仍作指望]《罗马书》(4:18),之中保罗谈论亚伯拉罕:“他在无可指望的时候,因信仍有指望,就得以作多国的父,正如先前所说,你的后裔将要如此。”

41 强制紧身衣]一种特别的拘束衣,用来限制暴烈型的精神病人或危险型犯人的行为。这衣服有长袖,能把胳膊紧紧拴在身体上。

42 带着泪水被种下的东西,要带着欢歌被收获]指向《诗篇》(126:5):“流泪撒种的,必欢呼收割。”

43 进入婚宴的家之前,先去悲伤之家]指向《传道书》(7:2):“往遭丧的家去,强如往宴乐的家去,因为死是众人的结局。活人也必将这事放在心上。”

44 让桃金娘花环装饰那可爱的人]由常绿桃金娘叶编结出所谓环,用作新娘妆饰。桃金娘象征无辜;桃金娘花环有时候标志了“新娘是处女”。

45 神圣的软弱]演绎《哥林多前书》(1:25),之中保罗说:“神的软弱总比人强壮。”

46 离婚作为一种罪]在克尔凯郭尔的时代,这仍是一种很普遍的理解。婚姻是上帝确立的,以这样的方式是神圣的,因此离婚就是罪的表达。这一解读是基于《马太福音》(5:31; 19:1—9)。不过离婚和离婚者的再婚则还是允许的;《丹麦法律》(1683年)第三卷第16章§15规定了,夫妻在什么样的条件下可以离婚,在什么样的条件下可以再婚。不过,在明斯特(J.P.Mynster)的《给丹麦教堂仪式的建议》(“Forslag til et Kirke-Ritual for Danmark”收录于Udkast til en Alterbog og et Kirke-Ritual for Danmark, Kbh.1838, s.71f.)之中有一个特别的定性,是关于“一个离婚配偶要与另一个人结婚”的时候,牧师该怎么办,这定性对牧师有这样的要求:“但是他绝对不能说任何带有让

人怨恨或者让人羞愧的意图的东西”。

47 死亡解开所有捆绑]参看《罗马书》(7:2), 保罗给出对于摩西律法只管理活着的人的例子:“就如女人有了丈夫, 丈夫还活着, 就被律法约束。丈夫若死了, 就脱离了丈夫的律法。”另外, 在《哥林多前书》(7:39)之中也有:“丈夫活着的时候, 妻子是被约束的。丈夫若死了, 妻子就可以自由, 随意再嫁。只是要嫁这在主里面的人。”

48 以水和面包为食]当时丹麦囚犯的伙食有时候只有面包和水, 是作为一种惩罚。

49 “诱过于他人”, 也就是“把辜推给别人”。

50 “作品 (Værket)”。在英文中, “工作”与“作品”是同一个词 work, 但是在丹麦语和德语中“工作 (Arbejde/Arbeit)”与“作品 (Værk/Werk)”则是不同的词。

51 名词“热情 (Begeistring)”亦即动词“激励 (begeistre)”的名词化。

52 “惊奇之意外至福”。译者做了改写, 按原文直译是“惊奇之至福的意外”。

53 “幸福”的“分裂性”。这“分裂性”就是说, 一种要把不同的人区分开, 分别对待, 有可能导致纠纷的倾向。

54 那有权威的人]就是说, 有神职的牧师。

55 这结婚仪式把一切都置于罪下]指向结婚仪式过程中对《创世记》(3:16—19)的朗读。

56 这里用的是“.....的东西”, 所以所指的可以是事、物和人。当然后面并列的都是指人的“.....的人”或“.....者”。

57 选择]参看前面对“选择之强调”的注释。

58 高度受尊敬者]牧师。

59 婚姻的令上帝喜悦的状态]在结婚仪式之中, 牧师要说到“既然这是你们的安慰, 你们知道并且相信, 你们的状态是上帝喜欢的, 并且得到了他的祝福的。”

60 简单的人]参看前面“简单的人从中找到一切”的注释。

61 畏惧与颤栗]指向《腓利比书》(2:12—13)。参看前面的对“畏惧与颤栗”的注释。

62 “如果他能够那样做的话”, 就是说, “如果他能够自己以畏惧与颤栗来为自己的灵魂构建出至福的话”。

63 生活所在地的特派指导者]这所指的, 可以是居民教区的牧师。根据皇家规章各个教区都被指定一些神职人员作为相应教区的忏悔师, 同时也是作为灵魂的护理者指导者, 另外也是负责相应教区的教会事务

的牧师。如果在一个教区里有多个牧师，那么每个人都可以选择想要哪一个牧师作自己的忏悔师。

64 那在这里讲演的人也许是太年轻]克尔凯郭尔写下《三个想象出的场合讲演》的时候31岁。

65 迦拿婚礼上的那奇迹.....把最好的酒藏到最后]指向《约翰福音》(2:1—11)中关于耶稣在迦拿的婚宴上的神迹的叙述。之中管筵席的对新郎说：“人都是先摆上好酒。等客喝足了，才摆上次的。你倒把好酒留到如今。”(2:10)

66 在逆境之中.....在顺境之中]参看前面的注释，——在结婚仪式中，牧师分别问新郎新娘“.....逆境.....顺境”。

67 这说话的人远远地站着一半是轻声地对自己说话]也许是指《路加福音》(18:9—14)之中，耶稣所讲的法利赛人与税吏的比喻。在(18:13)有：“那税吏远远地站着，连举目望天也不敢，只捶着胸说，神啊，开恩可怜我这个罪人。”

68 关于一个人自己的真实观念]比较阅读《非此即彼》第二部分的“‘那审美的’和‘那伦理的’两者在人格修养中的平衡”中的相关阐述。(社科版《非此即彼》第二部分，从第265页开始。)

69 “够格(værdig)”，就是说“配得上”、“配得到所得的东西”、“在品格上值得”。Hong的英译用词是“worthy”，Emanuel Hirsch的德语用词是“würdig”。

70 “以够格的方式(værdigen)”，见前面对“够格(værdig)”的注释。Hong的英译用词是“worthily”，Emanuel Hirsch的德语用词是“würdig”。

71 好的开始，有着这个开始一半已被赢得]丹麦成语：“好的开始是完成的半途”。

72 那些聪明的童女直到婚礼一直是如此]指向耶稣在《马太福音》(25:1—13)中的比喻：“那时，天国好比十个童女，拿着灯，出去迎接新郎。其中有五个是愚拙的。五个是聪明的。愚拙的拿着灯，却不预备油。聪明的拿着灯，又预备油在器皿里。新郎迟延的时候，他们都打盹睡着了。半夜有人喊着说，新郎来了，你们出来迎接他。那些童女就都起来收拾灯。愚拙的对聪明的说，请分点油给我们。因为我们的灯要灭了。聪明的回答说，恐怕不够你我用的。不如你们自己到卖油的那里去买吧。他们去买的时候，新郎到了。那预备好了的，同他进去坐席。门就关了。其余的童女，随后也来了，说，主啊，主啊，给我们开门。他却回答说，我实在告诉你们，我不认识你们。所以你们要警醒，因为那日子，那时辰，你们不知道。”

73 “难道这是更好地经受自己的考验吗”，译者在这里作了改写。按原文直译是：难道它是在更好地经受自己的考验吗？

74 一种理性的上帝崇拜]指向《罗马书》(12:1)，之中保罗写道：“所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的。你们如此侍奉，乃是理所当然的。”(中文圣经把“理性的”译作“理所当然的”)

75 典当所]也许指向哥本哈根在1688年建立的救助社(assistenshuset)——“公共典当所”。穷人以物品抵押并支付利息，可以从那里借钱。

76 “够格(værdig)”，见前面对这个词的注释。

77 “以够格的方式(værdigen)”，见前面对这个词和对“够格(værdig)”的注释。

78 有限的小块残片]演绎《哥林多前书》(13:9)，之中保罗写道：“我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限。”还有(13:12)。

在一座墓旁¹

于是，一切都过去了！——现在，这在此第一个向墓前走去（因为他是最亲近的人）的人，当他在讲演的短暂瞬间之后²成了留在墓前的最后一个（唉，因为他是最亲近的人）的时候，于是，一切就都过去了。如果他想要留在那里，他也仍体验不到死者所做的事情，因为死者是一个宁静的人；如果他在自己的担忧之中想要呼唤他的名字，如果他在自己的悲哀之中想要坐着倾听，然而，他什么都体验不到，因为墓中有的是宁静，而死者是一个沉默的人；如果他每天都带着回忆去他的坟墓，这死者也不会回忆他……

因为在墓中没有任何回忆，甚至没有对上帝的回忆³。看，这人是知道这个事实的，关于这个人，我们现在必须说，他不再回忆任何事情，而现在对这个人说这一点，已经太迟了。但是，正如他知道这事实，于是他按他所知的去做，因此，在他活着的时候，他回忆上帝。他的生命在可敬的默默无闻之中走过，并非很多人曾对他的存在有所知，只在很少人之中，有几个认识他。他是这个城市的公民，在自己的作为之中努力工作，他不因玩忽社会义务而打扰什么人，不因自己为这一切的不合时宜的担忧而打扰什么人。如此一年又一年，单调但却并不空虚；他成为男人，他变老，他进入高龄；——他的作为是并且继续是同样的事情，在不同的年龄阶段之中忙碌着同样的事务。他留下一个妻子；在以前她因为与他结合而感到快乐，而现在她是一个为逝者悲伤的老妇人，一个真正的寡妇，被遗弃而无靠，寄希望于上帝⁴。他遗留下一个儿子；这儿子学会了爱他，并且学会了在自己的境况和父亲的作为之中找到满足；作为小孩子他曾快乐地居住在父亲的房子里，作为年轻人他从不觉得这房子窄小，现在它成为了他的守丧之房⁵。

一个这样的不被人留意的人的死亡并不引起许多人的谈论，不久以后，有人走过他在自己卑微的生命中曾居住过的房子，并且在门上看到他的名字，因为他名下的资产业务仍被继续经营着，于是，看起来就好像他还没有死去。仿佛他是在温馨平和之中睡去，这样，在周围的世界里，他的去世就是一种宁静之中的消隐。他是一个好人，诚实地做自己的生意，节俭持家，根据自己的能力行善，真诚地心怀同情，忠实于自己的妻子，对自己的儿子是真正的父亲；看，所有这一切，所有能够用以说明这一切的事实真相都无法令人心生对一种意义重大的终结的期待，在这里，这是一种生命的活动，在这活动中，一种宁静的死亡成为了美丽的终结。

然而他却还有一桩作为，这作为在心灵的单纯⁶之中是以同样的忠信被达成的：他回忆上帝。他是男人，老了，进入了高龄，然后他死去，但关于上帝的回忆仍一直不变，这回忆，在他的所有活动之中是一种指南，在虔敬的思索之中是一种宁静的喜悦。是的，没有任何人在死亡之

中想念着他，是的，如果他现在不是在上帝那里，那么上帝就会在生活之中想念他，并且会想要知道他的居住地址并去那里寻访他，因为这死者在上帝面前行走，并且上帝对他比对任何别人更熟悉。他回忆上帝，他变得精于自己的工作，他回忆上帝，他因自己的工作和自己的生活而喜悦，他回忆上帝，他在自己简陋的家里幸福地与亲人们在一起，他没有因为对“一种公共的上帝崇拜”的漠不关心而打扰任何人，他没有因为不合时宜的急切热情而打扰任何人，上帝的家⁷是他的另一个家，——现在他已经走回了家。

然而，在墓中没有任何回忆，——因此这回忆就被遗留下来，它留在了那两个他生活中所亲爱的人那里：他们回忆他。现在，这第一个向墓前走去的人，因为他是那最亲近的，在这讲演的短暂瞬间之后，他成为了留在墓前的最后一个，在他带着回忆离开那里的时候，这时，他就走回家，到悲伤中的寡妇那里；门上的名字成为了一种回忆。这样，在一个时期，时而会有一个顾客上门，偶然地或者更多是关心地询问关于这个去世的人的事情；而在听到了他的死讯的时候，这顾客会说：哦，他去世了。在所有老顾客都有了这样的经历的时候，周边的社交圈就不再有什么方式来保存关于他的回忆了。但是，年老的寡妇则会回忆着他，无需任何提醒，而工作努力的儿子则不会觉得在“去回忆”之中会有什么耽搁性的成分。于是，在没有人再来问及他的时候，这时，门上的名字，在这房子不再明显地是守丧之房⁸的时候，在一家人的悲伤也得到了缓解并且日常的思念借助于安慰来不断地进行回忆的时候，这时，这门上的名字对这两个人意味着，他们也有了更多的一桩作为：回忆死者。

现在，讲演结束了⁹。剩下只有一件事情要做：仪式性地把三铲泥土投在死者的棺材上，所有来自尘土的，要重新归于尘土¹⁰，——然后，这一切就结束了。

无权威的讲演¹¹无法以这样的方式由此得出任何严肃的结果，没有任何死者等待这样的讲演来让一切结束。但是正因此，你倒是可以留意一下这讲演，我的听者。因为死亡本身有着自己的严肃；严肃之处不在于这事件，不在于这外在的——“现在又有一个人死去”之中，正如严肃之差异不在于有许多辆马车¹²；是啊，正如那种令人舒缓的“只想说及死者的好处”¹³的心境不是什么严肃，也根本就丝毫不能令“严肃地思考了自己的死亡的人”感到满意。死亡恰恰能够教人知道，严肃是在“那内在的”之中，在思想之中；它教人知道：如果人们是在轻率或者沉郁地看“那外在的”，或者，如果观察者在关于死亡的深刻想法之上忘记“去想到并思考自己的死亡”，那么，这就只会是一种幻觉。如果一个人真正地想要提及一件“严肃”的对象，那么他就可以提及死亡和“死亡的严肃想法”；然而，在根本上却仿佛有着一一种玩笑在那里，作为死亡的基础，这一玩笑在心境与表达之差异性¹⁴之中变得有了差异，它是在每一种对死亡的观想之中的本质性的东西，在这种观想之中，观想者自己并没有直面死亡，也没有想象自己是与死亡在一起。一个异教徒已经这样说过，

我们不当畏惧死亡：“因为，死亡在的时候，我不在；而我在的时候，它不在”。¹⁵这是玩笑，通过这玩笑，狡猾的观想者将自己置于事外。但是，尽管这观想为了描述死亡使用了各种恐怖形象，令一种病态的幻觉感到惊骇；然而，如果他只想到死亡，而不想到在死亡之中的自己，如果他把死亡想成人类的境况而没有将之当成自己的境况，那么，这就只是玩笑而已。这玩笑是：那种绝无变通的权力就似乎是无法击中自己的猎物，这之中有着自相矛盾的地方，死亡就似乎是欺骗了它自己。因为，悲伤，如果你用悲伤来与死亡比较，如果你想要把这悲惨称作射手，正如死亡是一个射手，那么，悲伤不会射偏，因为它击中活着的人，并且，在它击中了他的时候，悲伤才开始；但是，在死亡之箭击中了之后，这一切就结束了。¹⁶疾病，如果你以之来与死亡比较，如果你想要将之称作一个圈套，正如死亡当然就是捕捉生命的圈套¹⁷：疾病确实地捕捉，并且，在它抓住了健康人的时候，疾病才开始；但是，在死亡收紧圈套的时候，它则当然什么都没有抓到，因为，这时一切都结束了。但是在这之中恰恰就有着严肃，并且恰恰是在这一点上，死亡之严肃不同于生命之严肃，后者是那么容易让一个人欺骗自己。因为，当一个人在逆境、痛苦、疾病、不被人认可、艰难的境况、悲惨的前景之中屈身走自己的路时，如果他马上就由此得出结论说，他是严肃的，那么，他就犯了判断谬误；因为严肃不是直接的再现，而是高贵化之后的再现，就是说，在这里再一次是如此：“那内在的”、“思想”、“吸收”和“高贵化”，这些东西才是“严肃”。或者，在一个人忙于繁复的事务——也许是要指挥许多斗士、也许是要写许多书、也许是处于各种高位之上——的时候，在一个人也许有许多小孩、或者常常不得不进入有生命危险的处境、或者有着“为死者穿衣服”的严肃作为¹⁸的时候，在这时，如果他直接就由此得出结论说，他是严肃的，那么，他就犯了判断谬误，因为严肃是在内心烙印之中，严肃是“内在的人”的严肃，而不是“职位”的严肃。相反，死亡在这种意义上则不是什么确实的东西，并且，在一个人死了的时候才变得严肃，这就太迟了；如果一个人遭遇猝死，这在一个更严肃的时代会被看成是最大的不幸，也正是因此，老式的祷告词也提及这种死亡¹⁹，但这在一个当今时代被看成是最大的幸运，就仿佛这个人得到了帮助。生命的严肃是严肃的，然而，如果意识没有去使得“那外在的”变得高贵，那么这之中就有着幻觉之可能；死亡的严肃是没有欺骗的，因为严肃之处不是在于死亡，而是在于对死亡的思考。

因此，我的听者，如果你要坚持这想法，并且，在除了“思考你自己”之外，不以任何别的方式来挂念这种观想，那么，这无权威的讲演在你这里也会变成一件严肃的事情。“想象自己死去”是严肃；“见证另一个人的死”是心境。如果从那里经过的是一个父亲，在他背负着自己的孩子去坟墓的时候，是他最后一次背负这孩子，那么，这是忧伤之轻拂。或者，在简陋的柩车驶过的时候，除了“他曾是一个人”之外，你对死者一无所知；在青春和健康成为了死亡的猎物的时候，在许多年之后，在美丽者的形象在野草的环拥中呈现在坟墓残颓的石碑上的时候，这是忧

伤；在死亡强行介入各种虚妄的事业的时候，在死亡抓住那穿戴虚荣服饰的痴愚女孩的时候，在死亡在痴愚者最虚荣的瞬间抓住他的时候，这是心境之中的严肃；在死者——只因为他忘记“死亡是唯一的‘确定的东西’”——给出了确定的许诺而无缘无故地成为了一个欺骗者的时候，这是对“生命之讥嘲”的叹息；在死亡拿取又拿取、并且在某个时刻带走了你所知的最后一个卓越者的时候，这是对“那永恒的”的思念；在某人与死亡、与“丧失自己最亲近的人”的经历如此熟悉，乃至生命对于他成为了“精神之耗蚀”的时候，这是一种灵魂疾病的高烧或者坏疽；在死者是你的亲人之一的时候，这是纯粹的悲伤；在你所丧失的是你的爱人的时候，这是“不朽的希望”的婉痛；在你所丧失的是你唯一的导师、并且孤独攫住你的时候，这是“严肃”的震撼性的突破；——然而，即使这是你的孩子，即使这是你的爱人，即使这是你唯一的导师，这也毕竟是心境；即使你自己想要为他们而进入死亡，这也毕竟是心境；即使你认为这更容易，看，这也只是心境。严肃是：你所想的是死亡，然后，你将之想作是你的命运，然后你做出死亡所无法做的事情——“你在并且死亡也在”。死亡是严肃之教训师，但恰恰是在此，我们再次认出它严肃的课程：它听任那单个的人自己向上去寻找²⁰，以这样的方式来教会他严肃，——这只有通过这人自己来被学到的严肃。死亡在生命之中留心着自己的作为，它不像一种恐怖的想象所描述的那样到处跑着、磨利大钐镰²¹并且吓唬女人和小孩，就仿佛这是严肃。不，它说：我存在着，如果有人想要向我学习什么东西，那么他就可以到我这里来。死亡只以这样的方式来让人严肃地专注于它，否则的话，它只是处在借助于思想的机敏与深刻而得到的心境中，或者促狭地处在一种兴高采烈的突发奇想之中，或者躬身处在深刻的悲哀之中（这悲哀在其最痛苦的表达之中也仍不是严肃，因为严肃恰恰是想要教人在悲伤与哀悼之中保持节制²²）。

一个诗人曾经讲述过一个少年，这少年在除夕之夜梦见自己是一个老翁，并且，作为梦中的老翁，他要回顾自己所虚度的一生，一直到他在恐惧之中醒来；他醒来的时候，已是元旦的早晨，他不仅仅进入新的一年，并且也进入一种新的生活²³；同样，警醒地想着死亡，想着比“古稀之年”（这古稀之年当然也有自己的时间）更有决定性的东西，想着：“这一切已经过去，为了在生命之中赢得一切，一切都随生命一同被失去”，——这是严肃。有一个皇帝，他观察了所有外在的风俗，让自己在这些风俗中被安葬²⁴。他所做的事情也许只与一种心境有关²⁵，但是，为自己的死亡作见证，为“棺材被关起”作见证，为“所有‘在世间尘俗之中满足感官的东西’都在死亡之中终结”作见证，——这是严肃。“死”是每一个人的命运，并且因此而是一种非常卑微的艺术，但是“能够死得好”则无疑是至高的生活智慧²⁶。差异是在什么地方？差异是在于：在一种情形之中，严肃是死亡的严肃，而在另一种情形之中，严肃则是“终有一死的凡人”的严肃。这作区分的讲演当然不是针对死者的，而是针对生者的。

于是，这讲演因此是关于：

在这一点上我们当然是一致的，我的听者，一个虔诚的讲演绝不当是分裂性的²⁸，也不应当与任何并非不虔诚的东西²⁹有不一致。比如说，一个穷人，那不得不节俭地使用难得的休息日里不多的几个小时的侍者，在他走到一座墓前去回忆一个死者并且也去思考自己的死亡的时候，在一个这样的人因而不得不根据零星的一点机会来为自己做些什么的时候，于是，“去那里走一下”也成为一种生命的享受，于是，“在那里逗留”也成为出离那“许多日子的工作”的欣悦而爽快的消遣，于是，在那里，在时间的流逝过程中，他时而回忆那故去的死者、时而在严肃之中思考关于自己、时而因自由和环境而欣悦，就好像是一个人在乡间美丽的区域之中寻求娱乐，就好像这行走只是为了让心情愉快，并且，为了多方面综合的喜悦，因而吃的东西也被带上了。我们当然都同意，一个这样的人，他在他高贵的简朴之中美丽地把各种对立面统一起来（这样的事情，按照智者们的说法，无疑就是艰难至极的事情³⁰），他的回忆对于死者是宝贵的，在天上欣悦地被接受，他的严肃，与那以罕有的能力把日日夜夜都用于“在自己的生活中演练³¹关于死亡的严肃想法”的人的严肃相比，也同样是如此值得称赞，同样地令上帝喜欢，对他是同样地有益，因而，有时候他停下、并且再次停下，以便摆脱那虚妄的忙碌，有时候他赶紧、并且再次赶紧，去迅速地在“那善的”的路上奔跑，有时候他戒绝掉“在生活之中滔滔不绝忙忙碌碌”，以求在沉默之中学到智慧³²，有时候他学着“不为各种鬼魂和各种人为的虚构而战栗，但为死亡的责任而战栗”，有时候他不惧怕那些杀死肉体的人³³，却惧怕他自己、惧怕“在虚妄、在瞬间、在幻想之中拥有自己的生活”。我们会赞美他，他很好地用上了那被提供给他的机会，但是反过来，如果他时而在日常美好的作为之中为自己安排出一个休息日，去通过“他比那既没有这样的时间也没有这样的能力的简单的人更好、更取悦上帝”的想法来让自己获得娱乐，就仿佛上帝纯粹是在做错事，拒绝给予这个人时间和能力，也就是说，幸运之天赋，这样，再一次是如此，正如人们有时候在思考之缺席中粗暴地行事，把匮乏弄成一种罪行；唉，他难得的休息日与那简单的人的休息日有着怎样的差异啊，如果他丧失一切而那简单的人则赢得一切！不，所有各种比较都只是玩笑，而虚荣的比较则是一个可悲的玩笑。即使那得到幸运偏爱的人有更多时间，严肃和死亡也仍会教会他，他没有时间去浪费，更没有时间去丧失一切。相反，如果有人要迅速地完成，也像完成别的想法一样地完成关于死亡的想法，并且也许还会高傲地担忧“在这贫困而朴素的生活之中会没有足够的东西可供一个这样的迅速思考者去思考”，那么，我们当然同意，我的听者，对于每一个对象来说，这都是典型的特征，如果它成为一种虔诚思考的对象的活：简单的人迅速得到帮助而达成有益的理解³⁴，而最具天赋的人欣悦地用上一辈子的全部生命，尽管他承认，他既没有完全地明白它，也没有在自己的生活中完全地把这想法演练到完美的程度。因为那“没有上帝³⁵而存在于世上”的人，他不久就厌倦自己，并且通过“厌倦全部生活”来高傲地表达出这一点；然而，那与上帝为伴的人，他则当然是与那“其在

场甚至赋予那最微不足道的事情无限意味”的同伴³⁶在一起。

关于“死亡之决定³⁷”，首先必须说的是：它是决定性的³⁸。对这句話的重复是标志性的，重复本身提醒我们，死亡是多么寡言。生活之中有着许多其他决定，但只有一个决定是像死亡之决定那样地具有决定性。因为生命的所有各种力量都不能够与时间对抗，时间在自己的进程中剥夺走一切，甚至“回忆”也是在“那现在的”之中。“让时间停下”是活着的人没有力量做到的事情；在时间之外、在完美的终结中找到安息，在一种喜悦的终结之中找到安息，就仿佛明天什么都没有，在一种悲伤的终结之中找到安息，就仿佛它在一点一滴之上都不能变得更苦涩，在一种思量的终结之中找到安息，就仿佛意义完全消失，甚至思量也不是这意义的一部分，在一种算计的终结之中找到安息，就仿佛算计之瞬间并没有把自己的责任也承担下来，——这些都是活着的人没有力量做到的事情。相反，死亡则有着这种力量；它不在这上面弄虚作假，让人觉得仿佛还是会剩下一些什么；它不像活着的人那样追猎“决定”，它使“决定”变得严肃。在它到来的时候，事情就是如此：只可到这里，不可越过³⁹；然后就得出结论，一个字母都不被添加上；于是意义就此结束，不再有任何声音会被听见，——于是这一切就都过去了。如果说，“要把所有这无数活着的人们的关于生命的看法都统一在一种看法之中”是不可能的，那么，所有死者们则在一种看法之中达成一致，在一句唯一的对活着的人所说的话中：站定。如果说，“要把所有这无数活着的人们的关于他们的生活追求的看法都统一在一种看法之中”是不可能的，那么，所有死者们则在一种看法之中达成一致，在一种唯一的看法之中：现在这一切都过去了。

看，这是死亡所能做的。然而它也不是一个没有经验的“尚未学会使用大钁镰”⁴⁰的少年，能让什么人来使它感到意外。如果你想要有什么观念，你尽管可以去具备它，幻想的或者真实的，关于你的生命，关于它对于所有人的重要性，关于它对于你自己的重要性；死亡没有什么观念，也不会去考虑各种观念⁴¹。哦，如果说有什么人会对重复感到厌倦的话，那么，死亡肯定是厌倦了，它见过了一切，又一再再三不断地看见同样的东西。甚至数百年中罕见的死亡，它也见过了许多次；相反，倒是不曾有正死去的人见过死亡改变颜色、见过它因其的所见而震惊、见过大钁镰在它手中摇晃不定、见过在它镇定的脸上有丝毫会变色的征象。而现在，死亡也不会变成一个老人，因年岁而变得虚弱，走路摇摆跌撞，不知道确切的时间是几点钟，或者因为虚弱而变得有同情心。哦，如果有人敢自夸没有变化的话，那么这就会是死亡：它既不变得更苍白也不变得更老。

然而这讲演并不是要去赞美死亡，正如它也不是要去忙碌于幻想。死亡能给出一个终结，这是很确定的，但是，严肃对活着的人的要求是：去思考它，去思考“一切都结束了”，去思考“一切都结束的时刻会到来”。看，这是麻烦的地方；因为，即使在死亡的瞬间，在正死去的人看来，他也仍还能够有一些可以活着的时间，甚至人们还会怕对他说，这

一切都过去了。现在，这活着的人，只要他也许还生活在健康、青春、幸福和权力之中，就是说，还有着安全保障，是的，很好的安全保障，如果他不为自己打开对死亡的思考之门并让自己进入之中，——那么，这对死亡的思考会向他说明：这安全感是欺骗。在生活之中有一种安慰，一个虚假的奉承者，在生活之中有一种安全保障，一个伪善的欺骗者，它叫作“延缓”。但是它很少以它真正的名字被提及，因为，甚至在有人想要提及它的时候，它也会迂回地潜入到说词之中，它的名字就变得稍稍温和，而这变得温和的名字则当然也是一种延缓。相反，没有什么人能够像“对死亡的严肃思考”这样地来教人去厌恶这奉承者并且看穿这欺骗者。因为死亡和延缓是无法统一的，它们是天敌，而严肃者则知道，死亡是两者中的强者。

于是，这一切就都过去了。如果这是一个带着“对整个一生的要求”的孩子，如果他为自己而哭泣，——那么，现在，这一切都过去了，一瞬间的让步都没有。如果这是一个带着自己的美丽期望的少年，如果他为自己请求，哪怕只是为一个期望而请求，——那么，现在，这一切都过去了，一枚白币⁴²都不会因他对生命的要求而被付出。如果在某人的名作之中缺少了一小点，如果这部作品是世界级的奇迹之作，如果全世界都会因为其终结部分的缺乏而误解它，——那么，现在，这一切都过去了，这工作没有完全地得以了结。如果那对他来说有着一生的意义的东西就只是一句话，如果为了敢让自己说出这句话他愿给出整个一生，——那么，现在，这一切都过去了，这句话没有被说出。

在死亡的决定之下，一切就这样过去，剩下安息；没有任何东西，没有任何东西来打扰死者；如果前面所提及的那很短的一句话、如果前面所提及的那仅缺的一个瞬间曾使死亡的搏斗变得不安，那么，现在，死者不受打扰；如果前面所提及的“那句短话的未被说出”曾打扰了很多人的生活，如果那神秘的作品一再再三地让钻研者不断地投入研究，那么，死者不受打扰。这样，死亡之决定就像一个夜晚，这“在人们不能做工的时候来到”的夜晚⁴³；这样，人们当然也曾将死亡称作一个夜晚，并且通过将之称作一场睡眠⁴⁴来使得这观念变得温和。这对活着的人会起着缓和的作用，——在他不眠而徒劳地在夜晚的床上寻找着安宁的时候，在他逃避着他自己徒劳地寻找着一个“意识不会发现他”的藏身之处的的时候，在这饱受折磨的人因为过度紧张的痛苦而身心交瘁却徒劳地想要找到一个能够缓解痛苦的姿势的时候，在他因为痛苦的骚动而无法站定并且因为精疲力竭而无法行走，直到他瘫倒并且又在新的努力中徒劳地寻找能放松休息的姿势、徒劳地在这炙灼之中寻找凉意的时候，于是，这想法会对他起到缓和作用：这些终究还是存在的，——一种能够让紧张过度的人放松休息的姿势，这是死亡的姿势，一张他能够在之上宁静地安息的床⁴⁵，这是死亡的床，一种不逃避的睡眠，这是死亡的睡眠，一个凉爽的地方⁴⁶，坟墓，一个藏身之地，在那里意识只能站在外面，坟墓，在那里回忆本身就像树木间的微风那样逗留在外面，一条床毯，这宁静的人无法扔掉，他安然地睡在它下面，绿色草地的床毯！于是，这应当会对他起到缓和作用。如果一个人在青春期就已经变得疲

倦，忧伤要开始照料这孩子，这时，去想一想自己温馨舒适地躺在大地的怀抱⁴⁷中，这应当会对他起到缓和作用，去想一想这一安慰，并且这样地想它：那永恒者终于成为了不幸的人，就像守夜妇⁴⁸那样，在我们所有其他人都在酣眠的时候，她却不敢睡！于是，这应当会对他起到缓和作用。

但是，我的听者，这是心境，这样地去想死亡，这不是严肃。以这样的方式去思念死亡，这是沉郁从生活中的出逃⁴⁹，以这样的方式不愿去畏惧它，这是造反；不愿去理解“除生活之外还有别的东西要惧怕，因此除了死亡之睡眠之外必定还有着另一种安慰人的智慧”，这是忧伤之讹诈。确实，如果“畏惧死亡”是虚弱的，那么，在一个人畏惧生命的时候，那使得他自欺地以为“自己不畏惧死亡”的东西，则是一种装扮出来的勇气；这是一种女人的懒惰⁵⁰，想要上床睡觉，就是说，以女人的方式想要让自己入睡到安慰之中，以女人的方式想要让自己睡离苦难。

是的，死亡是一场睡眠，于是，我们会这样去说每一个在死亡之中安息的人，说“他在睡眠”，我们会说，一个宁静的夜晚笼罩他们，没有任何东西打扰他们的和平。然而，难道在生命和死亡之间没有差异？那想着自己的死亡的生者，他以另一种方式来看这个问题。如果这是你自己，如果你是那以另一种方式看问题的生者！看，那在死亡之中沉睡的人，他不像睡眠中的孩子那样地在脸上泛出红晕；他不像那恢复了元气的男人那样地集聚起新的力量；梦不会像拜访睡眠中的老翁那样地拜访他！如果你在生命之中看见一个类似于死亡的事件，你怎么做？你叫喊那昏倒的人，因为你会因这一状态而颤栗，就是说，在死亡的状态是一个生者的状态时；你不叫喊那死者，因为“叫喊那死者”是没有用的，那么，这是不是一种安慰？然而，你当然没有死，并且，如果沉郁要通过癫痫发作来强化你，如果忧伤要让你在一种死亡之倦怠（这倦怠在死亡的睡眠之中找到那唯一的安慰）之中晕眩，那么喊叫吧，那么呼唤你自己吧，为你自己做你想要为每一个“其他人”做的事情，不要在“想要让一切成为过去”之中寻找欺骗性的安慰吧！关于你自己的痛苦的“意义重大性”的观念，不管是幻想的还是真实的，去拥有这观念吧：哦，如果一个人不得不对抱怨之尖叫的重复感到厌倦的话，那么这时，死亡就在那里了；即使一个人因其苦难而是数百年之中罕有的不幸者，甚至他的抱怨之尖叫，死亡也曾听说过许多遍，但是没有人，没有人预感到：这打动了死亡，使之更迅速地到来！如果你的尖叫能够打动他⁵¹，——这真的是你的意图吗，或者更确切地说，那强化“违抗之自我感觉”的，难道不正是这否定吗——“他并没有因为你呼唤而到来”，难道不正是这否定，是它帮助胆怯的人去与那可怕的东西玩勇敢的游戏，——因而，如果你的尖叫和你的思念打动了它（尽管我们在一瞬间之中会忘记那一贯驻留的责任），难道这就不是你在欺骗你自己？那缓痛的东西是什么，难道是“这一切已经过去”，或者，难道它不是对此的观念，正如在沉郁和忧伤的力量之下——因而也就是在活着的人的力量之下，这想法仍是一种消遣，一种玩具！看那在死亡之中睡眠的人，他不动，即使没有裹尸布紧紧地裹住他，他也仍不会动；他变成尘土⁵²。在他这里并不存在那种

关于“这一切已经过去”的想法，——在观念幻想出的预支之中，这想法在顽抗着的无奈之中沉郁地让人振作起精神，或者在忧伤之中轻浮地为人缓解痛苦⁵³。所以说，他并没有因“这一切已经过去”而获得喜悦；那么，他为什么如此强烈地想要让一切成为过去？这是什么样的矛盾啊！那么，就这么说吧：在土里腐烂是多么令人欣慰的事情。然而，关于死亡，如果你还知道一些其他东西的话，那么你就也会知道要去惧怕生命之外的其他东西。

严肃对死亡当然有着同样的理解，但理解的方式有所不同。它理解，这一切都已过去。而在这种理解在心境之中得到了缓解之后，它是不是可以被表述为“死亡是一个夜晚、一场睡眠”，这则并不是严肃所很关心的问题。严肃并不把很多时间浪费在猜谜之上，它不会坐在那里陷于沉思，不会去改写各种表述，不会去考虑比喻的丰富创意，它所做的不是论述，而是行动。如果“死亡存在”是确实的，正如死亡确实存在；如果“一切随着死亡的决定而成为过去”是确实的；如果“死亡本身绝不让自己被牵涉进‘作解释’之中”是确实的；——那么，好吧，现在要做的事情就是理解自己，并且，严肃之理解就是，“如果死亡是黑夜，那么生命就是白天，如果在黑夜无法工作，那么在白天就可以工作⁵⁴”；严肃之简短而催促着的叫喊，正如死亡的简短叫喊，它是：就在今日⁵⁵。因为没有任何别的东西是像死亡这样地在严肃之中给出生命力量的，没有任何别的东西是像它这样地使人警醒。死亡在感性的人身上发生作用，使得他说：让我们吃吃喝喝，因为明天我们将死去；然而，这是感官性怯懦的生命愿望，那种可鄙的事物秩序，在那秩序之中一个人为了吃喝而活着，而非为活着而吃喝⁵⁶。死亡之观念在更深刻的人身上发生作用，使之虚弱，于是他就松弛下来，瘫倒在心境之中；但是死亡的想法为严肃者在生活之中给出正确的动力，也给出正确的目标，他把动力对准这目标。在严肃拉紧了死亡的想法的时候，这死亡想法能够去催促那活着的人，——任何弓弦都无法以这样的方式来被拉紧并且给予弓箭一种这样的动力。这时，严肃抓住“这当场的东西”，就在今天，绝不把任何任务看成“过于卑微”而藐视，绝不把任何时间视作“过于短暂”而拒绝，竭尽所能地工作，尽管它很愿意作一下自嘲——如果这一努力要在上帝面前作为邀功的依据的话，尽管它很愿意在虚弱之中明白：一个人根本就什么都不是，而那竭尽所能地工作的人只是得到了“去为上帝感到惊奇”的恰当机会。当然，时间也是一种好处。如果一个人能够在外部世界造出“涨价时间”⁵⁷，是的，这样一来他就会很忙；因为商人说得当然很对，商品当然有着其价格，但价格则仍在极大的程度上依赖于各种有利时机，——在涨价时间出现的时候，商人就赚钱了。在外在的世界里，一个人也许无法做到这一点，但是在精神的世界里每个人都能够做得。相对于死者，死亡本身就在时间之中造就出“涨价时间”，谁不曾听说过：在某一天，有时候是某一个小时，在正死去的人与死亡讨价还价的时候，价格是怎样地被抬高的；谁不曾听说过：某一天，有时候是某一个小时，获得无限的价值，因为死亡使时间变得昂贵！死亡能够做到这个，而严肃者则能够通过死亡之想法来生产出涨价时间，于是一年一日

就获得无限的价值，——在涨价时间出现的时候，商人就通过使用这时间而赚钱。但是，在这样一种社会保障是多变而不稳定的时期，商人并不是无所谓地把一堆堆的货物堆起，相反，他看守着自己的宝藏，不让窃贼入室从他那里偷走宝藏⁵⁸；——唉，死亡也像是夜里的一个窃贼⁵⁹。

不是吗，我的听者，你自己不就是这样地经历了这情形吗？在死亡之想法来探访你、但又使得你怠惰的时候；在它悄悄溜进来并且在浪漫的梦中骗走生命力量的时候；在死亡之沮丧想要为你把生命弄成虚妄的时候；在那个诱惑者，忧伤，悄悄地在周围盘桓的时候；在观念想要麻醉你让你进入沉郁之睡眠的时候；在你沉陷进“出神”在“死亡之比喻”上的专注工作的时候；——这时，你并不将这些归咎于死亡，因为所有这些当然都不是死亡。但是你对你自己说：“我的灵魂在心境之中，并且事情会继续是如此，于是在那之中有着一种针对我的敌意，它会控制一切。”这时你并不逃避死亡，就仿佛这做法会使人康复。绝不逃避。你说：“我想召唤出死亡的严肃想法。”并且，这想法帮助了你。因为死亡之严肃曾帮助人去使得最后的一小时无限地有意义，它的严肃想法曾帮助人去使漫长的一生变得像是在“涨价时间”之中，警醒着，就仿佛那是窃贼之手所要追寻的东西。

那么，就让死亡保存其权力吧，“一切成为过去”，但也让生命保存其“在白天的时间里工作”⁶⁰的权利；并且让那严肃者寻找死亡之想法作为对白天工作的帮助。犹豫不决的人只是一个对“生命与死亡之间持续不断的边界战争”的见证者，他的生命只是“怀疑”对这关系的描述，他的生命之终结是一个幻觉；但是，严肃者与这战争的双方建立了友谊，他的生命在死亡的严肃想法中有着最忠实的盟友。尽管所有死者都有着这一相同性——“一切成为过去”，却仍存在着一种差异，我的听者，这差异向着天叫喊⁶¹，它是在这样一个问题上的差异：随着死亡而成为了过去的生命曾是怎样的一种生命。因而，一切并没有都成为过去，尽管面对着所有死亡之恐怖，“不”，得到了死亡的严肃想法的支持，严肃者说：“这一切没有成为过去”。然而，如果这一光明前景在引诱着，如果他哪怕只是在思索的微曦之中再瞥上它一眼，如果它使得他远离那任务，如果这时间没有成为“涨价时间”，如果“对时间的拥有”对他来说是安全的；那么这时，他就再次不是严肃的。如果死亡说：“也许就在今日⁶²”；那么，严肃则就说：“管它是不是‘也许在今日也许不在今日’吧，我说：‘就在今日’。”

关于死亡之决定⁶³，我接下来必须要说的是：它是不可定性的。这等于是什么都没说，但是，如果所谈是关于一个谜，那么事情也就必须是如此。固然，死亡使得所有人都相同，但是，如果这一相同是在乌有之中、在毁灭之中，那么，这死亡本身就是不可定性的。如果我们要继续谈论这一相同性，那么，我们只能够以这样的方式来谈论：我们必须提及生命的差异性，并且必须为死亡之相同性而拒绝这差异性。在这里，在墓中，孩子与那“改造了一个世界”的人是同样地怠惰的；在这里

富人就像穷人一样地贫穷，贫困不乞讨，富人没有东西可给予，最知足者和最不知足者需要同样少的东西；在这里听不见统治者的声音，听不见受压迫者的尖叫；在这里傲慢的人和受侮辱的人同样地虚弱无力；在这里，他们墓挨着墓躺着，并且相互忍受着，他们这些被敌意以一个世界隔离开的人们；在这里，美好的人躺着，在这里，悲惨的人躺着，美好并不把他们分隔开；那把死亡当成隐蔽的宝藏来探寻的人和那忘记了“死亡是存在的”的人，他们都躺在这里，我们无法发现差异。

因其相同性，死亡之决定⁶⁴的情形就如同虚空、如同一种沉默，在之中什么都不发声，或者全都缓和下来像一种不被打扰的沉默。在这沉默的王国之中，死亡统治着。尽管单独的一个⁶⁵对所有活着的人，它却强大得足以令他们屈服并且命令他们沉默。如果你想要拥有什么观念，关于你的生命的，是的，甚至关于它对于“那永恒的”的意味，那就去拥有它吧，你不可能通过言谈来让自己摆脱死亡，你不可能在言谈的过程之中并且在一呼一吸之间构成通向“那永恒的”的过渡；他们全都必须沉默。即使一代代人为“去做出共同的作为”而联合在一起，即使那单个的人忘记自己并且退隐到人众之中为自己找到安全感：看，死亡单独地领取每一个人，——并且他变得沉默。不管那活着的人与其他人有着怎样的差异——你可以按自己的意愿随便想象这差异，死亡总是一视同仁，使得他与那“在其差异性上无法被辨认出的人”相同。因为，借助于一种对人进行恭维的忠诚，生活之镜有时候确实会为虚荣者反映出他的差异性，但死亡之镜则不恭维，它的忠诚展示出“所有人都是一样的”，在死亡用自己镜子测试过了“死者沉默”⁶⁶之后，他们相互间全都是相像的。

因此，死亡之决定因相同性而是不可定性的，因为这相同性是在“已灭性”⁶⁷之中。考虑这个，对于活着的人来说，应当是有着缓痛作用的。在“精神”厌倦于那不断持续又持续并且永远没有结束的差异性⁶⁸而骄傲地撤返回其自身之中、并且在无奈之顽抗中聚集起愤怒（因为它无法阻止差异性的生命力量）的时候，——这时，去考虑“死亡有着这种权力”，应当能起到缓痛作用，这时，这一观念应当会把那种毁灭之热情吹煽得炽热起来，而在这炽热的火光之中应当会有得到了提升之后的生命。在那悲惨的人因生活如继母般亏待他而在自己的角落里叹息的时候，在他由于畸形而不敢让人看见自己（因为甚至最善良的人都会情不自禁地笑他那令人难以忍受的，唉，但却又可笑的悲惨）的时候，在他如此地在与他人的隔绝中不去爱（因为在他徒劳地想在别人那里寻找什么相同的东西的同时，没有人能在他身上找得到这相同的东西）的时候，——这时，去考虑“死亡使得所有人都相同”，应当能起到消解痛苦的作用，就像雪的冷冽有助于减弱心底隐藏的怨恨之火。在受侵害的人在那权势者的不公正之下痛苦扭动的时候，在仇恨在无奈之中绝望地放弃复仇的时候，——这时，去考虑“死亡使得他们所有人都相同”，应当会是一种受欢迎的安慰，这安慰几乎能把生命的愿望召唤回来。在那受宠于命运而万事如意的人怠惰地坐着，调侃着愿望关于自身的伟大观念，但却只看着其他人努力追求并成就大事的时候，然后，在焦躁之激情使得这受宠于命运的人呼吸艰滞的时候，——这时，去考虑“死亡在一

切之上画上一条杠并使得所有人都相同”，应当能起到消解痛苦的作用、应当能够让人呼吸舒畅。在失败者完全明白了“现在战斗已经结束，他自己是弱者”，并且也明白了“这一切其实并没有结束，他的失败把幸运之动力给予了胜利者，他的痛苦在失败的后果之中，在日常的每一天，尽管越来越遥远，都是关于‘那另一个人在远处攀登’的消息⁶⁹”的时候，——这时，去考虑“死亡赶来带走他并且使得分隔成为一种乌有”，应当能起到缓痛作用。在疾病成为每天的常客并且时光流逝——欢悦的时光流逝的时候，在甚至最亲密的人都厌倦于这受苦者并且许多不耐烦的言辞构成伤害的时候，在这受苦者自己都觉得“单是他的在场就已经对那些快乐的人们构成打扰，因而必须坐在远离欢舞的地方”的时候，——这时，去考虑“死亡也邀他共舞并且在这舞蹈之中所有人都变得相同⁷⁰”，应当能起到消解痛苦的作用。

但是，我的听者，这是心境；并且，其实这是那通过一种仿冒伪造、披上了诗意的外表而想要把自己想象得更优越（尽管它在本质上是同样地可鄙）的怯懦。如果说简单的人也许没有能力去把握这一类型的心境的话，那么，这一出类拔萃就其本身而言是不是一种决定性的价值、难道它不是只在“使这类心境更可靠”这一点上起着决定作用？“想要昏晕进‘那空虚的’，并且由此而在这一昏晕之中寻找最后的消遣”，这是“沉郁”的怯懦欲望；“被差异性伤害了，想要损坏自己的灵魂⁷¹”，这是“对上帝的反叛”之中的妒忌；“无力地想要去恨”，这是自我泄露⁷²，它泄露出：在一个人令人恐怖地滥用“无奈”的时候，他其实只是缺乏力量⁷³；“一个人只是想要，然后因为自己没有成为自己想要成为的人而抱怨，并且变得除了有‘去想要’的能力之外毫无其他能力，最终悲惨得足以想要去让一切消失”，这是通往“对生活的无理抱怨”的可鄙捷径；“除了你我间的斗争以及两者的毁灭之外，不想去理解任何更高的东西”，这是被征服者自我折磨的固执；“不想去明白‘病人所需要的是哪一个医生’”，这是一种更可怕的病症。确实，如果说，“甚至在思想之中都不敢放弃有利于自己的差异性并且让自己的生命在这差异性之中迷失”，这是怯懦而刺激快感的放纵，那么，在这同一个人在生活的差异性之下叹息或者喘息的时候，那想要在关于死亡之相同性的观念之中试探自己的，就是一种打扮出来的勇气。

如果确实有人这样想（那为“放肆的冒险”提供其诱饵的，难道不是“他仍活着”这一矛盾吗？），如果确实有人想要通过死亡的相同性来让自己得到安慰，那么，他的这种关于死亡的观念在死亡中，就是说，在思维之忙碌不再取悦激情的时候，是不是仍然能够成立呢？死者当然是忘记了差异性；并且，即使他打算想要贯穿整个一生去回忆它，以便能够获得“在死亡中看见它被从另一个人那里剥夺去”的喜悦，但在死亡中，他也还是不会具备这一想法，即便我们在一瞬间之中会忘掉那等待着的责任。这是在那放肆的对抗中的谎言和欺骗，它们想要与死亡合谋来反对生命。人们忘记了，死亡是最强者，人们忘记了，死亡是没有差异性的，它不会与什么人结盟而让这人在死亡之中获得“毁灭之快感”的玩闹许可⁷⁴和施展空间。只有在活着的人的观念如童话般地漫游在

死者们的沉默王国中、模仿着似乎自己就是死亡并且在死亡之中消失的时候，只有在活着的人的观念⁷⁵扮演着死亡的样子、把他所妒忌的人招来、剥夺掉这人的所有荣耀并且为这人的无能而欣悦的时候，只有在这观念跑到坟茔之中、放肆地铲土、在对抗的快感中（想象着这一个死者的残骸看来完全就像那另一个死者的残骸⁷⁶）侵犯着死者的安宁的时候，只有在这时，它才起到消解痛苦的作用。

但是，所有这一切都不是严肃；不管这一切有着多么昏暗的本质，不管这享受是多么阴森，它都并不会因此而严肃。因为严肃并没有阴沉的表情，而是与生命得到了和解的，并且知道怎样去畏惧死亡。

这样，严肃对死亡是有着同样的理解的，但却以另一种方式来理解它。严肃者明白，死亡使得所有人都相同；这是这严肃者本来已经知道的，因为严肃教会这严肃者⁷⁷在上帝面前寻找相同性，在这相同性之中所有人都会是平等的。在这一追求之中，严肃者发现了一种差异性，就是说，他自己的目标和那为他而设定出的目标之间的差异，并且发现，在距离这一目标最远的地方会有一种状态是类似于死亡所具的相同性。但是，每一次在尘世的差异性想要诱惑、想要拖延的时候，关于死亡之相同性的严肃想法就出来干涉并且再次催促。正如任何邪恶的灵都不敢提及神圣的名⁷⁸，同样，每一个善的灵都会在虚空⁷⁹前、在毁灭之相同性前打颤，并且这一颤栗，它在自然之生命之中是创造性的，在精神之生命之中则是催促性的。哦，难道事情不是常常如此吗：在死亡降临到一个人身上的时候，毁灭之相同性教他去想要重新得到那最沉重的差异性，教他去觉得自己所处的境况是他所想要的，既然这时死亡之境况就是那唯一的境况！以这样的方式，死亡的严肃想法教会了那活着的人以“在上帝面前的相同性”去渗透最沉重的差异性。除了活着的人拿自己与死亡之相同性所做的比较之外，任何其他比较都没有这种催促性的权力，任何其他比较都无法如此确定地为那匆忙者给出真实的方向。如果说，在一个人鄙视所有其他比较而在自我满足之中与自身作比较的时候，这种比较是所有比较之中最虚荣的，如果说，与那孤独地站在自己的镜子前的虚荣女人相比，也许就不再会有更虚荣地被景仰围绕的虚荣女人，——哦，那么，在一个人孤独地拿自己与死亡的相同性作比较的时候，我们就可以说：没有任何比较是能够像这个人的比较那么严肃的。孤独；因为，在坟墓被闭合的时候，在墓园的大门被关上的时候，在夜晚降临的时候，死亡之相同性为他所做的事情当然也就是使他孤独；他孤独地躺着，远离所有同情，无法被辨认出，在一种只能够唤起颤栗的形象之中，孤独地在那里，在那死者们的数量构不成任何群体的地方。看，死亡曾能够颠覆掉帝王公侯的各种权位，而死亡的严肃想法则曾做出同样伟大的事情，曾帮助严肃者去把那最有利的差异性置于“上帝面前谦卑的相同性”之下，曾帮助他在“上帝面前谦卑的相同性”之中将自己提高到那最沉重的差异性之上。

难道不是这样吗，我的听者，你自己不就是这样地经历了这情形吗？在你的灵魂在有益于你的境况之中迷路的时候，在你在那荣耀面前

几乎不能认出你自己的时候，这时，那关于死亡之相同性的严肃想法就来使你以另一种方式变得无法辨认，你学会去认识你自己，并且想要让自己在上帝面前能够被认出。或者，如果你的灵魂在痛苦、逆境、屈辱和沉郁的最艰辛的局限之中叹息，唉，在你看来，这局限似乎将会持续一生，然后，如果引诱者也来到了你家，（你知道这引诱者，他是我们自己内心中所具备的、并且欺骗性地为我们带来他人的问候），如果他首先是让你去幻想他人的幸运，直到你变得沮丧，然后他想要给你补偿，那么，在这时，你并不让自己投身在这心境之中。你说，“这是一种对上帝的反叛，一种对我自己的敌意”；然后，你说，“我要召唤出死亡的严肃想法”。它帮助你去克服差异性，去找到上帝面前的相同性，去想要表达这相同性。因为，死亡的相同性可怕，是因为没有任何东西能够抵抗它（多么无慰无告！），而上帝之相同性⁸⁰是至福，则是因为没有任何东西能够阻挡它，如果人自己不想要阻挡它。难道生命的差异性会那么大吗！因为，让我们看那快乐的人，让他为自己的幸运而欢欣，在你这不幸的人因他的幸运而又重新快乐的时候，那么你们是不是两个人都快乐？看那显赫的人，让他为自己的优越而欢悦吧，在你这受侵害的人忘记了侮辱并且时而看见他的优越之处的时候，难道这差异确实很大吗？看那年轻人，让他带着希望的信念向前疾跑，在你尽管为生命而失望但却也许甚至在暗中支持他的时候，难道这差异就那么大吗？哦，幸运、荣誉、财富、美貌和权力，这些是构成差异性的东西，但如果差异只是这样的差异——“这一个人的幸运、荣誉、财富、美貌和权力是一株在野地里自由生长的植物，而那另一个人的则是一株培植在自我拒绝的神圣土地⁸¹上的坟墓之花”，那么，这差异难道就是如此之大吗；当然，这两者都是幸福、有荣誉、富有、美丽而强势的。唉，不，那样的话，我们就不需要什么补偿了，尤其是这样一种虚伪地隐瞒“一个人自己变成乌有”的事实的补偿。不管这差异性有多么沉重，那关于死亡之相同性的严肃想法也仍会像最严格的教育一样地帮助一个人去放弃世俗的比较、去把毁灭理解为更可怕的东西并且去寻找上帝面前的相同性。

死亡之相同性没有获得许可来以自己的魔法迷惑你；而且也没有时间去这样做。因为，正如死亡之决定因相同性而是不可定性的；那么，它在同样的程度上也因不相同性而是不可定性的。谁不是这样经常听人说及，死亡不作任何差异分别，它不认阶层不认年龄；谁又不是经常自己这样思量：如果他提及一个活着的人的最不同的境况、并且随后想要相对于这境况来考虑死亡，那么在这时它的定性就是：它可以在这里或者那里寻找自己的猎物，都无所谓，都一样，因为它对此不作任何考虑，而所有差异性则恰恰正是在于“去作出考虑”之中。这样，它就因其不相同性而是不可定性的。它几乎就是抢在生命前面，小孩子作为死胎被生产出来，而它却让古稀老人一年年等下去。在人说平安稳妥⁸²的时候，它就站在一个人面前；有时候人们在生命危险之中徒劳地寻找它，而它却去找到那躲藏在一个角落里的人；在仓房满了并且有足够的财富供养一个人长寿的时候，死亡就来要求富人的灵魂⁸³，而在生活中只有匮乏的时候，它却不在那里；在饥饿的人忧虑地设法作出安排、让自己

在明天可以获得吃的东西⁸⁴的时候，死亡就到来把他为生计的担忧从他那里拿走；在纵情享乐厌烦了之后在为“他在明天该吃一些什么”而担忧的时候，死亡就带着审判到来使得这担忧变得多余。

于是，死亡是不可定性的：唯一确定的东西，关于它，唯一的就没有什么是确定的”。为了想要在这一颤栗之中——就像在一场游戏之中——检验自己，为了想要猜出这奇妙的谜，为了想要投身于“那突然的”的不可解释的消失和不可解释的爆发之中，这一观念把思想引发出来，引到“那不可定性的”的变换之中。去考虑这一不期而遇的叠合⁸⁵、这一相同的与不相同的、这一在“那无规律的”之中隐约感觉到的规律⁸⁶：它既在又不在，它与所有活着的东西有着关系，并且它在它的每一个关系中是不可定性的，——这应当是会起到缓痛作用的。在灵魂变得厌倦于强制与约束、厌倦于“那可定性的”、厌倦于“可定性的任务”勉强的日常目标⁸⁷并且厌倦于对“被忽略的东西越来越多”的意识的时候，在意志的力量已经老化失效而那乏力的人变得如一块朽木的时候，在好奇心厌倦于生活而去寻找一个对好奇心来说更多样化的任务的时候，——这时，去考虑死亡的不可确定性，应当会起到娱乐作用，并且，以这样一种方式去熟悉这想法，应当会起到缓痛作用。有时候一个人会为一个死亡事件而惊奇，有时候为另一个惊奇，有时候一个人以一般的表述来谈论“那躲避开一般定性的东西”以至于晕眩，有时候一个人处于一种心境之中，有时候处于另一种心境，有时候忧伤，有时候无畏，有时候讥嘲，有时候把死亡与最幸福的瞬间联系在一起以此作为最大的幸福，有时候作为最大的不幸，有时候想要猝死，有时候想要缓慢的死，有时候一个人厌倦于那关于“哪一种死亡是最令人想要的”的谈话，有时候一个人因所有这方面的思考而觉得无聊，忘记死亡，直到这观想的轮子再次被启动并且把这观想的各种细节在新的关联之中震撼进新的惊奇，——唉，是啊，直到对自己的死亡的想法被蒸发进眼前的雾气中，直到关于自己的死亡的提醒成为耳边一种不确定的飒飒声。在迟钝呆滞者的观想之中，这就是熟悉感所提供的缓痛作用：在高尚化的非人格的健忘之中（这健忘因整体而忘却自己，或者更确切地说在思想匮乏之中忘却自己，而借助于这思想匮乏，自己的死亡就成为混同在这些丰富多样的叵测的事件之中的一个可笑事件，而“老化失效”则是一种使自己的死亡之过渡变得轻松的准备），现在，事情就是这样了。⁸⁸

然而，尽管这样的一种生命通过“考虑死亡之奇妙性”而经历了所有可能的心境，难道这种观想就因此而是“严肃”了吗？各种心境的繁复性是不是总会终结于严肃呢，严肃之初始岂非更应当是“去阻止这繁复性”？——在这种繁复性之中，思考者忽略生命而变得如同那嗜赌的人，不是在白天工作，而是在黑夜里反复苦思冥想，做梦都是关于数字⁸⁹。如果一个人是这样看待死亡的，那么，考虑到他的精神生活，他就是处于一种被麻醉的状态；他弱化自己的意识，因而意识就无法忍受对那不可解释的东西的严肃印象，于是，他就无法严肃地屈从于这印象，而这样，他也就无法在意识中压制住那神秘如谜者⁹⁰。

是的，死亡确实是一个奇妙的谜，而只有严肃能够为它定性。上面的那种思想匮乏之困惑是从哪里来的？不会是别处，它只会是来自这样的事实：单个的人的思想，审视着地在生活之中冒险，想要综观整个存在，那种“各种力量间的运作”⁹¹；而只有上帝才能够在天上平静地审视这一“各种力量间的运作”，因为上帝在自己的总体眷顾⁹²之中带着智慧而全在的意图控制着这运作，但是对这“各种力量间的运作”的审视却会弱化一个人的精神，使得他意念虚弱，为他带来错位的忧愁，并且以可悲的安慰来强化。就是说，错位的忧愁是在心境之中，因为他为如此多的东西担忧；就是说，可悲的安慰是在松弛的懒散之中，如果他的审视有着如此多的出入口，以至于这审视在最后成为一种恍惚。然后，在死亡到来的时候，它却欺骗这审视者，因为他的所有审视根本没有使得他距离解释更近，哪怕只是更进一步，而只是从他那里骗走了生命。

严肃对死亡则也有着同样的理解：它因不相同性而是不可定性的，任何年龄、任何境况、任何生活关系都无法保障不让它出现；但是那严肃者则以另一种方式来理解它和理解自己。看，斧子已经在树根旁，每一棵不结好果实的树，都要被砍下⁹³，——不，每一棵树都要被砍下，那结好果实的，也要被砍下。确定的是：斧子在树根旁；尽管你并没有留意，死亡走过你的坟墓而斧子动起来，不确定性则每一瞬间都在那里，那不确定的东西（在斧子砍下的时候），——和树。但是，在斧子砍下了之后，这就是已被决定了的：这树所结是好果实还是烂果实。

严肃者审视自己；如果他年轻，那关于死亡的想法就会教他知道：如果死亡在今天到来，那么，在这里成为它的猎物的就是一个年轻人，但是他不会在一般的关于“作为‘死亡之猎物’的青春”的言谈中玩闹。严肃者审视自己，因而他知道，如果死亡在今天到来，那将在这里成为死亡之猎物的人有着怎样的特性；他考虑着自己的作为，因而他知道，如果死亡在今天到来，那将在这里被中断的会是怎样的一个作为。于是，这游戏就结束了，谜被猜出了。对死亡的一般审视只会使思想困惑，正如一般意义上的“想要去经历”。死亡之确定性是严肃，它的不确定性是教学课程，严肃之实践；严肃者是这样的一个人：他通过不确定性依据于确定性而被教育成严肃。一个人怎样去学习严肃？难道是以这样的方式：一个严肃者向他传授一些什么，难道这样他就能够学会这些东西？绝非如此。如果你自己没有这样地向一个严肃者学习过什么，那么想象一下，这会是怎样。看，这学习者用自己的全部灵魂为某个对象担忧着（因为如果没有忧虑就不会有学习者）；同样，死亡之确定性当然也是这忧虑之对象。现在，这担忧者就去求教于严肃之老师；死亡当然就是这样，它不是一个妖怪，除了对幻想而言。现在，这学习者想要这个或者那个，他想要在这些预设假定之下去这样做：“于是就成功了，不是吗？”但是严肃者根本就不作回答，最后他说，不过没有任何讥嘲的意思，带着严肃之镇定：“是的，这是可能的！”这学习者已经变得有点不耐烦了；他设计出新的计划，改变那些预设假定，并且以一种更迫切的方式来结束自己的讲话。但是严肃者沉默，冷静地看着他，并且在最后说：“是的，这是可能的！”现在这学习者变得激动起来，他诉诸祈求，

或者如果他是有着这样的天赋，机智于辞令，是的，他也许甚至还侮辱这严肃者，乃至变得完全困惑，他周围的一切看来都是令他困惑的；但是，既然他带着这些武器并且在这一状态中扑向那严肃者，那么他就必须忍受他那不变而镇静的目光、接受他的沉默，因为严肃者只是看着他并且在最后说：“是的，这是可能的！”死亡的情形就是如此。确定性是那不变者，不确定性是这简短的话语“这是可能的”；每一个“想要把死亡之确定性弄成一种对于那想要的人⁹⁴而言的有条件的确定性”的条件，每一个“想要把死亡之确定性弄成一种对于那作决定的人而言的有条件的确定性”的协议，每一个“想要通过时间和岁月来使死亡之确定性对于那作出行动的人而言变得有条件”的约定，每一个条件、每一个协议、每一个约定，都在这句话上搁浅；并且，所有激动、所有机智和所有顽抗都因这句话而变得无力，直到这学习者反省认识到自己的谬误。但恰恰就在这之中有着严肃，确定性和不确定性要帮助这学习者的，恰恰就是去走向这严肃。如果确定性能够得到许可代表它现在所能够是的东西，作为生活的一种普通名目，而不是像那借助于不确定性而发生的事情那样，作为单个的日常事件的运用许可证，那么，严肃就没有被学习。不确定性出场并且像老师一样地不断地指向那学习的对象，并且对学习者的说：好好留意确定性；——这时，严肃就进入存在了。没有什么老师能够像死亡之不确定性（在它指向死亡之确定性的时候）这样地教弟子去留意那被说的东西；没有什么老师能够像那关于“死亡之不确定性”的想法（在它温习关于“死亡之确定性”的想法的时候）这样地保持让弟子的思想集中在那教学的唯一对象之上。

死亡之确定性在严肃之中一了百了地为学习者定性，而死亡的不确定性则是那日常的，或者至少是那频繁的，或者至少是那必要的监督，它看守着严肃；——这才是严肃。没有什么监管会是如此谨慎，父亲对孩子的监管不是如此，老师对学生的监管不是如此，甚至狱卒对囚徒的监管也不是如此；没有什么监督会像死亡之不确定性这样（在它测试“时间之运用”与“作为之特性”⁹⁵的时候）使人变得高贵，不管是对决定者还是行动者，对少年还是对老人，对男人还是对女人。因为，考虑到被美满地度过的时间，时间是长是短，这相对于“死亡之打断”而言并不是什么本质性的问题；考虑到本质性的作为，这作为已被完成或者刚刚开始，这相对于“死亡之打断”而言也不是什么本质性的问题。考虑到偶然的事物，时间的长度是决定性的，比如说，我们可以看一下幸福：只有“终结”决定一个人是否曾幸福⁹⁶。相对于偶然的作为（它是在于“那外在的”之中），“作品被完成”是本质性的。但本质性的作为并不是通过时间和“那外在的”来被定性的，只要死亡是“打断”。因此，严肃就成为这“去生活”的严肃：“每天都生活得仿佛这是漫长生命中的最后一天并且也是第一天”；和“去选择自己的作为”的严肃：这作为并不依赖于“一个人是被赋予‘去很好地完成它’的一生时间，抑或只得到‘让它有了不错的开始’的短暂时光”。

最后要说一下死亡之决定，它是不可解释的。就是说，不管人类是否找到一个解释，死亡自己不作任何解释。因为，如果你能够看见他，

苍白而冷酷的收割者⁹⁷，在他闲散地站着的时候，身子倚靠在镰刀上，如果你在这时想要走向他，这样，不管你认为你对生命的无聊感会在他那里为你博得好感，还是认为你对于“那永恒的”的炽烈的思念会打动他，如果你把你的手放在他的肩膀上说：解释一下你自己，只用一句话，——你以为他会回答吗？我想，他根本就感觉不到你把手放在他肩上对他说话。或者，如果死亡到来，唉，如此适时，就像最大的行善者，就像一个拯救者；如果它到来并且拯救一个人，使得他不去招致那种不会在生命之中被悔过的辜——因为这辜使生命终结⁹⁸；如果现在这个不幸的人想要感谢死亡，感谢它为他带来他所寻找的东西并且阻止他变得有辜；——你觉得它会明白他的意思吗？我想，它根本就不听他所说的任何一句话；因为它什么都不解释。不管它到来是作为最大的善举还是作为最大的不幸，不管它是得到欢呼的问候还是绝望的抵抗，死亡对此一无所知，因为它是不可解释的。它是一个过渡；对这关系它一无所知，彻底一无所知。

看，这不可解释性当然是需要一种解释。但是，这解释不解释死亡，而是揭示出，这解释者在其内在本质之中是怎样的；——此中恰恰有着严肃。哦，对于“说话要缓慢”的严肃提醒⁹⁹！尽管，在我们看见思想匮乏性伸出手支撑起那应当能够想出解释的“正思考着的头颅”的时候，我们不得不发笑；尽管，在这患者带着解释跑出来的时候，我们不得不又一次发笑；或者说，在这样的一种情况下，就仿佛这是一个一般意义上的召唤，甚至那些附带着出现的最轻佻的想法也准备好了一种突发奇想、一种说辞来作为解释，要利用这难得的机会，是啊，既然死亡对所有人都是不可解释的谜，——唉，对于这样的行为，严肃就作出判定：这解释者告发了他自己，泄露了他的生命是多么缺乏思想，多么痴愚。因此，对解释的缄默就已经是某种严肃的一个标志了，这严肃至少还明白：死亡，恰恰因为它是乌有，而不是某种这样的东西，像一种奇怪的碑铭，每个经过的人似乎都应当试图去读一下，或者像一种稀奇的东西，每个人必定都会看见过并且对之有着一种看法。关于解释，那决定性的事实，那阻止死亡之乌有去使得解释成为乌有的事实，是：它获得反向追溯性的力量，并且由此而在那活着的人的生活之中获得现实，于是，死亡对于他来说就成了一个老师，并且不会贩卖性地帮助他去做出自我告发，这自我告发把解释者作为一个痴愚者揭发出来。

作为不可解释的东西，死亡似乎可以是一切也可以什么都不是，解释看来是把这两方面都一次性地说出来。一个这样的解释描述出一种生活，这生活满足于“那现在的”，借助于一种心境（这心境使得死亡停留在“未决定性”的平衡之中）来保护自己，使自己不受到死亡的影响。死亡没有获得权力去打扰一种这样的生活，相反，它获得影响力，而不是用来改造一种这样的生活的“反向追溯性的力量”。解释不在各种不同的心境之中变动，但死亡在每一个瞬间都在“未决定性”的平衡中被引到生命之外，这平衡把死亡置于远距离之外。异教文化的至高勇气是在于：那个智慧的人（其严肃的标志恰恰是“不急于找到解释”）有能力以这样一种方式带着关于死亡的想法活着，——“借助于‘未决定性’在自己的生

命的每一个瞬间都克服着这一想法”¹⁰⁰。尘世生命被活到了尽头，这智慧的人知道死亡存在，他生活着，没有思想匮乏地遗忘死亡之存在，他与它在思想中相遇，他在“不可确定性”之中使它无力，这是他对死亡的战胜；但是，死亡并不会改造性地渗透进生活。

作为不可解释的东西，死亡看起来可以是至高的幸运。一个这样的解释把一种处于孩子气之中的生命泄露了出来，这解释就像是这种孩子气的最终果实：迷信。解释者有着孩子与少年人的关于“那舒服的”和“那不舒服的”的观念，而生命流逝，他看见自己被欺骗，他在年岁上长大但没有在意念上长大，他没有抓住任何永恒的东西；这时，孩子气在他身上就聚成一种关于“死亡将到来并让一切都得以实现”的夸张的观念；它现在成为了被寻觅的朋友，被爱者，富有的行善者，所有这孩子气的人曾徒劳地寻求要在生命之中实现的东西，它全都有，都可以奉送。时而有人轻率而鲁莽地谈论这一幸运，时而有人忧伤地谈论，时而这解释者甚至带着自己的解释大声喊叫地冲出来，想要帮助别人；但这只是泄露，这解释者在其内在是怎么一回事：他并没有感觉到严肃之“反向追溯作用”，而只是孩子气地急着向前，孩子气地希望着死亡，正如他曾孩子气地希望着生活。

作为不可解释的东西，死亡看起来可以是至大的不幸。但是这一解释泄露，这解释者怯懦地抱紧生命，也许是因其厚待而怯懦，也许是因其痛苦而怯懦，因此畏惧生命，但更畏惧死亡。死亡得不到反向追溯性的力量，这就是说，依据于这一解读是得不到的，因为否则的话，它就当然会反向追溯地发生作用而使得幸运之厚待对这一人变得毫无快乐、使得尘世的痛苦对那另一个人变得毫无希望。

于是，这解释也使用了其他的各种标示性的名字，它曾把死亡称作：一个过渡，一次变化，一种痛苦，一场搏斗，最后的搏斗，一次惩罚，罪的工价¹⁰¹。每一个这样的解释都蕴含了一种完整的生命观。哦，对解释者严肃要求！这里所谈论的东西是：这解释在生活之中获得反向追溯性的力量；如果一个人不用花很多功夫就能够拒绝去理解这一点，那么，要把所有这些都背诵出来是很容易的，要解释死亡也是很容易的。为什么有人会想要把死亡转化为一种对自己的讥嘲？因为死亡不需要这解释，它无疑从来就不曾请求任何思想者来帮助它。但是活着的人需要这解释，为什么？因为要根据这解释去生活。

如果有人认为，死亡是一种变化，那么，这当然可以是完全正确的；但是，现在设想一下死亡之不确定性，设想它就像一个老师一样地来回走动，在每一瞬间都留意地看着，弟子是不是全神贯注，现在设想一下，它发现，这解释者的想法差不多是这个：我尚有很长的生命，还可以活三十年，是的，也许四十年，然后死亡会在某一时刻作为一种变化而来临；那么，老师到底会怎么去想这个根本就没有搞明白死亡所具的“不确定性之定性”的弟子呢？或者，如果有人认为，这是一个在某一时刻会出现的变化，死亡之不确定性现在审视并且发现，他与一个赌徒没有什么两样，把它当作一种在某一时刻会发生的事件来期待；如果这

是一个弟子，他根本就没有去留意：“在死亡之决定中一切都成为过去，并且这变化无法作为一种新的事件而排在一系列其他的事件之中，因为在死亡中一切都已结束”，对一个这样的弟子，这老师到底会怎么想呢？
102

看，一个人可以对各种遥远的事件、对一个自然对象、对大自然、对学术著作、对另一个人以及同样地对许多别的东西有一种看法¹⁰³，并且在他表达这看法时，那智慧的人能够决定，这看法是对的或者不对的。相反，没有人会以“审视真相的另一面”来麻烦这持有看法的人¹⁰⁴，——一个人是否真的有这么看法，这看法会不会只是一个人说说而已的东西。然而这另一面也是同样地重要的，因为不仅仅那说毫无意义的话¹⁰⁵的人是疯狂的，而如果一个人说着一种真正的意义，而如果这意义对他来说是彻底而完全地毫无价值的话，那么这人也就同样是完全疯狂的。这一个人向那另一个人展示这样的信任和认可，设想他在说这话时所说的是他的看法。唉，然而，要得到一种真正的意义¹⁰⁶，却又是如此容易，如此地非常容易，唉，然而，要具备一种意义，要真正地具备它，却又是如此艰难，如此地非常艰难。现在，既然死亡是严肃之对象，那么，严肃就再次在这里：关于死亡，我们不当急于去获得一种意义。死亡的不确定性在完全的严肃之中其实一直不断地允许自己去审视，那表达看法的人¹⁰⁷是不是真的有着这看法，就是说，他的生活是不是表达着这看法。相对于其他东西，一个人可以表述出一种看法，而在他被要求去依据于这看法来行动（就是说去显示出自己有这看法）的时候，这时就会有无数种可能的藉口开脱。但是，死亡之不确定性是听着学生讲话的严格的老师；在他说出这解释的时候，这不确定性就对他说：现在，我要查一下这到底是不是你的看法，因为现在，现在就在这瞬间里，一切都过去了，对于你，都过去了，不用去找什么借口开脱的想法，一个字母都不用往上加，然后我会看，你说的关于我的东西是否真是你的看法。唉，所有空洞的解释，所有滔滔不绝，所有粉饰，所有为找到一个更聪明的解释而对以前的各种解释做出的串连，所有对此的惊奇和所有与此关联着的艰难，——所有这些，都只是神不守舍状态之中的消遣和心不在焉，——对此，死亡之不确定性又会想些什么？

因此这讲演要避免所有解释；正如死亡是一切之中的最终物，这也应当是最终的关于死亡所说的东西：它是不可解释的。不可解释性是边界，这陈述的价值只是给予死亡之想法“反向追溯性的力量”，使得它在生活中起着催促作用，因为随着死亡之决定，一切过去了，因为死亡之不确定性审视着每一个瞬间。因此，这不可解释性不是一种“让人去猜谜”的要求，不是一种“令人聪明”的邀请，而是死亡对活着的人的严肃警告：我不需要任何解释，你要记住，在这一决定之下一切都过去了，并且这决定在任何瞬间都有可能被作出；看，这对你来说无疑是值得去记住的。

* * *

我的听者，也许你觉得，你从这讲演之中只得知了很少一点东西；

也许你自己知道远远更多东西，然而它却并非是徒劳的，如果说，考虑到那关于死亡之决定的观念，它是一个机缘，使得你提醒你自己：“知道很多东西”并非是一件无条件的好事。也许你觉得：死亡之想法只是变得令人觉得恐怖；死亡其实也有着更温和、更友好的方面，可让人去观想；疲乏的工人对休息的思念、困倦的旅人奔向旅途终结的急速、担忧者对死亡之“镇痛的安息”的信任、被误解者对于“平和地睡去”的忧伤的需要，也是对死亡的一种美丽而合理的解释。毋庸置疑！但是，它不是让人背诵的，它是无法通过“阅读关于它的事情”而被学会的，它是慢慢地被获取的，只有在它被那在善的作为之中让自己工作得疲乏的人、那在正确的道路上旅行得困倦的人、那在公正的事情之中心怀担忧的人、那在一种高贵的追求之中被误解的人很好地获取的时候，只有在它以这样的方式被很好地获取的时候，那么，它才是落在了正确的地方，它才是令人敬畏者¹⁰⁸嘴中的一个合理的¹⁰⁹讲演。但是年轻人不敢这么说，唯恐那出色的解释，正如“智慧的言辞落在一个痴愚者嘴里”的情形，到了他嘴里变成一种假话。确实，我曾听说过这个：孩童和少年的严肃的老师到了后来成为成年人和成熟者的朋友；但是，我从来没有听说过，至少不曾从某个我想要向他学习的人那里听说过：这一切是从“老师马上就成为玩伴而孩童马上成为年长者”开始的；我也不曾听说过上面所说的那种友谊之关系真正出现。这就是关于死亡的想法。如果它根本就不曾以恐怖来中止这年轻人的生命，并且只是使用严肃来使恐怖变得适度，如果“死亡之不确定”不曾有过教学的时间，它可以这段时间里以严肃之严格来教导他，那么，我从来没有听说过，至少不曾从某个我希望能够与他共享他的知识的人那里听说过，我从来不曾从一个这样的人听说过：这会是真的，如果有人把死亡称作自己的朋友；这是因为，如果他在青春时代就已经厌倦于生活，并且为了欺骗生活而狡诈地谈论死亡之友谊，如果他不曾像一个老翁那样地享用过生活，并且为了欺骗自己而狡诈地谈论死亡之友谊，那么，死亡对于他就至多只是一个玩伴，而从来不是别的。——在这里作了讲演的人，他还年轻，还在学习者的年龄¹¹⁰；他只明白教学的艰难和严格，哦，但愿他成功地这样做，这样，他恰恰因此变得够格（voerdig）¹¹¹，在某个时刻敢于去因为老师的友谊而感到高兴！这在这里作了讲演的人，他当然不是你的老师，我的听者，他只是让你，正如他自己，见证“一个人是怎样寻求从关于死亡的想法之中学到一些什么的”；死亡，这个严肃之教师，从诞生时起，他就被指派为每一个人整个一生的老师，并且，他在不确定性之中一直准备好了可以去开始课程，如果有人想要学习这课程的话。因为，死亡并不因为有人召唤它就会到来（弱者以这样一种方式给强者下命令，这只会是笑话），但是，一旦有人打开“不确定性”的大门，那么老师马上就在那里。这老师，他有时候会来做测验并对学生进行考核，不管学生是不是曾想要使用他的教学。这一死亡之考核，或者使用一个标示同一个意思的外来词，这一生命之最终考试（Examen）¹¹²，对所有人都是一样难的。这并非是像平常一样，有天赋的幸运者容易通过，而天赋差的就难以通过，不，死亡让这考核对应于人的能力做调节，哦，调节得如此

准确，这考核对每一个人都一样难，因为这是严肃之考核。

注释：

1 在一座墓旁]尽管这一场合讲演是被设定为“在墓前的讲演”，但看来它并非是被设想为一种取代牧师讲演的葬礼讲演，更确切地说，它是一个“要在牧师讲演之后作的讲演”。按照1817年6月21日的公务描述中的规定：不管是在教堂，停尸房，还是在墓地，在举行葬礼的时候，如果没有得到相关牧师的同意，任何人都不允许作任何讲演。葬礼讲演应当由“根据法律规定是有资格布道的人”来给出，其他人都应当被指定去作这类讲演。（可参看Samling af Forordninger, Rescripter, Resolutioner og Collegialbreve, som vedkommer Geistligheden, udg.af J.L.A.Kolderup-Rosenvinge, bd.1—3, Kbh.1838—40; bd.1, s.366.）

按照法律，神学硕士在得到教区牧师的许可后是可以布道的。

明斯特尔（J.P.Mynster）曾在自己的一次讲演中使用同样的标题（1828年12月3日，收录于Kirkelige Leilighedstaler, af danske Prædikanter, udg.af G.P.Brammer, bd.1, s.275—277）。

2 在讲演的短暂瞬间之后]按照《丹麦与挪威教堂仪式》（Dannemarkes og Norges Kirke-Ritual, Kbh.1762）第九章（第326—336页）规定，在墓前一般不作任何讲演。葬礼过程一般是如此：“在尸体到达坟墓后，马上被置于墓穴中，然后任何人都不做进一步举动，直到牧师到来。牧师用铲子向墓中投土三次。牧师第一次投土时说：你来自尘土。第二次投土时说：你要归于尘土。第三次投土时说：你要从尘土再次复活。然后其他抬尸体的人投土，直到墓穴被完全填上。同时，学校里的学生或者乡村教堂工作人员唱一首或者数首安魂诗篇。”（从第328页起）。然后参加葬礼的人们走进教堂，如果要举行安魂布道的话；牧师从布道台作安魂布道，然后唱一首赞美诗。而根据1791年11月19日的公务描述所提及的例子看，一个短暂的讲演是可以在墓前或者，如果天气不允许在墓前，那么就在死者被送往墓地之前所停留的房中被给出的。关于墓前讲演，明斯特尔主教（J.P.Mynster）在他的《教会的场合讲演》（Kirkelige Leiligheds-Taler bd.1, s.VII）的前言之中写道：“在我作为牧师任职于首都（1811年在圣母教堂任最高助理）的时候，墓前讲演尚未普遍，我的那些年长的同事不是很喜欢它们被引入。因此，在我任职的第一年不曾有过这一类讲演，并且，在后来，在大多数时候还是在墓前，在这样的讲演被给出的时候，它们必须是简短的。”在1822—1830年，明斯特尔自己发表过六篇短的墓前讲演（Kirkelige Leilighedstaler, af danske Prædikanter, udg.af G.P.Brammer, bd.1, s.273f., s.275—277, s.313—315, s.349f., s.370—373 og s.374—378）。

也可参看明斯特尔的《给丹麦教堂仪式的建议》（“Forslag til et Kirke-Ritual for Danmark”收录于Udkast til en Alterbog og et Kirke-Ritual

for Danmark, Kbh.1838)第七章“关于葬礼”第108节,有这样的定性:“如果有人希望,并且牧师愿意接受,那么可以在墓前做讲演(……)。/不管是在教堂,停尸房,还是在墓地,在举行葬礼的时候,如果没有得到相关牧师的同意,任何人都不允许作任何讲演。葬礼讲演应当由根据法律规定是有资格布道的人来给出,其他人都应当被指定去作这类讲演”(第76页)。在第109节,有关于付钱让教堂敲钟以及教堂唱诗班和学童们在墓地唱诗的各种定性:“在死者被置于墓穴之后,投土时的歌声和钟声停下,讲演在这时被给出。讲演后歌和钟声又继续,直到人们离开墓地”(第76页)。尽管这一建议没有被正式认可,但是它在极大范围里反映出当时的习俗。按照1829年3月31日的公务描述,这一说法被确定下来:“不会有任何异议:讲演要么在停尸房、要么在墓地被作出。”(*Samling af Forordninger* bd.1, s.357.)

3 在墓中没有任何回忆,甚至没有对上帝的回忆]指向《诗篇》(6:5):“因为在死地无人记念你,在阴间有谁称谢你。”

4 一个真正的寡妇,被遗弃而无靠,寄希望于上帝]指向《提摩太前书》(5:3—15),在第五句中:“那独居无靠真为寡妇的,是仰赖神,昼夜不住地祈求祷告。”

5 守丧之房]丹麦语“Sørgehuus”,是指死者去世之后一直到葬礼(特别是指死者被从家里抬往墓地的那一天)这段时间里死者的家。在这里是广义地指逝者的家,人们在那里吊唁逝者。

6 心灵的单纯]在中文圣经的《以弗所书》(6:5)和《歌罗西书》(3:22)中被译作“诚实的心”。《以弗所书》(6:5):“你们作仆人的,要惧怕战兢,用诚实的心听从你们肉身的主人,好像听从基督一般。”

7 上帝的家]“教堂”的固定表述,比较阅读《提摩太前书》(3:15):“倘若我耽延日久,你也可以知道在神的家中当怎样行。这家就是永生神的教会,真理的柱石和根基。”

8 这房子不再明显地是守丧之房]这也许是指向当时的“使用守丧窗帘”的风俗,就是说,在有人去世的时候,在死者家的窗户上,特别是棺材所在房间的窗户,会被装上白色窗帘。

9 讲演结束了]是指牧师的墓前讲演(不过根据明斯特尔的《给丹麦教堂仪式的建议》,这讲演应当是在投土之后,见前面的注脚)。

10 仪式性地把三铲泥土投在死者的棺材上,所有来自尘土的,要重新归于尘土]参看前面的注释。

11 无权威的讲演]参看前面的关于“陶冶讲演”的注释。

12 有许多辆马车]“有许多马车”是一种成语表述,就是说,有着显赫的社会地位、声望、财富和荣誉。

13 只想说及死者的好处]演绎拉丁语成语“De mortuis nil nisi

bene”（关于死者们，我们只能谈论好的东西），据说这句话是公元前556年斯巴达的监察官契罗（他被称为“希腊七贤”之一）说的。

14 “心境与表达之差异性”或者说“心境的差异性与表达的差异性”。

15 一个异教徒已经这样说过……我在的时候，它不在]指向希腊哲学家和唯美生活艺术家伊壁鸠鲁（公元前341—前270年）。据说，他曾这样说：因为对于真正明白“在‘不生活’之中是没有什么可怕的东西”的人来说，生活是没有什么好怕的。所以，如果一个人说“死亡被人惧怕，不是因为它在当场之时会令我们痛苦，而是因为它在将来会令我们痛苦”，那么这个人就是一个痴愚者；因为，对于那当场之时不伤害人的东西，在它到来的时候，我们毫无理由预期它会带来痛苦。所有恶事之中最可怕的事情，死亡，是与我们毫无关系的；我们在的时候，死亡不在，而死亡在那里的时候，我们则不在。它既与活着的人们无关，也与已经停止生活的人们无关；与那些人（活人）无关，因为在他们那里它不存在，也与这些人（死人）无关，因为他们已经不再存在。（第欧根尼·拉尔修的哲学史第十卷，第125段。）

16 死亡是一个射手……这一切就结束]参看《人的生命之出路，或者死亡舞蹈》中的插图，在之中死亡两次手中拿着箭出现在画面中。在对皇帝的对话中，死亡说：“这箭的终结处，就是它要杀死你的心”。而对土耳其人则说：“我的箭马上将插在你不信的心上”。（参看两幅插图）

《人的生命之出路，或者死亡舞蹈》（*Det menneskelige Livs Flugt, eller Døde-Dands*）是托马斯·拉森·波若朴（Thomas Larsen Borup）在1762年所出的一本书的书名缩写，全名为：*Det menneskelige Livs Flugt, eller Døde-Dands, hvorudi ved tydelige Forestillinger og Underviisningsvers vises, hvorledes Døden uden Personsanseelse dandser af med Enhver, endog ofte uformodentlig, fra Verden til Evigheden; afbildet ved lærerige Stykker, og Samtaler imellem Døden og Personerne*。书中有许多版画插图。

17 死亡当然就是捕捉生命的圈套]译者稍作改写，直译是“死亡当然就是那令生命在之中被捕捉的圈套”。

参看《撒母耳记下》（22：6）和《诗篇》（18：5）：“阴间的绳索缠绕我，死亡的网罗临到我。”

18 “为死者穿衣服”的严肃作为]是指专门为死者穿衣的妇女。死者家的女人们也可以在邻居妇女的帮助下为死者穿衣。

19 猝死……老式的祷告词也提及这种死亡]指向启应祷文（礼拜仪式上的祷告，由主持人所背诵的一系列祷文所组成，在过程中，教众交错着作出固定回应）。在第三个交替祷告“亲爱的主，让我们得免”之中是“得免于所有罪、所有谬误、所有邪恶所是，得免于突然降临未被留意的猝然暴死，得免于烦恼、饥饿与涨价时期，得免于战争和血光之灾，

得免于叛乱和纷争，得免于不合时宜的恶劣气候，得免于永恒的死亡”。

《丹麦圣殿规范书》（*Forordnet Alter-Bog for Danmark*，s.229）。

20 自己向上去寻找]自己去寻找，要么寻找死亡并且找到它，要么寻找自己并找到自己。

21 死亡常常被想象为手里拿着一把长柄镰刀骷髅形象。

22 在悲伤与哀悼之中保持节制]指向赞美诗《在悲伤与哀悼之中保持节制》，简写自西班牙宗教诗人普鲁登修斯（A.C.Prudentius）四世纪写的歌，在1586年由黑格伦（P.Hegelund）翻译成丹麦文，格隆德维在1844年也翻译过。后被收入丹麦教会的赞美诗集。

23 一个诗人曾经讲述过一个少年……也进入一种新的生活]指向让·保罗（Jean Paul，德国浪漫主义诗人Johann Paul Friedrich Richter的笔名）的“一个不幸者的除夕之夜”（“Die Neujahrnacht eines Unglücklichen”1789年）。在“遗稿”的第二部分，“给贝妮娜的第四封信”（*Jean Paul's Briefe und bevorstehender Lebenslauf*，i *Jean Paul's sämtliche Werke* bd.1—60，Berlin 1826—28，ktl.1777—1799；bd.35，1827，s.46—48）中：

在除夕夜，一个伤心的失眠老人站在窗前向外看；他的坟墓是被老年的雪而不是被青春的绿草覆盖。除了谬误与罪、破残的躯体、颓败的灵魂、充满毒汁的心和充满悔的晚年之外，他没有从生活之中带出任何别的东西。他回顾自己美好的青春年华。那时候，他父亲把他带到人生的十字路口：向右拐是美德的太阳轨道，沿着这条路可以走进充满光明而果实累累的安宁国土；向左转则是罪恶的鼠窜之道，通向滴着毒汁、挂着毒蛇的黑洞穴。在他感觉到胸前有毒蛇、舌尖有毒汁的时候，他知道了自己在什么地方。在惊骇之中他向天上喊叫：把我的青春还给我！哦，父亲，请把我重新带回十字路口，然后我会作出另一种选择！但是他的父亲和他的青春早已不在。就在这可怕的恶梦正继续的时候，他突然听见来自一座塔的新年音乐，一种遥远的赞美诗。这老人被感动，他望向地平线，想着自己青春时代的朋友，他们现在比他更幸福，他们是一些得到祝福的人们。他说：如果我愿意，我也可以像他们一样地闭上干涩的眼睛入睡，进入新年之夜。他的梦越来越像是发高烧，在最后他什么都看不见了，他的眼睛被盖住了，热泪涌向地上的雪中。他只是更轻地发出无告无慰的叹息：回来吧，青春，回来！“青春回来了；因为这只是一场他在新年夜做的可怕的梦；他仍是一个少年。只是他的谬误并不曾是一个梦；但是他感谢上帝，因为他仍年轻，他还可以在罪恶之路上回头转向美德的太阳轨道，然后走向果实茂盛的纯净国土。”

24 一个皇帝……在这些风俗中被安葬]指向西班牙国王神圣罗马帝国皇帝查理五世（1500—1558年，从1516年起作西班牙国王，从1519年起作神圣罗马帝国皇帝。1555—1556年间，查理五世退位不再作国王和皇帝，住到西班牙埃斯特雷马杜拉的尤斯特修道院旁的私人住宅中，孤独地生活。“在孤独之中，可怕的臆想症常常发作。人们说，有一

次在臆想症发作的时候，他举行自己的入葬仪式；附近的修道院修士不得不在这过程之中扛着（躺在开着口的棺材里的）他到教堂，并完成所有通常的葬礼仪式。不久之后，他死于1558年9月21日。没有人想念他，尽管他曾是四大王国的统治者，在他活着的时候，他几乎已经被人遗忘。”（《卡尔·菲特烈·贝尔克尔的世界史》/Karl Friedrich Becker's Weltgeschichte, J.G.Woltmann改编。丹麦文版：Karl Friedrich Beckers Verdenshistorie, omarbejdet af J.G.Woltmann, overs.og forøget af J.Riise, bd.1—12, Kbh.1822—29, ktl.1972—1983；bd.6, 1824, s.166.）

25 这里译者稍作改写。原文直译是“他所做的事情也许只是一种心境”。

26 “能够死得好”则无疑是至高的生活智慧]俗语有“宁可死得快而好，也不活得久而糟”和“生得好是一种安慰，更好的是好的教养；好的婚姻是生命的快乐；说到底，事情关键还是在于死得好”。斯多葛学派把“能够死得好”视作美德。罗马哲学家塞涅卡在自己的书信中常常强调“死得好”的必要性，并且宣称自己准备好了去为一种有尊严的死亡而牺牲生命。克尔凯郭尔有好几个版本的塞涅卡著作。

27 这里的这个“决定”丹麦语原文是“Afgjørelse”是指对外在的人的命运或者事物的走向所作出的决定，或者一个人的命运受外来的权力做出的决定。另外也有一些地方出现的“决定”（Beslutning）概念，是指一个人所做的选择，选择让自己做什么。

28 “分裂性的”就是说，有着这样一种倾向，要去把不同的人区分开，分别对待，有可能导致纠纷。

29 “任何并非不虔诚的东西”。译者稍作改写，原文直译是“除了‘不虔诚的东西’之外的其他东西”。

30 把各种对立面统一起来……是艰难至极的事情]指向黑格尔的辩证法的根本动力。根据黑格尔的辩证法，原本给定的一个概念（比如说“在”）是第一环节，它生成对自己的否定（比如说“无”）是第二环节，最后在第三环节达成一个更高的概念性统一，使得对立的两者被扬弃在自身之中。当时在德国和丹麦都有对黑格尔对古典逻辑中矛盾律和排中律的批判的讨论。

31 “演练（indøve）”。

32 在沉默之中学到智慧]也许是指向人们所说的毕达哥拉斯的实践：他的弟子要在沉默之中吸收他的智慧。可参看第欧根尼·拉尔修的哲学史的第八卷第一章第10段。

33 不惧怕那些杀死肉体的人]指向《马太福音》（10：28）之中耶稣对自己的弟子说：“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们。惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他。”

34 简单者迅速得到帮助而达成有益的理解]参看前面“简单的人从中间找到一切”的注释。在上一个讲演《在一个忏悔仪式的场合》的结尾处。“.....简单的人明白它，最有智慧的人无法完全参透它.....”

35 没有上帝]指向《以弗所书》(2:12)，之中保罗说及那些生为异教徒(“外邦人”)和未受割礼的犹太人的人：“那时你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人。并且活在世上没有指望，没有神。”

36 这个“同伴”就是上帝。

37 这里的这个“决定”丹麦语原文是“Afgjørelse”是指对外在的人的命运或者事物的走向所作出的决定，或者一个人的命运接受外来的权力作出的决定。另外也有一些地方出现的“决定”(Beslutning)概念，是指一个人所做的选择，选择让自己做什么。

38 “决定性的(afgjørende)”，见前面的注释。

39 只可到这里，不可越过]也许是演绎《约伯记》(38:11)之中上帝为大海定出边界：“说，你只可到这里，不可越过。你狂傲的浪要到此止住。”

40 手里拿着一把长柄镰刀的死神形象。

41 各种观念]也就是说，各种解释、建议和反对。

42 白币]中世纪的一种银币，相当于1/3斯基令。或者说，“一分钱”。

43 “在人们不能做工的时候来到”的夜晚]指向《约翰福音》(9:4)，之中耶稣说：“趁着白日，我们必须作那差我来者的工。黑夜将到，就没有人能作工了。”

44 将死亡称作一个夜晚.....称作一场睡眠]明斯特尔(J.P.Mynster)在圣三主日之后第24个星期天的布道书“睡眠之画面下的死亡”中谈论“死亡之夜”并且把死亡比作睡眠。《年度所有礼拜日和神圣庆典日的所有布道》(*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret*)第63号，第二卷第378—391页。关于死亡如同睡眠，他写道：“圣经谈论那些沉睡在大地的怀抱里的人们，它谈论关于那睡去者，所谈的是那些死者，并且以这样的方式来给予我们一种观念，比单纯自然的审视在我们这里所能够唤出的关于人的最终命运的观念，更为温和、更安慰性”.....“许多时候，痛楚在死亡之前出现，我们的身体剧烈地受打击，最后的搏斗常常是很艰辛的，就仿佛是生命并非必然地就愿意让自己的敌人战胜，但是不管它怎样强劲地守卫着，它到最后还是屈服。这观念是黑暗而令人憎厌的，而为了去掉它的恐怖性我们使用更温和的比喻，并且把死亡称作睡眠。”

45 这对他会起到缓和作用.....宁静地安息]明斯特尔(J.P.Mynster)在圣三主日之后第24个星期天的布道书“睡眠之画面下

的死亡”[《年度所有礼拜日和神圣庆典日的所有布道》(*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret*) 第63号, 第二卷第382页。]中写道:“死亡如睡眠。/为什么我们使用这样一种比喻?为什么我们在许多时候更愿意说那些死去的人是睡去了,而不是使用本来的说法?首先,毫无疑问,因为我们很愿意让自己回想起,正如睡眠终结白天的艰难,并且那通过睡眠而振作起精神的人不再感觉到通常的悲伤,同样死亡终结生命的艰辛,生命的痛楚不会触及那在死亡的宁静之中安息的人。”

46 一个凉爽的地方]明斯特尔(J.P.Mynster)在圣三主日之后第24个星期天的布道书“睡眠之画面下的死亡”[《年度所有礼拜日和神圣庆典日的所有布道》(*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret*) 第63号, 第二卷第391页。]中写道:“先是工作,然后是休息;先让我们好好考虑怎样使用这生命,正如这生命应当被使用,然后我们能够为一个终结而高兴:有一个终结来结束所有辛劳,一种对所有生活之痛楚的缓解,在一个炎热的白天之后的一个凉爽宁静的夜晚。”

47 大地的怀抱]见前面“将死亡称作了一个夜晚.....称作一场睡眠”的注释。

48 守夜妇]人们付钱雇守夜妇在夜里醒着看护病人;医院里值夜班的女性工作人员也被称作是守夜妇。

49 这是心境.....以这样的方式去思念死亡,这是沉郁从生活中的出逃]明斯特尔(J.P.Mynster)在圣三主日之后第24个星期天的布道书“睡眠之画面下的死亡”[《年度所有礼拜日和神圣庆典日的所有布道》(*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret*) 第63号, 第二卷第383页。]中写道:“因为,如果我们生活在对主的畏惧之中,那么,这在所有我们的逆境之中作为安慰而被给予我们的确定性就是:我们应当在主所赐的和平之中睡去;我们不仅仅只是应当在一瞬间的悲伤心境之中保持让自己具备这一确定性,而且我们也应当以这样一种方式把它钉在我们的内心之中,——我们在很早之前就已经知道,这事情会发生,如果在某一时刻这事情真的发生了;在我们以为这时刻与我们相距遥远的时候,我们多次曾想要去临近它,如果这时刻真的要来临了,那么,我们也会心平气和地向他致意,这样,我们真的像接受一种平和的睡眠一样地接受死亡,它为我们合上我们的眼睛,这样我们就不用去看见如此之多我们长时期一直希望不要再看见的东西,在它之中,我们遗忘掉生命的漫长、忙碌、并且常常是悲惨的日子的辛劳,正如在睡眠把自己的影子覆盖在我们身上的时候,我们就会遗忘掉甚至最艰难的日子之悲惨。”.....(384页)“在这里我们也想提醒自己,正如睡眠终结白天的艰辛并让疲劳者休息,同样死亡也为我们所哀悼的人终结,不仅仅是一天的,而是所有日子的辛劳;所有他们的负担,都被承受掉了,他们打完了所有仗,精疲力竭的身体、困乏的灵魂找到了和平,他们无疑曾一直思念着这和平。”

50 Hong的版本把“女人的”改写掉了。这里他使用的是“indulgent

lethargy”。

51 这里的几个“他”是指死亡。作者有时候直称死亡，使用的是代词“它”；而在这里，作者对死亡进行了拟人化，所以使用代词“他”。

52 他变成尘土]指向《创世记》（3：19）罪的堕落之后，上帝对亚当的诅咒：“你本是尘土，仍要归于尘土。”

53 译者在这次稍作改写。按原文中的语序翻译的话，则是：“关于‘这一切已经过去’的想法，——在观念幻想出的预支之中，这想法在对抗性的无奈之中沉郁地让人振作起精神，或者在忧伤之中轻浮地为人缓和痛苦——，这想法在他这里并不存在。”

54 如果在黑夜无法工作，那么在白天就可以工作]指向《约翰福音》（9：4），之中耶稣说：“趁着白日，我们必须作那差我来者的工。黑夜将到，就没有人能作工了。”。

55 它是：就在今日]也许是指主对十字架上的犯人说：“我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。（《路加福音》23：43）”也可参看《希伯来书》（4：7）“所以过了多年，就在大卫的书上，又限定一日，如以上所引的说，你们今日若听他的话，就不可硬着心。”和（3：7）“圣灵有话说，你们今日若听他的话”。

56 一个人为吃喝而活着，而非为活着而吃喝]演绎丹麦成语：“人为活着而吃，而非为吃而活着”。

57 涨价时间（Dyrtid）]丹麦语Dyrtid，是指物品短缺、价格奇贵的时期。这个词由“贵（Dyr）”和“时间（tid）”两个词合并而成。

58 看守着自己的宝藏，不让窃贼入室从他那里偷走宝藏]演绎《马太福音》（24：43），之中耶稣说：“家主若知道几更天有贼来，就必警醒，不容人挖透房屋。这是你们所知道的。”

59 像是夜里的一个窃贼]演绎《帖撒罗尼迦前书》（5：2），之中保罗写道：“主的日子来到，好像夜间的贼一样。”

60 在白天的时间里工作]指向《约翰福音》（9：4），之中耶稣说：“趁着白日，我们必须作那差我来者的工。黑夜将到，就没有人能作工了。”。

61 向着天叫喊]也许是指向《创世记》（4：10），在该隐杀死了自己的兄弟亚伯之后，上帝对该隐说：“你作了什么事呢，你兄弟的血，有声音从地里向我哀告。”

62 就在今日]也许是指主对十字架上的犯人说：“我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。（《路加福音》23：43）”也可参看《希伯来书》（4：7）“所以过了多年，就在大卫的书上，又限定一日，如以上所引的说，你们今日若听他的话，就不可硬着心。”和（3：7）“圣灵有话说，你们今日若听他的话”。

63 这里的这个“决定”丹麦语原文是“Afgjørelse”是指对外在的人的命运或者事物的走向所作出的决定，或者一个人的命运接受外来的权力作出的决定。也参看前面的注释。

64 参看前面的注释。

65 死亡是这“单独的一个”。

66 死亡用自己镜子测试过了“死者沉默”]指向这样一个习俗：人们把镜子放在死者的嘴前，看是否仍有呼吸的水气出现在镜子上，抑或呼吸已经停止。

67 就是说“已被消灭”或者“已被摧毁”这一性质。

68 那“不断持续又持续并且永远没有结束”的差异性：这差异性不断持续又持续，并且永远没有结束。

69 “他的痛苦在失败的后果之中，在日常的每一天，尽管越来越遥远，都是关于‘那另一个人在远处向上攀登’的消息”（丹麦原文为：“at hans Liden i Nederlagets Efterfølge dagligt, men fjernere og fjernere er Efterretningen om den Andens Stigen i det Fjerne”）。

这一句，Hong的英译做了改写：“...that his suffering is every day in consequence of the defeat but the report of the other's ascent at a distance is more and more remote”（他的痛苦是失败的后果之中的每一天，但是关于‘那另一个人在远处崛起’的消息则变得越来越遥远）。

Emanuel Hirsch的德文版则是按丹麦文原文意思翻译的：“...sein Leiden im Gefolge der Niederlage sei täglich, obzwar ferner und ferner, die Kunde vom, Emporsteigen des andern ins Ferne.”

70 死亡也邀他共舞.....所有人都变得相同]指向民间死亡之舞的表演：死亡以骷髅的形象出现，向各年龄各阶层的人们邀舞并将他们带进墓穴。（参看《人的生命之出路，或者死亡舞蹈》中的插图。在本书的“飞鸟百合”讲演之前）。

71 损坏了自己的灵魂]指向《马太福音》（16：26）：“人若赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？人还能拿什么换生命呢？”丹麦语版《圣经》之中“赔上自己的生命”这一句是“损坏了自己的灵魂”。

72 就是说，自己把自己告发了，自己把自己出卖了。

73 这“力量（Magten）”是指权力，权柄的力量。

74 玩闹许可]“玩闹许可”或者说，“开极端玩笑或者恶作剧的许可”，丹麦文原文是Frispas，容易被误看作是Fripas。Hong的英文版译成“a free pass”，Emanuel Hirsch的德文版译作“Freipaß”，看来两者都是读作Fripas了。

75 “活着的人”所具的观念。

76 这一个死者的残骸看来完全就像那另一个死者的残骸]也许是指莎士比亚悲剧《哈姆雷特》第五幕第一场，哈姆雷特在墓地里抓起掘墓人所挖出的骷髅时所作的独白。

77 这一句在丹麦语原文中有含糊的地方，因为作者在这里没有明确地用到“严肃者”这个词，而是用了代词“它”（或者说“这/那”）。如果按字面意思直译就应当是：“它明白，死亡使得所有人都相同；这是它本来已经知道的，因为严肃教会它在上帝面前寻找相同性，在这相同性之中所有人都会是平等的”。当时我的问题是：这个“它”是什么？难道是“严肃”吗？但“严肃”已经是主语了。它是指“死亡”吗？那也解释得很牵强。后来，在与克尔凯郭尔中心丹文版文集的出版者和注释者的卡布伦先生（Niels Jørgen Cappelørn）商讨之后，我们得出的结论是，这个代词所代的是后面的句子中出现的“严肃者”。

这句的丹麦文是：“Alvoren forstaaer da det Samme om Døden , men forstaaer det anderledes.Den forstaaer , at Døden gjør Alle lige ; og det har den allerede forstaaet , fordi Alvoren har lært den at søge Ligheden for Gud , i hvilken Alle kunne være lige.”

Hong的英文版：“Earnestness , then , understands the same thing about death but understands it in a different way.It understands that death makes all equal , and this it has already understood , because earnestness has taught it to seek before God the equality in which all are able to be equal.”

Emanuel Hirsch的德文版：“Der Ernst versteht also das gleiche vom Tode , aber er verstehtes auf andre Art.Er versteht , daß der Tod alle gleich macht ; und das hat er bereits verstanden , weil der Ernst ihn gelehrt hat die Gleichheit vor Gott zu suchen , in der alle gleich sein können.”

78 任何邪恶的灵都不敢提及神圣的名]但是在《马可福音》（5：1—17）之中，在格拉森人的地方的那个污鬼附身的人还是呼唤了耶稣和上帝。

79 虚空]在草稿中，克尔凯郭尔在这个段落的边上加了“horror vacui”（Pap.VI B 122，2），拉丁语“虚空前的恐惧”。这是过去自然科学对“绝对虚空在自然之中不存在”本原表述；人们认为，以此可以来解释各种不同的现象，比如说，水在水泵之中被吸起。

80 上帝之相同性]上帝面前的相同性。这里所想到的也许也有“与上帝的相同性”。参看《创世记》（1：26）：“神说，我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。”

81 神圣土地]一般丹麦的墓地都是坐落在举行过教堂神圣仪式而得到了祝福的土地上。

82 说平安稳妥]指向《帖撒罗尼迦前书》(5:1—11), 之中说主的日子如夜里的贼一般到来, 但是“人正说平安稳妥的时候, 灾祸忽然临到他们, 如同产难临到怀胎的妇人一样, 他们绝不能逃脱。”

83 仓房满了……就来要求富人的灵魂]指向耶稣关于一个财主的比喻, 参看《路加福音》(12:16—21)。其中(19—20), 财主在心里说:“要对我的灵魂说, 灵魂哪, 你有许多财物积存, 可作多年的费用。只管安安逸逸地吃喝快乐吧。神却对他说, 无知的人哪, 今夜必要你的灵魂。你所预备的, 要归谁呢。”

84 饥饿的人忧虑……在明天可以获得吃的东西]指向《马太福音》(6:25), 之中耶稣说:“所以我告诉你们, 不要为生命忧虑, 吃什么, 喝什么。为身体忧虑, 穿什么。生命胜于饮食吗, 身体胜于衣裳吗。”然后在第34句:“所以不要为明天忧虑。因为明天自有明天的忧虑。一天的难处一天当就够了。”

85 “那突然的”……不可解释的爆发……这一……叠合]关于作为中止、作为断续和作为跳跃的“那突然的”, 可参看比较《恐惧的概念》第一章第二节和第四章第二节(社科版《畏惧与颤栗恐惧的概念致死的疾病》第189页以及从第344页起)。

另外, 在阿德勒尔的《对黑格尔的客观的逻辑的普及讲座》中有这样的阐述:“这一出自一种新的实在的‘质’的对‘量’的创造, 这些突然的质的突现和跳跃, 解决了那些打断了存在的蜿蜒进程的缠结, 那些被我们称作是‘偶然事件’的不期而遇的突现, 那些被我们称作是‘神秘’的突然过渡。”(文献: jf. § 21 i A.P.Adlers *Populære Foredrag over Hegels objective Logik*, s.98.)

“不期而遇的叠合 (Træf)”, 丹麦语的意思是指“一件事情与另一件事情相合, 尤其是偶然的事件, 意外地同时发生或同时存在”。

86 这一相同的与不相同的、这一在“那无规律的”之中隐约感觉到的规律]也许是指向毕达哥拉斯关于差异的学说, 它将有限/无限和相同/不相同等作为差异的最高形式。

另外在《恐惧的概念》第一章第二节的一个注脚中, 克尔凯郭尔写道:“其实, 整个希腊诡辩术只是在于建立一种量的定性, 因此, 其最高的差异性是等同性和不同性。”(社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》第189页)。

87 “勉强的日常目标”。丹麦语原文是“den bestemmelige Opgaves knappe daglige Maal”; Hong译作英文“the meager daily measure of the definable task”, Emanuel Hirsch的德文翻译是“des kärglichen täglichen Maßes der bestimmaren Aufgabe”。

88 这个长句子的丹麦语原文是:“Denne er Fortrolighedens Formildelse i den Afsløvedes Betragtning, at det nu engang er saaledes, i den opløftende upersonlige Glemsomhed, der glemmer

sig selv over det Hele , eller rettere sig selv i Tankeløshed , hvorved den egne Død bliver et snurrtigt Tilfælde med i disse mangfoldige uberegnelige Tilfælde , og | Udtjentheden en Forberedelse , der gjør den egne Døds Overgang mild.”

Hong的英译为：“This is the mitigation of familiarity in the dulled one’s view that for better or for worse this is the way it is , in the elevating impersonal forgetfulness that forgets itself over the whole or , rather , forgets itself in thoughtlessness , whereby one’s own death becomes a droll instance in all these manifold unpredictable instances , and the ending of one’s time of service becomes a preparation that makes the transition of one’s own death easy.”

Emanuel Hirsch的德文翻译是：“Dies ist die Linderung wie in der Betrachtung des Abgestumpften die Vertraulichkeit sie gibt , daß es nun einmal so ist in der erhabenen unpersönlichen Vergeßlichkeit , die sich selbst über dem Ganzen vergißt , oder vielmehr sich selbst vergißt in der Gedankenlosigkeit , vermöge derer der eigne Tod ein schnurriger Zufall mehr wird unter diesen mannigfachen unberechenbaren Zufällen und die Ausgedientheit eine Vorbereitung wird die den Übergang des eignen Todes gelinde macht.”

89 赌轮盘赌的赌徒在梦中梦见应许中奖的数字。

90 一开始我对这里的所指有疑问，我的问题是：“那神秘者（den Gaadefulde）”，“那谜一样的”，是指什么？是死亡吗？但是，如果我们读到下一段的“死亡确实是一个奇妙的谜”，那么，我们就可以反过来认定它是指“死亡”了。

这个断句的丹麦语原文是：“...han svækker sin Bevidsthed , saa den ikke kan udholde det alvorlige Indtryk af det Uforklarlige , saa han ikke i Alvor kan bøje sig under Indtrykket , men da ogsaa betvinge den Gaadefulde.”

Hong的英译为：“...he weakens his consciousnessso it cannot endure the earnest impression of the inexplicable , so he cannot in earnestness submit to the impression but thenalso represses the enigmatic.”

Emanuel Hirsch的德文翻译是：“...er schwächt sein Bewußtsein , so daß es den ernsten Eindruck des Unerklärlichen nicht aushalten kann ; so daß er es nicht vermag mit Ernst unter den Eindruck sich zu beugen , dann aber auch den Rätsdvollen zu bezwingen.”

91 就是说“单个的人的思想，审视着地在生活之中冒险，想要综观整个存在——各种力量间的运作”造成了上面的那种困惑。

92 总体眷顾]参看《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二

段“圣经中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持”，§ 5：“在生活中与我们相遇的事物，不管是悲哀的还是喜悦的，都是由上帝以最佳的意图赋予我们的，所以我们总是有着对他的统管和治理感到满意的原因。”然后，在对此的一个说明中，则有：“我们所不应当做的事情是，在逆境之中消沉，因为我们知道，上帝的总体眷顾关照着我們，艰难只会是上帝之手为我们带来真正益处的一個工具。”

93 斧子已经在树根旁，每一棵不结好果实的树，都要被砍下]参看《马太福音》（3：10），之中施洗者约翰说：“现在斧子已经放在树根上，凡不结好果子的树，就砍下来，丢在火里。”

94 就是说，想要死亡的人，希望死去的人。

95 “时间之运用”，亦即，对时间的运用；“作为之特性”亦即，这作为所具的特性。

96 只有“终结”决定一个人是否曾幸福]也许是指向富有的吕底亚国王克洛索斯（或译克罗伊斯）。在希罗多德的史书（*Historiae*，第一卷第32章和第86章）中记载，有一次克洛索斯邀请雅典智慧的梭伦，并且向他展示自己的财富。他问梭伦怎样看他的幸福。梭伦在回答的时候说：“按我所看到的说，你非常富有并且是许多人的君主；但是你问我的，我无法告诉你，因为我还没有看到你幸福地终结你的生命”。后来，在公元前546年，克洛索斯败在波斯国王居鲁斯手下，居鲁斯抓住了他并且决定烧死他。在克洛索斯不幸地站在柴禾上时，他想到雅典的智者梭伦对他说过话，只要人还活着，没有人能够是幸福的，于是他大喊三声“梭伦”。在居鲁斯听到了他的叫喊之后，让翻译去问他为什么这样喊叫。在居鲁斯知道事情的缘由之后，他下令灭火让克洛索斯得以活命。（*Jf. Die Geschichten des Herodotos*, übers. af F. Lange, bd.1—2, Berlin 1811, ktl.1117; bd.1, s.18f.og s.49f.）

另见《便西拉智训》（11：28）：“这么说来，就不必论定任何人生前的幸福与否了，因为‘全部证据得到死的时候才会完满’（他将被自己的子孙所认识）。 ”

97 苍白而冷酷的收割者]死亡常常被想象为手里拿着一把长柄镰刀，也被称作是“死亡之收割”。

98 这辜使生命终结]可能是指自杀。

99 对于“说话要缓慢”的严肃提醒]指向《雅各书》（1：19）：“我亲爱的弟兄们，这是你们所知道的。但你们各人要快快的听，慢慢的說，慢慢的动怒。”

“说话要缓慢”，译者稍作改写，原文直译是：“在‘说话’之中的缓慢性”。

100 异教文化的至高勇气……智慧者……“未决定性”在自己的生命的每一个瞬间都克服着这一想法]指向苏格拉底。对照阅读《申辩书》

42：“我们离开这里的时候到了，我去死，你们去活，但是无人知道谁的前程更幸福，只有神才知道。”（《柏拉图全集》，第一卷，第32页，王晓朝译，人民出版社，2002年。）

101 罪的工价]指向《罗马书》（6：23）：“罪的工价乃是死”。

102 “……如果这是一个弟子，他根本就没有去留意：‘在死亡之决定中一切都成为过去，并且这变化无法作为一种新的事件而排在一系列其他的事件之中，因为在死亡之中一切都已结束’，对一个这样的弟子，这老师到底会怎么想呢？”

这里译者对句子作了一定的改写，如果按原文直译的话，应当是：

“……那么，这老师到底会怎么去想这个根本就没有去留意‘在死亡之决定中一切都成为过去，并且这变化无法作为一种新的事件而排在一系列其他的事件之中，因为在死亡之中一切都已结束’的弟子呢？”

103 看法（Mening），也是意义（Mening）。

104 持有看法的人（den Menende）。“有着看法（menende）”是分词，如果说是动词，也就是“认为（mene）”。

105 “毫无意义的话”，det Meningsløse，也就是说“那没有意义的”，是看法（Mening），亦即意义（Mening），加上后缀“无（-løs）”。

106 “意义（Mening）”，也是“看法（Mening）”。

107 那表达看法的人（den Menende）。

108 令人敬畏者]丹麦的“令人敬畏者（Højærværdig）”的称呼属于较高和最高的神职，在九个等级之中位于第二到第六级。

109 就是说，按照规则说是有资格的。

110 在这里作了讲演的人，他是年轻的，还在学习者的年龄]克尔凯郭尔写下《三个想象出的场合讲演》的时候31岁。

111 “够格（værdig）”，见前面对这个词的注释。

112 “使用一个标示同一个意思的外来词，这一生命之最终考试（Examen）”。原文中所用词Examen（考试），是拉丁语，所以说是外来语词。在现代丹麦语中，eksamen已经成为丹麦语中的一个常用词了。



Døden til Kejseren.

Din Magt er nu forbi; spend af din Purpurkaabe.
 Du kan ej længer Lide i denne Verden haabe.
 Dit Scepter overgiv: thi du maa følge mig
 Og blive Graadere i Gravens Voldig lig.



Døden til Tjenestepigen.

Undskyldning hjælper ej, min kære lille Pige!
 Jeg haver danset før med mangen af din Lige.
 Hvor stærk og knipst du er, maa du dog danse med;
 Du nu ej sager Forlov at gjøre flere Fjed.

原野里的百合和天空下的飞鸟¹

三个与上帝有关的讲演

索伦·克尔凯郭尔

哥本哈根

大学书店莱兹尔

毕扬科·鲁诺斯印刷坊印刷

1849

前言

我这样希望：这本小书（考虑到这本小书出现时的境况²，这让我回想起我最初的讲演集，尤其是回想起我在我最初的讲演集中写的最初的话，亦即，为那紧接在《非此即彼》之后出版³的《两个陶冶性的讲演，1843年》所写的前言⁴）也会使得“那个‘被我带着欣悦和感恩地称作是我的读者’的单个的人”⁵回想起那同样的词句：“它想要继续留在‘那隐蔽的’之中，正如它在隐蔽之中进入存在，——一朵在大森林的遮掩之下小花。”⁶。在这样的境况下，这本小书会让他回想起这些；并且，我还希望，这本小书会让他——正如它让我——回想起那在《两个陶冶性的讲演，1844年》的前言⁷中的：“它被以右手来给出”⁸，——这与那曾以左手并正以左手来被递出的笔名正相反⁹。

1849年5月5日¹⁰

S.K.

祈祷

在天之父！什么是“作人”¹¹，以及，相关于上帝，什么是对“作人”的要求，——这其实也是一个人在与他人为伴时，尤其在人堆之中，特别难以得知的，并且，若他从别处得知，那么，这也是他在与他人为伴时，尤其在人堆之中，特别容易忘记的。愿我们可以去学“作人”，或者说，如果我们忘记了，愿我们可以重新去向飞鸟和百合¹²学习“作人”；愿我们可以学习“作人”，即使无法一下子学全，也还是可以从它们那里学到某一些，并且一小点一小点地学；这一次，愿我们可以向飞鸟和百合学习沉默、恭顺和快乐！

在复活主日之后的第十五個星期日的福音¹³

一个人不能事奉两个主。不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个。你们不能又事奉神，又事奉玛门¹⁴。所以我告诉你们：不要为生命忧虑吃什么，喝什么；为身体忧虑穿什么。生命胜于饮食吗？身体胜于衣裳吗？你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。你们不比飞鸟贵重得多吗？你们哪一个能用思虑使寿数多加一刻呢？何必为衣裳忧虑呢？你想，野地里的百合花怎样长起来。它也不劳苦，也不纺线。然而我告诉你们：就是所罗门¹⁵极荣华¹⁶的时候，他所穿戴的还不如这花一朵呢！你们这小信的人哪！野地的草今天还在，明天就丢在炉里，神还给他这样的妆饰，何况你们呢！所以，不要忧虑说，吃什么？喝什么？穿什么？这都是外邦人所求的。你们需用的这一切东西，你们的天父是知道的。你们要先求他的国和他的义，这些东西都要加给你们了。所以，不要为明天忧虑，因为明天自有明天的忧虑；一天的难处一天当就够了。¹⁷



“观看天空的飞鸟，审视原野中的百合”

然而，也许你用“诗人”的话说，并且在诗人这么说的时候，这说法恰恰是投合了你的心意：哦，愿我是一只飞鸟，或者愿我像一只飞鸟，像那带着漂游的兴致在大地和海洋之上远飞的自由之鸟，如此贴近天空，向遥远的天涯；唉，我，我只觉得被束缚，然后还是被束缚，被终生牢牢地钉死在这个地方，在这个地方，日常的悲伤、各种痛苦和各种逆境让我明白：这是我住的地方，并且一辈子就是如此！哦，愿我是一只飞鸟，或者愿我像一只飞鸟，比一切被大地重力吸引的东西都更轻盈，在空气之上，比空气更轻盈，哦，愿我像那轻盈的飞鸟，在它寻找驻足点的时候，它甚至在大海的表面筑巢¹⁸；唉，我，每一个运动，哪怕是最轻微的，只要我有所动弹，都能够让我感觉到有怎样的一种重力压着我！¹⁹哦，愿我是一只飞鸟，或者愿我像一只飞鸟，没有任何顾虑，就像那小小的歌鸟，即使没有人在倾听，它也谦卑地唱着，或者，即使没有人在倾听，它也骄傲地唱着；唉，我，不拥有任何属于我自己的瞬间、不拥有任何属于我自己的东西，我，却被散发出去，不得不为千千万万种顾虑服务！²⁰哦，愿我是一朵花，或者愿我像那朵原野之中的花朵，幸福地爱上我自己，并且在此写上句号；唉，我在自己的心中也感受到这种人心之分裂，既非自爱地能够与一切断绝关系，亦非怀着爱心能够牺牲一切！²¹

如此是“诗人”的情形。漫不经心地听上去，几乎就好像是，他在说福音书所说的东西，当然他也确实是在使用最强烈的表述来推重飞鸟和百合的幸福。然而，让我们再听他说下去。“因此，如果去赞颂百合与飞鸟并且说：你应当如此如此，那么，这差不多就仿佛是一种来自福音书的残酷；唉，我，在我身上这愿望是如此真实，如此真实，如此真实：‘哦，愿我像一只天空下的飞鸟，²²像一朵原野上的百合’。但是，‘我要能够如此’，这却是一种不可能；而恰恰因此，这愿望是如此真挚、如此忧伤、却又如此炽烈地在我的内心中燃烧着。福音如此对我说，说我应当是那我所不是的东西，我太深刻地（正如这愿望因此而在我的内心之中）感觉到我不是并且也无法是那东西，这是多么残酷。我无法理解这福音；在福音与我之间有着一种语言差异²³，如果我要是能明白的话，这差异简直是要杀死我。”

诗人相对于福音的情形持恒地如此；同样他相对于福音中关于“作孩童”的说法²⁴的情形也是如此。“哦，愿我是一个孩子”，诗人这样说，“或者愿我像一个孩子那样，‘啊，孩子，无邪而快乐’；唉，我，则是过早变老的我，过早变得有辜并且悲惨的我！”

奇妙啊；因为人们当然说得很有道理，这诗人就是一个孩童。不过诗人仍还是无法达到对福音的理解。那是因为，在诗人的生命的根本上其实有着关于“能够去成为那愿望所求的东西”的绝望²⁵作为基础；而这一绝望生产出愿望。但这“愿望”是悲凄²⁶的发明。因为，这愿望确实能够在一个瞬间里起着安慰作用，但是在进一步审视之下，我们则会看见，它其实没有在安慰；因此我们说，这愿望其实是由那悲凄²⁷发明出来的安慰。多么奇怪的自相矛盾！是的，而诗人也是这自相矛盾。诗人是“痛楚”的孩子，但父亲却将之称为“快乐”的儿子²⁸。在痛楚中，愿望在诗人身上进入存在；而这愿望，这炽烈的愿望，它使得人的心灵喜悦，相比葡萄酒令心灵欢愉，相比春天最早的花蕾、相比那我们在厌倦了白天而在对夜晚的思念之中愉快地对之致意的第一颗星星、相比那破晓时我们对之告别的夜空之中的最后一颗星星，这愿望更令心灵喜悦。诗人是“永恒”的孩子，但缺乏“永恒”的严肃。在他想着飞鸟和百合的时候，他就哭泣；在他哭泣的时候，他在哭泣之中找到对痛苦的缓和；愿望进入存在，愿望之雄辩也伴随着一起进入存在：哦，愿我是一只飞鸟，那我在孩提时代的图画书中读到的飞鸟；哦，愿我是原野之中的花朵，那生长在我母亲的园中的花朵。但是如果我们以福音的话语对他说：这是严肃，飞鸟在对“严肃”的学习中是教导师，这正是那“严肃”；于是，诗人就必定会笑，——并且，他拿飞鸟和百合来开玩笑，如此逗笑，以至于他使得我们所有人，甚至有史以来最严肃的人都笑了；但是他并没有这样地打动福音。这福音如此严肃，乃至诗人的全部忧伤都改变不了它，尽管这忧伤甚至会改变最严肃的人，使之在一瞬间里屈从而进入诗人的想法，与之一同叹息并且说：亲爱的，这对于你确实是一种不可能！是的，这样我也不敢说“你应当”；但福音敢去命令诗人，说他应当如同飞鸟。福音是如此严肃，乃至诗人最不可抵挡的奇思怪想都无法使得它微笑。

你“应当”重新成为孩子²⁹，因此，或者说，为了这个目的，你应当开始能够并且想要理解那为孩子准备的词句，这词句是所有的孩子都理解的，而你应当像孩子一样地去理解它：你应当。孩子从来不问依据，孩子不敢、孩子也无须问，——这里其一对应于其二：正因为孩子不敢，所以孩子无须问其究竟；因为对于孩子来说，这个“他³⁰应当”本身就足以构成依据，而所有依据集为一体也无法在这样的程度上足够地成为对孩子来说的依据。孩子从来不说：我不能。孩子不敢，并且这也并非是真的，——这里其一对应于其二：正因为孩子不敢说“我不能”，所以这“他不能”也就不是真的，因此，这就说明，真相就是“他能”，因为如果一个人不敢去尝试别的，那么这“不能”就不可能，这是再明显不过的事——这里的关键只是：一个人是否确实是真的不敢去尝试别的。而孩子从来不寻找借口或者托辞；因为孩子明白“可怕的东西”的真相：对他来说，不存在任何借口或者理由，不存在任何藏身之处，无论在天上还是地下³¹、无论在客厅还是在花园，他都无法躲开这个“你应当”。而如果一个人完全明白“这样的藏身之处是不存在的”，那么，借口或者托辞也就不存在了。在一个人知道这“可怕的东西”的真相——“任何借口或者理由都不存在”的时候，那么，是的，那么他自然就不会找到任何借口或者理由，因为不存在的东西是找不到的，——而他也并不去找它；于是他就只去做他应当做的事情。孩子从不需要长时间的考虑；因为在孩子应当去做什么的时候，并且也许是马上，这时当然不会有考虑的机会；即使不是马上，但只要这孩子仍应当去做什么，——是的，即使我们给他永恒的时间去思量，他却不会需要这永恒，他会说：要那么多时间干嘛，既然我仍还是应当去做这事。如果孩子接受这时间，那么他就会以另一种方式很好地使用这时间，将之用于玩耍、嬉乐以及诸如此类；因为孩子所应当去做的事情，是他应当去做的，——这是确定不变的，与“考虑”毫无关系。

那么，就让我们根据福音的指导严肃地把百合与飞鸟视作老师吧。这里说“严肃地”，因为福音不至于在灵的意义如此夸张乃至无法使用百合与飞鸟；但它也不至于尘俗到这样程度，以至于它只能够要么是忧伤地要么是微笑着地审视百合与飞鸟。

让我们从作为老师的百合与飞鸟那里学习

沉默，或者学习去缄默。

因为，很明显，那使得人优越于动物的标志是“说话”，——如果谁愿意，也可以这样说，——使得人远远优越于百合的标志是“说话”³²。然而，并不因为“能够说话是一种长处”，我们就理所当然地能导出“能够缄默并非应当是一种艺术”或者“能够缄默只应当是一种蹩脚的艺术”这样的结论来；恰恰相反，正因为人能够说话，所以能够缄默恰恰才正是艺术，而恰恰因为他的这种长处那么容易诱惑他，所以，能够缄默才恰恰是一种伟大的艺术。而他可以向沉默的老师们——百合与飞鸟——学习这艺术。

“首先寻求上帝的国和他的正义”³³

但是，这意味了什么、我要去做什么，或者说，如果我们能够说一种追求是在寻找、在渴求上帝的国，那么这是一种什么样的追求？我是不是应当努力尝试去得到一个与我的能力和精力相对应的职位以求在之中起作用？不，你首先应当去寻求上帝的国。是不是我应当去把我的所有财产施舍给穷人们³⁴？不，你首先应当去寻求上帝的国。是不是我应当走出去向世界宣示这种学说？不，你首先应当去寻求上帝的国。但如果是这样的话，在某种意义上说，我是不是当然也就没有什么应当去做的？是的，确实如此，在某种意义上说是没有什么应当去做的；你应当在最深刻的意义上使得你自己成为乌有³⁵，在上帝面前成为乌有，学习缄默；初始就在这种沉默之中，这初始就是：首先去寻求上帝的国。

这样，相关于上帝，从某种意义上说是向后退着地，我们走向了起始的地方。起始的地方不是我们一开始出发的地方，而是我们要走向的地方；并且我们是向后退着地走向它。起始的地方就是“变得沉默”这艺术；因为如大自然般处于沉默，不是艺术。这一“以一种这种方式在最深刻的意义上变得沉默，在上帝面前沉默”，这是“敬畏上帝”的开始，因为正如敬畏上帝是智慧的开始³⁶，沉默则是敬畏上帝的开始。正如敬畏上帝比智慧的开始更多，是“智慧”³⁷，同样，沉默则比敬畏上帝的开始更多，是“敬畏上帝”。在这沉默之中，“愿望”和“欲求”的许多想法敬畏地哑默下来；在这种沉默之中，“感恩”的丰富言辞敬畏地哑默下来。

能够说话是人相对于动物的长处；但是在相关于上帝的时候，对于那能够说话的人，“想要说话”很容易通往毁灭。上帝在天上，而人在地上：所以他们不能很好地在一起交谈。上帝是全智³⁸，而人所知的只是散言碎语：所以他们不能很好地在一起交谈。上帝是爱³⁹，而人，正如我们对一个孩子所说的，甚至就其自身福祉而言也只是一个小小的傻瓜：所以他们不能很好地在一起交谈。只有在许多畏惧和颤栗⁴⁰之中，人才能与上帝交谈；在许多畏惧和颤栗之中。但是由于一个另外的原因，在许多畏惧和颤栗之中说话是艰难的；因为正如恐惧⁴¹使得声音在肉体上背弃我们，同样，许多畏惧和颤栗使得“说话”在沉默之中成为寂静。真正的祷告者知道这个；而那本非真正的祷告者的人，他也许在祈祷之中恰恰学会这个。在他的心念中，有着某种东西，如此深切，一件对他如此重要的事情，“真正使自己能够让上帝理解”，这对于他是如此地紧迫而重要，他惟恐自己会在祈祷之中忘记了什么，唉，而如果他忘记了，他则惟恐上帝自己不会记住它：所以他想要集中心思来真正诚挚地祷告。而如果他本来就诚挚地祷告着，那么对于他，又有什么事情会发生呢？那奇妙的事情在他身上发生了；渐渐地随着他在祈祷之中变得越来越诚挚炽烈，他能够说的东西越来越少，到最后他变得完全沉默。他变得沉默，如果说有什么事情可能比“沉默”在更大的程度上对立于“说话”的，那么这就是：他成为了一个倾听者。他曾认为的祷告是“说话”；而他在学习之后知道：祷告不仅仅是沉默，也是倾听。事情就是如此；祷告不是听自己说话，而是进入沉默，继续保持沉默，等待，直到祷告者听见上帝。

因此，福音所说的话，“首先寻求上帝的国”，是教育着人的，它就似乎是在以这样的方式来把人的嘴套住：对每一个他所提出的关于“这是不是他所应当做的事情”的单个问题，都做出这样的回答说：不，你应当首先寻求上帝的国。因此我们可以这样地改写这福音中的话：你应当以祷告作为开始，并非是仿佛（当然这是我们已经展示过的）祈祷总是以沉默开始，而是因为在这祈祷真正地成为了祈祷之后，这时它才变成了沉默。首先寻求上帝的国，这就是：祷告！如果你问，是的，如果你问题中彻底考虑了所有细节，询问着：这个就是我所应当去做的吗，而如果我去做这事情，那么这就是在寻求上帝的国吗；这时，对此回答必定会是：不，你应当首先寻求上帝的国。但是祷告，就是说，正确地祷告，就是变得沉默，而这就是首先寻求上帝的国。

你能够在百合和飞鸟那里学到这种沉默。就是说，它们的沉默不是艺术，但是在你变得如百合和飞鸟一般沉默的时候，那么然后你就到达了开始，这就是，首先寻求上帝的国。

在那里，在上帝的天空之下，在百合与飞鸟那里，是多么庄严啊，为什么？去问“诗人”吧；他回答：因为那里有着沉默。进入这庄严的沉默是他所神往的：离开人世间的世俗万物，这尘嚣之中有太多“说话”；离开这个世俗人生，这人生只是以一种可悲的方式证明了，人因“说话”这一标志而优越于各种动物。“因为”，诗人会说，“优越于其他东西固然很好，不，我还是远远地更喜欢那里的沉默；我更喜欢它，啊不，这是无法比拟的，它比那些能够说话的人们无限地更优越。”就是说，在大自然的沉默之中，诗人认为，他感觉到神圣的声音；而在人众忙碌的谈话之中，他认为不但感觉不到神圣的声音，而且根本就感觉不到“人与神圣有着亲缘关系”⁴²。诗人说：是的不错，“说话”确实是人相对于动物的长处，——如果人能够缄默。

然而，“能够缄默”，你能够到野外去百合和飞鸟那里学习这个⁴³，那里有着沉默，而在这沉默之中也有着某种神圣的东西。沉默在那里；不仅仅是在一切缄默于寂然之夜的时候，而且也是在白天振动起上千根音弦进入运动而一切如同一片声音的海洋的时候，沉默仍在那里：一切各尽其份，不管是其中任何个体，还是一起作为整体，都不去打破这神圣的沉默。沉默在那里。森林沉默；即使是在森林细语的时候，它一样也还是沉默的。因为这些树，即使是在它们最密集地相傍而立的簇丛之中，它们相依相拥，不弃不离，这恰恰是人所罕有的品格，虽然有预先许下的诺言说“这是我们之间的秘密”，人们却很少相依相拥、不弃不离地信守这诺言。大海沉默，即使是在大海狂哮的时候，它一样也还是沉默的。在最初的一瞬间你也许听错，你听见它在喧哗。假如你急匆匆地发布出这样的消息，那么你就冤枉了大海。相反，如果你花更多时间去更仔细地倾听，那么你，（多么奇妙！）你听见沉默；因为单调也还是沉默。当沉默在夜晚栖息于风景之中、而你在田野里听着遥远的吼哮的时候，或者当你远远地从农人的房中听见那熟悉的狗吠的时候，这时，我们就无法说这吼哮或者狗吠打扰了沉默，不，这声音属于沉默的一部

分，秘密地，并且在这样的程度上也是沉默地，与这沉默达成一致，它把沉默放大。

现在，让我们进一步审视百合与飞鸟，我们是应当向它们学习的。飞鸟缄默并且等待⁴⁴：它知道，或者更确切地说，它完全而坚定地相信，一切在其应发生时发生，所以飞鸟等待；但是它知道，它没有权限去知道时间或者日子⁴⁵，所以它沉默。在适当的时候，事情自然将发生，飞鸟说，其实不是飞鸟在说，它沉默；但它的沉默是在说着的，而它的这沉默所说的就是，它相信这个，而因为它相信这个，所以它缄默并等待。然后，在那瞬间到来的时候，沉默的飞鸟就明白，这就是那瞬间；它使用这瞬间，从不有愧。同样，百合的情形也是如此，它缄默并等待。它不会不耐烦地去问“春天什么时候到来？”，因为它知道，在适当的时候春天自然将到来，它知道，如果它获得许可去决定一年四季的话，那么这对于它自己是最无益的；它不问“什么时候下雨？”或者“什么时候出太阳？”，或者“我们现在是不是有太多雨”或者“现在暑气太重”；它不在事先问，今年的夏季将会怎样，多久或者多短：不，它缄默并等待。它是如此简单，但是它却从来不被欺骗；“被欺骗”只能够发生在“聪明”上，而不会是发生在“简单”上，——“简单”不欺骗也不被欺骗。然后那瞬间就到来了，而在那瞬间到来的时候，沉默的百合明白，此刻就是那瞬间，并且它使用这瞬间。哦，你们这些教授“简单”的深刻的大师，难道会有这样的可能，一个人在说话的时候也能够与“瞬间”相遇？不，我们只能通过缄默而与瞬间相遇；如果我们说话，哪怕只说一句话，我们也会错过这瞬间；瞬间只在沉默之中。因此在这瞬间出现时，人很少真正能够去明白，也很少能够去正确使用这瞬间，因为他无法沉默。他无法缄默和等待，也许由此能够说明，这瞬间为什么根本不在他面前出现；他无法缄默，也许由此能够说明，为什么在这瞬间出现在他面前时他无法感觉到这瞬间。因为，固然这瞬间蕴含了其丰富的意义，它却不会在来临之前发出任何关于它要到来的消息，它来得太急而无法预告，而在它到来的时候，自然也不会有预先的一瞬间；这瞬间，不管它在其本身之中意义多么重大，也不会带着喧嚣或者带着叫喊来临，不，它悄悄地来临，带着比任何生灵所能够弄出的最轻足音更轻的步履，因为它带着“那突然的”的轻盈步履，偷偷地来临；因此，如果我们想要感觉到“此刻它在这里”，我们就必须完全沉默；而在下一瞬间它则已经消失，因此，如果我们要成功地使用它，我们就必须完全沉默。但是，一切仍依赖于这“瞬间”。确实，这样的事情是许许多多人的生命之中的不幸：他们从来没有感觉到这“瞬间”，在他们的生命之中，“那永恒的”和“那现世的”只是相互隔绝着，为什么？因为他们无法缄默。

飞鸟缄默并且承受⁴⁶。不管它有着多么深重的心灵悲伤，它缄默。甚至荒漠或孤独的沉郁的哀歌歌手⁴⁷也缄默。它叹息三声，然后缄默，再次叹息三声；但是，在本质上，它缄默。因为不管这是什么，它不说，它不抱怨，它不责怪任何人，它只是叹息，以便重新开始沉默。就是说，仿佛这沉默会使它爆炸，所以为了能够缄默，它必须叹息。飞鸟的痛苦没有被免除。但是沉默的飞鸟为自己免除了那加重痛苦的东西，

那来自他人的误解的同情；它为自己免除了那使痛苦更持久的东西，那许许多多关于痛苦的话语；它为自己免除了那使痛苦成为“比痛苦更严重的东西”、成为“烦躁⁴⁸与悲哀”之罪的东西。飞鸟在它承受痛苦的时候缄默，然而不要以为这只是飞鸟的小小欺骗，不要以为它（不管它对别人怎样沉默）在它的内心之中并不缄默，不要以为它在抱怨自己的命运、责怪上帝和人类而让“心灵在悲伤之中行罪”⁴⁹。不，飞鸟缄默并且承受。唉，人则不这样做。那么，为什么相比于飞鸟的痛苦，人的痛苦就显得如此可怕？是不是因为人能够说话？不，不是因为这个，我们都知道“能够说话”是一种长处；那是因为人不能够缄默。就是说，这并非是像那烦躁的人⁵⁰，或者更严重一些，那绝望中人所以为的那样：在他——其实这已经是对于话语和声音的一种滥用了——，在他说或者叫喊着“但愿我能够拥有风暴的声音，来像我感觉我的所有痛苦那样地说出它们”的时候，他以为自己是明白自己所说的东西的。哦，这只是一种痴愚的补救办法，他只会同样的程度上更强烈地感觉到这痛苦。不，这不是个办法，但如果你能够缄默，如果你能够拥有飞鸟的沉默，那么，痛苦无疑会变得更轻一些。

正如飞鸟，百合也一样，它缄默。哪怕是它在凋谢的时候站在那里承受着痛苦，它沉默；无邪的孩子不会装模作样，人们也不会去要求他掩饰自己，而这对于那不能够这样做的人是幸运，因为“装模作样”这种艺术事实上是要让人付出极大代价的，——它不会掩饰自己，对自己的颜色变化，它也没有什么办法，我们从这苍白的颜色变化认得出某种东西，颜色变化泄露出“它承受痛苦”，但是它所做的是缄默。它很愿意保持挺立来隐藏起它所承受的痛苦，只是它没有气力去这样做，它没有这种控制自己的力量；它的头无力地弯曲着垂下；路人（如果真的有什么路人有着这么多的同情而以至于能去关注它的话！），这路人明白这意味了什么，这情景说得够多了；但百合缄默。百合的情形就是如此。但是到底是因为什么缘故，人的痛苦与百合的痛苦相比就显得如此可怕，难道是因为百合无法说话？如果百合能够说话，唉，如果它真的像人一样地不曾学会“缄默”的艺术：那么，它的痛苦岂不也会变得可怕？但是百合缄默。对于百合，“承受”就是“承受”⁵¹，既不多也不少。而既然“承受”既不多也不少地就是“承受”，那么这就使痛苦⁵²变得尽可能地简单，并且也变得尽可能地轻微。而既然痛苦在，那么它就无法变得轻微，因此它只能是它所是。但是反过来在这痛苦并非准确地保持“既不多也不少”地是它所是的时候，那么它就能够被无限地放大。在痛苦是“既不多也不少”的时候，就是说，在痛苦是它所是的那种确定的痛苦时，那么即使它是最大的痛苦，它也只是它所能是的最小的。但是如果这关系变得不确定，那么，不管本来这痛苦有多大，这痛苦就会变得更大；这种不确定性无限地放大痛苦。而这种不确定性恰恰出现在人的“能够说话”这一模棱两可的长处上。相反，痛苦之确定性，亦即，它既不多也不少地是它所是，则只有重新通过“能够缄默”来达到；并且，你能够向飞鸟和百合学习这沉默。

那里，在百合和飞鸟那里有沉默。但是这沉默表达什么呢？它表达

对上帝的崇敬，他是治理者，他，唯一的一个，智慧与理智属于他。恰恰因为这沉默是对上帝敬畏，就像它在大自然之中所会是的情形，是崇拜，所以这沉默如此庄严。而因为这种沉默是这样地庄严，所以我们能够在大自然之中感受到上帝，又有什么可奇怪的，一切因对他的崇敬而缄默！虽然他不说话，而因为“一切因为对于他的崇敬而缄默”，让我们感觉似乎他在说话。

相反，无须任何诗人的帮助，你能够在百合与飞鸟那里向沉默所学的东西，那唯福音能教你的东西，亦即：这是严肃，这应当是严肃，飞鸟和百合应当是老师，你应当完全严肃地仿效它们，学习它们，你应当变得沉默如百合与飞鸟。

这样，在百合和飞鸟那里你能够感受到，你是在上帝面前（这是通常在说话中和在与他人的对话中如此完全地被忘记的事实），如果这是被正确地理解的，而不是像那做着梦的诗人或者那让大自然梦见自己的诗人所理解的，那么，这当然就已经是严肃了。因为，在我们仅仅两个人在一起说话的时候，甚至更多，在我们有十个人或者更多人在一起说话的时候，我们那么容易就忘记了，你和我，我们俩，或者我们十个人，是在上帝面前。但是那作为老师的百合是深刻的。它完全不让你介入，它缄默，通过缄默它让你知道“你是在上帝面前”，这样你记得“你是在上帝面前”——于是你也必定在严肃并且在真相之中变得“在上帝面前沉默”。

变得在上帝面前沉默，正如百合与飞鸟，这是你所应当的。你不应当说“飞鸟与百合能够轻而易举地缄默，它们本来就不能说话”；这是你所不应当说的，你根本就什么都不应当说，不应当尝试，那怕是做最微不足道的尝试；如果你不是严肃地去对待“缄默”，而是痴愚而毫无意义地把“沉默”混杂在“说话”之中，也许是作为“说话”所涉及的对象，这样一来沉默就不再存在，反而倒是冒出一段关于“保持沉默”的讲话，——这样，沉默之教学就变得不可能。⁵³在上帝面前，你不要觉得你自己比一朵百合或者一只飞鸟更重要；而当“你是在上帝面前”这一事实成为了严肃和真相的时候，后者将会尾随前者而成为结果⁵⁴。甚至即使你在这世界所想要的东西是那最惊人的壮举，你也应当去承认百合和飞鸟是你的老师，在上帝面前你不要觉得你对于自己比百合和飞鸟更重要。即使事情是如此：当你展开你的计划时，以此世界之大，它也不足以容纳这些计划；即使如此，你也应当去向作为老师的飞鸟和百合学习，在上帝面前简单地把你的计划折叠起来放进比一个点更小的空间，并且只发出比“最没有意义的卑微”更小的噪音：在沉默中。即使你在世界里承受的痛苦是前所未有地难以忍受的，你应当去承认百合和飞鸟是你的老师，你不要觉得你对于你自己比那在其小小的麻烦之中的百合和飞鸟对它们自己更重要。

在福音使得“飞鸟和百合应当成为导师”成为严肃的时候，事情就是这样。在诗人那里，或者说，在那“恰恰因为缺少严肃而在那百合与飞鸟的沉默中无法变得完全沉默——却成为了诗人”的人那里，情况就不同

了。就是说，诗人所说在极大的程度上确实不同于普通人所说；这诗人的话如此庄严，以至于同普通人的话相比，它几乎就像是沉默，但这却仍不是沉默。而“诗人”也不会因为想要缄口而寻求沉默，恰恰相反，他寻求沉默是为了想要开始说话——像一个诗人那样说话。在那外面的沉默之中，诗人梦想着那他所不会去实现的丰功伟绩——因为诗人当然不是英雄；诗人变得善于雄辩——而也许他变得善于雄辩恰恰是因为他是丰功伟绩的单恋者⁵⁵，——而英雄则是其幸福爱人⁵⁶；因而这缺憾使得他善于说话，正如缺憾在本质上造就诗人——他变得善于说话；他的这种雄辩就是诗。在那外面，在沉默之中，他设计着改造和造福世界的宏伟计划，从来不变成现实的宏伟计划——不，它们当然变成诗歌。在那外面，在沉默之中，他俯伏在自己的痛楚之上，让一切，——是的，甚至老师，飞鸟和百合，都必须为他服务而不是教导他——他让一切发出他的痛楚的回音；痛楚的这种回音就是诗歌，因为一声尖叫则完全不是诗歌，而这尖叫的无限回声就其自身而言则是诗。

所以，在百合与飞鸟的沉默中，诗人没有变得沉默，为什么？因为他把这关系弄颠倒了，他在与百合与飞鸟的比较中把自己弄成“那更重要的”，自欺欺人地觉得自己有功劳，所谓“把辞句和话语借给了飞鸟和百合”，而不觉得自己的任务是“向百合和飞鸟学习沉默”。

哦，我的听者，但福音还是可以成功地借助于百合和飞鸟来教你“严肃”，同样也教我，并且使得你在上帝面前变得完全沉默！你在沉默之中会忘记你自己，你叫什么，你自己的名字，显赫的名字，悲惨的名字，无足轻重的名字，这样，你就能够在沉默之中向上帝祷告：“愿人都尊你的名为圣！”⁵⁷你在沉默之中会忘记你自己，你的计划，那些宏伟的、包容一切的计划，或者那些为了你的生活及其将来所作出的有限计划，这样，你就能够在沉默之中向上帝祷告：“愿你的国降临！”⁵⁸你在沉默之中会忘记你的意志、你的任性，这样，你就能够在沉默之中向上帝祷告：“愿你的旨意行！”是的，如果你能够从百合和飞鸟那里学会在上帝面前完全沉默，——这是福音无法帮你达到的，如果你能够学会，那么对于你，没有什么会是不可能的。但是只要福音通过百合与飞鸟教了你沉默，那么，它岂不是已经给予了你帮助，而这是怎样的帮助啊！因为，正如前面所讲，敬畏上帝是智慧的起始，而沉默则是敬畏上帝的起始。走向蚂蚁并且变得智慧，所罗门如是说⁵⁹；走向飞鸟和百合并且学习沉默，福音如是说。

“首先寻求上帝的国和他的正义”。但是对于“一个人首先寻求上帝的国”的表达正是沉默，百合与飞鸟的沉默。百合和飞鸟寻求上帝的国而根本不寻求别的，其他一切对于它们都成为一种附加物⁶⁰。但是如果它们根本不寻求别的东西，难道它们不是首先在寻求上帝的国？那么为什么福音说：首先寻求上帝的国；仿佛这里面有这样的意思，之后有别的东西可寻求，尽管很明显，福音的意思是说，上帝的国是那唯一应当被寻求的？这不可否定地是因为，只有上帝的国首先被寻求的时候，它才能被寻求；而那没有“首先寻求上帝的国”的人，根本不是在寻求它。进一

步说，这也是因为，“能够寻求”本身包涵了一种“能够寻求其他东西”的可能性，而对于这样的“也能够寻求其他东西”的人来说，福音暂时仍还是外在的，因此，这福音就必须说：上帝的国是你应当首先去寻求的。最后则是因为，福音温和而慈爱地降临于人，循循善诱把这人引向“那善的”。如果福音马上想要说：你惟独应当寻求上帝的国，那么这人就会觉得这要求太高，他就会一半不耐烦、一半恐惧害怕地退缩回去。而现在福音有点是在令自己去适应他。在这人眼前有着许多他想寻求的东西，这时福音就专门找到他说：“首先寻求上帝的国”。于是，这个人就想：好啊，如果我在以后还可以得到许可寻求别的，那么就让我以“寻求上帝的国”作为开始吧。而这样，如果他真的以此作为开始，那么福音清楚地知道随即而来的是什麼，就是说，他就这样在这种寻求之中感到心满意足，以至于完全忘记去寻求别的东西，是的，他甚至完全不再有寻求别的东西的愿望，于是，现在这就成为完全的真相：他惟独寻求上帝的国。如此是福音的行事方式，成年人对孩童说话也是如此。设想一个饿坏了的孩子；当母亲把食物摆上桌面而孩子看见了母亲所摆出的东西时，孩子几乎是不耐烦地哭着说：“这一丁点有什么用，等我吃了它，我还是一样饿”；也许这孩子甚至变得很不耐烦，乃至他根本不愿开始吃，“因为这一丁点根本没有用”。但是母亲知道这一切都是一种误解，她说：“是的，是的，我的孩子，你先把这些吃掉，然后我们随时都可以再看，是不是需要更多。”于是孩子开始吃；然后呢？一半还没有吃完孩子就饱了。如果母亲在一开始就马上教训孩子说“这已经足足有余了”，那么，母亲固然没有说错，但她却没有通过自己的行为来给出一个智慧的例子；这智慧其实是教育的智慧，而现在母亲通过诱导孩子“先吃这些”，她的做法就是这智慧。福音的情形也是如此。对于福音最重要的不是教训和斥责；对于福音最重要的是使得人们按它的要求去做。所以它说“首先寻求”。因此，可以这样说，它打住了这人的所有各种异议的话头，把他带入沉默，并且使得他真正地首先开始这种寻求；然后这寻求使得这人如此满足，乃至现在这就成为真相：他惟独寻求上帝的国。

首先寻求上帝的国，亦即，变得如同百合与飞鸟，亦即，变得在上帝面前完全沉默：然后别的对于你们都将成为一种附加物。

二

“一个人不能事奉两个主。不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个。”⁶¹

我的听者，正如你所知，在这个世界上人们常常谈论关于非此即彼；这非此即彼引起极大的关注，它使得各种不同的人以不同的方式投入对它的研究：在希望之中、在畏惧之中、在忙碌的活动之中、在紧张的休止状态之中，等等。你也知道，在这同一个世界中我们也听到过一种关于“不存在非此即彼”⁶²的说法，而这关于“不存在非此即彼”的智慧现在又引发出与那“意义最重大的非此即彼”所能引发的同样大的关注。

但在这外面，在百合与飞鸟这里的沉默中，我们是不是会对这“存在有一种非此即彼”的说法有什么疑虑？或者说，我们是不是会对这“非此即彼”所是的东西有什么疑虑？或者说，我们是不是会对“这非此即彼在最深刻的意义上是否唯一的非此即彼”的问题有什么疑虑？

不，对此，在这里无法有任何怀疑；在这种庄严的沉默之中，不仅是在上帝的天空之下，而且也是在这种庄严的面对上帝的沉默之中，无法有任何对此的怀疑。一种非此即彼存在着：要么上帝，——要么，是啊，然后其他的一切都无所谓；如果一个人没有选择上帝，那么，不管他在其余的东西中选择什么，他就都错过了非此即彼，或者说，他在他自己的非此即彼上迷失了。因而：要么上帝；你看，在后者（其他的一切）之中，除了说明是上帝的对立面，根本没有作任何强调（这样一来，上帝被无限地强调了），因而在根本上，那是上帝，是他通过“以自身为选择的对象”而将那选择之决定⁶³收紧，使之真正地成为一个非此即彼。如果一个人会轻率地或者沉郁地⁶⁴认为，在上帝作为“那唯一的”在场的地方，事实上还是有三件可选择的东西，那么，他就是走上了迷途，或者说，他失去了上帝，因而对于他在事实上也就没有什么非此即彼；因为，随着上帝被丢失，亦即，在上帝之观念消失或者被歪曲的时候，非此即彼也就失去意义。但是，在百合与飞鸟那里的沉默之中，这样的事情又怎么会在一个人的身上发生呢！

因而，非此即彼；要么上帝，并且如同福音所阐释的，要么爱上帝要么恨上帝。是的，在有噪音环绕着你的时候，或者在你注意力分散的时候，这看上去几乎像一种夸张；从爱到恨看起来有着太长的一段距离，这距离之长使人无法有“让这两者相互靠近对方”的权利，这两者不能同处于一道鼻息之中、不能同处于一个单个的想法中，也无法共存于“没有插入性从句、没有构成呼应关系的插入词⁶⁵、甚至没有分隔符号而直接相随”的两句话之间。而正如物体在真空之中以无限的速度下落，在百合与飞鸟那里，“沉默”的情形也是这样，那在上帝面前的庄严沉默，这沉默使得这对立的两⁶⁶在同一个“此刻”中相互抵抗地进行接触，当然，也在同一个“此刻”中进入存在：要么爱，要么恨。正如在真空中不会有一个“第三者”来延缓物体下落的速度⁶⁷，在这“在上帝面前的庄严沉默”中也不存在一个“第三者”，来让“爱”与“恨”保持一种延缓性的距离。——要么上帝；并且，如福音所阐释，要么投身于他、要么蔑视他。在与他人的共处中，在买卖与谋生的关系中，在与人众的交往中，介于“投身于某人”和“蔑视他”之间有着极大的距离；“我无须与这个人交往，”人说，“但是这并不说明我蔑视他，绝对不会。”与人众交往的情形也是如此，一个人善于应酬并且结交广泛，而在他与人众交往的时候，这种交往却没有本质的真挚，而只是一种可有可无的关系。但是，数量越少，从广泛的意义上说，人际间的社交量就越少，这就是说，交往越真挚，一种“非此即彼”就开始在越来越大的程度上成为这关系之中的规律；而与上帝的交往则在最深刻的意义上也无条件地是“非社交性的”。就看下一对恋人吧，恋人关系也是一种非社交性的关系，正因为这种关系是如此地真挚；对于他们、对于他们间的关系来说，这就是：要么

让我们相互献身于对方，要么让我们相互蔑视。现在，在百合与飞鸟那里，在这种“在上帝面前的沉默”中，因而绝没有任何他人在场，因而对于你也就是，除了与上帝的交往之外没有任何其他交往；事情就是如此：要么投身于他，要么蔑视他。没有任何借口，既然没有任何他人在场，并且无论如何，没有任何他人以这样的方式在场：他让你能够投身于他而不蔑视上帝；因为正是在这种沉默中我们清楚地看到：上帝离你是多么地近。两个恋人相互如此接近，以至于这两个人，只要那一个还活着，这一个就不可能“不蔑视那一个”地去献身于一个这两人之外的别人；这里所具的就是这对恋人关系中的“非此即彼”的东西。因为，这一“非此即彼（要么投身要么蔑视）”是否存在，要依据于两者间的接近程度有多大。但是上帝，上帝当然也是不死的上帝，更接近你，比那对恋人间的相互接近在更大程度上无限地接近你；他，你的创造者和维持者⁶⁸；他，你生活、动作和存在都在他之中⁶⁹，出自他的慈悲你拥有一切⁷⁰。于是，这个“要么投身上帝要么蔑视他”就不是夸张，这不同于一个人因一些微不足道的小事而在这里引进非此即彼，——一个这样的人，我们因此有理由称之为不近人情的人。这里的情形则不是如此。因为，一方面，上帝当然还是上帝。另一方面，他并非是相关于无关紧要的东西使用这非此即彼，他不说：要么玫瑰、要么郁金香。他是相关于自身使用它，并且说：要么我……要么你投身于我并且无条件地在一切之中如此，要么你——蔑视我。上帝则无疑不会以别的方式谈论其自身；如果上帝这样或者能够这样地谈论其自身，仿佛他不是那无条件的第一位，仿佛他不是“那唯一的”，无条件的一切，而也只不过是这样一种东西，一个寄希望于“也许也还是会被考虑到的”的人；如果那样，那么上帝就是失去了其自身，失去了关于其自身的观念，并且就不是上帝了。

因而，在百合与飞鸟的沉默中有着一个非此即彼，要么上帝……并且，如此理解：要么爱他要么——恨他，要么投身于他要么——蔑视他。

这一非此即彼到底意味了什么，上帝要求的是什么？因为非此即彼是一种要求，正如恋人要求爱，在其中的这一个对那一个说非此即彼的时候，他们要求的当然是爱。但上帝不是以恋人的方式来使自己与你发生关系，而你也不是以恋人的方式来使你自己与他发生关系。这关系是另一种关系：受造者对造物主的关系。以这非此即彼他到底要求什么呢？他要求顺从，无条件的顺从；如果你不是在一切之中无条件地顺从，那么你不爱他，而如果你不爱他，那么——你就恨他；如果你不是在一切之中无条件地顺从，那么你不投身于他，或者说，如果你不是无条件地并且在一切之中投身于他，那么你不投身于他，而如果你不投身于他，那么——你就蔑视他。

这一无条件的顺从，——如果一个人不爱上帝，那么这人就恨他，如果一个人不是无条件并且在一切之中投身于他，那么这人就是蔑视他，——你能够从老师那里学得这一无条件的顺从，因而，这就是福音

的指派：去向百合和飞鸟学习。这叫做，一个人通过学习“去顺从”而学习“去统治”；而更确切的则是，一个人能够通过让自己顺从而向自己学习顺从。百合与飞鸟的情形就是这样。它们没有“用以去强迫那学习者”的力量⁷¹，它们只有它们自己的顺从作为一种强迫性的力量。百合与飞鸟是“顺从的⁷²授课老师”。这不是一种奇怪的说法么？本来人们把“顺从的”这个词用在学习者的身上，对学习者的要求是他应当顺从；但在这里，导师自己是顺从者！那么他所教的内容是什么？教的内容是“顺从”。通过什么方式来教授？通过“顺从”来教授。如果你能够像百合与飞鸟那样地顺从，那么你就也应当能够通过顺从来向自己学习顺从。但是既然你和我无疑都无法如此顺从，那么就让我们向百合和飞鸟学习：

顺从。⁷³

我们说，在百合与飞鸟那里有着沉默。但是这种沉默，或者说，我们所努力向之学习的，“变得沉默”，是那“真正地能够顺从”的首要条件。当你周围的一切就是庄严的沉默，如同在百合与飞鸟那里，当在你身上有着沉默的时候，这时，你会感觉到，你会带着无限的强调感觉到这句话中的真理：你应当爱你的主上帝并且只单单侍奉他⁷⁴；你感觉到，这是“你”，那应当如此地爱上帝的是你，在这整个世界里唯一的你，当然是唯一地处于那庄严的沉默之笼罩之中的你，如此唯一乃至每一个怀疑，每一个异议和每一个借口，每一个逃避，每一个问题，简言之，每一个声音，都在你自己的内心中被置于沉默，这每一个声音就是说每一个别的声音，除了上帝的声音——而上帝的声音笼罩你并在你身上通过沉默来对你说话。如果从来没有沉默这样地笼罩你并在你身上，那么你就没有学会并且永远也学不会顺从。但是如果你学会了沉默，那么在学习顺从方面就不会有问题。

那么，去留意你周围的大自然吧。在大自然之中一切都是顺从，无条件的顺从。在这里“上帝的旨意发生，如同行在天上，也行在地上”⁷⁵；或者如果有人以另一种方式引用圣词，它们也还是适用的：这里，在大自然之中，“上帝的旨意行在地上如同行在天上”⁷⁶。在大自然之中一切都是无条件的顺从；在这里不仅仅，如同在人类世界中也是这样，不仅仅是因为上帝是全能的⁷⁷，所以没有任何事物，哪怕是最微不足道的，没有任何事物是不依据于他的旨意而发生；绝没有，在这里也是因为一切都是无条件的顺从。然而，这却无疑是一个无限的差异；因为，在一方面是，如果与他的旨意相悖，他，那全能的，那么，不管是最怯懦的，还是最顽逆的人的不顺从，不管是一个单个的人的不顺从，还是整个人类的不顺从，哪怕是最微不足道的，都不会有发生的可能；在另一方面则是，他的旨意发生，因为一切都无条件地顺从他，因为在天上和地上除了他的旨意没有别的意志；而这就是大自然中的情形。在自然之中就是这样，正如圣经中所说：“没有他的旨意，一只麻雀也不会掉落在地上”⁷⁸；而这不仅仅是因为他是那全能的，而是因为一切是无条件的顺从，他的旨意是那唯一的意愿：没有一点哪怕是小小的异议，一言一辞都没有，连一声叹息都听不见；如果这是他的意愿，那么，那无

条件地顺从的麻雀就会无条件顺从地落在地上。在大自然之中一切是无条件的顺从。风的嘘唏、树林的回声、溪水的潺潺、夏天的哼吟、树叶的低语、草的簌簌，每一个声音，每一个你听见的声音，这全都是顺从，无条件的顺从，于是你能够在之中听见上帝，正如你能够在一种音乐之中听见他，这音乐是“顺从中的天体运动”⁷⁹。那猛刮着的狂风的暴烈、云朵的轻盈的形体变化、大海的点滴状的流动性及其内聚、光芒的迅速和声音在更高程度的疾速⁸⁰：这全都是顺从。准时的日出、准时的日落、风在示意之下⁸¹的转向、特定周期里的潮涨潮落、季节在准确变换之中的一致性：一切，一切，这全都是顺从。是啊，如果天上有一颗想要有自身意志的星辰，或者地上有一粒这样的灰尘：那么它们在同一瞬间都被化为乌有，同样地轻而易举。因为在大自然之中一切是乌有，以这样的方式理解：这是无条件的上帝旨意而绝非其他，而在它不是无条件的上帝旨意的瞬间，它就停止了存在。

那么，让我们更进一步，并且以人的方式，来审视百合与飞鸟，以学习顺从。百合与飞鸟对于上帝无条件地顺从的。在这点上，它们是老师。正是作为导师，它们知道怎样以老师的方式去达到目标，唉，在这一点上，大多数人则肯定是会错过和失误的：“那无条件的”。因为，有一样东西是那百合与飞鸟无条件地不明白的，而这东西却是大多数人所领会得最清楚的：折中⁸²。一点小小的不顺从，它不会是无条件的不顺从；这种小小的不顺从是百合与飞鸟所无法理解的，这是它们所不愿意理解的。那百合与飞鸟无法并且不愿理解的是：事实上还应当会有那种最小最小的“不顺从”——这种“不顺从”是“蔑视上帝”之外的其他。那百合与飞鸟无法并且不愿理解的是：人在除了事奉上帝之外，部分地，也应当能够去事奉的其他东西或者其他，并且这个行为还能够不是“蔑视上帝”的行为。在这“达到目标”之中，在这“在‘那无条件的’之中具备自己的生命”⁸³之中，有着多么奇妙的可靠性⁸⁴！哦，还有，你们这些思想深刻的老师，除了在“那无条件的”之中，是不是还有可能在别的地方找到可靠性，既然“那有条件的”在其自身是不可靠性⁸⁵？！那么，让我换一种方式吧，也许还是这样说更好：我不应当去赞叹那它们用来达到“那无条件的”的可靠性，更确切地说，那赋予它们那值得赞叹的可靠性而使得它们成为了顺从之教师的东西，正是“那无条件的”。因为那百合与飞鸟对上帝无条件地顺从，它们在顺从之中是如此地简单或者如此地崇高，乃至它们相信所有发生的事物都无条件地是上帝的旨意，并且，要么无条件顺从地行上帝的旨意、要么无条件顺从地将自己置身于上帝的旨意之中，除此之外，它们在世界上根本没有其他事情可做。

尽管那被指派给百合的所在真的是所有可能的所在之中最不幸的，以至于我们很容易就能预期到，在它的全部生命中，它都将是完全无足轻重而多余的东西，不被任何一个有可能会喜欢它的人留意；尽管地点和环境（是的，在那里我忘记了我所谈论的是百合）是如此“绝望地”不幸，以至于它不仅仅是没有被寻求，而且还被躲避；顺从的百合顺从地接受自身的境况，并且在它自己的一切美好之中绽放。我们人类，或者，一个人，处在百合的位置，肯定会说：“这是艰难的，这是无法忍受

的，如果一个人是百合并且美好如百合，却被指派到这样一个地方，要在一种在所有各种可能的处境之中最不利的地方绽开花蕾，仿佛是为了消灭对其美好之印象；不，这是无法忍受的，这无疑造物主的一个自相矛盾！”一个人，或者我们人类，在我们处在百合的位置时，会这样想和这样说，并且在这样的想法之中因悲戚而凋谢。但是百合所想则不同，它这样想：“不用说，我自己并不能决定地点和境况，所以这与我没有任何关系；我站在我所站的地方，这是上帝的意志。”百合如此想；而事实上也正如百合所想，这是上帝的意志，我们可以在这百合上看出这一点；因为它是美好的，——即使所罗门穿戴着其华丽盛装也不及它的美好⁸⁶。哦，如果百合与百合之间在“美好”上有着区别，那么这朵百合就可以得奖：它具有更多的一种美好；因为当一个人是百合时，“是美好的”其实不是艺术；但是在这种境况中“是美好的”，在这样的一种环境里，这环境尽其所能来阻碍它，而它在这样一种环境里依旧完全是其自身并且坚持着其自身、嘲弄整个环境所具的权力，不，不是嘲弄，——百合不会这样做——，而是在它自身的一切美好之中无所顾忌！因为，哪怕环境恶劣，百合还是它自己，因为它对上帝无条件地顺从；而因为它对上帝是无条件地顺从的，所以它无条件地无所顾忌，——这种无所顾忌，特别是在这样的环境下，只有“那无条件地顺从的”才能做到。而因为它完完全全是它自己并且是无条件地无所顾忌的（这两者直接地相互对应并且反过来亦是如此），因此它是美好的。只有通过无条件的顺从一个人才能够无条件准确地达到他所应当站在那里的这个“位置”；而当一个人无条件地达到了这位置，这个人就懂得，其实“这个位置是不是一个垃圾堆”这个问题是一件无条件地无足轻重的问题。——如果百合所遭遇的是所有可能发生的事情之中最不幸的，以至于它绽放的瞬间是如此地不利，以至于它（根据那它在事先几乎可以确定地估计出的结果）将在这同一瞬间被折断，这样它的“进入存在”就成为它的毁灭，是的，这看起来就是，它进入存在并且变得美好就是为了走向毁灭；这顺从的百合正是在这样的意义上作为一个顺从者的，它知道上帝的意志是如此，它绽开，——如果你在这一瞬间看它，那么你根本看不出有任何迹象表明这开花的过程同时也是它的毁灭，它发育得如此完全，它如此丰富而美丽地绽蕾，它如此丰富而美丽地——而因为这全过程只是一瞬间——无条件顺从地接受它的毁灭。一个人，或者我们人类，在处于百合的位置时，会对于那关于“进入存在”和“毁灭”是同一件事的想法感到绝望，而在这种绝望之中，我们阻碍自己去成为我们本来可以成为的东西，尽管那只是一个瞬间。百合的情形则不同；它是无条件地顺从的，所以它在美好之中成为其自身，它在事实上实现其全部可能性，不受干扰地，无条件地，不为那“这同一瞬间是它的毁灭”的想法所干扰。哦，如果百合与百合之间在“美好”上有着区别，那么这朵百合就可以得奖；它具有更多的一种美好，——尽管在这同一瞬间有对毁灭的确定它还是如此地美好。确实，直面毁灭而有着勇气与信仰去进入存在，去成就其全部美好，这只有无条件的顺从才能做到。一个人，正如上面所说，会被对毁灭的确定干扰，这样他没有去实现他的可能性，而这可能性则是

被赋予他的，哪怕他注定只能得到那最短暂的生存。他会说，“用于什么目的？”或者他会说，“为什么？”或者他会说，“这能有助于什么？”；而这样他就无法让自己的全部可能性得以展开，相反，他一瘸一拐而丑陋地，在那瞬间到来之前就已经自己毁灭了自己。只有无条件的顺从能够无条件准确地达到“那瞬间”；只有无条件的顺从能够利用这瞬间而无条件地不受下一瞬间的干扰。

尽管在“飞鸟要飞走”的瞬间出现的时候，根据它的理解，它确定地知道，就它现有的状态说，它的状态很好，因而，通过飞离，它将脱离“那确定的”以便去把握“那不确定的”；而这顺从的飞鸟还是马上开始它的飞行；简单地，借助于那无条件的顺从，它只明白一件事，但是它对这件事是无条件地明白的：此刻是那无条件的瞬间。——当飞鸟被这生命的严酷触摸时，当它经受艰难与逆境的考验时，当它有好几天每一个早晨都发现自己的巢被毁时，这顺从的飞鸟每天带着那初次的兴致和细心重新开始自己的工作；简单地，借助于无条件的顺从，它只明白一件事，但是它对这件事是无条件地明白的：这是它的工作，它唯一要做的就是它的工作。——在飞鸟不得不经历这个世界上的恶意时，当那小小的歌鸟鸣唱上帝的荣耀而不得不忍受一个顽童为了好玩而怪声模仿鸟语以尽可能地打扰那庄严时；或者当一只孤独的鸟终于找到了自己所喜爱的环境（一根可爱的树枝，它特别爱在之上逗留，另外，可能因各种最珍贵的回忆而对之特别感到亲切），但偏偏却有一个以“用石头打鸟或者以别的方式把鸟赶离这个地方”为乐趣的人（唉，一个这样的人，他作恶，孜孜不倦如那飞鸟，它虽然被驱赶和惊吓，却还是孜孜不倦地寻求回返到自己的爱、自己的旧居）出现时；这时，这顺从的飞鸟无条件地忍受一切；简单地，借助于无条件的顺从，它只明白一件事，但是它对这件事是无条件地明白的：如此发生的一切其实与它无关，因而只是在不根本的意义上牵涉到它，或者更确切地说，那根本地与它相关的东西，也是无条件的，那就是：无条件地顺从着上帝，忍受上述的那些考验。

百合与飞鸟情形就是如此，它们是我们应当学习的对象。因此你不应当说，“百合与飞鸟，它们轻而易举就能够做到顺从，它们当然无法做其他事情，它们也无法以其他方式做这件事；以这样的方式成为‘顺从’的一种榜样，只不过是把必然性当德行⁸⁷。”你不应当这样说，你根本就什么都不应当说，你应当沉默和顺从，这样，即使事情真是那样，即使百合与飞鸟所做的真的是把必然性当德行，那么，你也可以成功地去把必然性当德行来实践。你当然也处于必然性之下；上帝的旨意当然仍还是将发生，那么你就通过无条件顺从地实行上帝的旨意，去努力把必然性当德行来实践吧。上帝的旨意当然仍还是将发生，那么你就通过无条件顺从地使你自己接受上帝的旨意，设法去把必然性当德行来实践吧，如此无条件地顺从，以至于你真正地可以在“行上帝的旨意”和“使自己接受上帝的意志”的关系上谈论你自己：我无法做其他事情，我也无法以其他方式做这件事⁸⁸。

你应当追求的是这个，你应当审思：百合与飞鸟的情形如何，对于一个人来说要做到“无条件地顺从”是不是真的更艰难；——对于人还有着一种危险，一种（如果我敢说）会减轻他的艰难的危险，这危险就是，浪费上帝的耐性。因为，你是否曾真正严肃地审视过你自己的生活，或者审视过人类的生活、人的世界（这“人的世界”是如此地不同于大自然，在大自然之中一切都是无条件的顺从）？你是否曾这样审视，你是否感觉到（却没有毛骨悚然），感觉到这是怎样的一个真相：上帝将自己称为“忍耐性之上帝”⁸⁹？他，这个说“非此即彼”（这样地理解，就是说“要么爱我要么——恨我”、“要么投身于我要么——蔑视我”）的上帝，他有着忍受你、我和我们所有人的忍耐性！如果上帝是一个人，那会怎样？在多久之前，在多么多么长久之前，我以我自己为例，按理他必定已经又累又烦地受够了我、受够了“与我有关系”这事实，并且，尽管是因为完全另外的原因，会像人类中做父母的那样，说：“这孩子又顽皮又病态又愚蠢又令人头痛，如果说他还有什么优点，而他身上又那么多坏处，没有人能够受得了他。”是啊，没有人能够忍受这孩子，但是只有那忍耐性的上帝能够忍受他。

现在，想一下那数不清的“正活着的”人们！我们人类谈论关于“去作小孩子的严师”⁹⁰是一个忍耐性的工作”；而现在，上帝，作为那“数不清的众多之人”的老师，上帝要有怎样大的忍耐性啊！那要求有无限大的忍耐性的事情是，在上帝作为老师时，所有孩子都或多或少地有着幻觉，他们以为自己是长大了的成年人，一种错觉，百合和飞鸟绝对不会有这错觉，而无疑正是因此，无条件的顺从才那么轻而易举地降临于它们。“欠缺的只是”，一个人类的老师会说，“欠缺的只是，这些孩子在错觉中以为自己是成年人，这样你就会失去忍耐性而绝望；因为没有人能够忍受这个。”不，没有人能够忍受这个；这只有那忍耐性的上帝能够忍受。看，因此上帝将自己称作“忍耐性的上帝”。他当然知道自己所说的是什么。这不是他在一种心境之中突然想到要如此称呼自己；不，他不会因为心境而有所变化，——如果因心境而变化，那么那就是“不耐”了。他从永恒中知道这个，他从千千万万年的日常经验中知道这个；他从永恒之中知道，只要现世还将持续⁹¹，只要人类还在现世之中，他就必须是忍耐性的上帝，因为，否则那人类的“不顺从”是不可忍受的。相关于那百合与飞鸟，上帝是慈父般的创造者和维持者，只有相关于人，他才是忍耐性之上帝。确实，这是一种安慰，一种非常必要而无法描述的安慰，为此圣经中说，上帝是忍耐性——与“安慰之上帝”⁹²。但是这当然也是一件严肃得可怕的事情：上帝之所以是忍耐性的上帝，是因为人的“不顺从”的缘故；“人不去虚妄地滥用这忍耐性”就是一件严肃得可怕的事情了。人在上帝身上发现了一种特性，这是那“总是无条件地顺从”的百合与飞鸟所不懂的；或者说，上帝对人有着足够的慈爱，因而他让人得到这启示：他有这种特性，他是忍耐性。但是，这因而在某种特定的意义上当然就对应于，——哦，可怕的责任！那对应于人的“不顺从”的，在某种特定的意义上就是上帝的忍耐性。这是安慰，但这安慰是在一种可怕的责任之下。一个人必须知道：即使所有人都放弃了他，是

的，甚至他自己都差不多快要放弃自己的时候，上帝还是那忍耐性的上帝。这是一笔不可估量的财富。哦，然而请正确地使用它，记住，这是你的积蓄；为了那在天上的上帝，请正确地使用它，否则这财富会使你坠入更大的悲惨，它会转变成其反面，不再是安慰，而是成为一切之中最可怕的指控针对你。因为，对于你，这看来似乎是一种严厉的说法⁹³（虽然它还是严厉不过真相），这“不去无条件地在一切之中投身于上帝”，这“马上”就是——蔑视他：这“虚妄地滥用他的忍耐性”，这就是蔑视上帝，——这样说，当然不能算是一种太严厉的说法！

因此，要小心，要按照福音的指示去向那百合和飞鸟学习“顺从”。不要让自己畏缩，在你拿你的生活与这些导师的生活作比较的时候，不要绝望。没有什么可绝望的，因为你当然应当向它们学习；福音首先是通过对你说“上帝是忍耐性的上帝”来安慰，而然后它接着说：你应当向那百合和飞鸟学习，学习“去无条件地顺从如同百合与飞鸟”、学习“不去事奉两个主”；因为没有人能够事奉两个主，他必定是非此.....即彼。

但是如果你能够变得无条件地顺从如同那百合与飞鸟，那么你就学会了你应当学的东西，而这是你从那百合与飞鸟那里学得的（而如果你完全地学会了这个，这样你就成为了“那更完美的”，以至于那百合与飞鸟从“作为导师”变成了比喻），你学会了“只事奉一个主”、“只爱他一个”和“无条件地在一切之中投身于他”。这时，那祷告，那本来确实也一样会实现的祷告，在你向上帝祈求时，也就在你的身上实现：“愿你的旨意，如同行在天上，也行在地上”⁹⁴；因为，通过无条件的顺从你的意志与上帝的意志合一，于是那在天上的上帝意志在地上、在你这里得以发生。在你接下来祈求时，你的祷告也应当被上苍听见：“让我们不陷于诱惑”⁹⁵；因为，如果你对于上帝是无条件地顺从，那么在你内心中就没有什么意义暧昧的东西⁹⁶，而如果你内心没有什么意义暧昧的东西，那么你对于上帝就是纯粹的简单。然而，有一样东西，是撒旦的所有狡猾和一切疑惑的陷阱所无法突袭和捕获的，这就是简单。撒旦目光敏锐地侦寻自己的猎物，——但这猎物是在百合和飞鸟那里所找不到的；这是一切诱惑（在它们确定了自己的猎物的时候）所瞄准的东西，——但这却是在百合和飞鸟那里所找不到的：这东西就是“那意义暧昧的”。在“那意义暧昧的”所在之处就有诱惑，并且也太容易只是作为更强者在场⁹⁷。但是，在“那意义暧昧的”所在之处，在其根本之下也以某种方式有着“不顺从”；而正因此，在百合和飞鸟那里就根本没有任何意义暧昧的东西，因为那无条件的顺从深刻而全面地存在于那根本之中；正因此，由于在百合和飞鸟那里没有意义暧昧的东西，所以百合和飞鸟不可能被引入诱惑中。撒旦在没有意义暧昧的东西的地方是无奈的，诱惑在没有意义暧昧的东西的地方是无奈的，如同张网捕鸟的人看不见鸟的影子；但是，如果有，哪怕只是极小极小的一丁点“意义暧昧的东西”的影子，那么，撒旦就是强大的，并且诱惑就开始狩猎；他是敏锐的，他，这邪恶者，他的陷阱叫作诱惑，而他的猎物叫作“一个人的灵魂”⁹⁸。事实上那诱惑不是从他那里出来的，从他那里出来的是乌有，但没有任何意义暧昧的东西能够逃出他的眼睛；一旦他发现“那意义暧昧的”，他那里就有了诱

惑。但是，那借助于无条件的顺从而藏身于上帝的人，他是无条件地安全的；他能够从他安全的藏身处看见魔鬼，而魔鬼无法看见他。从他安全的藏身处；因为，正如魔鬼对于“意义暧昧”的高度敏锐，在魔鬼看见“简单性”的时候，他变得同样高度地盲目，他变得盲目或者被盲目性打击。然而，在那无条件地顺从的人审视这魔鬼的时候，他也不会是没有惊悚的；这闪烁的目光，看起来仿佛能渗透进大地、海洋和心灵中隐藏得最深的秘密，当然在事实上这目光也能够做得到，——而有着这目光的魔鬼，他却是盲目的！但是，那设置诱惑之陷阱的魔鬼，如果他相对于那借助于无条件的顺从而藏身于上帝的人是盲目的，那么对于这个人就没有诱惑；因为“上帝不诱惑任何人”⁹⁹。这样，他的祷告被听见了：“让我们不陷于诱惑”，这就是说：让我永远都不因“不顺从”而冒险离开我的隐藏地，而在我犯下了一种“不顺从”的情况下，你也不要把我马上赶出我的隐藏地，在这隐藏地之外我马上会被引入疑惑。而如果他借助于无条件的顺从还留在他的隐藏地，那么他也就“从凶恶之中被拯救”¹⁰⁰了。

没有人能够事奉两个主，一个人一定是要么恨这一个而爱那一个，要么投身于这一个而蔑视那一个。你们不能同时事奉上帝和事奉玛门¹⁰¹，不能同时事奉上帝和事奉世界，不能同时事奉那善的和那恶的。因而，有两种权力：上帝和世界，善的和恶的；人之所以只能够事奉一个主，其原因无疑就是，这两种权力，——虽然其中的一种是那无限地最强大的，这两者处于你死我活的相互搏斗中。这一巨大的危险，一个人因为“是人”而置身于这危险之中；百合和飞鸟借助于无条件的顺从而避开了这危险，这无条件的顺从是幸福的无辜性¹⁰²；因为上帝与世界不为它们而斗争，善与恶也不会。这巨大的危险是：“这个人”被置于两种巨大的权力之间，而为他留下的是选择。这巨大的危险就是那使得一个人不得不“要么爱要么恨”的东西，是那使得他“不去爱”就是“去恨”的东西；因为这两种权力如此敌对，以至于对这一边的最小的偏向在那另一边看起来也成为“那无条件的对立”。在一个人忘记了他所处的这巨大危险时（请注意，这是一种危险，它具有这样的特点，“试图忘记它”实在不是对付它的有效手段），在这人忘记了他处在这巨大危险中时，在他认为他没有处于危险时，甚至在他说平安无虞时¹⁰³，这时，福音的话语在他看来必定就是一种痴愚的夸张。哦，但是这恰恰是因为他在这危险之中，如此沉陷，如此迷失，以至于他既没有关于爱的观念（上帝以这爱来爱他，并且正是出于爱，上帝要求无条件的顺从），也没有关于“那恶的”的权力和狡诈”的观念，以及关于“其自身弱点”的观念。人从一开始就过于孩子气，因而不能并且也不愿理解福音；它的关于非此即彼的说法在他看来是一种不真实的夸张：“危险会是如此之大，以至于无条件的顺从是必需的；对于‘无条件顺从’的要求会在爱中找到依据”。——人无法在自己的头脑里接受这想法。

那么，福音是怎么做的呢？福音，它是教育之智慧，它不会通过介入一种与人的想法之争或者词语之争来向他证明：这应当如此。福音很清楚地知道，事情并非如此，——一个人首先明白这是如此，如福音所说，然

后决定无条件地顺从”；恰恰相反，通过无条件地顺从，一个人才开始明白，这是如此，如福音所说。所以福音使用权威并且说：你应当。然而在同一瞬间它又缓和下来，以至于它能够感动那最铁石心肠的人；它仿佛握住你的手，如同慈父握着他孩子的手，说：“来，让我们出去，到百合和飞鸟那里去”。到了那里，它继续说，“审视百合和飞鸟，让你自己沉浸在这审视中，在之中忘记你自己；难道这景观不感动你么？”当百合和飞鸟的庄严沉默在那里深深地打动你时，福音继续解释说：“然而，为什么这沉默如此庄严？因为它表达出无条件的顺从，而以这种无条件的顺从，万物只事奉一个主，只为‘唯一的主’服务，融合在完美的一致性中，在一种伟大的神圣仪式中，礼拜着，只向唯一者献身；那么，让这种伟大的想法抓住你吧，因为这全部都只是一种想法，去向那百合和飞鸟学习吧。”但是，不要忘记，你应当向那百合和飞鸟学习，你应当像那百合和飞鸟那样，变得无条件地顺从。记住，这是人的罪¹⁰⁴——因为“不愿事奉一个主”、或者因为“要去事奉另一个主”、或者因为“要去事奉两个乃至许多个主”——是人的罪打扰了整个世界上美丽¹⁰⁵，原先，在这美丽之中一切是那么非凡地好¹⁰⁶，人的罪把分裂置入一个一致性的世界；记住，每一项罪都是不顺从，每一种不顺从都是罪。

三

“你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，
也不积蓄在仓里”——不为明天的日子操心。
“野地的草今天还在”¹⁰⁷

看并且学习：

快乐。

那么让我们审视百合和飞鸟，这些快乐的老师们。“快乐的老师们”，是的，因为，你知道，快乐是可转达的；所以没有什么比那“自己是快乐的”的人更适合于教“快乐”了。教“快乐”的教师事实上只需自己是快乐的、或者自己就是“快乐”，除此之外他什么都不用做；如果他自己不快乐，那么不管他怎样努力地传授快乐，这种授课都是不完美的。这样，没有什么事情比教授“快乐”更容易的了，——唉，一个人只需自己总是真正地快乐的。¹⁰⁸但是，这个“唉”，这个唉暗示了，这其实仍不是那么容易，就是说，“要让自己总是快乐的”不是一件那么容易的事情；因为，如果一个人是这样¹⁰⁹，那么他能够很容易地教授快乐；再也没有什么是比这更明确的。

然而在百合和飞鸟那里，或者在百合和飞鸟教授快乐的地方，总是有着快乐。百合和飞鸟从来不会进入困境，——一个人类的老师就常常会有这情况，他把他要在课堂上讲授的东西写在纸上或者放在他的藏书处，就是说，在别的地方，而不是总是在自己身上；不，在百合和飞鸟教授快乐的地方，总是有着快乐，这快乐当然就是在百合和飞鸟身上。

怎样的一种快乐啊，当白天刚刚拂晓，而飞鸟一早醒来进入这一天的快乐；怎样的一种快乐啊，虽然是另一种音色，当夜晚暮色降临，而飞鸟快乐地赶回自己的巢；怎样的一种快乐啊，那夏季长久的白天！¹¹⁰当飞鸟（它不仅仅是作为一个工作者在其工作中歌唱，而且它的本质的工作就是歌唱），当飞鸟快乐地开始它的歌唱时，这是怎样的一种快乐啊；而这又是怎样的一种新的快乐，当那相邻而居的鸟也开始歌唱，然后在另一边相邻而居的鸟也开始歌唱，然后合唱的声音加入，怎样的一种快乐啊；最后这成为一片声音的海洋，它让树林和山谷、天空和大地给出回音，一片声音的海洋；在这片声音海洋中，那启动了第一个音符的飞鸟现在雀跃于快乐；怎样的一种快乐，怎样的一种快乐啊！如此是飞鸟的整个生命全部；在一切地方所有时刻它总是找到一些东西，或者更确切地说，找到足够的东西来感到快乐；哪怕一时一刻它都不浪费，对于它来说，如果在某一刻中它不快乐，那么这一刻就被浪费了。——怎样的一种快乐啊，当露水滴落使百合清新，这得到了凉爽的百合现在正准备去休息；怎样的一种快乐啊，当百合在浴后心情愉快地在第一道阳光中晾干自己；怎样的一种快乐啊，那夏季长久的白天！哦，去审视它们吧；审视那百合，审视那飞鸟；看它们是怎样在一起的！怎样的一种快乐，当飞鸟藏身于百合之所在，在那里有它的巢，在那里它是那么无法描述地舒适，同时为了解闷与百合嬉戏促狭！怎样的一种快乐啊，当飞鸟高高地在树枝上，或者更高，高高地在天空中满心喜悦地俯瞰自己的巢、俯瞰那微笑地仰视它的百合！充满生命喜悦的、幸福的存在，如此丰富于快乐！或者，是不是可能这快乐更少了一些，因为（如果以小心眼来理解）那使得它们如此快乐的东西是微不足道的？不，这，这小心眼的理解无疑是一个误解，哇，一种最可悲和最令人沮丧的误解；因为，那使得它们如此快乐的东西是微不足道的东西，这事实本身就是一种证据，证明它们自己就是快乐和快乐本身。难道不是么？假如一个人所对之感到快乐的东西是全然乌有而这个人还仍是真正不可描述地快乐，那么这本身就是一种最好的证明，它证明了这个人自己就是快乐和快乐本身，而这正是那飞鸟和百合，那快乐的“学习快乐之老师”，正因为它们是无条件地快乐，所以它们是快乐本身。就是说，如果一个人，他的快乐是依赖于某些条件，那么他也就不是快乐本身，他的快乐说起来不过是那些有条件的快乐，并且有条件地关系到这些条件。但是，如果一个人是快乐本身，他就是无条件地快乐的，正如反过来说，如果一个人是无条件地快乐的，他就是快乐本身。哦，为了能够让我们变得快乐，这些条件为我们人类带来了多少麻烦和忧虑啊，即使我们得到了所有这些条件，我们可能还是无法变得无条件地快乐。不是吗，你们，思想深刻的“快乐”之老师们，这不可能有什么不同；因为，如果借助于条件的，哪怕具备了所有条件，这还是不可能变得比条件性的快乐更多或者变得不同于条件性的快乐；各种条件和“那条件性的”是相互对应的。不，只有那是“快乐”本身的才能够成为无条件地快乐的，而只有通过无条件地快乐一个人才能成为“快乐”本身。

然而难道一个人不能完全简要地说明，快乐是如何作为飞鸟和百合

的教学内容的，或者那“作为飞鸟和百合的教学内容的”是什么，就是说，一个人能不能完全简要地为它们的教学作出各种思维上的定性？答案是肯定的，这完全可以轻而易举地做到，因为，不管飞鸟和百合是怎样地简单，它们却肯定不是没有思想的。因而，这完全可以轻而易举地做到；让我们不要忘记，从这样的角度上看，这本身就是一种不同寻常的简要化：飞鸟和百合自身就是它们所教的东西，它们自身就已经表达了那“它们作为教师所要讲授的东西”。这里所说的，不同于那直接和最初的本原性——“那飞鸟和百合在最严格的意义上第一手地拥有它们所教的东西”；这里所说的是“后天获取的本原性¹¹¹”。这后天获取的本原性，它在那飞鸟和百合那里又重新是简单；因为，“一种授课是否简单”并非在很大的程度上取决于“是使用简单的日常表达语还是使用浮华夸张的学术表达语”，不，“那简单的”是说：教师自己就是他所讲授的东西。这就是飞鸟和百合的情形。但是，它们对于“快乐”的教学（再一次：这快乐是它们的生命所表现的），它们对“快乐”的讲授，完全简要地说，就是如下：有一个今天，它在，在这个“在”¹¹²之上烙有无限的强调；有一个今天；并且没有、完全地没有任何对于“明天”这一天的忧虑或者对于“后天”的忧虑。这不是飞鸟和百合的轻率，而是“沉默”与“顺从”的快乐。因为，沉默在大自然之中，当你缄口于这种庄严的沉默中时，那么“明天”这一天是不存在的；而当你顺从时，正如天地万物顺从，那么“明天”这一天是不存在的，这不受祝福的一天，它是“多嘴饶舌”与“不顺从”的发明物。然而，这样当“明天”这一天因为沉默和顺从的缘故而不存在时，那么“今天”这一天就在沉默和顺从之中，它在，这样存在有快乐，正如这快乐在飞鸟和百合之中。

什么是快乐，或者，什么是“是快乐的”？它是“对于自己来说真实地是在场的”；但是这“对于自己来说真实地是在场的”，它就是这个“今天”，这个“在今天”，真正地今天。“你在今天”越是真实，那么，在“在今天”中，你就越多地“对于你自己来说是完全地在场的”，那么那不幸的一天“明天”对于你也就越高度地不存在。快乐是那带着完全的强调的“在场的时间”：那现在在场的时间。所以上帝是至福，这永恒地说“今天”的他¹¹³，这在“在今天”中永远和无限地对自己在场的他。所以飞鸟和百合是快乐，因为它们通过“沉默”和“无条件顺从”在今天完全地对自己在场。

“但是”，你说，“飞鸟和百合，它们轻而易举就能够做到”。回答：你不可说任何“但是”，而是去这样地向飞鸟和百合学习“这样地在今天完全对你自己在场”；于是，你就也是快乐。但是，如上面所说，不要说“但是”；因为这是严肃，你应当向飞鸟和百合学习快乐。你更不可自大，乃至你——因为飞鸟与百合是简单的，也许是为了觉得你是人，——乃至你变得诙谐，并且，谈论着一个单独的明天，说：飞鸟与百合，它们轻而易举就能够做到，它们甚至根本就没有什么明天这一天来烦扰它们，“但是，一个人，这人不仅仅对于明天这一天有忧虑，忧虑到他应当吃什么，而且也对昨天这一天有忧虑，关于他已经吃了的——而没有付了钱的！”¹¹⁴不，不要用笑话来顽皮地打扰授课。但是去学习，

至少从学习飞鸟与百合开始。因为，不会真的有人会认真地去想，那关于飞鸟和百合所为之快乐的东西，以及那与之相似的东西，难道这些东西不是什么可令人为之快乐的东西吗！因而，你进入存在，你存在，你“今天”得到你的存在所必需的东西；你进入存在，你成为人；你能够看，记住，你能够看，你能够听，你能够嗅，你能够尝，你能够感觉；太阳为你灿烂——并且为了你的缘故，当太阳疲乏了，月亮随即就开始出现，然后星辰被点燃；季节成为冬天，大自然掩饰起自己、玩陌生人游戏——为了使你愉快；季节成为春天，飞鸟们成群而来——为了使你快乐，绿枝吐芽，树林秀美地生长、出落成新嫁娘——为了使你快乐；季节成为秋天，飞鸟离开，不是因为它要提高自己的价值，哦不，是为了不让你因它而无聊，树林为了能够在下一次使你快乐而收藏起自己的妆饰：难道所有这一切不是什么可令人为之快乐的东西吗！哦，如果我敢责骂……；但是出自对飞鸟和百合的尊敬，我不敢，所以我不说，这不是什么可令人为之快乐的东西，而说：如果这不是可为之快乐的，那么就没有什么可为之快乐的东西了。要记住，飞鸟和百合是快乐，但是它们，也以这样方式来理解，它们与你相比，可为之快乐的东西远远要少得多，而你另外还有飞鸟和百合可使得你快乐。所以向百合学向飞鸟学，它们是老师，向它们学习：存在，在今天，并且让自己是快乐本身¹¹⁵。如果你不能快乐地看飞鸟和百合（它们当然就是快乐本身），如果你不能快乐地看它们并因而产生向它们学习的意愿，那么你的这种情形就如同一个这样的孩子，关于这孩子，老师这样说：“他并不是缺少能力，另外这事情是那么容易，所以也就根本谈不上能力的匮乏；这里一定是有别的原因，也许只是状态欠佳，对此，人们不是马上就会严格地对待并且作为‘不愿’乃至作为‘固执’处理。”

这样，飞鸟和百合是教“快乐”的老师。然而飞鸟与百合也当然有悲伤，正如整个大自然有着悲伤。难道天地万物不是在生灭流转之下叹息么——它们违背自己意愿地在这生灭流转的统治下¹¹⁶？所有一切都在生灭流转的统治之下！那星辰，不管它有多么固定地处在空中，是的，那最稳固的，它还是会在它的陷落中变移，那从不易位的，它还是会在堕入毁灭的时候易位¹¹⁷；在被舍弃的时候，这整个世界以及存在于其中的一切都会被变换，如同人们变换外衣¹¹⁸，生灭流转的牺牲品！那百合，尽管它避免了马上被投入火炉¹¹⁹的命运，在它已经事先经历了各种苦难之后，它还是不得不凋谢¹²⁰。那飞鸟，虽然它可以活到寿终正寝的那一天，在它事先经历了各种苦难之后，它还是不得不在某一天死去，与爱侣分离。哦，这一切都是生灭流转，某一天一切成为其所是，生灭流转的牺牲品。生灭流转，生灭流转¹²¹，这是叹息；因为“屈从于生灭流转”就是这一声叹息所意味的：被禁闭性，被束缚性，陷于囹圄；而这叹息的内容是：生灭流转，生灭流转！

但飞鸟和百合仍是无条件地快乐的；在这里你真正看见，在福音如此说的时候是说得多正确：你应当向飞鸟和百合学快乐。这样的快乐之老师；他虽然忍受如此无限深的悲伤，却还是无条件地快乐、无条件地是那“快乐”本身；你不可能找到比他更好的老师了。

飞鸟和百合是怎么处理这件事情的？这看上去仿佛是奇迹般的事情：在最深悲伤中无条件地快乐；当那里有着一个如此可怕的“明天”时，却仍然在，这就是说，“在今天”无条件地快乐。它们是怎么处理这件事情的？它们的做法完全是简单直接的（飞鸟和百合一向如此），但在它们的做法之中排除掉了这个“明天”，就仿佛它根本不存在。使徒保罗有一句话¹²²，飞鸟和百合将之铭记于心，以飞鸟与百合的单纯，它们完全逐字逐句地理解保罗所说，唉，正是这“完全逐字逐句地去理解”，正是这帮助了它们。在这句话完全逐字逐句地被理解的时候，在这句话中有着极大的力量；在它不是完全逐字逐句地被理解的时候，它则多多少少是软弱无力的，到最后只不过会是空洞的套话；但是，必须要有无条件的简单，才能够无条件地完全逐字逐句地去理解这话。“把你们的所有悲伤扔给上帝。”¹²³看，飞鸟和百合无条件地这么做。借助于无条件的沉默和无条件的顺从，它们把所有悲伤扔出去，是的，如同那最有力的投掷机扔出什么东西，带着这样的激情，正如一个人带着这激情把自己最讨厌的东西扔掉；它们将之扔给上帝，带着这样的确定——正如最准确的武器就是带着这确定去击中对象的，带着这样的信仰和信任——正如只有那最熟练的射手才具备这信仰和信任去射中目标。在同一个“此刻”——从最初的一瞬间开始的这同一个“此刻”，是今天，是同时于它们进入存在的那第一瞬间，——在同一个“此刻”里，它们是无条件地快乐的。多么奇妙的灵巧性啊！能够如此地抓住自己的所有悲伤并且是一下子地抓住，然后能够将之灵巧地扔出去，并且如此确定地掷中目标！这恰是那飞鸟和百合所做的，所以它们在同一个“此刻”是无条件地快乐的。这完全是合理的；因为上帝，那全能者，他无限轻松地承受整个世界和整个世界的悲伤——也包括那飞鸟和百合的。怎样一种不可描述的快乐啊！就是说，这快乐是对于上帝，对于那全能者的快乐。

那么，去向飞鸟和百合学习吧，去学“那无条件的”所具的这种灵巧性。确实，这是一种奇妙的技艺；但正是因此你应当更仔细地留意飞鸟和百合。这是一种奇妙的技艺，并且，正如“柔顺之技艺”¹²⁴，它包含着一个矛盾；或者说，这是一种“解决一个矛盾”的技艺。“扔”这个词把思维引向一种对于力量的运用，仿佛一个人应当聚集起他的全部力量、通过一种巨大的力量努力——以权力来“扔掉”悲伤；然而，然而“权力”却正是不应当被使用的东西。那应当被使用的，并且是无条件地被使用，是“随和”；然而，人还要去“扔掉”悲伤！而且人应当扔掉“所有”悲伤；如果一个人没有扔掉所有悲伤，那么这人就难免还是保留有许多、一些、少许的悲伤，这样他不会变得快乐，而更不可能无条件地快乐。如果一个人不是无条件地把他的悲伤扔给上帝，而是扔在其他地方，那么这个人就不是无条件地摆脱这悲伤，这悲伤以某种方式还会重来，而它重来时的形态往往是：一种更大、更苦涩的悲伤。因为，把悲伤扔掉——却不是扔给上帝，那么这是“消遣”¹²⁵。但是，消遣对于悲伤只是一种可疑而模棱两可的医疗。相反，无条件地把所有悲伤都扔——给上帝，是一种“聚集”，而且——是的，这种矛盾的技艺是多么奇异啊！——一种聚集，通过它你无条件地摆脱所有悲伤。

那么去向飞鸟和百合学习吧。把你的所有悲伤扔给上帝！但是，那快乐却是你所不应当扔掉的，相反你要使用生命的所有力量以你所能紧紧抓住它。如果你这样做，那么账目就很容易算了：你总是保留着一些快乐；因为，如果你把所有悲伤扔掉，那么你就只保留剩下的那你所拥有的快乐中的那些了。但是这只能算是很少的一点。所以，去向飞鸟与百合学习更多。把你的所有悲伤扔给上帝！完全地，无条件地，如同飞鸟和百合所做的：这样你就变得像飞鸟与百合那样无条件地快乐。就是说，这是无条件的快乐：崇拜全能；上帝，那全能者，就借助于这全能来承受你的所有悲伤，轻松如同承受乌有。而下一个（使徒¹²⁶当然是这样接着说的），也是无条件的快乐：崇拜着地，敢于去相信“上帝关爱你”¹²⁷。这无条件的快乐正是对于上帝的快乐，——对于上帝，并且在上帝之中，你总是能够无条件地感到快乐。如果你在这种关系之中没有变得无条件地快乐，那么在你这里就无条件地有着错误：在你对“把你的所有悲伤扔给上帝”的不胜任中，在你对之的不愿中，在你的自以为聪明中，在你的任性固执中；简言之，这错误在于“你没有像飞鸟和百合那样”。只有一种悲伤，相关于这种悲伤，飞鸟和百合无法成为我们的老师；对这种悲伤，我们因而也就不在这里进行讨论：罪的悲伤。相关于所有其他的悲伤，如果你没有变得无条件地快乐，那么这就是你的错，因为你不愿向飞鸟与百合学习“通过无条件的沉默和顺从，变得无条件地对上帝感到快乐”。

还有一件事。也许你用“诗人”的话说：“是的，如果有谁能够在飞鸟那里建家生活，隐居在森林的孤独中，在那里那飞鸟与其伴侣是一对，但是在那里没有什么别的社交伙伴；或者，如果有谁能够和百合一同生活在原野的平和中，在那里每一朵百合自己过自己的日子，在那里没有社交伙伴：这样一个人很容易就能把自己的所有悲伤扔给上帝而变得无条件地快乐，或者让自己继续无条件地快乐。因为，‘社会关系’，恰恰这社会关系是不幸，人是唯一的‘以那关于社交和社交之福佑的不幸幻觉来烦扰自己和他人’的生物，而一个人的社交圈范围越大，他为自己和这社交圈带来的败坏就越大。”然而，你却不应当这样说。不，去进一步审视这事情，并且惭愧地承认：尽管有悲伤，这其实却是不可言说的爱情的喜悦，——带着这爱情的喜悦，飞鸟，雌的和雄的，是一对；尽管有悲伤，这是那对于独处状态的自足的喜悦，——带着这自足的喜悦，百合是独处的。事实上是这喜悦，它使各种社会活动不来打扰它们；因为社会交往当然还是存在的。去做出更进一步的审视吧，并且惭愧地承认：事实上，正是借助于无条件的沉默和无条件的顺从，飞鸟和百合无条件地对上帝感到快乐，并且正是这无条件的沉默和无条件的顺从，它们使得飞鸟与百合是同样地快乐，并且使得飞鸟与百合在孤独之中和在社交中是同样地无条件地快乐。这样，你，去向飞鸟和百合学习吧。

如果你能够学习去变得完全像飞鸟与百合，唉，如果我能够学会这个，那么这祷告在你和在我就也都应当是真相，“主祷文”中最后祷告词（作为所有真正的祷告的样本¹²⁸——而真正的祷告就是：祈求让自己快乐、更快乐和无条件地快乐），它在最终没有别的，没有任何别的东西

要去祈求和欲望，而是无条件快乐地在赞美和崇拜中结束，这祷告辞：“国度，权柄，荣耀，全是你的。”¹²⁹是的，国度是他的；所以你须无条件地沉默，以免你打扰你自己而使你自己去留意“你存在”，但通过无条件的沉默的庄严表达出，国度是他的。权柄是他的，所以你须无条件地顺从、无条件地承受一切，因为权柄是他的。荣耀是他的；所以在你做的一切事情和你苦熬的一切事情里，你无条件地还有一件事可做，就是给他荣耀，因为荣耀是他的。

哦，无条件的快乐：国度和权柄和荣耀全是他的——在永恒中。“在永恒中”，看这个日子，“永恒”的日子，它当然永远没有终结。因此，无条件地坚持这个，——“国度和权柄和荣耀全是他的——在永恒中”，这样对于你有一个“今天”，这个今天永远没有终结，一个今天，在之中你永远地能够变得对你自己来说在场。那么，就让天空塌陷吧，让那些星辰在万物的崩溃中改变位置，让飞鸟死去而让百合凋谢；你的快乐在这崇拜之中，而在你的快乐中，你终究还是在今天挺过每一种沉沦毁灭幸存下来了。记住，这是与你有关的事情，如果说不是“作为人的你”的话，那么，“作为基督徒的你”——这事情与你有关：在基督教的意义，甚至死亡的危险对于你都无足轻重的，这叫作“就在今天，你在天堂里”¹³⁰；因而，从现世到永恒的过渡——所有可能的距离中的最大距离——是如此迅速，即使这个过渡要通过一切之毁灭而发生，却仍是如此迅速，以至于就在今天你在天堂里，因为在基督教的意义，你居留上帝之中¹³¹。因为，如果你居留上帝之中，那么不管你活着还是死去，不管在你活着的时候生活对于你是顺利还是艰难，不管你是今天死还是七十年¹³²之后死，不管你是死在大海底最深处还是你在空中爆炸：你还是不会出离到上帝之外，你留驻，因而，你在上帝之中对于自己是在场的，所以在你的死日你也仍是“就在今天在天堂里”¹³³。飞鸟和百合只生活一天，非常短的一天，它们却还是这快乐，因为，正如上面的文字中所阐述的，它们正确地在今天，对于自己在于这个“今天”。而你，最长的日子被赋予了你：生活于今天，并且就在今天存在于天堂，难道你不应当无条件地快乐吗？你甚至应当，既然你能够，在快乐上远远地超过飞鸟，在每一次你祷告这一祷词的时候，这对于你是确定无疑的，并且，就在每一次你真挚地祷告这一快乐之祷词的时候，这也是你所趋近的。这快乐之祷词：“国度，权柄，荣耀，全是你的，直到永远，阿们。”¹³⁴

注释：

1 原野里的百合和天空下的飞鸟]在“关于百合与飞鸟的新的讲演”（亦即，相对于1847年的《不同精神中的陶冶性的讲演》第二部分的“我们向原野里的百合和天空下的飞鸟学习什么”而言，这是新的讲演）的标题之下，克尔凯郭尔在1848年4月20日前后的日记（NB4：154）中写道：“但也许你说：哦，但愿我是飞鸟，它比一切尘世之物更轻盈地上升到天空中，如此之轻，以至于它能够让自己轻盈得足以在大海上筑巢。但愿我是原野里的一朵花，等等。这就是说，那被诗人作为

至高的幸运来推荐的东西，人们想要回头追求的，多么没有道理啊，它被当成了那应当向向前的人的教师。/就是说，在诗歌的意义上，人们想要往回退的，是退回到直接性之中（人们想要让童年回来，等等），但是在基督教的意义上，直接性失落了，它不应当是被想要回来，而是应当被再次达到。/在这些讲演之中，诗歌与基督教之间的冲突将被论述。在某种意义上，基督教与诗歌（它是想要着的、吸引人的、麻醉人的，能够把生命的现实转变为一种东方的梦，就像一个少女能够想要一整天躺在沙发上让自己着魔）相比多么会是散文，——然而恰恰就是福音之诗。当然，百合和飞鸟在这一次会获得更多的诗意的色彩烙印，正为展示：‘那诗歌的’应当消失。因为，在诗歌真正地应当倒地而死的时候（不是作为一个心情恶劣的牧师的闲谈），它就应当穿上庄严的礼服。”（SKS 20，358页）在边上空白处（NB4：154.a）带有嵌入标记补充：“亦即，自然描述。”也比较阅读1849年3月或4月的日记

（NB10：169），当时他正编辑整理并打算出版“关于我的作家活动的三个注释”（其中有两个在后来被收入《我的作家活动的观点》中作为附录，在他去世后由他的哥哥彼特·克里斯蒂安·克尔凯郭尔在1859年出版），之中写道：“那治理一切的力量在怎样的程度上是上帝，我是从这一点上最明白地看出来的：那些关于百合和飞鸟的讲演恰恰就是在这个时候成形的，——而这正是我所需要的。赞美上帝！没有与人争执也没有谈论自己，我说出了很多应当说出的东西，但却感人、温和而让人振作。（SKS 21，340f.）

2 考虑到这本小书出现时的境况]是指，《原野里的百合和天空下的飞鸟》与《非此即彼。一个生命的残片，由维克多·艾莱米塔出版。第二版》同时出版。在当时的《地址报》上对这两本书的出版都做了消息发布（Adresseavisen，nr.111，den 14.maj 1849）。对此，克尔凯郭尔在1849年5月的日记（NB11：53）中写道：“三个与上帝有关的讲演（……）确定地与《非此即彼》的第二版同行，以便强调出‘左手所给的东西’和‘右手所给的东西’间的差异”。（SKS 22，36，16—19）

3 紧接在《非此即彼》之后出版]《非此即彼》出版于1843年2月20日，而《两个陶冶性的讲演，1843年》出版于1843年5月16日。

4 《两个陶冶性的讲演，1843年》……的前言]比较阅读前面《两个陶冶性的讲演，1843年》的前言。

5 那个‘被我带着欣悦和感恩地称作是我的读者’的单个的人]在丹麦语原文之中，这里是引用《两个陶冶性的讲演，1843年》的前言中的一个句子片断——“我带着欣喜和感恩将之称作是我的读者，那个单个的人”，因为中文和丹麦文的语法结构不同，译者对这引用的片断稍作改写。与《两个陶冶性的讲演，1843年》的前言相应的这种语言形式在1843年的另两部陶冶性的讲演集和1844年的三部陶冶性的讲演集所有前言里都出现过，另外也出现在《三个想象出的场合讲演》的前言，《不同精神中的陶冶性的讲演》第一部分“一个场合讲演”的前言和第二部分的“我们向原野里的百合和天空下的飞鸟学习什么”的前言中。

6 它想要继续留在‘那隐蔽的’……在大森林的遮掩之下小花]这是根据《两个陶冶性的讲演，1843年》的前言中的一些句子片断的重组引用：“尽管这本小书……想要继续留在‘那隐蔽的’之中，正如它在隐蔽之中进入存在……它站在那里，像一朵无足轻重的小花，在大森林的遮掩之下。”比较阅读前面《两个陶冶性的讲演，1843年》的前言。

7 《两个陶冶性的讲演，1844年》的前言]参阅《两个陶冶性的讲演，1844年》（丹文版：“Forord”til *To opbyggelige Taler*, Kbh.1844, i SKS 5, 183.）

8 它被以右手来给出]这是根据《两个陶冶性的讲演，1844年》的前言中的一些句子片断的重组引用：“我的读者，以右手来接受那被以右手来给出东西”（丹文版：“Forord”til *To opbyggelige Taler*, Kbh.1844, i SKS 5, 183.）

9 与那曾以左手并正以左手来被递出的笔名正相反]在1849年7月中旬的日记（NB12：10）之中，克尔凯郭尔写道：“另外，很奇怪，在《三个与上帝有关的讲演》的前言之中会有‘与那曾以左手并正以左手来被递出的笔名正相反’。关于《非此即彼》的第二版，倒是更应当去弄明白它；但考虑到新的笔名，当然是有标志性意义的。”（SKS 22, 151）“新的笔名”是指《致死的疾病》（写于1848年夏秋时期，但在1849年7月30日才出版）的作者安提—克利马库斯。另外在1843年3月或4月的日记（JJ：86）中，克尔凯郭尔写道：“无神论的提奥多鲁斯曾说：他以右手给出自己的学说，但他的信从者们以左手来接受它”（SKS 18, 166）。克尔凯郭尔在这里给出了这说法的来源，腾纳曼的哲学史：W.G.Tennemann *Geschichte der Philosophie* bd.1—11, Leipzig 1798—1819, ktl.815—826；bd.2, 1799, s.124, note 39, 这之中腾纳曼引用希腊哲学家普鲁塔克的《论心灵安宁》（Plutark *De tranquillitate animi*（*Om sindsro*），kap.5, 467c.）。

10 1849年5月5日]克尔凯郭尔的三十六岁生日。在《两个陶冶性的讲演，1843年》的前言结尾处所标日期是1843年5月5日。

11 “作人”，也就是说，“作为人”或者“是人”。

12 百合与飞鸟]看下一个注释。

13 在复活主日之后的第十五个星期日的福音]亦即《马太福音》（6：24—34）。按照《丹麦圣殿规范书》（*Forordnet Alter-Bog for Danmark*, Kbh.1830 [1688], ktl.381, s.147）：“这一福音由福音书作者马太从第六章第24句一直写到结尾。/（耶稣对自己的弟子说：）”。在付印稿上，克尔凯郭尔写道：“这一福音由福音书作者马太从第六章第24句一直写到结尾。/（耶稣对自己的弟子说：）”，在边上写：“在复活主日之后的第十五个星期日的福音”（Pap.X 5 B 6, 5, s.207）。

14 玛门]按布希那的圣经辞典，“玛门”是指“财富、金钱和现世利

益”(Mammon: “Reichthum, Geld und zeitliche Güter”. *M. Gottfried Büchner's biblische Real-und Verbal-Hand-Concordanz oder Exegetisch-homiletisches Lexicon*, 第六版, Vermehrt und verbessert v. Heinrich Leonhard Heubner, Halle 1840 [1740], ktl.79, s.923)。

15 所罗门]所罗门(约公元前930年去世)是大卫与拔示巴的儿子,四十年以色列王(参看《列王记上》(11:42))。

16 极荣华]所罗门以其富贵荣华闻名,参看《列王记上》(10:4—5、7、14—29)。

17 一个人不能事奉两个主……一天的难处一天当就够了]这一段引自《丹麦圣殿规范书》对《马太福音》的引用,去掉了段落号码。

这个段落是译者直接取用中文和合版《马太福音》(6:24—34)中的文字。很多年之前,译者在尚未找到中文和合版圣经之前,也曾将丹麦语版书中的这一段译成中文,如下:

“没有人能够侍奉两个主,因为一个人必定是要么恨这一个而爱那一个,要么投身于这一个而蔑视那一个。你们不能同时拜上帝和拜金。所以我对你们说,不要去为你们的生命操心,不要为吃的喝的操心;不要为你们的肉体操心,不要为穿的操心。难道生命不比食物更重要、难道肉体不比衣服更重要?看天上的飞鸟;它们不播种不收割不储存,而你们在天之父喂养它们;难道你们不比它们更重要么?在你们之中,不用说为之操心,但谁又能用思虑使寿数多加一刻呢?为什么要去为衣服操心?看原野里的百合花,它们怎样生长;它们不工作不纺织。但是我告诉你们,即使是所罗门最荣耀的时候,服饰尚不及这些百合中之一。对于那些在原野今日存在而明日被扔入火炉的野草,上帝尚且赋予它们如此服饰,难道他不为你们作更多服饰么,你们这些信仰薄弱的人们?所以你们无须操心,无须说:我们吃什么或者喝什么或者穿什么。这是异教徒所求;因为你们在天之父知道你们对所有这些东西的所需所求。但首先寻求上帝的国和他的正义,然后所有这些东西都将赋予你们。所以不要为另一个明天操心,因为明天的这个日子当为其自身操心。每天都有其自身难念的帐。”

18 在大海的表面筑巢]指冰鸟。在基尔森(F.C.Kielsen)《常人自然科学》中说在许多寓言里人们提到冰鸟,并且也说到它在水上建窝。(Naturhistorie for hver Mand bd.1—2, Kbh.1809, bd.2, s.183)。克尔凯郭尔在别的地方提及这欧洲冰鸟(Alcedo ispida)在大海上建巢,比如说在日记(FF:49)中(SKS 18, 85),以及在《非此即彼》上部的《诱惑者日记》中:“我几乎找不到落脚的地方,就像一只水鸟,我徒劳地想在我心灵中翻滚的大海里寻找降落的地方。然而这样一种不平静却是我的元素——我所依赖的元素,正如Alcedo ispida在海上建窝。”(社科版《非此即彼》上卷,第405页)。

19 这一感叹,不是一句完整的句子。丹麦文的原文是:“...ak, jeg, hvem enhver end den mindste Bevægelse, blot jeg rører mig,

lader føle , hvilken Tyngde der hviler paa mig ! ”

Emanuel Hirsch的德文版：“...ach , ich , der ich bei jeder auch dergeringsten Bewegung , wenn ich mich nur ein wenig rege , es fühlenmuß , welch eine Last auf mir liegt ! ”

Hong的英译文是：“...I , alas , who even at every slightest movement , if I merely move , must feel what a weight rests upon me ! ”

George Pattison的英译文是：“Alas , but if I make even the least movement , if I but stir , I am made to feel the weight that presses upon me ! ”

我觉得最到位的英译是Bruce H Kirmmse的：“alas , I , for whom even the least movement-if I merelymove-makes me feel what aburden rests upon me ! ”

20 这一感叹，不是一句完整的句子。丹麦文的原文是：“ak jeg , der intet Øieblik og Intet har for mig selv , men er udstykket til at maatte tjene de tusinde Hensyn ! ”

Emanuel Hirsch的德文版：“...ach ich , der ich keinen Augenblick und überhaupt nichts allein für mich habe , sondern gleichsam zerstückt bin , um tausenderlei Zwecken zu dienen ! ”

Hong的英译文是：“...alas , I who have no moment and nothing for myself but am parceled out in having to serve thousands of considerations ! ”

George Pattison的英译文是：“But , alas , I don't even have a moment , I don't have anything at all for myself , but must divide myself up to serve a thousand purposes ! ”

Bruce H Kirmmse的英译是：“Alas , I , who have not a moment or anything for myself , but am parceled out and must serve thousands of considerations ! ”

21 然而，也许你用“那诗人”的话说.....能够牺牲一切]参看对讲演标题的注释。

22 一只天空下的飞鸟]暗示《诗篇》（8：7）和《耶利米书》（4：25）中所提及的空中飞鸟。另外，在1847年的《不同精神中的陶冶性的讲演》第二部分的“我们向原野里的百合和天空下的飞鸟学习什么。三个讲演”之中也说及“天空的飞鸟”和“天空下的飞鸟”。（SKS 8 , 271 , 13f.）

23 语言差异]可比较《基督教讲演（1848年）》第四部分“星期五圣餐仪式上的讲演”中的第三个讲演，之中克尔凯郭尔比较了“我们”与上帝之间的语言差异。

24 福音中关于“作孩童”的说法]可能是指向《马太福音》(18:1—5)中关于耶稣与他的弟子们的对话:“当时门徒进前来,问耶稣说,天国里谁是最大的。耶稣便叫一个小孩子来,使他站在他们当中,说,我实在告诉你们,你们若不回转,变成小孩子的样式,断不得进天国。所以凡自己谦卑像这小孩子的,他在天国里就是最大的。凡为我的名,接待一个像这小孩子的,就是接待我。”

25 关于.....的绝望]在《致死的疾病》的第一部分中安提—克利马库斯对“对于(over).....的绝望”和“关于(om).....的绝望”作了区分:“人们对于那将人困陷在绝望中的东西感到绝望:对于自己的不幸事故、对于‘那尘俗的’、对于巨大价值的丧失,等等;但是人们感到绝望是关于那(正确地理解的话)将人从绝望中解放出来的东西:关于‘那永恒的’、关于自己的拯救、关于自身力量,等等。”(社科版《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》第469页)。另外还有译者对此的注脚:

“over标示了绝望的原因或者机缘,而om则指向绝望所牵涉到的、所关心的。/over和om都是丹麦语中的介词根据不同的上下文联系这over和om可以有不同的翻译解释,包括‘对于’和‘关于’。而克尔凯郭尔所想在这里强调的是,在他使用over(‘对于’)时,绝望是为‘那将人困陷在那绝望中的东西’感到绝望,而在他使用om(‘关于’)的时候,绝望是为(无法达到)‘将人从那绝望中解放出来的东西’而绝望。就是说,在他使用over(‘对于’)时,绝望包含有‘不想要却无法避免’的意义;而在他使用om(‘关于’)时,绝望则包含有‘想要却得不到’的意义。om的词义本身之中包含有‘为了达到.....’或者‘.....以求.....’、‘为求’、‘环绕’等意思。而over除了‘对于’之外也有‘在.....之上’的意义。”

26 这个“悲凄”的丹麦语是“Trøstesløsheden”,直接的意思是“无告无慰性”,Hong将之译作“disconsolateness”,Emanuel Hirsch的德语用词是“Untröstlichkeit”。

27 “悲凄(Trøstesløsheden)”。

28 诗人是“痛楚”的孩子,但父亲却将之称为“快乐”的儿子]在《创世纪》(35:18)中:“辣黑耳将要断气快死的时候,给他起名叫本敖尼;但他的父亲却叫他本雅明。”在希伯来语中,本敖尼(Ben-Oni),意为“痛楚之儿子”;本雅明(Ben-Jamin),意为“幸福之儿子”。在格斯尼的圣经辞典中(W.Gesenius *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in Veteris Testamenti libros*, Leipzig 1833, ktl.72),拉丁语和德语的解释分别是:Ben-Oni:“filius doloris mei, mein Schmerzenssohn”, s.26, 和Ben-Jamin:“filius dexterae i.e.felicitatis”, s.158, s.426.

29 你“应当”重新成为孩子]参看前面对“福音中关于‘作孩童’的说法”。

30 因为在丹麦语和德语中,“小孩子”是中性的,就是说不带性别的名词,所以代词就是用中性的“它”。这里考虑到中文的语言习惯习

惯，在中文中“孩子”有性别，而译者本人是一个“他”，所以译作“他”。

31 不存在任何藏身之处，无论在天上还是地下]可能是演绎《诗篇》（139：7—18）。

32 使得人优越于动物的标志是“说话”，……远远优越于百合的标志是“说话”]也许是指亚里士多德对于植物性灵魂、感性灵魂与理性灵魂能力的等级性解读，他主要是在他的《灵魂论》（*De anima*）中对此作出论述（第二卷第三章414a 29—415a 13）。与此相关的还有亚里士多德对于“人与其它生物的区别的标志是逻各斯（说话/理性）”的解读，在《政治学》（*Politica*）之中（第一卷第二章1253a 10）。

在西贝恩（F.C.Sibbern）的《人的精神天性与本质。心理学大纲》（*Sibbern Menneskets aandelige Natur og Voesen.Et Udkast til en Psychologie*, 1.—2 del, Kbh.1819；1.del）之中把这两种解读联系在一起，其中§ 3中：“更高的生命形式是基于一种较低的而建立出来的，正如前者在时间上晚于后者到来。同样，我们在一个作为个体的人身上可以看见，首先是器官性的或者说植物性的生命，然后是动物性的，最后是更高的精神性生命”。在§ 7—9中，作者又对这些不同的灵魂能力间的关系作了进一步阐述，尤其是在§ 9中：“在这些本质系列的一个完全不同的更高阶段中，人处于比任何动物都更高的位置”，然后，在一个附言中：“语言是首要的、也是诸多性质之中最引人注目的，他的全部更高天性已经在这里表达出自身。”

33 首先寻求上帝的国和他的正义]是对《马太福音》（6：33）中“你们要先求他的国，和他的义”的引用。

34 把我的所有财产施舍给穷人们]指向《马太福音》（19：16—22）：“有一个人来见耶稣说，夫子，我该作什么善事，才能得永生。耶稣对他说，你为什么以善事问我呢，只有一位是善的，你若要进入永生，就当遵守诫命。他说，什么诫命。耶稣说，就是不可杀人，不可奸淫，不可偷盗，不可作假见证，当孝敬父母。又当爱人如己。那少年人说，这一切我都遵守了。还缺少什么呢。耶稣说，你若愿意作完全人，可以去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我。那少年人听见这话，就忧忧愁愁的走了。因为他的产业很多。”

35 乌有（Intet）：也就是“没有什么”（见前一句子中出现的“没有什么”）：“但是如果这样，那么是不是在某种意义上也就是说，没有什么是我所应当去做的？是的，确实如此，在某种意义上说是没有什么可做”。

36 敬畏上帝是智慧的开始]指向《诗篇》（111：10）：“敬畏耶和华是智慧的开端。凡遵行他命令的，便是聪明人。耶和华是永远当赞美的。”。《箴言》（9：10）：“敬畏耶和华，是智慧的开端。认识至圣者，便是聪明。”

37 正如敬畏上帝比智慧的开始更多，是“智慧”]指向《约伯书》

(28:28):“他对人说,敬畏主就是智慧。远离恶便是聪明。”

38 上帝是全智]参看《巴勒的教学书》(Balles Lærebog)第一章“论上帝及其性质”第三段“圣经中关于上帝及其性质的内容”,§5:“上帝是全智的,并且总是在他的各种决定中有着最佳的意图,同时总是选择最佳的手段去实现这些决定。”

39 上帝是爱]参看《约翰一书》(4:7—8):“没有爱心的,就不认识神。因为神就是爱。”以及(4:16):“神爱我们的心,我们也知道、也信。神就是爱。住在爱里面的,就是住在神里面,神也住在他里面。”

40 畏惧和颤栗]这是一个固定表述。参看《腓利比书》(2:12—13)。保罗在信中说:“这样看来,我亲爱的弟兄,你们既是常顺服的,不但我在你们那里,就是我如今不在你们那里,更是顺服的,就当恐惧战兢,作成你们得救的工夫。因为你们立志行事,都是神在你们心里运行,为要成就他的美意。”(“畏惧”在这里的经文里被译作“恐惧战兢”。)也参看《歌林多前书》(2:3)、《歌林多后书》(7:15),《以弗所书》(6:5)。

41 恐惧(Angest)。

42 人与神圣有着亲缘关系]演绎《使徒行传》(17:28—29),之中保罗对雅典教众说:“我们生活,动作,存留,都在乎他,就如你们作诗的,有人说,我们也是他所生的。我们既是神所生的,就不当以为神的神性像人用手艺,心思,所雕刻的金,银,石。”

43 “这个”就是“能够缄默”。

44 飞鸟缄默并且等待]也许是指丹麦赞美诗作者和主教布洛尔森(H.A.Brorson)的“天鹅之歌”(1765年)(*Psalmes og aandelige Sange af Hans Adolph Brorson*, udg.af J.A.L.Holm, 2.opl., Kbh.1838 [1830], ktl.200, s.862f.)第一段:“这里将沉默,这里将等待。/这里将等待,哦,虚弱的心!/确实你要去接来,只有通过等待,/只有通过等待,去把夏天接来……”

45 没有权限去知道时间或者日子]指向《使徒行传》(1:7):“耶稣对他们说,父凭着自己的权柄,所定的时候日期,不是你们可以知道的。”

46 这个“承受(at lide)”,是对痛苦或者苦难的承受。

47 这里“荒漠”和“孤独”都是名词。就是说:“心情沉郁的‘荒漠之哀歌歌手’或者‘孤独之哀歌歌手’”。

48 这里“烦躁(Utålmodighed)”是“忍耐(Tålmodighed)”的反义词。

49 心灵在悲伤之中行罪]对赞美诗《节制悲哀与抱怨》第一段的随意引用:“节制悲哀与抱怨,/上帝的话语让你安慰与喊叫,/不要让心灵

在悲伤之中行罪，/从死亡我们开始生活”（*Tilloæg til den evangelisk-christelige Psalmebog*, Kbh.1845, nr.610, s.50f., i *Evangelisk-christelig Psalmebog til Brug ved Kirke-og Huus-Andagt*, Kbh.1845 [1798], ktl.197.）

50 就是说，没有耐性的人，不忍耐的人。

51 或者写为“‘承受痛苦’就是‘承受痛苦’”。

52 痛苦（*Lidelse*）。动词*at lide*在一般的意义上是指“受苦”和“承受”；由这个单词衍生出的名词*Lidelse*也就是“痛苦”。名词“承受”的丹麦文是*Liden*，动名词，相当于德语中的*Leiden*。*Liden*在哲学中是“行为”、“作用”或者“施作用”的反面。在费希特的《全部知识学基础》王玖兴中译本中有相应的“活动的对立面叫做受动”的说法。

53 这里译者稍作改写。原文直译是：

“你不应当说‘飞鸟与百合能够轻而易举地缄默，它们本来就不能说话’；这是你所不应当说的，你根本就什么都不应当说，不应当尝试，那怕是做最微不足道的尝试，来使得沉默教学变得不可能，——在这种尝试中你不是严肃地对待‘缄默’，而是痴愚而毫无意义地把‘沉默’混杂在‘说话’之中，也许是作为‘说话’所涉及的对象，这样一来沉默就不再存在，反而倒是冒出一段关于‘保持沉默’的讲话。”

54 就是说，“这就是一种自然而然”。

55 “丰功伟绩的单恋者”的丹麦文是“*Bedriftens ulykkelige Elsker*”，直译为“丰功伟绩的不幸爱人”。丹麦语中“不幸爱人”有“单相思者或无结果的爱者”的意义。

56 “幸福爱人”就是说，爱情有回报的，不是单相思的爱人。

57 愿人都尊你的名为圣！]主祷文，见《马太福音》（6：9—13）：“所以你们祷告，要这样说，我们在天上的父，愿人都尊你的名为圣。愿你的国降临，愿你的旨意行在地上，如同行在天上。我们日用的饮食，今日赐给我们。免我们的债，如同我们免了人的债。不叫我们遇见试探，救我们脱离凶恶，因为国度，权柄，荣耀，全是你的，直到永远，阿们。”

另见《路加福音》（11：2）：“耶稣说，你们祷告的时候，要说，我们在天上的父，愿人都尊你的名为圣。愿你的国降临。愿你的旨意行在地上，如同行在天上。”

关于对主祷文的使用。克尔凯郭尔在1849年3月或4月的日记中（NB10：171）写道：“在三个与上帝有关的讲演中，并没有用到‘愿你的国降临’这一句祷词，因为那样的话与主题相关的强调就会着重地落在‘愿人都尊你的名为圣’上；由于在第二个讲演之中更明确地加入‘愿你的旨意行在地上，如同行在天上’，这句与主题（顺从）是最准确地对应的。另外，没有用到‘免我们的债，如同我们免了人的债’这一句祷词，

因为，在这方面百合与飞鸟并非老师；最后，没有用到‘我们日用的饮食，今日赐给我们’这一句祷词，因为这句在以前的那些讲演中得到了如此详尽的论述”（SKS 21，341）。

在页边笔记上（NB10：171）有着“（沉默）”。

58 愿你的国降临！]见主祷文。参看上一个注释。

59 走向蚂蚁并且变得智慧，所罗门如是说]《箴言》（6：6）：“懒人哪，你去察看蚂蚁的动作，就可得智慧。”

所罗门，公元前约965—926年的以色列王，大卫和拔示巴（拔示巴原是赫梯人乌利亚的妻子）的儿子。在《旧约》之中，所罗门的统治使得以色列王国达到了它最显赫与昌盛的时期。他是一个非凡的君王，但也是一个暴虐的君王。耶路撒冷的圣殿就是在他的统治时期建造的。在之后的传统之中被奉为所有国王之中最荣耀者和无限智慧的化身。据传，他是《旧约》之中《箴言》《传道书》《雅歌》和部分《诗篇》以及次经中的《所罗门智训》等等的作者。而在《箴言》（1：1）中有：“以色列王大卫儿子所罗门的箴言。”

60 其他一切对于它们都成为一种附加物]对《马太福音》（6：33）重述。

61 一个人不能事奉两个主。不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个]引自《马太福音》（6：24）。见前面的“在复活主日之后的第十五个星期日的福音”。

62 常常谈论关于非此即彼……“不存在非此即彼”]也许是指19世纪30年代末在丹麦展开的关于“逻辑原则之有效性”的讨论（作为在德国哲学界的相同讨论的延续）。《非此即彼。一个生命的残片，由维克多·艾莱米塔出版》（1843年）在当时被视作是晚期参与这一讨论的著作。（比较阅读社科版《非此即彼》上卷，第25—27页，下卷，第207页以及395页第37注释）。

63 这里的这个“决定”（Afgjørelse）是一个人对外在的人的命运或者事物的走向作出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所作出的决定。

64 “轻率地或者沉郁地”：letsindigt eller tungsindigt。这两个词在丹麦语中直意是由“轻——心”（let-sind）和“沉重——心”（tung-sind）构成。

65 “构成呼应关系的插入词”。这里所做的比喻用的都是一些印欧语系语法关系，按原文直译的话，是“达成进一步一致的插入词”。

66 对立的两者：爱和恨。

67 就是说，只有“落体”和“真空”这两者。

68 创造者和维持者]指向关于上帝继续创造和维护世界的教条性学

说。可参看马丁·路德的《小教理问答书》（*Der Kleine Katechismus* 1529）中对第一信条的解说：“这就是：我相信上帝创造了我，也创造了其他受造物（……）。但这不是唯一；我也相信，他维持着所有本来会消失的事物：他喜欢有过剩，让这一生命在日常得以维持，衣服和鞋，食物和饮料，家室里的一些房间，婚偶和孩子，田野和牲畜，还有一切美好地存在的东西”。

69 你生活、动作和存在都在他之中]《使徒行传》（17：27—28）：“要叫他们寻求神，或者可以揣摩而得，其实他离我们各人不远。我们生活、动作、存留，都在乎他。就如你们作诗的，有人说：‘我们也是他所生的。’”

70 出自他的慈悲你拥有一切]基督教固定说法，基于《哥林多后书》（12：9），之中保罗写道，主对他说：“他对我说，我的恩典够你用的。因为我的能力，是在人的软弱上显得完全。所以我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。”

71 就是说，如果有一种力量，如果你可以使用这力量去强迫那学习者做什么事情，那么，百合与飞鸟是不具备这种力量的。

72 这里的这“顺从的”是形容词。就是说“教授‘顺从’的老师自己也是‘顺从的’”。

73 让我们向百合和飞鸟学习：顺从]明斯特（J.P.Mynster）很多次在布道之中将类似的格式作为布道主题的引言。克尔凯郭尔在《基督教讲演。1848年》中也多次这一引言格式。

74 你应当爱你的主上帝并且只单单侍奉他]指向《马太福音》（4：10）之中耶稣说：“撒旦退去吧！因为经上记着说：当拜主你的神，单要侍奉他。”以及《马可福音》（12：30）：“你要尽心，尽性，尽意，尽力，爱主你的神”。

75 上帝的旨意发生，如同行在天上，也行在地上]对主祷文中句子的演绎引用。

76 上帝的旨意行在地上如同行在天上。]出自主祷文。马太福音（6：10）：“愿你的国降临。愿你的旨意行在地上，如同行在天上。”

77 全能的]比较阅读《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段“圣经之中所教的关于上帝之本质和性质的内容”§ 3：“上帝是全能的，能够做一切他想做的事不费工夫。但他只做确定而好的事情，因为除了唯独这个之外，他不要别的”。

78 没有他的旨意，一只麻雀也不会掉落在地上]随意演绎《马太福音》（10：29）中耶稣所说：“两个麻雀不是卖一分银子吗？若是你们的父不许，一个也不能掉在地上。”

79 这音乐是“顺从中的天体运动”]“天籁之音”是一个毕达哥拉斯学派的形而上学概念。毕达哥拉斯（公元前约580—500年）发现音调的音

程是按弦长比例产生，和谐的声音频率间隔形成简单的数值比例。在他的天体和谐理论中，他提出，太阳、月亮和行星等天体都散发着自己独特的轨道共振之音，基于他们的轨道不同而有不同的嗡嗡声。而人耳是察觉不到这些天体的声音的，因为人已经习惯于这声音。

80 光芒的迅速和声音在更高程度的疾速]关于这一句，颠倒了光速和声速的大小对比关系，但这在克尔凯郭尔时代是人们的一般理解。当然我们可以忽略物理学的意义而只关注文句。其实在当时的哲学辞典之中已经有了相反的理解，认为光速快于音速。比如说，可比较阅读：*Johann Georg Walchs philosophisches Lexicon* bd.1—2, 4.udg.ved J.C.Hennings, Leipzig 1775, ktl.863—864；bd.2, sp.684.

81 “示意”：上帝的命令，上帝的指令。

82 “折中”也就是说，不彻底。按丹麦语直译就是：“半性（Halvhed）”。

83 就是说，让自己的生命在“那无条件的”之中。

84 这“可靠性”同时也是“确定性、安全和保障”的意思。

85 也就是“不确定性、不安全性和无保障性”的意思。

86 所罗门穿戴着其华丽盛装也不及它的美好]见前面关于所罗门的注释。比较阅读《马太福音》（6：29）。

87 把必然性当德行]丹麦有这样的成语。意思是“把必须做的事装饰成出于好心做的”。

88 我无法做其他事情，我也无法以其他方式做这件事]指向1521年路德在沃尔姆斯被要求以明确的话宣告他要收回自己的受教会谴责的教义时所说的话。他以这样的话来拒绝这要求：“Hier stehe ich；ich kann nicht anders，Gott helfe mir！Amen！”（我站在这里；我无法作出有所不同的行为，上帝助我，阿门。）

Jf.C.F.G.Stang *Martin Luther.Sein Leben und Wirken*，Stuttgart 1838，ktl.790，s.123.

89 忍耐性之上帝]指向罗马书（15：5），之中保罗说：“但愿赐忍耐、安慰的神，叫你们彼此同心，效法基督耶稣”。

90 严师]丹麦语本是Skolemester，意为：学校教师，学校负责人，校长；同时有着“特别严格”的意思。

91 现世是时间的，现世性亦即时间性。永恒不是时间。永恒是“非时间性”的。永恒在时间之外。永恒不是过去、现在和未来。

92 安慰之上帝]在《罗马书》（15：5）中，保罗写道：“但愿赐忍耐安慰的神，叫你们彼此同心，效法基督耶稣。”

93 一种严厉的说法]《约翰福音》（6：60）耶稣在迦百农会堂里

说有必要吃人子的肉喝人子的血：“他的门徒中有好些人听见了，就说，这话甚难，谁能听呢。”

94 “愿你的国降临。愿你的旨意行在地上，如同行在天上。”是主祷文中的句子，马太福音（6：10）。

95 不叫我们遇见试探]主祷文中的第七句，马太福音（6：13）：“不叫我们遇见试探。救我们脱离凶恶”。

96 “意义暧昧”，有时候我也译作“模棱两可”。

97 诱惑.....作为更强者在场]指向《路加福音》（11：14—23）耶稣与人众的关于“靠鬼王赶鬼”的指控的对话；耶稣说（17—23）：“便对他们说，凡一国自相纷争，就成为荒场。凡一家自相纷争，就必败落。若撒旦自相纷争，他的国怎能站得住呢。因为你们说我是靠着别西卜赶鬼。我若靠着别西卜赶鬼，你们的子弟赶鬼，又靠着谁呢。这样，他们就要断定你们的是非。我若靠着神的能力赶鬼，这就是神的国临到你们了。壮士披挂整齐，看守自己的住宅，他所有的都平安无事。但有一个比他更壮的来，胜过他，就夺去他所倚靠的盔甲兵器，又分了他的脏。不与我相合的，就是敌我的。不同我收聚的，就是分散的。”

98 他的猎物叫作“一个人的灵魂”]也许是指向《马太福音》（10：28），之中耶稣对所派出的十二个门徒说：“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们。惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他。”

99 上帝不诱惑任何人]雅各书（1：13）：人被试探，不可说：“我是被神试探”，因为神不能被恶试探，他也不试探人。

100 从凶恶之中被拯救]这里选择主祷文中文版中的说法，直译应当是“从‘那恶的’之中被拯救”。主祷文，《马太福音》（6：13）：“救我们脱离凶恶”。

101 玛门]按布希那的圣经辞典，“玛门”是指“财富、金钱和现世利益”（Mammon：“Reichthum, Geld und zeitliche Güter”.*M.Gottfried Büchner's biblische Real-und Verbal-Hand-Concordanz oder Exegetisch-homiletisches Lexicon*, 第六版, Vermehrt und verbessert v.Heinrich Leonhard Heubner, Halle 1840 [1740], ktl.79, s.923）。

102 无辜性，丹麦语是Uskyldighed，意为：无辜性，无邪。无罪；无害；单纯；天真无邪；无知。

103 他说平安无虞]指向《帖撒罗尼迦前书》（5：3），保罗写道：“人正说平安稳妥的时候，灾祸忽然临到他们，如同产难临到怀胎的妇人一样；他们绝不能逃脱。”

104 罪，丹麦语是Synd。宗教意义上的罪。

105 人的罪打扰了整个世界的漂亮]指向《创世记》第三章中的“罪的堕落”的故事。夏娃受蛇诱惑而吃苹果。

106 这美丽之中一切是那么非凡地好]《创世记》(1:31):“神看着一切所造的都甚好。”

107 “你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里”——不为明天的日子操心。“野地的草今天还在”]标题的文字引自《马太福音》(6:26和30)。见前面的“在复活主日之后的第十五个星期日的福音”。如果不使用中文版圣经，直接译自丹麦文为：“看天上的飞鸟；它们不播种不收割不储存”——不为明天的日子操心。“观察那原野上的草，——它在今天。”

108 总是……快乐的]在《帖撒罗尼迦前书》(5:16)中保罗写道：“要常常喜乐。”

109 “是这样”，就是说，“总是快乐的”。

110 在丹麦这种夏天日长夜短和冬天日短夜长的区别很明显。虽然在丹麦没有白夜，但夏天有时候只有差不多两三小时的黑夜。

111 “后天获取的”就是说，不是“先天原有的”。

112 这个“在”(er)，有时译作“存在”，它也是现在时联系动词“是”，如同英文的现在时态的“存在”和“是”(is)。

113 上帝是至福，这永恒地说“今天”的他]也许是指《希伯来书》(4:7):“所以过了多年，就在大卫的书上，又限定一日，如以上所引的说，你们今日若听他的话，就不可硬着心。”也可比较阅读《希伯来书》(3:7、13、15)，以及《路加福音》(23:43)。

114 对昨天这一天有忧虑，关于他已经吃了的——而没有付了钱的]在1848年5月17日的日记对文稿的页边注释(NB4:154.b)中克尔凯郭尔写道：“在这里可以考虑一下Zeuthen一星期前在一封信中(我在回信中的一个随意的提示之中查了一下并想要考虑的：‘也有着对昨天这一天有忧虑，关于他已经吃了的——而没有付了钱的’。就是说，麻烦是在于要使得今天这一天毫无预设前提”(SKS 20, 358.)。

在阅读了《基督教讲演(1848年)》的“异教徒的忧虑”的第一个讲演“贫困之忧虑”之后，教区牧师F.L.B.Zeuthen在1848年5月11日给克尔凯郭尔的一封信中写道：“关于对明天这一天的贫困之忧虑无疑没有任何人能够写得像您这么具有陶冶性，但是，也还有着对昨天这一天的贫困之忧虑，不是一种对于一个人将吃一些什么的忧虑，而是对于一个人‘他已经吃了的——而没有付了钱的东西’的忧虑。这一忧虑是对尚未偿还的债务的忧虑，不仅仅是对于那要求的人，而也是，并且尤其是对于那沉默但自己有着需要的人，这一贫困之忧虑是最艰难的一种，并且我希望您什么时候愿意写一些关于这方面的真正的陶冶的东西。在这一忧虑之中可以有太多真实而高贵的东西，以至于它不能够就简单地被视作是异教徒们的忧虑，而一个基督徒也能够(尽管不怎么能够通过任何直接用于忧愁的想法来战胜)在祈祷之中也能够战胜这一忧虑”(B&A, nr.174, bd.1, s.192.)。在一封没有日期的信中克尔凯郭尔回答

说：“感谢关于昨天这一天的说明。让我在今天这一天感谢您，我会在明天记得它。看这样一来，您为我生成了一个对明天这一天的忧虑！”（B&A，nr.175，bd.1，s.193.）

115 “让自己是快乐本身”是译者的改写，原文直译是“是快乐”。

116 天地万物.....违背自己意愿地处在这生灭流转的统治下]指向《罗马书》（8：20—22）：“因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物，一同叹息劳苦，直到如今。”

117 星辰.....易位]指向《马太福音》（24：1—31），耶稣讲述世界末日景象，其中说道（24：29）：“那些日子的灾难一过去，日头就变黑了，月亮也不放光，众星要从天上坠落，天势都要震动。”

118 变换，如同人们变换外衣]指向《诗篇》（102：25—26）：“你起初立了地的根基。天也是你手所造的。天地都要灭没，你却要长存。天地都要如外衣渐渐旧了。你要将天地如里衣更换，天地就改变了。”

119 被投入火炉]指向《马太福音》（6：30）。

120 它还是不得不凋谢]也许是演绎《彼得前书》（1：24）：“因为凡有血气的，尽都如草，他的美荣，都像草上的花。草必枯干，花必凋谢。”也比较《雅各书》（1：11）。

121 生灭流转]演绎《传道书》（1：2）：“传道者说，虚空的虚空，虚空的虚空。凡事都是虚空。”

122 使徒保罗有一句话]在这里，文稿版（SKS）是“et Ord af Apostelen Paulus”（使徒保罗有一句话），但著作集版第三版（SV3）是“Der er et Ord af Apostelen Petrus”（使徒彼得有一句话）。译者在向克尔凯郭尔研究中心卡布伦先生请教了之后得知，著作集版第三版（SV3）之中的“彼得”，不是克尔凯郭尔文稿上的原文，而是该版本的编者改的（因为编者认为应当对克尔凯郭尔笔误的地方作出纠正）。而文稿版（SKS）则尊重克尔凯郭尔原稿，所以又改回成保罗。译者采用文稿版（SKS），因而在这里作一下说明，这个“保罗”是克尔凯郭尔文稿中的一个笔误，按理应当是“彼得”。

其实克尔凯郭尔在出版了这讲演之后也发现了自己的笔误。在克尔凯郭尔的日记，可能是1849年六月份的（NB11：168）之中，他写道：“相当奇怪，我在‘三个与上帝有关的讲演’之中把彼得所说的话说成是保罗的‘把你们的所有悲伤扔给上帝’。”（SKS 22，99）看下一个注脚。

在克尔凯郭尔时代，人们一般都认为十二门徒中的彼得是彼得前书和彼得后书的作者。

使徒保罗：在最老的基督教之中意义最重大的人物形象，约在公元65年被处死。新约之中十三封书信都是以保罗的名字交出的。在克尔凯郭尔时代一般人们把这些书信都视作是真的；今天人们只认为七封或者九封是真实的，其中包括罗马书、加拉太书和哥林多的前后书。《罗马书》（1：1）中，保罗自己理解为“耶稣基督的仆人保罗，奉召为使徒，特派传神的福音。”

123 把你们的所有悲伤扔给上帝。]《彼得前书》（5：7）：“你们要将一切的忧虑卸给神，因为他顾念你们。”

124 柔顺之技艺]也许是指向在1847年的《不同精神中的陶冶性的讲演》第三部分的“痛苦之福音。基督教的讲演”第二个讲演“在痛苦是如此之重的时候，负担却是多么轻松”之中的一个段落，其主题是“我的负担轻松”，其开首的句子就是：“就是说，除了是轻松地挑起沉重的负担之外，柔顺又能够是什么别的？正如烦躁和郁闷就是沉重地承受轻松的负担。”

125 丹麦语Adspredelse，有消遣、分散注意力、转移、注意力转向和散射的意思。

126 使徒]指保罗。但是如果按著作集版第三版（SV3）则是彼得（见前面关于“使徒保罗有一句话”的注释）。

127 上帝关爱着你]也就是说，“上帝顾念着你”。《彼得前书》（5：7）：“你们要将一切的忧虑卸给神，因为他顾念你们。”

128 所有真正的祷告的样本]指向《马太福音》（6：7—9），之中耶稣说：“你们祷告，不可像外邦人，用许多重复话。他们以为话多了必蒙垂听。你们不可效法他们。因为你们没有祈求以先，你们所需用的，你们的父早已知道了。所以你们祷告，要这样说，我们在天上的父，愿人都尊你的名为圣。”

129 国度，权柄，荣耀，全是你的]主祷词结尾处的赞词，《马太福音》（6：13）。

130 就在今天，你在天堂里]耶稣对同钉十字架的犯人说的话。《路加福音》（23：43）：“耶稣对他说，我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。”

131 居留在上帝之中]也许是演绎《约翰一书》（3：24）：“遵守神命令的，就住在神里面。神也住在他里面。我们所以知道神住在我们里面，是因他所赐给我们的圣灵。”《约翰一书》（4：15）：“凡认耶稣为神儿子的，神就住在他里面，他也住在神里面。”《约翰一书》（4：16）：“神爱我们的心，我们也知道、也信。神就是爱。住在爱里面的，就是住在神里面，神也住在他里面。”。

132 七十年]按照传统的理解，人一般活到七十岁。《诗篇》（90：10）：“我们一生的年日是七十岁。若是强壮可到八十岁。但其

中所矜夸的，不过是劳苦愁烦。转眼成空，我们便如飞而去。”

133 如果你居留上帝之中……“就在今天在天堂里”]也许是《罗马书》（14：7—9），之中保罗写道：“我们没有一个人为自己活，也没有一个人为自己死。我们若活着，是为主而活。若死了，是为主而死。所以我们或活或死，总是主的人。因此基督死了，又活了，为要作死人并活人的主。”也可对照《约翰福音》（11：25—26）。

134 国度，权柄，荣耀，全是你的，直到永远，阿门]见上一页的注释。

克尔凯郭尔文集



9

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER

Christelige Taler og andre Taler (1848-1855)

克尔凯郭尔讲演集
(1848-1855)

中国社会科学出版社

其他

中文版《克尔凯郭尔文集》由哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心和中国社会科学院哲学研究所合作完成。

The Chinese edition of Kierkegaard Anthology is a Cooperation between the Institute of Philosophy at the Chinese Academy of Social Sciences and the Søren Kierkegaard Research Center at Copenhagen University.



**Danish Arts
Foundation**

《克尔凯郭尔文集》编委会

主 编：汝 信 Niels-Jørgen Cappelørn

编委会成员：叶秀山 李鹏程 卓新平

Anne Wedell-Wedellsborg

秘 书：王 齐

《克尔凯郭尔文集》中文版序

汝信

《克尔凯郭尔文集》（10卷本）中文版即将与读者见面了。这部选集是由中国社会科学院哲学研究所和丹麦哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心共同合作编选和组织翻译的，由中国社会科学出版社负责出版。选集收录了克尔凯郭尔的主要著作，并直接译自近年来出版的经过精心校勘的丹麦文《克尔凯郭尔全集》，内容准确可靠，尽可能保持原汁原味，这对于中国读者正确理解这位丹麦哲学家的思想将会有所补益。

在西方哲学史上，克尔凯郭尔可以说是一个特殊的人物。他生前默默无闻，其著作也很少有人问津，但过了半个世纪，人们又“重新发现了”他，特别是在第一次世界大战之后，随着存在主义哲学的兴起和发展，他对西方国家思想界的影响越来越大。雅斯贝尔斯曾经这样说：“目前哲学状况是以下面这个事实为特征的，即克尔凯郭尔和尼采这两位哲学家在他们生前受到忽视，以后长时期内一直在哲学史上受人轻视，而现在他们的重要性则越来越不断地突出。黑格尔以后的其他一切哲学家正越来越失势而引退，而今天这两个人则不容争辩地作为他们时代的真正伟大思想家而站了出来。”（《理性与存在》）他甚至说，是克尔凯郭尔和尼采“使我们睁开了眼睛”。雅斯贝尔斯的这些话不仅是他个人的看法，而且反映了当时人们的一般意见。克尔凯郭尔和尼采确实代表了在黑格尔之后兴起的另一种以突出个人为特征的西方社会思潮，而与强调精神的普遍性的黑格尔主义相对立。如果说，在黑格尔那里，“存在”只不过是绝对精神自身发展过程中的一个抽象的环节，那么从个人的角度去深入地探索和反思“存在”（“生存”）的意义则是从克尔凯郭尔开始的。

克尔凯郭尔哲学是极其个性化的，他个人的生活经历、性格、情感、心理、理想和追求都深深地渗透在他的哲学思想里，因此我们在阅读他的著作时需要用一种与通常不同的诠释方式。黑格尔曾在《哲学史讲演录》“导言”中说，“哲学史上的事实和活动有这样的特点，即：人格

和个人的性格并不十分渗入它的内容和实质”。这种看法可以适用于像康德那样的哲学家，我们几乎可以完全不去了解他的个人生活经历而照样能够读懂他的著作，因为机械般的有秩序的书斋生活似乎没有给他的思想增添什么个性色彩，正如海涅所说，“康德的生活是难以叙述的。因为他既没有生活，又没有历史”（《论德国宗教和哲学的历史》）。但是，对于克尔凯郭尔来说，黑格尔的看法则是完全不适用的。克尔凯郭尔的全部思想都和他的个人生活和体验紧密相连，他的许多著作实际上都在不同程度上带有精神自传的性质，从中我们可以聆听到他在各种生活境况下的内心的独白和生命的呼唤。他自己曾坦率地承认，“我所写的一切，其论题都仅仅是而且完全是我自己”。因此，要理解他的哲学，首先需要弄清楚他究竟是个什么样的人，在他短暂的生命中究竟发生过一些什么样的事，对他的思想和性格的形成和发展又产生了什么样的影响。

关于克尔凯郭尔个人生活的传记材料，应该说是相当丰富的。西方学者在这方面已经写过不少著作，而且至今仍然是研究的热门题目。克尔凯郭尔本人仿佛早已预见到这一点，他在《日记》中说过，不仅他的著作，而且连同他的生活，都将作为许多研究者的主题。在他生前出版的大量著作中有不少是以个人生活经历和体验为背景的，此外他还留下了卷帙浩繁的日记和札记，这些资料不仅是他生活的真实记录，而且是他心灵的展示。他虽然生活在拿破仑后欧洲发生剧变的时代，却一直藏身于自己的小天地里，很少参与社会活动，不过用他自己的话来说，“在别人看来也许是区区小事，对我来说却是具有重要意义的大事”。他孤独地生活，却不断地和周围的人们和环境发生尖锐的矛盾，在他的生活中激起一阵阵的波涛。对他的思想发展和著述活动影响最大的有四件事：作为儿子与父亲的紧张关系，从猜疑到最后和解；作为恋人与未婚妻关系的破裂；作为作家与报刊的论争以及作为反叛的基督徒与教会的冲突。

1813年克尔凯郭尔出生于哥本哈根的一个富商之家，他从小娇生惯养，过着优裕的生活，却从来没有感到童年的欢乐，他是作为一个不幸的儿童而成长起来的。这一方面，是由于他生来就有生理上的缺陷，使他自己不能像别人一样参加各种活动而深感痛苦，用他自己的话来说，痛苦的原因就在于“我的灵魂和我的肉体之间的不平衡”；另一方面，更重要的是由于他从父亲那里所受的家庭教育。他的父亲马可·克尔凯郭尔出身贫寒，没有受过多少教育，依靠个人奋斗和机遇，由一名羊倌而经

商致富，成为首都颇有名气的暴发户。这位老人以旧式家长的方式治家甚严，他笃信宗教，对子女们从小进行严格的宗教教育，教他们要敬畏上帝，向他们灌输人生来有罪，而耶稣的慈悲就在于为人们承担罪恶，而被钉上十字架来人为赎罪这一套基督教思想。这在未来哲学家幼小的心灵上打下了不可磨灭的深刻烙印，既使他终身成为虔信的基督徒，又在他的内心深处播下了叛逆的种子。克尔凯郭尔后来批评他父亲的这种宗教教育方式是“疯狂的”“残酷的”，他常说，他是没有真正的童年的，当他生下来的时候就已经是一个老人了。他回忆说，“从孩子的时候起，我就处于一种巨大的忧郁的威力之下……没有一个人能够知道我到自己多么不幸”。“作为一个孩子，我是严格地按基督教精神受教育的：以人来说，这是疯狂地进行教育……一个孩子疯狂地扮演一个忧郁的老头儿。真可怕啊！”问题还不在于严格的宗教灌输，而在于他这个早熟的儿童以特有的敏感觉察到在他父亲表面的宗教虔诚底下掩盖着什么见不得人的秘密，一种有罪的负疚感在折磨着父亲，使之长期处于某种不可名状的忧郁之中。他说，他父亲是他见过的世上“最忧郁的人”，又把这全部巨大的忧郁作为遗产传给了他这个儿子。他曾在《日记》中写道，有一次父亲站在儿子面前，瞧着他，感到他处于很大的苦恼之中，就说：“可怜的孩子，你是生活在无言的绝望中啊。”父亲的隐私究竟是什么，克尔凯郭尔始终没有明说，但有一次从他父亲醉酒后吐露的真言中知道了事情的真相，他对父亲的道德行为和宗教信仰之间的矛盾深感困惑和痛苦，这种对父亲的猜疑和不信任造成了他的沉重的精神负担，使他的一生蒙上了阴影。他自己这样说过，“我的出生是犯罪的产物，我是违反上帝的意志而出现于世的”。

克尔凯郭尔一家从1832年起接二连三地发生不幸事件，在两年多的时间内家庭主妇和三个儿女陆续去世，只剩下年迈的父亲和两个儿子。这对这位老人来说自然是莫大的精神打击，过去他一直认为自己是幸运儿，上帝保佑他发财致富并拥有一个舒适的幸福家庭，现在则认为无论财富、名望或自己的高龄，都是上帝借以惩罚他的有意安排，要他眼看着妻子儿女一个个地先他而死去，落得他孤零零地一个人留在世上受折磨。他觉得自己是盛怒的上帝手心里的一个罪人，成天生活在恐惧中，并预感到他的还活着的两个儿子也将遭到不幸。家庭的变故和父亲的悲伤心情也同样使克尔凯郭尔蒙受了严重的精神创伤，他把这称为“大地震”。在他的《日记》中记述说，那里发生了大地震，“于是我怀疑我父

亲的高龄并非上帝的恩赐，倒像是上帝的诅咒”，“我感到死的寂静正在我周围逼近，我在父亲身上看到一个死在我们所有子女之后的不幸者，看到埋藏他的全部希望的坟墓上的十字架墓碑。整个家庭必定是犯了什么罪，而上帝的惩罚必定降临全家；上帝的强有力的手必然会把全家作为一次不成功的试验而扫除掉”。他相信父亲的预言，就是所有的子女都至多活三十三岁，连他自己也不例外。实际上他虽然照样享受着愉快的生活，内心的痛苦和折磨却使他甚至起过自杀的念头。在《日记》里有这样一段话：“我刚从一个晚会回家，在那里我是晚会的生命和灵魂；我妙语连珠，脱口而出，每个人都哈哈大笑并称赞我，可是我却跑掉了……我真想开枪自杀。”克尔凯郭尔父子之间的紧张关系曾导致父子分居，但父亲作了很大努力去改善关系，向儿子作了坦诚的忏悔，儿子深受感动，与父亲重新和解，并更加坚信上帝确实存在。双方和解后不久，父亲就去世了。克尔凯郭尔在《日记》中写道：“我的父亲在星期三（9日）凌晨2时去世。我多么希望他能再多活几年呀，我把他的死看作他为了爱我而做出的最后牺牲；因为他不是离我而死去，而是为我而死的，为的是如果可能的话使我能成为一个重要的人。”

他说，从父亲那里继承来的所有东西中，对父亲的追忆是最可珍贵的，他一定要把它秘密保存在自己的心里。我们在他的许多著作中都能发现这种特殊的父子关系所留下的深深的痕迹，这是解读他的哲学思想时必须密切注意的。

除了父亲以外，对克尔凯郭尔的一生发生重大影响的是一位姑娘——雷吉娜·奥尔森，他们之间短暂而不幸的恋爱，在哲学家脆弱的心灵上造成了永远不能愈合的创伤。他初次邂逅雷吉娜是在1837年，当时他正处于自我负罪感的精神痛苦中，结识这位少女给了他重新获得幸福的希望。据他自己说，一开始就感到“我和她有无限大的区别”，然而在结识她之后的半年内，“我在自己心里充满着的诗情比世界上所有小说中的诗情加在一起还多”。父亲死后，他下定决心向她求婚并得到同意，他感到自己无比幸福，后来他写道：“生活中再没有比恋爱初期更美好的时光了，那时每一次会面、每看一眼都把某种新东西带回家去而感到快乐。”但这种幸福感很快就消逝了，他说，在订婚后的第二天，“我内心里就感到我犯了一个错误”，悔恨不已，“在那个时期内，我的痛苦是笔墨难以形容的”。

克尔凯郭尔究竟为什么刚订婚就反悔，他自己并没有说得很清楚，

看来这主要是由于心理上的原因。经过短暂的幸福，他又陷入不可克服的忧郁之中。雷吉娜对此也有所察觉，常对他说：“你从来没有快乐过，不管我是否同你在一起，你总是这个样子。”但她确实爱上了他，甚至几乎是“崇拜”他，这使他深为感动。他认为，如果他不是一个忏悔者，不是这样忧郁，那么同她结合就是梦寐以求的无比幸福的事了。可是这样就必须对她隐瞒许多事情，把婚姻建立在虚伪的基础上，这不可能使他心爱的人幸福。因此他竭力设法解除婚约，雷吉娜却不愿与他分手，再三恳求他不要离开她。他却克制内心的痛苦，不为所动，坚决退回了订婚戒指，并写信请求她“宽恕这样一个男人，他虽然也许能做某些事，却不可能使一个姑娘获得幸福”。后来他自己说，“这真是一个可怕的痛苦时期：不得不表现得如此残酷，同时又像我那样去爱”。据他在《日记》里的记述，在分手后他哭了整整一夜，但第二天却又装作若无其事。他时刻想念雷吉娜，每天为她祈祷。后来雷吉娜另嫁别人，而克尔凯郭尔始终独身，对她一直不能忘怀。他说：“我爱她，我从来没有爱过别人，我也永远不会再爱别人”，“对我来说，只有两个人有如此重要的意义，那就是我已故的父亲和我们亲爱的小雷吉娜，在某种意义上，她对我来说也已经死了”。直到他们解除婚约五年后，他还在《日记》中写道：“没有一天我不是从早到晚思念着她。”三年后他又说：“是的，你是我的爱，我唯一的爱，当我不得不离开你时，我爱你超过一切。”其间，他也曾试图与雷吉娜恢复关系，但未能成功，终于他意识到他已永远失去了她。他说：“我失去了什么？我失去了唯一的爱。”于是他才倾全力于著作活动，他在《日记》中明确指出自己写作的目的就是为雷吉娜：“我的存在将绝对地为她的生活加上重音符号，我作为一个作家的工作也可以被看作为了尊敬和赞美她而竖立的纪念碑。我把她和我一起带进了历史。”他说，抛弃了雷吉娜，他不仅选择了“死亡”，而且选择了文学生涯，“是她使我成为一个诗人”，他的遗愿就是死后把他的著作献给雷吉娜以及他已故的父亲。他抱着这样的心情拼命写作，有的著作实际上是为了向雷吉娜倾诉衷肠，是给她的“暗码通信”，如果不了解其背景，别人是难以充分理解的。

前面我们着重叙述了克尔凯郭尔和父亲的关系以及他的爱情悲剧，因为这对于理解这位哲学家其人及其著作是至关重要的，也正是因为有了这样的生活经历和生存体验才使他成为黑格尔所说的“这一个”，而具有与众不同的独特的个性。他说：“如果有人问我，我是怎样被教育成

一个作家的，且不说我和上帝的关系，我就应该回答说，这要归功于我最感激的一位老人和我欠情最多的一位年轻姑娘……前者以他的高尚智慧来教育我，后者则以她那种缺乏理解的爱来教育我。”他还特别强调，他之所以能成为一个作家，正因为他失去了雷吉娜，如果他和她结了婚，他就永远不会成为他自己了。他注定不能享受家庭幸福，他是一个正如他自己所说的“最不幸的人”。

在克尔凯郭尔失恋以后，他的创作活动达到了高潮，在短短的几年内完成并出版了十几部著作。由于他继承了巨额遗产，可以自费出版自己的著作，使他的思想成果得以留传于世。但是，当时他的著作却没有多少读者，有的重要代表作仅销售数十册，社会影响也微不足道。克尔凯郭尔自己曾提到，《哲学片断》一书出版后，始终无人注意，没有一处发表评论或提到它。他为得不到人们的理解而深感痛苦，他说，“本来我写这些东西似乎应该使顽石哭泣，但它们却只是使我的同时代人发笑”。但他一向自视甚高，认为自己富有天才，曾这样写道，“我作为一个作家，当然使丹麦增光，这是确定无疑的”，“虽然在我的时代无人理解我，我终将属于历史”。

克尔凯郭尔原以为自己只能活到三十三岁，因此他把出版于1846年的《〈哲学片断〉一书的最后的非学术性附言》当作自己“最后的”著作而倾注了全部心血。他感谢上帝让他说出了自己需要说的话，觉得在哲学方面已经不需要再写什么别的了。他本打算就此搁笔，隐退乡村当一个牧师了此一生。结果却出乎他自己的预料多活了九年，而且又重新拿起了笔，原因是他同报刊发生冲突，进行了一场论战，即所谓的“《海盜报》事件”，这对他的晚年生活起了相当大的影响。

在当时的丹麦，《海盜报》是由青年诗人哥尔德施米特创办的一家周刊。就其政治倾向来说，《海盜报》站在自由主义立场上用嘲笑和讽刺的方法抨击专制保守和落后的社会现象，但刊物的格调不高，经常利用社会上的流言蜚语，揭发个人隐私，进行人身攻击。这份周刊在一般公众中很受欢迎，发行量相当大。哥尔德施米特在该刊上发表了一篇赞扬克尔凯郭尔的文章，却引起后者极度不满。克尔凯郭尔认为《海盜报》是专门迎合低级趣味的刊物，受到它的赞扬是无异于对他的莫大侮辱，于是他公开在报上发表文章尖锐地批评和揭露《海盜报》，由此引发了该报的全面反击。差不多在1846年整整一年内，《海盜报》连篇累牍地发表攻击克尔凯郭尔的文字，对他的为人极尽揶揄讥讽之能事，甚

至就他的生理缺陷、服饰、家产、生活习惯等大做文章，并配以漫画。那时漫画还是颇为新鲜的东西，上了漫画也就成为公众的笑料。这深深地伤害了克尔凯郭尔的自尊心，甚至他在街上也成为顽童们奚落嘲弄的对象。他原先以为在笔战中会得到一些人的支持，但无情的现实却使他极度失望。他不仅没有获得人们的同情，反而感到人们因他受嘲弄而幸灾乐祸。他在《日记》中说，“我是受嘲笑的牺牲者”。他觉得自己处于极端孤立的境地，面对广大的怀有敌意的公众，他说，“如果哥本哈根曾有过关于某人的一致意见，那么我必须说对我是意见一致的，即认为我是一个寄生虫、一个懒汉、一个游手好闲之徒、一个零”。又说，“对于全体居民来说，我实际上是作为一种半疯癫的人而存在的”。在这种情况下，他不愿与人来往，性情也更孤僻了，当他每天上街例行散步时，唯一“忠实的朋友”就是他随身携带的一把雨伞。

“《海盜報》事件”使克尔凯郭尔得出结论，认为一般人没有独立的主见，在所谓舆论、报刊的影响下，人人就被完全湮没在“公众”之中了。在他看来，多数人总是错的，真理只是在少数人手里。因此，他因自己的孤独而感到骄傲。正如他自己所描写的那样，“我就像一株孤独的松树，自私地与世隔绝，向上成长，站在那里，甚至没有一个投影，只有孤单的野鸽在我的树枝上筑巢”。不过这一事件也使他改变了想隐退去当乡村牧师的想。一个人让自己被群鹅活活地踩死是一种缓慢的死亡方式”，他不愿意这样去死，他觉得他的任务还没有完成，还得“留在岗位上”继续写作。不过从1847年起，他的著作的性质发生了很大变化，由前一时主要探讨美学的、伦理的和哲学的问题完全转向了宗教的领域。

1847年5月5日，克尔凯郭尔过了34岁生日，当天他写信给哥哥，对自己居然还活着表示惊讶，甚至怀疑自己的出生日期是否登记错了。过去他从未认真考虑过33岁以后应该做什么，现在他活了下来，怎么办？这是他面临的新问题。他感到上帝可能有意赋予他特殊使命，让他为了真理而蒙受痛苦，同时作为真理的见证人而向他的同时代人阐明什么是基督教信仰的真义。怀着这样的使命感，他写了一系列“宗教著作”。他在说明自己作为一个作家的观点时说，他“从来也没有放弃过基督教”。这确实是真的，不过他对基督教和怎样做一个基督徒有他自己独特的理解，不仅和官方教会的正统观点不同，有时甚至公开唱反调。随着他的“宗教著作”的陆续出版，他和教会的分歧及矛盾就越来越尖锐

化，终于爆发为公开的冲突。他激烈地批评丹麦教会，要求教会当局公开承认自己违背了基督教的崇高理想并进行忏悔。他指责教会已不再能代表《新约》中的基督教，认为他们的布道不符合真正的基督教精神。他觉得对这种情况再也不能保持沉默，必须予以无情的揭露，同时要向公众阐明怎样才能做一个真正的，而不是口头上的基督徒。这就导致他和教会关系的彻底破裂。

克尔凯郭尔生命的最后一年是在同教会的激烈对抗中度过的。过去他写的大部头宗教著作，很少有人认真阅读，因此一般公众并不十分了解他在思想上与教会的严重分歧。于是他改变方式，在短短几个月内接连在报刊上发表了21篇文章，还出版了一系列小册子，并一反以往喜欢用笔名的习惯做法，都署自己的真名发表。这些文章和小册子短小精悍，通俗易懂，没有多少高深的理论，但批判性和揭露性很强。他公然向教会的权威挑战，指名批判自己过去的老师、新任丹麦大主教马腾森，对教会进行的宗教活动以及教士们的生活、家庭和宗教职务都极尽讽刺挖苦之能事，甚至公开号召人们停止参加官方的公共礼拜，退出教会。但是，克尔凯郭尔并未达到预期的目的，他全力发动攻击，马腾森和教会当局却始终保持沉默，轻蔑地置之不理，他企图唤起人们反对教会也徒劳无功，除了得到少数年轻人同情外，遇到的只是公众的冷漠和敌意。他大失所望，再次陷入孤立的困境，在这个时期内他拒不见客，与外界断绝往来。他的唯一在世的哥哥彼得那时在教会中已身居要职，他们之间的最后一点儿兄弟情谊也就此终结了。

1855年10月2日，克尔凯郭尔在外出散步时发病被送往医院救治，他自己意识到末日将临，说“我是到这里来死的”。在医院里，他拒绝了哥哥彼得的探视，拒绝从神职人员那里领受圣餐。他同意童年时期的朋友波森来探望，波森问他还有什么话想说，他起初说“没有”，后来又说：“请替我向每一个人致意，我爱他们所有的人。请告诉他们，我的一生是一个巨大的痛苦，这种痛苦是别人不知道和不能理解的。看起来我的一生像是骄傲自大和虚荣的，实际上却并非如此。我不比别人好。我过去这样说，而且总是这样说的。我在肉中扎了刺，因此我没有结婚，也不能担任公职。”在去世前，他还向人表示，他对自己所完成的工作感到幸福和满足，唯一感到悲哀的是他不能和任何人分享他的幸福。他就这样离开了人世，终年42岁。这个反叛的基督徒的葬礼还为教会制造了最后一次麻烦，他的外甥带领一批青年学生抗议教会违背死者的意愿，

擅自决定由牧师主持葬礼。葬礼只得草草结束，他被安葬于家庭墓地，但却没有设立墓碑。过去他在《日记》里曾写道，在英国某地，有一块墓碑上只刻着“最不幸的人”这几个字，可以想象并没有人埋藏在那里，“因为这墓穴是注定为我而准备的”。结果却是他死后墓地上连这样的一块墓碑也没有。他的遗嘱指定把他所剩无几的遗产赠给他念念不忘的雷吉娜，也遭到她的拒绝。直到半个世纪以后，年迈的雷吉娜才说出了真心话：“他把我作为牺牲献给了上帝。”

综观克尔凯郭尔短暂的一生，他的生活经历虽然没有戏剧性的情节，其内在的精神发展却充满矛盾、冲突、痛苦，有着无比丰富复杂的刻骨铭心的人生体验，迫使他深入地思考和探索在这个世界上生存的意义和个人的价值，这些都体现在他的哲学和宗教思想里。他虽然总是从他个人的视角和以他个人的独特方式去对待这些问题，而这些问题是现代社会里的人普遍关心和感兴趣的，因此具有现代的意义。这也就是我们今天仍然需要认真研究克尔凯郭尔的原因。

本选集的出版得到了丹麦克尔凯郭尔研究中心的资助，特此致谢。

天才释放出的尖利的闪电

——克尔凯郭尔简介

尼尔斯·扬·凯普伦

“天才犹如暴风雨：他们顶风而行；令人生畏；使空气清洁。”这是索伦·克尔凯郭尔在1849年的一则日记中所写下的句子。他自视为天才，而且将自己的天才运用到“做少数派”的事业之上。他总是顶风而行，与社会的统治力量及其教育体制相对抗，因为他认为“真理只在少数人的掌握之中”。为了与抽象的“公众”概念相对，他提出了具体的“单一者”（den Enkelte）的概念。

索伦·克尔凯郭尔是丹麦神学家、哲学家和作家，他出生于1813年5月5日，是家中7个孩子当中最小的一个。他在位于哥本哈根市新广场的家中度过的特殊的青少年时期受到了其父浓厚的虔敬主义和忧郁心理的影响。1830年他完成了中等教育，旋即被哥本哈根大学神学系录取。很快地，神学学习就让位给文学、戏剧、政治和哲学，让位给一种放荡的生活，而后者部分的是出于他对家中严苛而阴暗的基督教观念的反抗。但是，1838年5月他经历过一次宗教觉醒之后，加之他的父亲于同年8月辞世，克尔凯郭尔回归神学学习之中，并于1840年7月以最佳成绩完成了他的神学课程考试。

两个月之后，克尔凯郭尔与一位小他9岁的女孩雷吉娜·奥尔森订婚。但是，随后“从宗教的角度出发，他早在孩提时起就已经与上帝订婚”，因此他无法与雷吉娜完婚。经过了激烈的暴风雨式的13个月之后，1841年10月，他解除了婚约。这次不幸的爱情在克尔凯郭尔日后的生活道路中留下了深刻的痕迹，同时它也促使克尔凯郭尔以1843年《非此即彼》和《两则启示性训导文》两本书的出版而成为一名作家。

其实，早在1838年，克尔凯郭尔就出版了自己的第一本书《一个仍然活着的人的作品》。这是针对安徒生的小说《仅仅是个提琴手》的文学评论。丹麦作家安徒生（1805—1875）曾创作了少量的几部小说、一些游记作品、歌剧脚本、舞台剧本以及大量的诗歌，但他最终以童话

作家的身份享誉世界。克尔凯郭尔认为，《仅仅是个提琴手》在艺术上是失败的，因为它缺乏了某种“生活观”（Livs-Anskuelse）。在其处女作发表几年之后，1841年，克尔凯郭尔以题为“论反讽的概念”的论文获得了哲学博士学位（magistergrad）^[1]，论文对“反讽”进行了概念化的分析，其中“反讽”既得到了描述，又得到了应用。

克尔凯郭尔就哲学、心理学、宗教学以及基督教所发表的作品大致由40本书以及数量可观的报刊文章组成，这些作品可以被划分为两大阶段：1843—1846年和1847—1851年。除《非此即彼》以及合计共18则启示性训导文之外，第一阶段写作出版的作品还有《反复》、《恐惧与颤栗》、《哲学片断》、《忧惧的概念》、《人生道路诸阶段》和《对〈哲学片断〉所做的最后的、非学术性的附言》；其中出版于1846年的《附言》一书成为区分两阶段的分水岭。所有的启示性训导文是克尔凯郭尔用真名发表的，其余作品则以笔名发表，如Constantin Constantius, Johannes de silentio, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus。克尔凯郭尔写作的第二阶段即基督教时期发表有如下作品：《爱的作为》、《不同情境下的启示性训导文》、《基督教训导文》、《致死之疾病》、《基督教的训练》。这一阶段的作品除了后两部以Johannes Climacus的反对者Anti-Climacus发表之外，其余作品均以克尔凯郭尔的真名发表。

此外，克尔凯郭尔还写有大约充满60个笔记本和活页夹的日记。这些写于1833—1855年的日记带有一种与日俱增的意识，即它们终将被公之于众，而这些日记使我们得以窥见克尔凯郭尔所演练的“在幕后练习台词”的试验。与其发表的作品一样，克尔凯郭尔的日记在1846年前后也出现了一个变化。写于1846年之前的日记表现的是在其发表作品背后的一种文学暗流。这些日记无所拘束、坦白、充满试验性，折射出那个年轻且充满活力的作家的洞察力。那些简短的描述和纲要、观察笔记、释义段落，它们充斥着前后彼此的不一致，它们相互之间以及与作者的生活之间存在着或合或离的关系。而写于1846年之后的日记——它们由36个同样的笔记本、共计5700个手写页组成，其内容则成为内向性的自我萦绕和一种自我申辩。其间，克尔凯郭尔一直在诠释着和讨论着他已发表的作品，反思这些作品及其作者在现时代的命运。

在克尔凯郭尔的写作当中，在很大范围内也在其日记当中，他描述了生存的诸种可能性，尤其是三种主要阶段，对此他称为“生存的诸境

界”（Existents-Sphærer），即审美的、伦理的和宗教的境界。他的基本观点在于说，每个人首先必须或者说应该——因为并非每个人都能做到这一点——使自身从被给定的环境当中、从其父母和家庭当中、从其所出生和成长的社会环境当中分离出来。然后，他必须开始历经生存的各个阶段（Eksistensstadier），在此进程之中他将获得其永恒的有效性，成为一个独立的个体（individ）。这个个体将成为其自身行动的主体，进而将成长为一个独特的、负有伦理责任的人。直到最终，在负罪感的驱使之下，伦理的人将步入宗教境界。克尔凯郭尔年仅22岁的时候就已经对此主题发表了自己的看法，首先是涉及他自己，同时也关涉所有的人。他试图明白，生活对他而言意味着什么。在1835年的一则日记中他这样写道：

“一个孩子要花些时间才能学会把自己与周围的对象区分开，在很长一段时间内他都无法把自己与其身处的环境区别开来，因此，他会强调其被动的一面而说出，例如，‘马打我’（mig slaaer Hesten）这样的句子来。同样，这种现象将在更高的精神境界当中重现。为此我相信，通过掌握另一个专业，通过把我的力量对准另外一个目标，我很可能会获得更多的心灵安宁。在一段时间内这样做可能会起作用，我可能会成功地将不安驱赶出去，但是毫无疑问，这不安仍将卷土重来，甚至更为强烈，如同在享受了一通冷水之后迎来的是高烧一样。我真正缺乏的是要让我自己明白，我应该做些什么，而非我应该知道些什么，尽管知识显然应该先于行动。重要的是寻找到我的目标，明确神意真正希望我所做的；关键在于找到一种真理，一种为我的真理，找到那种我将为之生、为之死的观念。”（日记AA: 12）而当一个人找到了这样的真理的时候，这真理只为那个具体的人而存在，这人也获得了内在的经验。“但是”，克尔凯郭尔提醒说，“对于多少人而言，生活中诸种不同的印迹不是像那些图像，大海在沙滩上把它们画出就是为了旋即将它们冲刷得无影无踪”。

这个真理，这个我作为一个独特的人应该寻找并且使之成为为我的真理，它在这个意义上来说是主观的，即我是作为主体的我在选择它。再进一步说，它还在这个意义上来说是主观的，即我应该以它为根据改造我的主体性和我的人格，应该根据它去行动。根据克尔凯郭尔，真理永远是处于行动中的，因此他还强调我应该做什么。在上述背景之下，很多年之后，克尔凯郭尔在他的主要哲学著作《附言》当中提出了“主观

性即真理”的命题。这个命题不应该被理解成在独断的或者相对的意义上说真理是主观的，似乎此真理能够与彼真理同样好。恰恰相反在克尔凯郭尔看来，生存中存在一种绝对的真理，一种永恒有效的真理，正是这种真理才是作为主体的我、作为个体的我要去参与的；当我选择的时候，它就应该成为为我而存在的真理。不仅如此，当我选择那个永恒有效的真理的时候，我要占有这真理，根据它改造作为主体的我，把它作为我的所有行动的绝对准则。

假如这一切并未发生，假如我的生活纠缠在诸多独断的真理之中并且远离了我的规定性的话，那么只有一种可能性，就是沿着我曾经向前走过的同一条路倒着走回去。克尔凯郭尔曾运用了一个取自古老传说中的意象。传说中有一个人着了一支乐曲的魅惑，为了摆脱音乐的魔力，他必须将整支曲子倒着演奏一遍。“一个人必须沿着他所由来的同一条道路倒行，犹如当把乐曲准确地倒着演奏的时候魔力就被破除了的情形一样（倒退的）。”（日记AA: 51）

假如我并未返回出发点以便找到那条通往真理的正确道路，而是使我的生活纠缠在那些独断的真理之中的话，那么我将陷入沮丧之中。有这样一种情形：我有一种强烈的愿望，但我并不知道我所希望的到底是什么，也没有准备好调动我的力量去发现之，因为那将意味着我必须使自己从那种我曾经纠缠其中的生活当中挣脱出来，于是我便无法去希望。克尔凯郭尔把这样的一种情形称为“忧郁”（tungsind）。

“什么是忧郁？忧郁就是精神的歇斯底里。在一个人的生活中会出现一个瞬间，当此之时，直接性成熟了，精神要求一种更高的形式，其中精神将把自身视为精神。作为直接性的精神而存在的人是与整个世俗生活联系在一起的，但是现在，精神将使自身从那种疏离状态中走出来，精神将在自身当中明白自己；他的人格将会在其永恒有效性内对自身有所意识。假如这一切并未发生，运动就会终止，它将被阻止，而忧郁也由此介入。人们可以做很多事情以试图忘掉它，人们可以工作……但是，忧郁仍然在那里。

“在忧郁当中有着某种无可解说的东西。一个悲伤或者担忧的人是知道他为什么悲伤或者担忧的。但是倘若你询问一个忧郁的人，问他为什么会忧郁，是什么压在他的身上，他将会回答你说，我不知道，我无法解释。忧郁的无限性就在这里。这个问答是完全正确的，因为他一旦知道他因何而忧郁，忧郁就被驱除了；可是那个悲伤者的悲伤绝不会因为

他知道自己因何悲伤而被驱除。但是，忧郁是罪（Synd）……它是那种没有深刻地、内在性地去希望的罪，因此它是众罪之母……可是一旦运动开始了，忧郁就会被彻底驱除，同时就同一个个体而言，他的生活仍然可能带给他悲伤和担忧。”

在《非此即彼》当中，克尔凯郭尔曾这样写道：“很多医生认为忧郁存在于肉体之中，这一点真够奇怪的，因为医生们无法将忧郁驱除。只有精神才能驱除忧郁，因为忧郁存在于精神当中。当精神找寻到自身的时候，所有微不足道的悲伤都消失了，据很多人说产生忧郁的根源也消失了——这根源在于说，他无法在这个世界上立足，他来到这个世界太早或者太晚了，他无法在生活中找到自己的位置。那个永恒地拥有自身的人，他来到这个世界既不太早也不太晚；那个居于其永恒当中的人，他将会在生活当中发现自己的意义。”（SKS 3,pp.183—184）

有了对忧郁的如是理解，克尔凯郭尔提出了另一个重要的概念：忧惧（angst），在其心理学著作《忧惧的概念》当中他对这个概念做出了阐发。在书中，假名作者Vigilius Haufniensis描述了忧惧的诸种现象并且发问道，忧惧或者毋宁说一个人会变得忧惧的事实会揭示出人是什么呢？对此他回答说：人是一个与成为他自己这一任务密不可分的自我。这位假名作者还描述了这项任务失败的原因，因为个体不仅仅在因善而且也在因恶的忧惧当中受到了束缚，最终，他陷入了妖魔式的内敛当中。

而忧惧又引发出了另一个新的概念：绝望（Fortvivlelse），对此克尔凯郭尔让其身为基督徒的假名作者Anti-Climacus在《致死之疾病》一书中做出了分析，该书与《忧惧的概念》相呼应。正是Anti-Climacus表达了克尔凯郭尔关于人的最终的观点：人是一个综合体，是一个在诸多不同种的尺度（Størrelse；对应于德文Grösse）之间的关系，例如时间性与永恒性、必然性与可能性，但是它却是一种与自身发生关联的关系。在书的第一部分中，Anti-Climacus通过对绝望的不同形式的描述展开了这一观念，在此绝望被理解为人不愿成为自我。在书的第二部分中，作者深入阐明了他对绝望的理解，他认为绝望是罪，以此，他与《忧惧的概念》一书中关于罪的理论相呼应。于是，绝望成了经强化的沮丧，或者是以上帝为背景而思想时的沮丧，也就是说，一个人不愿意成为如上帝所创造的那样的自我，不愿去意愿着或者执行上帝的意志。“心的纯洁性在于意愿——（件事）”，而这个“一”最终就是上帝。

那个意愿着上帝并且因此也意愿着成为如上帝所创造的自我一样的人；那个不再与上帝和其自身相疏离的人——处于这种疏离状态的人或者处于在罪过（Skyld）的封闭的禁锢当中，或者处于关于自我的梦想的非现实的理想图景当中；那个人将真正地走向自我，他将与自我和自我同一性共在，因此，他将在场于生活的实在的场中。克尔凯郭尔在其成文于1849年的三则审美性的、关于上帝的训导书《田野的百合与空中的飞鸟》中这样写道：“什么是快乐，或者说快乐是什么？快乐也就是真正地与自己同在，而真正地与自己同在指的就是那个‘今天’；在（være）今天，其实就是指在今天。它与说‘你在今天’，与说‘你与你自身就在今天同在’，说‘不幸的明天不会降临到你的头上’同样正确。快乐指的就是同在的时间，它所着力强调的是同在的时间（den nærværende Tid）。因此上帝是幸福的，作为永恒的存在他这样说：今天；作为永恒的和无限的存在，他自身与今天同在。”（SV14,160）

克尔凯郭尔在第一阶段的写作中完成了对三种人性的“生存境界”的描述之后，在第二阶段中他指出了在与基督教的关系之下这三种境界的不足之处。一个人要成为一个真实的自我，首先要通过作为上帝所创造的产物而与上帝建立关联。一个人要成为真正的自我，他首先要认识基督并且使他的罪过得到宽恕。但是，在认识之前同样需要行动。因此，真理总是在行动中的真理，正如信仰总是在作为（Gjerninger）中的信仰一样。

在第二阶段的写作当中，对人性的和基督性的理解同时得到了强化。克尔凯郭尔进一步强调，那个决定性的范畴即在于单个的人，即“那个单一者”（hiin Enkelte）；但是与此同时，他也越来越强调一种以宗教为根基的对于人与人之间的平等关系的把握。这一点与他对于所处时代的不断成熟的批评是并行的。1846年，克尔凯郭尔发表了题名为“文学评论”的作品，对一位年长于他的同时代丹麦作家托马西娜·伦堡夫人（1773—1856）的小说《两个时代》做出了评论。其间，克尔凯郭尔赋有洞见地总结了那个日益进步的现代社会的特征，表达了他的政治和社会思想，指出当今时代呈现出一种平均化和缺乏激情的倾向。

克尔凯郭尔自视自己是一位以“诠释基督教”为己任的宗教作家。他将“清洁空气”，他将把所有的幻象和所有的虚伪都剥除净尽，并且返回“新约的基督教”。在此背景之下，他在自己生命的最后几年当中对丹麦的官方所宣称的基督教以及基督教权威机构展开了攻击。1854年年

底，克尔凯郭尔以在名为“祖国”的报纸上所发表的一系列文章开始了他针对教会的战斗。继而，这场战斗又继续在更强烈、更激进的新闻性小册子《瞬间》（共计9册）当中进行。

1855年10月，克尔凯郭尔在街头摔倒了，他病入膏肓，精力耗尽。他被送往了弗里德里克医院（地址即今天的哥本哈根市工艺美术博物馆），11月11日，他在那里告别了人世。

克尔凯郭尔在19世纪末20世纪初之际被重新发现，并且在第一次世界大战之后获得了广泛的国际声誉。他成为辩证神学、存在哲学以及存在神学的巨大的灵感源泉。自20世纪60年代至80年代中期这段时间里，克尔凯郭尔（研究）一度处于低潮。自那以后，克尔凯郭尔获得了巨大的复兴，不仅在学者和研究者中间，而且还在一个更为广泛的公众当中；这种复兴不仅发生在丹麦国内，而且还发生在国际上，包括很多东欧社会主义国家。

这种重新焕发的对于克尔凯郭尔的兴趣反映了一种崭新的对生存进行全面理解的愿望，人们希望在当今众多相对的、划时代的，以及由文化决定的真理之外寻求到一种可能的永恒真理。这种探求不仅仅在知识—哲学的层面之上，而且还应落实到伦理—生存的层面之上。这种寻求还与寻找对个体的意义、伦理学的基础以及宗教与社会的关系这些根本性问题的新的解答联系在一起。

“有两种类型的天才。第一种类型以雷声见长，但却稀有闪电。而另一种类型的天才则具有一种反思的规定性，借此他们向前推进……雷鸣声回来了，闪电也非常强烈。以闪电的速度和准确性，他们将击中那些可见的每一个点，而且是致命的一击。”毫无疑问，克尔凯郭尔属于后一种类型的天才。

（王齐 译）

[1]在现代丹麦的学位制度当中，magister对应于Master's Degree（硕士学位），但是在历史上，magistergrad却是哥本哈根大学哲学系的最高学位，自1824年以来它对应于其他系科的doktorgrad（博士学位），1854年该学位被废除。（译者注）

译者短语

克尔凯郭尔的许多著作都是使用假名（或者说笔名）。但是他的《爱的作为》（亦即《克尔凯郭尔文集》第七卷）和各种陶冶性讲演（比如说《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》）都是使用自己的真名发表。这里的《克尔凯郭尔文集》第九卷之中所选的讲演也都是使用真名的。

这里收了《讲演。1848年》、《“大祭司”——“税吏”——“女罪人”。在星期五圣餐礼仪式上的三个讲演。1849年》、《一个陶冶性的讲演。1850年》、《在星期五圣餐礼仪式上的两个讲演。1851年》和《一个讲演。1855年》

本书翻译所用的丹麦文原本是哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心出版的 *Søren Kierkegaards Skrifter*（出版社是 Gads Forlag），这个版本是最新近的版本，但它所选文字内容则是最原始的克尔凯郭尔文本，就是说没有作过各种再版改动的文本。这里我提及版本差异，是因为这个 SKS 文集版与上世纪末的著作版 SV 有一些文字上的不同，而现有的英德法日版翻译依据的都是著作版。我在翻译过程中留意到这差异，并且在大多数有较大差异的地方作了注释提醒；但一些差异不大的地方则往往略过。在翻译之中，我所使用的其他各种语言的对照版本有：Hirsch 的德文版 *Sören Kierkegaard-Gesammelte Werke*（出版社是 Eugen Diederichs Verlag, 1950—1970 年）；Hong 的英文版 *Kierkegaard's Writings*（出版社是 Princeton University Press）以及 TISSEAU 的法文版 *SÔREN KIERKEGAARD OEUVRES COMPLÈTES*（出版者是 les éditions de l'Orante）。

下面是文本的具体出处：

Søren Kierkegaards Skrifter, bind 10（全书）：*Christelige Taler*, 1848（英文 Hong 版第十七卷第 1—300 页。德语 Hirsch 版第 20 部 1—324 页。法语 Tisseau 版第 15 卷 1—282 页）；*Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 11（第 245—280 页）：《*Ypperstepresten*》—《*Tolderen*》—

《Synderinden》(对照的英文Hong版第十八卷109—144页。德语Hirsch版第24/25部135—165页。法语Tisseau版第16卷335—366页);Søren Kierkegaards Skrifter, bind 12 (第257—273页):*En opbyggelig Tale* (对照的英文Hong版第十八卷145—160页。德语Hirsch版第27/28/29部1—16页。法语Tisseau版第18卷27—42页);Søren Kierkegaards Skrifter, bind 12 (第277—302页):*To Taler ved Altergangen om Fredagen* (对照的英文Hong版第十八卷161—188页。德语Hirsch版第27/28/29部17—40页。法语Tisseau版第18卷1—26页);Søren Kierkegaards Skrifter, bind 13 (第321—339页):*To Taler ved Altergangen om Fredagen* (对照的英文Hong版第二十三卷263—281页。德语Hirsch版第34部259—276页。法语Tisseau版第18卷43—60页)。

在翻译的过程中可能免不了有一些错误,因此译者自己在此译本出版之后仍然不断寻求改善。另外,如前面提及,这个版本寻求与国内已有的阅读习惯保持和谐,一些名词概念被变换为比较通俗顺口的字词,译者甚至还对一些复合句子进行了改写,但是译者在尾注中对所有这类“译者的创意加工”都给出了说明和解释。译者为了方便读者的阅读理解,有时候也在一些地方加上了一些原文中没有的引号,有的在尾注里作了说明,有的则没有说明(比如说“那善的”这一类概念)。有的句子则是在尾注里做分析解读或者加上一些原文中没有的引号。中文的语法决定了中文的解读常常会有模棱两可的效果,这在诗意阅读上可能会是一种优势,但是既然本书中的文字叙述并不带有“让读者对某句话作多种意义解读”的诗意目的,相反,“对叙述有一个明确无误的理解”是读者领会上下文关联的前提,那么译者在这里的任务就是尽自己的最大努力在翻译成中文的叙述中清除掉各种模棱两可的可能。

本书中所选都是克尔凯郭尔所写的基督教讲演。在一些地方,克尔凯郭尔使用第一个字母大写的单数第三人称代词(Han、Hans、Ham)来标示基督,并且同时与正常的单数第三人称代词混用,在这样的情况下,为了避免意义上的含糊,译者选择了使用“祂”来作为丹麦语第一个字母大写的单数第三人称代词的对应。比如说:“我觉得,去作出一种介于他,那简单的智慧者,和祂,我所信者,之间的比较,这也不是智慧或者深刻,我觉得这是对上帝的讥嘲。”另外,在一些祷告词中,克尔凯郭尔使用第一个字母大写的单数第二人称代词(Du、Din、Dig)来称呼

上帝，这里，因为不存在“同时与正常的单数第二人称代词混用”的情况，因而译者仍将之译作“你”，而不使用“祢”作为对应词。

我在2018年圣诞节完成了本书翻译工作的主要部分，亦即，完成了翻译初稿。随后又断断续续地对文稿进行了通读校检，到了2019年3月，通读后完成了二稿。然后，我非常感恩地得到了武汉大学博士生蔡玮的帮助，她帮我对照着Hong的英译本作了通篇校读，使得我一方面发现改正了不少错误，一方面也加了一些注释，对Hong的英译与丹麦文原书有出入的地方作了说明（因为中文版是根据丹麦文原版而不是根据Hong的英文版翻译的）。在这里，我向蔡玮女士表示万分感谢。

我向哥本哈根的索伦·克尔凯郭尔研究中心致谢，研究者们的注释工作作为我在对原著的理解上带来了极大帮助，尤其是丹文版的出版者和注释者Niels Jørgen Cappelørn教授，在我碰上无法自己找到答案的文字疑难时，往往就会去中心（或者去教授家）向教授咨询。如果说这译本最终成为了一个达意的准确译本，那么，在翻译工作中，来自教授的帮助是不可或缺的。我也向丹麦国家艺术基金会致谢，感谢基金会对我这许多年文学翻译和创作的支持和帮助，否则我的翻译工作当然就无法持续下来。

——京不特

2019年3月28日。柏林。

目录

《克尔凯郭尔文集》中文版序

天才释放出的尖利的闪电

译者短语

讲演

第一部分 异教徒的忧虑

第二部分 痛苦之斗争中的各种心境

第三部分 从背后伤害的一些想法——作为陶冶

第四部分 在星期五圣餐礼仪式上的讲演

“大祭司”——“税吏”——“女罪人”

一个陶冶性的讲演

在星期五圣餐礼仪式上的两个讲演

上帝的不变性一个讲演

返回总目录

讲演^[1]

索伦·克尔凯郭尔

包含有B的文稿

哥本哈根

大学书店C.A.莱兹尔出版

毕扬科·鲁诺的皇家宫廷印书坊印刷

1848

注释：

[1]克尔凯郭尔本来似乎是考虑过要为这本书给出一篇前言。他写有一篇“一篇前言的部分”的笔记（可参看*Pap.VIII 2 B 104*的一页散页稿。在纸页上方写有“参看日记NB3，第30页”，亦即1847年11月的日记NB3: 28），内容是：“……那个单个的人，我带着欣喜和感恩将之称作我的读者，他真诚地带着严肃跟随着我的追求；我请求他不要因为如此大量的工作而失去愿望或耐心。我在以前不曾请求；但若他已经忠实地与我一同忍耐了如此之久，那么我也很想请求他一次，继续忍耐下去。——如果痴愚或妒忌会想要把哥本哈根弄成一座集市城，并且要把‘比普通水准更聪明或者非同寻常地勤奋’弄成一种‘在哥本哈根这个集市城犯罪’，那么好吧，我就请求上帝，请求他会给予我力量和祝福去能够犯这罪，并且为我迄今一直能够得到这力量和祝福而感谢他。正如我们所知道的，再没有别的东西比愚蠢有更强烈的权力欲，——自然，在真相的意义上看，它只在非常无足轻重的程度上确保了自己的统治。然而，没有什么权力是像庸众性那么令人厌恶地残酷的，或者说在‘是残酷的’之中如此令人厌恶。当然，我确实是激怒了它，或者说迎面痛击了它，只是为了尽我努力去捍卫丹麦的好的精神，以便让这好的精神能够保证让自己去帮助和鼓励其正宗的孩子，而不是让这些孩子在非丹麦精神的差役之中被当成偶像崇拜的牺牲品”（SKS20,257f）。标题“一篇前言的部分”，似乎是暗示了这段文字是取自一篇不再被保留的前言，并且为保留这段文字所以将之写进日记；不过这也可以是有了一个前言的想法，因

而这构思被直接写入日记。根据日记NB3，这段文字是与《基督教的讲演》有关的。

第一部分 异教徒的忧虑^[1]

内容

引言

I. 贫困之忧虑。

II. 丰裕之忧虑。

III. 卑微之忧虑。

IV. 高贵之忧虑。

V. 恣肆之忧虑。

VI. 自扰之忧虑。

VII. 犹疑、摇摆和无慰之忧虑。

祈祷

在天之父！在春天时节，大自然中一切带着崭新的清新和美丽重新归返，自上次至今，飞鸟与百合^[2]不曾丧失任何东西，——哦，这样我们也可以毫无改变回归到这些老师们的课时里^[3]。唉，但是如果我们在流逝的时间之中损害了健康，那么，愿我们可以通过向原野中的百合和天空的飞鸟学习来重新赢得这健康！——

在复活主日之后的第十五个星期日的福音^[4]

一个人不能事奉两个主。不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个。你们不能又事奉神，又事奉玛门^[5]。所以我告诉你们：不要为生命忧虑吃什么，喝什么；为身体忧虑穿什么。生命胜于饮食吗？身体胜于衣裳吗？你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。你们不比飞鸟贵重得多吗？你们哪一个能用思虑使身量多加一寸呢？何必为衣裳忧虑呢？你想，野地里的百合花怎样长起来。它也不劳苦，也不纺线。然而我告诉你们：就是所罗门^[6]极荣华^[7]的时候，他所穿戴的还不如这花一朵呢！你们这小信的人哪！野地的草今天还在，明天就丢在炉里，神还给他这样的妆饰，何况你们呢！所以，不要忧虑说，吃什么？喝什么？穿什么？这都是外邦人所求的。你们需用的这一切东西，你们的天父是知道的。你们要先求他的国和他的义，这些东西都要加给你们了。所以，不要为明天忧虑，因为明天自有

明天的忧虑；一天的难处一天当就够了。

引言^[8]

那是在西奈的山顶上，律法被立出，在天上的雷电之下^[9]；任何动物，唉，无咎的和无心的，如果靠近了圣山，都将被杀，——依据于律法。^[10]山上宝训被宣讲，是在山脚下。^[11]律法就是以这样的方式与福音发生关系的，它是：天上的东西下落在了大地上。那是在山脚下；福音是如此缓解痛苦，这降临下来的“天上的东西”如此近，现在它就在大地上，但却在更大程度上是“天上的”。那是在山脚下；是的，还有更多：飞鸟与百合也一起来了，——这听上去几乎就是在开玩笑，它们也一起……在游戏之中。尽管严肃因百合与飞鸟的同在而变得越发神圣，这却仍是一种玩笑，恰恰因为飞鸟与百合也同在。飞鸟与百合也同在；是的，还有更多：它们不仅同在，而且它们也一同来授课。固然福音是真正的老师，祂，“教师”^[12]——并且在这授课之中是道路和真理和生命^[13]，但百合与飞鸟则也同在，作为一种类型的助教。

这怎么可能？现在我们看，事情并不是那么麻烦。就是说，百合与飞鸟都不是异教徒，但百合与飞鸟也不是基督徒，所以它们有幸能够在基督教的授课之中提供帮助。看飞鸟与百合，然后你发现，异教徒是怎么生活的，因为他们活得恰恰不是像飞鸟与百合那样；如果你像百合与飞鸟那样地生活，那么你就是个基督徒，那“百合与飞鸟既不是也不会成为”的基督徒。异教构成与基督教的对立面；但百合与飞鸟不构成与这相互对抗的两方面中任何一方的对立，如果我们可以这样说的话，它们是置身于事外的角色，并且聪明地让自己不进入任何对立。于是，为了不作论断^[14]和指责，福音使用百合与飞鸟来阐明异教，而再由此来阐明什么是“对基督徒的要求”。为了阻隔那论断人的因素，百合与飞鸟就被嵌入其间；因为百合与飞鸟不论断任何人，——而你，你当然不应当去论断异教徒，你当然是应当向百合与飞鸟学习。是的，飞鸟与百合在授课时所具的，是一个艰难的任务，一个艰难的位置；而且也没有任何别人能够做这事，所有其他人都那么容易就会去指控和论断异教徒，去赞美基督徒（而不是去教），或者讥嘲地去论断不以这样的方式生活的所谓基督徒。但是百合与飞鸟专注地投入在授课中，根本不会注意到什么，它们既不向左也不向右看^[15]，它们不同于通常教师所做的那样，它们既不赞美也不斥责，它们像祂，“教师”——有人这么说他，“他不徇情面”（《马可福音》2: 14）^[16]，它们不徇他人，它们只徇自身^[17]。

然而，然而在你看着它们的时候，不向它们学一些什么，则是一种不可能。唉，一个人能够做一切他所能做的，然而那学习者是否从他那里学到什么，有时却仍会是一个可疑的问题。而飞鸟和百合什么都不做，但“不从它们那里学到点什么”，则几乎是一种不可能。一个人岂不是已经能够向它们学习，“授课”是什么，“以基督教的方式授课”是什么，学习这种授课的伟大艺术：一如既往，关注自身，但却是以这样一种方式，如此警醒心神，如此紧扣心弦，如此迎合心意，再看一下学费，又是如此便宜，并且授课方式又是如此动人，以至于“不从中学到点什么”是不可能的！因为，确实，在一个人类的老师做了一切但学习者没有学到任何东西的时候，那么他可以说“这不是我造成的”；哦，但是，在你从百合与飞鸟那里学到了如此许多东西的时候，那么，事情看来是不是这样，就仿佛它们在说“这不是我们造成的”！这些老师对学习者是如此善意，如此善意，如此有人情，与它们被指派的神圣职责如此相称。如果你遗忘了什么，那么它们很愿意马上为你重复，重复再重复，这样你最终必定就会了；如果你不从它们那里学习什么，那么它们也不责备你什么，而只是继续带着罕有的热忱继续授课，一心只专注于教授；如果你从它们这里学到了什么，那么它们就让一切归功于你，装作它们仿佛在这之中根本没有份，就仿佛你对它们没有任何所欠。它们不放弃任何人，无论一个人多么不愿意学习；它们不要求任何依赖，甚至不向那从它们那里学到了最多东西的人提出这要求。哦，你们这些奇妙授课师，如果一个人没有从你们这里学到什么别的东西，如果他学会了去授课，那么，他学到的东西有多么多啊！如果一个人类的老师做了某些他自己所说的事情，那么这已经是很伟大了，通常人们总是话说得很多而很少按这话去做，——唉，但这一关于其他人的评价，飞鸟或者百合永远都不会这样说。但是你们，——是的，在某种意义上说，你们也确实不做你们所说的事情；你们做，而不说任何东西。但是你们这种寡言的沉默和你们这种对自己年复一年每一天的忠诚，受人珍视或不受人珍视，被人理解或者被人误解，为人所见或者不为人所见，就做这同样的一件事，——哦，这是多么奇妙的“授课”技艺啊！

于是，我们借助于百合与飞鸟来学习认识异教徒的忧虑，这些忧虑是，就是说它们是飞鸟与百合所不具备的，尽管飞鸟与百合有着各种不同的不可或缺的需要。当然一个人也能以另一种方式去认识这些忧虑：通过旅行，到一个异教的国家去看，人们怎样生活，使他们担忧的东西

是什么。最后还有第三种方式：通过旅行——然而我在说什么呢，旅行，我们不就是生活这样的地方吗，一个基督教国家，在这个国家只有清一色的基督徒^[18]。因而，我们可以得出结论：在我们这里（尽管有各种相应的“不可或缺的需要”和“压抑性的生活条件”在场）所没有的忧虑，这必定就是异教徒的忧虑。一个人可以这样地得出结论，唉，如果是没有另一种看法，也许会通过去掉这预设前提，来剥夺掉我们“得出结论”的可能性，并且马上以另一种方式来得出结论：在这个国家的人们中间有着这些忧愁，ergo（拉丁语：因此）这个基督教国家是异教的^[19]。这样一来，关于“异教徒的忧虑”的说法听起来就会像是一种狡猾的讥嘲。然而我们还是不敢允许自己以一种如此苛刻的目光来瞄准基督教世界^[20]，也不敢允许自己使用这种几乎是残酷的讥嘲，一种（要注意！）会击中讲演者自己（他无疑也不是一个怎么完美的基督徒）的残酷。但是，让我们不要忘记，这讲演可能会有着这伏笔，作为一种妙算：如果一个天使要说话，那么他会以这种方式来嘲弄我们，我们这种自己将自己称作基督徒的人，他会以这样的方式，把事情翻转过来，不是去检测我们的中庸的基督教，而是去描述那些异教徒的忧虑，然后不断地补充说“但是这里，这是一个基督教国家，在这个国家里自然没有任何这样的忧虑”，推论的依据是：这些忧虑当然是异教徒的忧虑；或者说反过来，他从“这国家是基督教国家”推断出：这样的忧虑被称作是异教徒的忧虑，肯定是不对的；或者他设想一个基督教国家，在这国家里真地完全都是基督徒，并且就把这国家当作是我们的国家，推断出：这些忧虑在这里不存在，所以它们必定是异教徒的忧虑。让我们不要忘记这一点，让我们也绝不忘记：在基督教世界的异教徒们是沉陷得最深的异教徒。那些在异教国家的异教徒，他们还没有被提升向基督教，他们是在异教之下沉陷的；那些属于“罪的堕落之后的人类”^[21]的异教徒，他们则是在被提升了之后再一次沉陷并且沉陷得更深的。

这样，这陶冶性的演说以许多方式搏斗，努力使得“那永恒的”在人身上战胜，但它也不忘记在适当的地方借助于百合与飞鸟首先让人得到对痛苦的缓解而进入微笑。哦，你这斗争着的人，让自己得到对痛苦的缓解吧！人会忘记“去大笑”，但是上帝保佑人不会在任何时候忘记“去微笑”！一个人可以不受伤害地遗忘很多东西，并且也会随着年纪变老而甘心让自己遗忘许多他本来会想要记得的东西；但是上帝不允许一个人在其极乐的终结到来之前忘记百合与飞鸟！

注释：

[1][异教徒的忧虑]本来克尔凯郭尔在第一部分有题献“这个小文本/献给/那个单个的人”。但是在誊清稿中被删去。

[2][飞鸟和百合]指向《马太福音》（6: 24—29）。

[3][回归到这些老师们的课时里]在《在不同的灵之中的陶冶性讲演》（1847）的第二部分“我们向原野中的百合和天空的飞鸟学习什么”的祈祷文中，百合与飞鸟被作为“被神圣地指派的授课师”。

[4][在复活主日之后的第十五个星期日的福音]亦即《马太福音》（6:24—34）。按照《丹麦圣殿规范书》（*Forordnet Alter-Bog for Danmark*, Kbh.1830[1688], ktl.381, s.147）：“这一福音由福音书作者马太从第六章第24句一直写到结尾。（耶稣对自己的弟子说：）”。在誊清稿上，克尔凯郭尔写了对付印版式的意见：“这段福音照《圣殿规范书》的版式印，用同样的字体。”这段福音文字是在《马太福音》（6: 24—34），很多年之前，译者在尚未找到中文和合版圣经之前，也曾将丹麦语版书中的这一段译成中文，如下：

“没有人能够侍奉两个主，因为一个人必定是要么恨这一个而爱那一个，要么投身于这一个而蔑视那一个。你们不能同时拜上帝和拜金。所以我对你们说，不要去为你们的生命操心，不要为吃的喝的操心；不要为你们的肉体操心，不要为穿的操心。难道生命不比食物更重要、难道肉体不比衣服更重要？看天上的飞鸟；它们不播种不收割不储存，而你们在天之父喂养它们；难道你们不比它们更重要么？在你们之中，不用说为之操心，但谁又能用思虑使寿数多加一刻呢？为什么要去为衣服操心？看原野里的百合花，它们怎样生长；它们不工作不纺织。但是我告诉你们，即使是所罗门最荣耀的时候，服饰尚不及这些百合中之一。对于那些在原野今日存在而明日被扔入火炉的野草，上帝尚且赋予它们如此服饰，难道他不为你们作更多服饰么，你们这些信仰薄弱的人们？所以你们无须操心，无须说：我们吃什么或者喝什么或者穿什么。这是异教徒所求；因为你们在天之父知道你们对所有这些东西的所需所求。但首先寻求上帝的国和他的正义，然后所有这些东西都将赋予你们。所以不要为另一个明天操心，因为明天的这个日子当为其自身操心。每天都有其自身难念的账。”

[5][玛门]按布希那的圣经辞典，“玛门”是指“财富、金钱和世俗利益”（Mammon: 《Reichthum, Geld und zeitliche Güter》.M.Gottfried

Büchner's biblische Real-und Verbal-Hand-Concordanz oder Exegetisch-homiletisches Lexicon, 第六版, Vermehrt und verbessert v. Heinrich Leonhard Heubner, Halle 1840[1740], ktl. 79, s. 923)。

[6][所罗门]所罗门(约公元前930年去世)是大卫与拔示巴的儿子,四十年以色列王(参看《列王记上》(11: 42))。

[7][极其荣华]所罗门以其富贵荣华闻名,参看《列王记上》(10: 4—5、7、14—29)。

[8][引言]作为“引言”(丹麦语Indgang: 入口)的对应,克尔凯郭尔也写了一篇“后题”(丹麦语Udgang: 出口)作为第一部分的终结,但是后来被去掉了。在一篇有着“异教徒的忧虑的/后题”的标题的草稿中,有着如下内容:

于是,还有一句作为终结中的话。你这斗争着的人,不管你是谁,你也许背负着“现世与尘俗的忧虑”的沉重的十字架,在这场斗争之中经受了严酷的考验;或者,你为此而焦虑不安,忧惧,但仍想要得到安慰;或者,你可悲地误入迷途,但仍想要得到指引;——有时候,尤其是在单个的讲演的一开始,你也许觉得这展示不够严肃。然而,不要过早作出判断,只去读,并且放心地读,哦,相信我,每一个人首先需要的东西是让痛苦得到缓解,通过泪中的微笑而令痛苦得到缓解,并且被缓解为泪中的微笑。并非所有被称作是严肃的东西都是严肃;有许多东西只是黑暗的阴郁,人世间心灵的烦躁,一种心情的怨气,不是向上帝叹息,而是以叹息与上帝作对,并且指责自己的命运,一种痴愚昏庸的忙碌,除了那一件必须的事情(见本部分第二个讲演“丰裕之忧虑”中对“他只有一种需要,财富,财富是他唯一需要的东西”注释。对照《路加福音》10: 38—42),什么事情都去忙,除了无法为那一件必须的事情留出一瞬间之外,漫长的一生中总是有时间去忙乎所有其他事情。但是,“在泪水减轻痛苦的同时去帮助一个人进入缓解的微笑”,这也是那与上帝有关的、陶冶性的演说(Foredrag)所要做的事情之一,是的,它应当这样做。这演说应当是能够说得很严厉,应当是能够保持让“任务之要求”得以强调、让义务得到荣誉,但它也应当能够引发出微笑。在这里我们并非谈论“尖声大笑的恣纵”,这对于智者来说是一种令人厌恶的东西,而如果将之给予一个受苦的人,则就是无礼的放肆。不,我们讨论的是那“能够做到泪水本身很难做到的事情,使得哭泣对人有助益”的微笑,这微笑,人们通常不觉得它帮得上什么,因为人们认为起到帮助

作用的是泪水，——唉，就像一个人在得到了一个小孩子的帮助时的情形，他觉得自己得到了帮助，但他不会真正去想，这小孩子是帮助者。因为，一个小孩子当然是太缺乏经验而无法帮助；而一个微笑也太不够严肃而无法帮助。看，正是这微笑，陶冶性的演说无疑不恭维这微笑，因为陶冶性的演说不恭维任何微笑并且不需要任何人，但是，这微笑是那斗争着的人所需要的。陶冶性的演说祈求上帝（确实，它知道自己祈求的是什么）：愿自己可以通过“以这样的方式说话”来为他引出微笑：它首先打动他去在的一瞬间里遗忘掉所有其他肌腱以便拉动微笑的肌腱。相信我，这恰正是严肃的一部分；相信我，这是“一个人在‘那永恒的’之中进步并为永恒而成熟”的标志，如果他的情形是这样的话：他受苦（那种“他在之中受考验”的无辜的苦难，或者他自己招致的作为惩罚的苦难）越多，他就越多地让痛苦得到缓解，他借助于这一微笑，借助于这一泪中的微笑，就越是能够去承受他所要承受的东西。不要以为以这样的方式哭泣是虚弱。

设想，如果要找出一个“某单个事件”的例子，设想某个老人，他随着年岁和年岁中的冷静而变得越来越有力、越来越坚韧。他在生命之中经受了许许多多事情，在各种各样的尘世逆境之中饱受考验；现在，他的生活境况有了保障，无忧无虑，就像我们人类所称的，“是幸福的”。在逆境的时间里，没有人看见过他哭泣，也没有人看见他在他人的尘世灾难中哭泣，因为他通常说，你不为这样的事情而哭泣，你尽自己最大的可能去帮忙。但是，这样的一天还是出现了，这天他坐着和青年时代的朋友谈论这生活及其逆境，尤其是谈论生存上的忧虑，这时，一个在场的小孩子，在全部的无辜无邪之中以问题的形式加入了一句话：看，老人微笑了，在同一瞬间他哭了起来。这是怎么一回事，为什么会有这奇怪的事情发生，一个小孩子所说的话，恰恰是在这句话无辜地落进了严肃之中，能够造成这样的效果？这是因为，这孩子完全不懂或者说丝毫感觉不到尘俗生活之忧虑为人带来的“那使人生怨的东西”，而这孩子所说则并不因此毫无意义；甚至这孩子所说是很有意义的，只是（出于很好的理由）完完全全地绕开了“那使人生怨的东西”。因此，在一个这样的场合，你会说：“是的，你所说的，那完全是对的，我的孩子”，并且就这样应付了这孩子，你不想再继续让自己进入这话题。唉，这孩子从根本上就是把你带进了尴尬，因此你就试图避开与这聪明的小调皮谈话，确实他自己并不知道他有多么反讽或者他怎么会如此反讽。缘于这

孩子所说的东西，你不禁把你的心思集中在唯一的一个印象之中去想许多年下来所经历的所有“使人生怨的事情”，在这相关的话题上，你自己知道这事情是怎么一回事，而这小孩子则对此一无所知；——唉，然而，然而在根本上，事情就是如此，这小孩子所说的完全是对的。这是一个矛盾，你会以微笑待之；但是这小孩子触动你。在一瞬间里，借助于这小孩子的本原性，你开始完全不偏不倚地思考起来，是的，几乎就仿佛你是在永恒之中，如此不偏不倚并且如此令痛苦得到了缓解地对待尘世生活的压力：因此你微笑。这岂不也是很奇怪：那谈论他自己根本不明白的事情的人会走过去说那正确的事情，然后，他自己也根本不明白“他说出了那正确的事情”；并且，这岂不感人：这一神秘的智者是一个小孩子，唉，因而就是说，也就是你自己曾所是的，一个小孩子！——哦，正如这小孩子的情形，那没有学位但却是由上帝派定的教导师们，百合与飞鸟的情形也是如此！（这段文字是在丹麦文版索伦·克尔凯郭尔文集第二十卷第341—345页中：NB4: 117,SKS20,341—345）。

[9][那是在西奈的山顶上……在天空的雷电之下]指向旧约《出埃及记》（19: 1—22,21）上帝在西奈山上显现出自身，给摩西定出十诫。（19: 16）“到了第三天早晨，在山上有雷轰，闪电……”和（19: 18）“西奈全山冒烟，因为耶和华在火中降于山上。”然后在上帝给出了十诫之后（20: 18）“众百姓见雷轰，闪电，角声，山上冒烟，就都发颤，远远地站立。”

[10][任何动物，……——依据于律法。]指向《出埃及记》（19: 12—13）上帝在显身于西奈山顶之前对摩西所说“你要在山的四围给百姓定界限，说，你们当谨慎，不可上山去，也不可摸山的边界，凡摸这山的，必要治死他。不可用手摸他，必用石头打死，或用箭射透，无论是人是牲畜，都不得活。”也可参看《希伯来书》（12: 20）

[11][山上宝训被宣讲，是在山脚下]根据《马太福音》（5: 1），耶稣坐在一座山的山坡上向门徒们宣讲他的登山宝训。《马太福音》（8: 1）则说，在他讲完之后走下山。在《路加福音》（6: 17）之中则有关于耶稣从一座山上下来之后，在平地上讲演的叙述。《马太福音》（6: 24—34）的这段耶稣教训被称作是山上宝训。在《路加福音》（6: 20—49）之中的则被称作是平原宝训。

[12][教师]根据《马太福音》（5: 1—2），耶稣宣讲并且是“教训”。在《约翰福音》（3: 2）中，尼哥底母对耶稣说：“拉比，我们知

道你是由神那里来作师傅的”。“教师”这一表述也许指向1844年出版的《哲学片断》，之中约翰纳斯·克利马库斯一次次谈及作为“老师”或者“教师”的“时间中的这神”。（见SKS4,213-306）。

[13][道路和真理和生命]指向《约翰福音》（14: 6）：“耶稣说，我就是道路，真理，生命。”

[14]“论断” 丹麦语“at dømme”一般译作（对人的）“审判”或（对事物的）判断，但是这里所指是人对人判断，因此沿用和合本《马太福音》（7: 1）的译法“论断”。但若这关系是神对人的关系，则译作“审判”。参看和合本《马太福音》（7: 1—2）：“你们不要论断人，免得你们被论断。因为你们怎样论断人，也必怎样被论断。”

[15][既不向左也不向右看]就是说，不偏离左右，除了自己的目标不关心任何别的东西。在《利未记》（5: 32）中，摩西向以色列人晓諭了上帝给出的律例典章，说：“所以，你们要照耶和華你们神所吩咐的谨守遵行，不可偏离左右。”还有《箴言》（4: 27）。

[16]“他不徇情面”（《马可福音》2: 14）]对《马可福音》（2: 14）的随意引用，在经文中是一些法利赛人和希律党人对耶稣说：“夫子，我们知道你是诚实的，什么人你都不徇情面。因为你不看人的外貌，乃是诚诚实实传神的道。”

[17][只徇自身]不去关心别人的事情，只关注自身，对自身小心。

[18]这一句，直译的话应当是“我们不就是生活这样的地方吗，一个基督教国家，在这个国家里纯粹有着基督徒”。译者参照了Hong的英译对此作了改写。这一句的丹麦文原文是：“vi leve jo paa Stedet,i et christent Land,hvor der er lutter Christne”; Hong的英译是：“we are living in the place,in a Christian country where there are only Christians”; Hirsch的德译是：“wir sind ja allbereits an Ort und Stelle,in einem christlichen Lande,allwo lauter Christen sind”。

一个基督教国家，在这个国家里纯粹有着基督徒]在丹麦，路德福音教会是国家教会，国王和（在原则上说）所有丹麦居民在信仰上都对路德的忏悔信书《奥斯堡信条》（*Confessio Augustana*）有认同义务。在1845年2月1日的全民统计之中，全部丹麦王国的1350327人口中只有5371人信仰路德福音基督教信仰之外的其他信仰类型，而完全不信基督教的则更少，也就是3670个犹太人。（可参看Jf.Statistisk Tabelværk,1.række,10.hefte,Kbh.1846,s.III og s.XIV.）

[19]这句直译应当是“一个人可以这样地得出结论，唉，如果是没有另一种看法，也许会通过去掉这预设前提，来剥夺掉我们‘得出结论’的权力的话，并且这就以另一种方式来得出结论：在这个国家的人们中间有着这些忧愁，ergo（拉丁语：因此）这个基督教国家是异教的”。译者参照Hirsch的译本把“权力”改写成“可能性”。

这句的丹麦文原文是：“Saaledes kunde man slutte,ak,hvis ikke en anden Betragtning maaskee tog Magten fra os til at slutte ved at tage Forudsætningen,og nu sluttede paa en andenMaade: disse Bekymringer findes blandt Menneskene i dette Land,ergo er dette christne Land hedensk.”

Hong的英译是“One could draw this conclusion if,alas,another observation did not perhaps deprive us of the power to draw the conclusion by removing the presupposition,and now one would draw another conclusion: these cares are found among people in this country;ergo,this Christian country is pagan.”

Hirsch的德译是“So könnte man schließen,I ach,wenn nur nicht eine.andre Betrachtung uns am Ende die Möglichkeit,so zu schließen,nähme,indem sie die Voraussetzung fortnimmt,und nunmehr einen Schluß andrer Art zöge:diese Sorgen finden sich unter den Menschen in diesemLande,aalso ist dies christliche Land heidnisch.”

[20][基督教世界]就是说“整个由基督徒构成的社会，所有由基督教人口构成的国家”。

[21][罪的堕落之后的人类]关于人类“罪的堕落”，亦即亚当与夏娃的堕落，见《创世记》第3章。

I 贫困之忧虑^[1]

所以你们无须操心忧虑，无须说：我们将吃什么？或者我们将喝什么？——所有这些都是异教徒所求。^[2]

这忧虑是飞鸟所没有的。飞鸟以什么为生，——我们现在不谈论百合，百合可以轻而易举地做到，它以空气为生；但是飞鸟以什么为生？看，我们都知道，市民权力机构有许多东西要操心忧虑。有时候它有这样的忧虑，“一些人无以为生”；而在别的时候，它则又不满足于“一个人以某些事情为生”，他被招去问，他以什么为生^[3]。那么，飞鸟以什么

为生？肯定不会是以它积蓄在仓里的东西为生，因为它不在仓里积蓄^[4]，——而在严格的意义上也绝没有什么人以自己积蓄在仓里的东西为生。但是，这样的话，飞鸟以什么为生？飞鸟无法为自己给出生活状况的描述；如果它被招去问话，那么它必定会像那个生来瞎眼的人那样回答，——人们问那个生来瞎眼的人是谁赋予了他视觉，他说“我不知道，有一件事我知道，我这生来眼瞎的，如今能看见了”^[5]；同样这飞鸟必定也会回答“我不知道，但我知道的是，我活着”。那么它何以为生呢？飞鸟以那“日用的饮食^[6]”为生，这一从不会是不新鲜的“天赋食物”^[7]，这一被保存得如此之好而无人能够偷窃的“巨量供给”；因为只有能够“被藏到黑夜”的东西，是贼能够偷的^[8]，白天所用的东西没人能偷。

因而，日用的饮食就是飞鸟赖以生为的食物。日用的饮食是最苛刻地计量出的供给，它恰恰够，但却也根本没有任何更多的，它是贫困所需的那一小点。但是这样飞鸟岂不穷？作为对回答的替代，我们要问：飞鸟穷吗？不，飞鸟不穷。看，在这里我们看出了，飞鸟是授课老师；它是处在这样一种状态，如果我们要根据它的外在境况来论断，我们就说它穷，而它却并不穷；任何人都不会想要去说飞鸟穷。那么，这又是什么意思呢？这是说，它的境况是贫困，但它却没有贫困之忧虑。如果它被召去问话，——对此可以毫无疑问，权力机构会觉得，它是在最严格的意义上符合“归贫困事务局^[9]管”的条件；但是，既然人们随后只是让它重新飞走，那么它就不穷。是的，如果贫困事务局获得过问的许可，那么这飞鸟肯定会穷；因为那样一来，人们就会用那么多的与生活来源相关的问题来折磨它，乃至它自己感觉到自己穷。

因此你们不应当操心忧虑说：我们将吃什么？或者，我们将喝什么？——所有这些都是异教徒所求。因为基督徒没有这种忧虑。基督徒富吗？是啊，完全可能会是这样，有一个富有的基督徒；但我们可不是在谈论这个，我们在谈论一个基督徒，他穷，我们谈论这穷基督徒。他穷，但他没有这种忧虑，因而他穷，却并不穷。就是说，如果一个人身处贫困但却没有贫困的忧虑，那么，他就是穷的但却又并不穷，并且这样一来，一个人，如果他不是一只飞鸟而是一个人，但却又像飞鸟一样，那么这个人就是一个基督徒。

那么穷基督徒以什么为生呢？以那“日用的饮食”为生。在这一点上，他就像那飞鸟。但是飞鸟，固然不是异教徒，却也不是基督徒，——因为基督徒为日用的饮食而祈祷^[10]。然而这样一来他岂不就好比飞

鸟更穷，因为他甚至要为此而祈祷，相反飞鸟则无需祈求而得到？是的，异教徒是这样认为的。基督徒祈求日用的饮食；通过对之的祈求，他得到它，但却不会有什么可藏到黑夜的东西；他对之祈求，通过对之祈求，在他甜美地睡去以便在下一天去得到他所祈求的日用的饮食的同时，在这黑夜里，他就令忧虑消失。因而，基督徒就不像飞鸟或者那发现什么就拿什么的探险家那样地以日用的饮食为生；因为基督徒在他寻求的地方找到日用的饮食，并且通过祈祷来寻求^[11]。但是，不管他有多么穷，他也因此有了某种比日用的饮食更多的东西为生，这日用的饮食对于他来说有了一种增添物，一种值得和一种充足，对于飞鸟则不可能有这些；因为基督徒祈求它，因而他知道，这日用的饮食是来自上帝。难道事情本来不就是这样吗，一件卑微的礼物，一样小小的微不足道的东西，如果它是来自那被爱者的话，它对那爱者来说有着无限的价值！因此，基督徒不仅仅说，如果他想着自己尘世的匮乏和需要，日用的饮食对他来说是足够的，而且，在他说“它来自祂^[12]，这一点对于我已经足够”^[13]的时候，他也还在谈论某种别的东西（任何飞鸟和异教徒都不知道他谈论的是什么），就是说，“来自上帝”^[14]。正如那个简单的智者^[15]，尽管他不断地谈论着食物和饮品，却仍深刻地谈论“那至高的”，同样，在穷基督徒谈论食物时，他也是在简单地谈论“那至高的”；因为，在他说“日用的饮食”的时候，他并没有怎么在想食物，而更多地是在想“他从上帝的餐桌上得到这日用的饮食”。飞鸟并非是以这样的方式来依靠日用的饮食生活。它当然不像一个异教徒那样地为吃而活；它为活而吃^[16]，但是，它在严格的意义上活着吗？

基督徒以日用的饮食为生；他以此为生，对此没有任何问题，但是，关于“他该吃什么”或“他该喝什么”也没有任何问题。在这方面，他知道自己是为在天上的父所了知的，在天上的父知道他需要这些东西^[17]；穷基督徒不去问及所有那些异教徒所寻求的东西。相反他有别的东西要寻求，他寻求，因此他活着；因为一个人其实到底在怎样的程度上可以说飞鸟“活着”，这还是有疑问的。因此他活着，或者说，他是为此而活着，并且正是因此，我们可以说他活着。他相信，他在天上有一个父亲，每天打开自己温和的手，令所有活着的东西（包括他）都随愿饱足^[18]；但他所寻求的不是“变得饱足”，而是“在天上的父”。他相信，一个人不是在“他无法以同样少的东西为生”这一点上，而是在“他无法‘唯以日用的饮食’为生”^[19]这一点上，与飞鸟不同，他相信，那令人饱

足的是祝福^[20]；他所寻求的不是“变得饱足”，而是这祝福。他相信（事情是如此，任何麻雀都对此一无所知，而这在严格的意义上对这麻雀构成了怎样的帮助啊），若天上的父没有这意愿，任何麻雀都不会掉在地上^[21]。他相信，正如只要他还在这大地上活着，他肯定会得到日用的饮食，同样，他以后极乐地活在彼世，也会是如此。他以这样的方式来解释这句话“生命比饮食更多”^[22]；因为固然现世性（Timeligheden）之生命本身无疑比食物更多，但永恒的生命则是不能够拿来同吃喝作比较的，一个人的生命不在于吃喝之中，正如上帝的国不在于吃喝之中^[23]。他不断地想着，神圣性之生命被引到尘世的贫困之中，“祂”在荒漠之中受饿^[24]并在十字架上受渴^[25]；这样，一个人因而不仅仅能够生活在贫困之中，而且是在贫困之中能够生活。——因此他当然就祈求日用的饮食并且为此而感恩，这是飞鸟所不做的；但是对于他，“祈求”和“感谢”比食物更重要，并且对于他，这就是他的食粮，正如“遵行父旨”是基督的“食粮”。^[16]

然而，这样的话，穷基督徒是富有的吗？是的，他确实是富有的。在贫困之中的飞鸟没有贫困之忧虑，这穷鸟，它确实不是异教徒，因此也就不穷，尽管穷却不穷；但是它却不是基督徒，因此它还是穷的——这穷鸟，哦，不可描述地穷！不能够祈祷是多么穷，不能够感恩是多么穷，就仿佛是在不知珍惜的状态之中那样地接受一切，这是多么穷，就好像不是为了自己的恩主（自己对这恩主所欠的是生命）而存在，这是多么穷！因为“能够祈祷”和“能够感恩”，这对于他无疑就是“去存在”；并且“去这样做”就是“去生活”^[27]。穷基督徒的财富恰恰就是“为上帝而存在”，这上帝确实不是一次性地给予他尘世的财富，哦不，是每天给予他日用的饮食^[28]。每天！是的，每天穷基督徒都有机会去留意自己的恩主，去祈祷和感恩。每次他祈祷和感恩，他的财富就增大，因为每一次他都更明确地感觉到“他为上帝而存在”并且“上帝为他而存在”；而与此同时，每一次富人忘记去祈祷和感恩，尘世的财富当然就变得越来越穷。哦，这样一次性地得到了自己全部一生中的份额是多么穷，相反“每天”都去获得自己的份额，这是怎样的财富啊！几乎每天都有机会去忘却自己得到了自己所拥有的东西，这有多么糟糕啊；每天都被提醒去记得，就是说，被提醒去记得自己的恩主，就是说，记得自己的上帝，自己的创造者，自己的供养者，自己的在天之父，因而记得爱，唯为这爱就值得“去活着”，并且这爱是唯一值得为之“去活着”的，

这是多么大的至福啊！

然而，这样的话，穷基督徒是富有的吗？是的，他确实是富有的，并且你也会从这一点上认出他来：他不愿意谈论自己的尘俗的贫困，而更愿意谈论自己在天上的财富。因此他所说的东西有时候听起来会是那么奇怪。因为，就在他周围的一切都在向他提醒着他的贫困的同时，他谈论自己的财富，——哦，因此，除了基督徒之外，没有人理解他。看，据说有一个虔诚的隐士，他很多很多年，对世界来说已经死去，严守着贫困诺言^[29]地生活，乃至他赢得了富人的友谊和爱戴。然后这富人死去并且把上面说到的那个在如此长久的时间里一直以日用的饮食为生的隐士立为自己全部财产的继承人。但是，在人们去隐士那里告诉他这消息的时候，他回答说：“这肯定是一个错误，他怎么能够将我立为继承者呢，因为我在他死去的很久之前就已经死了！”^[30]在这财富的旁边，财富看来是多么穷啊！尘俗的财富相对于死亡而言看起来总是穷。但是那在贫困之中没有贫困之忧虑的基督徒，他对于世界来说也是已经死去的，并且是从这个世界死去。因此他活着。因为，飞鸟通过“去死”而停止“去活”，但基督徒则通过“去死”而活着^[31]。因此，与他的——贫困，是的，或者说他的财富——相比，一个人能够在自己活着的那么长的时间里用得上的整个世界的财富看上去都是那么穷。一个死人不需要钱，这我们都知道；但是一个活着的人，如果他真正是不需要钱的话，那么，他要么是非常富有——并且这样就完全有可能他不需要更多钱——要么就是一个穷基督徒。

这样，穷基督徒是富有的，他不像那飞鸟。因为飞鸟是：穷，但却不穷；而基督徒则是：穷，但却不穷，富有。飞鸟对更卑微的境况没有忧虑，它不寻求更卑微的，但它也不寻求那更高的；飞鸟自己没有忧虑，但是对于它来说它的生命就仿佛不是任何别人的忧虑的对象。基督徒就像是与上帝共享；他让上帝安排吃的喝的以及所有诸如此类，他则寻求上帝的国和他的正义^[32]。穷鸟向上在云中翱翔，不因贫困的忧虑而感到沉重，而基督徒则翱翔得更高；就仿佛飞鸟在自己向天的飞行之中寻找上帝，基督徒则找到了他，并且找到他（哦，天上的至福！），在大地上找到了他；这就仿佛是飞鸟飞进了天空，但天空却被关上了，它只为基督徒而被打开！

所以你们无须操心忧虑，无须说：我们将吃什么？或者我们将喝什么？——所有这些都是异教徒所求。是的，异教徒们为这样的事情操心

忧虑。

飞鸟在贫困中没有贫困之忧虑，——它沉默；基督徒在贫困中没有贫困之忧虑，但他不谈论贫困反而谈论自己的财富。异教徒有着贫困之忧虑。他不是贫困之中没有忧虑，而是（于是这一点完全地对应于那另一点）“在世界之中没有上帝”^[33]。看，因此他有疑虑。他不像无忧无虑的飞鸟那样地沉默，他不像那谈论自己的财富的基督徒那样地说话；除了贫困及其忧虑，他在严格的意义上就没有并且也不知道有什么别的可说。他问，我该吃什么，我该喝什么，今天、明天、后天、冬天、来年春天、在我变老之后，我和我的家人、整个国家，我们该吃什么喝什么？他不仅是，唉，在一个担忧的瞬间问这个问题然后倒过来又后悔，唉，在一个患难的时刻问这个问题然后倒过来又祈求上帝的宽恕。不，他是在世界上没有上帝并且通过这个被他称作是“在严格意义上的生命之问题”的问题来让自己变得了不起；他通过“他只专注于这生命之问题”的想法来使自己对自己意义重大；如果他缺少了什么，他，这个只为这一生命之问题而活着的人，那么他就觉得公众（因为上帝与他毫无关系）不负责任。每一个不专注于此，或者只是不专注于“去支持他”的人，都被他视作是梦想者，甚至那至高的和最神圣的，与这一“现实之最深刻的生命之问题”相比较，都被他视作是虚妄和幻想。他觉得“引导一个成年人去关注飞鸟和百合”是愚蠢的，因为，那里又会有什么好看的，你又会从它们那里学到什么呢？如果一个人，像他，是一个认识了“什么是生命之严肃”的男人^[34]，是丈夫、公民和父亲，那么，“引导这样的一个人去注目那些百合与飞鸟，就仿佛他没有别的事情可去留意”，这其实就是一种相当低级的玩笑，一种孩子气的突发念头。“如果不是为了体面的缘故”他说，“并且考虑到我的孩子（现在人们按习俗让他们接受宗教课程的教育^[35]），那么，我就会直话直说：如果你要回答最重要的问题，那么，在《圣经》里你就只能够找到非常少的一点东西，并且，尤其是有用的东西，非常少，除了个别的漂亮的句子是例外。你阅读基督和使徒；但是能够帮助你去回答那严格意义上的生命之问题的东西，你一点都找不到，这严格意义上的生命之问题就是：他们以什么为生，他们怎么做才能够支付每个人的份额并支付各种税收和费用。“通过一个奇迹来解决‘涨价时间’的问题^[36]”是对这个问题的非常空洞无物

（intetsigende）的回答，——即使这是真的，它又证明什么呢！事前完全不曾考虑过任何解决方案，然后，等约定的时间到来并且要征税的时

候，这时让一个门徒从水中拉出一条鱼来，在它嘴里有一枚让你用来付税的希腊斯塔塔银币^[37]，——即使这是真的，它又证明什么呢！我在这圣经里就根本看不见严肃，对严肃问题的严肃回答；一个严肃的人不希望被当成一个傻瓜，就仿佛是在一个剧场里。让牧师们去为女人和小孩子们宣讲这一类东西吧；每一个严肃并且受过教育的男人都在内心之中则默然同意我，并且，在那些严肃的人们聚集的地方，在那些公共议事的集会^[38]上，在那里人们只敬重对现实有理解力的睿智。”

如此是异教徒的情形；因为异教就是世界上没有上帝，但是基督教很明确地展示了，异教是不敬神。“那不敬神的”还不是“去操心忧虑”，尽管这“去操心忧虑”确实不是“那基督教的”，“那不敬神的”是“根本不愿去知道其他东西”和“根本不愿去知道‘这忧虑是有罪的’、‘圣经因此说：正如一个人会以贪食醉酒来拖累自己的心，他同样会因谋生的忧虑而拖累自己的心’（路加福音21：34）^[39]”。生命之中到处都是分叉之路。每一个人都会在某个时候，在初始，站在分叉之路上，——这是他的完美，并且不是他的成就（Fortjeneste）；他在终结处所站的地方（因为在终结处，“站在分叉之路上”是不可能的），是他的选择和他的责任。对于那处于贫困的人、那因而无法转身从贫困中走开的人，分叉之路是：要么通过转身沿着“道路”^[40]向上走，在基督教的意义上转身离开忧虑，要么通过转向歧路往下走，不敬神地将自己交付给忧虑；因为在永恒的意义理解，尽管有着分叉之路，但绝不会有两条道路，只有一条道路，另一条是歧路。他在忧虑之中沉陷得越深，他就让自己距离上帝、距离“那基督教的”越远；在他不想要知道任何更高的东西，而相反想要让这忧虑不仅仅应当是最沉重的忧虑（但这忧虑却并非是最沉重的，因为最沉重的是“悔”的痛楚），而且也应当是至高的忧虑的时候，这时，他就沉到了最深处。

但是，那些想要发财的人，掉进许多诱惑和陷阱之中^[41]；除了“想要发财”的忧虑之外，贫困之忧虑又会是什么！也许这忧虑不马上要求财富；在严酷需求的逼迫之下，在毫无可能之中，它暂时会满足于比较少的一小点。但这同样的忧虑，如果它让现有的愿望得以实现，如果通向“更多”的前景被打开，它就会不断地欲求越来越多。这样的想法是一种幻觉：如果有人以为，贫困的忧虑，在它并没有想要让自己在敬神的意义上得以康复（如果他想要得到康复，不管是稍少一点还是稍多一点，这救治都可以开始起来）的时候，会在它达到财富（它也并不为这

财富而感到满足)之前,找到某种它能够得以满足的境况。哦,贫困之忧虑面前的路是多么漫长,而最可怕的是,在这条路上到处都是与之相切的诱惑。不管我们走在哪里,我们全都是行走在危险之中^[42];但是,那想要发财的人,他走到哪里都是处在诱惑之中,他不可避免地被这诱惑捕获,——不是上帝把他带进诱惑,而是他自己把自己投入诱惑^[43]。那身处贫困的人,已经被置于艰难的处境,但绝非是被上帝离弃;拯救正是那命令所定的事情:要没有忧虑,——因为,“那由上帝提供的拯救是唯一真实的拯救”的标志确切地就是:它是拯救,并且恰恰因为它是“命令所定的”,所以它是拯救。“没有忧虑”,是啊,这是一种艰难的步履,几乎就如同是走在海上,但是如果你能够信,那么这就可以做得到^[44]。在危险中,人的当务之急就是:要能够摆脱关于这危险的想法^[45]。现在,贫困是你所无法摆脱的,但是,你能够通过不断地想着上帝而摆脱这关于贫困的想法:基督徒就是以这样的方式走出自己的步子,他抬起目光,他不看危险,在贫困之中他没有贫困之忧虑。但那想要发财的人,他的想法一直在俗世,在对俗世的忧虑之中,带着俗世的忧虑;他弯着腰走路,不断地左顾右盼——看自己会不会找到财富。他不断地左顾右盼,——唉,这通常是用来避免诱惑的最好方式;但是对于他,是的,他不知道,对于他这“左顾右盼”恰恰是“走进陷阱”,是“去发现诱惑变得越来越大”之路和“去在陷阱中越陷越深”之路。他已经处在了诱惑的控制之下;因为忧虑是诱惑最狡猾的仆人。诱惑在地上的尘世之中,在“所有这些都是异教徒所求”^[46]的地方;诱惑在地上的尘世之中,——它越是让人去往地上看,这个人的毁灭就越确定。因为,什么是那在其自身是许多诱惑的“诱惑”?无疑,它不会是那种如同贪食者的“为吃而活”,不(哦,这对神圣秩序的反叛!^[47])为去服奴役而活;这诱惑是“去丧失自己”、“去丧失自己的灵魂”^[48]、“去停止‘做人 and 作为人活着’”,不是“去比飞鸟更自由”,而是“去凄凉无告地比牲口更糟糕地服奴役”^[49]。是的,去服奴役!不是去为日用的饮食而工作(这是每一个人受命该去做的),而是去为之服奴役——但却不为之满足,因为这忧虑的事情是“去发财”。不是去为日用的饮食而祈祷,而是去为之服奴役,——因为一个人成了人类的奴隶,成了其忧虑的奴隶,并且忘记了:上帝,一个人应当为之去祈求上帝。不是想要安于一个人所处的贫穷状态——穷但却也为上帝所爱——这“为上帝所爱”也是他本来所处的状态,而是:从不在自身之中欣悦,从不在上帝之中欣悦,去把自己

和自己的生命诅咒进这苦役，这场在沮丧的伤心日夜之中、在黑暗而沉闷的悲戚之中、在无精神的奴役之中的苦役，带着一颗为生计之愁苦所压迫的心——这颗沾染着贪婪，尽管是在贫困之中！[50]

现在，在这最后，想一下飞鸟，这飞鸟是在福音里的[51]，并且也应当进入这讲演。与异教徒凄凉无告的沉郁（Tungsind）相比，这身处贫困却没有贫困之忧虑的飞鸟就是无忧无虑（Sorgløshed）；与基督徒虔诚的信仰相比，飞鸟的这种无忧无虑就是轻率性（Letsindighed）[52]。与飞鸟的轻松相比较，异教徒负担沉重像一块石头；与基督徒的自由相比，飞鸟则也还是被置于重力法则之下的。与活着的飞鸟相比，异教徒是死了的；与基督徒相比，我们则不能在严格的意义上说飞鸟活着。与缄默的飞鸟相比，异教徒是话多的[53]；与基督徒相比，异教徒则像是一个不会说话的人，他既不祈祷也不感恩。但祈祷与感恩，在最深刻的意义上是人类的语言，所有别的，所有异教徒说的，与此相比，就好像是一只学会了说话的鸟与一个人相比。飞鸟穷，但却又不穷；基督徒穷，但却又不穷，富有；异教徒是穷的，并且穷，并且穷，并且比最穷的鸟更穷。谁是这个穷人，——他是如此之穷，以至于这“贫穷”是关于他唯一可说的事情，正如这“贫穷”是他自己唯一知道去谈论的事情[54]？这是这异教徒。根据基督教的学说，没有什么别的人是穷人，没有谁是穷人，不管是飞鸟还是基督徒。在贫困之中想要发财，这是一条漫长的路；飞鸟的捷径是最短的，基督徒的道路是最充满至福的。

注释：

[1][贫困之忧虑]在阅读了《基督教讲演》（1848年）的“异教徒的忧虑”的第一个讲演“贫困之忧虑”之后，教区牧师F.L.B.Zeuthen在1848年5月11日给克尔凯郭尔的一封信中写道：“关于对‘明天’这一天的贫困之忧虑，无疑没有任何人能够写得像您所写这么具有陶冶性，但是，也还有着对昨天这一天的贫困之忧虑，不是一种对于一个人将吃一些什么的忧虑，而是对于一个人‘他已经吃了的——而没有付了钱的东西’的忧虑。这一忧虑是对尚未偿还的债务的忧虑，不仅仅是对于那要求的人，而也是，并且尤其是，对于那沉默但自己有着需要的人，这一贫困之忧虑是最艰难的一种，并且我希望您什么时候愿意写一些关于这方面的真正的陶冶性的东西。在这一忧虑之中可以有太多真实而高贵的东西，以至于它不能够就简单地被视作是异教徒们的忧虑，而一个基督徒也能够，尽管不那么容易能通过任何直接用于忧愁的想法来克服（甚至这想

法倒会另这忧虑变得更严重），他也还是能够在祈祷之中克服这一忧虑”（B&A,nr.174,bd.1,s.192.第61封信）。在一封没有日期的信中克尔凯郭尔回答说：“感谢关于昨天这一天的说明。让我在今天这一天感谢您，我会在明天记得它。看，这样一来，您为我生成了一个对明天这一天的忧虑！”（B&A,nr.175,bd.1,s.193.第62封信）

[2][所以你们无须忧虑，无须说：我们将吃什么？或者我们将喝什么？——所有这些都是异教徒所求]作为对圣经《马太福音》（6: 31和6: 32）的混在一起的引用（中文和合本），这句话应当是“所以，不要忧虑说，吃什么？喝什么？这都是外邦人所求的”。“和合本”中将“异教徒”翻译为“外邦人”。

在誊清稿的边上空白处写有对这段话付印版式的意见“照《圣殿规范书》的版式”。

[3][市民权力机构……他被招去问，他以什么为生]指向贫困事务局（fattigvæsnet）。哥本哈根的贫困事务局是按1799年7月1日的计划被设立出来的。它的首要任务是把救济分发给无法谋生的人，或者为无法谋生的人分派工作，并且还要监察，任何人都不得从事非法职业或者以乞讨为生。

[4][不在仓里积蓄]指向《马太福音》（6: 26）：“你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它”。

[5][生来瞎眼的人……说“我不知道，有一件事我知道，我这生来眼瞎的，如今能看见了”]指向《约翰福音》第九章之中耶稣让生来眼盲的人获得视力的故事。第24—25句中说：“法利赛人第二次叫了那从前瞎眼的人来，对他说，你该将荣耀归给神。我们知道这人是个罪人。他说，他是个罪人不是，我不知道。有一件事我知道，从前我是眼瞎的，如今能看见了。”

[6][日用的饮食]直译的话是“每天的面包”。指的是主祷文中所说的“日用的饮食”。

主祷文，见《马太福音》（6: 9—13）：“所以你们祷告，要这样说，我们在天上的父，愿人都尊你的名为圣。愿你的国降临，愿你的旨意行在地上，如同行在天上。我们日用的饮食，今日赐给我们。免我们的债，如同我们免了人的债。不叫我们遇见试探，救我们脱离凶恶，因为国度，权柄，荣耀，全是你的，直到永远，阿门。”

[7][从不会是不新鲜的“天赋食物”]指向《马太福音》（6: 26）所说

的“天父”养活飞鸟。但也可以说是指向《出埃及记》第十六章中的吗哪。上帝让吗哪从天降下。以色列人能够每天收每天所吃的份额，如果收取过多留下，就会生虫变臭。另外见《诗篇》（78: 23—24）：“他却吩咐天空，又敞开天上的门。降吗哪像雨给他们吃，将天上的粮食赐给他们。”以及《约翰福音》（6: 31），之中耶稣说：“我们的祖宗在旷野吃过吗哪，如经上写着说，他从天上赐下粮来给他们吃。”

[8][能够“被藏到黑夜”的东西，是贼能够偷的]丹麦有谚语：“有谁把东西藏到黑夜，他是在为猫藏”。《马太福音》（6: 19）中耶稣说“不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷。”

[9][贫困事务局]贫困事务局（fattigvæsenet），见前面关于“市民权力机构……他被招去问，他以什么为生”的注释。

[10][基督徒为日用的饮食而祈祷]在主祷文中有这句，见《马太福音》（6: 11），“我们日用的饮食，今日赐给我们。”

[11][基督徒在他寻求的地方找到……通过祈祷来寻求]指向《马太福音》（7: 7—8），之中耶稣说：“你们祈求，就给你们。寻找，就寻见。叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着。寻找的，就寻见。叩门的，就给他开门。”

[12]在丹麦语中，这里的这个他（Han）是大写的。所以译者在这里写作“祂”。

[13][它来自祂，这一点对于我已经足够]也许是相应于《哥林多后书》（12: 9），之中上帝对保罗说：“我的恩典够你用的。因为我的能力，是在人的软弱上显得完全。”

[14]译者对这句话稍作了改写。原文直译是“因此，基督徒不仅仅说，如果他想着自己尘世的匮乏和需要，日用的饮食对他来说是足够的，而且，他也还在谈论某种别的东西（任何飞鸟和异教徒都不知道他谈论的是什麼），——在他说‘这一点对于我已经足够：它来自祂’，亦即，‘上帝’的时候。”

这一句的丹麦语原文为：“Derfor siger den Christne ikke blot, at det daglige Brød er ham nok, forsaavidt han tænker paa sin jordiske Trang og Fornødenhed, men han taler tillige om noget Andet (og ingen Fugl og ingen Hedning veed, hvad det er han taler om), naar han siger 《det er mig nok, at det er fra Ham》，nemlig fra Gud.”

[15][那个简单的智者]克尔凯郭尔常常使用这说法来指称苏格拉底。苏格拉底常常自己谈论自身的简单天真，比如说在柏拉图《会饮篇》198d中，苏格拉底说“由于这种无知，我原来以为一开始就讲些事实，然后就选择最吸引人的要点加以列举，按最有利的方式加以排列”（我在这里引用《柏拉图全集》第2卷第238页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版。当然，我引用的版本中“简单天真”是被翻译成“无知”，但意思差不多）。

苏格拉底：（约公元前470—399年）与柏拉图和亚里士多德同为最著名古希腊哲学家。在他进行了长期的、一贯免费的哲学活动之后，他被指控“背叛雅典”、“引进国家承认的神之外的神”和“败坏青年”的罪名，法庭判他死刑以一杯毒药处决。他没有留下任何文字，但他的人格、对话艺术和方法被柏拉图在各种对话录中描述出来，另外同时代作家阿里斯托芬在喜剧《云》之中，色诺芬尼在四篇文本也对苏格拉底作了描述。

[16][为吃而活；它为活而吃]丹麦的谚语：“你为活而吃，而不是为吃而活”。

[17][他知道自己是为在天上的父所了知的，在天上的父知道他需要这些东西]指向《马太福音》（6: 32）：“他知道自己是为在天上的父所了知的，在天上的父知道他需要这些东西”。

[18][打开自己温和的手，令所有活着的东西……都随愿饱足]克尔凯郭尔所喜欢重述的《诗篇》（145: 16）中谈论上帝的文字：“你张口，使有生气的都随愿饱足。”在路德指示的餐桌祷告中是这么说：“你打开你温和的手，令所有活着的都随愿饱足！”《马丁·路德小教理问答》。

[19][无法‘唯以日用的饮食’为生]指向《马太福音》（4: 1—11）中“耶稣被圣灵引到旷野，受魔鬼的试探”的故事，第三和第四句为“那试探人的进前来对他说，你若是神的儿子，可以吩咐这些石头变成食物。耶稣却回答说，经上记着说，人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。”

[20]这“祝福”（Velsignelsen）是上帝的祝福，亦即圣经中“随愿饱足”的这个“愿”（这个“愿”在丹麦语圣经之中就是Velsignelsen）。

[21][若天上的父没有这意愿，任何麻雀都不会掉在地上]指向《马太福音》（10: 29），之中耶稣说：“两个麻雀，不是卖一分银子吗？若

是你们的父不许，一个也不能掉在地上。”

括号之中的“事情是如此，任何麻雀都对此一无所知，而这在严格的意义上对这麻雀构成了怎样的帮助啊”：“事情如此”是指“若天上的父没有这意愿，任何麻雀都不会掉在地上”，而“.....对此一无所知”的“此”和“这在本质上对.....”的“这”也是指“若天上的父没有这意愿，任何麻雀都不会掉在地上”。

这一句的丹麦文原文是：“Han troer (hvad ingen Spurv veed Noget af,og hvad hjælper det saa egentligen Spurven,at det er saa!),at ingen Spurv falder til Jorden uden den himmelske Faders Villie.”

Hong的英译为：“He believes that no sparrow falls to the ground without the heavenly Father's will (something no sparrow knows anything about,and of what help would it actually be to the sparrow that it is so!) .”

Hirsch的德译为：Er glaubt (davon weiß kein Sperling etwas,und was hilft es also eigentlich dem Sperling,daß es so ist) daß kein Sperling zur Erde fällt ohne den Willen des himmlischen Vaters.

Tisseau的法译为：“Il croit qu'aucun passereau ne tombe à terre sans la volonté du Père céleste (et nul passereau ne le sait,et pour l'oiseau,qu'importe qu'il en soit ainsi!) .”

[22][生命比饮食更多]对《马太福音》(6: 25) 的随意引用。

[23][上帝的国不在于吃喝之中]指向《罗马书》(14: 17) , 之中保罗写道：“因为神的国，不在乎吃喝，只在乎公义，和平，并圣灵中的喜乐。”

[24][“祂”在荒漠之中受饿]见前面注释之中。参看《马太福音》(4:1—11) 中“耶稣被圣灵引到旷野，受魔鬼的试探”的故事。

[25][在十字架上受渴]指向耶稣在十字架上的话“我渴了”，《约翰福音》(19: 28) 。

[26][“遵行父旨”是基督的“食粮”]随意引自《约翰福音》(4: 34) 之中耶稣所说：“耶稣说，我的食物，就是遵行差我来者的旨意，作成他的工。”

[27]这里的“去存在”、“去这样做”和“去生活”在丹麦文之中都是动词不定式。

[28][每天给予他日用的饮食]在主祷文中有这句。见前面相关注释。

[29]“贫困诺言”(Armodens Løfte)，就是说，“贫困之诺言”。译者在查了不少资料，只查到克尔凯郭尔在这里用到这一表述。没有查到其他人对这一表述的使用，而克尔凯郭尔自己在其一生著作中也只用过一次，也就是在这里。

[30][据说有一个虔诚的隐士.....很久之前就已经死了！]指向 P.Abraham's a St.Clara的《Grammatica Religiosa (宗教规则)》第十四课“论贫困(von der Armuth)”第八节中所写的一个关于圣阿瑟纽斯(Sankt Arsenius)故事：罗马的一个贵族来到旷野里找他，并通知他说，一个亲属临终指定他为自己全部的财产的继承人；但是阿瑟纽斯回答说：我比他死得更早，他怎么能让我成为继承人？原文在“Grammatica Religiosa (Religiøst regelsæt) bd.1,P.Abraham's a St.Clara,Sämmtliche Werkebd.1-22,Passau und Lindau 1835-54,ktl.294-311; bd.15-16,Lindau 1845,s.276”，德语：《Hiervon hat dir ein schönes Beispiel zur Nachfolgung hinterlassen der heilige und vollkommene Arsenius,zu dem ein sicherer Edelmann von Rom in die Wüste kommen,und ihm angekündigt,daß er von einem seiner Verwandten im Todesbett zum Erben aller und vieler seiner Güter eingesetzt worden,Arsenius aber hat diesem also geantwortet und gesagt: wiekann er mich zum Erben gemacht haben,weilen ich vor ihmgestorben bin?mit diesen Worten hat er den Edelmann sammt dem Testament abgefertiget,und gar nichts angenommen.》

克尔凯郭尔自己的藏书中有这部著作。在他自己的这本（现在被收藏在皇家图书馆中的KA）中，在276页有折起过书页角的痕迹。在他1847年7月底8月初的日记之中（NB2: 98），他再次讲述了这个故事（见全集第二十卷180页/SKS20,180）。

圣阿森尼乌斯(Sankt Arsenius,412或413年去世)，埃及修士和隐士。据传说，他在罗马皇帝狄奥多西的宫廷里担任了四十年高职；然后在下埃及的瑟格提斯沙漠中的一个隐士聚居地中生活了四十年，又在埃及亚历山大城外的克诺珀斯生活了十五年。

[31][基督徒则通过“去死”而活着]也许是指向《腓立比书》(1:21):“因我活着就是基督，我死了就有益处。”

[32][让上帝安排吃的喝的以及所有诸如此类，他则寻求上帝的国和他的正义]指向《马太福音》（6: 33）：“你们要先求他的国和他的义。这些东西都要加给你们了。”

[33][在世界之中没有上帝]《以弗所书》（2: 12），保罗写给以弗所人说：那时仍是异教徒，“那时你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人。并且活在世上没有指望，没有神。”

[34][一个认识了“什么是生命之严肃”的男人]在1848年3月的日记（NB4: 104）中，克尔凯郭尔写道：“我所写出的（在异教徒的忧虑的第一个讲演里）如此大张旗鼓地谈论生命之严肃的人，如我们马上就会看见的，并非是被别人称作是穷人的人，哦，一个这样的人我绝不会想到要去如此地谈论。不，那是这样的一个记者，诸多以（也许是频繁而过度地）书写贫困为生的人中的一个。”（SKS20,336.）

[35][宗教课程的教育]按照学校规章，哥本哈根的公共学校必须讲授宗教课程，亦即，基督教的根本真理和基本信仰学说，使用的是《马丁·路德小教理问答》和《福音基督教中的教学书，专用于丹麦学校》（*Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler*/，由1783—1808年间的西兰岛主教巴勒（Nicolaj Edinger Balle 1744-1816）和牧师巴斯特霍尔姆（Christian B. Bastholm 1740-1819）编写，简称《巴勒的教学书》），以及一些选出的圣经故事和赞美诗。

根据1805年4月24日的教学计划，哥本哈根的高中（丹麦语为 *den lærde Skole*，直译是“博学学校”，也就是“拉丁语学校”，为上大学作准备的学校。在这一从宗教改革时期确立的学校形式中，各种古典语言是这类学校的主要教学内容）的宗教课程更深入范围也更广，也包括宗教史知识。《福音基督教中的教学书，专用于丹麦学校》（亦即《巴勒的教学书》）在1791年被授权为学校教材，直到1856年，它一直是学校的宗教或基督教教学以及教堂的坚信礼预备的正式教科书。

[36][涨价时间的问题]尤其是在1847年的上半年，然后零星地在下半年，在《祖国》（*Fædrelandet*）杂志上有一系列关于“涨价时间”的文章和短评，述及丹麦和国外的“涨价时间”。在“涨价时间”中各种生活必需品，尤其是面包的价格奇高。当时还有各种由此引发的骚动和抗议，比如说，在欧登塞，人们因为谷价过高而游行示威抗议。

涨价时间（*Dyretid*）：丹麦语 *Dyretid*，是指物品短缺、价格奇贵的

时期。这个词由“贵（Dyr）”和“时间（tid）”两个词合并而成。

[37][让一个门徒从水中拉出一条鱼来，在它嘴里有一枚让你用来付税的希腊斯达塔银币]指向《马太福音》（17：24—27）中的故事：“到了迦百农，有收丁税的人来见彼得说，你们的先生不纳丁税吗？彼得说，纳。他进了屋子，耶稣先向他说，西门，你的意思如何。世上的君王，向谁征收关税丁税。是向自己的儿子呢？是向外人呢？彼得说，是向外人。耶稣说，既然如此，儿子就可以免税了。但恐怕触犯他们，你且往海边去钓鱼，把先钓上来的鱼拿起来，开了它的口，必得一块钱，可以拿去给他们，作你我的税银。”

一枚希腊斯达塔银币（statér）对应于四枚希腊4克半的德拉科马银币（drakme）。一个人每年的神殿税差不多是两枚德拉科马银币（drakme）。

[38][那些公共议事的集会]可能是指向哥本哈根的市民代表会和议事性地区各阶层集会，在那里人们常常讨论食品条件的问题。

[39][圣经因此说……路加福音21：34]在《路加福音》（21：34）中，耶稣说：“你们要谨慎，恐怕因贪食醉酒并今生的思虑，累住你们的心，那日子就如同网罗忽然临到你们。”

[40][“道路”]《约翰福音》（14：6）：“耶稣说，我就是道路，真理，生命。”

[41][那些想要发财的人，掉进许多诱惑和陷阱之中]指向《提摩太前书》（6：9）：“但那些想要发财的人，就陷在迷惑，落在网罗，和许多无知有害的私欲里，叫人沉在败坏和灭亡中。”

[42][不管我们走在哪里，我们全都是行走在危险之中]指向布罗松（H.A.Brorson）的赞美诗“不管我走在哪里，我都总是行走在危险之中”。——《信仰的美好宝藏》（*Troens rare Klenodie*），由哈根（L.C.Hagen）出版。第279页。

[43][不是上帝把他带进诱惑，而是他自己把自己投入诱惑]指向《雅各书》（1：13—14）：“人被试探，不可说，我是被神试探。因为神不能被恶试探，他也不试探人。但各人被试探，乃是被自己的私欲牵引诱惑的。”

[44][走在海上，但是如果你能够信，那么这就可以做得到]指向《马太福音》（14：22—33）中在水面上行走的故事：“耶稣随即催门徒上船，先渡到那边去，等他叫众人散开。散了众人以后，他就独自上山

去祷告。到了晚上，只有他一人在那里。那时船在海中，因风不顺，被浪摇撼。夜里四更天，耶稣在海面上走，往门徒那里去。门徒看见他在海面上走，就惊慌了，说，是个鬼怪。便害怕，喊叫起来。耶稣连忙对他们说，你们放心。是我，不要怕。彼得说，主，如果你，请叫我从水面上走到你那里去。耶稣说，你来吧。彼得就从船上下去，在水面上走，要到耶稣那里去。只因见风甚大，就害怕。将要沉下去，便喊着说，主阿，救我。耶稣赶紧伸手拉住他，说，你这小信的人哪，为什么疑惑呢？他们上了船，风就住了。在船上的人都拜他说，你真是神的儿子了。”

[45]这句的丹麦文是“Det gjælder i Forhold til al Fare især om at kunne komme bort fra Tanken om den (直译就是：相对于所有危险，尤其重要的是：要能够摆脱关于这危险的想法)”。Hirsch的德译写成“Bei Gefahr gilt es vor allem, von dem Gedanken an sie loszukommen”，译者采用了德译本的改写方式。Hong的英译则是对丹麦语原文的直接翻译：“In connection with all danger, the main thing is to be able to get away from the thought of it.”

[46][所有这些都是异教徒所求]见前面的相关注释。《马太福音》(6:32)。

[47]这括号中的感叹句“哦，这对神圣秩序的反叛！”，Hong (稍有改写地) 译为“what rebellion against the divine order! (怎样的对神圣秩序的反叛！)”这句的丹麦文原文为：“o, Oprør mod den guddommelige Orden!” Hirsch 的德译是“o, welch ein Aufruhr wider die göttliche Ordnung! (哦，怎样一种对神圣秩序的反叛！)”

[48][“去丧失自己”、“去丧失自己的灵魂”]指向《路加福音》(9:25)，之中耶稣说：“人若赚得全世界，却丧了自己，赔上自己，有什么益处呢？”另参看《马太福音》(16: 26): “因为凡要救自己生命的，(生命或作灵魂)必丧掉生命。凡为我丧掉生命的，必得着生命。”

[49]Hong的英译把“去停止‘做人’和‘作为人活着’，不是去比飞鸟更自由而是去凄凉无告地比牲口更悲惨地做苦役”，译作“去停止‘做人’和‘作为人活着’而不是比飞鸟更自由，去凄凉无告地比牲口更悲惨地做苦役”。在这里，译者不认同Hong的英译。

这一句的丹麦文原文是“...Fristelsen er den, at tabe sig selv, at tabe sin Sjæl, at ophøre at være Menneske og at leve som

Menneske,istedetfor at være friere end Fuglen,gudforladt,at trælle
uslere end Dyret.”

Hong的英译为：“The temptation is this,to lose oneself,to lose
one's soul,to cease to be a human being and live as a human being
instead of being freer than the bird,and godforsaken to slave more
wretchedly than the animal.”

Hirsch的德译为“...die Versuchung ist die,daß man sich selbst
verliert,seine Seele verliert,daß man aufhört,Mensch zu sein und als
Mensch zu leben,daß man anstatt freier zu sein denn der
Vogel,gottverlassen schlimmer front als das Vieh.”

[50]这一句译者稍作改写。原文直译应当是：

不是“去想要作为‘一个人所是的’——‘穷但却也为上帝所爱’，这也是
一个人所是”，而是“从不在自身之中欣悦，从不在上帝之中欣悦，去把
自己和自己的生命诅咒进这个在沮丧的伤心日夜之中、在黑暗而沉闷的
悲戚之中、在无精神的奴役之中的劳役，带着一颗为生计之愁苦所压迫
的心——沾染着贪婪，尽管是在贫困之中！”

丹麦语原文是：“Istedenfor at ville være,hvad man er,fattig,men
tillige elsket af Gud,hvad man ogsaa er,aldrig glad i sig selv,aldrig
glad i Gud,at forbande sig selv og sit Liv til denne Trællen i mismodig
Græmmelse Dag og Nat,i mørk og rugende Forstemthed,i aandløs
Travlhed,Hjertet besværet af Sorg for Næring – besmittet af
Gjerrighed,skjændt i Armod!”

Hong的英译是：“Instead of being willing to be what one
is,poor,but also loved by God,which one certainly is,never happy in
oneself,never happy in God,damn oneself and one's life to this slaving
in despondent grief to day and night,in dark and brooding dejection,in
spiritless busyness,with the heart burdened by worry about making a
living smitten with avarice although in poverty!”[Hong把丹麦语hvad
man ogsaa er (“一个人所也是”的东西) 译作译成 which one certainly
is (“一个人所当然是”的东西)。]

Hirsch的德译是：“Anstatt sein zu wollen,was man
ist,arm,zugleich aber geliebt von Gott,was man ebenfalls ist,vielmehr
nie seiner selbst froh,nie Gottes froh,sich selbst und sein Leben

verdammen zu dieser Fron in Mißmut und Gram Tag und Nacht,in finsterner und brütender Verstimmtheit,in geistloser Betriebsamkeit,das Herz beschwert von Nahrungssorge,befleckt von Gier,obwohl in Armut!”[Hirsch把丹麦语hvad man ogsaa er (“一个人所也是”的东西)译作译成was man ebenfalls ist (“一个人所同样是”的东西)。]

[51][这飞鸟是在福音里的]指向《马太福音》(6: 26)。

[52]轻率(Letsind)……沉郁(Tungsind):这两个词在丹麦语中直译是由“轻——心”(let-sind)和“沉重——心”(tung-sind)构成。

[53][异教徒是话多的]在《马太福音》(6: 7—8)中,耶稣这样拿异教徒(“外邦人”)作比较:“你们祷告,不可像外邦人,用许多重复话。他们以为话多了必蒙垂听。你们不可效法他们。因为你们没有祈求以先,你们所需用的,你们的父早已知道了。”

[54]这里译者在意义上稍稍作了补充。按原文直译是“他是如此之穷,以至于这是关于他唯一可说的,正如这是他自己唯一知道去谈论的东西”。

II 丰裕之忧虑

所以你们无须操心忧虑,无须说:我们将吃什么?或者我们将喝什么?——所有这些都是异教徒所求。[1]

这忧虑是飞鸟所没有的。但是,丰裕是一种忧虑吗?以如此同等的方式来谈论如此不同东西,贫困和丰裕,以如此同等的方式,就像福音所做的,唉,几乎简直就是,仿佛丰裕恰是丰裕之中的忧虑,——也许这只是一种拐弯抹角的讽刺吧。[2]一个人当然会认为,财富与丰裕本应让他得免于忧虑,——难道也得免于“为财富的忧虑”吗?因为财富与丰裕虚伪地披着羊皮[3]进入到“保证让忧虑不会出现”的表象之下,然后自己成为忧虑的对象,“忧虑”;它们保证让一个人得免于各种忧虑,差不多就像那被委派去看守羊群的狼会保证让这些羊——不受狼的侵犯。

但是飞鸟没有这种忧虑。飞鸟穷吗?不。我们在前一个讲演里已经弄明白了这个问题。那么飞鸟富有吗?是的,如果它是富有的,那么,它必定是对此一无所知;如果它是,那么他就对此无知。或者,飞鸟把自己的供给收藏在什么地方呢?如果所有地主和所有农民都各自站在自己的仓前,并且说“不,停下,这是我的”,那么,属于飞鸟的仓[4]在哪里呢?不,飞鸟没有“拥有丰裕”的忧虑,没有这种丰裕之忧虑,“别人拥有更多”,也没有这另一种,唉,“别人拥有更少或者根本什么都不拥

有”。

那么，飞鸟是怎么生活的？是的，是上帝每天在分派给飞鸟确定的量：足够的；但飞鸟也不会想到它拥有或者想拥有更多、想要拥有丰裕的量。上帝每天所给的是：足够的；但飞鸟也不想要不同于足够的量，既不更多，也不更少。上帝每天分派给飞鸟的这个量，我敢这样说，是飞鸟在嘴里拥有的同样的量^[5]；它掂量出和上帝所分派的同样的量：他给予飞鸟“足够的”，然后飞鸟掂量并说“这是足够的”。不管这小鸟是以一滴“恰恰是足够”的露珠来止渴，抑或它是在最大的湖中喝水，它喝同样多的水；它并不想要去拥有它所看见的全部，并不因为它从这湖中喝水就想要去拥有整个湖，并不为确保“一辈子都有水喝”而把这湖带在身边。即使这飞鸟在丰收时节来到储存最丰富的食藏，它也不知道什么是丰裕（Overflood），这是一种多么多余的（overflødig）知识啊。飞鸟在森林里筑巢，与自己一家居住在森林里，即使这森林里有着最大可能的丰裕，不管它和它一家需要什么，不管它们要生活多久，全都富足有余，它还是不知道什么是丰裕，不管它的伴侣还是它的孩子，也都不知道。但是，如果你，尽管你有着丰裕，却仍不知道什么是丰裕，“丰裕会变成让你忧虑的东西”就是不可能的。在飞鸟吃过喝过之后，它从来就不会去想“下一次我该去哪里得到点什么”，因此这穷飞鸟并不穷；但它也从来都不会去想：现在我该怎么处理这剩下的、这整个湖、这（在它拿取了“让它足够的”三粒谷子之后剩下的）巨大谷粮储存；它没有，它不拥有丰裕，也没有丰裕之忧虑。如果这样的时刻到来，渴慕苏醒，这时它必须离开，于是它就离开自己的房屋家园，离开它所拥有和具备的一切，它以努力和技艺筑出的巢穴，那也许是如此幸运地挑选到的独一无二的最佳位置；它想着：是什么时候的事情就让我们到那个时候去关心吧，——然后飞鸟就飞走了。因为飞鸟是旅行者，即使是不旅行的飞鸟也还是一个旅行者，因此它不想要与丰裕、也不想要与丰裕之忧虑有任何关系。

然而，这其实就是飞鸟的内在品质：它不具备丰裕，它没有丰裕之忧虑。金融家说，第一桶金^[6]是最难获取的；如果你有了这第一桶金，余下的事情就自然而然地会运作起来。但是，第一个白币^[7]是带着对这样的一个想法的了知：“你现在开始集聚，直到丰裕”，这也是押金；——飞鸟什么都不想要，不要那能够集聚起丰裕的一枚白币，以求避免其余（这是自然而然），亦即，忧虑。带着最到位的准确，它一直都是

每次恰恰只拿取“足够”，丝毫不会更多，以求不进入那与关于“什么是丰裕”的模棱两可的知识的丝毫接触。在贫困之中，飞鸟没有贫困之忧虑；对丰裕之忧虑，它谨慎地防范，保证让自己与之无关。

那么，飞鸟又是以怎样的方式来作老师的呢，授课的切入点又在哪里呢？哦，自然，它教我们去走“避免财富与丰裕之忧虑”的最保险的路，“不去集聚财富与丰裕”，——谨记着，你是一个旅行者；然后，尤其是与这个讲演有关的，“在丰裕之中对‘你有着丰裕’一无所知”，——谨记着，你是一个旅行者。因为飞鸟，就像那位古代简单的智者，是“无知”课的授课师^[8]。哦，单是“美丽而自己却对这美丽一无所知”（这美丽倒是飞鸟和百合都能够知道的），多么艰难啊，而更艰难的是，你有着丰裕而对此却一无所知。但是飞鸟在丰裕之中却如此无知于“它有着丰裕”，就仿佛它没有这丰裕。

基督徒没有丰裕之忧虑。那么基督徒穷吗，每一个基督徒都穷吗？无疑，是有着一些穷的基督徒；但是现在我们不谈论这个，我们谈论那有着财富和丰裕的富基督徒，并且我们谈论他不具忧虑。就是说，一个人在丰裕之中没有丰裕之忧虑——因为无知，这样一个人要么是飞鸟，要么就是，如果一个人既是人但却又像这飞鸟，那么他就是一个基督徒。

因此，这富基督徒有着丰裕，但却无知，因此他必定是变得无知的。“是无知的”不是什么艺术，但“去变得无知的”，通过“变得无知”而“是无知的”，这则是艺术。在这样的意义上看，基督徒是不同于飞鸟的，因为飞鸟是无知的，而基督徒则是变为无知的；飞鸟以无知开始并终结于无知，基督徒是终结于“是无知的”——并且以基督教的方式看，问题也从来不会是关于“一个人曾是什么”，而是关于“他成为了什么”，不是关于“他曾是如何”，而是关于“他变得如何”，不是关于开始，而是关于终结。然而，以这样的方式“去变得无知的”，这会用上很长的时间，并且，在他成功地做到之前，一点一点地，在他最终成功地真正变得无知于那他其实是知道的事情、并且继续保持是如此、继续是无知的——这样他就不至于再次沉陷回去而落进知识的圈套——之前，这是一个艰难的任务。基督徒，在他有着丰裕的时候，就像那没有丰裕的人^[9]，但是这样一来，他就是无知的，并且这样一来他就不具备它，如果他本来在事实上就如同那不具备它的人那样的话。但是，从本原的意义上看，基督徒是人，并且作为这样的人，他并非是如此^[10]；作为基督

徒，他变得如此，并且，他越是在更大程度上变为基督徒，那么，拥有着的他^[11]就在越大的程度上如同那不拥有的人。

现在，什么能够把财富与丰裕从一个人那里拿走呢？匮乏与赤贫，或者那“赏赐者并且他也会收取”的上帝^[12]。在这样事情发生的时候，那“先前富有的人”就变得真正的穷了。因而不谈论这种情形。^[13]但是，有没有什么东西能够以这样一种方式从一个人这里拿走财富和丰裕，这样，他被剥夺了这些东西而并不变成一个“先前富有的人”，这样，他被剥夺了这些，但他却仍还是富人？有啊，有这样的东西。那么这是怎样的一种力量（Magt）呢？这是“思想”和“思想之力量（Magt）”。富人能够把自己的全部财富和丰裕都送给别人，但这样一来他当然就成为一个“先前富有的人”了；因而不谈论这种情形。但是难道思想能够以某种外在的方式把丰裕从富人那里拿走吗？^[14]不，这是思想所无法做到的。思想能够相对于丰裕从富人这里拿走占有之想法，这种“他占据和拥有这财富与丰裕作为他自己的东西”的想法。然而，思想在外在的意义上却让他保留一切；没有人获得他的财富和丰裕，所有其他人们都会说：这是那富人的东西。思想的情形就是如此；如果它成功地做到这一点，如果那富人同意，如果他把自己和自己的丰裕完全地置于思想的权力之下，那么，他作为拥有者的他就会像那作为不拥有者的他。这就是基督徒所为。

是啊，这是一种狡猾的权力，思想之权力！以这样一种方式，任何窃贼都无法偷盗，以这样一种方式，任何暴徒都无法掠夺，以这样一种方式，甚至上帝都无法拿走，甚至在他从富人那里把思想与理智之力量拿走的时候也是如此。而在思想得到统治的许可时，思想却能够从富人那里抢走一切，这是任何窃贼和暴徒都无法做到的。这又怎么会发生？如果我不知道我明天靠什么活下去，那么不是吗，我就什么都不拥有。但是如果我想着，也许我会在今晚死去，“甚至就在这个晚上”^[15]，那么，不管我多么富，我仍什么都不拥有。为了“是富的”，我必须为明天这一天^[16]拥有什么，诸如此类，为明天这一天得到保障；但是，为了“是富的”，我也必须有保障自己是在明天这一天。拿走财富，那么我就不再能够被称作是富的；但是如果把明天这一天拿走了，那么我也不再能够被称作是富的。为了“是富的”，我必须拥有一些什么东西，但是为了“是富的”，我当然必须也是存在着的。而“他是不是在明天这一天活着”，这则是富基督徒所不知道的^[17]。在根本上每个人都知道；但是基

督徒“就在今日”^[18]并且在每一天都想起这个：他不知道，不知道他是否也许“就在这个夜晚”将会死去。

再进一步说。如果我什么都不拥有因而也就什么都不会丧失，那么我就不是富的。但是，如果我很不幸地拥有那会丧失并且在每一瞬间都可能会丧失的东西，那么，我是不是富的呢？如果我手中什么都没有，那么我也就没有抓着任何东西；但是，如果我在手中握着那在手指间跑走的东西，那愚蠢的东西，那么，我抓着的又是什么呢？财富当然是占有；但是真正的或者在本质上占有着那“其本质特性是‘它能够被丧失’或者愚蠢”的东西，这就像“坐下又同时走着路”一样地不可能，——至少思想只会认为这是一种幻想。就是说，如果“能够丧失”是财富所具的本质特性，那么，在财富被丧失的时候，在它之中明显地就是没有发生任何本质的变化；在“被丧失”的过程中，它没有经受任何本质的变化；因而它在本质上仍是同一样东西；但这样一来，在我占有着它的同时，它被丧失，这在本质上也就是同样的事情，——因为，它必定在每一个瞬间都是在本质上的同一样东西。被丧失，它在本质上是同一样东西，被占有，它在本质上是同一样东西，是被丧失的；这就是说，在更深刻的意义上说，它并不能够被占有，所谓的“占有”，这是一种幻想。关于公正的想法能够以自己的方式把关于占有的想法从所有不合法的财物上拿走，以权力强行拿走，以恶的手段拿走；但是，关于永恒的想法能够以善的手段把关于占有的想法从财富与丰裕上拿走，尽管这是合法地被占有的，——除了思想的权力，它不使用任何别的权力，只要这个人想要在思想的权力之中放弃自己或者想要自己的福祉。

是啊，这是一种狡猾的权力，思想之权力；假如人们不是以许多方式去确保，或者确保了，让自己去防范这一权力，他们就会承认，它是狡猾的，并且也会感受到，“它如此狡猾”是为真相服务。甚至眼力敏锐的猛禽的那种目光都无法像拯救的想法发现它所扑向的东西那么迅速而确定地发现自己的猎物。它不会目标错误地去瞄向关于“我们应当把什么称作是财富、把什么称作是繁荣、把什么称作是福祉等等”的争辩，它瞄准那关于占有的想法。基督徒不躲避开，他自己以这样的方式作为目标被瞄准，他甚至也帮上一手来使康复之创口变得尽可能地深^[19]。

于是思想也以另一种方式来瞄准那关于占有的想法。如果我要“是富的”，那么我就必须拥有什么东西，我所拥有的东西，当然是我的东西。但是，如果我现在拥有某种“不是我的”的东西的话！看，矛盾就在这

里，并且，这一矛盾之搏斗不能够在人与人的关系之中进行。只要这东西不是我的，我当然就不拥有它，但也没有任何别人拥有它，从人的角度上说，它是我的，但如果它是我的，那么我当然就拥有它。然而，这之中却没有任何意义。因而，（为了意义和思想的缘故）必定要有一个第三者，在任何“在人与人之间的这无数多的关系之中有谈及‘我的’”的地方都参与着，一个说着“这是我的”第三者。这就像是回声；每次一个人说“我的”，它就发出重复着的“我的”的声音。你说“这是我的”，他说“这是我的”，他，第三者；那“是一切”的祂说：“这全是我的”。其实每个人肯定都知道，在更深刻的意义上，没有人拥有什么东西，没有人，除非是那被给予了他的东西，——每个人在根本上都知道这个。但是，富基督徒心里记着：他知道这个；他每天为自己作出报告：他知道这个；如果他不知道，他就报告自己的责任；这属于他关于“我的”和“你的”账目的一部分。他心里记得，除了他被给予的东西之外，他什么都不拥有，他只拥有被给予他的东西，不是为了他要拥有这东西，而是借用，就像借款，就像被托付的财物。一个人在最终无法保留他所具的财富，每个人在根本上都知道这个；但是，这富基督徒心里记着：他根本不是为了保留而得到这财富，他得到它，是作为被托付的财物。这样，他也是以最好的方式处理这财物，为拥有人的账目，战战兢兢，唯恐思想之中有什么在“你的”和“我的”上不对的东西。但是，拥有者是上帝。上帝当然不会，仿佛像是一个金融家，想要去通过精明的投出和收回来使得自己的财产得以增大，相反，如果要让他满意，他会让这财产以完全另一种方式来得以管理。富基督徒，他是管家，他融会贯通地明白这一点，——因此他无法明白，“为那关于不忠实的管家的寓言^[20]作解释”怎么会为那些解读带来如此大的麻烦^[21]。因为，他说，若这是那个管家的合法财产，如果我们假定是这样，那么上帝就不会反对你坐下并且书写——假证书、把欠单写得少一半，亦即，上帝并不反对你免去你的债务人一半债；你完全可以把他们的债完全免去并且以这样的方式来为你自己获取各种会在那里接待你的朋友。这“不忠实”是：这管家在以这样的方式处理别人的财产。然而，因此这是聪明的，因此那些明白这世界之事的世界之子赞美他的聪睿。如果他不是管家，而是主人，并且以“管家处理主人的财产”这样的方式来处理自己的财产，那么这行为就是高贵的、崇高的、基督教式的，——并且，那样一来，世界之子们就不仅仅不会觉得这聪明，而且还会觉得这是痴钝愚蠢的，并且会取笑他。这个

比喻真正想要教导的是：在世上，高贵的东西被视作愚蠢，恶的东西被视作聪睿。因为，免除债务——从自己的口袋里偷盗，这是多么痴钝；而机灵地去从他人的口袋里偷盗，这则是多么聪明！然而，这比喻赞美的却是这样的高贵行为：像管家这样地行事，——但用的是他自己的财产。不过，我所说的，“他自己的财产”，富基督徒所理解的则恰恰是：这财富在至高的意义上其实并不是他自己的财产。难道这样一来，我们就又重新回归到了原处吗？哦，不；因为这拥有者是上帝，他恰恰是想要以这样的方式来让这财产得以管理。这富基督徒就是这样地绝不能够把世俗财产称作是“我的”；这是上帝的财产，它应当尽可能地根据拥有者的意愿，以拥有者对金钱和金钱所值的淡漠，通过“在合适的时间和地点被施舍掉”来得以管理。[22]

然而，如果世俗财产要以这样的方式来得以管理，那么它最好就是由一个旅行者来管理——在管家采取了最聪明的措施之后，他也想着同样聪明做法：整理打包。我们当然不当像这管家，不过倒是应当从他身上学一点东西。但是每一个基督徒就像飞鸟一样，是一个旅行者；富基督徒也同样是如此。他作为旅行者是一个基督徒；作为基督徒，他是一个这样的旅行者：他明确地知道他应当带上什么，他不应当带上什么，什么是他的和什么不是他的。也许，为日常使用方便，我们有时候会在家里放一些“不是我们自己的财产”的东西；但是在我们想着要旅行的瞬间，我们就会仔细地审视，什么东西是我们自己的，什么东西是别人的。但是富基督徒，他在每一个瞬间都是一个旅行者，因此他在每一个瞬间都以这样的方式想着自己的世俗财富；那有着完全不一样的东西要去考虑的人，他恰恰不是在现在想要，——在最后的瞬间，被提醒他不应当带什么东西，什么东西不是他的。也许你会觉得，“要去理解他”是更难的事情？现在，他理解这一点，他理解他自己；也许“要理解这个”也曾让他觉得是很难的事情，但现在他理解这个。富基督徒的妻子和孩子也许在某个时候也会觉得难以理解他，他们会想要迫使他去了解他的财富，想让他以为他有着丰裕。但是他这时斥责着说：“我不想知道任何这方面的说法，我不想从你们这里听到这个，尤其是在这最后瞬间。”唉，除了基督徒之外不会有任何人理解他，因为他既没有生病，也没有（据护照发放者所知）要在明天旅行。他对他自己的世俗丰裕如此一无所知，他了知并且继续了知着某种完全不同的东西（因为，通过了知某种别的东西，一个人对自己所知的东西变得无知），就是说，他了

知，他甚至会在这个晚上死去，世俗财富在本质上是无法被拥有的，这财富是被托付的财物，他自己是一个旅行者。富基督徒对自己的世俗财富如此无知，是的，就像是一个心不在焉的人。

现在，如果富基督徒对他所具的丰裕如此无知，以至于他不可能去具备丰裕之忧虑。他也确实不具备，他是“不具备丰裕之忧虑地”处在丰裕之中。对于那本来是（根据一种美丽的说法）通过“烦乱不安”^[23]而被收集来的东西、那本来是带着“烦乱不安”被拥有的东西、那本来是带着“烦乱不安”而被失去的东西、那本来是带着“烦乱不安”而被舍离的东西，他没有忧虑^[24]，——但他却有着丰裕。他在“收集丰裕”中没有忧虑，因为他对“收集丰裕”没有兴趣。他对“去保存”没有忧虑，因为去保存一个人不拥有的东西是够容易的，而他当然就像那不拥有的人。他没有“去失去，就是说，失去自己不拥有的东西”的忧虑，因为他当然就像那不拥有的人。他没有“别人拥有更多”的忧虑，因为他就像那不拥有任何东西的人。他不知道“别人是否拥有更少”的忧虑，因为他就像那不拥有任何东西的人；他没有“他要为家人留下什么”的忧虑。以这样一种方式，他没有对自己的丰裕的忧虑，相反他倒是有着那意外，每一次在他使用一些丰裕来行善的时候，他会有那种在一个人发现了什么的时候所具的意外；因为，如果“拥有着什么”的他就像那“不拥有着什么”的人，那么他当然就发现他所不拥有的东西。

但是，那富基督徒就是如此，他在根本上就和那穷基督徒一样地贫穷？是的，他也确实是如此。但是作为基督徒，他是富的。正如穷基督徒对自己的世俗贫困一无所知，富基督徒也在同样的程度上对自己的世俗财富一无所知；就像穷基督徒不谈论自己的世俗贫困，他不谈论自己的世俗财富；他们两个都谈论同样的东西，谈论天国的财富，谈论“像那为日常饮食而祈祷和感恩的人、像那‘是上帝的管家’的人那样地为上帝而存在”。

在以这样的方式理解了之后，并且也只有在以这样的方式理解了之后，富基督徒就有了对“自己的世俗财富”的喜悦。哦，但是难道这不是很奇怪吗，从贫困到达喜悦的情形有多么迅速，那是远远地迅速得多；而相反在世俗财富与“达到喜悦”之间则关联着如此多的艰难，但我们却不能说是制造出了不必要的麻烦！因此，作为基督徒，富基督徒有着对自己的世俗财富的喜悦。作为基督徒，他相信：在天上有一个父亲，并且，这个父亲给予他世俗财富，然而这给予者对于他则是远远地比所给

的礼物更重要，因此他不寻找礼物，而是寻找给予者，他不接受礼物，而是接受给予者的手。他相信（这是每一个基督徒所相信的，但这也尤其是富基督徒如此有必要做的事情），基督教的财富在天国之中；因此，他的心在他的财宝所应当在的地方寻找^[25]。他总是记着：“祂”是那拥有全世界的财富的人，放弃一切，生活在贫困之中^[26]，因而，这神圣性的生命是在贫困之中生活过来的，以这种方式看，也就是生活在对于所有被拥有的财富的无知之中。因此富基督徒能够有对世俗财富的喜悦；每一次在他被担保有机会去以自己的财富行善、在能够帮上另一个人的忙并且同时能够马上事奉自己的上帝的时候，他拥有这种喜悦。哦，一次同时做两件事情当然会是艰难的；但是比起“帮别人一个忙而同时事奉上帝”，肯定很难再找得到一种更充满至福的“一次做两件事”了。一次要记住两样东西会是艰难的；对许多人来说，记得“不可忘记行善和捐输的事”^[27]是艰难的，富基督徒还会同时记得“在你行善和捐输的时候，不可忘记上帝”^[28]。因此，富基督徒从行善之中获得双重的喜悦，因为他也会想到上帝。富基督徒相信（这看起来最像是与接受者相关，但在基督教的意义上则同样与给予者相关）：各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的^[29]；因此，如果他所给予的这赐物应当是美善而全备的话，那么，这通过他来给出赐物的，就必定是上帝。因此他有着对自己的财富的喜悦，因为，这财富给予他“去与上帝认识”的机缘和机会；因为，天上的上帝当然是那严格意义上的、那隐形的恩主，富基督徒是他的密友^[30]，被用于这些得到祝福的差事。因此，富基督徒有着对自己世俗财富的喜悦，他帮助他人去感恩和赞美上帝，同时他又为自己结交朋友，这些朋友固然无法做出回报，但却（哦，这岂不是几乎像是高利贷！）作为回报能够在那之后接受他^[31]。

这样，富基督徒在丰裕之中不具备丰裕之忧虑，就像飞鸟一样地一无所知，在这样的层面里像那穷基督徒一样穷，作为基督徒是富的，并且因此在最后有着对自己世俗财富的喜悦。优于飞鸟，他有着这“作为基督徒是富的”，并且以这样的方式来理解，他由此也有了“对自己世俗财富的喜悦”，他不仅仅只是像飞鸟那样地“不具备忧虑”。

因此，你们不应当问“我们将吃什么”或者“我们将喝什么”，——所有这些是异教徒所寻求的。因为，富异教徒，他有着这种忧虑。

富异教徒是在最大可能的意义上绝非对自己的财富和丰裕无知。因为，那拥有财富和丰裕的人，只能够通过“变得对别的东西有所知”来变

得无知；但是富异教徒既不知道也不想要知道别的东西。是的，在一个人有着财富和丰裕的时候，要去对“那日复一日那么多次并且以如此不同的方式但总是诱惑性地逼向他的东西”变得无知，对于他来说确实是一件麻烦事。然而通过“以基督教的方式变得对上帝的有了知”，一个人却能够做得到这个。因为这一知识完全地占用基督徒的心念和想法，删除他记忆之中的所有其他东西，永恒地捕获他的心灵，这样，他就变得完全地无知。富异教徒则相反也只有一种想法：财富，他的所有思想都围绕着这想法，然而他却完全就是一个思者。不仅仅他在世上没有上帝^[32]，而且财富倒反是他的上帝，吸引住他的每一种想法。他只有一种需要，财富，财富是他唯一需要的东西^[33]，——这样，他甚至不需要上帝。然而，一个人的财产所在之处，也是这个人的心之所在^[34]；富异教徒的心之所在是在财富上、在地上，——他不是旅行者，他是作为奴隶被绑定在大地上。如果那有着财富的富基督徒就像那没有财富的基督徒一样，那么富异教徒就像那“没有任何别的东西的人”，没有任何别的东西可想，没有任何别的东西可信赖，没有别的东西可让自己感到喜悦，没有别的东西可忧虑，没有别的东西可谈。他能够不看一切别的东西，不看一切至上的、高贵的、神圣的和值得爱的东西，但在任何瞬间，要让他能够不看自己财富，则是一种不可能。

是的，富异教徒了知自己的财富和丰裕，有更多的了知也就有更多的忧虑；他了知那引发出忧虑的东西，而既然这是他唯一了知的东西，于是他就只有纯粹的忧虑。在你看他的时候，你也能够在他身上看出这一点来；他，这个满脸菜色的聚财者，他集聚着并且集聚着，为自己集聚着忧虑；他，这个饿极的贪食者，他在丰裕之中饥饿，他也还说着，我该吃什么，我该喝什么，明天^[35]怎么才可能（因为今天还过得去）找到一顿足以让我有食欲的美餐；他，这个失眠的吝啬鬼，钱财以更残酷的方式令他失眠，远甚于“最残酷的刽子手令最可恶的罪犯失眠”的情形；他，这个红眼的贪钱鬼，除了妒忌地看另一个人拥有更多之外，他的目光从不会离开自己的钱财看往别处；他，这个枯干的小气鬼，为了钱（按理我们绝对不会听到这样的传闻：居然会有人为了钱而做这样的事情）他把自己活活饿死。看他们吧，——然后听他们说，他们全都说，这是他们唯一谈论的东西，他们在根本上全都说：我们将吃什么，我们将喝什么。他们得到的财富与丰裕越多，他们就为自己获得越多知识，而这一知识是忧虑，它不填饥，它不止渴，不，它撩引出饥饿，它

刺激着干渴。

确实，那想要发财的人们就落入许多诱惑之中，陷于那败坏一个人^[36]的罗网之中，——财富之忧虑除了是“想要发财”之外又会是什么呢；想要完全确定地继续“是富的”，想要“是更富的”。如果财富的忧虑没有得到宗教性的治疗（如果得到宗教性治疗，那么不管一个人是拥有更多或者更少，这开始都同样会出现），那么“财富之忧虑会找到一种让自己得以满足而放心的境况”就是一种幻觉；正如从来就不会有什么飞鸟曾拿取过比“足够”更多的东西，同样也从不曾有过任何富异教徒活在这世上曾经得到过“足够”。不，绝没有任何饥饿是像丰裕的不自然饥饿那样地无法填饱，没有任何知识是像那关于财富和丰裕的污染性知识那样地无法被满足。

那么，哪一种诱惑是“那诱惑”——那“在自身之中蕴含有许多诱惑”的诱惑？它就是，通过废除上帝来停止“是人”：不是去比无辜的飞鸟更纯洁，而是沉沦，凄凉地，比被兽性污染更糟地沉沦到野兽之下的位置；比最贫穷的异教徒的奴隶灵魂更穷地为那最悲惨的奴役，疯狂之奴役，而奴隶般地劳作，在丰裕之中为餐饮而服奴役，在财富之中为金钱而服奴役，对自身是一种恶咒，对天性自然是一种厌憎，对人类是一种污秽。

现在，让我们在最后想一下飞鸟，这飞鸟是在福音里的^[37]，并且也应当进入这讲演。飞鸟，对，如果它是富的，那么，它对“它是富的”就是无知的；富基督徒对此是变得无知，他是富的，穷的，富的；富异教徒是穷的，穷的，穷的。飞鸟缄默，它很容易就能够做到，它为它所不知的东西缄默；富基督徒根本就不谈论自己的世俗财富，而只是谈论“那财富”；富异教徒则是除了自己的玛门^[38]之外不知道谈论任何别的东西。与那无知的飞鸟相比较，富基督徒则是一个在无中之中的智者^[39]；但异教徒则是一个痴愚者，一个对于那“是一种痴愚”的知识很了知的人。无知的飞鸟与基督徒比较是个小傻瓜，但与异教徒比较则像是一个智者。无知的飞鸟对于任何东西都无辜地一无所知，富异教徒则是有辜地有所知，并且只对那污秽的东西有所知。无辜的飞鸟就像一个梦游者一样地生活，在睡眠的控制之下，他看不见任何东西；富基督徒变得对自己的世俗财富一无所知，他就像是在一场游戏之中什么都看不见——因为永恒使得他盲目，他无法借助于这世俗的日光看见什么；富异教徒在阴暗之中只朦胧地看得见——他无法借助于永恒之光来看东西。飞鸟

是那轻便的、那飘忽的旅行者；变得无知的基督徒永远在旅行，远离向更远的地方；富异教徒沉重得像一块石头一样地留在地上，更沉重地留在污秽之中。如果一个人是富的，只有一条路是通向“变得富”：那“变得对自己的财富无知、变得穷”的路；飞鸟的路是最短的，基督徒的路是最充满至福的。根据基督教的学说，只有一个富人：基督徒；所有其他人，穷人、富人，都是穷的。在一个人根本不觉得或者不知道自己有着身体的时候，他是最健康的，而富人，在他像飞鸟那样健康、根本就不知道自己的世俗财富的时候，这时，他就是健康的；但是如果他对他的世俗财富有所知，并且这是他唯一所知的东西的时候，那么他就是迷失了。在富基督徒对自己的世俗财富完全一无所知的时候，那么他比飞鸟赢得更多东西，飞鸟向天空翱翔，而他则赢得天国；在富异教徒完全而唯独地了知着自己的财富的时候，他失去了任何飞鸟掉落到地上时都不会失去的东西，他失去了天国！

注释：

[1]所以你们无须忧虑，无须说：我们将吃什么？或者我们将喝什么？——所有这些是异教徒所求]作为对圣经《马太福音》（6：31和6：32）的混在一起的引用（中文和合本），这句话应当是“所以，不要忧虑说，吃什么？喝什么？这都是外邦人所求的”。“和合本”中将“异教徒”翻译为“外邦人”。前面有过注释。

[2]这一句的丹麦语原文是：“Maaskee er det kun en underfundig Spydighed at tale saa ligeligt om det saa Forskjellige, om Armod og Overflod, saa ligeligt som Evangeliet, ak næsten snarest, som var just Overflod Bekymring i Overflod.”

Hong的英译是：“Perhaps it is only subtle sarcasm to speak so similarly about things so different, about poverty and abundance, so similarly as the Gospel does—alas, almost as if instead abundance were simply care in abundance.”

Hirsch的德译是：“Vielleicht ist es nur eine arglistige Stichelrede, so gleichartig zu sprechen von dem so Verschiedenartigen, von Armut und Überfluß, so gleichartig wie das Evangelium es tut, ach fast bald, als wäre Überfluß eben Sorge in Überfluß.”

[3][虚伪地披着羊皮]在《马太福音》（7：15）中，耶稣说：“你们

要防备假先知。他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼。”

[4][属于飞鸟的仓]指向《马太福音》（6: 26）。

[5][这个量，我敢这样说，是飞鸟在嘴里拥有的同样的量]在草稿的边上，克尔凯郭尔补充：“飞鸟有着‘嘴中的量’就像士兵说，妇人手边没有量杯”（*Pap.VIII 2 B 91,9*）。在克尔凯郭尔的文稿中有几个地方写了这个故事，最短的一段是1845—1847年间写在一张纸条上的：“普罗泰戈拉的命题‘人是万物的尺度’是对的，以希腊的方式领会，对应于一个草地上的士兵急不择言所说的话，在贩妇手边没有量杯而同时号子被吹起来了也就是说没有时间来费口舌的时候，他说：给我瓶子就行了，我在嘴里自己有度量”。（*Pap.VII 1 A 235*[*Papir 314: 1*]）[6][一桶金]按丹麦过去的说法，一桶金相对于十万国家银行币；现代说法一桶金则是“一笔巨款”的不确定表述。

[7][白币]在中世纪，一枚白币就是一枚价值不高的银币，相当于三分之一丹麦斯基令。

[8][简单的智者，“无知”课的授课师]在柏拉图的对话录中，苏格拉底常常强调自己的无知，并且尝试着在对话中揭示出：其他人声称所具的知识，其实是幻觉。在《申辩篇》的21d中，苏格拉底谈及了他与一个政治家的对话，他说：“我与他交谈时得到了这种印象，尽管在许多人眼中，特别是在他自己看来，他好像是聪明的，但事实上他并不聪明。于是我试着告诉他，他只是认为自己是聪明的，但并不是真的聪明，结果引起他的忿恨，在场的许多人也对我不满。然而，我在离开那里时想，好吧，我肯定比这个人更聪明。我们两人都无任何知识值得自吹自擂，但他却认为他知道某些他不知道的事情，而我对自己的无知相当清楚。在这一点上，我似乎比他稍微聪明一点，因为我不认为自己知道那些我不知道的事情。”（我在这里引用《柏拉图全集》第1卷第7页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版。）。克尔凯郭尔在《论反讽的概念》之中讨论了苏格拉底的“无知”。（*SKS1,217-222*）

[9][在他有着丰裕的时候，就像那没有丰裕的人]指向《哥林多前书》（7: 29—31）保罗写给哥林多教众：“弟兄们，我对你们说，时候减少了。从此以后，那有妻子的，要像没有妻子。哀哭的，要像不哀哭。快乐的，要像不快乐。置买的，要像无有所得。用世物的，要像不用世物。因为这世界的样子将要过去了。”

[10]“作为这样的人，他并非是如此”就是说“作为这样的——作为就其本身而言的人，他并非是如此——他并非是如此的一个‘在有着丰裕的时候就像那没有丰裕的人’的人”。

[11]“拥有着的他”就是说“他——这个他是一个拥有着的人”。

[12][那“赏赐者并且他也会收取”的上帝]指向《约伯记》（1：21）在约伯失去了牛、驴、群羊、仆人、骆驼和儿女之后，他说：“我赤身出于母胎，也必赤身归回。赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华。耶和华的名是应当称颂的。”

[13]这里有两个不同的丹麦文版本。我按克尔凯郭尔研究中心的文集版本，丹麦文原文为：

Hvadkan nu tage Rigdom og Overflod fra et Menneske? Det kan Nød og Trang, eller den Gud, som gav, hankan ogsaa tage. Naar det skeer saaledes, saa bliver den -forhenværende Rige virkelig fattig. Derom tale vi altsaa ikke.

先前著作集版本的丹麦文是：

Hvadkan nemlig tage Rigdom og Overflod fra et Menneske? Det kan Nød og Trang, eller den Gud, som gav, hankan ogsaa tage. Naar det skeer saaledes, saa bliver denforhenværende Rige virkelig fattig. Derom tale vi altsaa ikke, ei heller om at den Rige kan bortgive sin hele Rigdom og Overflod, thi saa bliver han jo en forhenværende Riig.

翻译出来就是：

这么说的话，什么能够把财富与丰裕从一个人那里拿走呢？匮乏与赤贫，或者那“赏赐者并且他也会收取”的上帝。在这样事情发生的时候，“那先前富有的人”就变得真正地穷了。因而不谈论这种情形，也不谈论这富人能够把自己的财富和丰裕全部都送给别人，因为这样一来他当然就成为一个“先前富有的人”了。

[14]这里有两个不同的丹麦文版本。我按克尔凯郭尔研究中心的文集版本译出的是：“……这是‘思想’和‘思想之力量（Magt）’。富人能够把自己的全部财富和丰裕都送给别人，但这样一来他当然就成为一个‘先前富有的人’了；因而不谈论这种情形。但是难道思想能够以某种外在的方式把丰裕从富人那里拿走吗？……”丹麦文原文为：

Det er Tanken og Tankens Magt. Den Rige kan bortgive sin hele

Rigdom og Overflod, men saa bliver han jo en forhenværende Riig; derom tale vi altsaa ikke. Men kan da Tanken paa nogen udvortes Maade tage Overfloden fra den Rige?

先前著作集版本的丹麦文是（跳过了一句，但这句的内容在前面已经出现过）：

Det er Tanken og Tankens Magt. Kan da Tanken paa nogen udvortes Maade tage Overfloden fra den Rige?

翻译出来就是：

.....这是“思想”和“思想之力量（Magt）”。但是难道思想能够以某种外在的方式把丰裕从富人那里拿走吗？.....

[15][会在今晚死去，“甚至就在这个晚上”]部分地引用《路加福音》（12: 16—21）中耶稣的比喻：“就用比喻对他们说，有一个财主，田产丰盛。自己心里思想说，我的出产没有地方收藏，怎么办呢？又说，我要这么办。要把我的仓房拆了，另盖更大的。在那里好收藏我一切的粮食和财物。然后要对我的灵魂说，灵魂哪，你有许多财物积存，可作多年的费用。只管安安逸逸的吃喝快乐吧。神却对他说，无知的人哪，今夜必要你的灵魂。你所预备的，要归谁呢？凡为自己积财，在神面前却不富足的，也是这样。”

[16][明天这一天]指向《马太福音》（6:34）。

[17]根据著作集版本的丹麦文翻译的话，后面还有半句：“或者他知道自己不知道这个”。

[18][就在今日]也许是指丹麦主教和赞美诗人布洛尔森（H.A.Brorson）的赞美诗《今天是恩典之时》（1735年），特别是第三段：“今天开始，并且不保留/不保留到明天/明天的日子/可等待的，是隐秘的，/在如此重要的事情上/不可拖延，/现在你就会看见/现在这叫做：今天。”以及第六段：“仍有恩赐可得，/对于碎裂的心的叫喊，/仍有上帝可及，/仍有天大开。/哪怕你听见他的话/爱的教导，/恩典仍是伟大的。/现在这叫做：今天”。——《信仰的美好宝藏》（*Troens rare Klenodie*），由哈根（L.C.Hagen）出版。从第193页起。

另参看《路加福音》（23: 43），之中主对十字架上的犯人说：“我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。”和《希伯来书》（4: 7）“所以过了多年，就在大卫的书上，又限定一日，如以上所引的说，你们今日若听他的话，就不可硬着心。”及（3: 7）“圣灵有话说，你们今日要

听他的话”。

[19]这里的意思是，这创伤对人有着拯救的意义，是令人从病中康复的；所以这伤口越深越大，得救的可能性就越大。不同于我们日常所说的“伤口越大越深，就越危险”。

[20][不忠实的管家的寓言]关于“不忠实的管家的寓言”，《路加福音》（16：1—9）：“耶稣又对门徒说，有一个财主的管家。别人向他主人告他浪费主人的财物。主人叫他来，对他说，我听见你这事怎么样呢？把你所经管的交代明白。因你不能再作我的管家。那管家心里说，主人辞我，不用我再作管家，我将来作什么？锄地呢？无力。讨饭呢？怕羞。我知道怎么行，好叫人在我不作管家之后，接我到他们家里去。于是把欠他主人债的，一个一个地叫了来，问头一个说，你欠我主人多少。他说，一百篓油。每篓约五十斤。管家说，拿你的账快坐下写五十。又问一个说，你欠多少。他说，一百石麦子。管家说，拿你的账写八十。主人就夸奖这不义的管家作事聪明。因为今世之子，在世事之上，较比光明之子，更加聪明。我又告诉你们，要借着那不义的钱财，结交朋友。到了钱财无用的时候，他们可以接你们到永存的帐幕里去。”

[21][“为那关于不忠实的管家的寓言作解释”怎么会为那些解读者带来如此大的麻烦]比如说可以看H.Olshausen第三版改良版的*Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments zunächst für Prediger und Studierende*,bd.1-4,Königsberg 1837-40[1830-40]; bd.1,s.666-679。在书中讨论了各种对这寓言的各种解释尝试。

[22]若这是那个管家的合法财产……在合适的时间和地点被施舍掉]参看1847年7月或者8月的日记NB2: 101，其中克尔凯郭尔在“福音之中关于不忠实的管家”标题下写道：“若管家自己拥有这一切，那么这‘坐下并且书写免去一半债的证明’就是应当受赞美的。但是世界会说：这是疯狂。确实。但是基督所认为的是，人们应当从这管家身上学到的是，去以‘管家处理主人的财产’那样轻易的方式来拿自己的各种手段和账单开玩笑，拥有者通常小心翼翼地不施舍出什么东西；但是这管家通过大方地施舍来为自己交朋友——你同样也去这样做，但是要用你自己的财产来施舍”（SKS20,181）。

[23][一种美丽的说法……烦乱不安]指向《箴言》（15:16）：“少有财宝，敬畏耶和華，强如多有财宝，烦乱不安。”

[24]这句话子也可以以另一种方式组织出来：他没有对于“那本来是

（根据一种美丽的说法）通过‘烦乱不安’而被收集来的东西、那本来是带着‘烦乱不安’被拥有的东西、那本来是带着‘烦乱不安’而被失去的东西、那本来是带着‘烦乱不安’而被舍离的东西”的忧虑。

[25][基督教的财富在天国之中；因此，他的心在他的财宝所应当的地方寻找]指向《马太福音》（6：19—21）：“不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷。只要积攒财宝在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷。因为你的财宝在哪里，你的心也在哪里。”

[26][“祂”是那拥有全世界的财富的人，放弃一切，生活在贫困之中]

参看《哥林多后书》（8：9）：“你们知道我们主耶稣基督的恩典。他本来富足，却为你们成了贫穷，叫你们因他的贫穷，可以成为富足。”

[27][“不可忘记行善和捐输的事”]引自《希伯来书》（13：16）：“只是不可忘记行善，和捐输的事。因为这样的祭，是神所喜悦的。”“捐输的事”在丹麦文圣经之中是“at meddele”（英文“to communicate”），亦即“分享”同时有“与别人分享东西”和“与别人分享消息（转达消息）”的意思。

[28][“在你行善和捐输的时候，不可忘记上帝”]根据《希伯来书》（13：16）改写。见前面的注释。

[29][各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的]指向《雅各书》（1：17）：“各样美善的和各样全备的恩赐，都是从上头来的，从众光之父那里降下来的。在他并没有改变，也没有转动的影儿。”

[30][他的密友]在《约伯记》（29：4）中有：“我愿如壮年的时候，那时我在帐棚中。神待我有密友之情。”

[31][他又为自己结交朋友……作为回报能够在那之后接受他]指向《路加福音》（16：9）：“我又告诉你们，要借着那不义的钱财，结交朋友。到了钱财无用的时候，他们可以接你们到永存的帐幕里去。”

[32][在世上没有上帝]见《以弗所书》（2：12）：“那时你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人。并且活在世上没有指望，没有神。”

[33][他只有一种需要，财富，财富是他唯一需要的东西]对照《路加福音》（10：38—42），其中有“耶稣回答说，马大，马大，你为许多的事，思虑烦扰。但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福

分，是不能夺去的”（41—42句）。

[34][一个人的财产所在之处，也是这个人的心所在的地方]指向《马太福音》（6: 21）：“因为你的财宝在哪里，你的心也在哪里。”

[35][明天]这里指向《马太福音》（6: 34）。

[36][那想要发财的人们就落入许多诱惑之中……败坏一个人]指向《提摩太前书》（6: 9）：“但那些想要发财的人，就陷在迷惑，落在网罗，和许多无知有害的私欲里，叫人沉在败坏和灭亡中。

[37][这飞鸟是在福音里的]指向《马太福音》（6: 26）。

[38][玛门]参看《马太福音》（6: 24—34）。按布希那的圣经辞典，“玛门”是指“财富、金钱和现世利益”（Mammon: 《Reichthum, Geld und zeitliche Güter》. *M. Gottfried Büchner's biblische Real- und Verbal-Hand-Concordanz oder Exegetisch-homiletisches Lexicon*, 第六版, Vermehrt und verbessert v. Heinrich Leonhard Heubner, Halle 1840[1740], ktl. 79, s. 923）。

[39][一个在无知之中的智者]见前面关于“简单的智者，无知课的授课师”的注释。

III 卑微之忧虑

别操心忧虑你们将穿什么？——所有这些是异教徒所求^[1]。

这忧虑是飞鸟所没有的。麻雀被划分为灰麻雀和金麻雀^[2]，但是这一区别，这一“卑微——高贵”的划分，对于它们或者对于它们之中任何一只都是不存在的。那在鸟群中飞在最前面的，或者在右边的，固然它跟随着别的，有着最前面和最后面，左边和右边的区别，但这一“卑微——高贵”的区别是不存在的；在鸟群潇洒地以飘忽的姿态自由翱翔的时候，在飞行的急剧转向之中也会有最前和最后，左边和右边的互换。在一千种声音合唱的时候，当然会有一个击弦音，这一区别是在那里的，但是这“卑微——高贵”的区别是不存在的，喜悦自由地生活在各种声音的交替之中。在合唱之中与他者们一同歌唱，这令“那单个的鸟”心满意足，然而它却不是为了让那些他者满意而歌唱，它以自己的歌、也以他者们的歌来令自己心满意足，因此它完全偶然地中断，停下一瞬间，直到这“让自己的声音参与，——并且听自己歌唱”再次让它欢愉。

这样，飞鸟没有这忧虑。这是什么缘故？这是由于，飞鸟是它所是，是它自身，满足于“是它自己”，得其乐于它自己。飞鸟几乎不是清楚地知道或者完全地明白“它是什么”，更不会知道关于其他者们的任何

事情。但是，它得其乐于它自己，并且满足于它所是，——并且不管这“所是”到底是什么，都是如此；因为，它没有时间去考虑，哪怕只是去开始考虑；它就是如此得其乐于“是它所是”。为了“去在（at være）”^[3]，为了从“去在”之中获得喜悦，它无需走很长的一段路，通过“首先去对他者们有所了知”，以便由此去了知“它自己是什么”。不，它有着它自己的内容，是来自第一手的^[4]，它直奔最愉快的捷径；它是它所是；对于它不存在任何关于“在”或“不在”的问题^[5]；借助于这捷径，它避开了所有上面所说的差异性的各种忧虑。它是否是一只与所有其他鸟相同的鸟，它是否像同类之中其他者一样地“很有鸟样”，是的，甚至它是否与它的伙伴相同，——它根本就想不到所有这些问题，它在它对“去在”的喜悦之中是如此地没有耐心，任何跃跃欲试地想要去跳舞的女孩都不会像“这飞鸟想要开始去是它所是”那样急不可耐地想要出发。因为它没有任何瞬间，哪怕是最短暂的瞬间，可给出，如果这样做会推迟它去在；对于它，最短暂的瞬间都会是漫长得致命的时间，如果它在这瞬间不可以是它所是；如果有任何对“得到许可立刻去在”的反对，哪怕是最微不足道的一丁点反对，它都会死于不耐烦。它是它所是，但是它在^[6]；它顺其自然，它就是如此。这事情就是如此。即使你不去看帝王鸟^[7]骄傲的飞行，那么，如果你看那坐在谷穗上摇摆的小鸟，它唱着歌自得其乐，哪里有丝毫“卑微之忧愁”的痕迹！你无疑不会反对这句恰恰是“颇有教益的说法”的话：它在秸秆上高高地站着，有着高贵卓越的姿态^[8]。如果你要反对的话，那么就去把那根它所坐的秸秆拿掉吧。在对“去在”的喜悦之中，飞鸟更活泼，但它完全就像百合那样处于无辜的自足之中。即使你不看那谦卑地在其全部的美好之中高高昂头的华丽百合，那么，如果你看那站立在峡谷之中与风调笑（就仿佛它们地位同等）的朴素百合，如果你看它，在一场风暴尽全力让它感觉到它的微不足道之后，——如果你，在它重新探出头来看天气是否马上会重新变得晴朗的时候，如果你端详它，你难道会觉得有丝毫“卑微之忧愁”的痕迹吗？或者，在它站在威严的大树的脚下带着崇敬望着这大树的时候，你难道会觉得在它那里有丝毫“卑微之忧愁”的痕迹吗？这惊奇着的百合；或者你会以为，如果这树更大一倍的话，这百合会觉得自己渺小吗？更确切地看，难道不是如此吗，就仿佛它在所有的无辜之中有着这样的幻想：一切都是为了它的缘故而存在的！

飞鸟和百合在“去在”方面是如此轻松，它们对待“去生活”是如此轻

松，它们觉得“开始”是如此自然，或者，“去开始起来”是那么地轻松。因为，这是百合与飞鸟所得到的幸福馈赠：“去开始存在（at være til）”被弄得对它们是如此容易，以至于它们，一旦他们进入了存在，它们马上就开始了，马上就全速地去在（at være），这样，根本就无需在开始之前有什么东西先行，这样，它们根本就不会在那种被人类谈论得极多、并且被描述得如此危险的艰难——开始之艰难——之中受考验。

但是，现在这飞鸟又怎么会是授课师呢，授课的切入点又在哪里呢？会不会是在这里：改变迂回路，就是说，在找到了开始之后，有一段迂回路，这迂回路会是如此非常的漫长，现在要改变它，使得它变得尽可能地短，以便尽可能快的去到达自己，去作自己。

这一忧虑是那卑微的基督徒所没有的。然而他在这之中与飞鸟是有区别的，他不得不在这“开始之艰难”之中受考验；因为他对于这“卑微——高贵”的区别是了知的。他知道；并且他知道别人也知道这关于他的同样的事情——“他是一个卑微的人”；并且他知道这意味了什么。他也知道，该怎样去理解“世俗生活中的优势”，这些优势是如此地不同，唉，它们全都被拒绝给予他，以至于它们，本来它们的存在是为了表述出“其他人们处在这些优势之中”，它们相关于他则简直是为了表述“他是多么卑微”。因为，借助于高贵者所添得每一个优势，这高贵者就变得越发优越；而借助于卑微者所不得不承认的被拒绝给予他的每一个优势，这卑微者就以一种方式变得越发卑微。那为标示“高贵者多么伟大”而存在的东西，从另一方面看来是为了标示“卑微者多么渺小”而存在。——哦，“去存在”或者“正进入存在”的艰难开始：去存在，然后进入存在，以便在这时才去存在；哦，狡猾地隐藏起的罗网，它不是为抓鸟而被张起！因为这看起来就像是，为了开始去成为自己，一个人首先应当终结掉“其他人所是的东西”，然后去了知“什么是他自己所是的东西”——以便去成为这东西。然而，如果他进入幻象的罗网，那么他恰恰就永远都无法成为他自己。这时，他向前走，并且向前，就像一个人这样地走上一条路：前面走过的人对他说，这条路完全是对的，通向城里，但是忘了对他说，如果他要进城里，他就必须掉头走；因为他沿着这条通往城里的路走，在这路上，——他朝着远离这城市的方向走。

然而卑微的基督徒不走进幻象的罗网，他以信仰的眼睛看，他带着那寻找上帝的信仰之迅速，在这“开始”，在上帝面前是他自己，满足于“是他自己”。他从人世间或者从别人那里得知，他是一个卑微的人，

但他并没有委身于这一知识，他没有在这知识之中世俗地迷失自己，不是完全地把这知识当一回事；通过带着“那永恒的”的节制让自己跟定上帝，他成为了他自己。他就像那有着两个名字的人，一个名字是对于所有别人的，另一个是对于他最亲近的人的。在人世间，在与他人的交往中，他是卑微的人，他不把自己弄成是什么别的东西，他也不会被人当成是什么别的东西；但是在上帝面前^[9]，他是他自己。在他与周围人的交往之中看起来就一直是如此，就仿佛他在每一个瞬间都要等着从别人那里得知，他在此刻这一瞬间是什么。但他并没有等着；他急着要“去在上帝面前”，得其乐于“在上帝面前是自己”。他是一个在人群之中的卑微的人；这样看的话，他是什么，取决于这关系；但是他在“去是他自己”上不依赖于人群，他在上帝面前是他自己。因为，从“其他人们”那里，一个人在严格的意义上自然是只能够得知“其他人们是什么”，——世俗世界就是以这种方式来欺骗一个人，使得他不去成为他自己。“其他人们”则又不知道他们自己是什么，但却不断地只知道“其他人们”是什么。只有一个唯一者，他完全认识他自己——他是在自身并且为自身^[10]地知道他自己是什么，那是上帝；他也知道每一个人在其自身是什么，因为这人恰恰只能够在上帝面前是其“在其自身之中所是”。那在上帝面前所不是的人，也不是他自己，“他自己”是一个人只能够通过“在‘那在自身并为自身而在者’之中”才能够是的东西。一个人能够，在他通过“是在‘那在自身并为自身而在者’之中”而是他自己的时候，他能够“是在其他人们中或者为其他人们的”，但是他无法通过仅仅“是为其他人们的”而是他自己。

卑微的基督徒在上帝面前是他自己。飞鸟并非以这样的方式是它自身；因为飞鸟是它所是。借助于这一“在（Væren）”^[11]，它在每一瞬间都避开了“开始之艰难”。但是这样它也达不到“艰难的开始”的美好结局：在双重性之中翻倍地是自己。飞鸟就像是一个“一点”；而一个“是自己”的人，则比“十点”更大。^[12]飞鸟幸运地避开了“开始之艰难”，因此也就想象不到自己有多么卑微。但是，它也恰恰就在一种不可比的程度上比那知道自己有多卑微的人更卑微得多了。卑微之观念对于飞鸟是不存在的；但是卑微的基督徒不是在本质上为这一观念而存在的，他不想要在本质上为它而存在，因为在本质上他是并且想要是为上帝而是自己^[13]。因此，飞鸟在根本上是卑微者。卑微的基督徒，对立于自身的卑微，他是他自己，却不因此而痴愚地想要停止“去是那卑微的人”^[14]，

——相对于其他人，他是“那卑微的人”；他在卑微之中是他自己。就是这样，卑微的基督徒在卑微之中没有卑微之忧虑。因为，这一卑微在什么地方？是相对于“那些其他人”。但这一忧虑的根据是什么？在“只为其他人们存在”之中，在“除了‘与其他人们的关系’之外对别的都一无所知”之中。飞鸟对“与他者们的关系”一无所知，在这一层面上就不是卑微的，而在这一层面上也就没有卑微之忧虑；但是，这样一来，它自然也就无知于“它有着一种更高的关系”。

那在上帝面前是自己的卑微基督徒又是什么呢？他是人。因为他是人，所以他在某种意义上就像那是其所是的飞鸟。不过这个话题，我们在这里就不再继续细谈了。

但是，他也是基督徒，这蕴含在了“卑微的基督徒是什么”这个问题之中。在这个层面上他就不像飞鸟。因为飞鸟是其所是。而一个人无法以这样的方式是基督徒。如果一个人是基督徒，那么这个人就必须是成为了基督徒。因此，卑微的基督徒是在世俗世界里成为了某种东西。唉，飞鸟，它无法成为某种东西，它是它所是^[15]。卑微的基督徒本来，就像飞鸟，是人，但是后来他成为基督徒。他在世俗世界里成为某种东西。他能够不断地成为“越来越多的东西”；因为他能够不断越来越多地成为基督徒。作为人，他是被以上帝的形象创造出来的^[16]；但是作为基督徒，他则是以上帝为榜样的。这种不断地呼唤着一个人的令人不安的想法，一个榜样，飞鸟对这样的想法一无所知；它是它所是，没有任何东西，没有任何东西打扰它，打扰这一“它的在”。是的，确实如此，没有什么东西打扰它，——甚至那“以上帝作为其榜样”的至福想法也不会来打扰它。确实，一个榜样是一种要求，但这是怎样的至福啊！在我们谈论“在一个诗人的内心之中有着某种东西要求他去歌唱”的时候，我们就已经是在谈论幸福了。但是榜样则要求得更强烈，而对于每一个在自己眼前看见它、每一个它为之而存在的人，它激励得更强烈。榜样是一个应许，再也没有其他应许是如此确定，因为榜样其实就是实现。——对于飞鸟没有任何榜样，但对于卑微的基督徒，榜样是存在的，并且他是为自己的榜样而存在的，——他能够不断地变得越来越像这榜样。

那“在上帝面前是自己”的卑微基督徒，作为基督徒，是为自己的榜样而存在的。他相信：上帝曾生活在大地上^[17]，祂让自己出生在卑微而贫困的境况之中^[18]，是的，在耻辱之中^[19]，然后，作为孩子，与一

个被称作是祂父亲的淳朴的人和祂的母亲那遭鄙视的处女生活在一起[20]。然后，祂以奴仆的卑微形象[21]到处行走，无法被与其他卑微的人们区分开，甚至无法通过祂引人注目的卑微来区分，直到祂终结于极端的悲惨，被作为罪犯钉上十字架[22]，——然后确实实地为自己留下一个名字[23]；但是卑微的基督徒的祈求只是“敢于在生死之中用上祂的名，或者以祂的名来称自己[24]”。卑微的基督徒相信，正如人们所阐述的：祂选择最普通的阶层中的卑微的人们来作自己的门徒[25]，并且祂在交往之中找那些世俗世界所排斥和鄙视的人们[26]；贯穿祂一生的各种不同变化，在人们想要高高地提升起祂[27]的时候，在他们想要尽可能贬低祂[28]、甚至比“祂自己让自己降贬[29]”更大程度地贬低祂的时候，祂一直保持着对那些祂有着亲密关联的卑微的人们的忠诚、保持着对祂为自己联系上的那些卑微的人们的忠诚、保持着对那些被鄙视的人们（他们被逐出会堂，正因为祂帮助他们[30]）的忠诚[31]。卑微的基督徒相信，这个卑微的人或者这“祂在卑微之中的生活”展示了“一个卑微的人有着什么样的意味”，以及，唉，从人的角度说，一个高贵的人在严格的意义上又有着什么样的意味，“去是一个卑微的人”可以有多么无限大的意味，而“去是一个高贵的人”可以有多么无限微渺的意味——如果一个人除了“是高贵的”之外不是任何其他东西的话。卑微的基督徒相信，这一榜样恰恰是为他而存在的[32]，——他就是一个卑微的人，也许正在同贫困和艰难的境况搏斗着，或者更卑微的人，是被鄙视和拒斥的。他确实承认，在这样的情形之中，他当然并非是自己去选择了这一被人看不起或者鄙视的卑微，在这个层面上并没有像这榜样；然而，他仍相信，这榜样是为他而存在的[33]，这榜样，借助于卑微，慈悲地，简直就是强行要让他接受，它就仿佛是想说，“卑微的人，难道你看不见吗：这榜样是为了你而存在的”[34]。固然，他无法亲眼看见这榜样，但是他相信，祂存在过。在某种意义上也不曾有过什么可去看的东西——除了卑微（因为荣耀，这荣耀是必须被信仰的）；而卑微，他倒是能够为自己构建出一种关于卑微的观念。他没有亲眼看见榜样，他也不作任何尝试去让感官来构建一个这样的画面。然而他还是常常看见这榜样。因为，每一次，在他处于这对榜样之荣耀的信仰之喜悦中完全地忘记了自己的贫困、自己的卑微、自己的被鄙视的时候，这时，他看见这榜样——并且他自己在这时看起来大致也有点像这榜样。就是说，在一个这样的至福瞬间，在他忘我地沉浸在自己的榜样之中的时候，另一个人看

着他，那么这另一个人就只看见自己面前的一个卑微的人：如此也恰恰是那榜样的情形，人们只看见一个卑微的人。他相信并希望自己不断在越来越大的程度上趋近与这榜样的相似，这榜样要在彼世才显现于其荣耀之中^[35]；因为，在这里，在这世俗大地上它只能够处在卑微之中，并且只能在卑微之中被看见。他相信，这一榜样，如果他不断地挣扎着要与之相似，会再一次把他带入与上帝的亲缘关系^[36]之中，并且是更加紧密的亲缘关系：他不仅仅像所有受造物一样有上帝作为自己的创造者，而且他也有上帝做兄弟。

但是，这样一来，这个卑微的基督徒岂不是被提升得很高了？是的，他确是如此，某种被如此提升的东西，以至于你在你的视野里根本就看不见飞鸟了。他，就像飞鸟，卑微而没有卑微之忧虑，在某种意义上是被压着（飞鸟没有这压力），因为意识到自己的卑微而被压，——然而他却仍被高高提升起来。但是，他不谈论这卑微，永远都不会伤心，这卑微只让他想起那榜样，而他所想着的是那榜样之崇高，——而在他这样做的时候，他自己就大致地与这榜样相像了。

但是，那卑微的异教徒，他则有着这忧虑。

卑微的异教徒，他在世界中没有上帝^[37]，因而在本质上从来就不是自己（一个人只有通过“去在上帝面前是自己”，才会是自己），因而也就从来不为“是自己”而心满意足，而在一个人不是自己的时候，他当然不是心满意足的。他不是他自己，不心满意足于“是自己”，也不像飞鸟那样是他所是，——他对“他所是”不满意，他叹息自己的命运对于他自己是一种厌憎之物，并且，他抱怨自己的命运。

那么他是什么？他是卑微者，绝非别的，就是说，他是那“其他人们”把他弄成的东西，是他通过“只为其他人们而在”而把自己弄成的东西。他的忧虑是：“是乌有”，对，“什么都不是”。所以，这就绝不是：他像那“是其所是”的飞鸟。因此，他的忧虑就又是：“在世俗世界里成为某物”^[38]。他认为，“在上帝面前存在”，这就是“不是某物”^[39]，——在世俗世界里，与其他人们相反，或者与其他人相比较，这样子看起来也不怎么好。他认为，“是人”，这不是“可让人去是的某物”，——这无疑就是“是没有东西”；因为，在所有其他人们面前，这“是人”就根本不具备什么差异或者优越^[40]。他认为，“是基督徒”，这不是“可让人去是的某物”^[41]，——我们当然全都是这么一回事^[42]。但是，去成为司法议员^[43]，这则是“可让人去是的某物”^[44]。在世俗世界里他首先就必须去成

为某物^[45]，“根本什么都不是”则是让他绝望的事情。

“这是令人绝望的事情”，他这样说，就仿佛他并非已经是绝望的。卑微的异教徒是绝望的，绝望是他的忧虑。人们设想，在每一个国家都正式规定，卑微者得免于去承担那些更优越者们所承担的各种负担。但是那绝望的卑微者，那异教徒，他想要（尽管他得免于）不得免，他扛起所有负担之中最沉重的一个。人们说，国王承担王冠的重量，高级官员承担的是政府行政责任的重量，那“许多人被托付给他”的人则有着监护的重量^[46]；然而，国王却仍是国王，高官仍是高官，被托付者仍是被托付者。但是那绝望的卑微者，异教徒，他拼死拼活地拖着不属于他的重量，他，是的，这是疯狂，他在他无法承担的东西上过度用力。事情到底是怎样，那作为基石承担起所有其他人们的是国王，抑或那承担起作为至高者的国王的是所有其他人们^[47]，这问题不是我们要在这里考究的；但是那绝望的卑微者，异教徒，他承担起所有其他人们。这一巨重的分量，“所有其他人们”，它重压着他，并且是带上了“绝望”翻倍的分量；因为，它压在他身上，不是由于“他是某物”^[48]的观念，不，它压在他身上，是由于“他是乌有”的观念。确实，“想要让一个人在‘是乌有’的境况中去承受起‘所有人’的负担”，这是不人性的，从不曾有过任何国家或者社会如此不人性地对待某一个人^[49]。只有那绝望的卑微者，异教徒，是如此不人性地对待自己。他越来越深地沉陷进绝望的忧虑之中，但是他找不到任何立足点来承受，——他是“乌有”，这是他通过关于“其他人们所是的东西”的观念而自己苦恼地意识到的。他在自己对“还是要去成为某物^[50]”的痴愚努力之中变得越来越可笑，哦，不，变得越来越可怜，或者更确切地说，变得越来越不虔诚，越来越不人性；——这某物，即使它可能是如此微不足道，但根据他的概念，这某物是值得他“去是”的^[51]。

这样，绝望的卑微者，异教徒，就沉陷在“比较”的极大重量之下，他是自己把这重量放在了自己的身上。这，“是一个卑微的人”，对于卑微的基督徒来说，这对于他来说是属于“是基督徒”的一个部分，就像那字母之前几乎听不见的、轻微的送气属于这字母的一部分^[52]，而这字母在严格的意义上则是听得见的（同样，卑微的基督徒以这样的方式谈论自己的世俗卑微，他只在他说出自己是基督徒的时候谈论这卑微）；——而这^[53]对异教徒来说则是他日日夜夜的忧虑，这是他的所有努力所专注投入的对象。没有永恒之前景^[54]，从来就没有从天国之希望^[55]

之中得到过力量，从不是自己，被上帝离弃，他就是这样绝望地生活，就仿佛他是受惩罚被判刑要生活这70年^[56]里，因关于“是乌有”的想法而饱受折磨，因他在对“成为某物”的追求之中毫无结果而饱受折磨。对于他，飞鸟没有任何抚慰性的东西，天国没有任何安慰，——而这也是理所当然不用说的：世俗生活对于他来说也不具备任何安慰。关于他，我们不能说他是被奴役捆绑而留在大地上，说他是被尘世生活的魔法说服，是这魔法使他忘记天国。不，更确切地说，倒是现世

（Timeligheden），通过使得他成为乌有，在尽全力地把他从自己身边推开。而他还仍是想要在最悲惨的境况之中让自己属于这现世；他不想摆脱它，他紧紧抓住这“是乌有”，抓得越来越紧，因为他徒劳地在世俗的意义上试图成为某物，他带着绝望越来越紧地抓住它，——这是他直至绝望都不想要去是的东西^[57]。这样，他不是活在大地上，倒好像是被向下投掷到地下世界之中。看，那个诸神所惩罚的国王，他经受着可怕的惩罚，每次他饥饿的时候，甜美的果实就显现出来，但是在他抓向它们的时候，这时，它们就消失了^[58]。这绝望的卑微者，异教徒，在自相矛盾之中远远更苦恼地受着煎熬。因为，在他，饱受了“是乌有”的折磨，徒劳地试图去成为某物的同时，他在严格的意义上不仅是“某物”，而且也还是“许多”；这不是那些果实在避开他，这是他自己在避开，甚至是避开“去是他所是”。因为，如果他不是人，——那么，他就也无法成为基督徒。

然后，让我们在最后想一下飞鸟，这飞鸟是在福音里的^[59]，并且也应当进入这讲演。卑微的飞鸟没有卑微之忧虑；卑微的基督徒是处在卑微之中而没有卑微之忧虑，然后——高高地被提升到所有的世俗的崇高之上；卑微的异教徒在忧虑之中则远远地在他自身之下，哪怕他是最卑微的人^[60]。飞鸟不去准确地看它所是；卑微的基督徒准确地看他作为基督徒所是；卑微的异教徒凝视着“他是卑微的”，直至绝望。“什么……卑微……”，飞鸟说，“让我们永远都别去想这一类东西，我们飞离这一类东西。”“什么……卑微……”，基督徒说，“我是基督徒！”“唉，卑微，”异教徒说。“我是我所是，”飞鸟说；“我将成为什么，尚未显明^[61]”，卑微的基督徒说；“我是乌有，并且我成为不了某物”，卑微的异教徒说。“我存在”，飞鸟说；“生命在死亡之中开始”，卑微的基督徒说；“我是乌有，在死亡之中我变成乌有”，卑微的异教徒说。与那卑微的基督徒比较，飞鸟是一个小孩子；与那卑微的异教徒比

较，它是一个幸福的小孩子。就像自由的飞鸟——这自由的飞鸟在对“去存在”的喜悦之中向至高的天空翱翔，卑微的基督徒以同样的方式升得更高；像那被抓的鸟——它沮丧而恐惧地在捕鸟网上死命挣扎，卑微的异教徒也以同样的方式来剥夺自己的灵魂，更为可怜，是在乌有性的图圈之中。根据基督教的学说只有一种崇高：“是基督徒”的崇高；所有其他都是卑微的东西：卑微与高贵都是。在一个人是卑微者的时候，只有一条通往高贵的路：“成为基督徒”的路。这条路飞鸟不认识，它继续是它所是。但也有着另一条路，飞鸟也不认识，异教徒是沿着这另一条路走的。飞鸟的“去在”的路是神秘的，它永远都不会被找到；基督徒的路已被祂找到，祂就是道路^[62]，找到它是至福^[63]；异教徒的路终结于黑暗，没有人沿着它找到归返的路。飞鸟避开了那条迂回的路，幸福地避过了所有危险；卑微的基督徒不沿着迂回的道路走，并且至福地被拯救进荣耀；卑微的异教徒选择迂回的道路并且“自行其道”^[64]直奔迷途。

注释：

[1][别操心忧虑你们将穿什么？——所有这些都是异教徒所求]由《马太福音》（6: 25）和（6: 32）拼出的句子。

[2][麻雀被划分为灰麻雀和金麻雀]麻雀（*Passer*）是雀科的一个属，它被命名为所有鸟类群中最大的一种，包括差不多60种类；这之中包括诸如灰色麻雀或家雀（拉丁语：*Persser domesticus* L.）。麻雀一词也用于不同的鸣禽，例如，白颊鸟，这又包括例如黄鹀或金麻雀（*Emberiza citrinella* L.）。灰色麻雀的羽毛以灰色和棕色为特征，胸部为灰色，背部和翅膀为棕色，有明显的黑色条纹。黄鹀在羽毛中具有红褐色、绿色和黄色的特征。特别是雄性黄鹀，夏季的羽毛特征是：几乎完全黄色的头部，暖黄色的底腹部，胸部有一些橄榄绿和红棕色，红褐色的侧翼条纹。雌性黄鹀毛色更柔和，灰绿色和黄色的头部及浅黄色的底腹部，胸部和背部有灰黑色条纹。

[3]“去在（at være）”西方哲学之中常用到的动词不定式，英语是to be，德语是zu sein。

[4]“第一手的内容”，而不是“第二手的了知”。

[5][不存在任何关于“在”或“不在”的问题]这里是指向哈姆雷特著名的“生存还是毁灭……”独白中的问题——“To be, or not to be, that is the question”（在抑或不在，是一个问题）。

哈姆雷特，莎士比亚著名悲剧《哈姆雷特》中的主人公。莎士比亚

的英文版诞生于1600年前后。

当时丹麦文版是：*William Shakespeare's Tragiske Værker*, overs. af P. Foersom og P. F. Wulff, bd. 1-9 [bd. 8-9 har titlen *Dramatiske Værker*], Kbh. 1807-25, ktl. 1889-1896; bd. 1, s. 97: 《At være, eller ei, det er Spørgsmaalet》。

当时的德文版是施莱格尔和蒂克的译本：*Shakspeare's dramatische Werke*, overs. til ty. af A. W. Schlegel og L. Tieck, bd. 1-12, Berlin 1839-41, ktl. 1883-1888; bd. 6, 1841, s. 63: 《Seyn oder Nichtseyn, das ist hier die Frage》。

“在或是不在”是按中文版黑格尔著作（商务版）中的术语翻译。哈姆雷特的独白在莎士比亚的悲剧原著之中是在第三幕第一场。在中文中，一般都按朱生豪译本说成是“生存还是毁灭”。

[6]就像英语的be，丹麦语的være作为联系动词是“是”，作为不及物动词则是“在/存在”。这里是være的现在时形式er：“它是（er）它所是（er），但是它在（er）”。

[7][帝王鸟]也许是指鹰。

[8][在草秆上高高地站着，有着高贵卓越的姿态]在丹麦文版中只有前半句“在草秆上高高地站着”，这“在草秆上高高地站着”在丹麦语中是一句成语，就是表示“有着高贵卓越的姿势”的意思，因此译者把这两句都放在这里。

[9]在这里，译者把丹麦语的“for Gud”翻译成“在上帝面前”，但它在丹麦语中也有“为上帝”的意思。

在德文版译本中，Hirsch同时翻译出了这两个意思，——他把丹麦语的“for Gud”翻译成德语“vor und für Gott”，并且做了一个注释，提醒读者，这解读是开放的：

Im Dänischen fallen “vor Gott” und “für Gott” in einen Ausdruck zusammen. Die Übersetzung muß da, wo Kierkegaard an beide Bedeutungen zugleich denkt, den Doppelausdruck “vor” und “für” einsetzen. Da, wo die Übersetzung sich für eine der beiden Möglichkeiten entscheidet, steht dem Leser das letzte Urteil frei.

[10]“在自身”并且“为自身”：亦即“自在”并且“自为”；这个“在”和“为”都是德国唯心主义哲学中的概念。而丹麦语“在上帝面

前”的“在……面前”也是“为”，所以，这讲演中的“在上帝面前”也可以有着“为上帝”的意思。在Hirsch的德文版译本之中，他同时翻译出这两个意思，——他把丹麦语的“for Gud”翻译成“vor und für Gott”。参看前面的注释。

[11]这个“在（Væren）”就是前面句中的“是”（飞鸟是它所是）。

[12]“一点”……“十点”]带有数字的游戏之中的点数。诸如纸牌或骰子之类的数值。

[13]在这里，译者把丹麦语的“for Gud”翻译成“为上帝”，但它在丹麦语中也有“在上帝面前”的意思。参看前面的相关注释。

[14]这一句译者有改写，直译的话是：卑微的基督徒，对立与自身的卑微，他是他自己，却不因此而痴愚地想要停止“去是那‘他相对于其他人所是’的卑微的人”。

[15]“是所是”与“成为自我”的不同是：前者是生来就是其自身所是，后者是生来原本不是“自我”，但却去成为“自我”。

[16][以上帝的形象创造出来的]《创世记》（1：26—27）：“神说，我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”

[17][上帝曾生活在大地上]亦即耶稣，道成肉身。

[18][他让自己出生在卑微而贫困的境况之中]指向耶稣在马槽里出生，参看《路加福音》（2：7）。

[19][在耻辱之中]也许是指向马利亚处女受孕产子。参看《马太福音》（1：18—19）。

[20][作为孩子，与一个被称作是他父亲的淳朴的人和他的母亲那遭鄙视的处女生活在一起]就是说，与木匠约瑟夫生活在一起。参看《马太福音》（13：55）、（1：18）和（1：24—25）。

[21][以奴仆的卑微形象]指向《腓立比书》（2：6—11）中保罗写关于耶稣：“他本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的。反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。所以神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的，地上的，和地底下的，因耶稣的名，无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神。”

[22][被作为罪犯钉上十字架]可参看《路加福音》（23： 31—

33)。

[23][为自己留下一个名字]指向《腓立比书》(2: 6—11)中保罗写关于耶稣。这一章的第九句是“神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名”。

[24][以他的名来称自己]就是说，称呼自己为基督徒。见《使徒行传》(11: 26):“他们足有一年的工夫，和教会一同聚集，教训了许多人。门徒称为基督徒，是从安提阿起首。”

[25][祂选择最普通的阶层中的卑微的人们来作自己的门徒]根据福音书叙述，十二门徒中有好几个是打鱼的(《马太福音》4: 18—22)，而马太则是税吏(《马太福音》9: 9)。

[26][祂在交往之中找那些世俗世界所排斥和鄙视的人们]在《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》有着这方面的叙述，说及耶稣与税吏和罪人们的交往。

[27][想要高高地提升起他]有几次人们想要让耶稣作他们的王。参看《约翰福音》(6: 14—15)和《路加福音》(19: 28—40)。

[28][想要尽可能贬低祂]指耶稣被抓后受人们讥笑戏弄、被穿上紫红袍、戴上荆冠，并且在最后被当作罪犯钉上十字架被路人嘲笑。

[29][祂自己让自己的降贬]参看《腓立比书》(2: 6—11)。

[30][他们被逐出会堂，正因为祂帮助他们]参看《约翰福音》第九章。

[31]这里译者根据汉语习惯作了改写。在原文中是动词“对……忠诚”，译者改成了“对……的忠诚”。这样，“一直保持着对……忠诚、保持着对……忠诚、保持着对……忠诚”被改作“一直保持着对……的忠诚、保持着对……的忠诚、保持着对……的忠诚。”

[32]丹麦语的介词“for”有着“为……”和“在……前”的意思。这一从句，Hong译作“that this prototype exists right before him”(这榜样正在他面前存在)；而Hirsch则译作“daß dies Vorbild eben für ihn da ist”(这一榜样正是为他而存在的)。

[33]这一从句，Hong译作“that the prototype exists before him”(这榜样在他面前存在)；而Hirsch则译作“daß das Vorbild für ihn da ist”(这一榜样为他而存在)。

[34]这一从句，Hong译作“that this prototype is before you”(这榜样在你面前)；而Hirsch则译作“daß dies Vorbild für dich ist”(这一

榜样是为你的)。

[35][要在彼世才显现于其荣耀之中]可以参看，比如说《约翰福音》(17: 5)和(17: 24)，耶稣祈祷上帝：“父阿，现在求你使我同你享荣耀，就是未有世界以先，我同你所有的荣耀。”和“父阿，我在哪里，愿你所赐给我的人也同我在哪里，叫他们看见你所赐给我的荣耀。因为创立世界以前，你已经爱我了”。也参看《马太福音》(19: 28)和(25: 31)。

[36][与上帝的亲缘关系]在《使徒行传》(17: 29)中，保罗说：“我们既是神所生的……”

[37][在世界中没有上帝]《以弗所书》(2: 12)，保罗写给以弗所人说：那时仍是异教徒，“那时你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人。并且活在世上没有指望，没有神。”

[38]亦即，在世俗世界里成为什么。为方便理解，译者可以再用一句口语来说一下这句话：在这个世界里成为一个了不起的人物。

[39]也就是说，“什么都不是”。

[40]就是说：在这“是人”这件事情上就根本没有什么与别人的有差异或者优越于别人的地方。

[41]就是说：算不了是什么人物。

[42]丹麦是基督教的国家。所以几乎所有人都称自己为基督徒。

[43][司法议员]在王权独裁政府制度设立之后，(自1661年起)司法议员(justitsråd)被用作最高法院成员的头衔，之后又被用在更广的范围里。有五级第3号司法议员和四级第3号真正司法议员的区别。但有此头衔的人不一定真正和司法有关。

[44]就是说：是个了不起的人物。

[45]就是说：必须去成为一个了不起的人物。

[46][人们说，国王承担王冠的重量……有着监护的重量]这说法尚未得到确证。

[47][那作为基石承担起所有其他人的是国王，抑或那承担起作为至高者的国王的是所有其他人]也许暗指克里斯蒂安五世的丹麦法律(1683年，引自正统更新的《经法学院审读的国王克里斯蒂安五世的丹麦法律》Kong Christian den Femtes Danske Lov af det Iuridiske Fakultet giennemset, udg. af J.H.Bærens, Kbh. 1797)，在第一条中指出，君主专制国王是“王权的正确不变的宪法”，就其本身必须被其臣民视为“地球上高

于所有人类法至高无上的最高首脑”（第1卷，第1章，第1条）。另见王法（1665年，首次出版于1709年），第二条：“丹麦的（……）君主专制下传承的继位国王，也根据这法律对于所有臣民被保持并被视为是地球上的至高首脑，除了唯上帝之外不能有任何首脑或审判者高于自身，不管是在教会事务还是在世俗事务中，都是如此。”

[48]就是说：他是个了不起的人物。

[49]译者在这里稍作改写。直译应当是：

确实，从不曾有过任何国家或者社会如此不人性地对待某一个人，如此地：这国家想要让一个人在“是乌有”的境况中去承受起“所有人”的负担。

[50]就是说，“还是要去成为一个了不起的人物”。

[51]就是说，他要“去是某物”，而这个“某物”按照他的概念是值的。

[52]那字母之前几乎听不见的、轻微的送气属于这字母的一部分]这里所谈的是希腊语音音中的情形。

[53]这个“这”是指“是一个卑微的人”。

[54][永恒之前景]对永恒、对永恒之中将来的东西的期待。

[55][天国之希望]对于天国（中的永恒生命）的希望。

[56][70年]按传统的说法所给出的一个人的寿命，在《诗篇》（90:10）中有“一生的年日是七十岁。若是强壮可到八十岁。但其中所矜夸的，不过是劳苦愁烦。转眼成空，我们便如飞而去。”

[57]这东西——“这他直至绝望都不想要去是的东西”，也就是，“是乌有”。

[58][那个诸神所惩罚的国王……就消失了]指向吕底亚的西皮洛斯国王坦塔罗斯的神话。为了测试诸神的智慧，他烹杀了自己的儿子珀罗普斯，邀请诸神赴宴。诸神令珀罗普斯复活并以永恒的饥渴惩罚坦塔罗斯，令他站在没颈的水中，当他弯腰，水就退去，因此他无法喝水；他的头上有伸向他的苹果树枝，一旦他伸手想摘果子，树枝就跳开，因此他摘不到果子。在荷马史诗《奥德赛》的第十一卷581—592句中有对此的描述。

[59][这飞鸟是在福音里的]指向《马太福音》（6:26）。

[60]就是说，哪怕他是最卑微的人，也就是说是最低下的，由于他处于“卑微之忧虑”之中，他就更低下，就是说，比“最低下的”还远远地

更低下。

[61][我将成为什么，尚未显明]指向《约翰一书》（3: 2）：“亲爱的弟兄阿，我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明。”

[62][祂就是道路]指向《约翰福音》（14: 6）：“耶稣说，我就是道路，真理，生命。若不借着我，没有人能到父那里去。”

[63][找到它是至福]参看《马太福音》（7: 14）之中基督说：“引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”

[64][自行其道]参看《使徒行传》（14: 16），其中保罗说：“他在从前的世代，任凭万国各行其道。”

IV 高贵^[1]之忧虑

别操心忧虑你们将穿什么？——所有这些都是异教徒所求^[2]。

这忧虑是飞鸟所没有的。——但是高贵是一种忧虑吗？人们本来是应当相信，一个人站得越高，他就在越大的程度上得免了所有忧虑，他周围就有越多的人，他们唯一所做的事情就是留意关注并且忙于保持让他得免于所有忧虑。唉，像福音所说的那样，说高贵之忧虑与卑微之忧虑完全是同一回事，这当然也不是什么不真实的尖刻之语。因为，高贵和权力和荣誉和名望作为随从仆役提供它们的忠实服务，这随从仆役要保护地位高贵者，不能够让任何忧虑靠近他；它们简直就像是跪着为它们的忠诚发誓。哦，但是，高贵者没有勇气去与这个侍卫断绝关系，这侍卫为了安全的缘故要形影不离地贴近着他，正是这安全使得他晚上无法睡觉。我们有这样一个故事，可以拿来作为象征性的寓言看：一个统治全世界的皇帝被一群统治皇帝的忠实侍卫拥围着；一个让全世界颤栗的皇帝被一群令皇帝在其面前身后颤栗的英勇侍卫拥围着。^[3]

但是那总是高高在上的飞鸟却没有这种高贵之忧虑，既没有我们这里所无法谈论的一种忧虑，这种对于地位高贵者是一种荣耀，他挂念着那些被托付给他的人们的福祉（在这个小小的文本之中，我们一直保持只谈论一个人能够不具备的忧虑，是的，是应当不具备的，而不是谈论那种“一个人作为基督徒不得不具备”的忧虑^[4]），也没有这里所谈的地位高贵者的忧虑。飞鸟几乎就不会想到要为自己谋生，更不会想到它要去为别人谋生；飞鸟带着完全的无辜说出自己与其他飞鸟们的关系：“我是我兄弟的看守者吗？”^[5]任何飞鸟都不会去想，即使是那飞得最高的，它也不会去想，它要被置于如此之高以至要去统治其他鸟。但这样它就也没有任何忧虑，不会去想其他鸟是不是向它展示那种义务性的关

注、或者它们是不是拒绝它义务性的关注、或者它们是不是也许甚至会把它从高位之上推翻——任何鸟都不曾被置于如此之高。

然而每一只鸟都是高的；但仿佛每一只鸟在本质上都被置于同样的高度。这一天上的介于众鸟之间平等性，或者它们在天穹之下同样的高位，与“永恒生命之高”有着某种共同点：同样都是没有高低之别，但却有崇高。所有鸟都是高的，但相互而言没有一只只是高的。在天穹之下，每一只鸟都有足够的位置，可让它飞到它愿意飞到的高度上；而那在地上走着的鸟，在根本上也是在这高度上。对此飞鸟不会有其他的理解。如果有人对它说：“但如果你不是比其他鸟更高的话，那么你在严格的意义上就并不高。”那么飞鸟就会这样来回答，“那又怎样，难道我不高吗？”——然后飞鸟飞得很高，或者它就留在地上，但它是高的，并且意识到自己的高度。因此它在高之中没有高之忧虑，在高之中并不高过任何鸟，——天穹之下有太大的空间，——或者说，没有小气之空间。

看一下那只飞鸟吧，它是怎样高高地站在云中，如此平静，如此骄傲，没有任何一个动作，它甚至不通过扑翅来保持自己的高度。如果你，也许已经做完了你的事，在几个小时之后回到同一个位置，看它：它在空中没有变化，它骄傲地依托于自己展开的双翅，它并不摆动双翅，与此同时，它俯瞰着大地。是的，以未受训练的肉眼在空中和水上测距离是难的，但是它也许就是没有改变一尺半米的位置。它站着，没有立足点，因为它站在空气中，如此平静地在高处，——现在我要说，就像一个统治者，或者说，难道会有什么统治者能如此平静？它什么都不怕，它看不见任何危险，它在自身之下看不见深渊，它的眼睛绝不会在这高度晕眩，它的目光从不迷蒙，唉，可是就没有人具备如此清晰而敏锐的视觉，甚至那“在卑微之中嫉妒着高贵”的人也不具备这视觉。那么，又是什么东西使得它在这高之中如此平静？就是这高。因为在这高之中，就其本身而言不存在任何危险，在高之下不存在深渊。只有当在这高之下有着一种比它更卑微的高并且有更多依次排列的时候，简言之，只有当在它之下有着他者的时候，那么，在它之下就有了某种东西，那么在它之下也就有了深渊。但是，对于飞鸟不存在更卑微者，因此，它在这高之中，身下没有深渊，因此没有忧虑，这忧虑随深渊来并且出自深渊。

在高之中的飞鸟并不高于任何他者，因此就没有高之忧虑。授课师就是如此，这里是授课的切入点。以这样的方式在高之中，可以没有忧

虑地在高之中。如果有人说“以这样的方式‘在高之中’就根本不是‘在高之中’，谈论‘飞鸟之高’就只是一种词语的游戏”，那么这就显示了：他是不愿意学，他是一个不愿意在上课时安静坐定但却要去打扰课程的淘气孩子。因为，确实，如果他不愿意努力去理会飞鸟，如果他不是在学习中改变自己的观念去与飞鸟的教学看齐，而是教训飞鸟，要求它有他的观念，因此也就不承认飞鸟是授课师，那么他就不可能向飞鸟学到什么，并且，为了飞鸟的荣誉要说一下，这确实是唯一一种“一个人以之无法向飞鸟学习任何东西”的方式。但是，那想要学的人，他学到了，关于“高”：一个人真正能够让自己没有高之忧虑的唯一方式就是，“在他处于高之中的时候，他并不比任何人更高”。

卓越的基督徒没有这一忧愁。

什么是卓越的基督徒？是啊，如果你以世俗的方式问，他是不是国王或者皇帝或者杰出人士或者高头衔人物等等诸如此类，那么，在一般的意义上回答这个问题当然就是一种不可能。但是，如果你以基督教的方式问，那么回答就很容易：他是基督徒。他作为基督徒知道“在他要同上帝说话的时候关上门^[6]”，——不是因为不该有人知道他与上帝说话，而是因为不该让任何事情任何人来打扰他与上帝说话；在他与上帝说话的时候，他放弃掉所有世俗的东西、一切不真实的富贵荣华，而且也放弃掉所有幻觉的虚假。

他相信，在天上有一个上帝，对于上帝，人的声望不存在^[7]，如果我们这样想，那统治着全人类的人，对上帝来说，丝毫不比最卑微的人更重要，也不比落在地上的麻雀^[8]更重要。因此，他明白，这是一个幻觉：因为他在生命中的每个瞬间以无数方式因“他对所有人或者如此无数人很重要，并且对许多人来说，他简直对他们的生命就是很重要的”的想法而感觉到自己的生命感情得到强化，因为在活着的生命之中他享受着“自己是不可或缺的”这一生命之提升感和对于“自己将在死后被怀念”的丰富预感，所以他的生命对上帝来说也会是更重要的；因为对于上帝，他并不比落在地上的麻雀更重要，——不管他是人世间曾有过的最强大的人，抑或他是曾生存在人世间的智慧的人，抑或他是随便怎样的某一个人。他相信（不是去留意那关于“许多离开他无法生活的人”的各种说法），是他自己，为了生活，每一瞬间，是的，每一分钟都需要这个上帝，没有这上帝的意愿固然任何麻雀都不会落在地上^[9]，而没有这上帝也不会有任何麻雀进入存在或者存在。因此，如果我们其他人有

不一样的理解，认为人们为他而祷告是因为我们需要他、需要他活着，那么，他对于上帝的理解则不是如此，他认为恰恰因为他的任务是不可比拟之重大的任务，他比任何别人更需要有人为他祷告^[10]。他相信，在天上住着一个不变的上帝^[11]，这上帝想要自己的意愿，即使一切东西都站起来与他作对，对于他也不会有任何意味；一个不变的上帝，他想要顺从，在至大的事物和在极小的事物之中，都是这同样的上帝，在最全面的世界历史的伟绩的最微不足道的琐碎之中和在最日常的事务之中，那曾生活在人类史上的最强有力的人的同样的上帝，最卑微者的同样的上帝，全部大自然的同样的上帝，如果没有他的意愿，任何东西、任何事情都不会被允许发生。因此，如果有人想让他以为，因为他所说的权柄之语句足以启动万物，是的，几乎去改造世界的形象，因为千万人需要他并且渴求见到权柄之微笑，所以上帝也会特别地待他，这强大的人，不同于上帝对待每一个人，无条件的每一个其他人，这不变的上帝在对待他时不会是那同样的不变者，不会是像“那永恒的”那样毫无变化，不会比山崖更恒定不变，那么，他就明白，这就是一种幻觉，——而相反，确确实实的是，这不变的上帝全能地能够做一切，而更可怕的是，能够通过一句全能^[12]之语句改变一切，改变王位和政权，改变天和地。他相信，在这个上帝面前，他是一个罪人，并且，不管这个罪人是什么人，这个上帝对罪都同样地严厉。因此，如果有人想要让他以为，因为几乎没有人能够概观他的管理、概观他所做错和疏漏的事情，因为没有人敢审判他，因此公正的上帝^[13]（对于这上帝而言，“最强大的人犯罪”并不比“最卑微者犯罪”更重要，不管从人类的角度说各种后果的差异有多大，“最强大的人犯罪”并不比“最卑微者犯罪”更可宽恕）惊骇于人的力量而会不能够，或者会不敢去根据律法的严厉来审判他，那么，他就明白，这就是一种幻觉。他相信，他在每一个瞬间都需要仁慈的上帝的宽恕。因此他相信，上帝曾以卑微的形象行走于大地^[14]，并且以这样的方式把所有世俗权柄与势力判作“就其本身什么都不是”的乌有。他相信，正如，如果不重新变得像小孩子，任何人都无法进入天国^[15]，同样，如果不是作为卑微者、作为那知道“自己就自己本身而言是乌有”的人，任何人都无法走向基督。他相信，即使基督没有选择卑微的人们作为自己的门徒，而是选择了卓越的人们，那么这些人也首先必须成为卑微的人才能够作为他的门徒。他相信，对于基督，人的声望不存在^[16]，因为对于基督只有卑微；他相信，正如健康的人从不曾也绝不

会因基督而得救^[17]，同样也绝不会有any卓越的人作为卓越者而得到拯救，只有作为卑微者才得到拯救。因为，除非是有着卑微的人的品质或者是作为卑微的人，任何人都无法成为，也无法是，基督徒。

“这样的话，那卓越的基督徒是不是就同卑微的基督徒一样卑微？”是啊，他确是如此。“但是，这样一来，那卓越的基督徒其实在根本上不知道他有多么卓越？”对，他其实在根本上不知道。“但是这样一来。这讲演就是通过‘不谈论世俗的高贵、不谈论头衔和地位及关于它们的忧虑’来欺骗了读者！”这样说，是的——然而还是不对，这讲演没有欺骗，因为卓越的基督徒没有这一忧虑——这讲演所谈的正是这个，谈关于“他没有这一忧虑”。哪一个讲演更真实地表达出这一点：是那担保并且反复担保“他没有忧虑”的讲演，还是那通过谈论“那真正地令卓越的基督徒投入的事情”——“卑微”、恰恰是借助于沉默来让人明白“他根本没有上面所说的那种高贵之忧虑”的讲演？

一个人只能够作为卑微的人，或者具备卑微的人的品格，而成为或者是基督徒。这“去成为基督徒”（以这样的方式，“去是基督徒”也是如此）当然是一种想法，但这是一种双重的想法，因此这想法有双重的景象。因此那令卑微的基督徒理解自己的高贵的与令卓越的基督徒理解自己的卑微的，是同一种想法。卓越的基督徒让观念（基督教的观念）把权力与高贵（世俗的高贵）从他那里拿走，或者，他把自己交付给这观念的力量；由此他变成了这卑微的人，一个人为“成为基督徒”或者“是基督徒”所必须是的——卑微的人。如果一个演员，因为他昨天晚上演了国王，就想要在街上到处走并且做国王，那么，我们就全都会笑话他。如果一个小孩子在与同龄伙伴一起玩游戏之中是“皇帝”，如果这孩子想要跑到成年人这里来，也把自己说成是皇帝，那么，我们就全都会笑话这孩子。为什么？因为戏剧和孩子的游戏是一种非现实。但是，这“在现实中是卓越的”，按基督教的理解，也不是现实；这现实是“那永恒的”，“那基督教的”。真正的高贵是基督教的高贵，但是在真正的基督教的高贵之中，任何人都不比别人更高贵。因此，这“是卓越者”与真正的高贵比较就是一种非现实。因此，卓越的基督徒本人（因为，如果其他人想要这么做的话，那么这做法既不属于基督教也不具备基督教的认同，而只会是属于“目无神明的世俗性”的可恶的无礼行为）取笑世俗的高贵，取笑自己所谓的真正的高贵，按基督教的理解，这做法是对的，因为只有基督教的高贵才是真正的高贵。

然而，难道这“成为基督徒”（我们当然是谈论那卓越的基督徒）对于卓越者不是比对于卑微者更艰难？对这个问题，圣经回答说，是更艰难^[18]。人们确实会认为，“成为基督徒”对于卑微者和对于卓越者必定是同样容易和同样艰难，因为，人们说，我们所谈论的卑微不是外在的卑微，而是一种内在的，一种对于“自己的卑微”的感受。卓越者完全就能够像卑微者一样地具备这感受；“那基督教的”是一种精神的权力^[19]，太精神性，因而不会去谈论外在的卑微。现在这情形也是如此。然而圣经，也许是出于谨慎和对人心的认识，则也以另一种方式来谈论“按着本义地作一个卑微的人”，并且以这样一种方式，也谈论比所有的言辞和表述更强有力地作见证的榜样。因为“祂”生活在真正的世俗的卑微之中；因而，祂在祂决定作为榜样的时候没有选择“是一个卓越者，但在其内在之中却是卑微的人”。不，他按着本义地是卑微的人，完全不同于“一个国王在一瞬间之中放下自己的威严，——为宫廷人员所知，因而就更加尊贵”，他对自己的谦卑有着另一种完全不同的严肃。^[20]

看，在精神之生命的方面也有着某种就像“‘拼写’相对于‘完整阅读’”那样地对应着的东西。我们拼写，我们慢慢地向前，把单个的细节明确可辨地相互拆开，以便不在最后让全部生命的内容变成“被扬弃的诸环节（ophævede Momenter）”^[21]而把生命弄成是一次空洞的扬而弃之（ophævelse）^[22]。相对于“成为基督徒”，“拥有外在之优越”的情形也是如此。基督教从不曾教导说“按着本义地是一个卑微者”完全就同义于“是基督徒”，也没有教导说“按着本义地是一个卑微者”是立即通向“成为基督徒”的直接过渡；它也没有教导说“如果一个这样的世俗卓越者放下了自己的所有权力，他也因此就是基督徒”。但是，从“按其本义的卑微”到“成为基督徒”则只有一条通道。“按着本义地是一个卑微者”不是通往“成为基督徒”的“不幸入口”；“拥有外在之优越”是一条绕行的弯路，对于那更焦虑的人，它使得一种“双重的入口”成为必要。在那种严谨的科学之中，人们谈论说“一条辅助线”，你自己画一条所谓的辅助线；你当然也可以不用辅助线而为这命题作出证明，但你加辅助线——不是为了这证明的缘故，而是为了帮助你自己；需要辅助线的不是这证明，需要它的是你自己。同样，那“拥有外在之优越”的人通过“按着本义地变得贫穷、被鄙视、卑微”来帮助他自己。如果他不这样做，那么他就必然在内心之中更忧虑地监视着自己，这样他才敢相信自己，他才确知“没有，没有任何来自‘所有这外在的卓越和高贵’的东西以这样的方式使他盲目，

而令他无法轻易地在人众之中让自己是卑微的人”。

我们无法否定，以这样的方式，这也是可行的。基督教从来就不曾无条件地要求什么人说，他应当按着本义地放弃外在之优越，它更多地是向他建议了一条小小的谨慎规则。难道他认为不需要这规则，就像在上面所说的“人们焦虑地为自己拼写出字词来”的时代里人们这样认为？哦，多么艰辛的生命啊，以这样一种方式在高贵之中，被所有诱惑性的事物环拥着，要完全对自己确信，这样，一个人能够轻易地去让自己甘于是简单的劳作之人，——因为，对于这个人来说，这“去是基督徒”是无限地重要的事情，乃至他自然就在最严格的自我考验之中让自己确定了：所有这些诱惑性的事物丝毫都愚弄不了他。如果一个人住在火药库房里，带着火和灯，这需要怎样一种极致的谨慎啊，而在这样一种诱惑性的环境之中，要“去是基督徒”，这又需要怎样一种艰辛的谨慎啊！

哦，以这样的方式生活，这是多么艰难的生活啊！如果你想一下，在前面的讲演之中所说及的“从卑微出发去到达基督教的高贵”，比起这里的“从世俗的高贵出发经过卑微而达到基督教的高贵”，前者是在怎样的程度上远远容易得多，那么，这一比较就只能够算是对这种生活的日常艰难的一种微渺的暗示。但是卓越的基督徒以这样的方式生活。他有着权力、荣耀和声望，拥有着世俗的优越，但是他就像是那不具备这一切的人那样^[23]。他看着自己周围的所有这一切，它们如何地像在一魔法之中，只是等待着他的一种表示，只是等待着，他将会想要什么，——但是，他就像那不看这一切的人那样，他是处在一种更高的魔法的力量之中。他听见所有这些，也许几乎总是恭维，但他的耳朵是塞住的。所有这一切对于他就只像是“在戏中作国王”，就只像是孩子在游戏之中作皇帝的情形，——因为，他是基督徒。

作为基督徒他是处在真正的高贵之中。因为，按基督教的理解，在上帝的国中，一切恰如同在天空之下：那里，所有人都在高之中，但不会比任何人更高。飞鸟是在高之中不被任何别的鸟更高；而卓越的基督徒则是，尽管在世俗的高贵之中被提高到其他人之上，但在高之中却不比任何人更高贵。因此，他没有高贵之忧虑；因为，如前面所说，以这种方式，一个人可以是这样的。在一个人以这种方式处于高贵的时候，那么，他要么是一只飞鸟，要么——如果他是一个人，却也像这飞鸟，那么他就是基督徒^[24]——这时，他在世俗的意义上是高贵者抑或卑微者，其实都无所谓。

卓越的异教徒，他有着这一忧虑。

卓越的异教徒是“在世界之中没有上帝”^[25]；如果说卓越的基督徒对自己的世俗高贵是无知的，那么，异教徒就对“什么是真正的高贵”是无知的。除了这世俗的高贵，他不认识任何别的高贵，而真正的去知道“它是什么”，是不可能的，因为它就其本身只是虚假、浊气和幻想，从它那里，除了“它就是这个”这一认识之外，我们不可能得到任何别的真理认识。他从根本上了解关于“高贵、更高贵、最高贵和最最高贵”的知识，但他不知道，所有这一切的根本就是乌有，因而他所知的一切就是乌有。现在，他在这一乌有之中有着他的位置。它在什么地方，他是借助于乌有性内部的定性来决定的。人们谈论一场睡梦之中的死亡旅行，——睡梦者气喘吁吁，但他就是没有出发。卓越的异教徒的情形也是如此。有时候他登入高贵，有时候他沉落，他欢呼，他叹息，他喘气，他呻吟，但是他出发不了；有时候有另一个人在高贵之中攀登到他之上，有时候有一个从高贵之上落下，——然而没有任何东西，没有任何东西能够，哪怕是这最后的情形都不能够，把他从睡梦之中唤醒、把他从幻想之中拉出来、使他睁开眼睛看见这一切都是乌有。然而，这会是乌有吗？我们只须看一下他，他是怎样挣扎、斗争、欲望、追求并且从来就不让自己得到一瞬间的休息的，他收买了多少人来为他做事，他联合了多少人来让他们可以来帮他去抓住他所渴求的东西，难道还需要更好的证据来证明这不是乌有？难道这仍还是乌有，难道这“乌有”能够以这样的方式启动？那么，那个忙碌的人就必定是错了，——他得出结论说，他有这么多事务要打理，因为他雇了四个文书，而自己则没有时间去吃喝。^[26]

卓越的异教徒就是以这样的方式生活在高贵之中的。在高贵之中有许多人在他之下，这是他很清楚地知道的；他所不知道的在他之下的东西，那就是在他之下还有一样东西：深渊。也就是，正如前面所说，如果一个人在高贵之中高于其他人或者有着其他人在自己之下，那么他也就有深渊在自身之下；因为，如果一个人以这样一种方式处于高贵之中，那么他就只能是处在世俗的高贵之中。卓越的异教徒，除了世俗的高贵，他不知道任何别的东西并且也不去想任何别的东西，因而他在自己这里并没有关于“那真正的高贵”的知识能够来使他在对“那世俗的高贵”的无知之中悬浮起来。他没有，他在自身之下有着深渊；忧虑从这深渊之中攀爬上来，或者他沉陷进忧虑之中。

那么，这忧虑又是怎样的一种忧虑？一种渴求在越来越大的程度上成为——乌有；因为这一切就是乌有。一种“在高贵之中攀爬得越来越高”的渴求，这就是，“在深渊之忧虑^[27]之中沉陷得越来越深”，——因为，世俗的高贵之忧虑除了是深渊之忧虑之外又能够是什么呢？那么，这忧虑又是怎样的一种忧虑？这忧虑是：唯恐有人会以诡计、以权力、以谎言或者以真相来从他那里把这幻想剥夺走。因此，他会通过一切方式来让他自己得到保障；因为，他到处都看见危险，到处都看见追击，到处都看见妒忌，到处都看见鬼魂——正如事情自然就是如此，因为，即使是那能够在最黑暗的黑夜里把一个满心恐惧的人的所有幻觉都吓跑的可怕情形，也比不上“在一种幻想之中有各种恐怖”那样可怕。

于是，忧虑在最后吞咽下自己的猎物。正如无髓的朽木在黑暗之中发光^[28]，正如浊气的鬼影^[29]在雾中造出幻觉，同样，他在他这种“世俗高贵”的光辉之中为其他人们而存在；但他的自我并不存在，他的内在本性在乌有性之差役中被侵蚀并失去精髓。虚妄之奴隶，没有对自己的支配，在令人昏晕的世俗性的控制之下，他凄惨地停止“是人”。在他的内心深处，他就像是已经死去，但是他的高贵却在我们间如鬼魂般游荡——它活着。在你与他说话时，你与之说话的对象不是某个人；在他对高贵的追求之中，他自己成了那他所渴求的东西；作为人他只是被视作是一个头衔。内在之中只有空洞与虚妄，是的，什么都没有；但表象在那里，虚妄的表象，它佩戴着“世俗的高贵”的各种荣耀标志，路人会向这些标志表示出自己的敬意，——而他则佩戴着所有这高贵，大致就像那些在葬礼上安置他各种勋章的衬垫^[30]。哦，看一个人在卑微与悲惨之中几乎无法被辨认、看这悲惨，以至于你几乎无法分辨出这人，这是可怕的；但是，看人类的高贵，并且看，这不是人，这则是令人毛骨悚然的。看一个人作为一个“他从前的高贵”的影子到处游荡着，这会是多么可怕的；但是，看世俗的高贵并且在里面几乎连一个人的影子都没有，这则是令人毛骨悚然的。死亡不会来把他弄成乌有；他无需被埋葬；就在他还活着的同时，人们就已经能够这样说他，就像我们通常在墓前所说的：看这里，世俗的高贵！

然后，让我们在最后想一下飞鸟，这飞鸟是在福音里的^[31]，并且也应当进入这讲演。飞鸟是在高之中没有高的忧虑；卓越的基督徒是，在世俗的高贵之中被提高到其他人们之上，在高贵之中没有高贵之忧虑；卓越的异教徒应归入忧虑之深渊，他其实不是在高贵之中，而是在

深渊里。飞鸟在高之中；卓越的基督徒在那高贵之中；卓越的异教徒则在深渊里。飞鸟之高是基督徒之高贵的一个象征，而基督徒之高贵则是飞鸟之高的般配；它们带着无限性之差异在理解之中相互对应；你通过理解基督徒的高贵来理解飞鸟的高，并且，通过理解飞鸟的高，你理解基督徒的高贵。异教徒的高贵，不管是在天空之下还是在天上，都没有归属之处。飞鸟之高是影子，基督徒之高贵是现实，异教徒之高贵是乌有性。飞鸟在自身之中有空气，因此它保持让自己在“高”之中；卓越的异教徒在自身之中有空虚，因此他的高贵的情形是一个幻想；卓越的基督徒在自身之中有信仰，因此他在那高贵之中翱翔在“世俗的高贵”的深渊之上。基督徒在自己的高贵之中绝不忘记飞鸟，它对于他比航标对于水手所意味的更多，授课师，唉，又是它，在它向弟子叫喊着“在你的高贵之中想着我”^[32]的时候，弟子已经将它远远地留在了身后；卓越的异教徒从来看不见飞鸟。飞鸟在“高”之中，然而在严格的意义上是在向“那高”的半途中；如果它能够明白这个，它就会下沉。基督徒明白这个，恰恰因这一“明白”，他达到了“那高”。然而，根据基督教的学说，只有一种高贵：它就是“是基督徒”，——并且一种深渊：异教；前者是任何飞鸟都绝达不到的，而后者则也是飞鸟绝不会飞过的。这一深渊是任何飞鸟都无法飞过的，如果要飞向它，飞鸟就必定会半途死去；这一高贵是任何飞鸟都达不到的，飞向它，飞鸟只是在半途中。以这样的方式，飞鸟在自己的“高”之中是幸福的，对深渊一无所知，但对那至福也一无所知；基督徒在自己的高贵之中是至福的（salig）；卓越的异教徒则无福地（usalig）迷失在深渊之中。

注释：

[1]这篇讲演中所用的“高贵”这个词其实与“高”是同一个词。作为丹麦语Høihed的翻译词，其实“高”更准确，但是为了在汉语之中更上口，因而译作“高贵”。特此说明：飞鸟的“高”和卓越者的“高贵”是同一个意思，本原都是丹麦语词Høihed。

[2][别操心忧虑你们将穿什么？——所有这些都是异教徒所求]由《马太福音》（6: 25）和（6: 32）拼出的句子。

[3][一个统治全世界的皇帝……被一群令皇帝在其面前身后颤栗的英勇侍卫拥围着]指古罗马皇帝奥古斯都（公元前23—公元14年）所建立的皇帝侍卫队——罗马禁卫军。有时候禁卫军对选择新皇帝或推翻皇帝起到决定性作用。

[4]译者在这里稍作改写，直译是：“.....而不是谈论那种‘一个人不具备就不可能作基督徒’的忧虑”。

[5][我是我兄弟的看守者吗]指向《创世记》（4: 1—16）中关于该隐与亚伯的故事，其中第九句是：“耶和华对该隐说，你兄弟亚伯在哪里？他说，我不知道，我岂是看守我兄弟的吗？”

[6][在他要同上帝说话的时候关上门]指向《马太福音》（6: 6）：“你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然报答你。”

[7][对于上帝，人的声望不存在]在新旧约之中有许多段落提及上帝不以貌取人、不偏待人等。见《申命记》（10: 17）、《历代志下》（19: 7）、《约伯记》（34: 19）、《使徒行传》（10: 34）、《罗马书》（2: 11）、《加拉太书》（2:6）和《彼得前书》（1: 17）。

[8][落在地上的麻雀]指向《马太福音》（10: 29）。

[9][没有这上帝的意愿.....任何麻雀都不会落在地上]指向《马太福音》（10: 29）。

[10][有人为他祷告]按照《丹麦圣殿规范书》（*Forordnet Alter-Bog for Danmark*, Kbh.1830[1688], ktl.381, s.218-220）的规定，在所有仪式中按规定要为国王和其他地位高贵的人们祈祷。

[11][一个不变的上帝]参看比如说《福音基督教中的教学书，专用于丹麦学校》（*Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler*），由1783—1808年间的西兰岛主教巴勒（Nicolaj Edinger Balle 1744-1816）和牧师巴斯特霍尔姆（Christian B.Bastholm 1740-1819）编写，简称《巴勒的教学书》。第一章“论上帝及其性质”第三段，§ 2：“上帝是永恒的，他既不是初始也不是终结。他是恒定地不变的，并且总是如一。”

[12][全能]参看比如说《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段“圣经之中所教的关于上帝之本质和性质的内容”§ 3：“上帝是全能的，能够做一切他想做的事不费工夫。但他只做确定而好的事情，因为除了唯独这个之外，他不要别的”。

[13][公正的上帝]参看比如说《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段“圣经之中所教的关于上帝之本质和性质的内容”§ 10：“上帝是公正的，并且想要维持自己的律法，这律法全都是为了有益于我们。因此他不仅酬赏那顺从他的人而且也惩罚那不顺从他的人们”。

[14][上帝曾以卑微的形象行走于大地]见前面“以奴仆的卑微形象”的注释。

[15][如果不重新变得像小孩子，任何人都无法进入天国]指向《马太福音》（18: 3），之中耶稣对门徒说：“我实在告诉你们，你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。”

[16][对于基督，人的声望不存在]在新约之中有许多段落提及基督不看人的外貌，见《马太福音》（22: 16）、《马可福音》（12: 14）、《以弗所书》（6:9）和《歌罗西书》（3: 25）。

[17][健康的人从不曾也绝不会因基督而得救]指向《马可福音》（2:17），之中耶稣对文士说：“健康的人用不着医生，有病的人才用得着。我来本不是召义人，乃是召罪人。”

[18][圣经回答说，是更艰难]指向《马可福音》（10: 23—25）：“耶稣周围一看，对门徒说，有钱财的人进神的国是何等的难哪。门徒希奇他的话。耶稣又对他们说，小子，倚靠钱财的人进神的国，是何等的难哪。骆驼穿过针的眼，比财主进神的国，还容易呢。”

[19]“精神的（aandelig）”，在哲学的关联上，尤其是在德国唯心主义哲学的关联上，通常译作“精神的”；但在基督教的关联上，常被译作“灵的”。

[20][他对自己的谦卑有着另一种完全不同的严肃]克尔凯郭尔在誊清稿子上删去了一大段，并且加了个标题“出自关于高贵之忧虑的讲演/（在异教徒的忧虑之中）”加到了日记NB3之中：“……正是因此，在其他，自然也是更腐败和更世故，的时代，在人与人之间不像在我们这些正直而诚实的时代这样有着这么多的信任的时候，在人们不像在我们这些天真的时代里这么天真的时候，事情会是这样：人们在自己的内心之中对这些人间的保障，以及诸如此类，有着一小孩子气的怀疑。为了谨慎，人们只以很少的严肃待之（因为人们绝不会把这看成是‘那至高的’或者‘那决定性的’，相反倒是把它当成是一种新手的练习），人们确实地（就像基督在《马太福音》19: 21之中忠告富少年所说的）散尽自己的财富，按着本义地变得贫穷，人们真地放弃世俗的荣誉和声望并且按着本义地被嘲弄、被讥笑，也许就像圣经上所说的（《路加福音》18: 32）那样被吐唾沫；人们真地放下世俗的高贵并且按着本义地变成卑微的人——被聪明的基督徒嘲笑：一个人疯狂得足以让自己去感觉到什么、痴愚得足以让自己被理解为‘他明白圣经’，关于圣经的说法简直就

是咬文嚼字地依据着圣经的措辞，而不是像那些聪明而受到了启蒙的基督徒那样异想天开地让圣经看起来变得什么都不是、以甚于任何异教徒的异教方式生活（像任何另一个异教徒一样或者比任何另一个基督徒更厉害地）、更甚于任何异教徒地去拥有或者追求世俗财物、并且还是基督徒、也许甚至还是基督教牧师并且因而是通过这一有优势的生意来赚钱。在其他的、自然是全面地在谎言和诡诈和狡猾更为败坏地参与的时代，人与人的信任自然是被丧失了，在人的内心之中对这些人间的保障的怀疑很严重，诸如此类，事情就会是这样：在一个男人或者女人确定了自己所爱的只是一个人的时候，人就只爱一次；事情就会是这样：人们提出要求，自然是考虑到了时代之腐败，要求外在的生活也表达出这个。但是，在我们的简单、正直而真诚的天真时代，就像财产安全已变得如此之大，以至于我们是否关上门都不会有什么两样，以这样一种方式，人与人之间的信任也已经在可能的程度上变得最大了，——在一个人做出这样的保证时，尽管他的外在生活表达了恰恰相反的东西，人们还是相信他，相互间的信任如此之大，以至于保险担保在严格的意义上不会使事情有任何不同。我们全都相互相信对方，我们在内心之中是诸如此类；我们几乎是由由此得到娱乐，——然而，不，不开玩笑吧，在我们所谈的东西是关于时代之严肃的时候——我们精神性地把一种荣耀置于‘我们的外在表达完全相反的东西’之中，因为我们自己知道并且相互知道‘我们在内在之中是诸如此类’；我们精神性地取笑那种对自己的不信任和怀疑——这种不信任和怀疑不得不让外在性来帮忙，因为我们对我们自己有足够的确信，能够肯定我们在内在之中是诸如此类。现在，在每一种情形之中，这样是完全舒适的，那么，每一家人家就都有必要设法让自己拥有一种这样的舒适”（1847年11月的日记NB3: 29,SKS 20,258f）。

[21][被扬弃的诸环节]指向黑格尔的概念，一个“被扬弃的环节（aufgehobenes Moment）”。

“扬弃”是黑格尔辩证法的关键概念（Aufhebung），是指事物被否定，但不是被消灭，而是被包容在了新发展出来的事物中。可参看黑格尔《小逻辑》：“扬弃一词有时含有取消或舍弃之意，依此意义，譬如我们说，一条法律或者一种制度被扬弃了。其次，扬弃又含有保持或保存之意。在这意义下，我们常说，某种东西是好好地被扬弃（保存起来）了。”（黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版。）

在德国唯心主义中，“环节（das Moment）”这个概念标识了在一个更大的有机整体之中的一个构建性元素。按照黑格尔的辩证逻辑，一个范畴或者“环节”必然被其对立面否定，比如说，“在”被“无”否定；而两个对立的范畴一同构建出一个更高的概念性的统一，比如说“在”和“无”被统一在“成为”之中。以这样的方式，那些被遗留的个体范畴可以说是在辩证发展过程中的“被扬弃的环节”，就是说，它们的对立被取消，而它们自身则被吸收进更高的统一体之中。

[22][一次空洞的扬而弃之（ophævelse）]这里是批判性地针对黑格尔的“扬弃（德语Aufhebung/丹麦语ophævelse）”概念（参看上一个注释），拿“扬弃”这个词来游戏，因为丹麦语ophævelse这个词本来一方面可以是“消释”、一方面可以是“飘渺无边”的意思。另外参看《终结中的非科学后记》第二部分第二章，其中约翰纳斯·克利马库斯讽刺地写道：“但是在教授取消了它（悖论）的时候，它当然就是被取消的，这样，我当然就敢说，它是被取消的，除非那扬而弃之（Ophævelsen/取消/扬弃）比悖论在更大的程度上关联到教授，以至于他，不是取消悖论，而是自己去成为一种可疑的幻想出的肿胀（Hævelse）”（丹麦文原文：“Men naar Professoren har hævet det[paradokset],saa er det jo hævet,saa tør jeg jo sige,at det er hævet-med mindre Ophævelsen mere angik Professoren end Paradoxet,saa han,istedenfor at hæve Paradoxet,selv blev en betænkelig phantastisk Hævelse”*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*（1846）,SKS7,201,11-14.）

[23][他就像是那不具备这一切的人那样]指向《哥林多前书》（7:29—31）保罗写给哥林多教众：“弟兄们，我对你们说，时候减少了。从此以后，那有妻子的，要像没有妻子。哀哭的，要像不哀哭。快乐的，要像不快乐。置买的，要像无有所得。用世物的，要像不用世物。因为这世界的样子将要过去了。”

[24]这里是典型的克尔凯郭尔的特殊“句子成分繁复插入”的行文方式。我们可以这样把这个句子改写出来（当然，这就失去了克尔凯郭尔句子中原有的弹性节奏）：“在一个人以这种方式处于高贵的时候，那么，他要么是一只飞鸟，要么（如果他是一个人，却也像这飞鸟，那么他就是基督徒）是基督徒（在这时，他在世俗的意义上是高贵者抑或卑微者，其实就都无所谓了）。”

[25][在世界之中没有上帝]《以弗所书》（2:12），保罗写给以弗

所人说：那时仍是异教徒，“那时你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人。并且活在世上没有指望，没有神。”

[26][那个忙碌的人……没有时间去吃喝]指向路德维·霍尔堡的喜剧《不得安宁的人（Den Stundesløse）》（1731年）中的人物菲尔格希莱（Vielgeschrey）。在第一幕第六场，莱安德尔问，他不明白在一个人没有职位的时候，这个人可以有怎样的一些事务；菲尔格希莱回答说：“我有这么多事务，我没有时间去吃喝。帕妮乐！他说，我没有什么事务。你可以为我作证。”帕妮乐说：“先生有十个人工作要做。只有和他不好的人才说他没有什么事务。除了我之外，先生还雇了四个文书；这足以证明，他有各种事务。”

SeDen Danske Skue-Pladsbd.1-7,Kbh.1758
el.1788[1731-54],ktl.1566-1567;bd.5.

[27][深渊之忧虑]来自深渊的忧虑，或者怕（落进）深渊的忧虑。

[28][朽木在黑暗之中发光]丹麦成语说“朽木也会在黑暗里发光”。长满菌菇的朽木能够发送出一种黯淡的发白的光。

[29]原文是Løgtemand，按组合词直译是“灯人”，按照民间传说，是一种超自然的生灵，有时候是一个鬼魂，会在夜里手上拿着灯引人跟着他走进沼泽或者类似的地方。

[30][那些在葬礼上安置他那些勋章的衬垫]在葬礼上，人们会把死者的各种勋章和星徽别在一些衬垫上放在棺材上。

[31][这飞鸟是在福音里的]指向《马太福音》（6:26）。

[32][在你的高贵之中想着我]也许是指向《路加福音》（23:42），其中一个犯人对耶稣说“耶稣阿，你得国降临的时候，求你记念我。”

V 恣肆^[1]之忧虑

没有人能令身量多加一肘——所有这些都是异教徒所求^[2]。

这忧虑是百合与飞鸟所没有的；因为不管是百合还是飞鸟都不恣肆。恣肆的情形不同于贫困与丰裕的情形，也不同于卑微与高贵的情形。举一个例子的话，被预设了是在贫困之中，这时的任务就是“在贫困之中没有贫困之忧虑”。但这里的情形则不是如此——“被预设了‘一个人就是恣肆的’，而这时的任务就是‘是恣肆的而没有恣肆之忧虑’”。不，在这里没有任何预设，而任务则就是“不要是恣肆的”；这是一个人能够让自己没有“恣肆之忧虑”的唯一方式。就是说，贫困与丰裕，卑微与高

贵，是“就其自身而言无所谓的东西”，是无辜的东西，是一个人无法给予自己或者让自己进入的状态，是在基督教的意义上既不会减少什么也不会增多什么的东西。因此，这讲演首先是从忧虑开始；它不反对贫困或者丰裕或者卑微或者高贵，而反对忧虑。“是恣肆的”的情形则不同；从来就没有过“一个人是恣肆的但对自己的恣肆又是无辜的”的事情，因此这讲演就是直接针对它，而不怎么针对忧虑。是的，如果说“不把恣肆去除掉而要去除掉忧虑”是不可能的，那么，这讲演也绝不是想要这样做，在这里，这忧虑恰恰应当是作为对那恣肆者的诅咒。

但是百合与飞鸟没有这一忧虑。尽管一朵单个的百合，茎秆挺直，向上开放，几乎达到人的高度——它不欲求让自己的身量多加一尺或者一寸，它没有丝毫更多的欲求。与其他的不欲求高度的百合比较，在它自己的这种高度之中也没有什么恣肆的地方——这“去欲求”则是那恣肆的东西^[3]。金麻雀^[4]穿着自己全部的华丽服饰，灰麻雀则衣着朴素，在这之中金麻雀没有任何恣肆的地方；灰麻雀^[5]不欲求这华丽服饰——这“去欲求”则是那恣肆的东西^[6]。在飞鸟从那令人晕眩的高度俯冲下来的时候，这之中没有任何恣肆的地方，它也不试探上帝^[7]——这当然也就是那比“所有天使托着它”更保险地托着它的上帝，使得它不会让它的脚碰在石头上^[8]。即使这飞鸟看得如此清楚，以至于它看见青草成长^[9]，在这之中没有任何恣肆的地方，它没有把敏锐的目光探入那被禁止的地方，在它清晰地看见夜晚的黑暗时，也没有什么恣肆的；因为这不是借助于不被允许的手段。尽管飞鸟无知于上帝，这之中也没有什么恣肆；因为它是无辜地无知，而不是无精神地（aandløst）^[10]无知。

因而，不管是飞鸟还是百合，都没有做错什么去招致恣肆，自然是没有恣肆之忧虑。那么为什么会这样？这是因为，飞鸟和百合不断地总是按上帝所想要的去想要，并且不断地总是按上帝所想要的去做。

因为飞鸟不断地总是按上帝所想要的去想要，并且不断地总是按上帝所想要的去做，因此它毫无忧虑地享受着自己的全部自由。如果它，正如它带着最好的状态飞在空中，突然有了这样的想法，它想要落停，于是它就落停在一根树枝上，然后，是的，这是很奇怪，上帝想要让飞鸟做的事情恰恰就是这个。如果在一天早晨，在它醒来的时候，它与自己达成一致说“今天你必须旅行”，于是它就旅行好几百公里，然后是的，这是很奇怪，上帝想要让飞鸟做的事情恰恰就是这个。尽管鹤如此频繁地长途飞离并且又长途飞回^[11]，它从不曾做得与它这次恰恰所做

的有所不同，除了它这一次旅行所飞的道路之外，它不知道其他道路；它不为下一次旅行在路上设标识，不为下一次旅行给出时间的认记；它不在事先考虑任何东西，也不在事后考虑任何事情。但是，如果它一天早上醒来，他就在这个早上飞走，——而这恰恰就是上帝想要让它去做的事情。哦，人们通常需要为一次旅行作很长时间的考虑和准备，然而也许很少会有人在走上旅途的时候确定这一旅行是上帝的意愿，就像飞鸟在它旅行时的情形。那么，祝贺你，翱翔的旅行者，如果你需要有人为你作这样的祝愿的话！人们羡慕你，羡慕你穿过空气的轻松过渡^[12]；如果我要羡慕你的话，那么我会羡慕你有这样的确定性，带着这确定性你总是恰恰做着上帝有意愿让你做的事情！确实，考虑到生计，你只有从手上到嘴里的^[13]，哦，但是这样一来，你从想法到行动、从“去决定做一件事情”（Beslutning）到“这事情被决定”（Afgjørelse）^[14]的距离则又更短。由此，你无疑有着你不可解说的确定性，你很幸福地被阻碍而无法去“是恣肆的”。

因为百合不断地总是按上帝所想要的去想要，并且不断地总是按上帝所想要的去做，因此它就这样毫无忧虑地享受着自己的幸福存在：是美好的但却不具备那“扭曲这美好”的知识。然后，在它觉得，它已经站得够久并且看起来像一个稻草人的时候，它就在某一天抛弃掉所有外衣，并且就此站在自己完全的美好之中，然后，是的，这是很奇怪，上帝想要让它去做的事情恰恰就是这个。百合绝不会突然想到要在某个并非恰恰是上帝想要的时间或者日子里戴上自己的装饰品。

因为这就是百合与飞鸟的情形，因此，仿佛上帝，如果他要谈论它们，就会说“百合与飞鸟当然是我最喜欢并且也是最容易教养的孩子；在它们身上真正有着一种好的本性，它们从来没有什么淘气顽皮；它们不断地总是只按我所想要的去想要，并且不断地总是只按我所想要的去做；从它们那里我得到纯粹的乐趣”。他无需像父母们那样再加一句：“把这话趁早说出来吧。”

但现在，飞鸟和百合以怎样的方式是老师呢？这其实是很容易被看出来的。不管是飞鸟还是百合，都不允许自己有丝毫的恣肆，这是很确定的；然后，你就去像百合与飞鸟。因为飞鸟与百合相对于上帝就像是襁褓时期的小孩子，小孩子在这个时候仍还像与母亲是一体的。但是，在这孩子到后来变大了的时候，尽管他仍住在父母家里，与他们的距离固然是近得从不走到他们的视线之外，然而在他与父母之间却还是有着

无限的距离；在这距离之中就有着“会放肆（kunne formaste sig）”的可能性。如果母亲抓住孩子，如果她把孩子抱在自己的臂弯之中以便让孩子贴近自己保证他不遭任何危险；然而在“会放肆”的可能性之中，这孩子却仍是无限地远离着她。这是一种极大的距离，蕴涵着极大的遥远。因为，不是吗，如果一个人生活在自己的故地，但远离了自己唯一的愿望，那么他也还是生活在遥远；那小孩子的情形也是如此，尽管他是在父母家里，但是因为这“会放肆”的可能性，他还是在远方。同样，人在“会放肆”的可能性之中距离“他生活、动弹、存在于之中”的上帝无限地远^[15]。但是，如果他又重新从这一遥远返回，并且在这一遥远之中的任何时候都与上帝相近，正如百合与飞鸟那样地，通过不断地总是只按上帝所想要的去想要和去做而与上帝相近，那么，他就成为了一个基督徒。

基督徒没有这一忧虑。然而，恣肆是什么；我们所谈论的可就是这个：关于不去“是恣肆的”。恣肆是什么，这就是说，它的单个的表现有哪些，在我们谈论异教徒的时候，我们将会对之有最好的认识，因为异教徒有着这种忧虑。但是，我们暂时也必须知道“什么是恣肆”，以便去看出，基督徒不是恣肆的，或者说，他恰恰通过从不放肆，一丝一毫都没有，而是基督徒。恣肆在本质上关联到一个人与上帝的关系；因此，一个人放肆，他是在最大的程度上还是在最小的程度上这样做，这差别就是无所谓的，因为即使那在最小的程度上的恣肆，这也是最大的恣肆，是对上帝的恣肆。恣肆在本质上是对上帝的恣肆，我们说一个小孩对父母放肆，一个臣民对国王放肆，一个门徒对老师放肆，这些都只是一种据此^[16]构建出的、一种衍生的但正确的语言用法。在上帝与人之间有着无限之永恒本质性的差异；如果这一差异被以任何方式越界趋近，哪怕只是一丝一毫地，那么，我们就有了恣肆。因此，恣肆要么是以一种被禁止的，一种叛逆的，一种不虔诚的方式想要得到上帝的帮助，要么是以一种被禁止的，一种叛逆的，一种不虔诚的方式想要无需上帝的帮助。

因此，无精神地对“一个人以怎样一种方式在每一瞬间都需要上帝的帮助”、对“没有上帝他就是乌有”无所知”，这首先就是恣肆。也许有许多人就以这样的方式生活着，迷失在世俗性和感官性之中。他们认为自己是领会了生活和自身，但却把上帝完全排除在外；但他们足够地确定，他们完全是如同其他人们，——如果我们可以这样说的话：他们是

仿冒的盗版；因为每一个人，出自上帝之手，都是一个原本的正版。如果我们现在要责怪他们对上帝放肆，那么他们肯定就会回答说“我们可确实从来就没有想到过这么回事”。但这“他们从来没有想到过——‘去想上帝’”恰是恣肆；或者如果他们在他们的青春时代还曾保持让自己去记念造物主^[17]，那么，他们在后来就完全忘记了他，这就是恣肆——比动物更糟，因为动物没有忘记任何东西。

但基督徒知道，“需要上帝”是人的完美^[18]。以这样的方式基督徒一如既往地留意着上帝，得救而免于那能够被称作是“不虔诚的无觉察”的恣肆。基督徒并非“只在自己的生命之中有单个的一次留意上帝，只有在有重大事件发生或者诸如此类的时候才去留意上帝”，不，他在日常的警醒之中留意着：他在任何瞬间都不能没有上帝。以这样的方式，基督徒是醒觉着的，无论是无知的飞鸟还是无精神的无知者都不是醒觉着的；他是醒觉着的，醒悟地向着上帝^[19]。

基督徒儆醒着^[20]，他毫不放松地醒守着上帝的意志，他所欲求的只是满足于上帝的恩典^[21]；他不要求帮助他自己，而是祈求上帝的恩典；他也不要求上帝要不同于上帝所愿地帮助他，他只祈求满足于上帝的恩典。基督徒根本没有自身意愿（Egenwillie）；他无条件地放弃自身。而相对于上帝的恩典，他则又没有自身意愿，他满足于上帝的恩典。他接受来自上帝恩典的一切——也接受恩典；他明白，哪怕是在他向上帝祈求上帝的恩典的时候，他也不能没有上帝的恩典。相对于自身意愿，基督徒的力量被减弱到如此程度，以至于他相对于上帝的恩典比飞鸟相对于其自身驱动力更弱——这驱动力完全控制着飞鸟，是的，更弱，相对于这驱动力，飞鸟是强的，这驱动力就是飞鸟的力量。

但是，这样的话，基督徒在根本上是不是比飞鸟更远地远离对上帝的恣肆呢？是的，他是更远地远离恣肆，尽管他处于“会放肆”的可能性之中会比飞鸟更无限近地紧靠着恣肆。而因此基督徒也就必须慢慢地学习那飞鸟无需学习的东西，——飞鸟能够足够轻松地处于“不断地总是只按上帝所想要的去想要”的状态中。基督徒必须学会去满足于上帝的恩典，为此，有时候一个撒旦的差役就成了必要，以便来打他的嘴巴让他不会自以为是^[22]。因为，一个人首先必须学习去满足于上帝的恩典；但是，在他正学习的时候，这最后的麻烦就来了。就是说，这“满足于上帝的恩典”，这在最初的一瞥看来是如此令人谦卑而贫乏的事情，它其实是至高而至福的事情，或者说，难道还有比上帝的恩典更高的善吗！因

此他必须学习不因“满足于上帝的恩典”而自以为是、而放肆。

这样，基督徒，他从根本上得到了教育，比飞鸟更远地远离对上帝的恣肆，——能够想要去对那“其意愿就是恩典”的上帝放肆，这又怎么会是可能的呢？但是，只有基督徒知道，上帝的意愿是恩典，飞鸟至多也就只知道“他的意愿就是他的意愿”。基督徒更远地远离了恣肆，并且正是以这样的方式在极大的程度上比飞鸟离上帝更近。“天上有一个上帝，没有他的意愿，任何麻雀都不会掉在地上”^[23]，这说法也关联到了麻雀；但是，“天上有一个仁慈的上帝”，这则只关联到基督徒。通过“按上帝所想要的去想要”，飞鸟保持让自己与上帝相近，而基督徒则通过让自己靠向他的——恩典，来保持让自己距离他更近，正如年长而听话的孩子，他想让父母喜欢，比那与母亲一体的婴儿在更真挚的意义上拥有着父母的爱并且为父母的爱而存在。飞鸟在其需求之中尽可能地靠近上帝，它根本就无法没有上帝；基督徒则有更大的需要，他知道，他无法没有上帝。飞鸟尽可能地靠近上帝，它根本就无法没有上帝；基督徒则更靠近上帝，他无法没有——上帝的恩典。上帝到处都环拥着飞鸟，但却不公开出现；对基督徒，上帝开启出自身，上帝的恩典到处环拥着基督徒，他不在任何事物中恣肆，他除了上帝的恩典之外不想要任何东西，并且绝不想要任何除了上帝的恩典之外的东西^[24]。以这样的方式，上帝的恩典在至福的密切中环拥着基督徒，并且保持不让任何一个，任何一个，哪怕是最微弱的恣肆之表达，在这里出现。“带着恩典的他来迎接基督徒”（《诗篇》59: 11）^[25]，他想要满足于上帝的恩典，并且“追随着”（《诗篇》23: 6）^[26]，这样，他就不会徒劳地有愿望，并且在至福之中绝不“为他满足于上帝的恩典”而后悔。

但是，异教徒有着这一忧虑；因为异教确实在严格的意义上是对上帝的真正恣肆和叛逆。

首先我们在这里提一下“对上帝无知”中的无精神性之恣肆，这一恣肆其实只在基督教世界^[27]里出现。确实，很有可能，一个这样的异教徒，迷失在世俗性和感官性之中，恰认为自己是没有任何忧虑的，尤其是没有那许多“虔诚者为自己招致”的无用的忧虑。但这不是真的。就是说，固然，他没有那许多“虔诚者为自己招致”的忧虑——因为这忧虑这虔诚者在此生和来世都得到了益用^[28]，这是真的；但是，要说这异教徒在其惰性的安全之中没有忧虑，这则是不真实的。相反这异教徒恰恰是处在恐惧的控制之下，为生活而恐惧，——并且也为死亡而恐惧。每一

次，在某个事件或者对这事件的期待把他从他的动物转化^[29]之中扯出来，那驻留在他内心深处的恐惧就醒来，并把他掷入绝望——而他在之前本来就处在这绝望之中。

因而，这恣肆的事就是“无精神地对上帝的无知”。那在比喻之中所讲的关于葡萄园的园户们的故事很适合于这样的一个异教徒：这些园户把葡萄园占为己有并且就当园主不存在^[30]；并且只要他是在基督教之中受了教养的，那之中所说的也适用于他：他们说“让我们杀了这儿子，那么这葡萄园就是我们的了”。每一个人的生命都是上帝的财产，人是他所拥有的^[31]。但是一个人无法杀死上帝，那么，他就反过来，像人们所说的那样，把关于上帝的想法杀死；这无精神的无知者，他曾是“有知的”，因而，他是像人们也曾带着特别的强调所说过的，让自己与这想法分离开，杀死这想法。在一个人让那关于上帝的想法以及每一种“作为上帝的信使会令他想起上帝”的情感与心境都被杀死之后，他就这样生活下去，仿佛他就是自己的主人，就是生产“自己的幸福”的工匠^[32]，就是那必须照料一切的人本身，而且他也是得到授权去做一切的，就是说，他从上帝那里篡夺那本属于上帝的东西。这岂不就是想要令自己的身量多加一寸吗：通过让拥有者或者让关于拥有者的想法被杀死，自己去成为拥有者、成为主人——而不再作为被拥有物！于是，在“无精神地对上帝的无知”之中，在关于世界的虚妄知识之中，异教徒就沉沦到动物之下。杀死上帝是最恐怖的自杀，完全忘记上帝是一个人最深的沉沦，动物不会沉沦得这么深。

第二种形式的恣肆是那种“以一种被禁止的、叛逆的和不虔诚的方式想要无需上帝”的恣肆。这是不信（Vantroen）。“不信”不是无精神的无知，这“不信”想要否认上帝，因而它也就以一种方式是与上帝有关的。

也许一个这样的异教徒会说，他没有忧虑。但是这情形不同于“恣肆在根本上就不可能的并且因而就没有恣肆之忧虑”。不管他使自己变得多么顽强，在他的内心深处，他仍然带着“上帝是那最强者”的印记，“他想要让上帝与自己作对”的印记。敬畏上帝的人在与上帝角力之后瘸了^[33]；确实地说，那不信者，他在内心深处是已被消灭的。他的忧虑正是“令自己的身量多加一寸”；因为，如果一个人能够直接面对着上帝而否认上帝，或者，如果事情甚至可以是这样，是上帝需要这人，也许就像这些时代的智慧所理解的（如果这真的可以是能够被理解的话），为了理解自己，上帝需要这人^[34]，那么，这当然确实就是为自己的身量

多加的巨大的“一寸”了。但是，对“被盗得的财物”是不存在祝福的，正如它无法让人得到合法的拥有权，如果这是确定的，那么，那恣肆者就有忧虑，在每一瞬间都有这忧虑：上帝会把一切从他那里拿走。并且，如果说在一个人有上帝帮忙的时候工作是很轻松的，那么，“想要无需上帝”这一工作就真地是一个人能够为自己找来的最沉重的工作了。

因此，异教徒就是完全地在严格的意义上处在恐惧的控制之下；因为他永远都无法在严格的意义上真正知道，他是被谁的力量控制住，——这岂不令人感到恐惧！尽管他是不信的，可他却几乎就不知道他到底是被不信（Vantroen）的力量还是被迷信（Overtroen）的力量控制；确实，甚至对别人来说，这“去知道这答案”也是非常艰难的。被他想要否认的上帝离弃，被他想要无需的上帝压倒，在上帝那里和在他自己这里都没有立足点（Tilhold）（因为如果没有上帝的支持（Medhold），一个人就无法在他自己这里有支点（Tilhold）），在各种恶的权力的势力覆盖之下，他是不信与迷信所游戏的一只球。任何飞鸟都不会以这样的方式东冲西撞，即使是在可怕的风暴之中也不会！

最后，这是一种形式的恣肆：以一种被禁止的、一种叛逆的、一种不虔诚的方式想要拥有上帝的帮助。这是迷信（Overtro）。

这样，恣肆的异教徒疯狂地想要为自己的身量多加一寸，在疯狂之中想要那被拒绝的东西，在盲目的信任之中作出愚鲁的冒险，从神殿的尖顶上俯冲下来^[35]，——而那更为恣肆的是，他想要让上帝帮助他去这么做。然后，在越来越大的程度上沉迷于这一不敬神的游戏，他想要借助于不受许可的手段去强挤进那被禁止的东西中，去发现那被隐藏起的事物，去看见那将来的东西；他也许想要，就像那个圣经上说及的西门，疯狂地用钱买圣灵^[36]，或者通过圣灵的帮助来为自己弄钱。也许他想要强行靠近上帝，强迫上帝给出自己的帮助和支持，想要把自己弄成那“只有上帝的感召能够使一个人去成为的东西”，——他，这未受感召的人。不信者恣肆地想要无需上帝，想要不让自己得助于上帝，并且恣肆地让上帝知道这个；而迷信者则想要让上帝来为他服务。这又会是什么别的东西，就是说，尽管迷信者说，他想要的是上帝的帮助，——既然他随意地想要这帮助，那么，除了是想要让上帝为他服务之外，这又会是什么别的！如果一个人过分地想要让自己如此非凡以至于以上帝为仆人，那么，这在事实上也就是在为自己的身量多加一寸。——但是上帝不让自己被嘲弄^[37]；因此，又有什么地方，能够比迷信者阴沉昏暗

的王国更加令忧虑和恐惧，以及苍白的畏惧，以及令人毛骨悚然的颤栗，有舒适的归属感呢？飞鸟不认识这种恐惧，即使是被吓得心惊胆战的鸟也不认识这种恐惧。

恣肆的异教徒的情形就是如此。他不按上帝所想要的去想要（如同飞鸟）；他更不想要满足于上帝的恩典（如同基督徒）；“在他身上有神的震怒”^[38]。尽管飞鸟没有上帝的恩典，这是唯基督徒所有的，但其实它也没有上帝的震怒，这是唯异教徒所有的。不管飞鸟飞得多远，它从不失去自己与上帝的关系；但是异教徒又该逃多远呢，不管他逃得多远，想要逃避开上帝的震怒，只会是徒劳^[39]；不管他逃得多远，如果他不皈依进恩典，上帝的震怒会到处都环拥着他。如果说每一个行恶事的人都会被恐惧和患难笼罩^[40]，那么它们首先就是笼罩着恣肆者。因为正如恩典通过上帝降临到每一个作为基督徒向上帝靠近的人身上，同样，恐惧就通过上帝落到每一个恣肆地避开上帝或者恣肆地靠近上帝的人身上。

然后，让我们在最后想一下飞鸟，这飞鸟是在福音里的^[41]，并且也应当进入这讲演。那么，在大地上，会有喜悦落在那“按上帝所想要的去想要并按上帝所想要的去做”的百合与飞鸟之上；在天上，会有喜悦落在那满足于上帝的恩典的基督徒之上^[42]；但是恐惧则在这里和那里都落在那恣肆的异教徒身上！就像基督徒在多大的程度上比飞鸟距离上帝更近，异教徒就在多大的程度上比飞鸟距离上帝更远。最大的距离，更近于最远的星辰到大地的距离，更远于人的技艺能够测量出的距离，它就是：从上帝的恩典到上帝的震怒的距离，从基督徒到异教徒的距离，从“至福地在恩典中得到了拯救”到“永远沉沦，离开主的面”^[43]的距离，从“看见上帝”到“在深渊里看见自己失去了上帝”的距离；如果我们严肃地想要使用飞鸟的位置作为一种帮助来测量这一距离的话，那就会是一个毫无意义的玩笑。只有在与飞鸟的距离中，基督徒是能够用飞鸟来作标志的，但是如果这距离是“基督徒——异教徒”，那么飞鸟就什么都决定不了；因为在这里所谈的不是关于贫困与丰裕，关于卑微与高贵，而是关于恣肆。

注释：

[1][恣肆（Formastelighed）]Formastelighed，我在别的地方一般将之译作“放肆”，有时候也译作“僭妄”。这个词在一般的意义上有“是鲁莽的、傲慢的、对抗的、挑衅的、放肆的”的意思，在圣经的意义上

有“讥嘲而亵渎”的意思。

[2][没有人能令身量多加一肘——所有这些都是异教徒所求]由《马太福音》(6: 27)“你们哪一个能用思虑使身量多加一肘呢?”和(6: 32)拼出的句子。

[3]按原文直译应当是“与其他的不欲求高度的百合比较，在它自己的这种高度之中也没有什么恣肆的地方——这则会是那恣肆的东西”，这是一句在某种意义上可以说是“压缩”了的句子，因为它省略掉了虚拟的部分。如果把完整的意义铺展开，则应当是：“与其他的不欲求高度的百合比较，在它自己的这种高度之中也没有什么恣肆的地方——而假如它要去欲求这高度，那么这（去欲求）则会是那恣肆的东西”。

[4][金麻雀]参看上一个讲演中关于麻雀的注释。

[5][灰麻雀]参看上一个讲演中关于麻雀的注释。

[6]按原文直译应当是“这则会是那恣肆的东西”。参看前面的注释。

[7][也不试探上帝]指向《马太福音》(4: 1—11)关于耶稣在旷野受试探的故事。其中6—7，魔鬼“对他说，你若是神的儿子，可以跳下去。因为经上记着说，主要为你吩咐他的使者，用手托着你，免得你的脚碰在石头上。耶稣对他说，经上又记着说，不可试探主你的神。”

[8][所有天使托着它……使得它不会让它的脚碰在石头上]看前面的注释。

[9][看青草成长]丹麦有成语“能够听见青草成长”是指一个人非常聪明，有非凡的能力。渊源自北欧神话，说神海姆达尔能够听见大地上的草成长。

[10]“无精神(aandløst)”，在哲学的关联上，尤其是在德国唯心主义哲学的关联上，通常译作“无精神”；但在基督教的关联上，常被译作“没有灵性”。

[11][鹤……长途飞离并且又长途飞回]白鹤是一只候鸟，在四月份会有一小群飞到丹麦并且马上找到自己以前的窝巢产卵孵养小鸟；八月份又重新聚成小群向南飞。在十九世纪中期鹤很频繁地出现在丹麦。

[12]这里丹麦语原文所用词befordring，意思是“一个人每天从一个地方到另一个地方的来（去）”和“对人和货物从一个地方到另一个地方的运送”。Hong的英译用词是passage，这个词既有“从一个地方到另一个地方的经行”的意思，也有“过道”的意思。因此译者在这里提醒一下阅读英文版的读者，这个passage在这里是指“经行”，而不是指“道

路”或“通道”。Hirsch的德译用词是Flug（飞行）。

[13][只有从手上到嘴里的]丹麦有着成语，就是说，只有日常餐饮，从这一天到下一天没有任何剩余。

[14]从“去决定做一件事情”（Beslutning）到“这事情被决定”（Afgjørelse）：译者在这里把丹麦语Beslutning译作“去决定做一件事情”而把丹麦语Afgjørelse译作“这事情被决定”。

通常这两个词都会被译作“决定”，但在性质上有区别。Beslutning是一个人所做的选择，选择让自己做什么，是他在内心之中作出的决定，或者说是意愿之决定。（在后面我将把Beslutning译作“决定”）。而Afgjørelse则是一个人对外在的人的命运或者事物的走向所发生的影响导致一种后果，因而他决定了这件事情，或者说，是一件事或者一个人的命运受外来的权力的影响而达成的后果，因而这件事情或者这个人的命运就被决定了。（在后面，如果在丹麦语中这两个同时出现，我将把Afgjørelse译作“定决”。就是说在这句句子再次出现的时候，译者就会将之直接翻译为“从决定到定决”。但是，在这两个词不是同时出现的情况下，译者则会把它们都译作“决定”。因为Belutning在克尔凯郭尔那里是一个与选择相关的概念，它只能是决定，固然译者可以在翻译中以诸如“决意”、“决心”来替代“决定”，但是缺少了这个“定”，这个概念就变味了，与“选择”距离就远开了一些；Afgjørelse则更多是对“某个境况被带着一种成败攸关的严重性地确定下来”的描述，词中的“决”与“定”也都是不可少的，不过有时候仍不妨可以写作“定决”）。

Hong的英译将之译作“from intention to decision”。而德语与丹麦语就更相通一些，Hirsch将之译作“von Entschluß zu Entscheidung”。

P.-H.TISSEAU的法文译作“de la résolution à l'exécution”。

[15][距离“他生活、动弹、存在于之中”的上帝无限地远]就是说“他是在上帝之中生活、动弹、存在”，但是同时“他又距离上帝无限地远”。指向《使徒行传》（17：27—28），保罗这样说上帝（取和合本的译法）：“其实他离我们各人不远。我们生活，动作，存留，都在乎他”。

[16]就是说，从“对上帝的恣肆”这说法中衍生出来的。

[17][他们在他们的青春时代曾保持让自己去记念造物主]参看《传道书》（12：1）：“你趁着年幼，衰败的日子尚未来到，就是你所说，我毫无喜乐的那些年日未曾临近之先，当记念造你的主。”

[18][“需要上帝”是人的完美]在1844年的四个陶冶性讲演中，第一

个讲演的标题是“需要上帝是人的至高完美”。参看社科版克尔凯郭尔文集第八卷《陶冶性的讲演集》第73页。

[19][醒悟地向着上帝]也许可参看《哥林多前书》(15: 34):“你们要醒悟为善,不要犯罪。因为有人不认识神。我说这话,是要叫你们羞愧。”

[20][基督徒儆醒着]在福音之中有多处耶稣对门徒们说他们应当儆醒,比如说《马太福音》(24: 42):“所以你们要儆醒,因为不知道你们的主是哪一天来到。”《马太福音》(26: 41):“总要儆醒祷告,免得入了迷惑。你们心灵固然愿意,肉体却软弱了。”保罗也要求儆醒,比如说《帖撒罗尼迦前书》(5: 6):“所以我们不要睡觉,像别人一样,总要儆醒谨守。”也看《彼得前书》(5: 8)和《启示录》(16: 15)。

[21][满足于上帝的恩典]指向《哥林多后书》(12: 9),保罗写道,主对他说:“我的恩典够你用的。因为我的能力,是在人的软弱上显得完全。”

[22][有时候一个撒旦的差役就成了必要,以便来打他的嘴巴让他不会自以为是]指向《哥林多后书》(12: 7):“又恐怕我因所得的启示甚大,就过于自高,所以有一根刺加在我肉体上,就是撒旦的差役,要攻击我,免得我过于自高。”

[23][一个上帝,没有他的意愿,任何麻雀都不会掉在地上]指向《马太福音》(10: 29),之中耶稣说:“两个麻雀,不是卖一分银子吗?若是你们的父不许,一个也不能掉在地上。”

[24]这句译者有改写,按原文直译是:“对基督徒,上帝开启出自身,上帝的恩典到处环拥着那‘不在任何事物中恣肆、除了上帝的恩典之外不想要任何东西、并且绝不想要任何除了上帝的恩典之外的东西’的基督徒”。

[25][“带着恩典的他来迎接基督徒”(《诗篇》59: 11)]克尔凯郭尔对丹麦文版《诗篇》(59: 11)作了一下改动。中文和合本圣经的相关文字是在《诗篇》(59: 10):“我的神要以慈爱迎接我”。

[26][“追随着”(《诗篇》23: 6)]克尔凯郭尔对《诗篇》(23: 6)随意引用。中文和合本圣经的相关文字是在《诗篇》(23: 6):“我一生一世必有恩惠慈爱随着我。我且要住在耶和华的殿中,直到永远。”

[27][基督教世界]就是说“整个由基督徒构成的社会,所有由基督教人口构成的国家”。

[28]如果直译的话，应当是：“固然，他没有那许多‘虔诚者为自己招致的，并且这虔诚者因之而在此生和来世都得到了益用’的忧虑”。

这一句的丹麦语原文是：“Det er nemlig vel sandt, at han er uden hine Bekymring er, som den Gudfrygtige gjør sig, og hvorefter han har Nytte baade for dette Liv og for det tilkommende”; Hirsch的德译是：“Freilich ist es wahr, daß er ohne jene Sorgen ist, welche der Gottesfürchtige sich macht, und von denen dieser Gewinn hat sowohl für dieses wie für das zukünftige Leben”; Hong的英译是：“It may well be true that he is without those cares that the God-fearing person has and from which he has benefit both for this life and the next”。

[29][动物转化]把自己转化成有着一种动物那样的本性。参看《恐惧的概念（1844年）》：“因此我们不会在动物身上发现恐惧，恰恰是因为动物在其自然性之中没有被定性为‘精神’。”社科版《克尔凯郭尔文集》第六卷《畏惧与颤栗恐惧的概念致死的疾病》第199页。也可参看对之的注释（第25页，注释145）：

在草稿中克尔凯郭尔增补了：“据我所知，自然科学家一致同意认为在动物身上没有恐惧，恰恰是因为自然性没有被定性为精神。它畏惧现在的东西，瑟缩发抖等等，但是它不会感到恐惧。因此，正如如果我们这样说它没有隐约感觉，它也没有恐惧。”（Pap.V B 53,9）。

这在罗森克兰兹的《心理学或者主体精神科学》中有谈及，也有谈及关于动物缺乏感觉到情感的能力。而道布则认为恐惧只存在于动物身上。

[30][关于葡萄园的园户们].....把葡萄园占为己有并且就当园主不存在]指向耶稣在《马太福音》（21: 33—39）之中所讲的比喻：“有个家主，栽了一个葡萄园，周围圈上篱笆，里面挖了一个压酒池，盖了一座楼，租给园户，就往外国去了。收果子的时候近了，就打发仆人，到园户那里去收果子。园户拿住仆人。打了一个，杀了一个，用石头打死一个。主人又打发别的仆人去，比先前更多。园户还是照样待他们。后来打发他的儿子到他们那里去，意思说，他们必尊敬我的儿子。不料，园户看见他儿子，就彼此说，这是承受产业的。来吧，我们杀他，占他的产业。他们就拿住他，推出葡萄园外杀了。”

[31][他所拥有的（Livegne）]丹麦语“Livegne”是指主人拥有奴隶的那种拥有。就是说，人是上帝的财物，并且他一辈子都属于上帝。

[32][生产“自己的幸福”的工匠]丹麦有成语说“每一个人都是生产自己的幸福的工匠”。

[33][敬畏上帝的人在与上帝角力之后瘸了]参看《创世记》（32: 24—32），雅各与上帝摔跤求祝福，上帝给他祝福，但在他大腿窝的筋上摸了一把，使得他瘸了。

[34][是上帝需要这人……为了理解自己，上帝需要这人]指向黑格尔主义的宗教哲学中一种普遍的解读：为了能够为上帝的概念定性，必须区分开人和上帝；因而，上帝必须创造人一边拥有自己的对立面。当时马腾森（H.L.Martensen）在自己的《当代神学之中的人的自我意识之自律（*Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*）》中写道：“一方面人宣称自己完全依赖于上帝，但在另一方面人仍清楚地意识到：上帝之存在绝对地依赖于人，为了赢得存在上帝在所有方面都需要人——一种在极大程度上趋向于反讽的观念。”

[35][从神殿的尖顶上俯冲下来]指向《马太福音》（4: 6—7）关于耶稣在旷野受试探的故事。魔鬼对耶稣说：“你若是神的儿子，可以跳下去。因为经上记着说，主要为你吩咐他的使者，用手托着你，免得你的脚碰在石头上。”

[36][那个西门，圣经上说到他，疯狂地用钱买圣灵]指向《使徒行传》（8: 9—24）中关于那个在撒玛利亚行邪术的西门的故事。西门信了福音并且让自己受洗，但是在他看见“使徒按手，便有圣灵赐下。就拿钱给使徒，说，把这权柄也给我，叫我手按着谁，谁就可以受圣灵”（18—19）。他被彼得拒绝。彼得让他悔并且祈求主。

[37][上帝不让自己被嘲弄]指向《加拉太书》（6: 7），在之中保罗说：“神是轻慢不得的”。

[38][在他身上有神的震怒]对《约翰福音》（3: 36）的随意引用。在《约翰福音》（3: 36）中耶稣说：“信子的人有永生。不信子的人得不着永生，神的震怒常在他身上。”

[39][想要逃避开上帝的震怒，只会是徒劳]可能是指向《多俾亚传》（13: 2），其中这样说到上帝：“永生的天主应受赞颂，他的王权永远常存，因为他惩罚而又怜悯，把人抛在阴府的深处，而又把他从凄惨的祸患中救出，没有谁能逃出他的掌握。”

[40][每一个行恶事的人都会被恐惧和患难笼罩]指向《罗马书》

(2:9)，其中保罗写道：“将患难，困苦，加给一切作恶的人，先是犹太人，后是希利尼人。”

[41][这飞鸟是在福音里的]指向《马太福音》(6:26)。

[42][在天上，会有喜悦落在那满足于上帝的恩典的基督徒之上]参看《路加福音》(15:7)：“我告诉你们，一个罪人悔改，在天上也要这样为他欢喜，较比为九十九个不用悔改的义人，欢喜更大。”

[43][永远沉沦，离开主的面]引自《帖撒罗尼迦后书》(1:9)关于“那不认识神，和那不听从我主耶稣福音的人”，保罗写道：“他们要受刑罚，就是永远沉沦，离开主的面和他权能的荣光。”

VI 自扰^[1]之忧虑

不要为明天忧虑——所有这些都是异教徒所求^[2]。

这忧虑是飞鸟所没有的。不管飞鸟在天空中从多高的地方俯瞰全世界，不管它看见什么东西，在它所见的东西中，它绝不会看见“下一天”；不管它在自己漫长的旅行中看见什么，在它所见的东西中，它绝不会看见“下一天”。尽管我们这样说百合“它今天还在，明天就丢在炉里”^[3]，哦，这高贵而简单的智者，百合，它就像那“这说法根本与之无关”的人那样，不管这说法在多大的程度上、在多近的距离中牵涉到它，它唯一关心的只是那更近地牵涉到它的事情：它在今天站着。不管飞鸟看见多少日子来日子去，它从来就看不见“下一天”。因为飞鸟看不见各种内视的景象，——下一天只能够在精神之中被看见；飞鸟不会被梦打扰，——而下一天是一场顽固的梦，不断反复地归返；飞鸟从来就不会不安，——而下一天是每一天的不安。在飞鸟飞过很长的路途到达了遥远的时候，这时它似乎就是，在这一天从家里出发，它就在同一天到达自己的目的地。你在铁路上旅行那么快，以至于你在同一天到达一个遥远的地方^[4]；但是飞鸟更机灵更迅速：它旅行很多很多天，但却仍在同一天到达。如果要作同样长途的旅行的话，你在铁道上是无法这么快的。不，没有人能够像飞鸟那样让时间走得这么快，没有人能够像飞鸟那样在这么短的时间里到达这么远的地方。对于飞鸟没有昨天，没有明天，它只生活一天是一天；百合开花只一天是一天。

当然，飞鸟没有下一天的忧虑。而对下一天的忧虑正是自扰，因此飞鸟没有自扰之忧虑。什么是自我折磨呢？它是今天的日子（这日子有它自己的烦恼就够了）^[5]所不具备的烦恼。什么是自扰？它就是为自己招致这种烦恼。因为飞鸟也会有它所生活的这天里的烦恼，这一天对飞

鸟来说也会有自身足够的烦恼；但是，下一天的烦恼则是飞鸟所没有的——因为它只生活在一天之中，我们也可以用另一种方式来表达：因为它没有自我。烦恼和今天这一天相互对应；自我折磨和那下一天则也很相配。

但现在，飞鸟怎么会是授课师呢？非常简单。飞鸟没有“下一天”，这一点是很确定的；然后，你就让自己像飞鸟一样，把这“下一天”去除掉，那么你就没有了自扰的忧虑；这必定是可以做到的，正因为这“下一天”是在自我之中。相反，如果你在与那“下一天的烦恼”的比较之中，让今天这一天完全出局，那么你就是深陷于自扰之中。这全部就是一天的差异，——然而，怎样的巨大差异啊！飞鸟很轻松，因为它与那下一天是没有关系的，但是，要去变得与那下一天没有关系！哦，在所有敌人之中，是强行地或者是狡猾地逼向一个人的，也许就没有哪个是像这“下一天”那么恶缠的，它总是这下一天。战胜自己的内心应当比攻下一座城更伟大^[6]；但是如果一个人要战胜自己的内心，那么他就必须从“去变得与那下一天没有关系”开始。那下一天，是的，它就像是一个能够让自己进入任何形象的山怪，它看起来可以是在极大的程度上如此不一样，但它仍还是——那下一天。

基督徒没有这一忧虑。

我们常常把对下一天的忧虑只置于与“对生计的忧虑”的关联之中。这是一种非常肤浅的看法。所有尘世世俗的忧虑在根本上就是为那下一天的。尘世世俗的忧虑正是由此而变得可能的：人是由“那现世的”^[7]和“那永恒的”综合而成的，成为一个自我；但是，就在他成为自我的同时，“那下一天”对于他就进入了存在。在根本上，战役展开的地方就是这里。哦，尘世世俗的忧虑，——在我们提及这句话的时候，怎样的一个“差异性的巨大汇集”啊，怎样的一种“色彩斑驳的激情群聚”啊，怎样的一个由各种不同的对立面构成的混合啊！然而这一切却只有一场战役，在“那下一天”上的战役！那下一天，它是这样的一个小镇，但却变得著名，并且仍会继续著名；因为那最伟大的战役在这里发生并将继续在这里发生，最决定性的战役——现世和永恒要被决定出来。那下一天，它是抓船钩锚^[8]，借助于它，大量的忧虑勾住“那单个的人”的轻舟，——如果它们成功了，那么他就落入那种力量的控制之中。那下一天，它是锁链的第一节环，它把一个人同几千人一起拴在忧虑的那种由恶构成的丰富之上。那下一天，是的，奇妙的是，通常在一个人被判终

生监禁的时候，在判决书上写着的是，这是终生监禁^[9]；但是，如果一个人把自己判入对那下一天的忧虑，他是在把自己判成了终生监禁。所以，看，在天上是不是会有一种拯救，来把他救出那下一天，因为在地上是没有这种拯救的；甚至通过在那下一天死去，你也无法避免它，它当然是存在于你活着的这日子。但是，如果对于你没有下一天，那么，所有的尘世的忧虑就被消灭了，不仅仅是那为生计的忧虑；因为所有尘世的和世俗的东西只为了那下一天的缘故才是值得去欲求的，——并且因为那下一天而不安全；随着那下一天的消失，这些东西就都失去了它们的魔力和它们令人焦虑的不安全感。如果对于你没有下一天，那么，你要么是一个正死去的人，要么是一个通过“死离出现世”^[10]而抓住“那永恒的”的人；要么真正地是一个正死去的人，要么是一个真正地活着的人。

福音说：“一天的难处一天当就够了”^[11]。但这是福音吗？它看起来更像是出自一本哀哭书^[12]，如果说，每天都有自己的烦恼，这不就是在把整个生命弄成了烦恼，在承认“整个生命是纯粹的烦恼”吗？我们本来是会以为福音必定是在宣示：每天都得免于烦恼，或者只有一些个别不幸的日子。然而这却是福音，并且它也确实不为了吞下骆驼而滤除掉蚊子^[13]；因为这是针对自扰之怪物，——并且认定了一个人能够安排处置好日常的那些烦恼。因此它在严格的意义上是在说：每天应当^[14]有自己的烦恼。然而这句话没有出现在福音里，福音中说：“明天的日子应当^[15]为自己的事情忧虑”；^[16]但是，如果它应当为自己的事情忧虑，那么你因而就不应当有关于它的忧虑，让它自己去料理自己。因而，相对于烦恼，你应当在每天所具的烦恼中感到够了，既然你应当让那一天自己去料理自己。难道事情不是这样吗？在老师对一个门徒说“你应当让你的同桌得到安宁，让他自己料理自己的事情”，那么他就同时也在说“你管你自己的事情就够了，你应当在‘管你自己的事情’中感到足够。”每天应当有自己的烦恼，这就是说，你只要管好让自己去得免于那下一天的烦恼，让你自己平静而欣悦地满足于每一天的烦恼，你通过“得免于那下一天的烦恼”而得益。因此，你要知足，敬虔加上知足的心^[17]；因为每一天都有自己足够的烦恼。上帝在这方面也已有安排，他量出对于每一天是足够的烦恼；所以你也不要去拿下比那量出的“恰恰足够”更多的烦恼，而那“为下一天”的忧虑则是贪婪了。

生活中的一切情形都是如此：你要有正确的姿态，你要进入正确的

位置。相对于那下一天，基督徒站到了这正确的位置上，因为它对于他不存在。——我们都知道，在一个演员面前，因为他被灯光的效果照炫了眼，会有着最深度的黑暗，最黑的暗夜。现在，我们会以为，这必定会打扰他，使得他不安。然而不是的，去问他吧，你将听见他自己承认，这恰恰支持着他，使得他安宁，保持让他处在幻觉的魔法之中。相反，如果他能够看见什么的单个的东西，瞥见一个单个的观众，那么，这倒反而会打扰他。同样，这下一天的情形也是这样。我们有时候抱怨“未来”在我们面前如此黑暗，让我们无法看见，觉得这很可悲。哦，不幸的却是，它还不够黑暗，畏惧、预感、期待和世俗的急不可耐都瞥见了这下一天。——那划船的人背对目的地，但他却在为划向目的地而工作。同样，这下一天的情形也是如此。如果一个人借助于“那永恒的”深入地生活在今天这日子，那么他就是在让自己背对那下一天。他越是以永恒的方式深深地沉浸在今天这日子之中，他就越确定地背对那下一天，这样，他就根本不看它。如果他转过身子，那么“那永恒的”就在他眼前变得模糊，并变成那下一天。但是，如果，为了为真正奔向目标（永恒）而工作，他背对着它，那么根本不看那下一天，而同时他借助于“那永恒的”完全清晰地看见今天这一天和这一天的任务。但是，如果要真正做好今天的工作，一个人就必须这样转身面对反方向。如果他在每一个瞬间都不耐烦地想要朝着目标看，想知道自己是否距离它稍近一点、然后是否又再稍近一点，那么，他的速度就总是会被减慢、他的精力就总是会被分散。不，永恒而严肃地下决心吧，然后，你全身心地让自己回到工作之中，——并且背对目标。在你划船的时候，你就是这样反向地转过身子，而在你信仰的时候，你的姿势也是这样的。在那想要瞥一眼目标的人站着朝目标看的同时，信仰者完全地转身背对并且在今天生活，人们会以为这信仰者是最远地远离“那永恒的”。然而这信仰者却最靠近“那永恒的”，而一个启示预言家^[18]则距离“那永恒的”最远。信仰背对“那永恒的”，正是为了在今天这日子里完全地在自己这里具备它。但是一个人转过身，尤其是在世俗的激情之中，背对“那将来的”，那么他就是最远地远离了“那永恒的”，那么那下一天就成了一个巨大的困惑的形象，就像童话中的形象。正如那些我们在《创世记》之中读到的魔鬼们，他们与尘世的女人交合生子^[19]，“那将来的”也同样是巨大的魔鬼，它与人所具的“女人性的^[20]幻想”交合生出“那下一天”。

但基督徒信仰着，正因此他就变得与那下一天没有关系。信仰者，

与自扰者相比，恰有着相反的姿势；因为自扰者因为对那下一天的忧虑，专注于那下一天，就完全地忘记了今天这日子。信仰者是一个在场者，并且正如这个词在那种外国语言之中所标示的意义，也是一个强有力者^[21]。自扰者是一个不在场者^[22]，一个无力者。我们常常在世上听到这样的愿望：但愿能够与某个大事件或者伟大的人物同时；人们认为，这“同时性”可以让一个人得到发展，并且使他变成某种伟大的东西。也许吧！然而，难道“是与自己同时的”不是某种比一个愿望更有价值的东西？！一个真正是与自己同时的人是多么罕见；绝大多数人通常都是在感情中、在想象中、在意念中、在决定^[23]中、在愿望中、在思念中，以启示预言的方式，提前站在戏剧之幻觉中站在自己前面几十万公里的地方，或者提前站在超越自己所处时代前面的好几代人的地方。但是信仰者（在场者）是在最高的意义上与自己同时。这“借助于‘那永恒的’在今天完全同时于自己”，它也是最有助于人的形成与发展的，它是永恒之收益。无疑，没有任何同时代的事件，也没有任何最受尊敬的同代人，是像“永恒”这么伟大的。这一在今天的同时性正是任务；在任务被完成的时候，这就是信仰。因此基督徒赞美（这是早期教会最严格的神父之一所做的事情^[24]）西拉赫^[25]的一句话，不是作为智训，而是作为对神的敬畏（30：24）：“爱你的灵魂，安慰你的心，把忧愁从你这里驱赶走”^[26]——又有谁也会像自扰者这么残酷地对待自己呢！但是所有他的这些痛苦。所有这些残酷地想出的并且又被残酷地实践的折磨人的苦恼都被概括在这一个词里：那下一天。现在我们看对此的解药！人们说，有人在西班牙的一个图书馆里发现一本书，在这书的书脊上写有：“对异端的最佳解药”。我们打开这书，或者更确切地说，我们想要打开这书，但是发现这不是什么书，这是一只匣子，里面有着一根鞭子^[27]。如果我们要写一本书，叫作“针对自扰的唯一解药”，那么，它可以被写得非常短：“让每一天在自己的烦恼之中感到足够”。因此，在基督徒工作的时候，在他祈祷的时候，他只谈论今天这日子：他祈求“今天”得到每天的饮食^[28]，祈求“今天”得到对自己的工作的祝福，祈求“今天”避开“那恶的”的陷阱，祈求“今天”向上帝的国靠得更近。就是说，如果一个人，恰因为他对恐怖有所认识，他就在灵魂的激情之中这样祈祷：拯救我，哦，上帝，救我脱离我自己并脱离那下一天，那么他就不是在以基督教的方式祈祷，那下一天对他已经有了太多的控制。因为基督徒祈祷说“在今天救我脱离恶者”^[29]。这是脱离那下一天的最安全的拯

救，但是在这之中也蕴含了：每天都要这样祈祷；如果一天忘记了祈祷，那么那下一天就马上显现出来。但是基督徒不会在哪一天忘记祷告，因此他在一辈子之中拯救着自己，信仰拯救着他的勇气、他的喜悦和他的希望。可怕的敌人存在着，那下一天，但是基督徒不在墙上画魔鬼^[30]，不召唤出邪恶与诱惑，他根本就不谈论那下一天，而只谈论今天这日子，他是与上帝谈论今天。

从那榜样^[31]那里，基督徒学会了，或者他正在学习着（因为基督徒一直总是一个学习者），去这样地生活、去用“那永恒的”，而不是用“那下一天”来充实今天这日子。^[32]不带有对那下一天的忧虑地生活，祂^[33]是怎么做的，祂^[34]，从祂^[35]的生命的第一瞬间，在祂^[36]作为老师登场的时候，祂^[37]就知道自己的生命将怎样终结——那下一天就是祂的“被钉上十字架”，在人们欢呼致敬祂^[38]为王的同时，祂^[39]就知道^[40]（哦，恰恰在这一瞬间，苦涩的消息！），在祂^[41]进入耶路撒冷的路上人众大喊着“和散那”的时候，祂^[42]就知道^[43]，人们将会叫喊“钉他十字架”^[44]，并且祂^[45]进入耶路撒冷就是为了走向这个，——那么，这个每天承受着这一超人的知识的巨大重量的人，祂是怎么做的，是怎么“毫无对那下一天的忧虑地”生活的？在逆境与灾祸猛袭向一个人的时候，这人承受着痛苦，但是这人在每一个瞬间也面临着这样的可能性——“这是可能的：一切还会变好”，——但是祂，祂则不是以这样的方式承受着痛苦，因为祂知道，这是不可避免的；每次在祂^[46]为真理给出又一个献祭的时候，祂都知道，祂^[47]是在催促着迫害与毁灭的发生，这样，祂^[48]因而也就控制着自己的命运，祂^[49]，如果祂^[50]愿意放弃真理，那么祂^[51]能够保证让自己拥有王权之光辉^[52]和人类的崇拜着的景仰，但是，如果祂^[53]（哦，这是怎样的一条通向毁灭的永恒地确定的道路啊！）在彻底的乌有之中辜负了真理的话，那么，祂^[54]也就是在以更大的确定性保证自己走向自己的毁灭；——祂^[55]是怎么做的，祂^[56]是怎么“毫无对那下一天的忧虑地”生活的？——祂，祂当然并不陌生于这一恐惧之痛苦^[57]，正如祂对任何别的人间痛苦都不陌生，祂，祂在一次痛楚之发作中叹息说“但愿这时候已经到达^[58]”！^[59]看，人们在战争语言中谈论怎样在一个将领进攻敌人的时候掩护这个将领，“掩护他，以避免有人在背后袭击他”；就在祂^[60]生活在于今天这日子的同时，要掩护自己去防范那想要在背后袭击祂^[61]的敌人，那下一天，祂是怎么做到的，——正因为祂不同于任何人，是在完全另一种意义上在今天这

日子里拥有着“那永恒的”，正是因此，祂转身背对那下一天。祂是怎么做的？我们绝非是恣肆地试图通过去探索那不应当被探索的事物来赢得人们的赞叹；我们不认为，祂来到这个世界是为了给予我们一个学术研究的主题。但如果祂来到这个世界是为了设定出那任务，为了留下一个足迹，那么，我们当然就应当向祂^[62]学习^[63]。因此，我们也已经让答案出现在这问题之中了，我们已经提及了那我们要学习的东西——祂是怎样去做的：祂在今天这日子里在自己这里拥有着“那永恒的”，因此那下一天对祂^[64]没有任何控制，它对于祂^[65]不存在。在它到来之前，它对祂没有任何控制，而在它到来并且是今天这日子时，除了那“是天父的意愿的事情”之外，它对祂也没有任何其他的影响，而天父的意愿则是祂永恒自由地赞同的，并且也是祂心悦诚服地顺从的^[66]。

但是，异教徒有着这忧虑；因为异教徒正是自扰。异教徒，不是把自己的全部忧愁扔给上帝^[67]，而是自己有着所有烦恼；他没有上帝，正因此他是被烦扰的人，自扰者。就是说，既然他没有上帝^[68]，那么那把任何烦恼加在他身上的，当然就也不会是上帝。这关系也不是这样的关系：没有上帝——没有烦恼，有上帝——有烦恼；而是这样的关系：有上帝——没烦恼，没上帝——有烦恼。

“让我们吃吃喝喝吧，因为明天我们将死去”^[69]。这样，异教徒就没有了对那下一天的忧虑，他可是自己说没有下一天。不，他其实欺骗不了基督教，并且他也没有成功地欺骗他自己。因为这一说法恰恰为那对下一天的恐惧给出回声，下一天，毁灭之日，这种恐惧，尽管它是来自深渊的一声尖叫，但却仍疯狂地要让自己意味着喜悦。他对下一天如此恐惧，以至于他使自己坠入极度的麻痹以便尽可能地忘记这下一天，——他是那么恐惧，难道这是“没有对那下一天的忧虑”吗？如果这就是“没有某物”，那么它就是“没有理智”或者它就是疯狂。“明天”也是这一天的喜悦中的副歌，因为诗句不断地终结在“因为明天”^[70]。确实，我们谈论关于一种绝望之生命欲望^[71]，它恰恰因为自己没有“那下一天”，所以才这样，所谓完全地生活在今天的这一天^[72]。但这只是一个幻觉，因为以这样的方式，一个人恰恰无法生活在今天这一天，更不用说“完全地”了。一个人在自己身上拥有着“那永恒的”，因此他不可能完全地处在“纯粹瞬间性的东西”之中。他越是试图想要得免于“那永恒的”，他恰恰就距离“生活在今天这日子里”越远。异教徒是不是在明天死去，我们就让这个问题留在不确定之中，但确定的是：他并不生活在今天这日子

里。

“但是明天！”正如基督徒不断地一直只谈论今天，同样异教徒则不断地一直只谈论明天。今天这日子如何，是喜是悲，是幸福是不幸，对他来说既没有增加什么、也没有减少什么，他既不能去享受也不能去使用这日子，因为摆脱不开墙上的隐形文字^[73]，明天。明天我可能会挨饿，尽管我今天不挨饿；明天也许盗贼会来偷窃我的财富，或者诽谤者们会来毁掉我的名誉，无常的侵蚀会来消去我的美貌，生活中的妒忌会来夺走我的幸福，——明天，明天！今天我站在幸福的巅峰，——哦，就在今天对我讲一下什么不幸的事情，赶紧，赶紧，——因为否则，到了明天，一切就都没有边际地消失了。什么是恐惧？它是那下一天。为什么异教徒恰恰在他最幸福的时候是最恐惧的？因为逆境和不幸也许倒还是部分地有助于去熄灭他的尘世忧虑之火。因为尘世的忧虑繁殖性地生产着恐惧，而恐惧则有营养性地生产着忧虑^[74]。为了让荧荧然的火星去熊熊燃烧起来，必须有气流才行。而欲求，尘世的欲求，和不安全感，尘世的不安全感，这两种涌动恰恰构成气流，这气流使得激情之火燃烧起来，而恐惧就存在于其中。

异教徒在恐惧之中与谁搏斗？与他自己，与一种幻想；因为那下一天是一种无力的乌有——如果你不把你自己的力量给予它的话。如果你把你的全部力量都给了它的话，那么你会，就像异教徒那样，以一种可怕的方式得知，你有多强大，——因为那下一天有着怎样的巨大力量啊！那下一天，异教徒带着灵魂中的恐怖感走向它，就像那被拖上刑场的人一样地挣扎着，就像那绝望地从沉船之中把手臂伸向陆地的人一样徒劳地努力着，就像那在陆地上看着自己的全部财产沉没在大海之中的人那样无告无慰！

以这样的方式，异教徒销蚀着他自己，或者，那下一天销蚀着他。唉，在那里，一颗人的灵魂熄灭了，他失去了自己。没有人知道这是怎么发生的；这不是灾难、不幸或者逆境；没有人看见这销蚀着这人的可怕力量，但是他被销蚀。就像一个在墓穴之中无法得以安息的不祥精灵，同样，他也像一个鬼魂一样地生活着，就是说，他没有在生活着。正如人们谈论“把黑夜弄成白天”的不合规律，同样，他也绝望地想把今天弄成那下一天。因此他不生活在今天，他生活不到那下一天。他生活不到那下一天，我们这样说一个医生已经觉得没救的病人；但是病人则仍在今天生活着。相反，自扰者，按一种更准确的理解说，生活不到那

下一天；他是被放弃的，因为他放弃了“那永恒的”；他甚至就不生活在今天，就更不会生活到明天（因为一个人要活到明天，他就必须活在今天），尽管他还活着的。就像那飞向一堵画过的墙的鸟，它想要停到那些树中的一棵之上，它飞得也许简直就累死，因为想要坐到这些树中的一棵上，同样，那自扰者通过“想要在今天活在那下一天”而令其自我失去灵魂。就像那在飞过世界之海的半路上变得疲倦的飞鸟，无力地拍打着翅膀沉向大海，现在既不能活也不能死；自扰者的情形也是如此，他在距离今天和那下一天之间的半路上变得疲倦。“去生活”就是“去存在于今天”；如果一个人死了，那么就不再有什么今天。但是自扰者活着，但却不活在今天，他活不到明天，但却一天又一天地活着。我们的主无法为他带来明朗，因为，不管是死是活，他的周围仍会是同样地黑暗，同样地不祥，他这个既不活也不死的人，但他却是活着的，——是的，就像是活在地狱里。

然后，让我们在最后想一下飞鸟，这飞鸟是在福音里的^[75]，并且也应当进入这讲演。飞鸟在同一天到达自己遥远的目的地；基督徒是在同一天，“就在今天”，在天堂里^[76]，就在他的生活所在的地方；异教徒从来就没有离开原地。飞鸟在一种好的意义上是一个自爱者，它理智地爱它自己，因此不是自扰者；基督徒爱上帝，因此不是自扰者；异教徒（这是上帝会禁止并正禁止的）恨他自己，他是一个自扰者。飞鸟只活在今天，以这样的方式，那下一天对于他不存在；基督徒永恒地活着，这样，那下一天对他不存在；异教徒从来就不是生活着，总是被那下一天阻止了“去生活”。飞鸟被免除了所有恐惧；对基督徒的祝福将基督徒救离所有恐惧；异教徒的忧虑是对异教徒的惩罚：自扰，——任何罪都不像自扰这样地惩罚自己。

注释：

[1][自扰 (Selvplagelsen)] (以某事物) 来令自己烦恼；(在精神的意义上) 骚扰自己。

[2][不要为明天忧虑——所有这些都是异教徒所求]由《马太福音》(6:34) 和 (6:32) 拼出的句子。

[3][它今天还在，明天就丢在炉里]对《马太福音》(6:30) 的随意引用。

[4][在铁路上旅行那么快，以至于你在同一天到达一个遥远的地方]铁路在当时是很大的建设项目。在德意志各国，因为政治原因，铁路网

络发展得比英国晚。从19世纪30年代开始，英格兰发展铁路建设，后来扩展到欧洲大陆。最初建立的铁路区域在1830年代中期开放，——1838年，普鲁士的第一条铁路线启用，从柏林到附近的波茨坦。在1840年代这些铁路区域正式启动，这区域后来把柏林设置为德国铁路交通的枢纽点。最初的丹麦铁路修建于阿尔托纳到基尔的诸公国之间，在霍尔斯坦，在1844年9月开始启用阿尔托纳和基尔之间的一段。从哥本哈根到罗斯基勒的这一段从1847年开始启用。到了1860年底，开始有铁路通往日德兰。克尔凯郭尔自己在1843年5月份坐过火车，在他从柏林回哥本哈根的时候，从柏林到安格尔明德这一段他是坐火车旅行的。

[5][今天的日子（这日子有它自己的烦恼就够了）]指向《马太福音》（6: 34）。

[6][战胜自己的内心应当比攻下一座城更伟大]指向《箴言》（16: 32）：“不轻易发怒的，胜过勇士。治服己心的，强如取城。”

[7]那现世的（det Timelige）。丹麦语形容词timelig（所有与尘世间的人的生活有关的，尤其是考虑到人生的无常流转和物质特性）是由time（人在尘世大地上的时间——作为永恒的对立面）衍生出来的。Hong的英译所用词是the temporal。Temporal在英汉词典中的意思是“时间的，当时的，暂时的，现世的，世俗的”，但在克尔凯郭尔的关联中不能够把重点放在“当时的”和“暂时的”上面，而是要把重心放在“时间的”（作为“永恒的”的对立）、“现世的”（作为“彼岸的”的对立）。

[8][抓船钩锚]“Entrehage”，巨大的抓船钩，打海仗时，人们用它来钩住敌船。

[9][在判决书上写着的是，这是终生监禁]在“终身监禁”的判决中，判决书指出：被定罪人将“终生”被置于特定的刑事机构，诸如监狱。

（丹麦语的法律文本可参看诸如：Ny Collegial-Tidende, nr. 2, den 16. jan. 1847, s. 29; nr. 16, den 24. april 1847, s. 247; nr. 29, den 24. juli 1847, s. 599; nr. 45, den 13. nov. 1847, s. 837; og nr. 52, den 31. dec. 1847, s. 946.）

[10][死离出现世（afdøe fra Timeligheden）]就是说：彻底不关心并且让自己摆脱任何与现世的事物有关的东西。这一表述以及类似的表述，比如说“死出世界”常常出现在神秘教义或者虔信派神学和文学之中。保罗的中心想法就是：人通过基督而“死离出罪”（中文圣经译作“在罪上死”），比如说在《罗马书》（6: 2）之中：“我们在罪上死了的

人，岂可仍在罪中活着呢？”也可看《彼得前书》（2: 24）：基督“被挂在木头上亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。”这一思想在虔信派之中被强化，在自我拒绝之中，人的生活被视作是一种在日常之中的死离出罪、死离出现世、死离出有限和死离出世界，由此，基督教的重点被推移，从“一个人因基督而死离了罪”被移到“一个人应当通过信仰也应当去死离出罪”。

看约翰·阿尔恩特（Johann Arndt）的《四书论真实基督教》（*Fire Bøger om den sande Christendom. Paa ny oversatte efter den ved Sintenis foranstaltede tyske Udgave*, Kristiania 1829[ty.1610], ktl.277）第一卷，第十二观：“一个基督徒必须死灭出自己心中的欲乐和世界，并且活在基督之中”，以及第十三观：“出自对基督的爱，为了永恒荣耀的缘故（我们就是为这永恒荣耀而被创造和拯救的），我们必须死灭出我们自己和世界。”

[11][一天的难处一天当就够了]引自《马太福音》（6: 34）。

[12][一本哀哭书]指耶利米哀歌，在1740年丹麦语版旧约中被称作“哀哭之书”。

[13][为了吞下骆驼而滤除掉蚊子]指向《马太福音》（23: 24）耶稣对法利赛人和文士说：“你们这瞎眼领路的，蠅虫你们就滤出来，骆驼你们倒吞下去。”

[14]“应当” 丹麦语skal同时有“应当”和“将会”的意思。Hong的英译译作will（将会）；而Hirsch的德译则译作soll（应当），并加了一个注释：“Statt” soll“heißt es Matth.6,34 bei Luther” wird.“Das Dänische gebraucht” sollen“auch als Ersatz für das der Sprache fehlende Futurum.”（在路德版的《马太福音》6: 34之中不是“应当”而是“将会”，丹麦语skal也作为替代语言之中所缺的将来时）。

[15]见上一个注释。

[16]这句是引自《马太福音》（6: 34），译者按克尔凯郭尔所引的丹麦语翻译，按和合本应当是“因为明天自有明天的忧虑。”

[17][敬虔加上知足的心]指向《提摩太前书》（6: 6），保罗在之中写道：“然而敬虔加上知足的心便是大利了。”

[18][启示预言家]那种钻研各种启示世界毁灭、审判日和死后生命等等的文本的人，或者这类文本的作者。

[19]那些魔鬼们，我们在《创世记》之中读到他们，他们与尘世的

女人交合生子]指向《创世记》(6: 1—2)“当人在世上多起来,又生女儿的时候,神的儿子们看见人的女子美貌,就随意挑选,娶来为妻。”还有(6: 4):“那时候有伟人在地上,后来神的儿子们和人的女子们交合生子,那就是上古英武有名的人。”

[20][女人性的]“有着女人特征的”,衍生意义为“无男子气、柔弱、怯懦”。

[21][正如这个词在那外国语言之中所标示的意义,也是一个强有力者]指向拉丁语的词præsens,它既有“当场的、现在的、在场的”的意思,又有“有作用的、有力量的、强劲的”的意思。

[22]也就是说,“心不在焉”的那种“身在场而人不在场”的状态。

[23]决定(Beslutning)。

[24][这是早期教会最严格的神父之一所做的事情]这里所指的是谁,尚无法确定。

[25][西拉赫]耶稣·西拉赫,犹太作家和公务员,是一位生活在耶路撒冷上层社会的犹太人,可能有自己的智慧学派,著有《便西拉智训》(约公元前180年)。他的原作是用希伯来语写的,他生活在埃及的孙子公元前130年左右将它翻译为希腊语,并添加了一个前言,其中写道:“我祖父耶稣热衷于阅读律法书、先知书和祖先其它著作,在他掌握这些知识之后,他便从事自传的著述,为的是与其他人共同分享他的智慧和学问,因此,凡是分享到他对学问之爱的人,也应该以此书为有益之作,并且尽一切可能地按照律法生活。”《便西拉智训》属于圣经旧约次经。

[26][(30: 24):“爱你的灵魂,安慰你的心,把忧愁从你这里驱赶走”]译者在此按克尔凯郭尔的丹麦文引文翻译。按中国正教会在网络上的《便西拉智训》是(30: 23):“知足长乐,可不要成天忧愁。”

[27][在西班牙的一个图书馆里发现一本书……“对异端的最佳解药”……一根鞭子]无法找到这说法的来源。

[28][祈求“今天”得到每天的饮食]主祷文《马太福音》(6: 11):“我们日用的饮食,今日赐给我们。”

[29][在今天救我脱离恶者]主祷文《马太福音》(6: 13):“救我们脱离凶恶。”

[30][不在墙上画魔鬼]丹麦有成语“如果你在墙上画鬼,这鬼就更容易进入现实”。还有“你不用在墙上画鬼,他自己会来”或者“别在墙上画

鬼！”

[31][那榜样]耶稣·基督。

[32]这一句，在丹麦文原文中是主宾倒置句式，按照这种倒置，译者也可以将这句子译为：

这样地生活，用“那永恒的”，而不是用“那下一天”来充实今天这日子，这是基督徒从那榜样那里学到的或者正在学的（因为基督徒总是一个学习者）。

[33]一般翻译中使用“祂”，都是丹麦文中以大写字母开头作为强调的他（Han或者Ham），是指耶稣。这个就是大写的。但是在这个段落里有点不统一，作者也不时地把指耶稣的“他”写成第一个字母是小写的“他”，因此译者把本段中的这一类小写的耶稣之“他”也都写成祂，以避免造成困惑。

[34]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[35]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[36]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[37]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[38]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[39]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[40][在人们欢呼致敬他为王的同时，他就知道]指向《路加福音》（19:28—40）中的叙述，其中写到（第37—38句）：“将近耶路撒冷，正下橄榄山的时候，众门徒因所见过的一切异能，都欢乐起来，大声赞美神，说，奉主名来的王，是应当称颂的。在天上是有和平，在至高之处有荣光。”

[41]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[42]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[43][在他进入耶路撒冷路上人众大喊着“和散那”的时候，他就知道]指向《马太福音》（21: 8—11）关于耶稣进入耶路撒冷时人们呼喊“和散那归于大卫的子孙，奉主名来的，是应当称颂的。高高在上和散那。”（第9句。）——和散那原有“拯救”的意思，在希伯来语旧约中是受难的人向国王呼救，或者人们向上帝呼救的类似于“救命啊”的话，但是到了后来渐渐演变为不确定的称颂语，比如说在人们把耶稣当作弥赛亚欢呼的时候，就以此作为称颂辞来呼喊。

[44][叫喊“钉他十字架”]指向关于耶稣受审判的叙述。在耶稣进入

耶路撒冷之后，没过几天，犹太公会就指控他，但是彼拉多认为他无罪因此想要释放他，这时人众就喊“钉他十字架，钉他十字架”，（《路加福音》23: 21）。

[45]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[46]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[47]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[48]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[49]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[50]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[51]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[52][如果他愿意放弃真理，那么他能够保证让自己拥有王权之光辉]也许是指向《约翰福音》（18: 33—38）中关于彼拉多审问耶稣的叙述：“彼拉多又进了衙门，叫耶稣来，对他说，你是犹太人的王吗？耶稣回答说，这话是你自己说的，还是别人论我对你说的呢？彼拉多说，我岂是犹太人呢？你本国的人和祭司长，把你交给我。你作了什么事呢？耶稣回答说，我的国不属这世界。我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。只是我的国不属这世界。彼拉多就对他说，这样，你是王吗？耶稣回答说，你说我是王。我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证。凡属真理的人，就听我的话。彼拉多说，真理是什么呢？说了这话，又出来到犹太人那里，对他们说，我查不出他有什么罪来。”

[53]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[54]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[55]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[56]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[57][他当然并不陌生于这一恐惧之痛苦]指向《马太福音》（26: 36—46）之中关于耶稣在客西马尼祷告的叙述，按丹麦语圣经就是“blev grebet af sorg og angst（被忧愁与恐惧攫住）”，按和合本《马太福音》（26: 37—38）就是：耶稣“于是带着彼得，和西庇太的两个儿子同去，就忧愁起来，极其难过。便对他们说，我心里甚是忧伤，几乎要死”。在《路加福音》（22: 39—46）中也有叙述，丹麦文圣经经文（《路加福音》22: 44）描述“I sin angst bad han endnu mere indtrængende, og hans sved blev som bloddråber, der faldt på

jorden（在其恐惧之中，他祷告更加恳切。他的汗珠如大血滴落在地上）”。和合本中是“耶稣极其伤痛，祷告更加恳切。汗珠如大血点，滴在地上”。

[58][但愿这时候已经到达]在新约里并没有这句话，但是在《约翰福音》（13：1）之中有“逾越节以前，耶稣知道自己离世归父的时候到了”。然后，《约翰福音》（13：27），在最后的晚餐上，耶稣对将要出卖他的犹大说：“你所作的快作吧。”还有，在《路加福音》（12：50）中，耶稣就将要来临的伤亡说“我有当受的洗。还没有成就，我是何等的迫切呢”。

[59]这是一个长句，一句句子，但是有着印欧语系分句语法关系的复合句，因此译者作了改写，按原句结构翻译的话，应当是如下的这句话：

他是怎么做到“不带有对那下一天的忧虑地生活”的，他，这个“从他的生命的第一瞬间，在他作为老师登场的时候，就知道他的生命将怎样终结——那下一天就是他的‘被钉上十字架’，在人们欢呼致敬他为王的同时就知道（哦，恰恰在这一瞬间，苦涩的消息！）、在他进入耶路撒冷的路上人众大喊着‘和散那’的时候就知道人们将会叫喊‘钉他十字架’——并且他进入耶路撒冷的就是为了走向这个结局”的他，——那么他，这个每天承受着这一超人的见证巨大重量的人，他是怎么做到“不带有对那下一天的忧虑地生活”的？他，这个“承受痛苦不同于一个‘在逆境与灾祸向之猛袭，但在每一个瞬间也面临着「这是可能的：一切还会变好」的可能性’的人承受着痛苦，因为他知道，这是不可避免的”的他，这个“每次在自己为真理给出又一个献祭的时候都知道：‘自己是在催促着迫害与毁灭的发生，这样，自己因而也就控制着自己的命运，而如果自己愿意放弃真理，就能够保证让自己拥有王权之光辉和人类的崇拜着的景仰，但是，如果自己（哦，这是怎样的一条通向毁灭的永恒地确定的道路啊！）在彻底的乌有之中辜负了真理的话，那么，这也就是在以更大的确定性保证自己走向自己的毁灭””的他；——他是怎么做到“不带有对那下一天的忧虑地生活”的？——他，这个“当然并不陌生于这一恐惧之痛苦，正如他对任何别的人间痛苦都不陌生”的他，他，这个“在一次痛楚之发作中叹息说‘但愿这时候已经到达’”的他！

这句句子的丹麦文原文是：“Hvorledes har Han baaret sig ad med at leve uden Bekymring for den næste Dag,han,der lige fra sit Livs

første Øieblik,da han fremtraadte som Lærer,vidste hvorledes hans Liv vilde ende,at den næste Dag var hans Korsfæstelse;vidste det,medens Folket jublende hilsede ham som Konge (o,bittere Viden just i det Øieblik!) ; vidste det,da der raabtes Hosanna ved Indtoget,at der skulde raabes 《Korsfæst》 ,og at det var dertil han holdt sit Indtog-han,der altsaa bar hver Dag denne overmenneskelige Videns uhyre Vægt: hvorledes har Han baaret sig ad med at leve uden Bekymring for den næste Dag? Han,der ikke leed,som et Menneske lider,paa hvem Modgang og Gjenvordigheder storme ind,men som ogsaa i ethvert Øieblik har den Mulighed for sig,at det dog var muligt,at Alt endnu kunde blive godt-thi Han vidste,at det var uundgaaeligt;Han,sommed hvert Offer mere,han bragte Sandheden,vidste,at han fremskyndede sin Forfølgelse og Undergang,saa han altsaa havde sin Skjæbne i sin Magt,kunde sikkre sig Kongemagtens Glands og Slægtens tilbedende Beundring,hvis han vilde slippe Sandheden,men ogsaa med endnu større Vished sikkre sig sin Undergang,hvis han (o,evig sikkre Vei til Undergang!) i slet Intet svigtede Sandheden:hvorledes bar han sig ad med at leve uden Bekymring for den næste Dag-Han,som dog ikke var ukjendt med denne Angestens,saa lidet sommed nogen anden menneskelig Lidelse,Han,der i et Smertens Udbrud sukkede 《og gid den Time allerede var kommen》 !”

Hong的英译为：“How did he conduct himself in living without care about the next day-he who from the first moment he made his appearance as a teacher knew how his life would end,that the next day would be his crucifixion,knew it while the people were jubilantly hailing him as king (what bitter knowledge at that very moment!) ,knew it when they were shouting hosannas during his entry into Jerusalem,knew that they would be shouting“Crucify him!”and that it was for this that he was entering Jerusalem-he who bore the enormous weight of this superhuman knowledge every day-how did he conduct himself in living without care about the next day? Because he knew that the suffering was unavoidable,he who did not suffer as one who suffers the assault of adversity and hardships but

who also at every moment has the possibility before him that it is still possible that everything could still turn out all right;he who,with every additional sacrifice he brought to the truth,knew that he was hastening his persecution and downfall,and thus he had his own fate in his power and could make sure of royal splendor and the adoring admiration of his generation if he would relinquish the truth,but also with even greater certainty would make sure of his downfall if he (oh,what an eternally sure way to downfall!) betrayed the truth in absolutely nothing-how did he conduct himself in living without care about the next dayhe who was indeed not unacquainted with the suffering of this anxiety or with any other human suffering,he who groaned in an outburst of pain,“Would that the hour had already come”?”

Hirsch的德译为：“Wie hat denn”Er“sich verhalten bei der Aufgabe,ohne Sorge um den morgenden Tag zu leben,er,der da doch vom allerersten Augenblick seines Auftretens als Lehrer an gewußt hat,welches seines Lebens Ende sein werde,daß der morgende Tag seine Kreuzigung sein werde; er,der dies gewußt hat,als das Volk ihm als König zujubelte (o welch ein bittres Wissen eben in diesem Augenblick!) ; der es,als man beim Einzug Hosianna rief,gewußt hat,es werde”Kreuzige ihn“gerufen werden,und eben zu diesem Ende halte er seinen Einzug-er,der da mithin einen jeglichen Tag dieses übermenschlichen Wissens ungeheure Last getragen: wie also hat er sich verhalten bei der Aufgabe,zu leben ohne Sorge um den morgenden Tag? Er,der da nicht gelitten wie ein Mensch leidet,wenn Unglück und Widerwärtigkeit auf ihn einstürmen,er immerhin aber in jedem Augenblick auch die Möglichkeit vor sich sieht,es sei.doch noch möglich,daß alles gut ausgehe-denn Er,er hat gewußt,daß es unentrinnlich war; Er,der da bei jedem Opfer mehr,das er der Wahrheit brachte,gewußt hat,er sporne seine Verfolgung,beschleunige seinen Untergang,so daß er sein Geschick also in seiner Gewalt hatte,daß er imstande war,sich den Glanz der Königsmacht und des Geschlechts anbetende Bewunderung zu sichern,falls er die Wahrheit

fahren ließ,aber auch mit noch größerer Sicherheit seinen Untergang gewiß machen konnte,falls er (o,ein ewig gewisser Weg zum Untergang!) in nichts,nichts die Wahrheit betrog;wie also hat er sich verhalten bei der Aufgabe,ohne Sorge zu leben um den morgenden Tag-Er,der da doch nicht unbekannt gewesen mit diesem Erleiden der Angst,so wenig wie mit irgend einemmenschlichen Leiden sonst,Er,der da in einem Ausbruch des Schmerzes geseufzt:”ach wäre doch jene Stunde schon da“?”

[60]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[61]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[62]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[63][设定出那任务，为了留下一个足迹，那么，我们当然就应当向他学习]指向《彼得前书》（ 2: 21 ）：“你们蒙召原是为为此。因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随他的脚踪行。”

这一句的丹麦语是“Men kom Han til Verden for at sætte Opgaven,for at efterlade et Fodspor,saa skulle vi jo lære af ham”（ 但如果他来到这个世界是为了设定出那任务，为了留下一个足迹，那么，我们当然就应当向他学习 ）是一个条件句。Hong的英译作了改写：“He came to the world to set the task,in order to leave a footprint so that we would learn from him（ 他来到这个世界是为设出这任务，以便留下足迹，这样我们可以跟随他学习 ）”。

Hirsch的德译是：“Aber ist Er auf die Welt gekommen,um die Aufgabe zu setzen , um eine Fußspur zu hinterlassen 85,so sollen wir ja lernen von ihm”（ 德译的意思与丹麦语原文相同 ）。

[64]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[65]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[66][天父的意愿.....是他心悦诚服地顺从的]指向《约翰福音》（ 6:38 ）：“因为我从天上降下来，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我来者的意思行。”另见《约翰福音》（ 4: 34 ）和（ 7: 16—17 ）。另外《马太福音》（ 26:39 ）耶稣在客西马尼的花园里祈祷时说的：“我父阿，倘若可行，求你叫这杯离开我。然而不要照我的意思，只要照你的意思。”

[67][把自己的全部忧愁扔给上帝]指向《彼得前书》（ 5: 7 ）：“你们

要将一切的忧虑卸给神，因为他顾念你们。”

[68][他没有上帝]《以弗所书》(2:12)，保罗写给以弗所人说：那时仍是异教徒，“那时你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人。并且活在世上没有指望，没有神。”

[69][让我们吃吃喝喝吧，因为明天我们将死去]在《哥林多前书》(15:32)中保罗写道：“我若当日像寻常人，在以弗所同野兽战斗，那我有什么益处呢？若死人不复活，我们就吃吃喝喝吧。因为明天要死了。”

[70][因为明天]见前面注释(《哥林多前书》15:32)。

[71][我们谈论关于一种绝望之生命欲望]也许是指向《不同精神中的陶冶性的讲演，1847年》第三部分“各种痛苦之福音”的第三中的句子“世俗的睿智知道怎样通过各种痛苦来给出绝望的生命欲望，但只有痛苦中的真挚性赢得那永恒的”。

[72][完全地生活在今天的这一天]这一表述无法验明出处，也许是对应于《丹麦语词典》中“为在今天的日子”意为“只为当下的这天”(Dansk Ordbogbd.1,1793,s.582.)。

[73][墙上的隐形文字]指向《但以理书》第五章中的叙述伯沙撒王看见墙上有写字的指头，而因为一切哲士都进来，却不能读那文字，所以但以理被召来解读这文字。

[74]这一句，Hirsch 的德语版做了改写：Denn irdische Sorge ist Vater der Angst, die wiederum Mutter der Sorge ist. (因为尘世的忧虑是恐惧的父亲，而恐惧则又是忧虑的母亲)。

[75][这飞鸟是在福音里的]指向《马太福音》(6:26)。

[76][“就在今天”在天堂里]指向耶稣对同钉十字架的犯人说的话。《路加福音》(23:43):“耶稣对他说，我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。”

VII 犹疑、摇摆和无慰之忧虑^[1]

一个人不能事奉两个主——所有这些都是异教徒所求^[2]。

这忧虑是飞鸟所没有的。

如果天使们是上帝的信使^[3]，服从他的每一个指示，如果他以风为自己的使者^[4]，那么，飞鸟与百合则是同样地顺从，尽管上帝不把它们当信使，尽管看起来似乎他用不上它们。飞鸟与百合没有机缘去因为对它们的使用而变得自大，它们觉得自己卑微得就仿佛是多余的。然而上

帝并不因此就不珍视它们，而以这样一种方式多余也不是最糟糕的运气。这不是什么稀罕事：在人类忙碌的生活之中，有非凡天赋的人恰恰就像是多余的，因为他并不相称或者适合于那忙碌的事务想要分派给他的、让他去从事的或者用到他去做的事情中的任何部分，——并且，他的“多余性”更多是为了“造物主的荣耀”而不是为了“所有忙碌事物的重要性”而存在的^[5]；正如马利亚坐在耶稣的脚前，她比“做着许多事”的忙碌的马大更多地给出了对耶稣的尊敬^[6]，同样，百合与飞鸟是上帝挥霍在受造万物上的一种美与喜悦的盈余。但是，正因为它们以这样一种方式是多余的，因此它们就也被要求了最完全的顺从。固然所有存在的东西是来自恩典；但是，如果一个人在这样一种程度上把一切都归于这恩典^[7]，以至于他明白他是多余的，那么他就必定会更顺从。确实，一切存在的东西，都是那从乌有之中创造出^[8]这一切的全能者的手中的乌有；但是那在进入存在的时候就已经被注定要成为多余的东西，它必定会最深刻地明白自己是乌有。在父母为他们自己的孩子安排一场晚会的时候，他们肯定会要求一种喜悦的顺从，或者要求那种“是顺从”的喜悦；但是，如果他们为贫穷的孩子们安排一场晚会，并且完全就当这些孩子是他们自己的孩子那样，给出了一切，那么他们就会更断然地要求那种“其秘密就是无条件的顺从”的喜悦。

但百合与飞鸟正是如此，只事奉“主”，不会想到任何第二个主，不会有任何，哪怕唯一的一个，不向着主的想法；比园丁手上柔顺的植物更顺从地在主的手中，比训练有素的鸽子对自己的主人的指令更顺从地遵循着主的指令，所有算作是百合与飞鸟的东西都属于一个主；但每一只飞鸟和每一棵百合都只事奉这唯一的主。

因此飞鸟从不犹疑。尽管看起来似乎会是：飞鸟往这里那里飞，但这不是因为犹疑，恰恰相反，我们完全可以确定，这是因为喜悦；这不是犹疑之不安全飞行，这是那全然顺从的轻快翱翔。固然那飞鸟马上就变得厌倦于自己的驻留点，并且飞到很远的地方，但这不是摇摆，恰恰相反，这是完全顺从之坚定而果断的决定^[9]；也许很少有什么人的决定会如此果断并且如此坚定不移。固然在一些时候我们也会看见一只鸟栖息着垂下自己的喙，它会有悲伤但那不是无慰；顺从的飞鸟从来就不会没有安慰，在本质上他的生命是无忧无虑（Sorgløshed），恰恰因为它只事奉一个主，而这则又对飞鸟和人来说是最好的，有助于让他得免于“去无慰地悲伤”。

那么现在百合与飞鸟是怎样做授课师的呢？非常简单。飞鸟与百合只事奉一个主，同样还有就是，完完全全地事奉他；那么你就去像百合与飞鸟那样，也只事奉一个主，尽你全心、尽你全意、尽你全力地^[10]事奉他，那样的话，你就也会没有忧虑。比飞鸟与百合更优越的是，你与那主有着亲缘关系^[11]（百合与飞鸟就像那些穷孩子），而如果你要像百合与飞鸟那样完全地事奉他的话，那么你就是在顺从之中事奉同一个主。

基督徒没有这一忧虑。

“一个人不能事奉两个主，”或者，只有一个你能够完全地事奉的主。就是说，这不是以这样的方式在两个主之间的选择：如果你只是在两者之中选择了一个，你就去事奉这一个，无所谓他们中的哪一个，这样你就是只事奉一个主。不，只有一个主，他以这样的方式是主，是“那主”^[12]，这样在你事奉他的时候，你就是在事奉一个主；这也是足够地明确的：如果“只有一个主存在”^[13]，那么，在你不事奉他的时候，那么你就不是在事奉一个主。因此，如果一个人选择完全地事奉玛门^[14]，那么“他只事奉一个主”就不是真的；因为，与他的意愿相悖，他也是在为另一个主，为“那主”做事。如果一个人选择上帝之外的另一个主，那么他必定就恨上帝：“因为他必定会要么爱这个而恨那另一个”^[15]，就是说，在他爱这一个人的时候，他必定是恨那另一个。但是不管他多么恨上帝，他却并不因此就脱离出了他的差事，因此他仍还是没有事奉一个主。一个人对于上帝的差事关系，这不同于一个做差事的人对于另一个人的关系，在后者的关系中，做差事的人可以跑走，离开自己的差事，远离以至于他的第一个主人无法找到他，或者他当然甚至还可以逃进一种完全被改变了的关系中，以至于他的第一个主人不得不放弃自己对他的要求。不，不管这多么绝望地是他坚定的愿望，这个选择了去事奉“那主”之外的另一个主的人，他仍然是停留在两个主人的差事中。恰恰这一自相矛盾是对他的惩罚：想要“那不可能的”；因为事奉两个主是不可能的。但是，也只有在一个选择完全地去事奉“那主”的时候，事奉一个主才是可能的。这看起来几乎就是诱人的，这几乎就仿佛是福音想要通过说“两者之一你必须选择”来把人的随意性释放出来。哦，但恰恰就是在这里，福音的可怕的严肃就进行约束了，因为，只有这一个是你可以这样地选择的：通过选择他，你就选择了事奉一个主。因此这说法不成立：一个全然地决定^[16]要“去怀疑”的人，这个人，他只事奉一个

主，“怀疑”^[17]；因为，“去怀疑”恰恰就是，正如词义所指，不决定^[18]，处于两端^[19]。而下面的说法也不成立：一个全然地决定^[20]“想要去做一个坏蛋”（不管这么做是多么令人反感）的人，这个人，他只事奉一个主，“魔鬼”；因为，正如在贼窝里不会有一致的协议，同样如果一颗心就是一个贼窝，那么在这颗心中就不会有一致的协议^[21]。但是这又怎么会是可能的：在不一致之中事奉一个主。

基督徒只事奉一个主，“那主”，他不仅仅事奉他，而且他还爱他，他尽全心、尽全意、尽全力地爱主，他的上帝^[22]。恰恰因此他完全地事奉他；因为只有爱完全地统一，在爱中统一那差异的，并且，在这里把人完全地统一在上帝之中，上帝是爱^[23]。爱是所有联结之中最牢固的，因为它使得爱者与“他所爱的”成为一体；没有任何联接能够绑得比爱更牢固，或者任何联接都无法绑得如此牢固。那爱上帝的爱是完美性的联接^[24]，它在完全的顺从之中使得人与那他所爱的上帝成为一体。爱上帝的爱是最有用的联接，它通过“保持让一个人只处于上帝的差事中”来把他拯救出忧虑。这爱统一一个人，使得他与自己并与主（这主是唯一的^[25]）永远地统一在一起；它把人统一在与上帝的相同性^[26]之中。哦，至福的差事，以这样的方式单独只事奉上帝！因此，我们在一句话中说出这个的时候，这听起来也是如此庄严；因为这一差事当然就是“上帝之差事”^[27]，基督徒的生活是纯粹的上帝差事。飞鸟从来就不曾达到如此之高，以至于我们能把它的生命称作上帝之差事^[28]；飞鸟从来就不曾在顺从之中变得如此完美，哪怕它是同样地顺从。

然而，这样的话，基督徒岂非比飞鸟还要更顺从吗？是的，他也确是如此。因为飞鸟除了上帝的意愿没有其他意愿，但基督徒有其他意愿，而他在对上帝的顺从之中不断地牺牲这其他的意愿；他就是如此地更顺从。沉重的，但是取悦于上帝的，并且因此却是至福的牺牲^[29]！哦，人们谈论那单个的人会爱得至深的许多不同的东西：一个女人，他的孩子，他的父亲，他的故土，他的艺术和他的科学；但是，每一个人在根本上最爱的，甚于自己唯一的诸应许之子^[30]，甚于自己天上地上唯一所爱的人，则还是自己的意愿。因此你不要在你的这个孩子身上下手^[31]——上帝不是残酷的；不要离开你这所爱——上帝不是铁石心肠。有某种其他东西，某种更深刻地内在的东西，它被拿走是为了你自己的拯救，然而它仍在那里，成了对你自己的伤害，没有什么东西是你如此紧抓不放的，并且没有什么东西是如此紧抓住你不放的（因为那孩

子倒是会宁愿让自己被牺牲而那女孩会宁愿让自己成为牺牲物)；这东西就是你自己的意愿。看，飞鸟马上就绪^[32]来顺从上帝的意愿；但是在某种意义上，基督徒远途而来，而他却比飞鸟更顺从。哪一种迅速是最大的，是那站在你身边而在同一刻转过身的人的速度，还是那来自遥远但却在同一刻就到这一点上的人的速度！在上帝召唤的时候，飞鸟尽可能快地到来，荣誉归于它，看着它是一种喜悦；但是，基督徒则到来得无限地更迅速，因为他同样迅速地来自——“放弃他自己的意愿”。

因此，基督徒也得免于忧虑，从不犹疑——他是信仰着的；从不摇摆——他是永恒地做出了决定的；从不无慰——他总是喜悦、总是感恩^[33]。“顺从是来这里的道路”，他是从祂那里学习了并且学习着这一点，祂，祂是道路^[34]，祂，祂自己学了顺从并且是顺从^[35]的，在一切之中顺从，在“放弃一切（他在世界被创立以前所具的荣耀^[36]）”之中顺从^[37]，在“没有一切（乃至他能够用来枕自己头的东西^[38]）”之中顺从，在承担一切（人类的罪）之中顺从，在承受一切苦难（人类的辜）之中顺从，顺从地屈服于生活中的一切，在死亡之中顺从^[39]。

这样，基督徒在完全的顺从之中只事奉一个主。正如飞鸟不停地为创造者的荣誉歌唱，同样，基督徒的生活也是这样，或者他至少明白并且承认，这生活应当是这样的，单是这理解，这承认就已经是一种对荣誉的声明。以这样的方式，基督徒的生活，就像一曲为“那主”的荣誉而唱的赞歌，因为这一生活更心甘情愿地顺从上帝，并且处于一种比天籁之声^[40]的和谐更为至福的和谐之中。这生活是一曲赞歌；因为上帝是一个人只能够通过顺从来赞美的，最好是通过完全的顺从。但因此这赞歌的调子被定得如此之高并且如此之深地扣人心弦，因为那谦卑而欣悦的顺从不是在赞美一个人所理解的东西，而是在赞美他所不理解的东西。因此，这一赞歌的乐器不是那种人类理解力的玩具喇叭，不，它是信仰的天国长号^[41]。基督徒只唱一支赞歌，并且是通过顺从：上帝做一切，上帝所做的一切是纯粹的恩典和智慧^[42]。因此，这样地因为那“一个人自以为是能够理解‘这对于一个人是有好处而令人高兴的’”的事情的发生而顺理成章地感谢上帝，这在严格的意义上却是一种类型的厚颜无礼，一种不顺从，基督徒绝不会允许自己去这么做。如果这样的事情发生在基督徒身上，那么，总是感恩的他，他当然会感恩；但正是在这样的情况下，他会觉得自己是可疑而有问题的，他祈求上帝宽恕，如果他过于剧烈地感恩，过于剧烈，因为那所发生的事情，按他的孩子气

的理解，让他觉得有好处而令他高兴的。就是说，这才是真正的赞歌、礼颂和庄重的歌：在你无法理解他的时候，通过喜悦而无条件的顺从来赞美他。在那一切与你作对、你眼前发黑的日子赞美他，在其他人也很容易会想要向你证明上帝不存在的时候，在这时，不是通过证明“有一个上帝存在”来让自己觉得自己很了不起，而是谦卑地证明“你相信上帝存在”，通过喜悦而无条件的顺从来证明这一点，这就是一支赞歌。赞歌绝非是某种高于顺从的东西，相反，顺从是唯一的真赞歌；赞歌是在顺从之中；如果赞歌是真理，那么它就是顺从。相对于一个人，你会因为屈从他的意愿而做出那在事实上是伤害你自己的事情；尽管伤害绝不会大，因为“为另一个人的缘故而牺牲自己”也还是会让你得到祝福^[43]。但是，难道会有这样的可能，我因顺从上帝的意愿而会伤害到我自己吗——既然他的意愿当然就是我的唯一真实的裨益！但既然事情是这样，那么，难道顺从不应当总是快乐的吗，难道它还会有哪怕只一瞬间的迟疑去考虑是不是快乐吗，这所要求的可唯独只是我自己的裨益啊！

所有受造万物都通过听从上帝的指示来赞美上帝；基督徒的生命则通过一种甚至更完美的顺从，也在他明白“自己不理解上帝”的时候，通过欣悦的顺从来赞美上帝。那么，大门怎么会听任被打开，或者后门怎么会不被监守，会让犹疑，或者摇摆，更不用说无慰，从那里溜进基督徒的灵魂之中呢？不，没有什么堡垒是能像信仰的堡垒这么安全的！任何其他堡垒，——哪怕敌人没有发现任何打开的大门、没有任何上山的小道被开辟出来、也没有开辟这小道的可能性，敌人还是能够通过割断堡垒与外界的所有联系、割断全部供给，最后用饥饿来逼它屈服并强迫它投降。然而你越是割断信仰来自外界的所有供给（犹疑，摇摆和无慰的供给，——是啊，再也没有什么别的对应于“一个堡垒所需要的来自外面的供给”的东西了），这堡垒就越安全；如果你以为你在攻打它，你就错了，你是在强化它。把一个堡垒称作是自为的小世界，这只是一个漂亮的谎言。但信仰的堡垒则是一个自为的世界，它在它的壁垒之内有着生命；它最不需要的东西，唉，是的，那对它最有害的东西，就是所有来自外部世界的供给。把信仰与外界的所有联系都割断吧、用饥饿逼迫它吧，它就变得越发固若金汤，它的生命就变得越丰富。在信仰的家里，“顺从”就住在这堡垒里。

但是异教徒有着这一忧虑。

因为异教正是双重性，两个意愿，无主性，或者那相同的东西，奴

役。异教是一个自相纷争的国^[44]，一个在不断的叛乱之中的国，一个僭主取代另一个僭主，但在那里却从来没有有什么主人。异教是一种叛乱者的心念；通过魔鬼的帮助，瞬间之鬼被驱逐，七个更坏的鬼就进来了^[45]。异教，不管它怎样表现自己，在其最终根本是不顺从，“想要事奉两个主”的无力的、自相矛盾的尝试。但因此，对之的惩罚就是：“有祸了，走两条路的罪人”^[46]。我们会在那尽管有过许多牧师但却许多年仍“没有牧师”^[47]的会众之中看到这种情形；我们也可以在异教徒身上看到：在他的心念中有许多主，或者，有许多曾是他的心念的主，但是“没有主”统治着这心念。有一件事，是所有异教徒在之上都相像的，就是对“那主”^[48]的不顺从；有一件事，是任何异教徒都不会去做的，这就是，任何异教徒都不会事奉一个主。他也许会在所有别的事情之中做各种尝试：尝试着想要事奉一个主，但这主却不是主，尝试着想要没有主，尝试着想要事奉多个主，——并且他在所有这些东西之中被试探得越多，他末后的境况就越是比最初的更不好^[49]。

首先，异教徒是犹疑的。只要他仍是犹疑的，看起来就似乎没有什么可责备的，就仿佛对于他“去选择那唯一的主”的可能性仍在那里，就仿佛他没有忧虑，而他的犹疑就仿佛是严肃的考虑。也许人们认为，一个人持续地考虑得越久，他的决定^[50]就越严肃。也许，——如果这决定没有完全地不出现的话。最重要的，人们不可以忘记，确实还是有着某种无需长久的考虑的事情。比如说，相对于琐碎的小事；对此，一段长时间的考虑无疑会成为一种非常可疑的标志。现在，诸如此类的琐碎小事在生活中有很多；但是此外还有着的一件事情，相对于这事情“需要长时间的考虑”是非常可疑的标志：这就是上帝，或者“选择上帝”。把长久的考虑用在琐碎的小事上是没有道理的；而长久的考虑和慎思相对于上帝的至高性而言也是没有道理的。在这里，长时间的考虑如此地绝非是“那严肃的”，以至于它正是“缺少严肃”的证明，并且通过显现为是犹疑而证明这一点。因为一个人绝不会因为他越是长久地考虑又考虑就距离上帝越近，恰恰相反，考虑的时间越长久，随着选择被延迟，他就越是让自己远离上帝。“选择上帝”无疑就是最决定性的和最高的选择；但是对于那需要长久考虑的人，“唉”^[51]，而对于他来说，如果他需要考虑的时间越来越久，那就是“有祸了”^[52]。因为，正是信仰不耐烦的就绪性，它的无限的需要（这种需要不愿去听任何别的事情），不仅仅距离选择最近，而且已经对选择有了最好的准备。如此完全平静地想要旁

置“他现在是否该选择上帝抑或另一个主”的问题而不作决定，——这是一种不虔诚，那招致了这种不虔诚的人，他肯定就变得犹疑，有可能犹疑到这样一种程度，乃至他永远都无法重新出离这状态。^[53]很奇怪，人们通常谈论一个贫困的家庭难以熬出头；但是那在犹疑之中变得富于反复考虑的人，他则远远更难地难以熬出头。因为上帝不像是什么你在杂货店里买来的东西，或者一种房地产，在你聪明而谨慎地进行了长时间地考究、测量和算计了之后，你确定了是值得买下的。相对于上帝，犹疑者想要带着这种不虔诚的平静来开始（他想要从怀疑开始），恰恰这种不虔诚的平静，它正是那不顺从；因为那样一来上帝就被从宝座上、从“是‘那主’”的位置上推下来了。如果一个人做了这样的事情，那么他在严格的意义上就已经选择了另一个主，任性顽固^[54]，于是他就成为犹疑的奴隶。

这样，在犹疑统治得足够长久之后，摇摆（路加福音12: 29）^[55]就来当政了。也许在一段时间里似乎就是这样，仿佛那犹疑在自身之中藏起了“选择之伸缩力量”这种可能性。如果它本来是在那里的话，现在它被销蚀了；异教徒的灵魂松弛掉了，那犹疑到底在自身之中隐藏了什么，被揭露出来了。在犹疑之中仍有着一种力量对抗着各种想法，犹疑还是试图让自己作为家里的主人，把那些想法组织结合起来。但是，现在想法们的无主性上台了，或者说当政的是瞬间的突发奇想。突发奇想统治着，相对于“选择上帝”的问题也是如此。在一个瞬间的突发奇想之中，异教徒就觉得“选择上帝”是最正确的，然后，他又选择另一样东西，然后又选择第三样东西。但是这些毫无意义的运动，也不会得到什么意义，不会留下任何痕迹，除了增大了的惰性和松弛。正如在死水的惰性之中一个气泡懒慵慵地浮起并空空的破掉，摇摆也以这样的方式在突发奇想之中冒出气泡，然后再冒气泡。

然后，在摇摆统治了足够长久之后，自然，就像所有不虔诚的统治者一样，吸完了血并且耗尽了髓，于是无慰就上台来当权了。于是异教徒就想要最好是变得与那关于上帝的想法完全没有关系。现在他想要下沉到世俗性的空虚之中，在那里寻求遗忘，对“那最危险的思想”的遗忘，正因为这思想是所有想法之中最崇高的，这“被上帝记忆”^[56]的想法，这“在上帝面前”^[57]存在”的想法。在一个人想要下沉的时候，又有什么东西是比所有那些想要往上升的东西^[58]更危险呢！现在，他这样认为，让自己的痛苦消失、驱逐掉了所有幻想并学会了安慰自己。啊，是

吗，这大致就像是，某个沉陷得如此深的人为了安慰自己（哦，多么可怕的无慰！）而对一个人（他因看见这个人而回想起某种更高的东西）说：让我去是我所是吧。于是精神^[59]之光就熄灭了；一道昏然的雾影悬在他的眼前，他根本就什么都不愿意^[60]；但他却并不想要死去，他以自己的方式活着。哦，可怕的瓦解，比死亡的瓦解更糟，活着地腐烂^[61]，甚至没有气力哪怕去对自己和自己的状态绝望^[62]。于是精神之光就熄灭了，这无慰者变得疯狂地在各种各样的事物之中忙碌，只要没有什么东西让他想起上帝就行；他奴隶般地从早劳作到晚，聚集钱财，储存，买进卖出，——是的，如果你与他谈话，你就会不停地听他谈论生活之严肃。哦，令人毛骨悚然的严肃，这样看的话，“失去理智”几乎也不至于会是这么糟！

什么是无慰？甚至痛楚之最狂野的尖叫，或者绝望之恣肆，不管它们有多么可怕，也都不是无慰。但是这一在一种死气沉沉的宁静与自己达成的共识：“所有更高的东西都已失去，而一个人却仍能够继续生活下去，只要别有什么东西来令他想起这个事实”，这就是无慰。甚至“去无慰地悲伤”也不是，而那“完全地停止了去悲伤”才是无慰。能够以这样一种方式失去上帝，以至于一个人变得对此完全无所谓，甚至不觉得生活不可忍受，这是无慰，并且也是最可怕类型的不顺从，比任何对抗都更可怕；哦，甚至“恨上帝”，甚至“诅咒上帝”也都没有像“以这样的方式失去他”，或者换一句意思相同的话说，“以这样的方式失去自己”，这么可怕。以这样一种方式丢失一件无关紧要的东西，一个人不愿意把它捡起来，这也许没什么问题；但是以这样的方式失去自己的自我（失去上帝），这人甚至不愿意弯下腰去捡起它，或者，以这样的方式：这人失去了它，但这丧失却完全不会引起他的注意。——哦，多么可怕的迷失啊！不仅仅是在“一个人所失去的什么”和“一个人所失去的什么”之间有着一种无限的差异，在一个人怎样失去之间也有着一种无限的差异。以这样的方式失去上帝：悔马上在心灵破碎的状态中疾速追赶，想要赶上那失去了的东西；以这样的方式失去上帝：一个人对他感到愤慨，对他反感，或者叹着气责怪他；以这样的方式失去上帝：一个人对此绝望；——但是，失去上帝，就仿佛他什么都不是，就仿佛什么事情都没有，这才是最可怕的！^[63]

然后，让我们在终结的地方想一下飞鸟，这飞鸟是在福音里的^[64]，并且也应当进入这讲演。飞鸟以这样的方式顺从上帝，乃至我们

无法确定，这顺从与任性顽固是否同一回事；基督徒以这样一种方式拒绝自己，这对自己的拒绝与顺从上帝是同一回事；异教徒以这样一种方式是任性顽固的，他不顺从上帝，这个事实变得永远都是显而易见的。飞鸟没有自身意愿（Egenvillie）可放弃；基督徒放弃自身的意愿；异教徒放弃上帝。飞鸟既不赢得也不失去上帝；基督徒赢得上帝并且上帝是作为一切；异教徒失去上帝并且是作为乌有。飞鸟只事奉一个它所不认识的主；基督徒只事奉一个他所爱的主；异教徒事奉那“是上帝的敌人”的主^[65]。飞鸟在上帝召唤的时候立即顺从，基督徒更顺从；异教徒则是上帝根本不能召唤的，因为就仿佛是无人可召唤。飞鸟的顺从是为了上帝的荣誉，基督徒更完美的顺从更多地属于上帝的荣誉；异教徒的不顺从没有在光大上帝的荣誉，除了像失去了味的盐那样被扔出去^[66]之外，他没有任何用处。

注释：

[1]犹疑（Tvivlraadigheden）、摇摆（Vankelmodigheden）和无慰（Trøstsløsheden）。

[2][一个人不能事奉两个主——所有这些都是异教徒所求]由《马太福音》（6: 24）和（6: 32）拼出的句子。

[3][天使们是上帝的信使]“天使”这个词来自希腊语“ángelos”，意思是“信使”。在旧约中有多处说及，上帝派送一个天使/信使，在新约中也有，这里也许是特别指《希伯来书》（1: 14）中所说的关于天使：“天使岂不都是服役的灵，奉差遣为那将要承受救恩的人效力吗？”

[4][他以风为自己的使者]指向《希伯来书》（1: 7）：“论到使者，又说，神以风为使者，以火焰为仆役。”另见《诗篇》（104: 4）：“以风为使者，以火焰为仆役。”

使者，丹麦语Engle（Engel的复数），亦即我们平时所说的“天使”：不死的、属灵的存在，旨在传达上帝与人之间的信息，作为神的信使和仆人，或者作为人类的帮助者和保护者。见前面的注释中对“信使”的说明。

[5][在人类忙碌的生活之中……是多余的……不是为了“所有忙碌事物的重要性”而存在的]在克尔凯郭尔在1847/48年交之际写给瘫痪的表弟H.P.Kierkegaard的信中有这一段：“不要让‘你在一个忙碌世界的愚蠢眼睛之中是多余的’，最重要的是不要让它从你这里剥夺走关于你自己的观念，——就仿佛你的生活（如果它是在真挚内在之中被生活的），在

全智的治理的温柔的眼睛前，不像每一个其他人的生活那样有着如此多重要意义和有效性，并且比起那忙碌之忙碌的、更忙碌的、最忙碌的匆忙所做的‘浪费生命和失去自我’没有更多各种各样的不同东西”（B&A,nr.196,bd.1,s.221./SKS28,s.48）。

（译者说明：全智的治理：治理是指上帝对世界的治理；全智则是说上帝是全智的，正如他是全能、全知、全在的）。

[6][马利亚坐在耶稣的脚前，她比“做着许多事”的忙碌的马大更多地给出了对耶稣的尊敬]指向《路加福音》（10：38—42）：“耶稣进了一个村庄。有一个女人名叫马大，接他到自己家里。她有一个妹子名叫马利亚，在耶稣脚前坐着听他的道。马大伺候的事多，心里忙乱，就进前来说，主阿，我的妹子留下我一个人伺候，你不在意吗？请吩咐她来帮助我。耶稣回答说，马大，马大，你为许多的事，思虑烦扰。但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”

[7][一个人在这样一种程度上把一切都归于这恩典]参看《哥林多后书》（12：9）。

[8][从乌有之中创造]从公元二世纪起，基督教创世故事（《创世记》第一章）的解读流传广泛。另外，参看《马加比二书》（7：28）：“我儿，我恳求你仰视天，俯视地，观察天地间形形色色的万物！你该知道，这一切都是天主从无中造成的，人类也是如此造成的。”

在《巴勒的教科书》第二章“论上帝的作为”第一节§1中有：“上帝从一开始从乌有之中创造出了天和地，仅仅只凭自己全能的力量，为了所有他的有生命的受造物的益用和喜悦”。

[9]决定（Beslutning）。

[10][尽你全心、尽你全意、尽你全力地]参看《申命记》（6：5）：“你要尽心，尽性，尽力爱耶和华你的神。”

[11][你与那主有着亲缘关系]指向《使徒行传》（17：29）。

[12][一个人不能事奉两个主，……是“那主”]参看1847年10月的日记（NB2：236）：“一个人不能事奉两个主。由此不仅仅是说摇摆不定的人，犹疑的人，不真正知道自己该选择哪一个。不，这也是指那对抗地与上帝和天国作对而去事奉自己的情欲和欲望的人，他就是在事奉两个主，这是一个人不能够的；因为不管他愿意不愿意，他必须事奉上帝。这关系不是这样简单的‘在两者之中选择一个’，这关系是：‘只有一个可选的，如果一个人真正只应当事奉一个主，这就是上帝’。”

(SKS20,229)。

[13][只有一个主存在]参看比如说《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第二段§1:“全世界的创造者是那唯一的真正的上帝,除他之外没有别的神”。《哥林多前书》(8: 4)中保罗写道:“神只有一位,再没有别的神。”

[14][事奉玛门]指向《马太福音》(6: 24)。

[15][因为他必定会要么爱这个而恨那另一个]这里是随意地引用《马太福音》(6: 24)。因为这引用只是半句,所以只出现了一个“要么”,因为第二个“要么”没有被引用。和合本中文圣经把“要么.....要么.....”写为“不是.....就是.....”。“一个人不能事奉两个主。不是恶这个爱那个,就是重这个轻那个。你们不能又事奉神,又事奉玛门。”

[16]这个“决定”可以说是改写,按原文直译就是“与自己达成一致”。

[17]Hirsch的德文版在这里给出一个注释:“Die Bezugnahme auf den Zweifel ergibt sich im Dänischen deshalb so natürlich,weil das Unschlüssigkeit bedeutende dänische Wort in seiner Wurzel das Wort für“Zweifel”enthält.”(在丹麦语中,与“怀疑”的关联出现得很自然,因为意味着“犹疑”的这个丹麦语词,在其词根之中包含了“怀疑”)。

丹麦语“犹疑”——Tvivlraadighed;“怀疑”——Tvivl。

[18]这里,“不决定”可以说是改写,按原文直译就是“不与自己达成一致”。

[19]按照丹麦老辞典《丹麦词典》(C.Molbech *Dansk Ordbog* bd.1-2,Kbh.1833,ktl.1032),怀疑(Tvivl)这个词来自老丹麦词“二(tve)”,两次、两端、两倍、两部分的“二”。

[20]这个“决定”可以说是改写,按原文直译就是“与自己达成一致”。

[21]“在这颗心中就不会有一致的协议”也就是说“一个人不会在心中与自己达成一致”,亦即“不会作出决定”。

[22][尽全心、尽全意、尽全力地爱主,他的上帝]指向爱之诫命,尤其是在《马可福音》(12: 30)中:“你要尽心,尽性,尽意,尽力,爱主你的神。”以及《申命记》(6: 5)、《马太福音》(22: 37)和《路加福音》(10: 27)。

[23]按原文直译是“在这里把人完全地统一在‘是爱’的上帝之中”。

[上帝是爱]一方面指向《约翰一书》(4: 8):“没有爱心的,就不认识神。因为神就是爱。”一方面指向《约翰一书》(4: 16):“神就是爱。住在爱里面的,就是住在神里面,神也住在他里面。”

[24][完美性的联接]和合本圣经中是“联络全德的”。指向《歌罗西书》(3: 14), 之中保罗在要求歌罗西的信众们“要存怜悯、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心, 要彼此包容, 彼此饶恕”之后, 写道:“在这一切之外, 要存着爱心。爱心就是联络全德的。”

[25][这主是唯一的主]指向《马可福音》(12: 29—30), 耶稣说:“第一要紧的, 就是说, 以色列阿, 你要听。主我们神, 是独一的主。你要尽心, 尽性, 尽意, 尽力, 爱主你的神。”

[26][与上帝的相同性]参看《创世记》(1: 26):“神说, 我们要照着我们的形象, 按着我们的样式造人, 使他们管理海里的鱼, 空中的鸟, 地上的牲畜, 和全地, 并地上所爬的一切昆虫。”另外, 在《马太福音》(5: 48) 中, 耶稣说:“所以你们要完全, 像你们的天父完全一样。”

[27]“上帝之差事 (Guds-Tjeneste)”的丹麦语在通常的意义上是指“宗教仪式, 礼拜仪式”。

[28]换一种写法就是: 飞鸟从来就不曾达到“我们能把它生命称作上帝之差事”之高度。

[29][取悦于上帝的, 并且因此仍是至福的牺牲]指向《撒母耳记上》(15: 22), 撒母耳对不顺从神的扫罗说:“耶和华喜悦燔祭和平安祭, 岂如喜悦人听从他的话呢? 听命胜于献祭。顺从胜于公羊的脂油。”

[30][诸应许之子]一方面是说那应许的孩子, 一方面是说那与各种应许联系在一起的孩子; 指向亚伯拉罕与撒拉的孩子以撒, ——关于以撒, 上帝对亚伯拉罕说以撒的子孙将被称作他的后裔, 参看《创世记》(21: 12)。《希伯来书》(11: 17—18):“亚伯拉罕因着信, 被试验的时候, 就把以撒献上。这便是那欢喜领受应许的, 将自己独生的儿子献上。论到这儿子曾有话说, 从以撒生的才要称为你的后裔。”

[31][你不要在你这孩子身上下手]指向《创世记》(22: 1—19) 上帝考验亚伯拉罕命令他牺牲以撒。亚伯拉罕按上帝的意愿做, 但是在亚伯拉罕筑了坛、把以撒捆绑在了坛的柴上并伸手拿出刀要杀以撒的时候, 天使呼唤亚伯拉罕说, “你不可在这童子身上下手。一点不可害他。”(22: 12)

[32]“马上就绪”，直译的话是“马上到手边”，与后面基督徒“远途而来”成对比。

[33][总是喜悦、总是感恩]指向《帖撒罗尼迦前书》（5：16）和（5：18）：“要常常喜乐。……凡事谢恩。”

[34][祂是道路]指向《约翰福音》（14：6）：“耶稣说，我就是道路，真理，生命。若不借着我，没有人能到父那里去。”

[35][祂，祂自己学了顺从]指向《希伯来书》（5：8）：“他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从。”

[36][他在世界被创立以前所具的荣耀]指向《约翰福音》（17：24）耶稣的祷告：“父阿，我在哪里，愿你所赐给我的人也同我在哪里，叫他们看见你所赐给我的荣耀。因为创立世界以前，你已经爱我了。”

[37][在一切之中顺从，在“放弃一切”之中顺从]指向《腓利比书》（2：6—8），保罗写关于耶稣：“他本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的。反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”

[38][没有……乃至他能够用来枕自己头的东西]指向《马太福音》（8：20）耶稣对一个要跟随他的文士说：“耶稣说，狐狸有洞，天空的飞鸟有窝，人子却没有枕头的地方。”

[39][在死亡之中顺从]指向《腓立比书》（2：8）：“既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”

[40][天籁之音]“天籁之音”是一个毕达哥拉斯学派的形而上学概念：天体有着和谐，在这和谐的背后是天籁之音。毕达哥拉斯（公元前约580-前500年）发现音调的音程是按弦长比例产生，和谐的声音频率间隔形成简单的数值比例。在他的天体和谐理论中，他提出，太阳、月亮和行星等天体都散发着自己独特的轨道共振之音，基于他们的轨道不同而有不同的嗡嗡声。而人耳是察觉不到这些天体的声音的，因为人已经习惯于这声音。

[41][天国长号]《诗篇》（98：6）：“用号和角声，在大君王耶和華面前欢呼。”

[42][上帝所做的一切是纯粹的恩典和智慧]参看《巴勒的教学书》第二章第二段§3：“上帝是世界的主和统治者，以智慧和善来治理，世上所发生的任何事情，因此那善的和那恶的都得到这样的——他觉得是有

用的结果”。

[43][因为“为另一个人的缘故而牺牲自己”也还是会让你得到祝福]也许是指向《约翰福音》(15: 13)之中耶稣说:“人为朋友舍命,人的爱心没有比这个大的。”

[44][一个自相纷争的国]指向《马太福音》(12: 25)之中耶稣说:“凡一国自相分争,就成为荒场,一城一家自相分争,必站立不住。”

[45][通过魔鬼的帮助,瞬间之鬼被驱逐,七个更坏的鬼就进来了]一方面指向《马太福音》(12: 26):“若撒旦赶逐撒旦,就是自相分争,他的国怎能站得住呢?”一方面指向《马太福音》(12: 43—45),之中耶稣说:“污鬼离了人身,就在无水之地,过来过去,寻求安歇之处,却寻不着。于是说,我要回到我所出来的屋里去。到了,就看见里面空闲,打扫干净,修饰好了。便去另带了七个比自己更恶的鬼来,都进去住在那里。那人末后的景况,比先前更不好了。这邪恶的世代,也要如此。”

[46][有祸了,走两条路的罪人]这里是对丹麦语《便西拉智训》(2:12)(“有祸了,胆怯的心,疲软的手,以及走两条路的罪人”)的改写。译者在网络上看见中文版这段为“心惊胆怯的人、手指疲软的人、与走入歧途的罪人、有祸了!”

[47][没有牧师]民间对“没有像样的牧师”或者“没有好牧师(就是说,宣示福音真理、正确举行神圣仪式并且还安装规仪履行职责的牧师)”的说法。

[48][那主]亦即上帝。

[49][末后的境况就越是比最初的更不好]参看《马太福音》(12: 45)。

[50]决定(beslutning)。

[51]丹麦语原文是叹息词“ak”。

[52]丹麦语原文是叹息词“vee”。相应于中文圣经中的“有祸了”。

[53]译者对这句子稍作改写,按丹麦语原句结构直译就是:

那招致了“如此完全平静地想要旁置‘他现在是否该选择上帝抑或另一个主’的问题而不作出决定”这种不虔诚的人,他肯定就变得犹疑,有可能犹疑到这样一种程度,乃至他永远都无法重新出离这状态。

[54]任性顽固(Selvraadigheden)。

[55][摇摆（路加福音12：29）]按丹麦语1819年版的新约翻译，耶稣在《路加福音》（12：29）中说“因此你们也不应当带着忧虑问你们要吃什么或者要喝什么；不要摇摆”。中文和合本为：“你们不要求吃什么，喝什么，也不要挂心。”

[56][被上帝记忆]指向《路加福音》（12：6—7），之中耶稣说：“五个麻雀，不是卖二分银子吗？但在神面前，一个也不忘记。就是你们的头发也都被数过了。不要惧怕，你们比许多麻雀还贵重。”

[57]在这里，译者把丹麦语的“for Gud”翻译成“在上帝面前”，但它在丹麦语中也有“为上帝”的意思。

在德文版译本中，Hirsch同时翻译出了这两个意思，——他把丹麦语的“for Gud”翻译成德语“vor und für Gott”。

[58]亦即，“崇高的东西”。

[59]“精神（Aanden）”，在哲学的关联上，尤其是在德国唯心主义哲学的关联上，通常译作“精神”；但在基督教的关联上，常被译作“灵”。

[60][他根本就什么都不愿意]参看《非此即彼》上卷“间奏曲”中假名作者A所写的一段文字：“我彻底不愿意。我不愿意骑马，那是太剧烈的一种运动；我不愿意走路，那太花费功夫；我不愿意躺下，因为，如果我躺下，那么我要么将继续躺着——这我不愿意，要么我将重新起身——这我也不愿意。总而言之：我根本不愿意。”（见《非此即彼》，上卷，2009年。中国社会科学出版社，正文第4页）

[61][可怕的瓦解，比死亡的瓦解更糟，活着地腐烂]参看《非此即彼》下卷“‘那审美的’和‘那伦理的’两者在人格修养中的平衡”中假名作者B或者说法官威尔海姆写给A所写的一段文字：“你就像一个正在死去的人，你每天都在死去，不是在人们本来对这句话所理解的那种深刻严肃的意义上这样说，而是说生命失去了它的实在性，并且‘你总是从一个期限终止日到另一个期限终止日那样地计算着你的生平日子’。”（见《非此即彼》，下卷，2009年。中国社会科学出版社，正文第247—248页）

[62][没有气力哪怕去对自己和自己的状态绝望]参看《非此即彼》下卷“‘那审美的’和‘那伦理的’两者在人格修养中的平衡”中假名作者B或者说法官威尔海姆写给A所写的一段文字：“你看见了，我年轻的朋友，这种生活是绝望，你能够对别人隐藏，但是却无法对自己隐藏：它是绝

望。然而在另一种意义上它却不是绝望。你太轻率（letsindig）了以至于无法绝望，你太沉郁（tungsindig）了以至于无法与绝望相接触。你就像是一个分娩期的女人，然而你却持恒地保持着那瞬间、持恒地停留在痛楚之中。”（见《非此即彼》，下卷，2009年。中国社会科学出版社，正文第257页）而法官威尔海姆稍后要求A去绝望，他把这“去绝望”定性为“一种‘作为（Gjerning）’，整个灵魂的力量和严肃和集聚就属于这种‘作为’”。（正文第257页。译者说明：在这句句子中，最后的这个带引号的“作为”是“有所作为”的“作为”，而前面出现的、不带双引号的副词“作为”则是“将自身当作……”的“作为……”。）

[63]按原文直译是“——但是，失去上帝，就仿佛他什么都不是，就仿佛什么事情都没有！”译者加了“这才是最可怕的”。

[64][这飞鸟是在福音里的]指向《马太福音》（6: 26）。

[65][那“是上帝的敌人”的主]亦即魔鬼。

[66][像失去了味的盐那样被扔出去]指向《马太福音》（5: 13），耶稣对使徒们说：“你们是世上的盐。盐若失了味，怎能叫他再咸呢？以后无用，不过丢在外面，被人践踏了。”

第二部分 痛苦之斗争中的各种心境^[1]

索伦·克尔凯郭尔

“我要侧耳听比喻，用琴解谜语。”

《诗篇》（49: 5）^[2]。

内容

I.“一个人只受苦一次，但永恒地战胜”之中令人欣悦的东西。

II.“患难并不剥夺相反使人获取希望”之中令人欣悦的东西。

III.“你变得越贫穷，你就能够使得别人越富足”之中令人欣悦的东西。

IV.“你变得越弱，上帝在你身上就变得越强”之中令人欣悦的东西。

V.“你在现世的意义上丧失的东西，你永恒地赢得它”之中令人欣悦的东西。

VI.“在我‘赢得一切’的时候，于是我当然什么都没有失去”之中令人欣悦的东西。

VII.“逆境是顺境”之中令人欣悦的东西。

注释：

[1][痛苦之斗争中的各种心境]克尔凯郭尔在1848年1月的日记（NB4:22）中写道：“‘痛苦之斗争中的各种心境’没有写前言。如果要写的话，那就会是以下一种类型的。古代的那个最勇敢的民族（拉刻代蒙人）在音乐中为战斗做准备；以这样的方式，这些为斗争而定下的心境也是胜利的喜悦之心境，绝非是让人在斗争之中变得沮丧，而恰恰会让一个人振奋起来。”（SKS20,298）

在接下来的日记（NB4: 23）克尔凯郭尔以标题“‘痛苦之斗争中的各种心境’导言”写有：“这些讲演要以这样的方式来讲：罪意识和罪的痛苦不断被触及；关于罪等等之类，是另一回事；在这些讲演之中达到罪。在安慰抒情地将自己尽可能地抬高到所有尘世的灾难和悲惨之上（甚至那最沉重的）的时候，罪之恐怖不断地被展示出来。以这样的方式，在这些讲演之中狡猾地隐藏有另一个主题：罪是人的败坏。/在通常的布道演说之中，人们把灾难、艰辛——和罪放在一起宣讲，这恰是

一种混淆。/以这样的方式看，这些讲演的范畴就不同于痛苦之福音（《不同精神中的陶冶讲演。1847年》的第三部分），后者让苦难作为未被确定的东西。在这里作出了区分：无辜的苦难——以便在之后达到罪。”（SKS20,298）。在这一部分的草稿上本来有这样的题献：“这本小册子/献给/一个无辜的痛苦者。”（Pap.VIII 2 B 99）；但在誊清时被删去（参看Pap.VIII 2 B 123,12）。

[2][“我要侧耳听比喻，用琴解谜语。”《诗篇》（49: 5）]译者这里用的是中文圣经和合本的引文。按克尔凯郭尔丹麦文《诗篇》引文（《Jeg vil bøje mit Øre til Tankesprog,og fremsætte mine mørke Taler til Harpespil.》Pslm.49,5.）直译是：“我要向思想的格言垂下我的耳朵，向竖琴的旋律表述我的谜语（‘我的谜语’，原文mine mørke Taler直译为‘我的黑暗言语’。丹麦语注释中的说明：‘黑暗言语：谜中之语’）”。Hong的英译：““I will incline my ear to a proverb;/I will set my dark saying to the/music of the harp.”Psalm 49: 5.2”

I “一个人只受苦一次，但永恒地战胜”^[1]之中令人欣悦的东西

如果一个人想要达到一个目的，那么他必定也想要去使用各种达到目标的手段^[2]。但是这之中有着这种设定或者这种承认：他知道他想要什么。如果这已被假定下来了，那么我们就在“各种手段”上让他停下，同时，我们说“然后，你也必定会想要各种手段”。有时候，我们也许还是有必要再往回走更远，并且说，“如果一个人想要一些什么，他首先就必须知道他想要的是什么，自觉地意识到自己想要的是什么。”因为那种“马上就想要达到自己的意图”的不耐烦会觉得，谈论这关于各种不得被使用的手段的话题，是非常可怕的拖延；哦，要开始往回走这么远——“如果一个人想要一些什么，他就也必须知道他想要的是什么，自觉地意识到自己想要的是什么。”——这是怎样一种要人命的缓慢啊！

现在，相对于那作为“陶冶性讲演的任务”的东西，事情就是这样的：“去陶冶”，或者更正确地说，相对于“去被陶冶”，也许会有这样以一种随便而肤浅的方式想要得到陶冶的人，想要得到陶冶，而如果他为自己给出一些时间来弄明白他想要的是什么，或者他为自己给出一些时间来听别人向他说明这个问题，那么他就会有很多疑虑，然后反过来倒希望最好是让自己得免于受陶冶。这样的误会常常在生活中发生。一个人会强烈的、充满激情地，甚至是顽固地欲求着某种他对其更确切性质一无所知的东西，——唉，这东西的确切性质也许与那想要者认为它所

具的性质恰恰相反。“那陶冶性的”的情形就是如此，它确实是一种自在自为的善，并且正因此，它必定会要求那想要受陶冶的人弄明白他自己是怎么一回事：他不是轻率地、世俗地、不加考虑地而一厢情愿的滥用“那陶冶性的”，而在进一步得知了这到底是怎么一回事之后，又做出谢绝。

“那陶冶性的”是什么呢？对此的第一个回答，“那陶冶性的”首先是什么：它是那可怕的^[3]。“那陶冶性的”不是为健康的人而是为有病的人配备的^[4]；不是为强者而是为弱者配备的；因此，对于那设想是为健康的和强壮的人，它首先必须被显现为：是“那恐怖的”。生病的人自然明白自己是在接受医生的治疗；但是对于健康人，发现自己落在一个马上就把他当病人来治疗的医生的手里，这则是可怕的。“那陶冶性的”的情形就是如此，它首先是那恐怖的：对于那没有心碎的人^[5]，它首先是“那碾碎着的”。在那根本没有任何可怕的东西的地方，根本没有恐怖，在那里也就根本不会有任何陶冶性的东西，根本不会有陶冶。对罪的宽恕是存在的，这是陶冶性的，“那可怕的”是：罪是存在的；恐怖在辜之意识的真挚性中的量与陶冶的量成比例。对所有痛苦都有处方，在所有斗争之中都有胜利，在所有危险之中都有拯救，这是陶冶性的，“那可怕的”是：痛苦、斗争和危险是存在的；“那恐怖的”的量和恐怖的量与“那陶冶性的”和陶冶成比例。

“那陶冶性的”的所在是如此之深。要去找找到“那陶冶性的”，这就像那种人工的挖井方式，人们必须挖那么很多很多寻，然后自然而然，挖得越深，水柱也就喷得越高^[6]。首先，一个人必须仔细地看，去找找到“那恐怖的”。因为“那恐怖的”相对于“那陶冶性的”，就像愿望杖（Ønskeqvist）^[7]相对于泉源：愿望杖弯下的时候，在地底下就有水源，而哪里有着“那可怕的”，那么“那陶冶性的”就在不远处，就在根基中。在一个人仔细地观察了“去那里找到‘那恐怖的’”之后，如果他再次仔细地看，那么在这时，他就找到“那陶冶性的”。^[8]

“那陶冶性的”对自己是如此确定、在自身之中是如此绝对可靠。一个人不应当害怕这恐怖，就仿佛它在阻碍陶冶，不应当因为希望使得陶冶更温馨而软弱地把它挡在外面；因为如果没有恐怖，那么陶冶恰恰就与恐怖一同消失了。但在另一方面，陶冶恰恰就在恐怖之中。“那陶冶性的”就是那么成功：那在最初瞬间看来可以是敌人的东西，被弄成预设前提，成为侍者，成为朋友。就像医术成功地克服困难，把毒剂转化为良

药，但远远更漂亮：恐怖在“那陶冶性的”之中被转化为陶冶。

现在，这一讲演之对象的情形也是如此。一个人只受苦一次。这句话被如此快地说出来，这听起来几乎就是轻率的，恰似我们在这世界里常常听见的轻率的话“享受生命，一个人只活一次”^[9]。但是，为了找到“那陶冶性的”，一个人首先就必须知道“那恐怖的”，并且因此在这里为自己给出一些时间来弄明白：这句话蕴含了对生命的最沉重的考虑。一个人只活一次，——就是说，就像人们说一个人，说他在自己的生命里只病一次、只不幸一次，这是在说：他整个一生就是这样了^[10]。看，现在，陶冶在最深刻意义上开始了。但是，尘世的聪睿和不耐烦，以及“世俗地寻求着痊愈”的世俗忧虑，它们则得不到许可去要求“那不可能的事情”，亦即，“在我们要谈论关于‘那基督教的’的时候，我们能够对它们谈而达成陶冶。”^[11]因为“那基督教的”在严格的意义上恰恰是从这里开始的，或者说，“那严格意义上的基督教的”恰恰是从这里开始的，——在这里，人的^[12]不耐烦，不管他有什么真实的痛苦要抱怨，都会觉得这痛苦是（通过这安慰，是的——通过这令人绝望的安慰）无限地被放大的；因为，世俗地看，基督教的安慰比最沉重的尘世痛苦和最大的现世不幸更远远地令人绝望^[13]。就是在这里，陶冶开始了，基督教的陶冶，以祂——我们的主和拯救者的名来命名的陶冶；因为祂也只受苦一次^[14]——但他的整个生命是痛苦。

那么就让我们谈论^[15]

“一个人只受苦一次，但永恒地战胜”之中令人欣悦的东西。

一个人只受苦一次，但永恒地战胜。这样说来，一个人岂不也是只战胜一次？确是如此。然而差异却是无限的：痛苦之一次是瞬间，胜利之一次是永恒；因此，痛苦之一次，在它过去之后，是无次^[16]，胜利之一次则在另一种意义上是无次，因为它永远不会过去；痛苦之一次是一种过渡或者一种贯穿而过，胜利之一次是一种永恒持续的胜利。

痛苦之一次是瞬间，或者一个人只受苦一次。如果痛苦持续七十年^[17]，它只是一次；如果这一次是七次乘七十次^[18]，它也仍还是一次。现世性会徒劳地去把自己弄得很重要，数着瞬间，数着并且合计着；——在“那永恒的”得到许可统治的时候，它永远都无法进一步走更远，并且永远都不会变得比那唯一的一次更多。就是说，永恒是对立面；它不是现世之中单个瞬间的对立面（单个的瞬间是毫无意义的），它是整个现世的对立面，它带着永恒的各种力量来对抗，不让现世成为“更

多”。正如上帝对水说“只可到这里，不可越过”^[19]，永恒对现世说“只可到这里，不可越过；不管你继续存在多久，你是瞬间，既不多也不少；我，永恒，担保你如此，或者，我，永恒，强制你如此。”正如那寄生的植物^[20]，不管它能够继续成长多久，不管它怎样在大地上蔓延开，长得多高，同样，在永恒主宰的时候，不管现世持续多久，它都无法更多于瞬间和“这一次”。因此那身处生命之初的少年，他，与那身处生命之迟暮望向自己所走过的生命历程的老人有着同样的权利，说：一个人只受苦一次。以同样的权利，就是说，依据于“那永恒的”，但不是有着同样的真相，尽管这陈述是同样地真。因为少年说出什么是真的，而那老人则经历了其真相，使得那“本来就是永恒地真”的东西变成真的。这只是人们在我们的时代所忽略的差异，在我们的时代，人们在所有这证明和证明之上完全忘记了，一个人至高所能是：通过去做，通过“去让自己是证明”，通过一种“也许也会能够让别人信服”的生活，去使得一个永恒的真理成真，去使得“它是真的”成真。基督是不是也曾在什么时候让自己参与到“证明某个真理”或者“证明这个真理”的事情中去过？没有，但是他使得真理成真，或者他使得“祂是真理”^[21]成真。

一个人只受苦一次。但是就像那种寄生的植物，它沿着地面匍匐而行，如果你观察它，每一瞬间都有着一种向高处生长的倾向，如果它在半路上能够找到什么东西能够让它盘绕而上的，那么它就溜窜到高之中，或者说欺骗自己是在高之中；现世性的情形也是如此，如果它在自己潜行的路上发现什么能让它去依附的东西，它就会去攀附着，借助于外来的帮助，去成为某种了不起的东西。是的，借助于外来的帮助，然而却不，不是借助于外来的帮助，因为，如果这样的事情发生，如果借助于外来的帮助^[22]，现世性以这样的方式成为了某种了不起的东西，那么它就是通过这样一个人的帮助，——对于这个人，“这事情发生在他身上”是一种不幸。^[23]在一个人不是从“那永恒的”之中汲取自己的力量、不是通过与“那永恒的”结成的共同体^[24]而得到力量去压制住现世性的时候，这时，现世性就在他那里偷取他的力量，并且，借助于这偷来的力量，现世性就变成了某种巨大的“了不起的东西”，它变成了他的不耐烦、他的绝望，也许，他的毁灭。自大打击它自己的主人；而现世性也同样地不知感恩，它通过从一个人那里偷窃永恒性之力变成了某种了不起的东西，然后它反倒是留在了他那里并使得他成为自己的奴隶。唉，于是这人就得知了许多关于瞬间的事；他所算计的那些数字变得越

来越大，——哦，在永恒得到许可统治的时候，这同样的算计就是一乘一。现在，在痛苦之中，一天是那么漫长，一个月是可怕地漫长，一年是要命地漫长，无法忍受，令人对之绝望。现在人们记得那次和那次和那次，最后如此多次，以至于任何人都不知道“痛苦的许许多多”的结束和开始。然而葡萄园的主人有什么不对的吗，因为他按照协议支付让工人们得到同样多的报酬，尽管他们是在不同的时间被召去做工^[25]，以永恒的方式理解，他有什么不对的吗？因为以永恒的方式理解，他们只工作一次。那些抱怨的工人，就仿佛他们受了错待，因而他们必定是从现世之中得知了什么并非是永恒地真实的东西，而他们的错正是在这之中，不对的是他们，而不是主人。主人是永恒，对于永恒来说时间的差异不存在^[26]，因为对于永恒来说现世只是这一次；那同样的酬报则又是“那永恒的”。因此任何人都没有抱怨的理由；因为，相对于“那永恒的”只可能有一个协议，这协议对所有人都是平等的，相对于永恒之报酬，一个人并不因为他在第三个小时被召进而工作得更久，他并不比那在第十一个小时被召进的人工作得更久。

哦，你，受苦的人，你每天晚上都听人叫喊“小心灯火”^[27]，有时候你也许还可能听到“花时间吧”的叫喊；我倒是宁可对你和我叫喊：最重要的，要带着谨慎与现世交往，要甚于“小心灯火”，对于你，现世永远不会变得比“这一次”更多！永远都不要去开始那可怕的算计，这算计，有人想要去数出多少瞬间多少次，但从来就没有人能够在开始了这算计之后结束它！最重要的是要小心，借助于“那永恒的”去作一下子的约分^[28]，在“那永恒的”之中，所有瞬间不断地被约除掉，并且是以这样的方式被约除：它们变成只“一次”！永远都不要脱手失去这一陶冶性的安慰：“一个人只受苦一次”；用这个安慰保护好你，就是说，借助于“那永恒的”去防范在你生命中的任何时候会出现“受苦多于一次”！因为，不是吗，一次，哦，这当然是一个人能够忍受的；但是，如果他要受苦哪怕只是两次的话，——那么不耐烦就已被激活了。不是这样吗，那教他去认为“这是他第二次在受苦”的不正是这不耐烦吗？——借助于永恒，一个人只受苦一次。因此，在夜晚到来的时候，就让白天的痛苦全被忘掉吧，然后，在下一天同样的痛苦开始的时候，你仍然只受苦一次。这样，在年度过去的时候，就让这一年的痛苦全被忘掉吧，然后，在下一年同样的痛苦开始的时候，你仍然只受苦一次。然后，在你的最后时刻到来的时候，就让这一生的痛苦全被忘掉吧，——对，不是吗，它就

被忘却了，你只受苦一次！哦，不管你是谁，哪怕你觉得你是那么沉重地被困在痛苦之终生监禁之中，唉，就像一只被关在自己笼子里的动物，——看，这被囚者每天在笼子里转圈走，量着锁链的长度以便让自己可以有所运动；同样，你也去测量锁链的长度吧，通过进入关于死亡和永恒的想法去测量，然后你就得到运动，以便能够忍受，并且，你得到生命的热情。去忍耐地受苦吧^[29]；但是一切，一切关于“忍耐地受苦”可说的东西都其实是并且在本质上是被蕴含在这一句话中：让永恒帮助你只受苦一次。

痛苦之一次是无次。就像成语所说，一次是无次^[30]。相对于成语所说，这是否成立，我不作决定；成语不成立当然是可能的，然而这成语所说却是真实的，——一条成语当然不是永恒真理，并且只谈论“那现世的”。“一次是无次”，这是永恒地确定的，并且永远都不会像在这关系是“现世——永恒”的时候这么明确而决定性地显现出来。与永恒相比，七十年又算什么！在永恒之中，我们将看见：所有这痛苦，这“一次”就是无次！我们就根本无法察觉，那些神圣的人们，他们曾经受过他们所经受的苦难，根本察觉不到任何东西^[31]；每一滴泪都将会被从那现在正因喜悦而闪烁发光的眼睛旁擦干^[32]；每一种匮乏都会在那现在正至福地拥有一切的心灵之中因满足而消失，并且这心灵是在那里拥有一切（哦，至福的财产保险！），在那里——在那任何东西都无法从心中拿走喜悦的地方，在那神圣的人们至福地说“一次是无次”的地方。

只有罪是人的败坏^[33]，只有罪有权力去这样地标志一个人，以至于这标志无法马上，或者完全地，是的，乃至这标志在永恒之中也许永远都不会被消除掉。所有现世之痛苦，其“一次”是无次。

痛苦之一次是一种过渡，一种贯穿而过。你必须穿过它，即使它持续长久，就像生命，即使它是沉重的，就像一把能够刺穿你心的剑，它也仍只是一种贯穿而过。它不是一种贯穿你的痛苦；你贯穿它——按永恒的意义来理解，完全无损。在现世之中并且按现世的理解，这看来很可怕；通过一种视觉幻象看起来就仿佛是：痛苦如钻头般地钻穿你，然后你在这痛苦之中死去，而不是你在穿透它。这是一种视觉幻象。这就像是在戏剧之中，一个演员杀死了另一个；这看上去像真的一样，仿佛是他钻穿了他，但是我们当然全都知道，事情并非如此，他甚至连他的一根头发都没有弄弯。但是，被谋杀的演员无伤损地回家，但以理无伤损地走出狮子坑^[34]，三个人无伤损地走出有着烈焰的火窑^[35]，——都比

不上一颗信仰的灵魂进入永恒，丝毫不受所有现世之痛苦损伤，不受死亡损伤。因为所有现世之痛苦都是幻景，死亡本身，按永恒的意义来理解，是一个滑稽演员！正如蛾子与锈无法噬蚀永恒之宝（而这当然是更不可能！），贼无法偷去它^[36]，同样，所有现世之痛苦，不管它持续多长久，都绝对不可能对灵魂有丝毫的伤损。不管是疾病、还是匮乏与贫困、还是酷寒与炎热，无论它们怎样噬蚀，都无法伤害灵魂；不管是诽谤还是讥嘲还是侮辱还是迫害，无论它们偷和抢什么，都无法伤害灵魂；死亡都无法伤害灵魂！

痛苦之一次是一种贯穿而过，这贯穿不为自己灵魂之中留下任何痕迹，或者还要更漂亮，这是纯粹地净化灵魂的贯穿，因而纯净就成了这贯穿为自己留下的痕迹。正如金子在火中被净化^[37]，同样，灵魂在痛苦之中被净化。但是火从金子这里抢夺走了什么？是啊，将之称作抢夺，这是一种奇怪的说法，它从金子这里抢夺走了所有不纯的组成部分。那么，金子在火中失去了什么？是啊，将之称作失去，这是一种奇怪的说法，金子在火中失去了那不纯的东西，就是说，金子在火中赢得了纯粹^[38]。所有现世的痛苦情形，最沉重的，最持久的，也是如此；就其自身而言是无力无奈的，它什么都拿不了，——如果那受苦者让永恒来主宰，它就拿走那不纯粹的，这就是说，给予纯粹的是它。

罪是人的败坏。只有罪之锈能够噬蚀灵魂，——或者永恒地败坏它。因为，这当然是值得注意的，古代的那个简单的智者由此证明灵魂的不朽性，灵魂之疾病（罪）的情形不同于那杀死肉体的肉体之病症^[39]。罪也不是什么“人要一次穿过”的贯穿，因为人要从罪中回来；罪不是瞬间，而是对“那永恒的”的永恒的放弃，因此，它不是“一次”，因而它的一次不可能是无次。不，正如在那个地狱中的富人和亚伯拉罕怀中的拉撒路之间有着一道裂着口的深渊固定着^[40]，同样，在痛苦与罪之间也有着一种裂着口的差异。让我们不要困惑，以至于让这关于痛苦的讲演因为它也考虑到罪而变得不很坦白，并且使得这一不很坦白的讲演由于它以这样的方式谈论罪而变得愚鲁无礼。这恰是“那基督教的”：在“那被人们在困惑中称作是恶的”与恶之间有着这一无限的差异^[41]；这恰是基督教：在“现世之痛苦”的问题上不断地谈论得越来越坦白、越成功、越喜悦，因为，在基督教的立场上看，罪，唯独罪，是败坏。

一个人只受苦一次，但永恒地战胜。让我为你把这个差异描述一下。在这个国家某个地方的一个教堂里，在圣餐桌旁有一件艺术品，描

绘天使把痛苦之杯递给基督^[42]。如果你观察这幅画，那么它会给你那艺术家想要创作出的这印象；你投入在这印象之中，因为就是以这样一种方式，这杯子被递给了祂，这痛苦之杯！但是，如果一整天坐在这圣餐桌前看这幅画，或者如果你年复一年每个星期天都观察着它：哦，不是吗，不管你怎样总是虔诚地想着祂的痛苦，并且祈求着祂，不断地提醒你自己记住这一画面，不是吗，一个这样的瞬间会出现：对于你，一切都无限地被改变了，这画面就仿佛是在至福地转动，你对你自己说：“不，这不会持续这么久吧；天使当然不是这么持续不断地把杯子递给祂，祂当然很愿意地从天使的手里或者顺从地从上帝手里接过它，——祂当然是喝干了它，痛苦之杯^[43]，因为祂所承受的痛苦，祂只承受一次，但祂永恒地战胜！”——相反，你想象一下在祂的胜利之中的祂；是的，如果有什么艺术家能够描绘出这个，能吗，不管你一直坐多久，哪怕你每个星期天都虔诚地望着这画面，难道这样的一个瞬间会出现吗：你对你自己说，“不，这可持续实在太久，这不可能有终结。”哦，不，赞美上帝，这恰恰是永恒的至福，祂的胜利永远不会终结。但祂的胜利却也只是一次，正如祂的痛苦只是一次；但是，胜利之一次是永恒，痛苦之一次是瞬间。固然，那不能够忍受看着这“杯子被递向祂”的画面的，可以是不耐烦；但是，那并非不耐烦地转身离开、而是怀着信心在痛苦的画面之下理所当然地领会胜利之画面的，因而也可以是信仰。

哦，承受着痛苦的你，不管你是谁，只要你每天与上帝一起开始这一天，在这一天的开始就祈求他给予你忍耐之心去承受这一天，然后你也在每天祈求他提醒你“一个人只受苦一次”。一个基督徒在主祷文之中祈求今天的日常饮食。人们无疑几乎会认为这祈祷是穷人的，认为这穷人的任务就是以贫困之日常饮食来度日。哦，但是你，就痛苦而言，也许你从你生命的开始，并且在你一生之中，丰富地装备有足够多的痛苦，这一祈祷也是为你而作的，对于你来说，这任务是相反的，但却又是同一个：以日常的痛苦来度日；这样，你在你生命结束的时候，就像那穷人说“我还是过得去并且得到日常所需”，你也必定能够这样说，“我还是过得去并且得到日常所需”。穷人过得去，为自己抵抗贫困，找到日常所需。也许“熬过大量的痛苦让自己还过得去”要更艰难；但这是任务。那么，你也把下面的话真正地记在心中吧。想一下，如果一个人一辈子活下来一直就不受打扰地享受着所有尘世的好东西，想一下，他在

死亡的瞬间根本就没有任何东西可回忆，根本就没有任何东西可让他带着去走向回忆之巨大的未来。因为，享受在瞬间之中是令人舒心的，但是，正像空空如也的瞬间性的东西，它没有什么可为回忆作展示的，并且它不是为一种永恒的回忆而存在的。相反，再也没有什么别的回忆，并且，没有什么别的可供回忆的东西，是比“与上帝一同^[44]熬过的各种痛苦”更至福的；这是这些痛苦所具的秘密。因而：要么是在所有各种可能的享受之中的七十年，并且，没有任何，没有任何为一种永恒（一切匮乏之中最可怕的，它当然也是长久的！）的东西，要么是痛苦之中的七十年，然后有一个永恒可去至福地回忆。至福地回忆“在与上帝的约定之中熬过的各种痛苦”！确实，为了一项好的事业而去回忆各种不是自己招致的痛苦，是至福的，确实就像主所说的：“若人们辱骂你们，并且说各样关于你们的坏话并且以谎言毁谤你们，那么你们就有福了！”^[45]是的，以这样的方式受苦是至福的，是最至福的回忆！但这是说每一种“在与上帝的约定之中承受的痛苦”，在永恒之中回忆它，是至福的。一个人只受苦一次，但永恒地战胜。多么奇妙啊，这是怎样的一种回转啊！因为，那看来是属于“现世”的长久，那七十年，——如果现世被压下的话，只是一次；然后它却会在永恒之中再次到来，在那里，“回忆这一次”变得长久持续地充满至福！

注释：

[1][一个人只受苦一次，但永恒地战胜]关于这个主题，克尔凯郭尔在日记（可能是1847年2月底的）NB: 145中做了这样的估量：“在这一想法之中有着某种非常陶冶性的东西，这是牵涉到圣经中所写的关于基督的所有痛苦：他所承受的痛苦，他承受一次。（根据《希伯来书》9: 26）一个人只受苦一次，——胜利是永恒的。（在世俗的意义上我们常常听见这样的说法：享受生命，一个人只活一次。）”在NB: 145a的边上，他写道：“一个人只受苦一次，——他永恒地胜利。在这样的层面上看，一个人只胜利一次。差异则是：痛苦之‘一次’是瞬间（尽管这瞬间是七十年），——但胜利之‘一次’是永恒。痛苦之‘一次’（尽管它持续七十年）因此无法在艺术之中被复制或者被创作出来。在拯救教堂的神殿旁有一幅装饰画，描绘了天使向基督递出痛苦之杯。□注：参看后面的画稿□错误是它持续太久，一幅画面当然总是持续永久；它看来太持久；人看不到，这痛苦——因为所有痛苦在其概念之中或者在胜利之观念中就是这样的——是瞬间。相反，胜利则是永恒的；它可以（只要它不是

精神性的)被创作出来,因为它持续。//对‘那陶冶性的’的最初印象却是让人感到恐怖的,如果人们用足够的时间去正确领会它,因为经受一次痛苦就像生病一次,就是说,贯穿整个人生。但是尘世的聪睿和不耐烦也不能够要求,在一个人谈论基督教的东西的时候,他可以安慰它;因为‘那基督教的’的安慰在人的不耐烦纯粹地想要绝望的时候才会开始。‘那基督教的’就是处在如此之深的地方;首先,一个人必须仔细看,去找到‘那恐怖的’,然后再仔细看,然后他就找到‘那陶冶性的’。唉,在通常,人们既不会去在第一个关系之中仔细看,也不会在那第二个关系之中仔细看。”(SKS20,98)。

[2][如果一个人想要达到一个目的,那么他必定也想要去使用各种达到目标的手段]这一句译者稍作改写。按原文直译是:“那想要一个意图的人必定也想要各种手段”。见后面的关于“目的或者意图总是高于手段”的注释。丹麦文原文是“Den,der vil en Hensigt,maa ogsaa ville Midlerne”;Hong的英译是“The one who wants an end must also want the means”;Hirsch的德译是“Wer einen Zweck will,muß auch die Mittel wollen”。

[3]见前面“一个人只受苦一次,但永恒地战胜”的注释。

[4][不是为健康的人而是为有病的人配备的]译者稍作改写,按原文直译没有“配备的”,下一句中的“配备的”也是译者加的。指向《马可福音》(2:17):“耶稣听见,就对他们说,健康的人用不着医生,有病的人才用得着。我来本不是召义人,乃是召罪人。”

[5][那没有心碎的人]“心碎的”,直译是“被碾碎的”(Sønderknusede)。丹麦文《诗篇》(51:19)中“被碾碎的”对应于中文和合本圣经《诗篇》(51:17)中的“痛悔的”:“神所要的祭,就是忧伤的灵。神阿,忧伤痛悔的心,你必不轻看。”

[6][那种人工的挖井方式,人们必须挖那么很多很多寻,然后自然而然,挖得越深,水柱也就喷得越高]指挖井工程中的原则。向地下挖到的蓄水层越深,水所具的自然压力就越大,向地面喷出的水柱就越高。这样的井是以法国地名Artois命名的,拉丁语就是Artesia。在克尔凯郭尔的时代,哥本哈根的人们就是以这样的方式来挖井的。

寻,是中国古代长度单位,译者用来翻译丹麦从前的水深度量单位Favn(也可译作“浔”),一个Favn相当于1.88米。丹麦在1926年之前,Favn是官方正式的度量单位,1907年才开始使用米制长度单位。

[7][愿望杖]Ønskeqvist, 占卜杖或者魔杖, 常常是丫字形。被用来指示底下的水脉或者金属脉。

[8]这一句译者参考了Tisseau的法译改写, 也作了稍稍的改写。这句话的原文是: Naar man saa, efterat have seet nøie til i at finde det Forfærdende, seer nøie til igjen, saa finder man det Opbyggelige. (直译为: 一个人在仔细地去看“去找到‘那恐怖的’”之后再仔细地看的时候, 这时他就找到“那陶冶性的”。)

Hong的英译是: “Having looked closely to find the terrifying, if one then looks closely again, one finds the upbuilding.”

Hirsch的德译是: “Wenn man darum, nachdem man im Finden des Erschreckenden genau hingesehen hat, noch einmal genau hinsieht, dann findet man das Erbauliche.”

Tisseau的法译是“Alors, quand on a bien vu où il faut chercher le sujet d'effroi et que de nouveau on regarde avec attention, on découvre l'édifiant.”

[9][享受生命, 一个人只活一次]参看前面对“一个人只受苦一次, 但永恒地战胜”的注释中所引日记。

另外, 关于“享受生命, 一个人只活一次”这句话, 德国有成语“Man lebt nur einmal (一个人只活一次)”。在歌德的悲剧《克拉维果》(1774年)中有这句成语: “man lebt nur Einmal in der Welt (一个人只在世上活一次)”。(jf. *Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand* bd.1-60, Stuttgart og Tübingen 1828-42 (ktl.1641-1668, bd.1-55, 1828-33); bd.10, 1827, s.53.)

[10]亦即, 他整个一生都在病, 都处于这不幸。

[11]这个“它们”, 在丹麦语中是单数通性的代词“它”。但是在前文中, 单独出现的单数通性名词只有一个——“痊愈”(克尔凯郭尔研究中心的卡布伦教授认为“它”是指这个“痊愈”), 但译者觉得这个单数“它”作为“痊愈”有点牵强(那样的话翻译出来的意思可以是“在我们要谈论关于‘那基督教的’的时候, 我们能够把痊愈当作陶冶来谈。”)。译者参考 Hong和Hirsch 的译本, 觉得这个“它”可以理解为前面作为集合出现的“尘世的聪睿和不耐烦, 以及‘世俗地寻求着痊愈’的世俗忧虑”(作为集合出现的“聪睿、不耐烦和忧虑”, 这三个名词都是单数通性名词)的总体, 亦即可以理解为“它们”。这个句子可以理解为: “在我们要谈论

关于‘那基督教的’的时候，我们能够通过向这‘聪睿、不耐烦和忧虑’谈论而为它们带来陶冶”。

这句的丹麦文原文是：Men jordisk Kløgt og Utaalmodighed,og verdslig Bekymring,der verdsligt søger Helbredelse,maa ikke forlange det Umulige,at man skulde kunne tale den til Opbyggelse,naar man da skal tale om det Christelige.

Hong的英译：But earthly sagacity and impatience and worldly care that seek healing in a worldly way must not insist on the impossible,that one should be able to address them for upbuilding when one is to speak about the essentially Christian.

Hirsch的德译：Aber irdische Klugheit und Ungeduld,und weltliche Sorge,die weltlich Heilung sucht,dürfen nicht das Unmögliche verlangen,daß man ihnen zur Erbauung solle reden können,wofern man denn vom Christlichen reden soll.（但是，尘世的聪睿和不耐烦，以及“世俗地寻求着痊愈”的世俗忧虑，它们则不得去要求“那不可能的事情”，亦即，“在我们要谈论关于‘那基督教的’的时候，我们能够对它们谈而达成陶冶。”）

Tisseau的法译：Mais la sagesse et l' impatience terrestres,et le souci du siècle qui cherchent la guérison selon le monde,ne doivent pas demander,chose impossible,qu' on leur parle pour les édifier lorsqu'il s'agit du christianisme.（但是，“世俗地寻求着痊愈”的“尘世的聪睿和不耐烦，以及世俗忧虑”，它们则不可以去要求“那不可能的事情”，亦即，“在我们要谈论关于‘那基督教的’的时候，我们能够对它们谈而对它们构成陶冶。”）

[12]这个“人的”是形容词，就是说，是世俗凡人的。

[13]这里Hong的英译把“通过这令人绝望的安慰”改写作“by consolation to the point of despair”，译者在中译文中按丹麦文直译而不取Hong的改写。

这一句丹麦文原文是：Thi det Christelige begynder just egentligen der,eller det egentlige Christelige begynder just der,hvor den menneskelige Utaalmodighed,hvad den end havde af virkelig Lidelse at klage over,vilde finde denne uendelig forøget-ved Trøsten,ja-ved Trøsten til at fortvivle over; thi verdsligt er den christelige Trøst langt

mere til at fortvivle over end den tungeste jordiske Lidelse og den største timelige Ulykke.

Hong 的英译是：Christianity really begins right there, or real Christianity begins right there where human impatience, whatever actual suffering it had to lament over, would find this to be infinitely increased-by the consolation-indeed, by consolation to the point of despair, because from the worldly point of view Christian consolation is much more to despair over than the hardest earthly suffering and the greatest temporal misfortune.

Hirsch 的德语是：Denn das Christliche hebt eben eigentlich da an, oder das eigentliche Christliche hebt eben da an, wo die menschliche Ungeduld, was von wirklichem Leiden ihr auch Grund zur Klage gäbe, dieses unendlich gesteigert fände-durch den Trost, ja-durch einen Trost, der zum Verzweifeln ist; denn dem weltlichen Sinn ist der christliche Trost weit mehr zum Verzweifeln als das härteste irdische Leiden und das größte zeitliche Unglück.

[14][祂也只受苦一次]指向《希伯来书》（9: 24—26），之中说耶稣，“因为基督并不是进了人手所造的圣所，（这不过是真圣所的影像）乃是进了天堂，如今为我们显在神面前。也不是多次将自己献上，像那大祭司每年带着牛羊的血进入圣所。如果这样，他从创世以来，就必多次受苦了。但如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪。”另参照《希伯来书》（7: 27; 9: 12, 28和10: 10—14）

[15][那么就让我们谈论]在明斯特尔（J.P.Mynster）布道的时候，他总是一次又一次使用这一表述的不同变体形式，作为一次布道的主题的引言。丹麦文文献可参看 *Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret*（所有礼拜日与节日的各种布道）。

[16]“无次”就是说“零次”或者“一次都没有”。

[17][七十年]按照对人生的传统理解，人一般活到七十岁。《诗篇》（90: 10）：“我们一生的年日是七十岁。若是强壮可到八十岁。但其中所矜夸的，不过是劳苦愁烦。转眼成空，我们便如飞而去。”参看前面对“一个人只受苦一次，但永恒地战胜”的注释中所引日记。

[18][七次乘七十次]参看《马太福音》（18: 21—22）：“那时彼得进前来，对耶稣说，主阿，我弟兄得罪我，我当饶恕他几次呢？到七次

可以吗？耶稣说，我对你说，不是到七次，乃是到七十个七次”。

[19][上帝对水说“只可到这里，不可越过”]在《约伯记》（38:11）中，上帝“说，你只可到这里，不可越过。你狂傲的浪要到此止住”。

[20][那寄生的植物]这里所考虑的也许是一种攀缘植物，比如说普通的常春藤，它在丹麦森林里很常见。一方面它能够在森林里的地上爬长，一方面它也可以攀缠在其他树身上，所以说是寄生在其他植物上。

[21][他是真理]指向《约翰福音》（14:6）。

[22]“如果借助于外来的帮助”是译者的改写，按原文直译是“如果这样的事情发生”。因为“这样的事情发生”就是说“得到了外在的帮助”。

[23]这意思是说：“……那么它就是通过这样的一个人的帮助——这个人有这样的特点：这事情发生在他身上——‘现世性通过他的帮助成为了某种了不起的东西’，对于他是一种不幸。”

这一句的丹麦语原文是“Ja, ved fremmed Hjælp, og dog nei, ikke ved fremmed Hjælp, thi skeer det, bliver Timeligheden saaledes til Noget, saa skeer det ved det Menneskes Hjælp, til hvis Ulykke det skeer ham”; Hong的英译是“Yes, with outside assistance, and yet no, not with outside assistance, because if that happens, if temporality manages to become something in this way, then it happens with the assistance of the person to whom, to his misfortune, this happens”; Hirsch的德译是“Ja, mit fremder Hilfe; doch nein, nicht mit fremder Hilfe, denn geschieht es und wird die Zeitlichkeit dergestalt zu Etwas, so geschieht es mit Hilfe jenes Menschen, dem es zu seinem Unglück widerfährt”。

[24]共同体（Samfundet）。在正常的意义中，丹麦语的Samfund意思是“社会”。但是在神学或者圣经的意义上，它常常被用来指“（与上帝或基督或永恒的）同在”或者“（与上帝或基督或永恒的）共同体”。

[25][然而葡萄园的主人有什么不对的……他按照协议支付让工人们得到同样多的报酬……在不同的时间被召去做工]指向《马太福音》

（20:1—6）“因为天国好像家主，清早去雇人，进他的葡萄园作工。和工人讲定一天一钱银子，就打发他们进葡萄园去。约在巳初出去，看见市上还有闲站的人。就对他们说，你们也进葡萄园去，所当给的，我必给你们。他们也进去了。约在午正和申初又出去，也是这样行。约在酉初出去，看见还有人站在那里。就问他们说，你们为什么整天在这里闲

站呢？他们说，因为没有人雇我们。他说，你们也进葡萄园去。到了晚上，园主对管事的说，叫工人都来，给他们工钱，从后来的起，到先来的为止。约在西初雇的人来了，各人得了一钱银子。及至那先雇的来了，他们以为必要多得。谁知也是各得一钱。他们得了，就埋怨家主说，我们整天劳苦受热，那后来的只做了一小时，你竟叫他们和我们一样吗？家主回答其中的一人说，朋友，我不亏负你。你与我讲定的，不是一钱银子吗？拿你的走吧。我给那后来的和给你一样，这是我愿意的。我的东西难道不可随我的意思用吗？因为我作好人，你就红了眼吗？这样，那在后的将要在前，在前的将要在后了。”

[26][对于永恒来说时间的差异不存在]指向《彼得前书》(3: 8):“亲爱的弟兄啊，有一件事你们不可忘记，就是主看一日如千年，千年如一日。”

[27][每天晚上都听人叫喊“小心灯火”]哥本哈根晚上22点，巡夜人会来唱喊：“如果你们想知道时间/家主，女孩男孩/那么，现在就是/人上床睡觉的时间/主要求你们/要聪明有头脑，/小心灯火/我们的钟已敲十点钟”。《哥本哈根守夜人指导》第二十页 (*Instruction for Natte-Vægterne i Kiøbenhavn*, Kbh.1784,s.20.)。

[28]“约分”是数学中的用语。比如说百分之七十五在约分之后就成了四分之三。“一下子的约分”是译者所作的名词化改写，按丹麦文直译的话应当是动词形式：“借助于“那永恒的”去一下子地约分”。Hong的英译“take care promptly to reduce the fraction with the help of the eternal”中的promptly是对“约分”这个行为的描述，而不是对“要小心”的描述。

[29][去忍耐地受苦]也许是指向《雅各书》(5: 10):“弟兄们，你们要把那先前奉主名说话的众先知，当作能受苦能忍耐的榜样。”也参看《彼得前书》(2: 20)

[30][成语所说，一次是无次]这是丹麦成语。就是说，发生一次就等于不(没有)发生。

[31]这句的丹麦文是“Man skal slet Intet kunne mærke paa de Salige,at de have lidt,hvad de have lidt,paa slet Intet kunne mærke det”; Hirsch的德译是“Man wird es an den Seligen überhaupt nicht merken können,daß sie gelitten,was sie gelitten,wird es an nichts merken können”。

Hong的英译稍作了改写：“It will be altogether impossible to perceive on the sainted ones that they have suffered, perceive anything at all of what they have suffered”。

[32][每一滴泪都将会被从……眼旁擦干]指向《启示录》(21:4):“神要擦去他们一切的眼泪。不再有死亡,也不再有悲哀,哭号,疼痛,因为以前的事都过去了。”也参看(7:17)。

[33][罪是人的败坏]参看《巴勒的教学书》第三章《论人通过罪的败坏》§ 10。之中提及《箴言》(14:34):“公义使邦国高举。罪恶是人民的羞辱。”(中文和合本译文。按丹文直译是“罪是民族之败坏”)

[34][但以理无伤损地走出狮子坑]指向旧约《但以理书》第六章中的故事:大流士朝中的高官求大流士王下旨在30日内严禁人向王以外的任何神或人祈祷,违者当被扔进狮子坑。但以理不理禁令,仍照常向耶和華祈祷。大流士不愿,但不得不把他扔进狮子坑里。但上帝派天使封住狮子的口。第二天早上,大流士王非常高兴地看见但以理丝毫无损,并把想要害但以理的人们扔进坑内让狮子吞噬。

[35][三个人无伤损地走出有着烈焰的火窑]指向旧约《但以理书》第三章中的故事:尼布甲尼撒造了一尊很高的金像,并下令把全国大小官员聚集起来为像举行落成典礼。各人在听见特别的号角音乐时都要俯伏敬拜这像,违命者将被扔入烈火的窑中。但以理的三个朋友,沙得拉、米煞、亚伯尼歌,不遵王命。尼布甲尼撒王下令把这三个人捆起来扔进火炉里。尼布甲尼撒看见窑中有三人与天使一同在火中行走,没有受伤,于是吩咐三个人从火中出来。他们走出来时,身上完全没有被火烧过的痕迹。

[36][正如蛾子与锈无法噬蚀永恒之宝……贼无法偷去它]指向《马太福音》(6:19—20):“不要为自己积攒财宝在地上,地上有虫子咬,能锈坏,也有贼挖窟窿来偷。只要积攒财宝在天上,天上没有虫子咬,不能锈坏,也没有贼挖窟窿来偷。”

[37][正如金子在火中被净化]指向《玛拉基书》(3:2—3):“他来的日子,谁能当得起呢?他显现的时候,谁能立得住呢?因为他如炼金之人的火,如漂布之人的碱。他必坐下如炼净银子的,必洁净利未人,熬炼他们像金银一样。他们就凭公义献供物给耶和華。”

[38]译者改写了。按原文直译是“金子在火中赢了”。

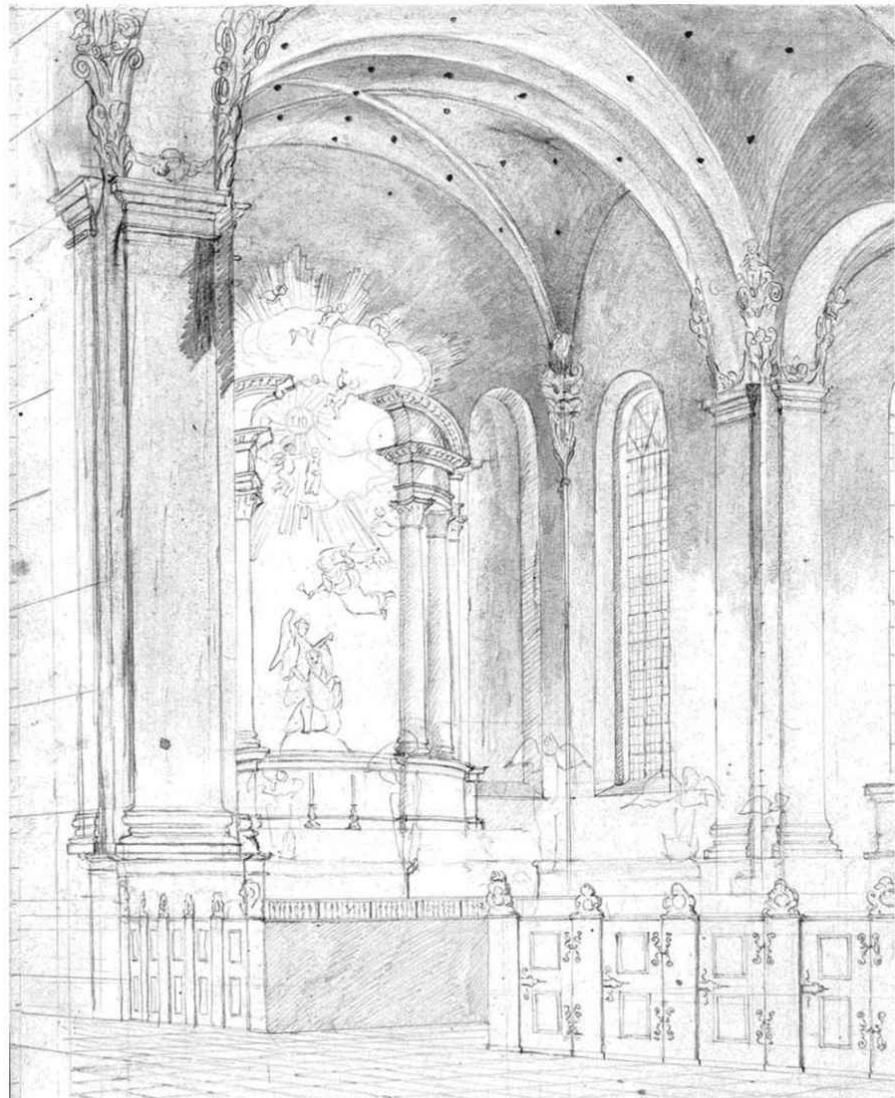
[39][古代的那个简单的智者由此证明灵魂的不朽性,灵魂之疾病

（罪）的情形不同于那杀死肉体的肉体之病症]克尔凯郭尔常常使用这说法来指称苏格拉底。

这里是指在柏拉图《理想国》第十卷608d—611a中，苏格拉底论证灵魂不像肉体那样因疾病和死亡而消失，而是“在它（灵魂）没有被任何恶的东西毁掉，既不来自某种特别地属于他自己的，也不是来自某种相应于什么其他东西的，那么，很明显，它必然是一直存在的；如果它是一种存在的，那么它必定就是不朽的。”

[40][在那个地狱中的富人和亚伯拉罕怀中的拉撒路之间有着一道裂着口的深渊固定着]指向耶稣关于富人和乞丐拉撒路的比喻。见《路加福音》（16:19—31）。拉撒路死后，天使将他送到亚伯拉罕的怀里；富人死后在阴间受苦，见到遥远的亚伯拉罕和他怀中的拉撒路。富人祈求亚伯拉罕的慈悲，但是亚伯拉罕拒绝了，因为富人已经得到他所得到的东西，并且说：“不但这样，并且在你我之间，有深渊限定，以致人要从这边过到你们那边，是不能的，要从那边过到我们这边，也是不能的。”

[41]这一句的丹麦语是“at der er denne uendelige Forskjel mellem hvad man forvirrendekalder Ondt og Ondt”；可以同时理解为“在‘那被人们在困惑中称作是恶的’与恶之间有着这一无限的差异”和“在‘那被人们在困惑中称作是恶与恶的东西’之间有着这一无限的差异”。Hong的英译取前者：“that there is this infinite difference between evil and what is confusingly called evil”；Hirsch的德译取后者：“daß dieser unendliche Unterschied gemacht wird zwischen dem was man verwirrend böse und böse nennt”。



[42][一个教堂里，在圣坛旁有一件艺术品，描绘天使把痛苦之杯递给基督]指哥本哈根克里斯蒂安港的教堂，救主堂。这幅画描述《路加福音》（22：42—43）中，濯足日（授命之星期四）耶稣在客西马尼园所做的祈祷：“说，父阿，你若愿意，就把这杯撤去。然而不要成就我的意思，只要成就你的意思。有一位天使，从天上显现，加添他的力量。”画这幅圣坛画的艺术家是瑞典人尼库德姆斯·泰辛（Nicodemus Tessin），1695年完成，1732年9月29日正式献祭。

[43][他当然是喝干了它，痛苦之杯]指向《约翰福音》（18：

11)：“耶稣就对彼得说，收刀入鞘吧。我父所给我的那杯，我岂可不喝呢？”

[44]如果直译的话，就是“在与上帝的同在（或共同体）中”。这里的同在（或共同体）的丹麦语是 Samfund。在正常的意义中，丹麦语的 Samfund 意思是“社会”。但是在神学或者圣经的意义上，它常常被用来指“（与上帝或基督或永恒的）同在”或者“（与上帝或基督或永恒的）共同体”。

[45][主所说的：“若人们辱骂你们，并且说各样关于你们的坏话并且以谎言毁谤你们，那么你们就有福了！”]见《马太福音》（5： 11—12），之中耶稣对门徒们说：“人若因我辱骂你们，逼迫你们，捏造各样坏话毁谤你们，你们就有福了。应当欢喜快乐，因为你们在天上的赏赐是大的。”

II “患难并不剥夺相反使人获取希望”^[1]之中令人欣悦的东西

以这样的方式来生产希望，这是怎样奇妙的谋生之路啊！这岂不就像是这样的情形中的奇妙之处：如果商人通过“没有人来他的店”变富，或者一个旅行者通过“有人为他指出一条错误的道路”而到达他的指定地点！哦，人们常常抱怨，生活是如此无足轻重，如此无所谓，如此完全缺乏娱乐；在我看来，对一种永恒来说，单是在这一想法之中就有着足够多的娱乐！哦，人们常常抱怨，生活是如此空虚，如此单调，令人如此闲散；在我看来，对一种永恒来说，单是在这一想法之中就有着足够多的紧张！哦，诗人常常在他们的故事之中描述一个“在关键的时刻显现为某种不同于‘其看来所是的东西’”的伪装人物；在我看来，与这一永恒所创作出的伪装相比，所有诗人在这方面的创作总体上来说来都只像是小儿科：那负责去弄出一种希望的，是患难！或者在一些童话、一些诗歌之中，会有这样的一个人，他应当是那“看上去就像‘患难’一样令人害怕”的坏人（不过在根本上却是好人）；这“使人获取希望”的患难也是这样！在患难猛击一个人的时候，它所瞄准的对象看来是“对生活的希望”，与它对人的打击效果相比，难道还会有什么盗贼，在他正瞄准一个人心头的时候，能够对“自己所做的猛击”的效果感到更确定吗；然而“那获取希望的”却是这患难！^[2]多么奇妙啊，它并不给出希望，但是却使人获取希望。因此这并非在一个关键的瞬间是如此——“患难扔掉了自己的伪装，并且说‘我只是想要吓唬你一下，在这里你有着希望’”；不，它让人获取希望。因此事情就是这样，在它所驻留的全部时间里，它为此

工作着，在完完全全的缓慢之中，它只是为“帮受苦者获得希望”而工作着。

是啊，让我们真正由衷地为此而感到惊奇吧！如果说有什么东西是“人们在这个时代所忘却了的”的话，那么“这被忘却了的东西”就是“感到惊奇”，因此，也是“去信”和“去希望”和“去爱”^[3]。“那至高的”被宣示出来，“那最奇妙的”，但却没有人感到惊奇。“‘罪的赦免’是存在的”被宣示出来，但却没有人说“这是不可能的”。几乎没有人愤慨地转身离开并且说这是不可能的；更不会有人在惊奇之中这样说，或者像那个如此情愿地想要希望这是真的但却不敢相信的人——那个并不想放弃它但却一厢情愿地爱着^[4]这一“他不敢去相信的说法^[5]”的人——这样说；更不会是，这话由那恰恰相信这事实的人说出来，他的“悔”被缓解为一种寂静的忧愁而这寂静的忧愁又神圣地变形^[6]为一种极乐的喜悦，因此他，在明确表白出自己对上帝不可言喻的感恩的同时，通过重复地说“这是不可能的”来振作自己的灵魂。哦，至福的振奋啊，那因“这是不可能的”而被带到了绝望边缘的人，他现在相信这一点，至福地相信这一点，但是，在灵魂的惊奇之中仍继续不断地说着“这是不可能的！”当然，我们都知道，人们说起过这样的一个人，他听说了一个故事，在他听这故事被讲述的时候，所有人都因这故事而发笑，但在他讲述这故事的时候却没有人笑，因为他，如我们所知，忘记了那最重要的部分^[7]。但是，你设想一下，一个使徒在我们的时代里，一个使徒，因而他当然也就知道怎么去正确地把“那奇妙的东西”的故事讲出来，你设想一下他的悲哀，或者他身上的“圣灵的悲哀”^[8]，如果他不得不这样说：“没有什么人感到惊奇；他们是如此无所谓地听着这事，就仿佛这是一切事物之中最无所谓的事情，就仿佛根本没有什么人是这事所牵涉到的人，根本就没有什么人是‘这事对他来说是重要的、是有着极大的重要性的’的人，不管这是可能的抑或这是不可能的，不管事情是如此抑或事情不是如此，不管它是真的抑或它是谎言！”^[9]。

那么，作为开始，就让我们对“患难使人获取希望”感到惊奇吧，让灵魂很好地在惊奇之中定出调子，让我们呼唤它如同《诗篇》的作者呼唤其灵魂“当醒起！琴瑟啊，你们当醒起”^[10]，并且让我们一同谈论

“患难并不剥夺相反使人获取希望”之中令人欣悦的东西

如果一个人要用一句话来描述出那“对于童年生活和青春生活是特征性的”的东西，那么他就肯定会说，那是一种梦之生命。我们也这样说。

只须提一下这样的事情发生得多么频繁：一个年长者不就是常常在重复这一句忧伤的“那些消逝了的童年和青春的梦想”吗？它们消逝了，——想来是因为梦者消失了，离去了；因为，如果没有梦者的话，那么哪里又会有什么梦呢！但是，我们又有什么权利将之称作是梦之生命呢，这样我们不就是在把孩童和少年描述为像是在沉睡着的，就像梦游者一样？在另一种意义上，孩童却是醒着的，任何成年人都绝不会是如此醒着，孩童的感觉功能对每一种印象都是开放的，孩童是全然的生活和运动，只要是白天持续着，就是纯粹的留意；少年醒着，很少有成年人是如此醒着的，他的心神早早晚晚都没有安宁，在激情之中被打动，这样，他常常就几乎无法睡觉。然而，孩童的生活和青春的生活仍是一种梦之生命，因为“那最内在的”，“那‘在最深刻的意义上是人’的东西”沉睡着。孩童是完全外向的，他的内在真挚就是外向性，并且在这层面上是明觉清醒的。但是对于一个人来说，“在真挚内在之中内向”恰恰就永恒地是“是醒着的”，^[11]因而孩童是在梦着，他在感性的意义上将自己与一切梦成一体，正如他几乎就是把自身与感官印象混淆起来。与孩童相比，少年就更内向一些，但却是在幻想之中；他梦着，或者那“梦到了关于他的一切”的就是他。相反，那在永恒的意义上内向的人，他只感觉到精神所是的东西，相反对于那“是血和肉^[12]之感觉、现世性之感觉或者幻想之感觉”的感性感受，则就像一个正睡着的人，一个不在场的人，一个死者；精神在他身上醒来，更低级的东西则沉睡着；因此他是醒着的。“梦之生命”这个名称是依照那更高贵的部分得出的；在醒者的身上，精神是醒着的，相反也确实有着某种睡着的东西，亦即，那更低级的东西。在孩童和少年身上，沉睡的则是精神，而那更低级的东西则醒着；但是“醒”是精神之定性，因此这一生命被称作一个梦之生命。

但是那做梦者，他当然必须被唤醒；那正酣眠的东西所在越深，或者说它酣眠得越深，“他被唤醒”就越重要，他就必须被越强劲地唤醒。如果没有什么东西来唤醒少年，那么，这生命就这样地在成年之中继续。这样他确实认为自己不再是在梦着，在某种意义上他也没有在梦着；也许他根本看不上，并且藐视青春之梦，但这恰恰显示出，他的生活失败了。他在某种意义上是醒了，然而，他在永恒的或者在最深刻的意义上则不是醒着的。于是他的生命，比起少年的生命，就是某种远远更糟糕的生命，恰恰他的生活是可鄙的，因为他成了一棵结不了果实的树，或者一棵枯死的树，而青春的生命则在事实上是不可鄙视的。童年

和青春的梦之生命是风华正茂的时期。但是，相对于一棵要结果的树，风华正茂的时期也仍是一种不成熟。固然，在一棵曾经裸立然后开花的树丢弃掉那些花朵的时候，这看来像是一种倒退；但这也可以是一种前进。开花的时期是美的，在孩童和少年身上，风华正茂的希望是美的；但这却是一种不成熟。

然后，患难到来，来唤醒梦者，这就像一场风暴把花朵扯下的患难，这并非剥夺而是令人获取希望的患难。

那么希望在哪里？难道希望是在患难的疾催着的风暴之中吗？哦，不，正如上帝的声音不在疾摧的暴雨之中，而是在轻悄悄的气息里^[13]，同样，希望，永恒之希望，就像一种轻悄悄的气息，就像在人心深处的低语，只是太容易被忽略。但是，患难想要什么呢？它是想让这低语在内心深处呈现出来。但是，这患难岂不是在与自己作对，难道它的风暴不正是会盖没这声音？不，患难能够盖没每一个尘世的声音，并且这恰恰是它所应当做的，但是那在内心之中的这“永恒之声音”这是它所不能盖没的。或者反过来说，这是内心中的“永恒之声音”，它想要被听见，并且，为了使得自己被听见，它使用患难之喧嚣。然后，在所有无关紧要的声音都借助于患难而被置于静默的时候，它，这一内在的声音，在这时就能够被听见。

哦，你，受苦的人，不管你是谁，让自己去听从这所说的话吧！人们一直认为，那阻碍着一个东西，那妨碍一个人去得到幸福和平安和喜乐的东西，是世界、环境、各种境况、各种条件。在根本上，那阻碍着一个东西，则总是这个人自己，这个人自己——他过多地关联着世界、环境、各种境况、各种条件，乃至他无法进入他自己、进入安宁，进入“去希望”，他总不断地是过多地外向，而不是内向；因此，他所说的一切，都只在幻觉之中是真的。这人自己维持着与敌人们的关联，这关联就是：青春性的希望。

但是患难剥夺希望。对啊，不是吗，你自己对此有足够多的体验，尽管你并没有放弃与这一模棱两可的体验的关联。你曾希望：如果这一次不成功，那么还是有那下一次，如果这件事不成功，那么还是有那另一件事；作为对你的许许多多坏运气的补偿，你希望在下次将获得小小的东山再起；你希望，这样的事情是可能的：会有一种预期之外的帮助到来，就像这样的帮助甚至会出现在那中风瘫痪了三十八年的人身上，这个人如此接近于获救，只是不断有另一个人抢先^[14]；你放弃了

所有别的朋友，到最后你还是寄希望于这个朋友，——然而患难继续着。

因为，患难使人获取希望。它并不给予人希望，而是使人获取它。那获取它的，是这人自己，那深植在他身上、隐藏于他内心之中的“永恒之希望”；但患难使人获取它。因为患难不仁慈地（是的，在孩子气的意义上的不仁慈）阻止他去获得任何其他帮助或者缓解；患难不仁慈地（是的，在青春的意义上的不仁慈）强迫他去放开一切别的东西；患难不仁慈地（是的，在不成熟性的意义上的不仁慈）教训他，彻彻底底地教训他^[15]：他必须学会去抓住“那永恒的”并且紧靠着“那永恒的”。患难并不直接地帮助，它不是那“获取或者购买了希望并将之赠送给人”的帮助者；它是令人不愉快地帮助，并且无法使用别的方式，正因为这希望是在一个人自身之中。患难训导着让人醒来。唉，不幸的是，人类通常总是过于顽强，这样，以各种强有力的想法来恐吓也只帮得上一小点；患难能够更好地让人明白自己，它的雄辩不仅仅像一种机智那样一次性地打过来，它是，如同人们说及一根棍子，“打”就在它之中，那是它一直具备着的质地。人们总是更愿意获得那直接的告知，作为保障和一再的保障^[16]；这是那么舒服，最舒服的则是，到后来什么都不发生。患难则相反，它不开玩笑。在患难开始它的这一作为——要去使人获取希望的时候，在这一瞬间事情看上去是那么疯狂，就好像是有一个想要去袭击一个乞丐，用一把枪对着乞丐的胸前，并且说“交出你的钱！”唉，因为那受苦的人正在几乎是要绝望地放弃希望（就是说，青春性之希望），这希望是他实在很想要紧紧抓住的，他这样说，——这时，患难来袭击他并且向他要求：希望（就是说，永恒之希望）。患难不是那“带着作为一种馈赠的希望来找你”的祝愿，患难是那残酷地（是的，在孩子气的意义上残酷）对那受苦者说“我是肯定会使得你获取希望”的坏人。但是正如在生活中总是如此——“那‘应当是坏人’的人从来就不会看重；不会有人花时间去进入对他的了解，不管他把自己的事情做得多么出色，多么出色地完成自己的事情——而不让自己为任何叹息和哭泣或者各种逢迎的请求所动”，患难的情形也是如此，它不得不总是听关于自己的坏话。但是，正如医生不会为“病人因疼痛而哭骂喊叫，甚至踢他”而担忧，同样患难对这方面的事情也不关心，赞美上帝，它对此不关心，——它使人获取希望。正如基督教，从真理所不得不承受的所有非难和迫害和不公正出发，展示了“公正必定是存在的”（啊，多么奇妙

的论证方式啊！），同样，在患难的极端，在它最可怕地挤迫的时候，就有了这个结论，这个ergo（拉丁语：所以）： ergo，有一个永恒可让人去希望。

想象一下，藏在一个很简单的框架里，一个秘密的藏物处，在之中置有最珍贵的宝贝，——有一个弹簧，它必须被按下，但这弹簧是隐蔽的，按下时必须使用一定的力量，这样一种偶然随意的压力是不够的；同样永恒之希望也是如此地隐藏在人的内心深处，而患难就是这压力。如果在那隐蔽的弹簧上按下，并且以足够大的力量，那么，这内容就会在其全部的美好之中显现出来！

想象一下一颗谷粒，被置于泥土之中，如果它要生长，它所需要的是什么呢？首先是空间，它必须有空间，然后是压力，也必须有压力，——“吐芽”恰恰就是通过对抗来为自己弄出空间。同样，永恒之希望也如此被埋置在人的内心深处。而患难通过把所有别的东西、所有一切“临时的、被带向绝望的东西”都旁置到一边，因而，这患难的压力就是那诱导性的东西！

想象一下，这当然是可能的情形，一种动物，它有一种保护自己但它只在有生命危险的关头使用的武器^[17]；同样，永恒之希望也是如此地在人的内心深处，患难就是那生命危险的关头！

想象一下，一种爬行动物，它倒是有着翅膀，在它被置于极端的情况下，它能够使用这翅膀^[18]，但是在日常习惯中它觉得不知道花功夫去用它们；同样，永恒之希望也是如此地在人的内心深处；这人有翅膀，但他必须被置于极端以便去发现它们，或者说以便去得到它们，或者说以便去使用它们！

想象一下，一个真正冥顽不化的罪犯，不管是通过聪明的手段还是通过以善言相劝，法庭都无法从他那里得到供词，但是法庭通过使用酷刑凳强迫他给出了认罪口供；同样永恒之希望也是如此地在人的内心深处。自然的人不愿意，哦，那么地不愿意去作出忏悔。去希望，在孩童和少年的意义上，这倒是他所愿意的。但是，在永恒的意义，“去希望”是要以一种巨大的痛苦努力为条件的，而这种努力是自然的人永远也不会那么甘愿去投入的；因为一个人伴随着痛苦出生，但重生在“那永恒的”之中，也许要伴随着更大的痛苦，——在这两种情形之中，哭叫同样都不意味着什么，因为这哭叫是辅助性的。所以，为了强逼出忏悔，希望之忏悔，患难就必须存在！或者你设想一下，一个顽固的证人，他不

愿意给出证词说明（而每一个人无疑都应当是一个对“那永恒的”的见证人，并且要作证给出证词）；患难不因为他拒绝给出说明就放过他，它就日复一日判他欺骗行为^[19]的罚款，罚得越来越重，直到他作证给出证词。或者想象一下，就像我们在诗人们那里所读到那样，一个恶女人，她知道正确的意见是什么，但却恶毒地不断给出错误的劝告，在她到了火刑的柴堆时，真话就被说出来了^[20]。同样永恒之希望也是如此地在自然人的内心深处。但是他不愿要自己的真正福祉，因此他不愿意说出那正确的东西，几乎不愿意听见别人说出，更不愿听见自己说出，直到患难通过强迫他这么做来拯救他！

患难就是以这样的方式来帮人获取希望的。——但是，这患难会止息吗，难道这一切都是一场痛苦的手术？不，事情无需是如此。一旦在患难达到了那永恒想要以它来达到的东西时，这关系就正确地调整自己；因为此后压力仍然留在那里，但是它不断地让自己被倒转过来认识作希望，把自己转变成希望；被隐藏在底部的是压力，那公开出来的东西是希望。这思路就在这想法本身之中：一种压力能够压，但这“它压”也能够意味了提升。你看见疾射的水柱，它在空气中将自己提升得如此之高，你看不见那压力，或者说你看不见“这是一种压力并且这通过一种压力而发生”^[21]。有着那向下压迫的压力，但当然也有着那提升着的压力。只有那不想要永恒地得到帮助的人，是患难能够向下压迫的；那想要永恒地得到帮助的人，患难把他压入高处。只有那不想要“永恒之希望”的人，患难能够从他那里剥夺希望；那想要这希望的人，患难帮他获取这希望。

这就是患难的情形。在生命之中只有一种危险，“注定了随身携带着毁灭”的危险，它就是罪；因为罪是人的败坏^[22]。患难，是的，哪怕它像任何人都不曾经历过的那么可怕，这患难帮人获取希望。

注释：

[1][患难并不剥夺相反使人获取希望]指向《罗马书》（5: 3—5），保罗写道：“但如此，就是在患难中，也是欢欢喜喜的。因为知道患难生忍耐。忍耐生老练。老练生盼望。盼望不至于羞耻，因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。”这里的“盼望”就是丹麦语中的“希望”。

[2]这里译者稍作了改写。这句话的意思是任何盗贼对人的打击都比不上患难对人打击的效果，患难会给予人如此确定的打击，然而它却恰

是为人获取希望的东西。按原文句式直译的话，这句句子就是：“难道会有什么盗贼，在他正瞄准心头的时候，能够对‘自己所做的猛击’的作用，比那‘患难’所作的瞄准——它所瞄准的看来是‘对生活的希望’，感到更确定吗；然而‘那获取希望的’却是这患难！”。

这一句的丹麦语原文是“Kan nogen Røver være sikkrere paa sit Støds Virkning, naar han sigter lige i Hjertet, end 《Trængselens》 Sigte synes at være Haabet efter Livet: og dog er det Trængselen, der forhverver Haab!”; Hong的英译是：“Can any thief be more sure of the effect of his thrust when he aims straight at the heart than hardship's aim seems to be at hope-and yet it is hardship that procures hope!”（任何盗贼难道会在他直接瞄准着心头的时候对“他所做的猛击”的作用”感到比“那‘患难’似乎是对准希望所做的瞄准”的作用更确定；然而“那获取希望的”却是这患难！）；Hirsch的德译是“Kann denn ein Räuber, wenn er geradezu auf das Herz zielt, der Wirkung seines Stoßes sicherer sein, als die“Trübsal”, wenn sie nach dem Leben zielt, des Stoßes auf die Hoffnung scheint: und gleichwohl ist es die Trübsal, welche die Hoffnung erwirbt!”（难道一个盗贼，在他直接瞄准着心头的时候，能够觉得“他所做的猛击”的作用”比“那‘患难’——在它瞄准了生活的时候——对“看来是向希望所做的猛击”的作用”更确定么；然而，“那获取希望的”却是这患难！）。

[3][“去信”和“去希望”和“去爱”]指向《哥林多前书》第十三章中对爱的赞词。

[4]译者改写。按原文直译是“不幸地爱着”。丹麦语“不幸的爱情”相当于中文“单相思”。

[5][这一他不敢去相信的说法]指向《路加福音》（24: 36—49）中关于耶稣复活之后，突然出现在门徒们中间，问候他们，向他们展示自己的手和脚，因为他们应当相信，这是他而不是灵。然后“他们正喜得不信，并且希奇，耶稣就说：你们这里有什么吃的没有”。

[6]“神圣地变形”：“美化”或者“崇高神圣化”。在有着宗教意味的关联上，耶稣带着彼得、雅各和约翰上山的时候，耶稣“脸面明亮如日头，衣裳洁白如光”（《马太福音》17: 2），就是这种神圣化的变容。

[7][说过过这样的一个人……忘记了那最重要的部分]讲的是关于丹麦文献学教授、国事议员（etatsråd）托尔拉休斯（Børge

Thorlacius/1775-1829年），一个有名的心不在焉的人。有这样的传闻，说他在一个夏天的晚上骑马沿着哥本哈根北面的海岸街骑行一圈，与此同时他又急切地研读着一本巨大开本的格陵兰书。半路上这匹马（一匹冰岛矮脚马）把他甩了出去；而这个博学的人，就在他躺在路边的水沟里的时候，他也仍然继续阅读着，就仿佛什么都没有发生一样。这时正好有一个熟人坐马车经过邀请国事议员坐他的马车跟他一起走。“不，谢谢”，心不在焉的教授回答说，并且为自己被打扰而感到懊恼，“你难道没看见我在骑马吗？”后来，有一次，有人在哥本哈根读书会“雅典娜神殿”里讲述了这个传闻，所有人都觉得很好笑。就在大家都放声大笑的时候，外面有一个陌生人走进来，他想要知道为什么有这么大的笑声。一个犹太人就把这个传闻重新讲一遍。但是，因为他忘记了这传闻里面最重要的一个细节，也就是说，教授是从马上掉下来了。所以，这陌生人问在这里面有什么好笑的东西呢？犹太人回答说，“你完全是对的，里面根本就没有什么可让人觉得好笑的东西，但是，在一个集会里，大家都在笑，所以你当然也跟着一起笑”。这两个传闻都被写在一部匿名的作品（作者是Ferdinand Johann Wit（1800—1863年），被称作 von Dörring: *Schilderungen und Begebnisse eines Vielgereisten der ausruht* bd.1-3, Leipzig 1833; bd.2, s.89-92.）之中，克尔凯郭尔在《人生道路诸阶段》和《终结中的非科学的后记》以及《爱的作为》里面都有以不同的表述所作的引用。（《人生道路诸阶段》中，是“没有人笑‘情欲之爱’；我对此是有准备的，我会进入与那个在讲完故事之后说‘有人笑吗？’的犹太人相同的窘境。但是我却不像那个犹太人那样不提其中的核心问题；至于说我自己笑了，那么，我的笑绝不是想要去冒犯什么人”，译者在商务印书馆2017年版中没有给出注释，因为当时尚未找到典故的出处。在《爱的作为》中是“欺骗者在混沌之中说话，他自己都不知道自己在说什么，就像那个被我们大家当作笑话的人，那个躺在沟里却还是认为自己骑在马上的人”，译者也是由于同样的原因而没有在2014年的社科版第七卷中给出注释。

[8][他身上的“圣灵的悲哀”]指向《以弗所书》（4: 30），之中保罗写道：“不要叫神的圣灵担忧，你们原是受了他的印记，等候得赎的日子来到。”中文中的“担忧”，丹麦文中是“悲哀”。

[9]这一句丹麦文原文是“Men tænk Dig en Apostel i disse Tider, en Apostel, der altsaa dog vel veed at fortælle det Vidunderliges Historie

rigtigt,tænk Dig hans Bedrøvelse,eller den hellige Aands Bedrøvelse i ham,naar han maatte sige:《der er Ingen,som forundrer sig; de høre saa ligegyldigt derpaa,som var det det Ligegyldigste af Alt,som var der slet Ingen,hvem det angik,slet Ingen,for hvem det er af Vigtighed,af uhyre Vigtighed,om det er muligt eller det er ikke muligt,om det er saa eller det ikke er saa,om det er sandt eller det er Løgn!》”; Hong的英译是:“But imagine an apostle living in these times,an apostle who certainly knew how to tell the marvelous story properly,imagine his sadness,or the sadness of the Holy Spirit within him,when he would have to say,“There is no one who wonders;they listen to it so indifferently,as if it were the most trivial of all,as if there were no one at all to whom it applies,no one at all for whom it is of importance,of enormous importance,whether it is possible or not possible,whether it is so or not so,whether it is true or a lie!””; Hirsch的德译是“Nun denk dir aber einen Apostel zu unsern Zeiten,einen Apostel,der somit doch sehr wohl die Geschichte des Wunderbaren recht zu erzählen weiß,stell dir seine Betrübniß (oder die Betrübniß des heiligen Geistes in ihm) vor,wenn er sprechen müßte:“es ist da niemand,der sich verwundert;sie hören so gleichgiltig zu,als wäre es das Gleichgiltigste,das es gibt,als wäre da schlechthin niemand;den es angehe,slechthin niemand,für den es von Wichtigkeit ist,von ungeheurer Wichtigkeit,ob es möglich ist oder nicht möglich,ob es so ist oder nicht so ist,ob es Wahrheit ist oder Lüge.””。

[10][《诗篇》作者呼唤其灵魂“当醒起！琴瑟啊，你们当醒起”]引自《诗篇》（57：8）：“我的灵啊，你当醒起！琴瑟啊，你们当醒起！我自己要极早醒起。”另见《诗篇》（108：2）。

[11]“孩童是完全外向的（ud ad vendt），他的内在真挚（Inderlighed）就是外向性（Udadvendthed），并且在这层面上是明觉清醒的。但是对于一个人来说，‘在真挚内在（Udadvendthed）之中是内向（ind ad vendt）’恰恰就永恒地是‘是醒着的’……”，这一句，考虑到英文版的读者，作一下说明。这里，丹麦语Inderlighed（内在性、真挚性，内在真挚），是一个静态的描述，形容词Inderlig（内在的、真挚的），都是与“内心深处”有关。但这“内在”与方向的、动态的“内

向”或“外向”无关。丹麦语“Udadvendthed（外向性）”，“udadvendt”（外向地）其实按字面上直接描述就是“向外转”性、“向外转地”，与“Indadvendthed（外向性）”，“indadvendt”（外向地）一样，都是动态描述。但是Hong的英译把内在（Inderlighed）、内在真挚的（Inderlig）和内向性（indadvendthed）、内向的（indadvendt）都译作inward和inwardness，所以就很容易造成混淆，虽然他有时候也会在内向外向的意义上加一个分词“转向（turned）”。内在（Inderlighed）和内在真挚的（Inderlig）是带有伦理价值的；但内向性（indadvendthed）、内向的（indadvendt）则不是（至多蕴含有心理学意义上的品质描述）。

Hirsch的德译没有这方面的混淆。“内在真挚”是在德语版中是Innerlichkeit，而“外向”则译作“Empfänglichkeit für das Außen”（对外面的东西的接受性）。“内向”则是“nach innen gekehrt”（向内进入了的）。

Tisseau的法译在这里把“内在真挚”译作“vie intérieure”（内在生命，内心生活）。

[12][血和肉]在《新约》之中是用来说人的标识，参看比如说《马太福音》（16: 17）；《加拉太书》（1; 16）；《以弗所书》（6: 12）等等。

[13][正如上帝的声音不在疾摧的暴雨之中，而是在轻悄悄的气息里]指向《列王记上》（19: 11—12）：“耶和华说：“你出来站在山上，在我面前。”那时，耶和华从那里经过，在他面前有烈风大作，崩山碎石，耶和华却不在风中；风后地震，耶和华却不在其中；地震后有火，耶和华也不在火中；火后有微小的声音。”

[14][那中风瘫痪了三十八年的人……不断有另一个人抢先]指向《约翰福音》（5: 5—9）：“在那里有一个人，病了三十八年。耶稣看见他躺着，知道他病了许久，就问他说：‘你要痊愈吗？’病人回答说：‘先生，水动的时候，没有人把我放在池子里；我正去的时候，就有别人比我先下去。’耶稣对他说：‘起来，拿你的褥子走吧！’那人立刻痊愈，就拿起褥子来走了。”

[15]这里的丹麦语是“taget ham... i Skole”，字面上看是“把他带进学校”，但其实不是这个意思。丹麦语“tage en i Skole”（字面上看是：带某人进学校）其实是一句成语，意思是“责备某人”或者“教训某人”。

Hong的英译是“takes him to task”倒是很准确，因为英语take sb.to task也是一句成语，意思就是“责备某人”或者“教训某人”。译者不敢确定德语“把人带进学校”是否也是“责备某人”或者“教训某人”，但 Hirsch是把这句话翻译成字面上的“带他进学校”的：“die Trübsal nimmt ihn unbarmherzig...in die Schule”。

[16]按原文直译是“作为保障和保障”。这句话的丹麦文是“Menneskene ville helst have den ligefremme Meddelelse som Forsikkring og Forsikkring”; Hong的英译是“People would rather have the direct communication as assurance upon assurance”;Hirsch的德译是“Die Menschen möchten am-liebsten die unmittelbare Mitteilung haben als ein Versichern und Versichern”。

[17]这一句译者做了改写，直译的话就是“想象一下，这当然是可能的情形，一种‘有着一种用以保护自己但它只在有生命危险的关头使用的武器’的动物”。

[18]这一句译者做了改写，直译的话就是：

想象一下，一种“其实有着‘在它被置于极端时它能够使用’的翅膀的爬行动物”。

[19][“欺骗行为”]丹麦语是Falskmaal，意思是“伪行，欺骗，制作伪物”。这个词看来是克尔凯郭尔特用的词，是按另一个词faldsmål的构词法构建的。Faldsmål的意思是，“因不到庭而罚款惩罚”。

Hong的英译似乎是直接取Faldsmål的意思：“(fines for) failure to comply”。

Hirsch的德译是“(den gerichtlichen Bußen für) falschesMaß”。

[20][一个恶女人.....真话就被说出来了]若这典故有出处的话，出处不明。

[21][你看见疾射的水柱.....通过一种压力而发生]参看前面关于“那种人工的挖井方式，人们必须挖那么很多很多寻，然后自然而然，挖得越深，水柱也就喷得越高”的注释。

[22]见前面关于“罪是人的败坏”的注释。

III “你变得越贫穷，你就能够使得别人越富足”^[1]之中令人欣悦的东西
通往财富的道路有很多。现在，不管一个人是成功地走上了这许多“变得富有”的道路中的一条，还是他没有成功，世界上总有很多对这许多道路的谈论和对这许多道路的充分了知。但是这条通往财富的道

路，——这“能够去使得其他人变富足”，它当然也确实是最高的财富，这条“通过自己变穷”而通往财富的道路，这条“其实就是‘道’”的道路，我们很少听人们说起过这条路，我们很少看见有人走上这条路，很少有人推荐这条路；唉，在这世界里，就仿佛它根本不存在，——在这世界里，人们当然也没有这样的观念：这“自己不去变得富有或者是富有的，而是能够使得他人变得富有”就是财富。

然而这条奇妙的通往财富的道路确实存在着。但是，当人们在诗人的故事之中读到关于“那敢于走进盗贼的藏身之处的人会怎样地在迈出他的每一步的同时都感到害怕，唯恐会有着一道秘密的机关暗门隐藏着——穿过这暗门他会往下落到深渊之中”时，人们明白；当迷信或者怯懦在宣讲其关于“生命的不安全”的学说时，人们明白；——因为人们只是太容易倾向于去相信毁灭的可能性。但是人们却不愿意相信这个：生命，生活通过永恒之帮助至福地得到了保障，正是在危险之中隐藏有一道暗门机关，——通往“上升”。恰恰是在一个人最趋近于“去绝望”的时候，正是在这时有一个可以踩上的地方（并且他在绝望之中被置于“尽可能趋近于‘去踏上这地方’”的状态之中），一切都无限地被改变了。这样，他是走上同一条道路，但方向则反过来。他不是忧虑地为“走上一条贫穷的道路、走上一条卑微的道路、走上一条‘被人非议’的道路、走上一条‘受迫害’的道路”而叹息，他是快乐地走上这同样的道路；因为他相信并且信仰着地明白：他变得越贫穷，他就能够使得别人越富有。

如果说人们通常不谈论这条通往财富的道路，那么，我们就要谈论它，关于

“你变得越贫穷，你就能够使得别人越富足”之中令人欣悦的东西。

这里的差异是真挚于内心的差异，它无限地改变一切，这差异在于这事情到底是，“那受苦的人忧虑地想要继续凝视着看‘他已变得有多么贫穷、多么卑微、多么地遭人非议’”，抑或是，“他，这个被剥夺走了所有世俗东西的人，无视这境况的这一面，而是从这境况的美的一面，是的，从其至福的一面来看这境况”。哦，对于那艺术家，事情就已经是这样了：他，如果他要画出一个独眼者的话，那么他就会从他眼睛的这一侧来画他；那么，沉重的受苦者岂不也应当有意愿去忽视沉重的事情以便去看至福的事情？在外在的意义上，确实没有任何变化；受苦者继续在同样的地方，在那境况之中，然而，变化却仍是有的，奇迹的变化，信仰之奇迹。从一方面看，这仍是这个在变得越来越穷的贫困者；

从另一方面看，这则是一个“他变得越贫穷，他就能使得别人越富足”的贫困者，——不过，在外在的意义上，这仍是同一个人。

现在，让我们在这讲演中以这样的方式继续下去，让我们首先搞清楚财富与财富（尘世的——精神的）之间的差异，以及，相对于拥有者来说，从这差异中会导致出什么结果，以便在这样的情况下去理解：为了使得别人富足，一个人恰恰必须是贫穷的，因此，一个人变得越贫穷，他就能使得别人越富足。

每一样尘世的或者世俗的财物就其本身而言都是自私的、妒忌的，对之的占有是妒忌着的或者就是妒忌，必定是以某种方式使得别人更贫困：我所拥有的东西别人无法拥有，我拥有越多别人就必定拥有越少。不公正的玛门^[2]（我们完全可以用这个词来标示每一种世俗的财物，也包括世俗的荣誉、权力等等）就其本身是不公正的，做着不公正的事情，（因此在这里更不用说“以不合法的方式获取或者拥有它”），就其本身并且通过其本身是无法被平等地获取或者拥有的；因为如果一个人要从玛门中得到很多，那么必定就会有另一个只能得到一小点的人，而这一个所拥有的东西是另一个人所不可能拥有的。进一步说，所有的时间和勤奋、所有用来“获取或者拥有世俗的财物”的思想之关怀和忧虑，都是自私的、妒忌的；或者那忙于这一类事情的人，是自私的，在每一个这样的瞬间没有为别人的想法；他在每一个这样的瞬间自私地为自己工作，或者自私地为少数的几个别人工作，但不是平等地为自己和为每一个别人工作。即使一个人愿意与他人同享^[3]自己的世俗财物，在每一个“他专注于去获取世俗财物或者沉湎于对之的拥有”的瞬间，他就是自私的，正如他拥有或者获取这世俗财物的情形。

精神之财物的情形不同。精神之财物按其概念是同享^[4]，它的拥有是和善的，在其自身和为其自身就是同享。如果一个人有信仰，由此他确实没有剥夺走别人什么，相反，是的，这是很奇怪的，但确是如此，由于他有信仰，他（甚至不看直接为“与他人同享”^[5]所做的事情）为所有别人工作了；在他为自己“获得信仰”而工作的时候，他在为所有其他人工作。因为，整个人类和人类之中的每一个单个的人都是“一个人有着信仰”的参与者。通过“具备信仰”，他表达出了那纯粹人性的东西或者那“是每一个人的本质性的可能”的东西。他对信仰的拥有在事实上并不会对别人有任何妒忌，——像富人对于金钱的拥有倒是一种“不愿让别人获得”的妒忌，这妒忌从穷人那里夺取这些钱，而反过来穷人也许又妒忌

富人拥有这些钱；妒忌是同时在于两种关系之中，因为世俗的财富在其自身是妒忌。不，信仰者不曾从任何人那里夺取任何东西，在信仰之中不拥有任何妒忌着的東西；任何人都不会妒忌他有信仰，更确切的說，每个人都应当因为他而快乐。因为信仰者只拥有每一个人都能够拥有的东西，并且他的信心越大，在同样的程度上，我们就只会更清楚地看见这一“根据其可能而言是所有人共有的‘的财产’”的荣耀和至福^[6]。

——“如果一个人有着爱”，我现在是不是该说，是的，“尽管他是超过一切尺度地有着这爱”？不，这种在言谈中突兀地出现的修辞性强化当然是错的^[7]。这看上去会是这样：他在越大程度上拥有这一好东西^[8]，爱，这事情就必定是越趋近于“他剥夺走了别人什么东西”；然而这事情恰恰就是反过来：他在越高的程度上拥有爱，他就恰恰越是远远地与“剥夺走了别人什么东西”没有什么关系。因而，如果一个人超过一切尺度地有着这爱，那么，他并没有因此而夺走别人任何东西，相反他是因此（甚至我们不看他出于爱为别人真正所做的事情）而在为所有人工作了；在所有“他为‘自己去获取爱’而工作”的时间里，他都在为所有其他人工作。即使我们在一瞬间里以最苛刻的方式^[9]不看他用他自己的爱所做的事情，他也仍不仅仅是为自己而拥有这爱；因为，全人类，在全人类之中的每一个单个的人，都是“他有着爱”的参与者。——如果一个人有着希望，超过一切尺度地有着永恒之希望，那么，他丝毫都没有因此夺走任何其他东西，相反他因此而是在为所有人工作了。因为，对于所有其他人来说，“一个人有希望”或者“有这一个有希望的人”，与“相对于所有其他驶向同一个目标的帆船^[10]来说，有一个‘有一艘达到了目标’的消息”相比较，是一种远远更令人快乐的消息，正因为这是一个远远更令人感到安全的消息。就是说，相对于那些帆船而言，各种偶然的境况对每一艘单只的帆船都会造成相应结果，那些“其他的”帆船并非通过一种本质性的可能而是“这一艘帆船的幸运”的参与者。但是，“有一个有着希望的人”，或者每一次“有一个有着希望的人”，这对于所有人来说都是决定性的，这样，他们就能够有希望。这里事情就是：一个人是所有人，所有人是一个人^[11]。

以这样一种方式，精神之财物在其自身为其自身在本质上是同享，对它们的获取、对它们的拥有在其自身为其自身是一种对所有人的善举。因此那追求或者拥有这些财物的人，不仅仅是为自己造福，他的行为也是一种对所有人的善举，他为所有人工作，他的为获取这些财物的

追求，在其自身和为其自身，都是直接地起着丰富其他人的作用的；因为在他身上，就像观众们在一场戏的主角身上所见的情形，其他人看见他们自身。与世俗财物的非人性对立，这就是精神财物的人性。因为什么是人性？人的相似性或者平等性^[12]。甚至是在那令人在最大程度上觉得“他在‘获取这些财物’的做法中单纯地只为他自己工作”的瞬间，他也仍然是在同享着；这是这些财物本身、它们的本质所决定的^[13]：对它们的拥有是同享。你不仅仅通过“你获取希望”为自己获取希望；而且是通过“你获取这希望”（哦，至福的获取！）你就成了同享者，因为事情甚至还是如此：“永恒之希望”直接地就是同享。你不仅仅拥有希望，而且事情甚至还是如此：只因为“你拥有希望”（哦，至福的拥有），你就是同享者，你就对别人做出了一种善举。

哦，所有的天国之祝福是怎样自始至终在每一瞬间都与这些精神之财物同在着，——因为“重复这同样东西并不让我感到厌倦”^[14]，在我看来，这想法是如此至福，以至于它能够“不嫌太频繁”地被重复；如果在每一天，一个人的生命都是对这一想法的一次重复，这也仍不算太频繁。世俗的财物在其本身是妒忌，因此这事情（哦，怎样的一个对各种偶然的可能性而言的巨大施展空间啊，怎样的一种不确定性啊！）就必定是依赖于“它是否现在偶然地被那想要以之来行善的人拥有”，唉，这样的情形只会是太容易频繁地诱惑那拥有者去变得与这些财物一样地妒忌，相反，精神之财物则在这样的程度上是祝福：它们的拥有者（我们还没有以什么方式来谈论拥有者对它们的使用）对别人构成祝福，是同享。^[15]正如要阻止空气的渗入，哪怕是要阻止它透过最厚的墙，是不可能的，同样在自私的意义上要去拥有精神之财物，也是不可能的。事情的关键不在于，并且这也恰是那永恒地有着保障的事情，它不在于，如果我们能够这样说，它根本是不在于拥有者，而是在于那些财物本身，它们是同享，尽管这是一种自然而然：如果拥有者不是那“相应的东西”，那么他也就不会拥有这些精神之财物。正如珍贵的香料，不仅仅是在它被倾倒出来的时候，它散发着香味，而也是在这样一种程度上，它在自身之中蕴含着香味就是香味，乃至它穿透它所在的罐子，并且甚至是——隐藏着地——散发香味；以同样的方式，精神之财物也在这样一种程度上是同享，以至于拥有就是同享，这“去获取它们”本身就是在令他人富足。

由此得出结论：在所有你用来获取这些财物的时间里，在每一个你

因对这些财物的拥有而为你自己快乐的瞬间里，你绝非是在自私地专注于你自己，你是直接地与人同享的^[16]。

于是精神的真正财物在事实上就是这样的，这财物同时还有着那令人感到安全的保障，真相的标签，它们只能够在真相之中被拥有。如果有人想要自私地拥有它们、为自己而拥有它们、在自私的意义上把它们留给自己，那么他也就并不拥有它们。然而作为“纯粹世俗和尘世的财物”的对立面，也存在着一些精神财物，不完美的精神财物。诸如认识、知识、能力、天赋等等精神财物。但是在这里，它们仍然还是不完美的东西：拥有者能够决定出事情的结果，或者说那能够决定出结果的是“拥有者是怎样的”、“他是善意而同享着的，抑或他是自私的”；因为这些财物在其自身仍不是同享。如果那“拥有这样的不完美的精神财物”的人是自私的，那么我们也就会看见，这些财物通过他也变得妒忌并且使得他人更贫穷。拥有者于是就恰恰带着自己的这些财物关闭起自己；在所有他为获取这些财物或者保存这些财物而工作的时间里，他都是自私地内闭的，他既没有时间也没有机会去为他人或者为“为他人的想法”而忧虑。聪明人变得越来越聪明，但却是在妒忌的意义上，以这样一种方式，他恰恰想要得到这种好处：最好是让别人相对于他那不断增长的聪睿变得越来越简单；他想要让这些简单的别人在越来越大的程度上——没有人性地处于他的控制之下。博学的变得越来越博学，但却是在妒忌的意义上，并且最终如此博学，以至于没有人能够理解他，如此博学，以至于他根本就不能共享自己^[17]。以这样一种方式，通过在非真相之中被拥有，这些“不完美的精神财物”被转变成“世俗的和尘世的财物”，其特性就是：“对它们的拥有”以某种方式使得别人更贫穷。但是相对于那些真正的精神之财物而言，事情就会是这样的：它们只能够在真相中被拥有，那不在真相之中拥有它们的人，根本就不拥有它们。

因而，这些就是相关于财富和财富的各种关系，这些关系必定也是作为“使他人变得富有”这一想法的基础并且决定这想法。在一方面，世俗的财物（或者，那些不完美的精神的财富），对它们的拥有在其本身是妒忌，对它们的获取在其本身是妒忌，因而“让人专注于去拥有或者获取它们”的每一个小时、每一种想法都是妒忌的；在另一方面，那些真正的精神之财物，对它们的拥有在其自身是同享，对它们的获取在其自身是同享，并且因此，“让人专注于去拥有或者获取它们”的每一个小时、每一种想法都是在使得别人更富足。

现在，这一个人是怎样能够去使那另一个人变得富足呢？是的，有着世俗的财物的人，他能够与人同享^[18]这些财物。好吧，让我们设想他是这样做的，让我们在一瞬间之中忘记掉“世俗的财物其实不是真正的财富”吧。因而，他以自己在世俗的财物里所具的东西来与人同享并且行善。这可以很简约地做到，他能够每个月这么做一次，或者每天这么做一小时，并且仍还是把如此多的东西分发出去给别人。但是，看，在所有那些“他要专注于去获取、去集聚、去保存这些世俗的财物”的时分和日子里，他都是自私的。是的，即使他是为了与人同享而收集，只要他的想法是专注于这些世俗的财物，这想法就是自私的。在某种意义上说，这问题不是出在他身上，而是在于那些世俗财物的本质特性之中。因而，即使我们设想，“那拥有世俗财物的人没有被这些财物败坏掉，而是有着意愿去给予并且去与人同享的”，即使我们在一瞬间之中遗忘掉“各种世俗的财物不是那真正的财富”，这也只能够被看作是一条非常不完美的通往“使得别人富足”的道路。

不，那真正的通往“确实地使别人变得富足”的完美之路必须是：同享精神之财物，甚至哪怕是“只专注于‘去获取和拥有这些财物’”。如果事情是这样的话，那么，一个人就确实是在使别人富足，并且，这是他所做的唯一的事情，他的唯一作为，然而却是他全部一生的作为。这些财物是真正的财富。在他自己去获取它们的时间里，他是同享者，并且直接地使得其他人富足。在他拥有它们的时间里，他是同享者，并且直接地使得其他人富足。既然他单纯地只专注于这财富并且只为这财富而忧虑，那么他当然就想要追求着去扩大这财富。但是，相对于这真正的财富（其本质就是同享），这“扩大”比起直接的同享就是既不多也不少，而这同享就是得到了扩大的；因为这里的情形，并非如那种相对于“非真实的财富”的情形那么狭隘，而那非真实的财富确实是无法通过“被给予别人”而得以扩大的。在他这样教导着地、训诫着地、鼓励着地、安慰着地与他人同享这些财物的时候，这时，他当然就是完全直接地在使其他人变得富足。

接下来让我们想一下我们的主题：“你变得越贫穷，你就能够使得别人越富足”之中令人欣悦的东西。哦，你这受苦的人，不管你是谁，在生活就此把你的财富从你这里夺走了的时候，在你或许是被从富有状态带入了贫困的时候，那么好吧，如果你想让自己得到帮助并且去明白这对你来说是善意的东西，那么好吧，这样你当然也就得免于去把你的时

间、你的日子、你的想法浪费在那人们只能够自私地去专注的东西之中；你要做的事情更应是只让自己专注于“去获取和拥有精神之财物”，——哦，在每一个这样的瞬间，你都是在使得其他人富足。或者，如果生活剥夺走了你世俗的名誉和影响，那么好吧，如果你想让自己得到帮助并且去明白这对你来说是善意的东西，那么好吧，这样你当然也就得免于去把时间和想法用在“维护或者享受那人们只能够自私地去专注的东西”上；你要做的事情更应是只让自己专注于“去获取和拥有精神之财物”，——哦，在每一个这样的瞬间，你都是在使得其他人富足。或者如果你变得就像一个被人类社会排斥出去的人那样，如果无人愿意与你为伍，没有什么邀请来打扰你，那么好吧，如果你想让自己得到帮助并且去明白这对你来说是善意的东西，那么好吧，这样你当然也就完全得免于去把你的时间和你的想法浪费在对琐事和虚荣的谈论上，无需空然忙于消磨时间以逃避无聊，或者忙于把时间浪费在无足轻重的闲荡中；你要做的事情更应是只让自己专注于去获取和拥有精神之财物，——哦，在每一个这样的瞬间，你都是在使得其他人富足。

也许，以这样一种方式“变得贫穷，越来越贫穷”，这让你感觉到沉重；因为，在外在的意义上，现在这就已是定局了。也许你的灵魂仍然依附于世俗的东西，自私地专注于“丧失”，正如那拥有这一切的人专注于“拥有”。然而，难道“去使别人变得富足”也是沉重的吗？别让你自己痴愚地被欺骗。这看起来是那么容易：在一个人自己是富人的时候给穷人们一些钱，在一个人自己是权势者的时候去帮助另一个人得到提升，——别让你自己被欺骗：那专注于去获取信仰、希望和爱^[19]的人，他，恰恰正是他，在使别人变得富足。

那么就去变得更加贫穷吧；因为，也许你维持着一种“背信弃义的愿望”与“那丧失了的东西”的关联，也许你怀有一种“对你自己是背叛性的”的希望——希望重新赢得它；变得更贫穷吧，完全地放开那丧失了的东西吧，然后单纯地去追求精神之财物，这样，你必定会使得其他人富足。每一个这样的时分、每一个这样的瞬间都是得到了祝福的；你不仅仅对自己做着好事，你也使得其他人富足，你对其他人做着善举。

这样，在你真正地变得贫穷的时候，你就也越来越多地吸收了各种精神之财物。这时，你也将有能力以更完全的方式，通过与人同享精神之财物，通过与人同享在其自身就是“同享”的东西，来使别人变得富足。你变得越穷，这样的一种“你自私地专注于你自己、或者专注于

那‘在其自身是自私的’的东西，亦即，那世俗的、‘把一个人如此地拉向自己而使得这个人在这样的情况下不再为其他人而存在’的东西”的瞬间在你的生活中就会出现得越少。而这样的瞬间出现得越少，你的日子中的时分就越是持续不断地以“获取和拥有精神之财物（并且也不要忘记，哦，不要忘记这个：在你这样做的时候你也是在使别人富足）”来得以充实，或者以“直接地与人同享精神之财物并且由此还使别人富足”来得以充实。

设想一下我们的榜样，主耶稣基督。他是贫穷的，但是他^[20]却使得其他人富足^[21]！祂的生命当然从来就不表达任何偶然的東西^[22]：“祂^[23]是偶然地贫穷”。不，祂的生命是本质上的真理，并且因此显示了，“为了使其他人富足，一个人自己必须是贫穷的”。这是神圣之想法，不同于那出现在人心里的东西^[24]：使得别人富足的富人。因为不仅是“世俗的财物不是真正的财富”，而且那富人，不管他在“从自己的盈余中给出”上是多么慷慨大度，只要他不是专注于“使得别人富足”，他都无法避免会有“他要专注于自己的财富”的时刻。但是，只要祂生活在大地上，祂是贫穷的，因此，只要祂活着，祂的作为就是“在每天、在每个小时、在每个瞬间使他人富足”：自己是贫穷的，祂唯独只属于这“去使得别人富足”的工作，并且祂正是通过“自己是贫穷的”来完全地属于这个工作。祂从天上降临下来，不是为了变得贫穷，相反，祂降临下来是为了使别人富足。但是为了使别人富足，祂就必须是贫穷的。祂变得贫穷^[25]，并非仿佛就像在祂生命中发生这样的事情：也许曾经是富有的，然后就变穷了。祂确实变得贫穷，因为这是祂自己的自由决定^[26]，祂的选择。祂变得贫穷，祂在每一种意义上、在每一种方式上变得贫穷。祂作为一个被人类社会排斥的人生活着，祂（哦，“拿自己的声誉开玩笑”之中的轻率性，哦，对“别人的论断”、对“人们所说”的不可辩解的无所谓，哦，无礼的态度，这当然是自找的，必定会使得他在所有人的眼中变得极度卑贱！）祂只与罪人们和税吏们交往^[27]。以这样一种方式，祂为使别人富足而去变得贫穷。“去变得贫穷”，这不是祂的决定，但祂的决定是“使别人富足”，因此祂变得贫穷。——想象一下那说出这话——“我们自己贫穷，我们使得别人富足”——的使徒保罗^[28]。使徒在“是贫穷的”之中、在贫困之中感觉到安宁，他被人类社会排斥，甚至根本就没有一个他所归属的或者归属于他的妻子^[29]，——他在这之中感觉到安宁，这又到底是为什么，如果不恰是因为他在这之中找到了那通

往“去使得别人富足”的道路的话。

这就是那令人欣悦的事情：你变得越贫穷你就能够使别人变得越富足。哦，这样，世界夺走了你的一切，或者你失去了整个世界，就根本算不上什么了，是啊，这甚至是最好的，只要你能够自己将之想象为最好的。恰恰是在绝望的瞬间，在困苦是最大的时候，这帮助就是最邻近的，无限地改变一切的变化：你这穷人，是富人，——因为真正的财富无疑就是“使得别人富足”。以这样一种方式，喜悦也隐藏在这里。因为（并且，我们想要让这些讲演中的每一个都以这样一种方式结束：“我们所谈的东西是什么”变得真正地很明了，而“我们必须怎样以完全另一种方式来谈论这永恒的差异”也变得很明了）只有罪是人的败坏^[30]。

注释：

[1][你变得越贫穷，你就能够使得别人越富足]对照《哥林多后书》（6:10）“似乎忧愁，却是常常快乐的；似乎贫穷，却是叫许多人富足的；似乎一无所有，却是样样都有的”和（8: 9）“你们知道我们主耶稣基督的恩典；他本来富足，却为你们成了贫穷，叫你们因他的贫穷，可以成为富足。”。

[2][不公正的玛门]在这文稿（NB2: 101.a/1847年8月）的边上，克尔凯郭尔写了一个说明，作为对于圣经的《路加福音》（16: 1—9）关于“不义的管家”的这段比喻的评注：“不公正的玛门决不可以地被理解为是不公正的获取的玛门。不，‘金钱’是不公正的，因为金钱对于其拥有者是一个贼还是一个正直的人是无所所谓的。”（SKS20,181）

[3]这个“同享”，丹麦语原文是“at meddele”（在一般的关联上，这个词的词义是一种衍生出的转义“通知、转达”；在这里，克尔凯郭尔则使用了这个词的原始意义——克尔凯郭尔研究中心所出注释本为之做出注释说它的意思是“与别人分享，给予”）； Hong的英译是“to share”（Hong做了一个注释）； Hirsch的德译是“mitzuteilen”（德语与丹麦语相近，对这个词应用也相似）。

Hong对此的注释为：

Meddele (*med*,with, + *dele*,divide,share) has come more narrowly to mean“to communicate.”In this sense,the term is of great importance in Kierkegaard's writings (see,for example,the drafts oflectures on communication,JP I 648-53[*Pap.VIII2 B* 79,81-85]) .On this page the term is used in its root meaning of“division with,”“sharing.”See the

following paragraph for the use of the word in its second meaning.

[4]名词“同享 (Meddelelse)”，它有着“转达”(沟通)的意思，按克尔凯郭尔研究中心所出注释本在这里的注释，克尔凯郭尔在这里所用的仍是词源中的原始意义“同享”。Hong的英译在这里则译成communication，不过，他打了一个括号给出了丹麦语原文“Meddelelse”。

在译者看来，这里的这个“Meddelelse”是双义的，即使“同享”，又是“转达”。——按现代的日常语言，对于非实体的东西（知识、信息、信仰等等），“同享”就是“转达”。

[5]“at meddele”，在这里其实同时有着“与他人同享”和“转达他人”的意思。参看前面的注释。以下文中所出现的“同享”也同时有着“转达”、“沟通”和“消息”的含义。

[6]“根据其可能而言”是指：根据这“财产”的可能性（“其”是指“财产”），而这“财产”就是信仰。

这一句的丹麦文原文是“og i samme Grad som hans Tro er større,i samme Grad sees kun desto klarere denne efter sin Mulighed for alle Mennesker fælleds Eiendoms Herlighed og Salighed”; Hirsch的德译是与丹麦语一致：“und in eben dem Maße,in dem sein Glaube größer wird,in eben diesem Maße sieht man nur um so klarer die Herrlichkeit und Seligkeit dieses der Möglichkeit nach allen Menschen gemeinsamen Eigentums”。

Hong的英译做了改写：“and to the degree that his faith is greater,to the same degree it is seen,but all the more clearly,that this glory and blessedness are possible as a common possession for all human beings.”（并且他的信心越大，我们在同样的程度上就可以看出，并且只会更清楚地看出：这荣耀和至福作为所有人的公共财产是可能的）。

[7]这里译者参考Hong的英译作了改写，按原文直译是“这一在言谈之中的异峰突起当然是错的”。另外，这句句子是虚拟语气，按理应当译成“……会当然是错的”。但个强调虚拟的“会”会使得句子拗口，故省略。

[8]这里的“好东西”、“福祉”和“财物”在丹麦语中是同一个词Gode。但是“爱”在中文之中当然不是财物，因此这里写作“好东西”。

[9]这里丹麦语是paa det noiagtigste (直译是“按那最准确的”),Hong的英译是very scrupulously (非常拘泥于细节地),Hirsch的德译是aufs Peinlichste (以最令人尴尬的方式、以为难的方式)。

[10]这里丹麦语是Seilere (Seiler的复数),有两种意思,一是指“航海者”,一是指“帆船”。这里出现的词组可以理解为“所有其他的航海者们”,也可以理解为所有其他帆船。Hong的英译将之理解为“帆船”,在这里只是写“所有其他的”,而在后面说到“其中一个 (ene, 丹麦语省略掉了‘航海者’或‘帆船’)”的时候,Hong则写为one ship (一艘船)。在后面,Hong把所有“航海者”都译作了“船”。Hirsch的德译则译作“水手 (Schiffer)”。

译者本来是译作“航海者”,但是后来考虑到,一方面“帆船”这个意象更诗意,一方面克尔凯郭尔在这里更有可能倾向于以物来作为人的比较对象,故取“帆船”。

[11][一个人是所有人,所有人是一个人]丹麦有“一人为人人,人人一人”的成语,表达一种集体的责任和义务,在《丹麦法律 (1683年)》之中多次出现。

[12]“人性”的丹麦语是“Menneskelighed”,“人的相似性”是“menneskelige Lighed”,“平等性”是“Ligelighed”。

[13]这一句译者稍作改写。原文直译为“这一点是在于这些财物本身之中、在它们的本质之中”。

[14]“重复这同样东西并不让我感到厌倦”对丹麦语版《腓利比书》(3: 1)的随意引用。“并不让我感到厌倦”,是希腊文 ἐμοὶ οὐκ ὀκνηρόν,也可以说是“让我为难”。这句经文在中文和合本中的译文是“弟兄们,我还有话说:你们要靠主喜乐。我把这话再写给你们,于我并不为难,于你们却是妥当。”

[15]这一句译者考虑到中文阅读方式而改变了句子结构,原文是主从句结构,译者改为并列句。直译应当是(黑体部分是译者所去掉的主从句的关联词):“在世俗的财物在其本身是妒忌,因此这事情(哦,怎样的一个对于各种偶然的可能性的巨大施展空间啊,怎样的不确定性啊!)就必定是依赖于‘它是否现在偶然地被那想要以之来行善的人拥有’的同时,唉,在这样的情形只会是太容易频繁地诱惑那拥有者去变得与这些财物一样地妒忌的同时,精神的财物则在这样的程度上是祝福:它们的拥有者(我们还没有以什么方式来谈论拥有者对它们的使用)对

别人构成祝福，是同享。”

这句的丹麦语原文是“Medens de jordiske Goder i sig selv ere misundende,og det derfor (o,hvilket stort Spillerum for tilfældige Muligheder,hvilken Usikkerhed!) maa beroe paa,om de nu tilfældigviis besiddes af Den,der vil gjøre vel med dem,ak,og me dens det kun altfor ofte frister Besidderen at blive ligesaa misundelig som Goderne: saa er Aandens Goder i den Grad Velsignelse,at deres Besiddelse (uden at vi endnu paa nogenMaade tale om den Brug,Besidderen gjør af dem) er Andre til Velsignelse,er Meddelelse” ;

Hong的英译是：“Whereas earthly goods in themselves are begrudging and therefore (what immense latitude for accidental possibilities,what uncertainty!) it must,alas,depend on whether they happen to be possessed by someone who wants to do good with them;and whereas possession of them all too often only tempts the possessor to become begrudging just like the goods,the goods of the spirit are to such a degree a blessing that possession of them (quite apart from any mention of the use the possessor makes of them) is a blessing to others,is communication,sharing[Meddelelse]”; (——最后部分，因为丹麦语“同享/Meddelelse”一词的双义性，Hong把communication和sharing两个词都放进英译文中来作为对Meddelelse的英译)。

Hirsch的德译则作了与译者类似的改动，把主从句改写为并列句：“Die irdischen Güter freilich sind an sich selbst neidvoll und darum (o,welch ein weiter Spielraum für zufällige Möglichkeiten,welch eine Unsicherheit!) kommt es notwendig darauf an,ob sie nun zufällig im Besitz von jemand sind,der mit ihnen Gutes tun will,ach,und nur allzu oft ist es für den Besitzer eine Versuchung,ebenso neidvoll zu wer den wie die Güter selbst:dahingegen sind des Geistes Güter in so hohemMaße segensreich,daß ihr Besitz (ohne daß wir schon irgendwie von dem Gebrauch reden,den ihr Besitzer von ihnen macht) andern zum Segen wird,Mitteilung ist”。

[16]如前面的注释所说，这里的所有同享，也同时有着“转达、告知、沟通”的意思。

[17]“同享自己”同时所具的意义就是：“向别人转达自己”。

[18]这个“与人同享”就是同时有着两种意义的“at meddele”，但在这一段落之中，被用到的词义则仅是“与人同享”，因为段落中所谈的主要是“世俗的财物”，是物质的。

[19]信仰、希望和爱]指向《哥林多前书》（13: 13）中保罗所写：“如今常存的有信，有望，有爱；这三样，其中最大的是爱。”

[20]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[21][他是贫穷的，但是他却使得其他人富足]指向《哥林多后书》（8: 9），其中保罗写道：“你们知道我们主耶稣基督的恩典；他本来富足，却为你们成了贫穷，叫你们因他的贫穷，可以成为富足。”

[22][他的生命当然从来就不表达任何偶然的東西]在1847年五六月间的日记（NB2: 37）中：“基督的死是两个事实的产品，犹太人们的辜，item（拉丁语：同样地）总体上所认识到的世界之邪恶。既然基督是上帝一人，那么这‘他被钉上十字架’就不能够意味了：‘犹太人偶然地在这一次是道德败坏了的’，以及‘基督是以这样一种方式（如果我敢这样说的话）在一个不幸的瞬间到来’。不，基督的命运是一种永恒的东西，给出人类的比重，在任何一个时代基督的情形都会是如此。基督永远都不可能表达任何偶然的東西”（SKS20,156,7—9）。

[23]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[24][那出现在人心里的东西]指向《哥林多前书》（2: 9），其中保罗引用《以赛亚书》（64: 3）中的话写道：“如经上所记：神为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。”

[25][祂变得贫穷]指向《哥林多后书》（8: 9）。

[26]决定（Beslutning）。

[27][他只与罪人们和税吏们交往]在三部福音书之中都讲述了耶稣与受人鄙视的罪人和税吏交往。

[28][我们自己贫穷，我们使得别人富足……使徒保罗]指向《哥林多后书》（6: 10），其中保罗写道：“似乎忧愁，却是常常快乐的；似乎贫穷，却是叫许多人富足的；似乎一无所有，却是样样都有的。”使徒保罗：在《罗马书》（1: 1）中，保罗写道“耶稣基督的仆人保罗，奉召为使徒”。

[29][根本就没有一个……妻子]指向《哥林多前书》(7: 7)，其中保罗在关于婚姻与不婚状态的章节中写道：“我愿意众人像我一样”，亦即，不婚。

[30][罪是人的败坏]参看《巴勒的教学书》第三章《论人通过罪的败坏》§ 10。

IV “你变得越弱，上帝在你身上就变得越强”^[1]之中令人欣悦的东西

想象一下：一圈子的人，聚集在一起安排社交娱乐活动；谈话在热烈地进行着，充满活力，几乎是激烈的，这一个人急不可待，不等另一个人完全把话说完，就像把自己的话先说出来，所有集会者在这意见的交流过程中都或多或少是积极的参与者；这时有一个陌生人进来，他因而就是在半途之中进入这讨论的。从集会者们的面部表情和大声的噪音出发，他推断：他们非常专注于讨论的对象，并且，他礼貌地推断说：这必定是一个意义更为重大的话题，——于是他非常冷静的询问（他完全能够做得到，如此冷静，因为他并没有置身于这谈话的激烈中）：大家所谈论的到底是什么事情呢？想象一下，然后，这也就像是通常所发生的那样，这讨论的内容就纯粹是无足轻重的小事。这陌生人在他所造成的这种效果之中是完全无辜的，他礼貌地设定了这是某种有意义的讨论。但是，这是怎样一种奇怪的效果啊？就这样，在一个陌生人冷静地询问“大家所谈论的是什么”的时候，大家突然就留意到，在也许是不止一个小时的时间里，整个圈子里的人（几乎是充满激情地）所专注讨论的对象，居然如此毫无意义，甚至几乎都无法让人说它是“乌有”！

但是，在那与上帝有关的谈论话语半途插进了世界的谈论话语时，它会造成一种更为奇怪的效果。比如说，在世界的谈论话语之中总是说着关于斗争和斗争。有关于“这个人和那个人生活在一种相互间的斗争中”，关于“这个丈夫和那个妻子，尽管他们通过了婚姻的神圣关系^[2]被结合在一起，生活在相互间的斗争中”；关于那在这个人和那个人之间现在已经开始了的学术斗争；关于“这个人与那个人进行了生死决斗”；关于“某个城市现在正在爆发叛乱”；关于“敌人的数千人军队现在正在逼向某个国家”；关于一场即将爆发的欧洲战争；关于那各种元素间在恐怖中暴怒的斗争^[3]。看，在这世界里人们所谈的就是这些，日复一日，千千万万人在谈这些；如果你在这样意义上有什么关于斗争的东西可叙述的，那么你会很容易找到听众；如果你希望听一些什么，那么你会很容易找到讲述者。但是，想象一下，如果一个人借这一关于斗争的话题趁

机去谈论这样一种斗争，那“每一个人都必须去进行的斗争”——“与上帝的斗争”；这会有怎样一种特别的效果啊，难道这岂不会让大多数人认为：他是什么都没谈^[4]，而所有其他人倒是在谈论着一些什么，或者甚至是在谈论某种非常重要的东西！多么奇怪啊！好吧，去世界各地旅行吧，去结识各种各样不同的民族吧，去人与人之间到处走动吧，让你自己进入他们的生活吧，去他们家拜访他们吧，跟着他们一同去与人相会吧，——然后，认真地去听他们所谈论的是是什么，去参与这许许多多不同的关于“数不尽的许许多多‘一个人在这个世界里能够用以去进行斗争’的不同方式”的谈话，去参与进这些谈话，但不断要以这样的方式参与：你自己不可以是那把这话题^[5]带入谈话的人；然后，说吧，你是否曾在任何时候听说过关于这一斗争的谈论！然而，这一斗争却与每一个人都有关；没有什么别的斗争会在这样的程度上如此无条件地与每一个人都有关。因为，让我们看：那人与人之间的斗争，——现在还是有着许多人，他们不与任何人斗争，和平地在他们的日子里生活下去。那夫妻间的斗争，——现在还是有着许多幸福的婚姻，这夫妻间的斗争因而与他们无关。而“一个人受挑战要去决斗”则无疑是一种很罕见的事情，所以这一斗争只与极少数人有关。甚至在一场欧洲战争之中，还是有着许多人，尽管这境况是最可怕的，也还是有着许多人，如果不说是在别的地方，那么至少在美国，仍和平地生活下去。但是，这一与上帝的斗争，却无条件地与每一个人都有关。

然而也许这一斗争被看作是如此神圣而严肃，以至于它由于这个原因而从不被人谈论。正如上帝不是直接就能够在这个世界里被感觉到的，在这个世界里相反倒是有着许许多多东西的巨大的量在把注意力引向自己，这样事情看上去仿佛就是“上帝根本不存在”；这样，这一斗争也许就像是一种每一个人都有的秘密，这一秘密却从来不被谈及，与此同时，所有别的被谈论的东西则把注意力引向自己，就仿佛这一斗争根本就不存在。也许事情就是这样，也许。

然而每一个受苦的人以某种方式有缘去留意到这一斗争。受苦的人正是这些讲演所针对的。那么就让我们谈关于这一斗争，关于

“你变得越弱，上帝在你身上就变得越强”之中令人欣悦的东西。

因为，不是吗，你这受苦的人，不管你是谁，这当然还是令你欣悦的！然而在这里事情是这样的，就像在所有这些讲演里的情形，一切要根据“我们是怎样看这个关系的”来定。如果那受苦的人是沮丧地、伤心

地，也许是绝望地不断凝视着“他变得多么虚弱”这个事实，那么，是的，在这之中没有任何令人欣喜的东西。但是如果他想要无视这一点，以便去看见这“‘他变得软弱’在这里意味了什么”，“这变得强大的是谁”，——那是上帝；那么，这无疑就是令人欣喜的事情。人们有时候听一个被征服者说“我被征服了，成了弱者（这是痛苦的事情），但那给人以安慰的东西，是的，那让我欣喜的，是，那胜利的毕竟是他”。哪一个“他”？是啊，这必定是一个“被征服者”所非常喜欢并且高度地尊重的人。固然这喜悦不是完美的，他宁可想要自己是胜利者；但是他从失败之中赢得了令人欣喜的一面，他是愿意让那胜利者获胜的。但是现在，在他，这胜利者，是上帝的时候，那么，如果他向外凝视着“那变得更强大的是他的敌人、是他的忌恨者”这一点，那么这就再次只是这痛苦者的一种错看了。因为固然这是可能的，他们变得更强大，他们的力量恰恰使得他虚弱；但是这与痛苦者根本就没有什么关系。他变得虚弱；但是内向地理解的话，这则只是意味了“上帝变得强大”。因而，现在，在“战胜者是上帝”的情况下！这“愿意让上帝成为胜利者”、“以这个胜利者是‘他’来安慰自己”，哦，这在根本上就是“愿意让自己是胜利者”。因为，相对于上帝，一个人确实只能通过“上帝战胜”而战胜^[6]。

然而，还是让我们首先努力去把这个问题真正地弄明确吧：这“一个人变得虚弱”，内向地意味了“上帝在他身上变得强大”。这是我们首先必须请求那痛苦者去做的事情，是我们为了能够与他说话而必须要求他做到的，这样，他，尽可能快地，让目光从“那外在的”上面移开，而把视角转往内向，这样，这目光并且连同他，就不会继续停留在一个“对‘其痛苦与一个外在世界的关系’的外在的观察”上。这样，在这第一件事情做完了之后，在“‘一个人变得虚弱’内向地意味了‘上帝在他身上变得强大’”这一点被弄明确了之后，我们无疑就会自然而然地看到：这是那令人欣悦的东西。

一个只是很少并且肤浅地关注自己与上帝的关系的人，几乎不会去考虑到或者梦想到：他与上帝是如此紧密相关，或者，上帝与他如此之近以至于介于他和上帝之间有着一种交互关系：一个人越强，上帝在他身上就越弱，一个人越弱，上帝在他身上就越强。每一个认为“有一个上帝存在”的人自然就会把他想象成那最强大的，他，那全能者^[7]，他从乌有之中创造^[8]，在他面前所有受造之物都如同乌有，如果他不再创造，就被毁灭。以这样的方式，上帝是最强大的^[9]。

对于上帝却有着一一种阻碍；他把自己为自己设置了这阻碍，是啊，他、带着爱心，在一种人所无法理解的爱之中，为自己设置了这障碍；他设置出它，并且每一次在一个人（他在自己的爱中使得这个人直接在他面前成为像模像样的一回事^[10]）进入存在的时候，就设置出它。哦，奇妙的全能和爱！一个人会无法忍受他的“造物”是在他自己面前的像模像样的一回事；它们应当是乌有^[11]，因此他也带着鄙视将它们称作“造物”。但是从乌有之中创造的上帝，全能地取自乌有，并且说“成为有^[12]”，他带着爱心地接着说，“甚至在我面前成为像模像样的一回事”。多么奇妙的爱，甚至他的全能也是在爱的权力之中^[13]！

关于这交互关系情形，我们就说这些了。如果上帝只是一个全能者，那么，就不会有什么交互关系；因为对于全能者来说，受造物就是乌有。但是对于爱来说，它则是像模像样的一回事。让人无法理解的爱之全能！因为这就仿佛是，与这一全能作比较，你反而倒更容易明白那人们还是无法明白的东西——这创造自乌有的全能；但这一（比所有“受造物之进入存在”更奇妙！）强迫自己并且带着爱心地使得那被创造的东西在它面前成为像模像样的一回事；哦，奇妙的爱之全能！就把你的思想稍稍绷紧一点吧；这之中的情形并不是那么难，这是至福的。那创造自乌有的全能并不是像那“使得这‘在全能面前的悲惨的乌有’成为‘在爱面前的像模像样的一回事’”的全能的爱那么难以理解。

但是正因此，爱也向人要求某种东西^[14]。全能不要求什么东西^[15]；全能除了觉得一个人是乌有之外绝不会想到任何别的东西，——在全能面前他是乌有。人们认为，是那全能的上帝在向人要求什么东西^[16]，然后，也许是那有着爱心的上帝做出了一点让步。哦，可悲的误解，它忘记了在怎样的意义上上帝无限的爱必然是已经存在着的，因为这样，一个人才能够在上帝面前存在着，我们才能够谈论对他要求什么^[17]。如果全能者向你要求什么^[18]，那么你在同一瞬间就是乌有。但是那有爱心的“在令人无法理解的爱之中使得你在他面前成为某种东西^[19]”的上帝，是他在带着爱心地向你要求着什么东西^[20]。在人与人的关系之中，“那向你要求着什么东西^[21]的”是强势者的权力，而做出让步的是他的爱。但是，在你与上帝的关系中，事情并非是如此。世上不存在什么“面对之你是乌有”的世俗的强势者，因此“那提要求的”是他的权力；然而，在上帝面前你是乌有，因此是他的爱，正如它使得你去成为某种东西^[22]，在向你要求某种东西^[23]。人们谈论说，上帝之全能碾碎

一个人。但事情并非如此；没有任何人是如此之多，以至于上帝会需要以全能来碾碎他，因为，在全能面前，人就是乌有。是上帝的爱，它仍在最后的一瞬间通过“让他在它面前是某种东西^[24]”来展示出自己的爱。可悲啊，这个人，如果全能要去针对他的话。

因而，这使得人成为像模像样的一回事的爱（因为全能让他进入存在，但是爱则让他在上帝面前进入存在），它带着爱心向他要求某种东西。现在看这交互关系。如果一个人想保留这一“爱使得他成为的像模像样的一回事”，自私地为自己，自私地作这一“像模像样的一回事”，那么他，在世俗的意义上理解，是强大的，——而上帝则是虚弱的。当然这也几乎就像是：这可怜的有爱心的上帝被骗了；在令人无法理解的爱之中他就这么做了，并且使得人成为了像模像样的一回事，——然后人就欺骗他，保留下这个，就仿佛这是他自己的。世俗的人就这样地在“他是强大的”之中让自己得以强化，也许是通过其他人在这同样的问题上的世俗判断来得以强化，也许通过自以为所具的力量来改造世界的形象，——而上帝则是虚弱的。相反，如果人自己放弃这“像模像样的一回事”，这一独立性，这一“爱馈赠予他的、用以主宰其自身的自由”；如果他不“通过虚妄地对待他的这种‘在上帝面前存在’的完美性”来滥用这完美性；上帝也许会在这方面帮助他，——通过沉重的痛苦、通过“把他最爱的东西拿走”、通过“在最脆弱敏感的地方伤害他”、通过“拒绝让他实现他唯一的愿望”、通过“从他那里剥夺掉他最后的希望”来帮助他；这样的话，那么他就是虚弱的。是的，每一个人都会这样对他说，并且这样谈及他，他会被所有人以这样的方式看，没有人愿意与他一同做事，因为看来他好像只会成为他们的怜悯所必须承受的一个负担。他是弱的，——而上帝则是强的。他，这弱者，完全放弃了这一爱使得他成为的“像模像样的一回事”，他全心地同意上帝从他那里拿走一切能够被拿走的东西。上帝只是等待着，他将会爱着地给出他的谦卑的同意、他的快乐的同意，通过这同意而完全地放弃它，然后他就是完全地虚弱的，——然后，上帝就是最强大的。只有一个人能够阻碍上帝去成为这最强者，这“永远是那最强者”的他；这个唯一的人就是这人自己。“上帝于是就是最强大者”在“人是完全地虚弱的”这一点上可以看出。因此，在上帝面前就只有一个阻碍：那夹在上帝和人之间的“人的自私性”，就像那造成月食时的地球的影子。如果这一自私性在，那么人就强大，但是他的力量是上帝之虚弱；如果这一自私性消失，那么人就虚弱，上帝就强大；他

变得越虚弱，上帝在他身上就变得越强大。

然而，既然事情是如此，那么这关系在另一种意义上，在真理的意义上，就是反过来；而现在，我们就站在这令人欣悦的东西旁。

因为，那没有上帝而“是强大的”的人，他恰恰是虚弱的。一个人单独的所具的力量，与一个孩子的力量比较，可以是力量。但是一个人“单独而没有上帝”地所具的这力量是虚弱。上帝在这种程度上是强者，他是所有的力量，是力量。没有上帝因而就是没有力量，没有上帝地强大因而就是强大——而没有力量；这就如同有爱心而不爱上帝，因而就是有爱心——而没有爱，因为上帝是爱^[25]。

但是那变得完全虚弱的人，上帝在他身上变得强大。如果一个人崇拜着、赞美着、爱着地变得越来越弱，让自己在上帝面前比一只麻雀更无足轻重^[26]，就像一种乌有，那么，在他身上，上帝就是越来越强的^[27]。这“上帝在他身上越来越强”意味着“他越来越强”。——如果你能够变得在完美的顺从之中完全地虚弱，那么你在爱着上帝的同时就明白^[28]，你根本就什么都做不了，这时，全世界的权势者，如果他们联合起来反对你，都不能在你头上弄弯一根头发^[29]；怎样巨大的力量啊！但这其实也不是真的；让我们首先不说任何非真相吧。是的，确实他们能够做得到这一点，他们甚至还能够把你打死，并且绝没有必要为此动用所有大地上的权势者的巨大联盟，那远远地小得多的力量也能轻而易举地做到这一点。但是，如果你在完美的顺从之中是完全地虚弱的，那么就算大地上权势者联合起来都无法以不同于上帝想要的方式^[30]来弄弯你头上的一根头发。在这头发是以这样的方式被弄弯的时候，在你是以这样的方式被嘲弄的时候，是的，甚至在你是以这样的方式被打死的时候，如果你是在完美的顺从之中完全地虚弱的，那么，你就会爱着地明白：这没有构成任何对你的伤害，一点都没有，这一切恰是你的真正福祉，——怎样巨大的力量啊！

即使事情并非是如此——“那‘在其虚弱中上帝是强大的’的人是最强大的”，那么，这也还是令人欣悦的事情、至福的事情：“上帝变得越来越强大；那变得越来越强大的是上帝”。让我们谈论一种人与人之间的关系，尽管它是那么不完美，它有着某种对应于那“在人与上帝的关系之中的‘崇拜’之真相^[31]”的东西；让我们谈论敬佩。敬佩在其本身是一种双重的东西，可以从两个方面来看^[32]：其初始是，在那敬佩者在“敬佩”之中让自己与“优越”发生关系时，一种对“虚弱”的感觉。但敬佩是一种与“优

越”的幸福关系，并且以这样一种方式，它也是一种至福的感觉：在与自身的真正和谐之中，这“去敬佩”也许是比“作受敬佩者”更为至福。我们也可以从另一个角度看，这样，敬佩之初始是一种对“痛楚”的感觉：如果一个人感觉到“优越”但却不愿意去承认它，不快乐，那么，他就远非“是幸福的”，相反他在最折磨人的痛楚之中是极其不幸的。反过来，一旦他屈从于这优越（他原来在根本上就是敬佩这优越的，只不过他是在不幸地敬佩着）^[33]，在敬佩之中完全放弃自身，那么这敬佩的欣悦就会在他身上胜利。他越是投身于这敬佩，他越是在“去敬佩”之中与自身和谐，那么，他就越是趋近于“几乎变得比‘优越’更优越”；他在自己的敬佩之中幸福得无法描述地从所有的优越之压力中得到了解放，他不是在那优越之下屈服，相反，他是在敬佩之中胜利。

只要在人與人之间的关系中的敬佩是对应于人和上帝之间的关系中的崇拜，那么，让我们忘记“会有什么样的不完美”吧。上帝在无限的意义上是那最强大者；在根本上每一个人都相信这一点，并且，只要事情是这样，那么不管他愿意还是不愿意，他都感觉得到“上帝的无限的优越”和“他自己的乌有性”。但是只要他只相信“上帝是那更强”，并且（如果提一下那恐怖的事情）相信这一点正如魔鬼也相信这一点，并且颤栗^[34]；只要他只是以这样的方式去相信，以至于他在承认的时候不情愿地退缩，只要他只是以这样的方式相信，以至于他不因此而感到快乐，那么，这关系就是苦恼的、不幸的，他对于“虚弱”的感觉就是一种苦恼的感受。因为“对抗”相对于“崇拜”，就像“妒忌”相对于“敬佩”那样。对抗是那“因为不想是‘虚弱’和‘无力’而使得自己不幸”的虚弱和无力，是“虚弱和无力”与“优越”的不幸关系，正如妒忌折磨自己，因为它不想去是那“它在根本上所是”的东西，敬佩。对人类，存在着这样的要求，这是已经在敬佩之关系之中暗示出来的（因为敬佩者出于对这远远更伟大的东西的惊奇而失去了自己）：他应当对着上帝失去自己。如果他全心全力全意地^[35]这样做，那么他就是处在一种与“那作为强者的上帝”的幸福关系之中，那么他就是崇拜着的；——永远永远，任何爱着的人都无法变得如这崇拜者般地幸福，永远永远，那最焦干的、在久旱之中叹息着的土壤感受到雨点的滋润，也不可能比得上像“崇拜者在自己的虚弱之中至福地感受到上帝的力量”那样美好的滋味。现在这两者，上帝和崇拜者相互配上了对方，幸福地，任何相爱的人相互配上了对方都不会达到如此至福。现在，崇拜者的唯一愿望就是：变得越来越弱，因为

这样就有越多的崇拜；崇拜的唯一需要就是：上帝变得越来越强。崇拜者丧失了自己，并且是以这样的方式：这自己就是唯一的他所想要抛弃的东西，唯一的他想要躲避开的东西；他赢得了上帝，——这样，这“上帝变得越来越强”，当然就直接是他的事业。

这崇拜者是弱者；所有别人必定也觉得他是这样，而这是令人觉得羞辱的。他是完全地虚弱的；他不能够像别人一样为漫长的一生作出决定^[36]，不能，他是完全地虚弱的；他几乎就不能够在这一天的早晨提前做出决定，如果不加上一句“如果这是上帝的意愿”的话^[37]。他不能够强调自己的力量、自己的能力、自己的天赋、自己的影响。他不能够以骄傲的话语谈论他所能做的事情，因为他根本不能做任何事情。这是令人觉得羞辱的。但是向着内心，怎样的至福啊！因为他的这一虚弱是一个与上帝的“爱之秘密”，是崇拜。他越是变得虚弱，他就能够越真挚地崇拜；而他崇拜得越真挚，他就变得越虚弱，——也就获得越大的至福。

那么，“你变得越虚弱，上帝在你身上就变得越强大”，难道这不是令人欣悦的吗？或者，“你变得虚弱”，难道这不是令人欣悦的吗？难道，你在根本上有什么东西可以去抱怨吗，——因为这沉重地发生在你身上的事情，这你也许一直最害怕的事情，这使得你完全无力而虚弱的事情；你变得越虚弱，上帝在你身上就变得越强大！“这是令人欣悦的”，这你自己无疑也会承认！想一下，如果一个人能够把这一生就这么活下去，骄傲而自得，从不曾敬佩过什么东西，这有多么的贫穷啊；但是，如果一个人能够把自己的一生就这么活下去，而从不曾对于上帝感到过惊奇，不曾出于对上帝的惊奇而在崇拜之中丧失过自己，这则是怎样的一种恐怖啊！但是一个人只能够通过“自己变的虚弱”来崇拜，你的虚弱在本质上就是崇拜；可悲啊，那种“自以为强大，无礼而不知分寸地想要‘作为强者去崇拜上帝’的放肆者！真正的上帝只能够在精神之中和在真理之中被崇拜^[38]，——但是这真理恰恰就是：你是完全地虚弱的。

这样，在这世上因而就没有什么东西可惧怕的，一切能够从你这里夺去你自己的力量并使得你完全虚弱的东西，一切能够折断所有你对你自己的信心并使得你完全虚弱的东西，一切能够完全地压垮你世俗的勇气并使你变得完全虚弱的东西，所有这些东西，都是没有什么可惧怕的，——因为你变得越虚弱，上帝在你身上就变得越强大。

没有，以这样的方式理解，在这世上就没有任何可惧怕的东西，

——因为只有罪是人的败坏^[39]。

注释：

[1][你变得越弱，上帝在你身上就变得越强]对照《哥林多后书》（12:9—10），其中保罗写道：“他对我说：“我的恩典够你用的，因为我的能力是在人的软弱上显得完全。”所以，我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。我为基督的缘故，就以软弱、凌辱、急难、逼迫、困苦为可喜乐的，因我什么时候软弱，什么时候就刚强了”。

[2][婚姻的神圣关系]（这个“关系（Baand）”是“关联系结”起的捆绑关系，不是在克尔凯郭尔在这之中经常出现的“发生关系”的关系（Forhold），后者是指境况、关联、态度方面的关系，而不是指“捆绑、结合”的关系）。根据婚礼规仪，在婚礼上牧师对新婚夫妇分别提出的正式提问：他们相互向对方说“想要在神圣的婚姻的状态之中生活在一起”。（《丹麦圣殿规范书》/Forordnet Alter-Bog for Danmark, Kbh. 1830[1688], ktl. 381, s. 258）。这一表述在1847年的《不同精神中的陶冶讲演》的第一部分“一个场合讲演”之中也被用到（SKS 8, 229, 13f.）。

[3][各种元素间在恐怖中暴怒的斗争]这是一个关于在大自然之中的各种剧烈事件（这些事件上的各种元素猛烈地动荡）的表述。“元素”：在古代，人们把各种自然力想象成各种元素，根据当时的分类，主要可以把物理世界组成部分定为火、空气、水和土这些元素。

[4]“什么都没谈”是译者改写，直译是“在谈论子虚乌有”。

[5]亦即“与上帝斗争”这个话题。

[6][相对于上帝，一个人确实只能通过“上帝战胜”而战胜]参看1844年的《四个陶冶性讲演》的第四个讲演“真正的祈祷者在祈祷之中斗争——并且因为上帝战胜——而战胜”（社科版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第174—193页）。

[7][全能者]见前面注释所谈的《巴勒的教学书》中关于上帝全能的描述。

[8][从乌有之中创造]见第一部分之中关于“从乌有之中创造”的注释。

[9]译者留意到，Hong的英译和Hirsch的德译与译者手中丹麦语文本有所不同，然后查了一下。这一句的丹麦语有着两个版本。译者所翻译的是2004年版Søren Kierkegaards Skrifter（索伦·克尔凯郭尔文集）

第十卷中的《讲演》，这一句的丹麦语是“Enhver,der antager,at der er en Gud til,tænker sig jo naturligt ham som den Stærkeste,han,den Almægtige,han,der skaber af Intet,og for hvem al Skabningen er som Intet,gjort til Intet,hvis han ophører at skabe.Saaledes er Gud den Stærkeste.（每一认为“有一个上帝存在”的人自然就会把他想象成那最强大的，他，那全能者，他从乌有之中创造，在他面前所有受造之物都如同乌有，如果他不再创造，就被毁灭。以这样的方式，上帝是最强大的的）”。而2004年之前，通用的都是“著作集”版的《讲演》，在“著作集”版中，这一句是“Enhver,der antager,at der er en Gud til,tænker sig naturligt ham som den Stærkeste,hvad han jo evigt er,han,den Almægtige,der skaber af Intet,og for hvem al Skabningen er som Intet; men han tænker vel neppe Muligheden af et Vexel-Forhold（每一认为“有一个上帝存在”的人自然就会把他想象成那最强大的，这当然是他永恒地所是的，他，那全能者，他从乌有之中创造，在他面前所有受造之物都如同乌有；但是他[这样想的人]却几乎不会想到‘一种交互关系’的可能性）”。2004年版文集的《讲演》文本基础是克尔凯郭尔1848年交给出版社的手稿和初版文本；而“著作集”版的文本基础则是根据后来出版社作了修订之后的再版文本。Hong的英译和Hirsch的德译都是根据后者翻译的。

Hong的英译是：“Everyone who assumes that there is a God of course considers him the strongest,as he indeed eternally is-he,the Omnipotent One,who creates out of nothing,and to whom all creation is as nothing-but presumably he scarcely thinks of the possibility of a reciprocal relationship”; Hirsch的德译是：“Jeder,der da annimmt,daß es einen Gott gibt,denkt sich natürlich ihn als den Stärksten,und dies ist er ja auch ewiglich,er,der Allmächtige,der da aus Nichts schafft,und für den die ganze Schöpfung wie ein Nichts ist; schwerlich jedoch denkt solch ein Mensch an die Möglichkeit eines Wechselverhältnisses”。

类似的版本差异之处比较多，如果译者留意到了，就会做出一个类似的注释。但也可能译者忽略过，这样，阅读英德法译文本的读者可能会觉得所读与中文译本有出入，特此说明。

[10]这个“像模像样的一回事”换一种说法也可以说是“了不起的人

物”，但有着不确定性。我们在中文中也可以用“他成了像模像样的一回事”来说“他有出息了”。丹麦语原文是Noget，直译是“某物”，可以毫无问题地翻译成英文的something和德语的etwas，在这一用法上都有着“似乎是很重要的某物”、“是个人物”的意思。下面所有“像模像样的一回事”都是译自这个noget（某物）。

[11]“乌有”是“某物”的对立面，就是说“什么都不是”。

[12]“成为有”所指的是《创世记》（1：3）之中的“神说：要有光，就有了光。”丹麦语圣经所用动词命令式为“bliv”，亦即“成为”。

[13][对于上帝却有着一种阻碍.....在爱的权力之中]可参看1846年11月的日记（NB：69），其中克尔凯郭尔写道：

这个关于“上帝的全能和善”相对于“那恶的”的关系的问题，也许能够（不是使用上帝造成‘那善的’并且只是允许‘那恶的’这一区分）以这样一种方式完全简单地得以解决。那在总体上能够为一种存在物所做的至高的事情，高过一切别人能够为之做的事情，就是使得它自由。要能够做这样事情恰恰需要全能。这看起来很奇怪，因为恰恰全能看来必定会造成依赖。但是如果我们想要去考虑全能，那么我们会看见，恰恰在这之中也必然有着那种“能够以这样一种方式把自己在全能之外化之中拿回来而使得那通过全能而进入了存在的东西恰恰因此能够是独立的”的定性。之所以一个人不能完全地使得另一个人自由，因为那具备着权力的人自己是被羁绊在“具备权力”之中，因此不断地获得一种与“那他想要使之自由的人”的错误关系。另外，在所有有限的权力（天赋等等）之中，有着一种有限的自爱。只有“全能”能够在它给出的同时把自己撤回，而这个关系当然恰恰就是接受者的独立性。因此上帝的全能就是他的善。因为善就是“完全地给予，但以这样的方式——‘一个人通过全能地撤回自己而使得那接受者变得独立’”。所有有限的权力都使人依赖，只有全能能够使人独立，能够从乌有之中创造出那“通过全能不断地撤回自己而在其自身之中得到持存的东西”。全能并不保持停留在一种与他者的关系之中，因为不存在什么“全能与之发生关系”的他者，不，它能够给予而无需放弃任何自己的权力，就是说，它能够使人独立。这是难以为人所理解的：全能不仅能够创造出一切之中最宏伟的东西——世界的有形整体，而且也能够创造出一切之中最脆弱的东西——一种“直接面对着全能”的独立的存在物。因而那能够以其强有力的手如此沉重地把握着世界的全能，也还能够使得自己如此轻便而令那进入了存在的东西获得

独立。——这只是一种对“权力的辩证法”的悲惨的世俗观念，认为权力是与“它能够去强迫他者或者使他者有依赖”的程度成正比地越来越大。不，苏格拉底更明白这一点：权力的技艺恰恰是使人自由。但是在人与人的关系之中这一点从来就无法被做到，尽管我们总是有必要一再去强调：“这是那至高的”，只有全能能够真正地做到这一点。因此，假如人，直接面对着上帝，事先（在质料的方向上）有着哪怕最少的一丁点独立的存在，上帝就无法使得他自由。“从乌有之中创造”再一次是全能对于“能够使人独立”的表达。这个“在他却绝对地保留了一切的同时，我的一切都绝对地归因于他”的他，恰恰使得我独立。如果上帝为了创造人而自己丧失了任何一小点其权力的话，那么他恰恰就不能使得人独立。（SKS20,57f.）

[14]这个“某种东西（Noget）”和前面的“像模像样的一回事（Noget）”是同一个词。

[15]这个“什么东西（Noget）”和前面的“像模像样的一回事（Noget）”是同一个词。

[16]这个“什么东西（Noget）”和前面的“像模像样的一回事（Noget）”是同一个词。

[17]这个“什么（Noget）”和前面的“像模像样的一回事（Noget）”是同一个词。

[18]这个“什么（Noget）”和前面的“像模像样的一回事（Noget）”是同一个词。

[19]这个“某种东西（Noget）”就是“像模像样的一回事（Noget）”。

[20]这个“什么东西（Noget）”和前面的“像模像样的一回事（Noget）”是同一个词。

[21]这个“什么东西（Noget）”和前面的“像模像样的一回事（Noget）”是同一个词。

[22]这个“某种东西（Noget）”就是“像模像样的一回事（Noget）”。

[23]这个“某种东西（Noget）”和前面的“像模像样的一回事（Noget）”是同一个词。

[24]这个“某种东西（Noget）”就是“像模像样的一回事（Noget）”。

[25][上帝是爱]指向《约翰一书》(4: 8)和(4: 16)。

[26][比一只麻雀更无足轻重]同时指向《马太福音》(10: 29)和《路加福音》(12: 6)。

[27]这一句译者对句子结构做了改写,按原文直译是:“那崇拜着赞美着爱着地变得越来越弱、变得对自己而言在上帝面前比一只麻雀更无足轻重、就像一种乌有的人,在他身上,上帝就是越来越强的”。

[28]“你在爱着上帝的同时就明白”是译者改写,直译是“你爱着上帝地明白”。

[29]“弄弯一根头发”是成语,意思是“丝毫无法伤害”。

[30][以不同于上帝想要的方式]指向《马太福音》(10: 29)。

[31][在人与上帝的关系之中的“崇拜”之真相]指向《约翰福音》(4:23—24)。

[32]作者没有以罗列的方式列出,而是以他常有的不对称的方式分别叙述这两种情形:一是紧接着的“其初始”,一是这一句结束之后,下一句句号之后的“我们也可以从另一个角度看,这样,敬佩之初始……”。

[33]译者改写加了括号。原文直译为“一旦他屈从于这‘他原来在根本上就是敬佩、但却是不幸地敬佩’的优越”。

[34][相信魔鬼同样也是如此的并且颤栗]指向《雅各书》(2: 19):“你信神只有一位,你信的不错;鬼魔也信,却是战惊”。

[35][全心全力全意地]指向《马可福音》(12: 30)中的爱之诫命。

[36]决定(Beslutning)。

[37][在这一天的早晨提前做出决定……加上一句“如果这是上帝的意愿”的话]指向《雅各书》(4: 13—15):“你们有话说:‘今天、明天我们要往某城里去,在那里住一年,作买卖得利。’其实明天如何,你们还不知道。你们的生命是什么呢?你们原来是一片云雾,出现少时就不见了。你们只当说:‘主若愿意,我们就可以活着,也可以作这事,或作那事。’”

[38][真正的上帝只能够在精神之中和在真理之中被崇拜]指向《约翰福音》(4: 7—26)之中,耶稣与井边的撒玛利亚女人的对话,其中他对她说(23—24):“时候将到,如今就是了,那真正拜父的,要用心灵和诚实拜他,因为父要这样的人拜他。神是个灵,所以拜他的,必须

用心灵和诚实拜他。”

[39][罪是人的败坏]参看《巴勒的教学书》第三章《论人通过罪的败坏》§ 10。

V “你在现世的意义上丧失的东西，你永恒地赢得它”之中令人欣悦的东西

我们很容易看出这一点：这是利润，是啊，如此不成比例，乃至从来不曾有过任何做最划算的生意的商人做过如此划算的生意。麻烦是在于别的地方，或者，更确切地说，是在（如果我敢这样说的话）这生意拍板的地方；它是在现世之中。如果一个人是在永恒之中，那么他就能很容易地明白这一点。但是在现世之中，并且在丧失的瞬间——这也就是现世性有着最强有效性的地方，在这里，事情看上去也许很容易就会是：永恒是在如此无限远的地方，朝着这一确实是非凡的利润，之间有着无限远的远景，——那么，这巨大的好处又有什么用呢，如果在这之中有着这样的许多麻烦的话。一只鸟在手中要好过十只鸟在屋顶上^[1]；“小一点的好处”看来是比“那巨大的——但不确定的好处”更可取。是啊，在现世之中看起来就是如此，这现世看一切当然都是颠倒的。几乎不会有任何想法比这认为“那永恒的是那不确定的”的想法更颠倒，也几乎不曾有过比这“去放弃那永恒的——因为它是那不确定的，而去抓取那现世的——因为它是那确定的”的聪睿更颠倒的聪睿。因为即使一个人不能够马上得到机会去发现“‘那永恒的’终究是‘那确定的’”，那么，他也还是会获得机会去认识到“‘那现世的’是‘那不确定的’”的。因此也就几乎没有什么说法是比一个人把“那现世的”抓在手上说“我让自己紧靠着那确定的东西”更可笑的了。但是正如上面所说的，麻烦是在于这生意要拍板的地方。到了死亡为一个人阐明了一切的时候，这时，“对时间和永恒进行转换”就很容易了；但是，在现世之中，要对“以‘那永恒的’替换‘那现世的’”有永恒之理解，要对“那在现世的意义上丧失的东西，被永恒地赢得”有永恒之理解，是的，这是艰难的。

然而这受苦的人以另一种方式感受到了生活之艰难，要承受自己的丧失，承受它的悲伤和它的痛楚，这是多么艰难啊，而现在他在这丧失之中可以得到一种喜悦，如果这“丧失之喜悦”也是有麻烦的话，那么不管怎么说，它也仍还是更可取的。这“麻烦的事情”是要让永恒稍稍靠得更近一点；在永恒完全靠近的时候，这喜悦就是完全的。但是对于每一个受苦的人，如果他要得到安慰，如果他的安慰要成为喜悦，那么，

这“让永恒稍稍更近一点”就都是决定性的。在医术中是否有一种能够一下子可以治疗所有病症的奇迹药方，我不知道；但是在精神上有着一种，只有一种——极简的良药处方：永恒。这艰难事情只是“要让它完全地靠近”。看，一个小孩也许也能够这样画，那不是艺术家的人也许也能够这样画，但是所有他们所画的东西，他们只是在纸上平平往上往下地画出来。去问艺术家，这之中艰难的是什么，你会听他回答说：绘画中的透视之远观^[2]。相对于永恒，这艰难是反过来：永恒看上去像是那么遥远，这任务是使得它尽可能地靠近。因为在现世之意义上，对于不智者之不耐烦（现世性在越大的程度上占统治地位，智慧就越少，忍耐就越少），这看来就仿佛是：他并非在永恒地重获那丧失的东西，而更确切地倒可以说，他是不得不等待永恒之长久来重新获得它。但是，如果永恒在你这里是完全靠近的，那么你固然尚未重获那失去的东西，因为要在永恒之中，你才会重获它，但这一点对于你则是永恒地确定的：你永恒地重获它。如果事情是这样，那么永恒就是完全靠近你的。它距你有多么近，也许我们能够以另一个关系来阐明。一个有智慧的人说过：每一个应得惩罚的人都惧怕惩罚，但是每一个惧怕惩罚的人都承受着惩罚之苦^[3]。在某种意义上那有辜者当然仍尚未承受其惩罚之苦，而在另一种意义上，它则如此密切地贴近着他，乃至他还是承受其苦。

这样就让我尝试着尽可能地逼迫那受苦者，把他逼向他自己的福祉、逼向“去变得喜悦”，迫使他去让永恒尽可能地靠近，因为我谈论“你在现世的意义上丧失的东西，你永恒地赢得它”之中令人欣悦的东西。

也就是说，只有那现世的东西能够现世性地被丧失；不是“那现世的东西”的其他东西，是那“就其本身的现世性”无法有可能从你这里拿走的；如果你知道是“现世性”从你这里拿走了什么东西，那么你马上也就知道它所拿走的必定是某种现世的东西。如果那可怖的事情发生了：一个人现世地失去了“那永恒的”，那么我们就不再是在谈论丧失，这是沉沦。丧失让自己与那现世的东西发生关系。我们假定，在我们要谈论丧失、谈论丧失的痛苦和煎熬的时候，——如果要谈论什么会带来安慰、鼓励和快乐的东西，我们假定，那受苦者并非是自己招致了这“并不属于丧失的事”——“伤害自己的灵魂”^[4]。而如果这件事情是这样发生的：他在时间之中所失去的是“那永恒的”，那么，我们所谈论的就必定是完全另一码事了。因而，这讲演在那受苦的人（他是这讲演所针对的人）那里

预设了，他，不管丧失之痛楚会有多么沉重，在其自身之中仍保留了一种与“那永恒的”的关系，借助于这关系他恰恰就会得到安慰。如果这“丧失”控制住他，以至于他的“心在悲伤之中行罪”^[5]，以至于他绝望地想要沉沦，那么，我们所谈论的就必定是完全另一码事了。对于罪，我们在谈论安慰之前首先必须谈论的是洗心革面；对于苦难，我们能够马上谈论作为安慰与喜悦的话，——尽管这安慰性的话是（这恰恰是它所是，如果它是基督教的），“一种艰难的话”^[6]。那么，让我们首先不要忘记，不仅仅盗窃和谋杀和酗酒和诸如此类是罪^[7]，而且，罪在根本上恰恰是：现世地失去“那永恒的”。人们只是太频繁地忘记了这一点，是啊，甚至那被指定的灵魂安慰者^[8]有时候（并因此也就不成功）过多地倾向于马上就想要去安慰，而不是像医生所应当做的那样，首先检查受苦者的状况。因为，正如严厉在不恰当的地方会造成伤害，同样，温和在不恰当的地方也一样会起到有害作用，在那受苦者在根本上自己感觉到别人应当以严厉的方式来对自己说话、并且对那看来是不识病情的安慰和安慰者感到厌恶的时候，这时的温和就是如此。设想一下，一个女人，所有女人之中最可爱的；我们当然能够以这样的方式想象她。如果把她的纯洁与那些我们将之称作“更严重的罪”^[9]的东西放在一起去想，这就会是非常令人厌恶的事情，哦，然而虚荣和骄傲和妒忌和傲慢也都是她可爱的灵魂所陌生的，但是，她失去了自己所爱的人，——如果她的心在悲伤之中行了罪，如果她在自己的绝望之中说了“现在我既不关上帝也不关心永恒”，那么，安慰，我们直接领会的话，确实就是一切之中最有破坏性的东西了。即使你自己被如此深深打动，为她的痛楚的情景所震撼，是的，如果你是如此地同情以至于你愿意牺牲一切，你的生命，以便尽可能去安慰她，——假如你是灵魂安慰者的话：如果你没有勇气去使用严厉的话，那就是可怕的！或者，你会怎么去论断一个这样的医生，因为他自己对一个发高烧的病人有着一种恐怖的印象，他就不敢禁止他，相反——为他把凉水写进处方，是的，就这样说出来并且听这自相矛盾的事情：出于同情他写处方让喝冷水，亦即，出于同情，他就把他给杀死了！

因而，在那受苦者，不管他失去了什么，在他没有自己犯错去可怕地打扰事物的神圣秩序^[10]的情况下，那么，“那现世的东西”就只能是现世地被失去。因为一个人在自己身上有着某种永恒的东西，所以他能够失去“那永恒的”，但这不是“失去”，这是“沉沦”。假如在人身上没有永

恒的东西，那么他也就无法沉沦。

这在一方面是如此：只有“那现世的”现世地被失去；在另一方面则是：只有“那永恒的”能够永恒地被赢得。如果一个人能够放肆地想要去现世地赢得“那永恒的”，那么这就又是沉沦。如果这样的一个人为了从中获得世俗的好处而想要去把握“那永恒的”，那么他沉沦了；如果一个人为了金钱想要购买圣灵，那么他就沉沦了。为什么他是沉沦了呢？因为他现世地失去了“那永恒的”；因为他通过他想要把“那永恒的”降为“那现世的”而失去了“那永恒的”。意图和目标总是高于手段^[11]。在一个人这样地想要为“世俗的好处”的缘故而赢得“那永恒的”，那么，那世俗的好处对于这个人来说因而就是高过“那永恒的”；但是如果事情是这样，这个人就失去了“那永恒的”，而在一个人失去了“那永恒的”的时候，那么他就是沉沦了。“那永恒的”不在所有这些关于丧失和丧失的谈论之中被与各种各样的东西混在一起；一旦那被失去的东西是“那永恒的”，那么一切，也连同语言在内，就都被改变了，那么这就是沉沦^[12]。

现在让我们把想法收集在一起，以便去把握喜悦或者把受苦者引入喜悦。如果说只有“那现世的”能够现世地被失去，而只有“那永恒的”能够永恒地被赢得，那么这利润就是大家都能看见的了：在我失去现世的同时我赢得了永恒。哦，你这受苦者，不管你失去了什么，你只是失去了某种现世的东西，失去别的东西是不可能的。不管你失去了什么，你总是有某种东西可赢得，你永恒地赢得的“那永恒的”。如果你不想沉沦（并且如果这沉沦要发生的话，必须是你自己想要让它发生）；如果你最深刻地在你的灵魂中为这个想法颤栗；如果这想法的最严厉的严肃和你的颤栗担保、如果它们在一起担保^[13]“你不会因为想要沉沦而让自己避开安慰”；那么，我们就会看见，不管你的丧失有多沉重，那令人喜悦的东西仍然是：你现世地失去的东西你永恒地赢得它。

但是也许你说：难道永恒会把那丧失的东西，完全就像我灵魂萦绕于它那样，重新给我吗？不，肯定不是的，如果那样的话，我们所谈的就不是这所谈的东西，“关于利润”：你永恒地重新获得它。然而在你的这一问题之中也许隐藏着一点狡猾。就是说，只要是你失去了这东西，那么它当然就是被从你这里拿走的：这不是你自己所做的事情；但由此并不得出结论“你真正想要放弃那丧失了的东西”。也许你（哦，好好看一下你自己）差不多就是想要让永恒来帮助你在永恒之中重获“那现世

的”，正如它在现世之中曾是你眼目的情欲和心头的欲求^[14]，——这当然也是迷失。那样一来，你这就不是想要永恒地赢得“那永恒的”，而是去赢得“那永恒的”，以便它在永恒之中会把那失去了的现世的东西赠予你，这就是说，你想要失去“那永恒的”以便永恒地赢得“那现世的”，而这是现世地丧失“那永恒的，而这就是迷失。如果你失去的这不是世俗的财物，如果这是更刺伤你痛处的事情，如果你失去的，比如说，是荣誉，诽谤将之从你这里偷去；如果你全部的灵魂带着无法满足的激情牵挂着它，这样去享受这对于“得到尊敬”的虚荣和骄傲之满足就是你唯一的愿望、你唯一的欲求，——是的，这是永恒所不能重新给你的！如果你失去的是你所爱的人，死亡从你这里将他夺走，你的所爱，你带着所有世俗的激情之剧烈、带着唯一愿望的情欲之爱牵挂着他——你的所爱，他因而是，想一想，这多么可怕，他是，如果这取决于你的话，你想要阻止他去成为一个得以变容的人^[15]；是的，这样，永恒无法把他重新给你。在永恒之中没有那“世俗的荣耀”的华景与盛况，在永恒之中一个人并不结婚^[16]。

然而，如果不是因为你的灵魂现世地牵挂着那单个的现世的东西的话，你为什么会问及任何你想重新获得的“单个的现世的东西”呢？这讲演要大胆地走更远，要让丧失变得远远更大，谈论关于整个现世、关于一切现世的东西，——但是也谈论关于放开那丧失了了的现世的东西。为什么你要谈论单个的现世的东西，并且如此充满激情地谈论？哦，看一下你自己；这就仿佛你正在想要以一种永恒的方式失去某种现世的东西，把现世的丧失永恒地固定在你的灵魂之中，永恒地回忆一种现世的丧失；这也是迷失。如果任何现世的东西被以这样的方式失去，它就无法留在“那现世的”之中；因为“那现世的”只能现世地被失去。因而，这就在那丧失者之心中：他想要永恒地失去某种现世的东西，亦即，现世地失去“那永恒的”，亦即，迷失自己。

你在现世的意义上丧失的东西，你永恒地赢得它。你不是在现世性的意义上重新获得它，这是不可能的，这也不会是利润；但是，你在永恒的意义重新获得它，——在你现世的丧失它的时候，亦即，在你自己并不，唉，通过“想要迷失自己”，而把“那现世的”东西弄成某种“它所是的东西”之外的别的东西。如果你专注于某种现实的东西的丧失，就仿佛这不是“那现世的”而是“那永恒的”，那么，这错误不在于“那现世的”（它根据其概念只能够现世地被丧失），而是在于你。如果你以这样

一种方式专注于那现世的东西的丧失，你绝望地根本不关心去赢得“那永恒的”，这问题不是在于“那现世的”（它根据其概念只能够现世地被丧失），而是在于你。这就是：如果你不想要迷失你自己（并且，在这样的情况下，谈论丧失是毫无意义的），那么，这一点就是永恒地确定不变的：你现世地丧失的东西（另外，这可以是随便什么东西，无论它是被所有其他人也看作是最沉重的丧失，抑或只在你的痛楚中被你自己看成是如此），你永恒地赢得它。

这是永恒地固定不变的；哪怕所有魔鬼和所有诡辩家想要与我们争执，他们都不能反证这一点。因此，如果你失去一个尘世的朋友，你唯一的一个，也许是最好的朋友，——如果你并非以不同于“现世从你这里夺走他”的方式失去他，就是说，如果你是现世地失去他（现世不可能以别的方式把他从你这里夺走，如果你不是——这是现世确实不能为之承担责任的事情——自己想要招致这样的事情^[17]）那么你就永恒地赢得他。因而你失去一个尘世的朋友，——你赢得一个变容后的朋友。因为，永恒不在现世之意义上把那失去了的现世的东西重新给你，不，而这是“那永恒的”的利润，它在永恒之意义上并且永恒地把那失去的东西再重新给你，——如果你不（哦，想一想，怎样的辜啊，对这失去的人也是！）自己通过“迷失自己”想要阻止你自己去接受！如果你丧失的是尘世的财富，——如果你是现世地失去它（并且记住，现世不可能以别的方式从你这里夺走它）；如果你不自招“那可怖的事情”：以完全不同于“现世能够从你这里夺走它”的另一种方式，就是说通过“失去你自己”，来失去它；如果你情愿去放手这失去的现世的东西，因为你明白这真理，“这是现世地失去的”；这样，你就赢得“那永恒的”。你失去现世之财富，——你赢得永恒之财富。如果你看见你心爱的计划在世界中失败，这你为之献出了你自己的事业，破产了，——如果你毕竟只是现世地失败（并且记住，现世不可能以另一种方式来毁灭任何计划和任何事业）；如果你不自招“那可怖的事情”：以完全不同于“现世能够为你带来的这失败”的另一种方式，就是说通过“失去你自己”，来遭受这失败，如果你情愿放手这失去的现世的东西，因为你明白这真理——“这是现世地失去的”；这样，你就赢得“那永恒的”。你在现世之中遭受失败，——你赢得永恒之胜利。这样，你难道不是永恒地赢得你现世地失去的东西吗！如果一个人绝望地想要在这里、在时间之中胜利，是啊，那么这时，现世之失败对于他来说就是：一切都丧失。但是，这不是在于现

世，而是在于他。相反，如果他战胜自己的心念，那么这失败对于他根本除了“是其本身所是——‘一次现世的失败’”之外不会成为别的东西，那么他就永恒地赢了。

然而也许一个痛苦者会说：是啊，但这我所重新得到的并不是我所失去的那同样的东西。的确不是；这里谈论的也是关于利润。另外，如果你重新获得的是这同样的现世的东西，那么，你就不是现世地失去了它。只要你所失去的是由“那现世的”和“那永恒的”合成的，那么“现世”就拿走它的那部分，你失去这部分；但是，“那永恒的”，现世不会从你丧失的东西中拿走它，你在永恒之中重新获得它。因而，你重新获得那丧失的东西。或者，难道你死去的朋友因为“死亡，在它终究不得不让他保留‘那永恒的’的时候，现世地把‘那现世的’从他那里拿走”而失去了什么吗；难道一个拥有者因为“他的财产赢了什么”而损失吗？相反，只要你所失去的是某种纯粹现世的东西，那么，现世就把它从你这里拿走，并且你失去“那现世的”；但是在这丧失之中，你赢得了那相应的，你在永恒之中重新获得的，“永恒的东西”，这样，你还是永恒地得到这，恰恰是你现世地失去的这东西。

这难道不是令人欣悦的吗：永恒以这样一种方式，在所有“在现实之中有着丧失和丧失之痛楚”的地方，随时向痛苦者提供比“损失补偿”更多的东西。痛苦者自己是由“那现世的”和“那永恒的”构成的。这样，在现实性为他带来了它所能带来的最大“丧失”的时候，那么，这时问题的关键就是：到底他，背叛着自己和永恒，想要给予“现世之丧失”权力去变成某种“完全不是它所是”的东西，他是想要失去“那永恒的”；抑或他，忠实于自己和“那永恒的”，不允许“现世之丧失”对于他成为某种非“其所是——亦即‘一种现世的丧失’”的东西。如果他所做的是后者，那么“那永恒的”就在他身上获胜了。这“以这样一种方式放走‘那丧失了了的现世的东西’，使之只能够现世地被失去”，这“只是现世地去失去的‘那丧失了了的现世的东西’”，这是丧失者身上的一种“那永恒的”的定性，一种“‘那永恒的’在他身上获胜”的标志。

对于感官性的人，这一胜利的喜悦根本就不存在；它完全避开他，这样，在所有“一个人在这生活中的斗争”之中所争的对象，就都完全不是那“一眼看去似乎好像是的东西”。从“与上帝有关的”意义上理解，一个人是在生活中为像样的生计而挣扎还是在炮火之下率领千百人战斗，这是完全地无所谓的^[18]；这争斗的对象一直就是“拯救自己的灵魂”：他

想要的是现世地失去“那永恒的”——这就是迷失自己，还是通过“现世地失去‘那现世的’”而赢得“那永恒的”。那世俗的人完全避开了这一点：我们所要考虑的是这上面的问题。因此如果他在现世之中决定性地丧失“那现世的”，那么，他就绝望，这就是说，“他是绝望的”这个事实就被公开出来了。但是那真正地想要拯救自己的灵魂的人，他看着那应当被看着的东西；正是通过看着那里，他在这同样的东西中发现那令人欣悦的东西，“一个人在现世的意义上丧失的东西，他永恒地赢得它”，正如有时候老师的严厉是必要的，不是为了惩治“注意力不集中”，而是为了达成“集中注意力”以便强迫学生去看那应当被看的東西，而不是注意力分散着地坐在那里，因为看各种各样的东西而被愚弄；以这样一种方式，对“迷失”的畏惧就可以帮助痛苦者去看着那应当被看着的东西，并且以此来帮助他去发现那令人欣悦的东西。

只有借助于“那永恒的”，一个人才能够以这样一种方式放开“那失去了的现实的東西”：他只是现世地失去它。如果没有“那永恒的”帮助，那么他所失去的就比“那现世的”要远远更多。但是，现在既然是这样，“现世地失去那被失去的现世的東西”是那丧失者身上的一个“那永恒的”的定性，那么，永恒当然就完全是靠近他的。当然，那唯一令人惧怕的东西就是：永恒之补偿要有着如此漫长的期待远景；这也是那唯一构成去在“一个人现世地失去的东西，他永恒地赢得它”之中找到那令人欣悦的东西的阻碍。在对于“事情就是如此”的永恒的确定性之中，永恒与人类是“尽可能、并且也是如其所必要地”贴近着。但是，在永恒自身是起着帮助作用的时候，如果那丧失者就只是现世地失去“那失去了的现世的東西”，那么永恒与他当然就是完全地靠近的。在事情是这样的时候，那么，“一个人现世地失去的东西，他永恒地赢得”就是令人欣悦的事情。你不应当在不确定之中为重新获得那失去了的东西等待五十年。哦，不，只在现世之中，在你不愿意去现世地放开“那失去了的现世的東西”的时候，这看起来是如此。如果你在现世的意义上愿意放开，是啊，那么你身上的“那永恒的”就获胜了，或者，“那永恒的”在你身上获胜了，那么，永恒就曾来访问过你，那么，这对于你就是永远地确定的——“你会重新获得它”，那么，你就当然能够很轻易地等待。因此，绝不要把过错推给时间的长度；因为，一种永恒的确定性轻易就将之缩短，即使这是把一百年的期待缩短成一天的。也不要把过错推给现世性，因为它只是现世地把那现世的東西从你身上拿走，它无法拿走其他

的东西，也无法以其他方式拿走。那么这样首先就不要在不耐烦之中急着跑向你的毁灭，唉，“正如鸟急着要奔向罗网”^[19]。在你自己身上寻找错误，严肃而严厉地想一想“迷失”有多么近；想一想，纯粹以永恒的方式理解的话，每一种现世的丧失都是一个瞬间，——你用很长的时间来明白这一点，那就是因为“那永恒的”在你身上还没有足够的控制。那么，就让“那永恒的”完全地靠近，来帮助你；哦，只要“那永恒的”完全地靠近了你，那么，你就得到了帮助，那么，“那令人欣悦的东西”就在你面前了。

因而在世界上其实没有什么丧失，只有纯粹的利润。因为每一种“丧失”都是现世的；但是，你在现世的意义上丧失的东西，你永恒地赢得它。“那现世的”的丧失是“那永恒的”的利润。只有罪是人的败坏，而罪恰恰就是：现世地丧失“那永恒的”，或者以不同于“现世的方式”的其他方式丧失“那失去的现世的东西”，——这是迷失。

注释：

[1][一只鸟在手中要好过十只鸟在屋顶上]丹麦成语，有不同形式，诸如“一只鸟在手中要好过十只鸟在林中”、“一只鸟在手中要好过十只鸟在空中”等。

[2][绘画中的透视之远观]丹麦语原文是“Gjennemsigthedens Fjernhed i Tegningen”；Hong的英译是：“the distance of perspective in the drawing”；Hirsch的德译是：“die perspektivische Fernsicht in der Zeichnung”。以这样一种方式来（借助于透视）使得绘画“透明”，这样一个人可以在后面隐约地感觉到远处的东西，比如说地平线上的远山，或者以这样一种方式，那飞逝和直接地不在场的东西被暗示和隐约地感觉为在场的东西。

[3][一个有智慧的人说过……都承受着惩罚之苦]在1847年8月或9月的日记（NB2: 161）之中，克尔凯郭尔写道：“蒙田说得很好（3d B.p.84）：‘每一个等待着惩罚的人，承受其苦；每一个应得惩罚的人，等待着它’”（SKS20,205）。这里所指是：*Michael Montaigne's Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände. Ins Deutsche übersetzt* bd.1-7, Berlin 1793-99, ktl.681-687; bd.3, 1793, s.84，其中第二卷第五章有：《Jeder Mensch, der eine Strafe erwartet, leidet sie; und ein Jeglicher, der sie verdient hat, erwartet sie.》

——法国哲学家蒙田（Michel Eyquem de Montaigne/1533—92

年)曾在波尔多最高法院任司法公务员,1570年退居自己的领地并在那里度过余生并写下自己的思想。

[4][伤害自己的灵魂]指向《马太福音》(16: 26),之中耶稣说:“人若赚得全世界,赔上自己的生命,有什么益处呢?人还能拿什么换生命呢?”这之中的“生命”在丹麦语圣经之中译作“灵魂”。

[5][心在悲伤之中行罪]引自丹麦的赞美诗篇。

[6][一种艰难的话]引自《约翰福音》(6: 60)在耶稣迦百农会堂里教训说及吃人子肉并喝其血的必然性之后,门徒们相互说“这话甚难,谁能听呢?”

[7][不仅仅盗窃和谋杀和酗酒和诸如此类是罪]可能是指向《加拉太书》(5: 19—21),其中保罗罗列情欲的事:“情欲的事,都是显而易见的。就如奸淫,污秽,邪荡,拜偶像,邪术,仇恨,争竞,忌恨,恼怒,结党,纷争,异端,嫉妒,醉酒,荒宴等类,我从前告诉你们,现在又告诉你们,行这样事的人,必不能承受神的国。”另可参看《马太福音》(15: 19)耶稣所说。

[8][那被指定的灵魂安慰者]一般来说是被授职的牧师,在克尔凯郭尔的时代,一个教堂里有多个牧师,人们可以自己指定自己的灵魂安慰者,专门找这个特定的牧师做忏悔和别的仪式。

[9][更严重的罪]《巴勒的教学书》(第231页)“启应祷文之后的祈祷词”：“哦，全仁全慈的上帝，天上的父！我们悲惨的人类真心忏悔我们诸多严重的罪”。

[10][事物的神圣秩序]《巴勒的教学书》。第一章“论上帝及其性质”第一段§4：“来自永恒，必定有着一种至高的存在物，他创造了世界或者把他的本原和安排给予了世界。这存在物被称作上帝；这上帝必定拥有至高的智慧、权力和善，既然在不同的事物（世界由这些事物构成）之间有着如此智慧的一种秩序，并且所有这些东西都可用来做有益的事情。”

[11][意图和目标总是高于手段]也许是指向德国哲学家伊玛纽尔·康德的道德学说。按照这一学说，善是一种在其自身的目的。因此道德是与绝对命令（或译“定言令式”）联系在一起的。这绝对命令要求一个人做出行动与这一目的绝对一致。相对于绝对命令，还有假设命令（或译“假言令式”），要求行动为达到特定目的而依照特定手段。绝对命令表达出无条件的至高道德律，必须作为义务并且以纯粹的尊重来遵行；

假设命令则没有道德价值。因此“一致于目的”的行为比“根据手段”的行为更高、更重要。

[12][沉沦]在草稿之中克尔凯郭尔用铅笔划掉了然后在誊写的时候没有把下面的这句话抄进去：“只有罪是人的败坏，是沉沦。但是在这些针对受苦者的讲演之中，我们不谈论这个，为了缓和痛楚并且尽可能将之转化为快乐”（*Pap.VIII 2 B 100,3*）。

[13]就是说：“这想法的最严厉的严肃”和“你的颤栗”在一起担保。

[14][眼目的情欲和心头的欲求]指向《约翰一书》（2: 16）：“因为凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。”也参看《罗马书》（1: 24）：“所以，神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱自己的身体。”

[15]就是说“得以神圣地变形的人”：“变容”有着“美化”或者“崇高神圣化”的意思。在有着宗教意味的关联上，耶稣带着彼得、雅各和约翰上山的时候，耶稣“脸面明亮如日头，衣裳洁白如光”（《马太福音》17: 2），就是这种神圣化的变容。

[16][在永恒之中一个人并不结婚]指向《马太福音》（22: 30），有人问耶稣兄弟七人和同一个女人结婚的情形，耶稣说，“当复活的时候，人也不娶，也不嫁，乃像天上的使者一样。”

[17]“这样的事情”在原文中是“它”，是指“并非现世地失去”。

[18]在Hong的英译和Hirsch的德译所依据的2004年之前通用的“著作集”版的《基督教的讲演》中，这里应当是“就是说，……这是完全完全地无所谓的”。译者所翻译的2004年版Søren Kierkegaards Skrifter（索伦·克尔凯郭尔文集）第十卷中的《基督教的讲演》中，这句之中就没有“就是说（nemlig）”。

[19][正如鸟急着要奔向罗网]随意引用《箴言》（7: 23）：“如同雀鸟急入网罗，却不知是自丧己命。”

VI “在我‘赢得一切’的时候，于是我当然什么都没有失去”^[1]之中令人欣悦的东西

“赢得一切”，这样一个人就不可能再要求更多的；如果他赢得一切，那么这就比白天更明朗：他就根本没有丧失任何东西。这是令人欣悦的，这一点无疑很容易就可以看得出来。每一个小孩子都能够立即明白这一点，是的，那在愿望的追求之中的最不耐烦的少年，甚至他也能够马上明白。只是但愿他随后不去误解这一点并因而也误解整个讲演。

因为这些讲演其实不是为少年们而写的，至少不是马上可以被使用的；要等到生命给了他文字，然后他也许能够知道怎么去运用它们，并且更好地理解这主题，要到那时，它们才能被用上。

但这难道不奇怪吗，那在青春的愿望之追求中最热烈地燃烧着的人和那在弃绝之中放弃得最多的人，这两者都在说着同样的“赢得一切”，而与此同时，在他们间却有着一个世界的差异，他们是在最大可能的意义上绝非谈论同一样东西！上帝的话当然应许了那信仰者“赢得一切”^[2]；任何少年，甚至那让自己的所有愿望都得以满足的最受宠者，都不曾欲求过比“赢得一切”更多的东西。多么奇怪啊！就仿佛在生命中有着一一种归返，就是说，在一个人重新变得像一个孩子的时候，以这样一种方式，在思想的语言里有一种归返，通过这归返，有着最大差异的东西结果就，看起来是如此，说着完全同一样东西，然而恰恰在这样的情况下，差异性却正是最大的。当然也没有什么人与一个小孩子相比是如此不同，不管是那稍稍年长一点的，还是那比较年长的，还是那年长很多的，还是老年人，还是古稀老人（所有这些都是直接的比较，在这比较中，相似性是差异性的出发点）——任何人，如果说他与一个小孩子不同，都不像那重新变成小孩子的成年人，与小孩子有如此大的差异；因为这是返转的比较，在之中所有一切都被返转过来，在之中相似性是相似性的出发点。当然也没有什么人与一个有着愿望的、一个追求着的、一个欲求着的“想要赢得一切的人”相比是如此不同，不管是那放弃了一小点的，还是那放弃了一些的，还是那放弃了很多的（所有这些都是直接的比较，这样，那放弃了一小点的、放弃了一些的、放弃了很多的人因此都完全可以成为那欲望着许多、一些、一小点的欲望者）——任何人，如果说他与那想要赢得一切的欲望者不同，都不像那放弃了一切的人那样有如此大的差异，——然而，对此，他不谈论，他却相当奇怪地谈论“赢得一切”，并且因此，任何人，如果说他与那想要赢得一切的欲望者相比，都不会像他，这说着同样的东西的人，是如此地不同。

但是这却变得同样地确定：“赢得一切”是令人欣悦的，并且在我赢得一切的时候，我根本什么都没有失去。那么，让我们于是谈论

“在我‘赢得一切’的时候，于是我当然什么都没有失去”之中令人欣悦的东西。

就是说，在这我赢得的“一切”确实地是一切的时候，那么，那在另一种意义上被称作是一切的，我所失去的一切，就必定是不真实的一

切；但是，在我失去那不真实的一切的时候，我当然什么都没有失去。因而，在我失去了那不真实的一切的时候，我什么都没有失去；在我赢得那真实的一切的时候，我当然是失去不真实的一切；于是我当然什么都没有失去。

现在也许你自己知道，在这一瞬间里看来，我们似乎能够以两种方式让这种令人喜悦的想法一路斗争到胜利。我们能够努力去使得这一点变得对自己真正显而易见：一个人所失去的一切，那不真实的一切，是乌有。或者我们沿着另一条路走，我们追求着一种“确定的灵”^[3]的关于“我们所赢得这一切真正地是一切”的全然信念。这后一种方式是最好的并且这样看来也是唯一的方式。因为，为了得到权力去明白“这不真实的一切是乌有”，我们必须有那真实的一切来帮助，否则的话，这不真实的一切就从一个人手里把权力夺走。借助于乌有，确实是无法成功地看出这不真实的一切是乌有。有一种设想的智慧，其秘密是乌有，然而它却仍认为自己能够看出“一切都是乌有”。但这是不可能的；这就如同“在黑暗中用一盏没有点亮的灯来看”一样是不可能的。在这世界上人们谈论许多关于“应当有两条通向真理的路：信仰的和怀疑的”^[4]。但这就好像是，如果一个人想要说，“有两条路通向天堂，其中有一条是通向地狱的”，这说法是同样地奇怪的。

因而，“道路”是去寻求一种“确定的灵”的全然信念：“你赢得一切，你所赢得的一切真正地是一切”。这“以这样一种方式寻找”是什么？这是去信。去信“你赢得一切，因而你什么都没有失去”。去想要赢得一切吧，去欲求赢得一切，去期待赢得一切；并且，你也许将失去一切。但是去信“你赢得一切，因而你什么都没有失去”吧。因为，你与之发生关系的这“一切”，是真正的一切，因而你什么都没有失去。

但是，去信！“那基督教的”的情形是如此奇怪，在某种意义上它是如此不可描述地容易被理解，相反，要在“它是那要被信的东西”的时候，它才真正地变得艰难。我当然知道一种深刻地返转的世俗智慧使得这关系被弄得反过来了：“去信”是那么容易，而去理解是那么艰难^[5]。但是，去尝试这样做，尝试我们这里所谈的东西。又有什么东西是比“如果我赢得一切，那么我什么都没有失去”更容易理解的？真正的麻烦是在“这要被信”的时候才出现的。又有什么东西是比这更容易理解的：整个世界必定以这样一种方式在一个人面前显现出自己，就像基督教所说的，必定以这样一种方式显现出自身，——就像是“在他是一个死者

[6]，在自我拒绝之中死去[7]的时候”那样。但是去成为一个死者[8]，这：在你[9]是一个死者的时候！[10]

去信，你赢得一切，并且你由此死离世界[11]，而在你是一个死者的时候，那么你因失去那“按‘正活着的人’的理解是一切”的东西而什么都没有失去。去丧失黄金和财物吧，去丧失权力和威势吧，去丧失荣誉和名望吧，去丧失健康和活力吧，去丧失精神的威猛力量吧，去丧失掉你最好的朋友吧，去丧失掉你所爱的人的爱吧，丧失掉比那个“在他说‘除了荣誉一切都失去了’[12]”的时候还是谈论关于丧失一切”的国王还要远远更多的东西吧，——去信，“你赢得一切”：这样，你根本就什么都没有失去。这，“在你赢得一切的时候，‘失去’，哪怕失去最少的一丁点，都是不可能的”，再也没有比这更确定的事情了，——你只须相信，你赢得一切。这就是说，我承认，这是一个不平等的分配，这讲演只有“说出这同样的东西”的任务（就是说，如果一个人说，“那赢得一切的人根本什么都不失去，因为，赢得一切和根本什么都不失去是完全同一件事”，那么，这就是在说着同样东西），而与此同时，你有着这“去抓住信仰、信着地坚持‘你赢得一切’”的任务；哦，但是这样一来，这讲演也没有让你喜悦！这可怜的讲演；在某种意义上它根本就没有离开原地，它只是在说完全同一件事；在另一种意义上，它在天地之间萦舞着，因为在这“有着一个相信的人，他赢得一切”没有被确定的时候，那么这讲演就是空的，因此不是信仰者需要这讲演，更确切地说，是信仰者在给予这讲演慈悲。因为，每一次，一个人相信他赢得一切，于是，这讲演就成为真的，于是，这一空洞的、什么都没有说的、只会是太容易理解的讲演，就变得如此充实、如此富足，在一种好的意义上，如此难懂——但又是如此真实。

去信，你赢得一切，然后你变成一个死者。就像鬼魂们要在黎明前逃走，就像幽灵在它们的名字被提及时瘫倒，就像魔法在咒语被说出时被消除；以同样的方式，世界，以及这被世界称作是一切的东西，在你面前成为乌有。那么，去丧失世界、它的每一种情欲、它的友谊吧，让它成为你的“把你从每一个躲避处驱逐走”的敌人、你的“仇恨你”的敌人吧，——去信，你赢得一切；并且你根本什么都不失去。世界必定恨一个死者；如果说同时代的人忍受不了同时代的人，那么再也没有比一个“作为一个死者活着”的同时代人更难令他忍受得了。如果一个盲人在里面走来走去看不见自己撞着了些什么，这会打扰一个房间；但是，以

这样一种方式，信仰者就是一个盲人，其眼睛被“他所赢得的一切”的光泽炫盲，他看不见任何那“世界在其中有着其生命和情欲”的一切，他看不见这一切之中的任何东西，因为他看见了，这是乌有。哦，信仰之“疯狂的目空如也”^[13]，它因顾及那真正的一切而变得盲目于所有顾虑！一场聚会，如果一个聋子在场，听不见别人说话却也加入一起说话，那么这会打扰聚会，如果他的话被人听见，别人说的话就被弄得毫无意义；但是，以这样一种方式，信仰者就是一个聋子，他的耳中回响着“他所赢得的一切”的美好，他听不见任何那“世界在其中有着其生命和情欲”的一切。哦，信仰之“疯狂的目空如也”，它因顾及那真正的一切而变得聋聩于所有顾虑！但去信：你赢得一切，并且你根本什么都不失去。

是的，去信，你赢得一切！看，这精通其技艺的人，他作完了自己的一切测量，他也许用了许多年来让这一切得到研究和整理，现在一切都就绪了，——他只等待着地球之外有一个点，并且他将担保会抬起地球，借助于——各种计算吗？是的，或者借助于这支点^[14]。只要他没有这支点，那么，他的所有计算，这许多年来勤奋的果实，就变成了一种无奈的乌有，——并且，那关于“在一个人赢得一切的时候，他就根本什么都不失去”，是的，即使这讲演者是一个尽其终生只思索这想法——或者思考这唯一的想法——的人，即使他是所有雄辩者中最雄辩的，即使他建完了整幢雄辩之大厦；如果没有任何相信自己赢得一切的人存在，那么，这就仍是一个无奈的乌有。并且如果他存在，这个相信他赢得一切的信仰者；他什么都不失去，根本不失去任何东西，尽管他根本就不曾听说过任何与这雄辩有关的东西。

哦，信仰的胜利喜悦！但是，这讲演在这时什么都做不了，因为它无法给你信仰，因为相对于信仰，它不是那更高的（如一种智慧，只不过这是一种更高的——达到了疯狂的智慧，所设想的），但更卑微的？是的，这讲演能够对你说：“去信”是多么地至福。因为，在一个人信的时候，于是他赢得一切；去赢得一切正是去信“他赢得一切”，并且，在他赢得一切的时候，于是他当然就根本不失去任何东西。相对于生活中的各种不同丧失也许有一种能够给人损失赔偿的保险机构^[15]；但是哪一种保险是针对所有损失的，一个人因之而完全不丧失任何东西？——这当然就像是通过“是一个死者”而针对死亡保了险。如果那欲望着的少年赢得一切，他又有什么样的保险来保障“他不失去它”；但是又有怎样的保险保障“去赢得一切”：一个人通过失去一切来赢得它——并且仍还

是根本什么都不失去！

只有那失去了真正的“一切”的人，只有他才真正地失去了一切。但这是迷失；只有罪是人的败坏。

注释：

[1][在我‘赢得一切’的时候，于是我当然什么都没有失去]在1847年12月或者1848年1月的日记（NB4: 11）中，克尔凯郭尔以《返转的辩证法》为标题写了：“相信，你‘赢得一切’，这样你不仅什么都没有失去（参看苦难搏斗的心境第VI讲演的主题），而这样‘丧失’本身就是利润，这样这‘去失去’不仅不是‘失去某物’，不仅只是‘什么都没失去’，而且也是‘赢得’。你所失去的一切，当然必定就是不真实的一切，因为在你所赢得的一切之中，你并没有失去什么，而你赢得的这一切，是真实的一切。‘失去不真实的一切’不仅仅是不失去任何东西，不仅仅是‘无物失去’或者‘失去乌有’，而且是‘赢得’。完全丧失一切那世俗的人对世界和‘世界是什么’的理解，丧失每一点哪怕是最小的对每一种世俗之幻觉的接受力，在这方面变得像一个虚弱的老翁一样健忘，忘记掉这一切，就像一个从来就不知道这一切的人一样，以这样一种方式，就像那在一个异乡之土上失去了自己母语的一切可能的能力而说着毫无意义的东西的人那样地改变你自己，以这样一种方式丧失掉一切；每一个这样的丧失，——如果你相信你赢得一切，就是利润。如果你也失去了所有对这些机巧的推导的理解，所有对这一其实模棱两可的财物的感觉，——如果你相信你赢得一切；这一‘丧失’也是利润。因而‘丧失’就是‘赢得’；直接地说‘丧失’是‘丧失’，返转地说‘丧失’是‘赢得’”（SKS20,292f.）。

“赢得一切”，见后面的注释。

[2][上帝的话当然应许了那信仰者“赢得一切”]也许是指向《腓利比书》（3: 8），其中保罗写道：“不但如此，我也将万事当作有损的，因我以认识我主基督耶稣为至宝。我为他已经丢弃万事，看作粪土，为要得着基督”。

[3][确定的灵]可能是指向《诗篇》（51: 10），和合本翻译是“神啊，求你为我造清洁的心，使我里面重新有正直的灵（“正直”或作“坚定”）”。马丁·路德的翻译是（51: 12）：“Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen gewissen Geist”（*Die Bibel nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers*），就是说“正直的灵”被译作 gewissen Geist（确定的灵）。

丹麦语Aand，在唯心主义哲学的关联上，译者译作“精神”，在基督教的关联上，译作“灵”。

[4][在这世界上人们谈论许多关于“应当有两条通向真理的路：信仰的和怀疑的”]比如说，马滕森（H.L.Martensen）在对海贝尔的《在皇家军事高校为1834年开始的逻辑课程所作的序言讲座（Indlednings- Foredrag til det i November 1834 begyndte logiske Coursus paa den Kongelige militaire Høiskole）》（Kbh.1835,iMaanedsskrift for Litteratur bd.16,Kbh.1836,s.515—528）的评论中写到的哲学史的两个主要时期，他对其特征作出描述：“中世纪的哲学立足于信仰，其原则是安瑟伦所认定的*credam ut intelligam*（我想要信，以便我能够去理解），这与古话所说‘敬神是智慧的开始’没有差异。信仰在那些时代是联合起各种精神的共同中心点；真理神授永远年轻并且活生生地贯穿历史地涌流着，宗教—诗歌的世界观把光辉投向整个生命并且建立出它的各种关系。这种世界观在其直接性之中对永恒的真理有效，在观念与概念之间没有搏斗，因为，只要信仰是认识的固定预设和立足点，那么这搏斗就无法入场。信仰确定地认为，它的内容‘是’真理，并且真理不会不同于人信仰它所是的东西；它不放过想象，并且不承认在这之外有别的更高的真理，而这只是那更高真理的不完美表达；因为这对一种别的更高真理的设定使得那作为‘信仰之本质’的无限确定性受到打扰”（从516页起）。与此相反，怀疑则是现代的抗议宗哲学的原则；这里的关键是，研究者“必须有勇气去一方面放弃自己心中的愿望和思念，另一方面则把自己从所有历史偏见之中解放出来，以便不去被所有有限的顾虑影响，去为真理本身而寻求真理，这时的特选语言是：怀疑是通往智慧之始”（518页）。

[5][一种深刻地返转的世俗智慧……“去信”是那么容易，而“去理解”是那么艰难]也许是指向德国哲学家黑格尔的解读：信仰依据于各种被概念更容易理解的观念而起作用。“信仰在基督教普通教众那里”被以一种在理解上低于“概念思维在哲学家（他恰恰是只专注于概念）那里”的理解水准来操作的。在这种意义上我们可以说，要通过概念来理解真理更难，这要求一种深入的哲学训练和一种善于抽象思维的特别能力。相反信更容易，因为信仰立足于观念和宗教故事，它不要求有哲学的训练。

[6]丹麦语原文是“en Afdød”这里面有双重意义，一般意义的“死

者”和“（死离这个世界的）死去者”。在这几个段落中出现的“死者”，丹麦语都是“Afdød”。

Hong的英译是dead。Hirsch的德译是Abgestorbener，并对之做了一个注释。

Hirsch的注释是：Das Dänische ist um eine Abschattung krasser als die deutsche Übersetzung, weil die im Deutschen unterschiedenen Ausdrücke“ein Abgestorbener”und“ein Verstorbener”im Dänischen zusammenfallen.

这句的丹麦语原文是：“Hvad er lettere at forstaae end at hele Verden maa vise sig saaledes for et Menneske som Christendommen siger, maa vise sig saaledes-naar han er en Afdød, afdød i Selvfornegtelse”; Hong的英译是：“What is easier to understand than that the whole world must manifest itself to a person as Christianity says, must manifest itself in this way-when he is one who is dead, dead in self-denial?”; Hirsch的德译是：“Was ist leichter zu verstehen, als daß die ganze Welt einem Menschen sich ganz so erzeigen muß, wie das Christentum sagt, daß sie ganz so sich erzeigen muß-wenn er ein Abgestorbener ist, abgestorben in Selbstverleugnung”。

[7][一个死者，在自我拒绝之中死去]见前面“死离出现世”的注释。

[8]见上面注释。

[9]这个“你”是丹麦语的man。这个不定人物代词man被译成英文可以译作泛指的一、（包括说话所面对的对象在内的）you、（包括说话者自己在内的）we和（包括说话者和说话所面对的对象）they或者people。如果这个man被译成中文，可以被译作泛指的（而不是特指的）“你”、“我们”、“一个人”（但在被译作“一个人”之后，在后续词句中再出现，则可被译作“这个人”或者“他”）或者“人们”。丹麦语man译成德语或法语比较单一，德语是同样的词man，而法语则是不定代词on（虽然不是准确的对应）。在这里，译者的选择是将之译作“你”。

[10]“去成为一个死者，这：在你是一个死者的时候”，作为感叹句，作者在这里省略掉了句子的一部分内容，就是说，真的要去信，在这时，才是艰难的！

[11][死离世界]见前面“死离出现世”的注释。Hong 的英译是 you thereby die to the world（你由此对于世界来说死去）。这句的丹麦语

是“derved afdøer Du fra Verden”, Hirsch的德译是“damit stirbst du der Welt ab”。

另外，这里的“你”是命令句式直指的“你（Du）”，不是上面的泛指代词man。

[12][除了荣誉一切都失去了]指向法国的弗朗兹一世国王（Frants I/1494—1547年。在1515年成为国王）。据传在帕维亚战役之后，他成了战俘，当时他写信给自己的母亲说“Tout est perdu fors l'honneur”。

[13]译者按字面意义本当译作“目空一切”或者“不顾一切”，但是这里话题所谈的对象就是“一切”，所以译者避开这“一切”，而译作“目空如也”。

[14][那个精通其技艺的人……借助于这支点]指向希腊数学家、物理学家和发明家阿基米德（约公元前287—212年），西西里叙拉古人，“给我一个支点，我可以撬动地球”是他的名言。希腊作家普卢塔克（Plutarch，约公元46—119年）在《马塞勒斯传》中写道：阿基米德写信给他的朋友和亲戚海厄罗王说：任何重物都可以用一个给定的力来移动，“如果另外有一个地球，就可以站在那上面移动这一个”。

[15][损失赔偿的保险机构]在克尔凯郭尔的时代有一系列保险公司，为海难、海运货物，为火灾家具等保险。

VII “逆境是顺境”之中令人欣悦的东西^[1]

逆境是顺境。但是，我是不是听到有人说，这只是一个玩笑，很容易明白，因为，如果你只是把一切都颠倒过来看，那么这就是对的：直接地理解，逆境是逆境，那么反过来理解，逆境就是顺境。这样的说法只是玩笑，正如猜谜，或者如同在一个万事通说“没有什么东西比做这个更容易的，只要一个人习惯于去头在下面而不是脚在下面地走路”时的情形。现在，是啊，但是因此，要去这样做也是那么容易的吗？难道因为那种在生活之中没有经受过严峻考验的不知任何压力的想法觉得这“上上下下下下上上摇荡、向左向右地转来转去”是那么容易，因此在逆境沉重地压住那要摇荡的想法的时候，这也就真的是那么容易吗？在这想法要去控制着把那个在苦难与逆境之中不断地想要进入相反的姿势的人翻转过来，这会是那么容易吗？这就是说，对于那想法，那没有结果而无主的想法，那在普通的意义上的一般想法，那不属于任何地方、不属于任何人的想法，那以各种不被提及的提名和不做确定的定性“这里——那

里”、“左——右”、“直向的——返转的”来与空气斗拳^[2]的想法；对于那像“逍遥的闲荡者”一样的想法来说，耍一下这样的技巧是相对容易的。但是，在这是那被提及的想法，在这是我的想法的时候，或者这是你的想法的时候，并且，——在你是那痛苦者的时候，那么，这一点就会因而变得严肃：“这很容易转向的想法”要让这在你之上的权力把你翻转过来，尽管有着那许许多多以各种各样方式阻碍着你的东西；那么，这难道也是那么容易的吗？

因为这“能够头朝下而不是脚在下地走路”是一个笑话，难道因此，“翻转过来观察一切”就也是一个笑话吗？哦，绝不是的，或者更确切的说，哦，恰恰相反，这正是严肃，永恒之严肃。那“是笑话，只要这是在一般的意义上的想法，就是一个什么都没有说的笑话”的东西，——在它通过“这‘要把你翻转过来的’是你的想法”而变得严肃的时候，那么，它以这样的方式恰是那永恒之严肃。永恒，它当然是严肃的渊源和担保，永恒说，“这是任务，因为这‘颠倒过来看一切’正是我，永恒，的人生观。你要让自己习惯于颠倒过来看一切，而你这受苦者，如果你要严肃地得到安慰，受安慰以至于让喜悦战胜，那么，你就必须让我，永恒，来帮助你，——但是这样的话，你就必须颠倒过来看一切。”这是永恒的严肃，这是永恒对受苦者的安慰，永恒所规定的法则，永恒所定出的条件，所有应许都与这条件联系在一起。因为永恒只认识一种行进方式：把一切倒过来看。那么，就让我们把这关系到过来看，由此而找到“逆境是顺境”之中令人欣悦的东西。

但是，以这样的方式行进，我们首先努力去让那受苦者站对姿势，这样他能够看见“颠倒性”的景观，这样他有可能会让自己投身于这一观想，并给予它对自己的控制权，然后在自己身上感觉到那令人欣悦的东西。

什么是顺境？顺境是那帮助我达到目标的东西，那将我引向目标的东西；逆境是那妨碍我达到我的目标的东西。

但现在，这目标是怎样的目标？我们通过定出什么是顺境和逆境而设想性地固定出了一个想法；但是，因为我们要定出第二个想法（目标的），我们就很容易看出，如果目标是“那不同的”，是“那相反的”，那么顺境与逆境相对于此就也必定是要被改变的。

我们站在开始的地方。但在另一种意义上我们并没有站在开始的地方。这讲演是对一个痛苦者所作的。但是一个痛苦的人并非是从现在才

开始自己的生活的，相反，他在生命的中途，唉，不仅仅是在生命的中途，而也是在生命之苦难的中途。如果事情是这样，那么他当然就必定很容易知道“逆境是什么”，他这经历了足够多考验的人。也许。但是，我们当然都同意：他在怎样的程度上知道“什么是逆境”，要看他是否知道“目标是什么”。只有那对“那被为人设定的目标^[3]是什么”有着真实的观念的人，只有他知道什么是逆境和什么是顺境。那有着关于目标的不真实观念的人，他也有一种对顺境与逆境的不真实观念，他把那“把他引向‘不真实目标’因而也阻碍他去达到目标（真正的目标）的东西”称作是顺境。但那阻碍一个人去达到目标的东西，它当然是逆境。

现在，可以为人们所追求的东西是非常不同的，但在本质上只有两个目标：一个目标是人所想要的、欲求要去达到的，另一个是他应当去达到的。这一个现世之目标，那另一个永恒之目标；它们相互是对立的，但是相对于此，顺境与逆境必然也是变得反过来。如果这一讲演所针对的是一个少年，那么它就应当努力为他真正阐明这两个目标，这样，他就可以以“选择那正确的目标”来开始自己的生活，以“做出正确的姿势”来开始。也许这讲演也仍还是不能够做到这个；因为少年的灵魂肯定会与现世之目标达成一种可疑的理解，因而也就有一种关于顺境与逆境的不真实观念。现在，一个受苦的人，他因而不是站在初始，相反是远远地在“他知道，唉，太清楚地知道‘什么是逆境’”的路途上；但问题是，如前面所说，他是否也很清楚的知道“目标是哪一个”。他越是激烈地谈论自己的痛苦，谈论一切是怎样与他作对，这只会是越清楚地展示出：他有着一种对目标的不真实观念。如果他有一种对目标的不真实观念，他就也无法真实地谈论关于顺境和逆境。

因而，如果他要得到帮助的话，我们就必须对他有要求：他必须再一次真正深入地思考“那被为人设定的是怎样的目标”，这样他就不会，因为被“很清楚地知道目标是哪一个”的幻觉欺骗，老不断地抱怨。因为，固然你为逆境而受苦，你不能达到你很想要达到的目标，但是如果现在这目标是那不真实的目标的话呢！^[4]

因而，所要求的东西是什么呢？对受苦者的要求是：他中止自己误入迷途的想法，然后他去思考“目标是哪一个”，亦即，这要求是“他让自己返转”。因为，相对于罪，要求是回返；相对于永恒之安慰要求的也是这同样的东西，然而有着一个更温和的形象，“你让自己回转”；对罪人，律法的严厉令人恐怖地说“返转”^[5]；对痛苦者，福音温和地带着同

情说，“哦，你只需返转就行”。因而这要求是：他返转。在这里永恒就已经展示出现世之“被颠倒翻转过来的情形”。就是说，永恒预设了：自然的人绝不知道目标是哪一个，它相反有着那不真实的观念。现世预设了每一个人都很容易地知道目标是哪一个，这样人与人之间的差异就只成为：他们是否成功地达到这目标。相反，永恒则认为，人与人的差异是，这一个知道“目标是哪一个”并且把行进的方向对着它，而另一个人则不知道，——并且把方向定为那里，亦即，错误地定向。哦，你这痛苦的人，不管你是谁，在你抱怨你的痛苦的时候，你只会觉得令通常的人们理解你是非常容易的事情，——尽管他们没有任何对你的安慰，他们却理解你；但是永恒不以这样的方式来理解你，而你却要通过它来帮助。

那么，你返转吧！哦，让你自己这样说吧，主上帝，这是如此明了：如果一个人要达到目标，他必须知道目标是哪一个，并且定好正确的方向；这是如此明了：如果一个人要为美好的前景感到高兴，那么他就必须转向它可以被看见的那一面，不是朝着相反的一面。不要变得不耐烦，不要说“我当然知道什么是逆境”，不要做任何尝试通过对你的痛苦的描述来让我们感到可怕来使得我们也转到错误的方向并且变得看不见目标。因为，如果你的痛苦是如此可怕，那么你现在为什么凝视着它；如果那可怕的恰是这“你禁要凝视着它”，那么，这也仍不是不可能的。不要说“在一个人承受如我所承受的痛苦时，那么他就知道什么是逆境，只有那承受如我所承受的痛苦的人才知道什么是逆境”。不，不要说这个，哦，但是倾听；为了不伤害你，我们当然可以以另一种方式说，我们不否认，你知道什么是逆境，我们谈论的是“你仍不知道，目标是哪一个”。

这样，在你返转了的时候，你看见目标（永恒的目标），这样，让这目标，那所是和所应当是的，变得对你来说如此重要，以至于不会有任何关于“道路是怎样的”的问题，而只有关于“去达到目标”的想法，这样，你获得勇气去明白，不管这道路是怎样的，哪怕它是一切之中最糟的，一切之中最苦涩的，如果它把你引向目标，那么它就是顺境。不是吗，如果有一个地方，对于你来说，去这地方如此重要，因为你是如此不可描述地想要去那里，于是你说，“要么我驾车向前、要么向后，要么我骑马、要么走路、要么爬行，——这都无所谓，只要我到那里就行。”这是永恒首先想要做的最重要的事情，它想要使得目标对于你如此

重要，乃至让这目标完全地控制你，并且你由此而控制住你自己去令你的想法、你的心念、你的目光远离所有麻烦、艰难，远离“你怎样到达那里”，因为对于你，唯一重要的是“去到达那里”。

因而，现在，出于对于目标的尊敬，是那本来被称作是顺境的东西还是那本来被称作是逆境的东西要把你引向目标，对于你就变得无足轻重了；那把你引向目标的就是顺境。怎么的变化啊！你以为，那感官性的人能够对此感到无所谓吗？在他只为那顺境所引向的目标忧虑的时候，这“逆境把他引向‘目标’”又怎么会给予他安慰呢！

然而也许你仍还不能停止四处顾盼寻找这差异——人们通常所称的顺境和逆境。你赢得了那正确的姿势，但还没有在之中赢得安宁。好吧，永恒会帮助你继续。因为，现在，如果那被人称作是逆境的东西是唯一或者反倒是优先通往“目标”的，那么，在这里是不是还存在任何要四处顾盼的理由？如果事情是这样，让我们这样设定：你只能并且最好是通过往回驶车能够到达你所想要到达的地方，那么，在这时候说“我往前驶还是往后驶都无所谓”这话，是不是也还对呢？无疑，这样说：“这样当然很好，我这就往回驶”，则就是对的。同样也是如此，假如有这个可能，那被人们称作是顺境的东西能够更容易将你引向“目标”，那么我们当然就有了一个为愿望留着的位置。但是现在，没有什么东西可以来引诱你，——因为逆境恰恰是引向“目标”。不是吗，你无疑是想要坚持你说的话，“那引向目标的就是顺境”。因而逆境是顺境。

让我们现在真正清楚地阐明，并非那被人称作顺境和逆境的东西是同样地都能够通往“目标”的，而是只有或者反倒优先是“那被人称作逆境的”，在把人引向“目标”。什么东西能够妨碍一个人达到“目标”？无疑，这恰恰就是“那现世的”，而怎样才会在最大程度上妨碍？那是在那人们通常称作是顺境的东西把他引向现世之目标的时候。也就是说，在他借助于顺境达到现世的目标的时候，他就是距离“去达到那‘目标’”最远的时候。人应当追求永恒之目标，但是“那现世的”借助于顺境来耽搁了他。这“现世性陪伴着他”当然不是通往“那永恒的”，因而不是通往“目标”。如果有什么东西是通往目标的，那么这就恰恰必定是“那反过来的情形”：现世与他作对。但是，这“现世与他作对”当然就是那人们本来称作是逆境的东西。——我们说“首先去寻求上帝的国”^[6]，然后，永恒之目标就由此为人类设定出来，作为他要去寻求的东西。现在，如果这要被去做，准确依照这些话（哦，永恒不让自己被嘲弄^[7]，也不让自己被欺

骗！），这样，这事情首先就是：人不是首先去寻求任何别的东西。那么，什么是他所能寻求的别的东西呢？它就是“那现世的”。这样，如果他首先要寻求上帝的国，那么他因而就必须放弃所有现世之目标。哦，艰难的任务；在适当的时机也许是很丰富地被提供出来的时候，在一切都召唤引诱着的时候，在那人们称作是顺境的东西，只要他有愿望，就马上就绪，去把他引向对所有现世之“舒心的财物”：那么，去放弃所有这些东西吧！但是，受苦者当然是有逆境，因此他被称作是受苦者。那被人称作是逆境的东西，它当然阻止受苦者去达到这些现世之目标。逆境使得这对他艰难的，也许是不可能的。哦，这是多么沉重啊，以这样的方式看着各种艰难在愿望前堆积起来，多么沉重啊，愿望之实现变得不可能！这不是真的吗？是啊，想来我是无需问你的，但不是真的吗（并且，上帝会认为是这样的吗），更确切地说，现在是你想要问我，是不是我自己反倒忘记了这讲演是关于什么的。那么，你说出它吧，只有这是我所想要的，你对我们说吧，这讲演是关于什么，而我则带着喜悦倾听着并且听你说：在那人们称作是顺境的东西是阻碍去达到“目标”的耽搁物的时候，这“那人们称作是逆境的东西使得一个人难以或者不可能去做这事”当然是好的，——被耽搁，这就是：然后逆境恰恰就把一个人引向“目标”。

哦，你这受苦者，不管你是谁，让你自己挣脱一下你的痛苦吧，哪怕只一瞬间，摆脱它想要强加于你的那些想法吧^[8]，尝试着完全毫无偏见地想一下生活。设想一下，一个人拥有所有幸福之财物，以任何方式说都是一帆风顺的，——但是设想一下，这个人另外还严肃得足以让自己的心念去对准永恒之目标。因而，他明白，所有被给予他的，他都必须放弃。他对此也是情愿的，但是看，这时他灵魂中的一种沮丧之忧虑醒来了，一种焦虑的自我忧虑，担忧自己是否也许在欺骗自己，担忧自己的弃绝是否只是一种幻觉，既然他仍继续拥有着所有那些财物。他不敢把那些被给予他的东西从自己这里抛弃掉；因为他明白，这可以是一种放肆的夸张，它很容易成为对他的败坏而不是益用；他可悲地怀着一种对自己的忧虑的怀疑，怀疑自己是否可能欺骗了上帝，他的所有弃绝是否一种作伪。这时他完全会希望，但愿这一切都被从他那里剥夺走，但愿那“放弃‘那现世的’以便去把握‘那永恒的’”是认真的。如果他所希望的这事情没有发生，那么这时在他的内心深处也许就酝酿出一种心念疾病，一种无法救治的沉郁，这沉郁的渊源是：他在更深的意义上变得对

自己不知所措。

难道你从不曾想过这个吗？无疑，这对于你倒恰恰会是一种正确的观点，因为它尽可能地让你远离你自己的心念^[9]。因为，从这个观点出发看你的境况吧。你有着并且有过足够的逆境：因而你只有这任务，去放弃那被拒绝给予你的东西；而不是他的这情形：“他有着‘去放弃那被给予他的东西’的任务”。接下来，你就得免于这关于“你是否真正地在外在的意义上放弃了它”的忧虑；因为，既然你不拥有，那么从这方面看，事情就是足够容易的了。因而，你得到的可是如此远远更多的帮助啊！那阻碍你去达到“目标”的东西，被拒绝给予你，你没有自己去将之抛弃，（如果你自己被给予了这东西而要将其抛弃的话，那么你就因此而为自己招致了一种责任，它也许会在一个决定性的瞬间使你的生命变得在这样一种程度上极其地^[10]艰难，因为你在这瞬间里无力地发现自己直接面对着你无意中为自己设定的任务^[11]）。不，相对于你，治理^[12]承担下了所有责任，这拒绝将之给予你的，是治理。你只有唯一的一件事要去做，就是帮助治理，这帮助了你的治理。因为逆境就是顺境，而你则有着逆境。

因而逆境就是顺境。这是永恒地确定的，撒旦的全部聪睿都不能够使这一点变得可疑。你也完全能够明白这个。相反你也许并不真正地相信事情是如此。但是你还是相信（为了喂你更容易消化的食物^[13]，如果圣经所谈的“首先寻求上帝的国”会对你太强烈的话），你还是相信，那“人类为其歌声而欢愉”的诗人，你相信，如果不是逆境和沉重的苦难一同参与了为灵魂定调的话，他会写下这些歌吗^[14]！因为正是在逆境之中，“在心灵被最死死卡住的时候，欢乐的竖琴则被调定”^[15]。或者，你相信，那真正地知道“怎样去安慰别人”的人，你相信，如果不是逆境对于他已是必要的顺境，帮助了他去进入对于这一美丽艺术的技能，那么，他能够做到这个吗！也许他自己在初始的时候也觉得足够地沉重，几乎是残酷的，乃至他的灵魂必须遭受酷刑，以便这样地变得有独创性来为别人找到安慰。但是在最后，他学会了去很好地明白：如果没有逆境的话，他就无法成为并且无法是他所是的这个人；他学会了去相信，“逆境是顺境”。

这样，你也可以去相信“逆境是顺境”。“去理解它”是相当容易的，——但是，“去信它”则是艰难的；别让你被那虚妄的智慧欺骗，它想要让你以为“去信”是容易的而“去理解”是艰难的。但是，去信这个。只要

你不信这个，那么逆境就是并且继续是逆境。逆境是顺境，这是永恒地确定的，但这帮不了你，只要你不信它，那么它对于你就不是如此。相对于小孩子，成年人知道，那关于荨麻^[16]的忠告：只是猛抓它，这样你就不会烧灼到自己。小孩子们必定会觉得这是一切之中最没有道理的事情；因为，小孩子会这样想，如果你稍稍碰它一下，你就被烧灼了，那么，要是你猛抓它的话，那就更不知会烧灼得多厉害了。这样，我们对小孩子说这话。但是，在小孩子要去猛抓的时候，他还是没有真正的勇气，——他抓得还是不够猛，他就被烧灼了。“逆境是顺境”的情形也是如此：如果你不是在信仰之中做出了决定，那么你就只从中得到逆境。

因而，去信“逆境是顺境”。事情是确定的，现在所等待的是：你要信它。不要在你的信仰之中被其他人打扰，“你有信心，就当在神面前守着”（《罗马书》14：22）^[17]。在水手确定了那此刻刮起的风在把他推向目标的时候，——尽管所有其他人会将之称作逆风，他又在乎什么，他将之称作顺风。因为，顺风是那把一个人引向目标的风；而顺境是一切把一个人引向目标的东西；逆境把一个人引向“目标”：因此，逆境是顺境。

这是令人欣悦的，这一点无需论述。那信仰“逆境是顺境”的人，无需这讲演来向他解释，这是令人欣悦的。那不真正信仰这一点的人，对于他来说，更重要的事情不是浪费任何瞬间，而是去抓向信仰。因而我们无需谈论关于这个，或者就只以一句话来说。那么，想象一下，通过一场在整个世界之中的猎寻，所有那被称作是安慰依据的东西都被惊觉并且被收集起来，所有这些安慰依据，是的，我相信事情是如此：幸福者们发明出来以便去摆脱那些不幸者的安慰依据；然后在与永恒之安慰比较之下想象一下，忧虑发明出来的这短暂安慰，正如它当然也发明出：这要去安慰别人的，是一个忧虑的人、一个痛苦的人，而不是一个幸福的人，——这短暂的安慰：逆境是顺境。不是吗？你会觉得这一切完全有其道理，并且在某种意义上有过很周密的考虑：人的各种安慰依据并不给出一个“能够使得悲伤者快乐”的外表，而只是让自己就这样地去安慰他，只不过在它们这样做的时候，它们也做得够糟糕的^[18]。永恒则相反，在它安慰的时候，它使人快乐，它的安慰在严格的意义上是喜悦，是在严格意义上的喜悦。“人的安慰依据”的各种情形，就像那“已经有过了很多医生”的病人得到一个新的“也许能够想出某种新的‘在一时

带来一小点变化但一切随后又马上如故’的疗法”的医生。不，在永恒被带往病人那里时，它则不仅仅完全治愈他，而且还使得他比所有健康人更健康。“人的安慰依据”的各种情形，就像一个医生为那拄着拐杖的人找到新的、也许稍稍更舒服一点的类型的拐杖；但是，“给予他可以行走的健康的脚、给予他的膝盖力量”，这则是这医生所无法做到的。但是在永恒被带来的时候，拐杖于是就被扔掉了，然后他不仅仅能够走路，哦，不，在另一种意义上我们可以说，他不再走路了，——他走起路来就是这么轻松。因为，永恒，它给予走路的脚。在“走动”在逆境之中看来是不可能的时候，在人在痛苦之无奈之中看来似乎是无法让一只脚动一下的时候；这时，永恒使得逆境成为顺境。

在所有逆境之中都只有一种危险，这就是：如果受苦者不愿去信“逆境是顺境”。这是迷失；只有罪是人的败坏。

注释：

[1][“逆境是顺境”之中令人欣悦的东西]在1847年8—9月的日记（NB2: 201）中写道：“世界越是与我们作对，我们越是不可能在我们走向天国的半路上被推迟/之中的喜悦。/或者/基督教地理解：‘逆境就是顺境’/之中的喜悦。/所有帮助我们在这条路上前进的无疑就是顺境；这恰恰就因而把逆境弄成顺境。”（SKS20,219f.）在边沿上（NB2: 201.a）他在最后加上了：“在渔人想要大量捕鱼的时候，他首先要去鱼所在的地方，——但鱼逆流游，因而他就必须到那一边上。”

“顺境”和“逆境”在丹麦语原文之中是Medgang和Modgang。Hirsch在他的德译本中对这两个丹麦词与德语中相应词的关联做了说明，译者列在下面，供会德语的读者参考：

Die folgende Rede bietet der Übersetzung besonders große Schwierigkeiten. Es gibt im Dänischen zwei Worte, die sich nur durch einen einzigen Vokal unterscheiden und beide eine genaue Entsprechung im Deutschen nicht besitzen. Das eine, Modgang (Wurzelbedeutung etwa Zuwiderlauf), bezeichnet einen den Zwecken des Einzelnen ungünstigen Ablauf der Dinge und wird gewöhnlich mit “Mißgeschick” verdeutscht. Das andere, Medgang (Wurzelbedeutung etwa Mitlauf), bezeichnet einen den Zwecken des Einzelnen günstigen Ablauf der Dinge und wird im Deutschen meist ungenau mit “Glück” übersetzt, obwohl die Dänen es

von Lykke (Glück) unterscheiden.Für die Wiedergabe des Hin-und Herspielens der Rede zwischen den beiden so ähnlich klingenden Worten stehen im Deutschen allein drei Wortpaare zur Verfügung: Unglück-Glück,Ungunst-Gunst,Unheil Heil.Bei keinem der drei Paare kommen dabei die von Kierkegaard ausgenutzten Wurzelbedeutungen-er spricht auch von“zuwiderlaufen”und“mitlaufen”-zur Geltung.Die Übersetzung hat sich für das Wortpaar Unheil-Heil entschieden und mutet es demLeser zu,dabei an die im alten Deutsch vorhanden gewesene sehr weite,jede Ungunst und Gunst des Geschicks umfassende Bedeutung der beiden Worte zu denken.Wo es irgend geht,erleichtert sie dies Verständnis durch Wendungen wie“zum Heil”,in denen die alte Bedeutung noch erhalten ist.Da,wo Kierkegaard von“zuwiderlaufen”und“mitlaufen”spricht,ist der Sinn mit größerer Freiheit in der Wortwahl wiedergegeben worden. (Hirsch , 第333页 , 第166个注释)。

[2][与空气斗拳]指徒劳的努力。见《哥林多前书》(9: 26) 保罗这样写他自己：“我斗拳，不像打空气的。”

路德的德语翻译是《ich fechte also,nicht als der in die Luft streichet》, *Die Bibel nach der deutschen Uebersetzung D.Martin Luthers*.

[3]就是说这目标是“被设定的”，并且是“为了‘人’的缘故”而被设定的。

[4]“但是如果现在这目标是那不真实的目标的话呢！”，作为感叹句，作者在这里省略掉了句子的一部分内容，就是说，这一句可以理解为：“但是，如果现在这目标是那不真实的目标的话，那又会是怎样的情形呢！”

[5][对罪人，律法的严厉令人恐怖地说“逆转！”]也许是指向《马太福音》(3: 2) 之中，施洗的约翰的严厉布道：“天国近了，你们应当悔改！”

[6][先寻求上帝的国]引自《马太福音》(6: 33) “你们要先求他的国和他的义，这些东西都要加给你们了。”马丁·路德的德文翻译是

《Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes,und nach seiner Gerechtigkeit; so wird euch solches alles zufallen》, *Die Bibel nach der deutschen Uebersetzung D.Martin Luthers*.

[7][永恒不让自己被嘲弄]指向《加拉太书》(6: 7),在之中保罗说:“神是轻慢不得的”。

[8]这里,丹麦语是“løsriv Dig dog blot et Øieblik fra Din Lidelse,og fra de Tanker,den vil paanøde Dig”,Hirsch的德译是“reiß dich doch nur für einen Augenblick los von deinem Leiden und von den Gedanken, die es dir aufnötigen will”。

但是Hong做了一点改动:“for just one moment tear yourself away from your suffering and the thoughts that want to force themselves upon you”,英文把“它(痛苦)想要强加于你的那些想法”改写成了“那些想要把自己强加于你的想法”。

[9]对这一句,Hirsch的德译和Hong的英译都做了解读性的改写。

丹麦语原文是“Det vilde dog vistnok just for Dig være et rigtigt Synspunkt,da det fjerner Dig det længst mulige fra dit Eget”,直译的话就是:“无疑这对于你倒恰恰会是一种正确的观点,因为它尽可能地让你远离‘你自己的’”。

Hong的英译是:“For you in particular it certainly would be a right point of view,since it places as much distance as possible between you and your possessions”,把“你自己的”解读为“你的拥有物”;Hirsch的德译是:“Eben für dich wäre dies doch sicherlich der rechte Gesichtspunkt,da es dich,so weit als es überhaupt möglich ist,deinem eignen Sinn femrückt.”;把“你自己的”解读为“你的心念”。

译者取德译的解读意译作“你的心念”。

[10]“在这样一种程度上极其地”;按原文“saa saare”直译是“如此地极其地”。

[11]这一句复合句在丹麦语原文之中省略掉了一些按中文是需要重复叙述的环节。译者稍作改写,直译是:“那阻碍你去达到‘目标’的东西,被拒绝给予你,你没有自己去将之抛弃而因此就为自己招致了一种‘也许会在一个决定性的瞬间——因为你无力地发现自己直接面对着你无意中为自己设定的任务——使得你的生命如此极其艰难’的责任。”

[12][治理]亦即“上帝的治理”。参看《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段“《圣经》中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持”,§3:“作为世界之主和统治者的上帝,以智慧和善治理,世上所发生的任何事情,因而那善的和那恶的都获得他认为是有用的结果”§5:“在生

活中与我们相遇的事物，不管是悲哀的还是喜悦的，都是由上帝以最佳的意图赋予我们的，所以我们总是有着对他的统管和治理感到满意的原因。”

[13][喂你更容易消化的食物]见《哥林多前书》(3: 1—3):“弟兄们，我从前对你们说话，不能把你们当作属灵的，只得把你们当作属肉体、在基督里为婴孩的。我是用奶喂你们，没有用饭喂你们。那时你们不能吃，就是如今还是不能。你们仍是属肉体的，因为在你们中间有嫉妒、纷争，这岂不是属乎肉体、照着世人的样子行吗？”

[14][诗人.....如果不是逆境和沉重的苦难.....会写下这些歌吗]也许是指向罗马诗人奥维德(Publius Ovidius Naso，公元前43年出生，卒于公元17年)，他所写的诗集中有在他被流放到黑海旁的一个边远地区时写的*Tristia*(维基百科译作“哀怨集”)。克尔凯郭尔拥有奥维德的一些著作，诸如*P.Ovidii Nasonis opera quae exstant*, A.Richter出版，铅印版 bd.1—3, Leipzig 1828, ktl.1265。

[15][在心灵被最死死卡住的时候，欢乐的竖琴则被调定]指向布罗松(H.A.Brorsen)的赞美诗《在这甜蜜的圣诞节》(1732年)，第六段：“即使我欢愉的歌/混同于哭泣和深深的叹息，/十字架的强制/令我永远都不闭上嘴；/在心灵被死死卡住的时候，/欢乐的竖琴则被调得，/能够发出更好的声音，/碎裂的心最能够感觉到/这一喜悦的盛大狂欢/将会带来什么”。——《信仰的美好宝藏》(*Troens rare Klenodie*)，由哈根(L.C.Hagen)出版。从第11页起。

[16][荨麻]在丹麦有这种荨麻草类植物，如果触及皮肤会有烧灼感，甚至会起疱。

[17]“你有信心，就当在神面前守着”(《罗马书》14: 22)[丹麦文这里是对《罗马书》(14: 22)的随意引用。译者使用了和合本的中译，全句为：“你有信心，就当在神面前守着。人在自己以为可行的事上，能不自责，就有福了。”

[18]这“就这样地去安慰他”的举动，其实也就只是马马虎虎地做一下。

这句句子的丹麦语是：“Ikke sandt, Du vil finde det ganske i sin Orden, og i en vis Forstand vel betænkt, at de menneskelige Trøstegrunde dog ikke give sig Skin af at kunne gjøre den Sørgende glad, men blot paatage sig saadan at trøste ham, hvad de da gjøre slet

nok.”

Hong的英译是：“You do find it entirely as it should be,do you not,and in a certain sense well advised,that the human grounds of comfort do not pretend to be able to make the sorrowing one happy but undertake only to comfort him somewhat,which they then do quite badly?”

Hirsch的德译是：“Nichtwahr,du wirst es ganz in der Ordnung finden und in gewissem Sinne wohl überlegt,wenn du siehst: die menschlichen Trostgründe geben sich doch gar nicht den Anschein,als ob sie den Trauernden froh machen könnten,sondern machen sich bloß daran,ihn etlichermaßen zu trösten,was sie denn schlecht genug tun.

第三部分^[1] 从背后伤害的一些想法——作为陶冶^[2]

基督教的讲演^[3]

“那基督教的”无需任何防守，不征用任何防守——它是进攻着的^[4]；“去防守”，这是所有曲解之中最令人无法作辩护的^[5]一种，最颠倒的一种，并且是最危险的一种——它是那不为人意识到地狡猾的背叛。“那基督教的”是进攻着的，在基督教世界^[6]之中当然是从背后进攻着。

内容

I. 你到主的家，要谨慎你的脚步。

II. “看哪，我们已经撇下所有的跟从你，将来我们要得什么呢？”（马太19: 28）——将来我们要得什么呢？

III. 在我们爱上帝的时候，万事必定都为我们效力。

IV. 死人，无论善恶，都要复活。

V. 我们得救，现今比初信的时候更近了。

VI. 为义受辱的人有福了。

VII. 祂在世上被人信仰。

注释：

[1][第三部分]（可能是1848年2月的）日记（NB4: 78）：“如果没有第三部分，基督教讲演就会是太过于温和，相对于我的各种性格特征不真实，甚至我的性格特征倒是够温和的。在世上我该去什么地方找一种比这第三部分的这一巨大冲动更幸福的对比啊，然后是第四部分中最隐秘的真挚性，恰恰因为它是星期五的圣餐仪式”（SKS20,325,16—21）。也参看1848年3月的日记（NB4: 105），其中克尔凯郭尔写道：“基督教讲演的第三和第四部分之间的对立是如此尽可能强烈，并且是如此真挚内在：先是像一场神殿清洗的节庆，然后是所有圣餐仪式中宁静而最内在的；一场星期五的圣餐仪式”（SKS20,336）。

[2][从背后伤害的一些想法——作为陶冶]参看日记（NB4: 5, 1847年1月底或者1848年12月初）。克尔凯郭尔在之中记下了这个讲演集的

最初想法：“要写下一些讲演/作为陶冶的/从背后突然袭来的，猛烈地袭来的，各种想法——作为陶冶”（SKS，第20页）。在页边添加了：““一次来自想法们的袭击”。关于克尔凯郭尔对六个讲演的说明，可以看对每个讲演的标题的注释。

[3][基督教的讲演]这标题最初是“基督教的论述”，后来被改成“基督教的袭击”，最后被改成“基督教的讲演”。

[4][“那基督教的”无需任何防守……是进攻着的]参看日记（NB3:75,1847年12月），克尔凯郭尔在一个“NB”之下写道：“所需要的，是一种新的神学武器学说——新的把握——借助于双重辩证法。看现代的正宗神学，是可怜的，它抓着各种武器（并且以为这是防守的武器而不是进攻的武器），它抓着它们，就仿佛，一个人拿着一根包铁的棍棒并且把它递给进攻者，以便进攻者以此来打他。让·保罗在一个地方提出建议说，把一个棍棒交到便衣卫兵的手中以便让他以此来作防卫（因为他们不懂怎样使用步枪，只会让敌人夺走）：当今的神学的情形就是如此，它只有经受失败的大手笔”（SKS20，第279页，也看对之的注释）。

[5]“防守”、“防卫”、“捍卫”和“辩护”在丹麦语中是同一个词 Forsvar（名词）/at forsvare（动词不定式）。

[6][基督教世界]就是说“整个由基督徒构成的社会，所有由基督教人口构成的国家”。

I 你到主的家，要谨慎你的脚步^[1]

在上帝的家中一切是那么地宁静，那么地安全^[2]。对于那进入的人来说，他好像是一步就到达了一个遥远的地方，无限地远离了所有喧嚣、吵嚷和大嗓门说话的声音，远离了生存的恐怖，远离了生活的风暴，远离了各种可怕事件的现场或者对它们的沮丧想象。^[3]在那里面，无论你的目光投向什么地方，一切都会令你感到安全和平静。庄重的建筑的高墙，它们如此坚固，它们绝对可靠地守卫着这可靠的皈依之地，在其巨大的穹窿之下，你得免于每一种压力。环境的美，其华丽会为你令一切都变得友善，如此欢迎着，它简直就仿佛要以这神圣的地方^[4]来迎合你，还通过提醒来迎合，提醒你那当然是必须作为前提的事情：美好而平静的时代，这样的时代有益于这些和平之工事^[5]。看，那在石头上雕出这些图案的人^[6]，他为此花了很长时间^[7]，在所有这长久的时间里，他的生活必定是被围护起来，得到了安全保障，这样就不会有什么

人撞在他身上、不会有什么事情发生在他身上而以任何方式使他的手或者他的想法变得不确定：他作为艺术家需要和平之最深刻的宁静——因此他创作出的东西也令人想到这宁静。看，那曾编织出这被用来装饰布道台的丝绒的人，他必定是有着在自己的工作中静坐下来的安宁，这在和平时代繁荣而在战争时代不为人所需的工作。那在之上绣金的女人，她必定是得到许可不受打扰而勤奋地坐着干自己的活，一心专注于这手工，并且想着：要带着同样的仔细绣织每一针。

多么令人安神，多么令人宁心，——唉，在这种安全感之中有着多大的危险啊！因此事情也确实是这样，真的只有天上的上帝，他才是在生活的现实之中能够真正有教益地为人类传道的；因为他^[8]主宰着各种处境、各种命运和各种状况。各种处境，——若“你”^[9]是在这些处境之中，若它们把这作为“特定的对应者”的“你”围拥起来，那么，确实，它们的雄辩是穿透而倣醒着的。无疑你也经历过这个。如果你自己就是那深夜时分躺在病榻上无法入眠的病者，或者即使你只是那在深夜的一刻坐在病者痛苦不堪的床榻边的人，带着令人不安的明确无误，数着钟敲响的每一下、数着病者的每一声叹息，但却无法在这一式的单调或者在这计数之中找到缓解，——如果你在这时听见那首敬神的歌，“我们的救主是在午夜时诞生的”^[10]；那么，在这样的时候，你会相信“所有讲演者加在一起能够制造出这一效果”吗？为什么不？因为病榻与黑夜时分布道，比所有讲演者更强有力，它们知道这秘密，以这样的方式来对你说话，这样你会感觉到，这说话所针对的是你，恰恰“你”，而不是那坐在一边的他，不是那些在外面的他们，而恰恰是“你”，你，这感觉到孤单的你，在这个世界里孤单、在深夜时分的病榻旁孤单的你。或者，如果一个人躺在其生命的终点，并且人们诚实而坦白地没有隐瞒他那在我们的时代会对死者隐瞒的事情，这对他来说是要去知道的最重要的事情：生命结束了；难道你不认为：不同于所有那些最著名的讲演者对“那健康而有活力地——在自己的想法之中还认为自己在精神上也很健康——安全地坐在华美的神殿^[11]之中倾听着并且也许还对讲演作出评判的人”所说的语句，那最有局限的人所说的最简单的安慰语句会产生出一种完全不一样的效果？为什么那简单的语句能够产生出一种完全不同的效果呢？因为，考虑到“这语句所针对的人”，死亡知道怎样让人明白自己，它知道怎样让你明白，这是“你”，你是这相关之人，这不是别人，不是你的邻居或者对门，也不是这城里的另一个人，这将死去的人就

是“你”。

在上帝是那“借助于境况来传道令人儆醒”的传道者的时候，这样，在生活现实中的情形就是如此。但在上帝的家里，在那华美的上帝之家，在牧师布道的时候，——那是在让人得到安宁！尤其是在这样的時候：如果他是想要努力去满足各种人之常情的要求，或者人们这样所称谓的，时代的要求^[12]。因为，人们在当今时代中变得越来越怯懦、越来越怕自己去在现实之中听任境况的支配而体验那可怕的事情的同时，他们反倒是在对雄辯之虚妄的欲求之中变得越来越挑剔。人们不想严肃地去听任何可怕的事情，人们想要戏摹这样的事情，大致就像在和平时代，武士们，或者也许更确切地说，非武士们，戏摹战争；人们想要一致于对艺术的各种要求^[13]而在境况之美的方面要求一切，并且一致于对艺术的各种要求而对讲演者要求一切，但人们自己却想要世俗而不敬神地在上帝的家里完全安全地坐着，因为人们当然是知道的，任何讲演者都没有这权柄，这“唯治理^[14]具备的权柄”：“去抓住一个人”、“去将之扔到各种境况的支配之下”、“去让各种无常的变迁、让各种考验、让各种内心交战^[15]严肃地布道令他儆醒”。

哦，在生活的正常进程之中有着如此多“想要让一个人入眠、教他说‘平安稳妥没有危险’^[16]的东西”。因此我们去上帝的家，以求从睡眠中被唤醒，以求从魔法中被拉出来。但是，如果在上帝的家中时而却又如此多“想要让我们入眠”的东西的话！^[17]甚至那在其自身为其自身^[18]是令人儆醒的东西，各种想法、各种考虑、各种观念，都会因为习惯与单调的力量而失去其涵义，正如弹簧会失去弹性，而它却只因这弹性才在严格的意义上是它所是。这样，为了趋近这讲演的对象，这也确实是正确而有自己的道理的，一再不断地邀请人们进入主的家、召唤他们，这简直就是义务。但是，人们会变得如此习惯于听这一邀请，以至于它失去其涵义，这样，人们在最后就不到场，并且事情在最后就终结于“这邀请把教堂布道得空空如也”。或者，人们会变得如此习惯于听这一邀请，以至于它在那些来的人那里发展出各种不真实的观念，使得我们妄自尊大而自以为我们并非如同他们那些不到场的人们，使得我们自我满足、有安全感，因为它把我们卷入一种幻觉，就仿佛是（既然我们被如此急切地邀请）上帝需要我们，就仿佛反过来倒不是我们在畏惧与颤栗^[19]之中本应当考虑他会向我们要求什么，就仿佛不是我们本应老实地感谢上帝，感谢他在总体上愿意与我们相关，感谢他愿意忍受并且

允许我们去靠近他、忍受我们胆敢去相信他关心我们，感谢他，不以此为耻地，愿意认同自己被称作是我们的上帝和我们的父亲。

那么，在我们谈论传道书的这些话的时候，就让我们在这个问题上以别的方式来说一下吧^[20]：

你到主的家，要谨慎你的脚步。

你到主的家，要谨慎你的脚步。因为这“上^[21]主的家”是一件有着至高义务的事情。记住，他，这在场者，他是那在天上者，——而你是在地上。但是你不要以为他在其至高之中就是极其遥远，这恰是严肃和责任：他^[22]这无限至高者是完全临近你的，比每天在你周围的那些人们更近，比那你认为完全能够“把自己作为自己所向之展示出来”的最亲密朋友更近。至高与遥远看起来似乎相互对应，这样，那与你近的也是与你相同的；但在至高与你完全相近而却又是至高时，你就被置于艰难的处境。然而，恰是上帝，这无限的至高者，在主的家中，却处于其至高之中与你完全相近；因为上帝的情形不是一个人的情形，一个人，在他靠近你这卑微者、与你相关时，其地位会变得少一点高贵，上帝则不，上帝能够完全临近最卑微的人但却处于其无限的至高之中。哦，永恒之严肃，哦，艰难的处境！因为，不是吗：通常，只要有一个陌生人在你所在的地方到场，那么，你就会有所改变，而若国中最有权力而地位最高的人到场，那么你就会有很大改变，因为他地位如此高，因为你如此罕见他。但是天上的上帝则以完全不同的方式是至高的，而当你上主的家时，在这里，上帝则是在其无限至高之中完全与你相近，比你更临近你，因为他甚至理解并且看得出你想法之中的那种你自己都不理解的想法。哦，多么巨大的责任之重啊：这无限至高者，也许你最想要以自己的最佳形象面对的这个至高者，他在其至高之中与你完全相近，并且在其至高之中仍完全临近地看你，甚至那每天都在你身边的人也不会这样地看你。尽管，考虑到你在这至高无比者^[23]面前出现，你会想要尝试着以不同于你自己的样子展示出自己，但你却无法做到，他^[24]实在是太无限至高，所以你做不到，而接下来还有：他实在是与你太相近，所以你做不到。如果说一个人，在他被置于国王陛下面前时，会失态而忘记自己本来想要说的是什么，哦，那么，要被直接置于上帝面前，这会是多么可怕；因为国王陛下既不如上帝那么至高，也不可能像上帝那样如此之近地趋向你。

因此，在你走向主的家时，你要小心。你想在那里干什么？你想要

祈唤主你的上帝，赞美并颂扬他。但现在，你在事实上真诚地是严肃地想要这个吗？你知道，在“要求真诚”这方面，语言再也不会有比这更庄严的表述了，如果你对一个人说：在上帝面前，告诉我，这是你的信念，这是你的意思吗？在主的家中你当然就是在上帝面前。那么，你祈唤上帝的求告，它在上帝面前是真心真意的吗？上帝面前的真诚是什么？它就是：你的生活表述出你所说的东西。我们人类不得不满足于“少一点”，满足于“这一个人庄严地向那另一个人保证，这个那个什么的是他真诚的意思”。但是天上的上帝，他，无限至高者，或者，是啊，这里又要说这话了：上帝，这完全与你相近的知人心者^[25]，上帝只愿意理解一种类型的真诚，它就是“一个人的生活表述出他所说的东西”。所有别的真诚，所有别的庄严，所有只是对于“你认定你所说的东西”的保障，对于上帝来说都是一种欺骗、一种不真实，一种这样祈唤是对他的放肆。你要小心，别让你的祈唤“没能够取悦上帝却反是一种对上帝的放肆”。你要小心，别因为你并不理解你自己而被自己欺骗、放纵自己傲慢地去欺骗上帝，就仿佛你在你心中有着各种虔敬的情感，但它们却没有这样的力量来使得你去改变你的生活、去让你的生活成为这些情感的表述。我们人类常常抱怨自己缺乏可用于我们的情感的言辞和表达，抱怨语言不愿帮助我们，以至于我们不得不，也许是徒劳地，寻找言辞。在上帝面前，你根本不用为这一类事情担忧，只要你的生活表述了“你有着这些情感”，那么你在上帝面前就是真诚的，那多嘴善言的真诚是完全多余的。

或者，也许你上主的家是为了向上帝祈求帮助和支持。小心你所做的事情！你有没有真正地、有没有在上帝面前为自己弄明白：“你在祈唤谁来帮助你”、“祈唤他的帮助意味了什么”以及“这会使得你有义务不得不去做什么事情”？如果这也许是世俗的事务、孩子气的忧虑、无关紧要的小事，如果你是缘于这些而想要祈唤他的帮助，并且不是因为他^[26]会帮助你去忘却这些事情，而是因为你想让自己专注于这些事情；各种无关紧要的小事，你也许会在明天忘记掉的它们，但是因为你祈唤了那至高者的帮助，于是这就绝非是无关紧要的事情了，因而，如果你祈唤上帝是缘于这些无关紧要的小事，那么，你当然就是嘲弄了上帝；而他^[27]并不忘记你祈唤了他的^[28]帮助^[29]。如果一个医生，孩子气的父母为每一个无足轻重的小毛病都会派人去找他，然后在他赶来的时候，这毛病又完全好了，乃至这父母几乎就忘记了自己因什么缘故而派人找医生

来，如果这医生，无疑这也完全符合情理，会变得不耐烦，那么，难道上帝全能者就会愿意让自己被如此对待吗！或者，难道你敢认为应当是上帝来为你服务，认为他这至高者随时都准备着要听你的祈祷，满足你的愿望？哦，如果你让自己与他^[30]有了关系，那么，你就是那由此而无条件地有义务要去服从和服务的人。如果你不明白这一点，那么，“让你自己与他^[31]有关系”就是一种放肆，“祈唤他的^[32]帮助”就是一种放肆。固然事情是如此，如果他^[33]是全能者，能够做一切他想做的事情^[34]，那么这看起来几乎就是在诱惑着你这样想，就仿佛你只需去想要就行。但是你要小心：没有什么不假思索的言辞能像一种对上帝的不假思索的祷告那样地遭到报复，没有什么言辞能像祈唤上帝帮助的祷告那样让人进入一种义务；因为这祷告使你有义务无条件地让自己得到他^[35]想要给予的帮助。你能够请求一个人帮助，而在他到来了要给予帮助的时候，又忘记了你的请求；你能够请求一个人帮助，而在他想要并非如你所愿那样地帮助你的时候，你可以说“这不是我所请求的”；但是如果你向上帝祈求帮助，那么你就被捆绑住了，你就是被绑定了要接受他觉得是合适的帮助。哦，我们如此频繁地听见这请求帮助的尖叫，以及这“不存在帮助”的尖叫；确实地说，总是有着足够的帮助。但是，人心是如此诡诈，如此不忠实于自己的言辞；在这帮助显现为那最令人惊悚的东西时，我们就说：“可这又算得上是什么帮助呢？”然而，如果这一帮助是来自上帝，并且，如果你向他祈求了帮助，那么，你就有了义务去接受这帮助，并且带着信仰感恩地将之称作帮助。

或者，也许你上主的家以求通过向上帝许诺来把自己绑定在对“意念”、对“为将来而做的决定”的义务中；你要小心你所做的事情。你有没有真正为自己弄明白“许诺上帝某事”意味了什么，你许诺上帝的东西是一个人能够并且敢去许诺上帝的东西，它不是什么我们人类能够以相互许诺来开玩笑的东西，这是某种上帝会允许你许诺他的东西；否则的话，这就当然是一种放肆；你有没有真正为自己弄明白“一种对上帝的诺言会以怎样的方式将你绑定在一种义务之中”？“一个诺言是一个圈套”^[36]，人们说，一个对上帝的诺言，是啊，如果它就是它所应当是的东西，并且成为它所应当成为的东西，那么它肯定就在最可能大的程度上不是一个圈套，因为它是拯救人的牵引带^[37]；但是，如果不呢！如果你没有让自己明白你许诺上帝的东西，对于“你能够并且敢去许诺上帝什么事情”没有真实的观念，那么你就会失去上帝，你就会放纵你的灵魂

去轻率而虚妄地对待上帝和上帝之名^[38]。如果你不履行你许诺上帝的事情，那么你就失去你自己。哦，人总无法逃避开的一个，那是：他自己；而还有一个他逃不开的：天上的上帝！

因此，在你上主的家时要小心，记住传道书中的话：“你在神面前不可冒失开口，也不可心急发言。因为神在天上，你在地下。你向神许愿，偿还不可迟延。因他不喜悦愚昧人。所以你许的愿应当偿还。你许愿不还，不如不许。”^[39]

你到主的家，要谨慎你的脚步。因为，也许你会在那里知道比你本来真正想要知道的更多东西，也许你会获得一种你在事后徒劳地试图想要摆脱的印象：因此你要小心火，它燃烧。^[40]

我们一再地听到这样的话：只要人们有能力和时间去认识真相，只要有人真正能够为他们把真相弄明了，那么他们就会非常想要去认识真相；这在世上被视作是毋庸置疑的事情。哦，多余的忧虑；哦，狡猾地设计出来的藉口！每一个人其实都有足够的能力去认识真相，难道在天上的上帝会如此不近人情地亏待什么人吗！每一个人，甚至那最忙碌的人其实也有足够的时间去认识真相；这是最明确不过的，因为他应当有时间；“忙碌的人，恰恰就像闲人也是如此，不会有足够的时间去这样做”，这说法绝不是什么反证！既然每一个人都有足够的能力和时间，那么，如果一个人自己是想要把这事情弄得明了的话，这“去把这事情弄明了”自然也就不可能会是那么难的一件事了。但是恰恰在此有着麻烦：“把责任推给能力之缺乏、推给时间之缺乏、推给真相之朦胧”是那么容易，而反过来“一个人那么想要去认识真相”则看起来是那么冠冕堂皇，而且还那么舒适。

确确实实，事情并非如此。那只是大体地认识自己的人，通过自己经验得知，其实人在内心深处有着一种对于真相的秘密恐惧和畏惧，一种对于“得知太多”的畏惧。或者，你真地以为“真正彻底地去了知什么是‘自我拒绝’、去把事情弄得如此明白以至于‘那在别人的不真实但却对其有偏爱的评价之中的每一个辩解、每一个藉口、每一个粉饰、每一个开脱’对他来说都是被割除掉了的”是每一个人的诚实愿望吗！你相信是这样吗？是啊，我无需等待你的回答；因为，如果事情是这样的话，那么每一个人就真的是有了自我拒绝，因为这恰恰是自我拒绝的最初形式。哦，然而即使是那克服自己在真相面前的最初颤悚而不在“去了知这真相”的时候世俗地退缩的更好的人，甚至他，尽管他因此诚实地承认

自己由自身经验很清楚地知道“人并非是那么急切地想要去认识真相的”，甚至他，或者更确切地说，恰恰是他，会确定地承认，他常常，并且足够频繁地，有理由对自己抱有怀疑，怀疑自己面对真相会躲起来，就像亚当躲在树丛间^[41]，承认自己仍会偷偷地离开什么事情、仍会偷偷地进入什么事情，承认自己有时候仍会更想要闪入那只具备“黑夜前后的微光”的昏暗，而不愿让真相在自己周围使事物变得过于明朗。

因此，在你上主的家时要小心；因为在那里你将得以听见真相，陶冶人的真相；是的，确是如此，但是你要小心“那陶冶性的”，再也没有，再也没有任何东西是如“那陶冶性般的”温和，但也没有任何东西是如此专横的；“那陶冶性的”绝非是胡言^[42]，再也没有比它更具责成的强制性了。在上帝之家你得知真相，这真相不是来自牧师，你当然很容易就能够，并且在某种意义上也应当，避免让自己受牧师的影响，这真相是来自上帝，或者说是你在上帝面前得知这真相。这恰是真相之严肃，恰是真相：你在上帝面前得知它；一切尤其是立足于这一点：在上帝面前。在上帝之家有人在场，他与你一同知道：你，恰恰是你得知了这真相。你要小心对待这一有人同享的知识；你再也无法从这一同享之知中脱离而退回到无知之中，这就是说，你不可能不带着辜而得以脱身归返，你也摆脱不了对于这辜的意识。

因此你要小心，别让自己得知太多，别让自己去知道有这样的一种保障，——就在你的生活处于阳光明媚的路途上的同时，这保障会令你在自己眼中取悦你自己、在别人眼中则讨别人喜欢；这种“你如此想要去认识真相”的保障，它是一个幻觉，或者更糟，它是一个非真相。你要小心，你别在那里，在上帝之家，去得知它——然而你却是知道它的，当然；你在许许多多知识之中甚至也许将自己抬高到了那些“想要谈论这样一些每个小孩子都知道的旧事”的简单的讲演者之上，但是，你要小心，你别在那里，在上帝之家以这样一种“你必定是明白的”的方式去得知它：你会被要求去这样做，你要在自我拒绝之中放弃掉所有那“自然人在之中有着自己的生命、自己的喜乐和自己的消遣”的东西。你考虑过没有，什么是对生活的厌倦（Livslede）？在所有“那有限的”都被从一个人那里剥夺走但你同时却又要让这个保留自己的生活的時候，对生活的厌倦就出现了；在他周围的一切都变得荒凉而空虚并且索然无味、时间变得无法描述的漫长的时候，是的，对他来说就仿佛是自己已经死去；是的，自我拒绝把这称作是“死离出（at afdøe）”；而真相所教的

是：一个人应当死离出有限^[43]（为之的喜乐、对之的专注、对之的运营、在之中的消遣），应当通过这一死亡而进入生活，应当去品尝（所谓“品尝死亡”）并且去弄明白“那被忙碌用来填充生活的东西是多么空虚、那作为眼目之喜乐或内心之欲望的东西^[44]是多么毫无意义”，唉，自然人恰恰是反过来领会这件事情的，按他们的理解，“那永恒的”是“那空虚的”。在一个人身上，没有什么驱动力是像他用来紧紧抓住生活的这种驱动力那么强烈的，在死亡来临的时候，我们全都为自己祈求得到许可继续生活；但自我拒绝之“死离”则就像死亡一样地苦涩。在主的家里，你得知这真相：你应当死离出这世界^[45]；如果上帝得知了你得知了这一点（这是不可避免的），那么，在永恒之中就不会有任何借口来帮助你。因此，在你去主的家时，你要小心。

你到主的家，要谨慎你的脚步。因为，即使你是从那在这世界上能够发生在一个人身上的最可怕的事情中出来，因那里恐怖而逃进上帝的家，然而，在这里你则是走向了还要更可怕的事情。在这里，在上帝之家，从本质上说，我们谈论一种世界所不认识的危险，一种危险，与之相比，所有被世界称作是危险的东西都是儿戏，这危险就是罪之危险。在这里，在上帝之家，从本质上说，我们谈论一种以前从不曾以后也绝不会发生的恐怖，与这恐怖相比，那发生在所有人中最不幸的人身上的最可怕的事情就是无足轻重的事情，这恐怖就是：人类把上帝钉在了十字架上。

那么，你在上帝之家，想要干什么呢？^[46]是因为贫困，或者疾病或者其他逆境，简言之，是任何一种尘世的匮乏和悲惨，——这些是人们在上帝之家所不谈论的，至少在一开始不谈论。首先谈的，并且首先应当谈的，是关于罪，关于“你是一个罪人”，关于“你在上帝面前是一个罪人”，关于“你在对这一想法的畏惧与颤栗^[47]之中应当忘记你的尘世匮乏”。不是吗，这可是一种特别的安慰方式！不是关怀地问候你的状况，不是为你给出建议和提示……如果你是出于这个原因而到那里去求助的话，那么，你就弄错的，这样一来，你当然就是到了这反而是更可怕的地方。因为，在那里并非是“对你的所有尘世的悲惨有着关怀并忙于帮你脱离这悲惨”，相反，在那里还会有一块更沉重的秤锤压到你身上，你被弄成罪人。于是，在那里人们所谈就是关于这个，真正作为陶冶的话题，关于“对罪人有着拯救、对悔者有着安慰”。然而也许这与你无关，你，唯独只专注于你的尘世的苦难而逃到这里的你。然而，这还是与你

有关；你徒劳地想要说“这与我无关”，而如果你想要重新离开，也是徒劳；这话已经对你说了，上帝与你一同知道这个：这话被对你说出，你听见了它！

这样，你在上帝之家想要什么呢？^[48]也许你蒙受不公正，有可能，你是无辜者、值得爱者，甚至，也许人们毫无信义地欺骗了你；有可能，你是高贵者、善良者，有可能，你甚至还应当算是人类的造福者之一，然而，然而，作为酬报，人们反而把你排斥到他们的社会之外，虐待你、讥讽你、嘲弄你，甚至图谋你的性命，——而你逃进上帝之家想要寻求安慰；不管你是谁，你弄错了，——你到那里，那是个还要更可怕的地方！在这里，在上帝之家，所谈的，至少首先所谈的，不是关于你和我、关于“我们人类在这世界上所能够承受的一小点（以另一种方式诚实地说是我们应得的）不公正”。不，这里，在上帝之家，所谈的事物首先是关于这恐怖，在世界之混沌中，我们从来不曾见过并且永远也不会看见类似于此的恐怖；关于那不公正，血天呼冤，空前绝后的不公正；关于那暴动，在人类不像往常那样软弱无力地发起反对上帝的暴动、而相反简直就是在胜利中抓住他并把他钉上十字架的时候，那比大海最狂暴的浪潮更可怕的暴动；于是，那从外在的恐怖中逃离而逃到这里——逃进这还要更可怕的东西中的人，他当然是搞错了！然而我们所谈首先是应当关于这个。祂的，我们的主耶稣基督的形象，应当被召唤出来，不是以这样一种方式，像在艺术家有时间并且花上很多时间去创造出这形象的情形，不是以这样一种方式，把它从恐怖之环境里取出来并且把它陈列出来作为一种平静的观想之对象。不，应当被人们记住的是那处于危险和恐怖之瞬间的祂，既然平静的观想者无疑更愿待在家里，既然在这个瞬间里，如果有人崇拜祂或者哪怕只是温柔地看着祂的话，这举动也会为他招来怀疑，既然在这个瞬间里，若没有这句“你们看这个人”^[49]，就不会有什么可看的，既然在这个瞬间里根本就没有“去看着祂”的时间，因为恐怖把眼睛从一个人头上挖出并引它去盯着自己。^[50]而基督的苦难也不应当作为一种过去来被记住：哦，节省你的怜悯吧！不，在这一恐怖被展现出来的时候，它是一种现在在场的东西，而你是在场的，还有我，在一件当场的事情上，并且是作为——同犯的有辜者！

但是，这样的话，如果你去主的家，你就弄错了。你不会听见那能够在你所遭的不公正之中令你得以舒缓的安慰，不会获得针对那些欺负

你的人的公正判决，相反你会获得不公正的判定，正是你，这无辜地受迫害、受讥嘲、受不公正对待的人！你获得一种辜，一种血天呼冤的辜^[51]，在你的良心之中：在祂无辜的受难和死亡之中，你也是同犯的有辜者。哦，这难入耳的安慰话语^[52]，谁能够听它呢！哦，排解你的各种阴暗悲惨的想法的奇怪方式：给予你更为可怕的东西让你去为之哭泣！

因此，你到主的家，要谨慎你的脚步；为什么？正是因为在这主的家，这里为你提供唯一拯救性的东西，神圣的安慰，这里为你提供那至高的“上帝之友谊”^[53]，他在耶稣基督身上的仁慈。因此，我们不应当停止邀请人们到主的家，我们应当总是愿意为别人，正如为我们自己，去祈祷，让我们在上帝之家中的访问会得到祝福；但是因此，正因此我们也不应当有任何犹豫，去向人们叫喊：看在天上的上帝的份上^[54]，要小心，最重要的是要警惕留意，让你自己配去使用那被向你提供的东西^[55]，——正因为在那里有一切可赢得，因此也是在那里有一切可丧失。带着信仰地使用它！再也没有什么信念是会像信仰之信念那样的真挚、那样的强烈并且那样的充满至福。但信仰之信念不是什么人生来具备的东西，不是一种“充满青春和生命喜悦的心念”的信心；信仰更不是什么你伸出手在空中所抓的东西。信仰是这种信念，这种在畏惧与颤栗^[56]之中的至福的信念。在我们从信仰的一个方面、从天国的一面看信仰的时候，这时，我们只看见至福在它之中反光；但是如果是从它的另一方面，从单纯的人性的一面看，那么我们就只看见畏惧与颤栗。但是这样一来，那种“总是不断地——从不曾有所不同——只是邀请着地、引诱着地、召唤着地想要谈论在主的家中的访问”的说法当然就也是不成立的；因为从那另一方面看，这是可怕的。因此，那种“到最后终结于‘完全地把人们吓唬得不敢进入主的家’”的说法也是不存在的；因为从另一面看，这是至福，在上帝之家中一日胜过别处千日^[57]。哦，因此，“正确地驾驭”就是一件艰难的事情，并且因此，一个人很少成功地做到，并且成功也总是处于脆弱之中。因为“引诱着地向人们招手”是很容易的；“令人反感地把人们吓走”也是容易的；但是，尽可能地带着一种无人能抵抗的真挚热情邀请人们来，并且还带着一种能够教会最勇敢的人去颤栗的恐怖叫喊“你要小心”，确实，这是艰难的。也就是说，对于讲演者的情形也是如此：他所强调的东西同样也对他有效。对讲演者，要这样说：你要使用所有那被赋予你的能力，随时准备着在自我拒绝之中作出每一

种牺牲和顺从，把你的能力用于去赢得人们^[58]，——但是如果你以这样一种“放弃掉恐怖”的方式来赢得他们，那么你就有祸了；因此你要使用所有那被赋予你的能力，随时准备着在自我拒绝之中面对每一种牺牲，使用这能力来让人们害怕，——但是，如果你不是因“要为真相而赢得他们”的缘故而去使用它，那么，你就有祸了。

注释：

[1][你到主的家，要谨慎你的脚步]丹麦文引自丹麦文版旧约《传道书》（4：17）。这里的中文是引自和合版《传道书》（5：1）：“你到神的殿，要谨慎脚步。因为近前听，胜过愚昧人献祭，（或作胜过献愚昧人的祭）他们本不知道所作的是恶。”

关于这个讲演，克尔凯郭尔在日记NB4：5中写道：“‘你到主的家，要谨慎你的脚步’（传道书），/对照先前的日记之一。/这应当是序篇。/在接下来的讲演之中，文本的选择应当是这样：看起来要像一种福音，并且也就是福音，但是随后刺就出现了”（SKS20，第288页）。在边上加有：“日记NB2 p 147—48”，亦即1847年8月的NB2：142，克尔凯郭尔在之中写道：“传道书4,17‘你到主的家，要谨慎你的脚步’常常被作为一种对立那种只是忙于让人们来教堂的随意的布道方式的布道。去那里的时候，你要谨慎。如果你没有这样地按布道所说去做的话，这就是责任。如果布道所说得体，那么你也许就能够得到一种你无法再重新抹去的印象，一个上帝对你要求的印象，自我拒绝，等等，你要谨慎留意”（SKS 20，第199页）。

“主的家”，在《传道书》中是“神的殿”，在克尔凯郭尔这里是教堂。（见下一个注释。）

[2][在主的家中一切是那么地宁静，那么地安全]在日记手稿NB4：5（见上一个注释）的页边加有这样的文字“Dto p.242 n:og 243 ø”，这意思就是说，日记NB2从第242页起：“……哦，在外面的世界上有着那么多东西想要将我们从你这里拉走，哦，上帝，因此我们想要进入你的家，但是在这里有时又会有一种想要欺骗我们的安全感，就仿佛在这里所有危险和恐怖都已远离，在这里，其实我们要谈及的是最大的危险，罪之危险，和最大的恐怖，基督的苦难和死亡。”（1847年8月的NB2：243,SKS20,231页起。“上帝的家”是“教堂”的固定表述，比较阅读《提摩太前书》（3：15）：“倘若我耽延日久，你也可以知道在神的家中当怎样行。这家就是永生神的教会，真理的柱石和根基。”

[3]Hirsch的德文版在这里作了注释：Bei den“grauenhaften Begebenheiten”denkt Kierkegaard an die französische Februarrevolution 1848,deren unmittelbares Übergreifen auf das eigene Land von den deutschen Höfen und dem dänischen Hof bang und tatenlos erwartet wurde.Kierkegaard stand als konservativerMann mit innerer Leidenschaft zur uneingeschränkten Monarchie.（就“各种可怕的事件”，克尔凯郭尔所想到的是1848年的法国二月革命，其在自己的国家的蔓延令德国宫廷各贵族和丹麦王室惶惶然而束手无策地坐视事态发展。克尔凯郭尔，作为保守派人士，有着对“不受限制的君主制”真挚的激情。）

[4][这神圣的地方]教堂的空间在这样一种意义上被视作是神圣的：教堂是通过一个庆典性的神圣仪式由主教宣布启用的，在这典礼上，乡村教区司铎和本教区及附近教区牧师都会在场。丹麦语可参看明斯特尔（J.P.Mynsters）的“丹麦的教堂仪式的一个提议”中的“论教堂落成典礼”，在丹麦语的《Udkast til en Alterog Ritualbog（圣殿与仪式书的草案）》第79—83页。按照这反映出当时的教会实践的提议，主教在典礼讲演开始的时候会说：“于是，我在我的职位上以上帝圣父圣子和圣灵的名义启用这个教堂。我令这一空间变得神圣并且使之隔离世间的喧嚣和所有尘俗的生意，这样上帝之名将留驻于之中，这里将是上帝之家，这里是通往天堂的前庭”（第81页起）。

[5][提醒你那当然是必须作为前提的事情：美好而平静的时代，这样的时代有益于这些和平之工事]可能是指向哥本哈根圣母教堂的重建。旧教堂在1807年被轰炸成废墟，重建后的圣母教堂在1829年6月7日降临节举行隆重落成典礼。

[6][这在石头上雕出这些图案的人]指丹麦雕塑家托尔瓦尔德森。托尔瓦尔德森的新古典主义的基督及使徒们的雕像，以及他的一系列圣经故事浮雕，它们都被用于新建的圣母教堂中的陈列与摆设。见插图。



[7][他为此花了很长时间]托尔瓦尔德森的这些雕像的石膏像制作时间是1819—1827年；然而两个使徒，安德烈和犹大（达陡），在1841—42年以新的形象完成。这些雕像后来在意大利的卡拉拉以大理石雕刻出来；耶稣的雕像大约是在1830年、众使徒则在1834年前后完成，但在1839年才被陈列出来，——安德烈和犹大（达陡）的新版本则分别是在1842年和1848年完成。关于托尔瓦尔德森为圣母教堂所创作的形象，可参阅丹麦国家博物馆在1845—1858年出版的第一版《丹麦教堂》（*Danmarks Kirker.København*bd.1,udg.af Nationalmuseet,Kbh.1945—58）第157—220页。

[8]这个“他”在丹麦语中是大写。

[9]这个“你”在丹麦原文中带有双引号，Hirsch的德译保留了这双引号，Hong的英译则去掉了双引号。

[10][那首敬神的歌，“我们的救主是在午夜时诞生的”]大致地引自哥本哈根巡夜人在午夜所唱的歌词：“是在午夜的时分，/我们的救主他诞生了，/成为全世界的安慰，/这本来是荒凉的世界；/我们的钟声敲响了十二下；/以舌头和嘴/从内心底处/把你们自己托付给上帝吧”，（丹麦文原文出自 *Instruction for NatteVægterne i Kiøbenhavn*, Kbh.1784,s.21.）。

[11][华美的神殿]可能是指向哥本哈根的圣母教堂。这座教堂在建筑风格上令人联想到古典的神殿。

[12][人们这样所称谓的，时代的要求]一个在当时很频繁地被使用的说法，关联到对于“政治意义上的变化（自由派们）、教会意义上的变化（格伦德维主义者）”的要求或者更普遍的对于精神生活的要求（比如说海贝尔，J.L.Heiberg），出自自己的黑格尔主义关于“历史的必然进程”的观念，加上一种想要“把哥本哈根市民阶层的意识和品位提高到进步的欧洲大城市水准”的愿望，常常谈论“时代的要求”。这方面的丹麦文文献有比如说他的典礼要求论文“论哲学对于当今时代的意义”（丹麦文：*Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, Kbh.1833, ktl.568,s.52f.））。

[13]“一致于对艺术的各种要求”，在丹麦文原文中是“konstnerisk”，译者本来简单地将之理解为是“艺术化地”，Hong 将之译作 artistic, Hirsch 将之译作 künstlerisch。但是克尔凯郭尔研究中心版 SKS 10 的注释（由卡布伦教授给出）是“overensstemmende med fordringerne til kunst”，亦即“一致于对艺术的各种要求”。

[14][治理]亦即“上帝的治理”。参看《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段“《圣经》中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持”，§5：“在生活中与我们相遇的事物，不管是悲哀的还是喜悦的，都是由上帝以最佳的意图赋予我们的，所以我们总是有着对他的统管和治理感到满意的原因。”

[15]内心交战（anfægtelse）。

Anfægtelse 是一种内心剧烈冲突的感情。在此我译作“对信心的冲击”，有时我译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”，有时候我

译作“信心的犹疑”，也有时候译作“试探”。

按照丹麦大百科全书的解释：

Anfægtelse是在一个人获得一种颠覆其人生观或者其对信仰的确定感的经验时袭向他的深刻的怀疑的感情；因此anfægtelse常常是属于宗教性的类型。这个概念也被用于个人情感，如果一个人对自己的生命意义或者说生活意义会感到有怀疑。在基督教的意义上，anfægtelse的出现是随着一个来自上帝的令人无法理解的行为而出现的后果，人因此认为“上帝离弃了自己”或者上帝不见了、发怒了或死了。诱惑/试探是anfægtelse 又一个表述，比如说，在“在天之父”的第六祈祷词中“不叫我们遇见试探”（马太福音6: 13）。圣经中的关于“anfægtelse只能够借助于信仰来克服”的例子是《创世记》（22: 1—19）中的亚伯拉罕和《马太福音》（26: 36—46; 27: 46）中的耶稣。对于比如说路德和克尔凯郭尔，anfægtelse是核心的神学概念之一。

[16][平安稳妥没有危险]大致引用《帖撒罗尼迦前书》（5: 3），其中保罗写道：“人正说平安稳妥的时候，灾祸忽然临到他们，如同产难临到怀胎的妇人一样，他们绝不能逃脱。”其中的“平安稳妥”，按照丹麦语1699年的圣经译本，直接翻译成中文的话就是“平安无险”，马丁·路德的德文翻译是：《Denn,wenn sie werden sagen: Es ist Friede,es hat keine Gefahr (...) 》, *Die Bibel nach der deutschen Uebersetzung D.Martin Luthers*.

[17]作为感叹句，作者在这里省略掉了句子的一部分内容，就是说，这一句可以理解为：“但是，如果在上帝的家中时而却又有如此多‘想要让我们入眠’的东西的话，那又会是怎样的情形呢！”

[18]“在其自身为其自身”，丹麦语是“i og for sig”。Hong译作in itself。Hirsch译作an und für sich。

[19][畏惧与颤栗]这是一个固定表述。参看《腓利比书》（2: 12—13）。保罗在信中说：“这样看来，我亲爱的弟兄你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意。”（“畏惧与颤栗”在这里的经文里被译作“恐惧战兢”。）也参看《歌林多前书》（2: 3）、《歌林多后书》（7: 15），《以弗所书》（6: 5）。

[20][那么，在我们谈论传道书的这些话的时候，就让我们.....吧]

在明斯特尔（J.P.Mynster）布道的时候，他总是一次又一次使用类似于“那么就让我们谈论”的表述的不同变体形式，作为一次布道的主题的引言。见前面的注释。

[21][上主的家]这里用动词“上”，是指向耶稣在《路加福音》（18:9—14）中对法利赛人和税吏的比喻，以这样的话开始：“有两个人上殿里去祷告”（18: 10），也参看《以赛亚书》（3: 2）：“来吧，我们登耶和華的山。奔雅各神的殿。主必将他的道教训我们，我们也要行他的路。”

[22]这个“他”在丹麦语中是大写。

[23][这至高无比者]是作为对上帝的称呼的希伯来语El Eljon（上帝至高者或者一切中的至高者）的翻译。参看《创世记》（14: 18—22），《诗篇》（78: 35和56）。还有《马可福音》（5: 7）中污鬼附身者说：“至高神的儿子耶稣，我与你有什么相干。我指着神恳求你，不要叫我受苦。”

[24]这个“他”在丹麦语中是大写。

[25]知人心者]参看《路加福音》（16: 15），之中耶稣对法利赛人说：“你们的心，神却知道。”也参看《使徒行传》（1: 24）以及（15: 8），之中彼得谈论“主阿，你知道万人的心”和“知道人心的神”。

[26]这个“他”在丹麦语中是大写。

[27]这个“他”在丹麦语中是大写。

[28]这个“他的”在丹麦语中是大写。

[29]这个长句，译者对一些部分的顺序进行了变换。丹麦文原文是“Er det maaskee verdslige Anliggender,barnagtige Betydeligheder,i Anledning af hvilke Du vil paakalde hans Hjælp-og ikke,for at Han maatte hjælpe Dig til at glemme dem,men for at beskjæftige Dig med dem; altsaa er det i Anledning af Betydeligheder,som Du dog maaskee har glemt imorgen,og dermed da ogsaa dette ingenlunde Ubetydelige,at Du paakaldte den Høiestes Bistand: saa har Du jo spottet Gud-og Han | glemmer ikke,at Du paakaldte Hans Hjælp.”

Hong的英译是“If it is perhaps on account of worldly affairs,childish concerns,and trivialities that you invoke his help-and not in order that he might help you to forget them but in order to

occupy yourself with them-consequently,if it is on account of trivialities,which you perhaps will have forgotten tomorrow and with them also this by no mean trivial thing,that you invoked the assistance of the Most High-then you have indeed mocked God,and he will not forget that you invoked his help.”

Hirsch的德译是“Sind es etwa weltliche Anliegen,kindische Sorgen Geringfügigkeiten,um derentwillen du seine Hilfe anrufen willst-und zwar nicht,damit er dir helfe,sie zu vergessen,sondern um dich mit ihnen zu beschäftigen; also geschieht es umgeringfügiger Dinge willen,die du doch morgen vielleicht vergessen hast,und damjt denn auch das keineswegs Geringfügige,daß du den Beistand des Allerhöchsten angerufen:ja,so hast du Gottes gespottet-und Er,er vergißt es nicht,daß du seine Hilfe angerufen hast.”

[30]这个“他”在丹麦语中是大写。

[31]这个“他”在丹麦语中是大写。

[32]这个“他的”在丹麦语中是大写。

[33]这个“他”在丹麦语中是大写。

[34][全能者，能够做一切他想做的事情]参看比如说《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段“圣经之中所教的关于上帝之本质和性质的内容”§3:“上帝是全能的，能够做一切他想做的事不费工夫。但他只做确定而好的事情，因为除了唯独这个之外，他不要别的”。

[35]这个“他”在丹麦语中是大写。

[36][一个诺言是一个圈套]对《箴言》（20: 25）的随意引用。《箴言》（20: 25）的中文和合本译文是：“人冒失说，这是圣物，许愿之后才查问，就是自陷网罗。”

[37][牵引带]成人在小孩子学走路的时候拴在小孩身上的套带，用来阻止小孩摔倒。在这里转义为“让自己听任另一个人（在这里指上帝）指导”的表达，让自己的行动取决于另一个人（这里是指上帝）。

[38][去轻率而虚妄地对待上帝和上帝之名]马丁·路德在《小教理问答》之中这样解释摩西十诫的第二条：“第二条诫 你不可妄称主你上帝的名。这条诫是什么意思？答：我们应当敬畏敬爱上帝，使我们不至指着祂的名咒诅，起誓，行巫术，说谎言，哄骗；但要在各种需要中呼吁祂的名，祈祷，颂赞，感谢。”在《出埃及记》（20: 1—17）之中此诫

是第三条。

[39][传道书中的话：“……你许愿不还，不如不许。”]引自《传道书》（5：2,4—5）：“你在神面前不可冒失开口，也不可心急发言。因为神在天上，你在地下，所以你的言语要寡少。你向神许愿，偿还不可迟延。因他不喜悦愚昧人。所以你许的愿应当偿还。你许愿不还，不如不许。”克尔凯郭尔跳过了“神在天上，你在地下”后面的“所以你的言语要寡少”。

[40][因此你要小心火，它燃烧]也许是联系到《箴言》（6：27）：“人若怀里握火，衣服岂能不烧呢？”

[41][亚当躲在树丛间]指向《创世记》第三章，之中讲述亚当和夏娃偷食禁果的故事。在罪的堕落之后，他们在上帝面前隐藏自己，躲在树丛间。第八段“那人和他妻子听见神的声音，就藏在园里的树木中，躲避耶和華神的面。”

[42][胡言]这个“胡言”在丹麦语中的意义等同于《路加福音》在描述妇女们说耶稣复活而使徒认为这是“胡说”时的用词（《路加福音》24：11：“她们这些话，使徒以为是胡言，就不相信。”）。

[43][死离出有限]就是说：彻底不关心并且让自己摆脱任何与有限的事物有关的东西。见前面对“死离出现世”的注释。

[44][作为眼目之喜乐或肉心之欲望的东西]指向《约翰一书》（2：16）和《罗马书》（1：24）。

[45][死离出这世界]见前面对“死离出有限性”的注释。

[46]这一句“你在上帝之家，想要干什么呢？”（Hvad vil Du saa i Guds Huus?）与下面句子中所列出的内容有点对不上。可能因此 Hong 对此做了改写，英译为“What, then, brings you to God's house?（那么，是什么把你引到了上帝之家呢？）”。Hirsch 的德译也是直译“Was willst du denn nun in Gottes Haus?”

[47][畏惧与颤栗]这是一个固定表述。参看《腓利比书》（2：12—13）。保罗在信中说：“这样看来，我亲爱的弟兄你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意。”（“畏惧与颤栗”在这里的经文里被译作“恐惧战兢”。）也参看《歌林多前书》（2：3）、《歌林多后书》（7：15），《以弗所书》（6：5）。

[48]这一句“你在上帝之家，想要干什么呢？”（丹麦语为：Hvad vil Du da i Guds Huus?）

Hong做了改写，英译为“What, then, brings you to God's house?（那么，是什么把你引到了上帝之家呢？）”。Hirsch的德译仍是直译“Was willst du also in Gottes Haus?”

[49][你们看这个人]引自《约翰福音》（19: 5）：“耶稣出来，戴着荆棘冠冕，穿着紫袍。彼拉多对他们说，你们看这个人。”

[50]这一句译者稍稍做了改写，按原文直译是“不，祂应当在危险和恐怖的瞬间里被人记住，既然平静的观想者无疑最好还是待在家里，既然如果有人崇拜祂或者哪怕只是温柔地看着祂的话，这也会变得可疑，既然没有这一句‘你们看这个人’的话就不会有什么可看的，既然甚至根本就没有‘去看着祂’的时间，因为恐怖把眼睛从一个人头上挖出并引它去盯着自己。”因为后面的四个以“既然”引导的从句的第一句是现在时，回应上一句中关于把耶稣形象作为一种平静的观想之对象陈列出来的说法，而其他三句则都是过去时，就是说，是在设身处地描述耶稣陷于危险和恐怖的那个瞬间中的情形：危险和恐怖让人心惊胆战，甚至没有人敢去好好看着祂（“平静的观想”就免谈了）。但因为中文没有这时态的差别，所以译者在后面的三个既然从句中加上了“在这个瞬间”作为时间定性。这句的丹麦语是：“Nei, Han skal mindes i Farens og Rædselens Øieblik, da den rolige Beskuer vistnok helst bliver hjemme, da det havde været at gjøre sig mistænkt, om Nogen havde seet tilbedende eller blot kjerligt paa Ham, da der Intet var at see uden dette 《see hvilket Menneske,》 da der end ikke var Tid til at see paa Ham, fordi Rædselen tog Øiet fra En og drog det stirrende paa sig.”

Hong的英译对句子内容作了几处改写，所以意思与丹麦文有点不同：“No, he must be brought to mind at the moment of danger and horror, when the tranquil spectator no doubt would rather stay at home, since it would have aroused suspicion if anyone had looked worshipfully or merely lovingly at him, when there was nothing to see except this “See what a man,” when there was not even time to look at him because the horror averted one's eyes and fastened them fixedly on oneself”。

Hirsch的德译是：“Nein, es soll seiner gedacht werden so wie er im

Augenblick des Grauens und der Gefahr gewesen,da der geruhssame Beschauer sicherlich am liebsten daheim bleibt,da es bedeutet hätte,sich verdächtig zu machen,wenn man anbetend oder auch nur liebevoll auf ihn geblickt hätte,da nichts zu sehen war denn allein dies“Sehet,welch ein Mensch”,da noch nicht einmal Zeit war,auf ihn zu sehen,da das Grauen einem den Blick benahm und diesen starrend auf sich zog.”

Tisseau的法译是：“Non,il doit être montré au moment du danger et de l'effroi où le paisible contemplateur préfère assurément rester chez lui,où l'on aurait été coupable de regarder Christ en adorant ou simplement avec charité,où il n'y avait rien à voir,sinon le condamné:《Voici l'homme》,où il n'était pas même loisible de le voir,parce que l'effroi ôtait tout regard et l'attirait fixement sur soi.”

[51][一种血天呼冤的辜]关联到一个拉丁语表述peccata clamantia,指一些天主教伦理学中的重罪。

[52][难入耳的安慰话语]指向《约翰福音》(6: 60):“他的门徒中有好些人听见了,就说,这话甚难,谁能听呢?”

[53][上帝的友谊]参看《雅各书》(2: 23):“这就应验经上所说,亚伯拉罕信神,这就算为他的义。他又得称为神的朋友。”也可参看《历代志下》(20:7)。

[54]“看在天上的上帝的份上”。Hong的英译是For God's sake,略去了“在天上的”。

[55][让你自己配去使用那被向你提供的东西]参看后面《在星期五圣餐礼仪式上的讲演》第一篇“《路加福音》(22: 15)”中对“够格去想要参与领圣餐礼上的神圣餐食”的注释。

[56][畏惧与颤栗]这是一个固定表述。参看《腓利比书》(2: 12—13)。保罗在信中说:“这样看来,我亲爱的弟兄你们既是常顺服的,不但我在你们那里,就是我如今不在你们那里,更是顺服的,就当恐惧战兢,作成你们得救的工夫。因为你们立志行事,都是神在你们心里运行,为要成就他的美意。”(“畏惧与颤栗”在这里的经文里被译作“恐惧战兢”。)也参看《歌林多前书》(2: 3)、《歌林多后书》(7: 15),《以弗所书》(6: 5)。

[57][在上帝之家中一日胜过别处千日]指向《诗篇》(84: 10):“在

你的院宇住一日，胜似在别处住千日。宁可在我神殿中看门，不愿住在恶人的帐棚里。”

[58][去赢得人们]指向《哥林多后书》(5: 11):“我们既知道主是可畏的，所以劝人，但我们在神面前是显明的，盼望在你们的良心里，也是显明的。”

II “看哪，我们已经撇下所有的跟从你，将来我们要得什么呢？”(马太 19:28)——将来我们要得什么呢？^[1]

上面引用的话是使徒彼得^[2]说的，是在基督对“进入上帝的国有多么艰难”作出确认^[3]的情况下说的。问题的最后则与我们所有人都有关系：我们将会得到什么，基督教应许我们什么？但是现在这问题开头的“我们已经撇下所有的跟从你”，这也与我们有关吗？确定无疑。它适用于我们吗？也许。当然有这样的可能它可以以不同的方式适用于不同的人。这些话完全适用的人，有福了^[4]，那敢说出“我撇下了所有东西跟从基督”的人，也有福了。然而，这些话也能够以另一种方式完全地适用：作为对那一类自己说并且自己认为自己是基督徒的人们——也就是追随基督但却全心全意地依附着“那世俗的”的人的讥嘲。我们能够在一种更为彻底的描述之中试着展示出：这类人的基督教是一种幻觉，一种欺骗；但是我们也能够把这整件事描述得更简短，不过以这样一种更难以令其作用失效的方式，通过简单地引用彼得的这话：“看我们已经撇下所有的跟从你”——这话完全适用！

常常有人谈论，作一个基督徒是多么荣耀，谈论关于做基督徒之大善，谈论某个是基督徒的人拥有并且到时候还将更丰富地获取的东西，谈论在基督身上一个人会被提供怎样的好处；于是，这善被以各种至高而最强烈的表述来赞美。这当然也完全是有道理的，是对的并且是可以得到辩护的；人们以这样的方式做这件事，这就简直是一种义务。但是，我们完全可以以另一种、也许是更儆醒的方式来说这同样的事情，完全同样的事情。哦，这两种说法中的哪一种真正是最真实的呢：是那以各种最荣耀的表达来描述它的说法，抑或是那说“看，为了这善的缘故我撇下了所有东西”的说法？于是不说任何直接地关于这善是多么荣耀的话，他不在这上面使用、他不在这上面浪费哪怕一词一句，他认为这说得更好：看，我撇下了所有东西，查看吧，检查我的生活、它的外在境况、我的灵魂的内在状态、其愿望与渴慕与欲求，你将看见，我撇下了所有东西。或者，难道这不是一种非常可疑类型的自相矛盾：一个人

对善之荣耀有着完全的信念，但这善却没有这种支配他的力量让他为它的缘故而放弃哪怕一丁点那与这善有冲突并且无法与这善共同被拥有的东西？难道这不是一种测试“善对于一个人来说是多么荣耀”的极佳方式吗，这：一个人为它的缘故撇下了多少东西？如果这是一个坠入爱河的人，他以最美丽和最热烈的表达赞美他所爱的人的各种完美和好处；如果有另一个坠入爱河的人，他对此一句都不说，而只是说“看，我为了她的缘故放弃了一切”；在这两个人赞美她的时候，哪一个的赞词更美好呢！因为没有什么东西跑动起来是像嘴巴跑马这么轻松的，没有什么事情是比让嘴巴跑马更轻松的，而只有这是同样轻松的：借助于嘴巴跑离自己，并且在自己所说的事情之中去站在位于自己前面好几千公里的地方。[5]

因此，如果你想要赞美基督教，——哦，你不用去神往天使的舌头[6]、不用去神往诗人们的技艺、不用去神往讲演者们的雄辩；你的生活怎样的程度上展现了你为基督教的缘故放弃了怎样多的东西，你就是在这同样的程度上赞美基督教。如果我们想要测试我们的基督教信念，我们是不是真正地肯定和确信“善”的荣耀如基督教所应许的，那么，就让我们别去某个讲演者那里寻找一种我们完全同意并且弄成是“我们自己的”的完美描述，也别（如果我们自己是讲演者的话）自己去试图以言辞和演说去赞美这“善”的美好。相反，让我们使目光回视进我们自己，并且，在我们诚实地测试我们的生活时，听彼得这就我们而说的话，“看哪，我们已经撇下了所有东西”，然后，让我们自己说这最后的一句：将来我们要得什么呢？

“看哪，我们已经撇下所有的跟从你”。因而，使徒在这里并非是像一个在世上遭受了巨大损失的人、一个上帝也许剥夺了其一切的人那样描述，——他不是一个说着“收取的也是主”的约伯[7]。不，使徒使用了另一个表述，他说，我们已经“撇下了”所有东西。这是约伯所不曾做的，约伯没有撇下哪怕一丁点东西，相反是主拿走了一切，直到他连一丁点也没有。约伯的虔敬[8]是，他在主拿走了一切的时候说“主的名是应当称颂的”[9]，因而，他谦卑而信仰着地，甚至称颂着上帝地，感谢地，甘心让自己安于丧失，或者安于“将丧失视作是对他最好的事情”。使徒的情形不同，他撇下了一切东西，就是说，是自愿地放弃它们；没有任何强力被用在他身上，哪怕是剥夺掉他一丁点，没有；但是，他自愿地放弃了这一切。这是“那基督教的”。因为，我们也能够在

异教文化之中看见“一个人安心于那不可避免的损失”的情形。一个人以这样的方式安心于那不可避免的损失，他不仅仅没有失去对上帝的信，反而信仰着地崇拜和称颂他的爱，这是犹太教的虔诚。但是自愿地放弃一切，这是基督教。

哦，我们常常听到一种虚假的想要蒙骗人的说法：说这“自愿地放弃尘世财物”应当算是挑衅上帝，这“自愿地去在人们本来能够避免的危险之中冒险”应当算是挑衅上帝。人们认为这是在试探上帝，并且带着论断地说那以这样的方式进入危险的人，说他是“他咎由自取”。是的，确实，他是咎由自取；但这却是对他的颂词。如果他聪明地缩在后面，出于对“挑衅上帝”的畏惧而允许自己去愚弄上帝，那么他想来就会得免于危险，安全地拥有着一切他所拥有的东西。但是使徒说“看哪，我们已经撒下所有的”，而他绝不会想到要在这样的情形中有什么自责，他简直就将之视作是对自己有好处的，是某种必定会令上帝喜悦的事情。然而，他当然加上“跟从你（基督）”；因为，自然，如果一个人放弃并且撒下一切东西为了去跟从自己脑袋所想，那么他就在挑衅上帝了。

相反，事情确实是如此，基督要求基督徒，他应当自愿地放弃和撒下一切东西。在旧约的日子里，对人并没有这要求；上帝并不要求约伯说他自己应当放弃什么东西，并且考验着地，只明确地向亚伯拉罕要求以撒^[10]。但基督教当然也是自由之宗教，“那自愿的”恰是“那基督教的”。自愿地放弃一切来跟从基督，这就是对“那基督教所应许的‘善’的荣耀”的确信。出于对“试探上帝”的畏惧，怯懦而畏缩地不敢冒险去这样做，是一种奴隶的精神^[11]；狡猾地假装仿佛这是因为自己害怕试探上帝，则是愚弄上帝。有的东西是上帝不能够剥夺一个人的，这就是“那自愿的”，——而这恰恰是基督教所要求的。上帝能够剥夺走一个人的一切；但是他把“自愿地放弃一切”留给一个人自己去决定，而这恰恰就是基督教所要求的。所有那些自愿地撒下一切来跟从基督的荣耀的人们^[12]，他们进入所有这些麻烦和艰难、遭受所有讥嘲和迫害，从人之常情上说，这是他们咎由自取；他们承受死亡之苦，这是他们咎由自取。他们曾经（是的，这要说一下，他们的做法在世界的眼里是在令他们受藐视，在上帝的眼里是他们的荣誉）完全能够做到让自己退缩，避免所有这些危险；但是自愿地撒下所有的东西。这是“那基督教的”——并且因此正是引起人愤慨的。因为不管怎么说世界能够理解这一点：一个人会为那些承受不可避免的损失的人们找到一小点安慰。但是，如果

一个人自愿去让自己遭受损失和灾难，那么，这在世界的眼里则是疯狂，——而完全正确地说，这就是“那基督教的”。

自愿地撇下一切东西来跟从基督，这是世界既不能够也不愿意不受冒犯地去听见的东西，这也是所谓的基督教世界^[13]更想要隐瞒掉的，或者，如果这还是被说出来了，那么它更想要忽略掉，在每一次都以这样的方式来听，去让人由此得出一些什么别的结论来。因此，这样的事情不是不可能：甚至一个其意图是令人惊骇的讲演也许会起到安神的作用。比如说，一个人可以把事情描述得，当然事情也确实是这样，描述得如此可怕，在那些基督教世界中早已消失的时代，在各种基督徒遭迫害的时代，一个人也许敢冒险出去成为烈士，而现在，在已经以各种各样的方式承受了苦难之后，在更长久的时间里，在最后的、在生命危险的、在“痛楚的死亡”的瞬间倒是可能丧失了勇气，变得沮丧，——不再认基督教。于是，这该是那令人感到恐怖的事情，这也确实是。但是，在哪里，又会有“那催人安眠的东西”的可能性呢？这催人安眠的东西是或者将是错误的运用，如果这里加上，或者如果它允许听者沉默地加上：我们没有以这样的方式拒绝基督教，——我们，也许是借助于怯懦的聪睿知道怎样保持让我们自己处于每一种危险之外，而我们的基督教则是在这危险之中能够得到考验。唉，那么，怎样一种类型的拒绝是最糟糕的一种？无疑是后一种，那怯懦的、狡猾地算计的、一年又一年地继续的、延续一辈子不间断的、每一天的（哦，要执行基督关于“每一天的拒绝”的命令^[14]，是多么可怕！），那每一天的对基督的拒绝。当然，这拒绝不会变得如“一个这样的不幸的人在痛苦煎熬的死亡的决定性瞬间拒绝基督”的情形那么明显（至少不是在一种戏剧的意义上；然而，对于知人心者^[15]和全时在场者^[16]来说，无疑是足够明显的）。但是，最糟糕的是，对此我们无法有任何怀疑。然而，对于每一个其罪已被意识到的人来说，拯救与希望仍存在并且总是存在，他的罪越是会向他显现为一个可怕的形象，拯救就距他越近。但是对这一聪睿所耍的狡猾游戏，则不存在任何拯救；秘密恰是在于“维持这‘一个人并不曾拒绝基督’的表面”。在罪与罪之间有着差异，这每个人都知道；但是有一种差异却是我们似乎并非一直足够地留意的、介于这两者间的差异：“瞬间之罪”或者“瞬间里的罪”，与“持续的、每天的罪”或者一种“带着对这些关系的意识和概观而让自己去在罪中适应、并且另外还为自己提供了必需的虚伪以便保留一种‘善’的表面”的生活。成语说，“行罪是人性的，但继

续不断地停留在罪中，则是魔鬼性的”，然而我们所谈论的这种，则还要更可怕，这种有意识地让自己狡猾地在罪中适应，或者如果不是完全对此有意识的话，但却还是有意识地让自己在灵魂之中保持一种对于“自己有足够的理由不想去搞清楚的事情”的含糊性。——在罪与罪之间有着差异，这每个人都知道；但是有一种差异却是我们似乎并非一直足够地留意的：介于那“被世界看作是可鄙的”的罪和那“被世界看作是‘善’（或者对此世界还是有着缓和并美化的名称）”的罪。后一种罪明显是最糟糕的；因为，“那被世界看作是罪的罪”要能够成为最糟糕的罪，这是不可能的，如果那样的话，那么世界本身倒会是好的了。所有罪都是来自“恶”，但是，那种“世界有着为之准备好的缓和性的名字”的罪，它则是在更严格的意义上的罪，是第二次来自“恶”的罪，它可是在那种“本是世界之罪的邪恶性”之中有着支持和认同的。因此，在上帝的眼中，再也没有比聪睿之罪更可鄙的罪了，恰是因为这种罪有着世界的认可。或者，如果我们继续谈论这举出的例子，这东西是什么，如果世界会是诚实的话，它在这一个这样的不幸的“在决定性的瞬间拒绝信仰”的人身上所谴责的这东西，在严格的意义上是什么？除了“他太不聪明以至于去这样过分地冒险，乃至他的拒绝会以这样一种决定性的方式来变得臭名昭著”之外，再也不会是别的东西了。因而，这被谴责的是他的第一次，是开始，但开始当然恰恰就是好的；那不是这样地开始的人，他则也绝不会到达“那荣耀的”，亦即，在痛楚的死亡之中仍忠实于自己的信念。聪睿之罪是这样行罪的：一个人狡猾地知道怎样避免惩罚，是的，狡猾地知道怎样去给出一种善的表象。聪睿之罪狡猾地知道怎样避免每一个决定^[17]，由此来赢得“从不曾拒绝”的殊荣，而这则被世界视作是“非凡的事情”。因为世界其实并不恨“恶”，相反它倒是恨“那不聪明的”，亦即，它爱“恶”。——“看哪，我们已经撒下所有的跟从你”——而我们，我们将要得什么呢？

“看哪，我们已经撒下所有的跟从你”。使徒彼得不是什么在生命的初始这样如痴如醉地谈论“撒下一切东西”的少年人。他自己真正地知道他由此所领会的东西，我们知道，在他这样说的时候，这有多真实，这会多么真实地在他以后的生活里继续，这“使徒撒下了所有的东西”是多么的真实。

他离开自己通常的活计，一种平静的满足于菲薄的收入、在安全之中过日子的市民生活^[18]；他撒下了对“几率可能的事情”的安抚心灵的信

任（一个人通常是在这“几率可能的事情”之中有着自己的生活，除了通常发生的事情之外不会受任何别的考验）：他撇下了那确定的而选择了那不确定的。因为基督（为了追随祂的缘故，彼得撇下了一切）不是什么能够每年给自己的门徒某种确定收入或者给予他们一种固定职位和一种生计的富人，——祂，一切人之中最穷的人，祂这在自己的生活的关联上只对“祂将被献祭”这一件事是确定的人。但是，一旦基督呼唤彼得，他就撇下所有这一切，《马太福音》（4：20）上这样写道^[19]。这是一个慷慨的决定^[20]，我们不可以想象彼得，一个与我们一样的人，想象他的低级本能或许并不曾也在任何瞬间带着怀疑和忧虑在那里伺机以待；因为“那真正伟大的”不是这样地得免，不是没有怀疑和忧虑，相反恰恰是通过克服这些东西来是其所是。他则是作出了慷慨的决定去撇下所有这一切。但是“那慷慨的”的麻烦总是双重的，首先是那“在其自身去战胜‘那低级而尘俗的’”的麻烦。然后，在这一点被做到之后，下一个麻烦就来了：在每一个时代，同时代的人都会觉得“那慷慨的”是那么痴愚而昏聩。因为，一个人选择一种生活，他通过这生活赢得了许多好处（这绝非是慷慨的），这是世界所赞叹的；但是，一个人放弃所有好处，甚至也放弃这“得到世界的尊敬”（这正是“那慷慨的”），然后世界觉得这是可笑的。——因而，彼得离开了那确定的而选择了那不确定的，选择了作基督的门徒，祂这样一个“自己没有可让祂来枕头的东西”的人^[21]的门徒。彼得选择那不确定的，然而不，他没有选择那不确定的。他让自己去依附的，不是什么使得可能性保持同样地开放的冒险：有“在世界之中变成某种伟大的东西”的可能性，有“失去一切”的可能性。基督没有让门徒们对“那等待他们和祂的事情是什么”感到不确定^[22]，——这等待着的，是确定的毁灭。因而彼得选择了这确定的毁灭。

他撇下家人和朋友和伙伴，撇下了他的交往圈子中人们的生活所立足的概念和观念，他变得对他们比那讲异乡话的人对他们更陌生。因为这是一种比语言差异更高、更为无限的差异，是介于两种人之间的差异，其中的一个只想着并且谈论着关于天上的东西、关于上帝的国和祂的义^[23]，而另一个则只想着并且谈论着关于收入、职业、妻子和孩子，以及城里有什么新事情，以及关于“在世界里有出息^[24]”。他撇下了所有这些，尽管家人和朋友在一开始肯定在他们的话语里觉得他有点奇怪并且紧张，并且因此变得不再是他的朋友，他们讥嘲他，然后，在他们看见他的生活变得有多么危险之后，还会说：这是他咎由自取。

他撇下了父老们的信仰，因而他必须恨父母。因为这是基督的话中的意义：那不能为祂的缘故而恨父母的人，是不配祂的^[25]，——彼得是配祂的。如果有一种宗教的差异，就是说，一种介于父子间的永恒地决定着永恒之差异，儿子全心全意、竭尽全力、以全部灵魂^[26]清楚地相信：只在这宗教之中有着至福，因而他当然就恨父亲，亦即，他爱某种别的东西如此之强烈，以至于他对父亲的爱就像是恨。如果一个人有着合法合理的、有着神圣的要求，有着对你的爱的第一要求，但在这样的情况下，“爱另一个人”，尽管这^[27]只意味着“对那第一个变得毫不在意”，但这当然就像是“恨他”，恰是因为他有着对你的爱的要求。但是如此强烈地爱什么东西，以至于一个人认为，单是在它之中可以找到拯救，并且有着至福，而在它之外则是迷失，——这样，如果你父亲，你通过爱的最真挚的绑带与之关联着的父亲，他不相信这同一样东西，因而，如果那信仰者，他自己越是真挚地带着爱坚持抓住这唯一的其中有至福的东西，被迫（哦，恐怖，就像是去打自己的父亲！），被迫去这样想，不得不（哦，恐怖，就像是能够拒绝给予父亲生活必需品！），不得不把这样的想法放在心上去认定“由此看来，父亲是迷失了”，——这当然就是恨父亲。对另一个人，“相信他是迷失了”，这不是恨他吗，——难道这是“那更少一点的”^[28]吗，这让人感觉是多么不可描述地沉重啊！因而，这就是恨父亲，或者更确切地说这是恨他但却爱他！哦，怎样可鄙的处境啊，去恨自己所爱的，以至于一个人的爱变成了恨；哦，所有灵魂痛苦之中最沉重的、最苦恼的，去恨自己所爱的，但却又爱他。想要为他做一切，想要为他牺牲自己的生命，——但却被绑定了，被绑定，是的，或者说被钉住了，或者说被像钉上十字钉那样地钉在这样的条件上，而这条件是一个人自己所不能控制的，这条件把至福联系到一种境况上，这样，如果没有这境况，就没有至福，于是，他的选择因而就必须是：要么放弃自己的至福而与自己所爱的人一同失落，要么自己去信托于至福——唉，以这样的方式，恨着地，放弃自己所爱的人！

他撇下了父老们的信仰，由此也撇下了他所属的民族，撇下了那其爱以最强有力的绑带将他绑住的故土。因为他现在不再属于任何民族，他只属于主耶稣。在信仰中他必须明白：这一上帝之选民^[29]，他生来所属的民族，它被断绝了这关系^[30]，不再有什么选民存在；他在信仰中必须明白，那本来对他而言确实是最骄傲的想法——“属于上帝的选

民”，这想法从现在起对于每一个继续坚持这想法的人来说都是僵化和迷失。

以这样的方式，使徒撒下了一切，与一切把一个人与尘世捆绑在一起的东西、与一切把人囚禁在尘世的东西断绝了关系。他撒下一切，进入对基督的爱，或者说在对世界的恨之中，他撒下一切，自己的生活位置、职业、家族、朋友、人的语言、对父母的爱、对故土的爱、父老们的信仰，他撒下了自己迄今所崇拜的神。他撒下这些，不同于那因世界中的海洋而被与自己的故土分隔开的人；比那离开自己的父母而去与自己的妻子固守的男人^[31]更真挚；比那离开娘家的女人更心灵激荡，——他根本就不转身回顾，他更不要求有埋葬死者的时间^[32]。他撒下了这一切，是的，以最决定性的方式；因为他留在这地方，为所有他撒下的东西所环拥；他的生活的日常艰难，作为一种确定的见证，表达出了“他撒下了这些”。他仍留在他撒下的人们中间；这些人恨他、迫害他，这表达出“他撒下了他们”。他当然没有离开所有这些，不，他留下来见证“他撒下了这些”，让自己承受着所有后果，而这则再一次又是“他撒下了一切”的见证。

“看哪，我们已经撒下所有的跟从你，将来我们要得什么呢？”使徒撒下了所有一切，而这是在曾有过的最严格的意义上的严肃，严肃地撒下所有东西，他的情形不同于我们的，我们的情形是：在丝毫不改变“那外在的”之中的任何东西的情况下，确定“我们是愿意撒下所有东西，如果这是对我们的要求的话”。现在使徒问：“将来我们要得什么呢？”——并且，我问，或者最好是，你问你自己，我的听者（因为这样做是最正确也是最有用的），你问：将来我们要得什么呢？

哦，再也没有什么东西是比人心更不可靠而诡诈的了，在寻找藉口和辩解理由上富有无比的创造力；无疑也没有什么东西是比“在上帝面前的真正诚实”更艰难更罕见的了。确实，我们应当警惕，不要让自己在这里作一种惩罚训诫的布道，尤其是要警惕不要让自己相对于别人去成为那种“简直就像在要求支付上帝的应付账款”的人。因为，固然上帝能够向每一个人要求诚实——因而是向“我”要求；但此中绝不意味了我会是被要求去以上帝的名义向别人要求这诚实。如果我让自己看上去是有着这样的职业，那么我就是在为自己招致一种对上帝的不诚实。不，我们不想以这样的方式来吓人。但是“对上帝不诚实”的恐怖有着另一个方面。对于每一个人，不管所有其他帮助对于他是在场的，还是这帮助

破灭，在天上和在地上只有一种帮助，亦即，这：“上帝帮助他”。但是上帝又怎么能够帮助一个人，如果一个人对上帝不诚实？人们也许常常认为，上帝帮助得很缓慢，或者那在世界统治^[33]之中的无限多的各种关系的复杂性使得这帮助如此缓慢地对人起到好的作用。哦，绝非如此；上帝迅速地帮助，比思想更迅速；对于上帝根本就没有什么复杂性。但是，在“欲求帮助”上，人对上帝不诚实，并且无论如何，人在“变得诚实”上是很缓慢的。

如果一个人声称，如果他被这样要求的话，他愿意为耶稣的缘故撒下所有东西；好吧，我又怎么敢说这不是真的呢。但是看，在那个时代，在“要撒下所有东西”真正是严肃的时候，在这样的情况下，那时会不会有很多愿意的人呢，而那可以找得到的不多的几个人，他们是不是恰是在贫穷和卑微的人们之中被找到的？但是现在，现在既然这“真正地按着字面意义去做而要撒下所有一切”不是一件那么容易做到的事情，那么现在，我们倒全都是愿意的了，——如果被要求这样做的话。让我们不要欺骗我们自己，不要欺骗上帝。把自己想得如此之高是没用的：继续拥有一切，然后还要设想有可能是一个这样的人。如果说上帝没有要求我们要撒下所有一切，那么，他仍要求我们诚实。绝非是不耐烦而急切地催促什么人去不耐烦而急切地尝试撒下所有一切，这也许不是上帝所要求的，并不向他要求，相反，我们倒是想要赞美诚实，这是上帝对所有人要求的；然而，把^[34]这弄成一种套话，或者以一种套话的形式来把它说到我们所有人身上，这就是大错特错了；这事情，如果它真正成为严肃的话，在成千上万个人之中，只会有一人能够完美地达成。——也许上帝并没有向他要求这个，这就是说，这是向每个人要求的，但这不是无条件地向每一个人要求的，亦即，这是被托付给了自由的。如果一个人信仰着地，并且因而是谦卑地去这样做，那么，他就是按基督教的方式在做；如果一个人谦卑地明白自己没有在做，谦卑地把自己想得很卑微，那么，他也是按基督教的方式在做。也许上帝不要求这个，亦即，也许上帝并不以这样一种方式来要求生活在基督教世界之中的我们。这自愿的事情，这“自愿地撒下所有一切”，无论如何，只有在这，如前面所展示，为了追随基督的时候，因而是一致于上帝的要求，才是“那基督教的”；在基督教世界，这“自愿的”，只有在它面对上帝默契地明白那本质的差异——“那些使徒和最初的基督徒，是在犹太人和外邦人^[35]的围绕之下，就是说，在非基督徒们的围绕之

下，做着他们所做事情”——的时候，才是应当被推重的。对于那生活在基督教世界里的人，——有一样东西是他无论如何都不应当像使徒撒下它一样地撒下的，这东西就是：父老们的信仰；在“受迫害”这一点上，这是并且继续是一个特有的麻烦：不是被犹太人、不是被外邦人，而是被基督徒处死，——为了基督教的缘故。[36]

在基督教世界里有过一个时代，那时人们认为只能够这样修行：一个人真正地撒下所有的一切，逃进沙漠的孤独之中，或者努力让自己在城市密集的人群之中受迫害。另一种修行方式是存在的，它就是：真正地对上帝诚实。我不知道，而如果我知道有什么两样，但愿我会敢于说出不同的东西，我并不知道，在新约里有什么地方无条件地这样去要求一个在基督教世界的人，要求他按字面上的意义所说应当撒下一切，或者也许甚至要求他应当牺牲自己的生命，为基督教的缘故而被处死，——以便去作一个基督徒并且变得至福。但是，这是我知道的：一个不诚实的人，上帝是无法与之有什么关系的。因此，按我的理解，我们所选择的彼得的这些话——“看哪，我们已经撒下所有的跟从你，将来我们要得什么呢？”，这是一个悔罪布道的主题；在你缘于这些话而问你自己“我们要得什么”的时候，这就是主题。如果不是出自恩典，没有人变得至福，使徒也只是被带入了恩典。但是有一种罪使得恩典变得不可能，这罪就是不诚实；有一件事是上帝无条件地会要求的，这就是诚实。相反，如果一个人以不诚实来蒙上帝，那么，一个这样的人，既不会搞明白上帝是否会要求他，让他在严格的意义上撒下一切，也不会懂得让自己谦卑地承认：他没有按着字面上的意义所说撒下所有的一切，但却把自己托付给了上帝的恩典。

哦，在使徒说“看哪，我们已经撒下所有的跟从你，将来我们要得什么呢？”的时候，和在一个谦卑地坦白说自己没有受这样考验并且诚实地在上帝面前承认自己从来就不敢相信自己做得到这一点的人说“将来我们要得什么呢”的时候，不管按人的理解这是多么不同，从上帝的恩典中，他们两个得到完全一样的东西。

注释：

[1][哪……将来我们要得什么呢？]（马太19：28）——将来我们要得什么呢？]引自《马太福音》（19：27）。另外参看1847年8月的日记NB2:102：“使徒们说：‘哪，我们已经撒下所有的跟从你，将来我们要得什么呢？’人们常常使用这些话来作警醒布道，——在我们的时代有多少

这样的、‘他们放弃了一切’这句话是适用于他们的人呢？”（SKS20,181）。另外可以看日记NB4:5，关于这个讲演，克尔凯郭尔这样写：“第一‘我们已经撇下所有的跟从你，将来我们要得什么呢’？基督回答：你们将坐在宝座上，等等（参看《马太福音》19:28）。/这问题之中对于我们来说是讽刺性的成分——看来是根本不曾放弃任何东西的我们”（SKS20,289,1—4）。克尔凯郭尔在标题中错误地写成“（马太19:28）”，这是因为他本来是同时考虑到第27和28句。这一讲演在日记里被写成“第一”是因为前一篇本来是被考虑做“序篇”的，就是说，作为第三部分的引入的讲演。进一步可以看1848年3月的日记NB4:102：“在塔乌勒（Tauler）的Nachfolgung des armen Lebens Jesu Xsti（追踪耶稣基督的贫困生活）中（目前我阅读这本书作为陶冶），我发现与我在基督教的讲演第三部分第二个讲演之中所论述的东西有着极好的一致性。尤其是这里非常好：爱更愿听从忠告而不是服从诫命。因而（在边上写有：我也是这样描述的）这‘放弃一切’是一个基督教的忠告，正如‘你会这样做’是基督的一个愿望，但是他没有命令，也没有去把每一个不这样做的人论断为‘不是一个基督徒’。”（SKS20,335）。在边沿的补充之中我们可以看出，克尔凯郭尔所想是《追踪耶稣基督的贫困生活》（Johann Taulers *Nachfolgung des armen Lebens Christi*, Frankfurt am Main 1821, ktl.282.）之中的“2den Afdl. § 33 p.137”。

“我们已经撇下所有的跟从你”：参看《马太福音》（4:18—22）：“耶稣在加利利海边行走，看见弟兄二人，就是那称呼彼得的西门，和他兄弟安得烈，在海里撒网。他们本是打鱼的。耶稣对他们说，来跟从我，我要叫你们得人如得鱼一样。他们就立刻舍了网，跟从了他。从那里往前走，又看见弟兄二人，就是西庇太的儿子雅各，和他兄弟约翰，同他们的父亲西庇太在船上补网。耶稣就招呼他们。他们立刻舍了船，别了父亲，跟从了耶稣。”。

[2][使徒彼得]《马太福音》（19:27）：“彼得就对他说，看哪，我们已经撇下所有的跟从你，将来我们要得什么呢？”彼得本名西门，十二门徒之一。关于耶稣招彼得和其兄弟为自己的最初门徒，见前面注释。

[3][基督对“进入上帝的国有多么艰难”作出确认]参看《马太福音》（19:16—24）。

[4][有福了]指向《马太福音》（5:3—10）的至福赞词。

[5]这句的丹麦文是“ved Hjælp af Munden at løbe fra sig selv,i hvad man siger at være mange,mange tusinde Mile foran sig selv.”

Hirsch的德译是“mit Hilfe des Mundes sich selber zu entlaufen,in dem,was man redet,viele tausend tausend Meilen sich seihet voraus zu sein.”

Hong的英译则有改写：“by means of the tongue to run away from oneself in what one says and to be many,many thousands of miles ahead of oneself”（借助于嘴巴在自己所说的事情之中跑离自己，并且处在位于自己前面好几千英里的地方。）

[6][天使的舌头]热烈地有说服力地说话的能力。保罗在《哥林多前书》（13: 1）之中使用了“天使的话语”这一表述。

[7][说着“收取的也是主”的约伯]引自《约伯记》（1: 21）。约伯得知家里蒙受了诸多灾难和损失，得知儿女死去的消息之后说：“我赤身出于母胎，也必赤身归回。赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华。耶和华的名是应当称颂的。”

[8][约伯的虔敬]见《约伯记》（1: 1）“乌斯地有一个人名叫约伯。那人完全正直，敬畏神，远离恶事。”

[9][说“主的名是应当称颂的”]引自《约伯记》（1: 21）。

[10][明确地向亚伯拉罕要求以撒]指向《创世记》（22: 1—19）中的故事。上帝考验亚伯拉罕，要求他献祭自己的儿子以撒。

[11][奴隶的精神]指向《罗马书》（8: 15），之中保罗写给罗马教众说：“你们所受的不是奴仆的心，仍旧害怕。所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫阿爸，父。”

[12][那些……荣耀的人们]对于基督教在最初几世纪之中因他们的基督教信仰而遭迫害和被处决的烈士的固定表述。

[13][所谓的基督教世界]见前面对这个名词的注释。

[14][基督关于“每一天的拒绝”的命令]可参看比如说《马太福音》（16: 24—25）：“于是耶稣对门徒说，若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我。因为凡要救自己生命的，（生命或作灵魂，下同）必丧掉生命。凡为我丧掉生命的，必得着生命。”和合版中译本中的“舍己”就是这里所说的“自我拒绝”。

[15][知人心者]参看《路加福音》（16: 15），之中耶稣对法利赛人说：“你们的心，神却知道。”也参看《使徒行传》（1: 24）以及

(15: 8)，之中彼得谈论“主阿，你知道万人的心”和“知道人心的神”。

[16][全时在场者]在《巴勒的教学书》(14页)第一章“论上帝及其性质”第三部分第六节：“上帝是在一切地方全在的，带着自己的力量在一切东西上起作用。他不会在任何地方不关注自己的造物”。上帝作为永恒既没有空间也没有时间的限定，因此可以说既是“全时在场的”也可以说“全在的(全处在场的)”。另可看施莱尔马赫的德语著作

(Fr.Schleiermacher *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* bd.1-2,3.udg.,Berlin 1835-36[1820-21;2.udg.1830],ktl.258;bd.1,s.264-280.)。

[17]这个“决定”(Afgjørelse)是一个人对外在的人的命运或者事物的走向做作出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。见前面对此的注释。或者参看后面“一个陶冶性的讲演”中对这个词的注释。

[18][他离开自己通常的活计，一种平静的.....市民生活]按照《马太福音》(8: 14—15)，渔夫彼得是结了婚的：“耶稣到了彼得家里，见彼得的岳母害热病躺着。耶稣把她的手一摸，热就退了。她就起来服事耶稣。”

[19][一旦基督呼唤他，他就撇下所有这一切，《马太福音》(4: 20)上这样写道]《马太福音》(4: 18—22)。参看对这个讲演的标题的注释。

[20]决定(Beslutning)。

[21][己没有可让祂来枕头的东西的人]指向《马太福音》(8: 20)。

[22][基督没有让门徒们对“那等待他们和他的事情是什么”感到不确定]新约之中有很多地方，耶稣预示了各种等待着门徒们的迫害和苦难，尤其是《马太福音》(10: 16—23)和(24: 9)，正如他多处预言自己受难和死亡，见《马太福音》(16: 21; 17: 22—23; 20: 18—19)，也参看《约翰福音》(15:18—21)。

[23][关于上帝的国和他的义]指向《马太福音》(6: 33)。

[24]参看前面对“像模像样的一回事”的注释。“有出息”，就是说“成为像模像样的一回事”，丹麦语原文是at blive til Noget，直译是“成为某物”，可以毫无问题地翻译成英文的to become something和德语的etwas zu werden，在这一用法上都有着“成为似乎是很重要的某物”、“是个人

物”的意思。

[25]那不能为他的缘故而恨父母的人，是不配祂的]一方面指向《路加福音》（14: 26）中耶稣对人众说的：“人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母，妻子，儿女，弟兄，姐妹，和自己的性命，就不能作我的门徒。”一方面指向《马太福音》（19: 29），耶稣对门徒们说：“凡为我的名撇下房屋，或是弟兄，姐妹，父亲，母亲，儿女，田地的，必要得着百倍，并且承受永生。”

[26][全心全意、竭尽全力、以全部灵魂]指向《马可福音》（12: 30）：“你要尽心，尽性，尽意，尽力，爱主你的神。”

[27]这个“这”就是指“爱另一个人”。

[28][“那更少一点的”]也许是针对各种受理性主义影响的新约释经，把《路加福音》（14: 26）之中的“恨”解释为“爱得更少一些”。比如说，W.M.L.de Wette对这一句的注释，他引用了《马太福音》（10: 37—38）（亦即“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒，爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。不背着他的十字架跟从我的，也不配作我的门徒。”），把希腊语的表达 οὐ μισεῖ (ou misei) 理解为一个夸张比喻、一种过于强烈的表达，他以德语“weniger als mich liebt”（比爱我更少）来取代。（德语文献：Kurze Erklärung der Evangelien Lukas und Markus, bd.1, 2. Teil, in Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament, Leipzig 1836, ktl.108, s.77）。

另外也可以参阅《畏惧与颤栗》之中对此的讨论，我摘引部分如下：

在《路加福音》（14: 26）中，大家都知道有一个关于对上帝的绝对义务的醒目教导：“人到我这里来，若不恨自己的父母，妻子，儿女，弟兄，姐妹，和自己的性命，就不能作我的门徒。”（注释：也有译成“人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母，妻子，儿女，弟兄，姐妹，和自己的性命，就不能作我的门徒”的。）这是一段很严厉的说词，谁能够忍受着听这样的话（注释：耶稣在迦百农会堂说出了食人子之肉和饮人子之血的必要性，一些门徒相互说：“这话甚难，谁能听呢。”《约翰福音》6: 60）？正因此人们也极少听见这样的说词。然而，这一沉默只是一种无济于事的逃避。不过，神学系的学生，他却得知这些话出现在《新约全书》里，他在某种释经的帮助材料中找到说明：μισεν (去恨) 在这一段落以及几个其他段落中 per μειωσιν (就其

意义而言)意味着: minus diligo, posthabeo, non colo, nihili facio (爱得少、旁置、不尊敬、不当一回事)。然而, 这些词语所出现的关联看来却并不支持这一很有格调的解说。就是说, 在接下来的文句中就有关于“一个要造塔的人首先考虑自己是不是有能力建造以免人们会在背后笑话他”的故事(注释:《路加福音》(14: 28—30):“你们那一个要盖一座楼, 不先坐下算计花费, 能盖成不能呢。恐怕安了地基, 不能成功, 看见的人都笑话他, 说, 这个人开了工, 却不能完工。”)。这一故事与前面引句的准确关联看来恰恰表明了, 那些话要在尽可能可怕的意义上来理解, 以便每个人都可以考验自己是否能够建造起这建筑物。

(若需较完整地看, 可阅读社科版《克尔凯郭尔文集》第六卷:《畏惧与颤栗恐惧的概念致死的疾病》第72—75页。也可参看对之的注释(第25页, 注释145)

[29][上帝的选民]就是说犹太人是上帝的选民。根据旧约, 以色列是上帝与之定约的选民。参看《出埃及记》(19: 5—6)和《申命记》(7: 6)。

[30][它被断绝了这关系]见保罗在《罗马书》第9—11章中关于在怎样的情况下上帝丢弃或者想要拯救其以色列民族。

[31][离开自己的父母而去与自己的妻子固守的男人]指向《创世记》(2: 24):“因此, 人要离开父母与妻子连合, 二人成为一体。”另外可参看《马太福音》(19: 5)和《以弗所书》(5: 31)。

[32][他根本就不转身回顾, 他更不要求有埋葬死者的时间]指向《路加福音》(9: 59—62)中关于追随耶稣的境况的描述:“又对一个人说, 跟从我来, 那人说, 主, 容我先回去埋葬我的父亲。耶稣说, 任凭死人埋葬他们的死人。你只管去传扬神国的道。又有一人说, 主, 我要跟从你。但容我先去辞别我家里的人。耶稣说, 手扶着犁向后看的, 不配进神的国。”

[33][世界统治]参看《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段(《圣经》中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持), §3:“作为世界的主和统治者的上帝, 以智慧与善良治理, 任何发生在世界里的事情, 这样, 善和恶都会得到一个这样的他觉得是有益处的结果”(第23页)。也可参看第二章“论上帝的作为”第二段(《圣经》中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持), §5:“在生活中与我们相遇的事物, 不管是悲哀的还是喜悦的, 都是由上帝以最佳的意图赋予我们的, 所以我们总是有着对

他的统管和治理感到满意的原因。”（从第24页起）

[34]这个“这”就是“要撇下所有东西”。

[35]Hedning, 译者一般是译作“异教徒”。但是在和合本圣经之中这个相应的词被译作“外邦人”，因此，在圣经的关联上，译者也沿用“外邦人”的说法。

[36]这一句在丹麦文原文之中因为句子结构而有着一模两可。这句的丹麦语原文是：“og en egen Vanskelighed er og bliver det dog med at forfølges, at henrettes ikke af Jøder, ikke af Hedninger, men af Christne-for Christendommens Skyld”，它也可以被理解为：“在这一点上，‘不是被犹太人、不是被外邦人，而是被基督徒迫害和处死——为了基督教缘故’，这是并且继续是一个特有的麻烦。”译者在翻译的时候参考Hong的英译和Hirsch的德译。

Hong的英译是：“and there is and remains a distinctive difficulty in relation to being persecuted: to be put to death, not by Jews, not by pagans, but by Christians for the sake of Christianity.”

Hirsch的德译是：“und es ist und bleibt, wenn man verfolgt wird, doch eine eigenartige Schwierigkeit, daß man nicht von Juden, nicht von Heiden hingerichtet wird, sondern von Christen-um des Christentums willen.”

III 在我们爱上帝的時候，萬事必定都為我們效力^[1]

如果一個人以最莊嚴最強烈的表達來聲稱自己愛上帝，聲稱“上帝、只有上帝是他的愛、他的唯一、他的最初”，——而这个人，在有人问他为什么的时候，回答说“因为上帝是至高的、最神圣的、最完美的存在^[2]”；如果这个人，在有人问他，他是否从来没有出于别的原因而爱上上帝、他是否有时候也出于别的原因而爱上上帝的时候，回答“否”，那么，人们就必定会对他有一种怀疑，怀疑他是一个狂想者，必定会很严肃地警告他要小心，千万别让他的这种狂想的心境发展到最后成为一种放肆。“那简单而谦卑的”是：爱上上帝，因为一个人需要上帝^[3]。固然这看起来是那么自然：一个人为了爱上上帝必须设法高飞到上帝所居的天上；然而最正确而最可靠的则是在“谦卑地爱上上帝”中留在大地上。固然，“因为上帝是如此完美而爱上上帝”看起来是如此崇高，而“因为一个人需要上帝而爱上上帝”看起来是如此自爱；然而，这后者却是一个能够真正爱上帝的唯一方式。有祸了^[4]，那“胆敢想去爱上上帝而不需要上帝”的放肆的

人！在人与人的关系中也许可以说得上“只为一个人的完美而爱他”这样一种狂想的爱；但是，一个人的爱与上帝的根本的首要关系是彻彻底底地去理解“一个人需要上帝”，简单坦白地就是“爱他因为一个人想要他”。那最深刻地认识到自己对上帝的需要的人，爱上上帝爱得最真实。你不应当放肆地想要去为上帝的缘故爱上上帝；你应当谦卑地明白：你生命的福祉永远地依赖于此，你应当因此而爱他。

于是，每一个人都问自己，为自己福祉的缘故，自己是不是爱上上帝。这在最深刻的意义上是一个福祉问题：我爱上帝吗？如果回答是“是”，那么你的福祉也就有了永恒的保障；因为“万事都为爱上上帝的人们效力”^[5]。哦，这句话被人多么频繁地说出，重复，再重复，作为陶冶、作为安慰、作为缓解而被解释和被解说。人们展示了：经验是怎样确认其真相的，万事是怎样确实地为爱上上帝的人们效力的。人们克服了各种怀疑，使这一点看上去就是显然理所当然地如此：无论一切在苦难、考验、精神磨难（Anfægtelse）^[6]的时刻或者时代中显现得多么完全地不同，到最后，万事必定为爱上上帝的人们效力^[7]；对这想法来说，安宁是不存在的，任何怀疑都无法与这确定信念对抗，而到最后怀疑终究不得不认输屈服。^[8]

然而，随后呢？因为这“万事都为爱上上帝的人们效力”是永恒地确定的，是不是就可以由此推导出：“我”爱上上帝？而这却恰恰是起着决定作用的问题。与怀疑的所有各种异议作出的不带有个人情感的斗争越多，（在你——在反驳了所有这些异议之后——让事情看起来就仿佛是“现在一切都已得出定论”的时候），人的注意力就在越大的程度上从那“在严格的意义上起决定作用”的东西上被引开。是的，人们常常以一种奇怪的方式在错误的地点上忙碌。他们斗争又斗争，苦思又苦思，想要证明基督教的真理^[9]，而在这被证明了之后，于是他们就抚慰自己，然后他们认为，现在一切都被搞定了。这是“在初始让自己安宁下来”，而其实一个人在到达终结之前是不应当安宁下来的，而这样的做法在我们的时代是特别地奇怪的，因为在我们的时代，人们本来是一直忙于去走得更远的^[10]。哦，那对这事情只有很少理解力的人，很容易看出，所有别的都只是预备工作，一种进入那作为主项的事情的引子：现在，以这样一种方式，这是为我^[11]的吗？但是，人们把事情完全翻转过来，因此人们开启了一项基督教做梦都想不到的工作。基督教被以一种神圣的权威被宣示出来；其意义在于，人们不应当浪费哪怕一瞬间去证明它是真

的，相反，每个人马上应当各自转向其自身并且说：你要怎样地让自己与基督教发生关系？这一自我忧虑，这一考虑到“一个人自己是不是一个信仰者”的畏惧与颤栗^[12]，是针对所有对于基督教学说之真理的怀疑的最好工具；因为自我忧虑的人带着自己全部灵魂力量在完全另一个地方工作。但是，因为人们完全废除了这一自我忧虑，人们也打开了一种类型的怀疑，一种撒旦都无法与之搏斗、但却能够将之发明出来的怀疑；一种类型的怀疑，人不可能与这怀疑搏斗，因为如果要与它搏斗，这其实是要求一个人走到它的这一边，就是说，为了克服它而自己去贩卖基督教。因为按基督教的理解，对付怀疑的唯一武器就是：沉默，或者，路德式的，闭嘴！^[13]相反，怀疑则说“你让我进来，与我斗争，——用我自己的武器来与我斗争。”怎样的无理和怎样的不可能啊！如果一个撒谎者要说“你让我进来，用我自己的武器来与我斗争”，那么真理难道会得益于这建议，或者，得益于去赢得一场这样的胜利吗！

现在，因为这事情是如此，并且如此普遍，因此，这无疑会是有益的，如果人们把事情翻转过来，把人们从“那基督教的”上取下的人格之弹簧重新装上。在这个讲演之中就是这样；不是去证明事情是如此，万事都为爱上帝的人们效力，我们倒是完全简单地想要，正如事情本来应该如此，将之看成是永恒地决定了的，看成是一切之中最确定的事情，并且相反要谈论^[14]

“在”我们爱上帝“的时候”^[15]，万事必定都为我们效力。

因而，这讲演其实就是围绕着“在.....的时候”这个词。这是一个小词，但却有着巨大的意味；这是一个小词，围绕着这个词的则是一个世界，人格的世界。你肯定知道那个以“简短地表达自己”闻名的民族^[16]，你也许也还知道那个简短的回答：“在.....的时候”。看，这是超级强国骄傲地说出的，谈论它的无数军队在它征服了一切的时候所想要做的事情；那是一个短小的回答：“在.....的时候”^[17]。所有这些证明和证明和反驳的情形，在一种多少有点相似的意义之上也是如此，它们以骄傲的言辞谈论自己的能力，尽管它们——在它们自己不信的时候——却是连做哪怕一丁点事的能力都没有，尽管它们——在它们自己不信的时候——却是从这证明之中连一丁点的好处都没有得到，尽管它们——在你不信的时候——却是对你无法有一丁点的好处，无法以哪怕最微不足道的方式来帮助你进入信仰，而相反在你信的时候，它们对你来说则可以是完全无关紧要的。是啊，这就是这个小词，这个在.....的时候！如果上帝

是爱，那么这是自然而然：万事都为爱上帝的人们效力；但是从“上帝是爱”^[18]绝不会推导出“你信‘上帝是爱’”或者“你爱他”。相反，如果“你”信，那么理所当然，你就必定会信，万事都为“你”效力；因为这当然是蕴含在你关于上帝所信的东西之中。在一种情形之中是这样一个人，他放肆得简直就要设身处地地想象上帝并且证明某种关于他的事情，证明关于他的“他是爱”以及由此可以得出的东西；在另一种情形中，这人谦卑地明白，事情是这——“他是不是相信上帝是爱”，因为，如果他相信这个，那么所有别的事情就无需证明地成为理所当然：对于我，从证明得不出任何东西，对于我，从信仰得出一切东西。

于是，我们所谈的是关于这个在.....的时候并且因此而关于信仰，在一切善^[19]之中是最高的和唯一真实的善。因为所有其他善的情形是：与它们相关的有着一个但是，这样它们有着一个方面，从这方面出发，我们可以有这样的疑问：现在这种善到底是不是一种善，如果一个人没有得到这种善的话，这事情会不会对他更有好处。但信仰是有着这样的特性的善：如果你信、假如你信、在你信的时候、只要你信，哪怕你所最害怕的事情发生在你身上，你会信着地明白：这必定对你是最好的，因而是一种善。在怀疑对所有人们本来称作是“各种善”的东西有着控制力、有着使它们变得可疑的力量的同时，信仰则有着对会发生在你身上所有善和所有恶的控制力、有着使“这是一种善”变得毫无疑问的力量。

在我们爱上帝的时候，万事必定都为我们效力。

设想一个人拥有着所有幸运之好处^[20]，从不曾触及任何痛楚与逆境，他的每一个愿望都得到满足，被心胸狭窄的人们嫉妒，被少年们推崇为幸福的人：他敢把自己看成是幸福的吗？是的，——在他相信上帝是爱的时候，因为这样一来，万事都为他效力。“在.....的时候”，这是一个很坏的小词，这个“在.....的时候”！是啊，有祸了^[21]，那胆敢把对上帝的怀疑投进另一个人的心中的人；因为所有这些怀疑都是有罪的，“在另一个人身上唤起这种怀疑”就是“去诱惑”。但是如果一个严肃的人不怕去唤醒另一个人身上的那种“教会人怀疑自己”的怀疑，那种是自我忧虑之本源的怀疑，荣誉是这个人的，他应当得到赞美，他应当得到感谢。因而“在.....的时候”，这个“在.....的时候”，它是悔罪布道者。哦，也许你认为，一个悔罪布道者，他就像一阵在感官上令人惊骇的猛烈的暴风。不，真正的悔罪布道者，也像是上帝的噪音一样，在一

阵轻盈的微风之中到来^[22]——然而并不因此就温和，而是严厉的，如此严厉，正如永恒之严肃是严厉的。真正的悔罪布道者只盯着一个目标，想要尽可能密切地趋近你或者我，单个的人，以这样一种方式来伤害他，以至于他现在在本质上对自己来说成了自己的悔罪布道者。你要留意这个“在.....的时候”——在另一种意义上，还是要小心，你要爱这个“在.....的时候”，因为如果你不爱，那么你就是在想要你自己的毁灭。然而你却要留意这个“在.....的时候”：如果它击中了你，你也许要使用很多年才能够让自己与它两迄，或者更确切地说，如果它真正地击中了你，你永远都无法完全与这个“在.....的时候”两迄，——你也不应当与之两迄。这个“在.....的时候”变得像一支插在你心头的箭；它留在那里直至最终。因此如果有一个悔罪布道者，也许他在其形象中有着恐怖、在其声音中有着愤怒，咒骂、惩罚并且发着雷霆，不要怕他。这类东西只是一个游戏，并且只会继续是一种惊悚的娱乐。不，在每一个人的内心深处，那里住着他的悔罪布道者。如果他发言，他不是为他人布道，他不会让你去成为一个悔罪布道者，他只为你布道；他不在任何教堂里为聚集起来的人群布道，他在心的密室里——并且是为你——布道，不管你愿不愿听他；除了要注意你自己之外，他根本没有任何别的事情要去留意的，在你周围的一切都静下来、宁静使得你完全孤独的瞬间，他会留意着让自己被听见。

你这幸运者，你这个让如此多人羡慕、让如此多人认为“你是幸运的”的人，——如果你被这个“在.....的时候”伤到，或者如果你在它之上伤到你自己，那么，如果你试图想要在他人对于“你是幸运的”的担保之中寻找安宁的话，那么这只会是徒劳，哪怕所有人都联合起来向你保证这个，这都不会给予你丝毫确定性。你现在只与你自己有关，与这在你自己内心之中的悔罪布道者有关。他不会弄出许多话来，对此他了解太多，他只说“在.....的时候”。不管你想要对他作一个长篇讲演，还是想要向他提出一个简短的问题，他只说“在.....的时候”。如果你考虑到你的财富，想着你是怎样自己能够决定让自己的生活变得尽可能舒适、尽可能充满享受，更美好的是，想着你能够自己决定去为如此多的人做好事，如果你考虑到这些而想要认定你自己是幸运的，那么，这悔罪布道者就会说“是啊——在你信上帝是爱的时候，在你爱上上帝的时候，因为，这时所有这些都为你效力”。这有点令人忧虑，这个回答；在一定的意义上这是如此冷然，在其模棱两可之中如此平静；这既不是一个“是”也不

是一个“不”。如果你问他“难道我不爱上帝吗”，他就会回答“这我一无所知，我只说事情所是：在你爱上上帝的时候，这时……”即使你要恳求祈愿他最终还是说是，即使你要以死要挟来威胁他说是，你也仍同样打动不了他；通过奉承或者请求，你是不可能赢得他的，如果不是在非常比喻性意义上说的话，你是无法杀死他的，不管怎么说，他并不怕死。但是，只要他活着，只要你还听见他的声音，他就重复这“在……的时候”。如果你想要对他说“我把我的财产的一半给予穷人们^[23]，如果只要我可以得到确定，余下的真正为我效力”，那么他不会给你任何回答，因为他无法在这话语中回答你，或者他回答说“是，在……的时候”，如果你这时，因为感觉到在这个他对你说的“在……的时候”之中有着怎样的权力而被推到了极端，要说“我把我的全部财产给予穷人们，如果只要我可以得到确定，贫困真正为我效力”，那么，他会回答“是，——在你爱上上帝的时候”。

在你爱上上帝的时候，或者在你信“上帝是爱”的时候；因为，如果你信“上帝是爱”，那么你也爱他，——这样，万事就都为你效力。但是，不要搞错，不要在你的幸福的涌动情感之中随波逐流并且这样地爱上上帝，就仿佛你其实并不需要他，因为你够幸福了。不，你应当学会需要上帝，因为你需要他而爱他，你这所有人中最幸运的人。你的福祉绝非，哦，绝非以你的幸福来得以决定，在你信上帝是爱的时候、在你爱上上帝的时候，这时它才得以决定，但这时也永恒地得以决定。哦，你这幸运的人，在你信这个的时候，贺喜你的幸运！在这时，所有这一切都为你效力，你的财富，你的健康，你美好的天赋，你在你的爱人边上的喜悦，你在人众之中的荣誉和名望，你孩子们的天真烂漫的快乐，——在你爱上上帝的时候，这一切都为你效力，而这时你是真的在至福之中。也就是说，不管一个人是多么幸福，如果他没有意识到自己的幸福，我们还是说，他缺少一样东西。但是对自己的幸运的真正意识是，让这意识（如前面所说，若没有这意识，幸运就不是幸运）被包容在、被蕴含在对于“上帝是爱”的意识中而拥有着它。一种关于“上帝是爱”的知识仍不是对此的意识。因为要有意识，个人的意识，这要求：我在我的知识里面另外还了知^[24]着关于“我自己”和“我与我的知识的关系”。这就是“去信”，在这里是“去信上帝是爱”；而“去信上帝是爱”就是“去爱他”。

你肯定常常听说关于言辞的权力，关于那能够控制言辞者所能，然

而，这个小小的“在……的时候”，在那对一个人说出它的是那在“这个人”的内在之中的悔罪布道者的时候，它有着无限的更多的权力。言辞的权力曾推翻过各种王座、改变过世界的形象，但这小小的“在……的时候”则有着还要更大的权力；在一个人永恒地在这个“在……的时候”上被改变的时候，这则是还要更大的改变。在一个人开始爱上上帝的时候，这是一个永恒的变化，这变化比世界上最显著的事件更为显著。它是否发生，它什么时候发生，无人能够告诉他。在上帝的灵以这个人的精神来见证“他爱上上帝”^[25]的时候，他的内在之中的悔罪布道者能够有助于他去留意，帮他去在自我忧虑之中寻找这精神的确定性。但是，能够给予他这确定性的只有上帝。保持让他在不确定之中儆醒以便去追求确定性，这是那悔罪布道者所能的，他说：在你爱上上帝的时候，万事都为你效力。他以这句话在生命之晨呼唤少年；他以这句话在生命的忙碌的日子里许许多多方式对着成年人叫喊；他以这句话阻止老人变得迟钝困倦。他不添加任何音节，他不去除任何音节，他不改变语音，不以别的方式发声；不变如一个死者，平静如永恒，他重复“在……的时候”。

在我们爱上上帝的时候，万事必定都为我们效力。

你想象一个人，一切人之中最悲惨的，——人类的同情早已放弃并且离开他，唉，为了它自己的缘故，不敢靠近他，只希望，为了它自己的缘故，对所有他的悲惨一无所知，并且因此对“一个人真的会变得如此悲惨”一无所知；现在他敢不敢说，“发生在我身上的只有邪恶，而由此只是不断地有更多的邪恶到来”？绝不，是啊，如果他不爱上上帝，那么他在这一点上可以是对的；但如果是如此的话，那么这所谈的自然也就是关于某种与他所谈完全不同的东西。因为这“不爱上帝”，神圣地理解，是一个人的决定性的悲惨，不管他除此之外是幸运的还是不幸的。相反，那被人类语言称作是匮乏、逆境、苦难、纯粹的悲惨，在一个人爱上上帝的时候，所有这些也必定都为他效力。

然而它却是一个特别的双重存在物，这个“在……的时候”。然而，事情也确如它所应是的；因为，不是吗，悔罪布道者，如果他是真正的悔罪布道者，那么他就也总是安慰者，在人的帮助已是徒劳并且已放弃了那受苦者的时候，知道怎样去安慰和忍耐。因此他被人爱，在同样的程度上正如他被人惧怕。在绝望的黑夜，在每一道光都在受苦者面前熄灭掉的时候，——仍有一个地方，那里的光仍亮着，绝望者正是应当沿

着这条路走，它是出路：“在”你爱上帝“的时候”。在无告无慰的可怕瞬间，在不再有关于任何结论句子^[26]的说法或者想法的时候，按照人的说法意义已不存在，而在这时候，仍有着一个句子，一个勇敢的安慰句子，果断地穿透进那最可怕的，并且创造出一种新的意义：“在”你爱上帝“的时候”。在局势已定^[27]之可怕瞬间，按人情说，在任何转变都已不可能的时候，——仍有着一个转变还是可能，它会奇迹般地为你把一切转向“善”：“在”你爱上帝“的时候”。

但是，是谁对一个人说这个的？哦，在每一个人的内心深处住着一一种安慰，苦修布道者住的地方也是在那里。如果另一个人想要为你作悔罪布道，那么这只会有很小的帮助，这另一个人帮不了你，这变成一场空洞的游戏；他能为你做的最大事情就是帮你自己去成为你自己的悔罪布道者。如果另一个人想要安慰你，那么这只会有很小的帮助。如果你在各种艰难的定决^[28]之中受考验，那么，另一个人的安慰不会明白你，因此也就帮不了你；如果你真正变得很悲惨，那么，合情合理地，你不可能要求，另一个人的同情有着胆量来真正触及你。但是在你的内心深处，在那悔罪布道者居住的地方，那里住着安慰，这个“在……的时候”。正如这个词不会让自己受“幸运者之恭维和祈求”贿赂，并且藐视他的威胁，它也同样地，赞美上帝，在患难的日子^[29]里无所畏惧。如果你认为，那最病态的和最忧虑的幻觉有能力去发明一种能够令这句话沉默的恐怖，那样的话，你就错了。去告诉这一安慰者任何你想要告诉他的事情，去向他倾诉，说出那正在控制你的东西，不管你为此有了多么强烈的惊悚，它就在你的两唇之间，以至于你，尽管心灵之中充满了矛盾，想要推导出“上帝不是爱”，他毫不震惊，他只是重复说：“在”你爱上帝“的时候”，这也一样必定都为你效力。

哦，最终的安慰，至福的安慰，哦，极度的安慰！因为，如前面所说，在人的同情停止的时候，在这一个人不敢进入那另一个人的内心时，在人的内心深处有着一种安慰；如圣经所说“你们里头应当有盐”^[30]，这也是在说，在每个人的内心深处有着安慰。但是，这一安慰却绝没有拒绝其作为悔罪布道者的特质。因为，如果你在你的所有悲惨之中、在身处苦难的某种痛苦尖叫之中或者在面对你所畏惧的苦难的恐惧尖叫之中试图想要打动他给予你一种“你爱上帝”的确定性，那么，他会在这时回答“在你爱上帝的时候”。不要让你自己以为，他是真正出自对所有你这种悲惨的同情才说并且重复这安慰的话。不，这是因为他害

怕，你绝望地让你自己坠进那“神圣地理解是一个人的悲惨”的东西，坠进那“不爱上帝的”悲惨。他不是专注于想要让你的苦难消失，他也无法给予你他所无法给予的，“你爱上帝的”确定性。但是，在悲惨为你做悔罪布道的同时，他作安慰布道，不是人的安慰，而是神圣的安慰；在神圣的安慰之中，悔罪总是被包括在内并且是被要求的。

哦，你这受苦的人，在你信上帝是爱的时候，或者换一句话说同一件事，在你爱上帝的時候（因为如果你信上帝是爱，那么你也爱他），那么所有这一切都为你效力。不要说你无法理解，所有这悲惨怎么会为你效力，也不要再在怀疑的谬误面前放弃，以至于你开始这“上帝是否是爱”的问题；害怕你自己，但也在你自身之中找到安慰，留意这个在你的内心之中发声的小词吧：在你爱上帝的時候。“给予你对于‘你爱上帝的’确定性”，这是这个词所不能做到的^[31]，只有上帝，在他的灵与你的精神^[32]共同见证“你爱他”的时候，在你与他一同知道“你信‘他是爱’”的时候，上帝能够把这确定性给予你。但是这个词能够帮助你去追求这确定。在绝望想要笼罩住你的时候，这时，这个词仍造就向着拯救的前景；在你瘫倒在精疲力竭之中并且放弃你自己的时候，这时，这个词保持让帮助之可能性开放着，——在你爱上帝的時候。

在我们爱上帝的時候，万事必定都为我们效力。

你想象一个人，如果可能，具有不仅仅是非凡的精神之天赋，有着沉思方面的深度、有理解方面的锐利、有描述方面的清晰，我们从不曾也永远不会见到另一个他这样的人，一个思想家；他审思了关于上帝的本质，“上帝是爱”，他审思了那由此得出的结论，“世界因而必定是最好的世界^[33]，一切事物为善效力”。他所弄明白的东西，他将之写进了一个文本，这个文本可以被视作是全人类的财产，人类的骄傲；它被翻译成各种语言，在科学的各种场合里被引用，被作为课堂授课的基础，并且牧师们从这文本里取得他们的证据。这个思想家，被各种优越的条件保护着——这当然也是科学探索所必需的，他迄今作为一个与世界不认识的人生活着。这时，这样的事情发生在他身上：他被扯到一个决定^[34]之中；他不得不在一个决定性的瞬间、在一个艰难的事件中做出行为。这个行为引出了一个他最想不到的结果，一个令他自己和更多别人坠入悲惨的结果。这是他的行为的后果，——然而他确信，除了他在最诚实的审思之后所做的行为之外，他无法有不同的行为。因而，这里所谈不仅是关于一个不幸，而且是关于“他在这之中是有辜的，不管他知道

自己是多么无辜”。现在他受伤了；一种怀疑在他的灵魂之中醒来，他怀疑这是否也会为他效力。这一怀疑马上在他——这思想家——这里进入了这样一种思维方向：“上帝是否也是爱”；因为，在信仰者那里，怀疑有着另一个方向，是自我忧虑的方向。然而忧虑却在越来越大的程度上控制着他，以至于他到最后完全不知所措。在这一状态中，他去请教一个不认识他的牧师。他向牧师打开心扉并且寻求安慰。这位神职人员与时俱进并且以这样一种方式是一个思想家，现在想要向他证明：这也必定是最好的事情，必定会为他效力，因为上帝是爱；但是他^[35]马上又确信，他不是适合于在思想讨论中与这陌生人谈这问题的人。在几次徒劳的尝试之后，这神职人员说：“是啊，这样的话，我就只知道有一个忠告；有一本某某人写的关于上帝的爱的书，去阅读这书，好好研究它，如果它帮不了你的话，那么就没有什么人能够帮得上你了。”这陌生人回答说：“我自己就是这本书的作者”。

现在，看，思想家写进那本书中的东西是极出色的；是的，我怎么会怀疑这一点呢。思想家对上帝的理解肯定也是真实而深刻的。但是思想家没有明白自己；他迄今一直生活在这样的幻觉之中，以为若“上帝是爱”得到了证明，这样就会自然而然地得出结论：你和我信“上帝是爱”。也许，作为思想家，他把“信”想得很无足轻重，直到他——作为人学会了把“思”想得不那么重要，尤其是纯粹的“思”。他的思维方向被翻转过来，他的思路变成了另一种思路。他不说上帝是爱，ergo（拉丁语：所以）万事为一个人效力；但是他说：“在”我信上帝是爱“的时候”，那么，万事为“我”效力。那为他把一切倒转过来的，是这个“在……的时候”。现在这思想家作为一个人在生活面前成熟了；因为迄今在他身上一一直有着某种非人的东西。正如人在自己是小孩子的时候得到一个名字，结果他就一辈子都叫这个名字；同样就是这样：在自己的生命里，曾有一次，在这个“在……的时候”上决定性地、永恒地伤了自己，并且因此就开始爱上上帝，而与此同时，这个“在……的时候”总是在以后就绪着，保存这“人用来爱上上帝”的爱，永恒地年轻，——正如上帝是永恒的^[36]；永恒地年轻，在最初的激情的张力之中，但越来越真挚热忱。

在我们爱上上帝的时候，万事必定都为我们效力。

现在，事情是不是如此，事情是不是真的如此，我能不能证明这个？哦，在“你”信这个的时候，如果“你”信这个，那么，你就会至福地让自己确信：不仅仅像通常那样，你所寻找的东西在这里，这样你不应

当出去寻找它，而且你找到了它^[37]，你拥有它。如果你信这个，那么，你就很容易理解：在每一个证明都欺骗性地为自己给出一个“要把你引向那你所具备的东西”的表象的同时，这证明都只是在把你从你具备的东西那里引开。

让我们相互明白对方。你当然很可能知道（谁不知道！）高贵的诗人（他让那不幸的女孩大致地这样说：“我不再欲求更多，我生活过，并且我爱过”^[38]，或者那在她的想法里会有的，完全是同样的一句话）的那句如此幸运地表达出的、如此真挚的：我爱过——并且生活过。为什么？因为她在人的意义上把情欲之爱（Elskov）看作是至高的好处，因此她把这两个概念弄成完全是一个意思：“去生活”和“去爱”；去爱就是去生活，去生活就是去爱；把她所爱的人从她那里剥夺走，那么生命就结束了，——但是她爱过。我们不想与这可爱的女孩争论，——另外，她自然也是最强者。她强过所有我们的理解力，——因为她信情欲之爱。她强过所有世俗的权力，她在某种意义上克服了死亡，不惧死亡；因为生命已被从她那里剥夺走，对于她，生命就是她的情欲之爱，——唉，她曾爱过。

但是现在我们看“爱上帝”的关联。无疑，这是至高的好处；就像上面我们谈论这女孩，虔诚地被自己的心欺骗，情欲之爱的情形是如此，同样，永恒之真理的情形也是如此：“去爱上帝”就是“去生活”。“去生活”！在人们这样地带着特别的强调使用这个词的时候，人们是以此来标示那完全而丰富的生活——这生活拥有“去生活”所需的条件；人们是以此来标示一种真正值得去生活的、一种简直就是在“至福的生活情感”之中膨胀开的生活。只有在一个人拥有至高的好处的时候，他才这样地生活；但这至高的好处是“爱上帝”。但是，这样，如果一个人，不管什么事情发生在他身上，他都是爱着上帝，那么他当然就拥有至高的好处；因为爱上帝就是至高的好处。哦，不是吗！如果你想要让我为“一种虔诚的促狭”的缘故、为对这一证明着的自以为是开一次玩笑的缘故而加上这么一句的话，那么我就这么做吧，如下：quod erat demonstrandum^[39]（拉丁语：这是所要证明的东西）！^[40]

在我们谈论关于损失的时候，事情也是如此。人们很愿意在关于损失、关于“一个人在世界上能够丧失的东西”的谈论之中忘记“至高的好处是爱上帝”。这样，如果一个人丧失了世界上的一切，如果他没有丧失对上帝的爱的信，那么他当然就没有丧失至高的好处。或者，你想象一下

两个人，都是丧失了一切的，但是一个还失去了对“上帝是爱”的信，在这两者间有着什么样的差异呢？我们是不是应当以一种可怜的方式说：这差异是这一个还是比那另一个多少好一点？不，让我们说出真相吧，这差异是：这一个真的失去了一切，而那另一个则其实什么都没有失去，因为他保存了那至高的好处。

“——在我们爱上帝的時候”！哦，我的听者，也许习惯于向讲者要求一切的你，在这里你看见，一切是怎样都在听者这里的。你会否认这说“在你爱上帝的時候，那么所有事物都为你效力”的人所说是真的吗？你肯定不会。好吧，但是如果你要求他要招致一种特定的效果：令人安宁或者令人害怕，那么你就是在想要向他要求不可能的事情。因为，这真正的讲演将会招致的东西完全取决于这听者是谁。也许会有人，这讲演能够令这个人变得前所未有地恐惧，但这不是讲演之辜，辜是在于听者。也许会有人，他完全同意地对之说“是”和“阿门”^[41]，将之当作最至福的抚慰；但这不是讲演之功（Fortjeneste），功是在于听者。不是这讲演使这一个人害怕，不是这讲演使那另一个人安宁；是这一个或者那另一个，是他在讲演之中明白了他自己。

注释：

[1][在我们爱上帝的時候，我们知道万事都为我们效力]指向《罗马书》（8：28），之中保罗写道：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按他旨意被召的人。”

另外可看日记NB4：5，克尔凯郭尔这样写及这个讲演：“第二。/在我们爱上帝的時候，一切事物都为我们效力。/在我们爱上帝的時候。（反讽）”（SKS20,289,5—7）。

这个标题的丹麦文是“Alle Ting maae tjene os til Gode-naar vi elske Gud”，译者本来是把这个标题译作“我们知道万事都为我们效力，只要我们爱上帝”，因为时间连接词naar可以同时有表示时间的“在……的时候”、“如果”的意思，也有表示条件的“只要”、“如果”的意思，而是用“只要”在汉语中读得更顺。但是这里作者在强调这方面的细微差别，所以译者有必要把这个词限定在时间的表达上“在……的时候”。在这讲演稍后面的文字中有：“如果你信，假如你信，在你信的时候、只要你信”（hvis Du troer, dersom Du troer, naar Du troer, forsaavidt Du troer），这恰恰是把不同连词的细微差别罗列出来了。

[2][上帝是那至高的、那最神圣的、那最完美的存在]在《巴勒的教

学书》第116页，“福音基督教宗教首要学义概述”：“这（就是说创造、维持和治理着的）上帝用于各种至高的性质，是权柄、智慧、善良、神圣和公正中的最完美者”。

[3][爱上帝，因为一个人需要上帝]参看《四个陶冶性讲演（1844年）》中的第一个讲演“需要上帝是人的至高完美”。（社科版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第73—96页）。

[4]丹麦语原文是叹息词“vee”。相应于中文圣经中的“有祸了”。

[5][万事都为爱上帝的人们效力]随意地引用《罗马书》（8: 28）。在《巴勒的教学书》第25页是这样引用《罗马书》（8: 28）的：“我们知道，万事都为爱上帝的人们效力”

[6]精神磨难（Anfægtelse）：Anfægtelse是一种内心剧烈冲突的感情。在此我译作“精神磨难”，有时我译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”，有时候我译作“信心的犹疑”或者“对信心的冲击”，也有时候译作“试探”。可参看前面有过的对这个概念的注释。

[7][不管一切……显现得多么完全地不同，到最后万事必定为爱上帝的人们效力]《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段（《圣经》中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持）§5：“在生活中与我们相遇的事物，不管是悲哀的还是喜悦的，都是由上帝以最佳的意图赋予我们的，所以我们总是有着对他的统管和治理感到满意的原因。”（从第24页起）。这里引用的是《罗马书》（8: 28），这在一个注释中被说及：“如果我们在逆境之中坠入怀疑，则是不恰当的；既然我们其实是知道的，上帝的眷顾守护着我们，并且灾难只应是上帝手上的工具来推进真正的好处。”（第25页）

[8]译者觉得这个句子可以有两种理解，因为在丹麦语原句中有一个转折词要镶入上面所理解的意思有点牵强（译者译作“而”：……而到最后……），所以Hirsch的德译就跳过了这转折词。译者对这句子的另一种理解是“思想得不到安宁，没有任何怀疑能够忍受这种确定信念，但是，到最后这怀疑终究不得不认输屈服。”

这个句子的丹麦语是“at der ingen Ro er for Tanken, at ingen Tvivl kan holde ud med denne Forvisning, men dog tilsidst maa give sig tabt og underlægge sig.”

Hong的英译是：“that there is no rest for thought, that no doubt can stand up against this assurance but finally must give up and

submit.”

Hirsch的德译是：“der Gedanke komme nicht zur Ruhe, der Zweifel komme nicht auf wider diese Gewißheit, nein, er müsse zuletzt sich doch verloren geben und sich unterwerfen.”

[9][证明基督教的真相]可参看比如说《非科学后记》的第一部分：“基督教真理的客观问题”。

[10][在我们的时代，人们本来是一直忙于去走得更远的]“走得更远”、“出离”和“超越”是丹麦黑格尔主义中的固定说法，用来谈论“比笛卡尔的怀疑走得更远”；这之后，丹麦黑格尔主义者们又把这说法用在更广的意义上：超过了另一个哲学家，比如说，黑格尔。

[11][为我]路德在其文稿中一再不断地使用“为我”这个语式（或者说“pro me”，他是以拉丁语表述的）以强调信仰关系中的个人化性质，比如说，相信基督教对于我（亦即“为我”）是真理，基督“为我”而死。比如说路德对福音的解释，《马太福音》（21: 1—9），用于降临节第一个礼拜日，之中有：“如果你想做一个基督徒，那么你就必须留意这句话：为你，为你，并且在之上坚持，无疑地信：如它们所说，发生在你身上”。引文译自丹麦语译本的马丁·路德著作（*En christelig Postille, sammendragen af Dr. Morten Luthers Kirke-og Huuspostiller, overs. af Jørgen Thisted*, 1.-2. del, Kbh. 1828, ktl. 283 (forkortet *En christelig Postille*) ; 1. del, s. 17, sp. 1.)

[12][畏惧与颤栗]指向《腓利比书》（2: 12）：“这样看来，我亲爱的弟兄你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。”（和合本将“畏惧与颤栗”译作“恐惧战兢”）。

[13][沉默，或者，路德式的，闭嘴！]可能是指向《路加福音》（4:31—37）：“耶稣下到迦百农，就是加利利的一座城，在安息日教训众人。他们很希奇他的教训，因为他的话里有权柄。在会堂里有一人，被污鬼的精气附着，大声喊叫说，唉，拿撒勒的耶稣，我们与你有什么相干，你来灭我们吗？我知道你是谁，乃是神的圣者。耶稣责备他说，不要作声，从这人身上出来吧。鬼把那人摔倒在众人中间，就出来了，却也没有害他。众人都惊讶，彼此对问说，这是什么道理呢？因为他用权柄能力吩咐污鬼，污鬼就出来。于是耶稣的名声传遍了周围地

方。”其中“耶稣责备他说，不要作声，从这人身上出来吧。鬼把那人摔倒在众人中间，就出来了，却也没有害他”。路德是这样翻译的：“Und Jesus bedrohete ihn,und sprach:Verstumme,und fahre aus von ihm.Und der Teufel warf ihn mitten unter sie,und fuhr von ihm aus,und that ihm keinen Schade” (*Die Bibel nach der deutschen Uebersetzung D.Martin Luthers*)。

[14][相反要谈论]在明斯特尔 (J.P.Mynster) 布道的时候，他总是一次又一次使用这一表述的不同变体形式，作为一次布道的主题的引言。丹麦文文献可参看*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret* (所有礼拜日与节日的各种布道)。

[15]这个“在.....的时候”的丹麦语是 *naar*，它可以同时有表示时间的“在.....的时候”、“如果”的意思，也有表示条件的“只要”、“如果”的意思，而是用“只要”在汉语中读得更顺。但是这里作者在强调这方面的细微差别，所以译者有必要把这个词限定在时间的表达上“在.....的时候”。

[16][以“简短地表达自己”闻名的民族]指向斯巴达人或者拉刻代蒙人，他们因“以非常简短的话来表达很多意义”闻名。

[17][“在.....的时候”。.....一个短小的回答：“在.....的时候”]在马其顿权重的国王菲利普 (公元前382—336) 写信威胁斯巴达人或者说拉刻代蒙人说要入侵他们的国土并且把他们从自己的国土上驱逐出去的时候，斯巴达人或者说拉刻代蒙人给出了一个非常简短的回答：“Αἶψα (Aíka)” (德文译成 *Ween* “在——的时候”，更确切地应当是“如果”)。参看 *Plutarchi Chaeronensis varia scripta quae Moralia vulgo vocantur*, stereotyp udg., bd.1-6, Leipzig 1829, ktl.1172-1177; bd.3, s.365。德文译本《De garrulitate》(论话多), 511a, *Plutarchs moralische Abhandlungen*, (译者 J.F.S.Kaltwasser), bd.1-9, Frankfurt a.M.1783-1800, ktl.1192-1196; bd.4, 1789, s.486。

[18][上帝是爱]指向《约翰一书》(4:8) 和 (4:16)。

[19]这个“善”是一个复数。丹麦语是 *Goder*，其单数形式是 *Gode*。这个词在丹麦语里同时也有“好东西”和“好处”的意思。所以译者在有的地方需要译作“好处”的时候也将之译作“好处”。

在Hirsch的德译之中，他做了一个注释“Die Übersetzung des

Folgenden hat mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß die deutschen Worte “das Gut” und “das Gute” im Dänischen zusammenfallen.”

[20]这里的这个复数词“好处”的丹麦语是Goder。

[21]丹麦语原文是叹息词“vee”。相应于中文圣经中的“有祸了”。

[22][像是上帝的噪音一样，在一阵轻盈的微风之中到来]指向《列王记上》（19： 11—12）：“耶和华说，你出来站在山上，在我面前。那时耶和华从那里经过，在他面前有烈风大作，崩山碎石，耶和华却不在风中。风后地震，耶和华却不在其中。地震后有火，耶和华也不在火中。火后有微小的声音。”

[23][我把我的财产的一半给予穷人们]指向《路加福音》（19： 1—10）之中撒该所说。在耶稣到税吏撒该家的时候，撒该高兴地接待耶稣，并对耶稣说：“撒该站着，对主说，主阿，我把所有的一半给穷人。我若讹诈了谁，就还他四倍。”（19： 8）。

[24]Hong在英译中把这里的对后面两者的了知也直接改写为“知识”：“Consciousness, personal consciousness, requires that in my knowledge I also have knowledge of myself and my relation to my knowledge.” Hirsch的德译则仍保持了“了知”，但改写成动词形式：“Denn zu Bewußtsein, persönlichem Bewußtsein, gehört notwendig, daß ich in meinem Wissen zugleich von mir selbst und meinem Verhältnis zu meinem Wissen weiß.”在丹麦语原文之中则使用现在分词“（是）了知着（的）”：“Thi til Bevidsthed, personlig Bevidsthed, fordres, at jeg i min Viden tillige er vidende ommig selv og mit Forhold til min Viden.”

[25][上帝的灵以这个人的精神来见证“他爱上帝”]指向《罗马书》（8： 16）：“圣灵与我们的灵同证我们是神的儿女。”

这里，（上帝的）“灵”、（人的）“精神”、“圣灵”和（我们的）“心”在丹麦语中都是同一个词Aand,（德语是Geist）。一般在神（上帝）的关联上，译者将之译作“灵”，而在人的关联上译作“精神”。和合本圣经在这里对神（上帝）的关联翻译是“灵”或者“圣灵”，而在人的关联上译作“心”。

[26]“结论句子”，就是说，在假设判断之中的包含有结论的环节。

[27]这个“局势已定”的丹麦语是Afgjorthed，直译的话可以是“已被决定性”。

[28]这里的这个“定决”其实就是“决定”(Afgjørelse)。这个“决定”(Afgjørelse)是一个人对外在的人的命运或者事物的走向做出的决定,或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。见前面对此的注释。或者参看后面“一个陶冶性的讲演”中对这个词的注释。

[29][患难的日子]这一表述在《诗篇》中多次出现,比如说(50:15;59:17;77:3;86:7)

[30][如圣经所说“你们里头应当有盐”]引自《马可福音》(9:50):“盐本是好的,若失了味,可用什么叫它再咸呢?你们里头应当有盐,彼此和睦。”

[31]这一句话的丹麦语是“Give Dig Visheden om,at Du elsker Gud,kan dette Ord ikke... (给予你对于你爱上帝的确定性,这是这个词所不能给你的.....)”。Hong的英译做了不恰当的改写:“If the words cannot give you the certitude that you love God-if the words cannot do this... (如果这个词不能给予你对于你爱上帝的确定性,如果这个词不能.....)”。Hirsch 的德译是忠实于丹麦语原文的:“Dir Gewißheit darüber geben,daß du Gott liebst,daskann dies Wort nicht... (给予你对于你爱上帝的确定性,这是这个词所不能给你的.....)”。

[32](上帝的)“灵”、(你的)“精神”在丹麦语中都是同一个词Aand。见前面“上帝的灵以这个人的精神来见证‘他爱上帝’”的注释

[33][世界因而必定是最好的世界]指向德国哲学家莱布尼茨的哲学和宗教的乐观主义,它预设一种基础性的世界和谐,其基本想法如下:世界只在这样的程度上对应于这“上帝在创造世界的时候带着的”和“事物的和谐”和人的自由允许的”目标。固然它不是完美的,但它却是所能达到的最可能地完美的,设定人的自由和事物的不完美。因而它被视作是所有可能世界中的最好世界,不与上帝的全权、善良与公正相冲突。莱布尼茨在他的*Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu,la liberté de l'Homme et l'Origine duMal* (1710)中做了表述。克尔凯郭尔有着法语版本(出自*God.Guil.Leibnitii opera philosophica,quae exstant*,udg.af J.E.Erdmann,bd.1-2,Berlin 1839-40,ktl.620)和德语版翻译文本(*Herrn Gottfried Wilhelms,Freyherrs von Leibnitz,Theodicee,das ist,Versuch von der Güte Gottes,Freyheit des Menschen,und vom Ursprunge des Bösen*,udg.af J.C.Gottsched,5.udg.,Hannover og Leipzig 1763[1710],ktl.619。)神正论(theodicé,希腊语“捍卫上帝”的意思)

源自莱布尼茨，是关于相对于人的自由和世界中的恶去为上帝的善和旨意做合理性辩护。

另外，参看笔记3: 23—24 (SKS19,390—394以及注释)。

[34]“决定”(Afgjørelse)，是一个人对外在的人的命运或者事物的走向做出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。

[35]这个“他”是指牧师。

[36][上帝是永恒的]比较阅读《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段，§2:“上帝是永恒的，他既不是初始也不是终结。他是恒定地不变的，并且总是如一。”(第13页)

[37][你所寻找的东西……你找到了它]也许是指向《马太福音》(7:7—8)。

[38][高贵的诗人……那不幸的女孩……“我不再欲求更多，我生活过，并且我爱过”]对席勒的《特克拉之歌》的第二段：《Das Herz ist gestorben,die Welt ist leer,/Und weiter gibt sie dem Wunsche nichts mehr./Du Heilige,rufe dein Kind zurück!/Ich habe genossen das irdische Glück,/Ich habe gelebt und geliebet》(“心已死去，世界空虚/它不再给予愿望任何东西/你，圣者，召回你的孩子吧！/我已享受了尘世的幸福，/我曾生活过、爱过”)，《华伦斯坦三部曲》的第一部分《皮柯洛米尼父子》的第三幕第七场(《Die Piccolomini》(1799),*Wallenstein.Ein dramatisches Gedicht* (1791-99,udg.i 1800). 德文版*Schillers sämtliche Werke*bd.1-12,Stuttgart und Tübingen 1838,ktl.1804-1815);bd.4,s.145.)。

“高贵的诗人”是指德国诗人席勒(Johann Christoph Friedrich v.Schiller/1759-1805年)

[39][quod erat demonstrandum]数学证明中常用的结束语，类似于“证毕”。

[40]这里又是典型的克尔凯郭尔式的感叹，这个感叹句只有条件词句而没有主句(就是说主句被省略掉了)。这里的“这么一句的话，那么我就这么做吧，如下”都是译者自己加的。按原文直译的话就是这个没有主句的从句：“如果你想要让我为一种虔敬的促狭的缘故、为对这一证明着的自以为是开一次玩笑的缘故而加上quod erat demonstrandum(拉丁语：这是所要证明的东西)的话！”

Hong的英译也作了改写：“If you will permit me for the sake of a

pious jest to make fun just once of this demonstrating conceit,I shall add:*quod erat demonstrandum*[which was to be demonstrated]!”

Hirsch的德译保持了原文中的这种不完整句感叹形式：“Willst du,daß ich eines frommen Scherzes halben,um einmal diese beweisende Wichtigtuerei zum Besten zu haben,hinzufügen soll:was zu beweisen war (*quod erat demonstrandum!*) ?”

丹麦文原文是：“Vil Du,at jeg for en gudfrygtig Spøgs Skyld,for engang at drive Gjæk med denne bevisende Vigtighed,skal tilføie:*quod erat demonstrandum!*”

[41]阿门，希伯来语：确实。

IV 死人，无论善恶，都要复活^[1]

我的读者，你也许自己曾碰上过这样的情形，或者，不是吗，你知道，这也是如此多人所遭遇的情形：一个人在自己的生活之中的不同时期会希望有人能够为他证明灵魂的不朽性。他不曾要求：这些证明会使得他的所有努力变得肤浅，他愿意自己思考着参与这工作。他获得某个相关的文本^[2]，平静地坐下阅读了它，或者他从头到尾地听了一个以证明灵魂的不朽性为己任的讲座。那么现在，在这样的情况下，这个人的状态会是怎样的呢，我该怎样描述它？在市民生活中，我们谈论关于在城里有安全：公共安全得到了保障，人们在夜里很晚都能够平安地回家而不用畏惧任何危险；很少听说有盗窃，并且在这里只有过一次无足轻重的小小“盗用”；暴力袭击从不发生。因此人们是安全的，生活在安全保障之中。这样，在精神的意义上理解，安全的情形就是：各种思想去去来来，甚至各种有最决定性的思想也都擦过灵魂，乃至一个人让自己去进入最可怕的东西，或多或少地对之进行考虑；但是在内心深处的安全，它则是得到了保障的，一个人是安全的，也许我们还可以更正确地将其称作：一个人是放心的。

这一关于不朽性的说法^[3]则相反，它的意图是与那公共的安全，或者在这里更正确地说，与那私下的安全决裂，它的意图是打扰安全感：它就像是一种袭击，大胆得如同光天化日之下的袭击，可怕得如同一场黑夜里的袭击。在它证明任何东西之前，——但不，让我们别把心思留在一种幻觉之中，它根本就没有想要证明任何东西。它对人作出区分，公正的和不公正的，并且以此来问你，你把自己看成是属于公正的人还是属于不公正的人。这问题把它置于与不朽性的最密切的关联之中，是

的，它在严格的意义上不是谈论不朽性，而是谈论这一差异。难道这不像一场突袭！无疑，任何一个证明着的人都不会想到要作出这一分类或者提出这个问题，——这会过于靠近听者或读者；因为一个人害怕自己过于靠近听者或读者，——这^[4]会是不科学而没文化的。挺奇怪的，人们害怕太靠近听者或读者，而与此同时人们却忙于向他证明与一个人最密切相关的东西；是的，再也没有什么东西是比一个人的不朽性更与这个人密切相关的。然而人们却想要在不太靠近他的同时向他证明这不朽性。想来他也许想要依据于这证明来这样地设想他自己的不朽性，而不去太靠近他自己或者自己的不朽性。以这样的方式，“证明不朽性”就成了一种游戏。而在这个游戏长期地被人继续并且受人喜爱的时候，如果一个讲演把不朽性当成是一切之中最确定的事情，直接带着由这不朽性得出的结论逼向一个人，尽可能地要靠近他，而不是想要证明它（因为这“证明”是将它置于与这个人的一定距离之外，并且使它保持这种距离），那么，这就变得像是一种突袭^[5]。这讲演不是，在它证明不朽性的同时，请求你把你的注意力投向它并且平静地倾听，相反，它是以这样一种方式来袭向你：“没有什么东西是比不朽性更确定的；你不用担心，不用浪费时间，不用以‘想要证明它或者希望它得到证明’来寻找借口，——去畏惧它吧，它实在是太确定了；不用怀疑‘你是否不死’，颤抖吧，因为你是不会死的。”

这些话是保罗说的^[6]，估计法利赛人^[7]和撒都该人^[8]都在同样的程度上对他恼怒。圣经明确地表述了，在保罗谈论不朽性的时候，那些不接受不朽性的撒都该人变得恼怒^[9]；然而，是不是尤其因为他的谈论方式，所以法利赛人在本质上同样地被激怒？当然，对于保罗来说，有利的机会是有的，是的，就仿佛在各种情形之中有着一一种对他的要求，几乎就像是时代对他有着要求^[10]：为灵魂的不朽性给出一些证明。如果他这样做了，如果他召集会议，计划要就灵魂不朽性的各种证明做一些讲座，那么在这时，甚至撒都该人可能都不会有什么对之的异议。作为受过科学教育的人，他们也许有足够的自由意识去想诸如此类的想法：“哪怕我们否认灵魂的不朽性，在另一个方面还是会有来自另一方面的某种说法，人们当然能够听他所说。”但是，以这样的方式带着一个关于公正或者不公正的问题冲向或者扑到一个人面前，以这样一种方式移动立足点，为走向“那个人私下的”（det Personlige）而离开“那科学的”；是啊，一个人对这样的一种行为感到恼火，又有谁会感到奇怪呢！

作为有文化的人，人们聚在一起，一个严肃者们的圈子，这些人想要听关于不朽性的事情，关于“有一种不朽性存在”，关于“真地有一种不朽性、一种个人的不朽性”，关于“人们是不是真地会重新相互认识”^[11]，关于“在永恒之中人们要以什么事情来打发时间”，关于“是不是真的这样：在那里、在那些穹窿高耸的大厅里^[12]，在那里人们在自己的至高人格之中、在自己生命的最幸福的瞬间（在一个人做新郎的时候、在一个人自己的科学协会^[13]之中以自己的魅力迷住所有人的时候）之中重新找到自己”，被织入回忆之绣帷^[14]；然后，不是所有这些，不是去度过一个愉快的时辰、并且作为严肃者在之后能够说“这却还是一个不朽性的问题”，而是让事情以这样的方式得以决定：你变得恐惧而害怕！

现在，是的，确实是这样，如果一个人从不曾以这样的方式来让自己的不朽性得到决定，以至于他变得恐惧而害怕，那么，他就从不曾信过自己的不朽性。在我们这个如此忙碌地要去证明不朽性的时代^[15]，人们完全地忘记了这一点——这事实也完全符合这一点的；在我们这个时代，人们几乎就是开始无赖地让这个问题停在那里，就像是将之留给每一个人自己去判断：他愿意或者不愿意，是大部分地、几乎地、差不多地、在某种程度上地或者就这么一小点地愿意相信不朽性。因为不朽性对于人类来说正在成为一种奢侈，被留给了一个人的喜好。因此，恰是因此，有那么多所谓证明灵魂的不朽性的书被写下，——并且正因此我们有必要去为这事情给出另一个方向。于是，我们将谈论关于这些话^[16]：

死人，无论善恶，都要复活，或者，关于灵魂不朽性证明，这样地表述：它只是太确定了，畏惧它吧！

因为不朽性是审判。不朽性不是一种继续的生命、这样一种在永恒的东西之中继续的生命，不，不朽性对于公正的人们与不公正的人们的永恒的分隔^[17]；不朽性不是什么直接跟在后面的继续，而是一种作为“那过去的”的后果的分隔。

那为关于不朽性的整个谬误给出机缘的东西是什么？它是：一个人移动了这事情的位置，一个人把不朽性弄成了一个问题，把那是一个任务的东西弄成了一个问题，把那“是一个‘为行动’的任务”的东西弄成了一个“为思想”的问题。这是一切谬误和藉口之中最令人败坏的一个。一个完全地把“义务”弄成了一个“对思想而言”的问题的时代，这时代岂不也是最败坏的时代？因为，什么是义务？义务是一个人所应当做的事情

[18]。不应当有关于义务的问题，而只应当有“我是否履行我的义务”的问题。不应当有关于不朽性的问题，关于“它是否存在”的问题，而问题应当是“我是否如‘我的不朽性对我所要求的’那样地生活”。不应当有什么关于不朽性、关于“它是否存在”的说法，我们所谈应当是关于我的不朽性对我所要求的東西、关于我的巨大责任——“我是不死的”。

这就是说：不朽性和审判是完全同一回事。只有在我们谈论审判的时候，我们才能够谈论关于不朽性；自然，在我们谈论审判的时候，我们谈论不朽性。因此，腓力斯对保罗关于不朽性的说道感到害怕；因为保罗不想说得不同于他“通过‘谈论审判^[19]、谈论公正的人们与不公正的人们之间的分隔’来谈论不朽性”的方式。如果保罗想要以另一种方式来说的话，如果他按照更新的品味来把审判和不朽性分隔开，来谈论——或者喋喋不休地说着不朽性而说不出任何一句与审判有关的话，谈论关于不朽性，让它看起来似乎是“不存在什么审判”，是啊，那么腓力斯当然就不会感到害怕，那么，腓力斯无疑就会带着一种有文化的人的关注来倾听，然后说“听这个人说话确实是很有意思的，但这是一种狂想的热情，不过，只要你听着它，它就能够为人带来娱乐，它与焰火^[20]有着某种相似的地方”。

不朽性是审判。关于不朽性没有任何别的话可说；如果一个人说一句更多或者在别的方向上的话语，那么他无疑要小心这审判。但是一个人把不朽性弄成某种完全别的东西，并且因此是颠覆了它。通过想要证明它，一个人把力量从它那里抽走，把权威从它那里骗走，然后听任它留在原地，不管一个人是否想要认定它，而不是那恰恰相反的情形：要么你想要，要么你不想要，“你是否不死的”这个问题根本就没有被问及，——你只是要小心！如果一个有权威的官员给出什么命令，——如果在这时候有些什么人，自己觉得是想要通过证明“他是一个非常聪明的人”等等来帮助他，想要说服属下的人们去服从这个官员，然后会是怎样呢？这样，这些雄辩者就是通过欺骗来夺走他的权威；因为他不是鉴于“他是聪明的”而应当被服从，不是鉴于这个或者那个原因或者诸如此类而应当被服从，而是因为他有着权威。在义务，不是作为命令者，而是被作为一种问题而置身于事外的時候，那么，尽管人们去做了义务所要求的事情，他们仍没有去履行他们的义务；因为，义务要被履行是因为它应当被履行。这样，如果一个人借助于各种各样的证明而做到了去认定自己的不朽性，那么他也仍不是信自己的不朽性的。因为，你因为各

种原因不会得出比“你是不死的”的几率性^[21]多一丁点的东西。不，上帝已经完全地让你得免了这麻烦；你是不死的，你要为上帝给出账目：你是怎样生活的，你这不死的人！正因为你是不死的，你就避不开上帝，你无法把自己错放在一个墓穴里并且就像没事一样；你被上帝审判所依据的尺度就是“你是不死的”。

不朽性是审判，或者说，是公正的人们与不公正的人们之间的分隔。保罗就是这样地将之联系在一起的。他不把任何话语浪费在谈论不朽性、谈论“它是否存在”上，他所说的是关于“不朽性之所是”，它是公正的人们与不公正的人们之间的分隔。这尘世生命的不完美性，它的尘世性正是：它无法呈现出这一介于公正的人们与不公正的人们间的差异。这里，在这一尘世生命之中，有着这混淆：不公正者能够给出“是公正者”的表象；公正者不得受苦就仿佛他是不公正者；有一种不可穿透的黑暗覆盖着，分不清谁是公正者、谁是不公正者；公正看来就像是人们自己发明的东西，以至于大多数人认为是公正的东西就是那公正的，这样公正看起来就有着与所有其他尘世的东西一样的性质，只在一定的程度上是公正的，就像美的要求是既不大也不小，这公正也同样是一种中庸之道^[22]，以至于它不可以被过度地追求，因此，只有在（作为世俗中庸性的结论），只有在“痛苦”和“人们的反对”被赋予了那只想要公正、爱公正高于自己的生命的人的时候，事情才是公正的。但是，永恒生命的真实^[23]和完美是：以永恒之严格永恒地呈现出对与不对之间的差异，审慎如唯永恒所是，带着一种“在尘世心念看来是卑微和古怪”的尊贵。因此，在永恒之中要在对与不对之间做出区别是足够容易的；但关键是，你不是在永恒之中才作这区分的，在永恒之中你要被审判：你是否在尘世生活之中曾作出这永恒想要作出的这区分。“那永恒的”是什么呢？它是对与不对之间的差异。所有别的东西都是无常流逝的：天地要崩溃^[24]；所有其他差异都在消失；所有介于人与人之间差异都是尘世生活的间奏曲之中的一个部分，并且是某种正在停止的东西。但是对与不对之间的差异永存，正如他，那固定下这一来自永恒的差异（不同于那他在初始于天地间固定下的差异^[25]）的永恒者，存留着，并且存留直至永恒，正如他，永恒者，存留，这卷起天空就像是卷起一件衣服一样^[26]的他，改变一切，但从从不改变自己，——因此也从从不改变这一永恒之差异。“那永恒的”是对与不对之间的差异，因此，不朽性是公正的人们与不公正的人们之间的分隔。不朽性不是一种继续，不是以这样

一种就像“现在的生活继续着”这样的方式让自己与现在的生活发生关系，不，它是分隔，以这样一种方式：生活固然继续着，但是在分隔之中。在“一种长久的生命”的意义上的“想要在死亡之后的生命”，这是一种毫无结果的、一种惰性的、一种软弱的想法；这是永恒之想法：在这尘世的生活中，人们要把自己分隔出去，分隔是在永恒之中。

但是，“那永恒的”怎么会是一种差异的呢？这“是一种差异”，要能够作为“那永恒的”，难道它不是一种太不完美的在（Væren）吗？那么好吧，“那永恒的”也不是这差异，“那永恒的”是公正。但是，公正之在（Væren）有着这一完美：它在自身之中有着一种翻倍；这一它自身所具的翻倍就是对与不对之间的差异。一种在自身之中根本没有差异的在（Væren）是一种很不完美的在^[27]，部分地是幻想的在，以这样的方式是一个点的在。一种在自身之外有着差异的在，是一种消失着的在；这是尘世生命之各种差异的情形，因此这些差异是消失着的。那永恒的，公正，在自身之中有着差异，“对”与“不对”之间的差异。但是，如果人们，不是习惯于去相信“在对与不对之间有着一种永恒的差异”，不是实践这差异而让自己能在它之中有着自己的生活（这要花费很长久的时间和勤奋，因此整个尘世生命都被定性于此），——如果人们相反让自己转身背离这差异，而习惯于去认为“固然在对与不对之间这样地有着一种差异，但人也不可以那么迂腐”，认为“固然这有时候偶尔会做出差异，但如果将之弄成日常实践，那么这就会败坏一切”，那么，这“本来就是在事情本身之中”的事实——“在永恒之中有着对与不对的永恒差异”，看来似乎就难以理解了。因为，如果在对与不对之间有着一种永恒差异（这本该是在此世已为人所见，唉，但却没有被看见）：那么它又怎么会不在永恒之中！随便拿一种尘世的差异来阐明这一点吧：一种差异自然是在它有着其居所的地方最清楚地被看见。让我们看这个差异：贵族的和平民的。在贵族生活在一个“在之中他是唯一贵族而别人都是平民”的城市的时候，那样，他无法强调其差异，平民对这差异有着压倒性优势；但是在他到了他自己的阶层的时候，因与同阶层的人们在一起而得以强化，于是你就看见差异了。对与不对之间的永恒差异的情形也是如此。在尘世生活中，它就仿佛被压倒了，无法真正强调自身的身份，被降格了；但是在它返回到了永恒之中后，它就完全重新获得对自己的控制。现在，不管我们相信这差异是在永恒之中，还是不相信它在永恒之中，它就是在永恒之中。“永恒”的情形并非是那常常发生在那强有力的人、

那见识广博的人、一个思想者、一个老师身上的情形：他在最后，因为被巨大的数量压倒，不得不屈服。恰恰相反！在现世性之中看起来几乎就是，永恒已经屈服；因而，它没有在最后屈服，不，在最后它可怕地到来了。它在这尘世生活之中考验人们，它有时候让自己在这里的尘世生活之中被讥嘲，但是在最后，在最后它就给出审判；因为不朽性就是审判。

不朽性就是审判；而这与“我”有关；在“我的”各种思想之中，它是一切之中与“我”最相关的，正如在“你的”各种思想之中，它是一切之中与“你”最相关的。我无法以别的方式来理解这事情。但也许这是由于我的狭隘。因为，在我的想法之中我无法理解：会有一些人以完全另一种方式来考虑这事情。关于那将会在前面所说的永恒之分隔之中发生在他们身上的事情，他们是足够地确定的，关于他们的至福的事，亦即，“他们是公正的人”，他们是足够地确定的，或者，他们是足够地确定于“他们是信仰者”；而现在，他们抛出了“别人是否能够获得至福”的问题。对于我，这事情从不曾有着这样的外观，除了“任何一个别人都能够轻而易举地得到至福”之外，我从来就不曾想到过别的，只有在与“我”相关时，它才在“我的”各种想法之中是可疑的。是的，如果我抓住我自己有这样的行为，去怀疑另一个人（哪怕只是一个）的至福，那么这就足以让我自己放弃所有对我的至福的希望。

但是这事情必定是被以两种方式中的一种被展示出来；一个人无法同时在两个地方，也不可能同时在两个地方致力于自己的各种想法。你要么在自我忧虑的想法“你是不是会获得至福”里，带着自己的全部灵魂的努力在畏惧与颤栗^[28]之中不停地工作；这样，你就确实既不会有时间也不会有想法去怀疑别人的至福，并且也不会觉得想要去这样做。你要么自己在你自己的事情上就变得完全确定，——然后你有时间去考虑别人的事情，有时间去担忧地站出来为别人的缘故而颤栗，有时间去作出担忧的姿势和态度，有时间去实践那种“在你为另一个人缘故而颤栗的同时看上去是在颤栗着”的艺术。

然而，如果一个人，在他处理这个永恒地决定着的问题的时候（比一个外科医生使用手术刀的确定性更值得钦佩，因为相对于那个关于一种永恒至福的问题，要做到“不在自己身上而在另一个人身上开刀”则是不可能的），如果在这时他以这样一种方式变得如此完全确定、如此了如指掌地确定的话，那么，他也毕竟并非一向都是如此确定的。因而，

他是随着时间的流逝而改变了自己。这是自然的，一个人随着时间的流逝当然会改变自己。看，在一个人变得年长的时候，那么在生理方面会有一种变化出现：皮肤精细如丝绒般的表面变成了起皱的干皮，关节间柔软的连接处变僵，胫腱硬化，骨头钙化，——难道这一变化、这一确定性，这是更好的事情吗？一个年轻女孩，曾经她只要听见“他的”名字就会在脸上泛着红晕，她独处时高声提及这名字就会有红晕；一个年轻女孩，每次钟声敲响指示出“他”将到来的时候，她的心就会剧跳；一个年轻女孩，她只要想到这个就会颤抖，并且，如果她做出哪怕一丁点微不足道的有可能让他不快的事情，她都会失眠；一个年轻女孩，她曾因为恐惧“他”会有一瞬间待她不如往常那么温柔而变得死一样冰冷；这个年轻女孩现在与他结婚多年。现在她变得确定了，确定地知道自己完全是配得上他的；她感觉不到任何少女的微妙感觉，她对与自己有关的事情是完全地确定的；她自取其悦，——而如果事情不是如此，如果她没有取悦，我几乎说“爱人”^[29]，但是现在我们当然不谈这个，她没有爱人，尽管她有他作为丈夫；她只是专注于论断别的妇人；她在其改变了的状态完全地自得其乐，她不同于那个老人——那个佝偻着、其胡子垂到膝盖的老人，在他被问及他为何如此难过的时候举起双手回答说“我在大地上丢失了我的青春，现在我在到处寻找它”^[30]，——她什么都不寻找；她，曾经寻找过的她，唉，曾带着全部恋爱之真挚寻求去取悦，现在，她自取其悦，她是完全地确定的。难道这一确定性是一种通往“那更好的”的变化？

不，避开那败坏人的确定性，哦，上帝，拯救我远离“在任何时候变得完全确定”，让我只是在不确定之中走到极端，这样，如果我接受到至福，那么，这就会完全确定地是“我蒙受恩典而得到这至福”！因为，去保证“一个人相信‘这是蒙受恩典’”——然后却又完全地确定，这是一种无中生有的装模作样^[31]。对于“这是蒙受恩典”的真正的、本质的表达恰恰就是“不确定性”之畏惧与颤栗^[32]。在那里有着信仰，以同样的距离远离绝望恰如远离确定性。那浑浑噩噩地、不思考不朽性地生活下去的人，他也许还是不能被说成是“鄙视那至高的善”；但是那变得完全确定的人，他则是在鄙视那至高的善。那轻率地活了一辈子的人，他无疑可以被说成是丢弃了自己的不朽性；但是那完全确定的人，则是更可怕地丢弃了它。永恒的上帝啊，因此而在我自己的内心最深处沉默地保存好我最深刻的忧虑吧，只为你所理解，这样，我绝不与任何人直接谈论这个

话题。因为，否则的话，我也许就会在不久之后把事情驾驭得像其他人们一样地确定，比各种不同的其他人更确定，——并且是完全地确定；在各种确定和确定之中变得熟练直到我自己变得完全确定。让我得免于人众，让我得免于去欺骗任何别人；因为，如果你把自己的上帝关系处理得就仿佛是一种与其他人的直接关系，以至于你进入“比较”和“人际的确定性”，那么，这一欺骗只会是太过于靠近你了。如果有一个被许多人视作是罕有地高贵而正直的人，如果他想要继续停留在畏惧与颤栗^[33]之中为“自己的至福”的事情而努力工作的话，那么，人们在这时就会变得对他感到愤怒。就是说，他们想要拥有他的确定性（Sikkerhed）来作为他们的安全感（Tryghed）的藉口，并且他们想要让他们的安全感去作为他的确定性。但是，你，我的上帝和父，这关于我的至福的问题与任何别人当然没有什么关系，而只与我有关，——并且与你有关。如果我是我所是，你是你所是，我在地上，你在天上，唉，差异是无限大的，我是一个罪人，你是神圣者，那么，直至最后，在畏惧与颤栗之中是不是必定会有不确定性呢！那么，难道不会有，难道不应当有，难道不是必定会一直有着畏惧与颤栗，直到最后？或者，这岂不就是那些愚拙的接新郎的童女们所犯的错吗，她们变得确定而睡着了；而那些聪明的则相反保持让自己清醒着^[34]？但那使得一个人醒着的东西是什么呢？那是畏惧与颤栗之中的不确定性。如果信仰不是醒着的话，那么它除了是一种空虚的幻想之外又会是什么呢？在信仰不是醒着的时候，那么，它除了是前面所提到的那种败坏人的确定性之外又会是什么呢？因为，那从不为自己的至福担忧的人，他也不会变得确定；但是那睡着了信仰，它则是确定性。

这样，这与我有关，在我的想法之中是先于一切地最与我有关；我能够明白，这也是以这样一种方式在你的想法之中是先于一切地最与你有关。我无法以别的方式明白你，我不想要以别的方式明白你，我不想要以别的方式被你明白。相关于我的至福的事情，我一无所知；因为我所知的东西，我只是在畏惧与颤栗之中与上帝一同而知道的，因而，关于这个我无法谈论。如果我们在国家议会^[35]里谈论什么事情，但此事尚未被决定，那么“去在城里讲述这事”难道不是一种犯罪吗，——而我的至福就是尚未被决定的。相关于你的至福的事情，我一无所知，关于这个只有你能够与上帝一同知道。但这是我信的：死人都要复活，公正的人们复活，——不公正的人们也复活。

我的听者！这个讲演还是令人安心的吧？你不可能讲演得更令人安心了，在一个人对那如此想要去信不朽性、如此想要看见它得以证明的人说“在这方面你完全可以安心，你是不死的，不管你是否愿意”的时候^[36]，你不可能说得更令人安心了，除非这恰恰会是那让人不安心的说法。然而如果这是令人不安的话，那么，那“如此想要并且如此想要以及诸如此类”的人，在他口里和心里也有过诡诈^[37]。如果他是诡诈的，那么，他的不安就不是我的事，我这个（如果他所说的事情在他那里是真的）按理是曾与他说过话来令他安心的人。如果在他那里有着诡诈，那么他在严格的意义上就恰恰是他说自己所是的对立面，他害怕不朽性，——因此他很想要让它得到证明，因为他隐约地明白，不朽性，在它成为了证明的对象之后，就被推下了宝座，被废黜，成了一个无奈的可悲形象，可被人调笑，就像非利士人对参孙所做的^[38]。在人类中、在这一代人之中有着一种狡诈，它比那最狡猾的政治家更阴险叵测。这一人类之狡诈正是那把不朽性的位置弄反的东西；单个的人们绝非总是明白，这一切是多么诡计多端，因此他们在一种轻信之中说出那几乎就是在空气之中的东西，因为它属于人类本性。那曾想要造反上帝的，正是人类，那曾想要让不朽性被废除并且已经使之成为了一个问题的，正是人类。因为，有不朽性在（并且这之中也包括了每个单个的人的不朽性），那么上帝就是主和统治者，而“那单个的人”让自己与他发生关系。但是，在不朽性成为了一个问题的时候，上帝就被废除了，而人类自己就是上帝了^[39]。单个的人们也许感觉不到，他们是怎样处于人类的影响力之下，人类是怎么通过他们来发言的；因此他们以为，那呼唤他们并且将他们称作“单个的人”^[40]的人是一个造反者，——不过他也确实是一个造反者，他以上帝的名义让自己去对“把人类弄成上帝、把不朽性弄成问题”造反。以上帝的名义，他造反，他呼吁人们去听上帝的话：死人都要复活，公正的人们复活，——不公正的人们也复活！

注释：

[1][死人，无论善恶，都要复活]对《使徒行传》的随意引用。见《使徒行传》（24：15）：“并且靠着神，盼望死人，无论善恶，都要复活，就是他们自己也有这个盼望。”另外可参看日记 NB4：5，关于这个讲演，克尔凯郭尔写道：“第三。死人的复活，理解为无论公正者或不公正者。/你高兴吧，你不应当去问及那三个证明，——确实，你是不朽的——确实——因为你要面对审判。这是不朽性的新证明”（参看

[2][获得某个相关的文本]保罗·马丁·缪勒 (Poul Martin Møller) 的论文“证明人的不朽性的可能性的思考 (Tanker over Mueligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed, med Hensyn til den nyeste derhen hørende Literatur)”，载于 *Maanedsskrift for Litteratur* bd.17, Kbh.1837, s.1-72 og s.422-453。见 *Efterladte Skrifter af Poul M.Møller* bd.1-3, Kbh.1839-43, ktl.1574-1576; bd.2, udg.af Chr.Winther, 1842, s.158-272。

在第三章，保罗·缪勒插进了一个小故事“考虑到这里所谈的不朽性，为了阐明这心境，这完全有理由有一个标题叫诗与真”。有一个段落是这样的：“叙述者在一些时候拜访一个他认识的未婚的簿记，他是在一次在与一个神学硕士大声对话之中与这个簿记认识的。他一进房，簿记就以下面的话来欢迎他：你来了，这很好；现在你要在费尔南德与我之间做判断。他在一瞬间之间拿回了一本很好的关于灵魂不朽性的书，他是直接去订书人那里拿的。现在他直接就拒绝我，不愿借我看两个小时。”稍后簿记继续说：“从我还是一个男孩做作业在坎普的《指导》中阅读这方面知识的时候起，我就没有怎么特别想过灵魂的不朽性（……）。但我在根本上是一个宗教性的人。我完全认识到，要搞清楚这事情，这是值得去努力的，我在许多年都期待着能够有机会去阅读某些关于这方面材料的好书。”在谈话的后面，簿记说：“我不装着让自己像是有着强大的精神；如果有人能够真正地为我给出一种关于灵魂的不朽性的具体证明，那就会是很宝贵的。如果我现在没有再次获得机会去阅读这本关于这证明的深刻的书籍的话，那么明白地说吧，我在黑暗的时分里就没有东西可依托了。但是，这其实是谁之辜呢，我的好费尔南德？顺便说吧，既然我们提起了这件事，那么作为神学家的你，在我用剃刀刮掉胡子的同时，你可以简要地为我演示一下灵魂的不朽性的各种最好的证明；但别太靠近我，我很容易割伤自己。——要告诉你我的想法，神学家说，这让我觉得很难，这想法对你来说是新的，甚至要为你弄清楚一瞬间都很难。”在神学家尝试了各种不同的神学表述（这些表述都被簿记认为是不可理解的而驳回）之后，簿记以这些话结束了谈话：“现在你是通过重复《巴勒的教学书》中的一些旧定理来浪费了我们的时间，而不是为我作一种严格的证明。再见！”第二卷，第177—180页。

[3][关于不朽性的说法]《使徒行传》(24: 15)。参看前面关于“死人,无论善恶,都要复活”的注释。

[4]这个“这”就是“过于靠近听者或读者”。

[5]这一句的丹麦语原文是:“Og naar denne Leeg er længe fortsat og blevet meget yndet,saa bliver det som et Overfald,naar en Tale,antagende Udødeligheden for det Allervisseste,kommer En saa nær som det er muligt ved,istedetfor at ville bevise den (thi det er at bringe den paa og at holde den paa Afstand fra En),uden videre at rykke fremmed hvad der følger af den.”

Hong的英译是:“And when this game is continued for a long time and becomes very popular,it is like an assault when a discourse,assuming immortality as the most certain of all,presses as closely as possible to a person by unceremoniously bringing up what follows from that instead of wanting to demonstrate immortality (since that places it at a distance and keeps it at a distance from one).”

Hirsch的德译是:“Solchermaßen wird eine Art von Spiel daraus,die Unsterblich keit zu beweisen,Und wenn dies Spiellänger fortgesetzt und überaus beliebt geworden ist,so wird es zu einem überfall,wenn eine Rede,indem sie die Unsterblichkeit für das Allergewisseste nimmt,einem so nahe als nur möglich auf den Leib rückt und,statt sie beweisen zu wollen (denn das heißt,sie auf Abstand gegen den Einzelnen zu bringen und zu halten),ohne Umstände heraussückt mit dem,was aus ihr folgt.”

[6][这些话是保罗的]见前面“死人,无论善恶,都要复活”的注释。

[7][法利赛人]法利赛党的成员。法利赛党是希腊和罗马时代犹太教的一个宗教政治群体。通常说来是撒都该人的对立面(见下面的注释),对“摩西十诫之持守”表露出狂热的激情,为保持纯洁而与俗世保持距离,并且强调对死人复活的信仰。

[8][撒都该人]撒都该人政党的成员。撒都该人政党是希腊和罗马时代犹太教的一个重要宗教政治群体。通常说来是法利赛人的对立面,拒绝教义的口头传述,只承认“被写下的传述”中的内容,拒绝对灵魂不朽的信仰(见下面的注释)。

[9][圣经明确地表述了，在保罗谈论不朽性的时候，那些不接受不朽性的撒都该人变得恼怒]指向《使徒行传》（23: 1—10），其中（23: 6—8）述及：“保罗看出大众，一半是撒都该人，一半是法利赛人，就在公会中大声说，弟兄们，我是法利赛人，也是法利赛人的子孙。我现在受审问，是为盼望死人复活。说了这话，法利赛人和撒都该人，就争论起来，会众分为两党。因为撒都该人说，没有复活，也没有天使，和鬼魂，法利赛人却说，两样都有。”两派间的争执如此激烈，以至于千夫长不得不派兵去救出保罗。

[10][时代对他有着要求]见前面面对“时代的要求”的注释。

[11][人们是不是真的会重新相互认识]指向关于亲属和朋友们在重生之后的永恒之中的再见与重聚的观念，——这种观念不仅仅广泛地流传在民间，而且也常常出现在各种布道与基督教信仰学说之中。比如说在明斯特尔的《关于基督教学说的考虑》的第60篇《肉体的重生》

（nr.60 om《Legemets Opstandelse》i J.P.Mynsters *Betragtninger over christelige*

Troeslærdomme bd.1-2, 2. opl., Kbh. 1837 [1833], ktl. 254-255; bd. 2, s. 347-358; s. 3.

中有：“以这样的方式我们也将在他（基督）那里找到同样的忠实的老友，——我们在这里是与他们分离了，有的先到一步，有的在我们之后逐渐来到”。在第61篇《将来的生命》之中有“在那里母亲找到自己的孩子，孩子找到自己的母亲，在坟墓间孤独的道路上行走的丈夫、妻子和朋友，重新相遇，在不朽性之泉中重返青春，在一种永恒的生活中变容”。

[12]在Hirsch的德译本中，“在那些穹窿高耸的大厅里”被打上了引号。德语引号中的这个“in den hochgewölbten Hallen”是应该是引自德国民间成语。在德国作家 Julius Wolff（1834-1910年）的流浪传奇诗篇（*Till Eulenspiegel redivivus. Ein Schelmenlied*, 1874）中就有这样的诗句：“Und in den hochgewölbten Hallen,/ Den prunkenden Gemächern allen/Da wimmelte von tausend Zwergen/Der Troß der Diener und der Schergen,/ Die uns den Weg der Freude zeigten,/ Sich tief vor unsrer Größe neigten.”

但是，克尔凯郭尔在这里并没有对之加引号，而丹麦文的注释版中对这“在那些穹窿高耸的大厅里”也没有特别说明，因此译者也无法断定它是不是克尔凯郭尔对什么书的随意引用。

[13][科学协会]也许是指哥本哈根的“科学协会”俱乐部，1783年建立的，其主要目的是娱乐。在冬天会安排音乐演出或者舞会，另外，俱乐部成员可以在协会的房间里阅读报刊杂志，还有各种游戏，比如说台球等。丹麦语资料可参看*Love for Det Venskabelige Selskab, antagne i Generalforsamlingen den 14 April 1819, Kbh. 1819.*

[14][被织入回忆之绣帷]也许是指向“歌德的母亲（从贝蒂娜的信来看）的一句陈述：‘天上的住宅将会是披挂着幻想之绣帷’”——马腾森（H.L.Martensen）在自己在《祖国》（*Fædrelandet*, nr.398-400, den 10.-12.jan.1841; nr.398, sp.3210.）上刊发的对海贝尔的《新诗（1841年）》的评论中这样引用。“从贝蒂娜的信来看”是指德国作家安娜·伊丽莎白·冯·阿尔宁（“贝蒂娜”）所发表的一系列虚构的信件，贝蒂娜曾是老歌德的一个亲密的忘年交，她以《歌德与一个孩子通信》（*Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde*（1835））的标题发表了这些信件。

[15][在我们这个如此忙碌地要去证明不朽性的时代]在黑格尔（G.W.F.Hegel）死后，在德国，在他的追随者和反对者之间开始了一场漫长而激烈的讨论，是关于“黑格尔的思想是否为个体的不朽性给出空间”。费尔巴哈在其左派黑格尔主义的文本《对死亡与不朽性的思考》（*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*（1830））之中否认了个体不朽性。但是，弗里德里希·里希特（Friedrich Richter）两卷本著作《最终物的学说》（*Die Lehre von den letzten Dingen*）的第一卷《宗教立场上的科学批判》（*Eine wissenschaftliche Kritik aus dem Standpunct der Religion unternommen*（1833）），使得这争论真正变得剧烈。里希特以黑格尔的前提推出关于灵魂不朽性的学说是一种被扬弃的信仰，在科学之中没有归宿，所以只能终结于作为一种简单的迷信。这招致了依玛纽尔·赫尔曼·费希特（I.H.Fichte，约翰·戈特利布·费希特之子）（在其著作《人格与个体延续的理念》（*Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*（1834, ktl.505））中）的批判。右派黑格尔主义的郭希尔（C.F.Göschel）也在自己的著作《论思辨哲学所阐明的人的灵魂的不朽性的证明》（*Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie*（1835））中对之进行批判。在丹麦，这讨论引发出保罗·马丁·缪勒（Poul Martin Møller）的批判性论文《对证明人的不朽性的可能性的思考》（*Tanker over Mueligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed, med Hensyn*

til den nyeste derhen hørende Literatur)。另外还有海贝尔的对儒特博士的《三一性与和解救赎的理论》书评中有一长段“精神与不朽性”(《Aand og Udødelighed》i J.L.Heibergs anmeldelse 《Recension over Hr.Dr.Rothes Treenigheds-og Forsoningslære》i *Perseus, Journal for den speculative Idee*, udg. af Heiberg, nr.1, Kbh.1837, ktl.569, s.56-74)和西贝尔恩书评之中的两个片段,“对海贝尔教授所写关于人的不朽性学说的意见的评论”和“一个不朽性理论的基本特征”(《Bemærkninger ved Prof.Heibergs Bidrag til Læren om Menneskets Udødelighed》og 《Grundtræk til en Udødelighedslære》, i F.C.Sibberns anmeldelse 《*Perseus. Journal for den speculative Idee*. Udgiven af Johan Ludvig Heiberg (...). - (Med stadigt Hensyn til Dr.Rothes: *Læren om Treenighed og Forsoning. Et speculativt Forsøg i Anledning af Reformationsfesten*)》i *Maanedsskrift for Litteratur* bd.20, Kbh.1838, s.222-244 og s.296-308)。

[16][于是,我们将谈论关于这些话]在明斯特(J.P.Mynster)布道的时候,他总是一次又一次使用类似于“那么就让我们谈论”的表述的不同变体形式,作为一次布道的主题的引言。见前面的注释。

[17][对于公正的人们与不公正的人们的永恒的分隔]见前面“死人,无论善恶,都要复活”的注释。这里的“公正的”与“不公正的”在和合本圣经中被译作“善”与“恶”。也参看《马太福音》(25: 31—46), 之中耶稣说到“当人子在他荣耀里同着众天使降临的时候,要坐在他荣耀的宝座上。万民都要聚集在他面前。他要把他们分别出来,好像牧羊的分别绵羊、山羊一般。把绵羊安置在右边,山羊在左边。于是王要向那右边的说,你们这蒙我父赐福的,可来承受那创世以来为你们所预备的国。因为我饿了,你们给我吃。渴了,你们给我喝。我作客旅,你们留我住。我赤身露体,你们给我穿。我病了,你们看顾我。我在监里,你们来看我。义人就回答说,主阿,我们什么时候见你饿了给你吃,渴了给你喝?什么时候见你作客旅留你住,或是赤身露体给你穿?又什么时候见你病了,或是在监里,来看你呢?王要回答说,我实在告诉你们,这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上,就是作在我身上了。王又要向那左边的说,你们这被咒诅的人,离开我,进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去。因为我饿了,你们不给我吃。渴了,你们不给我喝。我作客旅,你们不留我住。我赤身露体,你们不给我穿。我病了,

我在监里，你们不来看顾我。他们也要回答说，主阿，我们什么时候见你饿了，或渴了，或作客旅，或赤身露体，或病了，或在监里，不伺候你呢？王要回答说，我实在告诉你们，这些事你们既不作在我这弟兄中一个最小的身上，就是不作在我身上了。这些人要往永刑里去。那些义人要往永生里去。”这里的“公正的人们”在和合本圣经中被译作“义人”。

[18][义务是一个人所应当做的事情]参看《爱的作为》第一系列“II.A.你应当爱。”、“IV.我们的‘去爱我们所见到的人们’的义务。”和“V.我们的‘去驻留在相互所亏欠的爱之债务中’的义务。”（《克尔凯郭尔文集》第七卷《爱的作为》第17—39页，第168—185页和190—215页）

[19][腓力斯对保罗关于不朽性的说道感到害怕；因为保罗……谈论审判]指向《使徒行传》（24：22—26）保罗被腓力斯关着：“腓力斯本是详细晓得这道，就支吾他们说，且等千夫长吕西亚下来，我要审断你们的事。于是吩咐百夫长看守保罗并且宽待他，也不拦阻他的亲友来供给他。过了几天，腓力斯和他夫人犹太的女子士西拉，一同来到，就叫了保罗来，听他讲论信基督耶稣的道。保罗讲论公义，节制，和将来的审判，腓力斯甚觉恐惧，说，你暂且去吧，等我得便再叫你来。腓力斯又指望保罗送他银钱，所以屡次叫他来，和他谈论。”

腓力斯：公元50—62年间罗马在巴勒斯坦地区的总督，尽管相对于保罗被描述为一个公正的审讯判官，他在史书中仍以他那反复无常而血腥的暴政闻名。

[20][焰火]趣伏里于1843年在西门外建成，在整个夏天，哥本哈根人都能够付钱进趣伏里看焰火。

[21]几率性，几率意义上的可能性，一些黑格尔著作的译者将之译作“或然性”。它与哲学中的“可能性”（Mulighed）概念是不同的，在数学中被称作“概率”，是对随机事件发生之可能性的度量。

[22][中庸之道]也许是指向“黄金的中道”（出自拉丁语“aurea mediocritas”渊源于贺拉斯的《颂歌》第二卷，第十，5）。“行走于黄金中道”意味了：远离各种极端和夸张，在两个极端之间选择中间物是最可称道的，这可以被理解为“适度”的表达。

[23]通常译者把Sandhed译作“真相”或者“真理”，但是这里它是永恒生命所具的“真”性，与“完美”性一同出现，因此译作“真实”。“永恒生命的真实和完美”也可以说是“永恒生命的真实性和完美性”。

[24][天地要崩溃]也许是指向《马太福音》(24: 35), 之中耶稣说:“天地要废去, 我的话却不能废去。”也参看《希伯来书》(1: 11—12)。

[25][他在初始于天地间固定下的差异]指向《创世记》(1: 6—8):“神说, 诸水之间要有空气, 将水分为上下。神就造出空气, 将空气以下的水, 空气以上的水分开了。事就这样成了。神称空气为天。有晚上, 有早晨, 是第二日。”

[26][卷起天空就像是卷起一件衣服一样]指向《希伯来书》(1: 11—12):“天地都要灭没, 你却要长存。天地都要像衣服渐渐旧了。你要将天地卷起来, 像一件外衣, 天地就都改变了。惟有你永不改变, 你的年数没有穷尽。”

[27][“那永恒的”怎么会是一种差异的呢……一种在自身之中根本没有差异的在……不完美的在]按照黑格尔的哲学, 所有概念都包含有“一种在自身之中的差异(或译:自在的差异)”, 只要它们在自身之中包含有它们的对立面, 比如说, “在”必然包含“乌有”。相应的是, 按照黑格尔《法哲学原理》(*Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821, se ktl.551, udgave fra 1833))》, “不对”的概念 (§ 82—102) 是从“契约”的概念 (§ 72—80) 之中发展出来的。“对”的概念是在“契约”的概念之中与这概念一同出现的。“契约”的概念存在, 这使得它的否定, 亦即“违反契约”, 成为可能, 而这“违反契约”造成的后果是新的概念“不对”。以这样的方式, 我们可以说, “对”的概念在自身之中包含有其否定“不对”。

[28][畏惧与颤栗]这是一个固定表述。参看《腓利比书》(2: 12—13)。保罗在信中说:“这样看来, 我亲爱的弟兄你们既是常顺服的, 不但我在你们那里, 就是我如今不在你们那里, 更是顺服的, 就当恐惧战兢, 作成你们得救的工夫。因为你们立志行事, 都是神在你们心里运行, 为要成就他的美意。”(“畏惧与颤栗”在这里的经文里被译作“恐惧战兢”。)也参看《歌林多前书》(2: 3)、《歌林多后书》(7: 15), 《以弗所书》(6: 5)。

[29]这里的“取悦”有着多义, 既可以是“自取其悦”, 也可以是“取悦爱人”。

[30][老人……回答说“我在大地上丢失了我的青春, 现在我在到处寻找它]典故来源不详。

[31]Hirsch的德译本在这里给出了一个注释:“Dieser Satz bezeichnet am schärfsten das von der gewöhnlichen lutherischen Frömmigkeit Abweichende in Kierkegaards Glaubensbegriff. Normal

lutherisch gilt,daß eben das“Allein aus Gnaden”dem Glaubenden die Heilsgewißheit gewähre.Bei Kierkegaard wird das“Allein aus Gnaden”gerade zu der Unruhe im Glauben,welche die Frömmigkeit mit Furcht und Zittern durchprägt.Mit dieser eigentümlichen Abwandlung des lutherischen Verständnisses vom Glauben hat er in der Zeit nach 1918,als die Erschütterung des Zusammenbruches den Boden bereitet hatte,in der deutschen lutherischen Theologie und Frömmigkeit eine tiefeinschneidende Wandlung erwirkt.”

[32][畏惧与颤栗]这是一个固定表述。参看《腓利比书》（2: 12—13）。保罗在信中说：“这样看来，我亲爱的弟兄你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意。”（“畏惧与颤栗”在这里的经文里被译作“恐惧战兢”。）也参看《歌林多前书》（2: 3）、《歌林多后书》（7: 15），《以弗所书》（6: 5）。

[33][畏惧与颤栗]见前面的注释。

[34][那些愚拙的接新郎的童女们所犯的错.....那些聪明的则相反保持让自己清醒着]指向《马太福音》（25: 1—13）之中耶稣所做的比喻：“那时，天国好比十个童女，拿着灯，出去迎接新郎。其中有五个是愚拙的。五个是聪明的。愚拙的拿着灯，却不预备油。聪明的拿着灯，又预备油在器皿里。新郎迟延的时候，她们都打盹睡着了。半夜有人喊着说，新郎来了，你们出来迎接他。那些童女就都起来收拾灯。愚拙的对聪明的说，请分点油给我们。因为我们的灯要灭了。聪明的回答说，恐怕不够你我用的。不如你们自己到卖油的那里去买吧。她们去买的时候，新郎到了。那预备好了的，同他进去坐席。门就关了。其余的童女，随后也来了，说，主阿，主阿，给我们开门。他却回答说，我实在告诉你们，我不认识你们。所以你们要儆醒，因为那日子，那时辰，你们不知道。”

[35][国家议会（Statsraadet）]原为丹麦皇家枢密院，专制国王的“秘密”议会。皇家枢密院正式建立于1814年4月29日，到1848年3月21日被解散，一日之后被皇家国家议会取代，在腓特烈七世治下。腓特烈七世是宪政国王，而不是专制国王。

[36][在一个人对那如此想要去信不朽性、如此想要看见它得以证明

的人说……的时候]参看海贝尔（J.L.Heiberg）的《论哲学在当代的意义（*Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*）》第18页：“人们考虑，是否在我们时代的诚实的信仰者之间——亦即，那些能够对自己撒谎，而不对别人撒谎的人——会有哪怕只有一个（在我们能够清楚地，就像人们证明数学定理一样地，为他证明上帝的存在与灵魂的不朽性）不是带着欲求，甚至带着感恩地抓住这证明，并且感觉比以前无限地更幸福？他会不会承认，要到这时他才有确定性，而他以前称作是牢固的信仰的东西，除了是一种希望之外不会是别的，因而也就是一种怀疑？”

[37][在他口里……有过诡诈]指向《彼得前书》（2: 22），其中有一个来自《以赛亚书》的表述：“他并没有犯罪，口里也没有诡诈。”

[38][非利士人对参孙所做的]指向《士师记》（16: 21—30），关于参孙的被俘和死亡：“非利士人将他拿住，剜了他的眼睛，带他下到迦萨，用铜链拘索他。他就在监里推磨。然而他的头发被剃之后，又渐渐长起来了。非利士人的首领聚集，要给他们的神大衮献大祭，并且欢乐，因为他们说，我们的神将我们的仇敌参孙交在我们手中了。众人看见参孙，就赞美他们的神说，我们的神将毁坏我们地，杀害我们许多人的仇敌交在我们手中了。他们正宴乐的时候，就说，叫参孙来，在我们面前戏耍戏耍。于是将参孙从监里提出来，他就在众人面前戏耍。他们使他站在两柱中间。参孙向拉他手的童子说，求你让我摸着托房的柱子，我要靠一靠。那时房内充满男女，非利士人的众首领也都在那里。房的平顶上约有三千男女，观看参孙戏耍。参孙求告耶和华说，主耶和华阿，求你眷念我。神阿，求你赐我这一次的力量，使我在非利士人身上报那剜我双眼的仇。参孙就抱住托房的那两根柱子，左手抱一根，右手抱一根，说，我情愿与非利士人同死。就尽力屈身，房子倒塌，压住首领和房内的众人。这样，参孙死时所杀的人，比活着所杀的还多。”

非利士人：居住在地中海沿岸的非闪米特族人，以色列人的宿敌之一。

参孙：在以色列成为王国之前的以色列士师之一。他的故事在《士师记》第13—16章之中。

[39][在不朽性成为了一个问题的时候，……人类自己就是上帝了]也许是指向那在之后渐渐流传开的对“黑格尔哲学中把精神（Geist）与上帝同一化乃至把‘那神圣的’与人类同一的论述”的反驳。这成为很有力

的反驳，因为黑格尔的批判者们认为黑格尔其实没有什么真正关于“个体的人格的不朽性”的理论，相反，他对不朽性的理解被看成是终结于一种“人类的‘精神’的集体的不朽性”。

[40][将他们称作“单个的人”]在克尔凯郭尔1843—44年出版的六本陶冶性讲演的每一个前言之中，克尔凯郭尔都将自己的读者称作“那个单个的人”，在《三个想象出的场合的讲演》（1845年）《不同精神中的陶冶性讲演》（1847年）的第一第二部分和《爱的作为》的第一和第二系列之中，他都这样地谈及自己的读者。中文版可分别参看《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》的各个前言（第5、71、205和327）和第七卷《爱的作为》第一系列前言（前言第1页）和第二系列前言（正文第227页）。

V 我们得救，现今比初信的时候更近了^[1]

“伟大的上帝，我们在哪里？”在黑夜里，轮船拒绝服从轮舵，天上没有任何星星显现出来，一切都是漆黑的，同时风暴大作，任何对地点的定位都是不可能的，在这个时候，船长叫喊着：“伟大的上帝，我们在哪里？”然而，那在我们的时代里要宣示基督教的人，那么他岂不也可以说：我们在哪里！我们是在基督教世界^[2]，是的，这是真的；每年都有如此如此多的基督徒诞生、如此多受洗、如此多受坚信礼，我们是如此如此多的基督徒，差不多就是与在这个国家里的居民一样多^[3]；但是这意味了什么呢？这是一个对地点的定位？或者那宣示基督教的人，他是不是应当让这事情远离现实以求不过于趋近，以便谈论“那基督教的”而让“他与之谈论的对象是什么人”这个问题处于未决状态？他是不是应当谈论“我们的得救在现今比初信的时候更近了”，但却让“这‘我们’是谁”这个问题完全停留在不确定状态：这到底是生活在此刻的人们，抑或是生活在一百年前或者再一百年前的人们；他是不是应当以这样的方式说，并且因而是在空气中斗拳^[4]，于是“宣示基督教”就是“在空气中斗拳”？我们在哪里！那应当在基督教世界里谈论基督教的人，他是不是一个传播基督教的传教士，因而所有这与基督教世界有关的事情都是一种幻觉，或者他是不是应当设定“我们全是基督徒”，或者他是不是应当使事情有所改变，如果是，他应当怎样使事情有所改变——我们在哪里？

在我们的时代，人们看来不怎么留意这个麻烦。人们把基督教看成是一个由各种教条命题构成的集合，人们讲授它，就像是古代的哲学，希伯来的或者任何一种科学，让听者或者学习者与之的关系停留在完全

无所谓的状态之中。这在根本上就是异教。“那基督教的”恰恰是：与基督教的关系是决定性的因素。一个人能够知道关于全部基督教知识，知道怎样去解释、论述、展示，但是，如果他另外还认为，他自己与基督教的个人关系是无所谓的话，那么，他就是一个异教徒。然而，正如人们推翻了各种政权，人们也推翻了基督教的统治。人们不是“让基督教统治人类、改造他们的生活，不仅仅在礼拜日，而且也在平常的日子，决定性地抓向所有生活的内容”，而是带着一种科学的距离，将基督教当作一种单纯的学说，展示出它不同的教条命题间的一致性，——但是，你的生活和我的生活，人们的生活与这学说一致或者不一致，那则是无所谓的事情。

因此我们选择了这些话来谈论。因为，如果这个讲演将是完全毫无意义的话，那么我们以某种方式就必须更靠近人们，或者更确切地说，去使得他们更靠近自己。我们所想要的就是这个。我们的意图绝非是去论断基督教世界或者任何一个在基督教世界里的人；我们竭尽全力来尽可能地靠近我们自己，以最好的方式阻碍我们自己，不让自己论断着地去靠近别人。但是，无疑我们的意图是：给予听者机缘去留心，去在他所在的地方考验他自己、他的生活、他的基督教^[5]。谈论“我们在此刻，等等”这些话，而不定出“我们”是谁，这当然是如同“在地图上从哥本哈根旅行到耶路撒冷”一样地空洞。谈论这些话而不定出这“此刻”和这“那时”，是同样地如“在幻想中从一个行星旅行到另一个行星”一样地空洞。

我们得救，现今比初信的时候更近了。

对任何一个地点的定性都总是要求有两个点。谈论一个城市，它在“那里”，谈论一条路，它通往“那里”，谈论一个人，他住在“那里”，如果这不是有意与另一个人开玩笑，而是被认为这是严肃的谈话，那么，这就是在愚弄那与自己谈话的人，就是在愚弄自己。如果要在谈话之中要有意义和严肃，如果那与自己谈话的人要由此得到好处的话，那么就必须有一个“他知道是在哪里”的点被给出，相对于这个点，一个人就可以定出“那里”。外地人之所以会在荒漠里走迷路，一个人之所以会在大海里晕眩，是因为他没有任何“那里”，相对于这样的“那里”他能够定出“他在哪里”，或者说，因为他没有任何一个点，相对于这样的“那里”他能够定出“那里”。

这同样也适用于时间的定性。如果我要定出，我“现在”在哪里，我

就必须定好另一个时刻，相对于这“另一个时刻”我定出这个“此刻”。因此这些作为这一讲演的对象而选择的言辞也确实包含有另一种定性，借助于这“另一种定性”讲说者定出这个“此刻”：我们“此刻”距离拯救更近了，比我们变成了信仰者的“那时”更近。在这之中有着极精辟的意义。在一个人说“我现在在这样那样的工作之中更远，比那时我开始的时候更远”的时候，这之中是有着意义和时间的定性；他有着一个时刻，借助于这时刻，他的开始被固定下来，他测量到开始的距离以便看出他此刻在哪里。但是，如果这个人从不曾开始这工作，是啊，那么他的所说就毫无意义：在一个人根本就没有开始的时候，说“他‘现在’更近，比‘那时’他开始的时候更近”，这就根本是毫无意义的。如果一个从不曾成为信仰者的人想要毫无思想地跟着说这句话“我们得救，现今比初信的时候更近了”，那么，这就是毫无意义。

那就把这句话用在你自己身上，去借助于它来考验你自己的生命，去知道你“现在”在哪里。如果你知道了这个，因而你就首先必须为自己确定：你是确实实地知道“那时”你变成信仰者的时候，那时的这个时间是什么时候；或者确定：这一“决定”^[6]——“你变成了信仰者”，已降临于你的生命。你是不是也真正注意了这一就像是来自一个人背后的麻烦？因为，这问题不是：“你是不是在那时你变成信仰者之后又退了回去，你是不是放弃了这信”。就是说，人们当然能够以这样的方式得出结论。这是自然而然，我“现在”距离得救更近，比“那时”我变成信仰者的时候更近；因为“现在”比“那时”是一个更迟的瞬间，因而这是自然而然，除非如前面所说，你在那个时间之后放弃了这信。但是反过来，如果这“你曾经变成信仰者、你经历过了‘你变成信仰者’这一瞬间”不是确定的，那么就不会有什么自然而然的事情了。

那么，你是什么时候变成信仰者的？如果你要能够定出你“现在”是在哪里，那么你就要让这个问题得以定性，这是极其重要的。如果生活的条件有着这样的特性：它们能够有助于去让“你是否真地成了一个信仰者”这个问题在“那未定的”之中慢慢破晓；那么，你肯定就会看见，你距离“无意义”有多么近，它是怎样地就仿佛围绕着你，“让你的全部生命沉陷在无意义之中”对于你会是多么容易的事情，——并且因此，你看见这“你要去做的事情”有多么重要：你要把自己拉出所有将会阻碍你去知道“你是否曾变成一个信仰者”的幻觉，所有幻觉，——这些幻觉甚至想要帮助使得你能够去听一种关于这些话的布道“我们得救，现今比初信的

时候更近了”而不发现这些话听起来像是在讥嘲着你，这个“完全冷静地停留在无意义之中对‘我们得救，现今比初信的时候更近了’感到确定”的你，——你，这从来没有成为信仰者的你。^[7]因为，也许你其实已经意识到这个问题，乃至你自己试验^[8]，你是否在后来否定这信。然而，在这方面，你却没有任何意识到任何东西；你审察你的生活，却发现，你敢直率地说，你从不曾否认或者有意识地放弃这信。因而你当然必定是“现在”距离得救更近，比“那时”你变成信仰者的时候更近。唉，不幸恰是在于“你从不曾变成信仰者”，而这一点对于你仍是隐蔽的，于是，在这样的意义上，事情确实是如此，——你确实不曾在后来放弃过这信。

你是什么时候变成信仰者的，或者，同一回事换一句话说，你在根本上意识到“你经历过这‘变成信仰者’的决定^[9]”吗？因为，是否这是中午十二点以及诸如此类^[10]，这不是那重要的。不，这事情在整体上是一件精神的事情，并且因而有着真正的严肃，这绝非是询问关于时间和钟点。但是在另一方面也很明显：这变成了一种游戏，就像是那“过了房子”^[11]，如果一个人，若他是像古稀老人那样地被询问“他什么时候成为信仰者”，会回答说“是的，这是在很久以前”；“那时，是不是作为一个成年人”；“不，这是更久以前”；“那时，是不是作为一个少年”；“不，这是更久以前，简要地说吧，那是如此久远的以前，乃至我记不得什么时候了”。在这个决定^[12]，这“一个人由之而变成一个信仰者”的决定，对于他来说又撤回到那寓言童话般的朦胧之中的时候，事情就很明显：这变成了一个游戏，并且，如果这个人想要说，在“得救”这方面，他“现在”是在什么地方，那么，在这时，这就是毫无意义的。^[13]

你是在什么时候变成信仰者的，你成为了一个信仰者了吗？当然，现在的情形不同于那些——艰难的时代，那“一个犹太人或者异教徒在更成熟的年龄成为基督徒”的年代；因为他在那样的情况下，很容易明确地知道“什么时候”，知道“他变成了一个信仰者”。现在我们生活在——更有利的境况之中、在基督教世界中；现在，“成为一个基督徒”要远远容易得多，——不管怎样，远远更容易“被骗得把自己的整个一生安置在一种幻觉之中”。你在你还是孩子的时候受洗、在基督教的宗教之中受教育^[14]、受坚信礼，每一个人都把你看作一个基督徒，而在有任何机缘出现来提及你的名字、你的地位以及你所认的宗教的时候，你也这样称呼你自己。你将会是小店主还是博学者还是艺术家还是武士等等；你将与这个人还是那个人结婚；你将住在哪里，在城市还是在乡村等等等等；

无疑你肯定在你的生命中曾经有机会向你自己提出并且回答了所有这些问题，你也会能够说“在.....的时候”，并且因而在所有这些方面定出你“现在”在哪里。但这个问题，你是否变成了一个信仰者，则也许根本就没有在你面前冒出来；如你的记性所及，这就仿佛在很久之前已经被预设了，你是一个信仰者，那么，你肯定也是某个时候成为了信仰者，——上帝知道是什么时候。

你“现在”在哪里，你“现在”距离你的得救更近吗？你肯定听说过古代的那位简单的智者，他知道怎样去如此巧妙地提问题^[15]。这个问题听起来完全可以是这样的，一个问题，其意图是将人引入尴尬，把那在被问的人身上的不明确性公开出来。现在，我既不愿也不能问你；但是设想一下，是那位简单的智者在问你。你知道，即使是在基督教世界里也有模仿他的那种问答式教学法的艺术^[16]；但是从不曾有任何问答式教授者^[17]能够像他那样提问。想象一下这个简单的智者，他这所有“藉口和辩解和模糊性和可疑性”的决定性的仇恨者，另外也还是对这些东西的同样狡猾、机巧、灵活而无畏的追踪者；这个人没有什么可以让自己带着距离在人们面前讲授的学说，但恰恰作为老师穿透性地探视进入众，这样，那与他交谈的人，就仿佛是在与自己谈话，就仿佛自己内心最深处的东西在自己面前得以公开；这个人不仅仅从天上取下了智慧，而且还知道怎样去使之渗透进“那单个的人”^[18]。你想象一下，问你的人是这个简单的智者；你想象一下，他能够怎样不断地以这个问题来揶揄一个人，问他“现在”是否距离自己的得救更近了；你想象一下，他能够怎样地以无数的方式翻覆和扭转这个问题，但总是揶揄着地，总是在脸上带着微笑，在他有着一一种猜测觉得那个他对话的人并不是自己带着确定性知道“什么是什么，自己是明白什么抑或没有明白什么，自己是变成了信仰者抑或没有成为信仰者”的时候，这微笑对于他是如此有特征性；你想象一下他的忍耐，直到他，这简单的人，锁定了那被问者并揭示出，他是在一种幻觉之中。“你‘现今’距离它（得救）更近了吗？”“是的。”“但是，比什么时候更近？”是啊，这问答也许是在这里停下；而如果它在这里停下，那么，这一“停下”就获得去把这整个谈话转化为一团糟的权力。你现今距离它“更近了”；这个“更近”是一种比较，但这时你是以什么比较？一个人是不是能够说，一个人比另一个人更大而这另一个人根本不存在？在这一“比较”之“更多”中有着某种诱人的东西、某种说服人的东西；它引诱着一个人，就仿佛这是理所当然，就仿佛一个人

不应当沮丧，因为事情还是向前发展的。但是如果“开始是给定的”这一点不是确定不移的话，那么所有这种引诱只会是进入了一种无意义。正如那在一艘船上的人，不管他继续航行多少小时，不管他以这样的方式把多少海哩抛在了船后，他都没有离开这船，同样，那没有开始那让人越走越近的行程的人，他同样也没有距离任何东西更近。但是，通向得救的路是信仰；只有在“一个人变成了信仰者”这一点是决定性地确定不移的时候，只有在这时，我们才能够谈论“现在”距离更近了。

你现在在哪里，你现在距离你的得救更近吗？你的得救！这里所谈的是你的得救，关于距离自己的拯救更近了。如果我们所谈是这个，因而这就是以同样的东西谈论某种别的事情，谈论关于迷失（at fortibes）。你的迷失！这里所谈是关于你的迷失，是关于在迷失之中沉陷得越来越深！看，如果你在生活之中犯了错误，如果你原本是应当成为艺术家但却成了一个小店主；好吧，主上帝，这可以是够沉重的，但我们却还是可以使这不幸消失。如果你在生活之中犯了错误，如果你和一个女孩结婚，但她的姐姐却是以完全另一种方式更适合于你；好吧，主上帝，以这样一种方式一个人与自己的幸福失之交臂。但是，如果一个人错过自己的拯救的话！看，如果你在你的青春充满精力的瞬间曾有计划想要完成一个巨大的作品，这作品应当是你生命的作为；但是你在半途被推迟了，你以许多方式被阻碍了，你看来也没有完全的力量去这么做，简言之，比起你开始的时候，你在你生命终结的时候并没有达到与“任务之完成”特别地更近的距离；好吧，主上帝，对于这悲哀也有着安慰。但是，如果你生命的终结没有距离你的得救更近的话！有什么东西是比“与自己的得救有着遥远的距离”更可怕的？与自己的得救有着遥远的距离，处于这种状态，这当然就是让自己变得越来越远。得救对应于“在危险中”，那不在危险中的人，也不能够得救。因而，如果你在危险之中，——如果你更靠近你的得救的话，那么，你就在危险之中沉陷得越来越深。哦，就像海难中的人在一块破船板上自救，而现在，在波浪里颠簸着，漂浮过深渊，介于生和死之间，凝视向陆地[19]；一个人无疑是应当以这样的方式为自己的得救而忧虑。但是，比起“一个人根本不曾确定地知道他是否已经开始想要得救”的情形，他距离自己的得救还能更远吗？[20]

这样，借助于这句话来检验自己吧。敢于去知道“一个人得救，现今比初信的时候更近了”，这是至福的安慰，——然而，不是吗，这样的

话，事情就必定是如此：一个人成为了信仰者。因此，这句话能够起到安慰的作用；但它也可以说是会让人感到意外。如果这样的事情发生了——“一个人以这样的方式留意了”，固然，这确实是可怕的，哦，但即使是在这恐怖之中，在这有益的恐怖之中也有着某种安慰。某种安慰存在着；因为在一个人毕竟留意到了“他根本就没有开始”的时候，他距离其得救比他原本所在总是更近一些了，只要他的原本所在就是“安全地在一种幻觉和一种想象之中生活下去”。

还有一件事，让我们不要忘记，在使徒那里，这话听起来多少不同于我们使用它时的情形。他说“我们得救，现今比初信的时候更近了”。这些话，按我们使用它们时的情形，把所有思想集中在自我作用上，并且因此是被用于“去让人们注意”。使徒的话还强调，这拯救就是上帝。他不说我们向拯救靠得更近了，而说得救靠我们更近了。因此去谈论这个也是有必要的，于是我们提醒信仰者，不要急，不要自以为是地想要去获取那在本质上是被赋予的东西。“谈论这事情”无疑能够被弄成一种必要，——只要“我们在哪里”这问题的答案总是很清楚。但是，为了注意到这一点，我们首先必须知道，我们是否已经成为了信仰者。

注释：

[1][我们得救，现今比初信的时候更近了]这一句中文是取自和合本圣经的翻译。按丹麦文直接翻译是“现在我们距离拯救更近了——比那时我们成为信仰者的时候更近”，丹麦文是克尔凯郭尔对1819年版丹文圣经《罗马书》（13:11）的随意引用，之中保罗写道：“再者，你们晓得现今就是该趁早睡醒的时候，因为我们得救，现今比初信的时候更近了。”

参看日记NB4: 5，之中克尔凯郭尔写及这个讲演：“第五。‘现在我们距离拯救比那时我们成为信仰者的时候更近了’。/但是你是确定了你已经成了一个信仰者了吗”（SKS20,289,23—24.）。在稿纸边上，克尔凯郭尔标注了：“在保罗那里，这句是：我们得救，现今比初信的时候更近了，罗马书13: 11”。（Pap.VIII 2 B 103,4）。

[2][基督教世界]就是说“整个由基督徒构成的社会，所有由基督教人口构成的国家”。

[3][基督徒，差不多就是与在这个国家里的居民一样多]参看前面“一个基督教国家，在这个国家里纯粹有着基督徒”的注释。路德福音教会是丹麦的国家教会，国王和（在原则上说）所有丹麦居民在信仰上

都对路德的忏悔信书《奥斯堡信条》(Confessio Augustana) 有认同义务。

[4][在空气中斗拳]指徒劳的努力。见《哥林多前书》(9: 26) 保罗这样写他自己：“我斗拳，不像打空气的。”

路德的德语翻译是《ich fechte also,nicht als der in die Luft streicht》, *Die Bibel nach der deutschen Uebersetzung D.Martin Luthers*.

[5]这一句因为句式上的模棱两可，这句子还可以有两种不同的理解。可以理解为“但是，无疑我们的意图是：给予听者机缘去留心，去考验他自己、他的生活、他的基督教，‘他’在哪里”，也可以理解为“但是，无疑我们的意图是：给予听者机缘——在‘他’所在之处——去留心，去考验他自己、他的生活、他的基督教”。

这句的丹麦文原文是：“Men vel er det vor Agt,at give Tilhøreren Anledning til at blive opmærksom paa,at prøve sig selv,sit Liv,sin Christendom,hvor 《han》 er.”

Hong的英译是：“But it is indeed our intention to give the listener occasion to become aware of where he is,to test himself,his life,his Christianity.”

Hirsch的德译是：“Sehr wohl hingegen ist es unsre Absicht,dem Zuhörer Anlaß zu geben,daß er aufmerksam darauf werde und sich selbst,sein Leben,sein Christentum daraufhin prüfe,wo,er' selber ist.”

Tisseau的法译是：“Mais nous avons bien le dessein de donner à l'auditeur l'occasion de prendre garde à lui-même,de s'éprouver,d'examiner sa vie,le point où 《il》 se trouve.”

[6]这个“决定”(Afgjørelse) 是一个人对外在的人的命运或者事物的走向做出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。见前面对此的注释。或者参看后面“一个陶冶性的讲演”中对这个词的注释。

[7]这是一个很长的复合句，译者对句子结构稍作调节，按原文直译是：

如果生活的条件有着这样的特性：它们能够有助于去让这问题在“那未定的”之中慢慢破晓，“你是否真的成了一个信仰者”；那么，你肯定会看见，“无意义”距离你有多么近，它是怎样地就好像是围绕着你，“让你的全部生命沉陷在无意义之中”对于你会是多么容易的事情，——并且因

此，这有多么重要：你要把自己拉出所有将会阻碍你去知道“你是否曾变成一个信仰者”的幻觉，所有“甚至想要帮助使得你能够去听一种关于这些话的布道‘我们得救，现今比初信的时候更近了’而不发现这些话听起来像是对你——这个仍然保持完全冷静、在无意义之中对‘我们得救，现今比初信的时候更近了’感到确定的你——的讥嘲（你，这个从来没有成为信仰者的你）”的幻觉。

丹麦语原文是：“Og dersom Tilværelsens Forhold ere af den Beskaffenhed,at de maae bidrage til at lade dette dæmre i det Ubestemte,om Du virkeligen er bleven troende:saa seer Du vel,hvor nær Meningsløsheden er Dig,hvorledes den ligesom omgiver Dig,hvor let det vilde være Dig at holde hele dit Liv hen i Meningsløshed-og derfor,hvor vigtigt det er,at Du river Dig ud af alle Sandsebedrag,som ville forhindre Dig i at faae at vide,om Du nogensinde blev troende,alle Sandsebedrag,som ville være Dig behjælpelige i endog at kunne høre en Prædiken over disse Ord 《vi ere nu Frelsen nærmere end da vi bleve troende》,uden at opdage,at disse Ord lød som en Spot over Dig,der dog forblev ganske rolig,i Meningsløshed forvisset om,at 《nu》 var Du Frelsen nærmere,end 《da》 Du blev troende-Du,som aldrig blev troende.”

Hong的英译是：“And if the circumstances of life are of such a nature that they may contribute to leaving it in a haze of uncertainty as to whether you actually did become a believer,then you certainly realize how close to meaninglessness you are,how it seems to in close you,and realize how easily you could spend your whole life in meaninglessness-and therefore how important it is that you tear yourself out of all the illusions that will prevent you from finding out whether you ever did become a believer,all the illusions that will help you even to be able to listen to a sermon on this text,“We are closer to salvation now than when we became believers,”without discovering that these words sound like a mockery of you,who still remain entirely calm,convinced in your meaninglessness that now you are closer to salvation than when you became a believer-you who never did become a believer.”

Hirsch的德译是：“Und gesetzt, die Daseinsverhältnisse seien so beschaffen, daß sie dazu beitragen, es im Unbestimmten verdämmern zu lassen, ob du wirklich gläubig geworden bist; ja, dann siehst du wohl, wie nahe die Sinnlosigkeit dir ist, wie sie dich gleichsam umringt, wie leicht es dir sein würde, dein ganzes Leben in Sinnlosigkeit hinzuhalten und darum, wie wichtig es ist, daß du dich von allen Sinnestäuschungen losreißest, die dich daran hindern wollen, es zu wissen zu bekommen, ob du jemals gläubig geworden bist, von allen Sinnestäuschungen, die dir behilflich sein wollen, daß sogar das Hören einer Predigt über die Worte “wir sind unserm Heil jetzt näher denn da wir gläubig wurden”, dich nicht entdecken lasse, wie diese Worte gleichsam zu einem Spottvers über dich werden, wobei du jedoch durchaus ruhig bliebest, in Sinnlosigkeit dessen gewiß, daß du “jetzt” deinem Heil näher seiest, als “da” du gläubig wurdest-du, der du niemals gläubig geworden bist.”

[8][自己试验]参看《哥林多后书》(13: 5), 之中保罗写道: “你们总要自己省察有信心没有。也要自己试验。岂不知你们若不是可弃绝的, 就有耶稣基督在你们心里吗?”

[9]“决定”(Afgjørelse)。

[10][这是否中午十二点以及诸如此类]指向虔敬学派的传统: 在一个人皈依成为一个人信仰的基督徒时, 确认准确的时刻。

[11][一种游戏, 就像是那“房子过”]指向丹麦当时流行的游戏gnav或者交换游戏, 在这游戏中, 棋子的值由不同的形象(杜鹃、骑兵、猫、马、房子、罐子、猫头鹰和小丑)和数字(12—0)来定。参加游戏的人轮流每次从一个袋子里拿出一个棋子, 根据特定的规则可以与旁边的人的棋子交换。如果一个游戏者有着一个带有“房子”的棋子, 但拒绝交换, 他就要说“房子过”, 然后下一个被问“是否愿意交换棋子”。

(丹麦文献可参看 S.A.JørgensenNyeste dansk Spillebog, 2.udg., Kbh.1802, s.360-364.)。

[12]“决定”(Afgjørelse)。

[13]这句的丹麦语原文是: “Det er indlysende, at Dette blev en Leeg, og at det saa er meningsløst, at denne Mand vil sige, hvor han i Henseende til Frelsen 《nu》 er, naar den Afgjørelse, ved hvilken han

blev troende,for ham drager sig tilbage i det Fabelagtiges og Eventyrliges Dunkelhed.”

Hong的英译是：“It is obvious that this would become a game and that then it is meaningless for this man to say where he is now with regard to his salvation if the decision by which he became a believer recedes into the dimness of fable and fairy tale.”

Hirsch的德译：“Es ist einleuchtend,das wäre ein bloßes Spiel,und es ist alsdann sinnlos,daß dieserMann sagen

will,wo er,was sein Heil anlangt,“jetzt”ist,während doch die Entscheidung,durch die er gläubig geworden,sich für ihn verliert im Dunkel des Fabelhaften und Märchenhaften.”

[14][在基督教的宗教之中受教育]参看前面对“宗教课程的教育”注释。

[15][古代的那位简单的智者，他知道怎样去如此巧妙地提问题]指向苏格拉底，他以其特别的提问艺术而闻名。可参看《苏格拉底的申辩》（21b—23b）。另外可参看克尔凯郭尔《论反讽的概念》（1841年），之中讨论了这一提问艺术。

[16][问答式教学法的艺术]den catechetiske Konst，就是说，通过使用问与答来教学。在丹麦有，比如说，严斯·霍尔恩绪尔（Jens Hornsyld）写过一本完全建立在问答之上的书：《牧师霍尔恩绪尔及其受坚信礼者们，或者对于福音基督教宗教的讲话与对话》（*Præsten Hornsyld og hans Confirmantere,eller Taler og Samtaler over Lærebogen i den evangelisk-christelige Religion*,Kbh.1822,ktl.267）。

[17][问答式教授者]Catechet。一方面是指那通过问与答来教授（宗教）的教学者，一方面是指（在哥本哈根和一些市镇商镇）一个在一星期之中的一些特定日子里在教堂向小学生们讲授教义问答手册并且协助教区牧师实施一些教会活动的人（有时候是学校教师）。也可以是一个牧师，因为他既为受坚信礼者们讲授教义问答，又主持教义问答仪式，所以在这样的意义上也是问答式教授者。

[18][这个人不仅仅从天上取下了智慧，而且还知道怎样去使之渗透进“那个单个人”]参看西塞罗（公元前106—43年）《图斯库勒论辩》（*Tusculanae Disputationes*,5,4,10）：“但是苏格拉底开辟了新的道路：他从天上取下了哲学。他为它在城邦里给出位置，为它在家室中找到入

口，无情地把自己的同胞放置在那关于正确的生活与行为、关于好与坏的问题面前”（*Jf.M.Tullii Ciceronis opera omnia*,udg.af J.A.Ernesti,2.udg.,bd.1-6,Halle 1756-57[1737-39],ktl.1224-1229;bd.4,1757,s.425.）。

[19][就像海难中的人在一块破船板上自救……凝视向陆地]基督教陶冶文学之中众所周知的比喻；然而却无法找到这典故的出处。

[20]这个反问句换一种方式以陈述句方式说就是：但是，一个人距离自己的得救最遥远的情形就是“他根本不曾确定地知道他是否已经开始想要得救”的情形。

VI 为义受辱的人有福了^[1]

“至福”无疑是至高的善；相对于这一善，那对各种更微渺的善是有效的东西，对它必定也同样有效。就是说，如果一个讲演者或者一个诗人真正想要描述出某种尘世好东西^[2]的美好，那么，他会怎样地让人们想要这东西，以至于他们在听他讲的时候几乎就无法保持冷静，不耐烦地想要离开，出发去攫取这东西；而因为，在这讲演终结于“分发这好东西的是运气”的时候，讲演者只是在帮他们编织出对这令人欲求的东西的幻景，所以他们对这讲演者感到恼火，这又会是怎样地合情合理啊！如果事情不是这样的话，那么他们必定是会认为：这个讲演者知道怎样去如此吸引人而又如此迷人地描述出这些“每个人都有可能拥有”的好东西，他们永远都不觉得他们的感谢是足够的。然而，“至福”是至高的好东西^[3]，并且每一个人都能够拥有这一好东西。因而我们可以设想，人们几乎不会有能力去听完这个讲演，因为他们急不可耐地想要获得这个好东西，这至高的、但却是每个人都能够获取的好东西。我们可以设想，这样的一个忧虑会在他们这里醒来：这被用于听讲演的瞬间是不是几乎就会成为一个被浪费的瞬间，因为在最严格的意义上，这瞬间没有被用于去获取。

一个这样的关于“至福”的讲演来自一个早已消失的时刻^[4]。它是在一座山上被给出的，这座山在这讲演之后^[5]被称作是至福之山，——因为至福的情形就是如此，与所有尘俗的好东西相比较，牢固不移如山；至福的情形就是如此，与所有尘俗的好东西相比较，如同一座山耸立于低地的平原区域。这个讲演是祂所做的，那唯一的从初始能够谈论至福的人，因为这联系着祂的名，唯一的之中有着至福的名^[6]。在这一讲演之中是这样说的：“为义受逼迫的人有福了，因为天国是他们的。人若因

我辱骂你们，逼迫你们，捏造各样坏话毁谤你们，你们就有福了。应当欢喜快乐，因为你们在天上的赏赐是大的。在你们以前的先知，人也是这样逼迫他们。”[7]

我们将以这些话作为下面讲演的基础

为义受辱的人有福了。

为了真正地陶冶，我们必须留意到基督教所宣示的安慰，或者更确切地说，快乐；因为这些讲演是为了陶冶，尽管它们，如我们所说，从背后伤害[8]。

但是为了不，唉，以任何方式，滥用这快乐，那么，让我们首先清楚地重复各种前提，在这样的前提下，我们可以谈论“这是至福的”。一个人承受嘲辱，必定是为善的事业，或者如基督所说“为义”。嘲辱就一个人所说的东西[9]，它必定是不真实的，如基督所说“人若捏造各样坏话毁谤你们”。但是如果事情是如此，在这方面的一切都到位的时候，是的，这时，这就是至福的，——这受辱就是至福。

那么安慰自己，你受嘲辱的人，或者更确切地说，你要快乐，你受嘲辱的人！——那唯一能够剥夺一个人“因做出一个善的作为而得的快乐”的东西是什么？是“为之而获得酬报”。但是如果你得到的酬报是嘲辱！所有别的回报都使得一个人所做的善缩小；嘲辱的回报则使得它更大；有福了，为善的事业而受嘲辱！——一个人能够有真正益用

（Fortjeneste）的唯一情形是什么？那是“他因为做正确的事情而受苦”的情形。因为，如果他做正确的事情并且得到报酬，那么，他就是一个没用的仆人并且没有任何益用（Fortjeneste）[10]；有福了，为善的事业而受嘲辱！——相互的理解所需要的前提条件是什么？那相同的

（Det Lige）；只有那相同的能够理解那相同的。一个协约所要求的是什么？投身；只有投身者才与投身者们达成协约。那些被人类否认从属关系的、讥嘲的、戏弄的、迫害的、打死的荣耀者们[11]；他们当然是为所有人而存在的，许多人也许能够描绘出他们的生活，并且叙述这生活。但这一理解是那非投身者的理解，对于他，他们在更深的意义上并不存在，因为他们没有被他理解，正如他们不理解他。只有那理解他们并且被理解的人，只有那投身于与他们的协议的人，那自己承受着类似的痛苦的人；有福了，为善的事业而受嘲辱！——那有时候要改变居所的人，从城镇搬到农村，或者从农村搬到城镇，他所问的问题是什么呢？他所问的是关于社交圈子[12]。但是那受嘲辱的人，在他什么时候

要搬移并且从这里迁走的时候，在他要离开那令他受辱地生活的社交圈的时候，——他在这时，恰恰通过“承受嘲辱”在一种永恒面前为自己确定下了与上面所说及的那些荣耀者们为伍的交往圈^[13]，去与之建立亲密的日常过从、去与之达成惺惺相惜之交谈中的真挚理解；因此，有福了，为善的事业而受嘲辱。——上帝所做的唯一区分是什么？是介于对与不对之间的区分^[14]。他做的是怎样的区分？他是降在那做出不对的事情的人身上的忿怒诅咒^[15]。他在“做出区分”之中又做出一个区分：介于那做作对的事情并因此而得到报酬的人和那做作对的事情并因此而受苦的人之间。他做的区分越多，那在区分之中让自己与他发生关系的人距离他就越近；因此，有福了，为善的事业而受嘲辱。——为什么上帝从来就不让自己没有证据^[16]？因为他在“是善的”之中不变地是那同样者^[17]，那同样的不变者；在所有受造者在今天正如在一千年前仰望向他并且欲求食物和衣服的时候，这时他打开自己温和的手并且以至福来令一切生物得以满足^[18]。但是在那为善的事业无辜受苦的人祈求着地把自己的目光转向上帝的时候，这时，这目光打动他，这目光在世界里什么都做不了，根本做不了，它打动上帝，这逼迫他给出一个更强有力的见证；因此，有福了，为善的事业而受嘲辱。——人与人之间的怎样的一种共同体^[19]是最真挚的？痛苦之共同体。一个人的怎样的一种共同体是最至福的？那与上帝的共同体。但是，在这是一个痛苦之共同体的时候，怎样的至福；有福了，为善的事业而受嘲辱。——谁拥有最多：那拥有上帝并且还拥有许多别的东西的人，还是那被剥夺了一切而只拥有上帝的人？当然肯定是后者，因为“所有别的都是损失”。但是，谁是被剥夺得最多的？是那没有获得自己应得的东西（Ret）而得到嘲辱作为回报的人；因为一个人在本质上拥有的唯一的東西是拥有他应得的东西（Ret），所有别的他都只是偶然地拥有，因而那并非真正是他的拥有物。那受嘲辱的人被剥夺走了一切；被隔绝于人际的交往，他只有上帝，——他是所有人之中的最富有者。他只有上帝，哦，有福了，唯独只有上帝；赞美所有迫害、羞辱、讥嘲，这些东西教会他，这些东西强迫他去单独与上帝在一起、把上帝作为自己的唯一；有福了，为善的事业而受嘲辱。——基督在哪里在场？所有他的^[20]名字被呼唤的地方；即使只有两三个人以祂的名聚集，祂也是在那里在场的。^[21]是的，在一个人为公正的缘故无辜受苦并且呼唤祂的名字的地方，就在那里，除了那呼唤祂的声音之外，还有那更强有力地呼唤着祂的东西，就在那

里，因此有着祂痛苦之共同体和祂的复活之力量^[22]；有福了，为善的事业而受嘲辱。——一个人所欲求的至高酬报是什么？让自己的名字被不朽地铭刻进历史年鉴。但是这受嘲辱的，正是通过受嘲辱，得到那至高者^[23]的酬报，令自己的名字被铭刻进生命册！因为固然我们全都是不死的，也包括那做不对的事情的人们，也包括那所有不敬神者们中的最不敬神者。但是，把自己的名字铭刻进生命册^[24]：有福了，为善的事业而受嘲辱！是的，有福了，至福的安慰，至福的快乐！

然而，这讲演所指向的是谁，他在哪里，他还没有完全忘记他自己吧！也许在这个殊荣所归的集会之中根本就没有任何受嘲辱的人在场；也许，然而不，这当然是一种不可能，一个受嘲辱的人怎么敢进入这一殊荣所归的集会呢！一个人当然无法同时是受嘲辱者但又参与那些受尊敬和受景仰的人们的集会。一个受嘲辱的人当然就像是一个麻风病人，他的位置是在坟茔之间，被所有的人躲避^[25]。“是啊，可是他是为善的事业而受嘲辱的。”但他是被谁嘲辱的？当然不会是那些自己是受鄙视的人；因为这是在有名望的人们间的事。受嘲辱者当然也不可能同时受嘲辱而又——作为那些嘲辱他的人们中的一个——因为“是为善的事业而受嘲辱”受尊敬；这同一些人当然是不可能，哪怕是在喜剧中也不可能^[26]，一下子同时被用在两个地方：嘲辱他，并且因为他受嘲辱而尊敬他。多么奇怪的麻烦！而奇怪的是，在人们观察历史的时候，这麻烦根本不会出现。看，那个真理见证^[27]；他活着的时候是在好几百年之前，但是在他活着的时候，他则是被嘲辱并且被迫害。他在伺候真理的时候获得了一个太大的领先，以至于只要他活着，那蹒跚着的公正就无法赶上他，另外，在他任何瞬间都不为公正之蹒跚脚步而踌躇的同时，他每天都迈着大步向前。然后他死了，被置于墓穴之中，这时，那蹒跚而行的公正赶上了他；他的名字在历史之中被尊敬被赞美；我们现在习惯于尊敬和赞美它，以至于到最后有人弄错而以为他在他活着的时候是被尊敬和被景仰的。因为时间执行其进行缩略的权力。现在，他的名字被尊敬被赞美地生活了三百年，——而他，是的，他确实是生活在那种人们所习惯的方式之中，但只有六七十年^[28]；于是我们几乎可以说，他是不断被尊敬被赞美地生活下来。哦，好吧，如果一个人想要信口开河的话，他可以这样说；事情原本则并非如此。他从来就不曾受尊敬被景仰地生活过，——在他活着的时候，他一直都是被鄙视、被迫害、被讥嘲地活着。他活着的时候，鄙视他的人们曾是那些受尊敬被景仰的

人，正如现在赞美他的名字的人就是那些受尊敬被景仰的人。但是真理见证战胜了，并且，正如他在另外一些方面改变了世界的形象，这样，他也改变了“荣誉”的概念：在他死后他变成了那受尊敬的人，而那些与他生活在同时代，那些在当年受尊敬被景仰的人，他们现在站在另一种光照之下。只要他还活着，事情就不是如此，在那时他不得不以基督教的学说来安慰自己，为善的事业而受嘲辱是至福的，他深思过并且也明白了这些话。因为，就在许多人因反过来观察历史而只是从中获得困惑^[29]的同时，基督教则不变地针对活着的人并且向他宣示：为善的事业而受嘲辱是至福的。

这就是说，基督教在总体上对“在活着的生活中受尊敬被景仰”是持怀疑态度的。所谓“每一个在活着的时候受嘲辱的人，因此就是走在正确的路上”，这样的一种愚蠢的说法绝非是基督教。基督教只是说：在那些活着的时候受嘲辱的人中间，真正的基督徒通常会在那里。因为这是基督教的看法：那永恒的，那真实的，不可能赢得瞬间的赞赏，必然会赢得它的不满。因此，基督教所理解的“混同于受尊敬被景仰的人们”，恰恰就不是“让自己处于各种高的地位和职务”，——去强调“我们的与所有统治有争议的时代对于‘这种桀骜不驯的顽固甚至就应当是基督教’的主张”^[30]是尤其重要的，而对此保持沉默，则是不负责任的。我们也能够很确定地说：一种这样的在高位和权力之中的生活常常是在对“严格意义上的‘受尊敬被景仰’”的真正的牺牲之中展开的^[31]。不，这“受尊敬被景仰”^[32]，按基督教的理解，就是：遗忘了“那永恒的”，在偶像崇拜的状态之中只事奉，并且只属于，那在瞬间之中有着权力的东西，而从不属于除此之外的东西，只为瞬间而活，先求瞬间^[33]并且由此而去收获瞬间的赞赏，就是说，用一句外来语来说，“在Velten之中”^[34]（基督教并不喜欢世界），这就是“高高在上”，就是说，正如人们关于一种类型的教养所说的，拥有世界^[35]，简言之，这是世俗性。基督教则相反，在荣誉和声望的方面要求自我拒绝，甚至比“相对于金钱”更确定地有这种要求。因为金钱是某种纯粹的外在，而荣誉则是一种观念。基督徒更有义务去回绝所有这荣誉和声望。就是说，“作一个基督徒”是一件荣誉的事情，并且因此，每一个基督徒因自己的和基督教的荣誉而有义务去捍卫“荣誉”的真正概念，这样，他不因“去接受世俗的荣誉和声望以及瞬间之赞赏”而在“对不真实的概念的传播”上变成同谋。

然而，这讲演所致的对象是谁，它不去利用地点和瞬间，难道它不

是在令每一种合理的期待都失望，——这合理的期待会等着：在这里将论述“荣誉和声望是怎樣的大好处”、“受尊敬被景仰”是多么美好”，以及“一个人通过什么样的手段来获取这一如此重要的好处”，因为，当然，如成语所说，那失去了荣誉的人是砍掉了自己的右手，这样他就什么事情都做不成，——这可以在使徒们的和所有真理见证们的例子之中看见，因为他们什么事情都做不成。确实，这讲演会令这一期待失望，但却不令那期待“它应当宣示基督教”的人的期待失望。

“但是，难道这‘受尊敬被景仰’不是一种大好处吗？”对此，这讲演一无所知，它只知道，为善的事业而受嘲辱是至福的，并且这是基督教。“但是，难道这并非仅仅是基督教的最初时期的情形，在基督教斗争着地让自己与犹太教徒和异教徒发生关系的时候，难道在基督教世界里、在充满了胜利的教会^[36]里也会是这同样的情形？”是的，这也确实是自然而然，如果一个人想象一个地方，在那里生活着清一色的真正的基督徒，那么这当然就会成为一种证明，证明他是一个真正的基督徒，证明他有着他们的赞同、被他们尊敬和敬仰，——他们自己想要“那真的”并且有着真的观念、有着对真理认识的急切。但是这个地方是所谓的基督教世界吗？如果是的话，那么在那里就有着圆满，——那么，那么人们就必须设想，基督沉陷在了各种想法之中、忘记了自己、忘记了重归；因为祂的重归当然就对应于圆满^[37]。但是基督尚未重归，——而如果他重归，在比从前更严格的意义上，到他自己的人这里^[38]，那么，对他的接受在基督教世界会是怎样的？看，有许多曾令我惊奇的东西，许多我觉得特别而无法解释的东西。在我听到一个人说出正确的事情——但他看来却根本就没有想要去做这事的时候，这时，我就会觉得奇怪，我理解不了他。但是这同样的情形成为了一个很普通的笑话，我曾如此频繁地听过和读过它，从许多非常不同的人嘴里说出，但却仍然像是一枚流通的硬币^[39]一样地被递出，——没有人认真地看这硬币

（除非是罕见的、不为人所知的外国硬币），因为它得到了足够的认可就像是作为常规的硬币，作为一种好的突发奇想，一句说到了点子上的插话（一个幽默的人说了一次而聪明人们抢着重复这话）：如果基督现在重新来到世界，那么他就又会被钉上十字架，除非到了那个时代死刑已经被废除^[40]。人们说这话，抛出一句随意的类似于“你好”的话，只是带着更大的做作；人们觉得这说得很好很到位，——并且，那说这话的人，他根本就想不到，丝毫都不会想到，“他自己是不是基督徒”这个问

题；那说这话的人，他根本就不会想到要去留意一下这基督教世界的整个海市蜃楼。确实，这在我看来是无法解释的。这几乎成基督教世界的一个口头禅：如果基督再来，他会遭遇与从前他来到非基督徒们中间时一样的情形，——然而基督教世界却应当是胜利者的教会，如果落实到具体，这教会被设想为将会把这新的“把基督钉上十字架”加进自己的胜利之中。现在，自然而然，这“胜利者的教会”在外在的意义上战胜了世界，这就是说，它在世俗的意义上战胜了世界（因为，人只能够内在地在与上帝有关的意义上战胜世界）；于是，正如对于所有战胜者，只有一个胜利剩在那里尚未被获取，就是“战胜自己”的胜利，成为基督徒。只要一个人没有留意这个，“基督教世界”这个概念就是所有幻觉之中最最危险的一个。因此，在基督教世界里，“那基督教的”就仍是不断地斗争着的。正如一个买下了所有那些自己需要用于考试阅读的书籍^[41]并将它们豪华地包装起来的人，他绝不能说是已经通过了自己的考试，同样，基督教世界也绝不是基督教意义上的充满了胜利的教会。在基督教世界里也许会有各种真正的基督徒，但每一个这样的基督徒也是斗争着的。

“但是难道这‘推崇受嘲辱——尽管是为了善的事业’真的是基督教的意图吗？这当然是不同于‘去为那如此不幸而以至于受伤害的人准备好安慰’。”是的，那确实是别的东西；但是这别的东西恰恰不是“那基督教的”。关于“该怎样去理解它”，不应当有任何暧昧不清的问题被留下。马太那里的话是这样的：“若因我辱骂你们，逼迫你们，捏造各样坏话毁谤你们，你们就有福了。应当欢喜快乐，因为你们在天上的赏赐是大的。在你们以前的先知，人也是这样逼迫他们。”^[42]路加（6：26）那里的相应段落是这样的：“人都说你们好的时候，你们就有祸了。因为他们的祖宗待假先知也是这样。”^[43]所有人都说你们好的时候，你们就有祸了！这里没有加上“并且撒谎”；这看来并不需要，这是理所当然，如果所有人都说一个人好，那么这就必定是谎言^[44]，并且这个人的生活就是谎言。人都说你们好的时候，你们就有祸了！就是说，这是基督教的意思（如果这不是它的意义，那么在基督教之中就没有什么意义了）：一个人应当在一种这样的决定^[45]之中拥有自己的生活，如此确定而完全有意识地承认，他想要什么、他相信和希望什么，不可能所有人都说他好。这败坏性的“所有人都说一个人好”，这也许会足够难达到的；但是，如果要成功地做到它，——只有一种被基督教鄙视和谴责的“聪明而

怯懦的薄弱意志”才能够做得到它。如果这要成功，那么一个人就必须像一棵风中的芦苇^[46]，因为甚至最小的灌木都会做出一小点反抗；他必须没有更深的信念，在内心深处是空虚的，乃至他（如果你要拿气候来比较时间的话）很容易就被每一丝微风吹倒，并且（如果你要拿一道水流来比较时间的话）他能够同样容易地在这水流上游动；他必须绝不让自己勇敢，除非是在他所混迹的这一堆里有着许多人的时候，他才以怯懦的方式也大胆勇敢一下^[47]；在他应当说话的地方，他必须沉默，在他应当沉默的地方，他必须说话；在他应当说不的地方，他必须说是，在他应当说是的地方，他必须说不；在他应当坚决地（坚决得即使是通向血腥的死亡）回答的地方，他必须拐弯抹角地回答；在他应当让自己保持清醒的地方，他必须昏睡，是的，尽自己的努力来让别人清醒着；他必须避开每一个“在其中那被遗弃的真理会逗留”的危险，并且参与每一件受赞美的蠢事；他必须完全地忘记上帝、对永恒的责任和一切崇高而神圣的东西；这样的话，他也许能够成功地做到这一点^[48]，——那么，他就有祸了！从基督的话出发来看，这“所有人都说他好”不仅仅是一个人所能留下的最悲惨的死后名声，而且这也是：他成功地达到了这个，所以他有祸了！这要么会是一个卑鄙的非人，在对人的畏惧之中被驱使得鄙视自己，要么就必定会是一个伪先知。

然而，有福了，为善的事业而受嘲辱；如果所有人都说你们好，那么你们就有祸了。关于“这话应当怎样理解”，这之中没有被留下任何暧昧不清的问题。为善的事业而受嘲辱是有福的，并且这就是基督教。

这很难理解吗？绝不。这很难说吗？绝不，至少在“这是对谁说的”这个问题被完全不确定地留在那里的情况下是如此。但是讲者有没有可能生产出一种特定的作用？没有；讲者要生产出怎样的作用，这取决于，听者是谁。每一次在它要被弄成现在在场的时候，每一次在它应当如其所是地被说出来，并且在现在、在这个瞬间、在这特定的现实之瞬间，被对那些、恰恰是对那些现在生活着的人说出来的时候，基督教本质^[49]方面的麻烦就出现了。因此，人们总是很愿意与“那基督教的”多少保持一定的距离。人们要么是不愿完全如其所是地说出它（这样当然就保持了距离），要么就是想让它被继续不确定地留在那里，尽管它完全就是应当被对那些现在生活着的人说的^[50]。于是，这讲演者就是在空气中打拳^[51]，并且说：“在一千八百年前、在一千七百年前、在一千年前、在三百年前、在一百年前、在五十年前、在三十三年前，事情就是

这样地不对头；但现在则不是这样了”。多么奇怪！如果一个人僵滞地看着那为人给出确定的讲演者，考虑着他是否也对于他自己所说的东西感到确定，那么，他就会对这如此出乎意料地向他望来的目光感到有点不安，有点不知所措，他在一瞬之间脱离了写好的稿子，并且在一种更随意的演说发挥中加上：“是的，是的，——我不想说世界已经变得完美，但无论如何现在的情形并非是完全像以前那样，尤其是在最近的时期，和以前不一样了。”多么奇怪！因为，如果我们反过来倒查一遍，那么至少有一点是确定的，从前的情形完全就如同现今的：在一千七百年前，人们说：“在一百年前，事情就是这样；但现在不是这样了，是的，是的，不管怎么说现在的情形并非是完全像以前那样，尤其是在最近的时期”；在三百年前，人们说：“在一千五百年前、在一千年前、在三百年前事情是这样；但现在不是这样了，是的，是的，不管怎么说现在的情形并非是完全像以前那样，尤其是在最近的时期”。在这“最近的时期”之下必定隐藏了什么东西。是的，确实是这样。就是说，只要一个人能够避免对那正生活着的人们说，那么他就可以尽可能去趋近它，——而那正生活着的人们，这则就是这最近的时期。如果这是对一个少年们的集会所做的讲演，那么他无疑就会说“最最新的时期”，因为老年和成年的人们不在场，这样，他就完全可以去惩罚他们，——但尤其是死者们，他对他们可以进行严厉的惩罚，尽管有那美丽的规则说人们只应当谈论死者们的益处^[52]。

基督教关于“受辱有福”的学说的情形就是如此。如果这应当在一个现实之瞬间被说出，那么这讲演当然就会发现一大群瞬间所尊敬而被景仰的人。这样，如果它的对象是这样的一个人群，那么，基督教至福的安慰、其快乐，听起来就会像是至深的讥嘲。这问题并不在于讲演。但一个诗人无疑也难以创作得出比这更深度的讥嘲：基督教关于至福的学说在一大群所谓的基督徒面前被讲解，这些所谓的基督徒，他们的生活处于完全不一样的其他定性之中，因而，尽管他们将自己称作基督徒，他们更愿意拒绝这种类型的安慰，并且，他们也许会觉得，“这他们在一切实物之中所最惧怕的事情居然会是安慰”——那简直就是要令他们发疯。

^[53]你想象一下，一大群满脑子世俗观念的、怯懦的人，对于一切事情，他们的至高法则就是一种对于“他人、‘人们’会怎么说和怎么判断”的奴性顾虑；他们的唯一关心就是那种非基督教的对“人们在各种各样的事情上都说他们好”的关心^[54]；他们所钦敬的目标是去与其他人完全一

样；他们的唯一令自己兴奋、唯一令自己惶恐的观念就是大多数人、群众，他们的赞许和他们的不认同。你想象一下，一大群或者一大堆这样的怯人之畏^[55]之崇拜者和实践者^[56]，因而就是一大群受尊敬和景仰的人（因为，这样的人怎么会不相互尊敬和景仰，尊敬他人当然就是对自己的恭维！）；你想象一下，这一大群人，他们要（就像喜剧之中所写的）他们要作基督徒^[57]。在这“基督教的一大群”面前，这些话要作为布道被说出来：为善的事业受嘲辱的人有福了！

然而，为善的事业受嘲辱的人有福了！

注释：

[1][为义受辱的人有福了]指向《马太福音》（5: 10—11）：“为义受逼迫的人有福了，因为天国是他们的。人若因我辱骂你们，逼迫你们，捏造各样坏话毁谤你们，你们就有福了。”另外参看：日记NB4: 5，其中克尔凯郭尔写到关于这个讲演：“第四。为善的事业而被讥嘲，是一种至福。（你们高兴吧，在人们以各种坏话来说你们的时候）。/那么，喜悦吧——但是也许在这里没有任何这讲演所谈的人在场。你，我的听者，你也许会为‘在极大程度上受尊重、受赞誉并受敬仰’而喜悦。是啊，那么这当然就是你的一顿晚餐，就像鹤在狐狸那里的。/讽刺性的东西。/‘有祸了，你们，如果所有人都说你们好话’。这里没有加上‘并且撒谎’，这不需要，因为如果所有人都说一个人好，那么这就必定是谎言”，（SKS20,289,13—22）。也看日记NB4: 92，有可能是1848年3月的日记，之中克尔凯郭尔在标题“基督教的讲演第三部分第六”下面写：“这个讲演如此构思是完全正确的，它几乎就同样可以是一个关于那被穿织为注释的内容‘有祸了你们，若所有人都说你们好话’的讲演。它的争议目标因此必定是在于这样一种存在：参与在一起，什么都不是，没有任何意见等等。每一个提出了什么杰出的东西的人必定会遭遇什么事情，——但是数字，胜利的数字，量，处于这样一种‘能够避免所有考验冲突’的麻烦”，（SKS20,331）。

[2]丹麦语Gode。这个词在丹麦语里有同时有“善”、“好东西”和“好处”的意思。所以译者在有的地方译作“善”，而在需要译作“好处”的时候也将之译作“好处”。

[3]丹麦语Gode。见前面注释。

[4][一个这样的关于“至福”的讲演来自一个早已消失的时刻]《马太福音》（5: 10—12）耶稣登山宝训的一部分（《马太福音》5—7），

终结于各种至福颂词《马太福音》（5： 3—10），根据《马太福音》（5： 1），耶稣是在一座山上向自己门徒作这一布道的。关于这座山H.Olshausen在自己的评注中写道：“Die Tradition nennt einen Hügel bei Saphet (Bethulia) unter dem Namen: ‘Hügel der Seligkeiten,’ als denjenigen, von dem herab der Herr diese Rede gehalten habe (传统以这个名字来命名采法特 (Bethulia) 旁的一个山丘: ‘至福之丘’, 据说主在这里作了这个讲演)”，德语引自*Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments* (bd.1-4,3.udg.,Königsberg 1837[1830],ktl.96-100.) 第一卷之中，标题是*Die drei ersten Evangelien bis zur Leidensgeschichte enthaltend*，在第196页第二注释中。

W.M.L.de Wette在自己的注释中则写了：“Die Legende bezeichnet einen Berg bei dem heutigen Saphet,wahrsch.nicht weit von dem alten Kapernaum,als den Berg der sieben Seligkeiten (传说把现在的采法特附近的一座山，可能距离老迦百农不远，称作是七至福之山)”。德语引自*Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament* (2.udg.,Leipzig 1838[1836],ktl.109) 的第一卷第一部分之中，标题是*Kurze Erklärung des Evangeliums Matthäi*，第54页。

[5]这里同时有两种意义，就是说，也有着“这座山以这讲演命名，被称作是至福之山”的意思。

[6][他的名，唯一的之中有着至福的名]指向《使徒行传》（4：12）彼得在犹太人的会上说：“除他以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”马丁·路德的德语翻译：“Und ist in keinem andern Heil,ist auch kein anderer Namen den Menschen gegeben,darinnen wir sollen selig werden”（*Die Bibel nach der deutschen Uebersetzung D.Martin Luthers*）。

[7][为义受逼迫的人有福了……人也是这样逼迫他们]引自《马太福音》（5：10—12）。这里是直接引用和合本新约的翻译。

[8][陶冶，尽管它们，如我们所说，从背后伤害]指向这个部分的标题“从背后伤害的一些想法——作为陶冶”。

[9]亦即：关于一个人，嘲辱所说的东西……

[10][一个没用的仆人并且没有任何益用]指向《路加福音》（17：10），之中耶稣对使徒们说：“这样，你们作完了一切所吩咐的，只当说，我们是无用的仆人。所作的本是我们应分作的。”

[11][那些……荣耀者们]指基督教历史上的殉教者们。参看前面有过的注释。

[12][他所问的问题是什么呢？他所问的是关于社交圈子]参看日记NB:124,1847年2月上半月：“哪怕只是一个人要到农村做几年牧师，他也在事先会询问在那个地区有一些什么样的家庭，为了社交的原因；难道这不是更重要的，去考虑一下，我们在永恒之中会与一些什么样的人生活在一起，考虑一下让自己进入好的社交圈。”（SKS20,88）。

[13]“与上面所说及的那些荣耀者们为伍的交往圈”，按丹麦文hine Herliges Selskab直译是“那些荣耀者们的交往圈”，丹麦语的指示代词“那些（hine）”通常是指向一些在前文之中提及过或者已被认识了的人、事件或者对象。丹麦语Selskab的意思是“社交圈”或者“交往圈”。

[14][介于对与不对之间的区分]参看第四个讲演中的相关段落。

[15][降在那做出不对的事情的人身上的忿怒诅咒]指向《罗马书》（2:8）之中保罗写道：“惟有结党不顺从真理，反顺从不义的，就以忿怒恼恨报应他们。”

[16][从来就不让自己没有证据]指向《使徒行传》（14: 17），保罗说，上帝“然而为自己未尝不显出证据来，就如常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫你们饮食饱足，满心喜乐。”

[17][不变地是那同样者]比较阅读《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段，§2:“上帝是永恒的，他既不是初始也不是终结。他是恒定地不变的，并且总是如一。”（第13页）

[18][在所有受造者……以至福来令一切生物得以满足]指向《诗篇》（145: 15—16）之中说上帝：“万民都举目仰望你。你随时给他们食物。你张口，便有生气的都随愿饱足。”这里取用的是在路德指示的餐桌祷告中的改写（第16句）：“你打开你温和的手，令所有活着的东西都随愿饱足！”《马丁·路德小教理问答》。

[19]共同体（Samfundet）。在正常的意义中，丹麦语的Samfund意思是“社会”。但是在神学或者圣经的意义上，它常常被用来指“（与上帝或基督或永恒的）同在”或者“（与上帝或基督或永恒的）共同体”。在这个段落中出现的“共同体”都是这个意思，是指“集体共处的共同体”。

[20]这个“他的”是指耶稣的，但第一个字母是小写。

[21][即使只有两三个人以他的名聚集，祂也是在那里在场的]指向《马太福音》（18: 20），之中耶稣说：“因为无论在哪里，有两三个人

奉我的名聚会，那里就有我在他们中间。”

[22][祂痛苦之共同体和祂的复活之力量]指向《腓利比书》（3:10），之中保罗写道：“使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死。”

[23][至高者]亦即上帝。

[24][把自己的名字铭刻进生命册]作为与《启示录》（17: 8）中“凡住在地上名字从创世以来没有记在生命册上的，见先前有，如今没有，以后再有的兽，就必希奇”的对立。也可参看《启示录》（20:15）。

[25][他的位置是在坟茔之间，被所有的人躲避]指向《马可福音》（5:1—10）关于拉格森人的地方，那里被鬼附身的人单独住在坟茔之间。

[26][哪怕是在喜剧中也不可能]在誊写稿中，克尔凯郭尔在边上加注又划掉：“哪怕是在喜剧一个忏悔节星期一也不可能”。（*Pap.VIII 2 B 124,1*）。

[27][真理见证]对在基督教教会最初几世纪中见证了基督教真理并且常常遭迫害甚至是成被杀的烈士的基督徒的固定表述。这里所考虑到的可能是路德。

[28][他的名字被尊敬被赞美地生活了三百年……六七十年]可能是考虑到基督教教会的改革者马丁·路德（1483—1546年）。

[29][许多人因反过来观察历史而只是从中获得困惑]也许是指向格隆德维（N.F.S.Grundtvig）的《世界编年史概观，特别是路德时期》（*Udsigt over Ver-dens-Krøniken fornemmelig i det Lutherske Tidsrum*, Kbh.1817, ktl.1970），在扉页处有希腊成语“时间会展示，什么是真理”，这本书是对马丁·路德的致敬：“马丁·路德的/得到祝福的名声/成为神圣的/如同一只震撼/在纪念之年/这本书/带着基督教的恭敬/为/维滕贝格/感谢上帝”，第3页。格隆德维以旧约中犹太人历史为样板把整个世界的历史描述为人类的拯救史，并以路德和宗教改革为转折点，因为最后的三个世纪的历史，就是说路德之后的时代，与“历史的完整性和可证性”有关的，在书中是最重要的，第XXI页。在结尾处，格隆德维写道：“祝福，马丁·路德的怀念，所以他的，所有在他的精神之中漫步过的人们的，一切，沉睡在主的怀里！他们的精神醒来，休憩在我们和我们的孩子们之上！那么我们可以向这些荣耀的人们以及我们人类

的先人们承诺，进入他们的遗志和工作，在真理的精神之中收获他们在之中所播种的东西！！”第674页。

[30][我们的与所有统治有争议的时代对于‘这种桀骜不驯的顽固甚至就应当是基督教’的主张]也许是指向当时的敬神（虔敬主义的）运动，这运动以基督教的论争方式来要求各种特别的法令，比如说，为格隆德维主义者特别提供的教科书和学校。格隆德维主义者要求教会的变化要有更多自由，比如说，牧师们的礼拜自由，单个基督徒对自己所属教区的选择自由等等。

[31]克尔凯郭尔的行文特点常常是直接将对同一情形的不同理解放在一起谈论而不作特别的转折说明。在这里，基督教的“严格意义上的受尊敬被景仰”和“世俗意义上的受尊敬被景仰”恰恰是对立面。

这一句的丹麦文是：“Det er ogsaa vist,at et saadant Liv i Høihed og Magt oftere er ført i sand Opoffrelse af det egentligen at være æret og anseet.”

Hong的英译是：“It is also certain that such a life in power and eminence is often led in genuine sacrifice of being really honored and esteemed.”

Hirsch的德译是：“Ganz gewiß ist auch solch ein Leben in Hoheit und Macht weit öfter in wahrer Aufopferung geführt, als daß es in eigentlichem Sinne geehrt und angesehen wäre.”（我们也能够很确定地说：一种这样的在高位和权力之中的生活常常是在真正的牺牲之中展开的，而非“它在严格的意义上受尊敬被景仰”。）

[32]亦即，“世俗意义上的受尊敬被景仰”。

[33][先求瞬间]指向《马太福音》（6：33）中的“你们要先求他的国和他的义”。

[34][用一句外来语来说“在Velten之中”]成语，意为：有影响力，时尚，受欢迎，领导潮流的，受人景仰的。这个 Velt 部分地关联到德语 Welt（世界），德语有固定表达 Welt haben（拥有世界），以及成语“er hat viel Welt, Lebensart, feine Bildung”（他拥有世界、生活方式和好的教养），被收在德语词典（Th. Heinsius Volksthümliches Wörterbuch der Deutschen Sprache bde. 1-4, Hannover 1818-22, ktl. U 64; bd. 4, s. 1588, 2. sp.）的 Welt 条目之下。也参看下一个注释。

[35][拥有世界]有着（懂得）交际方式，影响各种上层或者有文化

或者时尚的圈子的节拍和调子，有着对世界的经验。对照上一个注释。

[36][充满了胜利的教会]指向那对于教条性表达“ecclesia militans”（斗争的教会）和“ecclesia triumphans”（战胜着的教会）广泛的领会：基督教的教会能够在大地上变成战胜着的。在更老的神学之中“ecclesia militans”（斗争的教会）标识了与自己的环境的斗争，教会一直处于这种环境之下，直到基督的重归，而到了基督重归的时候，这时教会才会胜利，并且成为“ecclesia triumphans”（战胜着的教会）。可参看哈泽的《Hutterus redivivus或路德教会神学教理》（Jf.fx K.HaseHutterus redivivus eller den Evangelisk-Lutherske Kirkes Dogmatik, overs.af A.L.C.Listow, Kbh.1841[ty.1828; 4.udg.1839, ktl.581]（forkortetHutterus redivivus）, § 124,s.322.）

[37][祂的重归当然就对应于圆满]克尔凯郭尔在这里表达一种经典的教理神学解读，见哈泽的《Hutterus redivivus或路德教会神学教理》的 § 130（K.HaseHutterus redivivus,s.343）：“和解会达到其圆满，上帝之国的外在胜利被决定为基督的重归”。也参看克尔凯郭尔所做的克劳森“教理神学讲课”（H.N.Clausens《Dogmatiske Forelæsninger》）的笔记中第二章“论不朽性”的 § 28，在之中写到了基督重归的重生和审判：“在极端的审判上，圣经看来是暗示了一种普遍的更完美的诸物秩序的登场，而不是让虚构的描述让我们觉得有理由去作出一种关于那第二生命的性质的更确定的观念”（notesbog 1: 6,SKS19,28,11-15）。

[38][比从前更严格的意义上，到他自己的人这里]指向《约翰福音》（1: 11）：“他到自己的地方来，自己的人倒不接待他。”

[39][一枚流通的硬币]本原是指这硬币实际价值与它的面值相抵；比喻的意思是：货真价实的东西。

[40][如果基督现在重新来到世界.....除非.....时代死刑已经被废除]参看海贝尔《论哲学在当代的意义》（J.L.HeibergOm Philosophiens Betydning for den nuværende Tid.Et Indbydelses-Skrift til en Række af filosofiske Forelæsninger, Kbh.1833）第19页：“如果基督回到现在的基督徒这里，他所得的待遇也不会比以前犹太人那里的更好。固然不会又被钉上十字架，因为酷刑已经被废除；但是医生们会告发他是卖假药的江湖郎中，被我们的律师们判为社会秩序的骚扰者；神学家们，这些生来就是为他做辩护的人们，他们会怎么接待他？正教神学家会称他为伪导师，理想主义者会称他是梦想狂。”

[41]“需要用于考试阅读的书籍”。Hong的英译在这里加写了一些丹麦文原文中没有的东西（在丹麦文中没有说明是什么考试）：“needs to use for his studies and final examination for a university degree”。

[42][马太那里]的话是这样的：“若因我.....逼迫他们。”]《马太福音》（5: 11—12）。

[43][路加（6: 26）那里的相应段落是这样的：“人都说你们好的时候.....待假先知也是这样。”]《路加福音》（6: 26）

[44][这里没有加上“并且撒谎”.....就必定是谎言]参看日记NB4: 5。见前面“为义受辱的人有福了”的注释。

[45]“决定”（Afgjørelse）。

[46][风中的芦苇]指向《马太福音》（11: 7）：“他们走的时候，耶稣就对众人讲论约翰说，你们从前出到旷野，是要看什么呢？要看风吹动的芦苇吗？”路德的翻译最后两句是：

《Wolltet ihr ein Rohr sehen, das der Wind hin und her webet?》, *Die Bibel nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers*.

[47]这一句的丹麦语是“han maa aldrig være modig undtagen hvor de-feigt ereMange”，译者稍作改写，如果直译的话是“他必须从不勇敢，在‘他们怯懦地是许多人’的情形中则是例外”。

Hirsch的德译是“er darf nie mutig sein, ausgenommen wenn sie feige zu vielen sind”；Hong的英译是“He must never be courageous except when the many are cowardly.”

[48]就是说，做到了“所有人都说他好”。

[49]这“基督教本质”按原文直译应当是“那基督教的”。

[50][对.....说的]对此克尔凯郭尔在草稿的边上作了笔记（参看 Pap.VIII 2 B 103,6），这笔记被收入誊清稿，但又被删去（参看 Pap.VIII 2 B 124,3），被收在1848年二月或者三月日记NB4: 80之中：“出自《从背后伤害的一些想法——作为陶冶》/讲演第六/.....正如那将挨打的孩子，不让老师知道，在毛衣下面塞一些布料，这样他就不会感觉到所挨的打；同样，唉，甚至一个为教众作陶冶的惩戒师（帮助教众去把别的形象置于现在受惩罚的位置，这是很合理的）也是这样地令教众得到其陶冶、满足和娱乐的[说明1]。这是很合理的；因为，在那个小孩子的情形中，没有任何危险是与‘作为那要打孩子的老师’相关联的；但是要真正作一个惩戒师，是的，在这里这概念是翻转过来了，它

不再意味去打别人，而是意味着被打。惩戒师挨打越多，他越好。因此一个这样的所谓惩戒师不敢真的打，因为他完全知道并且太明白了，他所面对的不是一个孩子，他所要打的其他人，瞬间[说明2]，或者那些通过为瞬间的各种激情服役而得到尊重、得到景仰和得到赞美的人们，以及他们成千上万的数量，他们才是远远更为强大的最强大者，他们则真地会回击，也许会打死他；因为去作伟大的惩戒师就是被打。因此，惩戒师为自己作了限定——只打讲道坛。以这样的方式，他达到了自己可笑的意图：成为所有畸形者之中的最可笑者：一个得到尊重并且得到景仰并且被人欢呼致意的惩戒师！”

参看SKS20,327f.（也参看其注释）

译者对引文的说明：

[说明1]“同样，唉，甚至一个为教众作陶冶的惩戒师（帮助教众去把另一个形象置于现在受惩罚的位置，这是很合理的）也是这样地令教众得到其陶冶、满足和娱乐的”：就是说这个惩戒师也把一个不在场者——“别的形象”作为类似于“小孩子在毛衣下面所塞的布料”的挨打时的承受者，这样，他在批判时所针对的对象就既不是自己也不是教众，他就没有得罪什么人的风险了。

[说明2]“瞬间”：这个“瞬间”无疑不是克尔凯郭尔的《恐惧的概念》之中的“瞬间”概念（“‘瞬间’就是那种模棱两可的东西，在之中时间和永恒相互触摸；并且现世性这个概念也以此而得以设定，在这里时间不断地切割开永恒而永恒不断地渗透进时间。”），但是译者无法确定它在这里有没有别的特定神学意义。译者将之理解为“这惩戒师在这瞬间里所要面对的一切在场的东西”。

对这个句子“因此一个这样的所谓惩戒师不敢真地打，因为他完全知道并且太明白了，他所面对的不是一个孩子，他所要打的其他人，瞬间，或者那些通过为瞬间的各种激情服役而得到尊重、得到景仰和得到赞美的人们，以及他们成千上万的数量，他们才是远远更为强大的最强大者，他们则真地会回击，也许会打死他；因为去作伟大的惩戒师就是被打。”的翻译（丹麦文原文是“Derfor tør en saakaldet Straffeprædikant ikke slaae virkelig,fordi han meget godt veed og kun altfor godt forstaaer,at det ikke er Børn han har for sig,at de Andre,dem han skal slaae,Øieblikket ell.de ved at tjene Øieblikkets Lidenskaber Ærede og Anseete og Prisede med samt deres Tusinder

ere langt langt de Stærkeste,der slaaevirkeligenigjen,slaaer hammaaskee ihjel; thi at være den store Straffeprædikant er at blive slaaet.”),——

Kirmmse的英译作了改写,把“他所要打的其他人,瞬间……”改写成“他在那个瞬间里所要打的那些人……”:“For that reason,the so-called preacher of chastisement doesn't really dare strike a blow,because he knows and understands all too well that he isn't preaching to children,and that the ones he must strike at that moment,those who serve the passions of the moment,honored and revered and praised,together with their thousands,are far more powerful,[and it is they]who canreallystrike back , can perhaps strike him dead.For to be the great preacher of chastisement is to be the one who is chastised.”De Gruyter版的德译 NB4 (übersetzt von Monila Dabrowska und Michaela Hanke) 是:“Deshalb wagt ein sogenannter Strafprediger nicht wirklich zu schlagen,weil er sehr wohl weiß und nur allzu gut versteht,dass es keine Kinder sind,die er vor sich hat,dass die anderen,die er schlagen soll,dass der Augenblick oder die,ihrer Hingabe an die Leidenschaften des Augenblicks wegen,Geehrten und Angesehenen und Gepriesenen mit Tausenden der Ihren die weitaus Stärkeren sind,diewirklichzurückschlagen-ihn vielleicht totschiagen;denn der große Strafprediger zu sein heißt,geschlagen zu werden.”

[51][在空气中打拳]见《哥林多前书》(9: 26) 保罗写道:“我斗拳,不像打空气的。”

[52][美丽的规则说人们只应当谈论死者们的好处]指向拉丁语的成语“De mortuis nil nisi bene”(关于死者们,我们只能谈论好的东西), 据说这句话是公元前556年斯巴达的监察官契罗 (Chilon , 他被称为“希腊七贤”之一) 说的。

[53]这一句译者稍作改写。按原文直译是:

但一个诗人无疑也难以创作得出比这更深度的讥嘲:基督教关于至福的学说在一大群“其生活处于完全另外的定性之中,因而,更愿意拒绝这种类型的安慰——尽管他们将自己称作基督徒——并且也许会觉得‘他们在一切之中所最惧怕的事情居然会是安慰’简直就是要令自己发

疯”的基督徒面前被讲解。

[54][他们的唯一关心就是那种非基督教的对“人们在各种各样的事情上都说他们好”的关心]参看1848年三月的日记NB4: 111:“在基督教的讲演第三部分的第六个讲演之中。结尾处的段落：他们的唯一关心就是去达到那种不敬神的东西，‘人们在各种各样的事情上都说他们好’。确实事情也应是如此，恰因为基督教教导说：如果不是因为不敬神，这样的事情不会发生。任何有着严肃的信念的人（而每一个人在基督教的意义上都应当有这信念）是不可能做得到这一点[译者注：亦即，被人说好]的。因而，如果有人做得到这一点，那么这就 eo ipso[拉丁语：恰恰因此]是他的不敬神。基督教没有一种关于‘发生在一个人身上的事情，这样的事情，比如说，所有人都说他好，发生在他身上’的轻率的观念。因为基督教说：这样的事情不可以发生在你身上，正如盗窃和卖淫，等等，是不可以的。你应当是不能够以‘你并不欲求它、你在这之中是无辜的’这样的说法来为自己做辩解，因为你应当按基督教所要求的那样生活，这样，这‘这事情发生在你身上’就eo ipso[拉丁语：恰恰因此]是一种不可能。如果这事情发生在你身上，那么这就eo ipso[拉丁语：恰恰因此]是‘你没有按基督教所要求的那样生活’的证据”。（SKS20，第338页，并参看之中的注释）。

[55]“怯人之畏”（丹麦语：Menneskefrygt），在这里应当是指“面对别人的意见时的怯懦，‘唯恐不被别人认可’的畏惧之心”。丹麦语言词典的解释是：“bekymrethed for menneskenes dom (mening) ell.hævn (straf)（对于人们的论断（意见）或者报复（惩罚）的忧心）”。

Hong的英译是“the fear of people”，Hirsch的德译是“Menschenfurcht”。

[56][怯人之畏之崇拜者和实践者]参看1848年三月的日记NB4: 113，在SKS20中，从第338页起，尤其是下面：“但是对应于相似性有着一种形式的暴政：怯人之畏。在关于痛苦之福音的最后一个讲演[《不同精神中的陶冶性讲演》（1847年）见SKS9,413—431页]之中让人们注意这一点了。我在基督教的讲演第三部分的第六之中再次让人注意的仍是这个。/这是所有暴政之中最危险的，部分地也是因为这个需要让人们留意这一点，因为这不是直接明了地能够让人看见的”（第339页4—9行）。

[57][这一大群人……（就像喜剧之中所写的）……要作基督徒]也许是指向霍尔堡的喜剧《产房》（1724年）第三幕第一场，之中“一个夫人”对那在分娩期的妇人说：“如果我真正地考虑一下的话，那么，市民们就都是基督教徒，而如果他们过着一种精神的生活，那么就能够得到祝福，完全就像我们[注：这个“我们”是指贵族阶层的人们]中的一个”。

VII 祂在世上被人信仰^[1]

《提摩太前书》（3：16）。大哉，敬虔的奥秘，无人不以为然，就是神在肉身显现，在灵性称义，被天使看见，被传于外邦，被世人信服，被接在荣耀里。^[2]

我的听者，你肯定知道圣经之中的段落，从你的幼年起就知道，你能够背出它来，你曾经常，一再再三地，听人引用它，也许自己引用它；在有人指向这圣经段落的开头时，你随着就能够根据记性来接上剩下的文字；在有人引用单个的环节时，你马上就记得其余部分。于是，这个圣经段落对于记性来说就获得了一种圆润，乃至它几乎就是情不自禁地要把那对于它来说是归属一体的东西重新联接在一起。你能够从后面开始，从前面开始，从中间开始，但是只要你在一个地方开始，你的记性就马上会有能力把这整体都集聚起来，你最喜欢的当然就是完整地引用它。

不过，在那些单个的陈述之间有着一种非常值得人注意的差异——但是也许它避开了你的注意力，因为它与记性无关。或者，更正确地说，在它们之间有着一个陈述，——如果你看见它，或者也同样可以说，如果它看见你，那么一切就都被改变了；它以一种奇怪的方式镇住了你，这样，你的记性根本就感觉不到想要加上其余的部分，因为这个环节^[3]控制着你，因而更确切地说，这对于你就仿佛是这样：你，至少是在这一瞬间^[4]里，忘记掉了所有其余部分。因为，看，“神在肉身显现”，这与你无关，这与祂有关；“祂在灵性称义”，这与你也无关，这在灵性称义的是祂；那“被天使看见”的也不是你，而是祂，那“被传于外邦”的是祂，那“被接在荣耀里”的是祂。但这“祂被世人信服”！这则与你有关，不是吗，这与你有关；好好注意了，你要真正对此注意，然后，这只与你有关，或者这变得对于你就仿佛是：这只与你有关，在全世界之中只与你有关！

对此是我们所想要谈论的^[5]：

祂在世上被人信仰。

因而，这看起来就好像是：使徒^[6]只说出了一些关于基督的历史故事；他也确实是只说出了这些。但在这历史故事的中间，他用上了一个小小的对着你说的语句。“祂在世上被人信仰”，就是说，那么你是不是信祂呢？也许是不会有什么询问方式会，恰像这说法一样，是如此地穿透着、如此地抓攫着。如果你想要对一个人提出一个良心问题，但恰恰是以这样的“能够真正让它成为一个良心问题”的方式提出，就是说，以这样的方式，这不会是什么“他要回答提问者‘是’或者‘不’”（因为这样一来良心关系就已经在某种程度上被打扰了）的问题，而是以这样一种方式，这会是一个“他要自己为自己回答，因而这问题就牢固地将自己置于他的内在之中，并且在他自己在上帝面前为自己回答这个问题之前不会为他带来任何安宁”的问题，如果是这样，那么，你就可以去以这样的方式做。你对祂讲一个故事。于是，这使得祂非常有安全感；因为祂当然会足够地明白，既然这是一个故事，那么这里所谈的就不是祂。一个语句被置于这故事之中，也许这语句并不马上起作用，但是，它在一段时间之后就突然变成了一个良心问题。因此，这事情就恰恰变得更为内在了。保罗并不是带着“要听你说‘是’或者‘不’”的要求走到你这里来问你“你是否已经信了”；他所说的是“祂在世上被人信仰”，——于是这“你回答你自己”就被留给了你自己，留给了你的良心。我们可以将这称作是“在一个人的良心上向祂提问”；如果这问题以这样的方式对一个人起到作用，那么，关于这个人，我们就能说，祂明白“祂被询问”。够奇怪的，好几个世纪下来，人们对这个段落写下了各种解读，又写下各种解读，弄出许多麻烦，去除了许多麻烦，人们在复杂而详尽的解读中反复推敲了每一个单个的细节，唯一的一个据我所知是没有被弄成解译对象的环节（自然是因为人们觉得它是如此容易被理解，以至于每一个小孩子都能够明白它）正是这个“祂在世上被人信仰”。这也确实是非常容易理解，然而，还是要小心：这个环节是对“你”提的问题。

因为，不是吗，你当然还是生活在这个世上的。在我们说祂在世上被人信仰的时候，这“让你自己向自己提问‘那么我信祂了吗？’”的机缘就被置于距你最可能近的距离之中。然而这提问的人是谁呢？无人，无人！然而，你当然是很清楚地知道这一点的，最可怕、最严肃的问题就是：关于这问题我们可以说“没有人问这个问题，然而却有着一个问题，并且是一个对‘你’个人^[7]所提的问题”。因为，如果这情形是如此，那么

这提问者就是良心。无疑你也听说过关于那个诡计多端者的故事，他认为“任何人”都不可能以一个“他自己无法以这样的‘使得提问者变成受骗者’的方式来回答”的问题来骗过他^[8]，无疑你听说过，他所唯一惧怕的事情，明确地让他不得不认栽的事情，就是：那问他的人是“无人”^[9]。你无疑自己感受到了那种庄严感，它可以是在森林的孤独之中，在一个人完全孤独的时候，在黑夜的宁静之中，在一切都沉睡的时候，就是说，在只有“无人”在场的时候，那是多么庄严；一旦有了“任何人”在场，这庄严就少了下来。在这有着“无人”问话的地方，在这还是有着一个“个人私密的问题”、有着一个无形者——那询问者的地方，在这里，你就是在最深刻的意义上与你自己有着关系，而这关系就是良心之关系。因此，这个问题就有着一种如此可怕的权力；因为在有任何人问你的时候，如果你觉得回答他是让你不舒服的，那么，你可以看是不是要去骗他，或者你可以对他恼火，愤怒地问他，他是什么人，竟敢来问你，他有什么权利来问你；但是在这里，这里这问者是——无人！

祂在世上被人信仰。是的，事情完全就是如此；你知道有多少千多少万的人信了祂，生活在了这一信仰之中，在这一信仰之中死去。然而却不，事情并非如此。如果你自己不信，那么你就无法知道，是否有哪怕唯一的一个人信了祂；如果你自己信，那么你就知道祂在世上被人信仰，有一个信了祂的人。这一个人无法观照进另一个人的心中，那是信居住的地方^[10]，或者更确切地说，那是可以看出是否有信的地方，就是说，那单个的人信或者不信，只与自身相关，只有他自己面对着上帝知道这事情。每一个他人都不满足于保证。因而你无法知道“如此如此这么多千万个人信了”，你只知道（因为那无法被知道的东西，你终究不会去要求去知道或者让自己给出一种知道的外观），如此如此这么多千万个人给出了“他们信了”的保证，如此如此这么多千万个人为这一信仰而死，——然而，我所说的东西，你当然不知道，你只知道，他们为这一信仰而被杀（被那些也无法知道他们是否有着这一信仰的人们杀害），并且他们为“他们是为这一信仰而死”作出了保证。更多，你则是不知道的。事情之所以是如此，不是因为你的知识有局限，而是因为那被设定在所有“人的知识”上的局限决定了事情是如此^[11]，亦即，这知识不是知人心者^[12]的全知^[13]。这不是由于你只认识很少人，恰恰相反，你所想的人越多，就越无法自然地说“要穿透进他们的真挚内在”，就越有必要满足于那保证。但是，即使你挑选出一个唯一的人来使之成为你

的全部注意力的对象，你也仍无法知道，他是不是信仰者，你只能知道他为此作出了保证。如果你自己从来就不曾坠入爱河，那么你就也不会知道在世上是否曾有过什么坠入爱河的事情，尽管你知道，有多少人作出了保证说曾坠入过爱河、曾为爱情而牺牲自己的生命。但是他们是否真的曾坠入爱河，这你就不可能得知了；如果你自己曾坠入爱河，那么你就知道，你曾坠入爱河。盲人不知道颜色差异；他就不得不满足于其他人为他作出保证说，这差异存在，并且这是如此如此。

不要说，这是在把思想绷得过紧，这是过度紧张。哦，绝非如此。这恰是严肃。因为，又有什么事情是比“‘你’是否信了”这个问题更严肃的。看，因此信仰的本质决定了它是要击退所有好奇心以求把全部的心念集中到严肃上；看，因此信仰的本质决定了最首要的事情是阻止“一个人就能够这样地获得或者具备二手信仰^[14]”这一谬误的想法。因此，去真正地明白“你确实无法知道另一个人是否信了”，——这对你是有好处的；心念的力量和注意力通常会消遣性地被浪费在“忙于对‘关于其他人的信仰的问题以及对之的好奇’作探究”上，为了让所有这心念的力量和注意力能够被集聚起来为严肃服务，你（不是去轻率地随大流——错失掉信仰）能够去感觉到下面这两点认识的全部分量：“这里的一切所围绕的是你，你是单独地只被指派给你自己的，与别人没有任何关系，绝对地没有任何关系，相反是更多地，或者更确切地说，完全地只与你自己有关”，“在与信仰有关的事情上，你确实地无法对别人有任何所知”，——这^[15]对你是有好处的。^[16]因为，从历史的角度看，这问题是“有多少人信了”，——这是历史弄出的问题；但信仰则当然不是历史。相反，信仰的问题是向“你”提出的：“你”信了吗？这一个问题牵涉到信仰，那另一个问题牵涉到历史。信仰让自己与人格发生关系；但是从个人私密的意义上理解，在我信了的时候，那么“究竟有多少人和多少人也信了”就是无关紧要的问题；在我没有信的时候，那么“有多少人和多少人信了或者没有信”就是无关紧要的问题。

从历史的角度看，这问题是“有多少人信了”。“现在，既然有如此许多如此许多，如此无数人信了，那么‘我有没有信仰’这个问题就没有什么可大惊小怪的了；既然这么多人有这信仰，那么我自然也有这信仰。不，如果信仰是某种‘一个人自己独守’的东西，是啊，那么这就是另一回事了。”但是信仰正是你自己独守的，——如果你有信仰的话；如果你不是自己独守着它，那么你就也没有这信仰。这是不是可怕的虚无，这

是不是一种傲慢的疯狂，只能够引人去丧失理智？不，这是严肃，那唯一的，如果你没有信仰，这是那唯一能够引你去获得信仰的东西；那唯一的，如果你有信仰，这是那唯一能够保持让你留在信仰之中的东西。在死亡把你的爱人从你这里夺走的时候，你不想去明白，听不进任何东西，而对这种说辞——“如果我们设想地球上住着好几千百万的人，那么，每天都要死去好几千，或许每天都有很多被爱的人死去”——你只会感到厌恶就像面对一种可憎之物；也许，这也是可怕的虚无，这也是一种傲慢的疯狂？我会相信这是疯狂，如果一个人的灵魂变得以这样一种方式飘飘然，如此弱化，如此可鄙地在历史的意义中浪荡着，以至于“那死去的是‘他的’爱人”这样的事实会完全地避开他的注意力；我会相信这是“他从不曾爱过”的最确定的证据。相反，我倒是会相信，如果那爱者在自己对失去爱人的悲哀之中只明白一件事，“这是他的爱人，那失去了自己的爱人的人是他”，那么，这就是可爱的，确实地人性的，只要严肃能够让自己去与情欲之爱发生关系，那么这就是严肃。并且，以这样一种方式，如果有人年复一年能够死记硬背地引用这圣经段落，“祂在世上被人信仰，祂在世上被人信仰”，但却想不到“那么我是不是信了祂”这个问题，那么，我就会将此视作是疯狂、视作是“内心中的一种弱化”的证据，——这样的一种弱化，它与严肃根本沾不上边。

祂在世上被人信仰。因而，那明白保罗的人，他明白，在这里有着一个问题。但是现在，如果他，那明白了这一点的人，想要回答说“是的，确实祂在世上被人信仰，随着每一个世纪过去，我们可以完全有理由这样说；不断有越来越多的人成为了信仰者，在所有各种地方基督教都被广泛传播，尤其是在美洲大陆被发现了之后^[17]”；难道保罗不会有人们在与一个疯子说话时所具有的那种心情。因为，就像那个喋喋不休的人不断地谈论自己的一小段旅行^[18]，这肯定是一种疯癫；但是，如果一个人在被问及信仰时谈论整个世界而只是不谈论自己，那么这也是疯癫。

但是那明白了问题并且回答说“我信了祂”的人，他是明白了自己。而如果他回答说“我没有信祂”，那么他也还是明白了他自己。在那单个的人说我信了他的时候，这不是那在历史角度上的“祂在世上被人信仰”，而是那个人私密的“我信了祂”。

“我信过世上的很多东西，各种可信的人们告诉我的关于我自己不曾听过见过事物，我相信历史的见证；在日常生活之中，我以各种各样的

方式相信别人。其中有那我以这样一种方式认为是非常无足轻重、第二天就忘掉的东西，有许多在一些时候会让我花工夫去投入的东西，有许多我已将之转化为我自己的灵魂之财产而不愿意放弃的东西，——然而，即使这全都是不真实的，这损失我也仍能捱得过去。但是我信了祂，——如果在这里我是被欺骗的，那么我就只会是所有人之中最悲惨的^[19]，这样的话，我的生命就是在其最深的根子上被消灭掉了，然后所有其他的東西就既不会有益也不会有害了。因为，我没有一年一年地拖下去等待新的再新的‘敢去信’的确定保证，不，我以一种永恒之决定通过去信祂而为我自己保障了我的生命，——如果祂是幻象，那么我的生命就迷失了。但事情却并非如此，我相信这一点。我也经受了这一信心的犹疑^[20]，在不确定之中，把一切都押上去，这就是‘去信’。但是信仰胜利了，我信祂。如果有人要对我说‘但如果！’，我就不再会理解这说法。我曾有一次理解过它，在决定^[21]之瞬间，现在我不再理解它了。如果有人想要为我而感到恐惧害怕：我在一个‘如果’的情形中，或者说不顾有一个‘如果’，以这样一种方式冒险跑出来；那么这时，但愿他别为我抱憾，他倒是该为自己抱憾的。我不靠什么‘如果’生活。我是断然与一个‘如果’作对，因这个‘如果’而忧惧不安，冒险走了出来（这被称作是冒险），而现在，我信。但是，这在一个人抓向信仰之前首先必须明白的事情，这个词‘如果’，它则又恰是这样的一个词并且是信仰所最不明白的东西。”

无疑，那单个的人必定是以这样的方式来说。让他继续说下去，他能够解说那个圣经段落之中的这个环节，这本来是从不被解说的环节。确实，没有任何确定的单个的人在这里说话，你没有，我也没有，因而这是一个虚构的^[22]尝试：这讲演所想要的只是这个，它想要把“一个人作为单个的人是怎样说的”弄明白。

“我景仰过那在人类中被造就的高贵的东西、伟大的东西和美好的东西。我不认为我对之全都认识，但我知道，相对于我从中认识的东西，我的灵魂并非与‘景仰之喜、至福的快乐、其同时既令人沮丧又令人精神昂扬的快乐’素不相识，因此，我知道什么是去钦敬。也许我对那伟大的东西所知甚少，这于此没有什么关系；是的，如果事情是如此，那么，在这个关联（此中不谈一个人所钦敬的有多么多的东西，此中所谈是一个人对自已所钦敬的东西钦敬的程度有多大）之中，如果事情就是如此，如果我带着完全的奉献，喜悦地、热情地钦敬了我所认识的这一小

点东西，那么，更确切地说，这其实是在增加而不是在减少。我曾，让我们看那在人的立场上说是世上独一无二的东西、那人们通常会将之置于距离基督教最近的地方的东西，——我曾钦敬那个古代的高贵而简单的智者^[23]。在阅读关于他的故事时，我的心就像那个少年在他与他进行对话时^[24]那样剧烈地蹦跳；关于他的想法曾是我年轻时代的热情并且充溢了我的灵魂；我曾渴望与他的对话，完全不同于‘我想要与任何我曾与之谈话的人说话’的渴望；在与那些领会了所有事情并且知道怎样去谈论所有可能的事物的人们共处之后，我许许多多叹息着想要得到他的无知^[25]，想要听他，总是说着同样的东西——‘并且是关于同样的东西’的他^[26]，所说的东西。我钦敬他的智慧，他在智慧之中变得简单^[27]！他在智慧之中变得简单，因而他能够让那些聪明的人们中计^[28]！他在智慧之中变得简单，因而他无需有许多想法并且无需弄出很多词句来就能够在为真理的服务之中牺牲出自己的生命^[29]：哦，感人的简单性！他目视着死亡^[30]谈论他自己，这被判刑的人，完全就像曾经在集市上与一个行人谈论那最日常的东西那样^[31]，完全同样地简单；他手中拿着毒药杯，保留着美丽的喜庆心境，就像曾经在酒宴之上^[32]，同样简单地谈论着；哦，崇高的简单性！——但是我从不曾信过他；我从不曾想过要这样做。我觉得，去作出一种介于他，那简单的智者，和祂，我所信者，之间的比较^[33]，这也不是智慧或者深刻，我觉得这是对上帝们的讥嘲。一旦我想到“我的至福”的事情，这时，那简单的智者对于我就是个非常无关紧要的人物了，一种纯粹的无足轻重，一种乌有。我也不能，不能将之置入我的头脑或者我的内心，也不能使之出自我的双唇，回答这——讥嘲上帝的问题，两者之中我欠谁更多：是那简单的智者，还是祂，我所信者。但是相反我倒真地是能够回答这问题，我欠谁最多，——难道我会不知道，我欠谁最多，一切人之中我欠最多的，无法有任何比较地最多的。就是说，祂，我所信者，祂，这个给出了自己的生命，也是为我，给出了自己的生命的人^[34]；给出生命，不像一个人为另一个人所做的，为了保留下另一个人的生命，不，是为了给予我生命。因为没有祂的话，我是死是活都是无所谓的^[35]；说有人拯救了我的生命，如果他为我拯救的这生命仍等于“是死的”，那么这说法就只是一种空洞的说辞。但是，祂是生命^[36]，我欠祂，永恒地理解，生命，祂，我所信者。

“在那种‘在之中我是我自己’的感情之中，我深度地，在一种孝敬的

献身感之中，依附于那‘我欠他生命’的人；但是我请求让自己得免于去回答这问题，他们之中我欠谁最多，他，父亲，还是祂，我所信者。如果我被要求回答这问题，就是说，如果他要求我回答，那么我会毫不犹豫地在我的内在之中伤害我自己，没有人能够如此深刻地伤害我，——出于对祂我所信者的爱而放弃儿子的爱^[37]。我爱我妻子如爱我自己的自我；如果她会有可能对我不贞，我会像那在这方面以最沉重的方式失去了自己的一切的人一样地哀伤，因为我只能够爱一个人；在死亡把她从我这里夺走的时候，我会坦白地说出，而在我的死亡瞬间，我会再坦白地说出，我曾一直说的话：她是我唯一的爱情。但是如果祂，我所信者，如果有这种可能祂向我要求这个，——出于对祂我所信者的爱，我放弃这爱情^[38]。我忍耐地承受我自己的损失，我承受她的所有愤怒和不理解，因为她无法明白我，直到她将在永恒之中明白我，——祂我所信者会为此作出安排。我爱我的孩子们；我想要为他们做一个人尽自己所能可做的一切，我不想知道怎样我才能够足够地感谢那真正地以语言和行为来帮助我使他们受益的人；我愿为他们付出生命；但是如果祂我所信者，如果有着可能祂会向我要求这个，——出于对祂我所信者的爱，我放弃这爱^[39]。我信仰着地承受苦难之痛楚和责任之重担，忍耐地承受每一种对我的谴责之论断，甚至那些我所爱的人们，直到他们某个时候将在永恒之中明白我，——祂我所信者会为此作出安排。——以这样的方式，我爱很多，以不同的方式，在不同的程度上；但是如果祂我所信者向我要求这个，——出于对祂我所信者的爱，我放弃所有这爱。”

“如果有人想要对我说‘这倒是一个可怕的结果；要带着一个这样的结果——它必定会杀死所有生活乐趣——，要带着一个这样的在可能性的蛛网^[40]之中萦绕于你的头脑的结果，去忍受生活，这怎么可能？另外，在所有这些生命的关系之中、在这些与其他人的最真挚内在的关系之中生活，却又从不曾想象过一个这样的结果，这岂不是一种类型的‘无信’；那么我会回答。是的，这个‘结果’是可怕的，令人毛骨悚然的，我在定决^[41]之瞬间，在我成为信仰者的时候，感觉到了这一点。在这一恐怖之中有着信仰的冒险行动。但确实，一个人是能够生活在这个‘结果’之下的，并且不是将之感受成一种恐惧之重量，而是作为一种对自己的祝福。因为，‘这个结果为我而存在了’，这属于我与祂的约定^[42]的一部分，并且，通过这个如果祂祝福我的每一个与那‘去爱是有益于我的’

东西^[43]的关系。没有这个如果就不可能去信，因为信仰的顺从就是应当达到这样的程度；然而由此我们并不能推导出‘祂向我要求这个’。我相信，这是祂的意愿：儿子应当爱父亲，丈夫应当爱妻子，父亲应当爱孩子，并且如此类推，——我相信这是祂的意愿，如果在他们之间没有一种信仰的差异的话。这样，‘我认识一个这样的如果’无疑就不是无信，——这无疑就只是对于那些不认识并且不想认识祂的人们的无信，只是对于那些没有信仰并且不想有信仰的人们的无信。这样，我无疑也不可能因为这个如果（我的灵魂之畏惧与颤栗^[44]，但也是我的爱，我唯一的爱，因为，在这爱中我爱祂我所信者）而会觉得自己是异己^[45]于自己所爱的人们（我与他们共同地有着这信仰）的圈子。但是，我确实在基督教世界里感觉到异己——因为整个基督教世界应当都是清一色的基督徒^[46]，比起‘假如我与异教徒们生活在一起’的情形，我感觉这基督教世界更异己。因为，一个人会因为“那些有着另一种信仰、另一个上帝的人们对他的信仰无所谓”而感到异己，但这比不上因为“那些自称是有着同一种信仰的人们在这同一种信仰上无所谓”，——他会因为后者而在更大程度上感到更异己。对那让我投身的东西无所谓——如果你自己有着别的东西让你投身的話，这是一回事；而如果两个人所投身的是同一样东西，然后这一个对之如此无所谓而那另一个对之如此投入——并且这是那让两个人投入的同一样东西，这则是另一回事！我觉得自己在基督教世界是异己的，异己于这样的事实：关于我早早晚晚所投身专注的事情，基督教世界里的人们认为，这事情至多只能由那些以此谋生的人^[47]来以这样的方式^[48]去投身专注，而另外，如果有人以这样的方式想要去投身于这事情的话，那么这就是古怪而过分的。我绝非是由此推导出什么在‘所有生活在基督教世界的人在怎样的程度上是真正的信仰者’方面的结论；对信仰方面的事情，我在总体上对他人是一无所知的。但是我所知道的是‘祂在世上被人信仰’，并且我完全很简单地就是由此而得知这一点的：我信了并且信着祂。”

我的听者，这当然也是一种信条，或者至少是一种信仰表白。一个人要成为一个基督徒，这当然就有这样的要求：他所信的东西必须是某种确定的东西；但是同样明确地还有这要求：“他”信是完全确定的。在同样的程度上，你越是纯粹地把注意力引向他所应当信的特定事物，“他”就越是远离开这信。在同样的程度上，我们越是给出“要让‘什么是一个人所应当信的’得以确定，会是如此艰难”的外观，我们就越是

在把人们引离这信。上帝不会让一个鱼的种类在一个特定的湖中进入存在，如果那作为这鱼的营养物的植物没有也在那里生长着。因而，我们能够以两种方式来得出结论：这植物在这里生长，ergo（拉丁语：所以），这鱼也在这里存在；但更确定的则是：这鱼在这里存在，ergo（拉丁语：所以），这植物在这里生长。但确实，在同样的程度上，正如上帝不会让一个鱼的种类在一个特定的湖中进入存在，如果那作为这鱼的营养物的植物没有也在那里生长着，同样，上帝也不会让那真正地担忧的人不知道自己应当信什么。这就是说，需求自己随身带着营养，“那被寻找的”就在那寻找着它的“寻找”之中，信仰就在对于“不具备信仰”的忧虑之中，爱就在那对于“不爱”的自我忧虑之中。需求自己随身带着营养（Næringen），——哦，它是如此临近（nær），这个词^[49]就是这么说的，它是如此临近，只要需求在那里。需求自己随身带着营养，不是因其自身，就仿佛是需求生产出营养，而是依据于一种上帝之定性，这定性把需求和营养这两者联接在了一起，因而，一个人，在他说“这事情是如此”的时候，就必须加上“如此确定，正如‘有一个上帝存在’般确定”；因为，如果上帝不存在，那么这事情就也不会是如此。你不要被表象欺骗。人与人的日常语言之中包含有许多幻觉。比如说，在一个人说“我已经完全地决定了，为了这个和那个事业而冒险去做这样和那样的事情，但是后来，是这个和那个人，是他使得我放弃了这个决定”的时候，这听起来是非常合情合理的。但是，知人心者^[50]则很明白地看出之中的关联：这个人并没有在最深刻的意义上作出决定；因为如果他作出了决定，那么他就不会去找这个和那个人，而相反会是作出了行动。那“爱情不使之沉默”的人没有坠入爱河，真正的决定^[51]的情形也是如此。同样，如果一个生活在基督教世界里的人说，他非常愿意想要去信——只要他能够让“他应当信什么”的问题得以确定，那么他的情形就也是如此。这听上去非常合情合理，然而在之中却有着欺骗；信仰是在各种危险与定决^[52]之中进入存在的，他不想要去进入这些危险与定决^[53]，他不想要变得单独，单独地在精神之生命危险之中，因此他谈论这艰难；他不想在自己的灵魂之恐惧中将一切投入风险，因此他就以另一种方式来说。因为那个作为信仰之对象的祂，祂与一个人的距离则实在太近了，比十八个世纪的距离（经过了一种传统之潜水者关联^[54]，或者说，如果在这里有丝毫的怀疑的话，经过了十八个世纪的各种拖延和各种可能的误解），实在要近得太多了。最近的道路，那是生

命危险之路；最舒服的、但却并不通往信仰的道路，是：忙忙碌碌地让自己无法使那“自己应当去信的东西”在历史的意义上获得定性。最可靠的信息在生命危险之中得到，在那之中，一个人以一种唯生命危险所给出的清晰性^[55]去听（他在根本之中所知的东西）；因为，在生命危险之中，他进入无限留神倾听着的状态，并且距离他所应当去听的东西无限地近。每一个生活在基督教世界的人在正常的情况下得到了远远超过了足够多的对基督教的了知，这甚至是政府所安排提供的条件^[56]；许多人也许甚至就得到了实在太多。人们所缺乏的，其实是完全另一种东西，是那整个心念的内在改造，通过这种内在改造，一个人在精神之生命危险之中真正地达到去严肃地在真正的内在真挚之中多少信一些什么——他所知的那许多基督教的东西之中的一些什么。每一个生活在基督教世界的人在正常的情况下无条件地有着对基督教足够多的了知，以便能够去恳请和呼唤、能够向基督祈祷。如果他这样做，带着心灵之诚实中的内在真挚之需要，那么他无疑会成为一个信仰者。只要这一点——“这个人感觉到‘去信’的需要”——在上帝面前并且对上帝而言是完全确定的，那么他无疑就会完全确定地得知“他要去信的东西是什么”。反过来的情形是：没有“‘去信’的需要”，但却考究着地、思虑着地、冥想着地，越来越吹毛求疵地，想要把自己生命中一年又一年乃至最后把自己的至福全都浪费在“去使得‘一个人要信的东西’完完全全地落实到每个笔划的细节上那样地得以确定”上面。这一反过来的情形是一种无中生有的装模作样，只为让自己显得越来越重要，或者这是一种在错误的地方的科学的博学物，因而就是一个科学的博学怪物^[57]，或者这是一个胆小的、非人的，并且在这样一种意义上也是不敬神的怯懦。

注释：

[1][他在世上被人信仰]对《提摩太前书》（3：16）的随意引述。看下一个注释。另外也看克尔凯郭尔日记NB4：5，克尔凯郭尔在之中写道：“第六。他（基督）在大地上被信仰（《提摩太前书》3：16）/但这也许只是一种历史叙述”（SKS20,289,25f）。

[2][大哉，敬虔的奥秘……被接在荣耀里]对《提摩太前书》（3：16）的引用。这里译者使用的是和合本圣经中的译文。

[3]这个“环节（Led）”是丹麦语中的普通用词，“一环一节”或“一长串中的一个部分”的“环节”。而不是黑格尔辩证发展哲学中的概念“环节（Moment）”。

[4]这个“瞬间（Øieblik）”在这里作者所使用的是丹麦语日常语言中的普通“瞬间”的词义。但这同一个词也构成作者的一个非常重要的概念“瞬间（Øieblik）”——“时间”和“永恒”相互触摸的地方。

考虑到Hong的英译把“瞬间”译作moment，译者在这里加个注释说明一下。

克尔凯郭尔的概念“瞬间”和对短暂时间的描述“瞬间”，丹麦语都是 øieblik（一瞥或一眨眼之间：øje是“眼睛”，blik是“目光”和“一瞥”），德语相通地被译作Augenblick（一瞥或一眨眼之间：Augen是“眼睛”，Blick是“目光”和“一瞥”）。这个词很直观地与中文的“瞬间”相通，因为中文的瞬间就是“一眨眼之间”。被译成英文就成了moment。Moment来自拉丁语，词源是movere（运动）。

但是，克尔凯郭尔在使用“瞬间（Øieblik）”概念的时候，也确实考虑到了拉丁语的moment，见《恐惧的概念》：

那被我们称作“瞬间”的，柏拉图将之称为 το ἐξαίφνης（希腊语：那突然的）。不管怎样在词源学上对之做解释，它是与“那无形的”这个定性有着关系的，因为“时间”和“永恒”被解读得同样抽象——既然此中缺乏“现世性”这个概念，而“现世性”概念缺乏的原因则又是人们缺乏“精神”这个概念。在拉丁语中它叫做 momentum，其词源（来自movere〈移动〉）只是表示单纯的“消失”。

以这样的方式来理解，“瞬间”其实不是“时间”的原子，而是“永恒”的原子。这是“永恒”在“时间”中的第一个反照，它的第一个尝试，简直要去停止“时间”的尝试。所以古希腊文化不明白“瞬间”；因为，虽然这希腊文化是把握了“永恒”的原子，但是却没有搞明白它是“瞬间”，没有去向前地对之定性，而是向后地；因为，对于这希腊文化，“永恒”的原子本质上是“永恒”，这样一来，不管是“时间”还是“永恒”都没有得到它们真正应得的位置。（社科版《克尔凯郭尔文集》第六卷：《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》第281页。）

而通过法语的moment（片刻、刹那间），这个词在丹麦的口语中有时候就也被用作“一小会儿、瞬间”。

黑格尔的概念“环节”，在德语中原本（黑格尔所用的原词）是Moment，丹麦语哲学专业的人使用moment。这个Moment来自拉丁语，词源是拉丁语中的movere（移动），黑格尔的辩证法是“发展的、运动的”，所以作为运动中的一个环节，这个Moment倒也是到位。但是

在丹麦，人们对哲学外行讲解Moment的时候有时候会用led（一环或一节）这个词。我估计英文世界也是如此：哲学专业的人使用moment来说环节，但是人们对哲学外行讲解Moment的时候有时候会用part这个词。

但是，现在因为英法世界里的人们一方面想要在使用黑格尔的“环节”概念的时候使用moment这个词，一方面又把丹麦语/德语的“瞬间”（øjeblik/Augenblick）翻译成moment，这时，如果一个中国哲学读者阅读英译的克尔凯郭尔书籍，那么这个moment名词的内涵就变得相当复杂。

[5][对此是我们所想要谈论的]见前面关于比如说“相反要谈论”句式的注释。在明斯特（J.P.Mynster）布道的时候，他总是一次又一次使用类似于“那么就让我们谈论”的表述的不同变体形式，作为一次布道的主题的引言。

[6][使徒]保罗。

[7]这个“个人”就是说，“个人私密”的意义上。

[8]就是说，如果有人向他提出问题，他都有办法给出这样回答来使得提问的人上当受骗。

[9][那个诡计多端者……是“无人”]也许是关联到《荷马史诗奥德赛》（第九歌篇）之中奥德赛与独眼巨人库克洛普斯的对话，这里奥德修斯说：（第九歌篇第364—370句）“库克洛普斯啊，你询问我的名字，我这就/禀告你，你也要如刚才允诺的那样给我礼物。/我的名字叫‘无人’，我的父亲母亲/和我的所有同伴都用‘无人’来称呼我。/我这样说，巨人立即粗厉地回答：/我将先吃掉你的所有的其他同伴，/把无人留到最后，这就是我的赠礼”。巨人喝了酒以后醉倒在地，醒不过来。奥德修斯就把削尖的木段插进火中，烧了以后，就将削尖通红炙热的一端刺入巨人的眼睛。巨人拔出了眼中的木头，哇哇惨叫，向周围的伙伴们求援。其他巨人大声地问道：是什么人要伤害你？他回答说：（第九歌篇第408句）“朋友们，无人用阴谋，不是用暴力，杀害我。”其他的巨人就马上说道：（第九歌篇第410—412句）“既然你独居洞中，没有人对你用暴力，/若是伟大的宙斯降病患却难免除，/你该向你的父亲强大的波塞冬求助。”中文出自人民文学出版社《荷马史诗·奥德赛》2003年版第164—166页。荷马著，王焕生译，稍有校正。

[10][心中，那是信居住的地方]《罗马书》（10：9—10）“你若口

里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救。因为人心里相信，就可以称义。口里承认，就可以得救。”和《以弗所书》（3: 17）“使基督因你们的信，住在你们心里，叫你们的爱心，有根有基”。

[11]译者稍作改写，按原文直译是“这不是由于你的知识受到了局限，而是由于那对所有‘人的知识’的设定出的局限”。

[12][知人心者]参看《路加福音》（16: 15），之中耶稣对法利赛人说：“你们的心，神却知道。”也参看《使徒行传》（1: 24）以及（15: 8），之中彼得谈论“主阿，你知道万人的心”和“知道人心的神”。

[13][全知]参看《巴勒的教学书》第一章“论上帝及其性质”第三段“《圣经》中关于上帝及其性质的内容”，§4:“上帝是全知的，并且不管什么事情，已发生、或者正发生、或者在未来将发生，他同时都知道。我们的秘密想法无法对他隐瞒。”然后有对《约翰一书》（3: 20）的引用：“我们的心若责备我们，神比我们的心大，一切事没有不知道的。”

[14]具备二手信仰]参看《哲学片断》（1844年）第四章“同时代的门徒关系”和第五章“二手门徒”，（SKS4,258—271页，尤其是270f.，和287—306页。

[15]这个“这”是指：为了让所有这心念的力量和注意力（这心念的力量和注意力通常会消遣性地被浪费在“忙于对‘关于其他人的信仰的问题以及对之的好奇’作探究”上）能够被集聚起来为严肃服务，你（不是去轻率地随大流——错失掉信仰）能够去感觉到下面这两点认识的全部分量：“这里的一切所围绕的是你，你是单独地只被指派给你自己的，与别人没有任何关系，绝对地没有任何关系，相反是更多地，或者更确切地说，完全地只与你自己有关”，“在与信仰有关的事情上，你确实地无法对别人有任何所知”。

[16]这里在丹麦语原文中是一个极绕的复合长句。译者对之进行了改写。如果按原文直译的话应当是：因此，这对你是有好处的：去真正地明白“你确实无法知道另一个人是否信了”；这对你是有好处的：为了让所有这“通常会消遣性地被浪费在‘忙于对『关于其他人的信仰的问题以及对之的好奇』作探究’上”心念的力量和注意力能够被集聚起来为严肃服务，你，不是去轻率地随大流——错失掉信仰，而是去开始感觉到“这里的一切所围绕的是你，你是唯一为你自己所指向的，没有任何事情，绝没有任何事情是与别人有关的，相反是更多地，或者更确切地说，一切都是与你自己有关；在与信仰有关的事情上，你确实地无法对

别人有任何所知”之中的全部分量。

这句的丹麦文原文是：“Og derfor er det Dig tjenligt ret at forstaae,at Du virkelig ikkekan vide,om et andet Menneske har troet,det er Dig tjenligt,for at al den Sindets Kraft og Opmærksomhed,der ellers adspredt kunde spildes paa at sysle med Spørgsmaalet om og Nysgjerrighed efter Andres Tro,kan blive samlet i Alvorens Tjeneste,at Du,istedetfor letsindigt at løbe med-i at gaae Glip af Troen,kommer til at føle hele Vægten af,at det er Dig,om hvem det gjælder,at Du ene er anviist Dig selv,Intet,slet Intet har med Andre at gjøre,men desto Mere,eller rettere Alt med Dig selv,at Du verkligen betræffende Troen Intetkan vide om Andre.”

Hong的英译是：“And therefore it is of service to you properly to understand that you cannot actually know whether another person has believed.In order that all the power and the attention of mind,which otherwise diverted could be wasted on being busy with the question and curiosity about other people's faith,can be concentrated in the service of earnestness,it is of service to you (instead of light-mindedly running with the others-in missing out on faith) that you come to feel the full weight of the truth that it is you who alone are assigned to yourself,have nothing,nothing at all,to do with others,but have all the more,or rather,everything to do with yourself,that concerning faith you actually can know nothing about others.”

Hirsch的德译是：“Und darum ist es dir dienlich,recht zu verstehen,daß du wirklich nicht wissenkannst,ob ein anderer Mensch geglaubt hat,es ist dir dienlich,denn so wird alle Kraft und Aufmerksamkeit des Gemüts welche ansonst zerstreut an die Beschäftigung mit der Neugierfrage nach dem Glauben anderer verschwendet werden könnte,im Dienst des Ernstes gesammelt werden,und du wirst (anstatt leichtsinnig Mitläufer zu sein-beim Verlieren des Glaubens) dahin gelangen,das ganze Gewicht davon zu fühlen,daß es dich selber gilt,daß du einzig auf dich selber gewiesen bist und nichts,rein nichts mit andern zu schaffen hast,um so mehr jedoch,oder richtiger alles mit dir selbst,daß du wirklich,was den

Glauben anlangt, über andre nichts wissen kannst.”

[17][在美洲大陆被发现了之后]1492年，美洲大陆被意大利探险旅行家克里斯多夫·哥伦布（Christoffer Columbus, 1451年生于意大利，1506年死于西班牙）发现。

[18][那个喋喋不休的人不断地谈论自己的一小段旅行]指向路德维·霍尔堡的喜剧《格尔特·韦斯特法勒师傅或者说话很多的理发师》之中的格尔特·韦斯特法勒。格尔特·韦斯特法勒一次次不断地讲述他在自己去基尔的旅行中所经历和所做的事情。

[19]Hong的英译在这里加了一个注释：“见《哥林多前书》（15: 19）”。

[20]信心的犹疑（anfægtelse）。

Anfægtelse: Anfægtelse是一种内心剧烈冲突的感情。在此我译作“对信心的冲击”，有时我译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”，有时候我译作“内心交战”，也有时候译作“试探”。

按照丹麦大百科全书的解释：

Anfægtelse是在一个人获得一种颠覆其人生观或者其对信仰的确定感的经验时袭向他的深刻的怀疑的感情；因此anfægtelse常常是属于宗教性的类型。这个概念也被用于个人情感，如果一个人对自己的生命意义或者说生活意义会感到有怀疑。在基督教的意义上，anfægtelse的出现是随着一个来自上帝的令人无法理解的行为而出现的后果，人因此认为“上帝离弃了自己”或者上帝不见了、发怒了或死了。诱惑/试探是anfægtelse又一个表述，比如说在，在“在天之父”的第六祈祷词中“不叫我们遇见试探”（马太福音6: 13）。圣经中的关于“anfægtelse只能够借助于信仰来克服”的例子是《创世记》（22: 1—19）中的亚伯拉罕和《马太福音》（26: 36—46; 27: 46）中的耶稣。对于比如说路德和克尔凯郭尔，anfægtelse是核心的神学概念之一。

[21]“决定”（Afgjørelse）。

[22]丹麦语digterisk同时有着“诗意的”和“虚构的”的意思。Hong的英译是poetical。

[23][那个古代的高贵而简单的智慧者]指苏格拉底。

[24][那个少年在他与他进行对话时]指向年轻的阿尔基比亚德（约公元前450—404年），在柏拉图的《会饮篇》（215d—e）之中对作为讲演者的苏格拉底致赞美词，其中说到“一听他讲话，我就会陷入一种神

圣的疯狂，比科里班忒[译者注：王晓朝所译的科里班忒，是指弗里吉亚所信仰的地母神库柏勒的狂喜崇拜的祭司们]还要厉害。我的心狂跳不止，眼泪会夺眶而出，噢，不仅是我，还有许多听众也是这样。”（译者在这里所引是《柏拉图全集·第2卷》第260页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版，下引同）

[25][他的无知]参看前面的一些关于苏格拉底的注释。

[26][总是说着同样的东西——‘并且是关于同样的东西’的他]指向柏拉图对话录《高尔吉亚篇》（490e），其中苏格拉底对卡利克勒关于他总是说同样的事情的议论作出回答说：“卡利克勒，这些事情不仅是同类的，而且是关于同一问题的”。（译者在这里所引是《柏拉图全集·第1卷》第377页中的文字。）

[27][在智慧之中变得简单]参看前面的一些关于苏格拉底的注释。

[28][让那些聪明的人们中计]指向《哥林多前书》（3：19）：“因这世界的智慧，在神看是愚拙。如经上（《约伯记》5：13）记着说，主叫有智慧的中了自己的诡计。”

[29][为真理的服务之中牺牲出自己的生命]指苏格拉底被判死刑被处决。参看前面的一些关于苏格拉底的注释。

[30]丹麦语在这里用的是一个成语“med... for Øine”是指“记得……”、“意识到……”。但在字面直译是“有着……在眼睛前”。译者在这里直接按字面词义把med Døden for Øine（有着死亡在眼前）翻译成“目视着死亡”。Hong的英译译作“Face-to-face with death.”（与死亡面对面地）。Hirsch的德译是“den Tod vor Augen”（死亡在眼前）。

[31][他目视着死亡……在集市上与一个行人谈论那最日常的东西那样]见柏拉图对话录《斐多篇》之中死前的对话。（《柏拉图全集》第一卷，王晓朝译，人民出版社2002年版）。

在集市上：见希腊作家第欧根尼·拉尔修《哲学史》第二卷第五章第21节，其中关于苏格拉底这样写：“既然他认识到那种对自然物理事物的研究其实并不是我们的事情，他就开始在工坊里和在集市上讨论关于道德伦理的事情了”（译自丹麦文Diogen Laërtis filosofiske Historie, eller: navnkundige Filosofers Levnet, Meninger og sindrige Udsagn, i ti Bøger, overs. af B. Rissbrigh, udg. af B. Thorlacius, bd. 1-2, Kbh. 1812, ktl. 1110-1111（forkortet Diogen Laërtis filosofiske Historie）; bd. 1, s. 66.）。

[32][他手中拿着毒酒杯……就像曾经在酒宴之上]指向柏拉图对话录《斐多篇》（117a-c）之中对苏格拉底死前对话的描述，当时苏格拉底不幸的弟子们围着他，他平静地喝干了毒酒杯：“这个时候，克里托向站在一旁的他的一名仆人示意。那个仆人走了出去，过了很长时间，他与监刑官一起走了进来。监刑官手里拿着已经准备好的一杯毒药。苏格拉底看见他走进来，就说‘噢，我的好同胞，你懂这些事。我该怎么办？’只要喝下去就行，’他说道，‘然后站起来行走，直到你感到两腿发沉，这个时候就躺下。毒药自己就会起作用。’厄刻克拉底，那个监刑官说着话，把杯子递给苏格拉底。苏格拉底接了过来，看上去还挺高兴。用他惯常的眼神注视着毒药，他不动声色地说：‘把这玩意儿作奠酒，你看怎么样？这样做是允许的，还是不允许的？’我们只准备了通常的剂量，苏格拉底，’他答道。‘我明白了’，苏格拉底说，‘但是我想应当允许我向诸神谢恩，我必须这样做，因为我将从这个世界移往另一个可能是昌盛的世界。这就是我的祈祷，我希望这一点能够得到保证。’说完这些话，苏格拉底镇静地、毫无畏惧地一口气喝下了那杯毒药。”（译者在这里所引是《柏拉图全集》第1卷第131页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版）

在酒宴之上：指向苏格拉底的一些对话，那是对爱的赞美，在一次为诗人阿伽松所写的一部在酒神庆典上演出的悲剧得到成功而举办的欢庆聚会中所进行的对话。见柏拉图对话录《会饮篇》。（《柏拉图全集》第二卷，王晓朝译，人民出版社2002年版）。

[33][去作出一种介于他，那简单的智者，和祂，我所信者，之间的比较]克尔凯郭尔在《论反讽的概念（1841年）》、《哲学片断（1844年）》和《终结中的非科学的后记（1846年）》之中以不同的方式进行了对苏格拉底和耶稣的并置并对之进行了讨论。在《论反讽的概念》之中克尔凯郭尔也引用了鲍尔的《柏拉图主义中的基督教元素或者苏格拉底和基督》（F.C.Baur *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*, Tübingen 1837, ktl.422.）。

[34][祂，这个给出了自己的生命，也是为我，给出了自己的生命的人]见前面对“为我”的注释。

[35][没有祂的话，我是死是活都是无所谓的]指向《罗马书》（14:7—8），保罗写道：“我们没有一个人为自己活，也没有一个人為自己死。我们若活着，是为主而活。若死了，是为主而死。所以我们或活或

死，总是主的人。”

[36][祂是生命]指向《约翰福音》(14:6)。

[37][出于对祂我所信者的爱而放弃儿子的爱]指向《路加福音》(14:26)。

[38][爱我妻子……出于对祂我所信者的爱，我放弃这爱情]指向《路加福音》(14:26)。

[39][爱我的孩子们……出于对祂我所信者的爱，我放弃这爱]指向《路加福音》(14:26)。

[40][可能性的蛛网]也许是影射莱辛的神学辩论文《一份反驳》(G.E.Lessings *Eine Duplik* (1778)) 中的陈述：“Wann wird man aufhören, an den Faden einer Spinne nichts weniger als die ganze Ewigkeit hängen zu wollen!” (什么时候人们才停止去想要把不亚于整个永恒的东西挂在蛛网的丝上!) 《莱辛全集》第五卷 (Gotthold Ephraim Lessing's *sämmtliche Schriften* bd.1-32, Berlin 1825-28, ktl.1747-1762; bd.5, 1825, s.113)。

参看《三个陶冶性讲演(1844年)》中的第二个讲演“对一种永恒至福的期待”，在之中这段文字也被以丹麦语引用 (SKS, 5, 262, 29f.)。

[41]这里的这个“定决”其实就是“决定”(Afgjørelse)。这个“决定”(Afgjørelse) 是一个人对外在的人的命运或者事物的走向做作出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。另有一个“决定”(Beslutning) 概念则是指一个人所做的选择，选择让自己做什么。见前面对此的注释。或者参看后面“一个陶冶性的讲演”中对这个词的注释。

[42][与祂的约定]也许是指向作为与上帝的约定的受洗礼，见牧师施洗开始的言辞，之中说洗礼是“一种好的依据于耶稣基督的复活的与上帝的良心之约”，见《丹麦圣殿规范书》(*Forordnet Alter-Bog for Danmark*, Kbh.1830[1688], ktl.381, s.243)。

[43]“那‘去爱是有益于我’的东西”，就是说，这样的东西，“去爱这东西”会对我好处。

[44][畏惧与颤栗]这是一个固定表述。参看《腓利比书》(2:12—13)。保罗在信中说：“这样看来，我亲爱的弟兄你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。因为你们立志行事，都是神在你们心里运

行，为要成就他的美意。”（“畏惧与颤栗”在这里的经文里被译作“恐惧战兢”。）也参看《歌林多前书》（2: 3）、《歌林多后书》（7: 15），《以弗所书》（6: 5）。

[45]这个“异己”（fremmed），是指自己与他物间的格格不入。在日常语言中也可以说是“陌生”，有着“异质”、“间离”、“不相合”的意思。

[46]这一句，直译的话应当是“只要整个基督教世界应当都是纯粹的基督徒”。这句的丹麦文原文是：“forsaavidt da hele Christenheden skal være lutter Christne”；Hong的英译是：“insofar as all Christendom is supposed to be only Christians”；Hirsch的德译是：“insofern nämlich die ganze Christenheit aus nichts als Christen bestehen soll”。

整个基督教世界应当都是纯粹的基督徒]见前面对于“基督教世界”的注释。

[47][那些以此谋生的人]就是说，牧师们。

[48]就是说，“以我的这种早早晚晚对之专注的方式”。

[49]丹麦语形容词“近（nær）”直观地看像是名词“营养（næring）”的词根，在这里，译者在这两个词后面，就像Hong的英译那样，特别地以括号中加丹麦语原词的方式强调了这种拼法上的关联。而Hirsch的德译也做了一个注释来说明这两个词之间相关性：“Die Worte“Nahrung”und“nahe”klingen im Dänischen noch stärker an einander an als im Deutschen:“Naering”und“naer”.”但是在词源上这两个词的来源其实并不同。以“近（nær）”为词根构成的名词是“附近（nærhed）”而“营养（næring）”则是动词。因此，克尔凯郭尔是在以拼法上的关联做文字游戏，但这两个词在词义上没有关联。

[50][知人心者]参看《路加福音》（16: 15），之中耶稣对法利赛人说：“你们的心，神却知道。”也参看《使徒行传》（1: 24）以及（15: 8），之中彼得谈论“主阿，你知道万人的心”和“知道人心的神”。

[51]这里的这个“决定”（Beslutning）概念是指一个人（内心）所做的选择，选择让自己做什么。另有一个“决定”（Afgjørelse）则是一个人对在的人的命运或者事物的走向做出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。

[52]这里的“危险与定决”中的这个“定决”其实就是“决定”（Afgjørelse）是一个人对在的人的命运或者事物的走向做出的

决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。另有一个“决定”（Beslutning）概念则是指一个人所做的选择，选择让自己做什么。

[53]“信仰是在各种危险与定决之中进入存在的，他不想要去进入这些危险与定决”是译者改写之后的表述。这一句丹麦文原文是复合句，直译的话就是：“他不想要去进入那些在之中信仰进入存在的危险与定决”。

[54][潜水者关联]可能是指固定在潜水员腰带上的救生线，是他在水下时与船的联线。救生线一方面用于发出信号，一方面用于拉潜水员出水。也可能考虑是从潜水员头盔上的阀门引导至船上空气泵的软气管。

Hong的英译在这一句跳过了潜水者而改作“潜于水下的关联”：“...he is surely a good deal nearer to a person than at the distance of eighteen hundred years through the submerged connection of tradition...”

[55]“一种唯生命危险所给出的清晰性”：一种清晰性，唯有生命危险会给出这清晰性。

[56]在正常的情况下得到了远远超过了足够多的对基督教的了知，这甚至是政府所安排提供的条件[参看前面对“宗教课程的教育”的注释。

在正常的情况下：通过政府规章或者习俗。

[57]这里的“博学物（lærd Væsen）”和“博学怪物（lærd Uvæsen）”是克尔凯郭尔在做丹麦语言中的文字游戏。Væsen在丹麦语中的意思是“受造物、东西、生灵”等等（在另一些关联上也意味了“本质”），而在这个词前面加一个否定前缀u-,Uvæsen在丹麦语中的意思则是“怪物”。

这句句子的丹麦文是“Dette Omvendte er et tomt Spilfægteri,der blot bliver sig selv mere og mere vigtigt,eller det er et videnskabeligt lærd Væsen paa urette Sted,altsaa et videnskabeligt lærd Uvæsen,eller det er en feig,umenneskelig,og forsaavidt ogsaa ugudelig Frygttagtighed”；

Hong的英译是：“This opposite is empty shadowboxing that merely becomes more and more self-important,or it is a scholarly,learned practice in the wrong place,therefore a scholarly,learned malpractice,or it is cowardly,inhuman,and to that

extent also ungodly pusillanimity.”

Hirsch的德译是：“Dies Umgekehrte ist eine-nichtige Spiegelfechterei, die lediglich sich selber immer wichtiger wird, oder es ist ein wissenschaftliches gelehrtes Wesen am unrechten Ort, mithin ein wissenschaftliches gelehrtes Unwesen, oder es ist eine feige, unmenschliche und insofern auch unfromme Furchtsamkeit.”

第四部分^[1] 在星期五圣餐礼仪式上的讲演

[2]

基督教的讲演

索伦·克尔凯郭尔

哥本哈根

大学书店C.A.莱兹尔出版

毕扬科·鲁诺的皇家宫廷印书坊印刷

1848

内容

- I. 《路加福音》（22: 15）。
- II. 《马太福音》（11: 28）。
- III. 《约翰福音》（10: 27）。
- IV. 《哥林多前书》（11: 23）。
- V. 《提摩太后书》（2: 12—13）。
- VI. 《约翰一书》（3: 20）。
- VII. 《路加福音》（24: 51）。

前言

在这些其实是缺乏一种对布道而言是本质的东西并且因此也不被称作是布道^[3]的讲演之中，有两篇（II和III）是在圣母教堂里给出的^[4]。见识广博的读者，尽管他没有被告知，他仍然很容易自己在形式和处理方式上感觉得出，这两篇是“已做出的讲演”，为了被讲演而被写下，或者按它们被讲演的情形而被写下。

1848年2月。

S.K.

注释：

[1][第四部分]关于第三部分和第四部分的关系，参看日记NB4:78和NB4:105。

[2][在星期五圣餐礼仪式上的讲演]在草稿中，克尔凯郭尔写道：“这本书将题献给明斯特尔主教（Pap.VIII 2 B 116）”，题献词

为：“这小小的文本/被题献给/德高可敬者/主教先生明斯特尔博士阁下/丹麦国旗大骑士勋章和丹麦国旗勋章得主以及更多/我的至深恭敬”（*Pap.VIII 2 B 118*）。但这题献辞却没有被用上；对此克尔凯郭尔在1847年11月的日记（NB3: 36）中写道：“星期五讲演倒是不能够题献给明斯特尔。我很想题献给他，回想着我的父亲。这也不是普通的题献，但正是在这我（尽管不是在这里，但却还是在我的命运之中，并且是以一种庄重的方式）点下了一种类型的句号的瞬间，因为，把这书题献给他，这就是，正如我所想要的，再一次敬意的浓缩。但是这却无法被做到。我穿越这一生的过程被烙下过多怀疑的印痕——考虑到我是否应当享受荣誉和名望抑或应当被嘲笑和被迫害，以至于我无法把我的工作献给任何活着的人；而另外，我们间毕竟有着实在太大的差异。一个这样的题献以这样或者那样的方式会把我的事务卷进有限性的关系之中”（SKS20,262f.）。

星期五圣餐礼仪式：每星期五的九点钟在哥本哈根的圣母教堂举行忏悔礼拜和圣餐仪式。在这仪式之中，除了在忏悔礼拜过程中有忏悔讲演之外，在忏悔礼拜之后，在圣餐礼之前也有一个简短的布道。这些圣餐礼布道常常是由教会神职人员中职位最低的一个得授神职的问答式教授者来给出，有时候则是由一个神学候选人来给出。

[3][缺乏一种对布道而言是本质的东西并且因此也不被称作是布道]所指的是，克尔凯郭尔没有被授神职，因此被认为是不能够带着神职牧师的权威来讲演。参看1847年1月的日记NB: 120，他写道：

“布道的操作是绝对的，纯粹只通过权威，圣经的权威、基督使徒们的权威。（……）一篇布道预设了一个牧师（神职）为前提；基督教讲演所预设的可以是一个普通人”（SKS20,87）。

不被称作是布道：在两篇克尔凯郭尔在圣母教堂所作的圣餐礼仪式布道草稿中，它们分别被标有“布道”（*Pap.VIII 2 B 107*）和“星期五布道”（*Pap.VIII 2108*）。另外克尔凯郭尔分别在第一和第四草稿纸边上标注了“星期五布道”（*Pap.VIII 2 B 105,s.210*，和112,s.214）。

[4][有两篇（II和III）是在圣母教堂里给出的]关于第三篇讲演，克尔凯郭尔在草稿的边上标写有：“星期五布道，47年8月27日在圣母教堂所作。”（*Pap.VIII 2 B 108,s.212*）就是说，在哥本哈根的圣母教堂。关于第二篇讲演，在草稿的边上只标有“在圣母教堂一个星期五所作布道”（*Pap.VIII 2 B 107*）但没有日期。按惯例在《地址报》

(*Adresseavisen*) 上被做了广告，有时候也在其他杂志比如说《新晚报》(*Nyt Aftenblad*) 和《飞邮报》(*Flyveposten*)，它们通常会提及名字，星期五在哥本哈根圣母教堂，谁将在圣餐礼仪式上布道。1847年8月27日的星期五，《地址报》和《新晚报》广告出来是“一个候选人”，而《飞邮报》则给出了“汤姆森先生”，就是说，圣母教堂的神职问答讲授师J.N.T.Thomsen；但是《飞邮报》在这一点上看来似乎不及另两份杂志那么可靠。按照《地址报》，在1847年有三次汤姆森在星期五没有做布道，亦即，7月2日（有神职授职仪式）以及6月的18和25日，广告上登的是“一个候选人”。很有可能是在这6月的两个日子中的一个，克尔凯郭尔做了自己的第一次圣餐礼讲演。因为圣母教堂圣餐礼记录本上记录了，他6月25日去参加圣餐礼，这样，他在这同一天做布道的可能性就不大了；不管怎么说，他没有在8月27日去参加圣餐礼。剩下的星期五就只有6月18日。侄女汉丽耶特的《家中回忆》(*Henriette Lunds Erindringer fra Hjemmet*, Kbh.1909,s.146) 中保留了克尔凯郭尔的马车旅行账单，书中说他在6月17日星期四突然不做解释地中止了他在索惹的彼得堡教区牧师住所(Pedersborg præstegård ved Sorø) 他哥哥彼得·克里斯蒂安·克尔凯郭尔家三天的逗留；可能是因为他要回哥本哈根做第二天的布道。

I 《路加福音》(22: 15) [1]

祈祷

在天上的父！我们很清楚地知道：你是那同时给出“去想要”和“去完成”的[2]；还有，那渴望[3]，在它拉着我们去更新与我们拯救者和赎罪者的同在[4]的时候，也是来自你。但是在渴望抓住我们的时候，哦，这时我们也必须抓住渴望；在它想要把我们拖出我们的理智的时候，这时我们也必须听任自己出离理智；在你在呼唤[5]之中与我们靠近的时候，这时我们也必须让我们在你的呼唤之中靠近你；在你在渴望之中提供出“那至高的”的时候，这时我们也必须购买下它适宜的瞬间[6]，必须紧握它，在一个宁静的小时[7]、在各种严肃的想法中、在各种虔诚的意念[8]之中尊它为圣，这样，它就会成为强烈的，但却又是得到了很好的考验的衷心的渴望[9]，——那些够格去想要参与领圣餐礼上的神圣餐食[10]的人们被要求要有这渴望！在天上的父，这渴望是你的馈赠；没有人能够给予自己这馈赠，没有人能够，如果它不是被给予的，没有人能够购买它，即使他想要卖掉所有的一切，——但是，在你赠出它的时

候，那么他还是能够卖掉所有的一切来购买它^[11]的。然后，我们为这些在此聚集的人们祈祷，愿他们带着衷心的渴望可以走到主的餐桌前，并且在他们从那里离开的时候可以带着对他^[12]我们的拯救者和赎罪者的强化了渴望离开那里。

《路加福音》（22：15）：我衷心地渴望了，在我受难之前，和你们一起吃这逾越节的筵席。^[13]

这被宣读的神圣话语，它们是基督自己说的话，确实不属于圣餐立约的一部分，但它们在圣经的叙述之中却就与圣餐立约有着最密切关联了^[14]，紧接着这些话语在后面直接跟上的就是那些立约的话语。那是在祂被出卖的夜晚^[15]，或者更确切地说，那时祂已经被出卖了，犹大已经被收买了要卖祂，并且已经卖了祂^[16]；叛徒现在只是在寻找“适宜的时间他能够在没有人的时候把祂出卖给祭司长”（《路加福音》22:6）^[17]。为此他选择了夜的宁静，在这宁静之中，基督最后一次与自己的门徒们聚在一起。“时候到了，耶稣坐席，十二使徒也和他同坐。耶稣对他们说，我衷心地渴望了，在我受难之前，和你们一起吃这逾越节的筵席。”^[18]——这将是最后一次，他^[19]不是在事后知道的；他^[20]在事先知道，这是最后一次^[21]。然而他^[22]却不忍心让门徒们完全地知道，危险有多近——这危险就在这夜里，这是什么样的危险——这是那最不光彩的死亡，以及这是如何地不可避免。祂这单独承担世界的罪的人^[23]，他^[24]也在这里单独地承担对那将要发生的事情的了知；祂这单独在客西马尼斗争的人，单独，因为使徒们在睡觉^[25]，他^[26]在这里也是单独的，尽管他与自己的这些仅有的亲密者同坐一桌。因而，在这夜里将会发生什么，它将怎样发生，它将发生在谁身上，在那个小小的圈子之中只有一个人知道，他^[27]这被出卖的人，——是的，然后还有一个人，他^[28]，那叛徒，他也在场^[29]。然后耶稣与门徒们坐下就餐，在他^[30]在桌前坐下的时候，他说：我衷心地渴望了这餐。

现在，难道你不觉得，我的听者，这在一种更深刻的意义上，既是真挚地又是作为一种榜样地，属于圣餐礼仪式的一部分，而不仅仅只是这样从历史的角度出发属于那神圣叙述^[31]的一部分？因为，难道不是吗，衷心的渴望在本质上是属于神圣圣餐礼仪式的一部分。如果这是可能的，有人出于习惯，或者因为那是习俗，或者也许是被完全偶然的境况所驱动，简言之，如果有人不带着衷心的渴望而去神圣仪式上领受圣餐，这岂不也会是“那关于‘立约者怎样衷心地渴望这餐’神圣的叙述”的最

可怕的对立面，这难道不是最可怕的对立面！因此这些被宣读的神圣话语，如果我敢这样说的话，就是圣餐立约的引言，这对于每个单个的人则又是真正的关联到上帝的引言或者入门词：带着衷心的渴望来。

这样，就让我们使用圣餐仪式之前为我们预留的这些瞬间来谈论[32]：

对圣餐仪式神圣餐食的衷心渴望[33]

这我们想要教你的东西不是什么新的东西，更不是我们想要通过“把你引到信仰之外”来把你引进各种麻烦的考究。我们只是想要努力表达出那“当你感受到对领受圣餐的渴望时在你内心之中翻动起伏”的东西，——那种衷心的渴望，今天你就是带着它来到了这里[34]。

暴风想往哪里刮就往哪里刮吧，你感觉到它的呼啸，但没有人知道它从哪里来，或者它要往哪里去[35]。渴望的情形也是如此，对上帝的和“那永恒的”的渴望，对我们的拯救者和赎罪者的渴望。你无法把握它，你也不应当把握它，是啊，你甚至就不敢去想要做这方面的尝试，——但是，你应当使用渴望。如果商人不使用那时机恰当的瞬间，他是不是有责任；如果水手不使用那有利于他的风，他是不是有责任；那么如果有渴望的机会被给出，如果一个人不去使用这机会，那么他有怎样的更大责任！哦，人们虔诚地谈论，一个人不可以浪费上帝的馈赠；但是除了每一次灵[36]的激励、每一次灵魂的牵引、每一次心灵内在真挚的骚动、每一个神圣的心境、每一种虔诚的渴望之外，又有什么是一个人在一种更深刻的意义上最好应当称作“上帝的馈赠”的东西呢，而上面的这些，比起食物和衣物，却无疑在远远更深刻的意义上是上帝的馈赠[37]，这不仅仅是因为给出它们的是上帝，而也是因为在这些馈赠之中上帝也给出了他自己！然而，一个人又是怎样时不时地在浪费这些上帝的馈赠啊！唉，如果你能够观照进人们的内心深处，并且真正深刻地观照进你自己的内心，你无疑会带着惊骇发现，从不让自己不得见证的上帝[38]，他是怎样把自己的这些最好的馈赠挥霍在每一个人身上，而相反每一个人又是怎样或多或少地浪费着这些馈赠，也许就完全地丢失掉了它们。多么可怕的责任啊，有时候，如果不是更早，那么就是在永恒之中，在各种回忆指控着地站起来找上这个人的时候，这些回忆——关于那许多次和以许多方式，上帝以这些方式，但却是徒劳地，在他的内在之中对他说话。这些回忆，是啊，因为，即使一个人自己早已忘却了那被浪费的东西，因而他不会去回忆它；上帝和永恒却不曾忘却它，它

被为他而回忆起来，并且在永恒之中成为他的回忆。——渴望的情形就是如此。一个人能够忽略它的呼唤，他能够将它转化成一瞬间的冲动、转化为一种无影无踪地消失在下一个瞬间的突发奇想，他能够抵抗它，他能够在自己这里阻止它更深地进入存在，他能够让它像一种没有结果的心境那样地不被使用地死灭掉。但是，如果你带着感恩把它作为上帝的馈赠接受下来，那么，这时它对于你就也成为祝福。哦，因此在神圣的渴望想要来访你的时候，永远都别让它徒劳地走掉；即使你在有时会觉得，因为追随它，你徒劳地白跑；不要相信这个，事情不是如此，事情不可能会是如此，它对于你必定还是会成为祝福。

于是，渴望就在你的灵魂之中醒来。即使它是不可解说的，以这样的方式，当然，只要它是来自那“在它之中牵引你”的上帝；即使它是不可解说的，以这样的方式，只要它是通过祂，那“若从地上被举起来，就要吸引所有人来归他”（《约翰福音》12: 32）^[39]的祂；即使它是不可解说的，以这样的方式，只要它是灵^[40]在你身上的作用；那么，你就仍然明白，那向你提出的要求是什么。因为确实，尽管上帝给予一切，但他也要求一切，这样，人自己应当做一切，以求正确地去使用上帝所给予的东西。哦，在日常生活的习惯性劳作之中，从精神的意义上理解，是多么容易进入瞌睡；在一式性（Eensformigheden）习惯成自然的流程中，是多么难以找到一个中断！在这个关联上，上帝通过这“他在你灵魂中唤醒的渴望”来帮助你。不是吗，于是你许诺你自己和上帝，你现在也会感恩地使用它。你对你自己说：正如现在渴望把我从那很容易将一个人纠缠进一种魔法的东西中拉了出来，同样我也将通过各种严肃的想法来帮它一手，以求把我自己从那仍然会抓着我放的东西之中拉脱出来。并且，我想要通过各种神圣的意念（Forsætter）努力去真正地让自己坚守在那“各种严肃的想法让我理解的东西”之中；因为这意念对于“去让自己坚守于自己所明白了的东西之中”是有帮助的。

“这尘俗的和现世的东西是怎样的一种纯粹的虚空啊^[41]！即使我迄今的生活是如此幸福，如此无忧无虑，对于‘那可怕的’，或者甚至只是对于‘那忧伤的’，如此完全没有经验之认识；现在我仍想要召唤出那些严肃的想法，我将，在与对‘那永恒的’的渴望和与我眼前的‘没有人敢不在做了很好的准备之后来领取’^[42]的神圣餐食的约定之中，不害怕变得严肃。因为，基督教毕竟不是沉郁（Tungsind），相反，它是如此令人喜悦，乃至它是对所有沉郁者们（Tungsindige）的快乐消息；只有对于

轻率者（Letsindige）和对抗者（Trodsize），它才会使得心念黑暗。——看，这是一切，我所看见的一切，这就是，只要这一切存在，它就是虚空和无常变换，最终它就是生灭流转的猎物。因此我愿与那个敬神的人一起，在月亮升起进入其光环的时候，这时我将对星辰说‘我对你无所谓，你现在不是已经黯然了吗’^[43]；然后在太阳升起进入其荣光并且使得月亮黯然的时候，这时我将对月亮说‘我对你无所谓，你现在不是已经黯然了吗’；然后在太阳落山的时候，这时我将说：我其实事先就知道，因为，因为这一切就是虚空^[44]。在我看见奔流的水的忙碌的时候，这时我想说：继续奔流吧你却永远充不满大海^[45]；对暴风我想说，是的，尽管它把一些树木连根拔起，我想对它说：刮吧你尽管刮吧，在你之中却没有意义与思想，你无常之象征^[46]。原野的美丽风光慑人心魂地吸引着目光，飞鸟歌唱柔美的回响带着生命至欢落进耳中，森林的和平邀请着为心灵带来清爽，尽管它们用上它们所有的说服力，我却还是不想让自己被说服，不想让自己被欺骗，我会提醒我自己，所有这一切都是欺骗。尽管那些星辰几千年下来仍如此在天上牢牢地坐定而不改变位置，虽然那样，我也还是不让自己被这种无条件的可靠性欺骗，我将提醒我自己，它们将在某个时间坠落^[47]。——于是我将提醒自己，一切是多么不确定，一个人在出生时被扔进世界，从这一瞬间起就处于千寻^[48]之深，未来对于他来说每一个瞬间，是的，每一个瞬间都像最黑暗的夜。我将回想起，从不曾有谁会是如此地幸福，以至于他从不会变得不幸，从不曾有谁会是如此地不幸，以至于他从不会变得更不幸。^[49]即使我成功地让我的所有愿望都得以实现，并且把它们高高地载进一座建筑^[50]，——却还是没有人，没有人能够为我担保，保证这个建筑不会在同一瞬间向我坍塌下来。如果我成功地（如果这一般的情况下能够被称作是一种幸福的话）从这一毁灭之中救回了我从前的幸福的一点可怜的剩余，如果我让我的灵魂准备好了耐心地满足于此，——却还是没有人，没有人能够为我担保，保证这点剩余不至于也在下一个瞬间被从我这里剥夺走！如果有某种不幸，某种恐怖，短暂地或者缓慢地折磨着的、我尤其惧怕的一种，而即使我已经成了一个老翁，——却还是没有人，没有人能够为我担保，保证这种不幸或者恐怖不会在最后的瞬间仍还是降临于我！——于是我将提醒自己，正如每个下一瞬间之中的不确定性都像是黑暗的夜，同样，对每一个单个的事件或者遭遇的解说也像一个无人猜出谜底的谜。没有任何按照永恒的理解想要

说出真相的人能够确实实地对我说，什么是什么，‘我让我的所有愿望都得以实现’是否真正地是那对我更有益的事情，抑或‘它们对我而言全都被拒绝’才是。即使我就像海难中一样在一块破船板上把自己从确定的死亡中救出来^[51]，即使我的亲友们在海岸上高兴地向我致意，惊叹我的得救，——不管怎么说，那个智慧者^[52]会袖手旁观并且说‘也许，也许如果你死于波浪的话，对你来说还是更好一点^[53]’，并且也许，也许他恰恰说出了真相！我将提醒自己，曾在世上生活过的最智慧的人和曾在世上生活过的最有局限的人所达到的距离是一样的，如果我们所说的是去为下一个瞬间作担保，如果我们所说的是去解释那微不足道的事件，所达到的距离是一样的，达到的是一个也许，一个人带着越多激情疾冲向这个也许，他就只是越趋近于丧失理智。因为没有任何有限生命曾突破或者强行穿越，是的，甚至这个被关在七阿棱^[54]厚的墙壁之内的囚徒，手脚上了锁链，锁链钉在墙上，也不像‘每一个在这一以乌有构造出来的镣铐之中、在这个可能之中的有限生命’这样以如此的方式受强制。我会提醒我自己，即使我的灵魂落在一个唯一的愿望之中，即使我让我的灵魂如此绝望地落在这愿望之中，乃至我想要为这愿望的满足而抛弃掉天上的至福，——没有任何人能够确实实地在事先对我说，这愿望，在它得到了满足之后，到底会不会让我觉得是空虚而不具意味。那最可悲的是，要么是愿望没有得以实现，而我则保留了悲哀与痛楚对那‘没得到的幸福’的想象^[55]，要么它得以实现，并且我保留了它，因对‘它有多么空虚’的确定而感到怨恨！——于是我将记着，死亡是唯一确定的：它讥嘲着，讥嘲着我和所有尘世生命的不确定性——在每一个瞬间都是同样地不确定，它则在每一个瞬间都是同样地确定；死亡对于老翁并不比对昨日刚出生的小孩子更确定；不管我是健康之中得意洋洋还是我躺在病床之上，死亡对于我在每一个瞬间都同样地确定，这一点只有尘世的情性能够对之保持一无所知。我会记着，在人与人之间不会达成任何约定，即使是最温情的，即使是最真挚的，也不会达成，如果不是也有死亡一同参与，死亡因为职责的关系参与一切。——我会提醒我自己，每一个人说到底都是孤独的，在无限的世界里是孤独的。是的，在好日子里，风和日丽，在幸运微笑的时候，这时，事情看起来确实是仿佛我们生活在一个共同的社交圈里，但我会让自己记得，没有人知道，在那些讯息要到达我这里的时候，不幸之讯息、悲惨之讯息、惊骇之讯息，它们在带来恐怖的同时也还要使得我孤独^[56]，或者揭示

出‘我，正如每一个人，有多么孤独’，使得我孤独，被我的亲人离弃、被我最好的朋友误解，成了一个恐惧之对象，令所有人避之不及。我会让自己记起各种惊骇，但这些惊骇是任何恐惧的尖叫、任何泪水、任何祈祷都无法阻挡的，这些惊骇，它们把一个爱人从被爱者那里分隔开，把一个朋友从朋友那里分隔开，把父母从孩子们那里分隔开；我会让自己记起，怎样的一个小小误解，在它如此不幸地出了岔子的时候，有时候会足以可怕地拆分开他们。我会让自己记起，站在人的角度上说，没有任何人，根本没有任何人是可以去相信的，甚至天上的上帝都不行。因为，如果我真正坚持要依附于他，那么我就成为他的朋友^[57]；哦，又有谁会比他受难更多，又有谁会在所有各种苦难之中比他经受更多考验，他，这‘是上帝的朋友’的虔敬者。”

你就是以这样的方式与自己说话；你越是投入在这些想法里，对“那永恒的”的渴望就越多地在你心中胜利，对“通过你的赎罪者与上帝同在^[58]”的渴望就越多地胜利，并且你说：我衷心地渴望这餐。哦，不过，朋友就只有一个，一个在天上和地上的无条件忠诚的朋友^[59]，我们的主耶稣·基督。唉，为了让另一个人帮一下自己的忙，一个人要费上多少口舌，他要走上多少次；如果这另一个人只是以一些牺牲来帮他忙，而他已经认识了人类，并且知道，在不可能有回报的时候，帮忙是多么罕见的事情，这样，他又怎么会不紧抱着自己的恩主！但是，祂，也是为我，是的为我^[60]（因为，“他为所有其他人做这同样的事情”无疑不应当减少我的感恩，这感恩当然是为“他为我所做的事情”的感恩），“为我而走向死亡”的祂；难道我不应当渴望与祂的同在！还从不曾有任何朋友能够比忠诚至死不渝做更多，但是祂恰恰在死亡之中仍然忠诚^[61]，——对啊，祂的死是我的拯救。然而，任何朋友都无法做出比“在那至高的之中通过自己的死亡来拯救另一个人的生命”更多的事情^[62]，但祂通过自己的死亡来给予我生命；那死去的是我，而祂的死亡给予我生命。

“然而，罪是众^[63]的、并且是每一个人的败坏^[64]，那么我怎样能严肃地考虑生命，如果不去真正地考虑这基督教所教我的‘世界躺在那恶的之中’^[65]！即使我迄今的生活过得如此宁静，如此平和地流逝，如此不受恶的世界的攻击和迫害，即使在我看来，我所认识的为数不多的人，全都是善良、亲切而友爱的，我还是会想着，这之中的原因必定是在于，不管是他们还是我都没有被引入这样的一些‘精神的生命危险’之定决^[66]，在这些定决之中，各种事件的量级根据一种非凡的尺度真正

地揭示出怎样的善或恶驻留在一个人内心中。事情就会是如同启示录所教导的，并因此这教导是一种必需，这是一个人无法通过他自己知道的：人类沉陷得有多深。”

“于是我会让自己记起，我所听到的，关于所有这些人对人，敌人对敌人，唉，还有朋友对朋友，所做下的这些令人发指的行为，关于暴力和谋杀和嗜血和兽性的残暴，关于所有无辜但却被如此残暴地溅洒出的血，这血向天哭叫着^[67]，关于狡猾和诡诈和欺骗和无信，关于所有那些无辜的，但却恐怖地，可以说是被扼杀的人们，固然他们的血没有溅洒，尽管他们仍被剥夺了生命。最重要的，我要提醒自己，那神圣者，在他^[68]行走在这大地上的时候，其情形如何，他^[69]在罪人们这里承受了怎样的抵制^[70]，祂的整个生命怎样‘因为属于这堕落了族类^[71]’而是纯粹的灵魂苦难——他^[72]想要拯救这族类，但这族类不想被拯救，乃至那被以镣铐残暴地与一个死人锁在一切的人所承受的折磨，都比不上祂因为在人类之中被化作肉身为人而在灵魂中所承受的折磨！我会想着，祂是怎样被嘲辱的，每一个人，在想出了一一种新的嘲辱方式后，是怎样受到掌声鼓舞的，人们是怎样丝豪不再谈及，甚至想都不想及，祂的无辜、祂的神圣，那被人说出的唯一缓痛的话怎样地就是那句怜悯的话：看，怎样的一个人啊！^[73]——设想我若生活在这一可怕事件的同时代，设想我若曾在这嘲辱祂、对祂吐唾沫的‘人群’^[74]之中在场！设想我若曾在这人群之中在场，——因为我不敢相信我会这样做：我在一整代人之中要作为十二个中的一个^[75]，——设想我若曾在场！就这样，但是我也不会相信我自己会这样做：我为了参与这嘲辱而在场。但是，假如现在，那些在我周围站着的人们留意到了我，发现我没有参与，——哦，我已经看见了这些狂野的目光，看见瞬间里这攻击转而针对我，我已经听见那尖叫声‘他也是加利利人^[76]，一个追随者，打死他，或者让他参与进嘲辱，参与进人们的事業！’仁慈的上帝啊！唉，每一代人里到底会有多少个人，在面临嘲辱之危险的时候，在面对生死抉择的时候，在另外还如此意外地有着危险之定决^[77]可怕地出现在一个人面前的时候，是有勇气去坚持一种信念的！我当然不是一个信仰者、一个追随者，我该从哪里得到力量去冒险，或者怎么会有这可能，我在这瞬间里成为一个信仰者，因而，危险之定决，尽管是以另一种方式，就像帮助那个十字架上的强盗^[78]那般，会以同样奇妙的方式来帮助我；如果我沒有以这样的方式被改变，那么我又该从哪里获得勇气来为一个对于我

来说只还是一个陌生人的去冒这个险！仁慈的上帝啊，那样的话——为了拯救我自己的生命——我肯定就会去参与了这嘲辱，为了拯救我自己的生命——我肯定会一同叫喊‘他的血归到我’^[79]；是啊，真是如此，这是为了拯救我的生命！哦，我很清楚地知道，牧师以另一种方式来讲；在他讲的时候，他描述那些同时代的可怕的盲目，——但是，我们这些在他的布道之中在场的人，我们则不是这样的人。也许牧师不忍心对我们讲得太严厉，——是啊，如果我是牧师，我也不会讲得有所不同，我不敢对任何其他人说，他必定会这样做，有些东西是一个人对另一个人说的。但对我自己，我还是敢说，并且很遗憾，我不得不说这个：我的情形并不会比那人群更好！”

你就是以这样的方式与自己说话。你越是让自己投身于这些想法，在你心中想要与祂那神圣者同在的渴望就越是胜利，你对你自己说：我衷心地渴望这餐；远离这个“罪实施着统治”的恶世界，我想要渴望与祂的同在！远离它；然而这却并非那么容易。我能够愿自己远离世界的虚妄与流转，即使一个愿望无法做到这点，那么，那对“那永恒的”的衷心渴望还是能够带领我远离；因为这渴望本身是“那永恒的”，正如上帝是在那种依着他的悲哀之中^[80]。但是罪有着一种自身特有的拘留权力，它有着一种“未偿债务”可要求，一种它在它放走罪人之前要让他支付的所欠^[81]。罪知道该怎样维护自己的权利，它真正是不让自己被胡言^[82]欺骗，哪怕人类完全地废除“罪”这个词并用弱点来取代，哪怕它按照最严格的语用法只是弱点——一个人变得在之中有辜的弱点，它不会被骗。但正因此我恰就更衷心地渴望更新我与祂的同在，祂也圆满地偿还了我的罪^[83]，圆满地偿还了我的真正的罪的每一分每一毫，而且也圆满地偿还了那也许是隐藏在我灵魂的最深处——甚至连我自己都意识不到的——并且在我被引入那最可怕的定决^[84]时却有可能会突出来的罪。因为，难道那些犹太人比起别的人们是更大的罪犯^[85]吗，哦，不^[86]，但是，这“他们与这神圣者同时代”，使得他们的罪行^[87]无限地更可怕。

我衷心地渴望这餐，这对祂的记忆^[88]的餐食。但是，在一个人带着衷心的渴望去参加了圣餐礼仪式的时候，于是，这渴望就止息了吗，在他从那里离开的时候，这渴望是不是将减少？看，如果你有一个过世的亲人，那么事情无疑也会是这样，渴望一次次在你心中醒来，渴望记住他。于是，你也许就去他的墓；正如他现在躺着下沉到了大地的怀抱

里^[89]，于是你就让你的灵魂下沉到关于他的回忆之中。由此，渴望就好像是得到了满足。生命再一次向你施展它的权力；即使你忠实不移继续想念着死者，更频繁地渴望他，然而，这样的做法却是毫无意义的：你“在越来越大的程度上出离着你的生活”地生活下去，以便让自己生活进这坟墓到死者那里，于是每一次你探访他的坟墓，对他的渴望就增长。当然，你自己承认，如果这样的事情发生在一个人身上，那么，不管我们多么尊敬他对于死者的忠诚，在他的悲伤里还是有着某种病态的东西。不，你明白，你们道路在本质上是分开各通一方了，你属于生命以及生命对你所提出的那些要求，你明白，渴望并不应当随着岁月增长乃至令你越来越多地成为一个同葬者。哦，但是对于想要与你的拯救者和赎罪者同在的渴望，它则自然恰恰应当随着你每次记起祂而增长。祂也不是一个死者，而是一个生者，是的，你确实应当真正地让你生活进祂并且与祂一同生活，祂确实应当是并且成为你的生命，这样你就不是过你自己的生活，不再自己活着，而是基督在你里面^[90]。因此，并且因此，正如衷心的渴望属于那“够格的记性”的一部分，同样这又是属于那衷心的渴望的一部分：渴望通过记性而增长，这样，只有那带着衷心的渴望走向圣餐桌并且带着增长了了的衷心的渴望从那里离开的人，只有他才够格走向圣餐桌^[91]。

注释：

[1][《路加福音》(22: 15)]所指句子见下文所引。另外也看日记NB2:170，也许是出自1847年9月：“星期五的布道/文本：我真挚地渴望和你们一起吃这逾越节的筵席。/主题：想要去领圣餐的真实的真挚渴望”(SKS20,208)。

[2]你是那同时给出“去想要”和“去完成”的]一方面指向《腓利比书》(2: 13)，之中保罗写道：“因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意。”一方面也指向《腓利比书》(1: 6)，之中保罗写道：“我深信那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子。”

[3][渴望]指去领圣餐的渴望。

[4][同在]这里也许是指向《哥林多前书》(10: 16)之中保罗写道：“我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血吗？我们所掰开的饼，岂不是同领基督的身体吗？”

同在(Samfundet)，有时译作“共同体”。在正常的意义中，丹麦

语的Samfund意思是“社会”。但是在神学或者圣经的意义上，它常常被用来指“（与上帝或基督或永恒的）同在”或者“（与上帝或基督或永恒的）共同体”。

[5]指“你对我们的呼唤”。

[6][购买下它适宜的瞬间]在和合本《歌罗西书》（4: 5）之中，有保罗写给歌罗西教众的：“你们要爱惜光阴，用智慧与外人交往。”而这句在丹麦语圣经中是《Omgaaes viseligen med dem,som ere udenfor,saa I kiøbe den beleilige Tiid》，直接用中文翻译出来就是“要智慧地与外人交往，这样你们就购买下适宜的时间”。

[7][一个宁静的小时]明斯特尔（J.P.Mynster）主教常常使用的关于在（作祷告用的）私屋和在教堂之中默祷的说法。

丹麦语文献：Se fxBetragtninger over de christelige Troeslærdomme,2.opl.,bd.1-2,Kbh.1837[1833],ktl.254-255; bd.1,s.240; bd.2,s.298,s.299,s.301 og s.306.Se endviderePrædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret,3.oplag,bd.1-2,Kbh.1837[1823],ktl.229-230 og 2191;bd.1,s.8 og s.38;ogPrædikener holdte i Kirkeaaaret1846-47,Kbh.1847,ktl.231,s.63.

[8]这个“意念”，译者本来将之译作“决心”，而在《非此即彼》之中，译者也曾将之译作“意图”。在这“意念”之中蕴含有“决心”，并且它是一种有着“决心”的意图，但“决心”不是准确的翻译，在这里出现的“意念”是复数的，丹麦语是Forsætter，是Forsæt的复数。丹麦语Forsæt的词义是：“下了决心要去达成的意图或意向”，“单个的人在周密考虑之后做出的决定”，“关于要‘以某种特定方式去行动或者生活’的决定”。德语中有对应的词Vorsatz，因为这个词就是渊源于中低地德语的vorsat。英语则没有这对应，Hong将之译作“resolve”。Tisseau的法译是“dessein”。

[9][衷心的渴望]参看对这篇讲演标题“《路加福音》（22: 15）”的注释。

[10][够格去想要参与领圣餐礼上的神圣餐食]指向牧师对圣餐领取者们的最初的话：“最亲爱的基督之友们！若你们要能够正当而够格地领取高贵的圣餐，那么，你们就尤其应当知道这两件事，就是，你们所要去信和去做的事情。”见《丹麦圣殿规范书》（Forordnet Alter-Bog for Danmark,Kbh.1830[1688],ktl.381,s.252）。

[11][卖掉所有的一切来购买它]指向《马太福音》（13: 44—46）

之中耶稣关于宝贝和珠子的比喻：“天国好像宝贝藏在地里。人遇见了，就把它藏起来。欢欢喜喜地去变卖一切所有的买这块地。天国又好像买卖人，寻找好珠子。遇见一颗重价的珠子，就去变卖他一切所有的，买了这颗珠子。”

[12]这里的“他”，尽管是指“基督”，但是在丹麦语原文中所用的是正常的han，就是说没有用第一个字母大写的Han，因此，译者也就不使用“祂”。

[13]这一句是译者根据作者所引的丹麦语圣经段落的直接翻译。中文和合本的《路加福音》（22: 15）是：“我很愿意在受害以先，和你们吃这逾越节的筵席。”

[14][在圣经的叙述之中却就在圣餐立约有着最密切关联了]路加福音版的圣餐建制是在《路加福音》（22: 19—20）：“又拿起饼来祝谢了，就掰开递给他们，说，这是我的身体，为你们舍的。你们也应当如此行，为的是记念我。饭后也照样拿起杯来，说，这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的。”

[15][那是在祂被出卖的夜晚]指向在圣餐仪式上的约词（*verba testamenti*）：“我们的主耶稣基督在他被出卖的这夜，拿起饼来祝谢了，掰开，给自己的门徒，并且说，拿起它，吃掉它，这是我的身体，为你们舍的，你们也应当如此行，为的是记念我。他在吃了晚餐之后，也同样地拿起杯子，祝谢了，给他们，并且说，把这之中的全都喝掉，这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的以达到罪的赦免。你们正常常喝，也常常如此行，为的是记念我。”见《丹麦圣殿规范书》

（*Forordnet Alter-Bog for Danmark, Kbh. 1830 [1688], ktl. 381, s. 253f.*）。

[16][犹大已经被收买了要卖祂，并且已经卖了祂]指向《路加福音》（22: 3—6）：“这时，撒旦入了那称为加略人犹大的心，他本是十二门徒里的一个，他去和祭司长并守殿官商量，怎么可以把耶稣交给他们。他们欢喜，就约定给他银子。他应允了，就找机会要趁众人不在跟前的时候，把耶稣交给他们。”

[17][适宜的时间他能够在没有人的时候把祂出卖给祭司长]对《路加福音》（22: 6）的随意引用。和合本圣经这里是：“他应允了，就找机会要趁众人不在跟前的时候，把耶稣交给他们。”

[18][时候到了……和你们一起吃这逾越节的筵席。]对《路加福音》（22: 14—115）的引用。和合本圣经这里是：“时候到了，耶稣坐

席，使徒也和他同坐。耶稣对他们说，我很愿意在受害以先，和你们吃这逾越节的筵席。”

在誊清稿的边上，克尔凯郭尔写了并又删除一段（*Pap.VIII 2 B* 125,7）本来是在一个稍稍不同的版本之中的草稿里的文字，在1847年10月加了标题“取自星期五讲演第一”写进了日记NB2：“在那个他被出卖的夜晚。那是深夜；睡眠降临全城，人口众多的城如死一般，在夜中，一切如此寂静，如此平和。只有叛卖在夜里出门，溜进黑暗；只有恶毒，把黑夜弄成白天，就仿佛现在是白天一样地醒着；只有‘祭司长是高兴的’（《路加福音》22: 5），黑暗胜利了并且必须‘不会有什么人群聚集’（《路加福音》22: 6）地胜利。‘在大楼里’他最后一次与门徒们同坐一桌。没有被用上，——这里也有一个错，因为这是晚上，而不是半夜。不过在《约翰福音》（13: 30）中写有，那是夜里”（NB2: 256,iSKS20,236.）。

在这引文里，指基督的“他”（丹麦文han）第一个字母是小写，因此，译者不用“祂”。

[19]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[20]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[21][他在事先知道，这是最后一次]一方面指向《路加福音》（22:16），耶稣对门徒们说：“我告诉你们，我不再吃这筵席，直到成就在神的国里。”一方面指向《路加福音》（22: 18），耶稣对他们说：“我告诉你们，从今以后，我不再喝这葡萄汁，直等神的国来到。”

[22]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[23][祂这单独承担世界的罪的人]指向《约翰福音》（1: 29），之中施洗者约翰说及耶稣：“看哪，神的羔羊，背负世人罪孽的。”

[24]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[25][祂这单独在客西马尼斗争的人，单独，因为使徒们在睡觉]指向《路加福音》（22: 39—46）：“耶稣出来，照常往橄榄山去。门徒也跟随他。到了那地方，就对他们说，你们要祷告，免得入了迷惑。于是离开他们，约有扔一块石头那么远，跪下祷告，说，父阿，你若愿意，就把这杯撤去。然而不要成就我的意思，只要成就你的意思。有一位天使，从天上显现，加添他的力量。耶稣极其伤痛，祷告更加恳切。汗珠如大血点，滴在地上。祷告完了，就起来，到门徒那里，见他们因为忧愁都睡着了。就对他们说，你们为什么睡觉呢？起来祷告，免得入了迷

惑。”根据《马太福音》（26: 30—45）的平行叙述，这事情发生在客西马尼，橄榄山脚下的一座花园里。

[26]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[27]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[28]这个“他”是指犹大。

[29][那叛徒，他也在场]见《路加福音》（22: 21）。关于犹大知道将发生的对耶稣的叛卖，见《约翰福音》（18: 2）。

[30]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[31][神圣叙述]就是说福音书关于耶稣的叙述。

[32][这样，就让我们使用圣餐仪式之前为我们预留的这些瞬间来谈论]在明斯特尔（J.P.Mynster）布道的时候，他总是一次又一次使用这一表述的不同变体形式，作为一次布道的主题的引言。丹麦文文献可参看*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret*（所有礼拜日与节日的各种布道）。

预留的这些瞬间：这是宗教改革最初时期的一个规则，在平常日的礼拜上举行圣餐仪式的时候，要有布道，这一规则在作为全国榜样教堂的圣母教堂之中一直被遵守着。这一圣餐布道——相对于礼拜日和圣日的布道而言——非常短，差不多十到十五分钟，以随意选出的文字布道。可参看明斯特尔（J.P.Mynster）的《给丹麦教堂仪式的建议》

（《Forslag til et Kirke-Ritual for Danmark》收录于*Udkast til en Alterbog og et Kirke-Ritual for Danmark*, Kbh.1838）§ 28（s.19）以及对之的说明（《Bemærkninger ved Forslagene》, s.39），尽管这一建议没有被正式认可，但是它在极大范围里反映出当时的习俗。

[33][对圣餐仪式神圣餐食的衷心渴望]参看日记NB2: 170中所写的讲演主题。（参看对这篇讲演标题“《路加福音》（22: 15）”的注释。）

[34]这一句，因为最后部分其实是对“渴望”的补充描述，所以，其句子结构也可以这样安排：“我们只是想要努力表达出那当你感受到对领受圣餐的渴望（那种衷心的渴望，今天你就是带着它来到了这里）时在你内心之中翻动起伏的东西。”。

丹麦文原文是：“vi ville blot stræbe at udtrykke hvad der bevægede sig i Dig, da Du fornam Længselen efter at gaae til Alters, den hjertelige Længsel, med hvilken Du kom herhid idag.”

Hong的英译是：“We want only to try to express what was stirring within you when you felt the longing to receive Communion,the heartfelt longing with which you came here today.”

Hirsch的德译是：“wir wollen lediglich auszudrücken streben,was sich da in dir geregt hat,als du das Verlangen empfandest nach dem Altargang,das herzliche Verlangen,mit dem du heute hieher gekommen.”

[35][暴风想往哪里刮就往哪里刮吧，你感觉到它的呼啸，但没有人知道它从哪里来，或者它要往哪里去]

指向《约翰福音》（3: 8）之中耶稣对尼哥底母说的：“风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去。凡从圣灵生的，也是如此。”

[36]在基督教的关联上，常被译作“灵”；但“精神”（Aanden），在哲学的关联上，尤其是在德国唯心主义哲学的关联上，通常译作“精神”。

[37][食物和衣物……是上帝的馈赠]指向《马太福音》（6: 24—34）。

[38][从不让自己不得见证的上帝]指向《使徒行传》（14: 17）。

[39][“若从地上被举起来，就要吸引所有人来归他”（《约翰福音》12:32）]对《约翰福音》（12: 32）的随意引用，耶稣在这段落中说：“我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我。”

[40]Aanden。在基督教的关联上，常被译作“灵”；但在哲学的关联上，尤其是在德国唯心主义哲学的关联上，通常译作“精神”。

[41][纯粹的虚空]指向《传道书》（1: 2）：“传道者说，虚空的虚空，虚空的虚空。凡事都是虚空。”

[42][没有人敢不在做了很好的准备之后来领取]参看前面面对“够格去想要参与领圣餐礼上的神圣餐食”的注释。

[43][与那个敬神的人一起……你现在不是已经黯然了吗]指向《传道书》（12: 1—2）：“你趁着年幼，衰败的日子尚未来到，就是你说，我毫无喜乐的那些年日未曾临近之先，当記念造你的主。不要等到日头，光明，月亮，星宿，变为黑暗，雨后云彩反回”。

[44][这一切就是虚空]指向《传道书》（12: 8）：“传道者说，虚空的虚空，凡事都是虚空。”

[45][继续奔流吧你却永远充不满大海]指向《传道书》(1: 7):“江河都往海里流,海却不满。江河从何处流,仍归还何处。”

[46][刮吧你尽管刮吧,在你之中却没有意义与思想,你无常之象征]指向《传道书》(1: 6):“风往南刮,又向北转,不住地旋转,而且返回转行原道。”

[47][它们将在某个时间坠落]指向《马太福音》(24: 29):“那些日子的灾难一过去,日头就变黑了,月亮也不放光,众星要从天上坠落,天势都要震动。”也可参阅《启示录》(6: 13)和(8: 10)。

[48]寻,是中国古代长度单位,译者用来翻译丹麦从前的水深度量单位Favn(也可译作“浔”),一个Favn相当于1.88米。丹麦在1926年之前,Favn是官方正式的度量单位,1907年才开始使用米制长度单位。

[49][从不曾有谁会是如此地幸福……他从不会变得更不幸]也许指向关于富有的吕底亚国王克罗伊斯的故事,出自希罗多德(Herodot)的史书(Historiarum)第一书第三十二章和第八十六章。克罗伊斯邀请了雅典的智慧的梭伦,向他展示所有自己的财富,并且想知道梭伦怎么看他幸福。雅典的梭伦说:“这是我所看见的,你是极其富有并且统治着许多人;但是你问我的问题则是我所无法对你说的,因为我还没有看见你幸福地终结你的生命。”后来,在公元前546年,克罗伊斯被波斯王居鲁士打败并俘虏。居鲁士让人把他烧死;在克罗伊斯不幸地站在柴堆上时,他想起梭伦对他说的话“只要一个人还活着,就不能算是幸福的”,他大喊三声“梭伦”。居鲁士听见这个,让一个翻译问他为什么叫喊这个,并且在他知道了原因之后,他让人把火灭了,并且克罗伊斯得以免死。

(Jf. *Die Geschichten des Herodotos*, overs. af F. Lange, bd. 1-2, Berlin 1811, ktl. 1117; bd. 1, s. 18f. og s. 49f.)

[50][让我的所有愿望都得以实现,并且把它们高高地载进一座建筑]也许是指向诗人亚当·欧伦施莱格尔喜剧《阿拉丁(Aladdin, eller Den forunderlige Lampe)》第三幕之中,神灯精灵在与古尔纳尔的新婚夜之前为阿拉丁实现其愿望而弄出来的大理石荣华宫殿。

(Adam Oehlenschlägers Poetiske Skrifter bd. 1-2, Kbh. 1805, ktl. 1597-1598; bd. 2, s. 219-239.)

[51][我就像海难中一样在一块破船板上把自己从确定的死亡中救出来]参看前一部分对“就像海难中的人在一块破船板上自救……凝视向陆

地”的注释。

[52][一个智慧者]指苏格拉底。见下一个注释。

[53][也许，也许如果你死于波浪的话，对你来说还是更好一点]指向柏拉图《高尔吉亚篇》511d-512b，之中苏格拉底拿对话的技艺与航海的技艺作比较：“因为我假定，这个船老大能想到自己对这些没有淹死的旅客所起的作用是不确定的，他不知道自己到底是给他们带来了恩惠还是伤害，只知道这些旅客在身体和灵魂两方面都没有比上船时更好些。他知道，如果有人船上患了难以治愈的重病而又逃避了被扔下海去淹死，那么这个人的不死是不幸的，并没有从自己这里得到什么好处：由此也可推论，灵魂比身体更珍贵，如果有人灵魂上得了许多难以治愈的疾病，那么这样的人的生命是没有价值的，如果船老大从海上，或从法庭上，或从任何危险中，把他救出来，那么这样做对这个人来说并没有什么好处。”（译者在这里所引是《柏拉图全集》第1卷第407页中的文字。王晓朝译，人民出版社2001年版）

[54]阿棱，丹麦语alen。1 alen = 0.6277米。

[55]这一句译者本来是译作“我则保留了悲哀与痛楚对于那‘没得到的幸福’的观念”，因为丹麦语Forestilling既可以被理解为抽象的“观念”也可以被理解为具象的“想象”。在这里将之理解为“观念”其实有点牵强。后来发现Hong的英译——可能恰恰因为把Forestilling理解为抽象的“观念”（idea）——是作了改写，译成“I would retain the sad and painful idea of the-missed good fortune”（保留了对“那没得到的幸福”的悲哀与痛楚的观念），把本来作为名词的“悲哀与痛楚”改成了形容词。因此，译者认为Forestilling在这里应当被翻译为“想象”。这句的丹麦语原文是：“jeg beholdt Sorgens og Smertens Forestilling om den-savnede Lykke”。

[56][在那些讯息要到达我这里的时候……在带来恐怖的同时也还要使得我孤独]指向《约伯记》（1: 13—19），之中叙述说耶伯得到消息说，他的牛和驴被示巴人掳了，他的仆人被杀，他的羊和另一些仆人被天火烧死，迦勒底人又来掳走他的骆驼，并又杀死一个仆人，然后儿女正在长兄家吃饭喝酒时房屋倒塌都被压死了。

[57][成为他的朋友]也许是指向《雅各书》（2: 23）：“这就应验经上所说，亚伯拉罕信神，这就算为他的义。他又得称为神的朋友。”也参看比如说《历代志下》（20: 7）。

[58]同在 (Samfundet) , 有时译作“共同体”。在正常的意义中, 丹麦语的Samfund意思是“社会”。但是在神学或者圣经的意义上, 它常常被用来指“(与上帝或基督或永恒的) 同在”或者“(与上帝或基督或永恒的) 共同体”。

[59][无条件忠诚的朋友]在虔信文学和赞美诗文学中, 耶稣基督作为“无条件忠诚的朋友”是一个众所周知是主题。比如说, 格伦德维的赞美诗篇《让我们想念一个无限忠诚的朋友》, 尤其是第四段: “耶稣基督! 无限忠诚的朋友! / 在我们内心中创造虔诚之心吧, / 直到我们不久后再见, / 这样你总是在记忆之中/这虔诚之心在你的名之中寻找生命, / 在你的怀抱中寻找喜悦! (nr.372 i hans Sang-Værk til den Danske Kirkebd.1,Kbh.1837, ktl.201,s.726.DDS,nr.455.)

[60][为我]参看前面的“为我”的注释。

[61][在死亡之中仍然忠诚]指向《腓立比书》(2: 8) : “既有人的样子, 就自己卑微, 存心顺服, 以至于死, 且死在十字架上。”

[62]任何朋友都无法做出比“在那至高的之中通过自己的死亡来拯救另一个人的生命”更多的事情]也许是指向《约翰福音》(15: 13) : “人为朋友舍命, 人的爱心没有比这个大的。”

[63]这里这个folkene (人们, 人众) , Hirsch是译作所有格的der Leute (人们) 。Hong译为the nation。

[64]罪是.....每一个人的败坏]参看前面对“罪是人的败坏”的注释。

[65][世界躺在那恶的之中]指向《约翰一书》(5: 19) : “我们知道我们是属神的, 全世界都卧在那恶者手下。”

[66][这样的一些‘精神的生命危险’之定决]这样的一些属于“精神的生命危险”的定决。

这里的这个“定决”其实就是“决定” (Afgjørelse) 。这个“决定” (Afgjørelse) 是一个人对外在的人的命运或者事物的走向做出的决定, 或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。另有一个“决定” (Beslutning) 概念则是指一个人所做的选择, 选择让自己做什么。

[67][溅洒出的血, 这血向天哭叫着]指向《创世记》(4: 10) , 在该隐杀死了自己兄弟亚伯之后, 上帝对该隐说: “你作了什么事呢? 你兄弟的血, 有声音从地里向我哀告。”

[68]这个“他”是指耶稣, 但第一个字母是小写。

[69]这个“他”是指耶稣, 但第一个字母是小写。

[70][他在罪人们这里承受了怎样的抵制]指向《希伯来书》(12: 3):“那忍受罪人这样顶撞的,你们要思想,免得疲倦灰心。”

[71][这堕落了族类的]在罪的堕落之后的有罪的人类。

[72]这个“他”是指耶稣,但第一个字母是小写。

[73][怎样的一个人啊]见《约翰福音》(19: 5):“耶稣出来,戴着荆棘冠冕,穿着紫袍。彼拉多对他们说,你们看这个人。”

[74][这嘲辱他、对他吐唾沫的‘人群’]也许是指向《马太福音》(26:57—68),关于大祭司该亚法为犹太全公会对耶稣的审讯,当时也有很多其他犹太人在场,该亚法宣布了耶稣是讥嘲上帝之后,大家一致认为耶稣有该死的罪,这时(26: 67—68)“他们就吐唾沫在他脸上,用拳头打他。也有用手掌打他的,说,基督阿,你是先知,告诉我们打你的是谁。”也参看《路加福音》中的平行叙述(22: 65):“他们还用许多别的话辱骂他。”

[75][十二个中的一个]就是说,十二门徒中的一个。

[76][他也是加利利人]指向《路加福音》(22: 54—62)之中关于彼得不认耶稣的叙述:“他们拿住耶稣,把他带到大祭司的宅里。彼得远远地跟着。他们在院子里生了火,一同坐着。彼得也坐在他们中间。有一个使女,看见彼得坐在火光里,就定睛看他,说,这个人素来也是同那人一伙的。彼得却不承认,说,女子,我不认得他。过了不多的时候,又有一个人看见他,说,你也是他们一党的。彼得说,你这个人,我不是。约过了一小时,又有一个人极力地说,他实在是同那人一伙的。因为他也是加利利人。彼得说,你这个人,我不晓得你说的是什么。正说话之间鸡就叫了。主转过身来,看彼得。彼得便想起主对他所说的话,今日鸡叫以先,你要三次不认我。他就出去痛哭。”

[77]这里的这个“定决”其实就是“决定”(Afgjørelse)。这个“决定”(Afgjørelse)是一个人对外在的人的命运或者事物的走向做出来的决定,或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。另有一个“决定”(Beslutning)概念则是指一个人所做的选择,选择让自己做什么。

[78][帮助那个十字架上的强盗]指向《路加福音》(23: 39—43)之中关于耶稣和两个十字架上的强盗的叙述:“那同钉的两个犯人,有一个讥诮他说,你不是基督吗?可以救自己和我们吧。那一个就应声责备他说,你既是一样受刑的,还不怕神吗?我们是应该的。因我们所受的,与我们所作的相称。但这个人没有作过一件不好的事。就说,耶稣

阿，你的国降临的时候，求你记念我。耶稣对他说，我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。”

[79][他的血归到我]指向《马太福音》（27: 25）。在所有人们叫喊了耶稣应当被钉上十字架之后，彼拉多洗干净自己的手并说“你们承当”，人们回答说：“他的血归到我们，和我们的子孙身上。”

[80][那种依着他的悲哀]对上帝的哀伤或者忧虑的渴望，回溯到原本就是：因为罪的堕落之后的分离。《哥林多后书》（7: 9—10）就是在论述这种想法，这里，保罗对哥林多教众写道，他很快乐，“是因你们从忧愁中生出懊悔来。你们依着神的意思忧愁，凡事就不至于因我们受亏损了。因为依着神的意思忧愁，就生出没有后悔的懊悔来，以致得救。但世俗的忧愁，是叫人死。”另外可参看1839年2月10日的日记EE: 16:“在这之中显现出了传承之罪的深刻通透的意义：基督教在单个的人身上从悲哀开始——依着上帝的悲哀”（SKS18,11.）。

[81]“所欠（Skyld）”，就是“辜”。

[82][胡言]也许是关联到《路加福音》（24: 11）：妇女们看见耶稣复活，去告诉使徒，“她们这些话，使徒以为是胡言，就不相信”。

[83][也圆满地偿还了我的罪]指向圣餐礼仪式之后的遣散词：“被钉上十字架而又复活的基督耶稣，现在已提供餐食并且给予你们自己的神圣身体和血，以此，他圆满地偿还了你们的罪，由此在一种真实的信仰之中强化并存留你们直至永恒的生命！”见《丹麦圣殿规范书》

（*Forordnet Alter-Bog*, s.254.）

[84]这里的这个“定决”其实就是“决定”（Afgjørelse）。这个“决定”（Afgjørelse）是一个人对外在的人的命运或者事物的走向做出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。见前面对此的注释。或者参看后面“一个陶冶性的讲演”中对这个词的注释。

[85]见下面的注释。

[86][难道那些犹太人比起别的人们是更大的罪犯吗，哦，不]参看前面（第二部分）对“他的生命当然从来就没有表达过任何偶然的东西”的注释。

这里的这个“罪犯”，丹麦语是Forbrydere（Forbryder的复数），是普通意义上的犯罪者，而不是基督教意义上的“罪人”（丹麦语是Synder）。

[87]这里的这个“罪行”，丹麦语是Forbrydelse，是普通意义上的犯

罪行为，而不是基督教意义上的“罪的堕落”的——“罪”（丹麦语是 Synd）。

[88][对祂的记忆]参看前面对“那是在祂被出卖的夜晚”的注释。也参看《哥林多前书》（11: 24—25）。

[89][下沉到大地的怀抱里]参看《三个想象出的场合讲演（1845年）》中的三篇讲演《在一座墓旁》有这样的文字：“如果一个人在青春期就已经变得疲倦，忧伤要开始照料这孩子，这时，去想一想自己温馨舒适地躺在大地的怀抱中，这应当会对他起到缓和作用，去想一想这一安慰，并且这样地想它：那永恒者终于成为了不幸的人，就像守夜妇那样，在我们所有其他人都在酣眠的时候，她却不敢睡！于是，这应当会对他起到缓和作用。”（社科版克尔凯郭尔文集第八卷《陶冶性的讲演集》第291页）。其中有一个对“将死亡称作一个夜晚……称作一场睡眠”的注释：明斯特尔（J.P.Mynster）在圣三主日之后第24个星期天的布道书“睡眠之画面下的死亡”中谈论“死亡之夜”并且把死亡比作睡眠。

《年度所有礼拜日和神圣庆典日的所有布道》（*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret*）第63号，第二卷第378—391页。关于死亡如同睡眠，他写道：“圣经谈论那些沉睡在大地的怀抱里的人们，它谈论关于那睡去者，所谈的是那些死者，并且以这样的方式来给予我们一种观念，比单纯自然地审视在我们这里所能够唤出的关于人的最终命运的观念，更为温和、更安慰性”，……“许多时候，痛楚在死亡之前出现，我们的身体剧烈地受打击，最后的搏斗常常是很艰辛的，就仿佛是生命并非必然地就愿意让自己的敌人战胜，但是不管它怎样强劲地守卫着，它到最后还是屈服。这观念是黑暗而令人憎厌的，而为了去掉它的恐怖性我们使用更温和的比喻，并且把死亡称作睡眠。”（社科版克尔凯郭尔文集第八卷《陶冶性的讲演集》第314页，注释44）。

[90][不再自己活着，而是基督在你里面]指向《加拉太书》（2: 19—20），之中保罗写道：“我因律法就向律法死了，叫我可以向神活着。我已经与基督同钉十字架。现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着。并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活，他是爱我，为我舍己。”

[91][够格走向圣餐桌]在虔诚的基督徒们那里，尤其是在虔信派教徒们那里有着一种经常被表达出的犹疑感情（anfægtelse）。这种感情特别地应当归因于保罗在《哥林多前书》（11: 27—29）中的警告：“所

以无论何人，不按理吃主的饼，喝主的杯，就是干犯主的身主的血了。人应当自己省察，然后吃这饼，喝这杯。因为人吃喝，若分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了。”另见前面关于“够格去想要参与领圣餐礼上的神圣餐食”的注释。

II^[1]《马太福音》（11: 28）^[2]

祈祷

在天上的父！按教众代祷^[3]通常的祷词，你自己想要去安慰所有生病的和悲伤的人们^[4]，这样，在这个时分，代祷词就是：你将给予那些劳苦的和担重担的人们，为他们灵魂的安息^[5]。然而这却不是什么代祷，又有谁敢认为自己是如此健康，以至于他只该为别人祈祷。唉，不，每个人都为自己祈祷，你将给予他为灵魂的安息。那么你就给予，哦，上帝，分别给予你所见的每个人（他在对自己的罪的意识之中艰苦劳作），为灵魂的安息！

《马太福音》（11: 28）：凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。

“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来”。怎样的一个奇妙的邀请啊。因为，通常，在人们聚在一起快乐或者要联合在一起工作的时候，这时，他们会把那强壮的和喜悦的人们说：到这里来，参与我们，把你们的力量同我们的联合在一起。但是，关于担忧者，他们说：不，他是我们所不想要一起的，他只是打扰快乐并且耽误工作。是的，不用对他说这个，那担忧者非常明白这个；也许有许多担忧的人就是以这样的方式游离而孤独，不想参与到别人那里，这样他就不会去打扰他们的快乐或者耽误工作了。但是这个邀请是对所有那些劳苦担重担的人，这当然必定也是对他有效的，既然它对所有担忧的人都有效；在这里又怎么会有任何担忧的人敢说：不，这邀请与我无关！

“凡劳苦担重担的人”，所有这些人，没有人例外，一个都没有。唉，通过这些话所标示出的，是怎样的一种多样的差异性啊。那些劳作的人！因为，不仅仅是那满头大汗为日常饮食而工作^[6]的人劳作，不仅仅是在卑贱的职位上承受着白天的炎热和辛苦^[7]的人劳作；哦，那与繁难的思想斗争的人也劳作，那在忧虑之中关怀一个人或者许多人也劳作，那沉陷于怀疑的人^[8]也劳作，正如游泳者当然也被人说是在劳作^[9]。那些担重担的人！因为，不仅仅是那显然地挑着重担的人担重担^[10]，而那没有人看得见他的担子——也许甚至是努力地想要隐蔽起这

担子的人也担重担；不仅仅是那也许有着一种处于匮乏、处于艰辛、处于忧虑的回忆中的漫长生活的人担重担，而那，唉，那看来是没有任何未来的人，也是担重担的。

但是这个讲演又怎么结束得了，如果它要提及所有这些差异性，并且即使它想做这样的努力，它也许会误导而不是指导，把注意力分散开地引导到各种差异性上去，而不是把心念集中在唯一不可少的事情^[11]上。因为，即使各种差异性是如此之多，难道福音书的意义所在就是应当有一小部分剩余或者一个更大的剩余人口数量可以被称作“是幸运的”，得免于劳作和重担吗？难道福音书的意义所在就是：在它邀请所有劳苦和担重担的人的时候，仍会有一些人，因为他们事实上是健康人并且不需要医治^[12]，所以是这一邀请所不涉及的？我们在通常的情况下就是以这样的方式谈论的。因为，如果你看见孩子们快乐的圈子，这时有一个孩子是有病的，一个有爱心的人对他说：你，来我这里吧，我的孩子，这样，我们一起玩，这时，他当然是说，这孩子病了，而且也是在说，其他的人真地是健康的。现在，福音难道是以同样的方式在说吗，抑或是我们在以这样一种愚蠢的方式谈论福音？如果事情是如此的话，那么福音就不是涉及所有人，那么它就当然不是在宣示对于所有人的平等性，而相反是设出一种分别，排除掉快乐的人们，正如人类的邀请通常会排除掉忧虑的人。看，正因此这邀请要以不同的方式去理解，它邀请所有人，福音不想是一种为一些忧虑者准备的逃避、安慰和缓解，不，它所面向的是所有那些劳苦和担重担的人，这就是说，它所面向的是所有人，并且要求着每一个人：他应当知道什么是劳苦和担重担。比如说，如果你是那最幸运的，唉，你甚至被别人羡慕；然而福音还是同样完全地让自己面向着你，并且要求你：你劳苦并且担重担。或者，比如说，如果你不是那最幸运的、那罕有地受宠于命运的，如果你现在生活在幸福的知足之中——你心爱的愿望得以实现，不缺乏任何东西；然而福音仍带着邀请的要求同样完全地让自己面向着你。尽管你处于尘世的贫穷与困乏之中，你也仍并非因此就是福音所谈论的那个人。^[13]是的，尽管你是如此悲惨，以至于你成了一句成语^[14]，你也仍并非因此就是福音所谈论的那个人。

因而，这邀请不能够以一种现世的方式被虚妄地对待；它因此而蕴含有一种要求，它要求，被邀请者在更深刻的意义上劳苦并且担重担。因为有一种依着上帝的悲哀^[15]；它与尘俗的和现世的东西无关，与你

的外在境况无关，与你的未来无关；它是依着上帝。那在心中宁静而谦卑地承担着这一悲哀的人，——他劳苦地工作^[16]。有一种重担；没有任何世俗的权力能够将之置于你的双肩，但是除了你自己之外也没有任何人能够那么容易地放下它：它是辜，和辜的意识，或者更沉重，是罪和罪的意识。那承担着这担子的人，哦，是的，他是担着重担，非常重的重担，但也恰恰如此是如福音的邀请所要求的那么沉重。有一种忧虑，一种深远的，一种永恒的忧虑；它与外在的东西无关，与你的命运无关，不管是过去的还是将来的，它与你的各种行动有关，唉，它恰恰与那些“一个人最好想要忘却”的行动有关，因为它与那些“你通过它们来冒犯上帝或者其他人”的行动有关，不管是隐蔽的还是公开的。这一忧虑是悔；他，悔着地叹息的人，是的，他劳苦地工作^[17]着，然而这恰是福音的邀请所要求去做的事情。

但是，正如福音通过其邀请来要求，它同样也宣示出那应许：“我将给予你们，为灵魂的安息。^[18]”安息！这是那疲惫的劳作者、那困倦的跋涉者所想要的；在大海里颠簸的水手寻找安息；累了的老人渴望安息；不安地躺在病榻上找不到缓解的姿势的病人，他欲求安息；在思想的大海之中看不见立足的支点的怀疑者，他欲求安息。哦，但只有悔者才真正明白什么是祈求“为灵魂的安息”，——在唯一的一个“对于悔者而言‘之中有安息’”的想法之中的安息，这就是宽恕；在唯一的一个“能够让悔者安宁”的陈述之中的安息，这陈述是，他被宽恕了；在唯一的一个“能够承受起悔者”的地基上的安息，这地基是，所欠已圆满偿还^[19]。

但是，福音也应许了这个：他将找到为灵魂的安息。你们当然是应这个邀请在这个时分来到这里的，专注的听者。尽管这安息无法被以这样一种方式来给出：就仿佛它是以这唯一的一次就永恒地得到了决定的，这样你就不再需要常常找到这神圣的地方来寻求安息；——然而，为灵魂的安息却还是被应许的。你是在路上，上帝的家^[20]是一个寄宿处（Bedested）^[21]，你在那里寻求为灵魂的安息；然而，即使你再次来寻求这安息，这事情仍是很确定：某一天，在你的最后瞬间到来的时候，你最后一次为你的灵魂寻找安息，这时，你所找的，就是这同样的安息。因为，无论是在你的青春岁月还是到了相当大的年龄，你今天来到这里是为了寻找安息；哦，在你的最后时刻到来的时候，在死亡的时分，你被遗弃并且孤独，在这样的时候，你所欲求的，作为在这个你将不再属于的世界的最后欲求，你所欲求的就是你今天所欲求的东西。

这是邀请之中的应许。然而，谁是邀请者？因为，如果在世界里听到这样一个邀请——“来这里”，但却又没有给定你是该去哪里，那么，这当然就是一个可怕的令人困惑的说法了。因此，如果没有邀请者，或者，如果遗忘和怀疑拿掉了邀请者，而这时，这邀请的话语继续响在那里，这又有什么用呢，——那样一来，人们就不可能响应这邀请，因为要找到这地方是一种不可能。但是你当然知道，我的听者，知道谁是邀请者，为了更紧密地去靠向他，你已经响应了这邀请。看，祂张开自己的双臂说：来这里，来我这里，你们所有劳苦和担重担的人；看，祂打开自己的怀抱^[22]，在祂怀中我们全都能够同样安全同样至福地安息，因为只在我们的拯救者的尘世生命之中，约翰曾是最近地靠在他^[23]胸前的^[24]。你是怎么到这里来的，在什么样的意义上你能够被说成是劳累负重地工作的，你是冒犯得太多或者太少，辜是不是旧的并且，——可是，不，它没有被忘却，哦，不，但是旧的并且常常被悔，或者它是新鲜的，没有任何柔化的回忆曾缓解过它；哦，在祂那里，你还是将得到为灵魂的安息。我不知道，那特别地让你负重的事情是什么，我的听者，也许我也无法明白你的悲哀，并且无法知道怎样带着洞见去谈论它。哦，但是你当然不会走向任何人；在向暗中的上帝^[25]忏悔过之后^[26]，你走向祂，仁慈的邀请者，他^[27]，所有“人的悲哀”的知者，他^[28]，曾自己在一切之中经受了考验但却没有罪的他^[29]。祂也了知尘世的困乏，在沙漠里挨饿的他^[30]，在十字架上口渴的他^[31]；祂也了知贫穷，没有地方可让他枕头的他^[32]；祂的灵魂也曾忧伤，几乎要死^[33]；是的，祂了知所有人的悲哀，体验过比任何人更沉重的悲哀，在极端的终结——在他^[34]承担起全世界的罪^[35]的时候——被上帝离弃的他^[36]。祂当然不仅仅是你的灵魂辅导师^[37]，他^[38]当然也是你的拯救者；他^[39]不仅仅理解你的所有悲哀，而且比你自己更好地理解这悲哀，哦，但是，他^[40]恰恰想要从你这里拿走担子并且给予你为灵魂的安息。沉重的，——是的，确实——“不被理解”是沉重的；但是，如果存在那完全能够理解你的全部悲哀但却无法从你这里拿走它的人，如果存在那完全能够理解你的所有搏斗但却无法给予你安息的人，这对你又有什么用呢！

于是，这里有着一个邀请：凡劳苦担重担的人，到这里来；并且这邀请包含有一个要求：受邀者在罪的意识中劳累地工作；有一个无条件的可靠的邀请者，仍然守着自己的诺言并且邀请了所有人的祂。愿上帝

担保，寻找的人也必定会找到^[41]；那寻找正确的东西的人，也必定会找到那唯一不可少的^[42]；那寻求去正确的地方的人，也必定找到为灵魂的安息。因为，在你跪向圣餐桌的桌脚的时候，固然这是一个休息的姿势，但是，愿上帝担保，这其实却只是一种对于“你的灵魂通过对于罪的宽恕的意识而在上帝那里找到安息”的微妙暗示。

注释：

[1][II]见前面对前言中“有两篇（II和III）是在圣母教堂里给出的”这句话的注释。

[2][《马太福音》（11: 28）]所指句子见下文所引。

[3]代理祷告，就是说，为别人或者为别人的事情而祷告，而不是为了自己的缘故。

[4][按教众代祷……安慰所有生病的和悲伤的人们]指向星期五礼拜仪式的布道之后规定的教堂祈祷：“我们的主，耶稣·基督的安宁永远在我们这里！上帝安慰所有生病的和悲伤的人们，不管他们在远在近！”《丹麦圣殿规范书》（*Forordnet Alter-Bog*, s.228）。尽管完整的表述也没有出现在礼拜日和圣日的早祷仪式布道之后规定的教堂祈祷中（《丹麦圣殿规范书》/*Forordnet Alter-Bog*, s.228），但这在实际的运用中还是获得了其位置。见明斯特尔的“丹麦的教堂仪式的一个提议”，在丹麦语的《圣殿与仪式书的草案》（*Udkast til en Alter-og Ritualbog*）第51页，教堂祈祷的开始是：“上帝安慰所有生病的和悲伤的人们，不管他们在远在近！”

[5][给予那些劳苦的和担重担的人们，为他们灵魂的安息]参看《马太福音》（11: 28—29）：“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。我心里柔和谦卑，你们当负我的轭，学我的样式，这样，你们心里就必得享安息。”

“为他们灵魂的安息”就是说，这安息是为他们的灵魂提供的安息，是对他们的灵魂而言的安息。

[6][满头大汗为日常饮食而工作]指向《创世记》（3: 17—19）说亚当在罪的堕落之后：“你必汗流满面才得糊口，直到你归了土”。

[7][承受着白天的炎热和辛苦]指向《马太福音》（20: 1—16）中葡萄园主雇人去葡萄园工作的比喻。其中第12句写到先雇的工人抱怨说“我们整天劳苦受热，那后来的只做了一小时，你竟叫他们和我们一样吗？”

[8][沉陷于怀疑]丹麦语有一种表述叫做：那怀疑者在思想的大海里找不到立足点。

[9][游泳者当然也被人说是在劳作]丹麦有一种说法，说游泳者辛苦地在陆地上劳作，让自己移动，移动到一艘船上。或者是诸如此类的说法。

[10][重担]比较《马太福音》（11: 30）：“因为我的轭是容易的，我的担子是轻省的。”

[11][唯一不可少的事情]指向《路加福音》（10: 41—42）。

[12][健康人并且不需要医治]指向《马太福音》（9:12），其中耶稣说：“康健的人用不着医生，有病的人才用得着。”

[13]这一句强调了“那个人”，就是说“如果你处于尘世的贫穷与困乏之中，你也并不因此就是福音专门针对所谈论的人”。克尔凯郭尔在这句子中特别把代词“你（Du）”和“那.....的人（Den）”的第一个字母大写来表示强调，但翻译往往会丢失掉这强调的效果，而使得句子成为“如果你处于尘世的贫穷与困乏之中，尽管这样，你却仍还不是福音所谈论的人”。Hong的英译通过另外加上only one（唯一的）来强调。

这句的丹麦语是：“Og om Du sad i jordisk Nød og Trang:derfor er Du endnu ikke Den,om hvem Evangeliet taler.”

Hong的英译是：“And if you are in earthly need and indigence,you nevertheless are not the only one about whom the Gospel speaks.”（如果你处于尘世的贫穷与困乏之中，尽管这样，你仍不是福音所谈论的唯一者）

Hirsch的德译是：“darum bist du doch noch nicht der,von welchem das Evangelium spricht.”

[14][成了一句成语]“成了一句成语”是一种说法，就是说“成为了贬损的谈论的对象”。《申命记》（28: 37）的和合本翻译将之译作“笑谈”：“你在耶和华领你到的各国中，要令人惊骇，笑谈，讥诮。”另可比较《列王记上》（9:7）和《耶利米书》（24: 9）。

[15][依着上帝的悲哀]对上帝的哀伤或者忧虑的渴望，回溯到原本就是：因为罪的堕落之后的分离。见前面面对“那种依着他的悲哀”的注释。

[16]前面文中的“劳苦”都是取和合本圣经中的译法。按丹麦语直接翻译就是“工作”。这里译者折中一下，译为“劳苦地工作”。

[17]前面文中的“劳苦”都是取和合本圣经中的译法。按丹麦语直接翻译就是“工作”。这里译者折中一下，写为“劳苦地工作”。

[18][我将给予你们，为灵魂的安息]对《马太福音》（11：29）的随意引用。见前面注释。

[19][所欠已圆满偿还]见前面“圆满地偿还了我的罪”的注释。

[20][上帝的家]见前面对“在主的家中一切是那么的宁静，那么的安全”的注释。

[21][寄宿处（Bedested）]丹麦语Bedested有两个意思，一个是指旅行中的歇脚处或寄宿处，另一个意思是祷告的地方，也就是说，忏悔室或者祷告室。忏悔室或者祷告室是一个封闭性的小房间，在教堂或者圣器储藏室举行忏悔的地方。在大一些的教堂诸如哥本哈根的圣母教堂（克尔凯郭尔自己总在那里忏悔），有两个忏悔室，各能容下30—50人。

[22][他张开自己的双臂说：来这里，来我这里……他打开自己的怀抱]指向哥本哈根圣母教堂（见前面“在石头上雕出这些图案的人”的注释）的基督雕像，在底座上有“到我这里来/马太福音。XI.28.”，见插图。

关于托尔瓦尔德森想要在耶稣雕像上表述的文字可以看凯斯特纳尔的《罗马研究》（A.KestnerRömische Studien,Berlin 1850,s.78）：“Simpel muß so eine Figur sein’,sagte er[Thorvaldsen],‘denn Christus steht über Jahrtausenden.Dies ist’,fuhr er fort,‘die ganz gerade stehende menschliche Figur’ –und stellte sich aufrecht,die Arme niederhängend,ohne alle Bewegung und Ausdruck.Jetzt entfernte er,mit gelinder Bewegung,die Arme und beide offenen Hände mit leise gekrümmten Ellenbogen vom Körper.So hielt er inne und sagte:‘kann eine Bewegung simpler sein,als ich jetzt bin?und zugleich drückt es seine Liebe,seine Umarmung der Menschen aus,so wie ich es mir gedacht habe,daß der Haupt-Charakter von Christus ist’”（“一个这样的形象要简单”，他/托尔瓦尔德森/说，“因为基督站着，超过几千年。这是”他继续说，“完全直立着的人的形象”，——并且站直，两臂下垂，没有任何形式的动作和表达。现在他以一个软软的动作，稍弯起肘，让手臂和两只张开的手离开身体。然后他收起，并且说：“难道还会有什么动作比我现在的动作更简单，并且在同时

表达出他的爱，他对人类的拥抱，就像我现在所想像的这样，这是基督的首要特征”）。



Christus statuen.

也可参看J.M.ThieleThorvaldsens *Biographi*, 3.del,Kbh.1854,s.127f.

[23]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[24][约翰曾是最近地靠在他胸前的]指向《约翰福音》（13: 18—

30) 中犹太的叛卖的叙述：耶稣说“我这话不是指着你们众人说的。我知道我所拣选的是谁。现在要应验经上的话，说，同我吃饭的人，用脚踢我。如今事情还没有成就，我要先告诉你们，叫你们到事情成就的时候，可以信我是基督。我实实在在地告诉你们，有人接待我所差遣的，就是接待我。接待我，就是接待那差遣我的。耶稣说了这话，心里忧愁，就明说，我实实在在地告诉你们，你们中间有一个人要卖我了。门徒彼此对看，猜不透所说的是谁。有一个门徒，是耶稣所爱的，侧身接近耶稣的怀里。西门彼得点头对他说，你告诉我们，主是指着谁说的。那门徒便就势靠着耶稣的胸膛，问他说，主阿，是谁呢？耶稣回答说，我蘸一点饼给谁，就是谁。耶稣就蘸了一点饼，递给加略人西门的儿子犹大。他吃了以后，撒旦就入了他的心。耶稣便对他说，你所作的快作吧。同席的人，没有一个知道是为什么对他说这话。有人因犹大带着钱囊，以为耶稣是对他说，你去买我们过节所应用的东西。或是叫他拿什么周济穷人。犹大受了那点饼，立刻就出去。那时候是夜间了。”

[25][在暗中的上帝]《丹麦挪威教堂仪式》第四章第一条(s.143—147)中单个的人面对牧师的认罪忏悔的私密忏悔仪式在克尔凯郭尔的时代早已不用，被一场忏悔讲演取代。“向在暗中的上帝”以这样一种方式可以指向单个的人自己面对上帝对自己的罪的宁静的坦白。这里指向《马太福音》(6: 6)，之中耶稣说：“你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然报答你。”

[26][忏悔过之后]所指的是，忏悔仪式在忏悔室或者祷告室进行，之后忏悔礼拜者们回到了教堂空间，有的是听圣餐礼布道，有的是领圣餐。关于“忏悔仪式”，在1685年的《丹麦挪威教堂仪式》(*Danmarks og Norges Kirke-Ritual*)第四章第一条中这样定性：“那想要用圣餐的人，要在前一天，或者（如果在前一天因为重要原因而无法做到的话）在同一天布道之前，让自己面对坐在忏悔椅中的牧师，在他面前承认他们的罪并且请求恕免”（第143页）。这样，忏悔仪式被弄成一种对于一个人要参与圣餐仪式的不可避免的条件。这一仪式规定在克尔凯郭尔的时代仍有效。如果忏悔者们要参加星期天的礼拜仪式，一般就是在早上八点半举行忏悔仪式；如果他們要参加星期五的领圣餐礼，圣餐礼仪式就在早上九点，而八点半则举行忏悔仪式。在克尔凯郭尔的时代，忏悔仪式一般总是在礼拜仪式的同一天举行，而不是如同之前的“要在前一天”。

[27]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[28]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[29][曾自己在一切之中经受了考验但却没有罪的他]指向《希伯来书》（4: 15）之中关于耶稣的描述：“因我们的大祭司，并非不能体恤我们的软弱。他也曾凡事受过试探，与我们一样。只是他没有犯罪。”

这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[30][在沙漠里挨饿的他]指向《马太福音》（4: 1—11）中的叙述，耶稣在沙漠受试探，他禁食四十个日夜，后来就饿了。

这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[31][在十字架上口渴的他]指向《约翰福音》（19: 28）之中耶稣说：“我渴了”。

这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[32][没有地方可让他枕头的他]指向《马太福音》（8: 20）。

这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[33][他的灵魂也曾忧伤，几乎要死]指向《马太福音》（26: 38），耶稣在客西马尼，彼得，和西庇太的两个儿子，雅各和约翰说：“我心里甚是忧伤，几乎要死”。

[34]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[35][他承担起全世界的罪]指向《约翰福音》（1: 29）。

[36][在极端的终结……被上帝离弃的他]指向《马太福音》（27: 46）：“约在申初，耶稣大声喊着说，以利，以利，拉马撒巴各大尼？就是说，我的神，我的神，为什么离弃我？”

这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[37][你的灵魂辅导员]灵魂辅导员，丹麦语Sjelesørger，这个词一方面指耶稣是那辅导你（意识到罪）的灵魂，并且给予你“为灵魂的安息”，一方面是指，作为忏悔神父的牧师被称作是灵魂辅导者。

[38]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[39]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[40]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[41][寻找的人也必定会找到]指向《马太福音》：“你们祈求，就给你们。寻找，就寻见。叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着。寻找的，就寻见。叩门的，就给他开门。”

[42][那唯一不可少的]指向《路加福音》（10: 41—42），耶稣

说：“马大，马大，你为许多的事，思虑烦扰。但是不可少的只有一件。”

III^[1] 《约翰福音》（10: 27）^[2]

祈祷

在天上的父！你的恩典和仁慈没有在时间的变化之中有所改变^[3]，不随着岁月的流逝而变老，仿佛你，就像一个人，这一天比那一天更和蔼，第一天比最后一天更和蔼；你的恩典保持不变，正如你不变地是那同样者^[4]，永恒年轻，每个新的一天都是新的——因为你每天都说“就在今日”^[5]。哦，但是如果一个人留意这句话，被它抓住，在神圣的决定^[6]之中，严肃地对自己说“就在今日”；那么，这对他当然就意味着：他正希望就在这一天被改变，正希望这一天真正会对于他来说比其他的日子更意义重大，因“在他曾选择的善之中更新了的力量”而意义重大，或者也许甚至因选择善而意义重大。每天不变地说着“就在今日”的，是你的恩典和仁慈^[7]，但是，如果一个人以这样的方式每天都不变地想要说“就在今日”，那么这就是在丢弃你的仁慈和恩典的时间^[8]；就是说，那“就在今天”给出恩典的时间的是你，而人则是那应当“就在今天”抓住恩典的时间的。我们以这样的方式同你说话，哦，上帝；在我们之间有着一种语言差异，然而我们却还是努力追求着要理解你并且使得我们能够让你理解；你并不以被称作“我们的上帝”为耻^[9]。这是对于你的不变的恩典和仁慈的永恒表达；在你，哦，上帝，说出它的时候，这同样的表述，在一个人在正确的理解之下重复它的时候，它就对那最深刻的变化与定决^[10]的最强烈表达，——是的，就仿佛是这样：如果变化与定决不是就在今日发生的话，那么一切就都丧失了。这样，祈求你为他们恩准，这些今天在这里聚集的人们^[11]，这些没有任何外在要求而因此是更真挚地^[12]决定了就在今天在罪的坦白^[13]之中寻求与你和解的人们，祈求你为他们恩准：这一天会是为他们的真正祝福，他们会听见祂的声音，你派往这世界的祂^[14]，好牧人的声音^[15]，祂会认出他们，而他们则会追随祂。

《约翰福音》（10: 27）：“我的羊听我的声音，我也认识他们，他们也跟着我。”^[16]

在教众们圣日^[17]里聚集在主的家^[18]的时候，上帝自己其实是这样地对此作出了规定和指令。今天则不是什么圣日^[19]；然而一个小小的圈子仍在这圣殿里聚集，因而，不是因为这是指令了所有人的（既然没

有人是受了指令），而是因为每一个单个的在场者，尽管以不同的方式，必定是特别地感受到了“恰恰在今天寻来这里”的需要。今天不是圣日，今天每个人通常是各去自己的田里、去自己的买卖、去做自己的工作^[20]；只有这些单个的人在今天到主的家里。——这样，那单个的人离开自己的家来到这里。在一个圣日，当那自己上教堂的人碰到一个路过的人时，这时他不禁想到，这个路过的人肯定也是去教堂；因为，在一个圣日，尽管绝非总是如此，这路过的人就是：一个去教堂的人。但是，那因一种内在真挚的需要而今天来到这里的人，到底会不会有什么在路过时碰上他的人想到，他是去上帝的家？现在，这来上帝之家的到访是不是因此就不那么庄严了？我觉得，这一神秘性必定可能会使之更真挚。公然在每个人的眼前，但这单个的人却是隐蔽地去教堂，隐蔽地，或者沿着一条隐秘的路；因为除了上帝，没有人认识他的路，不会有任何一个路过的人会想到：你是去上帝之家，你自己又不说这事情，因为你说你去圣餐仪式，就仿佛这比去教堂更真挚、更庄严。你不在一个圣日那样，预期着路过的人走同样的路，带着同样的想法，因此你作为一个陌生人要隐蔽在许多人之间。你不预期看见在路过的人的脸上会表达出同样的意念（Forsæt），因此你让自己的目光停留在自己这边，不像在喜庆日里那样地去庄严地问候。不，路过的人对于你来说根本不存在：两眼向下看，神秘地，就仿佛你是逃来这里。你的意图当然也不仅仅只是像在那些“你因此而无法希望是独自一人”的喜庆的日子里那样，来崇拜、来赞美、来感谢上帝；你的意图是寻求罪的赦免——这样，你必定就会希望是独自一人。现在，多么宁静，并且多么庄严！在圣日里，外面一切都是宁静的；寻常的劳作都息止了；甚至那不入访上帝之家的人也感觉到：这是一个圣日。相反，今天不是圣日。外面，日常生活的运作喧嚣嘈杂着，在这些穹窿建筑的里面几乎也能够听得见，恰恰因此，建筑里面的神圣宁静就更宏大。因为，市民权威机构在世俗的意义上所能够规定出的那种宁静^[21]，其实并不是与上帝有关的陶冶性宁静；而这种在世界喧嚣嘈杂同时的宁静，恰恰就是陶冶性的宁静。——因而，今天来这里不是你的义务，这是今天你内心中的一种需要；没有任何外在的召唤决定你，你必定是自己内心真挚地决定了要这样做；没有人能够因你不来而责怪你，你来，这是你自己的自由选择；你不因为其他人这样做而这样做，因为其他人恰恰就在今天各去自己的田里、去自己的买卖、去做自己的工作了——但是你到了上帝之家，走向

了主的圣餐桌。

由此，你以完全特别的方式表达了，你把自己算作是那些想要属于基督的人中的一个；在被宣读出的、取自福音的神圣词句中有对那些想要属于基督的人的描述，基督拿自己与好牧人作比较而拿那些真正的信仰者与羊群作比较^[22]。关于这些比较，有一个三重性的关系：他们听他的^[23]（基督的）声音；祂（基督）认出他们；他们追随他^[24]（基督）。

他们听见祂的声音。今天是很特别的，那要被听见的，唯独是祂的声音。在这里本来所做的其他事，只是为了把心念的注意力集中到此：那要被听见的是祂的声音。今天不布道^[25]。一个忏悔讲演^[26]不是布道；它不想教你，也不想向你强调那人所周知的老教条^[27]；它只想在去圣餐桌的路上阻止你，这样你就能够借助于讲演者的声音通过你自己向暗中的上帝^[28]忏悔。因为你不是要从忏悔讲演中学到“什么是忏悔”，这也太迟了^[29]，而是通过它你面对上帝忏悔。今天不布道。这里，我们在这预留的短暂瞬间^[30]里所谈则又一次不是布道；在我们说了阿门的时候，礼拜仪式并非像通常那样在本质上结束了^[31]，而是在这时，本质性的礼拜仪式才开始。因此，我们的讲演只是想要在一瞬间里、在去圣餐桌的路上阻止你；因为今天礼拜仪式并非像往常一样围着布道台，而是围着圣餐桌^[32]。在圣餐桌前，最重要的事情是听祂的声音。就是说，一个布道当然也应当见证关于祂，宣示祂的话和祂的教导；但是一个布道却并非因此就是祂的声音。相反，在圣餐桌前，你要听见的，是祂的声音。就算是另一个人对你说出那在圣餐桌前被说出的话，就算是所有人想要联合起来对你说这个^[33]，——但如果你听不见祂的声音，那么你就是白领了圣餐。在主的仆人在圣餐桌前准确地说出每一句话——完全就如同它被从神父们那里传下^[34]——的时候，在你准确地听见了每一句话——因而你没有漏掉一字一词乃至一逗一点——的时候，——但如果你听不见祂的声音，说这话的是祂，那么你就是白领了圣餐。如果你信着地吸收那所说的每一句话：如果你严肃地决定将之拿取到内心中并且与之一致地安顿你的生活，——如果你听不见祂的声音，那么你就是白领了圣餐。在他说，来这里吧，所有你们这些劳作者和担重担者^[35]的时候，你所听见的，必须是祂的声音，因而是祂的声音在邀请你；在祂说，这是我的身体^[36]的时候，你所听见的，必须是祂的声音。因为，在圣餐桌前没有任何关于祂的讲演；在那里，祂自己

是亲自在场的^[37]，那说话者是祂，——如果不是那样，那你就不是在圣餐桌前。就是说，在感官的意义上理解，一个人能够指着圣餐桌说：“它就在那里^[38]”；但是在精神的意义上理解，它真正地却在这样的情况下是在那里，——如果你是在那里听见了祂的声音。

祂认识他们。就是说，那些没有听祂的声音的人，那些人是祂所不认识的；而那些祂所不认识的，也就不是祂的自己人。因为，祂的情形不同于一个“想要有朋友和追随者却不想对相关者有所知、不认识相关者的人”的情形；相反，基督不认识的人，也就不是祂的自己人，因为基督是全知者^[39]。——祂认识他们，祂认识他们中的每一个人。祂所给出的牺牲，祂并非就是这样为普遍意义上的人类给出这牺牲，祂也不是想要拯救这样的普遍意义上的人类，——以这种方式，这拯救也是不可能达成的。不，祂献祭自己是为了个别地拯救每一个人，这样，难道祂会不个别地认识每一个人；因为，难道你不应当认识那你为之献祭出自己的生命的人^[40]！——在教众们在那些节庆的日子里作为数量极大的人群聚集在一起的时候，这时，祂也认识他们，而那些祂所不认识的人们，则不是祂的自己人。然而，也许有人很容易就会在这样的场合上欺骗自己，就仿佛那单个的人是躲藏在人群里的。在圣餐桌前则相反；不管有多少人聚集起来，即使他们全都在圣餐桌前聚集，在圣餐桌前没有人群。祂自己是亲自在场的，祂认识那些是祂的自己人的人们。祂认识你，不管你是谁，你是被很多人认识抑或是所有人都不认识的，如果你是祂的自己人，祂认识你。哦，“被祂认识”，这是怎样的永恒之严肃啊；哦，“被祂认识”，这是怎样至福的安慰啊。是的，即使你逃到世界的至极边界，祂认识你，即使你躲藏在深渊之中^[41]，祂认识你，——但是当然，没有任何理由去逃跑，没有任何理由去躲藏，因为“祂认识你”，这恰是至福。然而，任何第三者都无法知道，祂是否认识你，你必须与祂和与你自己一同知道这个，——但是，如果祂不认识你，那么你也就不是祂的自己人。看，太阳每天早晨带着破晓的一天走到大地王国的上方，它的射线穿透进每一个点，不存在任何偏远得这光线无法也照明着地穿透到的地方；然而它在自己对大地的这种了解之中不作任何区分，它平等地照射所有地方^[42]并且知道每一个地方。但是祂，人类的永恒太阳，祂对人类的了解也像光线一样到处穿透到每一个人那里；但是祂做出区别。因为也有那些祂不认识的人，那些对他们祂会说“我不认识你们，我从来就不认识你”的人，那些对他们祂会这样说尽管他们声

称自己认识祂^[43]的人！如果你走向主的圣餐桌并参与神圣的活动，如果你确实如此肯定地证明：你去领过圣餐，如果主的仆人为你见证，他特别地对你，正如对其他人中的每一个，递出了圣饼和红酒，——如果祂不认识你，那么，你还是白领了圣餐。因为一个人能够在感官的意义上指着圣餐桌说：“看，它就在那里^[44]”，但是，在灵的^[45]意义上理解，圣餐桌只在这样的情况下是在那里：如果你在那里是祂所认识的。

他们追随祂。因为，你不会留在圣餐桌旁，你也不应当留在那里。你再次回去，回到你的作为、回到你的工作、回到那也许等待着你的快乐，唉，或者回到悲哀——所有这些你在今天旁置的东西；但是如果你是祂的自己人，那么你就跟随祂。在你追随祂的时候，那么，在你从那里离开时，你当然是离开了圣餐桌，但这时就仿佛是圣餐桌追随着你；因为祂在哪里，哪里就是圣餐桌，——在你追随祂的时候，祂就伴随着你。哦，怎样的永恒之严肃啊，不管你去哪里，不管你做什么，祂都还是伴随着你；哦，怎样至福的安慰啊，祂伴随着你；哦，怎样奇妙的关联啊，永恒之严肃也是至福的安慰！圣餐桌确实仍立在原地，因此你走向圣餐桌；但它只在这样的情况下才是圣餐桌：如果祂在那里是在场的，就是说，哪里是祂所在的地方，圣餐桌就在哪里。祂自己说，“你在祭坛上献祭你的礼物时，若记起有人有与你作对的事情，那么就先离开，去同你的敌对者和好，然后才来献礼物”^[46]；哦，你认为哪一种祭品是祂更珍视的，是那你通过与你的敌人和好而送上的祭品，也就是说把你的愤怒献祭给上帝，还是你能够在圣餐桌上所能够献祭的东西！但是，如果和好之祭品是上帝、是基督所最珍视的祭品，那么，圣餐桌当然也肯定就在那里——在最令上帝欢心的祭品被奉出的地方。亚伯在祭坛上献祭，但该隐没有，因为上帝看中亚伯的祭品，——因此这就是一个祭坛；但是该隐的祭品是祂所看不中的^[47]。哦，不要忘记，哪里是祂所在的地方，圣餐桌就在哪里，祂的圣餐桌既不是在摩利亚山上也不在基利心山上，也不在那看得见的那里，但它是在祂所在的地方^[48]。如果事情不是如此，那么你就必须留在圣餐桌前，在那里扎下自己的居所，从不离开那里^[49]；但是如此的迷信不是基督教。今天不是圣日，今天有日常日的礼拜仪式；哦，但是一个基督徒的生活就是每一天礼拜仪式！事情并非是这样：就仿佛如果什么人偶尔去领受一次圣餐，那因此一切就都被决定了；不，这任务是：在你离开圣餐桌的同时却仍然留在圣餐桌前。今天我们所说的所有其他事情只是为把心念的注意力集中

到圣餐桌前。但是，在你现在离开那里的时候，要记住，事情并不因此就结束了，哦，不，由此这事情恰恰才开始，善的事情，或者如圣经所说，你身上的善的作为，那开始了这作为的上帝将在我们的主耶稣基督的日子里完成这善的作为^[50]。固然，你可能会虔诚地称呼“今天这一天”（它是上帝将给予你的，如果它真正对你有着重大的意义）是一个耶稣基督的日子；然而，当然，那在严格的意义上被称作耶稣基督的日子的，只有唯一的一天^[51]。“今天这一天”则相反，它马上将过去；愿上帝担保，在它在什么时候早已消失并且被遗忘的时候，这天的祝福对于你还必定会在清醒的心念之中许许多多地被回忆，这样，这对祝福的记忆必定会在祝福之中。

走吧，你，日子，我的眼睛

在这里，在时间之中，永不再见的日子，

去坠入黑夜的阴影！

我大步迈向天国

将永远看着我的上帝

我的信仰将在那里建起。^[52]

注释：

[1][III]见前面对前言中“有两篇（II和III）是在圣母教堂里给出的”这句话的注释。

[2][《约翰福音》（10: 27）]所指句子见下文所引。

[3][没有在时间的变化之中有所改变]指向《雅各书》（1: 17）：“各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他并没有改变，也没有转动的影儿。”

[4][不变地是那同样者]见前面有过的注释。

[5][就在今日]参看《希伯来书》（4: 7）：“所以过了多年，就在大卫的书上，又限定一日，如以上所引的说，你们今日若听他的话，就不可硬着心。”另参看《路加福音》（23: 43），之中主对十字架上的犯人说：“我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。”和（3: 7）“圣灵有话说，你们今日若听他的话”。最后参看丹麦主教和赞美诗人布洛尔森（H.A.Brorson）的赞美诗《今天是恩典之时》（1735年），特别是第六段：“仍有恩赐可得，/对于碎裂的心的叫喊，/仍有上帝可及，/仍有天大开。/哪怕你听见他的话/爱的教导，/恩典仍是伟大的。/现在这叫做：今天”。——《信仰的美好宝藏》（*Troens rare Klenodie*），由哈根

(L.C.Hagen) 出版。从第193页起。

[6]这个“决定 (Beslutning) ”是一个人所做的选择，选择让自己做什么，是他在内心之中作出的决定，或者说是意愿之决定。

[7][每天不变地说着“就在今日”的，是你的恩典和仁慈]也许是指《耶利米哀歌》(3: 22—23) : “我们不至消灭，是出于耶和华诸般的慈爱。是因他的怜悯不至断绝。每早晨，这都是新的。你的诚实极其广大。”

[8]如果一个人以这样的方式每天都不变地想要说“就在今日”，那么这就是在丢弃你的仁慈和恩典的时间]布洛尔森 (H.A.Brørson) 的赞美诗《今天是恩典之时》(1735年) ，特别是第二段：“看！多么舒适/恩典的光芒灿烂，/但是对你的祷告，/不容拖延，/也许你的钟声敲响/今天是最后的一声/灵魂伤口要医好/现在这叫做：今天”。还有第三段：“今天开始，并且不保留/不保留到明天/明天的日子/可等待的，是隐秘的，/在如此重要的事情上/不可拖延，/现在你就会看见/现在这叫做：今天。”——《信仰的美好宝藏》(*Troens rare Klenodie*) ，由哈根 (L.C.Hagen) 出版。从第193页起。

[9][你并不以被称作我们的上帝为耻]《希伯来书》(11: 16) : 说那些古老的信仰见证人，“羡慕一个更美的家乡，就是在天上的。所以神被称为他们的神，并不以为耻。因为他已经给他们预备了一座城。”

[10]这里的这个“定决”其实就是“决定” (Afgjørelse) 。这个“决定” (Afgjørelse) 是一个人对外在的人的命运或者事物的走向做作出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。见前面对此的注释。或者参看后面“一个陶冶性的讲演”中对这个词的注释。

[11][今天在这里聚集的人们]就是说，1847年8月27日星期五聚集在哥本哈根圣母教堂参加圣餐礼拜仪式的人们。

[12][更真挚地 (inderligere)]参看1848年3月日记NB4: 105，其中克尔凯郭尔谈论“所有上帝礼拜仪式中最宁静而最真挚的：星期五的圣餐礼” (SKS20,336.) 。

这是丹麦语形容词/副词 inderlig 的比较级。译者一般把 inderlig 译作“真挚的”、“内在的”或“内在真挚的”。

[13][罪的坦白]就是说在忏悔仪式中承认各种罪。

[14][你派往这世界的祂]在《约翰福音》中，耶稣一次次地说，他是由天父所派；这里可能特别是指《约翰福音》(10: 36) : “父所分别

为圣，又差到世间来的”以及《约翰福音》（17：18）“你怎样差我到世上，我也照样差他们到世上”。

[15][好牧人的声音]指向《约翰福音》（10：1—31）之中关于好牧人的段落。第11句：“我是好牧人，好牧人为羊舍命。”；第3和4句：“羊也听他的声音。他按着名叫自己的羊，把羊领出来。既放出自己的羊来，就在前头走，羊也跟着他，因为认得他的声音。”第16和27句也都有“听我的声音”。

[16]这一句是中文和合本的《约翰福音》（10：27）

[17]是指礼拜日和各种圣日。

[18][主的家]指教堂。参看前面面对“主的家”或“上帝的家”的注释。

[19][今天则不是什么圣日]这是一个平常的星期五。

[20][通常是各去自己的田里、去自己的买卖、去做自己的工作]在《马太福音》（22：1—14）耶稣有一个国王儿子婚礼的比喻。其中3—5句写国王“打发仆人去请那些被召的人来赴席。他们却不肯来。王又打发别的仆人说，你们告诉那被召的人，我的筵席已经预备好了，牛和肥畜已经宰了，各样都齐备。请你们来赴席。那些人不理就走了。一个到自己田里去。一个作买卖去”；而在《路加福音》（14：16—24）里耶稣也讲了一个主人摆筵席请客的比喻，客人以各种借口不参加，其中第18—20句写道：“头一个说，我买了一块地，必须去看看。请你准我辞了。又有一个说，我买了五对牛，要去试一试。请你准我辞了。又有一个说，我才娶了妻，所以不能去。”

[21][市民权威机构在世俗的意义上所能够规定出的那种宁静]关于“礼拜日和圣日的法定神圣肃穆”的各种新的定性随1845年3月26日的法规开始被实施。它强调了商店的关闭时间，并且在白天，尤其是在教堂仪式的时间里，禁止喧嚣嘈杂。

[22][基督拿自己与好牧人作比较而拿那些真正的信仰者与羊群作比较]基督自比好牧人而把信仰者比作羊群，在《约翰福音》（10：1—31）之中关于好牧人的段落中描述得很详细。而相反的，是第26句，耶稣对犹太人们说：“只是你们不信，因为你们不是我的羊。”

[23]指“耶稣的”，但是丹麦文“他的”第一个字母是小写。

[24]指耶稣，但是丹麦文“他”第一个字母是小写。

[25][今天不布道]就是说没有礼拜日和别的圣日在礼拜仪式上所作的布道。

[26][忏悔讲演]其实这不是克尔凯郭尔所说的忏悔讲演，而是一种圣餐礼的布道，在礼拜式中是位于忏悔仪式和圣餐仪式之间。忏悔讲演则相反是由那有神职的牧师作的，作为忏悔仪式的一部分，有差不多十分钟的长度。只有有神职的牧师可以主持忏悔仪式。参看明斯特尔的“丹麦的教堂仪式的一个提议”，在丹麦语的《圣殿与仪式书的草案》

(*Udkast til en Alter-og Ritualbog*) 第51页。

[27][它不想教你，也不想向你强调那人所周知的老教条]可以看关于礼拜日和圣日的讲演内容的法规定性第一章“关于教堂中的礼拜仪式”，第一条“关于礼拜天和圣日”，在《丹麦挪威教堂仪式》

(*Danmarks og Norges Kirke-Ritual*) 第21—24页，尤其是从21页起的：“牧师应当按着他们的布道的文字，这文字根据上帝的话和真正的教堂的教条以这样一种方式正确地解说，这样那些简单的人们能够很好地明白它，由此概括出教条、教学、安慰、训诫、惩罚和责备”。

[28][暗中的上帝]见前面对“在暗中的上帝”的注释。

[29][太迟了]所指的是忏悔讲演在忏悔室里开始了。

[30][这预留的短暂瞬间]见前面对“预留的这些瞬间”的注释。

[31][礼拜仪式……像通常那样在本质上结束了]按照旧时的仪式，圣餐仪式不是礼拜日和圣日的礼拜中的一部分，而是在对礼拜仪式的延长之中的独立的教堂活动；正如忏悔仪式是一个礼拜仪式之前进行的教堂活动。丹麦语文献参看明斯特尔的“丹麦的教堂仪式的一个提议” (*Se § 17, § 71 og § 76 i J.P.Mynsters Forslag til et Kirke-Ritual for Danmark*), s.19, s.51 og s.75f., og 《Bemærkninger ved Forslagene》, s.39 og s.45f., i *Udkast til en Alter-og Ritualbog*) 。

[32][礼拜仪式并非像往常一样围着布道台，而是围着圣餐桌]根据过去的礼拜仪式神学，礼拜日礼拜仪式是围着布道台，星期五的礼拜是围着圣餐桌。

[33]另一个人对你说、或者所有人想要联合起来对你说这这话，就是说，这不是祂的声音在说这话。

[34][主的仆人在圣餐桌前准确地说出每一句话……被从神父们那里传下]指向圣餐立约之词，就如它们被一代代传下来的那样，见《哥林多前书》(11:23)，保罗写道：“我当日传给你们的，原是从主领受的”，接下来就是圣餐立约词，这些立约词在新约之中多处出现：《马太福音》(26: 26—28)；《马可福音》(14: 22—24)；《哥林多前书》

(11: 23—25)。

主的仆人：指牧师。

[35][来这里吧，所有你们这些劳作者和担重担者]指向《马太福音》(11: 28)：“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来”。

[36][这是我的身体]指向在圣餐仪式上的约词 (*verba testamenti*)：“我们的主耶稣基督在他被出卖的这夜，拿起饼来祝谢了，掰开，给自己的门徒，并且说，拿起它，吃掉它，这是我的身体，为你们舍的，你们也应当如此行，为的是纪念我。……”（详见前一讲演中对“那是在祂被出卖的夜晚”的注释）

[37][在那里，他自己是亲自在场的]这在圣餐礼的引言之中有所表达：“根据立约词的意思，耶稣基督在圣餐仪式中自己带着自己的血和身体在场”，见《丹麦圣殿规范书》(*Forordnet Alter-Bog for Danmark*, Kbh.1830[1688], ktl.381, s.252.)。在这背后有着路德的“到处遍在学说 (*Ubiquitätslehre*)”，该学说认为基督到处遍在，既是在他天上在天父右手边的神圣本性，也是在他在圣餐礼之中作为身体和血的人的本性，后者是说在我们领圣餐的时候，那些作为外在象征的圣饼和红酒，他是在它们之中、与它们一同、在它们背后当场在场的。可参看路德《协同书》(*Formula Concordiae* (1577-78, udg.i 1580)，第二部分，《*Solida Declaratio*》，第7条，论圣餐礼，35，见 *Libri symbolici ecclesiae evangelicae sive Concordia*，udg.af K.A.Hase, 2.udg., Leipzig 1837[1827], ktl.624, s.735 (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession* 1930, 11.udg. [ty./lat.], Göttingen 1992, s.983)。)

在这背后还有“*communicatio idiomatum* (本性相通)”学说，在这里就是说，在基督的本性之中，神性有着向人性的转达交流 (jf.

《*Solida Declaratio*》，art.7, 4, se *Libri symbolici*, s.726 (*Die Bekenntnisschriften*, s.974)。Se også § 123 i K.Hase *Hutterus redivivus*, s.316.)。

[38][它就在那里]这是对《马太福音》(24: 23)中耶稣所说的“那时若有人对你们说，基督在这里。或说，基督在那里，你们不要信”的随意引用。

[39][基督是全知者]正如上帝是全知者。可参看前面关于上帝全知的注释。

[40][那你为之献祭出自己的生命的人]也许是指向《约翰福音》(10:14—15)，之中耶稣说：“我是好牧人。我认识我的羊，我的羊也认识我。正如父认识我，我也认识父一样。并且我为羊舍命。”

[41][即使你逃到世界的至极边界……即使你躲藏在深渊之中]指向《诗篇》(139: 8—10)：“我若升到天上，你在那里。我若在阴间下榻，你也在那里。我若展开清晨的翅膀，飞到海极居住。就是在那里，你的手必引导我，你的右手，也必扶持我。”

[42][它平等地照射所有地方]也许是指向《马太福音》(5: 45)之中耶稣说关于上帝，他“日头照好人，也照歹人，降雨给义人，也给不义的人。”

[43][“我不认识你们，我从来就不认识你”……声称自己认识他]部分地引自《路加福音》(13: 25—27)，耶稣说：“至家主起来关了门，你们站在外面叩门，说，主阿，给我们开门，他就回答说，我不认识你们，不晓得你们是哪里来的。那时，你们要说，我们在你面前吃过喝过，你也在我们的街上教训过人。他要说，我告诉你们，我不晓得你们是哪里来的。你们这一切作恶的人，离开我去吧。”部分地引自《马太福音》(7: 22—23)，耶稣说：“当那日必有许多人对我说，主阿，主阿，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能吗？我就明明地告诉他们说，我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧。”

[44][看，它就在那里]这是对《马太福音》(24: 23)的随意引用。

[45]这个词，丹麦语是aandelig，在基督教的关联上，常被译作“灵的”；但“精神的”，在哲学的关联上，尤其是在德国唯心主义哲学的关联上，通常译作“精神的”。

[46][他自己说，“你在祭坛上献祭你的礼物时……然后才来献礼物”]对《马太福音》(5: 23—24)的随意引用，之中耶稣说：“所以你在祭坛上献礼物时，若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物。”

[47][亚伯在祭坛上献祭……该隐的祭品是他所看不中的]指向《创世记》(4: 3—5)之中的关于亚伯和该隐兄弟献祭的叙述，其中有：“耶和华看中了亚伯和他的供物，只是看不中该隐和他的供物。”

[48][既不是在摩利亚山上也不在基利心山上……但它是他所在的

地方]指向《约翰福音》(4: 7—42)中耶稣与撒玛利亚妇人的对话,耶稣说:“耶稣说,妇人,你当信我,时候将到,你们拜父,也不在这山上,也不在耶路撒冷。”(第21句)摩利亚山是所罗门建造耶路撒冷神庙的地方,见《历代志下》(3: 1):“所罗门就在耶路撒冷,耶和华向他父大卫显现的摩利亚山上,就是耶布斯人阿珥楠的禾场上,大卫所指定的地方预备好了,开工建造耶和华的殿。”基利心山是指撒玛利亚人的圣山,撒玛利亚人将之认同为摩利亚山,他们在那里建神庙,在公元前100年被毁。在《约翰福音》(4: 20—24)反映出耶路撒冷和基利心间神庙间争议。耶稣说:“我们的祖宗在这山上礼拜。你们倒说,应当礼拜的地方是在耶路撒冷。耶稣说,妇人,你当信我,时候将到,你们拜父,也不在这山上,也不在耶路撒冷。”

[49][在那里扎下自己的居所,从不离开那里]也许是指向旧约赞美诗中谈论(总是)住在耶和华或主的殿中,比如说《诗篇》(23: 6; 27: 4; 61: 4; 84: 4)。

[50][如圣经所说.....将在我们的主耶稣基督的日子里完成这善的作为]对《腓利比书》(1: 6)的随意引用。和合本《腓利比书》(1: 6)中把“善的作为”译作“善工”。“我深信那在你们心里动了善工的,必成全这工,直到耶稣基督的日子。”

[51][那在严格的意义上被称作耶稣基督的日子的,只有唯一的一天]亦即基督重归并且那来临的审判发生的日子。

[52][走吧,你,日子.....我的信仰将在那里建起]在草稿中克尔凯郭尔在纸页边上作注释:“这讲演可以以京果的第五晨叹的最后一句诗结尾”*Pap.VIII 2 B 108,s.213*)。所引的是赞美诗诗人托马斯·京果的晨赞美诗“再见你不得安息的夜”的最后一段(Thomas Kingomorgensalme《Farvel Du hvilesøde Nat》,nr.184 i *Psalmes og aandelige Sange af Thomas Kingo*,udg.af P.A.Fenger,Kbh.1827,ktl.203,s.391f.;s.392.)。

IV^[1]《哥林多前书》(11: 23) [2]

祈祷

哦,耶稣,常常让我的心

想着你的苦难、剧痛和艰辛

让我想着你的灵魂痛楚^[3],

是的,你,我的主和拯救者,甚至在这方面,我们也不敢去相信自

自己的力量，不敢去以为我们仿佛能通过我们自己而足够深刻地召唤，或者足够牢固地坚持，对你的这种记忆，我们，在远远更大的程度上更愿意逗留在快乐的事物中、而不愿在悲哀的事物中耽搁，我们全都欲求着美好日子、幸福时光的和平与安宁，我们如此想要在更深刻的意义上保持对所有恐怖的一无所知而让它们（如我们所愚蠢地认为的）不来令我们的幸福生活变得黑暗而严肃，哦，或者令我们的（在我们自己看来是）不幸的生活变得愈加黑暗而严肃。^[4]因此我们向你祷告，你，那是“我们所想要纪念的”^[5]的你，我们向你祷告，愿你自己会提醒我们纪念你。哦，在一个人要与你说话的时候，他所说的是怎样一种奇怪的语言啊；在它要被用来描述我们与你的关系或者你与我们的关系时，它当然就好像是不可用的。在那要被回忆的东西自己要去提醒那回忆者的时候，这是否也是一种记忆啊！在人的角度上看，只有那高高在上的、有着如此多如此重要的事情要去想的权势者才以这样的方式说话，他对卑微者说：你要自己提醒我记着我回忆你。唉，我们对你说着同样的话，你，世界的拯救者和赎罪者^[6]；唉，这同样的话，在我们对你说这话的时候恰恰是对于我们的卑微、我们与你相比的“什么都不是”的表达，你，在上帝那里是超越所有诸天至高^[7]的你；我们向你祷告，愿你自己会提醒我们想着你的受难和死亡，常常提醒我们^[8]，在我们的工作中、在我们的喜悦和我们的悲哀之中，提醒我们想着你被出卖的那个夜晚^[9]。我们为这个向你祷告，在你提醒我们的时候，我们感谢你，正如现在，他们这些在今天聚集的人们，我们也以这样的方式感谢你，通过走向你的圣餐桌来更新与你的同在^[10]。

《哥林多前书》（11: 23）：……就是主耶稣被卖的那一夜。

在他被卖的那一夜^[11]。因为，现在就让这只成为围绕着你的夜，这当然也属于神圣的历史情节中的一部分。在这里聚集起来的^[12]，为纪念我们的主耶稣基督^[13]而参与这在那个夜晚被立约定出的餐食^[14]的你们，你们肯定自己向他祷告了，祈请他会把自己的受难和死亡真正活生生地展示在你们眼前^[15]。哦，有一些人，他们也许祈请了可以让他们获准去看见那王侯们徒劳地欲求着想看见的东西，他的荣耀的日子之一^[16]；不要为你们的选择^[17]后悔，因为那首先是祈求了要让可怕的东西能活生生地展示在他面前的人，他确实是选择了更好的部分^[18]。

——在他被卖的那一夜。现在事情就是这样，在人的角度上说，他的处境是败退^[19]。他，本来人们曾想要拥戴为王的^[20]他；在后来大祭司们

因为人众跟随着祂而仍不敢动手碰的^[21]祂；通过其强有力的作为使得无数人群围拢向自己的^[22]祂；在其教导之权威面前所有人都屈从^[23]、法利赛人要作对而被折服^[24]、人众欢喜而充满期待的祂；——现在祂就像是排斥出了世界，祂独自与十二门徒一同坐在一个房间里^[25]。但是骰子已被扔出^[26]，在天父的旨意和在大祭司们的公会^[27]的裁决中，祂的命运已被决定^[28]。在祂从桌前起身走进外面的黑夜中^[29]的时候，这时祂也是去迎接自己的死亡，这时恐怖的戏剧开始了，为此一切都已准备就绪，这时祂还要再一次在恐怖的再现之中体验那过去的事情，在某种意义上可怕地终结于开始：祂要被作为王致意，却是出自嘲弄；祂将真地穿上紫袍，但作为一种侮辱^[30]；祂将聚集人们以更大的数量围向自己，但是大祭司们不会再怕出手动祂，相反倒是不得不阻拦住人众的手^[31]，以便让这事情看起来有这样的表象：祂被判了死罪^[32]；这当然也是法律诉讼^[33]，祂当然是“就像人们抓住一个盗贼”一样地被抓住了^[34]，并且“作为一个犯罪者被钉上十字架”^[35]！以这样一种方式，祂的生命是在倒退而不是在前进，那与“人的心念自然地所想的和所欲求的东西”正相反的。因为，世俗地看，一个人一级一级地在荣誉和名望和权力中向上攀登^[36]，不断地有越来越多的人赞同他的事业，直到他，一直是站在多数者一边的他，到最后受所有站在最高一级上的人们钦敬。但是祂则反过来一级一级地向下走，然而祂却在向上登；以这样的方式，真理必须受难，——或者在世界里被标记出来

（udmærkes）^[37]，只要祂是真理^[38]。在最初的瞬间，这真理看来是所有人欣悦的；但是随着它越是渐渐地变得更清晰，越确定并且越明了，越有决定性，越多的幻觉之伪装脱落下来，也就有越多的人不断地离去^[39]，——最后祂一个人单独站在那里^[40]。但是，即使在那里，祂也还不停下，现在一级一级地穿过所有下降之标记^[41]，直到祂最终被钉上十字架。终于，然而这终结却并不持续很久；因为从“恐怖之戏剧在祂被出卖的那夜开始”的瞬间起，那决定^[42]就已经带着“那突然的”的速度就绪了，就像在风暴在一瞬之间使天地发暗。这一夜是边界；然后，怎样的变化啊！^[43]然而在某种意义上一切都是同一回事。地点是同一个地点，同样的大祭司们，同样的巡抚^[44]，同样的人众，——是的，祂也是同样的祂；在人们从前想要推举祂做王的时候，那时祂逃走了^[45]，而在人们全副武装地来抓祂的时候，祂则迎接那兵并且说“你们找谁”^[46]；祂可是曾以一吻来问候过作为门徒的犹大，祂也不拒绝犹大那

一吻，祂以这吻知道犹大将出卖祂^[47]，——难道祂不是同样的祂？

哦，我的听者，作为一个人，有时候也许有一天或者一夜是他必定会希望不要出现在自己的生活中的；这个夜晚，人类必定会希望这个夜晚不曾在自己的历史中出现过！因为，如果祂出生的那个午夜^[48]是黑暗的；那么，祂被出卖的这夜则更为黑暗！人类必定是希望这个夜晚不在自己的历史中，是的，每一个单个的人必定会希望它不在人类的历史之中；因为这当然绝不是完成了的并且过去已久的事件，基督的受难当然是我们所不应当也不敢像我们纪念那些无辜地死去的荣耀者们^[49]的受难那样地来纪念的，关于这些荣耀者们的死，我们会说：现在这早已过去。祂的无辜的牺牲没有结束，尽管受难的杯子已空^[50]；不是一个从前的事件，尽管它已经过去；没有成为了一个已完成的往事，尽管它是在一千八百年前；并不会变成了往事，即使它是在一万八千年前。祂不是在病榻之上死于一个自然的死亡；祂也不是因为灾难而去世；也不是个别的一些人袭击祂而打死了祂；也不是当时那一代人把祂钉上十字架；是“人类”^[51]，而如果我们本来就是人，那我们则当然也是属于这人类的一部分。因而我们不敢洗我们的手，——至少我们是不能够，除非是像彼拉多能这样做^[52]；因而我们不是一个经过的事件的观众和旁察者，我们当然是一个在场事件之中的同犯。因此我们不去放肆地自欺欺人地认为这是以诗人的方式^[53]对我们所要求的怜悯；这当然是祂的血，这血也是对“属于人类一部分的我们”所要求的^[54]。哦，甚至那与祂最像的仿效者：他没有像迷信所渴求的那样在自己的身上承受祂的伤^[55]，他的生命也是倒退而非前进，他也根据基督教的衔位法规^[56]一步一步地，被取笑、被嘲辱、被迫害、被钉上十字架；甚至他，在他想起那个夜晚的时候，那个夜晚，它确实实地对于他就是在思想之中当场的，他也是作为同犯在场的。在教众（每次在这话“我们的主耶稣基督在祂被出卖的这夜”^[57]被说出的时候）恐慌但真挚地围着祂就好像是要阻止这叛卖的发生，就好像是为了向祂许诺忠诚——甚至即使是所有其他人都离开了祂^[58]——的时候，却没有人敢忘记，他在那个夜里也是在场作为同犯的，没有人敢忘记这一可悲的榜样——他在别的方面倒是并不怎么像这个榜样——使徒彼得^[59]。唉，我们人类，尽管我们是属真理的^[60]、尽管我们还是在“真理”^[61]的这一边；在我们要与一个是“真理”的人并肩行走的时候，在“真理”是尺度的时候，我们就还是像一个巨人^[62]身旁的小孩子，在定决^[63]的瞬间，我们还是变成了同犯。

在祂被卖的那一夜。除了叛卖，又有什么样的犯罪与夜有更大的相似之处呢；哦，除了叛卖，又有什么样的犯罪与爱有更大的不同呢，唉，在这叛卖是通过一吻而发生的情况下，则是极至的！然而，犹大当然是叛徒，但在根本上他们其实全是叛徒，只有犹大是唯一为钱而这样做的^[64]。犹大把祂出卖给大祭司们，大祭司们把祂出卖给人众，人众把祂出卖给彼拉多；出于对凯撒的畏惧，彼拉多把祂出卖给死亡^[65]，畏惧人众的使徒也做同样的事情——他们在夜里逃跑^[66]，还有在庭院里拒绝认祂的彼得^[67]。这是最后的，哦，就仿佛这是最后的一星火点灭了，——然后一切就是黑暗。在全人类之中没有一个人，哪怕是唯一的一个，是愿意与祂有关系的，——而祂是真理！哦，如果你认为，你还是绝不会做这事情，你绝不会对祂动手、也不会去参与嘲辱，——但是出卖祂，这是你会做的：你逃跑，或者你聪明地待在家里，让自己置身事外，让一个仆人告知你发生的事情。唉，但是，叛卖是你能够为爱带来的最痛楚的一击；没有任何事情，哪怕是最痛苦的肉体煎熬，爱在之中所遭的折磨会像“爱在‘被叛卖’之中所受的灵魂上的折磨”那么剧痛，因为对于爱来说，没有任何东西是像忠诚那样有着如此至福的！

哦，这事件发生了，这足以让我永远不再会以这样的方式快乐，就像自然人不再轻率而世俗地快乐，就像少年不再在不识世故之中快乐，就像小孩子不再在无邪之中快乐。我无需看更多，如果还能有任何更可怕的事情发生在这世界的话，任何能够令心灵感到更恐怖的东西；因为，那能够在更大程度上令感官感到恐怖的东西无疑是存在的。无需有任何可怕的事情发生在我身上，——对于我这已足够：我看见了“爱”^[68]被叛卖，我明白了某种关于我自己的事情，亦即：我也是一个人，“是人”就是“是一个有罪的人”。我并不因此而变得憎恶人类，我绝不会去恨别人；但是我绝不忘记这一情景，也不会忘记我所明白了的关于我自己的事情。人类钉上十字架的，是赎罪者^[69]；恰是因此，属于人类的我感到对一个赎罪者的需要；这对一个赎罪者的需要，是再也没有比在人类把赎罪者钉上十字架时更清楚的。从这一瞬间起，我不再相信自己，我也不想让我自己被欺骗，就仿佛因为自己没有像那些同时代的人们那样地经受同样的考验，我就是更好的。不，我变得对自己如此害怕，我想要在祂——这被钉上了十字架的人——那里寻找皈依处。对祂，我想要祷告：愿祂救我远离恶^[70]，救我远离我自己。只有在“通过祂并且在祂那里得到了拯救”的情况下，在祂紧紧扶持住我^[71]的时候，

我知道，我不会出卖祂。这种要把我从祂那里吓跑的恐惧——“我也会出卖祂”，恰恰这恐惧，把我与祂结合在一起，这样，我敢希望我将紧紧抓住祂^[72]，——在那要把我吓跑的东西恰恰就是那要把我吸引向祂的东西时，我又怎么会不敢去希望这个！^[73]我不愿（并且我无法这么做，因为祂不可抗拒地打动我）^[74]，我不愿在我自身之中带着这种对我自己的恐惧内闭起自己^[75]而没有对祂的信任；我不愿带着这种恐惧或者带着这种辜的意识——“我也会出卖祂”——在我自己之中内闭起自己；我宁可，作为一个有辜者，得到了拯救地属于祂。哦，在祂在犹太到处游走的时候，祂通过自己行善的各种奇迹作为打动了许多人^[76]；但是被钉上了十字架，祂做出了更大的奇迹，祂做出了爱之奇迹：祂什么都不做——通过受难来打动每一个有着一颗心的人！

祂被出卖了——但祂是爱：在祂被卖的那一夜，祂立约定出了爱的餐食^[77]！总是那同样的！那些将祂钉在十字架上的人们，祂为他们祷告^[78]；在祂被卖的那一夜，祂用上了这机会（哦，无限的爱之深度，它恰恰觉得这瞬间是适当的！），祂用这机会来立约定出和解之餐食^[79]。确实，祂来到这个世界不是为了接受服务而不作回报^[80]！一个女人用香膏浇祂的头，作为回报，她所有这几千年下来一直被人纪念^[81]！是的，祂回报人们对祂所做的！人们把祂钉上十字架，作为回报，祂的这在十字架上的死亡是，为世界的罪、也是为“人们把祂钉上十字架”这罪，给出的和解之献祭^[82]！人们出卖祂；作为回报祂为所有人立约定出和解之餐！如果彼得没有拒绝认他，那么就当然会有一个人并没有像人类之中的每一个其他人那样需要和解。但是，现在所有人都出卖了祂，于是所有人也就需要参与这和解之餐！

看，现在一切都已就绪^[83]；有福了，那在自己所应做的事上也已就绪的人！看，在那里，祂在自己神圣的桌前等待着：那么，为纪念祂，为祝福你们自己，而去这样做吧^[84]！

注释：

[1][IV]见也许是1847年8月的日记NB2: 151:“星期五布道的文字/我们的友爱在天上。/.....尤其是今天，我们感受到这个，——因为，每一次这些话被重复，我们的主耶稣·基督‘在那个他被出卖的夜晚’，在这个时候，教众就越来越紧密地围着靠近他，就仿佛叛徒又一次在靠近”（SKS20,201）。

[2][《哥林多前书》（11: 23）]所指句子见下文所引。

[3][哦，耶稣，常常让我的心.....想着你的灵魂痛楚]引自丹麦神学家、历史学家和作家马岭（OveMalling）的赞美诗《哦，耶稣，常常让我的心想着》，收于《福音基督教赞美诗》（*Evangelisk-christelig Psalmebog til Brug ved Kirke-og Huus-Andagt*（1798）som nr.147.）。

根据1845年的一个版本，这首诗的全诗为：“哦，耶稣，常常让我的心/想着你的苦难、剧痛和艰辛/让我想着你的灵魂痛楚/让我想着你的十字架和你的死亡！/我的生命要赞美你，/我的死亡要赞美你。/你将让我的尘土重生，/给予我胜利的宝座。”

[4]译者对句子稍作调整，按原文直译是：“是的，你，我的主和拯救者，甚至在这方面我们也不敢去相信自己的力量，仿佛我们能够通过自己足够深刻地召唤或者足够牢固地坚持对你的这种记忆，我们，在远远更大的程度上更愿逗留在快乐的事物中、而不愿留在悲哀的事物中的我们，全都欲求着美好日子、幸福时光的和平与安宁的我们，如此想要在更深刻的意义上对所有恐怖保持无知而令它们，如我们愚蠢地认为的那样，不来使我们的幸福生活变得黑暗而严肃，哦，或者使得我们的，在我们自己看来是，不幸生活变得甚至更黑暗而严肃的我们”。

丹麦文原文是：“ja,Du vor Herre og Frelser,end ikke i denne Henseende turde vi*fortrøste os til egen Kraft,som formaaede vi ved os selv dybt nok at fremkalde eller stadigt at fastholde dette Dit Minde,vi,der saa langt hellere dvæle ved det Glædelige end ved det Sørgelige,vi,der alle begjere gode Dage,lykkelige Tiders Fred og Tryghed,vi,der saa gjerne ønske at blive i dybere Forstand uvidende om Rædslerne,at de ikke,som vi daarligen mene,skulle gjøre vort lykkelige Liv mørkt og alvorligt,o,eller vort,som det synes os,ulykkelige Liv,dog alligevel for mørkt og alvorligt.”

Hong的英译是：“Yes,you our Lord and Savior,not even in this do we dare to trust our own strength,as if by ourselves we were able to summon deeply enough or constantly to hold fast your memory,we who much prefer to dwell on the joyful than on the sorrowful,we who all crave good days,the peace and security of happy times,we who so very much wish to remain in the deeper sense ignorant of the horrors lest they,as we foolishly think,would make our happy life dark and earnest,or our unhappy,so it seems to us,life even darker and more

earnest.”

Hirsch的德译是：“ja,Du unser Herr und Heiland,noch nicht einmal hierbei dürfen wir uns unsrer eignen Kraft getrösten,so als ob wir es aus uns selber vermöchten,dies Dein Gedächtnis tief genug in uns wachzurufen oder stetig festzuhalten,wir,die wir so weitaus lieber bei dem Frohmachenden verweilen denn bei dem Betrübenden,wir,die

wir allesamt guter Tage begehren,des Friedens und der Sicherheit glücklicher Zeiten,wir,die wir so sehnlich wünschen in tieferem Sinne unwissend zu bleiben von den Schrecknissen,auf daß sie nicht,wie wir törllich meinen,unser glückliches Leben düster und ernst machen,o,oder unser uns unglücklich scheinendes Leben doch gleichwohl allzu düster und ernst.”

[5][我们所想要记念的]指向耶稣关于圣餐礼立约之中所说的话。见前面对“那是在祂被出卖的夜晚”的注释。

[6][赎罪者]亦即基督。参看比如说《以弗所书》（1: 7）：“我们借这爱子的血，得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典。”也可参看《歌罗西书》（1: 14）和《希伯来书》（9: 12），之中说，耶稣作为真正的大祭司，“乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事”。

[7][在上帝那里是超越所有诸天至高]一方面是指向《腓利比书》（2:9），之中保罗在基督颂之中写道：“神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名”，一方面也指向《希伯来书》（7: 26）之中写耶稣：“像这样圣洁，无邪恶，无玷污，远离罪人，高过诸天的大祭司，原是与们合宜的。”

[8][提醒我们想着你的受难和死亡，常常提醒我们]见前面对所引诗句的注释。另外也参看牧师对领圣餐者们所说的引言：“因为他（基督）给予了我们他的身体和血，让我们吃下喝下，以达罪的宽恕，另外也记着他的死亡和痛苦。”见《丹麦圣殿规范书》（*Forordnet Alter-Bog for Danmark*,Kbh.1830[1688],ktl.381,s.253.）。

[9][想着你被出卖的那个夜晚]指向耶稣关于圣餐礼立约之中所说的话。见前面对“那是在祂被出卖的夜晚”的注释。

[10]同在（*Samfundet*），有时译作“共同体”。在正常的意义中，丹麦语的*Samfund*意思是“社会”。但是在神学或者圣经的意义上，它常

常被用来指“（与上帝或基督或永恒的）同在”或者“（与上帝或基督或永恒的）共同体”。

[11][在他被出卖的那一夜]在草稿边上，克尔凯郭尔在划有着重强调性的双道下划线的“注”下面写：“如果这个讲演要被讲，那么整个引言就会被取掉。直接在那文字后面，它就开始了。在那个他被出卖的夜。因为不要让环境打扰你，不要管这穹窿的牢固性，不要管美丽和豪华，不要管艺术的创作，不管，唉，这一在这里面的对许多人来说却也许是狡猾的安全感，只让夜围绕着你。在那个他被出卖的夜！这夜是他的生命中的转折点，等等等等”（*Pap.VIII 2 B 112,s.215*）。

[12][在这里聚集起来的]就是说，在教堂里面，在忏悔仪式之后，在圣餐礼仪式之前。另外还可以看1848年1月的日记NB4: 25:“自一篇可能的星期五布道...../.....但是，现在在这里聚集起来的、为纪念我们的主耶稣基督而参与这在那个夜晚被立约定出的餐食的你们，你们肯定自己向他祷告了，祈请他会把自己的受难和死亡真正活生生地展示在你们眼前。哦，有一些人，他们也许祈请了可以让他们获准去看见那王侯们徒劳地欲求着想看见的东西，他的荣耀的日子之一；不要为你们的选择后悔，因为那首先是祈求了要让可怕的东西能活生生地展示在他面前的人，他确实是选择了更好的部分”（*SKS20,299*）。

[13][为纪念我们的主耶稣基督]指向耶稣关于圣餐礼立约之中所说的话。见前面对“那是在祂被出卖的夜晚”的注释。

[14][在那个夜晚被立约定出的餐食]根据《哥林多前书》（11: 23）耶稣是将圣餐仪式定在夜里；根据前三个福音，它是在一个庆典性的复活节晚餐上，可参看日记（NB2: 256）。

[15][祈请他会把自己的受难和死亡真正活生生地展示在你们眼前]也许是指向《加拉太书》（3: 1），其中保罗写道：“无知的加拉太人哪，耶稣基督钉十字架，已经活画在你们眼前，谁又迷惑了你们呢？”

[16][看见那王侯们徒劳地欲求着想看见的东西，他的荣耀的日子之一]指向《路加福音》（10: 24），之中耶稣对门徒们说：“我告诉你们，从前有许多先知和君王，要看你们所看的，却没有看见。要听你们所听的，却没有听见。”还有《约翰福音》（8: 56），之中耶稣对犹太人们说：“你们的祖宗亚伯拉罕欢喜喜地仰望我的日子。既看见了，就快乐。”

[17]“你们的选择”是“活生生地看见基督的受难和死亡”，不同于

那“有一些人”，他们看见的东西是“耶稣的荣耀的日子”。

[18][选择了更好的部分]指向《路加福音》（10：42），之中耶稣对马大说她的坐在耶稣脚前听他的道的妹妹马利亚：“马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”其中“那上好的福分”按丹麦文圣经是“更好的部分”或“好的部分”。

[19]这一句的丹麦文是：“Saaledes var det nu,menneskeligt talt,gaaet tilbage for Ham”；

Hong的英译是“It was in this way,humanly speaking,that he has now come down in the world”；

Tisseau的法译是“Ainsi,à vues humaines,il avait subi un échec”；

Hirsch的德译是：“So war es denn nunmehr,menschlich gesprochen,mit Ihm rückwärts gegangen”。

[20][本来人们曾想要拥戴为王的祂]指向《约翰福音》（6：15）。而因为下面的文字，也可以考虑这是指耶稣进入耶路撒冷的时候，人众欢迎他，欢呼他为王的叙述，见《马太福音》（21：1—11）和《路加福音》（19：28—40）。

[21][在后来大祭司们因为人众跟随着祂而仍不敢动手碰的]见《马太福音》（21：33—46）。进入耶路撒冷的第二天，耶稣讲了邪恶的葡萄园户的比喻；当大祭司和法利赛人明白它是针对他们的时候，“他们想要捉拿他，只是怕众人，因为众人以他为先知”（第46句）。在《路加福音》（21：33—46）有平行的叙述：“文士和祭司长，看出这比喻是指着他们说的，当时就想要下手拿他。只是惧怕百姓”（第19句）。另外，在《路加福音》（19：47—48）有“耶稣天天在殿里教训人。祭司长，和文士，与百姓的尊长，都想要杀他。但寻不出法子来，因为百姓都侧耳听他”。

[22][通过其强有力的作为使得无数人群围拢向自己的]见《路加福音》（19：28—40）耶稣进入耶路撒冷的叙述，其中有：“将近耶路撒冷，正下橄榄山的时候，众门徒因所见过的一切异能，都欢乐起来，大声赞美神，说，奉主名来的王，是应当称颂的。”另见《约翰福音》（6：2）：“有许多人，因为看见他在病人身上所行的神迹，就跟随他。”

[23][在其教导之权威面前所有人都屈从]见《马太福音》（7：28—29），在耶稣登山宝训之后：“耶稣讲完了这些话，众人都希奇他的教训。因为他教训他们，正像有权柄的人，不像他们的文士。”另见《马

太福音》(7: 22—33) ;《约翰福音》(7: 46)。

[24][法利赛人要作对而被折服]见《约翰福音》(12: 42)，之中讲述，尽管有先知以赛亚关于犹太人的顽固的预言，“虽然如此，官长中却有好些信他(耶稣)的。只因法利赛人的缘故，就不承认，恐怕被赶出会堂”。也参看《约翰福音》(7: 45—53)。

[25][祂独自与十二门徒一同坐在一个房间里]根据马可福音和路加福音关于耶稣与十二门徒的最后晚餐的叙述，那是在耶路撒冷的一幢房子的“一间大楼”(厅)里，见《马可福音》(14: 12—16)和《路加福音》(22: 7—13)。

[26][骰子已被扔出]指向一句据说是凯撒说过的话。在凯撒在公元前49年离开自己的省份作为军事首领与自己的军队一同越过卢比肯河(卢比肯河是意大利本土和诸省份间的边界，并且作为将领是不能与自己的军队一同越过这河的)的时候，他说“Jacta est alea”(骰子已被掷出)。这是一个违法的决定，由此引发出了罗马的第二次内战。这内战导致了凯撒的独裁。见罗马历史学家斯维通(Sveton)所写的《十二凯撒生平》(*De vita Caesarum*)，1,32。

(Jf.Caji Svetonii Tranquilli Tolv første Romerske Keiseres Levnetsbeskrivelse, overs. af J.Baden, bd.1-2, Kbh.1802-03, ktl.1281; bd.1, s.31)。

[27][大祭司们的公会]或者在大公会(《马太福音》5: 22)它代表着耶路撒冷的犹太人集会，在耶稣时代，这是犹太人在罗马人允许其具备的自治事务中的最高的管理和司法权力机构。在这大公会中有71个成员，有一个执行大祭司作为首席。这里暗示了在大公会前对耶稣的审讯，他被判有死罪。见《马太福音》(26: 57—68)。

[28]丹麦语Raad，既有忠告、劝告、裁决和决定的意思，又有议事机构的意思。在这里句子结构其实是“在天父的和在大祭司们的Raad中，祂的命运已被决定.....”，就是说，作定语的名词“天父”和“大祭司们”共享Raad这个名词，但其实它跟在“天父”后的意思是“旨意”而跟在“大祭司们”后的意思是“公会”。

这一句的丹麦文原文是：“Men Loddet erkastet, Hans Skjebne er afgjort, i Faderens og i Ypperstepræsternes Raad.”

Hong的英译是“*But the die has been cast; his fate has been decided by the decree of the Father and the high priests.*”

[29][祂从桌前起身走进外面的黑夜中]在耶稣与十二门徒吃完了最后的晚餐之后，星期四晚上，他立了圣餐礼的约，在《马太福音》（26: 30）中说：“他们唱了诗，就出来往橄榄山去。”但按《约翰福音》（13: 30），那则是夜里（就是说，是深夜，而不是晚上）。见克尔凯郭尔在1847年10月带有标题“取自星期五讲演第一”日记NB2: 256。

[30][祂要被作为王致意，却出自嘲弄；祂将确实穿上紫袍，但作为一种侮辱]见《马太福音》（27: 27—31）：在彼拉多洗手之后，“巡抚的兵就把耶稣带进衙门，叫全营的兵都聚集在他那里。他们给他脱了衣服，穿上一件朱红色袍子。用荆棘编作冠冕，戴在他头上，拿一根苇子放在他右手里。跪在他面前戏弄他说，恭喜犹太人的王阿。又吐唾沫在他脸上，拿苇子打他的头。戏弄完了，就给他脱了袍子，仍穿上他自己的衣服，带他出去，要钉十字架。”在《约翰福音》（19:1—7）中说，“当下彼拉多将耶稣鞭打了。兵丁用荆棘编作冠冕，戴在他头上，给他穿上紫袍。又挨近他说，恭喜犹太人的王阿。他们就用手掌打他。彼拉多又出来对众人说，我带他出来见你们，叫你们知道我查不出他有什么罪来。耶稣出来，戴着荆棘冠冕，穿着紫袍。彼拉多对他们说，你们看这个人。祭司长和差役看见他，就喊着说，钉他十字架，钉他十字架。彼拉多说，你们自己把他钉十字架吧。我查不出他有什么罪来。犹太人回答说，我们有律法，按那律法，他是该死的，因他以自己为神的儿子。”另看《马太福音》（27: 42）。

[31][祂要让人们以更多人数围向自己……大祭司们……不得不阻拦住人众的手]比如可参看《马太福音》（27: 20—26）：“祭司长和长老，挑唆众人，求释放巴拉巴，除灭耶稣。巡抚对众人说，这两个人，你们要我释放哪一个给你们呢？他们说，巴拉巴。彼拉多说，这样，那称为基督的耶稣，我怎么办他呢？他们都说，把他钉十字架。巡抚说，为什么呢？他作了什么恶事呢？他们便极力地喊着说，把他钉十字架。彼拉多见说也无济于事，反要生乱，就拿水在众人面前洗手，说，流这义人的血，罪不在我，你们承当吧。众人都回答说，他的血归到我们，和我们的子孙身上。于是彼拉多释放巴拉巴给他们，把耶稣鞭打了，交给别人钉十字架。”和《约翰福音》（19: 13—16）：“那日是预备逾越节的日子，约有午正。彼拉多对犹太人说，看哪，这是你们的王。他们喊着说，除掉他，除掉他，钉他在十字架上。彼拉多说，我可以把你们的王钉十字架吗？祭司长回答说，除了该撒，我们没有王。于是彼拉多将耶

稣交给他们去钉十字架。”

[32][这样的表象：祂被判了死罪]也许是指向《约翰福音》（19: 6—7），彼拉多说不认为耶稣有罪，但是“犹太人回答说，我们有律法，按那律法，他是该死的，因他以自己为神的儿子。”

[33][法律诉讼]对耶稣的审判在这样一种意义上有着一种“法律诉讼”的形式，他既在公会被大祭司审讯（《马太福音》26: 57—68），被彼拉多审讯（见《马太福音》27: 11—14;《路加福音》23: 1—5;《约翰福音》18: 28—19:16），被希律审讯（见《路加福音》23: 8—12），然后又被彼拉多审讯（见《路加福音》23: 13—25）。在《约翰福音》（19: 13）直接说，在彼拉多决定把耶稣交给犹太人钉十字架的时候，他是坐在法庭上。

[34][“就像人们抓住一个盗贼”一样地被抓住了]对《马太福音》（26:55）：“当时，耶稣对众人说，你们带着刀棒，出来拿我，如同拿强盗吗？”和《路加福音》（22: 52）：“耶稣对那些来拿他的祭司长，和守殿官，并长老，说，你们带着刀棒，出来拿我，如同拿强盗吗？”的随意引用。

[35][“作为一个犯罪分子被钉上十字架”]参看《路加福音》（23: 26—43）耶稣被钉上十字架的叙述：耶稣被与两个盗贼一同带往骷髅地，被钉上十字架。两个盗贼分别在他左面和右面。

[36][一个人一级一级地在荣誉和名望和权力中向上攀登]就是说按照世俗的衔位法规。

[37][被标记出来（udmærkes）]一方面是指被标出来，就是说，被特别地区分出来，被筛选掉（被迫害），一方面是被表彰，就是说，被认可、被表扬。

[38][祂是真理]指向《约翰福音》（14: 8）。

[39][越多的人不断地离去]比如说看《约翰福音》（6: 66），上面说，许多门徒在听了耶稣关于他的作为生命食粮的长篇讲演之后，说“这话甚难，谁能听呢？”，从此多有退去的，不再和他同行。

[40][最后祂一个人单独站在那里]指向新约中的叙述：犹太出卖耶稣（《马太福音》26: 14—16.48），在他被抓的时候，所有门徒不再顾他而逃走（《马太福音》26: 56），在他在大公会大祭司审讯时，彼得三次不认他（《马太福音》26: 69—75）。

[41][穿过所有下降之标记]从他被出卖开始，然后进入他审判过程

中的各种经历，最后终结于被钉上十字架。一个沉降的过程。

[42]这里的“决定”（Afgjørelse），是一个人对外在的人的命运或者事物的走向做出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。另有一个“决定”（Beslutning）概念则是指一个人所做的选择，选择让自己做什么。若在丹麦文中这两个词同时出现，那么译者就会把这个“决定（Afgjørelse）译作”定决“。

[43][这一夜是边界；然后，怎样的变化啊！]见前面对“在他被卖的那一夜”的注释。

[44][巡抚]本丢·彼拉多，是罗马帝国犹太和撒玛利亚行省的第五任总督（26—36年在任）。《马太福音》第27章和《约翰福音》第18章述及他，把他说成是巡抚。

[45]在人们从前想要推举祂做王的时候，那时祂逃走了]指向《约翰福音》（6: 14—15）：“众人看见耶稣所行的神迹。就说，这真是那要到世间来的先知。耶稣既知道众人要来强逼他作王，就独自又退到山上去。”

[46][在人们全副武装地来抓祂的时候，祂则迎接那兵并且说“你们找谁”]《约翰福音》（18: 3—7）：“犹大领了一队兵，和祭司长并法利赛人的差役，拿着灯笼，火把，兵器，就来到园里。耶稣知道将要临到自己的一切事，就出来，对他们说，你们找谁？他们回答说，找拿撒勒人耶稣。耶稣说，我就是。卖他的犹大也同他们站在那里。耶稣一我就是，他们就退后倒在地上。他又问他们说，你们找谁？”

[47][祂也不拒绝犹大那一吻，祂以这吻知道犹大将出卖祂]指向前三个福音的关于耶稣的被抓。犹大与大祭司们和长老约定了吻是指出谁是耶稣。关于耶稣知道这个，见前一注释。

[48][祂出生的那个午夜]指向《路加福音》（2: 1—20）。耶稣的诞生是在夜里。

[49][荣耀者]指基督教的烈士。见前面关于“荣耀者”的注释。

[50][受难的杯子已空]见《马太福音》（20: 20—23）：“那时，西庇太儿子的母亲，同她两个儿子上前来拜耶稣，求他一件事。耶稣说，你要什么呢？她说，愿你叫这两个儿子在你国里，一个坐在你右边，一个坐在你左边。耶稣回答说，你们不知道所求的是什么。我将要喝的杯，你们能喝吗？他们说，我们能。耶稣说，我所喝的杯，你们必要喝。只是坐在我的左右，不是我可以赐的，乃是我父为谁预备的，就赐

给谁。”《马太福音》（26: 39）：耶稣“他就稍往前走，俯伏在地祷告说，我父阿，倘若可行，求你叫这杯离开我。然而不要照我的意思，只要照你的意思。”《马太福音》（26: 42）：“第二次又去祷告说，我父阿，这杯若不能离开我，必要我喝，就愿你的意旨成全。”《约翰福音》（18: 11）“耶稣就对彼得说，收刀入鞘吧。我父所给我的那杯，我岂可不喝呢？”

[51][不是当时那一代人把祂钉上十字架；是“人类”]见前面第二部分中对“他的生命当然从来就没有表达过任何偶然的东⻄”的注释。

当时那一代人：指耶稣时代的犹太人。

[52][我们不敢洗我们的手，——至少我们是不能够，除非是像彼拉多能这样做]指向《马太福音》（27: 24）：“彼拉多见说也无济于事，反要生乱，就拿水在众人面前洗手，说，流这义人的血，罪不在我，你们承当吧。”

[53][诗人的方式]就是说，正如“怜悯”是由悲剧作家创作出来的。按照亚里士多德的《诗学》，悲剧唤醒怜悯与畏惧。《诗学》第六章中给出了悲剧的引导性定义：“悲剧是对一个严肃、完整、有一定长度的行动的摹仿，它的媒介是经过‘装饰’的语言，以不同的形式分别被用于剧的不同部分，它的摹仿方式是借助人物的行动，而不是叙述，通过引发怜悯和恐惧使这些情感得到疏泄。”亚里士多德：《诗学》，陈中梅译注，商务印书馆1996年，第63页。这里也说明一下：本书译文中的“畏惧”在这部译著中是被译作“恐惧”。

(If.Aristoteles'*Poetik*,6.bog (1449b 27f.),vækker tragedien medlidenshed og frygt,jf.Aristoteles *graece*,udg.af I.Bekker,bd.1-2,Berlin 1831,ktl.1074-1075;bd.2,s.1449; ogAristoteles *Dichtkunst*,overs.af M.C.Curtius,Hannover 1753,ktl.1094,s.11f.)

也参看克尔凯郭尔《有辜的——无辜的》之中的“给读者的信”§ 5中的相关讨论。（商务印书馆《人生道路诸阶段》/2017年/625—626页，以及对这两页内容的相关注释。）

[54][这血也是对“……我们”所要求的]也许是指向《以西结书》（3:18），主对以西结说：“我何时指着恶人说，他必要死。你若不警戒他，也不劝戒他，使他离开恶行，拯救他的性命，这恶人必死在罪孽之中。我却要向你讨他丧命的血。”也参看《马太福音》（27: 25）和《使徒行传》（5: 28）。

[55][像迷信所渴求的那样在自己的身上承受祂的伤]见1847年10月的日记NB2: 227:“……中世纪的迷信所推重的与基督的一致性，去拥有基督的在自己身上的伤口（方济各），这是纯粹的夸张。但是在‘被嘲辱’等等之上的一致性，则是真正的一致性”（SKS20,227）。这里所指的是圣伤（stigmatisation），就是这种现象：基督的“伤口”或者受伤的标记（希腊语“stigmata”）能够在一个人的身体上重新再出现，比如说，头上的荆冠的标记，手上和脚上的钉钉子处，身侧的矛刺伤口，双肩上十字架的压痕。在罗马天主教教会之中，我们知道有多个中世纪人物有着这圣伤标记的例子，其中有圣方济各（1182—1226年，方济各会的创办者，在1228年被尊为圣）。在方济各作为传教士到处旅行并且建立了自己的修道士会的规则之后，他在1224年退隐到拉维纳山，1224年的9月，方济各在拉维纳山上祈祷时，他领受了五处圣伤，在他的手、足与肋旁都出现了基督苦难的标记。

[56][基督教的衔位法规]在拿世俗的衔位法规游戏，通过1746年和1808年的法规以及后来的附加条款制订出的衔位法规，之中包括九个不同的级别。

[57][我们的主耶稣基督在祂被出卖的这夜]指向在圣餐仪式上的约词，见前面“那是在他被出卖的夜”的注释。

[58][所有别的人都离开祂]见前面“最后祂一个人单独站在那里”的注释。

[59][使徒彼得]见前面第三部分对“使徒彼得”的注释，这个部分面对“他也是加利利人”的注释。

[60][尽管我们是属真理的]指向《约翰福音》（18: 37），彼拉多审讯耶稣的时候，耶稣说：“我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证。凡属真理的人，就听我的话。”

[61][真理]亦即，基督。见《约翰福音》（14: 6）。

[62]丹麦语Kæmpe，既有“巨人”的意思，也有“武士”的意思。Hong的英译是giant（巨人），而Hirsch的德译是Recken（武士）。

[63]这里的这个“定决”其实就是“决定”（Afgjørelse）。见前面的注释。或者参看后面“一个陶冶性的讲演”中对这个词的注释。

[64][只有犹大是唯一为钱而这样做的]指向《26: 14—16》关于犹大的叙述：犹大的，“去见祭司长说，我把他交给你们，你们愿意给我多少钱。他们就给了他三十块钱。”丹麦语老版本是三十块“银钱”。

[65][出于对凯撒的畏惧，彼拉多把祂出卖给死亡]指向《约翰福音》（18: 28—19: 16）中关于彼拉多对耶稣的审讯并试图说服犹太人明白耶稣的无辜。其中（19: 12）：“从此彼拉多想要释放耶稣。无奈犹太人喊着说，你若释放这个人，就不是该撒的忠臣。（原文作朋友）凡以自己为王的，就是背叛该撒了。”于是彼拉多怕了，把耶稣交出去钉十字架。

[66][他们在夜里逃跑]指向《马太福音》（26: 56）和《马可福音》（14: 50—51），在耶稣被抓的时候，门徒们扔下他不管，自己逃跑了。

[67][在庭院里拒绝认祂的彼得]指向《马太福音》（26: 69—75）和《路加福音》（22: 54—62），使徒彼得在大祭司的院子和在公会审讯耶稣时拒绝认识耶稣。

[68][爱]亦即：基督；保罗多次谈论耶稣的爱，见《罗马书》（8: 35）；《哥林多后书》（5: 14）；《以弗所书》（3: 19），其中说“这爱是过于人所能测度的”。

[69][赎罪者]，亦即基督；可看比如说《以弗所书》（1: 7），保罗写道：“我们借这爱子的血，得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典。”也参看《歌罗西书》（1: 14）和《希伯来书》（9: 12）。

[70][救我远离恶]指向主祷文中的句子，《马太福音》（6: 13）。

[71][他紧紧扶持住我]指向《诗篇》（139: 10）。

[72]这里Hong的英译是“then I dare to hope that I will hold fast to him”，这英译在这里和后面的几个“我不愿”句子中用的都是“will”（就是说同时蕴含了意愿和将来时态）。但是在丹麦语原文在后面的几个“我不愿”和“我宁可”中都使用vil（亦即表达了意愿），但只在这里使用skal（就是说同时蕴含了应当和将来时态）。这一句的丹麦语原文是“da tør jeg haabe,at jeg skal holde mig fast ved Ham”。

[73]这句的丹麦语原文是：“Den Angst,som vil skrække mig bort fra Ham,at ogsaa jeg kunde forraade Ham,netop den skal slutte mig til Ham,da tør jeg haabe,at jeg skal holde mig fast ved Ham-hvorledes skulde jeg ikke turde haabe det,naar Det,der vil skrække mig bort,netop er Det,der fængsler mig til Ham!”

Hong的英译稍有改写：“The anxiety that wants to frighten me away from him,so that I,too,could betray him,is precisely what will

attach me to him; then I dare to hope that I will hold fast to him—how would I not dare to hope this when that which wants to frighten me away is what binds me to him!”（那想要把我从他那里吓跑——以至于我也会出卖他——的恐惧，恰是那将使我与他结合在一起的东西；这样，我敢希望我将紧紧抓住他，——在那要把我吓跑的东西恰恰就是那要把我与他绑在一起的东西时，我又怎么会不敢希望这个！）

Hirsch的德译是：“Die Angst, die mich von Ihm fortscheuchen möchte, die Angst, daß auch ich Ihn verraten könnte, eben sie wird mich eng knüpfen an Ihn; da darf ich denn hoffen, daß ich midl an Ihm festhalten werde—wie sollte ich das nicht hoffen dürfen, wenn eben das, was mich fortscheuchen möchte, mich an Ihn bindet!”

[74]这里的括号是译者加的。按原文直译是“我不愿，并且我不能够这么做，因为祂不可抗拒地打动我”。

[75][我不想在我自己之中带着这种对我自己的恐惧内闭起自己]可参看《恐惧的概念》第四章第二节“对于‘那善的’的恐惧（那魔性的）”。社科版克尔凯郭尔文集第六卷：《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病》第334—350页，尤其是338—344页。

[76][在祂在犹太……行善的各种奇迹作为打动了许多人]见前面对“通过其强有力的作为使得无数人群围拢向自己的”的注释。犹太：又译作犹地亚。按照福音叙述，耶稣在犹太（犹地亚）和加利利到处走并且行神迹。在大希律王在公元前4年死去之后巴勒斯坦被分成三个省；最南的被称作犹太（犹地亚，首府耶路撒冷），北上是加利利。在新约里是狭义地使用犹太的地名意义，克尔凯郭尔在这里看来则似乎是广义地把整个巴勒斯坦称作犹太。

[77][在祂被卖的那一夜，祂立约定出了爱的餐食]参看《巴勒的教学书》第七章，第4部分“圣餐献祭仪式”§ 2.e:“通过回忆那在圣餐礼中向我们展示的耶稣不可理解的爱，对他的真挚的回爱在我们的灵魂中将被点燃，并且我们还将由此被打动来相互相爱，作为同得救赎的兄弟”（Balles Lærebog, s.108.）。

[78][那些将祂钉在十字架上的人们，祂为他们祷告]指向耶稣在十字架上所说的话。《路加福音》（23: 34）：“当下耶稣说，父阿，赦免他们。因为他们所作的，他们不晓得。”

[79][和解之餐食]参看《巴勒的教学书》第七章，第4部分“圣餐献

祭仪式”§2.e:“在领受圣饼和红酒的时候，我们进入了与耶稣基督——那‘使得我们能够加入其的最神圣的身体和血’的我们的拯救者的最准确的结合，并且由此为我们新的恩典契约进入加封，他作为中介通过自己的受难和死亡在上帝和我们之间立下了这个恩典契约”（*Balles Lærebog*s.107f.）。

[80][祂来带这个世界不是为了接受服务而不作回报]见《马太福音》（20: 28）耶稣这样说他自己：“正如人子来，不是要受人的服事，乃是要服事人。并且要舍命，作多人的赎价。”

[81][一个女人用香膏浇祂的头，作为回报，她所有这几千年下来一直被人纪念！]见《马太福音》（26: 6—13）：“耶稣在伯大尼长大麻瘋的西门家里，有一个女人，拿着一玉瓶极贵的香膏来，趁耶稣坐席的时候，浇在他的头上。门徒看见，就很不喜悦，说，何用这样的枉费呢？这香膏可以卖许多钱，周济穷人。耶稣看出他们的意思，就说，为什么难为这女人呢？她在我身上作的，是一件美事。因为常有穷人和你们同在。只是你们不常有我。她将这香膏浇在我身上，是为我安葬作的。我实在告诉你们，普天之下，无论在什么地方传这福音，也要述说这女人所行的，作个纪念。”

也参看《路加福音》（7: 36—50）关于一个女人以香膏抹耶稣脚的叙述。

[82][为世界的罪……给出的和解之献祭]参看《巴勒的教学书》第四章“关于耶稣基督我们的拯救者”§ 7.c，说明b:“既然耶稣为世界之罪的和解献祭出自己，那么，他显示了自己是真正的由上帝派遣的至高祭司，给出一个和解的祭品，唯这祭品在永恒之中对所有人具备有效性。”（*Balles Lærebog*s.45）。也参看《约翰福音》（1: 29）和《约翰一书》（2: 2）。

[83][现在一切都已就绪]指向《路加福音》（14: 16—24）之中的比喻（其中在和合本被译作“齐备”的，就是“就绪”的意思）：“耶稣对他说，有一人摆设大筵席，请了许多客。到了坐席的时候，打发仆人去对所请的人说，请来。样样都齐备了。众人一口同音的推辞。头一个说，我买了一块地，必须去看看。请你准我辞了。又有一个说，我买了五对牛，要去试一试。请你准我辞了。又有一个说，我才娶了妻，所以不能去。那仆人回来，把这事都告诉了主人。家主就动怒，对仆人说，快出去到城里大街小巷，领那贫穷的，残废的，瞎眼的，瘸腿的来。仆

人说，主阿，你所吩咐的已经办了，还有空座。主人对仆人说，你出去到路上和篱笆那里，勉强人进来，坐满我的屋子。我告诉你们，先前所请的人，没有一个得尝我的筵席。”

[84][为纪念祂……去这样做吧]指向耶稣关于圣餐礼立约之中所说的话。见前面对“那是在祂被出卖的夜晚”的注释。

V 《提摩太后书》(2: 12—13) [1]

祈祷

主耶稣基督，先爱我们^[2]的你，直到最后仍爱着那些你开始时所爱的人^[3]的你，直到日子的终结继续爱着每一个想要属于你的人的你；你的信无法背乎你自己^[4]，——唉，只有在一个人不认你的时候，他就像是强迫你，你有爱心者，也去不认他^[5]。那么就让这是我们的安慰吧，在我们，因我们所违反的东西、我们所该做而没做的事情、我们在各种诱惑之中的虚弱^[6]、我们在那善的之中的缓慢进步，这就是，对你（我们在最初的青春中曾向你许下而且经常重复地向你表许信誓^[7]）的失信，而必须指控自己的时候^[8]，让这句话作为我们的安慰吧：即使我们失信，你仍是可信，你不能背乎你自己^[9]。

《提摩太后书》(2: 12—13)：……我们若不认他，他也必不认我们。我们纵然失信，他仍是可信的。因为他不能背乎自己^[10]。

这被宣读的神圣语句，看起来似乎是可以包含有一种自相矛盾，而如果事情就是如此的话，那么，去强调这些语句，这就不仅仅只是会看起来奇怪，而且这就会是奇怪的。然而事情却绝非如此。矛盾肯定会是在于：在一句句子里说，如果我们不认祂，祂也应当是不认我们，而在另一句句子里则说，祂不能背乎祂自己。但是，难道在“不认祂”与“对祂失信”之间就没有差异^[11]吗？当然，我们要说，这是很明白的：那不认祂的人也是对祂失信，因为任何人都不可能在不属于祂的情况下不认祂；但由此我们无法得出结论说，每一个对祂失信的因此也就不认祂。在事情是如此的时候，那么当然就没有什么矛盾了。一句话是严厉的，另一句话是温和的，在这里有着律法与福音^[12]，但两句话都是真理。在这语句里也没有任何双重性，相反，这把人类分别开的是完全同一句真理之语句，正如那永恒的真理既是在时间里也是在永恒中把他们分别开，在善之中和在恶之中^[13]。这就像是各种神圣叙述中所说的，在法利赛人走了之后，这时，基督才开始真挚地与门徒们说话^[14]；以这样一种方式，第一句话是在去除，它驱逐，唉，就仿佛是往左边^[15]，那

些不认的人，他们也是祂不想认的；后一句话，安慰之温和语句，被说出来，就仿佛是对那些右边的人们^[16]说的。因为祂，那吩咐自己的门徒不可将他们的珍珠丢在猪前^[17]的祂，祂的爱，尽管它能够拯救所有人，它不是一种软弱在哀怨地需要那些要被拯救的人^[18]，相反它是对每一个需要被拯救的人的仁慈。

但是你们，为参与神圣的餐食在这里聚集起来^[19]的你们，你们当然没有不认祂，或者你们不管怎么说是为认罪^[20]而聚集起来，或者通过今天在这里聚集起来，并且通过你们在这里聚集的意图，你们还是为了向他^[21]作承认^[22]。因此，即使这会有好处的：严厉的话被带入回忆、作为那当然是同属的部分被一起听见，我们不应在任何瞬间分开那上帝在基督身上所结合起来的東西^[23]，既不添加什么但也不去掉什么^[24]，不从温和之中拿掉那在它之中的严厉，不从福音之中拿掉那在它之中的律法，不从拯救之中拿掉那在它之中的迷失^[25]；即使如此^[26]，后一句话也无疑仍是更优先地适合于在今天谈论的^[27]。我们让“那可怕的”在思想旁过去，不是作为某种与我们无关的东西；哦，不，这样一来，任何人，只要他活着，他就不会得救，因为他当然是有可能会迷失。只要有生命在就有希望在^[28]，——但是只要有生命在，同样也会有危险之可能，因而有畏惧；因而也就一直有着畏惧与颤栗^[29]。我们让“那可怕的”在思想旁过去；但是这样我们就把希望寄托在上帝那里，在我们以福音的温和语句安慰自己的同时，我们敢让它走过划过。

祂仍是可信的。这样，比起任何人在任何时候能够与另一个人所具的关系之中所可能具备的忧虑和至福，你在你与祂的关系中就少了一种忧虑，或者更确切地说，多了一种至福。在两者间的关系中，在人的角度上说，每一个单个的人都一直有着双重的忧虑，他有着为自己的忧虑，他想要一直保持是信的；哦，但是，他当然还有对于“那另一个人是否保持是信的”的忧虑。但是，祂，耶稣基督，祂仍是可信的。因此在这关系之中有着完全的永恒之安宁与至福；你只有一种忧虑，自我忧虑，“你要保持对基督信”——因为祂保持永远地可信。哦，然而，没有什么爱是完全地幸福的，除了一个人用来爱上帝的那种^[30]；然而，没有什么信誓是完全地至福的，除了一个人用来使自己投身于基督的那种。一切，无条件地，一切上帝所做的，都是对你有好处的；你无需惧怕会有什么对你有好处的事情是他^[31]会漏掉的，因为只有祂知道什么是对你好处的；你无需惧怕你会无法让自己被他^[32]理解，因为他^[33]

完全理解你，远远比你自已更好地明白你；你只须（哦，无限的爱之幸福）去在他^[34]的爱中感到快乐，——只须沉默和感恩！沉默并且感恩；是的，因为在你沉默的时候，你就理解，而在你完全沉默的时候，你就是在最完好地理解他^[35]；在你感恩的时候，这时，他^[36]就理解你，而在你一直感恩的时候^[37]，他^[38]就最完好地理解你。一个人的爱，他用来爱上帝的爱，它就是这么幸福。但一个人用来使自己投身于基督的那种信誓的情形也是如此。哦，在每一个人灵魂最深处的内里住着一一种隐秘的恐惧：那他在最大程度上信着的人也会对他失信^[39]。任何单纯的人际间的爱都无法完全地驱逐掉这种恐惧^[40]，这恐惧能够在幸福的生活关系的友好的安全感之中继续隐藏着不被察觉，但是它有时候却还是会莫名其妙地在那里蠢动着，并且，在生活的风暴开始的时候，它马上就会在你手头出现。只有一种爱，它的信誓能够驱逐掉这种恐惧，这爱就是耶稣基督。祂继续保持信，即使所有的信誓都失败了，祂仍在你的生命中的每一天里保持着信，不管有什么事情发生在你身上；祂在死亡中对你保持着信^[41]；在彼世，祂作为一个无条件忠诚的朋友^[42]与你再会。在你与祂的关系之中，你根本没有任何对于“祂的不忠信”的忧虑；这种“在你现在全身心完全地投身于祂、在祂之中有着你的全部生命的时候，祂倒会对你无信”的恐惧，这种恐惧不会，是的，它永远都不敢来寻访你。是的^[43]，在因那“对‘祂的忠诚’的永恒之确定”而得到了强化之后，你增强了（而这恰恰也是祂的馈赠）“去运用一切，以求你会对祂忠信”的力量。你不用，像在通常的情况下那样，带着各种忧心忡忡的想法在两个地方努力^[44]；祂会通过祂的忠诚（这忠诚是他^[45]自己永恒地担保的）来使得你没有顾虑，来使你感到安宁，来支持你，但当然，也是通过一种这样的忠诚来要求你保持着对祂忠信。

我们纵然失信，他仍是可信的。这样，比起任何人在任何时候能够与另一个人所具的关系之中所可能具备的忧虑和至福，你在你与他的关系中就少了一种忧虑，或者更确切地说，多了一种至福。因为在两个人的关系中，如果有一个变得不忠信，但却又对自己的不忠诚感到悔恨，并且回头，——唉，也许他的不忠诚已经有了去改变另一个人的力量，这样，这另一个就无法令自己去宽恕他。但是祂，我们的主耶稣基督，祂仍是可信的。如果有人想要认为因自己的不忠信而有力量去改变祂、有力量去使得祂变得比祂所曾是（亦即祂所是）要少一些爱心，那么这当然就会是放肆而亵渎上帝的。但如果有人虚妄地滥用祂的忠诚，那

么，这当然也是不敬神的。你不可妄称主你神的名^[46]，哦，但也记住，你不可虚妄地滥用基督的忠诚，如果你滥用，那么你就是在将之弄成一种对你自己的惩罚；因为，祂不变的忠诚，正如它是对悔者的宽恕，以这样一种方式，难道它又岂不是对于那无力地对抗并僵化自己的人的诅咒！

我们纵然失信，祂仍是可信的。在祂在这里行走大地的时候，没有什么走向祂的受苦者是得不到帮助的，也没有什么忧虑者在离开祂的时候是没有得到了安慰的，更没有什么病者在触摸了祂的衣服的摺边之后是不痊愈的（马可6：56）^[47]，但是，如果有一个人第七十次走向祂并且祈求祂给予对自己的不忠信的宽恕^[48]，你以为祂会变得厌倦吗，你以为，如果这是七乘七十次的话^[49]，祂会变得厌倦吗？只要天空还没有变得对承担星辰感到厌倦并且把它们从自己这里抛开，祂就绝不会对“去宽恕”感到疲倦而把一个满心悔恨的人从自己这里抛开。哦，真是至福的想法，“仍还是有着一个可信的无条件忠诚的朋友，而这就是祂”，真是至福的想法，如果还有一个人敢去信靠这个想法的话，因此更为至福的是：祂就是那些悔罪者们的、那些失信者们的无条件忠诚的朋友！唉，完全的忠诚在世界上其实是永远也不存在的——尽管会有人觉得有权去在别人那里寻找它；但是，对不忠诚者们的完全的忠诚，这则只能在我们天上的老师和朋友那里找到，——而这则是我们当然全都需要去寻找的。是的，如果，这是可能的，你，我的老师和拯救者，会在什么时候变得厌倦于我们不停的对忠诚的保证，这些保证，尽管它们确实不是虚伪的或者虚构出来的，但它们对你来说，却常常或者总是，听起来会是那么稚嫩，那么孩子气；如果你什么时候会在心里觉得想要真正严肃地考验我们的信誓，如果你想把我们抛进激流之中，就像老师对门徒所做的那样，并且说“现在我根本就没有想要帮你，相反我只是考验一下你的忠诚”，那么，我们当然就马上会迷失！哦，在我们要描述我们与神圣的关系的时候，这人类的语言则总是一种平庸而半真的语言；哪怕是在我们以其最强烈的表达来说“上帝考验我们”的时候，这说法也仍总是毫无意义的，如果其中的这一层意思没有被作为一种理所当然默契地得以理解：上帝在根本上扶持着我们。在我们看见母亲与孩子玩着这样的游戏的时候，孩子单独地走，尽管母亲在后面牵着他，这时我们看见孩子的这不可描述的快乐烂漫的脸，他的这种对自己和自己雄赳赳表演的得意；于是我们会对这孩子莞尔一笑，因为我们看见了这之中的

关联。但是，在我们自己谈论我们与上帝的关系时，那么这在我们的“独行”上就应当是极端严肃的，这时我们就是以各种最强烈的表达来谈论上帝沉重地把手放在我们身上，就仿佛他确实是根本没有用手做别的事，或者就仿佛他不是有两只手，因而，甚至在这样一个瞬间，他也是在用这唯一的一只手扶持着我们。以这样的方式，我们确实不会放肆地要求你，你，我们的老师和拯救者，把我们对你的信誓至于考验之中；因为我们很清楚地知道，你自己在考验的瞬间必定扶持着我们，就是说，我们很清楚地知道，我们在根本上是失信的，并且在每一个瞬间，在根本上是你在扶持着我们。

专注的听者，你们今天是为了更新你们的信誓承诺^[50]而在这里聚集；但是，你们要沿着哪一条路走往你们的这一定性呢？当然是通过忏悔仪式。这岂不是在绕弯路吗，为什么你不直接走向圣餐桌呢？哦，即使没有以这样一种方式根据神圣的条例来作出规定^[51]，难道你自己就没有感觉到“要沿着这条路走向圣餐桌”的需要吗！忏悔仪式当然不想把不忠信的辜作为担子放在你肩上，相反，通过坦白承认，它帮助你放下担子；忏悔仪式不会强迫你做坦白承认，相反它是通过坦白承认而让你放松；在忏悔室里，如果你不指控你自己，没有人指控你。我的听者，那牧师在忏悔室里所说的^[52]，你们全都听见；但是，你在你自己这里对你自己说的，除了说出它的你和听见它的上帝之外，没有人知道。然而那要领圣餐的当然不是牧师^[53]，而是你；那作忏悔的也不是牧师，他甚至不听你的忏悔，相反是你，在对暗中的上帝^[54]忏悔。上帝听见了这个，但是上帝所听见的，这些祂也听见，祂，你在圣餐桌前所寻找的祂；如果你忘记了什么，唉，或者如果你以欺骗的方式忘记了什么，这上帝知道，这祂也知道，祂，你在圣餐桌前所寻找的祂。我们绝非（甚至根本就不是以这讲演来尝试）好像是要就“一个人能够就什么样的不忠信而责备自己”来试验我们自己，这“不忠信”当然也可以是如此极端地不同的。不，根据我们教会的神圣条例，这是被托付给了“你对上帝的诚实”^[55]。但是，要记住，尽管在“你上一次更新了你与你的拯救者的同在”^[56]之后的这段时间，属于那一个人从人的角度可以称作是“一段更好的时光”的时间；唉，因此在你与祂的关系之中会有多么多的不忠信啊——对祂，你对祂所许诺的信誓，不是在于某件单个的事情，不是在于这个或者那个，而是无条件地在一切之中！唉，唉，谁认识自己呢！难道这不正是那严肃而诚实的自我试验^[57]——就像是通往自己最后的和

最真实的东西——所导向的东西吗，这一谦卑的坦白：“谁能知道自己的错失呢？愿你赦免我隐而未现的过错。”（诗篇19：13）^[58]。而在一个人试验自己与基督的关系时，又有谁会是那完全地能够认识到自己的不忠信的人呢，有谁会是那敢去认为在自我试验之中就不再会有不忠信的人！因此，以这种方式你找不到安息。那么，安息吧；那么就在那至福的安慰里为你的灵魂寻找安息^[59]吧：我们纵然失信，祂仍是可信的。

因为祂不能背乎自己。不，出于爱而为世界奉献出自己^[60]的祂，祂无法带着自己的爱在祂自己之中内闭起自己。但是那在祂自己之中内闭起自己而不愿与别人有什么关系的人，他当然背乎自己。在你来找他的时候，他拒绝承认自己在家；如果你终究还是见到了他，你想要抓他的手只会是徒劳，因为他缩回手并且背乎自己；你想要抓他的目光只会是徒劳，因为他收回目光并且背乎自己；你想要在他的形象里寻找同情之表达只会是徒劳，因为他躲避开并且背乎自己。但是祂，我们的主耶稣基督，祂不背乎自己，祂不能背乎自己。看，因此祂在那边圣餐桌前张开自己的双臂，祂为所有人打开自己的怀抱^[61]；你在祂身上看见这个，祂不背乎自己；现在，在你更新你对祂的信誓许诺的时候，祂也不拒绝你“你所祈求祂的东西”。祂是那同一个；祂曾对你有信，并且祂继续对你有信。

注释：

[1][《提摩太后书》（2：12—13）]所指句子见下文所引。在草稿的边上，克尔凯郭尔指向日记“Journalen NB2 p.157”，亦即，也许是1847年8月的日记NB2: 153:“一个星期布道的文本/提摩太后书：2: 12—13/“我们若不认他，他也必不认我们。我们纵然失信，他仍是可信的。因为他不能背乎自己。’/不认与失信之间的差异，每一个信仰者或多或少是失信的，虚弱，等等/因而，这里是律法与福音”，（SKS20,202）。

[2][先爱我们的你]指向《约翰一书》（4：19）：“我们爱，因为神先爱我们。”

[3][直到最后仍爱着那些你开始时所爱的人的你]指向《约翰福音》（13：1）其中说耶稣：“他既然爱世间属自己的人，就爱他们到底。”

[4][你的信无法背乎你自己]指向《提摩太后书》（2：12—13）。

[5][只有在一个人不认你的时候，他就像是强迫你，你有爱心者，也去不认他]指向《提摩太后书》（2：12—13）。

[6][虚弱]参看日记NB2: 153。见对本篇标题的注释。

[7][在最初的青春中曾向你许下而且经常重复地向你表许信誓]可能是指向坚信礼仪式上的许诺（在1736年颁行的）。参看1736年1月13日关于坚信礼的法规，第11条，按照这一法规，牧师向受坚信礼的人们指出“他们的受洗的约定的重要性，并且警醒他们去牢记：他们现在要自己重复他们教父的许诺；然后他问他们每一个人：（.....）他是否会这样地留守在自己的受洗契约之中，直到最后至福的终结；然后被问者必须以一声清楚的‘是’来确认，并同时把自己的手伸向他”。按照1759年5月25日的法规，小孩子，在他们满“14或15岁”之前（§ 1）不得被接受去受坚信礼，但反过来，他们必须在他们满19岁之前受坚信礼（§2）。

重复地向你表许信誓：在后文中有“更新你们的信誓许诺”。

另见《巴勒的教学书》第七章“关于恩典工具”，第3部分，§5：“通过坚信礼我们自己必须重复并且以衷心方式更新那在我们的童年由其他人代表我们在我们的受洗仪式上许出的神圣誓言，就是说我们要放弃所有不敬神的东西，信上帝，圣父、圣子和圣灵，并且在我们的善的作为里证明我们的信。但这许诺必须在我们一生的时间里一直被记住，不断地提醒我们关于我们的信誓，对于上帝我们是有罪的，我们不能让我们的信和德因肉体上的轻率而被丢失”（*Balles Lærebog* s.105）。

[8]这个句子从头到这里是一个从句，这个“在我们.....必须指控自己的时候”形式的从句很长。

[9][即使我们失信，你仍是可信，你不能背乎你自己]指向《提摩太后书》（2: 12—13）。

[10][《提摩太后书》（2: 12—13）：.....我们若不认他.....他不能背乎自己]引自《提摩太后书》（2: 12—13）。

[11][在“不认他”与“对他失信”之间就没有差异]参看日记NB2:153。见对本篇标题的注释。

[12][律法与福音]参看日记NB2: 153。见对本篇标题的注释。按照保罗—路德关于律法与福音的学说，其中律法审判人，见比如说《罗马书》第七章，是一种通往基督的训蒙师，见《加拉太书》（3: 23—24），而与此同时，福音则是关于“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义”（《罗马书》10: 4）的快乐消息。在这样的意义上就可以说，律法与福音分别就是严厉与温和。

[13][那永恒的真理既是在时间里.....在善之中和在恶之中]指向耶

稣在《马太福音》（25: 31—46）之中所说的，人子把万民分别安置在左右两边，义人在右，不义人在左。

在这里不要在句子前面的“在时间里也是在永恒中”与后面的“在善之中和在恶之中”分别对应起来。就是说，这意思是：“那永恒的真理既是在时间里把他们分别开，在善之中和在恶之中；也是在永恒中把他们分别开，在善之中和在恶之中”。

[14][在法利赛人走了之后，这时，基督才开始真挚地与门徒们说话]见《马太福音》（15: 1—20），之中说，一些法利赛人和文士来问耶稣，为什么他的门徒在吃饭之前不洗手。耶稣反驳他们，谈论什么是污秽的和不污秽的。之后，他的门徒进来说法利赛人不服他的话。然后，因为彼得的请求，耶稣解释他的污秽和不污秽的比喻是怎么回事。

[15][就仿佛是往左边]见前面“那永恒的真理既是在时间里……在善之中和在恶之中”的注释，对左面的那些人子会说：“你们这被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去。”（《马太福音》25: 41）他们将往永刑中去。（《马太福音》25:46）。

[16][对那些右边的人们]见前面“那永恒的真理既是在时间里……在善之中和在恶之中”的注释，对右面的那些人子会说：“你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国。”（《马太福音》25: 34），他们将往永生中去，（《马太福音》25:46）。

[17][吩咐自己的门徒不可将他们的珍珠丢在猪前]指向《马太福音》（7: 6）耶稣说：“不要把圣物给狗，也不要将你们的珍珠丢在猪前，恐怕它践踏了珍珠，转过来咬你们。”

[18]这一句译者不考虑语法的保留着一气呵成的语流。如果正常地直译的话应当是“它不是一种‘哀怨地需要着那些要被拯救的人’的软弱”。

[19][为参与神圣的餐食在这里聚集起来]就是说，在教堂里面，在忏悔室或者祷告室的忏悔仪式之后，在圣餐礼仪式之前。

[20][为认罪]就是说为在领圣餐仪式之前的忏悔仪式中承认你们的罪。

[21]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[22][作承认]要么是向他认罪，要么是承认他是基督。

[23][不应在任何瞬间分开那上帝在基督身上所结合起来的東西]指向《马太福音》（19: 3—12）中耶稣谈论休妻与不娶时所说的“神配合

的，人不可分开”（第6句）。

[24][既不添加什么但也不去掉什么]指向《启示录》（22: 18—19）：“我向一切听见这书上预言的作见证，若有人在这预言上加添什么，神必将写在这书上的灾祸加在他身上。这书上的预言，若有人删去什么，神必从这书上所写的生命树，和圣城，删去他的分。”

[25][不从拯救之中拿掉那在它之中的迷失]见前面“那永恒的真理既是在时间里……在善之中和在恶之中”的注释。

[26]这里的“即使如此”是译者添加出来，概括分号前面的“即使这会有好处的：……”让步状语从句，以便连接上后面的主句意思。

[27]这样，重点就落在“后一句”之上：祂不能背乎祂自己。

[28][只要有生命在就有希望在]丹麦成语（nr.1022 i N.F.S.Grundtvig *Danske Ordsprog og Mundheld*, s.38.）。

[29][畏惧与颤栗]这是一个在新约中多次出现的固定表述。参看前面面对“畏惧与颤栗”的注释。

[30]一个人用来爱上帝的那种]参看比如说《约翰一书》（5: 3）：“我们遵守神的诫命，这就是爱他了。并且他的诫命不是难守的。”也可参看“爱之诫命”。

[31]这个“他”是指上帝，但第一个字母是小写。

[32]这个“他”是指上帝，但第一个字母是小写。

[33]这个“他”是指上帝，但第一个字母是小写。

[34]这个“他”是指上帝，但第一个字母是小写。

[35]这个“他”是指上帝，但第一个字母是小写。

[36]这个“他”是指上帝，但第一个字母是小写。

[37][在你一直总是感恩的时候]也许是指向《以弗所书》（5: 20），之中保罗对以弗所教众写道：“凡事要奉我们主耶稣基督的名，常常感谢父神。”

[38]这个“他”是指上帝，但第一个字母是小写。

[39]这里使用的是新约中的语言，如果在日常人际关系上，这句话可以这样说：“那他在最大程度上所忠诚待之的人也会对他不忠”。

[40][任何单纯的人际间的爱都无法完全地驱逐掉这种恐惧]对比《约翰一书》（4: 18）：“爱里没有惧怕。爱既完全，就把惧怕除去。因为惧怕里含着刑罚。惧怕的人在爱里未得完全。”

[41][祂在死亡中对你保持着信]也许是指向《罗马书》（14: 7—

8)。

[42][无条件忠诚的朋友]见前面对“无条件忠诚的朋友”的注释。

[43]因为前一句是否定句，所以这里，丹麦语原文是“不”，按汉语习惯就是“对（它不会出现）”。

[44]这一句的丹麦语是“Du skal ikke som ellers med bekymrede Tanker arbejde paa to Steder”，但是Hong英译则做了改写：“You are not to be engaged in two places, as is usually the case with troubled thoughts（你不用投身于两个地方，如‘带着各种烦恼的想法’通常所具的情形）”。

Hirsch的德译和Tisseau的法译都没有做改写，Hirsch的德译是“Du mußt nicht wie sonst mit sorgenvollen Gedanken zugleich an zwei Orten dich mühen”；Tisseau的法译是“Tu n’as pas comme d’ordinaire à nourrir de deux côtés des pensées inquiètes”。

[45]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[46][你不可妄称主你神的名]摩西十诫中的第三条。《出埃及记》（20:7）：“不可妄称耶和华你神的名，因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。”

[47][更没有什么病者在触摸了他的衣服的摺边之后不痊愈的（马可6:56）]《马可福音》（6:56）：“凡耶稣所到的地方，或村中，或城里，或乡间，他们都将病人放在街市上，求耶稣只容他们摸他的衣裳缝子。凡摸着的人，就都好了。”

[48][有一个人第七十次走向他并且祈求他……宽恕]指向《马太福音》（18:22）。

[49][七乘七十次的话]指向《马太福音》（18:22）。

[50][信誓承诺]见前面对“在最初的青春中曾向你许下而且经常重复地向你表许信誓”的注释。

[51][通过忏悔仪式……以这样一种方式根据神圣的条例来作出规定]参看前面对“忏悔过之后”的注释。在哥本哈根的圣母教堂，忏悔仪式的过程是这样的：寻求忏悔的人们在教堂里聚集，这过程以一首赞美诗和一篇由唱诗者从唱诗班的门口读出的忏悔祷告开始。然后他们被敲钟人引进忏悔室（见前面对此的注释），他们在长凳上坐下。牧师坐上自己的椅子并作一简短的忏悔讲演（见前面对此的注释）。在这讲演之后，牧师在忏悔者们所坐的地方走动，两个两个地（牧师把手放在他

们头上)应许罪之宽恕:“你们出自真心悔过你们的罪,并且在坚定的信仰之中在耶稣基督之中皈依于上帝的仁慈,除此之外还通过上帝的恩典而承诺在以后让自己努力有一个更好和更和平的生活,于是,为了上帝和我的职责,根据上帝自己从天上赋予我让我在这里免除地上的诸罪的权力和权威,我现在以上帝圣父、圣子和圣灵的名对你们应许你们的罪之宽恕,阿门”(《丹麦挪威教堂仪式》,第146页起)。在牧师一圈走完之后,牧师说:“上帝自己在你们身上开始了那善,他在主耶稣基督的日子完成这全部,为耶稣基督,你们要保持让自己处于一种坚定而不灭的信仰直到终结。阿门!(第147页)”然后,忏悔者们回到教堂,如果有更多,那么新的一批进入“忏悔室”。在全部过程结束的时候,唱一段赞美诗。

[52][那牧师在忏悔室里所说的]指向有神职的牧师的忏悔讲演。见前面对“忏悔讲演”和“通过忏悔仪式.....以这样一种方式根据神圣的条例来作出规定”的注释。

[53][那要领圣餐的当然不是牧师]根据《丹麦挪威教堂仪式》第四章,第146页,任何牧师都不可以为自己领圣餐。在明斯特尔的《给丹麦教堂仪式的建议》也是这样强调的(J.P.Mynsters《Bemærkninger ved Forslagene》,§ 72,s.45,iUdkast til en Alter-og Ritualbog)。

[54][暗中的上帝]见前面对“在暗中的上帝”的注释。

[55]根据我们教会的神圣条例,这是被托付给了你对上帝的诚实]也许指向忏悔仪式的仪式中的免罪词。见前面对“通过忏悔仪式.....以这样一种方式根据神圣的条例来作出规定”。

[56][同在]这里也许是指向《哥林多前书》(10: 16)之中保罗写道:“我们所祝福的杯,岂不是同领基督的血吗?我们所掰开的饼,岂不是同领基督的身体吗?”

同在(Samfundet),有时译作“共同体”。在正常的意义中,丹麦语的Samfund意思是“社会”。但是在神学或者圣经的意义上,它常常被用来指“(与上帝或基督或永恒的)同在”或者“(与上帝或基督或永恒的)共同体”。

[57][自我试验]也许是指向《哥林多后书》(13: 5)之中保罗写道:“你们总要自己省察有信心没有。也要自己试验。岂不知你们若不是可弃绝的,就有耶稣基督在你们心里吗?”另参看《哥林多前书》(11: 28)。

[58]“谁能知道自己的错失呢？愿你赦免我隐而未现的过错。”（诗篇19:13）]在中文和合本中是《诗篇》（19:12）。

[59][为你的灵魂寻找安息]指向《马太福音》（11:29）

[60][出于爱而为世界奉献出自己]见前面对“为世界的罪……给出的和解之献祭”的注释。

[61][张开自己的双臂，他为所有人打开自己的怀抱]见前面对“他张开自己的双臂说：来这里，来我这里……他打开自己的怀抱”的注释。

VI 《约翰一书》（3:20）^[1]

祈祷

你是伟大的，哦，上帝^[2]；尽管我们只仿佛在谜中和镜中^[3]认识你，然而我们还是景仰着地崇拜你的伟大，——在什么时候，当我们更实足地认识了它时，那我们会在怎样的程度上作出更大的赞美啊！在我站在天穹之下，被造化之奇环拥的时候，这时我感动而崇拜地赞美你的伟大，你轻松地把群星置于“那无限的”之中，慈父般地关心着那麻雀^[4]。但是在我们聚集在这里，在你神圣的家的时候，这时我们当然也是所有地方都被那在更深刻的意义上令人记念起你的伟大的东西所环拥。因为你是伟大的，世界之创造者和维持者^[5]；但是在你，哦，上帝，宽恕世界的罪并且让自己与堕落了的人类和解^[6]的时候，啊，这时，在你不为人理解的慈悲之中，你当然就是更伟大！在这里，在你的神圣的家，一切都在提醒着我们，尤其是提醒着这些为接受罪的宽恕并且为在耶稣身上重新获取与你的和解而今天在这里聚集的人们^[7]，应当信着地赞美和感恩和崇拜你，我们又怎么会不信着地赞美和感恩和崇拜你！^[8]

《约翰一书》（3:20）：……我们的心若责备我们，神比我们的心大^[9]。

尽管我们的心责备我们。在法利赛人和文士们带了一个在公开的罪中被抓的妇人来到殿堂里找基督指控她的时候，以及在他们随后因祂的回答感到羞愧而全都走掉了的时候，基督对她说“没有人定你的罪吗”？她回答“主啊，没有”^[10]。因而没有人定她罪。同样，在这里也是如此，在这个圣殿里，没有定你罪的人；你的心是不是定你罪，那就必定只有你一个人自己知道。没有任何别人可以知道；因为这别人在今天当然也是专注于他自己的心，这心是不是定他罪。你的心是不是定你的罪，这与任何别人都无关；因为这别人也只与他自己的心有关，它的指控着的

或者无罪认定的各种想法。在这话“我们的心若责备我们”被宣读出的时候，你的感觉是怎样的，这与任何别人都无关；因为这别人也只专注地把一切都运用在自身上，只想着他的感觉如何，这句话是否像一种突然的想法令他意外，或者他听见，唉，他自己曾对自己说过的话，或者他听见了他自己认为并不适用于他的话。就是说，一颗心无疑是能够指控自己的，但由此并不导出结论说，它必定会定自己的罪；我们当然不是在教导沉郁的夸张，正如我们同样也不教导轻率的原宥。但是，在今天，来到了这里的人们，他们不是来自世界的各种消遣娱乐活动，而是来自忏悔室的集会^[11]；在忏悔室里，他们当然各自向上帝核对自己的账，各自让他们的心做了指控者；这心也是最适合于作这指控者，因为它是同知者，这心当然也最好及时地成为这指控者，以免它到了什么时候会可怕地与一个人自己的意愿作对地成为这指控者；——而在我们要谈论这被宣读出的话的时候，我们又能够在什么时候比这样的一天更好地找到听众、在哪里找得到比在今天来到这里的这些人们更好的听众呢！^[12]在辜与辜之间有着差异；这是介于欠五百芬尼抑或只欠五十芬尼之间的差异^[13]；一个人可以比另一个人有着远远更多可责备自己的东西；也会有人可以对自己说，他的心在定他罪；也许可能也会有一个这样的人在这里在场，或者也许就没有一个这样的人在这里在场；但是，安慰，则当然是我们全都需要的。而这一点却无疑是不会令任何人感到丧气的：这安慰的话是如此富于慈悲，以至于它包容了每一个人；这当然不会令一个人丧气，哪怕他的心在定他罪。在本质上看，我们——我们的心没有认定我们无罪——我们所有人需要的其实是同一种安慰：上帝之伟大，“他比我们的心更大”。

上帝之伟大在于宽恕，在于仁慈，在他的这种伟大之中，他比那定自己罪的心更大。看，这是上帝的这种伟大，关于这种伟大，人们尤其应当在那些神圣的地方^[14]谈论；因为，在这里面，我们当然是以另一种方式认识上帝，更亲近，如果我们可以这样说的话，是从另一个地方，而不是在那外面，在外面他固然是明显的，可以在他的作为之中认出他^[15]，而在这里，他则可让人按他揭示出自己的方式^[16]，按他想要被一个基督徒认识的方式，来认识他。上帝之伟大在自然之中由之被认出的各种标志^[17]，是每个人都能够惊奇地看见的，或者更确切地说，在严格的意义上并不存在标志，因为这些造化之作本身就是这些标志；比如说，每一个人都能够看得见虹^[18]，并且在他看见虹的时候感到惊

奇。但是，上帝在“让自己慈悲”之中的伟大只是为信仰而在的；这一标志是圣餐。上帝之伟大在大自然中是公开显示出来的；但是上帝之伟大在“让自己慈悲”之中则是一个必须被信的秘密。恰恰因为它不是直接地对每一个人都公开的，恰恰因此，它被称作，并且就是，那被揭示出的。上帝之伟大在自然之中马上唤起惊叹，然后唤起崇拜；上帝之伟大在“让自己慈悲”中首先是引起人的愤慨的，然后是为信仰的。在上帝创造出了一切的时候，他看着，并且看“这一切是非常地好”^[19]；对于每一件他所创造的作品就仿佛都有附加的：赞美、称颂、崇拜造物主。但是对于“让自己慈悲”中的他的伟大所附加的则是：有福了，那不愤慨的^[20]。

所有我们的关于上帝的说法^[21]，自然地，是人的说法。不管我们怎样地努力去通过再重新撤销我们所说的东西来预防误解，——如果我们不愿意完全沉默的话，那么，在我们，人类，谈论上帝的时候，我们就还是不得不使用人的尺度。那么现在，什么是真正的人的^[22]伟大？无疑，那是心之伟大。在严格的意义上，我们不说那有着极大权力和统治地位的人是伟大的，是的，如果有一个或者曾有过一个国王活在世上，其统治权覆盖全球，——不管我们的“马上就称他是伟大”的惊奇出现得多快，深刻的人不让自己被外在的东西^[23]打扰。而相反，如果这是一个曾在世上生活过的最卑微的人，你在定决^[24]之瞬间成为他的行动的见证，他确实是做出高贵的行为，慷慨地出自全心地宽恕自己的敌人^[25]，在自我拒绝之中作出极端的牺牲，或者你成为他用以年复一年带着爱心地忍受恶的那种内在的克制的见证，在这样的时候，你说“他其实是伟大的，确确实实，他是伟大的”。因而，心之伟大是真正的人的^[26]伟大；但是心之伟大恰恰是在爱之中战胜自己。

现在，在我们，人类如我们所是，想要为自己弄出一种关于上帝之伟大的观念的时候，我们就必须想着那真正的人的^[27]伟大，也就是，想着爱，想着那宽恕着的并且慈悲为怀的爱。但这意味了什么呢，这是不是说，我们倒是想要拿上帝与一个人来做比较，即使这个人是在人世间生活过的最高贵的、最纯洁的、最能与人和解的、最有爱心的人？绝非如此。使徒^[28]也不是以这样的方式说的。他不说，上帝比那最有爱心的人更伟大，而是说，上帝比那定自己罪的心更伟大。以这样的方式，上帝和人因而就只是反过来地相像。你不是沿着那直接的相像之台阶：伟大、更伟大、最伟大，而达到比较之可能性，它只有在反过来的

时候才是可能的；这也不是通过越来越高地抬起自己的头，人类就越来越靠近上帝，而是反过来，通过越来越深地投身于崇拜。定自己罪的那颗被碾碎的心^[29]，它无法得到，徒劳地试图找到一个对它来说是“强烈得足以用来表述它的辜、它的悲惨、它的传染性”的表达；上帝在“让自己慈悲”之中更伟大！多么奇怪的比较！所有人的^[30]纯洁、所有人的^[31]慈悲对这比较是没有用的；但是一颗定自己罪的悔着的心，上帝在“让自己慈悲”之中的伟大是在拿这颗心作比较，只是它^[32]甚至更伟大；正如这颗心能够将自身降得如此之深，但对它自己而言却又总是永远不够深，在同样的程度上，上帝之伟大在“让自己慈悲”之中是如此无限地高，或者是如此无限地更高！看，语言就仿佛是被炸开并且破碎，只为描述上帝的慈悲着的伟大；思想徒劳地寻求比较，然后它终于找到，那在人的角度上说并不是比较的东西，一颗悔恨的心的破碎^[33]，——上帝的慈悲则更伟大。一颗完全投入在悔中的心，在它在破碎不堪之中定自己罪的时候；是的，这颗心不让自己得到安宁，任何哪怕只一瞬间的安宁，它找不到任何能够让他逃出自己而躲进去的藏身处，它不觉得任何藉口是可能的，觉得去寻找藉口是一种新的，最可怕的辜，它找不到任何、任何缓解，即使是所有仁慈之真挚所能想出的最慈悲的语句，对于这颗不敢也不想要让自己得到安慰的心，听起来也都像是对它的一种新的定罪；上帝之伟大在“让自己慈悲”之中就是如此地无限，或者它甚至更伟大。它是瘸的，这一比较，——在人与上帝角斗之后总是会如此^[34]。它是牵强的，这一比较，确实，因为它通过“以敬畏着上帝的方式拒绝所有‘人的^[35]相似性’”而被找到的；如果人不敢为自己弄出任何上帝的像^[36]，那么他当然就也不敢去为自己幻想“那人的”^[37]直接就能够是这比较。任何人都别去急着寻找，任何人都别匆忙地想要为在“让自己慈悲”之中的上帝之伟大找到一种比较；每一张嘴都应当被塞住^[38]，每一个人都应当捶打自己的胸^[39]，——因为只有一种比较，它倒算是差不多可以：一颗定自己罪的焦虑的心。

但上帝比这颗心伟大！那么就让你得到安慰吧。也许你从你以前的经验之中得知，有着这样的一颗心是多么地沉重，被置于法利赛人和文士的审判之下^[40]，或者进入那只知道怎样把这颗心碾压得更破碎的误解，或者进入那把心挤迫得更焦虑的狭隘，你，“在极大的程度上需要一个伟大者”的你。诸天之上的上帝，他是更伟大的；他不是比法利赛人和文士更伟大，也不是比误解与狭隘更伟大，也不是比那个“知道怎么对你

说缓解的语句，并且你在他那里能够得到抚慰，因为他不狭隘、不会更多地把你往下压而是令你振作”的人更伟大，——上帝不是比他更伟大（多么沮丧的比较！），不，上帝是比你自己的心更伟大！哦，不管这是灵魂的病症以这样的方式黑夜般地使你的心念昏暗，以至于你最终在致死的恐惧之中，因关于上帝的神圣性的观念而濒于疯狂，认为你必须定你自己罪；抑或这是那可怕的东西以这样一种方式令你的良心负重，以至于你的心定你自己罪；上帝是更伟大的！如果你不愿信，如果你看不见标志就不敢信^[41]，那么，现在这当然是被给出的。祂，来到这个世界并且死去的祂，祂也是为你^[42]而死，也是为你。祂不是为普遍意义上就这样的人类而死，哦，恰恰相反，祂特别地为某人而死，这里，这是为这一个，而不是为那九十九个^[43]，——唉，你当然是太糟糕，因而不能够被随便地凑进一个整数中，“悲惨”与“辜”的强调重音如此可怕地落在你身上，以至于你只能被算作是之外的。祂，在你对于祂还是一个陌生人的时候为你而死^[44]的祂，难道祂会丢下祂自己的人^[45]！如果上帝是以这样的方式爱着世界，以至于他交出了自己的独生子来不让任何人迷失^[46]，他怎么又会不保护那些重价买来的^[47]！哦，不要折磨你自己；如果那羁绊住你的是沉郁的各种恐惧，那么上帝知道一切^[48]，——他是伟大的！如果那压在你身上的是沉重的辜的百斤之重，那么他因他自己而对世界怀着慈悲（这是任何人心不会想到的^[49]），他是伟大的！不要折磨你自己，记住那个女人，没有人定她罪，并且要想着，这同样的事情也可以以另一种方式来表达：基督在场。正因为祂在场，因此没有人定她罪。祂把她从法利赛人和文士们的定罪之中救了出来；他们羞愧地走掉了^[50]，因为基督在场，没有人定她罪。然后只剩下基督和她，——但是没有人定她罪。恰是这“祂一个人与她留下”，在一种远远更深刻的意义上意味了：没有人定她罪。法利赛人和文士们走了，这只能帮上她一小点，他们当然还会带着定罪的论断再来。但是，拯救者单独与她留下，因此没有人定她罪。唉，只有一种辜是上帝无法宽恕的，这就是“不愿相信他的伟大”的辜！

因为他比定自己罪的心更伟大。但相反没有任何说法是关于他比那“愚蠢地算计着上帝在‘宽恕之中’想来会有的伟大”的世俗的、轻率的、痴愚的心更伟大的。不，上帝是并且能够是，如他在“让自己慈悲”之中是伟大并且能够是伟大的一样地，精准地算计着的。以这样的方式，上帝的本质总是与那对立的東西在一体之中，正如在那五只小饼的奇迹中

的情形。人们没有东西吃，借助于奇迹弄来了盈余；但是看，然后基督吩咐人们小心地收集起每一小点剩下的零碎^[51]。多么有神性！因为，一个人会浪费，另一个人会节俭；但是，如果有一个人，他以一个奇迹在每个瞬间都能够——以神的方式弄出盈余，你难道不认为他——会以人的方式把这些残碎不当一回事吗，你认为他会——以神的方式收集起这些残碎吗？在“让自己慈悲”之中的上帝之伟大的情形也是如此，几乎不会有人哪怕去想象一下“上帝能够是多么精准地算计”。让我们不要欺骗自己，不要对自己撒谎；让我们别，这是同样的一回事，通过“想要把我们自己弄得比我们自己所是更好、更少辜”，或者通过“以各种更轻率的名目来提及我们的辜”来贬低上帝之伟大；就是说，以这样的做法，我们就是在贬低在“宽恕”之中的上帝之伟大。但是，让我们也不要疯狂地想去行罪更多以使得宽恕变得更大^[52]，因为上帝在“算计精准”之中也是同样地伟大的。

那么，让我们于是就在这里，在你神圣的家^[53]中赞美你的伟大吧，哦，上帝，你，以人所无法参透的方式让自己慈悲并且让世界与你和解^[54]的你。看，外面有星辰在宣示你的尊荣^[55]，有万物之完美在宣示你的伟大；但是在这里面则是不完美的人们，是罪人们，在赞美你更伟大的伟大！——记忆之餐食^[56]已再次就绪，愿你在事先已因你在“让自己慈悲”之中的伟大而被记念并且被感恩。

注释：

[1][《约翰一书》（3： 20）]所指句子见下文所引。另外见也许是1847年8月的日记NB2: 152:“一个星期五布道的文本/约翰一书3: 20,‘我们的心若责备我们，神比我们的心大’。/这不是今天所表达的东西吗。今天，在罪的承认中，我们全都站出来——因而我们审判我们自己——但上帝更大”（SKS20,201）。

[2][你是伟大的，哦，上帝]参看比如说《诗篇》（77: 13）:“神阿，你的作为是洁净的。有何神大如神呢？”

[3][仿佛在谜中和镜中]指向《哥林多前书》（13: 12）其中保罗写道：“我们如今仿佛对着镜子观看，如同猜谜。到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限。到那时就全知道，如同主知道我一样。”

[4][慈父般地关心着那麻雀]指向《马太福音》（27: 35），《路加福音》（12: 6）。也参看《马太福音》（6: 26）。

[5][世界之创造者和维持者]路德小教理问答之中的第一信条及其附

注：“我信上帝，全能的父，创造天地的主。这是：我信上帝造了我和万物；……并不仅仅如此，我也信他维持一切本来会消失的东西”（路德小教理问答·信经·第一条）（丹麦语版本为*Dr.Morten Luthers lille Catechismus*）。

[6][宽恕世界的罪并且让自己与堕落了的人类和解]参看前面“为世界的罪……给出的和解之献祭”的注释。

堕落了的人类：在罪的堕落之后的人类。

[7][今天在这里聚集的人们]见前面“为参与神圣的餐食在这里聚集起来”的注释。

[8]这个复合句的句型比较复杂，译者对这句话的结构进行了重构。直译的话是：“在这里，在你的神圣的家，我们又怎么会不信着地赞美和感恩和崇拜你，——在这‘一切都在提醒着我们这一点，尤其是提醒着这些为接受罪的宽恕并且为在耶稣身上重新获取与你的和解而今天在这里聚集的人们’的地方！”

这句句子的丹麦文原文是：“Hvorledes skulle vi da ikke troende prise og takke og tilbede Dig her i Dit hellige Huus,hvor Alt minder os derom,særligen dem,som idag ere forsamlede for at annamme Syndernes Forladelse,og for paa ny at tilegne sig Forligelsen med Dig i Christo!”

Hong的英译是：“How would we not,then,in faith praise and thank and worship you here in your holy house,where everything reminds us of this,especially those who are gathered here today to receive the forgiveness of sins and to appropriate anew reconciliation with you in Christ!”

Hirsch的德译是：“Wie sollten wir Dich da nicht gläubig preisen und anbeten und Dir danken,hier in Deinein heiligen Hause,wo alles daran uns mahnt,vor allem die daran mahnt,welche heute versammelt sind,um der Sünden Vergebung zu empfangen und um aufs Neue die Versöhnung sich anzueignen mit Dir in Christus”。

[9][《约翰一书》（3: 20）：……我们的心若责备我们，神比我们的心大]引自《约翰一书》（3: 20），不过克尔凯郭尔没有一同引上最后一句“一切事没有不知道的”。

[10][在法利赛人和文士们带了一个在公开的罪中被抓的妇人……她

回答“主啊，没有”]指向《约翰福音》（8： 2—11）中关于“被抓的行淫妇人”的叙述：“清早又回到殿里。众百姓都到他那里去，他就坐下教训他们。文士和法利赛人，带着一个行淫时被拿的妇人来，叫他站在当中。就对耶稣说，夫子，这妇人是正行淫之时被拿的。摩西在律法上吩咐我们，把这样的妇人用石头打死。你说该把她怎么样呢？他们说这话，乃试探耶稣，要得着告他的把柄。耶稣却弯着腰用指头在地上画字。他们还是不住地问他，耶稣就直起腰来，对他们说，你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打她。于是又弯着腰用指头在地上画字。他们听见这话，就从老到少一个一个地都出去了。只剩下耶稣一人。还有那妇人仍然站在当中。耶稣就直起腰来，对她说，妇人，那些人在哪里呢？没有人定你的罪吗？她说，主阿，没有。耶稣说，我也不定你的罪。去吧。从此不要再犯罪了。”

法利赛人：见前面对“法利赛人”有过的注释。

文士：在耶稣的时代，犹太社会中学院阶层成员的名称；文士在法律和神学方面受过教育，在法利赛人中扮演着重要角色。

[11][来自忏悔室的集会]就是说来自忏悔仪式，这忏悔仪式就是在忏悔室里进行的。参看前面各个与忏悔相关的注释。

[12]这句句子的丹麦语又是一句典型的克尔凯郭尔式复合感叹句，译者对之作了改写。按原文直译是：“但是，在我们要谈论这被宣读出的话时，我们又能在哪里比在如这天般的一天里更好地找到听众，又能在哪里找得到比像这些今天来到了这里、不是来自世界的各种消遣娱乐活动、而是来自忏悔室的集会（在那里这些人当然各自向上帝核对了自己的账、各自让他们的心做了指控者——这心也是最适合于作这指控者，因为它是同知者，这心当然也最好及时地成为这指控者，以免它到了什么时候会可怕地与一个人自己的意愿作对地成为这指控者）的人们这样的听众呢。”

这句的丹麦文原文是：“Men naar der skulde tales over de forelæste Ord,hvor skulde man finde bedre Tilhørere end paa en saadan Dag som denne,og end saadanne,som de,der her idag ere komne hid,ikke fra Verdens Adspredelser,men fra Skriftestolens Samling,hvor de jo hver især have gjort Gud Regnskab,hver især have ladet deres Hjerter være Anklageren,hvad det ogsaa bedst kan være,da det er Medvideren,og hvad det jo ogsaa helst maa blive itide,at det

ikke engang forfærdeligt skal blive det mod Menneskets egen Villie.”

Hong的英译是：“But when it is a matter of speaking about the words just read,how would one find better hearers than on a day such as this and better than such as these who have come here today,not from the distractions of the world,but from the concentration of the confessional,where each one separately has made an accounting to God,where each one separately has let his heart be the accuser,which it can indeed do best since it is the confidant,and which it also had better do betimes lest at some time it must in a terrible way become that against a person's own will.”

Hirsch的德译是：“Soll aber über die verlesenen Worte gesprochen werden,wo könnte man bessere Zuhörer finden als an solch einem Tage wie heut,und als solche,wie sie heute hieher gekommen sind,nicht von den Zerstreuungen der Welt her,sondern von der Sammlung der Beichtfeier her,in der sie,ein jeder bei sich selbst,Gott Rechenschaft abgelegt haben und ein jeder bei sich ihr Herz:den Verkläger haben sein lassen,und dies vermag es auch aufs Beste zu sein,sintemal es der Mitwiser ist,und muß es am besten beizeiten sein,auf daß es nicht dermaleinst erschreckend der Verkläger werde wider des Menschen Willen.”

[13][介于欠五百芬尼抑或只欠五十芬尼之间的差异]指向《路加福音》(7: 36—50):“有一个法利赛人,请耶稣和他吃饭。耶稣就到法利赛人家里去坐席。那城里有一个女人,是个罪人。知道耶稣在法利赛人家里坐席,就拿着盛香膏的玉瓶,站在耶稣背后,挨着他的脚哭,眼泪湿了耶稣的脚,就用自己的头发擦干,又用嘴连连亲他的脚,把香膏抹上。请耶稣的法利赛人看见这事,心里说,这人若是先知,必知道摸他的是谁,是个怎样的女人,乃是个罪人。耶稣对他说,西门,我有句话要对你说。西门说,夫子,请说。耶稣说,一个债主,有两个人欠他的债。一个欠五十两银子,一个欠五两银子。因为他们无力偿还,债主就开恩免了他们两个人的债。这两个人哪一个更爱他呢?西门回答说,我想是那多得恩免的人。耶稣说,你断的不错。于是转过来向着那女人,便对西门说,你看见这女人吗?我进了你的家,你没有给我水洗脚。但这女人用眼泪湿了我的脚,用头发擦干。你没有与我亲嘴,但这女人从

我进来的时候，就不住地用嘴亲我的脚。你没有用油抹我的头，但这女人用香膏抹我的脚。所以我告诉你，他许多的罪都赦免了。因为他的爱多。但那赦免少的，他的爱就少。于是对那女人说，你的罪赦免了。同席的人心里说，这是什么人，竟赦免人的罪呢？耶稣对那女人说，你的信救了你，平平安安地回去吧。”

芬尼：一种小面值的硬币。

[14][神圣的地方]参看第三部分中对“神圣的地方”的注释。

[15][在外面他固然是明显的，可以在他的作为之中认出他]指向《罗马书》（1：19—20），保罗写道：“神的事情，人所能知道的，原显明在人心里。因为神已经给他们显明。自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。”

[16][按他揭示出自己的方式]就是说，在基督身上。

[17]就是说，上帝之伟大是通过这些标志而在自然之中被认出的。

[18][虹]指向《创世记》第八第九章。洪水之后，上帝以虹作为立约的记号。《创世记》（9：12—17）：“神说，我与你们并你们这里的各样活物所立的永约，是有记号的。我把虹放在云彩中，这就可作我与地立约的记号了。我使云彩盖地的时候，必有虹现在云彩中，我便记念我与你们和各样有血肉的活物所立的约，水就再不泛滥，毁坏一切有血肉的物了。虹必现在云彩中，我看见，就要记念我与地上各样有血肉的活物所立的永约。神对挪亚说，这就是我与地上一切有血肉之物立约的记号了。”

[19][看着，并且看“这一切是非常地好”]指向《创世记》（1：31），和合本为：“神看着一切所造的都甚好。”

[20][有福了，那不愤慨的]指向《马太福音》（11：6），和合本为：“凡不因我跌倒的，就有福了。”

[21]这个“说法”在丹麦语中是“Tale”，可译作讲演、说话、话题、说法等等，但是一般不含有“语言”的意思。Hong的英译则译作“language”。

这句的丹麦语原文是：“Al vor Tale om Gud er,som naturligt,menneskelig Tale.”

Hong的英译是：“All our language about God is,naturally,human language.”

Hirsch的德译是：“All unser Reden von Gott ist naturgemäß menschliche Rede.”

Tisseau的法译是：“Tout ce que nous disons de Dieu est humain, et c'est naturel.”

[22]“人的（*menneskelige*）”，就是说“人的意义上的”、“人性意义上的”、“世人的意义上的”、人之常情的；不同于“神圣的”、“神圣意义上的”、永恒的或者上帝的。这里是说：真正的“从人的角度上说的”伟大。

[23]亦即，这“马上就称他是伟大”的惊奇”是对外在之物的惊奇。

[24]这里的这个“定决”其实就是“决定”（*Afgjørelse*）。这个“决定”（*Afgjørelse*）是一个人对外在的人的命运或者事物的走向做出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。见前面对此的注释。或者参看后面“一个陶冶性的讲演”中对这个词的注释。

[25][宽恕自己的敌人]指向耶稣在登山宝训之中关于对仇敌之爱的说法，《马太福音》（5: 43—48）。另见《马太福音》（5: 23—24）。

[26]“人的（*menneskelige*）”，见前面的注释。

[27]“人的（*menneskelige*）”，见前面的注释。

[28][使徒]保罗。

[29][那颗被碾碎的心]也许是指向《诗篇》（51: 17）。

[30]“人的（*menneskelige*）”，就是说“人的意义上的”、“人性意义上的”、“世人的意义上的”、人之常情的；不同于“神圣的”、“神圣意义上的”、永恒的或者上帝的。

[31]“人的（*menneskelige*）”，见前面的注释。

[32]这个它是指“上帝在‘让自己慈悲’之中的伟大”。

[33][一颗悔恨的心的破碎]“忏悔之前和之后的祈祷以及圣餐桌的圣餐桌前对圣餐仪式的运用”，收于《福音基督教赞美诗》（*Evangelisk-christelig Psalmebogs*. 603—618），其中有祷告词“关于真正的改善和赎罪”，这样祈祷：“哦，神圣、公正而仁慈的上帝！我在你面前带着一颗悔恨、破碎而被打烂的心和碾裂的精神哀叹我的违犯和错误的行为”（603页），在这个祷告词的更后面部分：“给我一个破碎的精神、一颗充满悔恨的被打烂的心”（605页）。

[34][瘸的……在人与上帝角力之后总是会如此]指向《创世记》（32:24—32）：在夜里，雅各一个人的时候“有一个人来和他摔跤，直

到黎明。那人见自己胜不过他，就将他的大腿窝摸了一把，雅各的大腿窝正在摔跤的时候就扭了。那人说，天黎明了，容我去吧。雅各说，你不给我祝福，我就不容你去。那人说，你名叫什么？他说，我名叫雅各。那人说，你的名不要再叫雅各，要叫以色列。因为你与神与人较力，都得了胜。雅各问他说，请将你的名告诉我。那人说，何必问我的名，于是在那里给雅各祝福。雅各便给那地方起名叫毗努伊勒（就是神之面的意思），意思说，我面对面见了神，我的性命仍得保全。日头刚出来的时候，雅各经过毗努伊勒，他的大腿就瘸了。故此，以色列人不吃大腿窝的筋，直到今日，因为那人摸了雅各大腿窝的筋。”

[35]“人的（*menneskelige*）”，就是说“人的意义上的”、“人性意义上的”、“世人的意义上的”、人之常情的；不同于“神圣的”、“神圣意义上的”、永恒的或者上帝的。

[36][人不敢为自己弄出任何上帝的像]指向摩西十诫之中的第二条，《出埃及记》（20: 4）：“不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象仿佛上天，下地，和地底下，水中的百物。”

[37]“那人的（*det Menneskelige*）”或者“人的东西”，就是说“人的意义上的东西”、“人性意义上的东西”、“人所理解的东西”、人之常情的东西；不同于“神圣的东西”。

[38][每一张嘴都应当被塞住]指向《罗马书》（3: 19），之中保罗写道：“我们晓得律法上的话，都是对律法以下之人说的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下。”

[39][捶打自己的胸]指向《路加福音》（18: 9—14）之中对法利赛人与税吏的比较。《路加福音》（18: 13）：“那税吏远远地站着，连举目望天也不敢，只捶着胸说，神阿，开恩可怜我这个罪人。”

[40][被置于法利赛人和文士的审判之下]指向《约翰福音》（8: 2—11），是讲一个女人行淫时被抓，法利赛人和文士认为她应当被石头打死。

[41][看不见标志就不敢信]也许是指向《约翰福音》（6: 30）其中人群对耶稣说：“他们又说，你行什么神迹，叫我们看见就信你。你到底作什么事呢？”和（4: 48）：“耶稣就对他说，若看不见神迹奇事，你们总是不信。”另见《约翰福音》（2: 23）、（20: 29）和《马太福音》（12: 38—39）。这“标志”亦即圣经中的神迹。

[42][为你]见前面第二部分之中对“为我”的注释。

[43][这是为这一个，而不是为那九十九个]见《马太福音》（18: 12—14）“一个人若有一百只羊，一只走迷了路，你们的意思如何。他岂不撇下这九十九只，往山里去找那只迷路的羊吗？若是找着了，我实在告诉你们，他为这一只羊欢喜，比为那没有迷路的九十九只欢喜还大呢。你们在天上的父，也是这样不愿意这小儿子里丧失一个。”

[44][在你对于他还是一个陌生人的时候为你而死]指向《罗马书》（5:10），其中保罗写道：“因为我们作仇敌的时候，且借着神儿子的死，得与神和好，既已和好，就更要因他的生得救了。”

[45][他自己的人]指向《哥林多前书》（6: 19）和《约翰福音》（13:1）。

[46][上帝……爱着世界……不让任何人迷失]《约翰福音》（3: 16）：“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。”

[47][那些重价买来的]指向《哥林多前书》（6: 19—20）：“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从神而来，住在你们里头的。并且你们不是自己的人。因为你们是重价买来的。所以要在你们的身子上荣耀神。”

[48][上帝知道一切]《约翰一书》（3: 10）而后半句。

[49][这是任何人心不会想到的]指向《哥林多前书》（2: 9）

[50][他们羞愧地走掉了]指向《约翰福音》（8: 2—11）中关于“被抓的行淫妇人”的叙述，其中第9句，和合本：“他们听见这话（丹麦文圣经这里是：被他们的良心打击），就从老到少一个一个地都出去了。只剩下耶稣一人。还有那妇人仍然站在当中。”

[51][五个饼的奇迹……收集起每一小点剩下的零碎]指向《约翰福音》（6: 1—15）耶稣给五千人吃食的叙述。其中《约翰福音》（6: 8—13）：“有一个门徒，就是西门彼得的兄弟安得烈，对耶稣说，在这里有一个孩童，带着五个大麦饼，两条鱼。只是分给这许多人，还算什么呢？耶稣说，你们叫众人坐下。原来那地方的草多，众人就坐下。数目约有五千。耶稣拿起饼来，祝谢了，就分给那坐着的人。分鱼也是这样，都随着他们所要的。他们吃饱了，耶稣对门徒说，把剩下的零碎，收拾起来，免得有糟蹋的。他们便将那五个大麦饼的零碎，就是众人吃了剩下的，收拾起来，装满了十二个篮子。”

另外参看1847年3月或者4月的日记NB: 176:“在五千人吃食（约6: 1

—15) 中展示出了一个对于财富与节俭的统一的值得注意的例子。在为五千人弄得足够的食物的奇迹(怎样的盈余又可以与此作比较的)之后,人们会以为,剩下的肯定就被浪费掉了。唉,不,上帝绝非是如此,按新约的描述一切都被仔细地收集起来。看,‘那人性的’是:不能够作奇迹,但却浪费剩余物;‘那神性的’是作这弄出盈余的奇迹,并且还把那些残碎收集起来”,(SKS20,110)。

[52][但是,让我们也不要……行罪更多以使得宽恕变得更大]也许是指《罗马书》(6: 1—2), 之中保罗写道:“这样,怎么说呢?我们可以仍在罪中,叫恩典显多吗?断乎不可。”也可参看《罗马书》(3: 7—8)。

[53][神圣的家]参看前面的相关注释。

[54][让世界与你和解]参看前面对于“为世界的罪……给出的和解之献祭”的注释。另见《哥林多后书》(5: 19), 保罗写道:“这就是神在基督里叫世人与自己和好, 不将他们的过犯归到他们身上。并且将这好的道理托付了我们。”

[55][星辰在宣示你的尊荣]也许指向《诗篇》(148: 3)“日头月亮, 你们要赞美他。放光的星宿, 你们都要赞美他。”和(148: 3)“愿这些都赞美耶和华的名。因为独有他的名被尊崇。他的荣耀在天地之上。”。

[56][记忆之餐食]亦即圣餐。参看前面关于圣餐立约的相关注释。

VII 《路加福音》(24: 51) [1]

祈祷

你, 从天上降临^[2]以把祝福带给堕落的人类的你; 你, 在贫困与卑微之中, 不为人所认, 被叛卖, 被嘲辱, 被定罪, ——但却祝福着地行走在大地上你; 在你重新升天的时候正祝福着地离开了你的自己人^[3]的你, 我们的拯救者和赎罪者, 愿你也祝福这些今天在这里聚集的人们, 祝福他们对为纪念你的神圣圣餐礼^[4]的参与。哦, 如果没有这祝福, 那么在每次餐食的时候就总会缺少什么; 如果没有你的祝福, 这神圣的恩典餐食^[5]又会是是什么呢, 那样的话, 它就根本不存在, 因为它其实就是祝福之餐食^[6]!

《路加福音》(24: 51): “正祝福的时候, 他就离开他们, 被带到天上去了”^[7]。

“在祂祝福他们的时候, 祂离开了他们。”这些话包含了关于祂的升

天的叙述，祂与他们分离，并且“被带到天上去了”（路加福音24:51）[8]；“有一朵云彩把祂接去，便看不见祂了”（使徒行传1: 9）[9]，但是那祝福则被留下了；他们再也不会看见祂，但是他们感觉到那祝福；“他们定睛望天”（使徒行传1: 10）[10]，因为祂祝福着地离开了他们。但是，祂当然一直是以这样的方式离开祂的自己人[11]，祝福着地；哦，祂也一直是以这样的方式走向祂的自己人的，祝福着地；哦，祂也一直是以这样的方式与祂的自己人在一起的，祝福着地。祂不以别的方式离开什么人，除非是这个人自己可怕地承担起对此的责任。正如那个与上帝角斗过的犹太民族的祖先说“你不给我祝福，我就不容你去”[12]；以同样的方式，祂说类似的“若不祝福你，我就不会离开你，而每次你重新与我相会，我都不会不祝福你而离开你”。在这些为了与祂相会而今天在这里聚集起来的人们从这一相会回家的时候，这时，我们就愿他们得到祝福[13]；因为对此我们是确定的：在他们离开祂的时候，或者在祂离开他们的时候，这时，祂是祝福了他们的。

专注的听众！不管一个人要做什么，不管这工作是伟大而意义深远的，抑或是卑微而无足轻重的，如果上帝不祝福的话，那么他就什么都做不了。如果上帝不祝福，建筑师傅工作徒劳[14]，如果上帝不祝福，智者深思徒劳，如果上帝不祝福，富人集聚盈余的财富徒劳；因为这是在最初正如在最终，如果你有盈余富足，那使得人满足的是祝福[15]，并且，那使得贫困变成富足的是祝福。但是，这不也是真的：若没有上帝祝福，任何工作都不会成功或者有进展？哦，我们常常看见“人的[16]事业”得到成功，甚至是非凡的成功，尽管上帝肯定没有祝福这事情。是的，这确是如此，因此我们必须说，那只是为了让那事业，在人的角度上说，得到成功，而想要具备上帝的祝福作为帮助的人，他不是以一种够格的方式祈祷，他自己并不知道他所祈祷的是什么，或者，他甚至放肆得想要让上帝应当事奉他而不是他应当事奉上帝。不，祝福本身是好东西；它是那唯一不可少的[17]，比所有幸福都更无限地荣耀而至福。什么是祝福？祝福是，上帝对于“一项事业被从事”的同意，而这事业就是人祈求上帝祝福的。“他祈求祝福”意味了什么？这意味了：他把自己和自己的事业奉献给了“事奉上帝”——这样，在人的角度说不管是不是成功、不管有没有进展，都是无所谓的。因此我们必须说，每一项与上帝有关的事业，如果上帝不祝福它，都是徒劳的；因为只有通过“上帝祝福它”，它才是一项与上帝有关的事业。

确实，这样每一项事业都可以是也应当是一项与上帝有关的事业；但这在越是决定性的意义上是一项与上帝有关的事业，一个人越是清楚地意识到他所着手的是一项与上帝有关的事业，他也就带着越大的清晰性并且越深刻地感觉到：他需要祝福；如果上帝不祝福它，那么它就是徒劳的。比如说，做祷告是一项与上帝有关的事业；但是，对于那祷告者来说最直接地进入他头脑的想法难道不也是“上帝祝福他的祷告”吗，——他首先想的不是上帝会准许他的欲求，而是上帝会祝福他的祷告，这样他这祷告就会是或者会成为正确的祷告？一个人祈求的是什么？是祈求祝福，——但最首要的是祈求对“去祷告”的祝福和对“能够祷告”的祝福。上主的家，是一个与上帝有关的事；但是难道这岂不是最临近的想法：这会成为祝福！一个人在上帝之家中寻找什么？祝福，——但因而首先是，上帝想要，如虔敬的话所说，祝福他的进入^[18]。你要做的是与上帝有关的行为，这一点变得越是明确，在同样的程度上，对祝福的需要对你来说也变得越清晰；因为你越多地让自己与上帝相关，“你自己所能够做的事情有多么地少”这一点就越清晰。如果你尽心尽全力地^[19]让自己与上帝有关，这样，你完全清楚地明白：你自己根本一无所能；这一点也就变得越清晰：你完全地需要祝福。

但是，领受圣餐当然是在最严格的意义上的神圣行为，一项与上帝有关的事业。你领圣餐，——你们今天是为做出这一神圣的行为而聚在一起；你为与祂相遇而领圣餐，祂——你因每次与祂^[20]分开而更思慕的祂。但是，如果你作为人在上帝面前是乌有，因而完全是急需着地——在圣餐桌前，作为罪人，相对于和解者，比乌有更微不足道，这样，你就越是深刻地感觉到对祝福的需要。在圣餐桌前你一无所能。然而恰恰是在这圣餐桌前，有着关于“辜与罪的圆满清偿”、关于“你的辜和你的罪”的讲说^[21]。这样，“你有能力做什么事情”的需求就越是变得更大；在你其实却是一无所能的时候，这^[22]就越是成为必要，因此也就越明了，并且你就越深刻地明白你的所能比无能更少，但对于祝福的需要却因而越清晰，或者说，你明白这需要就是一切。在圣餐桌前你一无所能。圆满的清偿已作，但却是由另一个人作出；牺牲已献，但却是由另一个人献出；和解已确立，是通过那和解者；因而这一点就越是明确：祝福是一切并且做一切。在圣餐桌前，你所能比无能更少。正是在圣餐桌前，你是那处于罪之债中的人，你是那通过罪而被与上帝分开了的人，你是那如此无限远的人^[23]，你是那违犯了一切的人，你是那不

敢站出来的人；另一个人是偿还这债的人，另一个人是建立出这和解的人，另一个人是带你靠近上帝的人，另一个人是为重建一切而受难并死去的人；另一个人是为你而站出来的人。如果你在圣餐桌前哪怕能够做一丝一毫，甚至只是“能够自己站出来”，那么你就会打扰一切、阻碍和解、使得圆满清偿成为不可能。在圣餐桌前，就如同对那个在风暴中向上天祈求拯救的不敬神者所说的：“无论如何不要让神知道你在场”^[24]；一切都在于有另一个人在这场，上帝看着这另一个人而不是看着你，你能够信托——因为你自己只是退隐——的这另一个人。因此，祂在圣餐桌前是祝福着地在场的，祂，这曾祝福着地离开祂自己的人的祂，祂，“你就像‘在祂祝福婴儿时这婴儿与祂发生关联^[25]’一样地让自己与祂有关系”的祂，祂，你的拯救者与和解者。你不能把祂当作同工者而在圣餐桌前遇会祂，就如同你完全能够在你的作为之中作为同工与上帝相遇^[26]。相对于和解而言的“基督之同工”是你所不能作的，哪怕以最含糊的方式来理解，你也绝不能。债务完完全全是你欠下的债务，圆满清偿则完完全全是他在偿还这债务。这一点是越来越明了的：祝福是一切。什么是祝福？祝福是上帝所做的事情；上帝所做的一切，这就是祝福；这一部分的作为（相对于这作为而言你将自己称作是上帝的同工），这上帝所做的部分就是祝福。但是在圣餐桌前，基督就是祝福。和解之神圣的作为是基督的作为，人相对于这作为所能做的只是比乌有更少的事情；因而祝福就是一切；但是若这作为是基督的作为，那么基督当然就是祝福。

在圣餐桌前你根本就是什么都做不了，甚至都不能做这，哪怕是“坚持关于‘你的毫无价值’的想法”和“在这想法之中使得你自己变得能够接受祝福”。或者，难道你敢吗，哪怕这是你走向圣餐桌的最后一瞬间，难道你敢吗，甚至只是相对于那“认识这‘自己的无价值’”的想法，难道你敢为自己担当、敢信靠你自己而认为“你自己会有能力去拒斥一切干扰的因素，拒斥每种回忆之令人焦虑的，哦，各种从背后伤害的想法^[27]，拒斥每一种突然醒来的转向针对你自己的不信任——就仿佛你仍尚未有足够的准备，拒斥每一种关于‘你自己内心中的安全’的最飘忽的幻觉”吗？唉，不，你根本就是一无所能，甚至都不能够以一己之力来保持让你的灵魂停留在意识的锋尖上，以至于你完完全全地需要恩典和祝福。正如在摩西祈祷的时候，有另一个人支撑着他^[28]，同样，在圣餐桌前你必须要有祝福支持，在你接受祝福的时刻，它必定在它被转达给你的同时

环拥着地支撑住你。圣餐桌旁在场的牧师，他不能够向你转达祝福，也不能够支持你；只有祂能够，自己亲身在场的祂，“不仅仅是转达者、而是圣餐桌前的祝福”的祂。祂自己在这场；在饼被掰开的时候，祂祝福这饼^[29]，在那被递给你的杯子里的，是祂的祝福^[30]。但那受祝福的不仅仅是各种礼物，不，圣餐本身就是祝福。你不仅仅是享用着受了祝福的饼和葡萄酒，在你享用饼与葡萄酒之时，你也是享用着这祝福，这则是严格意义上的主餐。只有立约定出这餐的祂，只有祂能够准备出这餐^[31]，——因为，在圣餐桌前，祂就是祝福。

看，因此祂在圣餐桌前伸展开自己的双臂，祂向你低下自己的头^[32]，——祝福着地！祂就是以这样的方式在圣餐桌前在场。然后你又与祂分开，或者，然后祂又与你分开——但是祝福着地。愿上帝保佑：这也会对于你成为祝福！

注释：

[1][《路加福音》（24: 51）]所指句子见下文所引。另外见也许是1847年8月的日记NB2: 146:“一个星期五布道的主题/路加福音24: 51。‘正祝福的时候，他就离开他们，被带到天上去了。’/这在严格的意义上是关于升天；但基督一直是以这样的方式离开人们的”（SKS20,200）。

[2][从上帝降临]指向《约翰福音》（3: 13），其中耶稣说：“除了从天降下仍旧在天上的人子，没有人升过天。”还有《约翰福音》（3: 31）：其中施洗的约翰说“从上帝上来的，是在万有之上。”

[3][在你重新升天的时候正祝福着地离开了你的自己人]指向《路加福音》（24: 51）：“正祝福的时候，他就离开他们，被带到天上去了。”

[4][为纪念你的神圣圣餐礼]见前面与圣餐礼有关的注释。

[5][神圣的恩典餐食]见“在人们去主的圣餐仪式之前的祈祷词”收于《福音基督教赞美诗》（*Evangelisk-christelig Psalmebogs*.614—616）：“主耶稣基督（……）你将出于恩典使得我够格去你桌前和天上的餐食，你的爱的和恩典的杯子，在上面为我斟满”（614页）。

[6][祝福之餐食]也许是指《哥林多前书》（10: 16），也参看《路加福音》（24: 30）。

[7][《路加福音》（24: 51）：“正祝福的时候，他就离开他们，被带到天上去了”]引自《路加福音》（24: 51）。

[8][“被带到天上去了”（路加福音24: 51）]见前面注释。

[9][“有一朵云彩把他接去，便看不见他了”（使徒行传1: 9）]引自《使徒行传》（1: 9）：“说了这话，他们正看的时候，他就被取上天，有一朵云彩把他接去，便看不见他了。”

[10][“他们定睛望天”（使徒行传1: 10）]引自《使徒行传》（1: 10）：“当他往上去，他们定睛望天的时候，忽然有两个人，身穿白衣，站在旁边”。

[11][祂当然一直是以这样的方式离开祂的自己人]见日记NB2: 146。

[12][那个与上帝角力过的犹太民族的祖先说“你不给我祝福，我就不容你去”]指向《创世记》（32: 24—32）中关于雅各在夜里与上帝角力的故事。

[13][我们就愿他们得到祝福]指向那作为对去领受过圣餐的人的问候的固定表述：“祝贺并祝福！”

[14][如果上帝不祝福，建筑师傅工作徒劳]指向《诗篇》（127: 1）：“若不是耶和华建造房屋，建造的人就枉然劳力。”

[15][那使得人满足的是祝福]指向《诗篇》（145: 16）：“你张手，使有生气的都随愿饱足！”，这一句在路德小教理问答中被用到了餐桌上的祷告之中。

[16]“人的（menneskelige）”，就是说“人的意义上的”、“人性意义上的”、“世人的意义上的”、人之常情的；不同于“神圣的”、“神圣意义上的”、永恒的或者上帝的。

[17][那唯一不可少的]指向《路加福音》（10: 41—42），耶稣说：“马大，马大，你为许多的事，思虑烦扰。但是不可少的只有一件。”

[18][上帝想要，如虔敬的话所说，祝福他的进入]也许是指向受洗仪式，按仪式规范，牧师说：“上帝保佑你进你出，从今时直到永远！”见《丹麦圣殿规范书》（*Forordnet Alter-Bog for Danmark*, Kbh. 1830 [1688], ktl. 381, s. 246）。也参看《诗篇》（121: 8）。

[19][尽全心尽全力地]指向《马太福音》（12: 30）中的爱的诫命。

[20]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[21][在这圣餐桌前，有着关于“辜与罪的圆满清偿”……的讲说]指

向圣餐礼仪式之后的遣散词。见前面对“也圆满地偿还了我的罪”的注释。

[22]这个“这”就是指“你有能力做什么事情”。

[23][你是那如此无限远的人]指向《路加福音》（18: 9—14）之中耶稣的比喻，其中说到“那税吏远远地站着”（13）。

[24][对那个……不敬神者所说的“无论如何不要让神知道你在场”]指向一句据说是希腊七贤中的一个毕阿斯所说的话，在第欧根尼·拉尔修的哲学史第一卷第五章第86段中有记录：“他曾有一次与一些鄙视神的人们一同出海，这些人在船处于危险中的时候祈求诸神；闭嘴，他说，诸神不该感觉到你们是在这船上”。

[25][在祂祝福婴儿时这婴儿与祂发生关联]指向《马可福音》（10:13—16）中的故事：“有人带着小孩子来见耶稣，要耶稣摸他们，门徒便责备那些人。耶稣看见就恼怒，对门徒说，让小孩子到我这里来，不要禁止他们。因为在神国的，正是这样的人。我实在告诉你们，凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。于是抱着小孩子，给他们按手，为他们祝福。”

[26][就是说，你不能如同“你完全能够在你的作为之中作为同工与上帝相遇”那样地把祂当作同工者而在圣餐桌前遇会祂。在你的作为之中作为同工与上帝相遇]保罗在哥林多的前后两封信中都使用了上帝的“同工”这个表达。《哥林多前书》（3: 9）和《哥林多后书》（6: 1）。

[27][各种从背后伤害的想法]指向第三部分“从背后伤害的一些想法——作为陶冶”。

译者说明：这里其实是“拒斥每种回忆之令人焦虑的各种从背后伤害的想法”，但作者插入了一声叹息“哦”，所以句子有断裂。

[28][摩西祈祷的时候，有另一个人支撑着他]指向《出埃及记》（17:8—13）：“那时，亚玛力人来在利非订，和以色列人争战。摩西对约书亚说，你为我们选出人来，出去和亚玛力人争战。明天我手里要拿着神的杖，站在山顶上。于是约书亚照着摩西对他所说的话行，和亚玛力人争战。摩西，亚伦，与户珥都上了山顶。摩西何时举手，以色列人就得胜，何时垂手，亚玛力人就得胜。但摩西的手发沉，他们就搬石头来，放在他以下，他就坐在上面。亚伦与户珥扶着他的手，一个在这边，一个在那边，他的手就稳住，直到日落的时候。约书亚用刀杀了亚玛力王和他的百姓。”

[29][在饼被掰开的时候，祂祝福这饼]在新约关于耶稣圣餐立约的描述中，他不是祝福这饼，而是在掰开之前祝谢，这叙述在圣餐建制之中被再现出来（见前面的相关注释）。在这里，也许是指《路加福音》（24: 13—32）中的叙述：“正当那日，门徒中有两个人往一个村子去，这村子名叫以马忤斯，离耶路撒冷约有二十五里。他们彼此谈论所遇见的这一切事。正谈论相问的时候，耶稣亲自就近他们，和他们同行。只是他们的眼睛迷糊了，不认识他。耶稣对他们说，你们走路彼此谈论的是什么事呢？他们就站住，脸上带着愁容。二人中有一个名叫革流巴的，回答说，你在耶路撒冷作客，还不知道这几天在那里所出的事吗？耶稣说，什么事呢？他们说，就是拿撒勒人耶稣的事。他是个先知，在神和众百姓面前，说话行事都有大能。祭司长和我们的官府，竟把他解去定了死罪，钉在十字架上。但我们素来所盼望要赎以色列民的就是他。不但如此，而且这事成就，现在已经三天了。再者，我们中间有几个妇女使我们惊奇，她们清早到了坟墓那里。不见他的身体，就回来告诉我们说，看见了天使显现，说他活了。又有我们的几个人，往坟墓那里去，所遇见的，正如妇女们所说的，只是没有看见他。耶稣对他们说，无知的人哪，先知所说的一切话，你们的心，信得太迟钝了。基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当的吗？于是从摩西和众先知起，凡经上所指着的话，都给他们讲解明白了。将近他们所去的村子，耶稣好像还要往前行他们却强留他说，时候晚了，日头已经平西了，请你同我们住下吧。耶稣就进去，要同他们住下。到了坐席的时候，耶稣拿起饼来，祝谢了，掰开，递给他们。他们的眼睛明亮了，这才认出他来。忽然耶稣不见了。他们彼此说，在路上，他和我们说话，给我们讲解圣经的时候，我们的心岂不是火热的吗？”也参看《马太福音》（14: 19）。

[30][在那被递给你的杯子里的，是祂的祝福]指向《哥林多前书》（10:16），其中保罗说：“我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血吗？我们所掰开的饼，岂不是同领基督的身体吗？”

[31][只有祂能够准备出这餐]也许是说，圣餐按《马可福音》（14: 15）是由使徒们准备的。也参看《希伯来书》（10: 5）。

[32][祂在圣餐桌前伸展开自己的双臂，祂向你低下自己的头]参看前面“他张开自己的双臂说：来这里，来我这里……他打开自己的怀抱”的注释。

“大祭司”——“税吏”——“女罪人”^[1]

在星期五圣餐礼仪式上的三个讲演^[2]

索伦·克尔凯郭尔

哥本哈根

大学书店C.A.莱兹尔出版

毕扬科·鲁诺的皇家宫廷印书坊印刷

1849

前言

“那个单个的人，我带着欣喜和感恩将之^[3]称作我的读者^[4]”，愿他接受这礼物。固然“给予”比“接受”更有至福^[5]；但是，若事情是如此，那么，给予者就恰恰在某种意义上是需求者，需求着那“去给予”的至福；如果事情是如此，那么，那接受者，他的善举当然就是最大的善举，——这样，“接受”其实就还是比“给予”更有至福。

愿他接受它！我第一次，在我发送出那本（参看1843年的两个陶冶性的讲演的前言^[6]）被与——并且也最好是能够被与——“在大森林的遮掩之下的一朵无足轻重的小花”^[7]作比较的小书^[8]的时候，我在那一次以为自己看见的那情景，我再一次看见它，“那只被我称作是我的读者的鸟怎样突然地看见了它，展翅俯冲下来，摘下它，将它带回自己家”^[9]；或者从另一方面，在另一个比喻之中，我再次看见我那次所看见的情景，这本小书是怎样“在一条孤独的道路上行走，或者，孤独地走在所有人行走的康庄大道上，……直到它最终遇上了那个单个的人——我将之称作我的读者的，它所寻找的、它就仿佛是向之伸展出自己的双臂的那个单个的人”^[10]；就是说，我曾看见并且正看见这本小书被那个它所寻找并且也寻找它的单个的人接受。

1849年9月初^[11]。

注释：

[1][“大祭司”——“税吏”——“女罪人”]关于这三个讲演与假名约翰纳斯·克利马库斯和安提—克利马库斯间的关系，见1849年十月的日记NB13:79，其中克尔凯郭尔写道：“关于三个讲演（大祭司、税吏、女罪人）/现在它们被送去了印刷坊。/1）一个驻息点是我必须有的；但一个假名是我不能在之上驻息的；它们对应于安提—克利马库斯；以及这处境：在星期五圣餐礼仪式上的几个讲演一了百了地被选为所有作品的驻息点。/2）既然人们现在正在拉出我的假名（克利马库斯），那么，要去指向那陶冶的方向，这就很重要。/再一次，治理[说明1]是多么有爱心，我所需要和将要使用的东西总是就绪地在那里。/3）‘前言’让人回想起1843年的陶冶讲演；因为对于我来说这一点是很重要的：我马上是作为宗教作家而开始；这对于重复[说明2]是很重要的”，SKS22,322，可参看对之的注释。《致死的疾病》于1849年7月30日出版（详见 tekstrede gørelsen, s.121），这本在10月29日被送交印刷坊的《大祭司、税吏、女罪人》则在1849年11月14日出版（详见 tekstrede gørelsen, s.253）。

译者对引文的说明：

[说明1]“治理”亦即“上帝的治理”。参看《巴勒的教学书》第二章“论上帝的作为”第二段“《圣经》中关于上帝的眷顾以及对受造物的维持”，§3：“作为世界之主和统治者的上帝，以智慧和善治理，世上所发生的任何事情，因而那善的和那恶的都获得他认为是有用的结果”，§5：“在生活中与我们相遇的事物，不管是悲哀的还是喜悦的，都是由上帝以最佳的意图赋予我们的，所以我们总是有着对他的统管和治理感到满意的原因。”

[说明2]这个“重复”所用的单词是外来语的 Repetitionen，而不是丹麦语“重复：Gjentagelsen”。

[2][在星期五圣餐礼仪式上的讲演]在克尔凯郭尔的时代，每个星期五的九点钟在哥本哈根圣母教堂举行忏悔仪式和圣餐礼。在忏悔仪式中的忏悔讲演之前也会有一段简短的布道，在这里被克尔凯郭尔称作是“讲演”，介于忏悔仪式和圣餐礼之间。克尔凯郭尔自己在圣母教堂的星期五圣餐礼仪式上作过三次布道，第一次是1847年7月18日，关于《马太福音》（11：28），第二次是1847年8月27日，关于《约翰福音》（10：

27)，第三次是1848年9月1日，关于《约翰福音》（12: 32）。这些布道词一部分被收入《基督教讲演》作为之中第四部分“在星期五圣餐礼仪式上的讲演”的第二和第三个讲演，一部分被作为安提—克利马库斯的《修习于基督教》（1850年）的第三部分“从至高他将把一切吸引向自己。一些基督教的演绎”的第一篇。

[3]这个“之”就是指“那个单个的人”。

[4][那个单个的人，我带着欣喜和感恩将之称作我的读者]引自《两个陶冶性的讲演，1843年》的前言（见《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第5页）。类似的表述方式也出现在1843年的另两个陶冶性的讲演集的前言、1844年的三个陶冶性的讲演集的前言、1845年的三个想象场合讲演的前言（见《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》）、1847年的《不同精神中的陶冶性的讲演集》的第一部分“一个场合讲演”的前言和第二部分“我们向原野里的百合和天空下的飞鸟学习什么”的前言以及《原野里的百合和天空下的飞鸟》（见中国社科版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》）的前言之中。

丹麦语的指示代词“那个（hin）”通常是指向一个在前文中提及过或者已被认识了的人、事件或者对象。在克尔凯郭尔的日记中有很多地方提及了，他在这里所想到的是一个很确定的人，瑞吉娜·欧伦森（克尔凯郭尔与欧伦森在1840—41年期间曾一度订婚并解除婚约）。

当然，尽管“那个单个的人”所指在作者的意识中是一个“她”，但作为代词出现的时候，作者在文字之中所用的人称代词却是“他”。

[5][给予比接受更有至福]指向《使徒行传》（20: 35），保罗在之中对以弗所人说：“我凡事给你们作榜样，叫你们知道，应当这样劳苦，扶助软弱的人，又当纪念主耶稣的话，说，施比受更为有福。”

[6][参看1843年的两个陶冶性的讲演的前言]参看《两个陶冶性的讲演》（1843年。哥本哈根）的前言（见社科版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第5页）。

[7][在大森林的遮掩之下的一朵无足轻重的小花]对《两个陶冶性的讲演，1843年》的前言中“它站在那里，像一朵无足轻重的小花，在大森林的遮掩之下”的随意引用（见社科版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第5页）。

[8][这本……小书]《两个陶冶性的讲演，1843年》的前言（见上一个注释）是以这样的句子开始的：“尽管这本小书（……）”（见社科

版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第5页)。

[9][那一只被我称作是我的读者的鸟怎样突然地看见了它，展翅俯冲下来，摘下它，将它带回自己家]对《两个陶冶性的讲演，1843年》的前言中“那只被我称作是“我的读者”的鸟是怎样突然地看见了它，展翅俯冲下来，摘下它，将它带回自己家”的随意引用（见社科版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第5页）。

[10][在一条孤独的道路上行走……它就仿佛是向之伸展出自己的双臂的人]

对《两个陶冶性的讲演，1843年》的前言中“这样，我看见了，它到底是怎样在一条孤独的道路上行走的，或者，是怎样孤独地走在所有人行走的康庄大道上的。在一些个误解之后，因为被倏然飘过的相同性欺骗，它最终遇上了那个单个的人，我带着欣喜和感恩将之称作我的读者，那个单个的人，它所寻找的人，它就仿佛是向之伸展出自己的双臂，……”的随意简化的引用（见社科版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第5页）。

[11]1849年9月初]在草稿和印刷校样中，克尔凯郭尔都是首先写了49年9月10日，然后把10改成8（见tekstredigelsen,s.272）。这里是指向克尔凯郭尔与瑞吉娜·欧伦森的订婚。克尔凯郭尔在“我与‘她’的关系。/49年8月24日。/某种诗性的东西”之中回顾性地描述了自己与她的关系（见SKS19,431—445,Notesbog 15）。在这里，他叙述说，他在1849年9月8日向瑞吉娜·欧伦森求婚，他在两天之后，9月10日下午得到了她肯定的回答（Not15: 4/SKS19,433,19—434,9）。对这婚约最终的取消发生在1841年10月12日（比较Not15: 4/SKS19,435f.以及在1849年11月的NB14: 44.a的页边上的记录，也参看对之的注释）。另外，参看NB14: 44.g的页边上的记录：“如果这是可能的话，那么，与‘她’的和解就会与三个讲演（大祭司、税吏、女罪人）同时发生，这些讲演在前言之中——为对全部作品的重述[说明1]的缘故——包含了对1843年两个陶冶性的讲演的前言的重复[说明2]，我知道，她当时是阅读了这文本的”（SKS22,370m）。

译者对引文的说明：

[说明1]这个“重述”所用的单词是外来语的 Repetitionen，而不是丹麦语“重复：Gjentagelsen”。

[说明2]这个“重复”所用的单词是丹麦语“Gjentagelsen”。

祈祷

如果不是走向你，我们该走向哪里，主耶稣基督^[3]！如果不是在你这里，痛苦者该去哪里找到体恤呢，如果不是在你这里，唉，悔过者该去哪里找到体恤呢，主耶稣基督！

《希伯来书》(4:15)：因我们的大祭司，并非不能体恤我们的软弱。他也曾凡事受过试探，与我们一样。只是他没有犯罪。

我的听者，不管你是自己曾是，可能正是，一个痛苦者，抑或你曾认识了痛苦者，也许有着最美的意图想要去安慰，你肯定常常听见这说法，这痛苦者的普遍的抱怨，“你不理解我，哦，你不理解我，你不置身于我的位置；如果你在我的位置上，如果你能够置身于我的位置，如果你能够完全地置身于我的位置，因而也就是完全地理解我，那么你就会以另一种方式说话了”。你会以另一种方式说话，这按照痛苦者的意思就是说，你也会认识到并且明白：不存在任何安慰。

因而这是那抱怨；痛苦者几乎就总是在抱怨，那想要安慰他的人不置身于他的位置。固然这痛苦者也一直在某种意义上是对的；因为没有任何人会完全地体验与另一个人完全相同的东西，即使事情是如此，对各自不同的每一个人来说，这就是普遍而共有的局限：无法完全地置身于另一个人的位置，即使是有着最好的意愿也无法完全地像另一个人那样地去感受、感觉和考虑。但在另一种意义上痛苦者仍是不对的，若他想要认定这应当是意味了“对痛苦者不存在安慰”；因为这也可以是意味了：每个痛苦者都应当试图在自己身上寻找安慰，这就是说，在上帝那里找到安慰。“一个人要能够在另一个人那里找到完全的安慰”，这根本就不是上帝的意愿；相反，“每一个人都应当在他那里寻找这安慰，在其他向他提供的安慰依据变得对他来说是淡然无味的时候，他于是就去按着圣经上的话‘要在你们自己这里有盐并且彼此和睦^[4]’去寻向上帝”，这才是上帝愉悦的意愿。哦，你这痛苦者，哦，你这也许是真诚而善意地想要安慰的人：还是不要在相互间打无用的仗吧^[5]！你这体恤者，通过不去要求“能够完全地让你置身于另一个人的位置”来展示你真正的体恤吧；你这痛苦者，通过不向另一个人要求那不可能的事情来展示真正的审慎吧；——然而却有一个人，他能够完全地置身于你的，正如他能够完全地置身于每一个痛苦者的位置：主耶稣基督。

这些被宣读出的神圣词句就是谈论关于这个。“因我们的大祭司，并

非不能体恤我们的软弱”，这就是说，我们有着一个这样的能够体恤我们的脆弱的人；继续，“他也曾凡事受过试探，与我们一样”。就是说，这是“能够有真正的体恤”的条件；——因为无经验者和未受考验者的体恤是误解，是一种在最通常的情况下对痛苦者或多或少构成厌烦或者伤害的误解，——这是条件：以同样的方式经受过考验。如果事情是如此，那么一个人也能够完全地置身于痛苦者的位置；并且，在一个人以同样的方式在所有事情之中经受了考验的时候，那么，他就能够完全地置身于每一个痛苦者的位置。我们有着一个这样的大祭司，祂能够具备体恤。并且，祂必定会具备体恤，你可以由此看出这一点：祂以同样的方式在所有事情之中经受了考验，这是因为体恤；体恤当然就是那决定了祂来临于世界的东西；为能够具备真正的体恤，祂，这个“完全地能够置身于并且已完全地置身于你的、于我的、于我们的处境”的祂，祂按照自由选择以同样的方式在所有事情之中经受了考验，这再次是体恤。

这就是我们在这预留出的短暂瞬间里将要谈论的东西^[6]。

基督完全地置身于你的位置。祂是神并且成为人^[7]，——祂^[8]就是以这样的方式置身于你的位置。这就是说，这是真正的体恤所想要的，它想要完全地置身于痛苦者以便能够真正地安慰。但这也是人类的体恤所无法做到的；只有神圣的体恤能够做到这一点——并且上帝成为人。祂成为人；并且祂成为那在所有、所有人中无条件地承受最多苦难的人；从来就不曾有，从来就不会也无法会有一个将如祂般受苦难的人出生。哦，在祂的体恤面前有怎样的安全感啊，哦，给出一种这样的安全感是怎样的一种体恤啊！祂体恤地向所有痛苦者张开双臂；到这里来，祂说，你们所有劳苦担重担的人^[9]；到我这里来，祂说；祂为祂所说的东西做担当，因为祂——这是第二次邀请——祂无条件地是那承受最多苦难的人。如果人类的体恤敢于去承受与那痛苦者几乎同样多的痛苦，那么这就已经是伟大的了；而出于体恤，为了保证安慰，去承受比那痛苦者所受更无限多的痛苦，这是怎样的体恤啊！人类的体恤通常总是颤栗地退缩，最好是同情地停留在安全的海岸边；或者，如果它是敢于冒险出去，它也仍还是不愿到达那如此远、远得如痛苦者所在的地方；而出到更远处，这是怎样的体恤啊！你这痛苦者，你要求什么？你要求体恤者要完全地置身于你的位置；而祂，体恤者，祂不仅仅是完全置身于你的位置，祂会去承受比你所受无限地更多的痛苦！哦，“体恤让自己稍有保留”，对于一个痛苦者，有时候这看起来也许，令人沮丧地，几乎像是

叛卖；但在这里，在这里这体恤在你的背后，是在那无限地更大的痛苦之中！

你这痛苦者，不管你在哪里，祂都置身于，祂都能够完全地置身于你的位置。——这是现世和尘俗的忧虑、贫困、为生计愁苦以及属于这类的事情吗：祂也承受饥渴之苦^[10]，并且恰是在祂的生命中那些艰难的瞬间，祂还在精神上搏斗着，在沙漠中，在十字架上；就日常需用，祂所拥有的并不比原野上的百合与天空下的飞鸟所拥有更多^[11]——哪怕是最穷的人也还是拥有如此之多！而祂，被生在马厩里、包在布中、放在马槽中^[12]的祂，在祂一生之中没有东西可让祂枕头^[13]——哪怕是无家可归的人也还是有如此之多的避身处！难道祂会无法置身于你的位置而理解你吗！——或者这是伤心之悲吗：祂也曾有过一些朋友，或者更确切地说，祂曾认为有过这些朋友；但是，随后在决定时刻到来的时候，他们全都离开了祂^[14]，不，还不是全部，有两个留下的，一个出卖了祂^[15]，另一个不认祂^[16]！祂也曾有过一些朋友，或者祂曾认为有过这些朋友，他们如此亲近地围拢向祂，甚至他们为了谁将坐上祂右边和谁将坐上祂左边的位子而争执^[17]，直到决定时刻到来，而祂，不是被提高到宝座上，而是被举到了十字架上^[18]；这时，两个盗贼被强迫进入了在祂右边的空位和祂左边的空位^[19]！难道你不认为祂会完全地置身于你的位置吗！——或者，这是不是对世界之恶、对“你和‘那善的’不得不承受怎样的对抗”的悲哀，如果这本来只是完全很明确的，那想要“那善的和真的”的其实是你？哦，在这方面，你，一个人，肯定是不敢拿自己去与祂作比较的，你一个罪人，肯定是不敢拿自己去与祂作比较的，祂，那神圣者，祂首先经历了这些苦难，——于是你至多能够类似于祂那样地受苦——并且永恒地把这些痛苦神圣化——因而，如果你本来也是类似于祂那样地受苦的话，也神圣化了你的痛苦，——祂，被鄙视^[20]、被迫害^[21]、被嘲辱^[22]、被讥笑^[23]、被唾弃^[24]、被鞭打^[25]、被虐待、遭酷刑^[26]、被钉上十字架、被上帝离弃^[27]在公众的欢呼之中被钉上十字架^[28]的祂，不管你经受了怎样的痛苦，不管你是谁，难道你不认为，祂是能够完全地置身于你的位置的吗！——或者，这是不是对世界之罪与不虔诚的悲哀、对“世界处于‘那恶的’之中”的悲哀、对“人类沉沦得多么深”的悲哀、对“黄金是美德、权力是正确、众人是真理^[29]、唯谎言有发展、唯‘那恶的’取胜、唯自爱被人爱、唯中庸受祝福、唯聪明被看重、唯折中^[30]是受赞美、唯卑鄙得以成功”的悲哀！

哦，在这方面，你，一个人，肯定不会敢拿你的悲哀来与祂——世界的拯救者^[31]——身上的这种悲哀作比较吧，就仿佛祂会不能够完全地置身于你的位置！——每一种苦难的情形都是如此。

因此，你这痛苦者，不管你是谁，不要绝望地带着你的痛苦内闭起你自己，就仿佛根本没有人，乃至祂都不能够理解你；也不要不耐烦地大声抱怨你的痛苦，就仿佛它们是如此可怕，甚至连祂都不能够完全地置身于你的位置；不要放肆地让你进入这种虚假；记住，祂无条件地，并且是不可比拟地无条件地，是那所有痛苦者之中最痛苦的人。如果你想知道谁是那最痛苦者，那么好吧，让我来告诉你。不是那“沉默的绝望”的闷叫，并且，不是那让他人恐怖的情形：尖叫的高声决定结果，不，恰恰相反。这样的一个人，在他身上，这“他除了这‘去安慰别人’的安慰之外无条件地没有任何别的安慰”的情形——通过“他这样地去做”——真正地是真实的，这样的一个人无条件地就是最痛苦者；因为这，并且只有这，是对于“真正是没有人能够置身于他的位置，并且这是他身上的真相”这事实的真理之表达。祂，主耶稣基督的情形就是如此；祂不是一个在他人那里寻找安慰的痛苦者；这事实更不是“祂在他人那里找到安慰”，更不是“祂抱怨在他人那里找不到安慰”；不，祂是这样的痛苦者：祂的唯一的，无条件地就是如此，祂的唯一的安慰就是安慰别人。看，在这里你到达了各种痛苦的至高点，但也到达了各种痛苦的边界，在这里一切都翻转过来；因为祂，恰恰祂正是“那安慰者”^[32]。你抱怨没有人能够置身于你的位置；你日日夜夜专注于这想法，我可以想象，你也许从来就不会想到过，你要去安慰别人；而祂，“安慰者”，祂是唯一的这样的人，对于祂事情真正地就是这样：没有人能够置身于祂的位置，——多么真实啊，如果祂这样抱怨的话！——祂，“安慰者”，没有人能够置身于祂的位置，祂能够完全地置身于你的和每一个痛苦者的位置。如果这“根本没有人能够置身于你的位置”是真相，那么好吧，证明它；然后，对于你只剩下一件事：自己去成为那安慰他人的人。这是能够用来证明这“没有人能够置身于你的位置”是真相的唯一证明。只要你谈论“没有人能够置身于你的位置”，那么你就不是无条件地认定这一点，否则的话，你至少会沉默。但即使你沉默，只要这没有起到这样的作用，使得你让自己去安慰别人，那么你就不是无条件地认定这“没有人能够置身于你的位置”；你只是沉浸在沉默的绝望之中，一再不断地专注于这想法，“没有人能够置身于你的位置”，这就是说，你必定是在每

一个瞬间都在让这个想法固定下来，这就是说，这想法并不是固定的，你没有无条件地认定它，这就是说，这在你心中不是完全的真相。然而，这也确实不会在任何人心中成真：没有人，无条件地，没有人能够置身于他的位置；因为正是祂，耶稣基督，没有人，不管是完全地抑或仅仅只是或多或少地，能够置身于祂的位置，正是祂，祂能够完全地置身于你的位置。

祂完全地置身于你的位置，不管你是谁，你这个在诱惑与犹疑^[33]之中受考验的人，祂能够完全地置身于你的位置，“在所有事情之中以同样的方式受考验”。

正如痛苦者的情形，受诱惑者与犹疑者的情形也是如此，他也常常会抱怨，那想要安慰或者忠告或者警示他的人并不理解他，不能够完全地置身于他的位置。“如果你是在我的位置上的话”，他说，“或者说，如果你能够置身于我的位置，你就能够理解，这诱惑是以怎样恐怖的权力紧拥住我，你就能够理解，这犹疑是怎样可怕地来讥嘲我的每一个努力；那么你就会做出不一样的论断。但是你，自己对之毫无感觉的你，你倒是很容易就平静地谈论这事，很容易就利用这机会来让你自己感觉更好，因为你没有陷于诱惑之中，没有处于犹疑之下，也就是说，因为你既不曾在这样也不曾在那样的事情之中受过考验。想一下，如果你是在我的位置上！”

哦，我的朋友，不要作无用的争执吧，这只会进一步为你自己和别人加重生活的苦涩；那能够完全地置身于你的位置的人还是存在的，主耶稣基督，“他自己既然被试探而受苦，就能搭救被试探的人”（《希伯来书》2: 18）；那能够完全地置身于你的位置的人是存在的，主耶稣基督，祂通过“祂在每一种诱惑之中坚持过来”^[34]而真正地认识了每一种诱惑。——这是不是^[35]对生计给养的担忧，并且完全从字面的最严格的意义上理解，对生计给养的担忧，这样，饥饿在威胁着：祂也曾以这样的方式受诱惑^[36]；这是不是愚鲁的冒险在诱惑：祂也曾以这样的方式受诱惑^[37]；这是不是你被诱惑要去脱离上帝：祂也曾以这样的方式受诱惑^[38]；祂能够完全地置身于你的位置，不管你是谁。你是不是在孤独之中受诱惑：祂也曾，我们都知道，恶的灵把祂引到了孤独之中来诱惑祂^[39]。你是不是在世界之困惑中受诱惑：祂也曾，其善的灵阻止祂，使祂在祂完成其爱之作为前^[40]不从世界中退离。你是不是在事关“要放弃一切”的时候，在决定^[41]之伟大瞬间受诱惑：祂也曾^[42]；或

者这是不是在下一个瞬间，你受诱惑要反悔自己牺牲了一切：祂也曾^[43]。你是不是在那可能性之下晕到而受诱惑去希望“危险之现实马上就绪”：祂也曾^[44]；你是不是受诱惑哀伤得去希望自己死去：祂也曾^[45]。这诱惑是不是“被人类遗弃”的诱惑：祂也被诱惑^[46]；它是不是那种，然而不，那样的信仰之犹疑可不曾有任何人经历过，那“被上帝离弃”的信仰犹疑^[47]；然而祂就是这样地被诱惑的^[48]。并且，在每一种的方式上都是这样的。

因此你，受诱惑者，不管你是谁，不要在绝望之中默不作声，就仿佛这诱惑是超人的，并且无人能够理解它；也不要不耐烦地描绘出你的诱惑的大小，就仿佛甚至祂都无法完全地置身于你的位置！如果你想要知道，“要能够判断出一种诱惑真正有多大”真正要求的是什么，现在，让我对你说这个吧。这所要求的是：你承受住了诱惑。在这样的情况下，你才得知“这诱惑有多大”的真相；只要你在这诱惑之中没有过关，你就只知道非真相，只知道诱惑恰为去诱惑而骗你相信的“它有多么可怕”。“去向诱惑要求真相”，这就是要求得太多了；诱惑是欺骗者与撒谎者^[49]，它当然提防“说真相”，因为它的权力恰是非真相。如果你想要从它那里得出“它确实有多大”的真相，那么你就必须设法成为更强^[50]，设法在诱惑之中过关；然后，你就得知真相，或者说，你就从它那里得出真相。因此，只有一个人，祂真正是完全地准确地认识到每一个诱惑的大小，并且能够完全地置身于每一个被诱惑者的位置：祂，自己在所有事物之中以同样的方式经受了考验，被诱惑，并且在每一个诱惑之中都过了关。你要当心，你越来越充满激情地描述和抱怨诱惑的大小，在这条路上，你每向前走一步，你都只是在越来越多地指控你自己。为你自己就“你屈服于诱惑”所做的一个辩护，也绝不可能以这样的方式，通过越来越夸张地描述诱惑的大小，来展开；因为你以这样的方式所说的一切，都是非真相，因为你只能够通过“在诱惑之中过关”来得知真相。也许另一个人能够帮助你，如果你想要让自己得到帮助的话，另一个“是被以同样的方式诱惑但却在诱惑之中过了关”的人；因为祂知道真相。但即使不存在另一个能够对你说出真相的人，也还仍存在着一个，祂能够完全地置身于你的位置，那在所有事物之中以同样的方式受到了考验，被诱惑，但却在诱惑之中过了关的祂。从祂那里，你能够得知真相，然而只在这样的情况下：祂看出，“想要在诱惑之中过关”是你诚实的意念（Forsæt）。然后，当你在诱惑之中过了关时，那么，你就能够完全地

理解这真相。只要你还没有在诱惑之中过关，你就抱怨没有人能够完全地置身于你的位置，因为，如果你在诱惑之中过关了，那么这对于你就会是无所谓了，就不会有什么可抱怨的，即使没有人能够置身于你的位置。这一抱怨是那“处在诱惑之中的非真相”的一个发明物；这一非真相的意思是：如果有人会完全地理解你的话，那么这就必定会是一个也屈服于诱惑的人，因而你们两个人相互理解——在非真相之中。这是相互“理解”吗？不，这里有着“一切都翻转过来”的界限：只有一个，祂，能够真正完全地置身于每一个受诱惑者的位置，——并且祂之所以能够如此，只因为祂独自在每一个诱惑之中过了关。但是，哦，也不要忘记，祂能够完全地置身于你的位置。

祂完全地置身于你的位置，在所有事物之中以同样的方式被考验——但除了罪之外。因而，在这一方面^[51]祂没有置身于你的位置，祂无法完全地置身于你的位置，祂，神圣者，这怎么可能！如果说那介于在天上的上帝和在地上的你之间差异是无限的，那么介于神圣者和罪人间的差异就是无限地更大的。

哦，然而在这一方面也是，尽管是以另一种方式，祂完全地置身于你的位置。因为，在祂，在和解者的苦难与死亡就是你的罪与辜的圆满清偿^[52]的时候，——在它^[53]是圆满清偿的时候，那么它当然就是代替你步入这位置，或者祂，这圆满清偿者，步入你的位置，在你的位置上承受着罪的惩罚——这样你就可以得救，在你的位置上为你承受死亡——这样你就可以活着^[54]；难道祂不是完全地已经并且正在置身于你的位置吗？这里更是按字面意义的：“祂完全地置身于你的位置”，而不是如我们在前面的文字中对此的谈论，前面只是被用来描述“祂完全能够理解你”，但同时你仍是在你的位置上而祂则在祂的位置上。但和解之圆满清偿则意味了：你让开了，祂进入你的位置；那么，难道祂不是完全地置身于你的位置吗？

这就是说，除了“一个完全地置身于你的和我的位置的替代者”之外，这“和解者”难道还会是别的什么吗；除了这“那替代者圆满清偿着地完全地置身于你的和我的位置”之外，这和解之安慰难道又会是哪一种别的安慰！这样，在那惩罚着的公正于此世上或者于彼审判中寻找这地方、这“我这罪人带着我的全部辜、带着我的许多罪所站”的地方时，——这时它碰不上我；我不再站在这地方；我离开了它；有另一个人站在我的位置上，另一个完全地置身于我的位置的人；我在得救之后站在

这另一个人的身旁，在祂——我的完全地置身于我的位置的和解者——的身旁；因此接受我的感谢吧，主耶稣基督！

我的听者，我们有着一个这样的体恤之大祭司；不管你是谁，不管你怎样受苦，祂能够完全地置身于你的位置；不管你是谁，不管你怎样受诱惑，祂能够完全地置身于你的位置；不管你是谁，哦，罪人，如我们全是罪人，祂完全地置身于你的位置！现在你走向圣餐桌，面包被再次递给你，还有葡萄酒^[55]，祂的神圣的肉和血^[56]，再一次做永恒的质抵^[57]：祂通过自己的受难和死亡也置身于你的位置，你在祂的身后得救，审判过后，可以进入生命，在那生命里祂再次为你预备好了地方^[58]。

注释：

[1][I]在“星期五布道”的标题之下，克尔凯郭尔在写有日期1848年9月1日的日记NB7: 14中为这个讲演写下了很完整的构思，还有附属的页边标注NB7: 14.a-d。在日记的正文之中首先给出这讲演的主题“基督怎样置身于我们的位置”，然后是对内容和过程的构思：“1）一个痛苦的人总是抱怨那安慰他的人不置身于他的位置。这种设身处地也是一个人相对于另一个人永远都无法完全地做到的，这里有着一种边界。但是基督做到了这个。他是上帝而成为人，因此他置身于我们的位置。他以所有的方式置身于所有痛苦者的位置。如果这是贫困和灾难，那么他也是贫穷的。如果这是耻辱等等，——他也是被鄙视的。如果这是对死亡的惧怕，——他也经受死亡之难。如果这是对死者的哀思，——他也为拉撒路而哭泣。如果这是对世界之困惑与败坏的忧伤，——他也为耶路撒冷而哭泣。//2）在一切之中受考验。他像你一样地受诱惑。在这里事情也是如此，那感受到诱惑的人说：别人不理解他，不置身于他的位置。但是基督置身于你的位置。要完成。//3）但不是罪的情形。在这方面他无法置身于你的位置。然而在完全不同的意义上他却是这样做的，基督的和解着的死亡，他为你而死，在你的位置上遭受罪的惩罚”（SKS21,83f.）。前两个页边记录是联系到构思中的第一点。14a是：“他能够对我们的脆弱有怜悯，——因为他在一切实中以同样的方式经受了考验（这是怜悯的条件），并且他会对我们的脆弱有怜悯，因为恰恰是为了能够有怜悯，他根据他自愿的定性在一切实中以同样的方式经受了考验”，（s.83m）。14.b:“是的，他也在一种意义上不仅仅只是置身于我们的位置；因为，在一个人已是富有的时候变得贫困、在一个人

已是幸福的时候变得不幸，这是最沉重的事情；任何人都不像这样一个人那样在如此的变换之中受考验；是上帝并且成为一个卑微的仆人，从天上降临到地上”（s.83m）。第三和第四个页边记录是联系到构思中的第三点。14c是：“3）他完全地置身于你的位置，在所有事情之中以同样的方式经受考验——不过除了罪之外”，（s.84m）。14.d：“在那惩罚性的公正在此在世界中或者在彼在审判之中寻找这‘我这罪人带着所有我的辜、带着我的许多罪站立的位置’时，它碰不上我；我不再站在这个位置上，我离开了这位置；有另一个人代我站在我的位置上；我得救站在这另一个人的旁边，他，我的和解者，置身于我的位置的他；因此接受我的感谢吧，主耶稣基督。/在这里考虑让这讲演在本质上是结束了；然后只是几句对那些正要领受圣餐的人说的话”（s.84m）。

[2][《希伯来书》（4: 15）]见下一页对《希伯来书》（4: 15）的引用。

[3][我们该走向哪里，主耶稣基督]指向《约翰福音》（6: 68）；在耶稣的许多门徒离开他之后，他问十二门徒他们是不是也要离开西门彼得回答他说：“主阿，你有永生之道，我们还归从谁呢？”

[4][要在你们自己这里有盐并且彼此和睦]引自《马可福音》（9: 50），其中耶稣对十二门徒说：“盐本是好的，若失了味，可用什么叫它再咸呢？你们里头应当有盐，彼此和睦。”

[5][不要在相互间打无用的仗吧]也许是联系到《提摩太后书》（4: 7）之中保罗所写的“那美好的仗我已经打过了。当跑的路我已经跑尽了。所信的道我已经守住了”，也参看《提摩太前书》（1: 18）。

[6][这就是我们在这预留出的短暂瞬间里将要谈论的东西]在明斯特尔（J.P.Mynster）布道的时候，他总是一次又一次使用这一表述的不同变体形式，作为一次布道的主题的引言。丹麦文文献可参看*Prædikener paa alle Søn-og HelligDage i Aaret*（所有礼拜日与节日的各种布道）。

预留出的短暂瞬间：这是宗教改革最初时期的一个规则，在日常日的礼拜上举行圣餐仪式的时候，要有布道，这一规则在作为全国榜样教堂的圣母教堂之中一直被遵守着。这一圣餐布道——相对于礼拜日和圣日的布道而言——非常短，差不多十到十五分钟，以随意选出的文字布道。可参看明斯特尔（J.P.Mynster）的《给丹麦教堂仪式的建议》

（《Forslag til et Kirke-Ritual for Danmark》收录于*Udkast til en Alterbog og et Kirke-Ritual for Danmark*, Kbh.1838）§ 28（s.19）以及对

之说明（《Bemærkninger ved Forslagene》,s.39），尽管这一建议没有被正式认可，但是它在极大范围里反映出当时的习俗。

[7][祂是神并且成为人]也许是指向《腓利比书》（2: 5—11）的基督赞词，之中保罗对腓立比人写道（5—8）：“你们当以基督耶稣的心为心。他本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的。反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”

[8]这个“他”是指耶稣，但第一个字母是小写。

[9][到这里来，他说，你们所有劳苦担重担的人]指向《马太福音》（11: 28—29）：“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。”

[10][承受饥渴之苦]部分地指向《马太福音》（4: 1—11）关于耶稣在荒漠受试探，其中第二句：“他禁食四十昼夜，后来就饿了。”部分地指向《约翰福音》（19: 28）之中耶稣说：“我渴了”。

：“何必为衣裳忧虑呢？你想，野地里的百合花怎样长起来。它也不劳苦，也不纺线。然而我告诉你们：就是所罗门极荣华的时候，那他所穿戴的还不如这花一朵呢！”以及《马太福音》（6: 26）：“你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。你们不比飞鸟贵重得多吗？”

[11][祂所拥有的并不比原野上的百合与天空下的飞鸟所拥有更多]指向《马太福音》（6: 28—29）：“何必为衣裳忧虑呢？你想，野地里的百合花怎样长起来。它也不劳苦，也不纺线。然而我告诉你们：就是所罗门极荣华的时候，那他所穿戴的还不如这花一朵呢！”以及《马太福音》（6: 26）：“你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。你们不比飞鸟贵重得多吗？”

[12][被生在马厩里、包在布中、放在马槽中]指向《路加福音》（2:1—20）中关于耶稣诞生的叙述的第7句：马利亚“就生了头胎的儿子，用布包起来，放在马槽里，因为客店里没有地方。”

[13][没有东西可让他枕头的他]指向《马太福音》（8: 20）耶稣对一个要跟随他的文士说：“耶稣说，狐狸有洞，天空的飞鸟有窝，人子却没有枕头的地方。”

[14][随后在决定时刻到来的时候，他们全都离开了祂]指向《马太福音》（26: 47—56）中关于耶稣在客西马尼被抓的叙述。第56句最后

是“当下门徒都离开他逃走了”。

[15][一个出卖了他]指犹大出卖耶稣，见《马太福音》（26: 14—16和48）。

[16][另一个不认他]指彼得在全公会被大祭司审讯的时候不认耶稣，见《马太福音》（26: 69—75）。

[17][他们为了谁将坐上祂右边和谁要坐上祂左边的位子而争执]指向《马可福音》（10: 35—41）：“西庇太的儿子雅各，约翰进前来，对耶稣说，夫子，我们无论求你什么，愿你给我们作。耶稣说，要我给你们作什么。他们说，赐我们在你的荣耀里，一个坐在你右边，一个坐在你左边。耶稣说，你们不知道所求的是什么。我所喝的杯，你们能喝吗？我所受的洗，你们能受吗？他们说，我们能。耶稣说，我所喝的杯，你们也要喝。我所受的洗，你们也要受。只是坐在我的左右，不是我可以赐的。乃是为谁预备的，就赐给谁。那十个门徒听见，就恼怒雅各，约翰。”

[18][被举到了十字架上]也许是指向《约翰福音》（3: 14），耶稣在与尼哥底母的对话中说：“摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来。”在《民数记》（21: 8—9）中有：“耶和华对摩西说，你制造一条火蛇，挂在杆子上。凡被咬的，一望这蛇，就必得活。摩西便制造一条铜蛇，挂在杆子上。凡被蛇咬的，一望这铜蛇就活了。”因此背景，教会有传统把铜蛇作为被钉在十字架上的基督的比喻。

[19][两个盗贼被强迫进入了在祂右边的空位和祂左边的空位]指向耶稣被与两个犯人同钉十字架的叙述。尤其是《路加福音》（23: 31—33）。

[20][被鄙视]也许是指向关于人子要被人鄙视的预言，见《马可福音》（9: 12）。也参看《以赛亚书》（53: 3）。

[21][被迫害]指向耶稣被犹太人迫害，见《约翰福音》（5: 16）。也参看《约翰福音》（15: 20）。

[22][被嘲辱]指向耶稣被希律和他的兵丁“藐视”和“戏弄”，见《路加福音》（23: 11）。以及两个盗匪在十字架上“讥诮”耶稣，见《马可福音》（15: 32）。

[23][被讥笑]指向《路加福音》（22: 63）“看守耶稣的人戏弄他，打他”和（22: 65）“他们还用许多别的话辱骂他”；以及在《马太福音》（27: 29）之中巡抚的兵“用荆棘编作冠冕，戴在他头上，拿一根苇子放

在他右手里。跪在他面前戏弄他说，恭喜犹太人的王阿”并且（27: 41）“祭司长和文士并长老，也是这样戏弄他”，还有《路加福音》（23: 39）：“那同钉的两个犯人，有一个讥诮他说，你不是基督吗？可以救自己和我们吧。”也看前面注释中的《路加福音》（23: 11）：“希律和他的兵丁就藐视耶稣，戏弄他，给他穿上华丽衣服”

[24][被唾弃]指向《马可福音》（14: 65）：“就有人吐唾沫在他脸上，又蒙着他的脸，用拳头打他，对他说，你说预言吧。差役接过来用手掌打他。”《马可福音》（15: 19）：“又拿一根苇子，打他的头，吐唾沫在他脸上屈膝拜他。”进一步参看《路加福音》（18: 32）。

[25][被鞭打]指向《马太福音》（27: 26）：“彼拉多释放巴拉巴给他们，把耶稣鞭打了，交给钉十字架。”

[26][被虐待、遭酷刑]也许是指向《路加福音》（22: 63）“看守耶稣的人戏弄他，打他”，《马太福音》（27: 29）之中巡抚的兵“用荆棘编作冠冕，戴在他头上”以及（27: 30）“拿苇子打他的头”。

[27][被上帝离弃]指向《马太福音》（27: 46）：“约在申初，耶稣大声喊着说，以利，以利，拉马撒巴各大尼？就是说，我的神，我的神，为什么离弃我？”

[28][在公众的欢呼之中被钉上十字架]《马太福音》（27: 39—43）：“从那里经过的人，讥诮他，摇着头说，你这拆毁圣殿，三日又建造起来的，可以救自己吧。你如果是神的儿子，就从十字架上下来吧。祭司长和文士并长老，也是这样戏弄他，说，他救了别人，不能救自己。他是以色列的王，现在可以从十字架上下来，我们就信他。他倚靠神，神若喜悦他，现在可以救他。因为他曾说，我是神的儿子。”

[29][黄金是美德、权力是正确、人众是真理]在1849年11月的日记NB14: 43中，克尔凯郭尔写道：“在那个句段中（在关于‘大祭司’希伯来书6的讲演中）‘黄金是美德、权力是正确、人众是真理’，本可加上‘结果就是判断’。这个范畴与其他的这些是属于同一种类型的”（SKS22,368）。

[30]“折中”也就是说，不彻底。按丹麦语直译就是：“半性（Halvhed）”。

[31][世界的拯救者]在《约翰福音》（4: 42）之中，“救世主”被用来称呼耶稣，但也参看《约翰福音》（3: 17）：“因为神差他的儿子降世，不是要定世人的罪（或作审判世人），乃是要叫世人因他得救。”

[32][“安慰者”]也许是指向《马太福音》(11: 28)。也参看《哥林多后书》(1: 5)，之中保罗写道：“我们既多受基督的苦楚，就靠基督多得安慰。”还有《帖撒罗尼迦后书》(2: 16—17):“但愿我们主耶稣基督，和那爱我们，开恩将永远的安慰，并美好的盼望，赐给我们的父神，安慰你们的心，并且在一切善行善言上，坚固你们。”

[33]“犹疑”(anfægtelse)。

Anfægtelse: Anfægtelse是一种内心剧烈冲突的感情。在此我译作“犹疑”，有时候我译作“考验”，有时候我译作“对信心的冲击”，有时我译作“在宗教意义上的内心冲突”或者“内心冲突”，有时候我译作“信心的犹疑”，也有时候译作“试探”。

按照丹麦大百科全书的解释：

Anfægtelse是在一个人获得一种颠覆其人生观或者其对信仰的确定感的经验时袭向他的深刻的怀疑的感情；因此anfægtelse常常是属于宗教性的类型。这个概念也被用于个人情感，如果一个人对自己的生命意义或者说生活意义会感到有怀疑。在基督教的意义上，anfægtelse的出现是随着一个来自上帝的令人无法理解的行为而出现的后果，人因此认为“上帝离弃了自己”或者上帝不见了、发怒了或死了。诱惑/试探是anfægtelse又一个表述，比如说在“在天之父”的第六祈祷词中“不叫我们遇见试探”(马太福音6: 13)。圣经中的关于“anfægtelse只能够借助于信仰来克服”的例子是《创世记》(22: 1—19)中的亚伯拉罕和《马太福音》(26:36—46; 27: 46)中的耶稣。对于比如说路德和克尔凯郭尔，anfægtelse是核心的神学概念之一。

后面出现的“犹疑者”，丹麦语则是Anfægtede。

[34][祂在每一种诱惑之中坚持过来]指向《马太福音》(4: 1—11)之中关于耶稣在荒漠之中受诱惑(耶稣经受住了魔鬼对他的三种诱惑)的叙述，见后面的注释。

[35]因为作者在这里是在作感叹，因此主谓倒置形式的句子就变得模棱两可，读者既可以将这主谓倒置的句子形式理解为提问式的反诘性感叹，也可以将之理解为假设句的从句。这种模棱两可在整个段落持续。译者将之解读为反诘，但Hong的英译则将之理解为假设从句：“如果这是对生计给养的担忧，并且完全从字面的最严格的意义上理解，对生计给养的担忧，这样，饥饿在威胁着，那么，祂也曾以这样的方式受诱惑；如果这是愚鲁的冒险在诱惑：那么，祂也曾以这样的方式受诱

惑；如果这是你被诱惑要去脱离上帝：那么，祂也曾以这样的方式受诱惑；祂能够完全地置身于你的位置，不管你是谁.....”

这句句子的丹麦文是：“Er det Sorg for Næring,og ganske bogstaveligen i strengeste Forstand Sorg for Næring,saa Hungersdøden truer:ogsaa Han fristedes saaledes;er det den dumdristige Voven,der frister: ogsaa Han fristedes saaledes; er det til at affalde fra Gud Du fristes:ogsaa Han fristedes saaledes;ganskekan Han sætte sig i Dit Sted,hvo Du end er.”

Hong的英译是：“If it is worry about livelihood,and quite literally and in the strictest sense worry about livelihood,so that starvation threatens-he,too,was tempted in this way.If it is a reckless venture that tempts-he,too,was tempted in this way.If you are tempted to fall away from God-he,too,was tempted in this way.Whoever you are,he is able to put himself completely in your place.”

Hirsch的德译是：“Ist es Nahrungssorge und ganz buchstäblich in strengstem Sinne Nahrungssorge,so daß der Hungertod droht:auch Er ward auf die Art versucht;ist es das tollkühne Wagen,das versucht:auch Er ward auf die Art versucht;versucht es dich,abzufallen von Gott: auch Er ward auf die Art versucht; Er vermag ganz sich zu setzen an deine Statt,wer immer du bist.”

[36][饥饿来威胁：祂也曾以这样的方式受诱惑]指向《马太福音》（4:2—4）：“他禁食四十昼夜，后来就饿了。那试探人的进前来对他说，你若是神的儿子，可以吩咐这些石头变成食物。耶稣却回答说，经上记着说，人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。”

[37][愚鲁的冒险在诱惑：祂也曾以这样的方式受诱惑]指向《马太福音》（4: 5—7）：“魔鬼就带他进了圣城，叫他站在殿顶上，对他说，你若是神的儿子，可以跳下去。因为经上记着说，主要为你吩咐他的使者，用手托着你，免得你的脚碰在石头上。耶稣对他说，经上又记着说，不可试探主你的神。”

[38][被诱惑要去脱离上帝：祂也曾以这样的方式受诱惑]指向《马太福音》（4: 8—10）：“魔鬼又带他上了一座最高的山，将世上的万国，与万国的荣华，都指给他看，对他说，你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你。耶稣说，撒旦退去吧。因为经上记着说，当拜主你的神，

单要事奉他”。

[39][恶的灵把祂引到了孤独之中来诱惑祂]指向《马太福音》(4: 1):“当时,耶稣被圣灵引到旷野,受魔鬼的试探。”

[40][在祂完成其爱之作为前]也许是指向《约翰福音》(17: 4):“我在地上已经荣耀你,你所托付我的事,我已成全了。”也可以是考虑到耶稣在十字架上的死亡《约翰福音》(19: 30):“耶稣尝了那醋,就说,成了。便低下头,将灵魂交付神了。”

[41]“决定”(Afgjørelse)。

[42][在事关“要放弃一切”的时候,在决定之伟大瞬间受诱惑:祂也曾]在新约里没有找到对此的典故来源。

[43][在下一个瞬间,你受诱惑要反悔自己牺牲了一切:祂也曾]在新约里没有找到对此的典故来源。

[44][受诱惑去希望“危险之现实马上就绪”:祂也曾]也许是指向《约翰福音》(13: 18—30)之中对犹太之叛卖的语言。其中第27句:“他吃了以后,撒旦就入了他的心。耶稣便对他说,你所作的快作吧。”

[45][受诱惑哀伤得去希望自己死去:祂也曾]在新约里没有找到对此的典故来源。

[46][“被人类遗弃”的诱惑:祂也被诱惑]指向《马太福音》(26: 47—56)中关于耶稣在客西马尼被抓的叙述。第56句最后是“当下门徒都离开他逃走了。”

[47][那“被上帝离弃”的信仰犹疑]指向《马太福音》(27: 46):“约在申初,耶稣大声喊着说,以利,以利,拉马撒巴各大尼?就是说,我的神,我的神,为什么离弃我?”

信仰犹疑,见前面对“犹疑”(anfægtelse)的注释。

[48]这整个段落,因为作者感叹的主谓倒置形式使得句子的解读变得模棱两可,读者既可以将这主谓倒置的句子形式理解为提问式的反诘性感叹“是不是……”,也可以将之理解为假设的“如果……”。见前面注释中对此的说明。

[49][诱惑是欺骗者与撒谎者]一方面指向《哥林多后书》(11: 3),保罗说“我只怕你们的心或偏于邪,失去那向基督所存纯一清洁的心,就像蛇用诡诈诱惑了夏娃一样”;一方面指向《约翰福音》(8: 44),耶稣谈论魔鬼说:“你们是出于你们的父魔鬼,你们父的私欲,

你们偏要行，他从起初是杀人的，不守真理。因他心里没有真理，他说谎是出于自己，因他本来是说谎的，也是说谎之人的父。”

[50][更强者]也许是指向《路加福音》（11: 14—23）的叙述：“耶稣赶出一个叫人哑吧的鬼。鬼出去了，哑吧就说出话来众人都希奇。内中却有人说，他是靠着鬼王别西卜赶鬼。又有人试探耶稣，向他求从天上来的神迹。他晓得他们的意念，便对他们说，凡一国自相分争，就成为荒场。凡一家自相分争，就必败落。若撒旦自相分争，他的国怎能站得住呢？因为你们说我是靠着别西卜赶鬼。我若靠着别西卜赶鬼，你们的子弟赶鬼，又靠着谁呢？这样，他们就要断定你们的是非。我若靠着神的能力赶鬼，这就是神的国临到你们了。壮士披挂整齐，看守自己的住宅，他所有的都平安无事。但有一个比他更壮的来，胜过他，就夺去他所倚靠的盔甲兵器，又分了他的赃。不与我相合的，就是敌我的。不同我收聚的，就是分散的。”

[51]就是说，“罪”的这方面。

[52][你的罪与辜的圆满清偿]指向圣餐礼仪式之后的遣散词：“被钉上十字架而又复活的基督耶稣，现在已提供餐食并且给予你们自己的神圣身体和血，以此，他圆满地偿还了你们的罪，由此在一种真实的信仰之中强化并存留你们直至永恒的生命！”见《丹麦圣殿规范书》

（*Forordnet Alter-Bog*, s.254.）。

圆满清偿（*Fyldestgjørelsen*）。

[53]这个“它”是“和解者的苦难与死亡”。

[54][祂，这圆满清偿者……在你的位置上承受着罪的惩罚……这样你就可以活着]指向那关于基督的替代性圆满的教理学说，就是说，代替人类去清偿，这样：他作为上帝自己的儿子，以自愿的苦难和死亡满足或者和解了上帝对人类罪的堕落的审判性怒火，并且以这样的方式，就清偿了人类原因其罪而有辜要去承受的死亡惩罚，这样人类就能够活着并且得救。

[55][面包被再次递给你，还有葡萄酒]指向在圣餐仪式上的约词（*verba testamenti*）：“我们的主耶稣基督在他被出卖的这夜，拿起饼来祝谢了，掰开，给自己的门徒，并且说，拿起它，吃掉它，这是我的身体，为你们舍的，你们也应当如此行，为的是纪念我。他在吃了晚餐之后，也同样地拿起杯子，祝谢了，给他们，并且说，把这之中的全都喝掉，这杯是我血所立的新约，是为你们流出来的以达到罪的赦免。你

们正如常常喝，也常常如此行，为的是記念我。”见《丹麦圣殿规范书》（*Forordnet Alter-Bog for Danmark*, Kbh. 1830[1688], ktl. 381, s. 253f.）。

[56][祂的神圣的肉和血]指向圣餐礼仪式之后的遣散词，见前面对“你的罪与辜的圆满清偿”的注释。

[57][质抵]Pant。在路德的《教理小问答》中，有问“你从哪里得知，耶稣基督为你而死”？回答是：“得知于圣经福音，得知于关于圣餐的那些话，通过圣餐中祂的肉和血而得知，这血和肉是作为‘耶稣基督为我而死’的质抵，为我而给出的”。译自丹麦语1847版*Dr. Morten Luthers lille Catechismus*（马丁·路德博士小问答）。

[58]在那生命里他再次为你预备好了地方]指向《约翰福音》（14:2），其中耶稣对门徒说：“在我父的家里，有许多住处。若是没有，我就早已告诉你们了。我去原是为你们预备地方去。”

II^[1]《路加福音》（18:13）[2]

祈祷

主耶稣基督，愿你让你的圣灵真正地向我们启明并且让我们确信我们的罪^[3]，这样就会谦卑地，带着下垂的目光^[4]认识到，我们站得非常非常远，并且叹息：上帝，慈悲恩典我这个罪人^[5]；但是愿你也通过你的恩典让这也发生在我们身上，如你就那个走到神殿去祷告的税吏所说的话：他成义之后回自己家去了^[6]。

《路加福音》（18:13）：那税吏远远地站着，连举目望天也不敢，只捶着胸说，神阿，开恩可怜我这个罪人。

专注的听者，这里读出的神圣语句是，如你所知，福音关于法利赛人和税吏的描述^[7]：法利赛人是欺骗自己并且想要欺骗上帝的伪善者，税吏是上帝指认作“为义”的诚实者。但是也存在另一类伪善，一些与法利赛人相似的伪善者，与此同时他们却选择了税吏为榜样，一些按圣经就法利赛人所述“仗着自己是义人，藐视别人”^[8]的伪善者，与此同时他们却仍以“与税吏相像”来构建出他们自己的形象，伪虔信地远远地站着而不是像法利赛人那样骄傲地站着自言自语，伪虔信地让目光向着地面而不是像法利赛人那样骄傲地让目光对向天空，伪虔信地叹息“上帝愿你慈悲恩典我这罪人”而不是像法利赛人那样骄傲地感谢上帝，他是义人，——如同法利赛人在自己的祷告中讥嘲上帝地说“我感谢你，上帝，我不像这个税吏”^[9]一样伪虔信地说“我感谢你，上帝，我不像这个法利赛人”的伪善者。唉，是啊，确实如此；基督教进入世界教谦卑^[10]，但不

是所有人都从基督教教学谦卑，伪善学了改变面具而保持原样，或者更确切地说变得更糟。基督教进入世界教导，你不应当骄傲而虚荣地在宴席上寻找至高的位置，而应当坐在最低^[11]，——骄傲与虚荣就马上虚荣地坐到了桌前最低的位置，还是同样的骄傲与虚荣，哦，不，不是那同样的，而是更糟的。这样一来，我们也许可以认为，考虑到伪善和骄傲和虚荣和现世心念可能会颠倒所有关系，有必要将这段话以及几乎全部的福音都翻转过来。而这又会有什么用？这“想要是如此聪睿，以至于借助于这聪睿而能够阻止滥用”只会是一种病态的精明、一种虚荣的聪睿所具的想法。不，只有一样东西，是“战胜，并且比战胜更多，从一开始就无限地战胜了所有诡诈”的东西，它就是福音的简单，它简单得就仿佛是任自己被骗，但却仍简单地继续是“那简单的”。这也是“福音之简单”中的陶冶性的东西：“那恶的”无法得到对之的权力去使之变得聪睿，或者得到对之的权力去让它想要变得聪睿。确实，在“那恶的”打动了“简单”去想要“是聪睿的”——以便让自己有保障的时候，它就已经赢得了一场，并且是一场令人忧虑的胜利。因为“简单”，只有通过简单地让自己被欺骗，才是得到保障的，永恒地得到保障的，不管它怎么清楚地看穿这欺骗。

那么，让我们在这些预留出的短暂瞬间里^[12]简单地观察一下税吏吧。他在所有的时代都一直被展示为“一个诚实而虔敬的教堂礼拜者”的榜样。然而在我看来，那说“上帝，慈悲恩典我这个罪人”的人，他使自己与“接受圣餐”有更紧密的关系，——难道这不像是他这时正在走向圣餐桌！他，关于他人们所说的是“他成义之后回自己家去了”^[13]，——难道这不像是他这时正离开圣餐桌回家！

税吏远远地站着。这所说的是什么？这是在说，自己站着，一个人单独在上帝面前，——这样你就是远远的，距离人类远远的，距离上帝远远的，尽管你还是单独地与上帝在一起；因为相对于一个人是如此，在你与他单独在一起的时候，你就是与他最密切的，而在别人在场的时候，你就是距离很远；但是相对于上帝则是这样的：在更多人在场的时候，你会觉得仿佛你与上帝更密切，在你从字面上说是与祂独处的时候，你才发现，你是多么距离遥远。哦，尽管你不是一个像那“也被人类的正义感论断为是有辜的”的税吏^[14]一样的罪人；如果你自己单独面对上帝的话，那么你也是远远地站着。一旦在你和上帝之间有什么人，你就很容易被欺骗，就仿佛你不是那么距离遥远；是的，即使事情是如

此，那对于你来说是介于上帝与你之间的人或者人们的想法之中比你更好更完美，你也仍不像你单独在上帝面前那样地距离遥远。一旦有人进入上帝和你之间，不管这是一个你认为比你更完美的，抑或是一个你认为是比你更不完美的，你就获得了一个欺骗性的尺度，人类的比较之尺度。这时事情则就是，仿佛它能够量出你的距离有多远，这样你就不是距离很远。

但是法利赛人，他按圣经上的话说当然是“自己站着”^[15]，难道他就站得不是很远吗？很远，如果他真正是自己站着，那么，他就也会是远远地站着；但是他并非是真正地自己站着。福音说，他自己站着感谢上帝，“他不像那些别人”^[16]。在一个人有着其他人与自己在一起的时候，那么他就不是自己站着。恰在这之中有着法利赛人的骄傲：他骄傲地使用其他人来测量自己与他们的距离，他不想在上帝面前放弃掉这关于那些别人的想法，而是想要坚持这想法，以便骄傲地自己站着——对立干那些别人；但这当然不是“自己站着”，更绝非是“在上帝面前自己站着”。

税吏远远地站着。他意识到自己的辜和逆犯（Brøde），对于他来说，也许更轻松的是：不被那关于“那些‘他当然不得不承认是比他更好’的别人”的想法^[17]诱惑。然而，对此我们不想做任何决定^[18]；但确定的是：他忘记了所有别人。他是一个人，单独地带着那对自己的辜和逆犯（Brøde）的意识，他完全地遗忘了，除他之外还有许多其他税吏，他觉得就仿佛他是那唯一的。他不是单独地带着自己的辜直接面对一个义人，他是单独面对上帝：哦，这是“距离遥远”。因为，距离辜与罪，又有什么是比上帝之神圣^[19]更遥远的，——于是，自己是一个罪人，单独与这神圣在一起：这岂不是无限地距离遥远吗！

他连举目望天也不敢，因而他是目光朝下。是啊，又有什么可奇怪的！哦，甚至在生理上说，在“那无限的”之中有着某种东西能够把一个人压倒，因为人的目光无法找到任何可让自己焦注的东西，人们把这东西的作用称作晕眩^[20]，——这样人就不不得不闭上眼睛。那单独与自己的辜和自己的罪在一起的人，他知道，如果他抬起自己的目光，他就看见上帝的神圣，而不是任何别的东西，他当然就学会了让目光向下；或者他也许向上看了并且看见上帝的神圣，——他让自己的目光向下。他向下看，看自己的悲惨；疲惫的眼皮上比睡眠更沉重，比死亡之睡眠向下压得更沉重，对上帝之神圣的观念向下重压着他的眼睛；就像那精疲力

竭者，就像那正死去的人，以这样的一种方式，他无法抬起自己的目光。

他连举目望天也不敢；但是他——这个以朝下的目光，内向地，只向内洞观自己的悲惨的人——他也不向旁边看，如那看“这个税吏”的法利赛人，因为我们读到：他^[21]感谢上帝，他并非如同这个税吏。这个税吏，是的，我们所谈论的就是这个税吏；这是那去神殿做祷告的两个人。圣经不说有两个人一起去神殿祷告，——与一个税吏一同去神殿，这也当然不会是法利赛人认为得体的找同伴的做法；在神殿里他们看起来尽可能地不相互作为对方的同伴，法利赛人自己站着，税吏远远地站着；然而，然而，法利赛人看见税吏，这个税吏，但是税吏啊，——哦，好吧，在特别的意义上，你也应被称作是这个税吏！——税吏没看见法利赛人；在法利赛人回到家的时候，他很清楚地知道，这个税吏曾到圣堂，但这个税吏不知道法利赛人曾在圣堂。法利赛人骄傲地在“看见税吏”中找到了满足；税吏谦卑地没有看见任何人，也没看见这个法利赛人，带着朝下的、带着内向的目光，他真正地是：面对上帝。

他只捶着胸说，神啊，开恩可怜我这个罪人。哦，我的听者，在一个人在沙漠的孤独之中遭到一只凶残的猛兽袭击时，那么其叫声就会自然而然地发出；在你在偏僻的道路上落入强盗的包围时，惊恐自然会驱使你叫喊^[22]。那无限的更可怕的东西的情形也是如此。在你单独一个人的时候；单独在一个比荒漠更孤独的地方，——因为，即使是在最孤独的荒漠仍有这样的可能，会出现另一个人；单独地在那比最偏僻的道路——在最偏僻的道路上也仍有可能出现另一个人——更孤独的地方；单独地在“简单”之中，或者作为简单者并且直接面对上帝的神圣；这时，叫喊就会自己冒出来。如果你单独地在上帝的神圣面前学会了去知道：尽管你的叫声想要招来什么别人来帮你，但这帮不了你；在那你是那单个的人的地方，按照字面上的意义说除你之外没有别人，一切之中最不可能的就是“那里会有或者会出现除你之外的任何别人”；那么，恐怖就驱使你，正如灾难驱使人祈祷，它就驱使你发出这一“神啊，开恩可怜我这个罪人”的叫喊^[23]。叫喊、叹息在你身上是如此诚实，——是啊，这又怎么会不是如此！一个人，对于他，深渊在海难中张开大口，他叫喊，在这之中又会有什么虚伪呢；尽管他知道，风暴讥嘲他细微的声音，那里的飞鸟们漠不关心地听他，他仍然叫喊，在这样的程度上，这叫喊是真实的，并且是真相。那在完全另一种意义上是无限地更可怕

的东西的情形也是如此，关于上帝之神圣的观念，在一个人，自己是罪人，单独地面对着它时，这叫喊声里又会有什么样的虚伪呢：神啊，开恩可怜我这个罪人！只要危险和恐怖是真实的，这叫喊就总是诚实的，而另外，赞美上帝，也不是徒劳的。

相反，那法利赛人并不在危险之中，他骄傲而安全地站着，自我满足，从他那里听不见任何叫喊；这意味了什么？这还说出了某种完全是另外的事实：他也不是面对上帝。

现在是结局。税吏成义之后回自己家去了。^[24]

他成义之后回自己家去了。因为，圣经所说的关于所有税吏和罪人的情形，他们都接近基督^[25]，这也是这个税吏的情形：恰是通过远远地站着，他让自己接近祂，而法利赛人则在放肆的过分近乎中站得非常远。这画面翻转过来。它是以“法利赛人站得近，税吏距离遥远”开始的，它终结于“法利赛人站得非常遥远，税吏则很近”。——他成义之后回自己家去了。他的目光向下；但是这垂下的目光看见上帝，垂下的目光是心的提升^[26]。没有任何目光是像信仰的目光那么锐利，然而信仰，从人的角度说，却是盲目的；因为理性、知性^[27]是，从人的角度说，那看得见的，而信仰则是反对知性的。以这样一种方式，下垂的目光是看得见的，下垂的目光的意味是：谦卑，谦卑是提升^[28]。在两个人从神殿回家时，这画面再次翻转过来：那被提升起的人，他是税吏，这事情就以此作为终结；但那以“骄傲地抬起自己的目光向天空”作为开始的法利赛人，他对立于上帝，上帝的对立是毁灭性的下压。在从前的那些时代，不像现在，现在天文学家在高地上建起建筑，他想要在这建筑中观察星辰；在从前，他则会是在地上挖洞去找到一个地方观察星辰^[29]；在与上帝的关系中没有发生过任何变化，不发生任何变化——“被提升向上帝”只可能是通过“向下走”而达成；正如水不会改变自己的本性而向山上跑，同样一个人也不可能通过骄傲而成功地把自已提升向上帝。——他成义之后回自己家去了。因为自我指控是成义之可能。税吏指控自己。没有人指控他；这不是那公民的正义^[30]在抓住他的前胸并说“你是一个罪犯”；这不是那些他也许欺骗过的人们捶打他的前胸并说“你是个骗子”，——相反，他捶着胸说，神啊，愿你慈悲恩典我这个罪人；他指控自己，他在上帝面前是一个罪人。这画面再次翻转过来。那绝非指控自己而是骄傲地赞美自己的法利赛人——在他离开时，他在上帝面前是被指控的；他对此一无所知，但是在他走开时，他在上帝面前

是在指控自己；税吏是以指控自己开始的。法利赛人带着新的、在最严格的意义上的血天呼冤的罪^[31]，带着他所保留的全部先前的罪之外的更多一项新罪，回家去了；税吏成义之后回家去了。就是说，在上帝面前，“想要使自己显得有义”^[32]，这就是举报出作为罪人的自己；但是在上帝面前“捶着胸说，神啊，愿你慈悲恩典我这个罪人”，这则恰是在为自己成义，或者，这至少是“上帝将宣告你成义”^[33]的条件。

税吏的情形就是如此。但现在，你，我的听者！相似性如此临近地显现出来。你从“作了忏悔”走向圣餐桌^[34]。但是“作忏悔”，这恰恰就是远远地站着；你忏悔越诚实，你站得越远，——然后“你跪在圣餐桌前”就越真实，因为“跪下”就是这“远远地站着”的象征，距离那在天上者极其遥远，在你跪着瘫沉向地的时候，你与祂的距离是可能有的最大距离，——然而在圣餐桌前你却是与上帝最近的。——“作忏悔”，这恰恰就是让目光向下，不想要向天空抬起目光，不想要看什么别人；你忏悔越诚实，你越想让目光向下，你就越是不想看什么别人，——然后“你跪在圣餐桌前”就越真实，因为“跪下”就是那对于“让目光向下”所意味的东西的进一步更强烈的表达，因为那只让目光向下的，仍自己是多少直立地站着，——然而在圣餐桌前你的心却是被提升向了上帝。——“作忏悔”，这恰恰就是捶打着自己的胸，不被关于那些单个的罪的想法打扰，把一切，最简要最真实地，集中在一件事情上：愿上帝慈悲恩典我这个罪人；你忏悔越真挚，你的全部忏悔就会越多地终结于这一沉默的征象“你捶打着自己的胸”和这一叹息“愿上帝慈悲恩典我这个罪人”之中，然后“你跪在圣餐桌前”就越真实，一个表现出“他谴责着自己而只求恩典慈悲”的跪着的人，——然而这“成义”却是在圣餐桌前。

他成义之后回自己家去了。你，我的听者，在你离开圣餐桌回自己家去的时候，虔诚的同情会在这时带着这愿望问候你：贺喜并祝福^[35]，为确保，你在圣餐桌前得以成义，去那里对于你成为幸运和祝福。现在，在你走向圣餐桌之前，同样的愿望：愿这对于你成为幸运和祝福。哦，自然的人在“直立行走”^[36]之中找到了最大的满足；那真正地“认识了上帝并且通过认识上帝而认识了自己”的人，他只在“跪下自己的双膝，——在他想着上帝时就崇拜、在他想着自己时就悔罪”之中找到至福。不管你向他提供什么，他只欲求一件事，就像那个女人所欲，在她坐在拯救者的两脚旁时，她选择了，不是那最好的福分，哦，不，在这里怎么能说得上比较^[37]！——不，按圣经里的话说，选择了上好的福

分^[38]，——他只欲求一件事情：去跪在祂的圣餐桌前。

注释：

[1][II]在“一篇星期五布道的文本”的标题之下，克尔凯郭尔在写有日期1849年5月或者6月的日记NB11: 129中为一篇关于《路加福音》（18: 13）的星期五圣餐礼的讲演写下了构思：“只是福音中关于税吏和法利赛人的那一句：/但那税吏远远地自顾自站着，甚至不敢抬起自己的目光，只说，神啊，愿你慈悲恩典我这个罪人。/你们现在倒是更近，——你们现在可是走向了圣餐桌，尽管你们却仍是非常之远。但是在圣餐桌旁当然在一种意义上是这样的地方，在这里你最靠近上帝。/‘他成义之后回自己家去了。’到时候，这被用于终结。”（SKS22,77）。另外看页边记录129.a:“基督徒在罪的意识的真挚性之中（这一真挚性决定出距离）站得更远，——然而在圣餐桌的脚旁他距上帝却是可能有的最近的距离。这种远和近，而与此同时，法利赛人则在放肆的过分近乎之中是近的——但却非常远”（SKS22,77m）。更早，克尔凯郭尔也曾于1848年4月的日记NB4:149中思考过关于税吏与法利赛人的差异：“法利赛人与税吏。//一个目光向上/另一个目光朝下//真正的祷告者怎么让目光向上，他怎样让它向下”（SKS20,355）。在1848年9月初一天的日记NB7: 17中又有：“法利赛人与税吏间的差异。//1）税吏远远地自顾自站着/法利赛人想来是选了最高的位子，在那里他自己站着/2）法利赛人与自己说话。/税吏与上帝说话。/因为，确实，法利赛人自己以为自己是与上帝说话，但是我们很容易看出，这是一种幻觉。/这是一个大差异。/3）税吏目光朝下。/法利赛人想来是骄傲地向上提高了目光。/4）法利赛人感谢上帝——在严格的意义上却是在嘲弄他。/税吏指控自己，祈祷——赞誉上帝。/5）税吏成义回家。/甚至设想，法利赛人有义地来到了神殿——不管怎么说，他到上帝家的方式，成为了一种他带回家去的辜。想来他是忽略了这一点：他的辜在于，诸如他以这样的方式走到了主的家；如果他待在家里的话，他本会少一项辜的。”（SKS21,85）。

[2][《路加福音》（18: 13）]见下面对《路加福音》（18: 13）的引用。

[3][让你的圣灵真正地向我们启明并且让我们确信我们的罪]指向《约翰福音》（16: 8），耶稣说及圣灵：“他既来了，就要叫世人为罪，为义，为审判，自己责备自己。”

[4][下垂的目光]指向税吏，《路加福音》（18: 13）中说“连举目望天也不敢”。

[5][站得非常非常远，并且叹息：上帝，慈悲恩典我这个罪人]指向《路加福音》（18: 13）。

[6][走到神殿去祷告的税吏……成义之后回自己家去了]指向《路加福音》（18: 9和14）。

[7][福音关于法利赛人和税吏的描述]《路加福音》（18: 9—14）中耶稣说的关于法利赛人和税吏的比喻，按照《丹麦圣殿规范书》（s.135f.），圣三一主日之后的第11个礼拜日的福音所讲：“耶稣向那些仗着自己是义人，藐视别人的，设一个比喻，10、说，有两个人上殿里去祷告。一个是法利赛人，一个是税吏。11、法利赛人站着，自言自语地祷告说，神阿，我感谢你，我不像别人，勒索，不义，奸淫，也不像这个税吏。12、我一个礼拜禁食两次，凡我所得的，都捐上十分之一。13、那税吏远远地站着，连举目望天也不敢，只捶着胸说，神阿，开恩可怜我这个罪人。14、我告诉你们，这人回家去，比那人倒算为义了，因为凡自高的，必降为卑，自卑的，必升为高。”——在1849年，圣三一主日之后的第11个礼拜日是8月19日。

法利赛人：法利赛党的成员。法利赛党是希腊和罗马时代（亦即从公元前100年到公元70年耶路撒冷的毁灭）犹太教的一个宗教政治群体。他们强调对摩西十诫持守，其中也包括祭司要持守的纯洁诫命的复杂文本，谴责每一种对律法的违犯；除了摩西律法之外，他们还建立出一种很全面的诠释摩西律法各种诫命的口述传统。另外他们相信死人复活受审判，相信天使的存在。在耶稣的时代，他们的数量应当是差不多六千。

[8][圣经就法利赛人所述“仗着自己是义人，藐视别人”]《路加福音》（18: 9），见上面的注释。

[9][“我感谢你，上帝，我不像这个税吏”]《路加福音》（18: 11），见上面的注释。

[10][教谦卑]见《路加福音》（18: 14），以及（14: 11）。

[11][教导，你不应当骄傲而虚荣地在宴席上寻找至高的位置，而应当坐在最低]《路加福音》（14: 7—11）：“耶稣见所请的客拣择首位，就用比喻对他们说，你被人请去赴婚姻的筵席，不要坐在首位上。恐怕有比你尊贵的客，被他请来。那请你们的人前来对你说，让座给这一位

吧。你就羞羞惭惭地退到末位上去了。你被请的时候，就去坐在末位上，好叫那请你的人来，对你说，朋友，请上坐，那时你在同席的人面前，就有光彩了。因为凡自高的必降为卑。自卑的必升为高。”

[12][让我们在这些预留出的短暂瞬间里]在明斯特尔

(J.P.Mynster)布道的时候，他总是一次又一次使用类似表述的不同变体形式，作为一次布道的主题的引言。丹麦文文献可参看*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret* (所有礼拜日与节日的各种布道)。

预留出的短暂瞬间：这是宗教改革最初时期的一个规则，在日常日的礼拜上举行圣餐仪式的时候，要有布道，这一规则在作为全国榜样教堂的圣母教堂之中一直被遵守着。这一圣餐布道——相对于礼拜日和圣日的布道而言——非常短，差不多十到十五分钟，以随意选出的文字布道。丹麦语文献见前面有过的对此的注释。

[13][他成义之后回自己家去了]指向《路加福音》(18: 9和14)。

[14][那“也被人类的正义感论断为是有罪的”的税吏]在通常人们的普遍论断中，税吏一般总是为宗教和民族的共同体所鄙视的。在耶稣的时代，巴勒斯坦是罗马外族政权统治的地区，罗马人把征税的事情承包给能上交出最多税钱的当地征税者，这些征税者则通过收取比应收的税更高的数目来让自己获得额外收入(见《路加福音》(3: 13)和(19: 8)。在新约里税吏常常是被与罪人(《马太福音》(9: 10—11)、(11: 19)和《路加福音》(5: 30)、(15: 1))、与娼妓(《马太福音》(21: 31—32)、与匪盗、不义之徒、奸淫者(《路加福音》(18: 11))、与外邦人(亦即异教徒)(《马太福音》(5: 46—48)、(18: 17))。(参看比如说G.B.Winer *Biblisches Realwörterbuch zum Handgebrauch für Studierende, Candidaten, Gymnasiallehrer und Prediger*, 2. udg., bd. 1-2, Leipzig 1833-38[1820], ktl. 70-71; bd. 2, s. 854-856.)。

“人类的”也就是“人的”，而不是“神的”或“神圣的”。

[15]“自己站着”按照和合本圣经的中文描述是“站着，自言自语”(《路加福音》18: 11)。

[16][福音说，他自己站着感谢上帝，“他不像那些别人”]对《路加福音》(18: 11)的简述。克尔凯郭尔在自己的新约《路加福音》(18: 11)页面上用墨水笔对“那些别人”和“像这个税吏”下面划了下划线，并且在页脚上带着增补记号写了：“这里恰恰是法利赛人的罪之所在：他在

上帝面前拿自己与‘这个税吏’作比较并且谈论：那些别人”。（*Pap.X 6 C 1,56*）。

[17]这里的丹麦语是“ikke at fristes af den Tanke om de andre Mennesker,hvilke han jo maatte tilstaae vare bedre end han”。这想法是他的想法，他的关于别人的想法，而这些别人是他不得不承认“比他更好”的人。Hong对此的英译是“not to be tempted by the thought of other people,who,after all,he had to admit were better than he”，其实也是说“关于‘那些别人’的想法”，但是会被误读为“那些别人的想法”。因为考虑到读英译版的读者，所以译者在这里强调一下：这想法不是“那些令他不得不承认比自己更好的别人”的想法。不是他们的想法，而是他的“关于他们的想法”。Hirsch的德译译作“sich von dem Gedanken an die andern Menschen nicht versuchen zu lassen,welche,das mußte er gestehen,besser waren denn er”；Tisseau的法译是“éviter la tentation de penser à d'autres qui,il lui fallait l'avouer,étaient meilleurs que lui”。

[18]“对……作决定”（afgjøre）。

[19][上帝之神圣]《巴勒的教学书》。第一章“论上帝及其性质”第三段，§9：“上帝是神圣的，并且总是爱‘那善的’，但是对所有那‘是恶的’的东西有着极大的憎恶”。

[20][甚至在生理上说……人们把这东西的作用称作晕眩]可比较《关于阿德勒尔的书》（1846年）的第3章§ 2，之中有：“人们，在生理学的意义上很正确地，强调了，在眼睛没有任何固定点可停留的时候，晕眩就出现了。因此，从高塔上向下看，人就变得晕眩，因为目光向下坠落，它找不到边界、限定。（……）那令人晕眩的是那宽广的、那无限的、那无边界的、那不确定的；晕眩本身是感官之放任无羁。（……）晕眩之辩证法（……）在自身之中有着这样的矛盾：想要一个人不想要的、一个人因之惊悚的东西，而这一惊悚却又只吓唬——诱惑着地吓唬他”（*Pap.VII 2 B 235[BOA],s.161*）。

[21]这个“他”是法利赛人。

[22]译者做了改写，按原文直译是“惊恐自然就会发明出叫喊”。这个“发明（opfinder）”Hong的英译是“produce”。

[23]译者做了改写，按原文直译是“那么，恐怖就发明了，正如灾难发明了祈祷，它就发明了这一‘神啊，开恩可怜我这个罪人’的叫喊”。这“发明（opfinder）”Hong的英译是“produce”及其过去完成时。

灾难发明了祈祷]丹麦有成语“灾难教会人祈祷”。

[24][现在是结局。税吏成义之后回自己家去了]比较日记NB11: 129。见前面对“II”的注释。

[25][圣经所说的关于所有税吏和罪人的情形，他们都挨近基督]指向《路加福音》（15: 1）：“众税吏和罪人，都挨近耶稣要听他讲道。”

[26][心的提升]也许是指向旧教会的圣餐礼拜仪式，按照这规定，神职人员，常常是主持圣餐仪式的主教说：“Sursum corda!（提升起（你们的）心！）”，教众答：“Habemus ad Dominum（我们已（把心提升起）向主）”。参看（J.C.W.Augusti *Handbuch der christlichen Archäologie. Ein neugeordneter und vielfach berichteter Auszug aus den Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie* bd.1-3, Leipzig 1836-37, ktl. 388-390; bd.2, 1836, s. 585. ）。这个“提升”丹麦语是 Opløftelse，德语是 Erhebung。

[27]知性（Forstand）在德国哲学中是一个概念，德语是 Verstand，康德将它定义为一种能够同时运用感性直观和理性逻辑去判断事情的认知能力。在黑格尔那里，也有感性、知性和理性的等级之分。丹麦语 Forstand 在一般日常的意义上都被译作“理智”，但在这里的关联上可被看作是从属于德国唯心主义的概念运用，因此译作“知性”。

[28][谦卑是提升]也许是指向《路加福音》（18: 14）和（14: 11）。

[29][天文学家在高地上建起建筑.....在地上挖洞去找到一个地方观察星辰]指向古代有名的天文观测站；比较海贝尔在《乌刺尼亚》（亦即《乌刺尼亚，1846年年书》）上对第谷·布拉赫在汶岛的天文观测站的星堡的描述“汶岛，从前丹麦的观测站”（*Urania. Aarbog for* 1846, udg. af J.L.Heiberg, Kbh. 1846, s. 55-169; s. 84）：“在宫殿里有四个观测站，在里面陈列有天文观测器具。但是一些年之后，这对于他（第谷·布拉赫）来说仍不够，因此他在1584年建出了一个被他称作是星堡的地下观测站，在南面距离乌刺尼亚堡七十步的地方，由五个地窖或者地下室构成，每一个都有着自己重要的器具。他将这个观测站置于地下，是因为各种器具能够比高高的建筑之中更稳固地安置（.....）。很奇怪，在现代，人们没有去关注这简单的想法”（见1846年《乌刺尼亚》）。

[30][那公民的正义]见前面对“那‘也被人类的正义感论断为是有辜的’税吏”的注释。

[31][血天呼冤的罪]衍生自拉丁语表述 *peccata clamantia*，按一些天主教伦理学，是一些极其重的罪。

[32][“想要使自己显得有义”]就像法利赛人在自言自语的祷告中所为。也可以译作“想要使自己显得有理”，参看《路加福音》第十章，其中（10: 29）有这句“那人要显明自己有理”。这叙述是关于一个律师要试探耶稣，问做什么才可以承受永生。耶稣对他说，按律法上写的、他念的“要尽心，尽性，尽力，尽意，爱主你的神；又要爱邻舍如同自己”做，就必得永生。“那人要显明自己有理，就对耶稣说，谁是我的邻舍呢？”于是耶稣就说出了仁慈的撒玛利亚人的比喻。

[33][“上帝将宣告你成义”]按照关于“法定的成义”的教理学说。按这学说，“宣告成义”是说，上帝在对有罪的人的审判中将之宣称作是义的，这样，在这个人的伦理性质之中就不会有什么直接的变化，但这只是在上帝对这人的看法中，并且也因而是在他与上帝的关系之中。哈泽的《*Hutterus redivivus*或路德教会神学教理》中的§ 109“成义”。（《*Retfærdiggjørelsen*》i K.A.Hase *Hutterus redivivus eller den Evangelisk-Lutherske Kirkes Dogmatik. Et dogmatisk Repertorium for Studerende*, overs.af A.L.C.Listow efter 4.udg., Kbh.1841[ty.1828; 4.forbedrede udg.1839, ktl.581], s.282-287, især s.284f.)

[34][从“作了忏悔”走向圣餐桌]所指的是：忏悔仪式在忏悔室或者祷告室进行，之后忏悔礼拜者们回到了教堂空间，有的是听圣餐礼布道，有的是领圣餐。关于“忏悔仪式”，在1685年的《丹麦挪威教堂仪式》（*Danmarks og Norges Kirke-Ritual*）第四章第一条中这样定性：“那想要用圣餐的人，要在前一天，或者（如果在前一天因为重要原因而无法做到的话）在同一天布道之前，让自己面对坐在忏悔椅中的牧师，在他面前承认他们的罪并且请求恕免”（第143页）。这样，忏悔仪式被弄成一种对于一个人要参与圣餐仪式的不可避免的条件。这一仪式规定在克尔凯郭尔的时代仍有效。如果忏悔者们要参加星期天的礼拜仪式，一般就是在早上八点半举行忏悔仪式；如果他們要参加星期五的领圣餐礼，圣餐礼仪式就在早上九点，而八点半则举行忏悔仪式。在克尔凯郭尔的时代，忏悔仪式一般总是在礼拜仪式的同一天举行，而不是如同之前的“要在前一天”。

[35][贺喜并祝福]旧时丹麦问候一个刚刚去领了圣餐的人的固定表述。

[36][自然的人.....直立行走]也许是指向对人的直立行走的神话解释。西塞罗在《论神性》(Cicero *De natura deorum*) 第二卷第56章140中说到诸神分派给人类的各种礼物，其中就有让人从大地上升起。诸神“让他们从大地上升起，这样他们就能够高高直立地到处走，就能够望向天空并以这样的方式认识诸神。就是说，人类出自大地，不是作为其居住者，而是作为一种类型的对各种超凡和天上的事物的观者”。

(Ciceros filosofiske skrifter, udg. af Franz Blatt, Thure Hastrup og Per Krarup, bd. 1-5, Kbh. 1969-75; bd. 3, 1970, overs. af F. Blatt, s. 209)。

[37]“最好的”是比较之中的最高，但还是比较出来的结果，所以前面感叹说“不是那最好的福分”。

[38][那个女人.....坐在拯救者的两脚旁时，.....选择了上好的福分]指向《路加福音》(10: 38—42): “他们走路的时候，耶稣进了一个村庄。有一个女人名叫马大，接他到自己家里。她有一个妹子名叫马利亚，在耶稣脚前坐着听他的道。马大伺候的事多，心里忙乱，就进前来说，主阿，我的妹子留下我一个人伺候，你不在意吗？请吩咐她来帮助我。耶稣回答说，马大，马大，你为许多的事，思虑烦扰。但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”

III 《路加福音》(7: 47) [1]

祈祷

主耶稣基督，为真正地能够向你祈求一切，我们首先向你祈求一样东西：帮助我们，这样我们可以爱你许多^[2]，增大这爱，让它燃烧起来，净化它。哦，这个祷告是你会听的，你是爱，当然并非——残酷地——是这样的爱：你只是对象，而无所谓某人爱你或者不爱；你是爱，当然并非——在怒火之中——是这样的爱：你只是审判，忌邪^[3]，而不管谁爱你、谁不爱你。哦，不，你不是这样的，如果你是这样，那么你就只会是灌输畏惧与恐惧，那么这“到你这里来”^[4]就会是恐怖的，“常在你里面”^[5]就会是可怕的，那样的话，你就不是除去惧怕的完美的爱^[6]。不，仁慈地，或者充满爱心地，或者在爱中你是这样的爱：你自己爱出 (elsker) 那爱 (elsker) 你的爱来^[7]，培育 (opelsker) ^[8]它去爱你许多。

《路加福音》(7: 47)：所以我告诉你，她许多的罪都赦免了。因为她的爱多。^[9]

我的听者，你知道，这讲演是在说谁，它是关于那个女人，其名字

是：罪人^[10]。“她知道基督在法利赛人家里坐席，就拿着盛香膏的玉瓶；她站在他背后挨着他的脚，哭着，眼泪湿了他的脚，就用自己的头发擦干，又连连亲吻他的脚，把香膏抹上它们。”^[11]

是的，她爱得多。有各种对立面，各种相互生死对立着的对立面，或者对于对立面中的一方来说要靠近另一方就像是那最可怕的毁灭。在一个人是一个罪人，或者一个女罪人的时候，“去靠近神圣者，直接在祂面前，就是说，在神圣之光照之下，被揭示出来”的情形就是这样。哦，黑夜受惊吓地逃离那想要毁灭它的白天，而如果有鬼魂的话，在黎明破晓的时候，幽灵充满恐惧地逃走，这都比不上罪人在那“如白天般使得一切清清楚楚”的神圣者面前颤栗地退缩。罪人逃避开（尽他所能地远远避开这一通往死亡的通道）这与光的遇会^[12]，想方设法找出各种逃避责任的借口和遁辞和欺骗和粉饰。但是她爱得多；什么是对“爱得多”最强烈表达？它就是“恨自己”——她走进去到神圣者那里。她，一个罪人！唉，一个女人；在一个女人身上，矜持的权力是最强的，比生命更强，她宁可放弃生命也不愿放弃矜持。确实，这一矜持本该是不让她、阻止她去行罪的；然而进一步说，事情又肯定会是这样：在一个女人随后恢复了常态的时候，这矜持只会更强有力，碾压着，毁灭着。也许那使“她走向毁灭”变得更容易些的，是这“她已经被毁灭了”。然而，从人的意义上说，这仍可以是一种宽待；哦，甚至一个真正地认了罪或者在自己内心认识到了这“他被毁掉了”的罪人，如果他要面对面地在神圣者面前暴露出自己的话，他也许仍会宽待自己；他会宽待自己，这就是说，他仍在这么大的程度上爱他自己。但是她——难道就没有宽待，一点都没有？不，没有任何宽待！——她恨自己：她爱得多。——她走进去到神圣者那里，那是在法利赛人家里，许多法利赛人聚集着^[13]，他们会论断她^[14]，也会这样论断她：“冲到人前说自己的罪”，这是虚荣，而一个女人这样做，尤其是可鄙的虚荣，她本该是到世界上的一个偏僻角落躲起来避开所有人的目光的。她本来是可以在世界上漂泊，肯定不会在什么地方碰上这样一个在法利赛人的家里等着她的、由那些骄傲的法利赛人作出的苛判；而在另一方面，也许没有什么痛苦是像那在法利赛人的家里等着她的、由那些骄傲的法利赛人作出的讥嘲之残酷是那样地专门地就是要被用于折磨女人的。但是她，——难道就没有任何怜悯^[15]来让她得免于这一残酷？不，没有任何怜悯！——她恨自己：她爱得多。——她走进去到神圣者那里，那是在法利赛人家里，在筵席上^[16]。在

筵席上！你颤栗，你颤栗地退回，不再跟着她；这有多么令人颤栗，你是很容易信服的，因为你一直是忍不住要去忘记：这一切是发生在一场筵席上，这不是“遭丧的家”而是“宴乐的家”^[17]。在筵席上进来一个女人；她带着一只盛香膏的玉瓶，——是的，这与筵席相应；她坐在其中一个客人的脚旁——哭着：这与筵席不相应。确实，她打扰这筵席，这个女人！是的，但这不打扰她，这个女罪人，她固然并非没有颤栗，并非没有颤栗着退缩，然而却还是向前走去筵席——并且去忏悔；她恨自己：她爱得多。哦，比任何别的东西都更重，罪的沉重的秘密压在一个人身上；只有一样东西是更沉重的：“要去忏悔。”哦，比任何别的秘密都更可怕的是罪的秘密；只有一样东西是更可怕的：“忏悔”。因此，人类的怜悯就同情着地发明出了那能够为这一艰难的分娩提供缓痛和支持的东西。在那“一切都是宁静而充满严肃的庄严”的神圣的地方^[18]，在那里面的一个“如坟墓之沉默的沉默和如对死者们的论断般的呵护就是一切”的隐蔽小房间之中，就在那里，罪人被提供机会来忏悔自己的罪。人类的怜悯发明出缓痛的方式，那接受忏悔的人是隐蔽的^[19]，他的无形使得“卸载良心的负担”不至于太沉重，——是的，对于罪人不至于太沉重。在最后，人类的怜悯就发明出了：根本就不需要有这样的一种忏悔，也不需要一个这样的隐蔽听者^[20]；忏悔只应当是面对那在暗中的“当然是无论如何都知道一切^[21]”的上帝^[22]，以这样的方式它就能够继续隐藏在一个人的内心深处。但是，在一个筵席上——并且，一个女人！一个筵席；这不是什么隐蔽的偏僻地点，光线也不是半明半暗的，氛围也不是像在坟茔之间，听者既非沉默亦非无形地在场。不，如果隐蔽和昏暗和偏僻以及所有一切从属于这类的东西相对于“忏悔自己的罪”是缓痛剂的话，那么一场筵席则就是最残酷的设计了。谁是这个残酷者，我们能够以我们的祈求来使他软化下来宽待她吗？不，任何，任何残酷者的设计都不会是如此残酷，这种设计唯她，女罪人，发明了出来；她——哦，一般说来那残酷者是一个人，而那被折磨的是另一个！——她自己发明出这酷刑折磨，自己是那残酷者，她恨自己：她爱得多。

是的，她爱得多。“她坐在基督的脚旁，以眼泪湿了它们，用自己的头发擦干它们”——她表达出：我从字面的意义上说就是一无所能，祂无条件地能一切。但这当然就是爱得多。在一个人自己认为有能力做什么的时候，他固然能够爱，但他爱得不多；一个人在怎样的程度上认为自

己有能力做更多，他就在同样的程度上爱得更少。她则相反爱得多。她一语不发，她也不做出担保，——哦，担保，实在太司空见惯了，这样的欺骗性表达，如此轻易地使新的担保成为必要，去担保“事情确实是如同一个人所担保的那样”。她不担保，她行动：她哭泣，她亲吻他的脚。她根本没有想到要中止自己的眼泪，不，哭泣就是她的作为。她哭泣；这不是她的眼睛，但她用头发所擦的是他的脚；她从字面的意义上说一无所能，他无条件地能一切；——她爱得多。哦，永恒的真相，他无条件地能一切；哦，这个女人身上的不可描述的真相，哦，这个女人身上的不可描述的真相的权力，强有力地表述着这无能：她从字面的意义上说一无所能：她爱得多。

是的，她爱得多。她哭着坐在他的脚旁：她完全地忘记了自己，忘记了她自己内心中的每一个打扰的想法，完全是安静的，或者进入了安静，像一个在母亲的乳房安静下来的病孩，他在这乳房边上哭尽了气力，忘记了自己；因为一个人做不到“忘记这样的一些想法但却又记得想着自己”；如果想要做到这样的事，那么一个人就必须忘却自己，——因此她哭，在她哭的时候她忘记自己。哦，至福的哭，哦，在哭泣之中也有着这祝福：是遗忘！她完全地忘却了自己，忘却了带着所有其打扰性因素的环境；因为，如果一个人不忘记自己的话，就不可能忘记一个这样的环境，这环境当然就是专为令她可怕而痛苦地回想着她自己而存在的；但是她哭，在她哭的时候，她忘记自己。哦，至福的自我遗忘之泪，在这——“她哭”，在这^[23]都不再令她回想起，她所哭的是什么时候：以这样的方式，她完全忘却了她自己。但是“爱得多”的真正表达当然就恰是“安全地遗忘自己”。在一个人记着自己的时候，他固然能爱，但无法爱得多；一个人在怎样的程度上更多地记得自己，他就在怎样的程度上爱得更少。而她则完全忘却了她自己。但是，在同样的瞬间，让一个人去记得或者想着自己的推动力越大，如果他仍忘却自己并想着另一个人，那么，他就爱得越多。人与人之间的爱的关系中的情形当然就是如此的，尽管这些关系并非完全地对应于这里所谈论的东西，但它们却能够阐明我们所谈的东西。如果一个人，在他自己是最专注的瞬间，在那对于他自己来说是最宝贵的瞬间，忘却自己而想着另一个人，那么他爱得多；如果一个人，自己饥饿着，忘却自己而给予另一个人那只够一个人的少量给养，那么他爱得多；如果一个人，在生命危险中，忘却自己而把唯一的救生设备交给另一个人，那么他爱得多。同样，如果一

个人在“那所有他的内在中的和所有围绕着他的东西都不仅仅提醒他想着他自己，而且还想要强迫他违背自己的意愿去想着他自己”的瞬间，——如果他在这瞬间仍忘记他自己，那么他就爱得多，正如她所做的。“她在祂的脚旁坐着，用香膏涂抹它们，用自己的头发擦干它们，亲吻它们——并且哭着。”她一语不发，因而也不是她所说的东西；但她是她所不说的东西，或者她所不说的东西，这就是她，她是标志，就像一个画面：她忘记了嗓音和语言和各种思想之不安和比不安更多的东西，忘记了这个自我，忘记了她自己，她这迷失者——现在她是迷失在自己的拯救者之中，迷失在祂之中——依在祂的脚旁，就像一个画面。这几乎就仿佛是拯救者自己在一瞬间之中这样地观察她和这事情，就仿佛她不是一个真人，而是一个画面。确实，为了将之更严肃地运用于那些在场者，祂不对她说话，祂不说“你的许多罪都被宽恕，因为你爱得多”，祂是说及她，祂说：她的许多罪都得赦免了，因为她爱得多；尽管她是在场的，这就几乎像她是不在场的，这就几乎像是祂把她转化成一个画面，一个比喻，几乎就仿佛是祂在说：西门，我有事情要对你说^[24]。从前有个女人，她是一个罪人。在人子^[25]有一天坐在一个法利赛人家的筵席上的时候，她也走了进来。法利赛人讥嘲她并论断她：她是一个罪人。但是她坐在祂的脚旁，用香膏涂抹它们，用自己的头发擦干它们，亲吻它们并且哭；——西门，我有事情要对你说：她的许多罪都得赦免了，因为她爱得多。这几乎就像是一个故事，一个神圣的故事，一个比喻，但在同一瞬间，这同一件事却真正地发生这地方。^[26]

但是“她的许多罪也都被赦免了”^[27]——又有什么样的表述能够把这句话表述得比这通过“一切都被忘却，她这大罪人被转化成一个画面”而表述出来的东西更强烈、更真实呢。在“你的罪都被宽恕”^[28]被说出的时候，哦，那关于自己的回忆是多么容易就回到她那里，如果她自己不是通过这无限的遗忘而得以强化：她的许多罪被赦免了。“她爱得多”，因此她完全地忘记她自己；她完全地忘记她自己，“因此她的许多罪被赦免了”，——忘记了，是的，它们简直就像是与她一同被淹没在遗忘之中，她被转化成一个画面，她成为一种回忆，然而这回忆却不让她忆起她自己，不，正如她通过忘记自己而忘记所有这一切，这回忆，不是早已而是马上，也忘记了她叫什么，她的名字是：女罪人^[29]，既不多也不少。

如果有人现在要说：在这个女人的爱之中仍有着某种自爱的东西；

那些法利赛人当然反感于她向基督靠近，因此会得出某种不利于祂的结论，“祂不是先知”^[30]，——这是她陷祂于之中的，她以自己的爱，就是说，以自己的自爱。如果有人说：在这个女人的爱之中仍有着某种自爱的东西，在需要之中，她在根本上仍还是爱她自己。如果有人这样说，那么我就会回答：自然，接着加上：不幸的是，事情就是不会有什么别的样子，然后加上：千万不要让我受诱惑去想要以别的方式去爱我的上帝或者我的拯救者；因为，如果在这样的意义上，在我的这种爱之中没有任何自爱的东西，那么我就会让自己去以为，我能够爱他们却不需要他们，——愿上帝帮我远离这亵渎！

我的听者，这个女人是一个罪人。法利赛人们论断她，他们甚至论断基督：祂想要与她有什么关联，他们论断——并且恰恰是由此来论断——祂不是什么先知，更不用说是世界的拯救者了，而其实祂正是通过这么做来展示出自己是世界的拯救者。这个女人是一个罪人，——然而她却成了并且继续是一个榜样^[31]；那在“爱得多”上像她的人，有福了！基督在祂活着的时候所给出的“罪的赦免”继续一代又一代地被提供给所有在基督之中的人。这是对所有人说的，分别各对每一个人，你的罪都被赦免了^[32]；所有人都各自在圣餐桌前接受的“他们的罪被赦免”的质抵^[33]：那在“爱得多”上像这女人的人，有福了！因为，尽管这是对所有人说的，它却只是在它被对那“像那个女人那样地爱得多”的人说出时才是真的！这是真的，你的各种罪在基督身上被赦免；但是这真的东西，它也是因此而分别对每一个人说的，在另一种意义上仍不是真的，它必须由每一个人来做成是真的。以这样一种方式，那个女人就是一个永恒的画面^[34]；通过她伟大的爱，她使得自己，如果我敢这样说的话，对拯救者来说是不可或缺的。因为祂为人类获取的东西，是罪的赦免，她将之做成真实，爱得多的她。因此，你可以随你的意愿翻覆它，而在根本上你只是说同样的东西。你能够赞美她至福，她的许多罪被赦免，你能够赞美她至福，她爱得多：在根本上你是在说同样的东西，——如果你这时很好的留意到，她所爱得多的，恰是基督，如果你这时也不忘记基督是恩典和恩典之给予者。就是说，她的爱在之中受试探的是怎样的一种考验，在什么方面她能被说是爱得多，她爱得少的是什么呢？这考验是不是：爱基督高过爱父母^[35]、黄金财物、荣誉和声望？不，这女人受试探的考验是：爱自己的拯救者多于爱自己的罪。哦，也许会有这样的人，他爱基督多于爱父母和黄金财物和荣誉和生命，但却爱自己的

罪多于爱自己的拯救者，不是在“想要停留在罪之中、要继续行罪”的意义上，而是在“不想要真正忏悔这罪”的意义上，爱这罪。这在某种意义上是可怕的，然而这却是真的，每一个只要稍稍对人类的心有所认知人都会体验到这个：没有什么东西是能够像一个人的罪那样地让他如此绝望地紧缠不放的。因此，一种彻底诚实的、深刻的、全然真实的、完全毫不宽待的罪之忏悔，这才是完美的爱，一种这样的罪之忏悔，这才是爱得多。

现在这讲演结束了。然而不是这样吗，我的听者，尽管法利赛人论断了，那个女人极不得体地在筵席中闯进来，但今天她却并没有来错地方，介于忏悔室和圣餐桌^[36]！哦，忘记在这里作了讲演的讲演者吧，忘记他的讲演技艺，如果他曾展示出任何技艺的话，忘记他的错处，可能是会有许多，忘记关于她的讲演吧，——但不要忘记她；她在这条路上是一个引路人，爱得多并且因此其许多罪被赦免的她。她绝非是某一幅把人吓退的画面，她相反是比所有讲演者的鼓励更具鼓舞性，如果所要做的事情是去响应那引向圣餐桌的邀请“凡劳苦担重担的人，你们全都到这里来”^[37]；因为在那里她领着头，爱得多的她，因此也为自己的灵魂在“爱得多”，是的，或者在“她的许多罪都被赦免”之中找到安息^[38]的她，是的，或者，因为爱得多因而在“她的许多罪都被赦免”之中找到安息的她。

注释：

[1][《路加福音》（7: 47）]见下面对《路加福音》（7: 47）的引用。

[2][爱你许多]见《路加福音》（7: 47）。

[3]这里的“忌邪”这个词，在丹麦语中是nidskjer，英文对应的jealous，一般在世俗的意义上译作“妒忌”。在基督教的意义上就是说，严厉地不允许信仰者去信他之外的其他。见《出埃及记》（20: 5）“不可跪拜那些像，也不可事奉它，因为我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代”和《出埃及记》（34: 14）“不可敬拜别神，因为耶和华是忌邪的神，名为忌邪者。”

[4][“到我这里来”]指向《马太福音》（11: 28）。

[5][“常在你里面”]指向比如说《约翰福音》（6: 56）“吃我肉喝我血的人，常在我里面，我也常在他里面。”和《约翰福音》（15: 4）“你们要常在我里面，我也常在你们里面。枝子若不常在葡萄树上，自己就

不能结果子。你们若不常在我里面，也是这样。”。

[6][除去惧怕的完美的爱]指向《约翰一书》（4: 18）“爱里没有惧怕。爱既完全，就把惧怕除去。因为惧怕里含着刑罚。惧怕的人在爱里未得完全。”。

[7]“爱出那爱你的爱来”，之中的第一个“爱（elsker）”是动词，第二个“爱（elsker）”是从句中的动词，第三个“爱（Kjerlighed）”是名词。也可以说“把‘那爱（elsker）你的爱（Kjerlighed）’爱（elsker）出来”（而在这说法中，则第一个“爱”是动词，第二个是名词，第三个是动词）。

[8]动词“培育（opelsker）”是动词爱（elsker）加上前缀“op-”（有“向上引、引出、作成等等”的意思）。其实“培育”也就是“带着爱心去帮助……成长”的意思。

[9][《路加福音》（7: 47）：所以我告诉你，她许多的罪都赦免了。因为她的爱多。]引自《路加福音》（7: 47），但是克尔凯郭尔略过了后面的“但那赦免少的，他的爱就少”。这个句子是《路加福音》（7: 36—50）关于女罪人在法利赛人家中的叙述。

[10][那个女人，其名字是：罪人]指向《路加福音》（7: 37）：“那城里有一个女人，是个罪人”。这个“罪人”，Synderinden，按丹麦文直译是有性别的“女罪人”。但这里除了标题，译者取用和合本圣经中的“罪人”。

[11][她知道基督在法利赛人家里坐席……把香膏抹上它们。]引自《路加福音》（7: 37—38），和合本为：“知道耶稣在法利赛人家里坐席，就拿着盛香膏的玉瓶，站在耶稣背后，挨着他的脚哭，眼泪湿了耶稣的脚，就用自己的头发擦干，又用嘴连连亲他的脚，把香膏抹上。”

[12][这与光的遇会]也许是指向《约翰福音》（3: 20）中耶稣所说的：“凡作恶的便恨光，并不来就光，恐怕他的行为受责备。”

[13][在法利赛人家里，许多法利赛人聚集着]指向《路加福音》（7:36）：“有一个法利赛人，请耶稣和他吃饭。耶稣就到法利赛人家里去坐席。”

[14][他们会论断她]见前面对“法利赛人”的注释。法利赛人对违反摩西律法有着一种谴责审判的态度。

[15]“怜悯”，在前文中因与新约引文相关，为与和合本圣经中的用词统一也被译作“体恤”。

[16][她走进去到神圣者那里.....在筵席上]比较1849年9月份的日记NB12: 161:“这既是一个女人又是一个罪人的女罪人，她敢走进法利赛人的家，那法利赛人们聚集的筵席上，去到基督那里，——自认为义人的尼哥底母也只敢在夜里来他这里”（SKS22,241）。关于尼哥底母夜访耶稣，可参看《约翰福音》（3: 1—21）以及（7: 50）和（19: 39）。

在筵席上：见《路加福音》（7: 36）。

[17][这不是“遭丧的家”而是“宴乐的家”]指向《传道书》（7: 2）：“往遭丧的家去，强如往宴乐的家去，因为死是众人的结局。活人也必将这事放在心上。”

[18][神圣的地方]教堂的空间在这样一种意义上被视作是神圣的：教堂是通过一个庆典性的神圣仪式由主教宣布启用的，在这典礼上，乡村教区司铎和本教区及附近教区牧师都会在场。丹麦语可参看明斯特尔（J.P.Mynsters）的“丹麦的教堂仪式的一个提议”中的“论教堂落成典礼”，在丹麦语的《Udkast til en Alter-og Ritualbog（圣殿与仪式书的草案）》第79—83页。按照这反映出当时的教会实践的提议，主教在典礼讲演开始的时候会说：“于是，我在我的职位上以上帝圣父圣子和圣灵的名义启用这个教堂。我令这一空间变得神圣并且使之隔离世间的喧嚣和所有尘俗的生意，这样上帝之名将留驻于之中，这里将是上帝之家，这里是通往天堂的前庭”（第81页起）。

[19][那接受忏悔的人是隐蔽的]指向老式的、在18世纪终结了的教会实践：在忏悔室中只有一个忏悔者的位子，听忏悔的神父，牧师，对忏悔者来说是隐蔽的。今天的天主教仍保留这一忏悔形式。

[20][根本就不需要有这样的一种忏悔，也不需要一个这样的隐蔽听者]在18世纪中期渐渐成形的教会实践：先是单个的忏悔形式被一种共同的忏悔祷告或者由一个人代表所有人说出的忏悔取代，然后这一集体忏悔形式又被由牧师作出的简短的忏悔讲演取代，这个牧师既是作为主持忏悔又是主持圣餐仪式的神父。为此，在教堂里或者在教堂的圣器储藏室里被安排出空间更大的忏悔室。克尔凯郭尔自己一直去的，典型的丹麦教堂，哥本哈根的圣母教堂，有两个可以容下30—50人的忏悔室。在哥本哈根的圣母教堂，忏悔仪式的过程是这样的：寻求忏悔的人们在教堂里聚集，这过程以一首赞美诗和一篇由唱诗者从唱诗班的门口读出的忏悔祷告开始。然后他们被敲钟人引进忏悔室，他们在长凳上坐下。牧师坐上自己的椅子并作一简短的忏悔讲演。在这讲演之后，牧师在忏

悔者们那里走着，两个两个地（牧师把手放在他们头上）应许罪之宽恕：“你们出自真心悔过你们的罪，并且在坚定的信仰之中在耶稣基督之中皈依于上帝的仁慈，除此之外还通过上帝的恩典而承诺在以后让自己努力有一个更好和更和平的生活，于是，为了上帝和我的职责，根据上帝自己从上帝赋予我让我在这里免除地上的诸罪的权力和权威，我现在以上帝圣父、圣子和圣灵的名对你们应许你们的罪之宽恕，阿门”。

（《丹麦挪威教堂仪式》，第146页起）在牧师一圈走完之后，牧师说：“上帝自己在你们身上开始了那善，他在主耶稣基督的日子完成这全部，为耶稣基督，你们要保持让自己处于一种坚定而不灭的信仰直到终结。阿门！”（第147页）然后，忏悔者们回到教堂，如果有更多，那么新的一批进入“忏悔室”。在全部过程结束的时候，就在教堂里唱一段赞美诗。

[21][当然是无论如何都知道一切]参看《巴勒的教学书》第一章“论上帝及其性质”第三段“《圣经》中关于上帝及其性质的内容”，§4：“上帝是全知的，并且不管什么事情，已发生、或者正发生、或者在未来将发生，他同时都知道。我们的秘密想法无法对他隐瞒。”然后有对《约翰一书》（3: 20）的引用：“我们的心若责备我们，神比我们的心大，一切事没有不知道的。”

[22][暗中.....的上帝]以这样一种方式可以指向单个的人自己面对上帝对自己的罪的宁静的坦白。这里指向《马太福音》（6: 6），之中耶稣说：“你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然报答你。”

[23]这个“这”就是“她哭”。

[24][西门，我有事情要对你说]指向《路加福音》（7: 40），之中耶稣对请他的法利赛人说：“西门，我有句话要对你说”。

[25][人子]在福音中耶稣常常称自己为“人子”——“人的儿子”。

[26][尽管她是在场的.....一个比喻.....这同一件事却真正地发生这地方]比较下面的1850年10月底或11月初的日记NB21：“女罪人几乎只是 in effigie（拉丁语：根据其形式或图像）在场，但她却是那事情所围绕着的人，那当场者”（Pap.X 3 A 566[NB21: 123]）。

[27]在丹麦语中，重复出现的句子中用词或表述常常会有细微的差异。比如说，这一句中作者以“bleve jo ogsaa”（无疑也被）代替了前面类似句子中的“ere”（是）。

[28][你的罪都被宽恕]《路加福音》(7: 48)，之中耶稣“于是对那女人说，你的罪赦免了”。

[29][她的名字是：女罪人]参看后面对“一个永恒的画面”的注释。

[30][那些法利赛人.....得出某种不利于祂的结论，“祂不是先知”]指向《路加福音》(7: 39):“请耶稣的法利赛人看见这事，心里说，这人若是先知，必知道摸他的是谁，是个怎样的女人，乃是个罪人。”

[31][榜样]参看后面对“一个永恒的画面”的注释。丹麦语榜样(Forbillede)是由“for(前)”和“Billede(画面)”构成的，所以“榜样”和“画面”有着这样一种构词上的关系。

[32][这是对所有人说的.....你的罪都被赦免了]也许指向忏悔仪式的免罪词，亦即，在牧师把手放在忏悔者头顶上时所说的话。参看前面对“根本就不需要有这样的一种忏悔，也不需要一个这样的隐蔽听者”的注释。

[33][所有人都各自在圣餐桌前接受的“他们的罪被赦免”的质抵]指向圣餐立约。圣餐中的圣饼和葡萄酒是耶稣的血和肉的象征，作为“罪的赦免”的质抵。

[34][一个永恒的画面]比较下面的1849年9月的日记NB12: 167:“榜样是无名的或者永恒的画面：‘税吏’、‘女罪人’——一个名字很容易打扰，开启人的话匣子，这样，人们就会开始忘记自己。一个无名的榜样强迫一个人尽可能地想着自己”(SKS22,244)。

[35][爱基督高过爱父母]指向《马太福音》(10: 37)：其中耶稣说“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒，爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒”。

[36][介于忏悔室和圣餐桌]圣餐礼的布道是在忏悔室的忏悔仪式之后，在圣餐桌前的圣餐仪式之前。

[37][那引向圣餐桌的邀请“凡劳苦担重担的人，你们全都到这里来”]对《马太福音》(11: 28)的随意引用。

[38][为自己的灵魂.....找到安息]指向《马太福音》(11: 29)“我心里柔和谦卑，你们当负我的轭，学我的样式，这样，你们心里就必得享安息”。和合本圣经中的“心”，在丹麦语圣经(NT—1819)中是Siele(灵魂)。

一个陶冶性的讲演^[1]

索伦·克尔凯郭尔

哥本哈根

大学书店C.A.莱兹尔出版

毕扬科·鲁诺的皇家宫廷印书坊印刷

1850

这本小书

献给

我的父亲

已故的

米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔

作为纪念^[2]

前言^[3]

见1843年两个陶冶性的讲演的前言^[4]

1850年12月12日^[5]

“女罪人”^[6]

《路加福音》（7: 37及之后诸多句子）^[7]

一个女人被作为老师、作为虔敬方面的榜样展示出来，不会让任何知道“虔敬和敬神根据其本质而言是女人性（Qvindelighed）”的人感到意外。尽管“女人在会众之中要沉默”^[8]，并且在这样的意义上不该教人；——现在，恰恰这“在上帝面前沉默”，恰恰这在本质上是属于真正敬神的一部分，因而你应当是能够在女人那里学习这个的。

因此，从一个女人那里，你也学习这相对于“那非凡的”的“谦卑的信仰”，这谦卑的信仰，它不会不信而怀疑着地问“为什么？”、“什么缘故？”、“怎么会可能？”^[9]，而是像马利亚那样谦卑地信，并且说“看，我是主的使女”^[10]——她说这个，但是看，说这个，就是真正在严格意义上的沉默。从一个女人那里，你学习对这话的正确听法，从马利亚那里，尽管她“不明白所说的这话”^[11]，但却“把它们都存在心里”^[12]；因

而首先不是想要去明白，而是沉默地把这话存在恰当的地方；因为，在这话，这好种，“被保存在诚实而美丽的心中”^[13]的时候，它恰就是在恰当的地方。从一个女人那里，你学习那宁静、深沉、敬畏上帝的悲哀，那“在上帝面前沉默”的悲哀，从马利亚那里；因为，固然就像预言所说的那样，确是有一把剑穿透她的心^[14]，但她不绝望，既不对预言绝望，也不在事情发生^[15]时绝望。从一个女人那里，你学习对那唯一必要的事情的关心，从马利亚，拉撒路的姐姐那里，她沉默地坐在耶稣的脚旁，带着她的心的选择：那唯一必要的。^[16]

以同样的方式，你能够从一个女人那里学习对自己的罪的恰当的悲哀，从那女罪人那里，“其许多罪在很久很久以前已不再存留而是被遗忘，但自己却变得永恒地不被遗忘^[17]”的她。除了人们在这方面可以去向一个女人学习之外，事情又怎么可能会有什么不一样的！因为，固然男人，与女人相比有着许多想法，如果这本来，特别是在这方面，无条件地是一种优越，既然他另外还有着许多“半想法”；固然男人强过那弱者，女人^[18]，有着远远更多的应急方案，有远远更大的能力来解决问题；但是，在这样的情况下，女人则又有着一样东西，一样东西——是的，正是这“她的要素是：一样东西”。一个愿望，不是很多愿望，不，只有一个愿望，但这样一来灵魂也完全地被注入之中；一个想法，不是很多想法，不，只有一个想法，但是通过激情之权力而是一种巨大无比的权力；一种悲哀，不是许多种悲哀，不，一种悲哀，但如此深地在心中，乃至一种悲哀确实是比那许多悲哀无限地更多；一种悲哀，是的，只一种悲哀，但这样也是最深地内在的，——对自己的罪的悲哀，如同那女罪人。那么，什么是严肃？让男人在想法的方面有更多严肃吧，在感情、激情、定决^[19]的方面，在“不因各种想法、各种意念和各种决定^[20]而去阻碍自己和这定决^[21]”的方面，在“不因‘达到距离这定决^[22]非常近的地方但却又没有使之成为一个定决^[23]’而欺骗自己”的方面，在这方面，女人有着更多严肃；但定决^[24]恰恰正是（尤其是在与上帝有关的意义上，并且再一次：尤其是相对于“对自己的罪的悲哀”）严肃。

那么就让我们^[25]注目于这女罪人，并且注目于“我们能够从她那里学习什么”。

首先，我们能够学习：变得像她那样，无所谓所有别的东西，处在对我们的各种罪的无条件的悲哀之中，不过却是以这样的方式，只一件事情对我们来说是重要的，并且是无条件地重要的：找到宽恕。

我的听者。我们在生活中看见太多担忧的人们；担忧的人们，他们有时有这样有时有那样东西要担忧，不时会是一下子同时要为所有各种不同东西担忧；担忧的人们，他们自己并不真正知道自己为什么会担忧；但是很少会有可能见得到这样的人，哪怕只是看见一个：他只为一件事担忧、并且以这样的方式无条件地对这一件事担忧，以至于所有别的事情对他来说都变得无条件地无关紧要。

然而这事情是看得见的，尽管并非是寻常的；我看见过——而你无疑也——看见过，那在爱情之中失意的人，对这人来说一切永久地或者在一段时间里变得无所谓；但这却肯定不是“对自己的罪的悲哀”。那“其大胆的计划一下子突然在一种意外的障碍上完全搁浅”的人，然后一切对于他来说在很长一段时间里或者永久地变得无所谓；但这不是“对自己的罪的悲哀”。那随着时间的持续一直在搏斗并且搏斗已久的人，他忍耐着并且仍忍耐着，甚至昨天仍忍耐着，内在的更新之生命在今天没有出现，他崩溃，一切对他变得无所谓；但这不是“对自己的罪的悲哀”。那“其本性是沉郁”的人，沉郁者怎样陌生而无所谓地看待一切，怎样在某种意义上，正如空气可以是如此之轻，以至于一个人无法呼吸它^[26]，一切对于他也是如此之轻，因为他的内心是如此沉重；但是，“对自己的罪的悲哀”则不是这个。那一年又一年带着可怕的生命愿望把一次犯罪堆到另一次犯罪之上的人，其绝大部分的时间都用在行罪之上——直到遭受了毁灭的打击，他站在那里，一切对他都变得无所谓；但说真的，这不是“对自己的罪的悲哀”，——有足够多的罪，相反，“对罪的悲哀”则不存在。在总体上说，有一样东西，它是完全很普通的，你能够在所有人那里和在每一个人那里，在你自己这里，找到它，正如我能够在我自己这里找到它：它是罪和各种罪；有一样东西是很罕见的：它是“对自己的罪的悲哀”。

然而我看见了——也许你也——看见了那无条件地只能够对一样东西哀伤并且是为自己的罪哀伤的人：这悲哀到处都跟着他，是的，或者它追击着他，在白天，在夜晚的梦里，在工作的时候，以及在他在工作之后徒劳地寻找安息的时候，在孤独之中，以及在他徒劳地寻求与他人一起消遣的时候；在他转向未来的时候，它从背后伤害他，在他转向往昔的时候，从前面伤害他；它教他想要死亡并且畏惧生活，然后又反过来畏惧死亡并且想要生活，这样，它没有杀他但却仿佛是剥夺了他的生命，对自己恐惧就像是对鬼的恐惧；它使得一切对于他来说，一切都是

无限地无所谓，——但是看，这一悲哀是绝望。在总体上有一样东西，它是完全地普通的东西，你能够在所有人那里和在每一个人那里，在你自己这里，找到它，正如我能够在我自己这里找到它：罪和各种罪；有一样东西是非常罕见的：“一种对自己的罪的真正的悲哀”，正因此，这就无疑成了一种必要，在每一个圣日在礼拜仪式上开始时的教堂祷告词中必须这样祈祷：“我们可以学习为我们的各种罪而悲哀”^[27]。有福了，那在自己身上找到这种对自己的罪的真正悲哀的人，这样所有别的东西对于他来说就都是无限地无所谓的，都只是对那肯定性的东西的否定性的表达，这肯定性的东西就是“一样东西对他来说是无条件地重要的”，这样，“所有别的东西对于他都是无条件地无所谓的”是一种死亡病症，这种死亡病症却如此绝非是通向死亡^[28]，而正是通往生命的，因为生命是在这个事实之中——“一样东西是无条件地重要的：去找到宽恕”。有福了，他；他是非常罕见的。因为，我的听者，在世界上我们常常能看见，一个人，对于他来说，不重要的东西变得重要，更常见的是一些人，对于他们所有各种不同的东西都变得重要；但是这样的一个人是罕见的，对于他只有一样东西是重要的，而更罕见的是这样的人，对他来说，那唯一的对他无条件地重要的东西也真正地是那唯一重要的东西。

因此，注目这女罪人，这样你可以向她学习。

对于她，所有其他东西已变得无所谓，除了对于她的罪的忧虑，她没有任何别的忧虑，或者说，她所具的每一个忧虑就仿佛是不存在的，因为那种悲哀对她来说是无条件的。这就是，如果你想这样说的话，那与“只具有一种悲哀”联系在一起的祝福，相关于所有其他东西的无忧无虑（Sorgløshed），这就是“只具有一种悲哀”的标志。

女罪人的情形就是如此。但是通常在生活中所发生的事情，确实啊，是多么地不同啊！在一个人，并非得免于——当然没有人是得免的——罪与辜，也有着其他忧虑，这样他是担忧的，抑郁的，于是他也许就混淆了，他想要让这一沮丧被当成“对自己的罪的忧虑”，就仿佛那所要求的只是“一个人应当是忧虑的”，而不是在要求“他应当为自己的罪担忧，他应当不去为其他东西忧虑”；但是他混淆这个，并且感觉不到“如果他所悲哀的是自己的罪，更不用说如果他唯一所悲哀的是自己的罪，那么他就会更少或者根本就不会感觉到那些别的忧虑，而同时利用这机会去通过‘他更轻松地承担起所有这些其他的忧虑’来表达出‘对自己的罪的真正悲哀’”。^[29]有可能他不是以这样的方式来理解它，相反是希

望：他可以得免于自己的其他各种忧虑，他于是就能够只为自己的罪悲哀。唉，他几乎就是没有完全明白他所欲求的是什么，这样，更确切地说，事情对他来说就无疑会变得过于严苛。因为，在上帝在严厉的审判中想要把一个人的罪展示到他面前的时候，他有时候会这样做，他说：我想要免除这个人每一个别的忧虑，一切都将对着他微笑，一切都顺从他，他所触及的一切都成功，——而这样一来，他就越发难以成功地忘却，他就越是强烈地感觉到那折磨着他的东西。于是，这就不是真的，我们经常听见的这借口：一个人因为其他忧虑而不能真正为自己的罪而悲哀。不，“其他的忧虑”恰恰是表达对自己的罪的真实悲哀的最恰当机会，通过更轻松地承担起这些其他的忧虑；“其他的忧虑”不是一种剧烈化，相反，更确切地说，倒是一种缓痛，因为任何可让各种思想进入迷途的活动空间都不会出现，相反，倒是马上有着这方面的任务：通过更耐心、更谦卑、更轻松地承受起其他忧虑来表达对自己的罪的悲哀。

对于这女罪人所有其他东西都变得无所谓了：所有现世的东西、尘俗的东西、世间的东西、荣誉、声望、美好的日子、未来、家族、朋友、人类的论断；以及所有忧虑，不管它们的名字会叫什么，她很轻松地承受起它们，几乎就是一种乌有，因为在忧虑之中，只有一样东西无条件地让她专注：她的罪。她为之悲哀，而不是为其后果——蒙羞、耻辱、丢丑——而悲哀，不，她不混淆病症和药剂。唉，多么罕见，一个这样的人，如果他这样的条件下能够接受对自己的各种罪的宽恕，他会愿意去承受这惩罚——“被完全地公开暴露在人类面前，这样，人们能够直观进他的灵魂，看见每一个隐藏的辜”！唉，多么罕见，一个人变得如此无条件地无所谓；同样的罪，他为这罪而谴责自己，他为这罪而祈求上帝宽恕，这同样的罪也许被人“以一个吝啬鬼焦虑的谨慎”隐藏起来，没有人能看得见它。

相反，对于这女罪人一切都变得无所谓：周围人们的反对，筵席的抗议，法利赛人^[30]冷漠的优越感或者粗暴的讥嘲^[31]，是的，这地方确实像一座无法攻克的堡垒，被以这样的方式设防：它必定会使得她的闯入成为不可能——若不是所有其他东西对她都是无所谓的话。那也许任何没有意识到“自己是罪人”——因而也就是有着较少的危险——的其他女人都不敢冒险去做的事情，她就敢去做，对她来说一切都变得无所谓。

然而不，事情并非是完全如此，她敢这样做，因为有一件事情对于

她是无条件地重要的：找到宽恕。这宽恕可以在那里面被找到——因此她敢去做这事，正是这使得她出发并且推动她向前；但是这“所有其他东西对她都变得无所谓”，这是那“使得她几乎就感觉不到任何对立面”的东西。“这是绝望的勇气”，你会说。是的，但她其实却绝非是绝望的人，或者，若对一个人来说只有一样东西是无条件地重要的——如果这一样东西就是那无条件地重要的东西，难道这个人会是一个绝望者！她有着绝望的各种力量。是它们使得她对一切都无所谓并且强过周围环境的反对力量，使她坚强而不在耻辱中晕瘫、不从讥嘲中逃走；但是，具备着这些力量的她，她不是绝望的，她是信着的。以这样的方式，她进入，无所谓任何别的东西。然而她的这一无条件的无所谓并不唤起任何骚动、任何喧哗，因为她是一个信仰者，并且因此，如此平静、低调、谦卑，因此在其对一切的无限的无所谓之中如此不为人留意，因此在她进入的时候，她没有招致任何人的注意力。对她来说，“表达出自己对一切的无所谓”也根本就是丝毫不重要的；但是一件事情对于她来说却是无限地重要的：找到宽恕。然而，如果这一件事情不是在这样的程度上对她这么重要，以至于所有别的东西对于她都是无条件地无所谓的，那么她就不会找到进入那法利赛人的家^[32]的路——然后她在那里找到了宽恕^[33]。

你能够从女罪人学习的下一件事是，这是她所明白的：她在“找到宽恕”方面自己根本就无法做任何事情^[34]。

如果我们从头到尾地要描述出她的全部行为，那么我们可以说：她根本就什么都不做。

她不作等待地去了那家房子，她会找到拯救者与拯救的那家房子，她不等到她觉得自己是值得被拯救的。不，如果她等待的话，那么她就会很久都不出现，也许永远都不会去那里或者进入那里；她决定马上走，就在她的“不值不配”之中，正是“不值不配”的感觉驱动着她，因而这决定就是“马上去”——以这样方式，她自己不做任何事，或者她明白，她自己没有能力做任何事情；在“不值不配”的感觉正是那决定她的东西时，难道还能够有什么更强烈的方式来表达出这一点吗！

这样，她准备了要去，然而却不是准备她将要说的话或者其他类似的东西，哦，不，她买了一只盛有香膏的玉瓶随身带着^[35]。以这样的方式，她就是按圣经中的话做：“你禁食的时候，要以油膏梳头洗脸，不叫人看出你禁食来，只叫你暗中的父看见。”^[36]然后她喜庆地去了筵席

[37]，——确实，又有谁会猜出她去那里的意图是什么，或者说她进入那家房子对她意味着什么！然而她却完全地明白，她自己没有能力做任何事情。也许可以投身于自扰[38]，就仿佛她通过这自扰能够更好地获得上帝的欢喜，并且她就会更靠近上帝，不，她不这样做，相反她是挥霍，——是的，这是犹太的意思[39]——她轻率地挥霍，——是的，这是自扰者的看法——她挥霍于那在世俗的意义上与欢庆有关的事情上，她带着一只盛有香膏的玉瓶，在欢庆的意义上对应于那筵席[40]。

她进入。她完全地明白，她自己没有能力做任何事情。因此她在表达之中并不是投身于自我指控的激情，就仿佛这能够把她带到距离拯救更近的地方，或者就仿佛这会使她更好地获得上帝的欢喜；她不夸张，确实，任何人都不能指控她这一点。不，她根本就是什么都不做，她沉默——她哭[41]。

她哭。也许有人会说：那样的话，她还是做了什么。现在，是的，她无法屏住眼泪。然而，如果这想法会在她那里闪过，“这些眼泪本身会做出一些什么”，那么她就也会忍着不让这些眼泪落下。

因而她哭。她坐在了基督的脚旁[42]，她哭着坐在那里。然而，让我们仍不要忘记欢庆，正如她不忘记它，正因为她完全明白：她在“找到宽恕”方面自己根本就无法做任何事情；让我们不要忘记欢庆——和她所带的香膏。她没有忘记它，她在相当严格的意义上将之理解为自己的作为：她把香膏涂抹在基督的脚上，以自己的头发来擦干它们，哭着[43]。

如果你不是已经知道这一点的话，你能够猜出这画面意味着什么吗？是的，既然她什么都不说，在某种意义上这当然就是不可能的；对于她来说，这两者化成了一体：这对应于欢庆的“在他脚上抹膏油”和那对应于完全是另一样东西的“哭”。然而这意味了什么，这当然也与别人无关，除了她，她完全明白：她在“找到宽恕”方面自己根本就无法做任何事情，并且他，关于他，她完全地明白：他无条件地能够做一切[44]。

然后她就听他与那些在筵席上在场的人们说话[45]。她完全明白，在他谈论下面的东西时，他是在谈论她：欠债者是有差异的，一个欠五百币，一个欠五十币，但在两个人都得到了宽恕的时候前者比后者爱得更多的话，这也是合情合理的[46]。她当然明白，怎么，唉，这一个，和怎样，赞美上帝，还有那另一个，被用在她身上。但是她也完全地明

白，她自己一无所能。因此她不凑进谈话，她沉默，保持让目光留在自己这里或者留在她所进行的自己的作为上，她把香膏涂抹在他的脚上，以自己的头发来擦干它们，哭着。哦，这是对“不做任何事情”的多么强有力而真实的表达啊：以这样一种方式，尽管是在场者，却如不在场者，是的，尽管是那被人所谈论的在场者^[47]。

于是，她听他说：“她许多的罪都赦免了”^[48]……这她听见；他说更多，他接着说：“因为她的爱多。”^[49]我假定，她就根本没有听见这话，这也许会打扰她：这之中有一个“因为”，并且这个“因为”是指向她的；也许这也会让爱感到不安宁，如果它以这样一种方式得到赞美的话。因此我假定，她没有听见这话，或者，也许她听见了，但听错了，这样她就以为他是说，因为他爱得多^[50]，因而这所谈就是关于他的无限的爱，因为它是如此无限，因此她许多的罪都赦免了，这是她能够如此完美的理解的，这简直就仿佛是，她自己就会这样说。

然后她就又回家了——这整个场景之中的一个无声的人物。谁又能够猜测，这一次对她意味了什么，她带着罪和悲哀去那里以及她带着宽恕和喜悦离开那里的这一次。

因而，这个我们要向她学习的女人，她又做什么呢？回答是：什么都不做，她什么都不做；她演习了那高度的、罕见的、极艰难的、真正女人性的艺术：什么都不做，或者，明白一个人在“找到宽恕”方面自己无法做任何事情。“多么容易！”是的，如果不是说容易恰就是艰难的话。确实，那克服了自己的人比占领一座城的人更伟大^[51]；比那使得一切都动起来只为自己也做一些什么的人更伟大的，在与上帝的关系之中并且相对于“接受自己的罪的宽恕”，是这样的一种人：他能够保持完全的平静以便敬畏神地让上帝做一切，他完全明白：自己在这方面根本就无法做任何事情；一切，一个人自己所能做的一切，哪怕它是最出色的、最令人惊奇的事情，在这方面也无限地什么都不是，如果说它在通常按人类的说法是真正的好事而不是那欺诈的心的可悲的自我欺骗，它也没有哪怕是在最微渺的程度上为“为他获取诸罪的赦免”给出任何——哪怕是一丁点的——帮助，以至于它其实倒是更多地在他带进一种新的，一种对于那无限的恩典（另外也是这恩典让他做成了这件事）的新的感恩之债中。不，——哦，可悲的偏离，或者说，可怕的放肆，哪怕是在最微渺的程度上，如果一个人有诸如此类的想法的话！——不，在“获取诸罪的宽恕”方面，或者，面对上帝，一个人根本就什么都做不

了；这又怎么会是可能的，既然一个人，哪怕是相对于那他在人的角度上说所能做的最微不足道的事情，当然是什么都做不了，除非是通过上帝！

最后，我们向女罪人学习，——固然不是直接向她，而是通过考虑我们的境况，与她的相比较——我们有一种她所没有的安慰。

也许有人会说：是的，她因为相信自己罪的宽恕而得以释怀，她可是从基督自己的嘴中听见这个的；那通过好几百年由千千万万人经历的东西，那通过许许多多代人作为经验被一代代传下来的东西，“他的一句话永恒地治愈”^[52]，她又怎么会不感受和体验到这个呢，她，从他自己的嘴里听见了这治愈性的话的她！

在这一点上无疑是有着一种普遍的误解，在自己的幻觉的欺骗之下，一个人不是真正地让自己在场于这事情之中，并且因此而忘记了：正是与基督的同时代性^[53]在一种意义上使得“去信”变得最艰难。但当然，那冒着所有艰难和危险仍真正信仰的人，对于他也有着一个与每个后来者相比的优越处：从基督自己的嘴里听见这话，而不像我们是阅读它并且在通常是阅读关于“在基督身上有着罪的赦免”，他是从基督那里听见对自己说的这话，因而就不可能对此有任何怀疑：所说的是我，“我的罪得到了仁慈的赦免”，对于我来说这是确实的，同样对于“这是基督的话”也不会有什么好怀疑的。

但是，这样，事情又有另一面。有一种安慰是在基督活着的时候尚未进入存在的，因而他不能够自己向任何人提供这安慰：“他的死亡作为和解^[54]、作为‘诸罪得到赦免’的质抵”的安慰。在活着的生命中，基督对于那与他同时代的人来说首先是榜样，尽管他是拯救者，尽管他的生命是苦难，这样他甚至在活着的生命中就可以说是承担着世界的诸罪^[55]；但特别突出的则是：他是榜样。既然基督教不是这样的一种“不管谁是宣示者都一样”的学说，而是相对于“谁是宣示者”、相对于“宣示者的生命有多么真实地表达出这学说”，那么，因此这看来也就是，在基督宣示基督教并且是作为榜样的时候，那时，没有人能够完全地忍受与他在一起，他们离去，甚至使徒们也是^[56]。

但后来他死了。他的死亡无限地改变一切。并非是仿佛他的死亡取消了“他也是榜样”的意义，不，但他的死成为了无限的安慰，无限的领先^[57]，追求者会以此为开始，有无限完满的清偿，这样，至高的质抵被提供给那怀疑者、那沮丧者——不可能再找得到任何更可靠的了！

——基督为拯救他而死去^[58]，基督的死是和解，这是圆满清偿^[59]。这安慰是女罪人所没有的。她从他自己的嘴里听见了，她的许多罪都得赦免了，这是真的；但是她不能通过他的死亡来安慰自己，而这是后来的人所能的。如果你想象这女罪人在后来的一个瞬间里经受信仰的犹疑而怀疑“现在她的许多罪是不是真的都得赦免了”，这时她想要，因为她没有再次能够直接地从基督自己这里听见这话、在“似乎听见基督说：信这个吧，你可是从我自己的嘴里听见它的”之中找到安宁。相反，生活在基督之后好几百年的人，在他受到这种关于“他的许多罪是不是已得赦免”的怀疑的考验时，他就会在“似乎听见基督对他说：‘信这个吧，我是让我的生命来为你获取对你的诸罪的赦免，因而信这个吧，不可能有更大的保障了’”之中找到安宁。对那生活在同时代的人，基督只能说：我将作为一个祭品而奉献出我自己，为世界的罪^[60]，也为你的。现在，比起“他已这样做了、已献身了”的情形，这是不是更容易让人去信，或者安慰是不是因为“他说他将去这样做”而不是“他已这样做”而更大？一个人为另一个人押上了自己的生命，没有什么爱是比这更大的^[61]；但是在哪一种情况下是更容易去相信，在哪一种情况下所得的安慰更大：是在那爱者说“我将这样做”的时候，还是在他已经这样做了的时候？不，在他已这样做了的时候，在这时，那怀疑才是被弄成了不可能，尽可能地不可能；在基督已被作为和解之祭品献祭了的时候，在这时，那使得“对自己诸罪之赦免的怀疑”变得如此不可能（是的，如此尽可能地不可能）的安慰才进入了存在；因为这安慰，它是只为信仰而在的。

注释：

[1][一个陶冶性的讲演]这个标题从原本的“在星期五圣餐礼仪式上的一个讲演”被改为“一个陶冶性的讲演”，关于其中细节，在SKS K12中有描述（se kladden ms.1.1 og trykmanuskriptet ms.2.1, i tekstredegørelsen, s.289 og s.294f.）。

在这个讲演中，用来标识基督的单数第三人称“他”在丹麦语中第一个字母没有大写，所以译者都译作“他”而不是“祂”。

[2][献给我的父亲已故的米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔作为纪念]米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔（Michael Pedersen Kierkegaard，出生用名是Michel），1756年12月12日出生；他在四十岁的时候带着相当可观的财富退出了商界。他在1797年与安娜·伦德（Ane Lund）结婚，与她生了七个孩子，索伦·克尔凯郭尔是最小的。他1809年在新广场2号买下了一

幢房子（在今天是菲特烈堡街），这之后一直住在那里，直到他去世于1838年8月9日，终年81岁。

题献词可与“两个陶冶性的讲演，1843年”、“三个陶冶性的讲演，1843年”、“四个陶冶性的讲演，1843年”、“三个陶冶性的讲演，1844年”、“四个陶冶性的讲演，1844年”的扉页题献词（这些讲演献给/我的父亲/本城的前毛织品商/已故的/米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔）比较；也可与“三个想象出的场合讲演”的扉页题献词（献给/我已故的父亲/米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔/作为纪念）比较。从付印稿上的题献词（这本小书/献给/我已故的父亲/米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔/作为/纪念）可能看得出这些以前的题献词的痕迹。

[3][前言]关于这篇未被使用的前言在SKSK12中有描述（se tekstredegrørelsen,s.297f.og s.304—308.）。

[4][见1843年两个陶冶性的讲演的前言]所指的前言为：

尽管这本小书（它被称作是“讲演”而不是布道，因为它的作者是没有布道的权威的；它被称作是“陶冶性的讲演”而不是“用于陶冶的讲演”，因为讲演者绝对不是在要求作为老师）只是想要尽自己的本分，作为一种多余，并且只是想要继续留在隐蔽的状态之中，正如它在隐蔽之中进入存在，尽管如此，如果没有一种几乎是幻想般的希望的话，我仍不会就此与它作别。因为被出版，在比喻的意义上，它就是以某种方式开始了一场漫游，于是我就让我的目光仍追随它一段时间。这样，我看见了，它到底是怎样在一条孤独的道路上行走的，或者，是怎样孤独地走在所有人行走的康庄大道上的。在一些个误解之后，因为被倏然飘过的相同性欺骗，它最终遇上了那个单个的人，我带着欣喜和感恩将之称作我的读者，那个单个的人，它所寻找的人，它就仿佛是向之伸展出自己的双臂，那个单个的人，他心甘情愿，在黑暗之瞬间，不管它是欣悦而渴盼着地还是“困倦而沉思地”与他相遇，他都有足够的意愿来让自己被找到，有着足够的意愿来接受它。——相反，通过出版，它在更确实的意义上继续驻留在静止之中，不出离所在之处，这样，我就让我的目光在它之上停靠片刻。它站在那里，像一朵无足轻重的小花，在大森林的遮掩之下，既不因为自己的华丽、也不因为自己的芬芳和自己的营养成分而为人所寻。然而，我也看见，或者说是以为自己看见，那只被我称作是“我的读者”的鸟是怎样突然地看见了它，展翅俯冲下来，摘下它，将它带回自己家。既然我看见了那个，我就不再看下去了。（《克

尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第5页，并参看其中注释）。

[5][1850年12月12日]索伦·克尔凯郭尔的父亲，米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔在1756年12月12日出生于丹麦赛丁（Sædding），并受洗于赛丁教堂。

[6][“女罪人”]比较《“大祭司”——“税吏”——“女罪人”在星期五圣餐礼仪上的三个讲演》中的“III《路加福音》（7: 47）”。

[7][《路加福音》（7: 37及之后诸多句子）]《路加福音》（7: 37—50）：“那城里有一个女人，是个罪人。知道耶稣在法利赛人家里坐席，就拿着盛香膏的玉瓶，38站在耶稣背后，挨着他的脚哭，眼泪湿了耶稣的脚，就用自己的头发擦干，又用嘴连连亲他的脚，把香膏抹上。39请耶稣的法利赛人看见这事，心里说，这人若是先知，必知道摸他的是谁，是个怎样的女人，乃是个罪人。40耶稣对他说，西门，我有句话要对你说。西门说，夫子，请说。41耶稣说，一个债主，有两个人欠他的债。一个欠五十两银子，一个欠五两银子。42因为他们无力偿还，债主就开恩免了他们两个人的债。这两个人哪一个更爱他呢？43西门回答说，我想是那多得恩免的人。耶稣说，你断得不错。44于是转过来向着那女人，便对西门说，你看见这女人吗？我进了你的家，你没有给我水洗脚。但这女人用眼泪湿了我的脚，用头发擦干。45你没有与我亲嘴，但这女人从我进来的时候，就不住地用嘴亲我的脚。46你没有用油抹我的头，但这女人用香膏抹我的脚。47所以我告诉你，她许多的罪都赦免了。因为她的爱多。但那赦免少的，他的爱就少。48于是对那女人说，你的罪赦免了。49同席的人心里说，这是什么人，竟赦免人的罪呢？50耶稣对那女人说，你的信救了你，平平安安地回去吧。”

[8][女人在会众之中要沉默]对《哥林多前书》（14: 33—34）的随意引用，其中保罗对哥林多人说：“妇女在会中要闭口不言，像在圣徒的众教会一样”。

[9][怎么会可能？]也许是指向《路加福音》（1: 26—38）中的叙述：“到了第六个月，天使加百列奉神的差遣，往加利利的一座城去，这城名叫拿撒勒。到一个童女那里，是已经许配大卫家的一个人，名叫约瑟，童女的名字叫马利亚。天使进去，对她说，蒙大恩的女子，我问你安，主和你同在了。马利亚因这话就很惊慌，又反复思想这样问安是什么意思。天使对她说，马利亚不要怕。你在神面前已经蒙恩了。你要怀

孕生子，可以给他起名叫耶稣。他要为大，称为至高者的儿子。主神要把他祖大卫的位给他。他要作雅各家的王，直到永远。他的国也没有穷尽。马利亚对天使说，我没有出嫁，怎么有这事呢？天使回答说，圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你。因此所要生的圣者，必称为神的儿子（或作所要生的必称为圣称为神的儿子）。况且你的亲戚以利沙伯，在年老的时候，也怀了男胎。就是那素来称为不生育的，现在有孕六个月了。因为出于神的话，没有一句不带能力的。马利亚说，我是主的使女，情愿照你的话成就在我身上。天使就离开她去了。”第37句“因为出于神的话，没有一句不带能力的”按照丹麦语新约1819年版翻译则是“因为没有什么东西对于神是不可能的”。

[10][看，我是主的使女]指向《路加福音》（1： 38）“马利亚说，我是主的使女，情愿照你的话成就在我身上。天使就离开她去了。”

[11][不明白所说的这话]对《路加福音》（2： 41—52）中第50句“他所说的这话，他们不明白”的随意引用。马利亚和约瑟夫在耶路撒冷寻找十二岁的耶稣，最后在神殿里找到了他，他们问他为什么找他，对他们说“岂不知我应当以我父的事为念吗？”然后就是这句“他所说的这话，他们不明白”。

[12][把它们都存在心里]对《路加福音》（2： 8—20）中第19句“马利亚却把这一切的事存在心里，反复思想”，是讲天使向牧羊人们宣示救主出生，作为标志，他们将看见一个婴孩，包着布，卧在马槽里。牧羊人们急忙去了伯利恒，发现马厩里的马利亚和约瑟，以及婴孩耶稣卧在马槽里。他们把天使关于这孩子的话传开了。听见的人们就诧异。“马利亚却把这一切的事存在心里，反复思想。”

[13][这话，这好种，“保存在诚实而美丽的心中”]指向《路加福音》（8： 9—15）中耶稣对播种的比喻的解释：耶稣说一个撒种的出去撒种，种子有落在路旁的、有落在磐石上的、有落在荆棘里的，也有落在好土里的。“门徒问耶稣说，这比喻是什么意思呢？他说，神国的奥秘，只叫你们知道。至于别人，就用比喻，叫他们看也看不见，听也听不明。这比喻乃是这样。种子就是神的道。那些在路旁的，就是人听了道，随后魔鬼来，从他们心里把道夺去，恐怕他们信了得救。那些在磐石上的，就是人听道，欢喜领受，但心中没有根，不过暂时相信，及至遇见试炼就退后了。那落在荆棘里的，就是人听了道，走开以后，被今生的思虑钱财宴乐挤住了，便结不出成熟的子粒来。那落在好土里的，

就是人听了道，持守在诚实善良的心里，并且忍耐着结实。”和合本圣经中的“持守在诚实善良的心里”按照丹麦语新约1819年版翻译则是“持守在诚实而美丽的心中”。

这好种：在《马太福音》（13: 24—30）和（13: 36—43）的两个比喻中也用到这“好种”作比喻。

[14][就像预言所说的那样，确是有一把剑穿透她的心]指向《路加福音》（2: 35），在耶稣的父母抱着耶稣进入耶路撒冷的圣殿时，名叫西面的老人对孩子的母亲马利亚说，“……你自己的心也要被刀刺透”。

[15][事情发生]指向《约翰福音》（19: 25—27），在耶稣被钉上十字架的时候，耶稣的母亲马利亚和使徒约翰一同站在髑髅地。

[16][对那唯一必要的事情的关心，从马利亚，拉撒路的姐姐那里……：那唯一必要的]指向《路加福音》（10: 38—42）的叙述：耶稣去马大和马利亚家里。马利亚“在耶稣脚前坐着听他的道”。马大忙于待客问耶稣说，他不在意我一个人伺候吗？请他让她来帮助自己。耶稣回答说，她为许多的事思虑烦扰。并接着说（第42句）：“但是不可少的只有一件。马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”另外，在《约翰福音》（11: 1—44）关于拉撒路病死和耶稣使他复活的叙述中有说及马利亚是拉撒路的姐姐。

[17][自己却变得永恒地不被遗忘]指向《马太福音》（26: 6—13）中的与《路加福音》（7: 36—50）平行的叙述的结尾处：“耶稣在伯大尼长大麻疯的西门家里，有一个女人，拿着一玉瓶极贵的香膏来，趁耶稣坐席的时候，浇在他的头上。门徒看见，就很不喜悦，说，何用这样的枉费呢？这香膏可以卖许多钱，周济穷人。耶稣看出他们的意思，就说，为什么难为这女人呢？她在我身上作的，是一件美事。因为常有穷人和你们同在。只是你们不常有我。她将这香膏浇在我身上，是为我安葬作的。我实在告诉你们，普天之下，无论在什么地方传这福音，也要述说这女人所行的，作个纪念。”

[18][男人强过那弱者，女人]也许是指向《彼得前书》（3: 7）：“你们作丈夫的，也要按情理和妻子同住。因她比你软弱，与你一同承受生命之恩的，所以要敬重她。”

[19]为了在细微差别上把两个都可以用“决定”一词来表述的概念区分开，译者决定在这里使用“定决”来表述其中的一个概念。这里，“定决”所表述的这个“决定”（Afgjørelse）概念是一个人对外在的人的命运

或者事物的走向做作出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定；在对一件事情所做的决定也往往是指有着分歧的事情，或带有仲裁的色彩（“某大学作出录取某人读博士的决定”）；或者对某种局势的结果发生的关键性影响（“这个民族的未来就被决定下来了”）。

另有一个“决定”（Beslutning）概念则是指一个人所做的选择，选择让自己做什么。译者则使用“决定”这一译词。

这两个丹麦单词，Afgjørelse和Beslutning，如果不是在同时出现，那么，它们在汉语中的最佳翻译词就都是“决定”。而且这不是在汉语翻译中面临的问题，在英语里也是：Afgjørelse和Beslutning，如果不是在同时出现，那么，它们在英语中的最佳翻译词就都是decision。比如说我作出决定要在2019完成《陶冶性讲演》的翻译工作，这个“决定”，丹麦语叫做Beslutning，而英文则叫做decision。而上面的“某大学录取某人读博士的决定”，丹麦语是Afgjørelse，英文则也是decision。

如果这两个词同时出现，那么，英语的译者对这两个丹麦词想来也很难有固定的对应翻译。

在这个段落中，Hong 以 decision 来翻译 Afgjørelse，而以 resolution 来翻译Beslutning。但这并不是准确的对应。其实在别的地方Hong 也以 decision 来翻译Beslutning。比如说后文中的“不，如果她等待的话，那么她就会很久地在远处，也许永远都不会去那里或者进入那里；她决定马上走，就在她的‘不值不配’之中，正是‘不值不配’的感觉驱动着她，因而这决定（丹麦语Beslutningen/Hong的英译decision）就是‘马上去’——以这样方式，她自己不做任何事，或者她明白，她自己没有能力做任何事情；在‘不值不配’的感觉正是那决定她的东西时，难道还能够有什么更强烈的方式来表达出这一点吗！”

[20]这个“决定（Beslutning）”是一个人所做的选择，选择让自己做什么，是他在内心之中作出的决定，或者说是意愿之决定。或可写作“决意”。

[21]这里的这个“定决”其实就是“决定”（Afgjørelse）是指一个人对外在的人的命运或者事物的走向做作出的决定，或者一个人的命运受外来的权力所做出的决定。见前面的注释。

[22]这里的这个“定决”其实就是“决定”（Afgjørelse）。见前面的注释。

[23]这里的这个“定决”其实就是“决定”（Afgjørelse）。见前面的注

释。

[24]这里的这个“定决”其实就是“决定”(Afgjørelse)。见前面的注释。

[25][那么就让我们.....]在明斯特尔(J.P.Mynster)布道的时候,他总是一次又一次使用这一表述的不同变体形式,作为一次布道的主题的引言。丹麦文文献可参看*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret*(所有礼拜日与节日的各种布道)。

[26][空气可以是如此之轻,以至于一个人无法呼吸它]就是说:空气可以是如此稀薄,以至于一个人无法呼吸。

[27][每一个圣日在礼拜仪式开始.....祈祷:“我们可以学习为我们的各种罪而悲哀”]根据在克尔凯郭尔时代作为规则的《丹麦与挪威教堂仪式》(*Dannemarks og Norges Kirke-Ritual*,Kbh.1762)第一章“关于教堂中的礼拜仪式”的第一条:“礼拜仪式在城市和乡村的所有布道中都是以这一小祷告开始并且在后面是主祷文等等。教堂执事在唱诗班的门口站着,或者说在教堂地板中央,以高而慢声音这样读:主!我进入了你的这神圣的家听你上帝父我的创造者,你主耶稣我的拯救者,你尊贵的圣灵在生与死中我的安慰者要对我说的东西。主!现在以这样的方式为耶稣基督的缘故通过你的圣灵充满我的心,我能够通过这布道学习为我的各种罪而悲哀,在生死之中相信耶稣,每天在神圣的生命和生活中改善;我愿上帝通过耶稣基督听见并且接受这祷告,阿门!”

[28][通向死亡]指向《约翰福音》(11:4),其中耶稣得到消息说拉撒路病了,对此他回答说:“这病不至于死,乃是为神的荣耀,叫神的儿子因此得荣耀。”

[29]这个句子,丹麦文原文是:“Naar et Menneske,ikke fri-hvad jo intet Menneske er-for Synd og Skyld,tillige har andre Bekymringer,og han da er bekymret,nedbøiet,da forvexler han det maaskee,vil lade denne Nedtrykthed gjælde for Bekymring over sin Synd,som var det blot det,der forlangtes,at et Menneske skal være bekymret,istedetfor at det der fordres er,at hanskalvære bekymret over sinSynd,og at han skalikke værebekymret overAndet;men han forvexler det,og mærker ikke,at hvis det var sin Synd han sørgede over,end sige,hvis han ene sørgede over den,vilde han mindre eller slet ikke føle de andre Bekymringer,benyttende Leiligheden til at udtrykke sand

Sorg over sin Synd derved,at han bar disse andre Bekymringer lettere.”

Hong的英译是：“But how different this is from what usually happens in life!When a person,not free of sin and guilt-which no human being is!-has other concerns also and then is concerned,weighed down,he perhaps then mistakenly confuses this dejection with concern over his sin,as if all that is required is that a person shall be concerned,rather than that the requirement is that he shall be concerned over his sin,and that he shall not be concerned over anything else; but he mistakenly confuses things and does not perceive that if it was his sin that he sorrowed over,not to mention if he sorrowed over this alone,he would feel the other concerns less or not at all and would use the opportunity to express true sorrow over his sin by bearing these other concerns more lightly.”

Hirsch的德译是：“Wenn ein Mensch,der nicht frei ist-kein Mensch ist es-von Sünde und Schuld,zugleich andre Kümernisse hat,und er also betrübt,niedergebeugt ist,so begeht er vielleicht eine Verwechslung,will diese Niedergeschlagenheit gelten lassen für Betrübniß über seine Sünde,gleich als wäre es allein dies,das verlangt würde,daß ein Mensch betrübt sein solle,wo doch vielmehr die Forderung die ist,daß er betrübt sein soll über seine s ü n d e,und daß er n i c h t betrübt sein soll über andres;aber er verwechselt es,und merkt nicht: wo es seine Sünde wäre,über die er Leid trüge,geschweige,wo er einzig über sie Leid trüge,würde er die andern Kümernisse minder spüren oder überhaupt nicht,indem er die Gelegenheit nützte,wahres Leid über seine Sünde damit auszudrücken,daß er diese andern Kümernisse leichter trüge.”

[30][法利赛人]法利赛党的成员。法利赛党是希腊和罗马时代（亦即从公元前100年到公元70年耶路撒冷的毁灭）犹太教的一个宗教政治群体。他们强调对摩西十诫持守，其中也包括祭司要持守的纯洁诫命的复杂文本，谴责每一种对律法的违犯；除了摩西律法之外，他们还建立出一种很全面的诠释摩西律法各种诫命的口述传统。另外他们相信死人复活受审判，相信天使的存在。在耶稣的时代，他们的数量应当有差不

多六千。

[31][筵席的抗议，法利赛人冷漠的优越感或者粗暴的讥嘲]可对照《路加福音》（7: 36、39）。

[32][那法利赛人的家]见《路加福音》（7: 36）：“有一个法利赛人，请耶稣和他吃饭。耶稣就到法利赛人家里去坐席。”从（7: 40）我们可以看出，这个法利赛人叫西门。

[33][她在那里找到了宽恕]指向《路加福音》（7: 48）。

[34][自己根本就无法做任何事情]比较下面《“大祭司”——“税吏”——“女罪人”在星期五圣餐礼仪上的三个讲演（1849年）》中的“III《路加福音》（7: 47）”中的句子：“是的，她爱得多。‘她坐在基督的脚旁，以眼泪湿了它们，用自己的头发擦干它们’——她表达出：我从字面的意义上说就是一无所能，祂无条件地能一切。”以及同一段中下面的：“哦，永恒的真相，祂无条件地能一切；哦，在这个女人身上的不可描述的真相，哦，在这个女人身上的不可描述的真相的权力，强有力地表述着这无能：她从字面的意义上说一无所能：她爱得多。”

[35][她买了一只盛有香膏的玉瓶随身带着]指向《路加福音》（7:37）”。

[36][你禁食的时候，要以油膏梳头洗脸，不叫人看出你禁食来，只叫你暗中的父看见。]引自《马太福音》（6: 17—18）”。

[37][然后她喜庆地去了筵席]这是指抹膏油意味了准备去欢庆。（参看《诗篇》45: 8和《以赛亚书》61: 3），往自己身上抹膏油是在表达喜悦和好的状态，而不抹膏油则往往是悲哀或者斋戒的标志（参看比如说《撒母耳记下》12:20和14: 2）。

[38][自扰（Selvplagelse）]以某些事物来烦扰自己。

[39][她是挥霍，——是的，这是犹太的意思]部分地指向《马太福音》（26: 6—13），部分地指向《约翰福音》（12: 1—8）：“逾越节前六日，耶稣来到伯大尼，就是他叫拉撒路从死里复活之处。有人在那里给耶稣预备筵席。马大伺候，拉撒路也在那同耶稣坐席的人中。马利亚就拿着一斤极贵的真哪哒香膏，抹耶稣的脚，又用自己头发去擦。屋里就满了膏的香气。有一个门徒，就是那将要卖耶稣的加略人犹大，说，这香膏为什么不卖三十两银子周济穷人呢？他说这话，并不是挂念穷人，乃因他是个贼，又带着钱囊，常取其中所存的。耶稣说，由她吧，她是为我安葬之日存留的。因为常有穷人和你们同在。只是你们不常有

我。”

[40][在欢庆的意义上对应于那筵席]也许是指向《诗篇》(23:5):“在我敌人面前,你为我摆设筵席。你用油膏了我的头,使我的福杯满溢。”和《路加福音》(7:46)。好客的主人有义务在客人的头上涂香膏。

[41][她哭]指向《路加福音》(7:38)。

[42][她坐在了基督的脚旁]指向《路加福音》(7:38)。

[43][她把香膏涂抹在基督的脚上,以自己的头发来擦干它们,哭着]指向《路加福音》(7:38)。

[44][他无条件地能够做一切]见前面注释。也暗示了《马太福音》(19:26)和《路加福音》(1:37)。

[45][他与那些在筵席上在场的人们说话]指向《路加福音》(7:40—47)。

[46][他谈论……前者比后者爱得更多的,这也是合情合理的]指向《路加福音》(7:41—43)。

[47][尽管是在场者,却如不在场者,是的,尽管是那被人所谈论的在场者]比较下面《“大祭司”——“税吏”——“女罪人”在星期五圣餐礼仪式上的三个讲演(1849年)》中的“III《路加福音》(7:47)”中的句子:“这几乎就仿佛是拯救者自己在一瞬间之中这样地观察她和这事情,就仿佛她不是一个真人,而是一个画面。确实,为了将之更严肃地运用于那些在场者,祂不对她说话,祂不说‘你的许多罪都被宽恕,因为你爱得多’,祂是说及她,祂说:她的许多罪都得赦免了,因为她爱得多;尽管她是在场的,这就几乎像她是不在场的,这就几乎像是祂把她转化成一个画面,一个比喻”。也比较下面的1850年10月底或11月初的日记NB21:“女罪人几乎只是in effigie(拉丁语:根据其形式或图像)在场,但她却是那事情所围绕的人,那当场者”(Pap.X 3 A 566[NB21:123])。

[48][她许多的罪都赦免了]对《路加福音》(7:47)的随意引用。

[49][因为她的爱多]对《路加福音》(7:47)的随意引用。

[50][因为他爱得多]纯粹在语法上看,相应句子在希腊文中(ὅτι ἠγάπησεν πολὺ (hóti ēgápēsen poly)),被翻译为“因为她爱得多”,同样地可以被再现为“因为他爱得多”。也许在克尔凯郭尔假定这女人可能是听错,把她听成他的时候,他把希腊语中的这一语法关系转化

进丹麦语的关系。

[51][那克服了自己的人比占领一座城的人更伟大]指向《箴言》(16:32):“不轻易发怒的,胜过勇士。治服己心的,强如取城。”

[52][他的一句话永恒地治愈]作者的随意引用,引自丹麦作家和赞美诗人英格曼(B.S.Ingemann)的赞美诗“哦,主!在悲哀的时刻降临”第五段:“哦,能够改变所有世界之痛的你!/你甚至在苦恼之中教我天国的喜悦;/你的一句话拯救并治愈我/直到永远”,《福音基督教赞美诗之附录》(丹麦语文献说明:*Tillæg til den evangelisk-christelige Psalmebog*,Kbh.1845,nr.596,s.38f.(*tillægget* blev,separat pagineret,optaget bagest i*Evangelisk-christelig Psalmebog*,Kbh.1845[1798],ktl.197)).Salmen udkom i B.S.Ingemanns*Høimesse-Psalmer til Kirkeaaarets Helligdage*,Kbh.1825,som nr.XIII med angivelsen:《Tredie Søndag efter Helligtrekongersdag/(Evang.Matth.8 C.1 V.Jesus gik ned af Bjerget.)》)

[53][与基督的同时代性]可参看《修习于基督教》(1850年)的第一部分“‘凡劳苦担重担的人,可以到我这里来,我就使你们得安息。’作为唤醒和真挚化”中“停止”的第四篇“基督教作为那绝对的;与基督的同时代性”(SKS12,74—78),以及第三部分“从至高他将把一切吸引向自己。一些基督教的演绎”的第六篇(SKs12,227—249)。

[54][他的死亡作为和解]参看《巴勒的教学书》第四章“论人通过上帝的儿子耶稣基督从自身的败坏中的康复”的§ 7.c(*Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion,indrettet til Brug i de danske Skoler*(af N.E.Balle og C.B.Bastholm,gerne omtalt som*Balles Lærebog*),Kbh.1824[1791],ktl.183,s.44):“耶稣,为我们所有人,忍受了自己在所有罪人的位置上的苦难,这样他能够,通过承受我们所有人应得的惩罚,来为我们的诸多违犯作出和解;通过这样做,‘上帝宽恕我们的罪,而无需与自己的义作对或者冒犯自己的律法并减弱自己的统治’成了可能。”

[55][他甚至在活着的生命中就可以说是承担着世界的诸罪]指向《约翰福音》(1:29),其中施洗的约翰说:“看哪,神的羔羊,背负世人罪孽的”。

[56][在基督宣示基督教并且是作为榜样的时候……他们离去,甚至使徒们也是]比较下面的1849年11月或者12月的日记NB14: 78:“所有关

于‘希望与基督同时代’的说法，在进一步的考察之下看的话甚至是放肆的；这‘人有能力是使徒’当然就是自欺。甚至使徒都离去，他们必定是以非凡的神圣力量装备起来以便是，就是说，以便能够忍受‘与他同时代’。基督的生命也有着另一种意义，它就是和解。如果基督只是一个榜样，那么这‘把这事业推得如此之高’就会仿佛是他的一种残酷；但是，他必须死——为了拯救世界”（SKS22,390）。比较下面的1850年1月的日记 NB15: 32（SKS23,26f.）和1850年夏天的日记NB20: 23（SKS23,404f.）。

他们离去，甚至先知们也是：也许是指向《马太福音》（26: 56），在耶稣被抓的时候，门徒们扔下耶稣不管，只顾自己逃走。也可以是指犹大把耶稣出卖给大祭司（《马太福音》26: 14—16、48）。还有彼得三次不认耶稣（《马太福音》26:69—75）。

[57][它的死亡无限地改变一切.....无限的领先]比较1849年2月或者3月的日记NB10: 54:“也可以说，在一种意义上，在基督死后成为和作基督徒对于人类来说比与基督同时代更容易了。他的和解之死必须被估量为一种对此的媒介。另外，在他活着的时候，他自己有着‘表达出榜样’和‘提高真相的价格’的任务，直到他们杀了他。但是在他死后他也能够帮助基督徒”（SKS21,284,30—35）。

[58][达成了的满足.....基督为拯救他而死去]指向那关于基督的替代性圆满的教理学说，就是说，代替人类去清偿，这样：他作为上帝自己的儿子，以自愿的苦难和死亡满足或者和解了上帝对人类罪的堕落的审判性怒火，并且以这样的方式，就清偿了人类原本因其罪而有辜的死亡惩罚，于是人类就能够活着并且得救。

圆满清偿（Fyldestgjørelsen）。比较圣餐礼仪式之后的遣散词：“被钉上十字架而又复活的基督耶稣，现在已提供餐食并且给予你们自己的神圣身体和血，以此，他圆满地偿还了你们的罪，由此在一种真实的信仰之中强化并存留你们直至永恒的生命！”见《丹麦圣殿规范书》（*Forordnet Alter-Bog*,s.254.）。

[59][基督的死是和解，这是圆满清偿]《巴勒的教学书》第四章“论人通过上帝的儿子耶稣基督从自身的败坏中的康复”的§ 7.c，注释d（*Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion,indrettet til Brug i de danske Skoler*（af N.E.Balle og C.B.Bastholm,gerne omtalt som *Balles Lærebog*）,Kbh.1824[1791],ktl.183,s.45:）：“我们应当唯通过耶稣基督

在上帝那里寻求恩典，他一次性地为所有人圆满了清偿，通过自己的受难和死亡为我们打开了门，为我们的罪获得了宽恕，——如果我们发自内心地皈信并且信仰他。”

[60][我将作为一个祭品而奉献出我自己，为世界的罪]《巴勒的教学书》第四章“论人通过上帝的儿子耶稣基督从自身的败坏中的康复”的§ 7.c，注释b (*Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler* (af N.E.Balle og C.B.Bastholm, gerne omtalt som *Balles Lærebog*), Kbh. 1824 [1791], ktl. 183, s. 45:)：“因为耶稣牺牲了自己去为世界的罪作和解，他显示了自己是真正的由上帝派遣的至高祭司，给出一个和解的祭品，唯这祭品在永恒之中对所有人具备有效性。”

[61][一个人为另一个人押上了自己的生命，没有什么爱是比这更大的]指向《约翰福音》（15: 13），其中耶稣说：“人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的。”也参看《约翰一书》（3: 16）。

在星期五圣餐礼仪式上的两个讲演

[1]

索伦·克尔凯郭尔

哥本哈根

大学书店C.A.莱兹尔出版

毕扬科·鲁诺的皇家宫廷印书坊印刷

1851年

1849年年底。

以这本小书，从最开始起的全部作家活动

题献给

一个未指名的人

其名字将在有一天被提及^[2]

前言^[3]

以“非此即彼”为其开始^[4]的逐步前进的作家活动，在这里，在圣餐桌的脚旁^[5]，寻找其决定性的休憩点，在这里，这作家，自己最好地意识到了自己的不完美和辜，绝非是要将自己称作一个真理见证者，而只自称是一种特别类型的诗人和思想者^[6]，这类诗人和思想者，“没有权威地”^[7]，不曾有任何新的东西可拿出，但却“曾想要再一次，尽可能以一种更内在真挚的方式，通读各种个体的人类存在关系的原始文本，那老旧的、众所周知的、从祖先那里传下来的东西”（参看我“终结性的后记”所写的后记）^[8]。

在以这样的方式转向之后，我在这里没有任何进一步可补充的东西。然而，让我只是把这一点说出来，它以一种方式是我的生命，对于我，是我生命的内容，其充实、其幸福、其安宁和满足，——这一点或者说这一生命观，它是“人性（Menneskelighed）”的和“人—相同性（Menneske-Liighed）”的想法^[9]：从基督教的意义上说，每一个人（单个的人），无条件地每一个人，再一次无条件地每一个人都与上帝

同样近，——怎样地近和同样近？为他所爱。因而，相同性存在着，人与人之间的无限的那无限的相同性。有没有任何差异，哦，这一差异，如果它存在，它就像是平和性^[10]本身；不受打扰，它绝不打扰相同性，这差异是：一个人考虑着，他是被爱的，也许日日夜夜，也许在七十年^[11]里日日夜夜，也许只带着一种渴望，向着永恒，为求真正地能够着手去做并且继续，忙于这至福的投入，考虑着，他——唉，不是为了自己的德行的缘故！——是被爱的；另一个人也许并不想着，他是被爱的，也许一年一年过去，一天一天过去，他不想着他是被爱的，或者他也许是为被自己的妻子、自己的孩子、朋友、同时代的人爱而喜悦而感恩，但他不想着他是被上帝爱的，或者他也许为不被任何人爱而叹息，他不想着他是被上帝爱的。“然而”那前者无疑会这样说，“我是无辜的，如果另一个人忽略或者藐视那挥霍般如此大量地被投在他身上的爱（与被投在我身上的爱同样大量），那我也没什么办法”。不作任何区分的，无限的神圣的爱！^[12]唉，人类的不知感恩！如果，以这样的方式，这就是在我们人与人之间的相同性的话——在这种相同性之中我们完全相像：我们中没有人真正想着，他是被爱的！

在我随后转向另一面的时候，我希望，并且我允许自己（感谢那可能会被向我展示的同情与善意^[13]）就似乎是把这篇文稿递出去并且推荐给那些人——我带着子女般的奉献之心和几乎是女人性的恋慕，为有这荣幸书写他们的语言而感到骄傲，而同时也感到慰藉：我写下这些，这不是令人感到羞愧的事情。

哥本哈根，1851年晚夏。^[14]

S.K.

注释：

[1][在星期五圣餐礼仪式上的两个讲演]《在星期五圣餐礼仪式上的两个讲演》与《关于我的作家活动》一同在1851年8月7日的《地址报》第184期上作为新出版的书籍被介绍。这两本书都被在1851年8月7日的《飞邮报（*Flyveposten*）》第181期上被谈及；一个匿名书评家在简短介绍了《关于我的作家活动》的内容之后，继续写道：“他因此看来是终结了自己真正的作家活动，这不仅仅可以在上面提及的书中的各种表述中看出，而且也能够从那在同一个出版者这里同时出版的《在星期五圣餐礼仪式上的两个讲演》的前言中看出，这两个讲演可以被视作是神性的雄辩之典范。”这评论几乎是原封不动地被登载在1851年8月9日的

128 (SKS24,403f)。

星期五圣餐礼仪式：在克尔凯郭尔的时代，每个星期五的九点钟在哥本哈根圣母教堂举行忏悔仪式和圣餐礼。在忏悔仪式中的忏悔讲演之前也会有一段简短的布道，在这里被克尔凯郭尔称作是“讲演”，介于忏悔仪式和圣餐礼之间。克尔凯郭尔自己在圣母教堂的星期五圣餐礼仪式上作过三次布道，第一次是1847年7月18日，关于《马太福音》（11: 28），第二次是1847年8月27日，关于《约翰福音》（10: 27），第三次是1848年9月1日，关于《约翰福音》（12: 32）。这些布道词一部分被收入《基督教讲演》作为之中第四部分“在星期五圣餐礼仪式上的讲演”的第二和第三个讲演，一部分被作为安提—克利马库斯的《修习于基督教》（1850年）的第三部分“从至高他将把一切吸引向自己。一些基督教的演绎”的第一篇。

[2][以这本小书，从最开始起的全部作品题献给一个未指名的人其名字将在有一天被提及]指向瑞吉娜·施莱格尔，出生姓欧伦森（Regine Schlegel,f.Olsen/1822—1904）。1840年9月10日与索伦·克尔凯郭尔订婚，直到1841年10月12日婚约被撤销，在1843年8月28日与施莱格尔（J.F.Schlegel）订婚，并于1847年11月3日在克里斯蒂安港的救主教堂与后者结婚。

在克尔凯郭尔决定出版《在星期五圣餐礼仪式上的两个讲演》的时候，他在草稿中写道：“账目上的题献用在这里”，草稿（ms.1.6（se tekstredegørelsen,s.340））。比较下面的1850年的《关于我的作家活动》的草稿中的句子：“题献给瑞吉娜·施莱格尔，/如果在我活着的生命之中能够说及一个这样的，无疑可以被置于一个星期五讲演的小集子的前面，尽管在本质上却属于关于我的作家活动的那些文稿。在我以这样的方式决定性地进入‘那宗教的’的角色（正如我从一开始就想要的）的时刻，在这一瞬间，她是唯一重要的人，因为我与她有着一种上帝之关系。/题献可以写成：/以此书，由那完全属于她的人将一种在一个程度上是属于她的作家活动题献给 R.S./或者以一个星期五讲演的集子：/这本小书题献给R.S.”（Pap.X 5 B 263[NB13: 4]）。在草稿材料中有一系列对克尔凯郭尔考虑要放在《关于我的作家活动》中的题献词的完全不同说法的构思，其主要部分由“账目”构成，比如说“给‘账目’。/题献词会是这样/被题献给/一个未指名的人/其名字将在某一天被提及/等

等”(Pap.X 5 B 261)以及“以这小书/整个从头开始的/作家活动/题献给/一个同时代的人/对其名字至今只能沉默,但是这名字/历史会提及,——这会是/更长或者更短的时间,——只要/历史提及我”(Pap.X 5 B 264[NB15: 130])。在与《在星期五圣餐礼仪式上的两个讲演》同一天出版的《关于我的作家活动》正式印刷版本中,则没有任何题献。

从最开始起:参看后面关于《非此即彼》的注释。

[3][前言]关于这篇未被使用的前言在SKSK12中有描述(se tekstrede gørelsen,s.348—351.)。

[4][一个以“非此即彼”为其开始]《非此即彼。一个生命的残片》由维克多·艾莱米塔出版,第一和第二部分,哥本哈根1843年,在1843年2月20日出版(中文译本收在社科版《克尔凯郭尔文集》,作为其中的第二和第三卷)。比较《关于我的作家活动》中的“账目”中克尔凯郭尔所写的:“作品集所描述的运动是:从‘诗人’——从那审美的,从‘哲学家’——从思辨的对‘那基督教的’中最真挚内在的定性的指向:从笔名著作‘非此即彼’通过‘终结中的后记’,以我的名字作为出版者,到‘在星期五圣餐礼仪式上的讲演’其中有两个是在圣母教堂里讲演的”(注:“在星期五圣餐礼仪式上的讲演”是指《基督教讲演》(1848年)第四部分“在星期五圣餐礼仪式上的讲演。基督教讲演”)(SKS13,12)。

[5][在圣餐桌的脚旁]在圣餐桌前跪着。

[6][绝非是要将自己称作一个真理见证者,而只自称是一种特别类型的诗人和思想者]可看对前面所引的“账目”中的文字中的注释:“后来还出版了一个新的笔名:安提—克利马库斯。但‘这是一个笔名’恰恰意味了这名字(安提—克利马库斯)所暗示的东西:他相反是刹止着的。以前的整个假名创作都是低于‘陶冶性的作家’;新的笔名是一种更高的假名创作。然而以这样一种方式当然就被刹止了:有一种更高的东西被展示出来,这恰恰强迫我回到我的边界之内,论断着我:我的生活没有对应于一种如此高的要求,因而转达出的内容是一种诗歌性的东西。——稍稍更早一点,在同一年,一本小书,H.H.的《两篇伦理—宗教性的小论文》出版了。这本小书(这小书并没像它对全部作品在总体上作出考虑那样地去考虑作品中的内容,基于这个原因,它也是以笔名出版的,以便能够被完全排除在外)意义并不是那么容易给出,除非是进入总体来看。它就像是一个航标,人们要根据它来掌舵驶船,这里要注意,是以这样的方式:舵手明白,他恰恰应当与之保持一定的距离。它

定义出创作的界限。‘一个天才与一个使徒的差异’（第二篇论文）是：‘天才是没有权威的’。但恰恰因为天才，就其本身而言，是没有权威的，他在自身之中也就没有那为‘去在为真理而让自己被杀的方向上作出强调’给出力量和合理性的最终凝聚（第一篇论文）。就其本身而言的天才停留在反思之中”（SKS13,12）。也参看下面的在克尔凯郭尔死后（由P.C.Kierkegaard）在1859年出版的《我的作家活动的观点》的附录“‘单个的人’。关于我的作家活动的两个‘手记’”的第二“关于我的作家活动与‘那单个的人’的关系的一句话”中的一句话：“作者并不称自己是一个‘真理见证人’（……），不，哦，不，绝非如此。这样的一个人，真的不可以被理解作是每一个说出某种真的东西的人（……）。不，一个‘真理见证人’，我们必须相对于所说的东西从伦理的意义上去看个人人格意义上的存在，这个人人格意义上的存在是不是表达出这所说的东西”。（SKS16,99—100）

[7][没有权威地]见前面的注释。也参看《关于我的作家活动》中的“账目”后面延续的两个独立页面（SKS11,18—19，其中第19页）克尔凯郭尔写道：“‘没有权威地’让人去留意那宗教的、那基督教的，是在作出了总体性的考虑之后为我的整个作家活动所定的范畴。我是‘没有权威的’，我从第一瞬间起就一直着重强调并且原封不动地重复着这话；我更愿意把自己看成是这些书的读者，而不是作者”。在1843—1844年的六个陶冶讲演集的前言之中，克尔凯郭尔重复说，作者“没有布道的权威”（比如说，可参看社科版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第5页和第71页）；克尔凯郭尔直接就把第一个集子《两个陶冶性的讲演，1843年》的前言沿用到《一个陶冶性的讲演，1850年》中。也可以比较《三个想象出的场合讲演。1845年》的前言（社科版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第205页）和《不同精神中的陶冶性的讲演，1847年》第一部分“一个场合讲演”的前言之中重复的表述，说该书不具备“使人成为讲演者并且使他有权威的场合”。最后可比较1847年1月的日记NB: 120，他在之中写道：“布道的操作是绝对的，纯粹只通过权威，圣经的权威、基督使徒们的权威。（……）一篇布道预设了一个牧师（神职）为前提”（SKS20,87），以及《基督教讲演。1848年》第四部分“在星期五圣餐礼仪上的讲演。基督教讲演”的前言的这个句子：这些讲演“缺乏一种对布道而言是本质的东西并且因此也不被称作是布道”。

[8][曾想要.....以一种更内在真挚的方式，通读各种个体的人类存在关系.....（参看我为“终结中的后记”所写的后记）]出自以 S.Kierkegaard（索伦·克尔凯郭尔）署名的“一个初次和最后的解说”的稍作修改的引用。这篇短文被放在约翰纳斯·克利马库斯著 S.Kierkegaard 1846 年出版的《哲学片断的终结中的非科学的后记》的最后部分（SKS7,573,1—4），其中克尔凯郭尔写道：这些笔名的意味在于“以一种‘作为双重反思之远’的距离想要单独地，尽可能以一种更内在真挚的方式，通读各种个体的人类存在关系的原始文本（de individuelle, humane Existents-Forholds Urskrift），那老旧的、众所周知的、从祖先那里传下来的东西”。

[9][“人性（Menneskelighed）”的和“人—相同性（Menneske-Liighed）”的想法]可比较日记 NB2: 154（可能是写于 1847 年 8 月），克尔凯郭尔在其中写道：“什么是人性（Menneskelighed），它是人—相同性（Menneske-Lighed）。不相同性是那不人性的东西”（SKS20,202）。也可以比较下面《我的作家活动的观点》的附录“‘单个的人’。关于我的作家活动的两个‘手记’”中的前言中的话：“没有任何政治曾能够，没有任何政治能够，没有任何世俗性（Verdslighed）曾能够，没有任何世俗性（Verdslighed）能够，深入到最终后果地想透或者实现这想法：人—相同性（Menneske-Lighed）。在‘世俗—相同性（Verds-Lighed）’这个媒介之中实现完美的相同性，就是说，在这‘其本质是差异性’的媒介之中，并且以一种‘世俗—相同的’方式，亦即以一種做出差异区分的方式，来实现它，这是永恒地不可能的，我们可以在各种范畴上看出这一点。因为，如果要达成完美的相同性，那么‘世俗性（Verdslighed）’就纯粹地必须消失，并且在完美的相同性被达成的时候，‘世俗性（Verdslighed）’就被终止了；然而，难道这不是一种占有性吗：‘世俗性（Verdslighed）’获得了想要强行达成完美相同性的想法并且想要以世俗的方式——在世俗性/世俗—相同性（Verdslighed）中——强行达成它！只有那宗教的能够通过永恒之助，直到最终，完成人—相同性（Menneske-Lighed），那与上帝有关系的、那本质性的、那非世俗的、那真正的、那唯一可能的人—相同性（Menneske-Lighed）；并且因此也就是说——作为对其荣耀的赞美：那宗教的是那真正的人性（Menneskelighed）”（SKS15,83—84）。最后，比较原先所想的但却没有被用在《一个陶冶性的讲演，1850 年》的前言的誉清

稿，克尔凯郭尔在之中写道：作为陶冶性的作家，他获得许可在一切本质性的东西之中包括自己的“思想活动”，在“这唯一的想法：那单个的人。/‘那单个的人’；那单个的人，自然是在宗教的意义上理解的，因而就是这样理解的：每一个人，无条件地每一个人，是的，无条件地每一个人，正如每一个人都有或者都应当有良心，都可以是这单个的人，也应当是这人，投入自己的荣誉去作这个人，但也在‘是这个人’之中找到至福，这是对于真正‘对神的敬畏’的表达，真正的对邻人的爱，真正的人性（Menneskelighed）和真正的人——相同性（Menneske-Lighed）”见（tekstredegørelsen til *En opbyggelig Tale*, SKS12, 304—308）。

（译者对上面这段引文的说明：“想透或者实现这想法：人——相同性”丹麦语是“gennemtænke eller realisere denne Tanke: Menneske-Lighed”，其中的这个“想法/Tanke”在丹麦语中只有“想法”或“思想”的意思，而绝无“理念”的意思。Hong把Tanke（想法）译成idea——“to think through or to actualize to the ultimate consequences this idea: human-equality, humanlikeness[Menneske-Lighed].”，因此译者要指出，在英文中这里的这个idea也要理解为“想法”；而在后面的“世俗性获得了想要强行达成完美相同性的想法并且想要以世俗的方式——在世俗性/世俗——相同性中——强行达成它！”这句，丹麦语是“‘Verdslighed’ har faaet den Idee at ville fremtvinge fuldkommen Lighed, og verdsligt at ville fremtvinge den-i Verdslighed!”，其中的“想法/Idee”在丹麦语中则根据不同的关联既可以领会作“理念”也可以理解为“想法”，Hong把Idee（想法）译成idea——“that worldliness has gotten the idea of wanting to force perfect equality, likeness, and to force it in a worldly way-in worldliness, world-likeness!”，而对这个Idee，按译者的理解在这关联之中也是“想法”。）

[10]平和性（Fredsommelighed），和平友善、不具攻击性的性质。

[11][七十年]按传统的说法所给出的一个人的寿命，在《诗篇》（90:10）中有“人们一生的年日是七十岁。若是强壮可到八十岁。但其中所矜夸的，不过是劳苦愁烦。转眼成空，我们便如飞而去。”

[12][不作任何区分的，无限的神圣的爱]也许是指向新旧约中的许多关于上帝对人不做区分的叙述，比如说《申命记》（10: 17）、《历代志下》（19:7）、《约伯记》（34: 19）、《使徒行传》（10: 34）；

《罗马书》(2: 11)、《加拉太书》(2: 6)、《彼得前书》(1: 17)。

[13][感谢那可能会被向我展示的同情与善意]比较《关于我的作家活动》中的“账目”的引言中的结束句，之中克尔凯郭尔写道：“那与我有关的事情，那对于我来说是如此珍爱而以至于与我有关的事情，是将会去并且也应当要去感谢，所有各种，在通常的意义上和在单个的特别情形中，被向我展示出的恩惠和善意和慷慨和欣赏”。

[14][哥本哈根，1851年晚夏]关于在付印稿上日期的改变，见 tekstrede gørelsen SKS12,351。

I 《路加福音》(7: 47)

祈祷

主耶稣基督！固然不是为了来审判而来到这个世界^[1]的你，然而通过“是那不被爱的爱”，你却是对世界的审判。我们称自己是基督徒，我们说，除了你我们不知道有任何人可去归从，——唉，如果恰恰通过你的爱，“我们爱得少”对于我们成为审判，那样的话，我们该去归从谁^[2]？归从谁呢，哦，怎样的无告无慰啊，如果不是归从你的话；归从谁呢，怎样的绝望啊，如果你真的会不愿仁慈地接受我们、宽恕我们对你和对爱犯的大罪，唉，因爱得少而行许多罪的我们^[3]！

《路加福音》(7: 47)：但那赦免少的，他的爱就少。^[4]

专注的听者。在圣餐桌前，邀请词当然是：“凡劳苦担重担的人，到这里来，我将使你们得安息。”^[5]那单个的人就跟从这邀请；他去领圣餐。在那之后，他回来，离开圣餐桌，——这时有另一句话，这可以是教堂内侧门上方的铭文，不是让进教堂的人们读，而是让那些走出教堂的人读的，这词句是：那赦免少的，他的爱就少。第一句话是圣餐桌的邀请，第二句话是圣餐桌的成义，就仿佛是在说：如果你在圣餐桌前没有感觉到你的各种罪，你的每一个罪的赦免，那么，这是在于你自身，圣餐桌是没有辜的，这辜是你的，因为你只爱得少。哦，正如在“正确地祈祷”中要能够达到阿门是一件艰难的事情（因为那从不祷告的人，在他看来，这是足够容易的，要马上完成是足够容易的；但是，那感觉到需要去祈祷并且开始去祈祷的人，无疑会碰上这样的事情发生：对他来说一直就仿佛是他心里有着更多的东西，就仿佛他既不能够把一切都说出来，也不能够把要说的一切按他想要说的那样说出来，这样，他就到不了阿门^[6]），同样，要正确地在圣餐桌前接受罪的赦免，也是一件艰

难的事情。在那里，对你所有罪的恩典赦免^[7]被向你宣告出来。^[8]要正确地听它，要完全从字面的意义上去理解它，你的所有罪的赦免^[9]；从圣餐桌前，你要能够离开，这样，在宗教的意义上理解，心灵轻松得就像一个新生儿，没有任何东西，没有任何东西使之受重的新生儿，因可以说，这心灵更轻松，因为曾有那么多东西在你心上压着；那里，在圣餐桌前不会有任何人留你的罪^[10]，哪怕你各种罪中的一丁点都不会留下，没有人——如果你自己不这样做的话。这样，把它们全都从你这里扔掉吧；对它们的回忆——你不在回忆之中保留它们；对“你将他们从你这里扔掉”的回忆——你不在回忆之中把它们保留在你这里；把那一切都从你这里扔掉，你除了“信着地从你自己这里扔弃”之外根本就没有任何事情可做，把那当然是让你沉重让你艰辛的东西都从你自己这里扔弃掉。有什么会是更轻松的！本来，要让自己扛起各种担子，这是沉重的事情；但是敢于去，将要去从自己这里丢弃！然而，又是多么艰难！是的，比起一个把所有担子都挑起的人还更罕见，还更罕见的是一个完成了那表面看起来如此轻松的任务的人：在接受下了关于自己诸罪的仁慈赦免的保证和对之的质抵^[11]之后，感觉自己完全地卸下了每一个——哪怕是最小的罪，或者说，卸下了每一个——也包括最大的罪！如果你能够看入人心，你当然会看见，许多人是怎样，艰辛地，叹息着地，在沉重的担子之下走向圣餐桌；而在人们后来从那里离开的时候，如果你能够看入人心，那么你会有可能看见，在根本上却没有一个是完全释然地离开那里的，有时候你也许会看见，有这样的人，他离开时反而更有艰难沉重，因为他被这样的想法压着：他在圣餐桌前时必定没有是一个够格的客人^[12]，因为他没有找到对痛苦的缓解。

事情就是如此，关于这一点我们不想相互保密，我们不想以这样的方式说话，乃至这讲演不让人知道事情是怎样进入现实的，把一切描述得如此完美，以至于它根本不适合于我们真正的人类。哦，不，那样的话，这讲演又能帮得上什么呢！但是相反，如果这讲演使我们如我们本身所是那样不完美，那么它就帮助我们，保持让我们处于不断的追求之中，既不在梦中陶醉而自欺地以为一切在这“一次”中就被决定了，也不因为这次我们没有成功地达成自己的愿望、事情没有如我们所祈求和欲望的那样地发生，而在静止的沮丧之中放弃。

这样，让我们在规定的这些短暂瞬间里考虑这句话^[13]：但那赦免少的，他的爱就少，一句审判的话，但也是一句安慰的话。

而你，我的听者，不要让你因我在你走向圣餐桌之前的这个瞬间以这样的方式讲演^[14]而被打扰，也许你在走向圣餐桌之前会设想和要求，那应当在这个瞬间讲演的人，他本应以另一种方式来讲，竭尽全力来抚慰那单个的人并使他感到安全；如果他在后来得知，这神圣的行为没有完全地为一个单个的人带来喜悦和祝福^[15]，那么他当然可以以另一种方式来对他讲。哦，我的朋友，一方面，事情确实不是“没有成功地达成那完美的只是一个单个的人”，不，这事情是“只是一个单个的人达成那完美的”；另一方面，人有一种忧虑，一种内在真挚的忧虑，它也许是更好的支持，让一个人有可能达到那至高的，比那过份的信赖和过于无忧无虑的乐观更好。有一种对上帝的渴慕，一种对上帝的信任，一种信靠，一种对上帝的希望，一种爱，一种乐观；但是那最确定地会找到他的，则也许是“向上帝的悲哀”^[16]；向上帝的悲哀——它不是什么在人趋近上帝时倏然即逝的飘忽心境，正相反，恰在它最近地靠向上帝的时候，它也许是最深刻的，正如一个以这样的方式悲哀着的人，他越趋近上帝，他就越是在最大的程度上害怕他自己。

那赦免少的，他的爱就少。这是审判之词。

在通常这肯定会被这样展示的：公正^[17]，它是严厉的审判；爱是那不作审判的温和者，而如果它审判，爱的审判是温和的审判。不，不，爱的审判是最严厉的审判。那降临于世界的最严厉审判，比大洪水^[18]更严厉、比巴别塔的语言混乱^[19]更严厉、比所多玛和蛾摩拉的毁灭^[20]更严厉，它岂不正是基督无辜的死^[21]，而它却是爱的牺牲^[22]？这是怎样的审判？这当然是“爱”不被爱。这里的情形也是如此。审判之词不是“那赦免少的，他的罪多”，这样，他的罪就因而太大太多，以至于它们无法被宽恕；不，这审判是：他的爱就少。因而那严厉地拒绝诸罪的宽恕与赦免的，不是公正；它是那温和而仁慈地说“我宽恕你一切”的爱——你被赦免只一小点，那么这是因为你只爱一小点。公正严厉地定出界限并且说：不可越过^[23]，极限已达，对你没有赦免；而事情到此不再改变^[24]。爱说：你的一切都被宽恕——你被赦免只一小点，那么这是因为你只爱一小点；于是就又有新的罪，一个新的辜，它归咎于只被赦免一小点，不是归咎于被做下的罪，而是因爱之匮乏。如果你要学习惧怕，那么去学习，不是惧怕公正之严厉，而是惧怕爱之温和！——公正审判着地看着一个人，罪人无法忍受它的目光；但是爱，在它看着他的时候，是的，即使是他想要逃避开它的目光，眼睛向下看^[25]，然而

他却仍感觉得到，它看着他；因为，比起公正，爱远远更真挚地挤迫进生命、进入到那生命出来的地方；公正令人不愉快地在罪人和自身之间建立出了无底的深渊^[26]，而爱则站在他的一边，不指控，不审判，宽恕和赦免。公正之审判着的声音是罪人所无法忍受的，他寻求着，尽可能地，在它面前闭上眼睛；然而，即使他想要拒绝，对于他来说，不听见爱也是不可能的，这爱的审判，哦，可怕的审判，是：你的罪被赦免了！可怕的审判，其言辞就其本身而言根本不是那可怕的；正因此罪人忍不住要去听那其实是审判的言辞。我逃往哪里去躲避公正，我若取朝霞的翅膀，飞到辽远的海极，它就在那里，我若躲进深渊，它就在那里^[27]，在每一个地方都是如此，然而不，有一个地方，我能够逃往那里：到爱中；但是如果爱审判你，并且这审判是——哦，恐怖啊！——这审判是：你的诸罪被赦免了！你的诸罪被赦免了——然而却有某物（是的，这某物是在你内心之中；在整个世界，它又能去什么别的地方找到落脚处，如果爱宽恕一切！），在你内心中有着某物，它使得你觉得，你的这些罪没有被赦免。与这种恐怖相比，那最严厉审判的恐怖又算什么！与这一审判——你的诸罪被赦免了——相比，怒火的严厉审判、诅咒又算什么！公正则说，正如你也这样说：“不，你的这些罪没有被赦免”，这样看来这公正反而几乎就是温情了！^[28]“兄弟谋杀犯”，在他，飘忽而不稳定地，惧怕每个人会在那审判他的公正之标记上认出他的时候，有他的痛苦^[29]；——在“你的诸罪被赦免了”对于一个人来说成为审判而不是拯救的时候，与这个不幸的人的苦恼相比，兄弟谋杀犯的痛苦又算什么呢！可怕的严厉！爱，它是爱，宽恕着的爱，不，唉，这不审判、自己在此中承受痛苦^[30]的爱，但却被转化成审判；爱，宽恕着的爱，——它不愿意像公正那样使辜变得公开，相反想要通过宽恕和赦免来隐藏^[31]起这辜，然而它却是那自己在这之中受难的，——这爱以一种比公正更可怕的方式使得辜公开！——想一下这个想法：“那自找的”。这是自找的，公正说，对这个人来说没有任何宽恕；它相反是由此想着他的许多罪，因为公正无法忘记任何东西。爱说：这是自找的，——它由此并不想着他的许多罪，哦，不，它愿意去忘记所有这些罪，它忘记了所有这些罪；然而，这是自找的，爱说。哪一种是最可怕？无疑是后一种，它几乎就像是疯狂的说法；因为这指控不是他的罪，不，这指控是：他的罪被宽恕了，他的所有罪都被宽恕了。想一下一个沉陷在深渊的罪人，听这时的恐惧喊叫——这时他在最后的叹息之中承认他

的生命所讥嘲过的公正是对的，并且说：这是自找的。可怕！只有一样是更可怕的，如果他说话的对象不是公正，而是爱，并且说：这是自找的。如果公正不允许自己被讥嘲^[32]，那爱自然就更是不得讥嘲的。比公正对最大的罪人的最严厉的审判更严厉的是爱的审判：他被赦免得少，因为他爱得少。

那赦免少的，他的爱就少。这是审判的话，但也是安慰的话。

我不知道，我的听者，你违犯的是什么，你的辜、你的罪是哪一项；但这一项辜却无疑是我们，或多或少，全都有责的：只爱得少。那么，以这话来安慰你自己吧，正如我以这话来安慰我自己。我是怎样安慰我自己的？我通过这样的理解来安慰自己：这话当然没有说出任何与神圣的爱有关的东西，但只说出某种与我的爱有关的东西。这话没有说：现在这神圣的爱厌倦于“是爱”，它现在变了、厌倦于“在无法描述的仁慈之中似乎是被浪费在不感恩的人类或者浪费在我这不感恩的人身上”^[33]，它现在变成了某种别的东西、一种较小的爱，因为爱在不感恩的人类或在我这不感恩的人身上变冷所以它的热情冷却下来。不，这话根本没有说这个。安慰你自己吧，正如我安慰我自己，——以什么？是以此：这话之所以不这么说，原因是神圣的话不撒谎，因而它不会——在事实上的确是“上帝的爱厌倦于爱”的同时——偶然地或者残酷地被在这话中压制住。不，之所以这话不这么说，是因为事情确实不是如此；即使这话是这么说，——不，这话不能这么说，因为这话无法撒谎。哦，在最深的悲哀之中的最至福的安慰！假如上帝的爱真的变了；假如你没有听到任何对此的说法，但却为自己担心：你迄今只爱得很少，以虔诚的意念作出了努力让你内心中的爱燃烧起来，并且以同样的方式——你使之燃烧起来所用的方式，滋养了这火焰，——而现在，尽管在对于“你的爱是多么不完美”的感觉之中有了羞愧，现在你却想要靠近上帝，以便，根据圣经的说法，让自己去与他和解^[34]；但是他却变了！^[35]设想一个爱着的女孩；她担忧地向自己承认，她迄今爱得很少，——现在我也想要，她对自己说，成为纯粹的爱。她成功了；她在对自己的悲哀之中所滴下的这些忧虑的眼泪，这些眼泪，——它们灭不掉这火，不，这些泪水燃烧得太强烈而无法灭火，哦，不，正是这些泪使得火焰熊熊燃烧；然而那被爱者却变了，他不再是那有爱心的人。哦，一份对一个人的忧虑！哦，对一个人，一份忧虑就足够了，更多没有人能够承担；如果一个人，在他在自我忧虑中不得不向自己坦白自己迄今对

上帝爱得很少时，为一种想法而焦虑：现在上帝会不会变了；然后，是的，然后我将绝望，我会马上绝望，因为那样一来我就不再有更多可等待的了，不管是在时间之中还是在永恒之中。但是，因此我以这话来安慰我自己；我关闭掉每一种逃避的可能，我让所有藉口都靠边，以及所有粉饰，并且袒露出我的胸膛，我将在这胸膛之中受这话的伤害，它审判着地挤迫进来^[36]，审判着“你曾只爱得很少”^[37]。哦，只管挤迫得更深吧，更深，你这治愈性的痛楚，“你根本不曾爱”^[38]——甚至是在审判辞是如此的时候，我在一种意义上感觉不到任何痛楚，我感觉到一种不可描述的至福；因为，恰是我的审判，对我和我可怜的爱的死亡审判，它包含了某种别的东西：上帝是不变的爱^[39]。

我以这样的方式安慰自己。我发现有一种安慰隐藏在这话中，这无疑也是你所发现的，我的听者，如果你正是以这样的方式听这话——这话伤害着你。因为，这话中没有说出，那赦免少的，他“曾爱”得少，不，它说的是：爱得少^[40]。哦，在公正审判的时候，它作出清算，它结案，它使用往昔的时间，它说：他曾爱得少，以此是在说：现在这案子是一了百了地决定了，我们两个分开了，相互不再有任何关系。这话，爱的话则相反在说：那赦免少的，他爱得少^[41]。他爱得少；他爱，这就是说：现在就是这样的，现在，就在这瞬间——爱不说更多；无限的爱，你以这样的方式保持对甚至是你最少的表达的忠实！他在现在爱得少，在这个现在。但什么是这“现在”，什么是这瞬间——迅速地，它迅速地过去；而现在，在这下一瞬间，现在一切都变了，现在他爱，尽管不是很多，他却是努力去爱得多；现在一切都变了，只是“爱”不变，它是不变的，不变地是那同一样东西：带着爱心等着他的、带着爱心不忍就此与他作出决定性终结的、不忍寻求与他分开而已经留在了他那里的同一样东西；现在不是公正在终结性地说：他曾爱得少；现在是爱欢喜地在天上说^[42]：他曾爱得少，就是说，现在变了，那时曾是那样，现在，现在他爱得多。

但是，难道事情在根本上不是如此吗：罪的赦免是赢得的^[43]，固然不是通过作为，但却是通过爱；在说“那赦免少的，他的爱就少”的时候，难道这不是在说：“一个人的罪是否和怎样被宽恕”决定性的因素是爱——然后罪的赦免还是要去赢得的？哦，不。在同一篇福音稍稍前面（第42句到结束），基督讲关于两个欠债者，其中一个欠多，另一个欠少，两个都得到恩免，——他问：这两个人哪一个应当爱更多？回答

是：那被恩免得多的^[44]。现在，注意看，我们怎么才不进入那善功酬报^[45]的险恶区域，怎样让一切留在爱之内！在你爱得多的时候，你被赦免得多，——在你被赦免得多时，你爱得多。看这里，这至福的“拯救在爱中的回返”！首先你爱得多，于是你被赦免得多，——哦，看，爱更强地增大了，这“你被赦免得如此多”再一次扶植（fremelsker）^[46]爱，你爱得多，因为你被赦免许多！在这里，爱的情形正如信仰的情形。想象一下基督通过奇迹来治愈的那些不幸者中的一个。为能够被治愈，他就必须信，——现在他信，并且被治愈了^[47]。现在他被治愈了——现在，在他得救了的时候，信仰翻倍地更强了。事情不是如此：他信，然后奇迹发生，然后事情就过去；不，圆满的實現又翻倍增大信仰，在圆满实现之后，他的信仰比起在他得救之前他所信的程度又强了一倍。“爱得多”的情形也是如此。这爱是强的，是在软弱之中神圣地强^[48]，这爱得多并且被赦免得如此多的爱；但在这同一的爱因为被赦免了许多而第二次爱的时候，更强的是爱的第二次。

我的听者，你肯定还记得这个讲演的开始。一个人能够在庄严的瞬间以两种方式打扰：通过谈论不相干的事情，尽管本来这话题是重要的而讲演是意义重大的；或者通过打扰着地谈论那在这样的瞬间与一个人最相近的事情。“那赦免少的，他的爱就少”——你将去圣餐桌前领受你所有罪的赦免，现在，恰是在你正走向圣餐仪式之前的这一瞬间，这看来会是打扰性的。哦，但是，正如那陶冶性的东西在其最初总是那让人感到恐怖的^[49]，正如所有真正的爱在其最初总是不安，正如对上帝的爱在其最初总是悲哀^[50]；同样那看起来是打扰性的东西并非总是那打扰性的，真正抚慰性的东西在其最初总是令人不安的东西。但是，在这两种危险之间有没有什么比较：那“在欺骗性的安全感之中被抚慰”和那“通过被提醒到关于‘那令人不安的’而变得不安”，——那么现在，是关于怎样的一种“那令人不安的”呢？是关于这种令人不安的东西：如果一个人迄今只爱得少，这也能被宽恕。这令人不安的东西的情形是特别的；那真正通过它而被教育出来的人，真的是这样，他看起来不如那对这个一无所知的人那么刚强。但在最后的瞬间，他，则恰是通过这无能，而也许就是最强者；他在最后的瞬间，恰恰是通过无能，也许就成功地达成那最强者达不成的事情。

于是，愿上帝祝福这个令人不安的讲演，这样，它就只为好的目的而会来令你不安，这样，你可以在圣餐桌前安宁地感觉到：你领受着你

的所有罪的恩典赦免。

注释：

[1][不是为了来审判而来到这个世界]指向《约翰福音》(3: 16—19)其中耶稣说：“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。因为神差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。信他的人，不被定罪。不信的人，罪已经定了，因为他不信神独生子的名。光来到世间，世人因自己的行为是恶的，不爱光倒爱黑暗，定他们的罪就是在此。”也参看《约翰福音》(12: 47)。

[2][我们该去归从谁]指向《约翰福音》(6: 68)在耶稣问十二门徒是否要离开他时，西门彼得回答说：“主阿，你有永生之道，我们还归从谁呢？”

[3][因爱得少而行许多罪的我们]指向《路加福音》(7: 47)，见下面的注释。

[4][《路加福音》(7: 47)：但那赦免少的，他的爱就少。]《路加福音》(7: 47)。所引经文是关于法利赛人家筵席上女罪人的叙述。可与《“大祭司”——“税吏”——“女罪人”。在星期五圣餐礼仪式上的讲演》第三部分以及《一个陶冶性的讲演，1850年》比较。

[5][凡劳苦担重担的人，到这里来，我将使你们得安息]对《马太福音》(11: 28)耶稣的话“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息”的随意引用。也许也是指向托尔瓦尔德森在哥本哈根圣母教堂（见前面“在石头上雕出这些图案的人”的注释）的基督雕像。

[6][要能够达到阿门是一件艰难的事情.....他就到不了阿门]比较1849年5月底或者6月初的日记NB11: 90，克尔凯郭尔在之中写道：“祈尽就如人们说哭尽。/如果你这样说，祈尽你的祷告，那么就只剩下一样东西：阿门。”(SKS22,52)以及日记NB11: 90，克尔凯郭尔在标题“一个陶冶性的讲演的主题”之下写：“到达阿门的艺术。/这不是那么容易。看起来总是会有更多东西要加上。一个决定，信仰的决定。”(SKS22,52)

[7]就是说：对“你的所有罪”的“恩典的赦免”。

[8][在那里，对你所有罪的恩典赦免被向你宣告出来]指向罪的赦免仪式。牧师在忏悔者们那里走动两个两个地（牧师把手放在他们头上）应许罪之宽恕：“你们出自真心悔过你们的罪，并且在坚定的信仰之

中在耶稣基督之中皈依于上帝的仁慈，除此之外还通过上帝的恩典而承诺在以后让自己努力有一个更好和更和平的生活，于是，为了上帝和我的职责，根据上帝自己从上帝赋予我让我在这里免除地上的诸罪的权力和权威，我现在以上帝圣父、圣子和圣灵的名对你们应许你们的罪之宽恕，阿门”（《丹麦挪威教堂仪式》，第146页起）。

[9]就是说：对“你的所有罪”的赦免。

[10][留你的罪]指向《约翰福音》（20: 23）耶稣复活后对门徒说：“你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了。你们留下谁的罪，谁的罪就留下了。”

[11][对之的质抵]指向圣餐元素，圣餐中的圣饼和葡萄酒是耶稣的血和肉的象征，作为质抵，也就是对“罪的赦免”的确认。在路德的《教理小问答》中，有问“你从哪里得知，耶稣基督为你而死？”回答是：“得知于圣经福音，得知于关于圣餐的那些话，通过圣餐中祂的肉和血而得知，这血和肉是作为‘耶稣基督为我而死’的质抵，为我而给出的”。译自丹麦语1847版*Dr.Morten Luthers lille Catechismus*（马丁·路德博士小问答）。

[12][他在圣餐桌前时必定没有是一个够格的客人]指向牧师对圣餐领取者们的最初的话：“最亲爱的基督之友们！若你们要能够正当而够格地领取高贵的圣餐，那么，你们就尤其应当知道这两件事，就是，你们所要去信和去做的事情。基督说的这些话：这是我的身体，为你们舍的。同样：这是用我的血，是为你们流出来的，以达到罪的赦免，你们应当完全地相信事情是真正地如此，耶稣·基督在圣餐仪式上根据这词句所说是以自己的血和肉在场的。然后，你们也应当由基督的话相信，‘作为诸罪的赦免’，耶稣基督为你们献出自己的血肉来作为对你们的所有罪的赦免的确认。最后你们要去实现基督的命令，他这样地对你们要求说，接受并且吃掉它。同样：喝掉所有这些。同样：这是纪念我；因为他给予我们自己的血肉吃喝作为罪的赦免，并且另外也记住他神圣的死亡和受难。因此在你们以这样一种方式相信基督的这些话并按他的这命令去做的时候，你们就真正受到了考验，如保罗所说，可以够格地吃基督的身体和基督的血来得到罪的赦免！”见《丹麦圣殿规范书》

（*Forordnet Alter-Bog for Danmark*, Kbh.1830[1688], ktl.381,s.252f.）。在虔诚的基督徒们那里，尤其是在虔信派教徒们那里有着一种常常被表达出的犹疑感情（*anfægtelse*）。这种感情尤其应当归因于保罗在《哥

林多前书》（11： 27—29）中的警告：“所以无论何人，不按理吃主的饼，喝主的杯，就是干犯主的身主的血了。人应当自己省察，然后吃这饼，喝这杯。因为人吃喝，若不分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了。”

[13][让我们在规定的这些短暂瞬间里考虑这句话]在明斯特尔（J.P.Mynster）布道的时候，他总是一次又一次使用这一表述的不同变体形式，作为一次布道的主题的引言。丹麦文文献可参看*Prædikener paa alle Søn-og HelligDage i Aaret*（所有礼拜日与节日的各种布道）。

在规定的这些短暂瞬间：这是宗教改革最初时期的一个规则在日常日的礼拜上举行圣餐仪式的时候，要有布道，这一规则在作为全国榜样教堂的圣母教堂之中一直被遵守着。这一圣餐布道——相对于礼拜日和圣日的布道而言——非常短，差不多十到十五分钟，以随意选出的文字布道。可参看明斯特尔（J.P.Mynster）的《给丹麦教堂仪式的建议》（*Forslag til et Kirke-Ritual for Danmark*收录于*Udkast til en Alterbog og et Kirke-Ritual for Danmark*, Kbh.1838）§ 28（s.19）以及对之的说明（《Bemærkninger ved Forslagene》, s.39），尽管这一建议没有被正式认可，但是它在极大范围里反映出当时的习俗。

[14][在现在你走向圣餐桌之前的这个瞬间以这样的方式讲演]指向圣餐布道，在忏悔仪式之后在教堂空间宣讲。忏悔仪式在忏悔室或者祷告室进行，之后忏悔礼拜者们回教堂空间领圣餐。忏悔室或者祷告室是一个封闭性的小房间，在教堂或者圣器储藏室举行忏悔的地方。在大一些的教堂诸如哥本哈根的圣母教堂（克尔凯郭尔自己总在那里忏悔），有两个忏悔室，各能容下30—50人。

[15][喜悦和祝福]旧时丹麦问候一个刚刚去领了圣餐的人的固定表述是“贺喜并祝福”。

[16][向上帝的悲哀]充满悲哀的、忧虑的对上帝的渴慕，背后的想法是：因为罪的堕落之后与上帝的分离。《哥林多后书》（7： 9—10）中的思路也参与在之中，保罗写给哥林多人说，他是很高兴，“如今我欢喜，不是因你们忧愁，是因你们从忧愁中生出懊悔来。你们依着神的意思忧愁，凡事就不至于因我们受亏损了。因为依着神的意思忧愁，就生出没有后悔的懊悔来，以致得救。但世俗的忧愁，是叫人死。”另外参看标有1839年2月10日的日记NB: 16，克尔凯郭尔写道：“这之中显示出传承之罪深入透彻的意义：全部的基督教在单个的人身上开始，以悲哀开

始——向上帝的悲哀。”(SKS18,11)

[17]“公正”也就是圣经上常出现的“义”。

[18][大洪水]指向《创世记》第6—9章中关于洪水的叙述。这里叙述，上帝看见人类的罪恶太大，决定发送出大洪水来除灭人和走兽，并昆虫，以及空中的飞鸟。

[19][巴别塔的语言混乱]指向《创世记》(11: 1—9)中关于巴别塔的叙述：“那时，天下人的口音，言语，都是一样。他们往东边迁移的时候，在示拿地遇见一片平原，就住在那里。他们彼此商量说，来吧，我们要作砖，把砖烧透了。他们就拿砖当石头，又拿石漆当灰泥。他们说，来吧，我们要建造一座城和一座塔，塔顶通天，为要传扬我们的名，免得我们分散在全地上。耶和华降临，要看看世人所建造的城和塔。耶和华说，看哪，他们成为一样的人民，都是一样的言语，如今既作起这事来，以后他们所要作的事就没有不成就的了。我们下去，在那里变乱他们的口音，使他们的言语彼此不通。于是，耶和华使他们从那里分散在全地上。他们就停工，不造那城了。因为耶和华在那里变乱天下人的言语，使众人分散在全地上，所以那城名叫巴别（就是变乱的意思）。”

[20][所多玛和蛾摩拉的毁灭]指向《创世记》(18: 16到19: 28)中关于所多玛和蛾摩拉的毁灭的叙述。上帝知道所多玛和蛾摩拉的罪恶甚重，因而决定毁灭这两座城。所多玛和蛾摩拉可能是位于死海的西南面。

[21][基督无辜的死]参看《巴勒的教学书》第四章“论人通过上帝的儿子耶稣基督从自身的败坏中的康复”的§ 7.a (*Læreboeg i den Evangelisk-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler* (af N.E.Balle og C.B.Bastholm, gerne omtalt som *Balles Læreboeg*), Kbh.1824[1791], ktl.183,s.43:): “耶稣是完全无辜的，必须受难，在他自己这边没有任何错处或者违犯。”这里指向《路加福音》(23: 4)和《马太福音》(27: 4、18—19、23—24)。

[22][爱的牺牲]参看《巴勒的教学书》第四章“论人通过上帝的儿子耶稣基督从自身的败坏中的康复”的§ 7.b (s.43:): “耶稣自愿让自己受难，出于对我们罪人的爱和怜悯，依照天父的嘱托和意愿，因为我们本来是在我们的罪中永恒地不幸。”这里指向《腓利比书》(2: 6—8)和《约翰福音》(10: 11—18)，也参看《巴勒的教学书》第四章§ 7.c，

注释b (s.45:) :“因为耶稣牺牲了自己去为世界的罪作和解，他显示了自己是真正的由上帝派遣的至高祭司，给出一个和解的祭品，唯这祭品在永恒之中对所有人具备有效性。”

[23][定出界限并且说：不可越过]指向《约伯记》(38: 8—11) :“海水冲出，如出胎胞，那时谁将它关闭呢？是我用云彩当海的衣服，用幽暗当包裹它的布，为它定界限，又安门和闼，说，你只可到这里，不可越过。”

[24]就是说，不像爱那样还有更多的宽恕等后续步骤。没有了，到此为止。

[25][眼睛向下看]指向《路加福音》(18: 9—14) 之中对法利赛人与税吏的比较。见《路加福音》(18: 13) :“那税吏远远地站着，连举目望天也不敢，只捶着胸说，神阿，开恩可怜我这个罪人。”克尔凯郭尔曾在1848年4月的日记NB4: 149中思考过关于税吏与法利赛人的差异：“法利赛人与税吏。//一个目光向上/另一个目光朝下//那真正的祷告者怎么让目光向上，他怎样让它向下”(SKS20,355)。在1848年9月的日记NB7: 17中又有对税吏和法利赛人的比较：“/3) 税吏目光朝下。/法利赛人想来是骄傲地向上提高了目光。”(SKS21,85)。可比较《“大祭司”——“税吏”——“女罪人”。在星期五圣餐礼仪仪式上的三个讲演》的“II《路加福音》(18: 13) ”其中关于税吏写道：“他连举目望天也不敢，因而他是目光朝下。”

[26][建立出了无底的深渊]也许是隐指耶稣关于富人和乞丐拉撒路的比喻，见《路加福音》(16: 19—31)。拉撒路死后，天使将他送到亚伯拉罕的怀里；富人死后在阴间受苦，见到遥远的亚伯拉罕和他怀中的拉撒路。富人祈求亚伯拉罕的慈悲，但是亚伯拉罕拒绝了，因为富人已经得到他所得到的东西，并且说：“不但这样，并且在你我之间，有深渊限定，以致人要从这边过到你们那边，是不能的，要从那边过到我们这边，也是不能的。”

[27][我往那里去躲避公正，我若取朝霞的翅膀……它就在那里]指向《诗篇》(139: 7—10) :“我往哪里去，躲避你的灵。我往哪里逃，躲避你的面。我若升到天上，你在那里。我若在阴间下榻，你也在那里。我若展开清晨的翅膀，飞到海极居住。就是在那里，你的手必引导我，你的右手，也必扶持我。”

“辽远的海极”，丹麦语是det yderste hav，来自丹麦语旧约《诗

篇》，中文和合本《诗篇》译作“海极”，按丹麦语直译是“极外的海”或“最外边的海”。本来译者将这句子译作“我若取朝霞的翅膀，飞到极外的海里……”，后来发现安徒生曾写有童话Ved det yderste hav，叶君健将之译作《在辽远的海极》，因此就取和合本《诗篇》和叶君健《安徒生童话》的译法。

[28]译者稍作改写，按原文直译是：“这样，那说着正如你所说的‘不，你的这些罪没有被赦免’的公正当然就几乎是温和了！”这句丹麦文原文是：“Saa er jo næsten Retfærdigheden Mildhed,der siger,som Du siger: nei,de ere Dig ikke for ladte!”; Hong的英译是“Thus it is indeed almost leniency on the part of justice to say as you say:No,they are not forgiven!”,Hirsch的德译是“So ist denn die Gerechtigkeit beinahe Milde,die so spricht wie du es tust:nein,sie sind dir nicht vergeben!”

[29][“兄弟谋杀犯”……痛苦]指向《创世记》（4: 1—16）关于该隐杀死自己的弟弟亚伯的叙述。因为上帝接受了亚伯的牺牲，但没有接受该隐的，该隐杀死了亚伯。上帝告诉该隐，他将在大地上被驱逐，漂泊流离不得安宁。该隐说惩罚太大无法忍受，因为这样每一个遇见他的人都都可以杀死他。上帝就在他的额头上留下标记，免得人遇见他就杀他。

[30]“在此中承受痛苦”，就是说，这宽恕的爱在这“宽恕”之中承受痛苦。要宽恕的话，这宽恕者就必须向被宽恕者揭示出这要被宽恕的是什么，这就是说，要向被宽恕者揭示出他是有辜的，但是如果被宽恕者根本就不知道自己被宽恕的，这种揭示对宽恕者就是一种痛苦。

[31][隐藏]指向《彼得前书》（4: 8）。

[32][公正不允许自己被讥嘲]指向《加拉太书》（6: 7）：“不要自欺，神是轻慢不得的。人种的是什么，收的也是什么。”

[33]这里，“厌倦于‘在无法描述的仁慈之中似乎是被浪费在不感恩的人类或者浪费在我这不感恩的人身上’”，丹麦文是“træt af i ubeskrivelig Forbarmelse ligesom at ødsles paa*Menneskenes utaknemlige Slægt eller paa mig Utaknemlige”，Hong的英译对之做了改写，把“在仁慈中被浪费”改写成“浪费仁慈”：“weary of the wasting,as it were,of indescribable mercy on the ungrateful race of human beings or on me,the ungrateful one”。

Hirsch的德译是“dessen müde,in unbeschreiblichem Erbarmen sich gleichsam zu verschwenden an der Menschen

undankbar Geschlecht oder an mich Undankbaren”。

[34][根据圣经的说法，让自己去与他和解]《哥林多后书》（5: 20），之中保罗对哥林多人说：“我们替基督求你们与神和好。”

[35]这里，这“但是他却变了”仍是这整个假设句的一部分：假设他变了。

[36][审判着地挤迫进来]《希伯来书》（4: 12）：“神的道是活泼的，是有功效的，比一切两刃的剑更快，甚至魂与灵，骨节与骨髓，都能刺入剖开，连心中的思念和主意，都能辨明。”

[37]“你曾只爱得很少”。这里“曾……爱”在丹麦语原文中是动词“爱”的过去时。

[38]这里“曾爱”在丹麦语原文中是动词“爱”的过去时。

[39][上帝是不变的爱]《约翰一书》（4: 8）：“没有爱心的，就不认识神。因为神就是爱。”

[40]“曾爱”在丹麦语原文中是动词“爱”的过去时。和合本圣经中的“但那赦免少的，他的爱就少”（“爱”在这里是名词），在丹麦语中是“Men hvem Lidet forlades elsker lidet”，直接翻译出来是：“但是那赦免少的人爱得少”。这之中的动词“爱”是现在时。

[41]和合本圣经中的文字是“但那赦免少的，他的爱就少”，在一般的意义上，对圣经文字，译者会使用 and合本的中文文字，但是这里译者按原书中的丹麦文翻译，译成“那赦免少的，他爱得少”。

[42][爱欢喜地在天上说]《路加福音》（15: 7），耶稣在说完失羊的比喻之后说：“我告诉你们，一个罪人悔改，在天上也要这样为他欢喜，较比为九十九个不用悔改的义人，欢喜更大。”

[43][罪的赦免是赢得的]就是说凭善功去赢得。见后面关于“善功酬报”注释。

这是一句反诘。武大的博士生蔡玮在研究克尔凯郭尔《重复》时阅读了这个讲演。当时她曾提出，粗看之下，这里似乎是这讲演想要表明：这“罪的赦免是赢得的”不能理解为凭善功赢得，而要理解为紧随其后的“通过爱”赢得。对此我们进行了讨论，并对这个段落做了更深入的解析。这里的意思其实是恰恰反过来的：这通过先正话反说来详细描述反面观点的方式恰恰克尔凯郭尔的反诘的特征。这一整段是通过这样的

一个反话引导的。这反话的弦外之音就是：事情并非如此，事情不仅仅不是“罪的赦免是通过作为（亦即作为‘作为’的善功）赢得的”，而且也不是“罪的赦免是通过爱（亦即作为‘爱’的善功）赢得的”；——并非是我们能够通过爱而赚得“罪的赦免”，而是我们因罪的赦免而爱更多。女罪人不是为“罪的赦免”而“爱很多”，但是，她爱很多，因而耶稣说她的罪得免了，而因为她的罪得免了，她爱更多。这“爱很多”不是为赚得“罪的赦免”而作的有偿工作。

[44][在同一篇福音稍稍前面……那被恩免得多的]指向《路加福音》（7：41—43），耶稣耶稣与法利赛人西门的对话：“耶稣说，一个债主，有两个人欠他的债。一个欠五十两银子，一个欠五两银子。因为他们无力偿还，债主就开恩免了他们两个人的债。这两个人哪一个更爱他呢？西门回答说，我想是那多得恩免的人。耶稣说，你断的不错。”

[45][善功酬报（Det Fortjenstlige）]就是说，“那凭善功赢得的”。在路德教理之中这被用来表达这样一种错误的解读：以为一个人可以通过自己的行为而在上帝面前变得是“应得拯救与义”的。可参看与此相关的马丁·路德《奥斯堡信条》：第四条、论称义：我们教会教导人：人在上帝面前不能凭自己的能力、功劳或善行称义，乃是因基督的缘故，借着信，白白地得称为义，就是相信因基督的缘故得蒙恩宠，罪得赦免，他借着死为我们的罪作了挽回祭，上帝在自己面前就算这信为义。（参《罗马书》三、四章）。第六条、论顺从：我们教会教导人：这信必须结出好果子来；并且人应当行上帝所吩咐的善事，是因上帝的旨意如是，不要以为借着行可以在上帝面前称义，因为赦罪和称义是由信而得，又如基督的话见证说：你们“做完了一切所吩咐的，只当说：‘我们是无用的仆人。’”（《路加福音》17：10）古教会的著述家也如此教训人。因为安布罗斯说：“相信基督，就可以得救，白白的得蒙赦罪；非凭善功，单由于信。这是上帝所定的。”第二十条、论善功：……因此信的道理应为教会第一要紧的……因为这缘故，我们的传道人曾如此训勉各教会：第一，我们的善功不能使我们与上帝和好，或配得免罪、蒙恩、称义；这些事单因信而得，就是我们相信因基督的缘故被接入恩宠之中；惟有他是所设立的中保和挽回祭，父借着他才与我们和好。所以凡靠善功博取恩典的，就是藐视基督的功劳和恩典，想不要基督而凭人力可找到往上帝那里去的路；然而基督论到自己说：“我是道路、真理、生命。”（《约翰福音》14：6）保罗到处讲论信的道理：“你们得救本乎

恩，也因着信，这并不是出于自己，乃是上帝所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。”（《以弗所书》2: 8—9）……这一个道理虽为没有经验的人所藐视，但敬虔和心怀忧惧的人从经验上得知这道理能赐给人大大的安慰：因为无论靠什么善功，良心总得不着平安，单因信才能得着，就是他们确实相信因基督的缘故他们与上帝复和了……所以凡在这事上没有经验的和属乎世俗的人，梦想基督教的义不过是世俗和哲理的义，他们就是拙于判断的人。从前人的良心被善功的道理搅扰得不安；他们没有听说过从福音而来的安慰。有的人为良心所驱使，逃到旷野和修道院，指望在那些地方借着修道博取上帝的恩典；有的又造作别类善功，想赚恩补罪。所以现在必须的是要传讲并恢复这信基督的道理使忧惧的良心满有安慰，更知道恩典、赦罪、称义乃是因信基督而得。我们又教导人：这里所说“信”这名词，不是单指历史的知识，因恶人和魔鬼也可以有那种知识；乃是指着不单信历史，也是信那历史的功效，就是信那赦罪的条文：我们因基督可以有恩典、有义、罪得赦免。这样，凡借基督而认识这位仁慈天父，这样的人是真认识上帝的，他晓得上帝眷念他，他求告他……魔鬼和恶人断不能信这赦罪的条文，所以恨恶上帝如同仇敌，他们不求告他，不指望从他手里得什么好处……奥古斯丁也这样……教导人说：这“信”字在《圣经》上不是指着像恶人所有的那种知识，乃是一信靠的心，能安慰、鼓励心怀忧惧的人。再者，我们教会教导人必须行善，但不是叫我们相信因行善就配得恩典，但因行善乃是上帝的旨意。单因信才可以白白地得蒙赦罪，而且既借信得了圣灵，我们的心就更新了，并有了新的情意，这样，才能行出善事来。因为安布罗斯如此说：“信为善念、善行之母”。因为，没有圣灵，人的能力就充满了恶念，软弱无能，不能在上帝面前行善，并且他们是在魔鬼的权势之下，激动他们行各样恶事，怀褻渎意念，做明显不法的事，像许多文人哲士，他们尽力做诚信的人，不但做不到反为许多明显不法的事玷污了。人没有信，没有圣灵，只有自己本性的能力，没有别的引导，人的软弱就是如此。……没有信，人的本性就不求靠上帝、仰望上帝、背十字架，他只求人的帮助，依赖人的帮助……因此基督也说：“若没有我，你们不能作什么。”（《约翰福音》15: 5）。又教会所唱的诗说：“没有你的能力，人里面一无所有，没有无罪之事。”

[46]“扶植（fremelsker）”如果把这个词按照词根动词及其前缀来直译的话，就是“爱出”。Hong的英译使用的动词是love forth, Hirsch的

德译是使用动词auf-wecken。

[47][为能够被治愈，他就必须信，——现在他信，并且被治愈了]可参看《马太福音》（9: 27—31）：“耶稣从那里往前走，有两个瞎子跟着他，喊叫说，大卫的子孙，可怜我们吧。耶稣进了房子，瞎子就来到他跟前，耶稣说，你们信我能作这事吗？他们说，主阿，我们信。耶稣就摸他们的眼睛，说，照着你们的信给你们成全了吧。他们的眼睛就开了。耶稣切切地嘱咐他们说，你们要小心，不可叫人知道。他们出去，竟把他的名声传遍了那地方。”另外也可看《约翰福音》第九章关于耶稣治愈生来瞎的人的叙述。

[48][在软弱之中神圣地强]可能是指向《哥林多后书》（12: 9—10），保罗写道：“他对我说，我的恩典够你用的。因为我的能力，是在人的软弱上显得完全。所以我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。我为基督的缘故，就以软弱，凌辱，急难，逼迫，困苦，为可喜乐的。因我什么时候软弱，什么时候就刚强了。”

[49][那陶冶性的东西在其最初总是那让人感到恐怖]比较1847年2月或者3月的日记NB: 145.a的页边记录：“对‘那陶冶性的’的最初印象则是让人感到恐怖的，如果人们用足够的时间去正确地领会它，因为经受一次痛苦就像生病一次，就是说，整个一辈子。但是尘世的聪睿和不耐烦也不能够要求，在一个人谈论基督教的东西的时候，他可以安慰它；因为‘那基督教的’的安慰在人的不耐烦纯粹地想要绝望的时候才会开始。‘那基督教的’就是在如此之深的地方；首先，一个人必须仔细看，去找到‘那让人感到恐怖的’，然后再仔细看，然后你就找到‘那陶冶性的’。唉，在通常，人们既不会去在第一个关系之中仔细看，也不会在那第二个关系之中仔细看。”

[50][对上帝的爱在其最初总是悲哀]参看前面对“向上帝的悲哀”的注释。

II 《彼得前书》（4: 8）

祈祷

主耶稣基督！飞鸟有窝，狐狸有洞，你却沒有能够枕你头的地方[1]，你在世上无家可归，然而你却是躲避处，那唯一的“罪人能够逃向的地方”。哦，以这样的方式，你当然就在今日是这躲避处；在罪人逃向你、躲在你之中[2]的时候，这时，他就是永恒地安全的，这时，“爱”遮掩许多的罪。

《彼得前书》(4:8):爱能遮掩许多的罪。[3]

在这讲演是关于人类的爱的時候，这一点有着双重的意义，这是我们在别的地方论述得更为详尽的。那在其身上有爱的人，那有爱心者，隐藏许多的罪[4]、不看邻人的错，或者即使他看见了这些错，他也仍像那没有看见它们的人一样，从自己眼前和从其他人眼前隐藏起他们，爱使他，在一种比坠入爱河更美的意义上，盲目[5]，对邻人的罪盲目。从另一方面，那在其身上有爱的人，那有爱心者，尽管他另外也有错、不完美，尽管他的罪是许多的；爱，这“在他身上有爱”，隐藏许多的罪。

在讲演是关于基督的爱的时候，那么这句话就只在一种意义上被理解；“祂是爱”并不有助于隐藏起在祂身上所具的不完美，祂——神圣者，在其身上没有罪[6]，在其嘴中没有诡诈[7]，自然，既然在他身上只有爱，爱在他的心中并且只有爱，在每一句他的话中，在所有他的作为之中，在整个他的生命中，在他的死亡中，直到最后。哦，在一个人的身上，爱不是那么完美，因此他似乎是，或者，尽管如此他也似乎是由此得到好处：在他有着爱心地隐藏起诸多的罪的时候，爱则又对他做他对别人做的事情，隐藏起他的罪。以这样的方式，他自己需要爱，这爱是他所展示的，以这样的方式他自己也从他身上的爱之中得到好处，然而不管怎么说，只要它是外向的，在隐藏着诸多的罪的同时，不像基督牺牲性的爱拥抱全世界，而只是包容了非常少的几个。唉，一个人是有爱心的，这尽管是非常罕见的，又有什么奇怪，人们不禁会说，又有什么奇怪，一个人努力去做这有爱心的人，他自己就是需要爱的人，并且，在这个层面上，通过“有爱心”，他在某种意义上也还是寻自己的好处[8]。但是基督不需要爱。想象一下，若他不是爱的话；想象一下，若他以一种没有爱心的方式只想要是他所是——那神圣者；想象一下，若他不是去拯救世界和隐藏许多的罪，而是为了在神圣的怒火之中审判世界而来到这个世界[9]；为了更真挚地考虑，这“他的爱隐藏许多的罪”在一种独一无二的意义上就是他的情形，想象一下这个：这是“爱”，如圣经所说，只有一位是善的：上帝[10]，以这样一种方式他就是，唯一的，那有爱心的，他隐藏许多的罪，不是一些单个的人的，而是全世界的罪。

那么，让我们在规定的这些短暂瞬间里谈论这句话[11]：

爱（基督的爱）能遮掩许多的罪。

不是吗？你有着对此的需要，并且正是今天，需要一种能遮掩各种

罪、遮掩你的各种罪的爱——因此你就在今天走向主的圣餐桌。因为，路德所说实在是太对了，每一个人在自己这里都有一个布道者，与他一起吃饭、与他一同喝水、与他一同醒来、与他一同睡觉，简言之，总是围绕着他，总是与他在一起，不管他在哪里，不管他在做什么，一个说教者，名叫血和肉、情欲和激情、习惯和倾向^[12]；同样也肯定在每一个人的内心深处有一个同知者，他同样准确地到处都和你在一起，良心。一个人也许能够成功的对世界隐藏起自己的罪，他也许能够痴愚地为自己成功地这样做而高兴，或者，还算稍稍更诚实一点，承认，“他没有勇气坦白自己”是可悲的虚弱和怯懦；但是一个人无法在自己面前隐藏自己的罪。这是不可能的；因为那完全无条件地对一个人自己也隐藏着的罪，当然就不会是罪，同样如果它在上帝面前隐藏着，那么它就也不会是罪；而既然一个人，一旦他对自己有所知，并且是在一切他对自己有所知的事情之中也是对上帝有所知，并且上帝对他有所知，事情就不会是如此^[13]。他^[14]之所以是如此强有力，如此准确算计，并且总是如此在场，并且如此不可收买，因为他与上帝达成协议，他这同工的说教者，他到处都跟着这人，在他醒来和在他睡觉的时候^[15]，如果他^[16]不是以自己的说教来使他^[17]失眠的话！到处都跟着，在世界的喧哗之中——唉，如果他没有以自己的声音为他把世界的喧嚣转化成宁静！在孤独中——唉，如果他没有阻止他在那甚至是最孤独的地方感觉到孤独！在日常的工作中——唉，如果他没有使他变得对之陌生而让他像一个魂不守舍的人！在欢庆的环境里——唉，如果他没有为他把这环境弄得如同一座阴郁的监狱！在那些神圣的地方^[18]——唉，如果他没有阻止他去那里；这个同知的说教者，追随着这人，与他同知，知道他现在，现在，在这一瞬间做或者不做什么，知道那很久很久——不，不是那已被遗忘很久的事情，这不是这有着一种可怕的记忆的同知者所关心的，而是——很久很久以前已做下了的事情。逃避开这同知者，是一个人所无法做到的，正如他，以那位异教徒的话说，无法骑马驰离他身后同坐在马上的悲哀^[19]，正如“那鹿奔跑得再快也无法逃离插在胸前的箭：它跑得越猛，它就越是让这箭在身上插紧”^[20]。

然而今天你也绝非是想要作出“逃离或者避开这一同知的说教者”的徒劳尝试，你恰恰给予了他发言权。因为，在忏悔室里说教的固然是牧师^[21]；但是真正的说教者却是他，你内心之中的同知者。牧师，他只有在完全一般的意义上说教布道；在你内心之中的说教者，他则恰恰

是那相反的，他唯独谈关于你、对你谈、在你内心之中谈。

我并不想作任何让人恐怖的尝试，尽管感觉到了极大的恐怖；但不管你是谁，从人的意义上说，几乎是纯洁而无辜的——在这个同知说教者在你的内心之中为你说教的时候，你也感觉到那别人也许会更恐怖地感觉到的东西，你感觉到一种想要隐藏起来的需要；尽管这被对你说了千遍又千遍，要找这隐藏处是不可能的，你却仍感觉到这需要。哦，若我知道怎样逃往一个从来没有任何人曾来或者会来的荒岛上，哦，若有一个逃避处，我能够以这样的方式逃向那里，远离我自己；若有一个藏身地，我能在那里如此隐藏，乃至关于我的罪的意识都无法找到我；若有一个边界，哪怕是如此狭窄，只要它仍在罪与我之间给出间隔；若在无底深渊的另一侧有一个哪怕是那么小的斑点能够让我站立，而关于我的罪的意识则必须是被留在对面的那一边；若有一种宽恕，一种不让我感觉到我的罪已增长、而确实是在把辜以及关于辜的意识从我这里拿走的宽恕；若能有遗忘的话！

但现在这事情当然就是如此；因为爱（基督的爱）隐藏诸多的罪。看，一切都变成了新的^[22]！那在异教之中徒劳地尝试又尝试的东西，那在律法的统治之下曾是并且正是一种毫无结果的努力的东西，福音使之成为了可能^[23]。在圣餐桌前，拯救者张开自己的手臂，并且正是为这个“想要逃离关于自己的罪的意识、逃离那——比被追击更糟的——逃离那在内心中啮咬着的东西”的逃亡者，他张开双臂，他说“到我这里来”^[24]——而这“他张开双臂”这已经是在说“来这里”了；这“他，张开双臂，说‘来这里’”，这则也是在说：爱遮掩许多的罪。

哦，信他！难道你会以为这拯救着地为你张开双臂的人，你会以为他在搞文字游戏、以为他在使用一种空洞无物的说辞、以为他欺骗你，并且，正是在这他说出“到这里来”的瞬间，在这你过来而他拥抱住你的瞬间，仿佛事情是如此，就好像你被捕捉住了；因为在这里，正是在这里，没有任何遗忘，在这里，在——这神圣者这里！不，你不会这样以为；如果你是这样想的话，你当然就不会到这里来：但是，有福了^[25]，那按字面上的意义相信“爱（基督的爱）遮掩许多的罪”的人。因为，一个有爱心的人，即使他是那最有爱心的，他能够带着宽厚有爱心的论断，有爱心的在你的罪前闭上自己的眼睛，——哦，但是他无法关闭掉你对着它们的目光；他固然能够通过有爱心的言谈和同情来寻求也在你的眼中缓和你的辜，在这样的范围里，就像是对你隐藏起它，或者

说在一定的程度上差不多对你隐藏起它，——哦，但是真正地对你隐藏起它的，按字面上的意义对你掩藏起它，这样它被隐藏得就如同那被隐藏在大海底部的东西，如同那永远都不会有人再看得见的东西，以这样的方式被隐藏得就如同“那如血一样红的东西变得比雪更白”的情形，被隐藏得以至于罪被转化为洁净^[26]，并且你自己敢去相信你是成了义而洁净的，——这只有他，其爱遮掩许多的罪的主耶稣基督，能做到。一个人没有任何权威，无法命令你去信并且就凭这“带着权威命令”来帮你去信。但是，如果“去教”就已经被要求有“教之权威”^[27]，这是怎样的一种权威啊，乃至如果可能，比那命令波涛汹涌的大海安静下来的人^[28]的权威更大，怎样的一种权威，去命令那绝望者、那在悔的苦恼之中无法并且也不敢去忘记的人、那无法并且也不敢停止注视着自己的辜的崩溃者，怎样的权威，去命令他闭上自己的眼睛，怎样的权威，又在之后命令他打开信仰的眼睛，这样，他就在他先前看见辜和罪的地方看见洁净！这神圣的权威唯有他，耶稣基督，其爱遮掩许多的罪。

完全是按字面意义所说的那样：他遮掩起许多的罪。如果说一个人置身于另一个人面前，以自己的身子完全地覆盖起他，以至于没有人，没有人能够看见那躲在后面的这个人，那么同样，耶稣也是以其神圣的身体^[29]掩盖住你的罪。如果公正随后发怒，它还想要什么更多的呢？当然，有圆满清偿^[30]；如果你内心之中的悔如此令你心碎地认为要帮助你身外的公正来发现辜：那么，就有圆满清偿，一种圆满清偿，一个圆满清偿者，他完全地覆盖起你的辜而使得“去看见这辜”成为不可能，对于公正不可能，而因此又对于你内心中或者你面前的悔来说不可能，因为在悔所诉求的公正说“我什么都看不见”的时候，这悔也失去自己的视景。

完全是按字面意义所说的那样：他遮掩起许多的罪。正如母鸡在危险的瞬间忧虑地让小鸡们集中到自己的翅膀下^[31]，遮掩起它们，宁可放弃自己的生命也不让人剥夺它们的这使得敌人的目光不可能发现它们的隐藏处；同样，他也以这种方式遮掩起你的罪。以这同样的方式；因为他也是忧虑的，在爱之中无限地忧虑；他宁可放弃自己的生命也不让人把你的在他的爱之下的安全隐藏处从你这里剥夺走。宁可放弃自己的生命，——然而不，正因此他放弃了自己的生命，以求为你保障一个在他的爱之下的隐藏处。因此也是：并未如同母鸡那样，就是说，只是像母鸡遮掩自己的小鸡，或者比母鸡遮掩自己的小鸡无限更多，但在其他

方面则不是如此；因为祂是以自己的死亡来遮掩。哦，永恒地保障着，哦，至福地有了保证的隐藏处！对于那些小鸡来说，仍还是有一种危险；尽管是隐藏的，它们仍持恒地处于危险之中：在母亲做了自己最后的事情，出于爱为它们放弃了自己的生命的时候，于是，这隐藏处就被从它们那里剥夺走了。但是他相反——是的，如果他以自己的生命来遮掩你的罪，那么本来在这里当然有着危险的可能性：他们从他那里剥夺掉生命，而从你这里剥夺掉隐藏处。然而，在他以自己的死亡来遮掩你的罪的时候，事情则不同；他宁可——如果有这个必要，如果一切不是在这一次都被决定^[32]，——他宁可再一次放弃生命，以求通过自己的死亡来为你找到一个隐藏处，也不让隐藏处被从你这里剥夺走。这是完全按字面上的意思所说的：他遮掩你的罪，正因为他是以自己的死亡来遮掩的。死亡当然能够把一个活人置于一边；但是一个死者则无法被置于一边，因此你的隐藏处无法被从你这里夺走。如果公正在之后发怒，除了死刑，它还能够要什么更多的；但这死刑当然已经被承受，他的死亡是你的隐藏处。无限的爱！人们谈论爱的各种作为，可以提及的有很多^[33]。但是如果所谈的是“这爱”的作为或许这“爱之作为”，那么就只有，对，就只有一个作为，够奇妙的，这样，你也马上就知道，所谈的是谁，是关于他，关于耶稣基督，关于他和解性的死亡——这死亡遮掩起许多的罪。

这在圣餐桌前被宣示出来；因为，从布道台上被宣示出来的，在本质上是他的生命；但在圣餐桌前宣示的则是他的死亡^[34]。他死去，一次，为整个世界和我们的罪；他的死亡不重复，但这重复：他也是为你而死，你，在他的肉和血之中接受了对于“他也是为你^[35]而死”的质抵^[36]的你，在圣餐桌前，在这里他把他自己给你作隐藏。哦，罪人的安全的隐藏处，哦，至福的隐藏处，尤其是，在你得知了这意味着什么之后：在良心指控、律法审判、公正都在惩罚性地追击着的时候，精疲力竭直至绝望，这时，去在这可找到的唯一隐蔽处找到安息！一个人，甚至那最有爱心的，他也至多只能给你缓解、藉口，在你能够用得上的范围里交由你使用；但是他自己却是他所不能给你的。只有耶稣基督能够这样做，他把自己给你作为隐蔽；他给予你的不是一些安慰依据，他不是传授一种学说给你，不，他把自己给予你。正如黑夜弥漫开隐藏起一切，同样他献出了自己^[37]而变成隐蔽处，而在这隐蔽处的背后是一个他所拯救的有罪的世界；公正穿过这个隐蔽处，不仅仅是变得柔和，如

同太阳的光线穿过有色的玻璃时的情形，不，它精疲力竭地在这隐藏处失去了自己的力量，无法穿透。他为全世界献出自己作为隐藏处，也是为你和为我。

因此你，我的主和拯救者，你，你的爱遮掩起许多的罪，在我真正感觉到我的罪和我许多的罪的时候，在天上的公正只有对于我和对于我的生活的怒火的时候，在大地上只有一个我所恨且鄙视的人、一个我为避开而想要逃离乃至不惜逃到世界的尽头的人——我自己——的时候，这时，我不会去开始那徒劳无益的事情，它只会要么让人更深地陷于绝望、要么让人走向疯狂，相反我会马上逃向你，你不会拒绝让我进入你充满爱心地提供给所有人的隐藏处，你会把我从公正之目光下遮蔽开、把我从这个人和他用来折磨我的回忆那里拯救出来，你会帮助我，通过成为一个被改变了的、一个不一样的、一个更好的人，而敢停留在我的隐藏处，为公正和那个我所鄙视的人所遗忘。

专注的听者，你今天寻往圣餐桌前，你所寻找的是那遮掩起许多的罪的爱。你从教堂的侍者^[38]那里接受了对你各种罪的恩典赦免的保证^[39]；你在圣餐桌前接受对此的质抵。不仅仅是这个；因为，你接受这质抵，不仅仅像你从一个人那里接受一个“他怀有这种对你的感情或者这种向你的心念”的质抵，不，你接受这质抵，是作为“你接受他自己”的质抵；你接受这质抵时，你接受他自己，他在这有形的标志中并且以这标志把他自己给予你^[40]作为对你的各种罪的遮掩。正如他是真理，你并不从他那里得知真理是什么，现在你的决定要由你自己来作出，而你只通过留在他之中而留在真理之中^[41]；正如他是道路，你并不从他那里得知你该走哪一条路，现在要由你自己决定去走你的路，但是你只通过留在他之中而留在这道路上；正如他是生命^[42]，你并不从他那里接手得到生命，现在必须自谋生路，但是你只通过留在他之中而有生命^[43]；以同样的方式，他也是隐藏处；只有通过留在他里面、只有通过让自己活到他里面，你才是在隐蔽中，才会有对你许多的罪的遮掩。因此圣餐被称作是与一种他的同在^[44]；它不仅仅是作为对他的记念^[45]，不仅仅是作为“你与他同在”的质抵，而且，它就是同在，这同在——你应当通过越来越多地让你活出你自己而让你自己活进他^[46]、活在他“遮掩起许多的罪”的爱之中而努力将之保存在你的日常生活里的同在。

注释：

[1][飞鸟有窝，狐狸有洞，你却没有能够枕你头的地方]见《马太福

音》(8: 20):“耶稣说,狐狸有洞,天空的飞鸟有窝,人子却没有枕头的地方。”

[2][躲在你之中]也许是指向《歌罗西书》(3: 3),在之中保罗写道:“因为你们已经死了,你们的生命与基督一同藏在神里面。”

[3][《彼得前书》(4: 8):爱能遮掩许多的罪。]见《彼得前书》(4:8):“最要紧的是彼此切实相爱。因为爱能遮掩许多的罪。”在克尔凯郭尔自己的《丹麦圣殿规范书》(*Forordnet Alter-Bog for Danmark*),现收藏于皇家图书馆,克尔凯郭尔在第96页的复活节后第六个礼拜日所用的《彼得前书》(4: 7b—11)后续文本上的第八句的前半句的部分和全部后半部分划了着重线,并在边上分别写了《路加福音》(7: 47)(见前面注释)和《雅各书》(5: 20)(经文是“这人该知道叫一个罪人从迷路上转回,便是救一个灵魂不死,并且遮盖许多的罪。”)

[4][在这讲演是关于人类的爱的时候.....在别的地方论述得更为详尽的.....有爱心者隐藏许多的罪]指向《爱的作为》第二系列“V 爱遮掩许多的罪”(见社科版《克尔凯郭尔文集》第七卷《爱的作为》304—320页)。

[5][爱使他.....盲目]在丹麦和德国都有“爱是盲目的”的成语(丹麦语‘kærlighed er blind’, optegnet som nr.1427 i N.F.S.Grundtvig *Danske Ordsprog og Mundheld*, Kbh.1845, ktl.1549, s.54; 和德语‘Die Liebe ist blind und macht blind, wer's nicht glaubt, ist ein Kind’(爱是盲目的,并且使人盲目,不相信的人是一个孩子) nr.145 i K.F.W.Wander *Deutsches Sprichwörter-Lexikon* bd.1-5, Leipzig 1867-80; bd.3, 1873, s.135f.; se også nr.532, i bd.3, s.152.)。

可比较《三个陶冶性的讲演, 1843年》中的第一个讲演“爱应当遮掩许多的罪”中克尔凯郭尔所写:“一句老古话说,爱使人盲目。”在《爱的作为》的“第一系列”的II C中也有类似的表述(见社科版《克尔凯郭尔文集》第七卷《爱的作为》第74页)。

[6][神圣者,在其身上没有罪]指向《希伯来书》(4: 15)之中关于耶稣的描述:“因我们的大祭司,并非不能体恤我们的软弱。他也曾凡事受过试探,与我们一样。只是他没有犯罪。”也参看《约翰福音》(8: 46)和《哥林多后书》(5: 21)以及下面的注释。

[7][在其嘴中没有诡诈]指向《彼得前书》(2: 22—23)之中关于

耶稣的描述：“他并没有犯罪，口里也没有诡诈。他被骂不还口。受害不说威吓的话。只将自己交托那按公义审判人的主。”也参看《以赛亚书》（53: 9）。

[8][寻自己的好处]指向《哥林多前书》（13: 5），其中保罗描述爱：“不求自己的益处。”

[9][不是去拯救世界和隐藏许多的罪，而是为了在神圣的怒火之中审判世界而来到这个世界]指向《约翰福音》（3: 17）。

[10][如圣经所说，只有一位是善的：上帝]见《马太福音》（19: 16—17）：“有一个人来见耶稣说，夫子，我该作什么善事，才能得永生。耶稣对他说，你为什么以善事问我呢？只有一位是善的，你若要进入永生，就当遵守诫命。”

[11][让我们在规定的这些短暂瞬间里讨论这句话]见前面“这样，让我们在规定的这些短暂瞬间里考虑这句话。”

[12]路德所说……血和肉、情欲和激情、习惯和倾向]见下面的马丁·路德在复活节前最后一个星期四对《哥林多前书》（11: 23—32）福音布道：“因为在你这里有一个说教者，与你一起吃喝睡醒，或者那老亚当，你与他一同上床一同起床，然后你又与他一同躺下。他不断地向你布道，他知道巧妙地选择自己的言辞，时间越长你就沉得越深，变得越冷漠，是的，变得呆滞，最后你忘记主耶稣和他的福音，并且不再问这方面的东西。这不会错：如果今天你冷漠而懒惰，那么你明天更冷。这是你的日常师傅，这老欺骗者造成的，他把你从那里完全地拉走，尽管你每天都听见上帝的话，你却总是想着某些别的事，并且认为，你更应当去忙碌世俗的事情。因为，对我说吧，你什么时候碰上过一个厌倦于自己的吝啬的人？放高利贷的不是越来越贪婪吗？其他罪恶的情形也是如此。一种肉欲者总是谈着堕落，想着堕落，他想得越长久，他频繁地想着，他就越是急切地往这上面转变。所有这些都是老亚当的所为。他不断地向你布道，直到你淹没在罪之中。/现在，正如这贪婪的老亚当不停地向你说教金钱和财物、权力和荣誉，同样，有爱心的主基督停在另一边，把你叫向自己，忠告你想着永恒的生命，恳请你记住你的那为你而死在十字架上的拯救者，点燃你的心——这样你会思念他、把你的心思转离尘俗的生活，并且说：‘唉，主，我看见我无法停止行罪，我无法为邪恶的事情而难过。因此我请求你，帮助我成为世界之敌，帮助我，抓住向你的爱！’我们每天都需要这一提醒来抵抗那堕落说教者老亚

当，他日日夜夜都在往我们的耳朵里灌输，继续不断地让我们完全地在这生活的悲哀和欲乐之中沉陷。”另有一段：“一种罪或者诱惑的火星在心中继续闷燃着，一种向着愤怒、仇恨等等的有罪的倾向继续在他们心中深处蠕动着，这样，他们应当呼唤上帝并且祈祷：‘啊主，给予我对每个人的温柔宁静的心思，并且洗净我，为基督的缘故，洗去我全部的罪！’”

路德：马丁·路德（Martin Luther/1483—1546年），德国神学家，奥斯定会修道士（1505—24年），维滕贝格大学的教授。与中世纪神学传统、教皇权力和罗马教会决裂的十六世纪德意志宗教改革的中心人物，这宗教改革通向了一种新的礼拜仪式和教会生活，构建出了一系列福音路德教派的新教规，尤其是在北欧。他是一系列神学、释经、陶冶和教会政治的著作，无数布道文和赞美诗；另外他还把圣经译成德文。

血和肉：新约中对人的标示。可参看比如说《马太福音》（16: 17）；《加拉太书》（1: 16）；《以弗所书》（6: 12）。也参看《哥林多前书》（15: 50）：“弟兄们，我告诉你们说，血肉之体，不能承受神的国。必朽坏的，不能承受不朽坏的。”

[13]“事情就不会是如此”，重新指向前面的话题，就是说：能够在上帝面前和一个人自己面前被隐藏起来的，就不会是罪。

[14]这个“他”是指前面提及的“同知者”——良心。

[15]“在他醒来和在他睡觉的时候”中的两个“他”是指“那人”。

[16]这个“他”是指“同知者”——良心。以下的分句中的主语“他”也是如此。

[17]这个“他”是指“那人”。以下的分句中的宾语“他”也是如此。

[18][神圣的地方]教堂的空间在这样一种意义上被视作是神圣的：教堂是通过一个庆典性的神圣仪式由主教宣布启用的，在这典礼上，乡村教区司铎和本教区及附近教区牧师都会在场。丹麦语可参看明斯特尔（J.P.Mynsters）的“丹麦的教堂仪式的一个提议”中的“论教堂落成典礼”，在丹麦语的《Udkast til en Alter-og Ritualbog（圣殿与仪式书的草案）》第79—83页。按照这反映出当时的教会实践的提议，主教在典礼讲演开始的时候会说：“于是，我在我的职位上以上帝圣父圣子和圣灵的名义启用这个教堂。我令这一空间变得神圣并且使之隔离世间的喧嚣和所有尘俗的生意，这样上帝之名将留驻于之中，这里将是上帝之家，这里是通往天堂的前庭”（第81页起）。

[19][他，以那位异教徒的话说，无法骑马驰离他身后同坐在马上的悲哀]指向罗马诗人贺拉斯的颂歌第三卷第一首第37—40句

(jf.Q.Horatii Flacci opera.Nova editio stereotypa iteratis curis castigata et expolita,Leipzig 1828,ktl.1248,s.65) : 《sed Timor,et Minae/Scandunt eodem,quo dominus; neque/Decedit aerata triremi,et/Post equitem sedet atra Cura.》(但是惧怕与威胁与主人一同爬上；黑色的忧虑不离开包铜的大船，并且上马坐在了骑手后面)。

[20][那鹿奔跑得再快也无法逃离插在胸前的箭：它跑得越猛，它越是让这箭在身上插紧]对弗朗索瓦·芬乃伦的话的随意引用。引自芬乃伦《芬乃伦宗教内容的著作》的《不同的基督教思想和指令》中的第十四篇“从上帝的内在作用出发，以求把人带回到他为我们创造的真正目标”(nr.XIV 《Von den innerlichen Wirkungen Gottes,um den Menschen zu dem wahren Ziel,dazu er uns geschaffen hat,zurück zu bringen》 i 《Verschiedene christliche Gedanken und Weisungen》 i Fenelon's Werke religiösen Inhalts,overs.afMatthias Claudius,bd.1-3,《Neue Auflage》,Hamborg 1823[1800-11],ktl.1914;bd.1,s.219) : 《Man ist wie ein Hirsch,der verwundet worden,und den Pfeil,der ihn getroffen hat,in seinen Seiten trägt;je mehr er durch den Wald rennt,um sich davon zu befreien,desto tiefer rennt er ihn in sich ein》(一个人就像一头受伤的鹿，在身侧插着那击中了他的箭，它也是穿进森林猛跑想要挣脱，这箭就在身上插得越深)。比较可能是1849年8月的日记NB12: 119，其中克尔凯郭尔写道：“一个异教徒曾说过，想要骑马驰离那身后同坐在马上的悲哀，是徒劳的。一个虔诚的人(芬乃伦) 曾说：悲哀就像胸上插了一支箭——这鹿越剧烈地奔跑想要摆脱它，它越是让这箭在身上插紧。/注意，芬乃伦可能没有完全这样编辑它，也没有拿这与贺拉斯的句子放在一起；但是这想法是来自芬乃伦的。”(SKS22,213)。

芬乃伦(François de Salignac de la Mothe-Fénelon/1651-1715)，法国主教和作家。

[21][在忏悔室里说教的固然是牧师]忏悔讲演是由那有神职的牧师作的，是在忏悔室里，作为忏悔仪式的一部分，有差不多十分钟的长度。只有有神职的牧师可以主持忏悔仪式。参看明斯特尔的“丹麦的教堂仪式的一个提议”，在丹麦语的《Udkast til en Alter-og Ritualbog(圣殿

与仪式书的草案)》第51页。

[22][看，一切都变成了新的]参看《哥林多后书》(5: 17):“若有人在基督里，他就是新造的人。旧事已过，都变成新的了。”

[23][那在律法的统治之下曾是并且正是一种毫无结果的努力的东西，福音使之成为了可能]保罗—路德关于律法与福音间关系的学说：律法审判人(比如说，《罗马书》第七章)，是通往基督的训蒙师傅(《加拉太书》3: 23—24)，而福音则是令人欢喜的消息“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义。”(《罗马书》10: 4)

[24][在圣餐桌前，拯救者张开自己的手臂……他说“到我这里来”]可能指向哥本哈根圣母教堂(见前面“在石头上雕出这些图案的人”的注释)的基督雕像，在底座上有“到我这里来/马太福音。XI.28.”，见插图。关于托尔瓦尔德森想要在耶稣雕像上表述的文字可以看凯斯特纳尔的《罗马研究》(A.Kestner *Römische Studien*, Berlin 1850, s.78): “Simpel muß so eine Figur sein”, sagte er [Thorvaldsen], ‘denn Christus steht über Jahrtausenden. Dies ist’, fuhr er fort, ‘die ganz gerade stehende menschliche Figur’ – und stellte sich aufrecht, die Arme niederhängend, ohne alle Bewegung und Ausdruck. Jetzt entfernte er, mit gelinder Bewegung, die Arme und beide offenen Hände mit leise gekrümmten Ellenbogen vom Körper. So hielt er inne und sagte: ‘kann eine Bewegung simpler sein, als ich jetzt bin? und zugleich drückt es seine Liebe, seine Umarmung der Menschen aus, so wie ich es mir gedacht habe, daß der Haupt-Charakter von Christus ist’ (“一个这样的形象要简单”，他[托尔瓦尔德森]说，“因为基督站着，超过几千年。这是”他继续说，“完全直站的人的形象”，——并且站直，两臂下垂，没有任何形式的动作和表达。现在他以一个软软的动作，稍弯起肘，让手臂和两只张开的手离开身体。然后他收起，并且说：“难道还会有什么动作比我现在的动作更简单，并且在同时表达出他的爱，他对人类的拥抱，就像我现在所想像的这样，这是基督的首要特征”)。

也可参看 J.M.Thiele *Thorvaldsens Biographi*, 3. del, Kbh. 1854, s.127f.

“到我这里来”是引自《马太福音》(11: 28) “凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。”。

[25][有福了]指向《马太福音》(5: 3—10) 以及 (11: 6) 的赞词。

[26][如血一样红而比雪更白……罪被转化为洁净]指向《以赛亚书》(1: 18)“耶和华说,你们来,我们彼此辩论。你们的罪虽像朱红,必变成雪白。虽红如丹颜,必白如羊毛。”以及《诗篇》(51: 10)“神阿,求你为我造清洁的心,使我里面重新有正直的灵。”

[27][“去教”就已经被要求有“教之权威”]指向《马太福音》(7: 28—29)在登山宝训之后“耶稣讲完了这些话,众人都希奇他的教训。因为他教训他们,正像有权柄的人,不像他们的文士”。在这里也可以考虑到牧师“教”,亦即,布道,的权威。根据《丹麦与挪威教堂仪式》

(Dannemarkes og Norges Kirke-Ritual,Kbh.1762),关于神职授职仪式,第十章第二条规定,在接受职位者们在圣坛前跪着的同时,主教要以这样的方式来传授他们“这神圣职位,同时说祷告词并把手盖向他们:‘于是我根据使徒的传统,以神圣父圣子圣灵的名,将这神圣的牧师和布道者的职位授予你们,并且在之后给予你们权力和权威,作为上帝和耶稣基督的真正侍者,在教堂中秘密和公开地传布上帝的言辞,根据基督自己创建的制度分发高贵的圣餐,把罪与顽固者捆绑一处,解除悔过者的罪,并且,根据上帝的言辞以及我们基督的传统,去做所有其他与这上帝的神圣职务有关的事情。’(370页)只有得到授职的神学候选人并且在满足了一系列其他条件之后,才可以在丹麦教堂里布道。

[28][那命令波涛汹涌的大海安静下来的人]指向《马太福音》(8: 23—27)在登山宝训之后“耶稣上了船,门徒跟着他。海里忽然起了暴风,甚至船被波浪掩盖。耶稣却睡着了。门徒来叫醒了祂,说,主阿,救我们,我们丧命啦。耶稣说,你们这小信的人哪,为什么胆怯呢?于是起来,斥责风和海,风和海就大大地平静了。众人希奇说,这是怎样的人,连风和海也听从他了”。

[29][神圣的身体]指向在圣餐仪式上的约词(*verba testamenti*):“我们的主耶稣基督在他被出卖的这夜,拿起饼来祝谢了,掰开,给自己的门徒,并且说,拿起它,吃掉它,这是我的身体,为你们舍的,你们也应当如此行,为的是纪念我。他在吃了晚餐之后,也同样地拿起杯子,祝谢了,给他们,并且说,把这之中的全都喝掉,这杯是我血所立的新约,是为你们流出来的以达到罪的赦免。你们正如常常喝,也常常如此行,为的是纪念我。”见《丹麦圣殿规范书》(*Forordnet Alter-Bog for Danmark*,Kbh.1830[1688],ktl.381,s.253f.)。

[30][圆满清偿]指向那关于基督的替代性圆满的教理学说,就是

说，代替人类去清偿，这样：他作为上帝自己的儿子，以自愿的苦难和死亡满足或者和解了上帝对人类罪的堕落的审判性怒火，并且以这样的方式，就清偿了人类原本因其罪而有辜于的死亡惩罚，这样人类就能够活着并且得救。比较圣餐礼仪式之后的遣散词：“被钉上十字架而又复活的基督耶稣，现在已提供餐食并且给予你们自己的神圣身体和血，以此，他圆满地偿还了你们的罪，由此在一种真实的信仰之中强化并存留你们直至永恒的生命！”见《丹麦圣殿规范书》（*Forordnet AlterBog*s.254.）。

[31][母鸡在危险的瞬间忧虑地让小鸡们集中到自己的翅膀下]指向《马太福音》（23: 37）耶稣对耶路撒冷说：“我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意。”对此和对下面文字，对比马丁·路德在三一节（复活日）后第十八个星期日对《马太福音》（22: 34—46。关于律法之中最大诫命和关于基督是大卫之子或者大卫之主）福音布道，路德说，基督必须“代替我们来面对上帝的怒火而作为我们的罪之隐藏处。对于我们，我说，他必须是一个罪的隐藏处，作为把我们的罪拿到自己身上的人，但是对于上帝是一个恩典的宝座，正如那洁净于所有罪，满是美德与荣誉，谨慎如一只在我们之上展开自己的翅膀防鹰的母鸡，就是说抵抗魔鬼、罪和死亡，这样，上帝，为了他的缘故宽恕我们一切并且保护我们不进入凶恶。但是你应当留在这翅膀之下；如果你这样做，你不冒险出去，那么那仍在你身上的罪就不是罪，为了他的缘故，他以自己的公正遮掩住它。”也可以比较路德在第二圣诞日对《马太福音》（23: 34—39。关于对耶路撒冷的审判）福音布道。

[32][如果一切不是在这一次都被决定]指向《希伯来书》（7: 27）：“他不像那些大祭司，每日必须先为自己的罪，后为百姓的罪献祭，因为他只一次将自己献上，就把这事成全了。”也参看《希伯来书》（9: 12、25—26、28和10:10—14）。

[33][人们谈论爱的各种作为，可以提及的有很多]比较《爱的作为》。一些基督教的审思以讲演的形式写出。1847年《第一系列和第二系列的前言的终结》[译者注：书的标题“爱的作为”若是严格地直译应当是“爱的各种作为”，因为这个“作为”是复数。但因为在当时没有单数复数对比的问题，因而译者将书名译作“爱的作为”。但这里，在下一句，出现了对单数的强调，因此译者强调了复数而加上了“各种”]：“因此，这

是‘基督教的审思’，并非关于‘爱’，而是关于各种‘爱的作为’。/这是各种‘爱的作为’，这里并不是说，仿佛所有爱的作为就在这里全都被计算在内并且被描述了，哦，差得远了；这里甚至也没有这样的意思，仿佛那单个的被描述的作为就在这里一了百了地得到了完全的描述，上帝知道，绝非如此！如果一样东西在本质上是有着永不枯竭的财富，那么，这东西，甚至就其最小的作为而言，它也是在本质上无法描述的，之所以如此，恰恰是因为在本质上它是在一切之中完全在场的，并且在本质上是无法描述的。”（见社科版《克尔凯郭尔文集》第七卷《爱的作为》第1页和第227页）。

[34][如果所谈的是“这爱”的作为或许这“爱之作为”……圣餐桌前宣示的则是他的死亡]比较1849年9月日记NB12: 170中对这讲演的想法：“在‘圣餐桌前’这恰恰而完全地特别地是如此，‘爱’，就是说，基督的爱，遮掩许多的罪。基督的和解在最严格意义上是‘那爱’的作为或者那‘爱之作为’ κατ' ἐξοχήν（希腊语：在非凡的意义）”（SKS22,246,5—9）。比较《爱的作为》第一系列的祷告词中的句子：“如果你被忘记了，人们将怎样正确地谈论爱呢？！你，是你揭示了什么是爱，你，我们的拯救者和救赎者，为了拯救所有人你牺牲了你自己”（见社科版《克尔凯郭尔文集》第七卷《爱的作为》第1页）。

[35][为你]马丁·路德在自己书籍里面一次又一次使用这形式“为我”和“为你”（或者如他以拉丁语表达 pro me和pro te），在信仰关系之中强调这“个人性的”，比如说，信仰和基督教是“为我”、基督“为我”而死。比如说可参看下面的马丁·路德在降临节第一个星期日对《马太福音》（21: 1—9）的福音布道：“如果你想要成为一个基督徒，那么你就必须感觉这些话：为你，为你，并且继续停留在那里，并且没有怀疑地信：发生在你身上，——如这些话所说”。还有“他（基督）到你这里，到你这里，到你这里，那是什么？他是你的王，这不够吗？如果他是你的，为什么他需要说，他到你这里（……）基督把我们从罪、死亡、地狱的暴政之中解救出来，并且因此而成为了我们的王，难道这不够吗，但是他把他自己也交给了我们让我们拥有，这样，他所是全都变成了我们的。”

[36][质抵]指向圣餐元素，圣餐中的圣饼和葡萄酒，是耶稣的血和肉的象征，作为质抵，也就是对“罪的赦免”的确认。在路德的《教理小问答》中，有问“你从哪里得知，耶稣基督为你而死？”回答是：“得知于

圣经福音，得知于关于圣餐的那些话，通过圣餐中祂的肉和血而得知，这血和肉是作为‘耶稣基督为我而死’的质抵，为我而给出的”。译自丹麦语1847版*Dr. Morten Luthers lille Catechismus*（《马丁·路德博士小问答》）。

[37][他献出了自己]参看比如说《加拉太书》（1: 4）：“基督照我们父神的旨意为我们的罪舍己，要救我们脱离这罪恶的世代。”

[38]亦即牧师。

[39][你从教堂的侍者那里接受对你各种罪的恩典赦免的保证]参看前面对“在那里，对你所有罪的恩典赦免被向你说出”的注释。

[40][他在这有形的标志中并且以这标志把他自己给予你]参看路德关于“基督全在”的理论，基督真实地既在天上天父的右手，又在圣餐元素中作为肉和血——“在这外在有形的标志——饼和酒——中、并且以这标志、并且在这标志之下”——在这里在场，并且“在这给予那享受圣餐者的饼和酒中、并且以这饼和酒、并且在这饼和酒之下”，参看路德的协和信条（*Formula Concordiae*，第二部分《*Solida Declaratio*》，第七条关于圣餐35—39）。在其背后有着*communicatio idiomatum*（拉丁语“性质之转达”）的学说，这在这里就是说，一种对来自神圣者的各种本性在基督身上向人的本性的转达（《*Solida Declaratio*》，第七条4）（拉丁语*Libri symbolici ecclesiae evangelicae sive Concordia*, udg.af K.A.Hase, 2.udg., Leipzig 1837[1827], ktl.624（forkortet *Libri symbolici*）, s.735f.和s.726；德语拉丁语*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburschen Konfession* 1930, 11.udg.[ty./lat.], Göttingen 1992（forkortet *Die Bekenntnisschriften*）, s.983f.和s.974）。也可参看哈泽的《*Hutterus redivivus*或路德教会神学教理》（Jf.fx K.Hase *Hutterus redivivus eller den Evangelisk-Lutherske Kirkes Dogmatik*, overs.af A.L.C.Listow, Kbh. 1841[ty.1828; 4.udg.1839, ktl.581], § 123, s.316）。

[41][只通过留在他之中而留在真理之中]也许是指向《约翰福音》（8:31—32）：“耶稣对信他的犹太人说，你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒。你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”

[42][正如他是真理……他是道路……他是生命]见《约翰福音》（14:6）：“耶稣说，我就是道路，真理，生命。若不借着我，没有人能到父那里去。”

[43][通过留在他之中而有生命]也许是指向《约翰福音》(6: 56—58)，耶稣谈论自己作为生命的粮：“吃我肉喝我血的人，常在我里面，我也常在他里面。永活的父怎样差我来，我又因父活着，照样，吃我肉的人，也要因我活着。”也参看《约翰福音》(15: 4—8)中，耶稣说自己是葡萄树：“你们要常在我里面，我也常在你们里面。枝子若不常在葡萄树上，自己就不能结果子。你们若不常在我里面，也是这样。我是葡萄树，你们是枝子。常在我里面的，我也常在他里面，这人就多结果子。因为离了我，你们就不能作什么。人若不常在我里面，就像枝子丢在外面枯干，人拾起来，扔在火里烧了。你们若常在我里面，我的话也常在你们里面，凡你们所愿意的，祈求就给你们成就。你们多结果子，我父就因此得荣耀，你们也就是我的门徒了。”

[44][圣餐被称作是与一种他的同在]指向《哥林多前书》(10: 16)，其中保罗写道：“我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血吗？我们所掰开的饼，岂不是同领基督的身体吗？”另可参看见哈泽的《*Hutterus redivivus*或路德教会神学教理》的第305页起。

同在 (Samfund)，有时译作“共同体”。在正常的意义中，丹麦语的Samfund意思是“社会”。但是在神学或者圣经的意义上，它常常被用来指“(与上帝或基督或永恒的)同在”或者“(与上帝或基督或永恒的)共同体”。

[45][对他的记念]见前面对“神圣的身体”的注释。

[46][让你自己活进他]指向《加拉太书》(2: 19—20)，其中保罗写道：“我因律法就向律法死了，叫我可以向神活着。我已经与基督同钉十字架。现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着。并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活，他是爱我，为我舍己。”

上帝的不变性一个讲演^[1]

索伦·克尔凯郭尔

哥本哈根

C.A.莱兹尔的柏及继承者出版

毕扬科·鲁诺的印书坊

1855年

献给

我已故的父亲

米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔

本城的前毛织品商

作为纪念^[2]

1855年8月

前言

这个讲演在1851年5月18日讲于卡斯特雷特教堂^[3]。这段文字是我最初所用的^[4]，后来它更经常地被使用^[5]，现在我回到它上面。

1854年5月5日^[6]

S.K.

祈祷

你，不变者，对于你任何东西都不变！你，爱之中的不变者，正是为了我们的最好福祉，不让你自己被改变：愿我们也会想要我们自己的福祉，通过你的不变性让我们得教，在无条件的顺从之中，到你的不变性中找到安息并且安息在你的不变性中！你不同于一个人；如果他要保留只些许不变性的话，那么他就不可有太多能够打动他的东西，不可让自己被打动太多。你，则相反，一切都打动你^[7]，并且在无限的爱之中打动你；甚至那我们人类称作是一种琐事并且不被打动地忽略着走过的东西，麻雀的需要，它打动你^[8]；那我们在寻常几乎不会去留意的东西，一声人的叹息，它打动你，无限的爱；但是没有任何东西改变你，你不变者！哦，你，在无限的爱中让自己被打动，我们的这祈祷也会打

动你，你祝福它，于是，这祈祷改变祈祷者，使之与你不变的意志一致，你，不变者！

《雅各书》（1: 17—22）

各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的。从众光之父那里降下来的。在他并没有改变，也没有转动的影儿。他按自己的旨意，用真道生了我们，叫我们在他所造的万物中，好像初熟的果子。我亲爱的弟兄们，这是你们所知道的。但你们各人要快地听，慢慢地动怒。因为人的怒气，并不成就神的义。所以你们要脱去一切的污秽，和盈余的邪恶，存温柔的心领受那所栽种的道，就是能救你们灵魂的道。^[9]

我的听者，你听了这文字的宣读。现在这又是多么自然而然，去想一下这对立面：各种现世的、尘世的事物的可变性，和人类的可变性！令人沮丧的事，令人疲倦的事，一切都是虚空的流转^[10]，人类是可变性，你，我的听者，和我！可悲的是，变化常常是通向那更糟的！营养匮乏的人类安慰，但却仍是一个安慰：在那可变的東西上还是有着一个变化：它有一个结束！

然而，如果我们想要这样谈，尤其是在这一阴沉性之精神中，因而不是以这样一种方式，就像是带着严肃谈论虚空流转、谈论“人类的无常性”^[11]时的情形，那么，我们就不仅不是让自己保持与文字一致，不，我们是在离开它，是的，我们在改变它。因为在这段文字中所谈的是相反的东西，是关于上帝的不变性。这段文字是纯粹的喜悦和快乐；就像是来自沉默所居住的群山之巅，以同样的方式，使徒^[12]的讲演被提升到所有尘世生活的可变性之上；他谈论关于上帝的不变性，而没有谈别的。关于一个住在那上面“没有变化，甚至没有这变化的影子”的地方的“众光之父”。关于从上头下来的、来自这天父（他，作为“众光”或者光之父，他无限地了知怎样保证“那些来自他的东西真正地也是善的和完美的东西”，并且作为“父亲”，他宁可不要任何东西、除了不变地发送善的和完美的赐物之外不想别的事情）的“各样美善的全备的恩赐”。因此，我心爱的弟兄们，愿每一个人都“快快地去听”，就是说，不是去听这样那样的各种说法，而是向上听，因为在从那上面人们只持恒地听到好消息；“慢慢地说”，因为我们人类，尤其是在这个关联上，并且尤其是马上，能够说出的话，它寻常就只起到这样的作用：使得那些美善全备的恩赐变得不怎么美善全备；“慢慢地动怒”，这样，我们就不会，在

这些恩赐在我们看起来并不美善全备的时候，变得愤怒，而使得那为我们的福祉而特定的美善全备的东西因我们自身的缘故而被败坏，这正是人的愤怒所能够成就的事，并且“人的怒气，并不成就那上帝认为是正确的事情”。“所以要脱去一切的污秽，和残余的邪恶”，——就像人们打扫和装饰自己的家并且自己衣冠堂皇地坐着，喜庆地等待客人来访：我们也以同样的方式庄严地接受美善全备的赐物。“以轻柔来领受那栽种在你们心中、并且有力量使你们灵魂获至福的道”。以温柔！确实，如果这说话的不是使徒，如果我们不是马上遵从“慢慢地说，慢慢地动怒”这命令，我们肯定会说，这是一个奇怪的说法，难道我们在这样的程度上是愚人，乃至我们需要被告诫，相对于那只想让我们得到福祉的人要轻柔？以这样一种方式使用“轻柔”这个词，这无疑就仿佛是在讥嘲我们。因为，看，如果一个人不公正地想要来打我，而在这时有另一个人站在旁边，训诫说：轻柔地让你自己将就忍着；这是很直接的说法。但是，设想一下，最友善的存在体^[13]，爱本身；它挑出了一件礼物，特定为我的，并且这里我是美善全备的，是的，就像爱本身那样；它到来并且想要赐我这礼物，——这时有另一个人站在那里，他训诫着地对我说：现在，让我看，你带着轻柔地让你将就这个。然而，我们人类的情形就是如此。一个异教徒，并且只是一个——^[14]人，古代的那位简单智者^[15]，抱怨说，他常常经历这样的事情：在他想要从一个人那里拿掉某种痴愚以便为这人提供一种更好的知识，就是说，要为这人好，的时候，这人会变得如此愤怒，乃至这人，如这简单的人在严肃之中开玩笑所说的，很想要咬他^[16]。唉，上帝在6000年^[17]里又有什么会是不曾经历的，上帝每天从早上到晚上在这么多百万人中的每一个人那里又有什么是不经历的；有时候，就在他为我们造就最大福祉的时候，我们变得最愤怒。是的，如果我们人类真正知道我们自己的福祉、并且在最深刻的意义上真正地想要我们自己的福祉的话，那么，在这种关系之中就无需任何要求轻柔的训诫。但是，我们人类（又有谁不曾有过亲身的体验！），我们在与上帝的关系之中却如同孩子。因此，相对于“接受那美善和完备的东西”需要那要求轻柔的训诫——正如在同样的程度上，使徒确信：从他，那永恒不变者，那里下来，只会有美善与完备的赐物。

不同的观点！那单纯人类的（这当然是异教文化所展示的）对上帝谈论的比较少，对于“悲哀地想要谈论关于人类的事物的可变性”有着压倒性的倾向；使徒唯独只想谈论上帝的不变性。使徒的情形就是这样。

对于他，关于上帝的不变性的想法是唯一的一个纯粹的安慰、安宁、喜悦和至福。这当然也是永恒地真实的。但是，让我们不要忘记，之所以“对于使徒事情是如此”，那是因为使徒就是使徒，他早就已经在无条件的顺从之中完全地投身于上帝的不变性，他没有站在开始，更确切地说他是靠近路的尽头，那窄的路^[18]，但那也是善的路，他放弃一切选择这路，不变地追随，不向后看^[19]，迈着越来越强劲的步伐疾速地奔向永恒。相反，我们则仍只还是新开始者，仍在受教育，在我们这里，上帝的不变性必定也有可让我们看它的另一个方面；如果我们忘记这一点，那么我们很容易陷于“虚妄地对待使徒的庄严崇高”的危险之中。

那么，我们在这里就将谈论^[20]，如果可能，既是在恐怖之中也是在抚慰之中，谈论你，你，不变者，或者谈论你的不变性。

上帝是不变的。他全能地创造出了这个有形的世界^[21]，——并且使自己变得无形^[22]；他穿上有形的世界作为衣服^[23]，他改变它如同人换衣服——而自己不变^[24]。这感官性的世界^[25]里的情形就是如此。在各种事件的世界，他在每一个瞬间里到处都在场；比起那据说是在一切地方在场的最警醒的人类的公正，在一种更真实的意义上，他，从不被任何凡类看见，全在地在场，在一切地方在场^[26]，在那最卑微的事物上及在那最伟大的事物上，在那只能在比喻性的意义上能够被称作是一个事件的事情上及在那是唯一的事件的事情上，在一只麻雀死去的时候和在人类的拯救者出生的时候^[27]；他在每一个瞬间把所有现实的东西作为可能^[28]握在自己全能的手^[29]中，在每一瞬间都一切就绪，在一个此刻之中改变一切，人类的各种看法、论断，人类的高贵和甚至卑微，他改变一切^[30]——自己不变。在一切都是在表面看起来的未变（因为这只是表面：那外在的在某一特定的时间里是未被改变的；它总是被改变），在一切的巨变之中他仍是同样地不被改变，没有任何变化触及他，甚至连变化的影子都没有；在不变的明朗之中，他，众光之父，是永恒地不被改变的。在不变的明朗之中，——是的，正因此他是不变的，因为他是纯粹的明朗，一种在自身之中没有任何昏暗并且任何昏暗都无法靠近的明朗。我们人类的情形不是这样，我们并非以这样一种方式是明朗，正因此我们是可变的，在我们心中有时候稍稍更亮堂，有时候变得有点昏暗，我们被改变，有时候在我们周围有变化，变化的影子变化着地滑向我们，有时候从外部世界有一道变化着的光线落向我们，而我们自己则在所有这变化的同时在我们内心之中被改变。但上帝是不

变的。

这个想法是令人感到恐怖的，纯粹的畏惧与颤栗^[31]。在通常，这一点也许不怎么被强调；人们悲叹人类的可变性、悲叹“那现世的”的可变性，但上帝是不变的，这是安慰，纯粹的安慰，甚至轻率性^[32]都这样说。是的，确实，上帝是不变的。

但是首先，你是不是也与上帝有着一致，你是不是真正严肃地考虑，你是不是努力诚实地去理解，——这是上帝对于你、也是对于每一个人的永恒不变的意志，每一个人应当去为之努力，——你是不是努力诚实地去领会：对于你，上帝的意志会是什么？或者难道你就这样一天一天地活下去，而根本就没有想到过这一点？多么恐怖，这样，他是那永恒不变者！因为，这一不变的意志，你必定会在什么时候，或早或晚，与之有冲突，这一“因为想要为你谋福祉所以想要让你去考虑这个问题”的不变的意志，这一“若你以另一种方式与之发生冲突那么就必定会碾碎你”的不变的意志。其次，与上帝还算是有着一致的你，你到底是不是也与他有着真正很好的一致^[33]，你的意志，它是不是，并且是不是无条件地，是他的意志，你的各种愿望，你的每一个愿望是不是他的诫命，你的各种想法，你的首先的和最后的想法，是不是他的各种想法；如果不是，多么恐怖：上帝是不变的，永恒，永恒地不变的！想一下，哪怕只是与一个人有不一致！不过，也许你是更强并且这样说那另一个人：好吧，是啊，他肯定会改变。但如果他是那更强；也许你还是会认为能够坚持更久。但如果这是一整个同时代的人；也许你还是会说：70年^[34]不是永恒。但是那永恒的不变者，——如果你是与他有不一致，这可是一个永恒：多么恐怖！

想象一个漂泊者；他停在了一座巨大的、不可攀越的山脚下。这是他……，不，他不应当，但这是他想要越过的，因为他的各种愿望、他的各种思念、他的各种欲求、他的灵魂（它们有着一种更轻易类型的旅行工具）已经越过而到了另一边，所缺的事情只是他随后跟上。想象一下，他到了七十岁；但是这山仍不变地站着，不可攀越。让他再过七十年；但这山仍不变地挡着他的路，不变地，不可攀越。这样，他也许在这样的情况下有所改变，他死心放弃自己的各种思念、自己的各种愿望、自己的各种欲求，他几乎不再认识自己，以这样一种方式，一个下一代的人现在碰上他，他坐着，没有改变地，坐在没有改变而无法攀越的山脚下。让这是一千年前的事情吧；他这不变的人，他早已死去，

只有传说在叙述着他的故事，这是唯一剩下的，——是的，然后，这不变而不可攀越地站着的山。现在，这永恒的不变者，对于他一千年就像一天^[35]，唉，这甚至都已经说得太多了，它们对于他就像是一个此刻，是的，在严格的意义上它们对于他就仿佛是它们对他不存在，——如果你有，哪怕只是丝毫，这样的想法要去沿着一条不同于“他想让你走的路”走的话：多么恐怖！

确实，如果你的，如果我的，如果这千千万万个人的意志恰不是完全与上帝的意志一致：但是在那所谓的现实的世界的忙碌之中事情仍按其最好的状态进行着，上帝并不在严格的意义上让自己显得是感觉到了什么；更确切地说，事情肯定是如此：如果有一个义人^[36]——如果有着一个这样的义人的话！——他观察这世界，如圣经所说，一个卧在恶中的世界^[37]，他必定会因为“上帝没有让自己显得是感觉到什么”感到沮丧。但是你是不是因此就以为上帝改变了自己，或者是不是这“他没有让自己显得是感觉到什么”，在他确实是永恒地不变的时候，就是不怎么恐怖的事情了？我觉得事情不是这样的。考虑一下这个，然后说哪一种情形是更恐怖的，是这种吗：那无限的更强者，他厌倦于被讥嘲，在其权柄之中站起来碾碎那些顽冥不化的作对者，——这是恐怖的，并且，在人们说上帝不可讥嘲^[38]的时候，在人们于是就指向“他的惩罚审判毁灭性地落在人类之上”的那些记载^[39]的时候，事情也是以这样的方式被描述的；然而，难道这真的是严格意义上的最恐怖的事情吗？难道下面这情形不是更恐怖吗：那无限强者，他——永恒不变地！——完全静止地坐着看，没有任何面部表情的变化，几乎就仿佛他不存在，然而，以这样的方式，义人肯定就不得不哀叹，谎言在挺进、把持了权力，暴力与不义战胜，并且甚至是如此，一个更好的人会被诱惑得认为自己不得不稍稍使用同样的手段，如果还要有希望去为“那善的”做成一点什么的话；这样，这就似乎是在讥嘲他，他这无限强者，这既不容讥嘲也不容改变的永恒不变者，——难道这不是最恐怖的事情吗？因为，你想啊，他又为什么如此宁静？因为他自己知道，他是永恒不变的。一个不是自己永恒地确定自己是不变者的，他是无法以这样的方式保持安静的，他会在自己的权柄之中站起来；而只有那永恒不变者能够以这样的方式安静地坐着。他给出时间，他也能给出时间，他有永恒，并且他是永恒地不变的；他给出时间，并且他有意这样做，然后，一份永恒的账目^[40]就来了，在之上任何东西都没有被遗忘，那些被说出的不得体的话，哪

怕只是其中的一句^[41]，他是永恒地不变的。然而，他以这样的方式给出时间，给出回头和改善的时间，这也可以是仁慈；但是，如果这时间没有以这样的方式被使用的话，那就可怕了，因为那样的话，我们内心的痴愚性和轻率性就会希望，他最好是马上就让惩罚就绪，而不愿他这样地给出时间，就仿佛没事一样但却永恒地不变。去问一个教育者吧（在与上帝的关系之中我们或多或少地仍全都是孩子！），去问那与走上了迷途的人们有关系的人（我们中的每一个人至少有一次曾进入过迷途^[42]，不管是长时间或短时间、有着更大或者更小的间歇），你会听他将向你确认，这对于轻率性，或者更确切地说，对于“去阻止轻率性”，是一种极大的帮助（又有谁敢说自己完全得免于轻率性？）：惩罚的痛苦尽可能在违犯的同时刻马上就跟上，这样，轻率者的记性就习惯于在记住辜的同时记住惩罚。是的，如果事情是如此，迷途与惩罚以这样的方式处于一种相互间的关系之中，就像一个人在一把双管的射击武器^[43]上按下一个弹簧，就在他抓住禁忌的欲乐^[44]或者走上了迷途的一刹那，惩罚也就在这同一个刹那跟上：那么，我相信这轻率性会当心了。但是，在辜与罚之间的时间越长（按确切的理解，它表达出测量这事情之严肃的尺度），对轻率性的诱惑就越大，就仿佛这一切也许能够被忘记，或者公正自身也许会改变自己并且到了那个时间会获得各种完全不同的其他概念，或者至少会是这样：就仿佛这事情发生在如此久远之前，乃至要毫无改变地描述这事情都会是不可能的。然后，轻率性改变自己，没有向那更好的方向变；然后，轻率性变得有安全感；然后，在轻率性变得有安全感的时候，它就越胆大，然后一年又一年过去，——惩罚不出现，遗忘入场，惩罚再次不出现，但是新的迷途没有保持不出现，现在那旧的迷途变得更为恶性；然后这就结束了；然后死亡作出终结，——对于所有这些（这只是轻率性！）有着一个永恒不变者是见证者：这也是轻率性吗？一个永恒的不变者^[45]，那你有账目要与之作清算的，是他。在现世性的指针，分针，指向70年的这瞬间，这人死了，在这个时候，永恒之指针几乎就没有任何移动，在这样一种程度上，一切对永恒和对他，那不变者，都是在场的。

因此，不管你是谁，记住，（这是我对我自己说的），对于上帝没有什么意义重大的也没有什么毫无意义的东西，在一种意义上，那意义重大的东西对于他是毫无意义的，在另一种意义上甚至那最微渺的无足轻重之事也是某种无限地意义重大的。这样，如果你的意愿与他的不一

致，考虑一下这个：你永远都无法摆脱他；感谢他，如果他通过温和或者通过严历来教你，使你的意愿一致于他的；——如果他不让自己显得是感觉到什么，这会是多么可怕；如果一个人会走这样的极端，以至于他几乎就要坚持认为，要么上帝不存在，要么他变了，要么甚至他只是太伟大而不能去留意到那被我们称作是无足轻重之物的东西，这会是多么可怕，因为，他是存在的，并且他也是永恒不变的，并且他的无限伟大恰恰也正是这种伟大：他看见，即使是最微不足道的，他记得，即使是最微不足道的，是的，如果你不想要他所要，他会不变地在永恒之中记住这一点！

因而对于我们，轻率而不稳定的人类，在这关于上帝的不变性的想法之中有着纯粹的畏惧与颤栗。哦，好好考虑一下这个！不管他是否让自己显得是感觉到什么，他是永恒不变的。他是永恒不变的，好好考虑一下这个，如果你，如人们所说的，仍有某些尚未与他结清的账目的话，他是不变的。也许你许诺了他什么，因神圣的诺言你有了义务去……但是随着时间的流失，你变了，你现在很少想到上帝（也许你作为年长者有更重要的事情要去想？），或者你也许对上帝有别的想法：他并不关心你生活中各种无足轻重的事情，这样的信仰是孩子气；不管怎么说，反正你就是这样地忘记了你许诺他的事情，然后也忘记了“你许诺他这事”，接着，在最后也忘记了，忘记了，是的，忘记了“他什么都不忘记，他这永远的不变者；而‘认为有什么东西对上帝会是无足轻重的、认为上帝，他，这永恒不变者，会忘记什么’，这则正是年岁倒转的孩子气”！

在人与人的关系中，变化性如此不时地被抱怨，这一个抱怨那另一个，“他变了”；然而，甚至就在这人与人的关系之中，有时候，其中一个人的“未变性”会变得像是一种折磨。也许一个人对另一个人谈起他自己。也许他所谈的是孩子气的情有可原的东西。但也许事情更严重：痴愚而虚荣的人心会忍不住大声谈论自己的热情、自己的情感之持久、自己在这个世界中的意愿。另一个人平静地听着，他甚至没有微笑，也没有去阻止他说；他让他说，他听着，他沉默，只许诺被要求的事——“不忘记这所说的东西”。然后，时间流逝；其中说话的这人早已忘记了所有这些；另一个人则相反没有忘记，是的，让我们以更奇怪的方式来想一下，他被“说话的这人”在一个心境的瞬间所说出的，唉，简直就是赠送出的，这些想法感动，在诚实的努力中相对于这些想法构建出了自己的

生活；他的记性的“未变性”是一种怎样的折磨啊，他，他只是太清晰地展示了：在那个瞬间里被说出的这些话，他全都记得，甚至最小的细节！

现在，那永恒不变者——和这颗人类的心！哦，这颗人类的心，在你那秘密的内闭空间里，不为他人所知的——这还不是最糟的——有时候几乎对相应者自己而言也是不认识的，在那之中有什么是你所不隐藏的！当然几乎就是这样，一旦一个人哪怕只是变得稍有一点年岁，它就几乎像是一个墓穴，这颗人的心！在那里，在遗忘之中被埋葬着的：各种承诺、各种意念、各种决定^[46]、各种整体的计划和各种计划的碎片，以及还有什么，上帝知道，——是的，我们人类以这样方式说话，因为我们人类很少考虑自己说什么；我们说：那里有着什么，上帝知道。我们这样说，一半是轻率地，一半是疲倦于生活，——然后这恰恰就如此恐怖地是真的：上帝知道这“什么”，他知道这个，直到最小的细节，你所遗忘的东西，他知道那对于你的记性来说是已变了的東西，他不变地知道这个，他甚至都不是回忆起这个，就仿佛还是在不久之前，不，他知道这个，就仿佛这就是在今天，并且他知道，相对于这些愿望、意念、决定之中的一些，是否有着所谓是对他说的关于这方面的东西，——并且，他是永恒未变而永恒不变的。哦，如果另一个人的记性会对一个人成为负担，——那么，它也仍永远都不会如此完全地可靠，并且不管怎么说，这情形也不会是永久持续的，我还是会摆脱这另一个人及他的记性；但是一个全知者^[47]，以及一种永远不变的记性，这是你所无法摆脱的，在永恒之中最不可能；这是多么可怕！不，一切对他都是永恒不变地永恒在场的，永恒地在同样的程度上在场，既没有早上的也没有晚上的、既没有青春的也没有老年的、既没有遗忘的也没有藉口的流转的影子^[48]来改变他，没有，对于他没有影子；如果我们是，如人们所说，影子^[49]，他在其永恒的不变性中是永恒的明朗；如果我们是疾速出发的影子，——我的灵魂，好好留意，因为不管你是否想要这么做，你都是在急速奔向永恒，向他，他是永恒的明朗！因此他不仅记账目，而且他就是账目；这就是说，我们人类应当把账算清，就仿佛距离算账的时候也许还有很久，然后，为了保持让这账目有条理，也许还有无法克服的一大堆麻烦；哦，我的灵魂，在每个瞬间，这账目都被清算出来；因为他不变的明朗就是账目，直到最小的细节都由他完全算清并且保留，他，永恒的不变者，“没有忘记任何我所忘记的东西、也没

有像我那样地以并不同于某事物在事实上所是的样子记住这事物”的他。

于是，在这种关于上帝的不变性的想法之中有着纯粹的畏惧与颤栗，要与一种这样的不变性有任何关系，这几乎就仿佛是一件远远地远在一个人的力量之外的事情，是的，就仿佛这想法会把一个人扔进恐惧和不安，直至绝望。

然而，事情也是如此，在这想法之中有着抚慰与至福；事情确实是如此：在你，厌倦于所有这人类的、所有这现世的和尘俗的变化与流转、厌倦于你自己的不稳定，会希望有一个地方，你能够在那里安放你疲倦的头、疲倦的思想、疲倦的心念，以便能休息，安安静静地休息的时候^[50]：哦，在上帝的不变性之中有着安息！如果你为此而让他的这种不变性为你服务，如他所愿，来求你的最大福祉、你的永恒福祉，如果你让你自己受教育，这样你的自身意愿^[51]（并且在严格的意义上，那可变性，比起“自外而来”，更多地是来自它）死绝^[52]，越早越好，自身意愿的抵触当然是帮不了你的，不管愿意不愿意，你都应当去顺从；想象一下在“想要与一种永恒的不变性不一致”之中那徒劳的东西；去像孩子一样——在这孩子真正深刻地感觉到自己直面一种意愿的时候，能帮得上他的只有一种做法：去顺从；——如果你让自己通过上帝的不变性来得到教育，以便让自己放弃不稳定和可变性与反复无常和任性，那么在这时，你就总是不断越来越安全并且越来越充满至福并且越来越充满至福地安息在这一“上帝的不变性”之中。^[53]因为，关于上帝的不变性的想法是充满至福的，是啊，这一点又有谁怀疑；但只是要留意，让你自己变得如此，这样你能够至福地安息于这不变性中！哦，正如那有着一个幸福的家的人，一个这样的人以这样的方式说：我的家是永恒地得到了保障的，我安息在上帝的不变性之中。这一安息，除了你自己之外无人能够打扰你；如果你能够在不变的顺从之中变得完全地顺从，那么你就会在每一瞬间，带着就像沉重的落体坠向大地一样的必然性，或者带着那很轻的东西升向天空一样的必然性，自由地安歇在上帝之中。

那么就让那一切别的东西如其所地为变化吧。如果你让你的活动发生在一个更大的舞台上，那么你会以更大的尺度来体验一切的可变性；但在一个比较小的舞台上，在最小的舞台上，你也还是会体验到这同样的东西，也许是同样地痛苦。你将经历，人们怎样变化，你自己怎样变化；有时候事情也会是，仿佛上帝变了，这也是属于教育中的一部分。关于这个话题，关于一切的可变性，一个年长者能够比我更好地谈论，

而也许我所能说的东西会在完全年轻的人看来是某种新的东西。然而这一点我们就不再继续深入谈论了，还是让生活的丰富多样性，按照那为每个人所特定出的方式，来为这每一个人作论述，这样他就能够去经历在他之前所有其他人曾经历过的事情。有时候，变化会是这样的，你想起这话：变化取悦人^[54]，——是的，真是太不可言说了！也会有这样的時候出现，你自己想出一句被语言遮蔽起了的话^[55]，你说：变化并不让人欢悦，——我又怎么说：变化取悦人？在事情是如此的时候，你就会被特别地导向（这是你无疑在第一种情形之中也不会忘记的事情）去寻向他，那不变者。

我的听者！现在，这一个小时^[56]马上就过去了，这讲演也将结束。如果你自己不想让事情有所不同的话，那么这一个小时也很快就会被遗忘，这讲演也将被遗忘。如果你自己不想让事情有所不同的话，那么关于上帝的不变性的想法也将在可变性之中被忘却。然而这无疑不是他的过错，他这不变者！但是，如果你自己不想成为遗忘它的原因，那么，你就在这一想法之中获得了维持你的一生、一个永恒的给养。

你想象一下，在荒漠之中，一个孤独的人，他几乎是被烈日烧灼，在干渴乏力的状态之中，他发现了一眼甘泉。哦，美味的凉爽！现在我终于到了，赞美上帝，他说，——然而他只是找到一眼甘泉，那找到了上帝的人会怎么说！他也必定会是说“赞美上帝”，我找到了上帝！——现在我，赞美上帝，终于得到了给养。因为你忠实的甘泉，哦，心爱的甘泉，并不隶属于变化之下。在冬天的寒冷中，如果它到达了这里，你并不变得更冷，而是恰恰保留了同样的凉爽，泉中的水并不冻结！在夏天中午的炎热之中，你恰恰保留着你不变的凉爽，泉中的水并不变得温热！在他所说的话中没有任何不真的东西（他，在我看来没有选择任何不知感恩的对象来进行赞美，一眼甘泉，每一个人——只要他越多地知道荒漠与孤独意味了什么，他就越明白这甘泉的意义），在他的赞美之中没有任何不真实的夸张。然而，他的生活以一种完全不同于他曾想象的方式发生转折。他有一次就走上了歧路，然后被扯进那浩瀚的世界之中。许多年之后，他归返回来。他首先想到的是甘泉，——它不在那里，它干涸了。他沉默地在悲哀之中站了一小会儿；然后他打起精神，说：不，我并不收回我曾说过的对你的赞词中的任何一词一句，它们全都是真理。如果我在你在的时候赞美你美味的凉爽，哦，心爱的甘泉，那么，就现在，在你消失了的时候，让我也赞美它吧；这必定是真的，

在一个人的胸膛里有着不变性。我也不能说，你欺骗我；不，我若是找到了你的话，我确信，你的凉爽会是不变的，——你没有承诺更多。

但是你，哦，上帝，你，不变者，你不变地总是让人能找到，并且让自己不变地总是被找到，没有人，不管是在生在死，能旅行如此之远乃至你无法被找到、乃至你不在，你当然是无处不在的；——这也不是大地上甘泉所在的方式，那些甘泉只存在于一些单个的地点。另外，——这是多么震撼性的安全保障啊！——你当然不像甘泉那样留在固定地点，你随同旅行；唉，没有人能够在歧路上走得如此之远乃至他无法找到回归向你的路，你，“不仅仅像一眼让自己被人找到的甘泉”的你，——这是对你的实质^[57]的多么意义贫乏的描述！——你，就像一眼自己去寻找那燥渴者、那歧行者的甘泉（我们从不曾听说过任何水泉会是如此）的你^[58]。以这样的方式，你不变地在所有时间、在所有地方让人能找到。哦，在任何时候，只要一个人走向你，不管他在什么年岁，不管在这天的什么时候，不管在怎样的状态之中：只要他是诚实地来到，他总是会发现（正如甘泉不变的凉爽）你的爱是同样地温暖，你，不变者！阿门。

注释：

[1][上帝的不变性/一个讲演]比较草稿（ms.1.3）中的封面，其中克尔凯郭尔写道：“上帝的不变性/一个讲演”，和誊清页（ms.3.3）他删去了“布道”。另外比较书名页的誊清稿（ms.3.4），其中克尔凯郭尔在一个讲演下面删去了“讲演于卡斯特雷特教堂1851年5月18日礼拜日”。

[2][献给我的父亲已故的米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔作为纪念]米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔（Michael Pedersen Kierkegaard，出生用名是Michel），1756年12月12日出生。1768年到哥本哈根，在他舅舅毛织品商尼尔斯·安德森那里学生意。他在四十岁的时候带着相当可观的财富退出了商界。他在1797年与安娜·伦德（Ane Lund）结婚，与她生了七个孩子，索伦·克尔凯郭尔是最小的。他1809年在新广场2号买下了一幢房子（在今天是菲特烈堡街），这之后一直住在那里，直到他去世于1838年8月9日，终年81岁。

题献词可与“两个陶冶性的讲演，1843年”、“三个陶冶性的讲演，1843年”、“四个陶冶性的讲演，1843年”、“三个陶冶性的讲演，1844年”、“四个陶冶性的讲演，1844年”的扉页题献词（这些讲演献给/我的父亲/本城的前毛织品商/已故的/米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔）比较；也

可与“三个想象出的场合讲演”的扉页题献词（献给/我已故的父亲/米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔/作为纪念）比较。最后，还有“一个陶冶性的讲演，1850年”的题献词（献给/我的父亲/已故的/米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔/作为纪念）。

[3][这个讲演在1851年5月18日讲于卡斯特雷特教堂]1851年5月17日的《地址报》115期上的布道者名

单“Citadellets, Hr. Mag. S. Kierkegaard, Kl. 9 $\frac{1}{2}$.”。5月21日收到克尔凯郭尔两封女听者来信。一个是自称“e-e”的，其中写道：“星期天您作为布道者被挂名于卡斯特雷特教堂。除了去那里之外我又能够做什么别的呢，并且我没有失望。这不是我所听过并且在它结束之前就忘记的布道中的一个。不，这讲演从丰富而热情的心中涌出，让人感到惧怕，但又是陶冶性而抚慰性的，为永不被忘却、但也为结出永恒而充满祝福的果实而挤迫进心中”（B&A, nr. 277, bd. 1, s. 298f. [Brev 313]）。另一个自称是“S.F.”的，在信中指出克尔凯郭尔在卡斯特雷特教堂的布道：“对于我这一天是一个陶冶的喜庆日，我相信更多人的情形象我一

样”（B&A, nr. 278, bd. 1, 301 [Brev 314]）。另外，比较1851年5月底或者6月初的日记NB24: 74，克尔凯郭尔在之中写道：“5月18日礼拜日，我在卡斯特雷特教堂布道。这是我最初的，我心爱的这段文字，雅各书第1章[见下面的注释]。也还是，这我承认，带着关于‘她’[克尔凯郭尔前未婚妻，与施莱格尔结婚的瑞吉娜·欧伦森]的想法，item[拉丁语：同样地]，如果听我讲演她会喜欢的话。/我在事先为各种可能的努力所苦，就如在我要使用我的肉身时一直发生的情形。/我做这讲演。过程挺傻的，但是我讲得如此轻，以至于人们抱怨听不见。/在我回家的时候，我甚至感觉非常好，情绪很高。我的想法本来是在夏天做一些这样的布道，自然是在一些加工之后。/现在，我明确地意识到，非常大量的时间过去，对我的消耗还是太大。/于是，我突然有了这样的想法：你当然可以ex tempore[拉丁语：当场的，没有准备的]布道。/这一下子触动我。我宁可冒险到极端。/但是发生了什么事？星期一我是如此无力和疲惫，这是很可怕的。/然后好几天过去了。我固然不会放弃关于ex tempore[拉丁语：当场的，没有准备的]布道的想法，然后是在存在性的意义上尽可能极端地强调出那基督教的。/不过，我还是感觉，这是与我的全部的存在体（Væsen）作对。/我越来越疲惫。然而我却并不完全放弃这想法。/然而下一次我却必定会放弃它。/然后我真的病了。不

幸的苦恼的痛楚，它是我人格的边界，现在开始可怕地骚动起来，某种迄今已很久很久没有在我身上发生过的事情。/在某个瞬间，我把这理解为惩罚：我没有足够快地出手。/我变得更糟糕。/(.....)然后，我以另一种方式来理解它。我还是想再次越过我的边界，而现在安息于‘让你安心满足于我的恩典’。内在化(Inderliggjørelse)是我的任务，我在极大的意义上是一个诗人。/18日礼拜日早上，我向上帝祷告：在我内心中必定有某种新的东西诞生(我不知道，这是怎么发生的)，另外，这想法挤迫向我，就像父母教育他们的孩子，并且在最后带他们去受坚信礼，以同样的方式，现在这就是上帝带我去受的我的坚信礼。/这也以一种方式发生了。在我内心中有某种新的东西诞生；因为我以另一种方式来理解我的作家任务，现在它是被以完全另一种方式投入到了‘直接地传播宗教性’之中。在这之上我也得到了坚信礼，对于我事情就是如此。”(SKS24,365—367。也看对之的注释)。

1851年5月18日是复活节之后的第四个礼拜日。

(译者对引文的说明：“直接地传播宗教性”，就是说，去直接作为宗教(讲演)作家，而不是像文学诗人或者哲学家那里地间接触及宗教。这个直接地(ligefrem)是指一种简单自然的“直接”。克尔凯郭尔的大多数假名著作的作者都不是在直接地谈宗教)。

[4][这段文字是我最初所用的]指向《雅各书》(1: 17—21)，是《两个陶冶性的讲演，1843年》之中第二个讲演“所有善的和所有完美的馈赠都是从上头来的”的圣经文字依据。见(社科版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第41—66页)

[5][后来它更经常地被使用]《雅各书》(1: 17—21)，既是《两个陶冶性的讲演，1843年》之中第二个讲演“所有善的和所有完美的馈赠都是从上头来的”的圣经基础，见(社科版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第41—66页)，也是《四个陶冶性的讲演，1843年》之中第三个讲演“所有善的和所有完美的馈赠都是从上头来的”的圣经基础(SK5,143—158)。

[6][1854年5月5日]索伦·克尔凯郭尔41岁生日。

[7][你，不变者，对于你任何东西都不变！(.....)则相反，一切都打动你]比较1851年5月的日记NB24: 56，之中克尔凯郭尔在“对于上帝的不变性的布道的各种新主题”标题下写了：“一切打动他——没有任何东西改变他”(SKS24,358,3)。

[8][麻雀的需要，它打动你]指向《马太福音》（10：29）之中耶稣说：“两个麻雀，不是卖一分银子吗？若是你们的父不许，一个也不能掉在地上。”《路加福音》（12：6）之中耶稣说：“五个麻雀，不是卖二分银子吗？但在神面前，一个也不忘记。”《马太福音》（6：26）之中耶稣说：“你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。你们不比飞鸟贵重得多吗？”也比较《基督教讲演。1848年》第四部分中的第六个讲演中的祈祷“在我站在天穹之下，被造化之奇环拥，这时我感动而崇拜地赞美你的伟大，你轻松地把群星置于‘那无限的’之中，慈父般地关心着那麻雀”。

[9][《雅各书》（1：17—22）：各样美善的恩赐.....能救你们灵魂的道。]复活节之后第四个星期天的使徒信文。参看《丹麦圣殿规范书》第87页，引文想来是出自那里。参看誊清稿（ms.3.3）写道：“《雅各书》/复活节之后第四个星期天的使徒信文。”（Se tekstredegrørelsen,s.517）。

译者在这里使用和合本《雅各书》（1：17—22）之中的经文。

[10][一切都是虚空的流转]对照《传道书》（1：2）：“传道者说，虚空的虚空，虚空的虚空。凡事都是虚空。”

[11][人类的无常性]“人类的无常性（menneskelig Ustadighed）”出现在《三个陶冶性的讲演，1844年》的第二个讲演“一种永恒至福的期待”之中（SKS5,258,30）。也参看《雅各书》（1：6—8）：“只要凭着信心求，一点不疑惑。因为那疑惑的人，就像海中的波浪，被风吹动翻腾。这样的人，不要想从主那里得什么。心怀二意的人，在他一切所行的路上，都没有定见。”

[12][使徒]根据老式教会传统看，《雅各书》的作者是耶稣的十二门徒之一；在克尔凯郭尔的时代，一般人都认为，这个使徒小雅各（见《马可福音》15:40）是亚勒腓的儿子（见马太福音10:3）。

(jf.fxM.Gottfried Büchner's biblische Real-und Verbal-Hand-Concordanz oder Exegetisch-homiletisches Lexicon,6.udg.,forøget og udg.af H.L.Heubner,Halle 1840[1740],ktl.79,s.781,§ 5,d,i artiklen《Jacob,Jacobus》.)

根据四位西方教会圣教父之一圣哲罗姆（Hieronymus，或译圣热罗尼莫或圣叶理诺，也译作圣杰罗姆）的说法，这个雅各则应当是耶稣的兄弟雅各，也被称作主的兄弟雅各；这一解读也推导出，耶稣的兄弟雅

各也是他的使徒；在克尔凯郭尔的时代，这解读是人们争议的话题。

(jf.G.B.Winer *Biblisches Realwörterbuch zum Handgebrauch für Studierende, Kandidaten, Gymnasiallehrer* und Prediger, 2. udg., bd. 1-2, Leipzig

1833-38[1820], ktl. 70-71 (forkortet *Biblisches*

Realwörterbuch) ; bd. 1, s. 620-623; W.M.L.de Wette *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments* bd. 1-2, 4. udg., Berlin 1833-42[1817-26], ktl. 80; bd. 2, §

167, s. 302-306; og Ph. Schaf *Das Verhältniss des Jakobus, Bruders des Herrn, zu Jakobus Alphäi*, Berlin 1842, ktl. U 94.)

[13]存在体 (Væsen) ，也被译作“在”。

[14]破折号为译者所加，为避免被读成“单独一个人”意义上“只一个人”。这里是说他只是一个“人”而非其他，比如说“神”。

[15][古代的那位简单智者]克尔凯郭尔常常使用这说法来指称苏格拉底。苏格拉底常常自己谈论自身的简单天真，比如说在柏拉图《会饮篇》198d中，苏格拉底说“由于这种无知，我原来以为一开始就讲些事实，然后就选择最吸引人的要点加以列举，按最有利的方式加以排列”（我在这里引用《柏拉图全集》第2卷第238页中的文字。见王晓朝译，人民出版社2001年版。当然，我引用的版本中“简单天真”是被翻译成“无知”，但意思差不多）。

苏格拉底：（约前470—前399年）古希腊哲学家。他在与自己同时代人的对话中发展出自己的思想，寻求通过助产妇的手法帮助那些在事先就已经“怀有”知识的人，生产出这知识，并且帮助他们摆脱他们的错误观念。这种助产妇的方法总是以对话形式来运用。他被以“引进国家承认的神之外的神”和“败坏青年”的罪名，他被以一杯毒药处决，他心情平和地喝下毒药。他没有留下任何文字，但他的人格和学说被同时代的三个作家记录下来：阿里斯托芬在喜剧《云》之中，色诺芬尼在四篇“苏格拉底的”文本中以及柏拉图在各种对话录中。

[16][抱怨说……这人会变得如此愤怒……很想要咬他]指向柏拉图的《泰阿泰德篇》（151c），其中苏格拉底说：“人们经常对我怀有那样的感觉，并想指责我消除了他们孕育的某些愚蠢的观念。他们看不到我正在对他们行善。他们不知道神不会恶意对待人，也不知道我的行为并非出于恶意。”（我在这里引用《柏拉图全集》第2卷第664页中的文

字，王晓朝译，人民出版社2001年版。当然，这个版本中“他们简直是要来咬我”没有被翻译出来。可对照英译本，比如说网上Benjamin Jowett的英译本<http://classics.mit.edu/Plato/theatu.html>：“For I have actually known some who were ready to bite me when I deprived them of a darling folly; they did not perceive that I acted from good will, not knowing that no god is the enemy of man—that was not within the range of their ideas...”）。

[17][6000年]以旧约中不同段落为出发点，人们从基督教的古代时就一直认为，世界是在公元前差不多4000年前被创造的。爱尔兰英格兰大主教詹姆斯·乌雪在其旧约年表*Annales Veteris Testamenti*（1659年）之中指出根据圣经记载及历法考证，认为世界创造于公元前4004年10月23日礼拜天。甚至到了19世纪，许多人仍把这年历以及类似推算认作是权威的，因此他们在他们的年代里把世界的历史年龄推算为大致6000年左右。比如说在1851年的一本官方认可的日历中写有：“目前这一年，闰年之后第三年，根据基督诞辰为1851年。/在世界被创造之后5818年。”

[18][那窄的路]指向《马太福音》（7：13—14）：“你们要进窄门。因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多。引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”

[19][不向后看]指向《路加福音》（9：61—62）：“又有一人说，主，我要跟从你。但容我先去辞别我家里的人。耶稣说，手扶着犁向后看的，不配进神的国。”

[20][我们在这里就将谈论]在明斯特尔（J.P.Mynster）布道的时候，他总是一次又一次使用这一表述的不同变体形式，作为一次布道的主题的引言。丹麦文文献可参看*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret*（所有礼拜日与节日的各种布道）。

[21][他全能地创造出了这个有形的世界]比如说可看《使徒信经》的第一条“我信上帝，全能的父，创造天地的主。”

[22][使自己变得无形]关于上帝的无形，可见于《罗马书》（1：20）；《歌罗西书》（1：15）和《提摩太前书》（1：17）。

[23][他穿上有形的世界作为衣服]《诗篇》（104：2）：“披上亮光，如披外袍，铺张穹苍，如铺幔子。”

[24][他改变它如同人换衣服——而自己不变]《希伯来书》（1：10

—12)：“又说，主阿，你起初立了地的根基，天也是你手所造的。天地都要灭没，你却要长存。天地都要像衣服渐渐旧了。你要将天地卷起来，像一件外衣，天地就都改变了。惟有你永不改变，你的年数没有穷尽。”

[25][感官性的世界]可以以各种感官来把握的世界。

[26][在每一个瞬间里到处都在场……全在地在场，在一切地方在场]在《巴勒的教学书》（14页）第一章“论上帝及其性质”第三部分第六节：“上帝是在一切地方全在的，带着自己的力量在一切东西上起作用。他不会在任何地方不关注自己的造物”。上帝作为永恒既没有空间也没有时间的限定，因此可以说既是“全时在场的”也可以说“全在的（全处在场的）”。

[27][在人类的拯救者出生的时候]见《路加福音》（2：1—20）关于耶稣诞生的叙述。也参看《加拉太书》（4：4—5）。

[28][所有现实的东西作为可能]也许是指向《马太福音》（19：26）耶稣说：“在神凡事都能。”

[29][自己全能的手]参看比如说《巴勒的教学书》第一章《论上帝及其性质》第三段“圣经之中所教的关于上帝之本质和性质的内容”§3：“上帝是全能的，能够做一切他想做的事不费工夫。但他只做确定而好的事情，因为除了唯独这个之外，他不要别的”。

[30][人类的高贵和甚至卑微，他改变一切]指向《路加福音》（1：52）“他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高。”

[31][畏惧与颤栗]这是一个固定表述。参看《腓利比书》（2：12—13）。保罗在信中说：“这样看来，我亲爱的弟兄你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意。”（“畏惧与颤栗”在这里的经文里被译作“恐惧战兢”。）也参看《歌林多前书》（2：3）、《歌林多后书》（7：15），《以弗所书》（6：5）。

[32]“轻率（Letsind）”这个名词在克尔凯郭尔这里常常出现，并且常常是与它的对立面“沉郁（Tungsind）”一同出现的。但克尔凯郭尔在这个讲演中使用的名词却是“轻率”的同义词“轻率性（Letsindighed）”（“轻率”形容词化之后变成“轻率的（letsindig）”；而“轻率的（letsindig）”再次名词化，变成“轻率性（Letsindighed）”。

[33]这种感叹式的升级强调也是克尔凯郭尔典型的修辞手法：这个“他”就是上帝，不是另有别的指向，这句话其实也就是：与上帝还算是有着一致的你，你到底是不是也与上帝有着真正很好的一致。

这个句子的丹麦文原文是：“Du som dog er i Forstaaelse med Gud,er Du ogsaa i god Forstaaelse med ham”；

Hong的英译是：“you who are still on good terms with God,are you indeed on good terms with him;”

Hirsch的德译是：“Du,der Du Dich doch mit Gott verstehst,verstehst Du Dich auch gut mit ihm”。

[34][70年]按传统的说法所给出的一个人的寿命，在《诗篇》（90:10）中有“我们一生的年日是七十岁。若是强壮可到八十岁。但其中所矜夸的，不过是劳苦愁烦。转眼成空，我们便如飞而去。”

[35][对于他一千年就像一天]指向《彼得后书》（3: 8）：“亲爱的弟兄啊，有一件事你们不可忘记，就是主看一日如千年，千年如一日。”也可看《诗篇》（90: 4）

[36][如果有一个义人]指向《创世记》（18: 16—33），其中上帝与亚伯拉罕有一段很长的对话，上帝要毁灭所多玛和蛾摩拉，亚伯拉罕祈求上帝不要动怒，上帝最后答应如果有十个义人，他就不毁灭这两个城。但最后上帝毁了这两座城（《创世记》19: 23—25）。

[37][一个卧在恶中的世界]指向《约翰一书》（5: 19）“我们知道我们是属神的，全世界都卧在那恶者手下。”

[38][上帝不可讥嘲]指向《加拉太书》（6: 7）“不要自欺，神是轻慢不得的。人种的是什么，收的也是什么。”

[39][“他的惩罚审判毁灭性地落在人类之上”的那些记载]也许是指向《创世记》第六章上帝后悔造人在地上，并要将所造的人和走兽，并昆虫，以及空中的飞鸟，都从地上除灭，以及让挪亚造方舟的叙述。

因为后面马上出现了“的时候”所以译者在这里做了改写。按原文直译应当是““他的惩罚审判毁灭性地落在人类之上”的那些时候”。

[40][一份永恒的账目]对上帝清算账目、人类在审判日面对他清账的想象多次出现在新约之中。比如说《马太福音》（12: 36）、《罗马书》（9: 28）、《彼得前书》（4: 5）。也参看《马太福音》（25: 31—46）耶稣对世界审判的描述。

[41][那些被说出的不得体的话，哪怕只是其中的一句]指向《马太

福音》(12: 36):“我又告诉你们, 凡人所说的闲话, 当审判的日子, 必要句句供出来。”。

[42][至少有一次曾进入迷途]指向单个的人的罪的堕落, 或者说“初罪”。

[43][双管的射击武器]也许是指一种双管猎枪, 可以有两种不同的枪膛设计, 有的是有两个用于弹药的平滑枪管, 有的是有一个用于弹药的平滑枪管和一个用于弹珠的膛线枪管。

[44][抓住禁忌的欲乐]暗示《创世记》第三章中关于“罪的堕落”的叙述。在蛇引诱女人去吃上帝禁止人吃的善恶知识树的果实之后, 其中第六句说:“于是女人见那棵树的果子好作食物, 也悦人的眼目, 且是可爱的, 能使人有智慧, 就摘下果子来吃了。又给她丈夫, 她丈夫也吃了。”

[45]在Hong的英译本中, 他跳过了“这也是轻率吗? 一个永恒的不变者”这两句。

[46]各种决定 (Beslutninger)。

[47][全知者]参看《巴勒的教书书》第一章“论上帝及其性质”第三段“《圣经》中关于上帝及其性质的内容”, §4:“上帝是全知的, 并且不管什么事情, 已发生、或者正发生、或者在未来将发生, 他同时都知道。我们的秘密想法无法对他隐瞒。”然后有对《约翰一书》(3: 20)的引用:“我们的心若责备我们, 神比我们的心大, 一切事没有不知道的。”

[48][流转的影子]也就是《雅各书》(1: 17)中的“转动的影儿”。

[49][我们是, 如人们所说, 影子]也许是指向《约伯记》(8: 9):“我们不过从昨日才有, 一无所知。我们在世的日子好像影儿。”以及(14: 2):“出来如花, 又被割下。飞去如影, 不能存留。”;《诗篇》(102: 11):“我的年日, 如日影偏斜。我也如草枯干。”以及(144: 4):“人好像一口气。他的年日, 如同影儿快快过去。”等等。

[50]这个时间状语从句因为有过多插入成分而会令读者困惑, 其实它的主体就是“在你……会希望有一个地方……能休息……的时候”。

[51]自身意愿 (Egenwille): Hong 的英译是 self-will; Hirsch 的德译是 Eigenwille; Tisseau 的法译是 volonté proper。

[52]死绝 (uddøer): Hong 的英译是 expires; Hirsch 的德译是 abstirbt; Tisseau 的法译是 disparaisse。

在《四个陶冶性讲演, 1844年》中的“真正的祈祷者在祈祷之中斗

争——并且因为上帝战胜——而战胜”中也用到“死绝”这个词：“这样，愿望之火就变得越来越黯然，最后这愿望的时间就过去了，欲望之虫渐渐死灭，欲望死绝，于是忧虑之警醒渐渐地沉睡，再也无法醒来，然而真挚内在之时间永远也不会过去。”（参看社科版《克尔凯郭尔文集》第八卷《陶冶性的讲演集》第186页。）

[53]在翻译这句的时候，译者遇到两个麻烦：一个是“自身意愿的抵触当然是帮不了你的”，原文是det hjælper Dig jo ikke（直译是“这帮不了你什么”），这个det（这）肯定不是指前面的“自身意愿”，因为“自身意愿”是个通性名词，这个“这”是个中性代词。看Hong的英译和Hirsch的德译都是直译的（就是说，在译者进入了英语或德语译文之后，仍面临这同样的问题）。后来看到Tisseau的法译作了改写“il ne sert à rien de résister”（抵制是没有用的），因此译者就取用了法译本的改写，中译改写为“自身意愿的抵触当然是帮不了你的”。第二个麻烦是“不管愿意不愿意，你都应当去顺从”，丹麦语原文Du skal enten med det Gode eller med det Onde给译者在字面上的直接感觉是“你将要么随那善的，要么随那恶的”；Hong的英译也给译者这感觉：you must be either with the good or with the evil。但是这种理解让译者自己觉得很牵强，但又一时找不到让译者觉得合理的答案（在普通的丹麦语词典里找不到“enten med det Gode eller med det Onde”这个成语）。然后看Hirsch的德译“Du mußst, sei es im Guten oder im Bösen”，这里的理解就不一样了。最后，找来Tisseau的法译看，觉得法译的改写很合理：car il te faudra obéir bon gré mal gré。于是，译者谷歌了“bon gré mal gré”这个法语成语，结果在网络上找到1837年的《麦亚外来语辞典（Meyers Fremmedordbog）》中对“bon gré mal gré”和拉丁语nolens volens的丹麦语释义，就是“enten man vil eller ikke; gerne eller ugerne; med det gode eller med det onde”。最后译者在1700—1950年《丹麦语言词典（Ordbog over det danske Sprog）》中又仔细查了一下词条god，里面有对med det Gode的解释，是“好言相劝”的意思，而其反义med det Onde当然就是“强制，以暴力迫使”的意思，最终确认了丹麦语enten med det Gode eller med det Onde作为成语的意思应当是“不管是听从善言还是被强制”；在这句子中，达意的则正是“不管愿不愿意”，而成语中所用的“善言强制”等等本不是要强调的意象，因而跳过（就像把“胸有成竹”翻译成外语，翻译出“成”中的“了然”之意就

够，“胸”和“竹”皆多余）。译者仍没有弄清楚英语you must be either with the good or with the evil是不是也有“不管是/是好是坏/愿不愿意，你都必须”的意思。不过译者觉得Hong的英译在这里是理解有误。如果Hong作直译的话，或许应当是“you must,either with the good or with the evil”，因为在原文里没有这个be (være)。译者经过反复对照，也是增长经验了。以后就知道，碰上该有være出现但却没有出现的，必有蹊跷，应换一种理解。

这句长句子的丹麦文原文是：“Naar Du derfor lader denne hans Uforanderlighed tjene Dig,som han vil,til Dit Bedste,Dit evige Bedste,naar Du lader Dig opdrage,saa Din Egenwillie (og det er fra den Foranderligheden egenligen kommer,endnu mere end udenfra) uddør,jo før jo hellere,det hjælper Dig jo ikke,Du skal enten med det Gode eller med det Onde,tænk Dig det Forgjeves i at ville være ueens med en evig Uforanderlighed,vær som Barnet,naar det ret dybt fornemmer,at det lige over for sig har en Villie,hvor der kun hjælper Eet,at lystre-naar Du lader Dig ved hans Uforanderlighed opdrage,saa Du forsager Ustadighed og Foranderlighed og Lune og Egenraadighed: da hviler Du stedse tryggere og saligere og saligere i denne Guds Uforanderlighed.”

Hirsch的德译是“Wenn Du darum diese seine Unveränderlichkeit Dir,wie er es will,zu Deinem Besten dienen lässest,zu Deinem ewigen Besten,wenn Du Dich erziehen lässest,so daß Dein Eigenwille (und er ist es,von dem die Veränderlichkeit eigentlich kommt,noch mehr als von außen) abstirbt,je eher je lieber,-es hilft Dir ja nichts,Du mußt,sei es im Guten oder im Bösen; denk Dir das Vergebliche,uneins sein zu wollen mit einer ewigen Unveränderlichkeit;sei wie das Kind,wenn es recht tief empfindet,daß ihm ein Wille gegenübersteht,wo nur eines helfenkann,zu gehorchen-wenn Du Dich durch seine Unveränderlichkeit erziehen lässest,so daß Du Absage tust an tinbestand und Veränderlichkeit und Laune und Eigensinn:so ruhst Du immer sicherer und immer seliger in dieser göttlichen Unveränderlichkeit.”

Hong的英译是：“If for that reason you allow his changelessness

to serve you as he wills,for your good,your eternal good,if you allow yourself to be brought up so that your self-will (and this,even more than external factors,accounts for changefulness) expires,the sooner the better-it does not help you;you must be either with the good or with the evil.Imagine the futility of wanting to be at odds with an eternal changelessness;be like the child when it really profoundly senses that it is in the position of being face-to-face with a will where only one thing helps,to obey.When you allow yourself to be brought up by his changelessness so that you renounce instability and changefulness and caprice and willfulness-then you rest ever more blessedly in this changelessness of God.”

Tisseau的法译是：“Quand donc tu lui permets de te server comme il l'entend,pour ton bien,et pour ton bien éternel,quand tu te laisses instruire pour que ta volonté propre (et c'est elle,à vrai dire,plus que les circonstances extérieures,qui produit le changement) disparaisse au plus tôt,et il ne sert à rien de résister,car il te faudra obéir bon gré mal gré,pense alors combien il est vain de vouloir être en désaccord avec!éternellement Immuable,sois comme l'enfant:il ressent avec force qu'une volonté s'oppose à lui et que,devant elle,il n'est qu'un remède: obéir.Si tu te laisses instruire par son immuabilité et qu'ainsi tu renonces à l'inconstance,au changement,au caprice et à l'obstination: c'est alors que tu reposes dans cette immuabilité divine,toujours plus confiant,avec une félicité croissante.”

[54][变化取悦人]这句格言有不同的变形。可以回溯到古希腊的文学之中，比如说古希腊诗人欧里庇得斯的悲剧《俄瑞斯忒斯》中的第234句诗句，亚里士多德在《尼各马可伦理学》第七卷第14章之中引用了这句（《Daß nach dem Dichter,im Menschen nichts süßer ist,als die Veränderung: das kommt von einer Unvollkommenheit desselben.》*Die Ethik des Aristoteles*,C.Garve 翻译注释，bd.1-2,Breslau 1798-1801,ktl.1082-1083; bd.2,s.423）。克尔凯郭尔在1852年10月的日记NB27: 32对此有翻译：“根据诗人的话，对一个人，再也没有比变化更令人欢愉的，它是来自这人的不完美”（SKS25,148,15—16）。

[55]丹麦文“et Ord,som Sproget har fortiet”，直译是“一句语言隐瞒住了的话”。

[56][这一个小时]在克尔凯郭尔的时代，一次布道一般持续一小时。可参看明斯特尔（J.P.Mynster）的《给丹麦教堂仪式的建议》（《Forslag til et:Kirke-Ritual for Danmark》收录于*Udkast til en Alterbog og et Kirke-Ritual for Danmark*,Kbh.1838）§ 15（s.11），在其中规定了：“布道不应当超过至多一小时，但绝不可短于半小时。”

[57]这个“实质”直译应当是“在（Væsen）”，Hong的英文译作“being”。德语则是Wesen。

[58]就像一眼自己去寻找那燥渴者、那歧行者的甘泉.....的你]也许是指向《马太福音》（18: 12—13）中关于迷途羔羊的比喻：“一个人若有一百只羊，一只走迷了路，你们的意思如何。他岂不撇下这九十九只，往山里去找那只迷路的羊吗？若是找着了，我实在告诉你们，他为这一只羊欢喜，比为那没有迷路的九十九只欢喜还大呢。”

克尔凯郭尔文集



10

SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER

Journalerne (1842-1846)

克尔凯郭尔日记选
(1842-1846)

中国社会科学出版社

其他

中文版《克尔凯郭尔文集》由哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心和中国社会科学院哲学研究所合作完成。

本书出版受到中国社会科学院创新工程资助。

The Chinese edition of Kierkegaard Anthology is a Cooperation between the Institute of Philosophy at the Chinese Academy of Social Sciences and the Søren Kierkegaard Research Center at Copenhagen University.

This Volume has been funded by Chinese Academy of Social Sciences



Danish Arts
Foundation

《克尔凯郭尔文集》编委会

主 编：汝 信 Niels-Jørgen Cappelørn

编委会成员：叶秀山 李鹏程 卓新平

Anne Wedell-Wedellsborg

秘 书：王 齐

《克尔凯郭尔文集》中文版序

汝信

《克尔凯郭尔文集》（10卷本）中文版即将与读者见面了。这部选集是由中国社会科学院哲学研究所和丹麦哥本哈根大学克尔凯郭尔研究中心共同合作编选和组织翻译的，由中国社会科学出版社负责出版。选集收录了克尔凯郭尔的主要著作，并直接译自近年来出版的经过精心校勘的丹麦文《克尔凯郭尔全集》，内容准确可靠，尽可能保持原汁原味，这对于中国读者正确理解这位丹麦哲学家的思想将会有所补益。

在西方哲学史上，克尔凯郭尔可以说是一个特殊的人物。他生前默默无闻，其著作也很少有人问津，但过了半个世纪，人们又“重新发现了”他，特别是在第一次世界大战之后，随着存在主义哲学的兴起和发展，他对西方国家思想界的影响越来越大。雅斯贝尔斯曾经这样说：“目前哲学状况是以下面这个事实为特征的，即克尔凯郭尔和尼采这两位哲学家在他们生前受到忽视，以后长时期内一直在哲学史上受人轻视，而现在他们的重要性则越来越不断地突出。黑格尔以后的其他一切哲学家正越来越失势而引退，而今天这两个人则不容争辩地作为他们时代的真正伟大思想家而站了出来。”（《理性与存在》）他甚至说，是克尔凯郭尔和尼采“使我们睁开了眼睛”。雅斯贝尔斯的这些话不仅是他个人的看法，而且反映了当时人们的一般意见。克尔凯郭尔和尼采确实代表了在黑格尔之后兴起的另一种以突出个人为特征的西方社会思潮，而与强调精神的普遍性的黑格尔主义相对立。如果说，在黑格尔那里，“存在”只不过是绝对精神自身发展过程中的一个抽象的环节，那么从个人的角度去深入地探索和反思“存在”（“生存”）的意义则是从克尔凯郭尔开始的。

克尔凯郭尔哲学是极其个性化的，他个人的生活经历、性格、情感、心理、理想和追求都深深地渗透在他的哲学思想里，因此我们在阅读他的著作时需要用一种与通常不同的诠释方式。黑格尔曾在《哲学史讲演录》“导言”中说，“哲学史上的事实和活动有这样的特点，即：人格

和个人的性格并不十分渗入它的内容和实质”。这种看法可以适用于像康德那样的哲学家，我们几乎可以完全不去了解他的个人生活经历而照样能够读懂他的著作，因为机械般的有秩序的书斋生活似乎没有给他的思想增添什么个性色彩，正如海涅所说，“康德的生活是难以叙述的。因为他既没有生活，又没有历史”（《论德国宗教和哲学的历史》）。但是，对于克尔凯郭尔来说，黑格尔的看法则是完全不适用的。克尔凯郭尔的全部思想都和他的个人生活和体验紧密相连，他的许多著作实际上都在不同程度上带有精神自传的性质，从中我们可以聆听到他在各种生活境况下的内心的独白和生命的呼唤。他自己曾坦率地承认，“我所写的一切，其论题都仅仅是而且完全是我自己”。因此，要理解他的哲学，首先需要弄清楚他究竟是个什么样的人，在他短暂的生命中究竟发生过一些什么样的事，对他的思想和性格的形成和发展又产生了什么样的影响。

关于克尔凯郭尔个人生活的传记材料，应该说是相当丰富的。西方学者在这方面已经写过不少著作，而且至今仍然是研究的热门题目。克尔凯郭尔本人仿佛早已预见到这一点，他在《日记》中说过，不仅他的著作，而且连同他的生活，都将作为许多研究者的主题。在他生前出版的大量著作中有不少是以个人生活经历和体验为背景的，此外他还留下了卷帙浩繁的日记和札记，这些资料不仅是他生活的真实记录，而且是他心灵的展示。他虽然生活在拿破仑后欧洲发生剧变的时代，却一直藏身于自己的小天地里，很少参与社会活动，不过用他自己的话来说，“在别人看来也许是区区小事，对我来说却是具有重要意义的大事”。他孤独地生活，却不断地和周围的人们和环境发生尖锐的矛盾，在他的生活中激起一阵阵的波涛。对他的思想发展和著述活动影响最大的有四件事：作为儿子与父亲的紧张关系，从猜疑到最后和解；作为恋人与未婚妻关系的破裂；作为作家与报刊的论争以及作为反叛的基督徒与教会的冲突。

1813年克尔凯郭尔出生于哥本哈根的一个富商之家，他从小娇生惯养，过着优裕的生活，却从来没有感到童年的欢乐，他是作为一个不幸的儿童而成长起来的。这一方面，是由于他生来就有生理上的缺陷，使他自己不能像别人一样参加各种活动而深感痛苦，用他自己的话来说，痛苦的原因就在于“我的灵魂和我的肉体之间的不平衡”；另一方面，更重要的是由于他从父亲那里所受的家庭教育。他的父亲马可·克尔凯郭尔出身贫寒，没有受过多少教育，依靠个人奋斗和机遇，由一名羊倌而经

商致富，成为首都颇有名气的暴发户。这位老人以旧式家长的方式治家甚严，他笃信宗教，对子女们从小进行严格的宗教教育，教他们要敬畏上帝，向他们灌输人生来有罪，而耶稣的慈悲就在于为人们承担罪恶，而被钉上十字架来人为赎罪这一套基督教思想。这在未来哲学家幼小的心灵上打下了不可磨灭的深刻烙印，既使他终身成为虔信的基督徒，又在他的内心深处播下了叛逆的种子。克尔凯郭尔后来批评他父亲的这种宗教教育方式是“疯狂的”“残酷的”，他常说，他是没有真正的童年的，当他生下来的时候就已经是一个老人了。他回忆说，“从孩子的时候起，我就处于一种巨大的忧郁的威力之下……没有一个人能够知道我到自己多么不幸”。“作为一个孩子，我是严格地按基督教精神受教育的：以人来说，这是疯狂地进行教育……一个孩子疯狂地扮演一个忧郁的老头儿。真可怕啊！”问题还不在于严格的宗教灌输，而在于他这个早熟的儿童以特有的敏感觉察到在他父亲表面的宗教虔诚底下掩盖着什么见不得人的秘密，一种有罪的负疚感在折磨着父亲，使之长期处于某种不可名状的忧郁之中。他说，他父亲是他见过的世上“最忧郁的人”，又把这全部巨大的忧郁作为遗产传给了他这个儿子。他曾在《日记》中写道，有一次父亲站在儿子面前，瞧着他，感到他处于很大的苦恼之中，就说：“可怜的孩子，你是生活在无言的绝望中啊。”父亲的隐私究竟是什么，克尔凯郭尔始终没有明说，但有一次从他父亲醉酒后吐露的真言中知道了事情的真相，他对父亲的道德行为和宗教信仰之间的矛盾深感困惑和痛苦，这种对父亲的猜疑和不信任造成了他的沉重的精神负担，使他的一生蒙上了阴影。他自己这样说过，“我的出生是犯罪的产物，我是违反上帝的意志而出现于世的”。

克尔凯郭尔一家从1832年起接二连三地发生不幸事件，在两年多的时间内家庭主妇和三个儿女陆续去世，只剩下年迈的父亲和两个儿子。这对这位老人来说自然是莫大的精神打击，过去他一直认为自己是幸运儿，上帝保佑他发财致富并拥有一个舒适的幸福家庭，现在则认为无论财富、名望或自己的高龄，都是上帝借以惩罚他的有意安排，要他眼看着妻子儿女一个个地先他而死去，落得他孤零零地一个人留在世上受折磨。他觉得自己是盛怒的上帝手心里的一个罪人，成天生活在恐惧中，并预感到他的还活着的两个儿子也将遭到不幸。家庭的变故和父亲的悲伤心情也同样使克尔凯郭尔蒙受了严重的精神创伤，他把这称为“大地震”。在他的《日记》中记述说，那里发生了大地震，“于是我怀疑我父

亲的高龄并非上帝的恩赐，倒像是上帝的诅咒”，“我感到死的寂静正在我周围逼近，我在父亲身上看到一个死在我们所有子女之后的不幸者，看到埋藏他的全部希望的坟墓上的十字架墓碑。整个家庭必定是犯了什么罪，而上帝的惩罚必定降临全家；上帝的强有力的手必然会把全家作为一次不成功的试验而扫除掉”。他相信父亲的预言，就是所有的子女都至多活三十三岁，连他自己也不例外。实际上他虽然照样享受着愉快的生活，内心的痛苦和折磨却使他甚至起过自杀的念头。在《日记》里有这样一段话：“我刚从一个晚会回家，在那里我是晚会的生命和灵魂；我妙语连珠，脱口而出，每个人都哈哈大笑并称赞我，可是我却跑掉了……我真想开枪自杀。”克尔凯郭尔父子之间的紧张关系曾导致父子分居，但父亲作了很大努力去改善关系，向儿子作了坦诚的忏悔，儿子深受感动，与父亲重新和解，并更加坚信上帝确实存在。双方和解后不久，父亲就去世了。克尔凯郭尔在《日记》中写道：“我的父亲在星期三（9日）凌晨2时去世。我多么希望他能再多活几年呀，我把他的死看作他为了爱我而做出的最后牺牲；因为他不是离我而死去，而是为我而死的，为的是如果可能的话使我能成为一个重要的人。”

他说，从父亲那里继承来的所有东西中，对父亲的追忆是最可珍贵的，他一定要把它秘密保存在自己的心里。我们在他的许多著作中都能发现这种特殊的父子关系所留下的深深的痕迹，这是解读他的哲学思想时必须密切注意的。

除了父亲以外，对克尔凯郭尔的一生发生重大影响的是一位姑娘——雷吉娜·奥尔森，他们之间短暂而不幸的恋爱，在哲学家脆弱的心灵上造成了永远不能愈合的创伤。他初次邂逅雷吉娜是在1837年，当时他正处于自我负罪感的精神痛苦中，结识这位少女给了他重新获得幸福的希望。据他自己说，一开始就感到“我和她有无限大的区别”，然而在结识她之后的半年内，“我在自己心里充满着的诗情比世界上所有小说中的诗情加在一起还多”。父亲死后，他下定决心向她求婚并得到同意，他感到自己无比幸福，后来他写道：“生活中再没有比恋爱初期更美好的时光了，那时每一次会面、每看一眼都把某种新东西带回家去而感到快乐。”但这种幸福感很快就消逝了，他说，在订婚后的第二天，“我内心里就感到我犯了一个错误”，悔恨不已，“在那个时期内，我的痛苦是笔墨难以形容的”。

克尔凯郭尔究竟为什么刚订婚就反悔，他自己并没有说得很清楚，

看来这主要是由于心理上的原因。经过短暂的幸福，他又陷入不可克服的忧郁之中。雷吉娜对此也有所察觉，常对他说：“你从来没有快乐过，不管我是否同你在一起，你总是这个样子。”但她确实爱上了他，甚至几乎是“崇拜”他，这使他深为感动。他认为，如果他不是一个忏悔者，不是这样忧郁，那么同她结合就是梦寐以求的无比幸福的事了。可是这样就必须对她隐瞒许多事情，把婚姻建立在虚伪的基础上，这不可能使他心爱的人幸福。因此他竭力设法解除婚约，雷吉娜却不愿与他分手，再三恳求他不要离开她。他却克制内心的痛苦，不为所动，坚决退回了订婚戒指，并写信请求她“宽恕这样一个男人，他虽然也许能做某些事，却不可能使一个姑娘获得幸福”。后来他自己说，“这真是一个可怕的痛苦时期：不得不表现得如此残酷，同时又像我那样去爱”。据他在《日记》里的记述，在分手后他哭了整整一夜，但第二天却又装作若无其事。他时刻想念雷吉娜，每天为她祈祷。后来雷吉娜另嫁别人，而克尔凯郭尔始终独身，对她一直不能忘怀。他说：“我爱她，我从来没有爱过别人，我也永远不会再爱别人”，“对我来说，只有两个人有如此重要的意义，那就是我已故的父亲和我们亲爱的小雷吉娜，在某种意义上，她对我来说也已经死了”。直到他们解除婚约五年后，他还在《日记》中写道：“没有一天我不是从早到晚思念着她。”三年后他又说：“是的，你是我的爱，我唯一的爱，当我不得不离开你时，我爱你超过一切。”其间，他也曾试图与雷吉娜恢复关系，但未能成功，终于他意识到他已永远失去了她。他说：“我失去了什么？我失去了唯一的爱。”于是他才倾全力于著作活动，他在《日记》中明确指出自己写作的目的就是为雷吉娜：“我的存在将绝对地为她的生活加上重音符号，我作为一个作家的工作也可以被看作为了尊敬和赞美她而竖立的纪念碑。我把她和我一起带进了历史。”他说，抛弃了雷吉娜，他不仅选择了“死亡”，而且选择了文学生涯，“是她使我成为一个诗人”，他的遗愿就是死后把他的著作献给雷吉娜以及他已故的父亲。他抱着这样的心情拼命写作，有的著作实际上是为了向雷吉娜倾诉衷肠，是给她的“暗码通信”，如果不了解其背景，别人是难以充分理解的。

前面我们着重叙述了克尔凯郭尔和父亲的关系以及他的爱情悲剧，因为这对于理解这位哲学家其人及其著作是至关重要的，也正是因为有了这样的生活经历和生存体验才使他成为黑格尔所说的“这一个”，而具有与众不同的独特的个性。他说：“如果有人问我，我是怎样被教育成

一个作家的，且不说我和上帝的关系，我就应该回答说，这要归功于我最感激的一位老人和我欠情最多的一位年轻姑娘……前者以他的高尚智慧来教育我，后者则以她那种缺乏理解的爱来教育我。”他还特别强调，他之所以能成为一个作家，正因为他失去了雷吉娜，如果他和她结了婚，他就永远不会成为他自己了。他注定不能享受家庭幸福，他是一个正如他自己所说的“最不幸的人”。

在克尔凯郭尔失恋以后，他的创作活动达到了高潮，在短短的几年内完成并出版了十几部著作。由于他继承了巨额遗产，可以自费出版自己的著作，使他的思想成果得以留传于世。但是，当时他的著作却没有多少读者，有的重要代表作仅销售数十册，社会影响也微不足道。克尔凯郭尔自己曾提到，《哲学片断》一书出版后，始终无人注意，没有一处发表评论或提到它。他为得不到人们的理解而深感痛苦，他说，“本来我写这些东西似乎应该使顽石哭泣，但它们却只是使我的同时代人发笑”。但他一向自视甚高，认为自己富有天才，曾这样写道，“我作为一个作家，当然使丹麦增光，这是确定无疑的”，“虽然在我的时代无人理解我，我终将属于历史”。

克尔凯郭尔原以为自己只能活到三十三岁，因此他把出版于1846年的《〈哲学片断〉一书的最后的非学术性附言》当作自己“最后的”著作而倾注了全部心血。他感谢上帝让他说出了自己需要说的话，觉得在哲学方面已经不需要再写什么别的了。他本打算就此搁笔，隐退乡村当一个牧师了此一生。结果却出乎他自己的预料多活了九年，而且又重新拿起了笔，原因是他同报刊发生冲突，进行了一场论战，即所谓的“《海盜報》事件”，这对他的晚年生活起了相当大的影响。

在当时的丹麦，《海盜報》是由青年诗人哥尔德施米特创办的一家周刊。就其政治倾向来说，《海盜報》站在自由主义立场上用嘲笑和讽刺的方法抨击专制保守和落后的社会现象，但刊物的格调不高，经常利用社会上的流言蜚语，揭发个人隐私，进行人身攻击。这份周刊在一般公众中很受欢迎，发行量相当大。哥尔德施米特在该刊上发表了一篇赞扬克尔凯郭尔的文章，却引起后者极度不满。克尔凯郭尔认为《海盜報》是专门迎合低级趣味的刊物，受到它的赞扬是无异于对他的莫大侮辱，于是他公开在报上发表文章尖锐地批评和揭露《海盜報》，由此引发了该报的全面反击。差不多在1846年整整一年内，《海盜報》连篇累牍地发表攻击克尔凯郭尔的文字，对他的为人极尽揶揄讥讽之能事，甚

至就他的生理缺陷、服饰、家产、生活习惯等大做文章，并配以漫画。那时漫画还是颇为新鲜的东西，上了漫画也就成为公众的笑料。这深深地伤害了克尔凯郭尔的自尊心，甚至他在街上也成为顽童们奚落嘲弄的对象。他原先以为在笔战中会得到一些人的支持，但无情的现实却使他极度失望。他不仅没有获得人们的同情，反而感到人们因他受嘲弄而幸灾乐祸。他在《日记》中说，“我是受嘲笑的牺牲者”。他觉得自己处于极端孤立的境地，面对广大的怀有敌意的公众，他说，“如果哥本哈根曾有过关于某人的一致意见，那么我必须说对我是意见一致的，即认为我是一个寄生虫、一个懒汉、一个游手好闲之徒、一个零”。又说，“对于全体居民来说，我实际上是作为一种半疯癫的人而存在的”。在这种情况下，他不愿与人来往，性情也更孤僻了，当他每天上街例行散步时，唯一“忠实的朋友”就是他随身携带的一把雨伞。

“《海盜報》事件”使克尔凯郭尔得出结论，认为一般人没有独立的主见，在所谓舆论、报刊的影响下，人人就被完全湮没在“公众”之中了。在他看来，多数人总是错的，真理只是在少数人手里。因此，他因自己的孤独而感到骄傲。正如他自己所描写的那样，“我就像一株孤独的松树，自私地与世隔绝，向上成长，站在那里，甚至没有一个投影，只有孤单的野鸽在我的树枝上筑巢”。不过这一事件也使他改变了想隐退去当乡村牧师的想。一个人让自己被群鹅活活地踩死是一种缓慢的死亡方式”，他不愿意这样去死，他觉得他的任务还没有完成，还得“留在岗位上”继续写作。不过从1847年起，他的著作的性质发生了很大变化，由前一时期主要探讨美学的、伦理的和哲学的问题完全转向了宗教的领域。

1847年5月5日，克尔凯郭尔过了34岁生日，当天他写信给哥哥，对自己居然还活着表示惊讶，甚至怀疑自己的出生日期是否登记错了。过去他从未认真考虑过33岁以后应该做什么，现在他活了下来，怎么办？这是他面临的新问题。他感到上帝可能有意赋予他特殊使命，让他为了真理而蒙受痛苦，同时作为真理的见证人而向他的同时代人阐明什么是基督教信仰的真义。怀着这样的使命感，他写了一系列“宗教著作”。他在说明自己作为一个作家的观点时说，他“从来也没有放弃过基督教”。这确实是真的，不过他对基督教和怎样做一个基督徒有他自己独特的理解，不仅和官方教会的正统观点不同，有时甚至公开唱反调。随着他的“宗教著作”的陆续出版，他和教会的分歧及矛盾就越来越尖锐

化，终于爆发为公开的冲突。他激烈地批评丹麦教会，要求教会当局公开承认自己违背了基督教的崇高理想并进行忏悔。他指责教会已不再能代表《新约》中的基督教，认为他们的布道不符合真正的基督教精神。他觉得对这种情况再也不能保持沉默，必须予以无情的揭露，同时要向公众阐明怎样才能做一个真正的，而不是口头上的基督徒。这就导致他和教会关系的彻底破裂。

克尔凯郭尔生命的最后一年是在同教会的激烈对抗中度过的。过去他写的大部头宗教著作，很少有人认真阅读，因此一般公众并不十分了解他在思想上与教会的严重分歧。于是他改变方式，在短短几个月内接连在报刊上发表了21篇文章，还出版了一系列小册子，并一反以往喜欢用笔名的习惯做法，都署自己的真名发表。这些文章和小册子短小精悍，通俗易懂，没有多少高深的理论，但批判性和揭露性很强。他公然向教会的权威挑战，指名批判自己过去的老师、新任丹麦大主教马腾森，对教会进行的宗教活动以及教士们的生活、家庭和宗教职务都极尽讽刺挖苦之能事，甚至公开号召人们停止参加官方的公共礼拜，退出教会。但是，克尔凯郭尔并未达到预期的目的，他全力发动攻击，马腾森和教会当局却始终保持沉默，轻蔑地置之不理，他企图唤起人们反对教会也徒劳无功，除了得到少数年轻人同情外，遇到的只是公众的冷漠和敌意。他大失所望，再次陷入孤立的困境，在这个时期内他拒不见客，与外界断绝往来。他的唯一在世的哥哥彼得那时在教会中已身居要职，他们之间的最后一点儿兄弟情谊也就此终结了。

1855年10月2日，克尔凯郭尔在外出散步时发病被送往医院救治，他自己意识到末日将临，说“我是到这里来死的”。在医院里，他拒绝了哥哥彼得的探视，拒绝从神职人员那里领受圣餐。他同意童年时期的朋友波森来探望，波森问他还有什么话想说，他起初说“没有”，后来又说：“请替我向每一个人致意，我爱他们所有的人。请告诉他们，我的一生是一个巨大的痛苦，这种痛苦是别人不知道和不能理解的。看起来我的一生像是骄傲自大和虚荣的，实际上却并非如此。我不比别人好。我过去这样说，而且总是这样说的。我在肉中扎了刺，因此我没有结婚，也不能担任公职。”在去世前，他还向人表示，他对自己所完成的工作感到幸福和满足，唯一感到悲哀的是他不能和任何人分享他的幸福。他就这样离开了人世，终年42岁。这个反叛的基督徒的葬礼还为教会制造了最后一次麻烦，他的外甥带领一批青年学生抗议教会违背死者的意愿，

擅自决定由牧师主持葬礼。葬礼只得草草结束，他被安葬于家庭墓地，但却没有设立墓碑。过去他在《日记》里曾写道，在英国某地，有一块墓碑上只刻着“最不幸的人”这几个字，可以想象并没有人埋藏在那里，“因为这墓穴是注定为我而准备的”。结果却是他死后墓地上连这样的一块墓碑也没有。他的遗嘱指定把他所剩无几的遗产赠给他念念不忘的雷吉娜，也遭到她的拒绝。直到半个世纪以后，年迈的雷吉娜才说出了真心话：“他把我作为牺牲献给了上帝。”

综观克尔凯郭尔短暂的一生，他的生活经历虽然没有戏剧性的情节，其内在的精神发展却充满矛盾、冲突、痛苦，有着无比丰富复杂的刻骨铭心的人生体验，迫使他深入地思考和探索在这个世界上生存的意义和个人的价值，这些都体现在他的哲学和宗教思想里。他虽然总是从他个人的视角和以他个人的独特方式去对待这些问题，而这些问题是现代社会里的人普遍关心和感兴趣的，因此具有现代的意义。这也就是我们今天仍然需要认真研究克尔凯郭尔的原因。

本选集的出版得到了丹麦克尔凯郭尔研究中心的资助，特此致谢。

天才释放出的尖利的闪电——克尔

凯郭尔简介

尼尔斯·扬·凯普伦

“天才犹如暴风雨：他们顶风而行；令人生畏；使空气清洁。”这是索伦·克尔凯郭尔在1849年的一则日记中所写下的句子。他自视为天才，而且将自己的天才运用到“做少数派”的事业之上。他总是顶风而行，与社会的统治力量及其教育体制相对抗，因为他认为“真理只在少数人的掌握之中”。为了与抽象的“公众”概念相对，他提出了具体的“单一者”（den Enkelte）的概念。

索伦·克尔凯郭尔是丹麦神学家、哲学家和作家，他出生于1813年5月5日，是家中7个孩子当中最小的一个。他在位于哥本哈根市新广场的家中度过的特殊的青少年时期受到了其父浓厚的虔敬主义和忧郁心理的影响。1830年他完成了中等教育，旋即被哥本哈根大学神学系录取。很快地，神学学习就让位给文学、戏剧、政治和哲学，让位给一种放荡的生活，而后者部分的是出于他对家中严苛而阴暗的基督教观念的反抗。但是，1838年5月他经历过一次宗教觉醒之后，加之他的父亲于同年8月辞世，克尔凯郭尔回归神学学习之中，并于1840年7月以最佳成绩完成了他的神学课程考试。

两个月之后，克尔凯郭尔与一位小他9岁的女孩雷吉娜·奥尔森订婚。但是，随后“从宗教的角度出发，他早在孩提时起就已经与上帝订婚”，因此他无法与雷吉娜完婚。经过了激烈的暴风雨式的13个月之后，1841年10月，他解除了婚约。这次不幸的爱情在克尔凯郭尔日后的生活道路中留下了深刻的痕迹，同时它也促使克尔凯郭尔以1843年《非此即彼》和《两则启示性训导文》两本书的出版而成为一名作家。

其实，早在1838年，克尔凯郭尔就出版了自己的第一本书《一个仍然活着的人的作品》。这是针对安徒生的小说《仅仅是个提琴手》的文

学评论。丹麦作家安徒生（1805—1875）曾创作了少量的几部小说、一些游记作品、歌剧脚本、舞台剧本以及大量的诗歌，但他最终以童话作家的身份享誉世界。克尔凯郭尔认为，《仅仅是个提琴手》在艺术上是失败的，因为它缺乏了某种“生活观”（Livs-Anskuelse）。在其处女作发表几年之后，1841年，克尔凯郭尔以题为“论反讽的概念”的论文获得了哲学博士学位（magistergrad）^[1]，论文对“反讽”进行了概念化的分析，其中“反讽”既得到了描述，又得到了应用。

克尔凯郭尔就哲学、心理学、宗教学以及基督教所发表的作品大致由40本书以及数量可观的报刊文章组成，这些作品可以被划分为两大阶段：1843—1846年和1847—1851年。除《非此即彼》以及合计共18则启示性训导文之外，第一阶段写作出版的作品还有《反复》、《恐惧与颤栗》、《哲学片断》、《忧惧的概念》、《人生道路诸阶段》和《对〈哲学片断〉所做的最后的、非学术性的附言》；其中出版于1846年的《附言》一书成为区分两阶段的分水岭。所有的启示性训导文是克尔凯郭尔用真名发表的，其余作品则以笔名发表，如Constantin Constantius, Johannes de silentio, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus。克尔凯郭尔写作的第二阶段即基督教时期发表有如下作品：《爱的作为》、《不同情境下的启示性训导文》、《基督教训导文》、《致死之疾病》、《基督教的训练》。这一阶段的作品除了后两部以Johannes Climacus的反对者Anti-Climacus发表之外，其余作品均以克尔凯郭尔的真名发表。

此外，克尔凯郭尔还写有大约充满60个笔记本和活页夹的日记。这些写于1833—1855年的日记带有一种与日俱增的意识，即它们终将被公之于众，而这些日记使我们得以窥见克尔凯郭尔所演练的“在幕后练习台词”的试验。与其发表的作品一样，克尔凯郭尔的日记在1846年前后也出现了一个变化。写于1846年之前的日记表现的是在其发表作品背后的一种文学暗流。这些日记无所拘束、坦白、充满试验性，折射出那个年轻且充满活力的作家的洞察力。那些简短的描述和纲要、观察笔记、释义段落，它们充斥着前后彼此的不一致，它们相互之间以及与作者的生活之间存在着或合或离的关系。而写于1846年之后的日记——它们由36个同样的笔记本、共计5700个手写页组成，其内容则成为内向性的自我萦绕和一种自我申辩。其间，克尔凯郭尔一直在诠释着和讨论着他已发表的作品，反思这些作品及其作者在现时代的命运。

在克尔凯郭尔的写作当中，在很大范围内也在其日记当中，他描述了生存的诸种可能性，尤其是三种主要阶段，对此他称为“生存的诸境界”（Existents-Sphærer），即审美的、伦理的和宗教的境界。他的基本观点在于说，每个人首先必须或者说应该——因为并非每个人都能做到这一点——使自身从被给定的环境当中、从其父母和家庭当中、从其所出生和成长的社会环境当中分离出来。然后，他必须开始历经生存的各个阶段（Eksistensstadier），在此进程之中他将获得其永恒的有效性，成为一个独立的个体（individ）。这个个体将成为其自身行动的主体，进而将成长为一个独特的、负有伦理责任的人。直到最终，在负罪感的驱使之下，伦理的人将步入宗教境界。克尔凯郭尔年仅22岁的时候就已经对此主题发表了自己的看法，首先是涉及他自己，同时也关涉所有的人。他试图明白，生活对他而言意味着什么。在1835年的一则日记中他这样写道：

“一个孩子要花些时间才能学会把自己与周围的对象区分开，在很长一段时间内他都无法把自己与其身处的环境区别开来，因此，他会强调其被动的一面而说出，例如，‘马打我’（mig slaaer Hesten）这样的句子来。同样，这种现象将在更高的精神境界当中重现。为此我相信，通过掌握另一个专业，通过把我的力量对准另外一个目标，我很可能会获得更多的心灵安宁。在一段时间内这样做可能会起作用，我可能会成功地将不安驱赶出去，但是毫无疑问，这不安仍将卷土重来，甚至更为强烈，如同在享受了一通冷水之后迎来的是高烧一样。我真正缺乏的是要让我自己明白，我应该做些什么，而非我应该知道些什么，尽管知识显然应该先于行动。重要的是寻找到我的目标，明确神意真正希望我所做的；关键在于找到一种真理，一种为我的真理，找到那种我将为之生、为之死的观念。”（日记AA：12）而当一个人找到了这样的真理的时候，这真理只为那个具体的人而存在，这人也获得了内在的经验。“但是”，克尔凯郭尔提醒说，“对于多少人而言，生活中诸种不同的印迹不是像那些图像，大海在沙滩上把它们画出就是为了旋即把它们冲刷得无影无踪”。

这个真理，这个我作为一个独特的人应该寻找并且使之成为为我的真理，它在这个意义上来说是主观的，即我是作为主体的我在选择它。再进一步说，它还在这个意义上来说是主观的，即我应该以它为根据改造我的主体性和我的人格，应该根据它去行动。根据克尔凯郭尔，真理

永远是处于行动中的，因此他还强调我应该做什么。在上述背景之下，很多年之后，克尔凯郭尔在他的主要哲学著作《附言》当中提出了“主观性即真理”的命题。这个命题不应该被理解成在独断的或者相对的意义上说真理是主观的，似乎此真理能够与彼真理同样好。恰恰相反在克尔凯郭尔看来，生存中存在着一一种绝对的真理，一种永恒有效的真理，正是这种真理才是作为主体的我、作为个体的我要去参与的；当我选择的时候，它就应该成为为我而存在的真理。不仅如此，当我选择那个永恒有效的真理的时候，我要占有这真理，根据它改造作为主体的我，把它作为我的所有行动的绝对准则。

假如这一切并未发生，假如我的生活纠缠在诸多独断的真理之中并且远离了我的规定性的话，那么只有一种可能性，就是沿着我曾经向前走过的同一条路倒着走回去。克尔凯郭尔曾运用了一个取自古老传说中的意象。传说中有一个人着了一支乐曲的魅惑，为了摆脱音乐的魔力，他必须将整支曲子倒着演奏一遍。“一个人必须沿着他所由来的同一条道路倒行，犹如当把乐曲准确地倒着演奏的时候魔力就被破除了的情形一样（倒退的）。”（日记AA：51）

假如我并未返回出发点以便找到那条通往真理的正确道路，而是使我的生活纠缠在那些独断的真理之中的话，那么我将陷入沮丧之中。有这样一种情形：我有一种强烈的愿望，但我并不知道我所希望的到底是什么，也没有准备好调动我的力量去发现之，因为那将意味着我必须使自己从那种我曾经纠缠其中的生活当中挣脱出来，于是我便无法去希望。克尔凯郭尔把这样的一种情形称为“忧郁”（tungsind）。

“什么是忧郁？忧郁就是精神的歇斯底里。在一个人的生活中会出现一个瞬间，当此之时，直接性成熟了，精神要求一种更高的形式，其中精神将把自身视为精神。作为直接性的精神而存在的人是与整个世俗生活联系在一起的，但是现在，精神将使自身从那种疏离状态中走出来，精神将在自身当中明白自己；他的人格将会在其永恒有效性内对自身有所意识。假如这一切并未发生，运动就会终止，它将被阻止，而忧郁也由此介入。人们可以做很多事情以试图忘掉它，人们可以工作……但是，忧郁仍然在那里。

“在忧郁当中有着某种无可解说的东西。一个悲伤或者担忧的人是知道他为什么悲伤或者担忧的。但是倘若你询问一个忧郁的人，问他为什么会忧郁，是什么压在他的身上，他将会回答你说，我不知道，我无法

解释。忧郁的无限性就在这里。这个问答是完全正确的，因为他一旦知道他因何而忧郁，忧郁就被驱除了；可是那个悲伤者的悲伤绝不会因为他知道自己因何悲伤而被驱除。但是，忧郁是罪（Synd）……它是那种没有深刻地、内在性地去希望的罪，因此它是众罪之母……可是一旦运动开始了，忧郁就会被彻底驱除，同时就同一个个体而言，他的生活仍然可能带给他悲伤和担忧。”

在《非此即彼》当中，克尔凯郭尔曾这样写道：“很多医生认为忧郁存在于肉体之中，这一点真够奇怪的，因为医生们无法将忧郁驱除。只有精神才能驱除忧郁，因为忧郁存在于精神当中。当精神找寻到自身的时候，所有微不足道的悲伤都消失了，据很多人说产生忧郁的根源也消失了——这根源在于说，他无法在这个世界上立足，他来到这个世界太早或者太晚了，他无法在生活中找到自己的位置。那个永恒地拥有自身的人，他来到这个世界既不太早也不太晚；那个居于其永恒当中的人，他将会在生活当中发现自己的意义。”（SKS 3，pp.183—184）

有了对忧郁的如是理解，克尔凯郭尔提出了另一个重要的概念：忧惧（angst），在其心理学著作《忧惧的概念》当中他对这个概念做出了阐发。在书中，假名作者Vigilius Haufniensis描述了忧惧的诸种现象并且发问道，忧惧或者毋宁说一个人会变得忧惧的事实会揭示出人是什么呢？对此他回答说：人是一个与成为他自己这一任务密不可分的自我。这位假名作者还描述了这项任务失败的原因，因为个体不仅仅在因善而且也在因恶的忧惧当中受到了束缚，最终，他陷入了妖魔式的内敛当中。

而忧惧又引发出了另一个新的概念：绝望（Fortvivlelse），对此克尔凯郭尔让其身为基督徒的假名作者Anti-Climacus在《致死之疾病》一书中做出了分析，该书与《忧惧的概念》相呼应。正是Anti-Climacus表达了克尔凯郭尔关于人的最终的观点：人是一个综合体，是一个在诸多不同种的尺度（Størrelse；对应于德文Grösse）之间的关系，例如时间性与永恒性、必然性与可能性，但是它却是一种与自身发生关联的关系。在书的第一部分中，Anti-Climacus通过对绝望的不同形式的描述展开了这一观念，在此绝望被理解为人不愿成为自我。在书的第二部分中，作者深入阐明了他对绝望的理解，他认为绝望是罪，以此，他与《忧惧的概念》一书中关于罪的理论相呼应。于是，绝望成了经强化的沮丧，或者是以上帝为背景而思想时的沮丧，也就是说，一个人不愿意

成为如上帝所创造的那样的自我，不愿去意愿着或者执行上帝的意志。“心的纯洁性在于意愿一（件事）”，而这个“一”最终就是上帝。

那个意愿着上帝并且因此也意愿着成为如上帝所创造的自我一样的人；那个不再与上帝和其自身相疏离的人——处于这种疏离状态的人或者处于在罪过（Skyld）的封闭的禁锢当中，或者处于关于自我的梦想的非现实的理想图景当中；那个人将真正地走向自我，他将与自我和自我同一性共在，因此，他将在场于生活的实在的场中。克尔凯郭尔在其成文于1849年的三则审美性的、关于上帝的训导书《田野的百合与空中的飞鸟》中这样写道：“什么是快乐，或者说快乐是什么？快乐也就是真正地与自己同在，而真正地与自己同在指的就是那个‘今天’；在（være）今天，其实就是指在今天。它与说‘你在今天’，与说‘你与你自身就在今天同在’，说‘不幸的明天不会降临到你的头上’同样正确。快乐指的就是同在的时间，它所着力强调的是同在的时间（den nærværende Tid）。因此上帝是幸福的，作为永恒的存在他这样说：今天；作为永恒的和无限的存在，他自身与今天同在。”（SV14，160）

克尔凯郭尔在第一阶段的写作中完成了对三种人性的“生存境界”的描述之后，在第二阶段中他指出了在与基督教的关系之下这三种境界的不足之处。一个人要成为一个真实的自我，首先要通过作为上帝所创造的产物而与上帝建立关联。一个人要成为真正的自我，他首先要认识基督并且使他的罪过得到宽恕。但是，在认识之前同样需要行动。因此，真理总是在行动中的真理，正如信仰总是在作为（Gjerninger）中的信仰一样。

在第二阶段的写作当中，对人性的和基督性的理解同时得到了强化。克尔凯郭尔进一步强调，那个决定性的范畴即在于单个的人，即“那个单一者”（hiin Enkelte）；但是与此同时，他也越来越强调一种以宗教为根基的对于人与人之间的平等关系的把握。这一点与他对于所处时代的不断成熟的批评是并行的。1846年，克尔凯郭尔发表了题名为“文学评论”的作品，对一位年长于他的同时代丹麦作家托马西娜·伦堡夫人（1773—1856）的小说《两个时代》做出了评论。其间，克尔凯郭尔赋有洞见地总结了那个日益进步的现代社会的特征，表达了他的政治和社会思想，指出当今时代呈现出一种平均化和缺乏激情的倾向。

克尔凯郭尔自视自己是一位以“诠释基督教”为己任的宗教作家。他将“清洁空气”，他将把所有的幻象和所有的虚伪都剥除净尽，并且返

回“新约的基督教”。在此背景之下，他在自己生命的最后几年当中对丹麦的官方所宣称的基督教以及基督教权威机构展开了攻击。1854年年底，克尔凯郭尔以在名为“祖国”的报纸上所发表的一系列文章开始了他针对教会的战斗。继而，这场战斗又继续在更强烈、更激进的新闻性小册子《瞬间》（共计9册）当中进行。

1855年10月，克尔凯郭尔在街头摔倒了，他病入膏肓，精力耗尽。他被送往了弗里德里克医院（地址即今天的哥本哈根市工艺美术博物馆），11月11日，他在那里告别了人世。

克尔凯郭尔在19世纪末20世纪初之际被重新发现，并且在第一次世界大战之后获得了广泛的国际声誉。他成为辩证神学、存在哲学以及存在神学的巨大的灵感源泉。自20世纪60年代至80年代中期这段时间里，克尔凯郭尔（研究）一度处于低潮。自那以后，克尔凯郭尔获得了巨大的复兴，不仅在学者和研究者中间，而且还在一个更为广泛的公众当中；这种复兴不仅发生在丹麦国内，而且还发生在国际上，包括很多东欧社会主义国家。

这种重新焕发的对于克尔凯郭尔的兴趣反映了一种崭新的对生存进行全面理解的愿望，人们希望在当今众多相对的、划时代的，以及由文化决定的真理之外寻求到一种可能的永恒真理。这种探求不仅仅在知识—哲学的层面之上，而且还应落实到伦理—生存的层面之上。这种寻求还与寻找对个体的意义、伦理学的基础以及宗教与社会的关系这些根本性问题的新的解答联系在一起。

“有两种类型的天才。第一种类型以雷声见长，但却稀有闪电。而另一种类型的天才则具有一种反思的规定性，借此他们向前推进……雷鸣声回来了，闪电也非常强烈。以闪电的速度和准确性，他们将击中那些可见的每一个点，而且是致命的一击。”毫无疑问，克尔凯郭尔属于后一种类型的天才。

（王齐 译）

[1]在现代丹麦的学位制度当中，magister对应于Master's Degree（硕士学位），但是在历史上，magistergrad却是哥本哈根大学哲学系的最高学位，自1824年以来它对应于其他系科的doktorgrad（博士学位），1854年该学位被废除。（译者注）

译者的话

《克尔凯郭尔日记选（1842—1846）》是十卷本《克尔凯郭尔文集》的收官之作。翻译项目启动的时候，丹麦文版《克尔凯郭尔全集》（*Søren Kierkegaards Skrifter*）还在哥本哈根大学“克尔凯郭尔研究中心”的整理、注释和出版之中，至2013年克尔凯郭尔诞辰两百周年之际，全集完成了55卷本的出版任务，其中28卷为克尔凯郭尔的著作文本，27卷为研究者编写的集释（《非此即彼》文本两卷，共用一卷集释）。在克尔凯郭尔42年的生命历程中完成了28卷文字的写作，不可谓不多产，虽然他的写作中存在着自我重复的问题。这28卷文本可分为四大类别：

第一类是克尔凯郭尔生时发表的作品，除《克尔凯郭尔日记选》之外，我们这套《克尔凯郭尔文集》1～9卷的作品都取自生前发表作品，而未收入文集的其他同类作品如《尚存者手记》、《人生道路诸阶段》等，也时常出现在《克尔凯郭尔文集》的正文和注释当中；

第二类是克尔凯郭尔生时完成或基本完成的、有待出版但未能出版的作品，如《阿德勒之书》、《关于我的作品的观点：从作者的角度出发》、《评判你自己！》等；

第三类是日记、笔记、摘抄、散页，总体名之曰“日记和文牒”（*Journaler og Papirer*），共11卷。对于这部分内容，我们又可以根据原稿的样式细分为四种，它们分别是：1）按拉丁字母顺序A至K连续标记的日记本AA-KK（*Journalerne AA-KK*），1835—1846；

2）笔记本1—15（*Notebøgerne 1-15*），1833—1849；

3）标有NB字样的日记本NB-NB36，1846—1859；

4）写在散页上的文牒（*Løsepapirer*），分 1～304（1830—1843），305～446（1843—1852），447～591（1852—1855），592～596（补充）。

第四类是克尔凯郭尔的往来书信和与生平相关的文献材料，共收有信件318封，这是克尔凯郭尔传记作者特别倚重的原始材料。

收入《克尔凯郭尔日记选》的篇目，即取自克尔凯郭尔写作内容的第三大类。要从11卷中撷取恰当的内容编成一卷，必须遵循一定的原则。在最初编选十卷本《克尔凯郭尔文集》时，编委会即本着向汉语世界全面介绍克尔凯郭尔思想发展历程的宗旨，意在为汉语克尔凯郭尔研究打下一个基础。因此我们以1846年克尔凯郭尔转向基督教时期为分界线，以他的假名著作为主体，辅之以后期的宗教著作；又因日记、笔记占据克尔凯郭尔著述量的较大比重，故决定选编一本日记选，让读者对克尔凯郭尔日记写作有个直观感受。在日记编选过程中，编委会遵循了上述原则，选取了克尔凯郭尔青年时代最长的一本日记 JJ，共517 则，时间跨度为1842—1846年。这段时间正是克尔凯郭尔假名写作的高峰期，按时间顺序，他于1843年出版《非此即彼》《重复》《畏惧与颤栗》，1844年出版《哲学片断》《前言》《恐惧的概念》，1845年出版《人生道路诸阶段》，1846年出版《最后的、非科学性的附言》。与此同时，克尔凯郭尔还以真名S.Kierkegaard于1843年出版《两则建设性演说》《三则建设性演说》，1844年出版《两则建设性演说》《三则建设性演说》《四则建设性演说》，1845年出版《三则想象情境下的演说》，1846年出版《文学评论》。这也就是说，“日记JJ”的时间跨度正好与克尔凯郭尔假名写作时期相吻合，这一点将对读者理解收入《克尔凯郭尔文集》中的著作大有裨益。

但仅有“日记JJ”似显单薄。为了更完整地展现青年克尔凯郭尔的思想成长历程，编委会还为“日记JJ”选择了一个“前奏”和“尾声”。“前奏”是克尔凯郭尔写于1835年的著名的“吉勒莱日记”（Gilleleie），即AA：12的后半部分。这则日记记载了年仅22岁的克尔凯郭尔在未来人生道路选择时的迷茫，以及他下决心要“寻找我能为之生、为之死的真理”的心声。而“尾声”是克尔凯郭尔自1846年春开启的NB写作中的几则长篇“报告”（Rapport），其时克尔凯郭尔正处于“内忧外患”的阶段：“内忧”源于他几乎耗尽他因父亲去世而继承的万贯家财，开始为金钱事务操心；“外患”是他正遭受《海盜船》的嘲讽和攻击，因此对自己是否继续当作家进行了反复思量，最终决定结束作家生涯，因此才有了后来的基督教时期的写作。

与之前的克尔凯郭尔日记英文选本和在此基础上做成的汉译本不同的是，本卷虽然仍是选本，但我们不是从克尔凯郭尔各个生活阶段的日记中抽取那些与克尔凯郭尔生活故事密切相关的、能够制造噱头的日

记，如克尔凯郭尔与父亲、与雷吉娜的关系，他的“肉中刺”，他在“精神与肉体之间的不平衡”等；或者抽取那些用诗化的优美语言抒写心境的片断；或者最能反映克尔凯郭尔在哲学和宗教思想方面的远见卓识的日记——之前的选本无一例外遵从的是这种编选思路。我们呈现给读者的是——一本完整的克尔凯郭尔日记，“前奏”和“尾声”只是为了强化这个印象。“日记JJ”内容丰富，其中既有克尔凯郭尔的读书笔记，包括摘抄和评论，又有后来进入他的假名著作中的片断（约100条），更有对日常生活事件的记录，对生活有趣片断的描绘，社会新闻等，当然，这本日记也幸运地包含了为传记作家所津津乐道的克尔凯郭尔的个人生活故事。因此无论从哪个方面说，这都是一个理想的选本。

与日记编选原则相一致，在翻译时我以保持日记原貌为己任，这主要体现在对日记格式的保留之上。克尔凯郭尔日记是双栏写作，边栏有对正文内容所做的注释和补充。为了让读者直观感受双栏写作的原貌，我在书中插入了记载有日记339 则和340 则的原稿图片（见本书第137页）。“日记JJ”中仅有10 则标记有日期，但每则日记之间都有分隔符号，它们的使用并不统一，对这些符号本书无一例外地全部保留。但克尔凯郭尔行文中的标点符号在翻译过程中不可能完全照搬，只是对于日记中多次出现的那种在很长一段话中用逗号分隔断续思绪的情况，我坚持保留原有的逗号，而不主观地将文句划分出不同的意群，这个工作将留给读者自己完成。在日记结尾处，有时克尔凯郭尔习惯性地画上类似破折号的横线，作为终结的标志，这个符号本书予以保留。唯一没有保留的是在作为日记标题的字词后习惯性地加上的圆点，这个在中文中显然不宜作句号处理，故本书全部予以删除。

克尔凯郭尔日记同时兼写人记事的日记和读书笔记的功能，它是为自己写作，因此拼错的单词、不恰当的标点、不完备的句子等情况并不罕见，所幸丹麦克尔凯郭尔研究者已经纠正了那些拼写的错误。但要想看懂日记的内容，仍需大量的注释。中文版《克尔凯郭尔文集》的亮点之一就是参考和吸收最新丹麦文学学术版提供的集释卷的内容，但在日记翻译中觉得还不够，我根据汉语读者的知识背景，增补了大量注释，这使得本书注释的篇幅略微多于正文。在翻译和增补注释的过程中，深感自己对欧洲历史文化了解的欠缺，只能一边学习，一边发出苏格拉底式的“我唯一知道的就是我不确定我知道”的感叹。我甚至更愿像克尔凯郭尔一样，感叹人非全知全能，所知的只能是些“片断”，难以形成一个全

景图。

由于日记写作涉及的概念相对较少，本书不设概念中丹文对照表，这里仅就两个表述加以说明。一是opbyggelig Skrifter和opbyggelig Taler，前者属于基督教传统书写形式，我用“灵修书”与之对应；后者是克尔凯郭尔为区别于布道词而作，我用“建设性演说”来对应。“建设性”一词的灵感源自op+bygge，“建设”是一个很直观的译名。

第二个区分是 det æsthetisk-sandselige和det æsthetisk，前者我用“审美—感性”与之对应，后者则用“审美感性”，因为我认为仅用“审美”与aesthetic相对应，不足以涵盖后者的意思，且有一定的误导性。此举不是以解释代替翻译，而是对原有译名的尝试性修正。

思想学术翻译工作是对现代中国思想的重塑，我在这方面做的工作不算多，虽然这套十卷本《克尔凯郭尔文集》当年确因我而起，承蒙 Niels-Jørgen Cappelørn教授和汝信先生的信任和支持得以立项。惭愧的是，我本人仅承担了其中三卷的翻译，一百多万字的工作量，原因无外乎是在“双重性生存”中，我对“现实”这一极的考量占了上风，首先想着满足现有科研评价体系的要求。余下的7卷，除第一卷《论反讽概念》由汤晨溪教授翻译外，其余6卷都由新丹麦人京不特承担。京不特是作家、诗人和广义的丹麦语文学的翻译者，他对翻译工作倾注的心血和热情，工作的高效，以及对生活持有的那种既积极进取、又随遇而安的态度，每每令我感佩。借《克尔凯郭尔文集》收官之机，作为编委会秘书和共同完成译事的同事，我向汤晨溪和京不特表达诚挚的感谢，同时还要感谢中国社会科学出版社的冯春凤女士，感恩人生中这段愉快的合作。

本书的完成和前期校改工作是在COVID-19在武汉肆虐之际完成的。居家办公，小区封闭管理，生活反而变得简单。除了吃饭睡觉、每日瑜伽、网上购物、用微信与外在世界保持联系外，余下的时间只能工作，用工作对抗对工作的意义的怀疑。几天前，在我为完成这则“译者的话”而上“克尔凯郭尔研究中心”网站查找资料时，我发现曾经那么熟悉的网址www.sk.ku.dk已经不复存在，新网址以丹麦语“神学”的头几个字母“teol”开始，一时感觉很失落。之前我知道“中心”在完成《克尔凯郭尔全集》的编辑出版任务后回归哥本哈根大学神学系，我曾经学习和工作过两年的“中心”所在地也从毗邻大学广场的那座始建于1826年的白色小楼——那是与克尔凯郭尔同时代的律师和作家Peter Faber的住宅，搬

至市政广场一侧的颜色街（Farvegade），最终落户位于阿玛岛的大学城。每搬一次，“中心”就离克尔凯郭尔生时活动的市中心远一步，昔日那个国际化的克尔凯郭尔中心最终成为了历史。万物皆变，世事无常，无人能预测未来，唯有以工作抵抗那与生俱在的虚无。

《克尔凯郭尔文集》立项时，我家小朋友尚未来到世间。当这个耗时过久的项目行将结束之际，发现家里多了一个“舞文弄墨”的人，不时用她的诗句令我重拾“惊异”。

2020年8月22日于夕照寺

目录

[《克尔凯郭尔文集》中文版序](#)

[天才释放出的尖利的闪电——克尔凯郭尔简介](#)

[译者的话](#)

[AA：12 吉勒莱日记](#)

[日记JJ](#)

[日记NB](#)

[返回总目录](#)

AA：12 吉勒莱日记

AA：12 吉勒莱日记

吉勒莱，1835年8月1日

在前面的篇幅中，我所尝试揭示的对我而言确是实情。（1）现在，当我尝试让我自己认清我的人生时，事情看起来有所不同。正如儿童要花很长时间才能学会把自身与对象区分开来，因此他们在很长时间内都无法把自身与环境分开，结果为了强调被动的一面他们会说，举个例子——“我打马”；同样的现象会在更高的精神层面上重复。

（2）因此，我认为通过从事其他专业的学习，通过把我的精力转向另一个目标，我或许会更安宁。一度我甚至已经成功地用这种方式驱逐了某种不安，只是毫无疑问，它会以更强劲之势卷土重来，就像享用冷水后的发热一样。我自己真正需要搞清楚的是，我要做什么^[1]，而不是我要知道什么，除非知识必须先于行动。这事关对我的命运的理解，我要看上帝真正意愿我做什么；问题的关键在于寻找一种为我而在的真理^[2]，寻找一种我将为之生、为之死的观念。而且，这些对我何用之有呢，如果我找到了所谓客观真理；如果我遍检哲学体系，并且在被要求时能够对其进行检视；如果我能够在任意一个圆圈内指出其前后不一致之处；——这些对我何用之有呢，我能够发展出一种国家理论，并且把各处撷取的细节连缀成一个整体，建构一个我并不在其中生活、而只是捧给他人观看的世界；——我能够展开基督教的意义，能够解释很多具体的现象，如果它们对于我自己和我的生活并无深刻意义，它们对我何用之有呢？我越能干，就越会看到他人占有我的思想创造，而我的处境也就越可悲，我甚至就像那些因贫穷不得不把自己的孩子打发到世间并且交给他人抚养的父母一样。（4）这对我何用之有呢，真理就在我面前，冰冷，赤裸，对于我是否认可它漠不关心，它带来的毋宁是令人焦虑的颤抖，而非信任的顺从？我当然不会否认，我仍然会接受知识的命令；通过它是有可能对他人发生作用的，但是随后，它必须以鲜活的方式被我所吸收，这，就是我现在认定的主要问题。这，就是我灵魂的渴

望，就像非洲的沙漠渴望着水一样。这，才是缺乏的东西，因此我就像一个集齐了家具、租好了房子的男人，只是他尚未找到要与之分享生活中的福祸得失的爱人。（5）但是，为了寻找到那个观念，或者更准确地说，为了找到我自己，我并不需要更深地卷入世间。而这正是我之前的所为。这也就是为什么我曾经认为我应投身于法学的原因，以便能够在生活的盘根错节中培养我的敏锐性。这里会有一大堆足以让我迷失其中的细节，从那些给定的事实当中，我或许会建构一个关于小偷生活的整体，一个有机体，在所有的阴暗面当中追求之（这里还有一种团队精神非常值得关注）。（6）因此我都想当演员了，以便通过扮演另一个人的角色，获得所谓我自己的人生的替身，并且从外在变化中寻求某种乐趣。（7）过一种完满的、人的生活而不仅仅是认知的生活，这正是我所缺乏的[3]，因此我不想把我的思想发展建基于某种人们称之为客观性的东西之上——某种无论如何都不是我自己的东西之上，而要建基于某种与我生存的根基紧密结合的东西之上[4]，可以说就是通过这个根基，我才进入并在神性中成长，紧紧依附于它，哪怕整个世界将要崩塌。看，这就是我所缺乏的，而且这是我所要努力的。怀着喜悦和内心的振奋，我观察那些伟人，他们已经找到了那个珍宝，为此他们出卖一切，甚至自己的性命[5]，不管我看到的是他们强势卷入生活，以稳健的步伐，毫不犹豫地，在他们已然选定的道路上前行；还是看到他们偏离了主路，沉浸在自身之中，沉浸在其为崇高目标的工作之中。（12）怀着敬意，我甚至观察了那些近在咫尺的歧途。正是这种人的内在行动，这种人身上的神的面向，才是至关重要的，而非渊博的知识；因此很可能随之而来的就是，它们不会显现为偶然的单元或者一系列细节，它们彼此相邻，没有体系，没有一个能将所有种类的东西聚拢起来的焦点。一个这样的聚点也是我一直寻求的。我曾经在享乐无边无际的海洋中徒劳地寻找一个停泊处，就像在知识的深海中寻找一样。我感受到了一种几乎无法抗拒的力量，以之我转战于不同的享乐之间；我感受到了一种有能力去生产的不真实的热情；我还感受到了那种随之而来的无聊，那种分裂。我已经品尝过知识树上的果实，并且常常为其美味而喜悦。

（15）但是，这喜悦只发生在认知的瞬间，它并未给我本人留下任何更深的印迹。对我来说，我并没有痛饮智慧之杯，而是跌入其中。我曾经通过放弃试图寻找我的人生准则，认为既然一切都遵循着难以捉摸的法则，那么我亦不例外，我钝化我的雄心壮志和虚荣心的触角。既然我无

法让事情都按我的意愿进行，那么我就要从中抽身，我意识到了自己的能力，几乎就像一位老迈的牧师要辞职领退休金那样。（16）我发现了什么呢？没有发现我的我；而那正是我沿着那些道路所要寻求的东西（我在想，我是否可以这样说，我的灵魂就像被关在带弹簧锁的匣子里，现在按一下弹簧，外在环境就会使之弹开）。——于是首先要决定的就是对天国的那种寻找和寻见。（17）就像天体在形成时并不是先决定其表面形态，决定光明和黑暗冲着哪个天体，而是首先实现离心力和向心力的平衡，然后让其余的东西自己发展——同样，人也不用先决定外在形态，然后才决定根本的东西。在认识其他事物之前，人首先要学会认识自己（认识你自己）。（18）因此，只有当人首先内在地理解了自身、并且看到了他所踏上的道路向前延伸的轨迹之时，他的人生才获得了安宁和意义；只有这时，他才能摆脱那个麻烦的、致命的旅伴——那种生活的反讽[6]，它显现于认知领域，并且要求真正的认知始于无知（苏格拉底）[7]，就像上帝从无中创造世界一样。（19）不过，在德性的水域中，反讽对于那些尚未乘着美德的信风而来的人尤为合适。反讽在这里把人们折腾得够呛，一时让人们因下决心沿着正确的道路前行而感到幸福和满足，一时又令人跌进绝望的深渊。它常常用“事情本来就是这样”的想法哄人入睡，只为突然将人惊醒以面对严厉的拷问。它常常遗忘的面纱盖在了“过去”之上一样，为的是使每一个无足轻重的东西重新鲜活出场。在沿着正确的道路奋斗前行的时候，人们为战胜了诱惑的力量而喜悦，也许几乎就在他们登上胜利的巅峰的同时，有种看起来糟糕的外在环境把他们绊倒了，就像西西弗斯从悬崖的顶端跌下去那样。（25）常常是当人们集中精力于某件事情的时候，他们所遇到的一点点外在情况毁了一切。（我想说的是，就像有个厌倦了生活而想跳泰晤士河的人，就在那个决定性的瞬间，一只蚊子的叮咬恰好阻止了他。）反讽常常使人们像肺病患者，在情况最糟的时候，感觉恰恰最好[8]。（26）他徒劳地试图反抗；他缺乏足够的力量，没有什么会帮助他，结果他总在经历相同的遭遇；人们由此获得的训练是不得要领的。就像一个经过很多游泳训练的人却做不到在暴风雨中漂在水面，只有在内心深处确信并且体验过人的确比水轻的人才能做到。同样，一个缺乏内在根基的人是无法在生活的风暴中坚持下去的。——只有当人这样理解自身的时候，他才有能力坚持独立的生存，并且以此方式避免放弃自我。我们不是常常看到吗——（曾几何时，我们称颂而非谴责古希腊历史学

家，因其知道如何采用一种与原创者相近到几乎乱真的异域风格，因为我们首先称赞一个作家的是他有自己的风格，也就是说拥有一种由其个性修正过的语言表达方式和表现方式）（27）——我们不是常常看到吗，人们或者出于精神的慵懒而靠别人桌上掉下来的碎渣儿过活，或者出于更多的自我考虑而试着活在他人身上，结果他们就像多次重复自己故事的撒谎者那样，最终连他自己都信以为真了。（29）尽管目前我离内在地理解自身还相去甚远，但我怀着对其意义的深切敬意努力保持我的个性，敬仰未识之神。（30）怀着不合时宜的焦虑，我努力避免与那些或许会对我产生巨大吸引力的现象靠得太近。我努力令自己更多地接近它们，学习那些具体现象及其在人类生活中的意义，但我也警告自己不要飞蛾扑火。在与普通人的接触中我很少有所得失。一方面我对他们的忙碌——所谓的实践生活^[9]——没什么兴趣；另一方面他们对待人身上的精神性的和深刻的举动的那种冰冷和同情心的缺失，使我愈加远离他们。我的伙伴们无一例外对我没有产生显著的影响。一种没有认清自己的人生必定会显示出某种不平衡的单面性；它们只能呈现为具体的事实以及显而易见的不和谐，因为努力使之在更高的和谐之中消解或者洞悉其中的必然性，我是没有什么兴趣的。因此，他们对我的评判从来都是片面的，而我则在要么对其断言看得太重、要么看得太轻之间摇摆。他们对我的影响以及由之而来的对我人生指南针所造成的可能的偏离，也是我现在要避开的。于是乎，我再次站立在那个起点上，我必须以另一种方式开始。我要努力平静地把目光对准我自己，并且开始以内在的方式行动；因为只有那样，我才能在更深层的意义上称我自己为“我”，就像小孩子第一次有意识地做出把自己叫做“我”的行动一样。

但是，这一切要求忍耐，人们不可能立刻就收获他刚刚播撒的。（32）我愿意记住那个哲学方法：让弟子们沉默三载，然后就成了。（33）就好像人们不在太阳升起、而在太阳落山时举行晚会一样，在精神的世界中，人们也必须在太阳真正照耀着我们并且壮丽地升起之前先工作一段时间；因为尽管人们说，上帝让日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人，但在精神的世界却并非如此。（34）那么，掷出色子吧——我要越过鲁比肯河！（35）这条道路必定会把我引入战斗；但我不会放弃。我不会哀叹逝去的时光——为什么要哀叹呢？我要全力工作，不浪费时间浪费在哀叹上，就像一个陷入泥沼中的人，先去计算自己陷得有多深，而不去想，在他花时间计算的时候，他陷得更深

了。我要沿着已经发现的道路快速前行，并且冲着我遇到的每一个人高喊：不要像罗得的妻子那样回头望，而要记着，我们要奋力攀登的是山峰。（36）

**

像道德哲学家那样急速向前是行不通的，他们甚至要排斥悔悟；——在物理世界当中，我们不是看到雾气像安静的祈祷一样从地面升起，然后作为响应，以令人神清气爽的露水而返回吗？（37）

题解：

根据克尔凯郭尔文稿的最早编辑者汉斯·巴福（H.P.Barford）的《克尔凯郭尔遗稿目录登记》（简称*B-fort*），日记AA原为装订的四开本，共40张、80页，内里写有“A.A.”的字样。目前笔记本封面和至少四分之三的日记丢失，仅有9散页留存，手稿存放在丹麦皇家图书馆。所幸绝大多数日记收录在巴福整理出版的《克尔凯郭尔遗稿》（*Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer*，简称*EP*）中。克尔凯郭尔日记原稿丢失原因无从确切查考。可能的原因是巴福在把原稿作为排版样本送交出版商的过程中，在印刷厂丢失。巴福不仅对日记内容有所选择，而且按“时间顺序”进行重新编排。新版《克尔凯郭尔全集》（*SKS*）的编辑原则是恢复克尔凯郭尔日记、笔记和散页文牍的物理样貌和整体性，按原初顺序排列。

在现存AA的56则日记当中，仅有少部分标注有日期。第1—12则日记均涉及克尔凯郭尔于1835年6月17日至8月22日或23日期间逗留西兰岛北部小城吉勒莱（Gilleleje）的生活，编者无法确定这些日记是即时书写还是返回哥本哈根后的补记。本卷所选篇目即为“吉勒莱日记”中AA：12中的第二部分，原稿未能保存。巴福对这则日记曾有如下记录：“书信一封，根据指涉巴西的内容判断，信是写给伦德博士的，日期为1835年6月1日，哥本哈根。内容涉及克尔凯郭尔青年时期的发展，对他应该在哪个方向上培养自身所做的思考，等等。”但巴福的描述有所遗漏。AA：12实际上分为两部分，且每部分都记有清楚的时间和地点。第一部分是克尔凯郭尔给他的姻亲、博物学家伦德博士（Peter Wilhelm Lund，1801—1880）的信，发自哥本哈根。第二部分，也就是选入本卷的部分，标为“1835年8月1日，吉勒莱”，从内容上一望即知，它不具备书信性质，而且从其空白处补记和脚注的存在来看，它就是一则普通的日记。

根据克尔凯郭尔的兄长、曾任奥堡主教的彼得·克里斯钦·克尔凯郭尔（P.C.Kierkegaard）的日记记载，1835年3月，22岁的克尔凯郭尔不想继续从事神学学习；而在同年7月7日的日记中，哥哥却发现弟弟改变了主意，对完成学业摩拳擦掌。因为涉及青年克尔凯郭尔对未来人生道路的思考，“吉勒莱日记”标志着克尔凯郭尔人生的转折点，同时标志着克尔凯郭尔式的概念和写作的开端。

注释：

（1）“在前面的篇幅中”指AA：12第一部分，即克尔凯郭尔写给伦德博士的信。在这封信中，克尔凯郭尔向伦德博士坦陈了自己所面临的“赫拉克勒斯式的抉择”，描述了他对自然科学和神学研究的思考。克尔凯郭尔认为，自然科学研究关键要寻找到“那个阿基米德支点”，由此才能思考“整体”并且以正确的方式看待细节；而基督教充满了矛盾。

（2）“我打马”原文写为mig slaaer Hesten，其中“我”为宾格。

（3）“拥抱的只是云朵，而非朱诺”，指古希腊罗马神话中国王伊克西翁爱上女神朱诺（希腊神系中的赫拉）的故事。朱诺的丈夫朱庇特（即希腊神系中的宙斯）变出一朵形似朱诺的云，结果当伊克西翁拥抱她的时候，他实际上拥抱的是云朵，半人半马即由云朵诞生。为惩罚伊克西翁，朱庇特把他捆绑在一个永不停转的车轮上。

（4）在克尔凯郭尔生活的时代，贫穷的家庭尤其是单身母亲，往往会通过国立妇产医院和孤儿院把自己的孩子交给农村家庭抚养，但这些家庭并没有很好地照顾孩子。

（5）“分享生活中的福祸得失”（dele Livets Med-og Modgang）语出婚礼中牧师对新人的祝福语：baade i Medgang og Modgang，i hvad Lykke Gud den almægtige vil Eder tilføie。

（6）①“小偷的生活”（Tyve-liv），指克尔凯郭尔1834年9月12日的日记“关于一个神偷的构想”（Ideen til en“Mestertyv”），他于同年9月、12月及次年1月、2月和3月做了深化补充。克尔凯郭尔描绘了一系列名偷的生活和性格，以资作为“神偷”的实例。

②“团队精神”（Associations-Aand）指克尔凯郭尔1835年3月15日的日记，他在比较“神偷”和“意大利劫匪”时，指出“这里有一个根本的差别，即后者身上有突出的社会因素。除了作为一伙劫匪的头，我们无法想象他。”

（7）“演员”原文为法文Acteur。

(8) ①“生命树”语出《创世记》2：8-9。“耶和华神在东方的伊甸立了一个园子，把所造的人安置在那里。耶和华神使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目，其上的果子好作食物。园子当中又有生命树，和分别善恶的树。”

② 括号内的“请原谅这个说法”原文为拉丁文sit venia verbo。

(9) “雷神托尔的锤子”指北欧神话中的雷神（Thor）在每次挥舞锤子猛烈一击后，锤子都会返向它的主人。

(10) 例如，费希特在《人的使命》第80页中这样写道：“在主体，我，和我的知识的对象，这个东西，之间的关系是什么？这个问题问的不是我。我在我自身当中即拥有知识，因为我是有智识的。我由此而知我是什么，因为我就是那样。我通过生存直接性地所知的，就是我，因为我直接地知道它。这里不需要主体和客体之间的关联。我就是主体和客体：这个主体性和客体性，这种知识向自身的回归，就是我对‘我’这个概念所做的界定，如果我认为这个概念有某种确定的东西的话。”（Welches ist das Band zwischen dem Subjecte, Mir, und dem Objecte meines Wissens, dem Dinge? Diese Frage findet in Absicht meiner nicht statt. Ich habe das Wissen in mir selbst, denn ich bin Intelligenz. Was ich bin, davon weiß ich, weil ich es bin, und wovon ich unmittelbar dadurch weiß, daß ich überhaupt nur bin, das bin ich, weil ich unmittelbar davon weiß. Es bedarf hier keines Bandes zwischen Subject und Object; mein eigenes Wesen ist dieses Band. Ich bin Subject und Object: und diese Subject-Objectivität, dieses Zurückkehren des Wissens in sich selbst, ist es, die ich durch den Begriff Ich bezeichne, wenn ich dabei überhaupt etwas Bestimmtes denke.）

(11) “密涅瓦”即古希腊神话体系中的智慧女神雅典娜，她是全副武装地从她父亲宙斯的头中诞生的。

(12) “那个珍宝”暗指耶稣关于珍珠的比喻。《马太福音》13：45-46 中说，“天国又好像买卖人寻找好珠子，遇见一颗重价的珠子，就去变卖他一切所有的，买了这颗珠子。”

(13) 括号中的“辩证法—争辩”原文为 Dialectik-Disput，前者指黑格尔辩证法。

(14) “阿里阿德涅的故事”出自古希腊神话。阿里阿德涅是克里特

国王弥诺斯的女儿。英雄忒修斯前来解救被关在位于克诺索斯岛上的迷宫的童男童女，阿里阿德涅与他相爱，并给了忒修斯一只线团，把线团的一端拴在迷宫的入口，沿着滚动的线团就可以找到怪物弥洛陶洛斯。忒修斯杀死了怪物，解救了童男童女。随后，阿里阿德涅与忒修斯一起逃走。

(15) “知识树上的果实”指关于善恶的知识，典出《创世记》2：8-9。参注(8)之①。

(16) 一般而言，牧师一旦受圣职，则维持终生，一直到死。但牧师也可自愿离职，这时他需向国王提出离职申请并领取退休金。

(17) “对天国的寻找和寻见”(Søgen og Finden af Himmeriges Rige) 是对《马太福音》7：7-8的戏仿。耶稣说：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；……因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见。”(Bed, så skal der gives jer; søg, så skal I finde...For enhver, som beder, får; og den, som søger, finder.)

(18) 括号内的“认识你自己”原文为希腊文gnōthi seautón，即刻在德尔斐神庙上的字句。

(19) 公元2世纪以来，“上帝从无中创造世界”的观点已被基督教界广泛接受。

(20) “令整个世界惊讶”是对社交游戏sidde paa Forunderingsstolen (sit on the wonder-chair) 的意译。在游戏中，大家要悄声说出能够引起被议论者惊讶的话，常常是玩笑性的；而坐在椅子上的人要去猜是谁发出的对谁的议论。该成语常常指成为众矢之的或者众人关注的对象。

(21) 《驼背莫拉德》(Morad der Buckelige) 是一则刻意模仿《一千零一夜》的埃及故事。故事登载在德文报刊上，标题为“*Allgemeine Moden-Zeitung. Eine Zeitschrift für die gebildete Welt, begleitet von dem Bilder-Magazin in Miniatur*”，编者A.Diezmänn。日记中简写为Moden Zeitung，“Bilder Magazin”。

(22) 《青年文库》(Bibliothek for Ungdommen) 的编者是瑞斯(Johan Christian Riise)，该书共8卷，1835—1838年出版。

(23) 注释者未查明“阉人故事”的出处。

(24) “从孩子和疯子口中能听到真理”原文为Af Børn og Afsindige skal man høre Sandheden这是谚语Børn, Narre og Drukne sige

Sandheden ; thi de Forstandige ville ikke的变形，意为“孩子、傻子和酒鬼会讲真话，因为明智者不愿讲”。

（25）西西弗斯的故事取自古希腊神话。西西弗斯是科林斯国王，他骗过诸神和死亡，结果在阴间受罚把巨石推上山顶，每次石块到顶时立刻会滚回山脚，西西弗斯必须重新推巨石上山，永无止境。

（26）“肺病患者”（Brystsvag）直译为“肺部弱者”，可能是肺结核患者。在古代，从疗养院和其他地方数量众多的记录看，患者在身体看上去很糟糕的情况下，出于不知名的原因，却是他们意识最清醒的时候。

（27）①这里的希腊历史学家或许指生活在公元1世纪前半叶的希腊作家和史学家阿里安[Flavius Arrian (us)]。他整理了他的老师、斯多葛派哲人爱比克泰德（Epictetus，约55—135年）的著作《爱比克泰德言说集》（Discourses），还模仿色诺芬（Xenophon）的风格写作了《亚历山大远征记》。

②写作风格体现作家个性之说由来已久，在18世纪被重提，如法国自然史家布封即提出过“风格即人”之说。

（28）这里引用的是德国哲学家、浪漫派作家诺瓦利斯（Novalis，真名Friedrich v.Hardenberg，1772—1801）的小说《亨利希·冯·奥福特丁根》（Heinrich von Ofterdingen）第1部、第7章。原文为：Es ist，wie mit den anmuthigen Morgentraümen，aus deren einschläferndem Wirbel man nur mit Gewalt sich herausziehen kann，wenn man nicht in immer drückender Müdigkeit gerathen，und so in krankhafter Erschöpfung nachher den ganzen Tag hinschleppen will。在克尔凯郭尔的引文中有两个错误，一是Morgentraümen 中ü应为u，二是drückender掉了一个e，应为drückendere。

（29）“靠别人桌上掉下来的碎渣儿生活”原文leve af de Smuler，der falde fra Andres Bord，语出《马太福音》15：21-28。迦南妇人求耶稣治愈她被鬼附体的女儿，妇人拜耶稣说“主啊，帮助我！”耶稣回答说：“不好拿儿女的饼丢给狗吃。”妇人说：“主啊，不错，但是狗也吃他主人桌上掉下来的碎渣儿。”耶稣说：“妇人，你的信心是大的！照你所要的，给你成全了吧。”妇人女儿的病从此好了。

（30）“敬拜未识之神”（dyrket den ubekjendte Guddom）是对《使徒行传》17：22-23保罗对雅典人的讲话的戏仿。保罗看到雅典人

敬畏神，就说：“众位雅典人哪！我看你们凡事很敬畏鬼神。我游行的时候，观看你们所敬拜的，遇见一座坛，上面写着‘未识之神’（For en ukendt Gud）。你们所不认识而敬拜的，我现在告诉你们。”

（31）“在泰晤士河底修隧道”指泰晤士河底的第一条隧道，始建于1825年，1843年首次开放使用，目前是伦敦地铁系统的一部分。负责该工程的为法国—英国工程师布律内尔（Marc Isambard Brunel，1769—1849），这是其时工程界的伟大成就。

（32）“人们不可能立刻收获他刚刚播撒的”原文为ikke strax høste, hvor man har saaet,这是对谚语Man må så, før man kan høste的戏仿，亦可意译为“一分耕耘，一分收获”。

（33）“弟子沉默三载的哲学方法”指古希腊哲学家、数学家毕达哥拉斯（约前570—497年）的实践，他要求弟子沉默五载。

（34）“让日头照好人，也照歹人”语出《马太福音》5：45。耶稣说：“这样，就可以作你们天父的儿子，因为他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。”

（35）“掷出色子吧——我要越过鲁比肯河”（Saa være da Loddet kastet-jeg gaaer over Rubicon）语出恺撒名言Jacta est alea，即“色子已被掷出”，此语被广泛引用。公元前49年，恺撒率军向北越过鲁比肯河（意大利和高卢的界河），向罗马进军，引发最终导致其独裁统治的第二次罗马内战。

（36）“不像罗得的妻子回头看”典出《创世记》19：26。所多玛和蛾摩拉毁灭前，耶和華体恤罗得，让他带着家人逃走，并告诫他们不许回头看。但是，“罗得的妻子在后边回头一看，就变成了一根盐柱。”

（37）根据德国医生、矿业官员、慕尼黑大学哲学和思辨神学名誉教授巴德尔（Franz von Baader，1765-1841）的著作《思辨神学演讲录》（*Vorlesungen über speculative Dogmatik*），“道德哲学家”（Moralisterne）指背离传统宗教观点的新时代的道德哲学家，他称其为“非宗教的”。克尔凯郭尔拥有巴德尔的所有著作。

[1]常常是，当人们全心全意地相信他们已经理解了自身的时候，他们发现他们拥抱的只是云朵，而非朱诺。（3）

[2]直到此时，人们才能拥有一种内在经验。不过在很多人看来，对生活的各种印象难道不就像大海在沙滩上画出的图像吗，只是为了立刻将其清除得无影无踪。

[3]【在空白处这样写道：】由此还可以解释一种并非罕见的现象，一种在观念方面的吝啬（a）。正因为生活是不健康的，而知识占据主导地位，观念才没有被理解成生命树上的自然之花，没有如其所是、且像那些自身就如其所是地拥有意义的东西那样被坚持——而是被理解成特殊的闪光，仿佛生活因众多的所谓外在观念而变得丰富起来（请原谅这个说法；——用格言来说）。（8）人们忘记了，观念就像雷神托尔的锤子——它会返回到人们砸下去的地方，尽管是以一种改变了的形态。

（9）（a）类似的现象还有人们从知识及其结论中得出的错误观点，当人们谈论客观结论的时候，他们未曾想起，真正的哲学家在最高意义上都是主体性的。我只需提及费希特。（10）人们用同样的方式对待风趣机智，不是将之视为从作家全部个体性和环境中必然生出的密涅瓦，因而在一定意义上是抒情性的——（还有就是脸红，它与某种风趣机智相伴，而后者恰恰暗示它是自然产生的，新生的；9月20日，1836），——而是将之视为人们可以采摘且留作己用的花朵。（11）（勿忘我在田野上有它的位置，不起眼，谦逊，但在花园里就会变得不合时宜。）

[4]尽管拥有所有的知识，人们离疯狂有多近？除了为某种观念而生活之外，真理是什么呢？一切归根结底都建基于悬设之上；但只有当悬设不再位于身外，而是人要在其中生活，在这一刻，这悬设才停止成为对他而言的悬设。（辩证法-争辩）（13）

[5]于是一切对我们都会变得容易，如果我们首先从阿里阿德涅（爱情）手中接受了那个线团，以便穿过迷宫式（生活的）的曲径并且杀死怪物。但是，有多少人跌进生活之中（迷宫），却没有注意到那预防措施呢（每年献祭给弥诺陶洛斯的那些年轻的女孩和男童们）？（14）

[6]反讽或许仍然有一定的意义，但是此人已准备好忍耐生活的狂风；因为一个人越是为观念生活，他越会轻松地令整个世界惊讶。

（20）——常常是当你确信已经理解了自身的时候，你会被一种奇怪的焦虑所俘获：你实际上只是熟记了另一个人的人生。（a）（a）一种奇特的反讽在阿拉伯故事《驼背莫拉德》中也有所表现（见时尚报刊《画报》，1835年第40期）。（21）故事说，一个人拥有一枚戒指，它会给此人带来任何他所希望的东西，只是总会有一个“但是”。比方说，他希望自己安全，结果却发现自己待在监狱里，等等。（故事见瑞斯出品的《青年文库》，第2卷、第6册，1836年，第453页。）（22）——我还听说过或者在某处读过，有个男人在剧院外听到了一个美丽迷人的女高音，他立刻爱上了这声音；他快速走进剧院，遇到一个又粗又壮的男子。问他何人唱得如此动听，那人回答：“就是我”。——他是一个阉人。（23）

[7]有则谚语说：“从孩子和疯子口中能听到真理”。（24）这里说的当然不是根据前提和结论得出的真理，但是，有多少时候不是孩子或者疯子的话令一个早已对敏锐感到麻木的成年人哑口无言呢？

[8]“这就像对待令人愉悦的晨梦一样，人唯用力才能把自己从催人入

眠的旋涡中拉出来，除非他想陷入越来越具有压迫性的疲惫，然后在病态的精疲力竭中延宕一整天。”《诺瓦利斯著作》，柏林1826年，第1部，第107页。（28）

[9]这种生活在所有时代都相当突出，它也在更大的范围内显现自身。在古代，人们建成的是令旁观者沉默的作品，而现在，人们在泰晤士河底修隧道（有用处，有好处）。（31）是啊，小孩子在欣赏一种植物或某种动物的美之前，差不多都会这样问：它有什么用？

日记JJ

日记JJ

1►

1842年

5月(1)

我在《旧约·犹迪斯书》第10章、第11行中找到了一个有关浪漫主义的完美例证：

“犹迪斯离开了，她，还有她的女仆；但城中的男人目送着她，直到她下山，直到她穿过山谷，直到看不见她为止。然后，他们径直走进山谷。”(2)

2

下述事件中的喜剧性何在呢。今天在广场散步时，有个感化院住客向我走来，递给我一封信，他请求我读信。(3)信是这样开始的：我极其谦卑地跪在您面前，等等；——我无意识地透过信纸的上方看他是否这样做了；他没有。如果他这样做了，是否更有喜剧性呢？喜剧性是否存在于说话方式与现实性的对立之中呢？

3

这是可能成为一出悲剧的动机的：让一个主人公成就一桩真正的伟绩，但他不是在行动的瞬间、而是在事后才发现了冲突的存在，悲剧由此开始；他对自身产生了疑惑：这是否正当，人是否敢于突破普遍的法则，等等。这方面有例子，比如说，让伊丽莎白女王后悔她曾以足够的勇气处死了埃塞克斯，她没有遵从内心的判断，而是听从了国事的指令。(4)或者让勃鲁托斯后悔处死自己的儿子。(5)

一首西班牙小诗（《莱辛全集》17卷，第281页）（6）

昨天我爱着，
今天受煎熬，
明天我死去，
然而我愿在，
今天和明天，
仍想着昨天。

=

5

今天，有位妇人因雨迟迟不下而说，上帝肯定知道何时才是最合适的，然后，在上帝的帮助下，雨真的来了。（7）

=

6

不让自身受外在的干扰，这一点无论如何总是正确的。如果有人比方说为了反驳命题“存在着某种绝对道德”，他求助于风俗习惯中的矛盾，求助于像狂野之人杀死自己的父母那样天理难容的例子，那么，他就是迷恋外在的东西。（8）换言之，如果人们能够证明，那些狂野之人所宣称的是，人应该恨自己的父母，那就是另外一回事了；但是这不是他们的意思，他们的意思是说人应该爱父母，而错误只在于他们的表达方式；不过有一点绝对是清楚的，那些狂野之人不是要伤害自己的父母，而是要使其受益。

=

7

“写作吧”，那个声音说。先知答曰：“为谁？”——那个声音说：“为死去的人，为你在前世所爱的人。”——“他们将会读我。”——“是的，因为他们会作为后代回来。”

参赫尔德《通向文学和艺术》第16卷，第114页。（9）

[a]还可参阅同卷第8、9、10页，西尼乌斯主教所做的一首诗，值得阅读。（10）

=

8

一个人只要心怀怨恨，这人就不会幸福。伊丽西娅是助生育的女神。当她双手合拢而坐之时，产妇就不会顺产；同样的，如果其他人双

手合拢，你也不会幸福；或许这是一位遭人拒绝的祈求者。（11）

=

9

矛盾真的是喜剧范畴。

=

10

身体的有机程度越高，其腐烂就越可怕。草腐烂时，会散发出好闻的味道；动物腐烂时，则有股臭味。男人的沉沦是可怕的，比女人的更可怕。这是男人比女人优越的证据吗？

=

11

我真的能给我的安提戈涅想出一个结尾，假如我让她成为一个男人。（12）那样的话，他之所以离开所爱之人，是因为他无法在自己的痛苦中拥有对方。为了正确地做到这一点，他必须把自己全部的爱变成一场针对她的骗局，否则，她会以一种毫无理由的方式分有他痛苦的一部分。这种侮辱强化了家族的愤怒；有位兄弟，比如说，像复仇者一样站了出来，于是我会让我的主人公卷入一场决斗。

1842年11月20日

12

情节设计。有人出版了一本小说，为了把注意力从小说的历史内容中引开，他采用了虚构的名字。命运使然，他采用了一个真实存在的姑娘的名字，很多不起眼的个性特点是吻合的。（13）在小说中，这姑娘是以不讨人喜欢的方式被塑造的；真实存在的姑娘被糟蹋了。作者只能以承认真相的方式拯救自己。这一点他做不到——冲突。

1842年11月20日

[a]埃斯库罗斯的生活可以给予这样一出悲剧以契机，因为他无意识地揭示出了那些奥秘。（14）

参 亚 里 士 多 德《尼各马可伦理学》第3部，第2章。（15）

13

“只有在偶然事物当中，而不是在同种类的个体的本质形式之中，人们才会发现‘或多’或者‘或少’”。

参笛卡尔《谈谈方法》第1页。（16）

#

14

在很大程度上，笛卡尔在开始的六个“沉思”中已经铺陈了他的体系。（17）人们并不总是需要书写体系的。我想出版一本“哲学思考”的小册子，我能在那里展现我的临时性的思考。用拉丁文写作或许没那么糟糕。

#

15

只要一个人活着，他便不敢夸口说自己是幸福的，梭伦的这个命题包含了关于人生的深沉的痛苦；因为它真正要说的是，没有人在他位于幸福的瞬间之前是幸福的，于是乎他在某种程度上就是不幸的，因为他知道自己的幸福是过眼云烟。（18）

#

16

在何种程度上，那句古老的格言“对立的事物在并置时更清晰”对整个人类生活的结构具有思辨的有效性，在何种程度上它只是一个感性的一实践的规则。（19）假如它具有思辨有效性，那么，生活的双重性就会被确立。

#

17

哪一种观点包含对生活最为深刻的理解，是矛盾使人联合，还是统一性和相似性。赫拉克利特认为，只有对立的事物才是彼此有用的；恩培多克勒认为，只有相似的东西才会相互吸引。（20）

参亚里士多德《尼各马可伦理学》第8部、第2章。（21）

#

18

在科学世界中，情形一如贸易活动。首先发生的是自然交易，然后人们发明了钱币；如今，在科学世界中，所有活动都用纸币，可没人关心那玩意——除了教授们。（22）

#

19

没有任何正统信仰像人们在帝制时代对待皇帝画像那样狂热地崇拜偶像。有个男子被判重罪，他打了自己的奴隶，那人随身带着一枚印有皇帝头像的银币（参菲罗斯特拉图斯《提亚那的阿波罗尼乌斯的生

平》，第185页。注释引自苏伊图尼乌斯的《尼禄传》第58节）。

(23)

#

20

如果我们把亚里士多德《政治学》第5部、第4章中那个因婚姻导致德尔斐政治动乱的故事稍加现代化，它会是一个相当有用的悲剧动机。

(24) 占卜者预言新郎将会遭遇不幸，其源头在于他的婚姻；新郎在接新娘的时候，突然改变了计划。(25) 新娘的家人受到了冒犯，因为他们将之视为一种嘲弄。为了报复，他们在新郎的家居用品中混入一件圣器，当他在神庙时，他作为神器偷窃者被判刑。

#

21

在亚里士多德《伦理学》第5部、第10章中，能找到很多由于国王自身原因导致革命的例子。(26) 它们往往是非常有趣的冲突，对于诗人来说是盛宴。

#

22

人们就应该像狄翁与少数追随者发动反对狄奥尼修斯的战争时那样激情洋溢。(27) 他说，他已经参与其中，这对他来说已经足够了；哪怕他在踏上国土的那一瞬死去，而没有成就任何事情，他仍然视这死亡为幸福的和光荣的。

参亚里士多德《政治学》第5部、第10章（加夫的译本第468页）
(28)

#

23

莱布尼茨在他的《神正论》开端处即指出，有两件事令人们感到困难：自由与必然的关系，以及物质的整体和部分的关系。前者占据了所有人的心思，后者是哲学家。(29)

#

24

对于懒惰的理性，莱布尼茨所论精彩：“懒惰的理性”。参埃尔德曼的版本第470页，第2栏。(30)——克吕西波也采用了该术语，参邓尼曼《哲学史》第4卷，第300页。(31)

[a]还有第518页第55节中所说的“懒惰诡辩论”（无效论证），懒惰诡辩论。（32）

#

25

这件事在心理学意义上值得关注。文戴克斯起兵反对尼禄。（33）令尼禄深感愤怒的是，文戴克斯曾说，尼禄不过是一名齐特琴手，他更像一名齐特琴手而非国王。冒犯尼禄的是，文戴克斯把尼禄当成了一名糟糕的齐特琴手。

菲拉斯特拉图斯《蒂亚那的阿波罗尼乌斯的生平》第5部、第10章，译本第430页。

注释出自狄欧·卡修斯《罗马史》LXIII卷，22—24节。（34）

苏伊图尼乌斯《尼禄传》第41节。

#

26

奥古斯丁修会的最高领导、瑞米尼的格列高利曾建议惩罚儿童入地狱，他因此获得了“儿童刽子手”的绰号。（35）参莱布尼茨《神正论》第1部，第92节。

#

27

耶稣会士约翰·大卫写过一本书《真基督徒》，这书就像是一本用《圣经》来占卜的书，人们随意翻阅，为的是突然被攫住，并且由此成为基督教徒。（36）

参莱布尼茨《神正论》第1部，第101节。

#

28

为反对格麦鲁斯主义者，有人出版了一本讽刺作品——《命中注定的贼》。参莱布尼茨《神正论》第167节。（37）

#

29

我想知道，莱布尼茨在《神正论》第173节所讨论的小说《德·斯古德里小姐》会是怎样的？霍夫曼有篇出名的短篇小说也用了这个标题。

（38）

#

奥古斯都大帝看起来死得非常满意；在弥留之际，他引用了希腊诗句，其意为“喝彩”。（39）苏伊图尼乌斯引用了诗句：

为我像模像样地喝彩，而且你们所有人都要高兴地鼓掌。

参莱布尼茨《神正论》第261节。（40）

#

[a]参第6册、第11章，第500页。（41）

蒂亚那的阿波罗尼乌斯对“认识你自己”这个命题的扩展是相当滑稽的只图外表光鲜的行为。命题被视为是非常困难且非常崇高的，但他并不满足于此，他为毕达戈拉斯辩护，说他也很愿意将之运用于自己身上——他不仅仅认识自己，而且还知道他曾经是谁。以此，第一个命题的深刻性以某种奇怪的、滑稽的方式被消解了。在我们这个时代，很多哲学家也如此行事，他们想要说出更多的东西，由此使一切变得滑稽可笑，尽管他们当中总有足够多的人发现了其中巨大的智慧。

[b]赫拉克利特的追随者之一有类似的只图外表光鲜的行为。赫拉克利特曾说：人不能两次踏进同一条河流。有个弟子想要提升之，他说：人甚至踏进一次都不可能。由此，命题的精华被消解了，这个命题，假如它已然变成了什么东西，它变成了对立面，变成了一个爱利亚式的命题，并且否认了运动。（42）

#

如果一个人心怀一个想法，但却是一个无限的想法，他可以载着它走过整个人生，轻盈的，飞翔般的，就像极北人阿巴瑞斯，他背着一支箭，环游整个世界。（43）

希罗多德《历史》第4卷，36章

#

人们歌唱这个，赞美那个，

又说，又听。

人们写这个，读那个

并且忘记了他们所读到的。（44）

#

某君接到了一封来信。一看地址，他立刻意识到，这封信的内容对他的整个人生具有至关重要的决定性意义。他没花时间读信，而是直奔写信人那里。写信人预设此人已经读了来信，因为这封信实际上涉及的就是收信人意识到的事情，因此写信人的误解被强化了。写信人感到奇怪，信的内容压根没被提起，他不得不将之视为是一种倔强。他现在仍然有能力使这件事呈现出另外的样子，这会改变一切以及他们的关系。这一点成功了。很久之后，收信人读了信，看到他因鲁莽搞砸了一切，并且错怪了写信人。（这个过错是悲剧性的过错。伊丽莎白女王在那个著名的戒指情境中没有任何过错，错在其他人身，而这就是不完美之所在）。（鲁莽的动机有可能是因为人们认为在那个瞬间必须做点什么，因为时间短暂，因此第一个人在匆忙之中仅仅聚焦于行动，这是可以原谅的，更因为他清楚地知道，他必须了解普遍的情况）

#

35

如果人们欲将信仰理解成对历史事件的单纯的认知，那么，他就会直奔诸如“地球是平的还是圆的是信仰问题”这样荒谬可笑的结论。因此，《艾拉斯姆斯·蒙苔努斯》中杰罗尼慕斯说得好，艾拉斯姆斯的信仰观是错误的，他引用的就是，艾拉斯姆斯相信地球是圆的。（45）

#

36

在金的著作《论恶的起源》第5章、第4节中，可以找到许多毫无疑问在伦理层面上非常有用的段落。（46）

#

37

莱布尼茨讲过一个故事，安德·塔弗尔男爵的盾形纹章上刻有半人半羊的森林之神和一行西班牙语铭文：较多的迷茫，较少的悔悟。（47）后来，维拉麦迪那伯爵爱上了王后，他也用了同样的座右铭，为的是描绘一种毫无希望但却又不愿放弃的激情。

参埃尔德曼出版的莱布尼茨著作，第652页，第2栏。（48）

#

38

在老菲罗斯特拉图斯的《英雄史》中有句话，可以成为针对异教与基督教之关系的短小格言（德译本第20页）：野生树木的花香，人工栽培树木的果香。（49）

#

39

当爱神离开塞琪的时候，他对塞琪说：你将成为一个孩子的母亲，如果你保持沉默，那孩子将会成为神之子；如果你打破了秘密，那孩子就只是凡人。（50）——凡是懂得保持沉默的人都将成为神之子；因为在沉默中心思集中于神的来临，而开口讲话者将成为凡人。——有多少人懂得保持沉默——有多少人懂得，沉默意味着什么。

#

40

“我所预言的，或者会发生或者不会发生；因为阿波罗赋予我预言的天赋。”

忒瑞西阿斯

（我认为这句话出自莱布尼茨的《神正论》，引自培尔）（51）

#

41

从来不曾有人忽视爱神，将来不会有人忽视他，只要有美和观看的眼睛存在。

参朗古斯《牧歌》序言的结尾（52）

#

42

阿伯拉尔极其适合做戏剧化的处理。在博什维的《论普遍历史》第6卷第315页及其后，我画出了有关他的人生的一些暗示。这些情境极其有趣：爱洛伊丝不仅爱上了阿伯拉尔，她还在哲学上迷恋他，为其盛名而骄傲，为其哲学上的荣誉而狂热。（53）

#

43

伊拉斯谟斯这句话中所包含的喜剧性何在

对我而言并不陌生（愚人就是这样被引入谈话之中的），坏愚人被更坏的愚人更多地谈论。

参《愚人颂》第1页。（54）

44

一个人与其所爱的人相比越是高贵，他（从人性的角度来说）就越会受到诱惑要将对方拉向自己；但是，他（从神性的角度来说）也越会受感动而向对方下降。这是爱的辩证法。真奇怪，人们并没有在基督身上看到这一点，他们只是持续不断地谈论基督变为人这件事，作为怜悯或者必然。

#

45

假如我有朝一日被起诉，我要立刻请求国王，请他恩准我立刻被处以（根据案情）最高的刑罚，哪怕是死刑，哪怕是立刻执行。（55）我做出如此请求出于如下理由：1）因为审判过程是要花钱的；2）要花时间，而我没时间等待人们决定何为公正，而且这对我无所谓，只要能结案；3）因为所有关于公正的言论都是空谈，人们完全可以在没有三级法院裁决的情况下让自己被判刑。（56）

#

46

一个个体越是有内涵，他就越容易发现现实性，而难于发现可能性。这是对伦理观的表达。从审美感性的角度出发（也就是说就享乐而言），他会发现可能性比现实性更密集。

#

47

当公山鹑飞越母山鹑时，或者当母山鹑听到公山鹑的叫声或者仅仅是吸入公山鹑的气味时，母山鹑就会怀孕，亚里士多德说。

希罗尼米·卡尔达诺：《论自然的多样性》第375页（57）

48

哲学术语及其使用纯粹蜕变成了笑话。我真的想知道，如果在论及地震的时候我遵从古老的术语，人们会说什么。

“地震是地球特有的现象之一，我们之前讨论过。根据地震的表现，我们将之分为四种不同的类型：裂隙型，突起型，房屋倒塌型，巨大声响型。”

每个人都会轻易明白其间的差别，却不明白这些术语。

参希罗尼米·卡尔达诺《论自然的多样性》第57页（58）

这件事相当有趣：毕达戈拉斯认为，“1”既是奇数又是偶数——就像存在既是存在又是非存在一样，也就是说，它是运动。（59）

《哈曼文集》第8卷，第307页下端

琉善所讲述的关于德莫纳克斯的故事是非常有趣的。（60）不仅仅是那些公开了埃琉西斯的奥秘的人受到了惩罚，而且那些不愿投身其中的人也受到了惩罚。（61）德莫纳克斯的情况属于后者。在听到他的申辩之前就已经做好准备对他投以石刑的雅典人，听了他的解释自己无法投身其中的原因后被感动了，那是因为他无法满足条件，结果（62）

[a]参《琉善文集》第2卷。

51 ▶▶我很高兴地看到，灿德伦堡

构成疯狂的东西是◀◀（63）

当我以这样的句子——只有建设性的真理，才是为你而在的真理——为《非此即彼》收尾的时候，很遗憾，只有很少几个人懂得其中蕴含的观点。（64）古希腊哲学对真理标准曾有过激烈争论（比如，可参考邓尼曼《哲学史》第5卷第301页），继续追问这个问题将会非常有趣。（65）但是我强烈怀疑，我们能否找到一种更具体的表达方式。人们很可能以为，在《非此即彼》中的那些字词就是一种表达方式；或许还可以采用其他的表达方式。这些字词甚至都没有拉开间距——啧啧，因此它们可能没有那么意味深长。

我对《非此即彼》的评判

从前有个年轻人，他像阿尔西巴德一样幸运地才华横溢。他在世上过着放荡不羁的生活。（66）在痛苦中，他寻找一位苏格拉底式的人物，但没有在其同时代人当中找到。于是他请求上帝把他本人转变成一个这样的人。看哪！那个曾经以像阿尔西巴德一样为荣的人，在上帝的恩典下变得如此羞愧和谦卑，结果就在他得到了他能够引以为豪的东西

之时，他感到自己比所有人更低下。

◀ (67)

55

这是我希望一个人拥有的，斯多葛主义者在坏的意义上所使用的：“倾向于激情”（参邓尼曼《哲学史》第4卷，第129页注释）。

(68)

#

56

我写作《非此即彼》即便没有能证明别的，它至少证明了，在丹麦文学界是能够写出一部作品的，能够在不需要同情心的热情突变的情况下，在不需要期待的刺激的情况下工作，证明了人能够在逆境中工作，能够做到勤奋工作而不是貌似如此，在静谧中集中精力，而几乎所有可怜的大学生都敢把这样的人视为游手好闲者。至于这本书本身是没什么意思的，它的生成是我针对蠢话连篇的哲学时代所书写的最精炼的格言警句。

#

57

人们说，经验使人明智。（69）这话太不理性了。倘若没有比经验更高的东西存在，那么经验定会使人发疯。

#

58

基督的显现是且一直都是一个悖论。对其同时代人而言，基督的显现存在于这样的事实中：他就是这样一个人，看起来与他人无异，说起话来与他人无异，遵从习俗，他是上帝的儿子。对于后世者来说，悖论则是其他的；因为既然后世者没有用肉眼看到他，他们更容易把他作为上帝的儿子来想象他，但就在这时，绊脚石出现了，他是以特定时代的思维方式说话的。不过，如果他不这样做，这对其同时代人就很不公平；因为他的同时代人就会成为唯一因悖论而感到震惊的人。——他的同时代人所有的是最麻烦的悖论，我至少这样认为；因为很多人都言及的想与基督同时共在的多愁善感的渴望，并没有那么意味深长，见证这样一个悖论是非常严肃的事。

#

59

《谨防自杀》是埃瓦尔德的一首极佳的诗。尤其是这几句：

我真想知道，海浪会消失吗？

毒药会清除上帝的影响吗？

匕首能杀死思想吗？

参第1卷，第299页。（70）

#

60

意识设定自身，询问意识的起源是一个无谓的问题，跟那个古老的问题一样诡辩：先有树木，还是先有种子？如果没有种子，何来树木？如果没有树木，何来种子呢？（71）

#

61

很奇怪，莎士比亚在《麦克白斯》中让我们在梦游场景中感受到了麦克白斯夫人所受的良心折磨。（72）如果莎士比亚让麦克白斯夫人自己知道，她无法入眠，而且因为害怕暴露自己永远都不敢相信睡眠，我想效果会好得多。在这样的夜晚，当她远离了一切，祈愿整个世界进入安全、不受打扰的睡眠，这样做只是为了让她敢打个盹。在这种夜晚的忧惧之中，她只会打个盹，并且随时会醒来，她所遭受的痛苦折磨看起来非常可怕。

#

62

真正为理念而生的忧思应该对所有世俗知识隐藏，对陌生者的干预隐藏——因此，如果有人碰蛋，鸟是不会孵那蛋的。

#

63

人生的发展是一种奇怪的倒退；儿童挖空心思去理解那些最困难的东西，而成年人恰恰无法理解最简单的事物。

#

64

很年轻的时候，我无法理解一个人如何能写书。这一点我现在很清楚了，但我却想不明白，怎么会有人费心思做这件事。

#

65

古代哲学——最古老的希腊哲学——所关心的是关于运动的问题，世界何以生成，元素之间的关系。——现代哲学格外关心的是运动，即逻辑运动。（73）把来自这两个领域的不同命题平行并置并非没有意义。现代哲学从来没有对运动做出解释。因此，在那个在其他方面都相当详尽的范畴表中，却根本找不到叫做调和的范畴，而调和之于现代哲学却是最根本的东西。的确，它实际上就是现代哲学的核心，以之现代哲学将与所有先前的哲学做出区分。（74）

#

66

毕达戈拉斯曾说，最智慧的人是为事物命名、并且发明数字的人。
参邓尼曼《哲学史》第1卷，第101页（75）

#

67

所有无限性的知识都是否定性的，（无限性的关系也“总是有错的”），但是，否定性的东西要高于肯定性的东西^①。因此，毕达戈拉斯还教导说，偶数是不完美的，奇数才完美。

[a]毕达戈拉斯派压根没有把某物由之而来的东西视为完美，而是把由某物所产生的东西视为完美。

参邓尼曼《哲学史》第1卷，第119页。

#

①于是乎，毕达戈拉斯派还把有限的东西视为比无限的东西更高、更完美。

参邓尼曼《哲学史》第1卷，第115页。

#

68

统一性原则消解了矛盾律，只有在与毕达戈拉斯所教导的“1不是一个数”相同的意义上才能这样说。（76）“1”先于区分，而有了区分，才有数。统一性先于矛盾，有了矛盾，才有存在。

[a]或者在与爱利亚的芝诺所说的“1根本不存在”相同的意义上这样说。（77）

参邓尼曼《哲学史》第202页及注释。

#

69

赫拉克利特从政务中抽身，写出了他的名著，作为珍宝将之存放在狄安娜神庙，只有行家里手才能接触到它。（78）

#

70

七智者之一说，奇怪的是，有艺术经验的人在职业生涯中一争高下，那些没有艺术经验的人却充当裁判。（79）

#

71

如果一个人从童年起，其意识就获得了一种压力，心灵的全部弹性，自由的全部能量都无法将之消除，这是可怕的。生活之忧定会对意识造成挤压，不过，如果忧只在相对成熟的年纪才出现，它就没有时间成为自然本性的一部分，它成为了一个历史环节，而非某种如其所是的在意识自身之外的东西。从童年起即承受这种压力的人，就像用产钳从母体中取出的孩子一样，他们一直拥有对母体所受痛苦的记忆。（80）这种压力是不会自行消除的，但人们也无需因此绝望；因为人们会在谦卑中承受它。毫无疑问这是那些最为艰巨的任务之一，因为很难将之置于罪过的范畴之下。曾经有这样的时光，由于害怕我会为自己遭受的痛苦折磨而骄傲，我提出了一个命题：所有人在根本上都受着同样的痛苦折磨。不过这话在根本上是一种斯多葛主义，它通过抽象消除了关于天恩的具体观念。庞图皮丹在其《释义书》中说过：一个人会受到非同寻常的痛苦折磨的考验，但早晚有一天，这会使其心灵受益。（81）这话要美好得多。

#

72

如果有人指出，我所说的跟所有其他人的相同，我没有任何意见，如果这话是在留基伯所说的“悲剧和喜剧由相同的字母组成，除了顺序不同”的意义上加以理解的话。（82）

参邓尼曼《哲学史》第1卷，第264页下端。

#

73

上帝的儿子变身为入肯定是至上的形而上和宗教悖论，但却并不是最深刻的伦理悖论。基督的临现包含了与存在的冲突。他变身为入，像所有人一样，但又与现实性的具体的伦理环节相冲突。他四处行走，教

导民众，一无所有，甚至没有枕头的地方。（83）看到对天恩的信仰和信赖使一个人像天空的飞鸟和田野的花朵一样无忧无虑，这的确发人深省；只是，这在何种程度上是对一个凡人的生活的伦理表达呢。一个人不需要为生存而劳作吗，我敢以此方式停止为明天发愁吗？（84）我们在这里遇到了极其困难的问题。基督的生活与教会和国家存在着一种否定的-有争议的关系。至上的伦理悖论在于，上帝的儿子步入整个现实性之中，成为其中的一部分，屈服于所有渺小的事务；因为，即使我有勇气、有信念、有信仰死于饥饿——这是令人崇拜的，每一代人当中仅有不到十人能拥有这些，可是，我们仍然要宣教，要鼓吹，使自己屈从将会更伟大（85）

愿上帝去帮助那些与这种怀疑打交道的可怜的人吧，那个拥有充足的激情去从事思考的不幸的人，一个不发音的字母，他不能为他人做任何事，而只能以其所遭受的痛苦折磨保持静默，而且如果可能的话他就微笑，结果没有人在他身上注意到这一点。

#

74

如果人们把我那一丁点智慧称为是诡辩，那么我无论如何都要指出，这说法至少缺失了一个根据柏拉图和亚里士多德的定义而得出的特性：人们是要通过诡辩赚钱的。（86）

参邓尼曼《哲学史》第1卷第355页注释6

#

75

我要对我自己说苏格拉底对泰阿泰德所说的话：

“亲爱的泰阿泰德，你在经历阵痛，因为你不是腹中空空，而是怀孕了”。（87）

参阿斯特：《柏拉图著作》，第2卷，第22页（88）

#

76

情节设计

有一个人在早年的时候，曾经在兴奋紧张中失控，他去找了妓女。（89）这一切被遗忘了。现在他要结婚了。而忧惧在这时苏醒了。他有可能成为父亲，在世界的某个地方生活着一个他给予其生命的生灵，这种可能性日夜折磨着他。他无法向任何人公开此事，甚至他本人都不能

确定这个事实。(90)——因此这种情况是会发生在妓女身上的，在其放荡无目的的青年时代；假如有一点点爱恋之情或者实际上的诱惑，那么他就不可能对此一无所知。可是如今，这种一无所知恰恰构成了他所遭受的折磨中的不安。另一方面，正因为整个事情的轻率，只有当他真正恋爱之时，疑虑才会滋生。

#

77

给予比收取要好，但是有的时候，愿意收取比愿意给予更谦卑。

(91)也许有人出于爱而愿意给出一切，他不会收取什么。

#

78

.....一个吻大于一种味道。

#

79

情节设计

有个人，很久以来他一直保守着一桩秘密，这人疯了。人们会认为，这下他的秘密该公之于众了，可是人们看到，尽管他疯了，他的灵魂仍牢牢抓住他的庇护所，而且他周围的人进一步相信，他用来欺骗他们的那个假故事是真事。他的疯病被治愈了，他获知了一切，因此他洞悉到自己并没有违反什么。这对他来说是好事还是坏事？或许在疯狂中他希望甩掉自己的秘密；就好像是命运在逼迫他持续留在自己的秘密之中，不让他从中逃脱。或者，这难道不是一件乐事吗，难道不是一个好精灵在帮助他保守自己的秘密吗？

#

80

笨人总有笨人捧。

布瓦洛(92)

#

81

如果我不受诺言的约束，那么在我身上什么都不会发生。(93)因此我获得了神学学位，因此我撰写了学位论文，因此我用11个月的时间搞定了我的《非此即彼》。(94)如果某君获知了那个真实的动机，.....天啊，人们定会认为，这样一部巨著必定有一个极其深刻的根

源……可是，他们遇到的完全是我的私人生活，还有意向——的确，假如人们知道了这些，我会被认为得了精神分裂症。如果我本人认为这是件有趣的工作，人们或许会原谅我；可我却视之为为一桩善举，而这就是整个事件吸引我的地方……

#

82

世俗智慧与宗教之间的界限究竟何在呢。明斯特的布道词远非总是纯粹宗教性的，他也用这样的话来安慰人们——或许一切都会变好，温和的日子将会来临，等等；但这些不是真正的宗教性的慰藉。（95）人们畏避走进湍流，他们试着尽其可能地长途跋涉。只要现实性的意义没有确定无疑地决定下来，人在其思路历程中就会一直怀疑它。

#

83

真正会困住怀疑主义者的东西是伦理。自笛卡尔以降，所有人都认为，他们在怀疑的时候是不敢对知识做出明确断言的，但是他们却敢于行动，因为在这个方面，人不得不满足于或然性。这是多么巨大的矛盾啊！仿佛人们去做他们有所怀疑的事情（因为人们由此将引来责任）不比设定某事更糟似的。或者说，这是因为伦理自身是确定无疑的？果若如此，那么就存在着某种连怀疑都无法企及的东西！

#

84

基督向他的门徒掩盖了一些东西，因为他们无法承受。（96）他充满爱意，但这是符合伦理的吗？如果我通过保守秘密可以把一个人从痛苦中解救出来，我有权这样做吗，或者我难道不是在干涉他作为凡人的生存吗？这是那些极为困难的伦理疑虑之一。

[a]我的人生悖论就在这一点：在上帝面前我一无所是，但这是反人类罪吗？（97）

#

85

那个在法国大革命时期被当成“理性女神”崇拜的妇人，她可以为一出戏提供有用素材。众所周知，她后来在极其可怜的状态下死于一家医院。（98）

#

无神论者泰奥多罗斯曾说过：他用右手给出他的教导，但他的听众却用左手去接。（99）

邓尼曼《哲学史》第2卷，第124页，注释39

#

情节设计

让我们假设（无论是《旧约》还是《古兰经》都没有公布），以撒是知道他与父亲前往摩利亚山的意图的，他将被作为燔祭——如果在我的同时代人当中有位诗人，他将会讲述这两个男人在路上所说的话^[1]。

（100）我首先想象着，亚伯拉罕带着全部的父爱看着以撒，他可敬的面容，他那被碾碎的心使他的话语更加恳切。他教导以撒，要怀着耐心承受自己的命运，他令儿子隐约明白了，作为父亲，他因此要遭受更大的痛苦折磨。——但这没用。然后我想象着，有那么一瞬，亚伯拉罕背过脸去，当他再次转向以撒的时候，以撒认不出来他了，他双眼狂野，面部表情冰冷，那些可敬的卷发像复仇神一样立在他的头上。

（101）他当胸一把抓住以撒，取出刀，他说：“你以为我这样做是为上帝之故，你错了，我是个偶像崇拜者，这愿望再次在我的灵魂中苏醒，我要杀了你，这是我的愿望，我比所有食人者都坏，绝望吧傻孩子，你自以为我是你的父亲；我是你的谋杀者，而这就是我的愿望。”以撒双膝跪地，冲着上天呼喊：仁慈的上帝啊，请怜悯我。但这时，亚伯拉罕说话了，他是冲自己说的：“事情就该如此；因为他认为我不是人，他诅咒我，我是他的父亲，他甚至向上帝祈祷，这样总比他知道是上帝实施了这个考验要好得多，因为那样的话，他会丧失理智，而且他或许会诅咒上帝。”

——但是，捕捉到了这种冲突的同时代的诗人究在何方呢？不过，亚伯拉罕的行为是诗性的，宽宏大量的，比我在悲剧中所读到的一切都宽宏大量。——当婴儿要断奶时，母亲会把乳房涂黑，但是她的目光仍然充满爱意地落在孩子身上。孩子认为是乳房发生了变化，而母亲没有改变。她之所以涂黑乳房，是因为她说，当孩子吃不到奶的时候，乳房看上去仍可口，这是罪。——这样的冲突是容易消除的，因为乳房只是母亲自身的一部分。那些没有体验到更为可怕的冲突的人是幸运者，他们无需涂黑自身，无需下到地狱里以获知魔鬼的模样，他能以此方式描

画自身，假如有可能，以此方式拯救另一个人，至少拯救是其与上帝的关系。这将是亚伯拉罕的冲突。

——已经解释了这个谜团的人，他已经解释了我的人生。

但是，[理解了这一点的]◀同时代人何在？（102）

#

88

今天《地址报》上有这样的消息：“由于计划有变，出售16 尺长的黑色重磅真丝面料。”（103）上帝才知道最初的计划是什么。这可以成为一句出色的台词，如果我们让一个女孩打出广告，她在婚礼前夕那些具有决定性的日子里遭到了欺骗：出售原先欲做新娘礼服的16尺长黑色重磅真丝面料，云云。

#

89

[我的爱情有其自身的特性。神学系毕业生通常采用的策略是：他们从成为教师开始，是的，从做被选择对象的微不足道的灵魂导师开始，以成为恋人和配偶告终。而我从成为恋人始，以<成为>灵魂导师终。（104）如果最坏的事情发生，我的行为还是要好得多，我没有降低神圣的东西的身份来为我的爱情服务，我自己就屈从于宗教，就像我试着使另一个人屈从于宗教一样]

3

90

建设性是唯一真正使玩笑与严肃和解的东西。因此，这是一个玩笑，它比整个世界都要昂贵，即在天的上帝是人们清楚无误地以“你”相称的唯一的伟大存在者，不管一个人有多渺小。但这个玩笑也是最深刻的严肃，恰恰因为每个人都这样做。反之，一个受宠者用亲密的“你”来称呼尘世间的国王，这就是一个极其不完美的、劣质的凡人玩笑，因此这玩笑里根本没有严肃性。（105）

#

91

在秃鹫林中有一个地方名叫八路汇聚口。（106）这名字令我感到格外愉快。

#

92

一个人越是有能力遗忘，他的人生就会经历更多的变形，他越是有能力记忆，他的人生就会更神圣。

#

93

这事真的不同寻常。我决定更改《两则布道词》中那篇简短序言，因为在我看来它隐藏着某种精神性的爱欲，还因为它令我很难平和地投身其中，结果那个有争议性的矛盾没有清晰地呈现出来。（107）我飞奔到印刷厂。发生了什么事！排字工为那个序求情。我当然嘲笑了▶他，不过在我平静的心里我这样想：那么他是可以成为那个“单一者”的。（108）我一高兴，当下决定只印两册，并且把其中一册送给他。看到他的激动真的是美好的。一个排字工，人们本以为定会像作家一样对一部书稿感到厌烦的！

**

◀（109）

94

▶假如在我死后的任何时候◀◀（110）

95

▶在我死后，不会有任何人从我的文稿中（这是对我的慰藉）找到关于真正充满我的生活的一丁点信息；找到在我内心深处的那篇解释一切的稿件，它常常把世人所谓的小玩意变成对我意义非凡的事件，一旦我把那则解释了这事的秘密注释移开，这稿件便毫无意义。（111）

96

在我们这个时代，人们以下列方式拯救宗教。人们用幽默来报答现实性（因为有限性当然是罪，但却不是那种人们要为之感到悲哀的罪），以此方式，人们可以保存健康的东西。人们不进修道院，而是成为世间的愚人；人们想起了基督的话：你禁食的时候（这话无非是说，当你感到悲哀的时候，因为禁食只不过是悲哀的外在标志），要梳头洗脸，不叫人看出你禁食来。（112）借助这些字句，所有关于宗教团体以及为教众观念而生活的胡说八道都被消解了。（113）宗教首先要做的，就是关上门，秘密地谈话。

内心性与外在性完全不对等，没有人，甚至是完全敞开心扉的人，能够做到吐露一切，并且为所有矛盾的表述找到理由。

我的命运看起来是这样的：我要宣讲真理，仅在我所发现的真理的范围内，以同时摧毁所有可能的权威的方式。因为我没有权威性，我在人们眼中根本不可靠，我才会道出真理，并且因此将之置于矛盾之中，人们只能通过自己占有真理的方式自救。（114）只有那个自己占有真理的人格才是成熟的，不管是开口说话的巴兰的驴子，还是开怀大笑的人，还是使徒和天使。（115）

当作家逐渐成为最糟糕的事。一般来说，作家会像《地址报》小花絮栏目中的园丁一样出场，一手拿帽子，点头哈腰地借出色的介绍信推荐自己。（116）多么愚蠢啊：写作者将会比阅读者更懂他所写的，否则他就不会写作了。——

或者，人们应该小心成为一名知道如何牵着公众鼻子走的律师。——我不愿这样，我不干，我不干，不，不，该死的一切。（117）我写我想写的，事情就这样了，那么其他的人当然可以做他们想做的，不买，不读，不评论，凡此等等。（118）——

很奇怪，在某种意义上我是在极其严苛的方式下长大成人的。不时地我被放在黑暗的坑中，于痛苦折磨中四处爬行，什么都看不见，根本没有出路。（119）然后，突然间，有种思想在我的灵魂中觉醒，它是如此鲜活，仿佛之前我从未有过，尽管它对我并不陌生，可以说我之前是用左手与之成婚，而现在用的是右手。当它在我心中扎根时，它抚慰了我，我的胳膊被挎着，曾经像蝗虫一样蜷缩的我重新成长，健康，发福，快乐，热血沸腾，像新生儿一样柔韧。（120）然后，我似乎必须做出承诺，我将追随这个思想直到尽头，我拿我的生命做抵押，我坚忍不拔地工作。（121）我无法止步，我的力量坚持着。然后我完成了，现在一切从头开始。

当我没有得到上帝的眷顾之时，我比一头牛犊更悲惨；当上帝认可

我时，我比整个世界还要骄傲。（122）

101

我很清楚地知道，在这一瞬间，我是所有年轻人当中最有天赋的，但我还知道，明天这一切将被拿走，是的，就在我写完这个句号之前。倘若有人发现他有个聪明的脑袋瓜，他因此认为自己这一生都会受到照拂，但我却不这么认为；在这个意义上，我是无法在有限性之上进行建构的。

102

人们应该在审美感性的意义上发展，结果他能够以审美感性的方式抓住伦理问题，否则，就让伦理见鬼去吧。（123）有多少人能做到呢？道博曾经在一个地方说过，当一名士兵在暴风雨的恶劣天气的夜晚，在电闪雷鸣中，背着装满弹药的枪在火药库旁独自站岗，此时他会生出其他人没有的想法。（124）无疑这是可能的，如果他在审美感性方面得到充分发展的话；无疑这是可能的，如果他在审美感性方面得到充分发展而不会遗忘。我们能给多少人讲述那个苦行者的故事呢？他在孤独中生活，只饮雨露，有一次，他舍弃了孤独，品尝了葡萄酒，染上了酒瘾。（125）——我们能给多少人讲述这个故事，除了说这对他们而言只是一种好奇而已呢？有多少人捕捉到了构成伦理问题的那种忧惧与战兢呢？（126）

103

我坐而倾听我内心的曲调，管弦乐队令人愉悦的暗示和管风琴深沉的庄严；把它们统一起来不是作曲家的任务，而是一个人的任务，他没有对生活提出更多的要求，而是把自身限制在单纯的要求之内——他愿意理解自身。——调和根本不是艺术，如果人自身内没有要素存在。

104

博那维尔在表现梅菲斯特菲勒斯时的那个跳跃是一个优点，他总是这样出场，而且跳出了美丽的造型。（127）这个跳跃就是一个环节，在理解魔性的时候它应该引起人们的注意。魔性也就是突发性。——

魔性的另一面是厌倦，就像可怜的温斯洛所出色理解的那样，由此

它导向了滑稽（他在《卡尔大帝》中扮演皮平时说“耐心”时的那种方式；参照他在《不分手》中扮演的克里斯特尔）。（128）

105

在彼得拉克的诗《爱神的胜利》当中，可以找到很多有个性特点的东西，它们在爱欲方面是有所意味的；但指控彼得拉克是爱欲大师却是件遗憾的事。（129）对他而言，他感受到的是某种历史性的东西，某种外在性，他并未感受到其中所蕴含的理念的心悸，而当他观察这一切的时候，他并没有理念的欲望，没有在孕育瞬间的感官享受和幸福的颤抖。

106

难以相信，我们甚至能从像海贝尔这样成熟的作家身上找到如此天真幼稚的东西，找到关于时代范畴的轻率的胡言乱语，找到平淡无奇的戏剧对白，例如，在《丹麦人在巴黎》第1幕、第12场。（130）少校简要地讲述了他的人生经历。◀（131）他这样结束：“如果有人哥本哈根看到他，他们将会睁大双眼，那个他们一直高兴地称之为单身汉的人，如今带着妻子和一个17岁的女儿回来了。”他已经结婚18年，但无人察觉，他没有任何焦虑的瞬间，没有痛苦，没有害怕的情绪，等等；或者他有这些感受，但没人有能力看透他。这样一个人只是少校，而且就在不久前才当上，这真是遗憾，他至少应该是上校。亲爱的少校先生，亲爱的教授先生，我很想对这种技艺有所了解，作为回报，我把整出音乐喜剧呈现给您；只有几页纸；因为一个只关心重要东西的音乐喜剧是不需要很多场的。即使我能得到一百元，即使我会被宣称为天才，我也不会郑重地写这样一部胡言乱语之作。^[2]少校极其严肃的胡说八道（根据海贝尔的命令），堪与贺伯格的尤利西斯相比，后者也是时代之子。（132）

107

[复活节首日，在圣母教堂的晚祷式上（明斯特在布道），她冲我点头示意，我不知道这是祈求还是谅解，但无论如何都是怀有爱意的。（133）我坐在一个靠边的位置，但她发现了我。愿上帝没让她看见我。现在，一年半的痛苦折磨毁于一旦，我付出的全部艰巨努力，她并不相信我是一个骗子，她信任我。（134）她现在面临的是何种考验

啊。其次就是，我是一个伪君子。我们走得越高，情况越糟。一个有着我这样的内心性，我这样的宗教性的人，是能够如此行事的！但现在我不能只为她活着，不能为了丧失我的尊严而把我置于人们的蔑视之下，实际上我已经这样做了。如果我在疯狂中向她走去，成为一个坏蛋，只是为了让她相信这一点——这何用之有呢。她还是会认为，我之前并不是那样的人。

每个星期一上午9点至10点她都会遇到我。我没有采取任何措施让这事发生。她知道，我通常走哪条路，我知道，她走哪条路]（135）

[我所做的所有事，就是为了不让她感到，她本人也许也要承担一点罪责的。一个年轻女子本该安静、谦卑，而在这方面她却是骄傲的，我必须用使我本人丢面子的方式教她学会谦卑。（136）然后，她虚荣徒劳地看待我的忧郁，认为那是因为她是一个无与伦比的女子，而我是低下的人。当她勇敢地反抗我的时候，上帝原谅这一点，她唤醒了我的骄傲，这是我的罪。（137）我使她搁浅了。这是她应得的，这是我真诚的想法，但却不是后来发生的事。（138）于是事情成了这样：我的忧郁觉醒了，她越是在激情澎湃中依恋我，我越是感到责任重大。假如这场斗争不存在，事情也就不会那么困难。于是纽带断裂了。]

108

第二则布道词原本可以设计成另外的样子。（139）它可以始于这样的字句：你们这些不好的人，尚且知道给儿女好东西，神难道不是知道得更多吗。①（140）然后它可以始于怀疑今人是否真的知道拿好东西给人。这种怀疑应该通达至最极端的悖谬，甚至爱（纯粹的人类之爱）都成了令人怀疑的好东西。于是这里显示出的是，基督说的那些话毋宁是一种反讽，而非如人们通常所理解的那样。在此之后，运动才会开始。

[a]人们对何为善知之甚少。他们知道天气和风向的信息（参《福音书》的一个地方：当天空变红时，你们说：要起风了。）（141）

《约伯记》28：1—11，12（142）

=

①基督想以此方式证明上帝之善，而且他的证据令人信服；但他却不愿证明第一句话。

109►

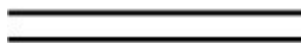
柏林，1843年5月10日（143）

我抵达的第二天，感觉很糟，马上就要瘫倒了。

在施特尔松德，听到住在楼上的年轻女孩弹钢琴，其间还演奏了韦伯的最后一支圆舞曲，我几乎要发疯了。（144）上一回我在柏林的时候，在动物园迎接我的第一首曲子就是它，是一位双目失明的男子在竖琴上演奏的。（145）

仿佛一切都是为了提醒我去回忆；我的药剂师，一位热情的单身汉已经结婚了。（146）他就此进行了多种解释：人只活一次；人应该有一个知音。这里蕴含着多少东西啊，尤其是不带任何矫饰地说出时，它狠狠地击中了我。

我在萨克森旅馆的房间朝向水面，河上停泊着船只。（147）上帝啊，这让我想起了旧时光。——背景是教堂，报时的钟声直渗骨髓。（148）



110

上帝是持续不变的意义上的爱这一思想非常抽象，以至于它在根本上就是一种怀疑论思想。（149）



111

绝对的悖谬应该是这样的：上帝的儿子变成了人，来到世界上，四处行走而没有被察觉，他在最严格的意义上变成了个体的人，有谋生之道，结了婚，凡此等等。（150）（在这一点上，人们可以就基督的生活何以定位为高于伦理标准的那些具体议论进行讨论）。在这种情况下，上帝一直是最伟大的反讽家，而非上帝和人类的父。（假如我同时代的令人尊敬的神学家和哲学家的头脑里有值四毛钱的思想，那么他们早就发现了这一点，或许已经大惊小怪了一番。只是我并没有在他们身上发现思想的存在）。（151）神性的悖谬是说，他被人注意到了，哪怕只是以被钉上十字架的方式，他行神迹，凡此等等，这意味着，他还是因其神性的权威被识别了，尽管这权威要求用信仰解除其悖谬（152）——愚拙的人类理智所希望的是，他本应获得成功，捕获同时代人，使其狂热，凡此等等。（153）天啊，捕获同时代人肯定会让这个世界发生某种伟大的事情。

112

我相信上帝就是爱，但这爱却不对罪人。他只在基督身上才是这样，也就是说，和解。

113

我所做过的唯一一次放荡的谈话是和一位运输瓷器的老船长，在迷你咖啡馆，船长认为我有40岁。（154）不过这对话很幽默。当他开始跟我讲，在马尼拉所有人如何会有个荡妇，或者讲他年轻时如何在伦敦与那些荡妇（这是他喜爱的用语）寻欢作乐，人们用一杯格洛根烈性酒款待她们，“因为她们非常喜欢这酒”。——这情境可真够幽默的，一位运输瓷器的老船长（74岁）用这种方式跟我讲这种事情。除此之外，我看他本人并没有那么投入；因为他身上甚至还有一种纯洁为他作证；他的表述方式因而是幽默多于淫荡。

114

这也是我们这个时代理智发展和智慧的一个后果，即没有什么像上帝一样离我们更远，尽管没有什么离我们更近，因而宗教暗含着一定程度的笨拙的庄严，那里毫无意义可言，上帝之名以一种言之无物的尊敬被道出，就像墨水池在最高法院被视为代表着国王一样。（155）于是乎在我们这个时代，对宗教感的单纯的、自然的迸发几乎成为对神的亵渎，《旧约》中被允许称呼上帝的方式被作为不合时宜的与仪式感的冲突而激起震惊，不过那些人肯定珍藏着一种相当不同的对上帝的深沉敬意。（156）

115

5月17日（157）

[假如我曾经有信仰，我就会和雷吉娜在一起。赞美上帝，感谢上帝，我现在已经看明白了。这些日子我几乎丧失了理智。从人性的角度说，我对她所做的是正确之事，我或许永远都不该与她订婚，但是从那一刻起，我像骑士一样对待她。在审美感性的和骑士精神的意义上，我爱她胜过她爱我；否则，她既不会骄傲地待我，后来也不会用她的尖叫使我焦虑。（158）我已经开始写一个故事，题目是《有罪，还是无

罪？》，这里自然会包含一些震惊世界的事情的；因为在过去一年半的时间里，我在自身内所经历的诗比所有的小说加起来还要多；但是我不能、也不愿使我与她的关系在诗的意义上被弱化，这关系具有一种完全另类的现实性。（159）她没有成为什么知名演员[3]，因此，如果有可能，她将成为我的妻子。（160）上帝啊，这真的曾是我唯一的愿望，但是我却不得不亲自拒绝。在这个方面，从人性的角度说，我绝对是公正的，我以高度的高贵方式待她——我不让她感受到我的痛苦。在纯粹审美感性的意义上说，我是了不起的人；我敢于赞扬我自己做了极少有人在我的地位会做的事；因为假如我不是过多地考虑她的利益，我肯定能和她在一起，因为她本人这样请求（可以肯定的是她永远都不应这样做，这是一件错误的武器），因为她的父亲这样请求，我可以对她做件好事，并且还满足了我的愿望。（161）如果她一旦感到厌倦，我就可以用这是她本人的要求为证来惩罚她。我没有这样做。上帝作证，这是我唯一的愿望，上帝作证，我是如何保持警觉的，我没有遗忘对她的任何记忆，自从那时起，我觉得我就没有跟一个年轻女孩说过话；我想象，任何一个缔结过婚约的坏蛋都会视我为不完美的存在，一个坏蛋，我服务于我的时代；因为它实际上真的是一个相当]（163）

[这真的发生了。就婚姻而言，一锤定音是无效的，这里的关键是诚实对待过去的时光。我的骑士精神在此是明显的。假如我不是尊重作为我未来妻子的她胜于尊重我自己，假如我不是为她的品德感到自豪胜过我自己的品德，那么我就会保持沉默，满足她的和我的愿望，我会与她结婚——很多婚姻都藏匿着小故事。我不愿意她成为我的妾，那样我宁可杀了她。——但是，假如我说明原因，我就不得不与她在可怕的事情当中结婚，我与父亲的关系，他的忧郁，在内心最深处冥思苦想的永恒的夜晚，我的反常行为，各种欲望，越轨行为，在上帝眼中这些或许并没有那么不可原谅，因为毕竟是忧惧把我拽入歧途，还有，我在何处寻求告诫呢，当我知道或者感觉到，我因其活力和强力而崇拜的唯一男子，他跌跌撞撞。]——（164）

116

信仰因此也期望此世的生活，但是请注意，是借助荒谬，而非借助人类理智，否则它就只是世俗智慧，而不是信仰。

#

117

信仰因此就是希腊人所称之为的神圣的迷狂。（165）这不仅是一个别出心裁的评论，而且是某种能够直接付诸实践的东西。

#

118

不管仍然盘踞在我心中的是何种晦暗的思想和黑色的激情，我都愿用一部作品将其摆脱，作品可以叫做：

一个麻风病人的自我省察（166）

[a]可以有这样的场景：两个麻风病人，其中一个有同情心，为了不使其他人焦虑而不愿显露自身，另外一个则用引发忧惧的办法实施报复。一个有兄弟，直到后来他才发现，兄弟们都患有这病，全家人易患麻风。

#

119

伦理生活观的最高表达，就是悔悟，我必须持续地悔悟——但这恰恰是伦理的自相矛盾，宗教的悖谬即从此突破，也就是说，和解，它与信仰相呼应。（167）在纯粹伦理的意义上我不得不说，即使尽了最大努力，我还是有罪，因此我愿意悔悟，但是如此一来，我就不能真正采取行动了，因为我要悔悟。（168）

#

120

► 我一直想改写阿格耐特和人鱼的故事，从一个从未出现在任何一位诗人的头脑中的角度。（169）人鱼是一个诱惑者，但是当他赢得了阿格耐特的爱情之后，他被深深地打动了，结果他愿意完全为她所拥有。——不过看啊，他不能这样做，因为那样他就必须与阿格耐特结婚，把她带入自己全部的悲惨生存样态之下，他在特定的时刻是一个怪物，等等，教会不能为他们祝福。于是他绝望了，在绝望中他沉入海底，待在那里，但却让阿格耐特认为，他只是想引诱她。（170）

这的确是诗，不是那种只关注笑点和花招的、糟糕而可怜的胡言乱语。

这样的郁结只能由宗教消除（宗教即由此获名，因为它解除所有的魔法）；假如人鱼能够有所信，那么他的信仰或许能够使他转变为人。（171）

121

我应该再次紧紧抓住我的安提戈涅。（172）这任务将在心理学的层面上展开并对罪过的预感做出解释。——为此目的，我想到了所罗门和大卫，所罗门年轻时与大卫的关系；因为可以肯定的是，所罗门具备的良好判断（主体部分）和他的感性欲望都是大卫的伟大的自然结果。（173）所罗门早先就感觉到了大卫身上的巨大骚动，但却并不知道，什么样的罪过能栖居在他身上，他只是看到了这个有着深沉虔敬之心的男子对其悔悟所做出的伦理表达；因为如果大卫是个神秘主义者，事情就会是另外的样子。（174）这些想法，这些预感使活力窒息（除非以想象的形式），唤醒了良好的判断，而想象和良好判断的结合实际上就是感性欲望，那里缺失的环节是意志。

122

耶稣西拉看起来不喜欢反讽，《西拉书》41：19中说：掩盖愚蠢的人，比掩盖智慧的人更好。（175）

123

如果人们通过悔悟能够保持与上帝的爱的关系，那么本质上最终是人自己做出了一切，尽管悔悟在极端的界限上被规定为痛苦折磨。（176）悔悟绝对不是悖谬，但当它溜走之际，悖谬就开始了；因此，相信和解的人比最深沉的悔悟者更伟大。悔悟总是使自身落入圈套；因为假如悔悟是至上的东西，一个人身上唯一的拯救，那么，它会返诸事关它是否足够深刻之类的辩证法之下。（177）

124

能够在小事上相信上帝，这是问题的关键，否则我们就没有与上帝建立起恰如其分的关系。如果有人这样说一个人：他是我的朋友，我知道这一点，而且不管发生什么事，他都是我的朋友；不过奇怪的是，我

们对特定事情的观点总是正相对立的，但是尽管如此，我坚持认为他是我的朋友。——这里是有些尴尬事的，实际上这就是迷狂。因此，把上帝拽进这个世界的现实性之中也是重要的，而他确实在这世间存在。保罗登船，当船几乎要沉的时候，他不仅为自己的永福祈祷，而且还为他的现世的拯救祈祷。（178）或许他当时应该这样想：假如现在就结束，等等，那我将只思考我灵魂的永福。不过他是上帝的一个使徒。

（179）

125

注意：

“但是，与少女胸中吐出的爱的叹息相比，名望的恭维之声算得了什么呢？”

沙克·斯泰费尔德（180）

126

想法：（181）

回忆录

作者

尼布甲尼撒

先前是皇帝，后来是公牛

出版者

尼古拉斯·诺特宾尼

127

在爱尔透纳新近出版的一部作品《C.西尔纽斯·麦锡纳斯：历史调查》（作者：弗兰德森博士）中（爱尔透纳，1843年），我看到第230页的上部写道，他运用了不同的方法入睡，比如听瀑布的哗哗流水声。（182）这方法是可以采用的。（书中说，他遭受了三年失眠的痛苦。在第229页中讲述的另外一个例子是失眠十年；有一位贵妇三十五年都没有睡觉。）

关于有罪和无罪的辩证法的例证

一位老登徒子，尽管仍然机智幽默地反讽（一位外交官），他领着几个年轻女孩到一家希腊雕塑画廊参观。（184）几个年轻绅士一同前往。这些年轻女孩中的一位，所有人当中最纯洁的那位羞红了脸，不是因为雕塑作品干扰了她，而是因为那个老坏蛋的面容中有种东西侵犯了她的端庄贤淑。但是，女孩的脸红没有逃过他的注意，女孩在他的面容中读出了评判，与此同时，年轻绅士中的一位也在看着她——她被冒犯了，她无法向任何人讲述这件事，她变得忧郁起来。

#

当塔克文·苏佩布在他的花园与罂粟花头说话的时候，他的儿子懂了，但信使没懂。（185）参《哈曼全集》第3卷，第190页中间。

#

注意：

假如我尚未毁灭，那么我愿毁灭。（186）

#

苏格拉底在《克拉底鲁》中说得好：被自己欺骗是万事中最糟糕的；因为如果欺骗者甚至一刻都不离自身，而是一直在身旁，这如何不可怕呢？

《克拉底鲁》§ 428，施莱尔马赫译本第2卷、第2部，第104页（187）

#

这里有着某种奇怪的悲喜交加的东西：天堂里的上帝是唯一获准隐姓埋名的君王；而在另一方面，人们却总是忙于发现类似的东西。

#

为《畏惧与颤栗》而写的格言最初是这样的：“写作吧”——“为谁”——“为那些亡者而写，那些你在前世所爱的人们”——“他们会读我写的东西吗？”——“不会！”（188）

134

▶▶莎士比亚的《皆大欢喜》……◀◀ (189)

135

▶我可能有意写作一部《诱惑者日记》的对照之作。人物可以是一位女性：《交际花日记》。(190)这样一个人物是值得花力气去描绘的。

*

136

《诱惑者日记》的续篇应该是刺激的，他与一位已婚少妇的关系。
(191)

137

文学应该是这样的，它不是伤残者荣军院，而是健康、快乐、丰满、微笑的开心幼童的游乐场，是有着良好构造的、完满的、自我满足的人物的游乐场。(192)每一个都是母亲的肖像，都从父亲而出，而不是虚弱无力的祈愿者的流产儿，不是晚生的弱不禁风者。(193)

138

这绝对不是诡辩的观点，即人们每时每刻都要在灵魂中持有那种可能性，上帝甚至就在这一瞬就能把一切捋顺。如果人们没有坚持这一点，他们会在绝望中使自己沉寂，而当好东西真的被给出的时候，他们甚至没有能力去接纳。

139

巡警日记 (194)

在这个标题之下，我有意描绘城市中那些特定区域，那里可以说弥漫着诗意的氛围，比方说，煤市（这是最有氛围的市场），街景，排水沟挡板，等等，小渔船。这是多么绝妙的对立，这一刻，你让思想奔赴科尼波吊桥边那无边无际的水景，下一刻你沉迷于呆看水缸里的鳊鱼和鲮鱼。(195)人物不断地投入其中，爱情故事，女仆，凡此等等。在女仆身上发现的那种健康的幽默是绝对值得注意的，尤其当她们对贵妇们的打扮评头品足之时。

——在这段时间我要研究的是，让我遇到的每一个儿童微笑。

◀ (196)

140

[她。假如她知道我在去年遭受的全部痛苦折磨。她永远都不该发现任何东西。但是那样的话，我所有的看法会一次性地改变。在婚礼上我应该做出承诺——也就是说，我不敢保守任何秘密；但另一方面，有些事我是不能对她讲的。(197)神圣性走进婚姻，这是我的毁灭。假如我不允许自己与她成婚，我会冒犯她。(198)如果一种非伦理的关系可以是正当的——那么我甚至明天就会开始。她向我乞求，我已经受够了。她能无条件地信赖我，但这是一种不幸的生存。我在火山上跳舞，而且不得不邀她共舞，能跳多久跳多久。(199)因此对我来说更卑微的是保持沉默。这是在贬低我，对此我知道得再清楚不过了。]

#

141

不过关键在于，人们对待上帝是很直率的，人们没有试图逃避任何事情，而是奋力前行，直到他本人给出一种解释；不管这解释是否是人们自己想要的，它都是最佳的解释。

#

142

这人是可以成为一个绝妙的戏剧人物的：他拥有深刻的幽默天性，以时装设计师立足，他动用一切——影响力，资金，为的是使女性看起来滑稽可笑。(200)与此同时，此君尽可能地取悦她们，用他的恭维和言谈魅惑她们，不是因为他要讨人喜欢（在这个方面他是过于精神性了），而是为了使她们的穿着尽可能的滑稽可笑，然后满足他对女性的蔑视，尤其当这样一位妇人找到了一个跟她一样傻的男人的时候。——为惩罚此君，我们可以让戏剧情节这样推进：所有人都把他恶意引入时尚界的东西视为是有品位的，结果他本人成了唯一的发笑者，虽然他是完全正确的。——然后，他本人爱上了一位姑娘。他想使这姑娘成为例外，他无法忍受这姑娘穿上那滑稽可笑的时装，▶那是他为了作践女性亲手引入时尚界的。不过他无法说服这姑娘，现在他不得不忍受，他的心上人跟其他人穿着完全一样。

[a]比方说，他设计了一款专供女性去教堂穿的新时装，也是为了在那里作践她们。(201)

[b]对白：生活中的一切究为何物，是时尚——虔诚是时尚，爱情，鲸鱼骨架裙和野蛮人的鼻环——只有在这里，我才与他人有所不同，我已经看透了这一点，那个高贵的天才以各种方式帮我冲着所有动物中最为荒谬可笑的动物——人类——放声大笑；不过 Vüe 男爵夫人来了，她可能会给自己买一件新的小丑时装。（202）

[c]我不会欺骗我的顾客，从里到外我一直都用最好的布料，真的金子，真的布鲁塞尔花边，我只是乐于把这一切剪坏，制作出没有品位的東西；因为我蔑视金银和货真价实的披肩，正如我蔑视把自己裹在里面的妇人一样。（203）

[d]他引导女士们乐于穿出暗示着令男人分裂的党派差异的服装；这一点赢得了男人们的赞同，因此一切都被滥用和出卖了。（204）

*

143

在《十字路口》的标题之下（或者《四面八方》），我想对哥本哈根一天当中特定时段的生活进行一种冷静的描绘。（205）九点：上学的孩子们；十点：女仆们；下午一点：时尚世界。（206）总而言之，不同时间点的生活带有不同的色彩，就像水因不同的鱼群带有不同的色彩一样，——它应该以一首抒情诗开始，为我可爱的首都和居住地哥本哈根。

144

我的小秘书克里斯坦森先生真的是非常奇怪的。（207）我打赌，他用不同的方式在报纸和小册子上胡涂乱抹；因为我遇到我的想法的回声不止一次了，不是我有意向要写的东西，而是我随口说的。（208）我善待他，付他高薪，一直跟他谈话，作为我付他薪水的理由，只是为了不冒犯他，不贬低他，他的贫穷使他必然成为书记员；我让他参与所有的事情，给所有这一切蒙上一层神秘的面纱，想尽一切办法让时光尽可能地令他感到愉快。（209）——但是，《文件夹》上的那篇小文章确实出自他手，就在《非此即彼》出版前几天。（210）他这一手真不漂亮。他本可以信赖我，告诉我他有意愿成为作家；不过他这样写作没有丝毫良心。他本人也许已经感觉到我有点变化了，尽管我仍然礼貌和善意地待他。但我讨厌他好奇地刺探我的房间；人们应该让他离自己的生活远点；我憎恨所有的盗版者。

145

[关于我与雷吉娜的关系的日记奇怪地弄颠倒了；因为最早的总是最后记录，恰恰因为最早的东西给我留下了深刻印象，以至于我无需害怕会遗忘。（212）因此，我至今尚未对最具决定性的东西做任何记录，她本人数次宣称，要是我能说服她我是个骗子，她就会忍受一切。顺便说一句，我现在想到这话的时候，感到它流露出的仍是她的骄傲自大，仿佛她曾经拥有一个如此这般的伦理结构似的。因此不应该对此过于重视。但生存是深刻的。我曾向那女孩表示了我对她的信心，我相信所有她乐于告诉我的关于她自己的了不起之处，我就是因此才行动的——噢，这对她或许是最糟的。我们会看到，如果一个女孩没有任何宗教教养，这是何等的灾难。当我想到，我曾经每周都给她朗读明斯特的布道词，在真正给她留下印象之前，的确过去了一段时间了。奇怪的是，一个姑娘在她自己眼中会如此重要，以至于她（作为单一者）用她的爱情或者更准确地说用订婚这回事来尊敬我，这让我震惊。当事关意见分歧时我充分相信，我是能够应对她的。]

#

146

我们既有《旧约》，又有《新约》，这正是困难之所在；因为《旧约》拥有完全不同的范畴。《新约》中关于信仰说的是什么呢——你将在这个世界上真正地获得信仰，在现世中，而非放弃这个世界以便抓住永恒。（213）这就是造成牧师布道词中的非融贯性的原因，全看那里是《旧约》还是《新约》更明显。

#

147

我或许能够再现我童年时代的悲剧，那种对宗教的骇人听闻的秘密解释，就像可怕的预感落入我手中，就像是我的想象锻造出来的，我对宗教的冒犯，小说的题目叫做《神秘家族》。（214）它绝对可以用父权式的、诗情画意的方式开始，在那个词突然跑进来并且解释了所有的骇人听闻之前，没有人觉察到蛛丝马迹。

#

148

.....尽管祷告在地上没有任何效果，但它在天上是努力工作的。

#

149

尽管你本人知道，你经受了痛苦折磨，那种凡人的推测在你灵魂中苏醒了，这一切无论如何要结束了，更好的时光将会来临，这对你何用之有呢，如果你只是盯着过去，吸入新的忧烦，而不是为你解脱的时刻或许很快就会到来而高兴，你不该那么软弱，以至于当它敲门时，你听不到声音。（215）

#

150

有个精神错乱的人，他四处转悠，观察所有的儿童；因为他认为他曾让一个女孩子怀孕，但却并不知道她后来怎么样了，现在他操心的是找到那孩子，如果可能的话。无人能理解他观察一个儿童时的那种无法描述的关切。

#

151

没有一个天才不带着某种程度的疯狂，这是对下述宗教命题的世俗化表达：上帝在宗教意义上祝福的人，正因为如此要在世俗意义上诅咒他。（216）于是事物必须是这样的，第一是扎根于生存的边界之上，第二是在生存的双重性之中。

#

152

当生活的任务本身成为辩证性的时候，也就是说，当先前的辩证性必须构成这任务的时候，生活才开始变得困难起来。无论自由在何处进入讨论，情况都是如此。一个人精神错乱了，人性的力量，意志的自由自然都会抵制之，而问题就在这里：他应该在某种程度上自我困扰，或许因无法消除这种精神错乱而发狂呢；还是应该让自己低声下气呢？不过，这种低声下气难道不是软弱吗？那些抱怨任务本身不具有辩证性的人当感到羞愧。

#

153

从怀疑开始以便进入哲学的方法，看起来就跟让一名士兵蜷曲而卧以便能站得笔直一样明智实用。（217）

154

有些人把他们的演讲分割得非常精准、抽象，就跟我的一位家人的钟表对时间的分割一样。这想法可能是这样的：多荒谬啊，一次敲12下，下一次就只敲1下。因此，它让每次钟鸣之间相隔相同的时长，12点时，敲1下，然后每一刻钟敲1下，因此在敲12下之前，是3点钟。

(218)

#

155

对白：

一个幽默的人遇到了一个女孩，那女孩曾向他保证，如果他离开自己，她就自杀，相遇时那女孩订婚了。他跟女孩打了招呼并且说：我感谢您对我的善意，或许您会允许我表达我的感激，[他从背心口袋里拿出2马克8斯基令，递给她。(219)她因愤怒傻在那里，但仍然站着，想用自己的目光打动他；然后他继续说：]不用谢我，这是帮您置办家居用品的，您举行婚礼那天，您的善意达到巅峰之时，我有义务以所有的神圣之名，为上帝和您的永福之故，再给您2马克8斯基令

#

156

我能够想出一个不同于《重复》的其他的情节设计。(220)一个拥有想象力和多种其他基质的年轻人，迄今为止一直在其他领域服务，他爱上了一个年轻女孩；►因为在这里采用一个有经验的卖弄风情的女人是不会引起很大的心理学兴趣的，除非从另一个角度出发。这年轻女孩自然是纯洁无辜的，但恰恰在爱欲方面充满幻想。他带着自己单纯的观念前来。女孩使他得到了发展。就在女孩已经喜欢上他的那一瞬，情况却显示出他不能与那女孩在一起。那种奇幻般的对多样性的渴望苏醒了，而她必须离开。在某种意义上女孩亲手把他培养成了一个诱惑者，一个有界限的诱惑者，即他永远都不会诱惑她。不过，让他在未来，当他力量充沛、经验丰富的时候以引诱那女孩为目标，将会非常有趣，“因为他欠那女孩很多”。(221)

157

一个坐拥一切可能的天赋的天才，有强力管理整个生存并且让人们顺从他，他在其意识当中发现了一个小小的固定点，一点点疯狂。他为此苦恼万分，以至于下决心自杀；因为这个小小的点对他来说就是一切，这个点把他变成了一种服务精神，一个人。这个小小的点不只是某种外在的东西（例如，瘸腿，独眼，丑陋，等等，这类东西与他无关），而是拥有某种精神因素，于是人们认为它会通过自由而被消除；这是激怒他的原因。（222）

158

这真的是人格中的不完美之处，它献身于另一个人，结果它无法保持自己。真正成熟的人格是隶属于自己的，恰如一只家鸽◀隶属于鸽舍；你可以把它卖给随便多少人，但鸽子总会回到鸽舍。（223）

#

159

重复随处再现。1）当我要采取行动时，我的行动已经存在于意识、观念和思想当中，否则我就是在没有思想的情况下行动，也就是说，我没有行动。2）就在我要行动的时候，我预设，我处于原初的完整状态之下。（224）这时，罪的问题来了。这是第二种重复；因为此时我必须返诸己身。3）那个真正的悖谬使我成为了单一者；因为如果我持续地在被理解为普遍性的罪之中，这里只是第二种重复。

就此而言，我们可以比较亚里士多德的范畴：事物之所以成是者。（225）参马巴赫的“中世纪哲学史”第128节，第4和第5页，以及他的“希腊哲学史”第102节。（226）

#

160

对于所有哲学在某种意义上有能力加以理解的神人关系，亚里士多德的表达非常妙，他说：神使万物运动，自身不动。（227）（就我的记忆而言，谢林在柏林时指出了这一点。）（228）这是关于不变动性的真正的抽象概念，上帝的影响因此就是一种有磁性的魔力，就像塞壬的歌声。于是乎，所有的理性主义终结于迷信。（229）

#

161

这是我能够采用的一个例子。斯蒂芬斯在他的回忆录第7卷中讲到

一个名叫本达的市长，顺便说一句，此人才华横溢且精力充沛，他戴一顶假发。一旦他取下假发，一切对他来说都会乱套。——这是在与假发绑定在一起的意义上的奴役。他不仅跟其他人一样受了点凉，而且他发了疯。参第215页和216页。（230）

162

▶ 那个轰动一时的艺术、宗教、哲学的三分法，柏拉图尤其是普罗提诺已经提出了：音乐、爱情、哲学。（231）

163

人们说，伦理的表达就是把一个人的才能转变成天职，这样说当然是很好的。（232）可这里的问题要困难得多。个体在选择时敢在多大程度上忽略宗教的面向呢？我个人的生活就是一个例子。假如我顺从我的心愿，选择了我显然有才能的东西——成为一名警官，我会比我后来所成为的样子更幸福，尽管现在一切都好。（233）我的敏锐性会转向外部。宗教变成一种内心性的规定，它不再被进一步地追寻，尽管我常常回到宗教上来。以（穿过？）宗教达至我的本真任务的方法，我把我的敏锐性转向自身。假如这种所谓的现实性是至上的，那么我就应该做出其他的选择。在此我们将会看到一种新的困难。

164

微妙性法则是说，一个作家有权利利用他本人的经历，但他从不道出真相，而是把真相留给他自己，只让真相以不同的方式折射出来。

165

海贝尔在针对《非此即彼》的强烈抗议中发表评论说，人们并不知道书中的一些议论是否是深刻的。（234）海贝尔教授及其同伙拥有一个巨大的优势，即人们事先就知道他们所说的是深刻的，在听到他们所说的之前就知道了。（235）部分原因在于，人们从他们身上极少或者从未找到过原创性的思想。他们的所知都是从黑格尔那里借的。黑格尔当然是深刻的了，因此，海贝尔教授所说也是深刻的。在这个意义上，每一个把布道词限制在纯粹的《圣经》引文之内的神学系学生就是最深刻的人；因为据我所知《圣经》是最深刻的书。

我们这个时代有很多人，他们掌握了全部生存的结果，但却不知道如何处理最起码的事情。

哲学所说的“生活应该向后理解”完全正确。（236）但人们在此忘记了另一个命题——我们应该向前活着。不管哪个命题，思之越深越会认为，现世生活永远都不会被完全理解，恰恰因为我一刻都无法完全平静下来，以便采纳向后的立场。

在这个时代获得更深层的震荡之前，我们对它无能为力。整个时代可以被划分为写作的人和不写作的人。那些写作的人代表的是绝望，阅读的人则对之不以为然，认为他们有更好的智慧，只是如果轮到他们写作，他们写出的是同样的东西。从根本上说他们是同等绝望的，只是如果人们没有机会严肃地对待其绝望，那么也就不值得费劲去绝望并且表现出绝望。这是对怀疑的克服吗？——《德国神学》中有句话可以真正被视为是一切时代的格言（或许作者用来表示其意的德文词并没有那个意思，作者尚未体验过绝望的极致）：“当我们的精神不再丰富的时候，我们会忘记上帝，并且赞美（称颂）我们的沉沦。”（参第10章，第41页）（237）这种称颂可以说是时代在面对上帝时想拥有的。以此方式时代显现出了它的绝望，即这个时代仍然不能没有上帝，因为绝望的要点恰恰在于，有一个上帝存在。这就像一位姑娘，当她无法对其恋人为所欲为之时，为了表示对恋人的蔑视，姑娘爱上了别人。由此姑娘恰恰表现出了对恋人的依赖，她的初恋的意义就是与第一位恋人的关系。于是乎，时代想以同样的方式在上帝眼中变得重要。当今时代对待上帝就像《初恋》中的艾美丽对待她的父亲一样。一旦她不能如愿，她就会生病，然后会死：“一旦我死了，一切就都晚了。”（238）——这个时代很可能会认为，上帝会以同样的方式陷入尴尬。

能够发生在一个人身上的最可怕的事，就是就本质性的东西而言，他自己是滑稽可笑的，比如，他发现他的情感内容是无稽之谈。这在人

际关系方面有很大风险，比方说相信呼喊和尖叫等等。这里的关键是要身心结实。（239）

170

我拒绝所有的评论；因为一个评论家之于我，就像是走街串巷的流动理发师一样令人生厌，他带着供所有顾客使用的剃须水四处跑，并且用他的湿手指乱摸我的脸。

171

新年祝福失控了。（240）警官们祝福那些可疑人物（尤其是那些给警察带来极大麻烦的狡猾的家伙）。这里只缺少一例，即执法者应该祝福被他公开执行鞭刑的人。

172

“重复”是且将一直是一个宗教范畴。康斯坦丁·康斯坦丁乌斯因此无法向前。（241）他聪明，是个反讽者，与有趣的事物抗争，但却没有察觉出，他本人就身陷其中。（242）有趣的第一个形式是喜爱变化；第二个是希望重复，但却处于自我满足之中，毫无痛苦可言——因此，康斯坦丁在他亲自发现的东西上搁浅了，而年轻人则继续向前。（243）

173

宴会，
或许更好的：酒中有真言，
或：夜晚

（基调将根据标题有所不同。）（244）

故事讲述人在“八路汇聚口”信步，以独享清静。这时，他遇到了一个朋友，“尽管他宁可希望发现一只受惊的鸟。”他告诉友人关于那个宴会的一切。在森林深沉的静谧的对比之下，那个吵闹的夜晚显得更美好，更奇幻。——

关于爱洛斯的演说。（245）

聚会的人物有：约翰尼斯，诨名诱惑者；维克多·艾莱弥塔；回忆的不幸恋人，康斯坦丁·康斯坦丁乌斯；“年轻人”。（246）最后那位非常

年轻，他发表了一个演说，证明爱欲与感性欲望是最荒谬可笑之事（其可怕后果是——有孩子；还有，人在这种欲望中会自我欺骗，他们只是服务于生存）。他利用了亨利希·考讷琉斯·阿格瑞帕的论文《论女性的高贵与卓越》（我有这本书）。（247）通过对论文的天真幼稚的利用，其喜剧和幽默效果落实了。

规则是，每个人的演说以自己切身经历过的爱情故事为基础。——“年轻人”立刻解释道，他无法提供这样的故事，因为他总是保持足够的明智使自己置身事外。“与一个姑娘有染会使自己变得滑稽，姑娘的天性总是叽叽喳喳。假如一个人非要与姑娘有染，那他只能去勾引。”

宴会始自一个情境。他们聚集在一个充满节庆气氛的灯火通明的大厅里，那里正在演奏宴会音乐（出自《唐璜》）；这些人衣着光鲜，每位都有一个随行男仆。（248）在宴会音乐演奏的同时，维克多·艾莱弥塔起身提议，他们应先唱这首歌：

美酒满杯，歌声愉快。（249）效果立刻显现在在场的先生们身上，他们很容易发现幽默之所在：在这样一个与饮酒歌会形成奇异对照的聚会上，去唱一支饮酒歌。（250）

174

……当尘世的祷告与人类忙碌的言辞混在一起的时候，祷告就是无用的言谈；但是祷告在天上却是起作用的；而且，祷告常常播种的是朽坏的，收获的是不朽坏的。（251）

175

如果我真的想确定，想在那种意义上为人类做事有多悲惨，即想着立刻就会收获可见的东西，——那么我就会阅读莎士比亚《尤利乌斯·恺撒》中的场景，勃鲁托斯和安东尼面对恺撒的遗体相继发表悼词。（252）

176

在我们这个时代，写书太悲惨了，人们所写的都是他们从未思考过的东西，更别提经历过了，——因此我下定决心，只读那些被判处死刑或者以其他方式处于危险中的人所写的书。

177

▶▶大阿尔伯特

178

巴黎的马修◀◀ (254)

179

“一个人在人生早期作为儿童所认识的很多东西，在以后和老年时期肯定是不再有所知了，最终，一个拥有彻底精神的人至多成为针对其青年时期的胡思乱想的智者。”参《康德文选》，蒂夫创克编辑，第2卷，第253页。(255)

哪个哲学家不曾有那么一次，在来自理性的确凿见证的自信，与另一边对不可克服的怀疑的内心抵制之间撕裂，伤害了我们所能想象出的最单纯的人呢？

同上书，第250页。(256)

#

180

有朝一日我必须利用阿伯拉尔。他完全应该被现代化。他灵魂内部的冲突不在教皇、教会的权威与他的知识之间，而在他愿意维持教会秩序的同情心。——还有爱洛伊丝。(257)

参本日记第13页。(258)

#

181

康斯坦丁·康斯坦丁乌斯的柏林之行绝非偶然。尤其是，他发展了闹剧的心情，并且在此达到了幽默的极致。(259)

#

182

……因为只有生活中挣日薪的人，像工厂工人，他们才会要求在每周六晚上获得报酬，并且不可能等更久（这一点也不奇怪；因为如果他们要为此等太久的话，那他们为之工作的东西就太无意义了）。

(260)但是高贵的灵魂有勇气把全部现世变成那一星期，人们在其间工作，但却没有报酬。

[a]甚至在好心没好报的时候，他仍然保持热情，因为这样他才能真正说，他的服务是不求回报的。(261)

诱惑者日记

第二部

魔性论

作者

约翰尼斯·梅菲斯托菲勒斯（262）

注意。这是时代所希望的，因可怕的东西而眩晕，然后想象自己是更好的。它从我这里可得不到这个。（263）

前言

我把这个观念归诸维克多·艾莱弥塔的出版物，遗憾的只是，作者没有去追寻那些任由他处置的出色想法，而是变成建设性的了。（264）

*

场景发生在考黛丽娅家，遇到她时，她已经跟爱德瓦尔德结婚了；——她家中有一个年轻女孩，她才是对象，不过女孩在考黛丽娅家中的事实，这是微妙之处。（265）

*

他每时每刻都牢牢握住那个想法，以此强化了享受，而且他如其所是地沉浸在享受之中，这将是他的最后的冒险，——他在所有爱欲的具体情境下再现对那个女孩的简短回忆，以此进一步强化了享受，女孩在女性观的那一面上被毁了，——他再现了自己的整个人生，开显出了他灵魂中那些心理学假设，以此强化了享受。（266）

*

他结识了一个交际花，通过交际花，他建立了一种心理学的关联，以便思考源于男性的诱惑与源于女性的诱惑的关系；——最终，他决心带着那交际花一起跌倒。

*

他撞上了一个唐璜，为同一个女孩。（267）这使得方法容易理解了，但他知道如何利用唐璜成为他计划中的有用环节。

◀（268）

如果一出戏这样开始，那会是搞笑的，（场景在一个男人的乡间客

厅，他在跟邻居说话）：“是啊，我的朋友和邻居，如我所说，我们的关系不会改变，尽管我当上了顾问。”

#

185

道成肉身非常难以理解，因为就爱情的平等而言（不是爱情的居高临下），绝对的显赫人士令自身为卑微者所理解是非常困难的，——这里蕴含的是爱欲的深度，可人们却世俗地将之误解为冒犯和堕落。——假如一位王子爱上了一个卑微的村姑，那么发现平等的任务就会非常艰难。他不仅要隐藏其王者的尊严（不让人看透），而且当那姑娘希望他像王者一样显现自身并且把她提升至自己的高度的时候，他会说：这不合适，这一点恰恰显现出了他身上深刻的爱欲，他所关切的是既不伤害她，也不满足她尘世的虚荣心（在另一个意义上，这是针对她所犯的罪，尽管是她这样要求的），他是真正爱那女孩的，而且与之完全平等。——（269）

#

186

……与时间争斗是最危险的，时间伤人恰如帕提亚之箭，当其飞行时，它总是从后面最猛地进攻。（270）

#

187

黑格尔学派中的体系就跟谢林带到世间的“无限的史诗”一样都是虚构，后者在其时代相当成功。（271）

#

188

……今天一鸟在手，它会飞走，明天鸟会落在屋顶上。——（272）

#

189

何谓此生，生活中唯一确定之事是每个人都无法确切获知的：死亡；因为当我在时，死亡不在，当死亡在时，我不在（273）

#

190

什么是幸福？一个只有当其已经存在时才存在的幽灵？什么是希

望？一个一刻不放松的无法摆脱的折磨者；一个比正直诚实更坚忍的狡猾的骗子；一个吵闹的友人，他总是坚持自己的权利，哪怕皇帝丢掉了他自己的。（274）什么是回忆，一个讨厌的慰藉者；一个背后伤人的无赖，一个哪怕有人购买也无法出售的影子！（275）什么是福气，一个给任何想要它的人的愿望；什么是信仰，一根绳子，人们在那里保持被吊的状态，如果他不是自己上吊；什么是真相，一个垂死者带走的秘密。什么是友谊，不过是又一种折磨。什么是期望，一支不动的飞矢；什么是实现，一支错过目标的箭。（276）

#

191

上帝的观念是从人的精神出发，通过与自身和世界的关系发展出来的，而基督的观念是通过罪的意识发展出来的。这一点才是异教所缺乏的，它缺乏的不是什么历史的启示。

#

192

这一点值得关注，斯宾诺莎持续不断地反对奇迹、反对启示等的意见是说，这是犹太人的特点，即令某种东西直接地返诸上帝，越过中间诸因，就好像这只是某种犹太特性，而非所有宗教的特性似的。

（277）如果斯宾诺莎归根结底有宗教性，他本人就是这样做的，而且就好像困难并没有在此出现似的：是否，在何种程度上，怎样，简言之：深入探究，它能给尖锐的思想充足的事情可做。

#

193

这是且持续是一个人们无法理所当然地拒绝的观点：就与信仰的关系而言，理性在何种程度上应该被视为是诱惑，在何种程度上理性是有罪的，信仰与理性的和谐在何种程度上反过来又成为信仰的对象。

#

194

那个看出了生活的双重性（二元论）的观点，比寻求统一性或者“使诸阶段趋于统一”（黑格尔关于所有的哲学努力的表达方式）的观点更高更深；那种把永恒视为目的以及普遍意义上的目的论观点，比所有内在性或者所有关于充足理由的说法更高。（278）那种视异教为罪并且接受了永劫的激情的观点，比认为万物归诸内在性之下的轻率思想（线索

不严密)的总和更伟大。(279)

#

195

感叹—评论

关于

发表在沙林和英格尔斯托夫特的期刊上的《畏惧与颤栗》的书评

作者

沉默的约翰尼斯(280)

我一读完这则书评,就对我自己说,我们终于有了这个,我说;这位作者是个男人,他解释了一切,解释了所有难点,并且马不停蹄地要去理解它们;因此,请允许我借此机会祝愿这位作者万事如意:欢乐的丹麦,荣耀归于作者,喜悦归于期刊(281)

您的

Joh.d.s.

#

196

在信仰与知识的关系方面只有三种立场:

1) 保罗:我知道我所信的是什么。(282)

2) 信仰为了理解。(283)

3) 信仰即直接性。(284)

在所有这些立场中,知识都要晚于信仰。

#

197

如果一个人童年时期什么玩具都没有,那此人是被照顾得很好的;因为那样一来,想象就会来照顾他。我甚至惊异地想起了我童年时代的纺锤,我所拥有的唯一的玩具——还有什么熟悉的东西像这玩意一样有趣呢。不过这玩意甚至不属于我。它像真正的纺锤一样有所谓的官方职责,只有当它闲下来的时候,它才成为我的娱乐。(285)在当代人们抱怨一个官员集多职位于一身,但它却统一了一切,(286)

#

198

▶ 我出生于1813年,一个疯狂的财年,其时发行了很多糟糕的其他种类的钞票。(287)我的生存是能够很好地与这样一种钞票相提并论

的。我身上有某种了不起的东西，但是根据惨淡的市场状况，我一文不值。

而且，这种钞票有时成了家庭的不幸。

199

母亲职责的履行在与常规形式相冲突的情况下看起来效果更好。我今天就看到了一位时尚的女士，她亲自抱着自己的小孩行走。孩子可能是疲倦了或者厌倦了走路，无论哪种情况都不是计划和安排好的；否则可能会有女仆随行。就这样，她走过东大街，丝毫没有发怒，没有尴尬，没有显出坏脾气，而是开心地看着自己的孩子。（288）这真的是一幅美的景象。

200

面对生活的苦难时一个人略微弯曲是有益的，就像蜡烛芯，一旦弯曲——它就会亮整整一个晚上。

201

我存在着，这是古代世界的永恒假设；我是罪人，这是基督教意识中的新的直接性；一个像另一个一样无法被证明。

202

想要证明上帝存在是万事中最荒谬的。要么他存在，那么我们是不能证明这一点的（就像我不能证明某人存在一样；我至多能让某物见证之，而那样一来我就预设了存在）；——要么他不存在，这一点当然也不能证明。（289）

203

如果对自然的沉思是为了第一种（凡人的）神的意识，那么对启示的沉思就是为了第二种直接性的神的意识了（罪的意识）。战斗就在这里发生，不是把启示的几率之类的东西归咎于人，而是要让他们住口，并且将其神的意识置于罪的意识之下。

204

思想领域中存在着一种讨价还价，一种在一定程度上的理解力，它定会通往胡说八道，就像良好的意愿通往地狱一样。（290）

205

假如基督教能够成为世界中的自然，那么所有的婴儿就不需要接受洗礼了；因为那样的话，基督教徒父母所生的孩子，在出生时必定是基督徒。1) ◀（291）罪的意识是且持续是所有基督教徒的必要条件，假如其中某些东西能被豁免，那也就不会有基督徒了。（292）这一点恰恰证明了基督教是至上的宗教，没有哪个宗教对人的意义做出了如此深刻、如此有高度的表达——人是罪人。这种意识正是异教所缺乏的。

1) 不过，的确有人想自然化基督教。这里或许无意识地指向了马腾森著名的洗礼理论。（293）

#

206

人们通过教导他人而学习，这无疑是正确的，但有时人们也会因之受到损害。因此，如果一位年轻的神学系毕业生过早地为他人布道，惩罚很容易随后落在他身上。（294）他会按现有的能力，习惯于把信仰的壮丽描绘得比方说熠熠生辉，富于想象。与此同时，他的行动与他所讲的不成比例，并且他迄今尚无机行动，因为他很少受到考验。而目前的情况显示出他不会立刻就成为使徒之类的人物的时候，他很容易就会彻底放弃。

#

207

注意 沉醉于诺言不健康的忘乎所以之中。（295）

#

208

柏拉图（像费尔巴哈这样的人多奇怪啊，他忙于使性别差异成为有效的，在这方面依我看他们最好诉诸异教）已经提出，人类的完美状态在于对性别差异置若罔闻。（296）他提出，最初只有男性存在（如果不考虑女性，性别差异当然就是无关紧要的了），女性是因被玷污、因堕落才出现的。他指出，坏男人和懦弱的男人死后会变成女性，不过他仍然给予他们重新升为男性的希望。（298）他认为，在完美的生活中只有男性存在，就像最初一样，也就是说，性别无关紧要。因此，尽管

柏拉图和他的国家理念达到了哲学的巅峰，但基督教的观点要高出多少呢。（299）

[a]亚里士多德也说过，动物，事实上就是女性，是失败的和不完美的种。（297）

#

209

事情在根本上是这样的：如果一个人没有首先使用给予他的全部力量反对自身，毁灭自身，那么，他要么是一个傻瓜，要么是一个懦夫，尽管他是有勇气的。一个人被给予的（可能性的）力量完全是辩证性的，对处于可能性当中的自我的真实理解的唯一真实的表达是说，他恰恰有力量毁灭自身，因为尽管他比整个世界都强大，但他却强不过自身。（300）只有首先了解了这一点，我敢说我们才会为宗教制造空间，并且也才会为基督教制造空间；因为对软弱无力的最严重的表达就是罪。只有这样，基督教才是绝对的宗教，因为它把人理解为罪人；因为没有哪种差别能够以此方式承认人与上帝的差别。（301）

210

今天，当斯邦带着他的泰然自若和甜言蜜语之类的东西走上讲经台的时候，他的手势动作幅度很大，有位女仆就坐在讲经台下方。

（302）之前她非常平静地唱着赞美诗，但布道一开始，她就开始哭泣。一般来说因斯邦而哭泣是很困难的，尤其在布道开始时哭泣绝无可能，因此我得出结论，那女仆来教堂就是为了哭泣。（303）这是令人颤栗的一幕：讲经台上是装腔作势的神态和大幅度的手势动作；就在讲经台下，他所讲的女仆一个字都没听进去，或者只是偶尔捕捉到一个字，如果她没有把神的殿视为祷告的殿，至少也是视为哭泣的殿，她来这里就是为了把她自上次到此以来所受的侮辱统统痛快地哭出来。

（304）真的应该明确要求所有的仆人都应该在星期日外出，并且在星期日上午去教堂。（305）——在我看来，女仆是所有人当中最可爱的一类，在教堂和腓特烈斯贝公园都是。（306）

211

我们这个时代的概念是多么混淆啊！这一点在牧师的布道词中表现得尤其清楚。牧师们很博学，总在讲整个世界历史，然后或许在结尾的

时候讲一点个体的独特性。（307）且看他们的那些范畴！我听过一位牧师的布道，讲的是福音书所记载的耶稣升天。（308）他想要强调其中的历史性，历史上发生的事件；而且形成了一个美好的高潮；也就是说，使徒们不仅以信仰之眼看到了（这一点做到了，并且当然是为迷信的效果之故，结果它并没有成为某种非同寻常之事），而且还用肉眼看到了（极度感性的手势动作）。他拍打讲经台，结果会众至少可以听到它（即拍打声），而且公众的确信服了。这是何等无穷无尽的胡说八道啊！他的高潮是反向形成的，其间思想冲着他哈哈大笑，因为他的演说不是在上升，而是在下降（从高向低），于是他增加他的手势动作，从低向高。诗句当中的停顿可能落在错误的地方，它会扰乱思想，这是可以原谅的；但是这样的矛盾——什么样的滑稽这里没有啊！唉，唉，但是人们很少关心精神性的东西，他们根本没有注意这一点。

212

看起来人类言说不是为了掩盖思想（泰拉兰德，在他之前有《夜思》中的扬），而是为了掩盖，他们根本没有思想。（309）

213

理智拒绝幻想和情感所触及的一切。对于理智而言，这一点相当正确；但是情感和幻想同样有权对理智做同样的事。或者，难道情感和幻想不像理智那样本质性地隶属于人吗？或者，难道理智或许首先自己宣称要去证明它是最高的？它想说服谁呢，它自己吗？当然不必。幻想，情感？理智做不到。因此，排他性地相信理智就跟排他性地相信情感和幻想一样，都是极大的武断。这里的真理就在于，降伏理智，宣布放弃理智以便企及真理；因为理智跟情感和幻想一样自私且具有欺骗性。（310）

214

下次我要自称是皮埃尔·拉米，并且把他遭到谴责的历史信息引为格言：他用哲学的雄辩对抗教规。（参《雅各比全集》第4卷，第1部分，“序言”）（311）

215

尼哥底母的确夜间来访，但却并未在黎明时离去。（312）在夜晚寻找真理，就像是在死人当中寻找复活者一样。（313）

216

任务并非如人类的愚蠢所认为的，要向人类证明基督教的正确性；而是要面向基督教证明自身。（314）

217

情境：

有个男子站在浮桥上，借助望远镜发现水中有东西在动，直到他看清了，他所看到的是水底一个小动物的影子，它待在水面，快要淹死了。首先，他尽可能地弯身下去，想用一根棍子解救它；但是水流使之不可能。于是他脱了衣服，涉水过去，一只手拿着望远镜以便双眼盯着它，因为海水的运动扰乱了景物的平静，——最终解救了它。这件事聚集了各色人物前来观看；警察来了，拘捕了他，因为他在禁止下水的地方下了水。（315）他把小动物拿出来，它看起来就像花大姐那样小，他展示之并解释说，他冒着生命危险下水为了解救它，——所有人都笑话他，警察给他开了罚单！

这里的错误不在于人们无法理解他的同情心（因为这根本不是问题），而在于人们无法洞悉，一个无足轻重的东西竟能借幻想的力量之类的东西绝对地占据一个人的心思。

218

虔敬的自然出发点是惊异。（316）但是，一旦惊异缺乏反思，它就会任人处置，并且想出荒谬可笑之事。假如基督教没有把异教视为罪；假如神性对于一个人来说没有那么神圣，结果人们无法不受诱惑而愿意把荒谬的滥用和错误作为滑稽处理的对象，那么这一点肯定早已发生了。不过，这一点并未发生的事实或许显示出，嘲弄宗教的人在通常意义上有多蠢，他们甚至缺乏足够的精神以把握任务。一个异教的德国人走进大森林，当阳光欺骗性地照射在一根木桩上，结果它看起来像一个巨人，或者当苍白的月光仿佛激活了这样一个形象的时候，——这时，他相信，这就是上帝。（317）对于在浪漫主义环境下对喜剧性做审美感性的把握而言这是充分的优势，——但现在喜剧性来了：这个就

是上帝。如果这人再往森林深处多走一会，并且看到了一棵更大的树，这棵树以类似的方式使他感到惊异，——那么，这就是上帝。

一旦反思介入，惊异就会被净化；但这时，理智犯下了巨大的错误，它跟迷信一样愚蠢，认为反思应该把惊异带走。不！反思带走的只是人类自己的发明，对此迷信甚至并不知晓，——但是如此一来，人类恰恰立于正确的决断之处，那里是绝对的惊异与真正的神性相呼应之处，后者是理智不曾想过的。这里才是信仰开始之处。

*

219

因此，这也是喜剧性的（反讽的任务），即当人们说一位国王把基督教“引进”他的王国的时候，就像人们引进了品种优良的羊一样。

（318）基督教恰恰是唯一不能被引进的东西。

220

我原本有意撰写一些“婚礼演说”，用与我的建设性演说相同的风格，因此相关方面的关系以纯粹诗性的方式安排。（319）

221

这是阶梯

直接性。与此相关，甚至所有的概率可能性都是愚蠢（就像相爱——当苔斯德蒙娜爱上奥赛罗的时候）。（320）如今，多数人生活在一定程度的反思之中，因此他们永远不会在纯粹直接性的意义上行事，而是对直接性和反思浅尝辄止。——当反思被完全耗尽之时，信仰开始了。这里，以概率可能性或者反对意见行事同样也是愚拙的；因为为了企及信仰，所有诸如此类的中介环节都必须被清空。结果，反思所能想到的一切，信仰都已经想过了。

222

这是哈曼关于抽象定义所说的妙语：“思辨的处女之子。”（321）

◀（322）

223

笛卡尔的命题：我思—故我在，从逻辑上看就是文字游戏，因为：我在，在逻辑上无外乎意味着，我是思考者或我在思考。

参《雅各比全集》第2卷，第102页注释

#

224

培根说：时间堪比河流，它把轻的和漂浮的东西带给我们，而让固体和沉重的东西沉底。（323）

《雅各比全集》第2卷，第134页注释

#

如果有人说，信仰依靠权威并且因此把辩证性排除在外，事实并非如此；因为辩证性始于去探问，人是如何屈从于这个权威的，人是否能够自己明白为何要选择它，这是否是偶然的；因为在那种情况下，即当他本人意识到这是偶然的时候，甚至对于信仰者而言，权威都不再是权威了。（324）

#

平静的绝望（325）

一篇小说（326）

英人斯威夫特在年轻时建了一座精神病院，年老时他自己住了进去。据说，他常常观察镜子中的自己并且说：可怜的老人。（327）

从前有一对父子。两人在精神性上才华横溢，机智风趣，尤其是父亲。所有认识他们家并造访过的人都确定无疑地认为那里很有趣。通常他们只在俩人之间辩论，像两个聪明人那样使彼此愉悦，而不像父子。罕有的一次，父亲看着儿子，他看到儿子十分忧虑，于是他静静地站在儿子面前说：可怜的孩子，你陷入了平静的绝望。但是遗憾，他从未进一步询问儿子，他做不到；因为他本人也陷入了平静的绝望之中。除此之外，他们从未就此事交换过一个字。但父亲和儿子或许是人类记忆史上最忧郁的人当中的两个。

这就是“平静的绝望”的来源。它从未在其他地方使用；因为通常而言，人们对绝望另有看法。只要儿子冲着自己提到那个词：平静的绝望，他就会哭泣，部分是因为他感到了无可解说的颤栗，部分是因为他记起了父亲动情的声音，他就像所有的忧郁者一样简洁，但又道出了忧郁的精髓。

父亲认为，他是儿子的忧郁的原因，而儿子相信，是他造成了父亲的忧郁，因此他们从不在一起谈论此事。父亲的那次爆发是他自己的忧郁的爆发，当他说出来时，他更多是在跟自己而非儿子说话。

#

我在《忧惧的概念》中对一名旁观者所做的不经意的描绘可能会使某些人不舒服。（328）不过，这描绘恰如其分，就像作品中的水印。我与我的作品一直保持着绝对的诗性关系，这是我采用假名的原因。

(329)就在这本书展开某些主题的同时，与之相呼应的个体也被勾画出来了。“哥本哈根的守望者”就描绘了好几人，而我在书中也对他做了不经意的描绘。(330)

#

228

这也是在基督教形成过程中所出现的那些错误的高潮之一。人们用词语和图画来描绘基督的形象，人们说：单单这样一个观念就足以令每一个人感动，更别提现实性了。而实情是，让理智崇拜观念远比让它相信现实性更轻松，且更少危险。结果人们悬搁了真正的论点：这就是上帝。

克劳狄乌斯著作中的一个段落可以作为例子，《雅各比全集》第3卷、第282页曾引用过。(331)

#

229

这无论如何都是令人震颤的传神之言（尽管有所不同，它就像亚伯的血向天堂呼喊的声音那样令人震颤），当我们读到亡者让人刻在墓碑上的墓志铭的时候，那最后的话，最后的意愿，最后的呼喊，他把整个灵魂置于其中。(332)与这种评论相比，牧师所有的胡言乱语算什么呢。圣灵教堂地下室有一些带铁条的小窗。(333)上面绘有骷髅，还有简短的格言相伴。(334)亡者以此方式从坟墓中向人们呼喊。——死亡最后的挣扎，这里不再有时间提供优质选择，或者讨论范畴，或者异教与基督教之间的差异。(335)

#

230

在事关对罪的宽恕的理解上存在着巨大差异，同样的罪，一个人会宽恕另一个人，坚信上帝将会宽恕那罪；但若轮到他自己，事情就悬了。(336)哲学的闲谈什么都没解释，什么都没理解，只是超越，它自然是不会停留在罪之上的。(337)但超越的首要条件在于，人们应该以这样的方式成为有罪者，即当所有其他人都能找到宽恕的理由的时候，他自己却找不到。人们乐于认为，对于其他人而言，有非常多的东西必须谅解；但对他本人却无从谅解。——这一切完全正常，如果不让整个生存在可有可无的关于波斯、中国的闲谈中消解，那么这种对主体性的强调就是必要的。(338)

231

在古代，人们因出身高贵、拥有财富等而获得重要性，如今人更自由、更具世界历史性了，如今我们所有人都因生于19世纪而变得重要。——噢，神奇的19世纪。噢，令人羡慕的命运。

#

232

我或许可以使我的建设性演说更独特：为国王和王后的建设性演说，——为乞丐的，凡此等等。（339）

#

233

雅各比以排斥的方式（也就是说，情况并非如此）所说的关于善、美、真的观点，说它们是因迫切需求才引出的理念，是绝望的范畴，事实上是信仰的关键（畏惧与颤栗），而且是信仰的意义。（340）信仰是人只在迫切需求中才发现的理念，而且是一个绝望的范畴。

《雅各比全集》第3卷、第435页。

#

234

在天国与尘世之间没有永恒和谐（预定和谐）吗？（341）

#

235

上帝的确是人所从事的全部事业的中间项；宗教事务与单纯的人事之间的差异就在于，后者并不知道这个差异——因此，基督教是上帝与人之间最高的联系，就因为它使人意识到了这个差异。（342）

#

236在一则建设性演说中被删除的段落：关于肉中刺。（343）过于幽默了。

或许生活中有时会出现前述情况，既然我们要谈论痛苦，而且这些时代的独特性看起来是说，人们不太容易通过荣誉、权力和优越感而妄自尊大，而是更容易通过痛苦；既然在视痛苦为真正的教育手段方面是有深刻真理的，那么我们在此提醒注意其中的谬误或许就是有用的。但是，既然我们并无训诫的权威，那我们就选择一条其他的途径。因此，我的听众，对我将要讲述的东西微笑一下吧，它是且将一直只是一则建

设性演说，如果你通过听它而冲自己发笑，那么这演说就带动你达到了自我训诫。从前有个男人，他有一匹跑马；每次他骑马回家，都有些精疲力竭，但他对这匹马满意，对骑马感到开心。一天，有人借走了这匹马，那人很快返回，用极强的言辞解释说，这马踢腾得厉害；但马主人回答说：真的吗，我从来不知道啊；因为我从未骑过其他的马，我认为马就是这个样子，这种剧烈的动作就是乐趣的一部分。不过从那一刻起，在他身上发生了变化；他不再骑马，因为他无法找到任何一匹舒服的马，还因为他最终希望的是不可能的事，马的活动应该在人感觉不到的情况下进行。同样，我的听众，或许有很多人承受着生活的忧和苦难，相信生活就是这个样子，无论如何这都是喜乐；直到有人告诉他，这太可怕了，从此他不再感到快乐，却因他的不快乐，因他能拒绝生活中的一切而极度自负。——

#

237

别误解我关于悲情和激情的所有言论，仿佛我倾向于认可每一种未行割礼的直接性和每一种未经修饰的激情似的。（344）

#

238

在1748年出版于法兰克福和莱比锡的费奈隆《传记与原则》的章节中，我读到了关于佩里安德罗斯的事，之前我没读过，它极有趣且有诗意。

见该书第80页下至87页底端。（345）

#

239

丹麦哲学，假如能够有这样的东西的话，将会不同于德国哲学，它根本不是始于无，或者没有任何前提，或者通过调和解释一切，因为相反的，它始于这样的命题：天地之间有很多任何哲学家都无法解释的东西。（346）这个命题被吸收到哲学当中，它将提供恰当的校正，而且还为这一切投以幽默的-建设性的情绪。

#

240

假如我归根到底（尽管我很想让人分享我的观点）有权运用我的技艺去赢得一个人，最终这难道不是在某种意义上欺骗他吗。假如他看到

我感动了，激动了，激情洋溢等等，他便会采纳我的观点，结果出于跟我完全不同的理由，而且是一个错误的理由。

多数人可能根本不理解演说是怎么回事，如果人们有任何技艺可使，那就使出来吧，真的，一个不使用技艺的人就是一个不道德的人，他不知义务，缺乏严肃性，自私等等。回答是：呸！（347）

#

#

241

这段时间我非常懒散，什么都不在乎，当我在忧郁中呻吟的时候，我唯一想要的就是：骑在一匹马上，“眼望一个女子，她站在城堡的阳台上，挥舞她的面纱。”（348）我想让这城堡位于森林中，不过阳台要能从远处看到，森林前要有一块草地，三叶草田，一道小沟将它们隔开，我要在草地上骑马——但城堡里那可爱的人不要那么清晰，她本人几乎可与面纱浑然一体。这将发生在下午，当阳光柔和的混合体

——或者在夜晚，当海天一体的时候，然后，这种联系断开了，越过海水看到她站在岸边，挥舞面纱，不过要这样安排，她本人和面纱可与夜晚的雾霭浑然一体。

#

242

这是且将持续是最严重的良心拷问，当一个人并不知晓其痛苦的根源是精神错乱还是罪的时候。自由在其他地方被用来作为斗争手段，此处却以最可怕的矛盾而成为辩证性的。（349）

#

243

这难道不也是突袭吗，上帝放在一个人身上的大手，为了使其感到谦卑，同时也是一只祝福的手。（350）

#

244

个体生活中的沉默就像女子的童贞，打破这童贞的男子就像要进行第二次恋爱的女子，而要进行第二次恋爱的女子则像一枝被折断的花。

#

245

在生活中我的情感状况就跟那个陷入金钱困境的英国人一样，尽管

他有一张百元英镑的钞票，但他所到之地却没有任何人能找得开。

(351)

#

#

246

实际上只有唯一的一种质，那就是个体性。一切都与此相关，而且这也是为什么每个人以质的方式去理解关于自身的东西，对于他人他会以量的方式去理解。个体性就是这样做的，但并不是每个人都愿意拥有它。

#

247

我在根本上是多么缺乏耐心，对此可以从下面事实中最清楚地看出，孕妇在我看来最可怕，因为必须持续整整9个月，于是所有的意愿，所有的激情，所有的努力都无用武之地。

#

248

每个闯世界的人至少是有所希冀的——如今的希冀是对最小的事的忠心。(352)但那个闯世界人，除了珍贵的回忆外一无所有，除了忠于记忆外无所期待，他对最小的事也是忠心的，他应被给予更多的权柄；因为这样的回忆对他而言将成为永恒。

#

249

我的听众：真是奇怪，生活中当然不是每个人都会成为作家，那是需要多种才华的。唉，不过到墓园走走，看看那些坟墓，看！偶尔会有一个人始料未及地成了作家。(353)那些简洁的碑文，一个虔诚的字眼，一个提醒，比如说，对虔诚者的回忆是祝福。(354)——那里万物都在布道；因为正如自然在宣讲上帝，每座坟墓都在布道。有一座墓碑上雕有一个年轻女子的胸像，她从前肯定是可爱的，如今墓碑下陷，坟墓四周长满荨麻。看起来她没有家人。(355)——另一座墓里藏的是位武士，他的头盔和宝剑放在棺材上，下面写道，对他的回忆永世不忘。(356)唉，护栏上方的小门已被拽下来，人们跃跃欲试想伸手拿他的剑，去保护他，他不能再这样做了——那些哀悼者相信，对他的回忆永世不忘。

250

在《我的生活》中歌德只是一个针对非常规行为的才华横溢的辩护律师。（357）他没有在任何地方实现理念；但却用言谈使自己远离一切（远离姑娘，恋爱观，基督教等等），他能做到。

[a]不过“一切”是个非常贫乏的东西，如果人们想要它的话，他与一个罪犯只有程度上的差异，罪犯也用虚构的方式为罪行开脱，“用虚构的方式使自己远离罪”。（358）

251

假如有人想对下述命题的正确性表示怀疑，即我们生活在一个动荡的时代，那么他要想一想，格伦德威牧师活着呢，一个远远超出阿基米德的男人，他甚至不需要或者从未想过需要一个支点以使天地运动，不，他在没有立足点的情况下做到了。（359）他需要很少的东西，或者更准确地说他甚至什么都不需要就能制造出如此巨大的影响，而且既然我们知道他能无故发怒，那么我们不难洞悉，这时代不仅是动荡的，而且与这样一位北欧斗士生活在同一时代实际上是令人恐慌的。

（360）

252

这很值得注意，一个年轻姑娘越是纯洁，她就会是第一个承认有罪的人。这令我十分高兴，因为实际上就是通过这个现象，我才对思考罪并将一切置于罪之下这一点感到非常困难；对于我们其他人来说，这一点相当容易。（361）

253

为了证明真理的正确性而诉诸“多数人”，诉诸当今时代以及各个时代的帮助的人（不涉及事实性真理，因为那个恰恰是纯粹历史性的），他涉及的是永恒，是永恒真理，他恰恰通过自己的证明反驳了那真理；因为真理恰恰在于说，各人要将自己的事在神面前说明。（362）这（即真理）是他不会理解的，但他仍想去证明其正确性

254

当一个人寻求清静的独处时，受到惊吓是足以致命的。不过如果被一个迷路的人或者被或许很少去的聚会所惊吓，那还凑合。可是在找到了独处的隐蔽所后，突然被一个寻求同样东西的孤独者所惊吓，这就如同成为一个发疯的男子或一个[4]歇斯底里的女子的执念的对象一样致命。

#

255

我现在想写情境演说，而非建设性演说。（364）婚礼演说，忏悔或者墓前演说。（365）

#

256

普通人用来描绘临终的字眼是美好的：上帝或我主会为他解释清楚的，也就是说，就在最黑暗的时候，因为哪里会像坟墓中一样黑暗呢，上帝会带来光明。（366）

#

257

第二次婚姻只不过是一个平庸的盗版，一个乏味的第二版。（367）

#

258

有人埋头与神圣事物打交道，频繁去教堂，祈祷，阅读灵修书，唉，在这方面他比很多人做得都多。（368）但是，假设上帝根本不关心这些，假设他带着无限的优越感说：你跟我何干。有人能够忍受这种想法吗；因为不去想这些事并没有那么困难。

#

259

一位年轻母亲（美丽，背部挺直，披天鹅绒披肩，自信干练）和她的小儿子在一起。她完全不受男孩的小淘气所干扰，坚持进行祷告，在弥撒时唱诵所有的赞美诗。她弄懂了小心谨慎的规则，她让男孩坐在教堂长椅上，男孩自己照管自己，而她则完全沉浸于神的事物之中。唉！通常父母们都忙着让孩子们安静地坐着，仿佛这是他们在教堂要做的事似的。看到她选择了唯一不可少的是多么美好，她问题解决得多漂亮。（369）在纯粹审美感性的意义上，我感谢所有善意的保护神让一切静

谧地进行，而且我不会轻易忘记这美丽的画面。

#

260

把时间与永恒（就是通常说的死亡）互换，运用到建设性作品中会产生强烈的效果。（370）

#

261

注意

同一律在某种程度上高于矛盾律，它是矛盾律的基础，这一点并不难洞悉。（371）但是，同一律只是人类思维的界限，犹如蓝山，犹如画家所称之为的基线——绘画才是正事。（372）只要我活在时间当中，同一律就只是一种抽象。因此，没有什么比让自己和他人幻想，通过放弃差异我们就会思考万事万物的同一性更容易的了。但是我们不得不向这样的一个人发问，他如何生活的，因为在同一性当中，我在时间之外。于是，同一律在时间当中的唯一伦理后果就是自杀。只要人们生活在其他范畴而非写进书里的范畴当中，混乱就会因此产生——噢，可悲的书籍写作。

只要我活着，我就活在矛盾之中，因为生活本身就是矛盾。一方面我拥有永恒真理，另一方面则是多样化的生存，严格说来人类不可能穿透这生存，因为那样的话，他就必须是全知的。

因此连接的链条是信仰。同一性永远都不能成为起点，它只是终点，也就是说，人们通过抽象持续地达至同一性。（373）

#

262

开端的辩证法无疑是平庸的，不过人们忘记了一个方面，即开端必须是一种断裂，也就是说它预设了一整条思路，以便抵达开端。因此，无前提的开端根本不存在；因为即便没有预设其他的东西，那个我从万事万物当中进行抽象的行为是要被预设的。（374）但是我根本没有时间这样做；因为那样我根本无法开始，既然我是在竭力从万事万物中进行抽象。

#

263

这段时间我深受思想无声的恶心感的折磨。有种忧惧笼罩着我，我

甚至说不出口我不明白的是什么东西。跟尼布甲尼撒一样，我不仅请求梦的解析，而且还要让人们告诉我，我曾经梦到了什么。（375）

#

264

一个开端从来就是一个决定，而一个决定实际上是永恒的（否则它就只有花招，且未来的考察将证明其为怀疑）。比如，当我决心要学习逻辑学的时候。我会倾注全部生命。否则它毫无益处，我只是为第二次考试学习而已。（376）与此同时，疑虑来了：逻辑学能否作为生活的目标，或者能否安全地将全部生命倾注其上。假如我没有做出如是或者类似反思，我就不是凭借决心开始，而是凭借才能（或者凭借愚蠢——时尚等等，只为参与），结果我就是以直接的方式开始的，这什么都解释不了。

归根结底，这就是为什么现代科学变得如此可疑、而且对单一者该如何行动缄默不语的原因。（377）人们无法理解从事现代科学的人的原因是，他们并不知道自己是怎样做的。即使言之有物的著作也总是隐藏着谬误，因为作者并不理解自身，而只是理解了某种知识，后者比前者远为容易。

#

265

假如黑格尔写完了整部《逻辑学》，并且在“序言”中说，这只是一个思想试验，他甚至在很多方面都是在回避问题，那么他必定是有史以来最伟大的思想家。（378）如今他是滑稽的

#

266

最高原理只能间接地（否定地）加以证明。对这个想法的展开可在灿德伦堡《逻辑研究》中不止一次地找到。（379）对我而言重要的是跳跃，还有就是去揭示，至上的东西只能作为界限被企及。

[a]参灿德伦堡《要素》第15页下和第16页上，以及《逻辑研究》中的多个段落。（380）

就三段论的式而言，得出否定性结论的可能性远比得出肯定性结论更大。参灿德伦堡《对亚里士多德逻辑学要素的解释》第58页。

（381）

从类比和归纳中人们只能通过跳跃得出结论。

所有其他的结论在本质上具有同一性。（382）

灿德伦堡看似根本没有注意跳跃。

#

267

直接性在亚里士多德那里的双重含义。

灿德伦堡《对亚里士多德逻辑学要素的解释》第109页，参考§ 51节。

在黑格尔哲学当中，对直接性的使用部分是武断的，部分是微妙的（在感性的意义上）。

#

268

能够持续地做同一件事是一个好征兆；因为只有吉普赛人才会一朝到某地，便永不折返。（参《普莱斯欧撒》中吉普赛老姬的唱段）。
（383）

#

269

就像雷盾令同一批士兵在不同的街道上来回行军，以此他在士兵数量方面欺骗了瑞典人一样——（384）就像那个在元旦当天看到活跃的消防队员不知疲倦地在街上奔走做新年祝福的人一样，他或许以为消防队人数庞大，尽管他们只是同一批人。同样的，人们也会认为，当今时代真的是激荡的，当今时代真的有话要说，但实际上它有的只是那些相同的贫乏的话语方式，它们在一条岔路上来回走动，这些贫乏的话语方式有：这就是时代的要求，一个早已被感受到了的渴望，危险就在门口。（385）于是乎，当今时代的要求是一部新赞美诗集；海贝尔认为是天文学——或许应该选择天文赞美诗收入附录。（386）——我认为，时代只有一个要求，那就是被蒙蔽。这个要求肯定会满足。

#

270

注意。上帝只在奇迹中才能向人类显现，也就是说，人一旦看到了上帝，他看到的就是一桩奇迹。但是，对于人来说，他不可能依靠自身看到奇迹，因为奇迹是他本人的毁灭。这一点犹太人曾形象地表达为，看到上帝即是死亡。（387）人们或许可以更准确地说，看到上帝或者看到奇迹是因为荒谬，因为理智必须让位

[a]注意。

#

271

关于悖论的讨论逐渐多了起来；不久关于悖论的谈论就会使悖论成为一种流行观点。（388）但这些人真滑稽，他们一劳永逸地借他们所言说的东西而免于思考，他们无非是渴望得到一个新词去传播。

#

272

智者高尔吉亚应该说过这样的话：悲剧是假象，由此而上当受骗者要比没有上当受骗者更有正义感；而且上当受骗者比没有上当受骗者更智慧。——这一点所涉及的是：表演艺术是且将是一种欺骗。——罗彻尔在其《戏剧表演艺术》一书中引用此言，柏林1841年，第20页注释；而且引自博德《希腊诗艺史》一书。（389）

[a]这一点在很多方面都是有效的，上当受骗者，即让自己被骗的人，比没有上当受骗的人更智慧，比如在与幻象和热情的关系方面。

#

273

《酒中有真言》中的很多内容看起来或许会非常感性；我已经听到公众强烈的抗议声了，不过与歌德在《威廉·迈斯特》中的菲利尼相比，这算得了什么呢。（390）

#

274

瑞秋儿说：好吧，当母亲难道就是——这样。（391）生活中有多少事情不是如此呢：就这样。

#

275

埃斯罗姆湖畔

阳光位于前景。云聚集在秃鹫林的上方（朝向核桃居）。（392）云向埃斯罗姆方向移动，树林在它下面弯下了腰（因为风）。一切看似一支军队，一群迁徙者；云就像在侧面护卫的轻骑兵。

#

276

滑稽性从来都在矛盾之中。假如有个男子经营酒馆的申请被拒，这

并不滑稽。(393)反之,假如有个姑娘申请从事性服务的许可被拒,此事时有发生,这就是滑稽的,它包含了很多矛盾,因此非常滑稽。

277

假如经营酒馆的许可被拒是因为酒馆太多,这并不滑稽,但是假如他被拒是因为酒馆太少,这就是荒谬可笑的,就像穷人向面包师讨食时面包师的回答:不行啊,妈妈,她什么都得不到,我们不能给所有人啊,刚才有一个人,他也没得到任何东西。(394)

=

278

诱惑者的演说就像人们所称之为的飞云。(395)

#

279

当我读到罗彻尔书中的伦理腔调的时候,我就在想,在我个人生活当中,我也正确地运用了它,既作为诗人,又作为演说家,在涉及我与雷吉娜的关系、婚约事件的膨胀以及她的某种死亡时,我曾说:她将选择尖叫,我选择痛苦;现在我可以这样说,她选择了尖叫,我选择了痛苦。(396)

#

280

雪莱在其诗作《普罗米修斯》的导言中这样评论,在他看来,普罗米修斯的理念比魔鬼的理念美得多,因为普罗米修斯纯洁,崇高,他不像撒旦那样已堕落且正在堕落。(397)这是真的,但这里另有麻烦:在直面上帝时思考一个如普罗米修斯这样的合法理念。撒旦也许是了不起的,不过,他的堕落恰恰使得人们能够将他与上帝一同思考。

#

281

注意

所有关于把绝对对立面统一起来的更高的统一性的讨论,只不过是针对伦理的形而上的谋杀企图。那么,关于肯定性和肯定的东西的愚蠢讨论亦然,说人是一种否定的精神,但说话者却是肯定的精神——胡说八道!一个人拥有同等程度的肯定性和否定性。自由从未遗忘自由的这种辩证来源。这一切只是因为人们对于范畴漫不经心,人们讨论善,赞

扬它，或许引用一个例子，看，这就是一个纯粹的直接的规定性，比如一颗善心，人们所说的一个好人。人们说应该怀疑一切，而当人们这样写哈姆雷特的时候，他们就会在胸前画十字，说这是反思病，说哈姆雷特尚未达至怀疑一切的程度。（398）——惨了！惨了！惨了！西本堡。（399）

#

282

我愿意把巴格森的话用到大卫教授身上：凡事皆有终结，哪怕是N先生第三次翻转的外套，哪怕是雅斯泊·莫顿晚祷式上的布道，皆有终结之时。（400）

#

283

人物台词

“我太太在当姑娘的时候曾教我写短句子；因为她有时跟我坐在一起，每当一个句子结束的时候，她都答应给我一个吻。于是在我学会了写短句子的时候，这是我的评议人赞扬我的原因，我结了婚，然后我太太教导我，不值得费力去写书。

[a]实际上这是为《是与非》当中的法官准备的。（401）

#

284

旧时的衣服一定非常精细，它的反面也有短绒毛。因此人们可以把一件外套翻转两次（父亲就是这样处理他的瓷器服的），只有那样，外套的两面才能都被翻转并且刷净。（402）

#

285

格伦德威的愚蠢之处在于（如今他完全出局而进入了杂耍剧，对此他一直有种癖好，包括他凭借鲁莽而欲成为预言家和先知，但他没有意识到，这样的人物必须根据基督教所面临的全部危机而有所改变），他总想拥有精神的确定性。（403）拉斯·马蒂森式的坦率直言和别出心裁即由此而生。（404）幸运的是，他选择了“女士们先生们”这样的字眼，这绝对会令人想到鹿苑的游乐场。（405）跟他的别出心裁一样的，还有那些敞着领口的人发出的：噢！啊！哈！呵！

（406）——一群感叹词的护卫者，格伦德威为自己赢得的唯一阶

层。——借助演讲他意在制造一种巨大的效果。噢，是的，尤其是在晦涩的方向上。（407）顺便提一句，他或许还能通过倒立的方式制造效果呢。最终，流汗，皱眉，拍打额头，自足地微笑，在精神的力量的作用下眼看着晕倒，凡此等等，证明他所教导的是真理。这就像赫尔维格为了基督教的荣耀跳上讲经台，可能想用他能够在空中跳起一尺高的事实证明基督教是真理一样。（408）

[a]对我而言同样滑稽的是，当一个强壮如牛的牧师在祷告时为了显示他是在真挚地祷告，他摆出了角斗士的造型，结果他显示的是胳膊上的肌肉运动等等。为了祷告并且真挚地祷告需要的不是肌肉——而且这也不是那种精神的和内心性的颤栗。

#

286

意识的前提或者严格说意识的音调在持续升高，但在其内部，相同的事情在重复着自身。众所周知，连续炮轰会使人耳聋，不过同样为人所周知的是，人们会习惯连续炮轰，结果人们能听到每一个字。

（409）因此，比方说，在现代而非古希腊，人们在寂静中听到的却是噪音。这种噪音对古希腊人来说太过分了，不过我们仍说话，就像在连续炮轰中一个人想说什么就说什么，因为炮声对他而言是寂静。

#

287

演员的艺术与现实性的艺术之间的差别。

一个演员应该看似激动，实则平静（假如他真是平静的，那么他失败了）。（410）在现实当中，一个人应该看似平静，尽管他是激动的（假如他不是真的激动，那他失败了，平静过于容易了。）

#

288

阅读亚里士多德《论灵魂》第三部、第三章时，我感到非常奇怪。（411）一年半前我开始写作一篇小论文《论怀疑一切》，在那里我首次尝试着进行了一点思辨性的展开。（412）我使用的动机性概念就是：错误。（413）亚里士多德也是。（414）那时我一点都没读亚里士多德，但无疑读了一些柏拉图。

但是希腊人一直是我的慰藉。那些通过黑格尔进入哲学的被诅咒的谎言，那些对希腊著作的旁敲侧击和背叛，以及断章取义和随意发挥！

赞美灿德伦堡；他是我所知的最清醒的学者之一。（415）

#

289

注意。我必须再出一本像尼古拉斯·诺特宾尼所写的《前言》那样的战斗性的小册子。（416）我认为可以用这样的名称：字帖，或多种字体字帖。（417）然后人们可以戏仿具体的字体。这样做也是为了让反讽的优点更加突出。

#

290

这一点是显而易见的，即政治在古希腊所占据的位置在基督教国家（真正的民众的）是由宗教占据的，人们谈论它，且通过演说产生效果。（418）因此，亚里士多德的《修辞学》在纯粹形式的意义上会对宗教问题有诸多启迪。（419）所有关于存在与非存在的问题在亚里士多德哲学中根本找不到（他的“第一性实体”和“第二性实体”是完全另外的东西，参《范畴篇》），他将之移至《修辞学》，尤因其将激发信念。（420）信念，他使用的是其复数形式。（421）

#

291

如果我没记错，在《米娜·冯·巴恩海姆》中，莱辛让其中的一个人物说，一声无言的叹息是向上帝祷告的最佳方式。（422）这听上去相当不错，但这话实际上意味着，人们不敢或者不愿与宗教打交道，他只是偶尔凝视宗教，就像凝视生存的边界——蓝山一样。如果一个人每天都穿戴宗教，灵魂拷问就会出现。（423）

#

#

292

有很多聒噪的和爱出汗的人愚蠢地认为，他们的愚蠢就是严肃，并且相当严肃地——愚蠢地想让别人相信这一点。（424）因此人们所称之为的严肃就是所有态度当中最容易的一种，而实际上严肃是极致的反思最为精致的结果。换言之，一个没有戏谑能力去控制其严肃的人，他会变得像贺伯格笔下的杰罗尼姆斯一样严肃。（425）那种虚伪尖叫的产生原因就在于此，这是冲着所有那些并不愚蠢、但却机智风趣和爱开玩笑因而严肃到点上的人们而发出的：他不严肃。事实恰恰相反：一个不

是每时每刻都敢于让自己的严肃接受玩笑的考验的人，他是愚蠢的，滑稽的

#

293

我把瑞兹寄给我的一本小书还回去了，但我想记下书名：

《论黑格尔哲学中的美学》，维廉·旦泽尔，汉堡1844年。（426）

#

294

哈曼的所谓良心婚姻不是公民性的，这究竟是什么意思。罗斯在第三卷“前言”中仅提到了这一点并且说有份文件，但他不敢发表。

（427）此外，他引用了莱夏特1812年的《天文女神》。（428）

必须调查

#

295

▶ 这里有件事十分怪异：哈曼说，对于上帝而言，没有什么会被遗忘，但人类却有一些理念和想法，人们一生中仅有不超过一次的机会获得，——这个说法，就是这个说法在第三卷和第五卷中共出现了两次。

（429）我在我的书上对它们做了标记。

◀（430）

296

淡啤酒能像烈性啤酒一样强烈地起泡，所不同在于，淡啤酒的泡沫至多持续一分钟，而烈性啤酒的泡沫则跟其劲道成正比。人也是如此，人的不同不在于有些人能冒泡，有些人不能，他们都有时间这样做，但问题在于，这泡能持续多久。

#

297

▶ 父亲去世的时候，西伯恩对我说：“现在您永远都得不到神学学位了”，然后我得到了学位；假如父亲一直活着，那么我永远都得不到它。

（431）——我解除婚约的时候，彼得对我说：“现在你堕落了。”

（432）但显而易见的是，假如我有所成就，我是因这一步而为之的。

◀（433）

298

那些由对世界、对自然、对自我以及对事件进程的考察而生的怀疑是与对上帝的信仰相反对的——相同的怀疑或许会针对基督教而生。对于基督教，我并不要求比确信上帝存在更大的以及其他的确定性。——这个平行关系有朝一日或许值得去展开。——

#

299

便衣警察（434）

应做戏剧化的处理。

一个魔鬼式的人物，他本人很容易成为一个乐天派，实际上他是一个杀手等等，但他现在是法制系统的公务员。（435）（错失了的童年和青年时代使他憎恨人类。）

[a]他的行为中应有某种不确定的东西，其根源在于他内心的不确定性，但是当他冲自己 and 他人撒谎的时候，他解释说那是计谋。他的不确定性并不是谎言，但他随后将之解释为微妙性这一点却是。有时他会说出他并不愿说出的真话，但他随后却撒谎并且解释说，那原本是为了侦察他人。

整个法制观念只能作为对贫困的自卫，就像斯巴达人与海洛斯人的关系一样。（436）（理念的矛盾）。

矛盾在于，这样的一个人物却服务于法制系统，而且他干得非常好，他是最出色的。

300

我愿意在私教课的标题下，用尽可能精细的方式描绘一位女性角色，她因其可爱的适度羞涩的放弃而伟大（如一个被理想化了的考内丽娅·奥尔森，她是我所认识的最有吸引力的女性，而且是唯一迫使我崇拜的女性）。（437）她本应有这样的经历：她的妹妹与她本人所爱的人结婚。这是为放弃而生的冲突。

#

301

一则与“撒种的比喻”相对立的比喻。（438）

它应事关布道者。

一位业主给他的仆人们每人同等数量的优质玉米种子。（439）

但一人把种子存放在潮湿的地方，结果种子坏掉了，过早地发了芽。

一人把它们与普通种子混在一起。

一人想：种子现在归我了，我为什么要把它们播撒出去呢，于是他把种子卖了换成钱。

一人真把种子播撒了出去，但他是漫不经心地播撒的，就好像这些种子一文不值。

一人播撒了种子，但却付出了高昂的代价。这是无稽之谈，因为理念的统一性并未被保持；但它是可用的，想法很不错，尤其是可以作为演讲的结尾或者开头，以便清除错误认识。

#

302

一个轻浮、虚荣的个体总是对使徒的杰出性有非同寻常的认识，如当一名使徒是多么幸运，多么光芒四射；一个谦卑、深沉的个体总是对使徒所受的磨难有非同寻常的认识。

303

受欢迎的人

一个人不会因使用专业术语而不受欢迎；因为那是偶然的，这些事会接二连三地发生，甚至会落在最质朴的人身上。

一个彻底思考一种思想的人是且持续是不受欢迎的。因此苏格拉底不受欢迎，尽管他不使用任何专业术语，因为坚持他的无知比坚持整个黑格尔哲学使生活更艰难。（440）

#

304

让伤口敞开的确也是健康的：一个健康的、敞开的伤口；当伤口愈合时，有时情况会更糟（441）

#

305

应该引进一种新科学：基督教演讲术，按亚里士多德《修辞学》的风格建构。（442）所有教义都是误解，尤其是它发展到今天的样子。

[a]这里还可以考虑卡尔尼德斯的可能性学说，参瑞特尔《哲学史》第3卷，第677、678、679页。（443）

[b]注意

[c]亚里士多德把修辞术和激发信仰（信念）的方法置于与可能性的

关系之下，结果修辞术（与知识不同）关心的东西能以其他的方式存在。（444）而基督教演讲术与希腊修辞术的不同在于，它只跟不可能性打交道，它要揭示出这是不可能的，以便让人去相信。（445）在这种情况下，可能性与其他情况下的不可能性都要被拒绝，但与知识的差异在两种情况下是相同的。

#

306

在古代，人们相信他们所听到的都关乎自身：故事讲述的就是你，一切都关乎自己。而今天，每个人都相信自己能讲述一个故事，它关乎整个人类，但却与己无关。（446）

#

307

一个被时代误解的天才，他用一个更好的来世安慰自己。（447）这话对于人类来说看似是伟大之言，但实则是虚弱之语。世界多多少少总是一样的；或者说，那珍视他所说的话的一代人就要更优秀吗，因为那是他说的话？崇拜他的一代人同时把后世将要崇拜的一个同时代人钉上了十字架，因为世界总是相同的，它所不能忍受的就是与伟大同时共在。——我无法理解的是，一个天才怎么会忙于这类事情。不，比方说，希望有朝一日遇到苏格拉底，为的是能够与他在美好的对话中交换意见——然后既不理睬身处的时代，也不理睬来世。（448）

#

308

假如有位国王为了不被认出而穿得像个商贩，碰巧有个商贩长得酷似国王，结果人们会笑话他们两个，但理由相反：笑话商贩是因为他不是国王，笑话国王是因为他是商贩。（449）

#

309

一个质朴的市民在送给穷人微薄的礼物的时候（他没有能力给出更多），他总是郑重地脱帽，就像对待上等人，其友善程度就好像对方是他最好的朋友。

#

310

可以肯定，人们从孩子身上会学到比从任何人身上都多的东西，但

还可以肯定的是，一个父亲恰恰会因此被轻易毁掉。身边有这样一个
人，人们敢于把一切托付给他，而他不仅要求顺从，还要求爱，身边有
这样一个人，对于他来说我们总是对的，这是一桩危险的事。（450）

#

311

出自可能作为我的情境演说的前言（451）

……或者难道不会有这样一位妇人吗，她要为圣事绣一块布，每一
针她都尽可能地小心，或许要返工多次；但是这难道不会使她忧伤吗，
如果有人看到了错误，看到的是珠绣而非祭坛的帷幔，或者看到的是缺
陷而非祭坛帷幔？（452）她极尽小心地做这一切，从中发现了无以回
报的喜乐，恰恰因为这项工作没有且不应有任何意义，缝纫女工是无法
把意义缝进布里的，意义在于观者身上

#

312

……不是由良心和上帝的精神、而是由人的动物性的呼出物而构成
的一个社会，某种从人群中流出的汗水构成的东西，某种被称作公共意
见的东西以及哲学家所称之为的：客观精神（453）

#

313

在所有光彩夺目的罪当中，装腔作势的美德是最糟糕的。（454）

#

314

管风琴琴身上那个强有力的风箱。

#

315

矛盾，驾驶穷人灵车的车夫，用马鞍被盖住唯一的一匹马身的一
半，以便更好地抽打它。

死亡的深刻性。

这里缺乏诗意。（455）

#

316

一个人的罪就像是希腊火，水无法扑灭之，——只能用眼泪。
（456）

317

一则新作

上帝的审判

一则受难故事（457）

心理学试验

出自

……深层。（458）

这里使用了罪的概念。自我封闭性在于，他不敢让别人知道，他所遭受的是惩罚。

[a]一个丈夫。（459）

[b]对他而言解脱是相当容易的，假如他愿意把她接纳到自己的苦难之中，但他害怕的正是苦难的可怕性将她完全摧毁，或者使她拥有同情心，结果她像该隐的妻子一样愿意跟随他，而这恰恰是他不愿意的。

（460）——在另一方面，他得以用爱欲的方式对其苦难守口如瓶，他认为这要归功于上帝。

参第185页最下端。

参第194页。

318

结论—省略三段论—决心（461）

三部曲

这将是对我关于跳跃以及激情的和辩证的过渡之间的差异的工作具有重要意义的一项考察。

最终，我所称之为的“激情的过渡”就是亚里士多德所称之为的“省略三段论”。也许。多么奇怪，我现在才首次在亚里士多德《修辞学》中读到“省略三段论”。（462）

319

人们有时会变得不耐烦，因为对善的意愿并不成功，不过这种不耐烦并不是对其罪的忧，而是针对上帝的暴行，以及缺乏真诚。（463）

[a]还有，所有的改过自新首先要包括对自身弱点的谦卑回忆，事情曾经是怎样的，因此（464）

320

有时回忆是令人焦虑的，就像一个逃犯经过或者走向一个被释放的犯人的时候，就像被远远留在身后的回忆重访时所带来的焦虑。假如有人变得不耐烦并且不愿认可它，那么他已然沉沦了。结果他抱怨，认为回忆这些是不公平的，却没有谦卑地感恩，他现在已经变成了好人。

#

321

在婚姻问题上，我就像狄安娜对于那些产妇一样：她自己未婚，但却帮助别人。（465）

#

322

戏剧不仅在古希腊是宗教仪式，在波斯也是，如果我没弄错的话。（466）人们认为，自付资金上演戏剧的人会在天堂得到奖赏。（467）这多少像是在中世纪建造教堂和修道院。（468）

#

323

反讽的定义

反讽是伦理激情与教养的统一，前者在内心性当中无限地强化自己的“我”，后者在外部事务中（与人的交往中）无限地脱离自己的“我”。后者所做的是不让任何人感觉到前者，这是艺术之所在，并且由此决定了前者真正的无限化进程。

324

在我们这个时代听到牧师们对中世纪的苦修行为（修士和修女等，鞭笞等）发出警告是滑稽可笑的。明特尔在这方面格外卖力（469）——唉！在19世纪对这样的行为发出警告（这是疯狂的）。——然后，人们对苦修行为做出了愚蠢的评判。苦修行为中有某种幼稚的东西；苦修者认为终其一生背负着责任和罪过是可怕的，这无尽的持续，日复一日地生长着。因此，苦修行为表达的就是那种人生观，就像一个今天受到惩罚的孩子，第二天就把一切全忘了，这孩子还是一个好孩子。——而且，这是一个爱欲性的表达。或者假如有个女孩在其爱欲关系中错怪了她的恋人，她难道不会因恋人不变的爱而立刻高兴起来吗？我敢说她会冲着恋人说：噢，你就骂我吧。——我敢说，最终我们这个时代中的每个人，也就是说，我们这个时代中每一位有点宗教感的单一者，我敢说他会做相同的事，只不过是另一种方式，例如，他会自己拒绝某种

享乐，因为他不快乐或者对自己不满意，上教堂——

现在的牧师是所有人当中最愚蠢的。——然后，我们将忽略明斯特主教，他是唯一知道问题所在的人。（470）

#

325

现在，时候到了，现在必须要写的是：对于当代所有假名作者的假名作品的辩证性导读。（471）

#

326

《非此即彼》与《诸阶段》的关系

在《非此即彼》中，审美感性环节是个体存在者与伦理的斗争，而且伦理选择由此产生。因此只有两个环节，而且法官绝对获胜了，尽管该书以布道词结束，且伴之以这样的评论：只有建设性的真理才是为我的真理（内心性——这是我的建设性演说的出发点。）（472）

在《诸阶段》中有三个环节，并且安排方式不同（473）

1）审美—感性是作为某种逝去的東西（因此是“一个回忆”）被压抑着的，因为它当然不可能变得空无一物。（474）

年轻人（思想—忧郁）；康斯坦丁·康斯坦丁乌斯（理智的硬核）。维克多·埃莱弥塔，如今不能再作为编辑了（同情的反讽）；时装设计师（魔性的绝望）；诱惑者约翰尼斯（沉沦，一个“突出的”个体）。他最终认为，女性只是一个瞬间。（475）而法官就从那里出发：女性的美随时光增加，她的现实性就在时间之中。（476）

2）伦理环节是斗争性的。法官并非心平气和地教导，他在生存中战斗，因为他不能在这个节点上结束，尽管在这里他能够怀着悲情战胜每一个审美感性的阶段，但在风趣幽默方面他却无法与审美感性者相提并论

3）宗教成为了一种魔性的近似（试验中的无名氏）。（477）幽默作为其前提和伪装（沉默的兄弟）。（478）

327

1845年5月14日

抵达柏林（479）

蒸汽轮船上唯一有用的人物是一个小子（小伙子），他戴着法兰绒

帽子，用头巾紧紧地系着，一件条纹短袍罩在外衣上，一根手杖用绳子挂在扣眼上。纯真，开放，有旅行味，关注所有的事，天真，羞涩但无忧无虑。把他与一位忧郁的旅人（如哈根先生）联系在一起会制造出一种伤感的效果。（480）

328

有两本新书应该写：

一位诗人的忏悔。

他所遭受的痛苦折磨在于，他总想成为一个宗教个体，而且他一再犯错而成了诗人：因此这是对上帝的不幸的爱恋（激情辩证性地指向的是，关于上帝有某种可谓是欺骗性的东西。）

#

329

心之奥秘。

参本日记第163页

（私教课）（481）

或者

濒临不幸的边缘但又

最为不幸。

[a]苏菲·博马舍。（《克拉维果》）（482）

如是情境在生活中比比皆是，位于其边缘的并且因此在其之外的人最痛苦。

330

一个人物

有位老者，他坐在国王的花园中，或在樱桃小径，或在哲学家小径。（483）（对立在于：温暖的夏日和风，令人神清气爽的户外，以及那老者。）他本人是位老鳏夫，没有子女，偶尔在一位很富有的亲戚家吃饭。他在某些日子固定地坐在那里。

#

331

真正更难的是终止人神关系所带来的痛苦中的辩证性。人们说，我们希望事情顺利，我们有朝一日会感谢上帝，雨天过后是阳光，等等。（484）这意味着什么呢？哪一个更好，我们为何要感谢上帝；显然，

愉快或不愉快是根据人的有限理智而确立的。但是如此一来，这感恩就是倒退，因为我感恩时是在低级范畴当中行动的。我与上帝的周旋就跟艾美丽与她父亲的周旋一样。（485）假如这是真的，而且对人神关系的唯一的表达是说上帝所做的一切都是好的，那么，关于终止或者不终止的言论，关于雨过天晴的言论等等（它们适用于现世，在现世当中，坏天气的确不是好天气）就是倒退。（486）这里的错误源于，在这一瞬，人们装作愿意进行无限性的巨大运动，在下一瞬，他们却缺乏这样做的勇气，并且在有限性的范畴中去希望和感恩。（487）这情形一如恋人的关系。恋人们彼此满意的时候，他们愿意并且能够舍弃一切，但是很快地，一旦他们不再相爱，事情就会转向，在不得已的时候，他们希望事情会变好，那时他们的爱情会真正令人愉快（因此这爱情归根到底不够绝对），并且再次感恩（因此这感恩不够绝对）。对于这种辩证的曲折，我们从大多数灵修书当中找不到任何指导。（488）——就我所能想起的，或许没有哪部作品像大卫的《诗篇》那样在今天给我留下如此深刻的印象，唉！但是，在那些辩证性的转折时刻，他是令人失望的。（489）事情是这样的：所有多种多样的东西，深刻的，壮丽的，令人耳目一新的，慰藉的，当其震动肺腑之时，它们表达的是他生命的内容。（490）但现在，当我要开始将之整合为一个既辩证、又抒情的思想整体的时候，它断裂了。他时而希望（于是又时而永恒性地希望，时而在时间中希望，但这两种对希望的定义是被永恒分开的，必须搞清楚哪个是哪个），时而用其无辜安慰自己，时而诅咒他的敌人，等等。（491）但是，一个应该在不确定性当中开始的初学者，他没有从中获益，初学者要求的是单一的思想，单一的，不管它是永恒的（一切都是好的，同样的好，推迟感恩是愚蠢或者欺骗），还是愉快和不愉快；不管它是“上帝应该是一切”，人类除了说“这是好的”之外不能吭声，还是人类应该与之对话。

=

332

接171页最下方（492）

辩证矛盾应该以这样的方式被保持：一个人的自我封闭只因其对上帝的爱恋，还是因其对人类的骄傲，这是模棱两可的。

甚至在大卫的《诗篇》中都可以找到这种自我封闭的类型，即愿意规避所有的人际关系，以便与上帝建立起你与你的关系。（493）

宗教滋生的痛苦折磨的无限性的辩证法（比如，假如我们仅仅希望今生，我们就是所有人当中最悲惨的）应该在时间中终止（虔敬应许的是今生）。（494）但是如何对这两种关系进行分类呢？对于尘世生活（现世的）内容的最高表达恰恰就是对永恒的期盼或者永恒的到场。但是，就在我再次放弃我尘世理解力的全部广延的那一瞬，“对今生的应许”的具体理解变得困难起来了，因为实际上它被认同为后面所说的“对来生的应许”。也就是说，如果虔敬应许的是将要到来的人生，而且我是知道这一点的，那么我的这种知识本身在现世中就是虔敬对于今生的应许。

如果有人想在演说中讲讲宗教的无限性的潜在规定性，人们会把他当成疯子。甚至苏格拉底都说过这样的话：“当船长漂洋过海把旅客送达目的地的時候，他（船长）在海滩上悠然地走来走去，收钱，但却不能肯定，他是服务于大家了呢，还是说让乘客在海上丧生更好。”（495）甚至这样的言论（假如读者有足够的的能力注意到其中辩证的微妙性，而非错失它或者将之视为比喻）都会被视为是疯狂的表现。

辩证观念的带有欺骗性的疯狂就在此处，只有辩证法家才会发现这疯狂，而且他还知道，这根本不是疯狂（如同视我的永恒知识比我的感觉更确定一样不疯狂，尽管人们通常说的是相反的；而且如果有人敢说，上帝存在就跟我手中拿着这根手杖一样确定。唉！这是糟糕的确定性，甚至希腊怀疑论者都会将之剥夺，不，上帝存在的确定性与所有被感觉的东西的确定性完全不同），而缺乏经验的、为体系所迷惑的人却什么都觉察不到，因为这里没有喊叫声，而这正是辩证矛盾，因为直接性只有在尖叫时才意识到自身，而辩证性自我确定的。

.....在异教中人们看到了复仇神追逐罪人，看到了她们可怕的形象——但却没有看到良心折磨，良心折磨被隐藏起来了，一种隐藏着的孕育，坏良心是其父亲。（496）

[a]而且因为复仇神有真实的形象，她们不得进入庙宇，那里是不幸者的避难所——但是良心折磨可以入内。（497）

辩证性已经在这里了（就其与宗教的内心性的关系而言）。现在，有人焦虑地担心，最可怕的事就要发生了，然后呢，难道他要命令这想法走开别来打扰他？在这种情况下，他是在用有限性的范畴决定宗教事务，而这是非宗教性的。他要向这种想法敞开吗？那么我们如何终止辩证性呢？（参日记第182页）（498）如果他说：但不要我的意思，而要你的意思？（499）如果这个祷告词是真诚的而非服务于有限性范畴的骗人的措辞，那么他肯定已经真正地想到了最坏的可能性，而这想法就跟痛苦的现实性一样可怕。或者有人也许会说，人类的福气同样隶属于宗教，因此我们要远离那些黑暗的想法；上帝希望我们喜乐。（500）正确，但，他是如何希望我们喜乐呢？于是辩证法重新开始了。难道我们不是因心怀上帝并且丢掉一切而喜乐吗，也就是说，我们不仅接受了，而且狂喜地呼喊：看这里，这是那唯一的，唯一的喜乐，唯一的福气。

#

直接性的宗教个体做了很多事，同样的事由无限反思的宗教个体做的时候，因其美好，当以半幽默、半悔悟的方式去把握。例如，直接性的宗教个体每礼拜日要去三次教堂。（501）他当然不是将自身的福祉建基其上（如果是，那他就是非宗教性的，或者不知道他在做什么），但他仍然因能对上帝为他所做的一切做出一点点回报而喜乐（苏格拉底的话在此是适用的，那是苏格拉底不愿接受国王阿卡劳斯的邀请时所说的，因为他无以回报——因此很多人不愿与上帝打交道，因为他们感到自己将变得一无所是）。（502）在《旧约》中，在伊斯兰教以及在中世纪，善行在纯洁的意义上是表现为收益的。（503）——无限反思的宗教个体做同样的事情，比方说，每礼拜日去三次教堂，但他却以纯粹幽默的方式理解这件事，并且心甘情愿地立刻悔悟：幽默的，是说他不能不这样做，不会对听他的话和身处他的家而感到厌倦；半悔悟，假如他真的需要一次又一次地为他与上帝的关系找到新的刺激。（504）

#

在维尔博士于1845年在法兰克福出版的书《穆斯林圣经故事传奇》当中，有一处讲到几个人物当中的一位，据说上帝亲自跟随他来到墓

地，站在棺材前，四位天使在其身后。（505）——这里是纯粹的幽默……

#

338

在同一书当中讲过多次，书中说到的那些圣徒要求神对其进行艰难的考验，就为了显示他们的顺从——结果他们没成功。（506）

#

339

或许把一个心理学试验放在另外的点上是正确的：一个未来的教士，比方说他害怕成为教士（因某种罪过的情境，他来到一个偏远的地方，因为他甚至不敢在家这样做，害怕会出乎意料，他研习教会法，为的是看清楚教会禁止哪些罪——这一条：教会不审判隐藏起来的東西），但他唯一的愿望就是成为教士，恰恰因为在他看来，走这条路才有可能弥补他的罪。（507）——辩证的矛盾存在于这二者之间：他对自己的罪过保持缄默从而使他人受益，尝试更安静地工作，还是最好将一切和盘托出。

[a]一个情境，他在乡村，听到了一群在小淡水湖旁的小溪里游泳的男孩子们的欢声笑语，然后看到他们嬉闹着在路上行走，儿童与像他这样肩负重大责任的生存之间的错位关系给他留下了印象；动物、植物和所有其他东西的成年期是与童年期相呼应的。

[b]对白：我格外想念我的讲经台：这是当人们有痛苦、在灵床和病床旁时的情境。（508）

[c]教会不审判隐藏起来的東西，这可以成为标题。

[d]还是他的对白：真希望不是这样，教会不审判隐藏起来的東西——真希望教会这么做。对很多人而言的安慰，却是我的痛苦的延续。我要亲口说出来吗？那样我的事业会受阻。（509）我敢置之不理吗？

[e]我买了一本新的教会法，以便再学一遍，看我是否还敢当牧师——但是，单是买书就使我发抖了，就好像书店老板能够看出，这学习对我来说有多痛苦。（510）

#

340

参第182页，189页

甚至辩证性就出现在与宗教的关系之中了。假如，比方说，一个人向上帝祷告，说他尚未完全占有基督教，说他尚有怀疑，因此，假如上帝给他时间去战胜之（这样说的時候自然有時間在流逝），那么辩证性立刻抓住了他，因为这种对时间的运用顷刻间就会转变成无限辩证性的（假设他明天死了，而基督教是唯一的救赎，但他却身在其外），因为永恒的决断要求无限的速度。这一点再次显示出，在时间中为永恒福祉寻找一个历史的出发点是多么的困难。

#

341

现在必须这样做：一个自我封闭者在第三环节中被勾勒为，他亲自发现，他的罪过不是别的，而是他的自我封闭。（511）——辩证性因素：就在这个瞬间，在魔性的方式理解之下，他是否比他立刻将一切合盘托出更伟大。于是自我封闭再次出现，尽管是他发现了这一点，但他在自我封闭中将之据为己有。

#

342

在某种意义上，永劫是容易证明的，而且无论在哪种情况下都再次证明，在时间中获得永福的历史性出发点是多么的困难，还有，人们的行动是多么轻率。（512）前者（《片断》中的问题）应该容易理解，每个人都能理解。（513）后者（永劫，即永恒的不幸）却无人愿意接受，而且教会的教导是徒劳的，因为假设没有人相信它才安全呢。

（514）唉！唉！唉！这是什么样的思想者啊。问题是完全一样的。如果有人能想到一个（在时间中对永福做出决断），那么正因为如此，他也能想到另一个。如果时间能够成为决定永福的充足媒介，那么它也能成为永劫的。此处的难点在于，正统教会提供的证据回避了概念。

（515）

难点恰恰在于，永恒避开了时间中的决断，因为永恒预设了自身。

#

343

在我们这个时代思辨思想家们是如此愚蠢地客观，结果他们完全忘记了，思想者本人就像是吹笛人的乐器，因此认识自己的乐器至关重要（这里有心理学），的确，它具有完全不同的意义，因为思想者与其对象的关系是无限的内心性的关系，吹笛人与其乐器之间没有这种关系。

344

客观思想压根不管思想者，最终它变得非常客观，结果思想者就像那个门卫，他只管写，而其他人管念。（517）

345

当我们真正地在永恒的形式下思考生存的时候，正因为如此，孤独随之而至。令人绝望的是，我们永远都不会从思想家那里获得任何关于这方面知识，他们跳过了类似的东西。但是例如，（维尔博士1845年法兰克福版《穆斯林圣经故事传奇》），第277页，只有当末日来临时亚当才会呼喊：主啊！只拯救我的灵魂吧，我既不关心夏娃，也不关心亚伯；而如今所有的基督徒都在谈论耶路撒冷的毁灭，其意义恰恰在于，人神关系的永恒有效性将使每一种关系中中立化，其时他说（《马可福音》13：9）：但你们要谨慎——那么，所有那些忙碌的世界历史性的社会概念又当如何呢？（518）

346

即使体系礼貌地要给我指派一间阁楼上的客房，以便我至少可以入伙，我仍然更愿当一名思想者，就像阁楼上的鸟。（519）

347

用这样的方式来理解马克白斯夫人或许也是有趣的：她没有梦游，而是不敢睡觉，她害怕睡眠会暴露出点什么。（520）

午夜场景：她独自坐在房间里，焦虑地来回走动并且四处张望，看所有的门是否关闭，（她变得忧郁、分神，要察看好多次，因为就是她上回忘了关门），因此她几乎像梦游者那样坐了下来：

睡眠，睡眠，可怕的发明，可怕的必需，你是我所害怕的唯一的力
量，你有能力夺去我的秘密，没有人有能力这样做，你这狡猾的骗子，
你把一个人诱拐进自己的强力之下，使他成为自己的背叛者，因此你有
强力，你有能力在我睡觉的时候做其他人没有能力做的事情——不，我
现在还不困，我不想睡——但是我必须睡觉。噢！该死的必需，为什么
我就不能像我学会避开内心情感那样地避开睡眠呢，内心情感对其他人

而言就是一种必需：——但是我在紧闭的大门内睡觉，挡板装上了，以阻隔每一个声音——不过所有封闭之处，还是隔墙有耳。

注意。让像克伦威尔这样的个体这样做或许更好，或者激情也许可以获得一种更有女性气息的印记。（521）

睡眠——你可以来跟我一起入眠，并且从我这里拿走别的男人拿不走的东西；当我在你怀抱里融化的时候，你能深入到我灵魂的内里，看到只有我自己才敢看的深渊，那时我知道我是能够阻止其他人看的。——唉！我的头是如此虚弱，我需要休息，但就在半秒钟之内，当意识在睡意来临前飞走的时候，我就能暴露一切，半秒钟就能对我产生这样的力量，就像睡眠的必要性所残忍要求的那样。为什么我害怕睡眠，仿佛它是诅咒，而睡眠对其他人而言却是最大的祝福，——我被诅咒了吗？真希望我整整一生都能避免睡眠！非人的，想到我以这种方式变成一个幽灵，我几乎要发抖了。如果我无法避免睡眠，把我托付给它就是恐惧。痛苦的警觉。但我需要它，不，我需要去死，需要那最后的长眠，这是我的唯一，只有当我知道这是长眠不醒的时候，我才敢把头放到枕头上，为何？因为那时，死亡会负责让一切变得平静。——我恨塞莫尔夫人，我有个怀疑，她突破了我的预防措施（最后我不得不撒谎，为我卧室的安排给出虚假的理由）。（522）但我不敢问她，害怕这样恰好会暴露，不过为确切了解她的想法，我愿付出一切。

[a]她一直用不会英语的仆人，害怕他们会知道点什么，通常是法国人；但渐渐地，她的痛苦也用法语表达出来了。因此这一场或可用几个法文词开始。

#

348

寡妇投入庙宇银库的三个小钱所行的奇迹跟五个饼和三条鱼相同：她给的比富人更多，因此三个小钱转变成了有余。（523）

#

349

两个女仆，其中一个手挽着心上人，两人打扮得漂漂亮亮的（这是礼拜日）站在一起说话，这时那个没有心上人的女仆说：是啊，我们应该满足于赏赐和来世，看啊，这有一个女仆，她显然没有被雇半年或一个月，没有一份像样的收入——她是永远被雇的——而且多么令人感动！（524）

350

我们时而听到有人说，如果一个人不再保持不变[5]，则不朽根本不存在。（525）上帝才知道，那类在生活中已经改变过难以置信的次數的人是如何成功的。（在普鲁塔克的小论文中找到那个词“如果”相当不错，在“德尔斐”第18节。）（526）

#

351

胆小的狗不咬人，一看到陌生人，它们立刻汪汪叫；人走过后，便安静下来——危险的狗在有人走过时完全是安静的，它们跟人走上几步，之后汪汪叫上一两声，然后就咬：就生活环境对人所造成的影响而言，人也是这样，那些低级的人立刻叫唤——那些严肃的人则慢慢跟在后面，把所有这一切保存起来。（527）

#

352

一个激情充沛的班子，他们在格伦德威牧师的北欧式酒馆里接受训练。（528）

#

353

奇怪，《海盗船》从未想过以古典形式来表现人，裸体，用片无花果叶子遮盖。（529）

用这种风格来画比如说赫拉克勒斯或者类似的人，然后在底下写上：格伦德威牧师。（530）

#

354

今天我想步行去父亲的坟墓，非同寻常地需要去，非同寻常地沉浸在自身之中，（531）——发生了什么事，就在我走到拐弯的入口处时，一位女士跑来了，她戴着帽子、披肩，拿着遮阳伞，一个傻乎乎的妇人。她汗如雨下，冲着一位离我几步之遥、胳膊上挎着篮子的老妪说：你到底上哪儿去了，我们等了半小时了，（之后对话就这样继续着，她像一条狗那样忙碌地跑前跑后），我们等了半小时了，我的姐姐都快哭了，灵车已到，整个送葬队伍，还有长号手们都到了，等等：（532）——何等低级的喜剧——那位快要哭出声的姐姐之所以快要哭

是因为长号手们已经到了，而那个挎着篮子的老妪却没到。——我走上了另一条路，幸运的是她们没有来到父亲的坟墓周围。奇怪的是，这种滑稽的东西何以恰好搅在决定性的情绪之中。

[a]这个可以改编成带着反讽语调的“墓前的眼泪”。

1845年6月10日

355

新西兰人用鼻子亲吻。——在他的《面部表情》一书当中，恩格尔引用了他所参考的旅行记中的一段。（533）

#

356

威廉·奥海姆这个角色（《诸阶段》）的塑造是极具欺骗性的，结果愚蠢的、无事生非的人所做的无关紧要的评判，即这是相同的，恰恰变成赞扬和最高程度的认可。（534）的确，这就是艺术。我永远都不会忘记我本人因无法企及我曾经达到的水准而陷入的忧惧，不过选择其他的名字却极其容易。（535）因此奥海姆才说，康斯坦丁说过，他永远都不会再举办宴会了，维克多·埃莱弥塔说，他永远都不会再说出崇拜《唐璜》的话了。（536）相反，法官却说，他能够持续地重复。①于是乎，作家本人暗示了何处是可能的，何处不可能。

①“只有强盗和吉普赛人才会说，永远别回你曾经去过的地方。”（537）

=

357

《诸阶段》没有《非此即彼》的读者多，也没有引起轰动。（538）这很好，以此方式我摆脱了呆看的群氓，凡有骚动之处，他们必在场。我本人在《有罪，还是无罪？》的附言中实际上已经预见了一点的发生。（539）

#

358

下述情况中有某种奇特的心理学矛盾：

众所周知，就诗人、艺术家和宗教个体等而言，磨难和痛苦是造就多种艺术杰出成就的条件。（540）没有这些磨难，他们就不会变得那么伟大；如果把这些磨难拿走，给他们好日子，满足他们的愿望——伟大也就终结了。于是，假如他们的愿望实现了，磨难被拿走了，他们自

然损失得更多：因此，他们自然要因磨难而喜乐，如此喜乐，以至于他们并不希望磨难被拿走。但是如此一来，他们自然再次超越了磨难。真希望在这种处境下的个体能够真正理解这一切。——为了能看明白这一切是如何运作的，我们可以把一个个体置于极端处，他在那里将持续不懈地企及最高点。

#

359

《圣经》说，人要尽力爱上帝；在这个方面，人的能力状况有差别吗。——（541）

#

360

我认为当教师这件事中有某种令人不快的东西——最好让一名牧师诵读另一名牧师的布道词，为的是使他本人能够恰如其分地成为训诫的听众。（542）

#

361

人们认为我的作品保持着一种晦涩是很容易的，实际上他们攻击说这是缺点——他们应该亲自来试试。（543）那种狂呼乱叫的、坚定自信的、直接性的沟通要无限地容易。

#

#

362

德文期刊上发表的对我的《片断》的评论犯了一个根本性的错误，它令内容以说教的面目出现，但是，这本小册子却因其对立的形式而是试验性的，反讽的张力恰恰在此。（544）让基督教仿佛是约翰尼斯·克利马克斯的发明，这正是针对哲学对于基督教的侮慢的辛辣讽刺。

（545）然后再让那些正统形式出现在试验当中，“结果我们这个只进行调和之类的时代，几乎无法认出它”，并且^[6] 认为这是某种新的东西——这是反讽。（546）但是严肃性恰恰在于相同的东西，以此方式，它欲公正对待基督教——在人们进行调和之前。

#

363

对所有假名作品的

作者：尼古拉斯·诺特宾尼（548）

我必须告诉令人尊敬的公众我是如何成为作家的。故事很简单，因为事情绝非说，我有远见卓识，有梦想，有天才的冲动或者诸如此类的东西可以得到启发。我在大学学习上花了些年头，以一种漫不经心的方式，当然读了些书并且做了些思考，但是我的懒散完全占了上风；然后，距今四年前的一个星期日下午，我坐在腓特烈斯贝花园的点心店里，抽着我的雪茄，看着女仆们，突然间有个想法攫住了我：你在浪费你的时间而一无所用；在所有的方向上，宝贵的天才一个接一个地涌现，他们把生活、生存、世界历史性的事务以及与永福的沟通弄得越来越容易——你要干什么呢？难道你就想不出什么东西也可以服务于时代吗？这时我心生一念：何不坐定，让一切变得困难呢？因此我们应该寻找一切方式去服务。尽管时代并不需要压舱石，但我还是会为所有使事情变得容易的人所爱，因为根本没有人想使事情变得困难，于是一切都太容易了——使事情变得容易。从那一刻起，我在这项工作中找到了我的娱乐，我的意思是说这工作是娱乐性的，因为在另一个意义上，我并没有从中得到任何支持，而是要投钱进去。（549）我们当然不能指望人们会拿出钱来使一切变得困难，那肯定会使事情更困难。不，实际上那些使事情变得容易的人是应该支持我的，因为他们从中获利了。他们公正地利用了我，直接认为我这样做是为了他们，就是为了让他们的能够使事情变得容易。（550）

#

364

这是可以成为一个可用的戏剧矛盾的，即想象一个与苏格拉底同时代的算命先生，他预言有位英雄将会出现。这英雄就是苏格拉底，而且他存在着，但算命先生知道，苏格拉底是所有人当中最不适合这角色的人。我们能给这位算命先生的预言安上什么好处呢——不过他当然是对的。

#

365

这是可以成为一出音乐喜剧的奇特剧情的，一个瑞典家庭在报纸上读到好多关于无与伦比的丹麦式好客的情况（理发师免费剃须，公娼提供免费服务 {参《非此即彼》}，等等），随后他们到哥本哈根待了十四

天，坚定地认为哥本哈根一直会是这样，然后让这些情境展开。

(551) 作为对误会的补偿，我们可以让它以一场幸福的恋爱告终，其最初的开端可以始自对误会情境的同情。

#

#

366

.....真诚如沉沦者对其灵魂的福祉的最后渴求，当其下沉时。——痛苦如醉酒者初现的朦胧意识，当其醒来时。

#

367

秋之颂

诗意的..... (552)

于是，当秋天带着它清新的、令人精神焕发的凉爽到来时，当空气中留存的夏日温暖成为一种可能性，一种让享受这凉爽的人不要着凉的母亲般的关切的时候，当我们在秋风渐浓时总是随身携带一件薄外套的时候——于是，当秋天来临之际，生活中的瞬息变化提出了它的要求，森林不再那样安全了，仿佛它会一直到永远，甚至在我们看着它的时候，它就在变换颜色，因为变化诱发了欲望，当一个女子安全、平静地站立的时候，她并不激动，但当她改变颜色的时候，这种变换就意味着：快点，快点。秋天的情况亦然。夏季的云从未像秋天的云移动得那么快，而秋天的回声也从未想过要停下来在森林的暖风中休憩，不，它不停歇地快速经过。

[a]所有在场的东西都会激起批评，但回忆会消解怒气，并且允许人运用理想性，不是拒绝、而是美化过去。

[b]的确，秋天的一切令我们联想到毁灭——不过在我眼中秋天是最美的时光：真希望当我毁灭的时候，会有人愿意把我想得很好，就像我认为秋天很好一样。

#

368

马腾森极其敏锐地指出，中立的东西根本不存在，而之所以如此的原因只是因为尚未把握其伦理要旨。(553) 哈根博士甚至找到机会在自己的论文中引用了这个观点，可能只是为了引用马腾森教授。

(554) 这类极其深刻的评论尤令那些无足轻重的人物感到惊讶，他们

也利用它去引发惊讶。只要个体活着，生存着，中立就是存在的，而且以生存的交替性本身为原因。从永恒的角度观之，万物皆在终结性之中，因此说中立根本不存在就是自然的。中立只能在与生存和生成的关系之中被思考。一旦终结性出现，永恒的终结性，形而上学就占了上风，结果伦理性的中立就是不存在的，因为形而上学存在。中立与生成相关联，因此，整个马腾森式的智慧就与“过去比未来更必然”这个说法相平行。（555）

#

#

369

当船长驾驶他的小船航行的时候，他通常是提前知道全部航程的；但是当军舰舰长出海时，只有行到深海处，他才接到命令：天才也是如此，他在深刻处才接到命令，而我们其他人则对我们所做的这样那样的事知其一二。

#

370

情境

修改后这是可以用在一个心理学试验当中的（《有罪，还是无罪？》）：试验中的无名氏可以是一位神学系毕业生，比方说，他当上了牧师，住在乡下，来到首都，应一位朋友的要求在晨祷式上布道，布道进行得不错，他拿出一张纸来，上面有要在讲经台上宣读的结婚预告名单——并且读到：第三次宣告——这时，跟随另一个人的名字之后的，是他曾经与之订婚的姑娘的名字。（556）

#

371

当我无限地投身于某事并且想与那些视之为愚蠢的民众谈谈这事的时候，会怎样呢？是啊，假如我是一个[7]天才，相信自己受召要去改造整个世界，那么我会大喊大叫地、坚定地说，我肯定能让民众洞悉这事是具有无限意义的。（557）但是，假如我有点理智和反思，那么我就不会这样看待自己，因此我会用把滑稽置于我们之间、并且滑稽地谈论此事的方式来表示这种错位关系。由此我也避免了大喊大叫的天才通常的结局，即变得滑稽可笑，就因为我本人明白了这一点。

#

372

在根本上所有人生来就是去统治的。我们从孩子身上最能看出这一点。今天我看到了一个小女孩，她被保姆抱在怀里。她们遇到了女孩家的一些熟人。保姆手上拿着一枝花，所有在场的人必须极谦恭地去闻那朵花，并且说：“啊”！这重复了好多遍，如果保姆想越过谁，小女孩立刻就会察觉并且提醒保姆必须要精准行事。而对那个打了个大喷嚏的人，这个小女统治者报之以无上肯定的微笑。（558）

然后保姆想让她走了，可她从保姆怀里微微探出身来，略微低头，然后向上够着赏了保姆一个吻——装腔作势的，但又是孩子气的。

#

373

一位衣着讲究的女士，于星期日下午，在运河上独自驾驶一艘埃斯基尔德森船。（559）

#

374

一个幽默个体的台词：

[a]如果上帝能够不费劲地做任何事，那么他的到场会阻止人们虚度光阴。（561）

“不为人所知地在世界上艰难跋涉是最令人高兴的，既不为国王陛下和王后所知，也不为孀居王后所知，不为王储殿下所知（560）——同样，在我看来上帝所知也会使生活变得无限沉重。无论他在何处，每个半小时都会变得无限重要。以这种方式生活人们熬不过六十年，正如人们熬不过为大学毕业考试而苦读的岁月，不过那个只要熬三年，而且没那么费劲。一切都将在矛盾中消解。一时，人们被教导说不要虚度光阴，要以无限的至上激情生活。现在人们很好地照做了，他们严肃地加入了游行队伍[8]（562）——结果听到人们说，是了，你们该学学收帆了[9]。这个意思是说——最终，所有人都走得同样远，所有这一切并没有多大意义。这与我跟我的医生打交道的情况一样。（564）我抱怨身体不舒服。他回答说：您肯定是喝了太多的咖啡，而且走路太少。三周后我又去找他，并且说：我真的感到不舒服，但这不可能因为我喝了太多咖啡，因为我根本就没有喝咖啡，也不是因为缺少运动，因为我每天都走路。他回答说：好吧，那么原因应该是，您没有喝咖啡，还有您

走路太多。结果我的身体不适依然存在且无改变，但是当我喝咖啡的时候，我的身体不适源于我喝了咖啡；我不喝咖啡的时候，我的身体不适源于我不喝咖啡。我们人类的情况亦然。整个尘世生活就是某种身体不适，对有些人来说，不适的原因在于用力过猛，对另外一些人来说则在于用力不足，如果有人要问原因，那么我们首先要问他：您很努力了吗？如果他回答‘是’，人们就会说：原因就在于用力过猛。如果他回答了‘不’，人们就会给出相反的回答，夹着尾巴跑了。假如有人给我十块钱，我也不愿承揽解答生活之谜的任务。我干吗要做这事呢？假如生活是个谜，那么可能的结果就是，当出谜的人注意到并无猜谜的急迫需求的时候，他会亲自解答谜语。我没有出过谜语，但在《自由者》、《魔弹射手》以及其他有谜语的报纸上，下期都会给答案。（567）在谜底公之于众的当天作为猜中谜语的人出现在报纸上，我对此不感兴趣。”（568）

[d]谁还会想出把一匹翼马和一匹老马套在一辆车上驾驶呢：但生存对于一个作为有限性和无限性的综合体的人来说就是如此！

[e]一个猜中谜语的老姑娘或退休人员。

375

台词：

就像患者渴望扔掉绷带，我健全的精神同样渴望摆脱肉体的虚弱[10]；就像打胜仗的将军坐骑被射杀时会大喊：来匹新马——噢，我大获全胜的健全精神也会大喊：一匹新马，一个新的躯体[11]；就像海上遇险的人，当另一个溺水者要拽他的腿的时候，他会使尽浑身力气推开那人，我的肉体也像沉重的负担一样紧拽着我的精神，结果它成了死亡的毁灭；就像一艘蒸汽船，它的机械装置相对于船的构造来说过于巨大：我就是这样遭受痛苦折磨的。（570）

#

376

关于牛的狂奔

[a]“整个自然都有着快乐的手势”，牛也是如此，尽管问题在于这个说法在多大程度上基于反讽。

一项研究。

格外详细的描述单个的牛在展现其出色功能时的样子，对尾巴的摆动、倾斜的奔跑以及眼神的描述，——那头在我看着它时受到干扰的

牛，它立刻夹起了尾巴。

#

377

假如有人告诉一个孩子，摔断腿是犯罪，那他将会在怎样的忧惧之中生活啊，而且很可能会更经常地摔断腿，甚至会把几乎摔断腿视为罪。假设他不可能克服这个童年印象。于是，很可能出于对父母的爱，为使他们的错误不会因他的毁灭而显得可怕，他会尽可能长久地忍耐。因此，人们给一匹马加载了过于沉重的负担，马使尽全力前行——然后跌倒了。

这样一种关于罪的“错误认识”的确时有发生，也许恰恰是由一个有着良好意图的人所致。这就好比一个男人，他曾经非常放荡，为了阻止他的儿子走上同样的道路，他把性本能本身视为罪——他忘记了他与孩子之间的差别，——孩子是纯洁的，因此必然会产生误解。（571）这不幸的人从童年时代开始就负载着重物，在生活中苦苦前行。

#

378

……假如你每个礼拜日都上教堂，经常阅读灵修书，聆听和阅读，这一切当然都跟你有关，但是你日常所遭受的那类痛苦折磨却从未被提及。每当“阿门”声响起之际，你独自领受的感化会说：愿上帝让这里所谈论的东西成为我的任务。假如马匹能够召开启示性集会，它们讨论所遭受的饥饿，被残忍的车夫鞭打，在马厩里被踢，被戏弄，冬天被赶到室外（572）——但是听众中有一匹马，每次它都忧伤地回家，因为那里讨论的一切以及其他马匹套在车上头挨头所透露的东西，或者在草地上信任地彼此敞开心扉的东西^[12]，这些它都能很好地理解，但它所遭受的痛苦却从未被讨论过^[13]。

[a]有一匹马，每次都快活跑去参加晚上在公共用地上的聚会，希望通过仔细聆听而学到些东西——直到它忧伤地返回，寻找自己孤独的避难所。

#

379

这一点可能并非不可思议，即一个人能够终其一生总是为他没有信仰而操心，还有他应该向谁诉说，可能向谁诉说：亲爱的，你是有信仰的，你的操心仅仅是内心性的苦痛。

我们读路德的时候，的确会对一种睿智的、确定的精神留下印象，这精神带着一种“有权柄”的果断说话（布道的权柄——《马太福音》第7章中的“权柄”）。（573）不过在我看来，这种确定性当中有着某种热烈的东西，而这一点恰恰是非确定性。众所周知，对立的心灵状态常常试图在其对立面当中隐藏自身。我们用一些强烈的字眼激励自己，这些字眼甚至会变得愈加强烈，仅仅因为我们自身是不稳定的。这不是什么欺骗，这是虔诚的努力。我们甚至无法用言词表达忧惧的不确定性，我们甚至不愿意（或者说不敢）准确地为之命名，我们逼迫对立面出场，相信它能助一臂之力。因此，路德以压倒一切的方式使用在《新约》中适度地使用的东西：干犯圣灵的罪。（574）为了迫使他本人和信仰者前进，他干脆地、残酷地在所有方面使用这句话。果若如此，那么最终没有一个人没有干犯过圣灵，不是一次，而是多次。而如果说《新约》上说，这罪不能被宽恕，那又怎样呢？——我清楚地知道，如果我把路德的确定性与比方说苏格拉底的确定性相比较，很多人都会在胸前画十字。（575）但这并不是因为多数人有更清醒的认识并且倾向于热烈的东西。众所周知，路德因杀死他身旁友人的那道闪电而颤抖，但这就是他一直以来说话的方式，就像总有闪电打在他的身后。（576）

关于基督教真理的一个证据

这个证据就是，它最狂热的敌人变成了最狂热的捍卫者，这种情况发生过多次。（577）对立的情况常常出现在哲学和其他诸如此类的东西身上，最热烈的追随者变成了敌人，而且背弃了初心。基督教的两面性恰恰显示出了基督教的绝对真理性，它对人的激怒和吸引同等强烈。在其他情况下，追随者最初的关系被直接地规定为朋友而非敌人，他被迷住了（就基督教而言，他是被推开了），然后他感到了厌倦。基督教则相反，基督教涵义非常丰富，结果它首先把人推开，然后再吸引过来，对立面的排斥就是内心性的动力测量仪。

台词

如同运输大批鲱鱼时，最外那层要被挤压、被消耗掉，如同包装水果时，最外层的样品要被碰伤、被弄坏：同样，每一代人当中总有一些人，他们处于最外围，因包装之故受难，他们只能保护那些待在中间的人

#

#

383

好撒玛利亚人可以通过与两个英国贵族的对比加以阐明。（578）
这两个英国人看到了一个不幸的人，他骑的马惊了，正全速沿着乡村小路而来，每一瞬都会掉下来，他大呼救命，两人平静地看着这一切，其中一个当即说：我赌一百英镑他会掉下来，另一个回答说：成交；之后他们快马加鞭地向前，让沿途的大门打开，支付了过路费，为的是不让任何东西能让那不幸的骑手停下。利未人和牧师只是经过，但打赌而不是帮忙！（579）

#

384

运动；重复；决断

一个三部曲

#

385

伦理考量在生活中是决定性的。它是权威和人类生存的目标。在其他方面差异可以是随意的：一个商人的财力以百万计，一个贫穷寡妇每年只有几百块的收入，这之间的差别是无所谓的，但是他们二者都要以权威的尺度加以衡量。（580）

#

386

如所周知，真正的珍珠要在蚌壳里吮吸露珠养育而成。但是根据《阿米阿努斯·马赛里努斯》，珍珠吮吸的是晨露还是晚露是有区别的。（581）——人的情况亦然：希望的还是回忆的高贵个体。

#

387

奇怪的是，在修辞性演说中，抽象的表达有时会比具体的描绘带来更好的效果。例如，当一个牧师说：“我不了解你的生活，我的听众，我不知道你脑海正在想什么，你所隐藏起来的忧是什么”，他或许会催下一个人的眼泪，而假如牧师真的去描绘他特定的忧，那人会无动于衷地坐着。就像中世纪的抒情诗常常植根于普遍主义，受难者比方说不是谈论自己，而是谈论一个普遍意义上的人（那种抒情的客观化）。（582）同样，抽象也是言之成理的，就好像普遍性的微风吹过听众的头顶，这风感动了他，恰恰因为没有特别提到他。

388

很奇怪：一件无足轻重的小事自然要受到高度的蔑视，并且为所有的聪明人所忽略；作为回报，无足轻重的小事有时会报复，因为当一个男子发疯的时候，他几乎总是因为一桩无足轻重的小事。

#

389

一出戏的任务：个人生存状态下的演员或许是我们这个时代唯一有利用价值的人物，但却没有被利用。生存的矛盾和困难是有戏剧效果的。一出比如像《基恩》这样的戏把这方面表现得非常突出，最终那位老提词人或许是戏里最好的人物。（583）

#

390

当埃拉斯姆斯证明尼莉是一块石头的时候，人们以喜剧的方式看到了三段论是多么软弱无力；（584）当尼尔森夫人（在《莱昂斯夫人》中）用尽一个单纯的母亲的全部忠诚信任，说她的儿子与一位出众的女士缔结婚姻没什么大不了的：因为我的儿子就算不是王子，他本来也该成为王子的，而这几乎一样好——她展示出的是激情的力量。（585）相同的话用不同的声音说出来就会产生喜剧效果，因为在理智看来这些话就是胡说八道，但在谦卑的母爱所营造的虔诚幻觉看来，这是巨大的激情。

#

391

幸运的是，我不是命运的宠儿，也不属于那些被极度崇拜的人，因为我乐于为前者高兴，并且向前者致敬，但我本人却无意成为那样的人，因为那种生存样态对公众是在制造不和，对不幸者则毫无慰藉可

言。——

有一种鸟叫做报雨鸟，我就是这样的，当暴风雨开始聚集力量的时候，这代人当中就会出现像我这样的个体。（586）

#

392

在所有的道德败坏中，腐败的别出心裁最可恶。假设一个人在青年时代犯下了个人罪，假设他勾引女孩，嗜酒——但这里仍有这罪有朝一日击中他的良心的希望。但那种不同凡响，那种沉沦的可悲的光彩——个体在同代人当中蒸发，与罗马、希腊和亚洲混为一谈，那种自负的霉变，结果个体不属于肉体欲望意义上的沉湎于感性享受的人，而是在轻率的愚蠢当中从精神上被毁。（587）

[a]泛神论的

#

393

如果一个君主国家的臣民希望投身于一项调查，看在今天拥有国王是否是最好的，那么国王肯定会发怒。（588）人们就是这样对待上帝的——人们忘了，上帝是存在的，可他们要去反思有一个上帝是否是最好、最令人满意的。

#

394

就好像有些植物，它们不仅结出有益的果实，而且还净化和改良它们生长其上的土壤，结果它们不是消耗而是增强地力——每一种优秀的努力也是如此，它不仅结出果实，而且还净化思想的土壤。

#

395

羡慕的辩证法

审美的——感性的人羡慕与他本人没有任何关系的陌生的东西；伦理的人羡慕包含了与他本人在本质上相似的东西，能够成为他本人应该成为的楷模的伟大的东西；宗教的人崇拜上帝，上帝真的是绝对的差别，但是他必须通过绝对的不相似而达至相似。（膜拜）。

#

396

哈姆雷特凭着火钳发誓，这幽默恰如其分；相反的情况亦然，例

如，如果一个人说：我敢拿我的头打赌，海贝尔的《天文女神》在装订上至少要花价值4斯基令的金子。（589）

矛盾就在于激情：拿头打赌；还有4斯基令，并且被那个修饰语“至少”强化了。（590）

#

397

真奇怪，今晚我出了西门，天黑黢黢的；在那些小街中的一条，我从几个男孩身边走过。（591）我根本没注意他们，从他们身边走过之后，我才听到一个男孩在给其他人讲故事：“然后，他们去找那个算命的老妪去了。”夏天时同样的事情发生在我身上，在黄昏的派伯令湖畔，有两个小姑娘，其中一个说：“然后，他看到了远处的一座古堡。”（592）我认为最伟大的诗人也不能制造出这样的效果，这些话扣人心弦，令人联想到了童话：关于远方的古堡，关于随后发生的事，或者他们走远了，直到，等等。

#

398

沿着海岸漫步，让海的运动陪伴着思想的不确定性——但是，不要站着不动，别去发现那种单调不变，你只要听上半秒钟，就已经很难摆脱海洋运动的魔力了。坐在一艘船里，让波浪的拍打声令人困惑地混迹于理念对某种唯一思想的执着之中，结果拍打声时而听得到，时而听不到——但是，不要让眼睛恋上水的运动，你只要投身于那种单调不变半秒钟，自然的劝说几乎就是一个永恒的诺言了。

#

399

……但是，没有人害怕上帝；我们在雷声中听不见他，在这方面我们的观念过于精神化了；我们在命运中看不到他——我们根本没有真挚情感。（593）但是，正如一切都要按有限性的常规进行训练，上帝自己也受到了训练。牧师们借助某些特定的条件把他拴在一根绳子上，一切都要看他们如何拉绳子。

#

400

格瑞慕尔·汤姆森真应该是位非常博学的人；我们从他学位论文中引用的众多书籍就可以看出来，但是从他的论文中我们还可以看出，他甚

至还读了更多的书但却没有引用它们，例如《畏惧与颤栗》，《忧惧的概念》，《非此即彼》。（594）——

[a]看起来他把整个文学分成两大不均等的部分：他利用的著作，和他用来引用的著作：结果我们无法否认他利用了文学。

——我们无法指责他把灯放在斗底下；但是从另一方面说，把灯放在山上也是误导性的，如果它最适合照亮那些低洼地方的话。（595）

#

401

情境

一只先祖们用来捕猎的鹰坐在一棵孤树上，冲自己讲述在那些骄傲的日子的故事（讲述时有一刹那的迷狂）。在沼泽的灯芯草丛里藏着两只青蛙，它们对鹰所讲述的故事表现出深切的惊讶；它们本想告诉对方各自的生活经历，然后它们注意到了鹰，现在它们不好意思开始了。

402

在一两份报纸上突然提出这么一个问题会是搞笑的：为什么所有的人至少在某些时刻会有一种无法言传的渴望想成为一只鸟？一个字不多。短篇小说会利用类似的东西，令其成为两人之间的约定口令，或者一桩赌注，因此小说可以这样开始：一天，有人在《童子军报》“一个问题”的标题下读到了下面的句子——在M城……激起了普遍的惊讶。

（596）

403

一个在其他情况下跟你打招呼的人，在与一位地位高贵的人走在一起的时候没有跟你打招呼。这是骄傲吗？远非如此，这是因为他本人对这种组合感到绝望；歌德并没有这样做。（597）

#

404

比写作一个美学体系更难的，是描绘一位演员，比描绘一位演员更难的，是描绘他的一次表演。素材越少（所有关于中国戏剧、中世纪戏剧、古北欧戏剧和西班牙戏剧的素材，等等，等等），任务越艰巨，因为这任务是对表现力的直接测试。人们越是敢于采用整体研究的方法，任务越简单，因为当素材非常丰富的时候，人们似乎是要借助那些绝对抽象的观点说出所有人都能背诵的东西。但是，任务越具体，它就越困难。上帝才知道，哲学家要对那个令他们自己和他人相信的幻觉坚持多

久，即总体研究是最困难的。

=

405

彼得·罗丹姆是一个满怀希望的、孩子气的人。（598）（他说：我生气了；然后，他不再生气；然后他又生气了，他难侍候，在智识方面还处于像孩子一样尿裤子的阶段）可惜人最多活到70岁；假如习惯上人们平均可以活到250岁，那罗丹姆就是正常的，因为他现在才40岁。

#

406

担子一直保持不变；但是每次他疲惫地叫喊：几点了，回答都是：永恒。

（在一个意大利民间故事中讲到，一个不幸的人在地狱中醒来并且喊道：几点了，他得到的回答是：永恒。）

被用于《非此即彼》的一个地方。（599）

#

407

假如没有地震，没有火山喷发，没有瘟疫和战争等来教会人类认识万事万物的不确定性，那么，宗教演说在日常生活中就应起到相同的效果。是啊，接受这一点。

#

408

对于一个人来说这是有些可怕的，当他就要解救自身的时候，却看到另一个人犯下了同样的错误（这一点在《有罪，还是无罪？》当中、即“沉默的兄弟”关于共感式悔悟的论述中被触及）。（600）但是，如果我无权跟他人比较以便赞美和提升我自己，而只是在与理想建立关系；那么，我也无权跟他人比较以便对自身感到绝望，我只要坚守自身，坚守真理，永远不让自己出于骄傲或者同情而通过一个我永远都无法认识的第三者的命运来理解真理，我只要掌握永恒的真理。

=

#

409

这是一个不寻常的令人同情的景象，看到一匹可怜的老马套在车上，头套饲料袋，却不能食。或者一匹像这样的可怜的马，饲料袋套错

了，结果无法吃到饲料，而且没有人想着去帮它。

#

410

这会是一个恰如其分的幽默对白，当丈夫对他正怀孕的妻子说：你现在听着啊，小妈妈，你难道就不能试着稍微快一点完成这件作品吗。一个幽默的人容易不耐烦，但是自然的进程是对人类的快与人类的慢的一种讽刺。

#

411

最后的、简单的附言（601）

“前言”（或者如果把它置于“附录”中）最后一段话中“我本人要说，我只是一个冒失鬼”等等的意思是，直接地理解，在生存艺术方面绝对没有什么导师。（602）这一点在书中已经说得够多了，但在这里说会有很多人直接地去理解它，可能没有人会反对我。刺心的话在下面：“这种两面性的艺术”^[14]，还有：“不管这是令人高兴还是令人悲伤的标记。”（603）“令人高兴”的意思是说根本就没有什么导师，因为直接愿意为之的是傻瓜，并且最终：“让当这样的导师的空洞的、虚荣的想法远离我吧”（“虚荣”在这里是在《圣经》意义上说的）。（605）——就生存而言，只有学生，因为那个想象自己已经完成，因而能够教导他人并且忘记了自己要去生存和学习的人，他是一个傻瓜。在生存方面，所有的生存者只有一位导师：生存本身。

412

在《最后的附言》一书中，我在一个地方引用了路德的一些话（《论巴比伦的俘获》）。（606）它们写在“这些圣事”之中，无可否认的是，路德以此指的是那五种天主教圣事。（607）现在有人冲了出来，并且提出了反对意见，等等。（608）好啊，请便。正合我意。我本无意在书中开启学究气的考察，也没想着使用我最好的武器。现在，有位令人尊敬的先生受到诱惑想占点小便宜，于是我就可以引用同一本书中更为重要的部分了，我在我的藏书上已经做了标记（格拉赫版）。（609）

#

413

今天我听到一个公共马车车夫讲，一个醉酒的车夫以极快的速度驶

过：“他有那种把一个人带到阴沟里去的東西。”（610）

#

414

最后的附言

全书于1845年12月中旬左右交到了印刷厂，齐、清、定。“最初的和最后的说明”在原稿的一张纸上草成，但被放于一旁以便写作并且尽可能晚地交稿，以防在印刷厂遗失。^[15]（611）关于那些假名著作的一段中有个注释我不想印出来了，只因它们是在印刷厂写的。（612）包围着我们的谎言、市井闲谈和庸俗有时会让一个人的处境非常困难，或许让我过分焦虑地想让真理站在我这边，直到最微小的碎片，这何用之有呢？

#

415

我现在的想法是培养自己成为牧师。（615）我在很多个月中一直在向上帝祷告，祈求上帝继续帮助我，因为对我而言这一点早就清楚了，我不应该继续当作家了，当作家这件事我或者完全愿意或者根本不愿意。出于这个理由，我在看校样的时候没有开始做任何新的事，只是写了《两个时代》的短评，那个也完成了。（616）

1846年2月7日

#

416

对于那个男人来说多可怕啊，他在孩提时代曾在日德兰石南荒地上牧羊，受尽折磨，忍饥挨饿，筋疲力尽，他站在一座山坡上诅咒了上帝——这个男人在82岁的时候无法忘怀。（617）

#

417

教会不审判隐藏起来的東西 参第268页

参本日记第194、185、171页（618）

[a]这里还可以运用那个德语谚语：上帝在无人说话时审判（即：当所有人沉默的时候，当没有人想着去指控的时候，没有人梦想着去指控，或者当指控者死了的时候。）参《德国童话和传说》，I.W.沃尔夫，莱比锡 1845年，第213页。（619）

我敢对罪过保持缄默吗？但我敢亲自将之公之于众吗？假如上帝愿

意将其公开，他肯定会这样做，因此这种自我公开说到底就是在发挥天意。

今天，回忆带着指责从我身边经过。假设这指责公开了。我可以远行，远远地离开这里，在一个陌生的国度生活，一种新生活，远离回忆，远离每一种将之公之于众的可能性。我可以隐居起来——不，我必须待在原处，不带任何精明措施地做所有的事，把一切交给上帝。以这种方式待在原地，仅受可能性的培育，这会令一个人怎样可怕地发展啊。

#

418

我认为这话是歌德在一个地方说的：

哎呀，当我走错路时，我有很多伙伴，
自我认识了真理，我几乎是孤独的。（620）

=

419

迄今为止，我一直以帮助假名作者成为作家的方式服务，要是我下定决心今后以评论的形式去从事我能够潜心为之的微小创作，结果会如何呢？那样我会俯就我不得不在评论中所说的话，评论出自我的思想在其中缠绕的一些作品，因此这些想法也能在作品中找到。（621）那样我至少会避免成为作家。

1846年2月

420

确实是良心构成了人格，而人格是个体的规定性，它通过在良心的可能性当中为上帝所知而建构。因为良心可以沉睡，但是它的可能性却是建构性的。否则规定性就只是一个转瞬即逝的环节。甚至对于规定性的意识，自我意识，都不是建构性的，因为它只是规定性与自身建立的关系，而上帝的共知才是固定，是强化。

#

421

赛亚在看到尼尔森教授位于腓特烈斯贝的公寓时说，能够住在这里并且在闲适中学习，这对教授来说太好了。（622）尼尔森教授对赛亚说：“不，（淡定，淡定，），赛亚，我现在不再读书了，现在我要死了。”（623）与赛亚主任无疑钦佩学习的想法相对立，老米凯尔的“读

书”给人留下了令人赞叹的印象；整个故事是对尼尔森教授高贵的质朴性的最佳指示——现在是放弃：我只是要死了。

#

422

文学上的卑劣行径的概念可由下列谓词加以规定：它缺乏理念的合法性，尽管它有些才能，缺少人生观，懦弱，奴性，粗鲁，拜金；因此它在本质上应为匿名。（624）假如为了更好地看清差别，我们把希腊的瓦解与阿里斯托芬的喜剧相比较，那么阿里斯托芬因理念而自我主宰，因天分而出类拔萃，因个人的勇气而高尚。（625）表现蛊惑民心的政客克里翁的确需要勇气，当没有演员敢去表演的时候，他亲自接下了戏里的角色。（626）但是，正如古代根本无法达到现代瓦解的抽象程度，同样，即使在腐败时期，古代也没有堪与那种懦弱的可怜状态相类比的情况，而后者是匿名所欲鼓励的。苏格拉底在《申辩》篇中说得好，真正指控他的那些人已经指控他很多年了，这些人就像无人能抓住的影子。（627）但是即使市井闲谈和推心置腹的谈话像影子，它们仍然是真人以某种方式所为，而凭匿名的方式，单凭一个人就能施展魔法变出一营影子。（628）

#

423

在我们这个时代，每个人都能就任何东西写出一篇像样的论文；但是却没有人愿意或者说能够忍受彻底思考唯一的一种思想至其全部最为精细的后果的那种艰苦劳作。相应的，正是在我们这个时代，写作小玩意是被欣赏的，而写作大厚书的人则几乎成为笑柄。（629）在过去，人们阅读大厚书，如果人们读的是小册子和期刊杂志，他们是不愿让人知道的：而现在呢，每个人都感到自己有责任去阅读期刊杂志和小册子里的东西，但却羞于从头到尾读一本大厚书，害怕会被视为蠢材。（630）

#

424

明谷的伯纳德说：“因他事分心的灵魂，是无法满足上帝的到访的。”（631）

#

425

最终结局会是这样：就像形而上学已经取代了神学，同样，物理学将取代道德学说。所有对道德的现代统计学考量对此做出了贡献。

(632)

#

426

每一次看到新的一期“娱乐”期刊出版的时候，我都会忧郁地想：我的天啊，现在又来了一位要跳海的人，但此人事先已冒了极度风险尝试在风趣幽默的、讽刺的领域中当一名报刊写手。(633)

#

427

我们这个时代不可能在政治方面有新的发展，因为政治在一代人与个体的关系问题上是辩证性的，借助代表性的个体；但是在我们这个时代，每个个体都已经处于过度反思的状态，结果他们无法满足于仅仅被代表。(634)

#

428

如今的丹麦文学界，即使知名作家稿费收入都非常少，相反，那些雇佣文人的小费收入则相当可观。(635)如今一个文人越令人鄙视，他的收入就越高。

#

429

人们认为一个人拥有错误观念是喜剧性的，当这错误观念被说出时，我们会笑话它。甚至连贺伯格都运用这种喜剧效果，尽管实际上它并不真实，并且只是偶然的。例如，住在山里的人相信地球是平的。(636)哎呀，如今这并不是多可怕的事，喜剧性很快就转到另一边去了，有些人会对知道地球是圆的而洋洋自得。如果拥有关于某事的不正确的观念就是喜剧性的，那么我们所有人或多或少都是滑稽可笑的，那么就等着在我们身上发现这样那样使我们显得滑稽可笑的东西吧。但是，如前所述，这种喜剧性是次等的，而喜剧感和对喜剧的理解力很不充分，结果它几乎总是被采用，我们很少看到纯粹的喜剧性。

纯粹的喜剧性是说，一个人知道何为正确之事，但却表现出他并不知道。这里有着那种本质性的矛盾。一个人知道上帝是存在的——而他却说：鬼才知道。他知道万物皆不确定，但是“经验教导他”要抓住“确定

的东西”，那个确定的东西恰恰是不确定的。（637）

#

430

团体或社会辩证法如下：

1) 在关系中，相互关联的个体都低于关系。

以此方式，在身体有机组织中，个体要低；在太阳系中具体的天体要低。

2) 在关系中，相互关联的个体都与关系平等。

以此方式，在尘世之爱当中，每一方都为自己而在，但双方对关系的渴求是一样的。

3) 在关系中，相互关联的个体都高于关系。

因此在宗教中，这是最高的形式。单一者首先与上帝建立关系，然后才是社区；但是，第一种关系是至上的，只要他不拒绝第二种的话。

还可参《最后的附言》第327页。

任务不是从个体出发到族类，而是从个体出发，经过族类而企及个体。（638）

参贝耶尔博士的论文《伦理共同体的概念》（在费希特的期刊第13卷，1844年，第80页）。

他的三部分是：关联，关系，统一。（参第80页和81页）。

（639）

431

教会不审判隐藏起来的东西

参第256页，194页，185页，171页。

我们可以在这里插入一个不幸的恋爱中的女子的受难故事，让它们在日期上彼此呼应，除此之外没有任何瓜葛。（640）

编辑以某种奇特的方式拥有两个部分。

#

432

当一个濒临沉沦的误入歧途者将要毁灭之际，这是他最后的对白和标记：我身上某种好的东西最终要毁灭了。同样的，溺水的人会吐出泡泡，这是标记——然后他沉下去了。就像自我封闭能够成就一个人的毁灭，因其不愿道出隐藏的东西，说出那些话也是一样：毁灭。因为开口说话所表达的恰恰是他本人已变得非常客观化，结果他竟然敢于谈论他

自己的毁灭，就好像谈论某种已经决定了的东西似的，这东西甚至能在心理学的意义上引起第三方的兴趣。那个他身上毕竟还有些好的东西的希望，原本可以在沉默中用于他自身的拯救，而现在这希望被说出来了，作为他为自己所做的墓前演说的一部分。（641）

#

433

算术题

假如我是一个牧师，我的演说能够令一个人从教堂回到家后，只想下次去听我的演说，同时他赞扬我，为我欢呼；——另一方面，假如我注意到了这个人，通过研究他的个性，我知道如何去影响他，我推开他，结果他最后几乎生我气了，他走进屋，并上门，向上帝祷告：在哪种情况下我使他更受益呢？（642）在一种情况下，正是我的欺骗帮助他达到了真理；在另一种情况下，我对真理的支持恰恰成了欺骗；在一种情况下，他终于真理而始于欺骗，在另一种情况下，他终于欺骗而始于真理。

但是，人们无论如何都需要这样一个人，即使不是在其他的意义上，也是在斯多葛主义者所说的话的意义上：智慧的人什么都不需要，但有很多东西是他必需的。——尽管智慧的人自我充足，但朋友对他是必需的，他要的不是一个能坐在他病床边上的人，而是一个他能亲自照顾的人，一个他能为之死的人。（643）

摘自贝耶尔博士发表在费希特编辑的学报上的小论文，第13卷，1844年，第86页。——（644）

#

434

《贝林时报》在文学和批评方面（因为就其主要任务政治而言是另外一回事）堪与午餐面包纸相媲美；人们边吃边看，真的，我甚至看到有位先生没有餐巾，就拿报纸擦手。（645）但环境真的对于所有的事都有重大意义；因此它所希望的是让读者尽可能严肃一点，但又不用高端到所有人都无法明白的地步：不应该以那种方式阅读。因此，我不希望阅读印在这份报纸上的东西。我不要我写的东西因登上这份报纸而获得广泛的传播，我宁可希望拥有一个唯一的读者。（646）——

[a]这种缺乏自信是且一直是毁灭，一切都跟钱有关；倘若有人付钱，我肯定会找到人出版一本专供在茅房阅读的期刊。

#

#

435

人们指责我，因为我紧紧抓着明斯特，而且还高兴地接受了他表达认可的几句话。（647）这难道跟我1845年在《祖国报》上说的不是一回事吗，当时我请《贝林时报》不要赞扬我，这难道跟我一直以来所说的不是一回事吗，从我的第一本书到最后一本。（648）——

现在看《最后的附言》的“前言”。1）书出自约翰尼斯·克利马克斯之手，而且这里真正关键的仍然是，在书的结尾有言曰，假名作者不是我，假名作者所持有的漫不经心是我既不能、亦不愿拥有的。（649）2）这里所讨论的是何种赞同和指责呢？是与乌合之众的欢呼和“让他去死”的类比。（650）那么，就因为他鄙视和拒绝所有这类大众化的认可，他因此也要拒绝真正杰出的个体吗？（651）多么愚蠢。假如像《海盗船》这样的报纸不是完全没有自知之明，它会轻易明白我为什么不愿被它认可；假如它多少有点自知之明，它也会洞悉为什么我甚至宁愿挨它的骂，其令人鄙视之处只有它自己看不见。

#

436

根据我的概念，胜利并不意味着我胜利了，而是说理念因我而胜利，哪怕我牺牲了。

#

437

人们完全忽视了使科学研究变得极其困难的东西。人们认为，每个人、因此包括研究者都知道，他（在伦理的意义上）要在世界上做什么——然后他献身于科学研究。但是，首先要管的正是伦理考量——不然或许所有的科学研究都会搁浅。研究者个人生活与科学研究的范畴完全不同，但恰恰前者才是最重要的。比如说，研究者要祷告——如今他全部的努力是忙着证明上帝的存在。但是，当他的存在分裂成这种自相矛盾的状态的时候，他何以能真挚地祷告呢？假如他的确是在真挚地祷告，那么问题便在于，他如何从祷告过渡到埋头从事科学研究呢？作为研究者，他如何理解自己祷告的行为，作为祷告者，他如何理解自己研究者的身份呢？

[a]因此，斯宾诺莎以极自然、极质朴的方式开始了一篇小论文

（《知性改进论》，第495页）。（652）

438

如果一个人有意竭尽所能地去工作，但又不断补充说，他并不坚持有所成就，那么他会被视为自我中心主义者；如果他用一半能力去工作，但一直确信他非常想有所成就等等，那么他会因其同情心而被赞扬，何故？因为这种事之序包含了一种对大众的让步，大众因为此人忙于与他们打交道而受到了恭维。这以多种方式指向颠倒了作家与公众的关系。作家把自己置于次于公众的地位上，请求来自公众的温和评判，等等，委曲逢迎，最终作家变得就像一个打工仔，而每一个小贩都成了公众。

#

439

斯宾诺莎拒绝接受生存的目的论观点，并且指出（在《伦理学》第一部的结尾），目的论的观点只能靠转向无知的避难所才站得住脚——人们对于致动因一无所知，于是制造出了目的论。（653）——在《伦理学》第二部，他为内在性进行辩护，指出它是遍在的，只是人们并非普遍地知道哪个为致动因。（654）不过斯宾诺莎在这里实际上逃向了无知的避难所。目的论的捍卫者们推论：我们不知道它，因此它不存在。斯宾诺莎推论：我们不知道它，因此它是存在的。

这意味着什么呢，意味着无知是两条道路不可见的统一。因为无知是人们可以企及的，而那就是在《最后的附言》中所称之为的“道路分岔”（参《最后的附言》第二册、第二章“主体性即真理”。）（655）

440

如果最坏的事发生（因为最好的事是说，隐居者活得惬意），那么较好的情况从来就在于，平均化的人更喜欢清除而非崇拜一个东西；因为平均化的人在本质上都一样，不管他做什么事，都会变得一样迟钝，一样愚蠢；不过，如果人们做前者，情况却不似后者那么疯狂。

（656）人们不理解真理——所以人们将之清除；这至少还有道理。但是，人们不理解真理——然后便崇拜之。这是疯狂。

#

441

除非突然剪掉人类的一千年，把这座桥砍断，以便教会人类就以生活和生存的难题为开端，否则一切都将混为一谈。人们混淆了生存难题

本身与在世世代的学者意识当中对这难题的反思。就每个生存难题而言，关键是它对我的意义，其次才能看我是否适合去讨论学问。

#

442

我们应该像古代那样，重新以人的方式开始那个问题，即我是否要成为科学家，而不要所有关于科学开端的故弄玄虚之辞。（657）

于是，我们将从一个纯粹的伦理考量开始，或许最好应该以柏拉图对话的形式进行，以便让这一切尽可能地单纯。

于是，推动人们开始的东西再次成为惊异，就像古希腊人一样。（658）为此目的我们还可以利用笛卡尔在其论激情的著作中所注意到的观点，即惊异没有对立面；斯宾诺莎在《伦理学》第三部分也注意到了“惊异”^[16]，他没有将之归入所有情绪由之推出的三种情感之中（欲望，快乐，痛苦）。（1）（659）——作为次要问题，这里可以考虑以怀疑作为开端的观点。（660）

推动人们开始的是惊异，而人们所由之开始的是决心。（661）

（1）评论：在说到“过渡”时，他明显是采用了希腊概念“运动”，在界定“快乐”和“痛苦”时他指出，这是“向圆满的过渡”，而非“圆满”本身。第368页。（662）

443

现在我通读了斯宾诺莎的《伦理学》。不过奇怪的是，把伦理学构筑在一个无疑正确、但却又非常不确定的原则“保持其存在”之上，并且保持了如此的模棱两可性，结果它既可以意味着身体的爱、自我中心的爱，又可以意味着理智之爱当中最高的断念。（663）

但这里肯定是有矛盾的，即处理如何、以何种媒介通达那种统辖诸情感的完美，通达那种完美的道路（参第430页结尾），然后佯装成一种内在性理论；因为这道路实际上正是目的论的辩证法。（664）我走这条那条道路，做这事那事——为了，但正是这个“为了”区分了道路和目标。

#

444

今天《地址报》上发了公告，说一个八岁的小男孩死了，公告的结尾是这样的：“我们极度悲伤地告知他的小友们。”（665）好极了，小男孩们被认定要去读报，看看他们的小友当中是否有人死了。

445

报刊批评要逐渐扩展至人们很少想到的对象之上。有一天，在一份地方报纸上说，一个男人被刽子手N.N执行了死刑，刽子手干得极精准；另一个刽子手F.F 在场执行鞭刑，干得令人满意。（666）

#

446

追逐瞬间的认可就像是追逐自己的影子。影子躲避追逐它的人。我想到了一本灵修书上的图画：一个孩子跑着去追他自己的影子，影子当然跟着他一起跑。（667）

#

447

斯宾诺莎《神学政治学论》前言。

第88页

.....对于其他人[也就是说那些不是哲学家的人]，我并不试图推荐这篇论文，因为我没有任何理由去希望，这篇论文能以任何方式迎合他们的趣味；我的确清楚地知道，这些偏见深深地根植于人格之中，在虔敬的外表之下它们被视为是思想；我还知道，从百姓身上去除迷信和恐惧同样是不可能的；最终我知道，民众身上牢固的特性是抵抗，这种抵抗不由理性掌控，而由一种突然要去赞扬或批评的冲动所掌控。因此，我不求百姓以及所有那些受情感支配的人们读我的书，我宁可他们远离此书，他们自己未曾受益，而且会以其通常的全面错误理解去制造麻烦并且损害其他的同时代者。（668）

最后一点包含了一种提前的致歉。

#

448

在墓园里，有位寡妇为其亡夫刻下如下碑文：

人啊！你已经战斗过了

但是，以这种方式强调的“人”意味着一位英雄，而非一位丈夫（因为只有低级的形式之下才这样说：男人，我丈夫，她丈夫），甚至连殡葬承办人都不如。唉，逝者恰好是殡葬承办人。（669）

#

449

……嫉妒的人是殉道者，但却是魔鬼的殉道者。

参《圣克拉拉的亚伯拉罕全集》第十卷，第392页。（670）

#

450

《希伯来书》

10：39：我们却不是退后入沉沦的那等人。（671）

#

451

在一本古老的灵修书中（阿伦特的《真基督教书》），对《圣经》中“神会擦干我们的眼泪”做了极美的评论——也就是说，他补充了一个绝妙的教义问题：但是，上帝何以能擦干你的眼泪，假如你根本就没有流泪呢？（672）——这种单纯性中具有何等的真理啊；动听的言辞多么感人。

#

452

应该是阿那克萨戈拉说的：感觉是有限的，精神是脆弱的，生命是短暂的。

这些话肯定出自西塞罗的《学术问题》第1册，第12章。（673）

#

453

良心是上帝拥有权力之处。即使一个人拥有全世界的权力，上帝仍然是那强者。而知道自己拥有权力的强者定会这样对没有权力的人说：去做你想做的事吧，让人们以为你就是那强者，这一切如何处之将是我我之间的秘密。

#

454

出自一则情境演说

……森林不愿与孤独者为伍，因而它把孤独者所说的话原封不动地、不动声色地返还给他，森林的回声就像一个“不”，尽管它要响好几声，但它只是一个重复的“不”；如果森林愿意与他说话，那么它就会好好地答话；如果森林愿意加入他，那么森林定会把他说过的话保存起来，藏起来保持不变。——（674）

455

恩培多克勒认为有两种类型的疯狂：一种的根源在于身体的疾病，另一种在于灵魂的净化。

参瑞特尔第1卷，第571页（675）

他在一则注释中引用：塞利乌斯·奥勒利安努斯：《论慢性病》第1章、第5节：恩培多克勒学派认为，疯狂的一种形式源于灵魂的净化，另一种是精神虚弱的结果，它归因于身体疾病或者错乱。（676）

#

456

就建构观念而言，瑞特尔做了非常出色的评论（第一卷导论），即建构整个世界的历史比建构地球和人类的历史更合适，建构人类的历史比建构哲学的历史更合适——还有，幸运的是没有人产生要建构一个个体的历史的念头。（677）——这相当具有讽刺性且真实。建构的理念是想象的，因此碰到具体事物就会陷入困境。同样的，宏大的整体研究也会掩盖一个人的无知（这就是那些半吊子在此方面格外出色的原因），一个微小的具体事物就会使之昭然若揭。

[a]第23页。

#

#

457

文学上的卑劣行径在本质上是匿名的，为了使之完整，甚至订阅者都是匿名的；这种卑劣行径由雇佣文人来代表，为了使之完整，订阅者甚至允许农民来代表自己。（678）

#

458

随着启蒙和教育的逐渐增进，要求变得越来越高，哲学家满足时代的要求自然也就变得越来越难。在古代对人的要求是：精神的能力，心的自由和思想的激情。与现代相比，如今人们要求的是，在哥本哈根，一个哲学家还应该有一双粗壮的或者有型的腿，并且穿着时尚。（679）越来越难了，除非人们只满足于后一种要求，认为每一位有着粗壮或者有型的双腿并且穿着时尚的人就是哲学家。

#

459

最终，一切都头脚倒置了。写作不是为让人从中学到东西；噢，老

天，这是何等的礼貌啊，读者世界万事皆知。不是读者需要作家（就像病人需要医生），不，现在是作家需要读者。因此，简言之，一名作家就是一个陷入经济困窘之中的人；于是他才写作，这是在参加考试，而万事皆知的读者世界就是考官。一个写作但不赚钱的人不是作家；这也就是人们不把那些在《地址报》上写作的人称为作家的原因，因为那是要花钱的。——在艺术领域亦然。一位演员不是一个了解了欺骗性艺术的奥秘想要指导性地欺骗观众的人。噢，老天，公众自己就能出色地表演喜剧。不是公众需要演员，而是演员需要公众。一位演员就是一个陷入经济困窘之中的人，当他表演的时候，他是在参加考试。——

#

460

……当他在富足的日子里收集了全世界的财富，或者说当全世界的财富向他涌来的时候，他比最贫穷的人富有吗？或者，全世界藏在贪婪之中的金子，比穷人节省下来的小钱填充得更满或者至少一样满吗？（680）

#

461

空中响雷时，如果我们看水面和孤树，这一切就跟拨动镜面产生声音图形时一样。（681）图形甚至有些颤动。

#

462

所有的问题最终都是共产主义式的。（682）《哥本哈根邮报》上刊登了一篇来自日德兰半岛的文章，重印了几个德国人对麦德维《拉丁语语法》一书的不利评语。（683）于是，人们写下了关于麦德维的《拉丁语语法》（一个不为人所知的巨大的量）和几个德国教授的评语（一个极其含糊的量）——为酒馆老板之类的人而写。最终一个酒馆老板会这样想：我为什么就不能评论拉丁语和希腊语呢？（684）这类东西不过是中世纪和等级制的残余。（685）难道我没有为儿子上高级中学支付昂贵的学费吗？难道我不该懂点拉丁语和希腊语，或至少对它发表点意见吗？（686）

#

463

正如每个房客都有一个擦鞋工，每位大作家都有一两个半吊子为他

呈上责备，通常是每当这位作家写了点东西的时候，他们就会在报刊上宣扬，这是最恶毒的胡说八道，云云。因此，麦德维有巴登，而 P.L. 缪勒也是这样的一个半吊子。（687）一个这样的半吊子就跟市场门卫一样；每当农民来到市场的时候，门卫就会在他们的车上挑选他认为有利可图的东西，同样，一个半吊子也在作家身上挑选有利可图的东西，只要这作家的名字会保证公众去阅读——关于他的坏话。——

#

#

464

直接性的人相信并且幻想，主要的问题是在他祷告的时候，这是他格外着力之处，上帝会听到他所祷告的内容。但是在真正的永恒的意义上的情况恰好相反：并不是说，当上帝听到他祷告的内容的时候，真正的祷告者的关系才出现，而是说正在祷告的人持续地祷告，直到他就是那倾听者，他听到了上帝的意愿。直接性的人说了很多话，因此他祷告的时候实际上是在提要求；真正的祷告者只是在专注地倾听。（688）

#

#

465

令人惊叹！在城外有一处死者的园地——一小块土地，仅跟一个小农场主的土地那么大，但这里却容纳了全部生命的内容。（689）这是对现实的概括描绘，一个简洁的概要，一部口袋书。

#

466

“孩童将评判你们”，一位古老的预言家这样说，宣布这是对不听话的以色列的最重的惩罚。（690）这话适用于我们这个时代——孩童们在报刊上写文章，等等。它也适用于苏格拉底在柏拉图《理想国》中所说的，最终父母害怕孩子，出于对他们的害怕，他们必须要嬉戏和开玩笑——以孩子们愿意的方式。（691）

#

467

有一些事情可归为生活中的不愉快，尽管没意义，它们会相当令人厌烦。在这方面我清点出：穿堂风，抽烟，臭虫，还有闲谈。

#

一则东方谚语是这样说的：“赞扬一个人，然后再中伤之，这就撒两次谎了。”

出自《一千零一夜》，第829夜。（我的大开本藏书）（692）

#

对于存在着一个公正政府的最佳证明是说：“不管发生什么，我都愿意相信”。所有的证明都是耍花招，是两面三刀，它想沿着两条道路（客观的和主观的）在同一时间抵达同一个东西。信仰者自言自语说：“万事万物中最可恶的就是，你竟然允许自己在某种隐蔽的思想中侮辱上帝，认为他行了不公正之事。因此，不管有人愿意写本大厚书去证明上帝的正当性或是指控上帝，这与我何干呢，我愿意相信。对我来说，在我能够理解之处，我愿意去相信，因为相信是更有福的；只要我们人类活在这个世界上，理解就很容易成为一种幻想，一种志同道合的再三要求；而在我无法理解之处，是的，去相信就是有福的。

#

唉，一旦一个政府要在报刊上证明自己的正当性，事情看上去就不对头了，但上帝与世界的关系并不像尘世间政府之间的关系，归根到底上帝拥有创世者的权利要求被造物的信仰和顺从，此外每一个被造物在内心都只应去想那些令上帝感到愉悦的事。（693）上帝毕竟不是选举产生的国王，他有可能被下一届地方议会赶下台，假如他没有令人满意地证明自己的话。（694）事情相当简单。惩罚措施是充满爱意的父亲为违规行为发明的。但是，就像在一个有很多孩子的大家庭里，无辜的孩子有时会受到牵连，同样的，在一个有着数百万人的大家庭里（695）……不，事情并非如此，其根源在于，在有很多孩子的大家庭中，父亲和教师都只是凡人，但上帝却能洞察秋毫，上帝连人的头发都数过了，他不会茫然不知所措。（696）因此，无辜者不会受惩罚，但他必须背负一些苦难。一旦无辜者在苦难之中转向上帝，询问这是否是一种惩罚，他立刻就会得到这样的回答：“不，我亲爱的孩子，这根本不是惩罚，这一点你当然是知道的。”

#

谢林在《斯蒂芬斯遗著》的前言中正确地指出：“一旦大众成为真理的裁判者的情形出现，那么，离开始用拳头决胜负的时候就不远了。”（697）

#

472

一个栖身于多数人当中的反讽者，正因为如此是一个平庸的反讽者。栖身于多数人当中是一个直接性的愿望，反讽对一切表示怀疑。因此，一名真正的反讽者从不待在多数人中间。那是弄臣所为。

#

473

人们相信并且闲扯并且为之激动的是，苏格拉底是很受欢迎的。啊呸！所有那些说他四处跟鞋匠、皮匠之类的人对话的事，都是针对“博学的哲学家”的反讽性的斗争，因而使他感到开心，他们看似是在一起谈话（他和鞋匠），因为他们使用同样的语词——但是，苏格拉底所理解的是完全别样的东西。（698）

#

474

作为善辩者，H.赫尔兹给我留下的印象就像是一名军官，他作为志愿军在海外服务，旁观了一场战役，然后回家，在公共用地上组织了一场被认为是战役的军事演习：赫尔兹在一切结束之后组织了一场战役。（699）

#

475

公众最想让一个经营头绳的犹太人成为作家，因为那人是人们可以极其刻薄地对待的。人们能够居高临下地花几块钱买到精神的礼物，然后踢上犹太人一脚，这一点以极优雅的方式令公众感到开心和满足。（700）自然了，只有作家才能提供这样的条件，在某种意义上，他就像沿街叫卖的小贩，巴结地站在他的售货亭里——只要他赚到钱。

#

476

个体的能力是可以由在他所理解的和他所意愿的东西之间的距离来衡量的。凡是一个人所能够理解的，他也应该能够强迫自己去意愿。在理解和意愿之间的是借口和逃避。

477

苏格拉底为什么要自比牛虻？（701）

因为他只想拥有伦理意义。他不想成为一个远离他人的受人崇拜的天才，因而在根本上使他人的生活变得容易，因为那些人会说：是啊，他很容易做到，他是天才。不然，他所做的只是任何一个人都能做的，他所理解的是任何一个人理解的。警句性就在这里。他死盯着一个单一者，不断地用通常的事务强迫他、戏弄他。因此他就是一只牛虻，刺激着单一者的激情，不让对方平庸地、虚弱地去崇拜再崇拜，而是要求对方的自我出来。当一个人拥有伦理力量的时候，民众乐于使其成为天才，只是为了摆脱他；因为他的生命中包含了一种要求。

#

478

柏拉图《理想国》的出色之处就在于，他没有令国家高于个体，完全没有在黑格尔式的胡说八道的意义上。（702）为了描绘个体，他描绘了国家；他要描绘一个民主派人士，为此他描绘了民主政体；他为个体建构了一个国家，认识了一个，就认识了所有——这是人的本分的理想；否则，我们就会把众人因身为众人而制造出来的东西与每个独立个体制造的东西混为一谈。（703）

#

#

479

青少年教养院不通往永恒。（704）

#

480

如果一个人没有成为他所能理解的样子，那么他就没有理解之。只有地米斯托克利理解米利蒂亚德，因此他也成为了那个样子。（705）

#

481

或许使基督教与古代形成最为明确分野的概念是善的概念。希腊人无法在不思考美（方向向外）的情况下思考善。（706）在基督教中，对善的本质性表达是苦难（方向向内；因为苦难恰恰在于向外的方向遭到了否定——世界之罪。）。)

482

很多柏拉图对话在结束时没有得出结论，其根源比我之前想的要深刻。（707）这其实就是苏格拉底助产术的再现，它使读者或听众自身活跃起来，因而没有止于结论，而是止于激浪。这是对现代背诵法的绝妙戏仿，后者要一次性地道出一切，越快越好。它无法激起任何自我的主动性，而只是使读者去背诵。

#

#

483

这一刻必将到来，其时人们将发现，传达结论（这是当今时代所要求的和狂呼乱叫的）就跟以前为道德故事写作实际应用一样愚蠢无聊。（708）那不借助道路的帮助自己就能找到结论的人，他并没有找到，他只是幻想自己找到罢了。

#

484

轰动在所有范畴中最平庸。假如我们想象一位虔诚的妇人真正地以虔诚的真挚情感唱一首赞美诗，或许唱得很清楚，每个字都听得到，但她丝毫没有提高声音，而是用近乎死亡的弃绝那般谦卑、颤抖的痛苦或者喑哑的声音：结果我们不得不安静地聆听——但轰动却像一个吼叫的夜警要让所有人都听到他，但却没有丝毫的真挚情感。（709）因为是否拥有美丽的声音与真挚情感没有任何关系。

#

485

世上有出版商，有些人全部的本质性生存所表达的就是书籍是一种商品，而作家是一名商人——这完全是非道德的状况。因为在精神关系中（像当一名作家）财务介入了——他赚到了钱，拿到了稿费，等等，结果为精神关系负责的人在本质上还应自己负责赚钱，他自己接管了财务，绝不是为了某种可能的更丰厚的金钱收益，噢，远非如此，他只是为了能够保持一点体面。（710）如果金钱事务成了其他人的职业，那么这事很容易就变得厚颜无耻。关于出版商的厚颜无耻我们已有足够的例子了；那种厚颜无耻没有丝毫保留，其极端表现是把精神产品视为商品。于是，公众通过金钱拥有了对出版商的权力，出版商因金钱关系拥

有了对作家的权力，因此或许一个作家（在金钱方面他或许就像一个姑娘出卖自己的美德时那样羞涩和庄重）有时会坐在那里红着脸，感觉受到了侵犯，但却无力取胜。

让我们假设这是个习俗，有位牧师有个管家替他收钱、收什一捐赠和捐款等，对此提不出任何异议，只要管家为牧师服务。（711）但是让我们假设，这样的管家成了一个独立的职业，他从牧师那里赚取自己应得的份额，现在管家本人沉思起来，他对牧师要与教众搞好关系这一点只有财务兴趣。然后呢？是的，接下来，牧师每周六晚写完布道词后要找管家看，这成了习俗。然后管家会说：“如果尊敬的牧师您用这种方式讲话，那就没有人进教堂了，而我也就赚不到那该死的教堂进账了；那样我无法保证年度收入，那可是您自己的利益。（712）不，您必须要稍微恭维一下教众；我会告诉您怎么做。我肯定是写不出布道词的，但我清楚地知道时代和教众的要求。”（713）

我想象牧师尴尬地红着脸说：“难道我被任命为教师就是为了恭维教众，并且为了让您赚到钱吗？”但管家这样回答：“这过于兴奋了啊云云，我压根就没有这样的高尚情怀。每个人都是他谋生之道中的窃贼，而我的谋生之道就是，让尊敬的牧师您去满足时代的要求。”（714）

牧师和管家之间就是这样的：管钱的人令人厌恶地在布道词中嗅来嗅去，判断是否有利有图，这是够讨厌的。但是养活管家的方式难道跟出版商有所不同吗，后者的金钱观可是得到了所有日报雇工的认可的。（715）

但是，没有体面，就不会有真正的精神关系；不过，作家所可能有的体面如何使读者受益呢，当其不得经过厚颜无耻这个媒介的时候——钱，钱，钱，时代的要求，钱，钱。

#

486

明斯特主教在其布道词中（它是：“今天就给我们今天的口粮”；以及论奇迹）讲到罪的宽宥时所说的总有一天（即永远）的确是一个狡猾的字眼，它本该冲着那于悔悟中谦卑地相信“你的罪被宽宥了”的人而说出。（716）总有一天，即永远；但对罪的宽宥的关键恰恰在于，要让它时间在时间中有效。这人是新造的人；牧师的确在忏悔时说：“我向你保证你的罪得到仁慈的宽宥”，这种保证不过是将来时。（717）这里又一次使用了内在性（这一次）而非超越性。

487

对基督如何遭到误解的最可怕的表述甚至不是说，他完全不被注意，而是说他成了那些轻率群众的好奇心的对象，结果永恒真理在生活中流传，街头顽童追着他跑，女仆跑上街头——只为盯着他看——但是没有人，没有人想到，他曾经是什么，或者对他留有印象。（718）

#

488

思辨的困难将随着人们把所思辨的东西运用于生存的程度而增加。那个怀着被压垮的良心，每时每刻都能运用缓和措施以相信罪的宽宥的人，当他进行思辨之际，事情就悬了。但是在通常情况下，哲学家（黑格尔和所有其他哲学家）和绝大多数人一样，在根本上，他们在日常生活中使用的是与他们从事思辨时完全不同的范畴，他们从完全不同于他们郑重谈论的东西当中获到慰藉。科学中所有的谎言和混淆由此产生。

#

489

在《以赛亚书》46 节中，可以找到对偶像和真正的上帝的差别的深刻表达。耶和华对以色列人说：他扛着他的人民，而偶像崇拜者必须扛着他的偶像。（719）

#

490

大多数体系制造者与体系的关系，就像是一个人建造了一座巨大的城堡，但本人却住在旁边的谷仓里：他们本人并没有居于巨大的体系建筑中。但是就精神而言，这一点却是且持续是一个决定性的反对意见。在精神的意义上，一个人的思想就应该他居于其中的那座建筑——不然就乱套了。

#

491

真令人难以置信，一位像京果这样的赞美诗作者竟会心生一念写出这样的赞美诗，这诗是对福音书的历史性毁灭，与福音书自身简洁、单纯的陈述方式相比，诗的节奏显现出了某种尴尬的笨拙。（720）

#

492

一切都取决于对量的辩证法和质的辩证法的绝对区分。整个逻辑学就是量的辩证法或者模态辩证法，因为万物存在，而且万物归一且相同。（721）质的辩证法隶属于生存。

#

493

像我这样从孩提时代起就对整个生存持有一种斗争观的人，近来一度受到了《海盗船》的头等照顾，这样的人在与时代的关系方面堪称拥有良好的资质。（722）诸如此类的东西是值得很多钱的。

#

494

生活在乡村确有其优势，每人大约拥有十头牛，十五只羊，两头猪，一群麻雀——由此我们可以看出，一个人是有些重要性的。在首都，每一百个人拥有一头牛，由此我们可以看出一头牛是有些重要性的。（723）但尽管在首都流通的大众都是有问题的钱，看起来没有人操心要去成为人，相反，大多数人都是结婚狂，并且各类婚姻都在忙碌——为的是能够变出更多的人。（724）

#

#

495

当一个人急切地要在上帝面前指控另一个人的时候，当他把案子提交给上帝审判之时，其情形就像与他同时代的一个哥本哈根小偷。

（725）他与另一个小偷联手做了一桩大案，除了分到手的其他东西外，他还得到了三张百元钞票。他拿着其中的一张去找销赃犯，想要兑换。销赃犯拿了钞票，走进另一个房间——假装去换钱。随后他走出房间，道了声日安，装着什么都没有发生。事情是秘密进行的，且采取了所有的法律防范措施，因此销赃犯是足够安全的。小偷本人或许洞察到了这一点。他对这种卑鄙行径感到十分愤怒，结果他跑去向警察报了案。一个活跃而热情的警察自然会尽一切可能帮助无辜者获得公正，或者获得那一百元钱，但是他不会片面地看这案子，而是从一个更高的视角出发——因此他恰如其分地询问被骗者，他本人是从哪里得到那张百元钞票的。唉，那个可怜的被骗者，他最终甚至因那同一张百元钞票被逮捕了。

#

496

一个人到了这样的年纪后到乡下游玩就是令人愉悦的，即房东和房东太太只希望你能照管好自己，并且只注意你别造成损害。

#

497

“装腔作势”最好译成丹麦语的“由撒谎而通达”。（726）装腔作势的人并没有撒谎，但他本人通过撒谎有所得，或者是直接地，或者是以正好相反的方式，或者以什么都不做的方式。

#

498

很遗憾我必须要说：我的生命被浪费了。假如我生活在其他地方而不是哥本哈根，人们或许会认为毁了我青春时代最好年华的是轻率，是令人困惑的学习，也许是放荡。唉，不，事情正相反。我恰恰有所成就——因此才说我的生命浪费在哥本哈根了，在这里人们其实是可以幸福地、极其愉快地生活的，只要他们一无所是，在哥本哈根，对于每一个有所成就的人，人们不说他们的好话，只说坏话，由此显然可以得出，那些一无所是的人可以自豪地说：没人说我任何坏话。如果某君在哥本哈根是个大学生，研究生但仅此而已，皇家机构的办公室文员，商店店员，艺术学院学生但仅此而已，那么，在气温很高的时候，尽管有违习俗，他却可以自由地、若无其事地打着遮阳伞散步——但是，假如，比方说是我大胆地这样做了，那么这就是高傲。（727）嫉妒的刻耳柏洛斯将盯着每一个有所成就的人的每一步，为的是能够将其解读为傲慢和自大。（728）

#

499

这绝对是一个大问题，在何种程度上以纯粹个人的方式运作是被允许的，比如我们说人是以一种奇妙的方式得救的。（729）无论在何种情况下，我们都应避免制造一种奇幻的效果。我们应该精准且确定地说，一个人的错误和罪是由什么构成的，否则我们很容易令无辜者由于对恶的可怕描绘而焦虑。——顺便说一句，相反的情况有时也是危险的，如果一个人对自己的生活完全保持沉默，但却在描绘时加上了这样一种色调，结果人们本能地就其个人生活得出了结论。一个人是能够亲

身了解恶的可怕性的，如果比方说要针对他进行布道，这种描绘可以被采用而不会有害处，但也会因这些描绘而令人焦虑。一个人能够在良好意图之下把恶描绘得令人发抖，并且恰恰由此诱使忧惧进入一颗年轻的灵魂。

#

500

这一点无疑是正确的，为《非此即彼》的成功做出贡献的部分原因在于，这是第一部作品，人们会认为这是多年工作的结果——然后得出结论，认为它的风格是优秀的、精心打造的。整部书花了11个月写成。至多只有一页（出自“间奏曲”）是事先写好的。（730）就此而言，我在后来的书中花了更多的时间。《非此即彼》的大部分内容我只誊写了两遍（另外，我当然在散步时进行彻底思考，不过情况一直如此）；现在我要誊写三遍。（731）

#

501

所有的自然现象都使人平静，对此人们看的或听的越久，效果越显著。所有的艺术作品激起的是不耐烦。燃放烟花的法规最终成为，它应该在五分钟内燃尽，越短越好。但是，风的叹息，浪的对唱，以及草的低语等等，每多听五分钟，收获越多

#

#

502

关于好撒玛利亚人的福音故事的布道词可以这样写：

那三个人，他们走上“同一条道路”——但各人走各人的路。

这个“同一条道路”是《圣经》中的话。（732）

#

503

西门外最近有全景画展；策展人或者揽客者说：“这里还展出新的幸运之星，人们可以知道其寿几何，还有未来的新郎或新娘。”（733）我的天啊，每个人肯定知道自己的年纪，这无需任何隐秘艺术——但是未来的新娘，是了，这一点肯定是值得知道的。——顺便说一句，绝妙的是，这叫卖声包含了入场观众会得到的信息，这是有着质的差别的陈述。

504

当我们说，在某事某事发生之时，还发生了其他的事，人们总认为前者持续时间更长，因而它可以用来表示，后者只是与前者同时发生过程中的一个瞬间。我们说，西塞罗任执政官的时候，发生了什么什么；当皮特是内阁大臣的时候，等等。（734）因此，不久前在报上读到关于斯卡姆林岸节日的消息时，一种绝妙的戏仿效果产生了——就在格伦德威演讲时，菲茵岛的居民来了。（735）菲茵岛居民自然是无关紧要的，但绝妙风趣的是人们对格伦德威牧师演讲的奇幻长度的看法——就在他演讲的时候（就在西塞罗任执政官的时候）。人们可以说，例如：就在格伦德威演讲的时候，一支法国舰队入海，征服了阿尔及尔。

（736）

505

1842年5月

四分五裂的肉体（737）

506

……如果苦难之杯传到了我手上，那么我定要祷告，假如可能的话，把它从我手上拿开，但假如不可能，那么我会怀着无惧的勇气抓住它，而且我不会盯着那杯，而会盯着那传给我的人，并且我不会把目光投向杯底，看它是否快要空了，而是会观察那传给我杯的人，当我自信地举杯时，我不会冲任何其他人说：祝你健康，在我亲口品尝杯中美味之时，我会说：祝我健康，并且饮尽那苦涩之杯，祝我健康，因为我知道这一点并且确信，我饮尽杯中之物是为我的健康，当我一滴不剩时是为了我的健康。（738）

#

507

……这是他眼中的快乐以及心底的欲望。他伸出双臂去抓它，但却抓不住；这东西提供给了他，但他却无法拥有——唉，这是他眼中的快乐以及心底的欲望。他的灵魂几近绝望；但他却想要更大的痛苦，丢掉它并且放弃它，而不想要那用不正确的方法拥有的更小的痛苦；或者更准确地说，我们在这神圣之地应该这样自我表达，即他选择去忽略较小的痛苦，为了在灵魂的不安中拥有更大的痛苦……而且奇妙的是，这一点被证明对他来说是最好的。（739）

508

.....我要遭受应得的惩罚，这当然不可怕，因为我做错了事，但可怕的是，我或者其他做错事却无人惩罚；我怀着忧惧和恐惧从内心的迷惑中醒来，这当然不可怕，可怕的毋宁是，我或者其他迷惑自己的内心，结果不再有任何力量能够将之唤醒（740）.....不过我想做在这一刻我认为是最好的事，但当我向你，噢上帝，祷告的时候，如果我做错了事，你的评判不要给予我安宁，直到我深刻认识到了自己的错误；因为对我来说重要的不是我应该逃避你的评判，而是真理应该发生。我不会掩盖自身，或者为我自己掩盖我自己的行为；我知道并且愿意知道我所做过的事，即使半夜醒来，我也能够确切地说出我曾经做过的事，而且我不愿欺骗自己，我想明白无误地知道，不管将来它对我来说是耻辱，真的，是恐怖，还是快乐和慰藉。

#

509

有些人怀着某种自豪说，我不欠任何人任何东西，我是自我教养而成的。另外有些人说，那个伟大的思想家是老师，那个杰出的将军，我为作他的学生、在他眼皮底下作战而感到光荣——但是你怎么看，如果有人这样说：在天的上帝是我的老师，我为作他的学生感到光荣，是他养育了我。

#

510

于是，我的声音高昂地欣喜，比妇人生产时发出的声音更高，比天使因罪人转变而发出的欢喜之声更高，比鸟儿清晨的鸣叫更喜悦；因为我找到了我一直在寻找的，假如人们剥夺了我的一切，假如他们把我逐出社会，我仍然会保持这份喜乐；假如一切都从我身边拿走，我仍然会继续保持着最好的东西——对上帝无边的爱和他的命令所含智慧的有福的惊奇。（741）

#

511

如今人们常常处理原罪的本质，但却缺少了一个主要范畴——这就是忧惧，这是关于原罪的真正的规定性；也就是说，忧惧是对人们所害怕的东西的欲望，一种共感式的反感；忧惧是一种抓住个体的陌生力

量，但人们却无法摆脱它，且不愿摆脱，因为人们害怕，但却对害怕的东西有所欲求。现在，忧惧使个体变得软弱无力，而最初的罪总是发生在软弱之间；因此忧惧明显缺乏了正常的理智，但这种匮乏就是真正的魅惑之所在。

[a]女人比男人更忧惧；因此蛇才选中去攻击女人，用她的忧惧欺骗她。（742）

[b]哈曼在他的著作第6卷第194页中做过一个评论，我是能够利用的，尽管他既没有如我所希望的那样去理解它，又没有做出更多的阐发：不过世上的这种忧惧是我们的异质性的唯一证明。因为假如我们感到什么都不缺，我们就不会比异教徒和先验哲学家们做得更好，他们对上帝一无所知，却像傻瓜一样热爱自然，乡愁不会向我们突然袭来。这粗鲁的不安，这神圣的忧心忡忡……（743）

#

512

你对自己说过这话吗，当你欢喜时，你能够轻松地独自一人走过人生，你对自己说过这话吗，当你悲伤忧郁的时候，仿佛在天的上帝甚至都无法帮助你。

#

#

513

……或许你是用更孩子气的方式表达自己，或许你会说：“上帝当然是全能的，对他来说是件极容易之事，对我来说非常重要是我的愿望被满足；我的未来，我的欢喜，一切都依靠它。”这很可爱，尽管遭到苦难的威胁，你并没有丧失自己的天真；你在哄骗我们——不过，难道不是吗，你无法希望以此方式去哄骗上帝；因为即使你得到了所希望的东西，你定是像孩子一样得到它，你无法尽心爱上帝，你没有尽全部的激情去爱他——毕竟只有这种爱对人来说才是恰当的，只有这种爱才会使人幸福。（744）

#

514

……当一切都丧失之时，当你最心爱的东西被拒绝之时，当对让灵魂保持呼吸没有丝毫怀疑之时，在灵魂要沉入死亡和精疲力竭之际，“因为它没有更多可做的了”……绝对什么都没有了？但我知道还有一个，

尽管你还活着，但如果你在躺下等死之前问自己：我还像旧时那样爱上上帝吗。看，如果你必须承认，你没有做到，那么你的灵魂就没有时间安息，它有很多事要做；而如果你感觉自己做到了，那么你会变得非常欢喜，结果你感到自己比任何时候都鲜活。

#

515

.....人们不能、且不总是根据尖叫和噪声来评判苦难和痛苦的大小。

#

516

.....而且发现了，这是一个比在人心涌现的任何思想更深刻的谜，即上帝憎恨所有的仪式，人们敢于直接地（无准备地）与他谈话，在没有宣告等等的情况下，在生活的欲望间，在忧伤的夜晚；人们总是有机会去感谢他，当我们忘记之时，他有足够的爱意去提醒我们这样做。（745）我思考的是，上帝跟人有多平等；因为对他来说，更困难的是爱一个人，结果此人不会被上帝的爱所压垮，更困难的是，他令自己如此渺小，结果我们才能真正地爱他。

如果一个人找不到任何一个知音，那么他会愿意倾听，能比所有人记得更清楚，甚至比他本人更清楚。如果一个人的思想陷入困惑之中，结果智穷计尽，但他却对人们请求他记住的东西没有丝毫遗忘；假如事情并非如此，那么一切都无关紧要了，不管人们自己是否能够记得。

#

517

.....当你真的对世界感到厌倦之时，当你想用一词宣泄你的激情之时，你或许会说：这世界和其上的情欲都要过去。（746）但就在那一瞬，你的灵魂得到了提示，这是一个古老的字句，而你本能地要去重复那近乎童年的记忆：上帝之道是永存的。（747）最初你只是漠不关心地说说；但最后它变成了你的一切。

题解

日记JJ是一个八开硬皮本，空白页可见“JJ”的字样。日记最初由180张、360页组成，但目前日记前半部中有30张丢失。在多数情况下，丢失的日记文本在巴福出版的《索伦·克尔凯郭尔遗稿》（*Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer*，简称EP）中有间接反映。但有6则日记

的内容完全不可知，仅留有开头的几个字，它们是JJ：51，JJ：52，JJ：94，JJ：134，JJ：177，JJ：178。

JJ共有517则日记，其中504则从前开始书写，13 则从后开始书写（JJ：505-517）。仅有10则日记标有日期，它们是JJ：1，JJ：11，JJ：12，JJ：109，JJ：115，JJ：327，JJ：354，JJ：415，JJ：419和JJ：505。第一则日记时间标记为1842年5月，最后一则时间为1846年2月。据日记内容所指涉的报纸刊期断定，JJ的写作结束于1846年9月。从1846年3月9日起，克尔凯郭尔即开始日记NB的写作。与JJ同时开启的还有13号笔记本，其写作跨度为1842年12月2日至1846年3月。

从1843年至1846年这段时间正是克尔凯郭尔假名写作的高峰期。按时间顺序，1843年克尔凯郭尔出版《非此即彼》《重复》《畏惧与颤栗》，1844年出版《哲学片断》《前言》《恐惧的概念》，1845年出版《人生道路诸阶段》，1846年出版《最后的、非科学性的附言》。与此同时，克尔凯郭尔还以真名S.Kierkegaard出版于1843年出版《两则建设性演说》《三则建设性演说》，1844年出版《两则建设性演说》《三则建设性演说》《四则建设性演说》，1845年出版《三则想象情境下的演说》，1846年出版《文学评论》。在这个意义上，日记JJ完整记录了克尔凯郭尔假名写作时期从《非此即彼》到《最后的、非科学性的附言》的思路历程。此外，JJ中有约100条日记为克尔凯郭尔在这段时间所出版书籍的素材。因此，日记JJ还可被视为克尔凯郭尔的写作素材本。

JJ还有一个重要的内容，JJ：107，JJ：115，JJ：140和JJ：145，克尔凯郭尔记录了他与雷吉娜·奥尔森的婚约事件，共占约5页半的篇幅。JJ：115被克尔凯郭尔用整齐的圆圈仔细地删除，借助显微镜，被删除的文字得以恢复。

注释

（1）①1842年3月6日，克尔凯郭尔结束了为期4个半月的柏林之行；4月14日，他完成了《非此即彼》中“诱惑者日记”的写作。5月5日，克尔凯郭尔年满29岁。

②标有“▶◀”的日记1—3则的内容，位于日记本JJ中第1页，已遗失，现有文字根据汉斯·巴福整理出版的《索伦·克尔凯郭尔遗稿》（*Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer*，简称EP I—II），第324页。

（2）克尔凯郭尔在这里引用的是1740年丹麦文版《旧约》。《犹

迪斯书》(The Book of Judith)收入《七十子希腊文本圣经》(Septuagint)、天主教和东正教《旧约》，但被犹太教排除在外，被新教列为伪书。该书包含多处历史年代错误，因此有学者认为它不是史书，而是一则寓言或历史小说。

(3)“感化院住客”原文为Ladegaardslem。Ladegaarden是住于哥本哈根一条名为Ladegaardsvej的街道上的机构，街名现为Åboulevard。1822年起，该机构为收容穷人的劳动救济所(arbejdsanstalt/work house)；1833年起，则成为收容罪犯和流浪汉的感化院(tvangsarbejdsanstalt/house of correction)。

(4)“伊丽莎白女王处死埃塞克斯”指英国女王伊丽莎白一世(1558—1603)于1601年出于政治考虑，被迫处死宠臣、年轻的埃塞克斯伯爵(Earl of Essex)。埃塞克斯1599年被爱尔兰叛军打败，屈膝求和，女王撤销了他的职务。1601年，埃塞克斯因谋反失败入狱。女王等待埃塞克斯请求她的原谅，但最终女王没有听从内心的情感，处死了埃塞克斯。据说女王曾经送给埃塞克斯一枚戒指，在他陷入困境时可以送给女王。女王后来得知，埃塞克斯在狱中试图把戒指送给女王，但被他的敌人阻止。女王因此非常绝望，于十天后离世。此处的陈述参《贝克尔世界史》(Karl Friedrich Beckers Verdenshistorie, omarbejdet af Johan Gottfried Woltmann, 简称Beckers Verdenshistorie)，译者J.Riise，12卷，1822—1829在哥本哈根首次出版。

(5)“勃鲁托斯处死自己的儿子”指罗马共和国第一任执政官勃鲁托斯于公元前510年，处死参与反对共和国阴谋的亲生儿子提斯图(Titus)和提勃瑞乌斯(Tiberius)的事。处决执行前，两人悔过，且有民众求情，但勃鲁托斯没有动摇。参《贝克尔世界史》。

(6)莱辛(Lessing, 1729—1781)是德国作家、戏剧家、文艺批判家和哲学家，克尔凯郭尔在《最后的、非科学性的附言》中对莱辛提出的命题做过专门讨论。诗作取自《莱辛全集》(Lessing's sämtliche Schriften)，第17卷，1827年，第281页，该诗曾作为《非此即彼》上卷“剪影”的题记出现。小诗原文如此：

Lied aus dem Spanischen

Gestern liebt ich, / Heute leid'ich, / Morgen sterb'ich, /
Dennoch denk'ich, / Heut'und morgen, / Gern an gestern.

(7)“雨迟迟不下”指1842年4月和5月天气持续干燥炎热，至6月，

在暴风雨后天气变冷。当时哥本哈根的报纸热衷于对异常天气的报道。

(8) 研究者未查出“狂野之人杀死父母”的出处。

(9) 赫尔德 (Johann Gottfried von Herder, 1744—1803), 德国博学大师、神学家、文学批评家和语言学家。这里引用的是《赫尔德全集》(Johann Gottfried von Herder's sämtliche Werke) 中第16卷《通往美的文学和艺术》(Zur schönen Litteratur und Kunst), 克尔凯郭尔藏有该书, 在日记中书名被简写为 zur Litteratur und Kunst。所引原文为: “Schreibe” sprach jene Stimme und der Prophet antwortete “für wen?”—Die Stimme sprach: für die Todten, für die, die Du in der Vorwelt lieb hast.”—“Werden sie mich lesen.”—“Ja, denne sie kommen zurück als Nachwelt.”

(10) 赫尔德在《通往美的文学和艺术》一书中提到西尼乌斯主教 (Synesius, 373—414) 的诗时曾做过这样的注解: “西尼乌斯于公元410年成为托勒密主教。他明确表示, 他不能抛弃他的妻子, 而且他无法相信肉体的复活。他的赞美诗和其他作品是基督教和亚历山大哲学的混合物, 希帕提娅 (Hypatia) 是其导师。”

(11) 伊丽西娅 (Ilithyia) 是罗马神话体系中女神狄安娜的别名, 即希腊神话体系中的阿耳忒弥斯。她是狩猎女神、贞洁女神、魔术女神和生育女神。奥维德《变形记》第9部、第299行中说, 当赫拉克勒斯出生的时候, 司生育女神狄安娜受朱诺指使, 坐在门前的神坛边不动, 右腿搭在左腿上, 双手合拢, 口中还念咒, 阻止胎儿出世。

(12) “我的安提戈涅”指克尔凯郭尔在《古代悲剧元素在现代悲剧内容中的反映》一文中对索福克勒斯悲剧《安提戈涅》的解读, 参《非此即彼》上卷, 京不特译, 中国社会科学出版社2009年, 第165—205页。克尔凯郭尔拥有两卷本索福克勒斯希腊文悲剧集 (编辑 C.H.Weise, 莱比锡1841年), 以及一卷本德译本 (译者 J.J.Donner, 海德堡1839年)。

(13) 从19世纪20年代起, 短篇小说成为丹麦文学中受欢迎的形式, 知名作家有 Carl Bernhard (真名为 A.de Saint—Aubain), St.St.Blicher 和 “Forfatteren til ‘En Hverdags—Historie’” (即“日常故事作家”, 真名为 Thomasine Gyllembourg, 丹麦作家、文学批评家、黑格尔主义者海贝尔的母亲)。Carl Bernhard 和 “日常故事作家” 在写作中都采用哥本哈根市民的生活场景和人物类型, 而 Thomasine Gyllembourg 更

是通过给那些“虚构的名字”以一种现实感的方式，有意挑逗读者的好奇心。在她的系列故事中，她让一位“基督徒”在她儿子海贝尔编辑出版的《哥本哈根邮报-临时页》（*Kjøbenhavens flyvende Post.Interimsblade*）上发表了一封信，信中以不赞成的态度描绘了一个名叫Mathilde F.的讨厌的、爱算计的哥本哈根姑娘（见《哥本哈根邮报》第25—26期，1834年9月21、26日）。

（14）①埃斯库罗斯（前525—456）是古希腊悲剧作家，90出悲剧中（一说70部）仅有7部留存，其中《奥瑞斯忒亚》为唯一流传至今的古代悲剧三部曲之一。

②“那些奥秘”指希腊埃琉西斯（Elusis）流行的崇拜德米特女神的一种秘密宗教，其季节变换、丰歉生死的奥秘只对入会者和见证仪式的人开显。

（15）参亚里士多德《尼各马可伦理学》第3部、第2章，即1111a8—10。亚里士多德说：“他也显然不可能不知道谁在做事情。一个人怎么会不知道自己呢。但是，他可能不知道他在做什么。例如，人们会像埃斯库罗斯在说到那些秘密时所说的，‘话从他们嘴边溜了出来’，或者‘他们不知道那不能说。’”参《尼各马可伦理学》，廖申白译注，商务印书馆2019年，第66页。

（16）日记JJ：13原文为拉丁文：Inter accidentia sola，non autem inter for<m>as substantiales individuorum ejusdem speciei，plus et minus reperitur，引自笛卡尔《谈谈方法》（*Dissertatio de methodo*）。

（17）“六个关于第一哲学的沉思”指笛卡尔《第一哲学沉思集》（*Meditationes de prima philosophia*），作品分为六大沉思。

（18）根据希罗多德的叙述，富有而强大的吕底亚国王克鲁索斯曾经问来自雅典的智慧的梭伦，富有和权势可否使他成为幸福的人。梭伦回答说：“直到他死，你最好别称其为幸福，只称其为幸运。”参《希罗多德历史》，第1部、第32章。

（19）“对立的事物在并置时更清晰”原文为拉丁文opposita juxta se posita magis illucescunt。

（20）赫拉克利特（约公元前540—480），希腊哲学家，仅有著作残篇留存，以关于“矛盾”的学说著称。恩培多克勒（约公元前490—430），阐述其宇宙论的著作《论自然》仅留有残篇。

(21) 在《尼各马可伦理学》第8部、第2章(1155a 32—1156a 5)中,亚里士多德讨论了成为朋友是因为气质相同还是相异的问题。“但是,关于友爱本身的性质,人们有许多不同意见。有的人认为,友爱在于相似。他们说,我们爱的是与我们本身相似的朋友,所以谚语说,‘同类与同类是朋友’,‘寒鸦临寒鸦而栖’,如此等等。另一方面,有的人则说,‘相似的人就如陶工和陶工是冤家’。在这方面,有人想出更高的、更合乎自然的道理来。欧里庇得斯写道,‘大地干涸时渴望雨露,天空充满雨水时渴望大地。’赫拉克利特说,‘对立物相互结合’,‘最优美的和谐来自不一致’,‘万物由斗争而生成。’”参《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆2019年,第250—251页。

(22) “自然”原文为拉丁文in natura。

(23) ①菲罗斯特拉图斯(Flavius Philostratus, 约170—245),希腊哲学家,罗马皇帝塞维鲁斯(Septimus Severus)当政时期在罗马宫廷,并在那里写有《蒂亚那的阿波罗尼乌斯的生平》和《英雄史》等著作,克尔凯郭尔拥有这两部书的德译本。蒂亚那的阿波罗尼乌斯(Apollonius von Tyana, 公元1世纪)是希腊哲学家,新毕达戈拉斯学派成员。

②罗马历史学家苏伊图尼乌斯(Gajus Tran quillus Suetonius, 约公元70年出生)著有《皇帝传》(De vita Caesarum),记述从恺撒到多米提安共12位皇帝的生平。日记所引为该书所记罗马皇帝尼禄(Tiberius Claudius Nero, 54—68年在位)的生平。

(24) “亚里士多德的《政治学》”指的是亚里士多德《政治学》第5部、第4章(1303b 37—1304a 4),克尔凯郭尔参考的是他所收藏的德文版《亚里士多德的政治学》(Die Politik des Aristoteles),德译为克里斯蒂安·加夫(Christian Garve, 1742—1798),德国哲学家、散文作家和翻译家,出版时间为1799—1802年。汉译本可参吴寿彭译《政治学》,商务印书馆2019年,第247页。

(25) “占卜者”原文为Augurierne,他们根据鸟的鸣叫声、飞行和捕食方式,来预言神的意志和未来发生的重大事件。

(26) 克尔凯郭尔引述错误,不是亚里士多德的《伦理学》,而是《政治学》,参德文版《亚里士多德的政治学》。

(27) ①狄翁(Dion, 公元前409年出生)是叙拉古政治家,以实现柏拉图式的政治理念的实践著称。公元前366年被狄奥尼修斯二世放

逐，但公元前357年，他率领数量不多的雇佣军重新登陆叙拉古，武力推翻了狄奥尼修斯二世。

②狄奥尼修斯二世（Dionysios II），公元前367—356年叙拉古僭主，被狄翁推翻后，于公元前346—343年再次为叙拉古僭主。

（28）“加夫的译本”指克尔凯郭尔收藏的亚里士多德著作德文版《亚里士多德的政治学》（*Die Politik des Aristoteles*）。

（29）《神正论》在日记中简写为Theodiceen，完整标题应为《关于神恩、人的自由意志和恶的起源的神正论》（*Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*）。

（30）文中第一次出现的“懒惰的理性”原文为丹麦文den dovne Fornuft，第二次出现时原文为法文la raison paresseuse。语出埃尔德曼（J.E.Erdmann）编辑出版的莱布尼茨《哲学论集》（*Opera philosophica*），柏林1839—1840年。

（31）克吕西波（Chrysippos，约前281—208），古希腊斯多噶派哲学家，古代伟大的逻辑学家。德国哲学家邓尼曼（Wilhelm Gottlieb Tennemann，1761—1819）在其《哲学史》（*Geschichte der Philosophie*，bd.1—11，Leipzig 1798—1819）中，用faulen Vernunft对应希腊语argós lógos，后者意为“无效论证”，因为命运已经使之不可更改。

（32）这里第一个“懒惰诡辩论”对应于法文le sophisme paresseux，语出莱布尼茨《神正论》第55节；括号内为希腊文argós lógos，即“无效论证”；最后一个“懒惰诡辩论”对应于拉丁文sophisma pigrum，《神正论》的德译者以该拉丁短语对应于莱布尼茨所用的le sophisme paresseux。

（33）高卢的罗马执政官文戴克斯（Julius Vindex，约25—68）于公元67—68年间起兵反对罗马皇帝尼禄。

（34）狄欧·卡修斯（Dio Cassius，约150—235）是来自希腊的罗马政治家，著有《罗马史》（*Historia Romana*）。

（35）①瑞米尼的格列高利（Gregor of Rimini，约1300—1358），天主教托钵修会之一的奥古斯丁修会（Augustinian Order）的领袖，曾在巴黎任教，自1351年起在瑞米尼任教。他主张未受洗礼的儿童被罚入地狱，但根据通常的天主教义，未受洗的儿童将进入介于天堂与地狱之间的中间地带，那里既无痛苦，亦无喜乐。

②“儿童刽子手”原文为拉丁文tortor infantum。

(36) ①约翰·大卫 (Johann David, 1546—1613) 是比利时神学家, 1581年加入耶稣会。1601年在安特卫普出版《真基督徒》(Veridicus Christianus, seu de fidei christianæ capitibus, 即《真基督徒, 或关于基督教信仰的本质问题》), 该书在日记中仅简写为Veridicus Christianus。

②“圣经占卜书”(Bibliomantie, 英bibliomancy), 尤指用《圣经》来占卜的书。

(37) ①“格麦鲁斯主义者”指荷兰宗教改革时期神学家格麦鲁斯 (Frans Gomarus, 1563—1641) 的追随者。格麦鲁斯是加尔文预定论的激进拥护者, 主张上帝的恩典是人获救的唯一决定性因素。格麦鲁斯主义者甚至提出, 与他们在教义上有分歧的阿明尼乌派 (阿明尼乌, Jacobus Arminius, 1560—1609, 荷兰基督教新教神学家) 应该被驱逐出新教教会。

②《命中注定的贼》原标题为拉丁文Fur prædestinatus, 作者可能是英国大主教William Sancroft, 1651年出版于伦敦。

③这里参考的是《神正论》第2部、第167节, 但日记中未写明出自《神正论》第2部。

(38) ①在《神正论》中第2部、第173节中, 莱布尼茨讨论了斯宾诺莎的决定论观点, 指出他不认为一个斯宾诺莎主义者会认为, 一个想象出来的虚构故事在宇宙的某个地方必然成为现实, 或者已经成为现实, 或者将要成为现实。但是人们并不否认, 德·斯古德里小姐小说里的故事是可能的。

②德·斯古德里小姐 (Mademoiselle de Scudéry, 1607—1701), 法国女作家, 出版多部小说, 有些一度流行。她的小说以其过度的感性描写和多愁善感被诟病。

③在霍夫曼一篇有名的短篇小说《德·斯古德里小姐: 路易十四时代的故事》(Das Fräulein von Scuderi. Erzählung aus dem Zeitalter Ludwig des Vierzehnten) 中, 德·斯古德里小姐侦破了一桩神秘的犯罪案件。

(39) ①奥古斯都大帝, 罗马皇帝, 公元前23年—公元14年在位。

②“喝彩”原文为拉丁文plaudite。古罗马喜剧在演出结束时, 要求观众鼓掌喝彩。

(40) 诗句原文希腊文。克尔凯郭尔引用时忽略了重音, 但他确是

引自莱布尼茨《神正论》第3部、第261节，而莱布尼茨引自苏伊图尼乌斯的《皇帝传》。

(41) 指菲罗斯特拉图斯所著《蒂亚那的阿波罗尼乌斯的生平》的第6卷、第11章。

(42) ①有“晦涩哲学家”之称的赫拉克利特曾说：“人不能两次踏进同一条河流。”而提出“人甚至踏进一次都不可能”的是赫拉克利特学派的后人克拉底鲁 (Cratylus)。

②爱利亚派因位于南意大利西海岸的希腊殖民地爱利亚得名，代表人物有塞诺芬尼 (Xenophanes)、巴门尼德 (Parmenides) 及其弟子芝诺 (Zeno) 和麦利梭 (Melissus)。

(43) “极北人阿巴瑞斯” (*Hyperboræeren Abaris*) 出自古希腊神话。“极北族人” (*Hyperboræerne*) 是古希腊人想象的生活在色雷斯以北的极北民族。阿巴瑞斯是阿波罗的祭司，他借助阿波罗赐予的一支神箭，从斯基泰飞到了雅典。

(44) 诗引自莱布尼茨《预定和谐论作者所著人类理解新论》 (*Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, par l'Autuer du Système de l'Harmonie Préétablie*, 1703)，原文为拉丁文：Cantantur hæc, laudantur hæc, / Dicuntur, audiuntur./ Scribuntur hæc, leguntur hæc/ Et lecta negliguntur.

(45) 《艾拉斯姆斯·蒙苔努斯》 (*Erasmus Montanus eller Rasmus Berg*) 是贺伯格写于1731年的喜剧。克尔凯郭尔在《最后的、非科学性的附言》中至少两次引用该剧，包括艾拉斯姆斯说的“地球像煎饼一样圆”的话。

(46) 古力摩·金 (Guilielmo King) 的著作《论恶的起源》 (*De Origine Mali*)，布莱梅1704年，克尔凯郭尔在这里参考的是莱布尼茨著作《关于金的〈论恶的起源〉的讨论》 (*Remarques sur le Livre de l'Origine du Mal, publié depuis peu en Angleterre*)，见埃尔德曼 (J.E.Erdmann) 编辑出版的莱布尼茨《哲学论集》 (*Opera philosophica*)，柏林1839—1840年。

(47) ①古希腊神话中半人半羊的森林之神名为萨蒂尔 (Satyr)。

②西班牙铭文原为：mas perdido y menos arrepentido。在日记中，紧随西班牙铭文之后的，还有与之对应的拉丁文plus perdu et moins repentant。

(48) 莱布尼茨的故事出自莱布尼茨著作《关于金的〈论恶的起源〉的讨论》(*Remarques sur le Livre de l'Origine du Mal, publié depuis peu en Angleterre*)。

(49) “野生树木的花香，人工栽培树木的果香”在菲罗斯特拉图斯的《英雄史》(*Heldengeschichten*)的德文本中是这样的：An wilden Bäumen sind die Blüthen wohlriechend；an zahmen, die Früchte.

(50) 关于爱神(Amor)和塞琪(Psyche)的故事，取自罗马作家卢修斯·阿普琉斯(Lucius Apuleius, 约公元125年出生)的讽刺小说《变形记》。克尔凯郭尔拥有阿普琉斯关于这个故事的拉丁文本(*Apuleii Fabula de Psyche et Cupidine*)及德译本。

(51) ①忒瑞西阿斯(Tiresias)是希腊盲预言者，最早出现在《奥德赛》中，奥德修斯将他从冥界唤醒，以预言自己的未来。日记中的诗句出自贺拉斯《讽刺诗》(*Satirer*)，拉丁原文为：...quidquid dicam, aut erit aut non：/ Divinare etenim magnus mihi donat Apollo.

②培尔(Pierre Bayle, 1647—1706)，争取精神和宗教自由的法国哲学家和批评家，1695—1697年间出版《历史与批判辞典》(*Dictionnaire historique et critique*)，克尔凯郭尔拥有该书1741—1744年出版的德文译本。

(52) 原文为希腊文，克尔凯郭尔在引用时忽略了重音。语出公元2世纪末和3世纪初的希腊智者朗古斯(Longos)的《牧歌》(*Pastoralia*)，其中的《达芙妮斯和克洛埃》(英译为*The Pastoral Armours of Daphnis and Chloe: A Novel*)是一部情色小说。

(53) ①阿伯拉尔(Pierre Abélard, 1079—1142)，中世纪法国哲学家和神学家，唯名论代表人物之一。他在巴黎遇到年轻而有才华的爱洛伊丝(Héloïse, 约1101—1164)，为其倾倒，经爱洛伊丝叔父及监护人福尔伯特的同意，成为爱洛伊丝的家族教师。两人堕入爱河，爱洛伊丝很快怀孕，两人逃跑。为了与福尔伯特和解，阿伯拉尔与爱洛伊丝成婚，但这桩婚姻是保密的。阿伯拉尔把爱洛伊丝安置在一家女修道院里，福尔伯特认为阿伯拉尔是在报复，于是雇人对阿伯拉尔实施了宫刑。最终，阿伯拉尔当了一家修道院的院长，并且创建了一座女修道院，爱洛伊丝后成为院长。

②博什维(Jacques Bénigne Bossuet, 1627—1704)，法国主教、

神学家、历史学家和法学家，以其布道词闻名。著有《论普遍历史》（*Discours sur l'histoire universelle*，1681），认为我们应从上帝的意志中寻求历史事件的原因。这部书被很多天主教徒视为是奥古斯丁《上帝之城》的续篇。

（54）鹿特丹的伊拉斯谟斯（Erasmus Rotterodamus，1467或1469—1536）是荷兰语言学家、哲学家，人文主义的先驱，著有《愚人颂》（*Stultitia loquitur*）。日记所引原文为拉丁文：neque enim sum nescia quam male audiat stultitia etiam apud stultissimos。

（55）①根据克里斯钦五世（Christian V）颁布的《丹麦法》（*Kong Christian den Femtes Danske Lov af det Juridiske Fakultet giennemset*，简称*Danske Lov*，1683年——此处引用的是1797年版），重罪犯将被处以分尸极刑；一般杀人罪则处以死刑。但根据1767年12月18日颁布的法令，如果发现有人杀人是想借被判死刑而自取性命，该犯将免于死刑，改判其他徒刑。

②克尔凯郭尔在这里颠倒了向国王发起请求的内容。根据《丹麦法》，国王有权特赦死刑犯，或者发布死刑缓刑令。

（56）①根据《丹麦法》，没有人能够在不遵守“法律和裁决”（*Lov og Dom*）的情况下被判罪，虽然国王偶尔会指派没有上诉权的法庭，同样国王保留有向强制执法的法庭求情的权利，尽管后者很罕见。

②丹麦有三级法院，第一级权力最小，第三级法院权力最大。自1771年起，哥本哈根地区仅有两级法院。

（57）引文原为拉丁文。希罗尼米·卡尔达诺（Hieronymi Cardano，1501—1576）是意大利数学家、医生和哲学家，著有17册的《论自然的多样性》（*De Rerum Varietate*）。

（58）引号内关于地震分类的内容原为拉丁文。四种地震的类型分别写为Chasmaticus（裂隙型），Brasmaticus（突起型），Clitimachus（房屋倒塌型），Micematicus（巨大声响型），因其原本就是令人费解的术语，此处翻译是在丹麦文译解基础上所做的意译。

（59）此处的数字1、奇数、偶数原为希腊文，此说参邓尼曼《哲学史》第1卷第105页。邓尼曼写道：Die Elemente der Zahlen sind das Ungerade，und Gerade，weil nemlich alle Zahlen unter die zwei Klassen，gerade und ungerade，gebraucht werden können.Eins

enthält beide Elemente , und daher ist sie gleichsam der Stamm , aus welchem alle Zahlen (wahrscheinlich durch Addition) entspringen. Die Eins selbst ist keine Zahl , denn jede Zahl ist eine Mehrheit von Einheiten.

(60) ①哈曼 (Johann Georg Hamann , 1730—1788) , 生活在柯尼斯堡的德国作家、哲学家。

②萨莫萨塔的琉善 (Lucian from Samosata , 约125—180) , 古希腊作家 , 以讽刺性对话闻名。

③德莫纳克斯 (Demonax) , 公元2世纪的希腊作家 , 犬儒学派 , 他的贡献更多在学派的道德实践 , 而非苦行主义。

(61) “埃琉西斯的奥秘”参注 (14) 中②。

(62) 日记第50则显然没有写完。

(63) ①“►◄◄◄”之间的内容 , 即日记51、52则 , 原载日记JJ的第16页 , 内容已遗失 (为6则确知遗失日记中的两则) , 汉斯·巴福曾看到 , 目前所见内容出自他所整理的《克尔凯郭尔遗稿目录登记》

(*H.P.Barfords fortegnelse* , 简称B—fort) 第368页。

②灿德伦堡 (Friedrich Adolph Trendlenburg , 1802—1872) , 德国哲学家、逻辑学家。克尔凯郭尔于1843年2月13日 , 从P.G.Philipsen处购得灿德伦堡的两本著作《亚里士多德逻辑学要素 (修订扩充版) 》(*Elementa logices Aristotelicae. Editio altera recognita et aucta* , Berlin 1842) 和《亚里士多德逻辑学要素注解》(*Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik* , Berlin 1842) 。

(64) 《非此即彼》结尾即指下卷威廉法官所写的“最后的话” (Ultimatum) , 克尔凯郭尔引用时略有出入。在《非此即彼》中说的是“kun den Sandhed , der opbygger , er Sandhed for dig” , 日记中所说的是“er Sandhed for En”。

(65) 邓尼曼在《哲学史》中指出 , 古希腊哲学家在真理标准的问题上存在巨大分歧。他认为 , 像塞诺芬尼 (Xenophanes) 、阿纳卡西斯 (Anacharsis) 、普罗泰戈拉 (Protagoras) 、高尔吉亚 (Gorgias) 、梅特罗多洛 (Metrodorus) 、阿那克萨库 (Anaxarchus) 等 , 他们认为不存在真理的标准。而其他人以“理性” (die Vernunft) 、“知觉” (der Sinn) 或“感觉” (das Gefühl) 等作为真理标准。

(66) 阿尔西巴德 (Alcibiades , 约公元前450—404年) , 希腊政

治家，出现在柏拉图对话《会饮篇》中，才华和相貌出众。“才华横溢，但在世上过着狂野的生活”（lykkeligt begavet...foer vild）的说法可能是对《旧约·箴言》21：16的戏仿：“迷离通达道路，必住在阴魂的会中。”（Et Menneske, som farer vild fra Klogskabs Vei, skal hvile i Dødnings Forsamling）

（67）“►◄”之间的内容，即日记53、54则，原载日记JJ第17页，已遗失，目前所见内容出自汉斯·巴福编辑出版的《索伦·克尔凯郭尔遗稿》（*EP I-II*）第360—361页。

（68）“倾向于激情”原为希腊文 *eukataphoríá eis páthos*。

（69）“经验使人明智”（*Erfaringen gjør et Msk.klog*）应出自丹麦谚语 *Erfaring er den bedste Lære-Mester*（经验是最好的老师）。

（70）埃瓦尔德（*Johannes Ewald*, 1743—1781），丹麦诗人，《谨防自杀》（*Advarsel mod Selv-mord*）是简称，原标题为《一首灵歌：和解者耶稣基督充满爱意的警告那些受到恶意和不幸思想诱惑而想自取性命的人》，取自4卷本《约翰尼斯·埃瓦尔德全集》（*Johannes Ewalds samtlige Skrifter*）第1卷。

（71）注释者未能找到“先有树木，还是先有种子”的“古老问题”的出处。

（72）在莎士比亚悲剧《麦克白斯》第5幕、第1场，麦克白斯夫人的侍女向医生讲述夫人的症状，然后麦克白斯夫人在梦游中出场，不停地洗手，抱怨手上有血腥气。

（73）古希腊哲学视“运动”为从可能性向现实性的过渡，“现代哲学”即指黑格尔哲学，黑格尔逻辑学中把运动视为是矛盾的调和。

（74）①“范畴表”（*Categorie-Tavle*）指亚里士多德的“十范畴”，以及康德《纯粹理性批判》中的“范畴表”。

②“调和”在日记中写为 *Mediation*，这是丹麦的黑格尔主义者黑格尔概念 *Vermittlung* 所找到的对应。

（75）日记第66则是对邓尼曼《哲学史》第1卷、第101页的简化的翻译，后面几则日记中涉及邓尼曼《哲学史》时亦然。邓尼曼原文写道：Daher konnte Pythagoras mit Recht sagen：der weiseste Mann dünke ihm der zu seyn, der den Dingen ihren Nahmen gegeben, und die Zahlen erfunden habe.

（76）“1根本不是一个数字”参邓尼曼《哲学史》第1卷、第105

页，注（59）。

（77）引号内原为希腊文 *mēden tōn óntōn estí to hen*。在邓尼曼《哲学史》中，此说最早归诸希腊哲学家辛普里丘（Simplicius，卒于547年），他著有《〈物理学〉注释》。

（78）赫拉克利特出身高贵，据说是伊奥尼亚地区繁荣程度仅次于米利都的港口安菲斯的创立人后裔，本是王位继承人，但他将王位让给弟弟。此逸事出自邓尼曼《哲学史》第1卷、第210页。

（79）“七智者”指公元前7至6世纪希腊的七位政治家，不同史料所记人名不统一。日记提及的是斯基泰出生的哲学家阿纳卡西斯

（Anacharsis），狄欧根尼·拉尔修在其《古代贤哲言行录》（丹麦文题为 *Diogen Laërtes filosofiske Historie*，中译依从英文本标题 *Lives of the Ancient Philosophers*）第1册、第8章中记有他说的话：“奇怪的是，在希腊，有艺术经验的人争夺奖项，没有艺术经验的人当裁判。”（*Underligt er det, at hos Grækerne stride kunsterfarne Mænd om Prisen, men uerfarne Mennesker ere Dommere.*）日记所引七智者之一的的话是对狄欧根尼所言的改写。

（80）用产钳从母体中取出的婴儿，对母亲所遭受的痛苦有短暂（而非持续）的记忆。此说可参萨克斯托夫（M.Saxtorph）1828年在哥本哈根出版的《最新产科文摘：助产士手册》（*Nyeste Udtog af Fødsels-Videnskaben, til Brug for Jordemøderne*）。

（81）庞图皮丹（Erik Pontoppidan，1698—1764），丹麦—挪威作家，挪威国教会路德宗主教，历史学家，其教义说对丹麦和挪威教会的思想和实践产生深远影响。日记说的《释义书》（*Pontoppidans Forklaring*）是简称，作于1738年，该书是对路德所做的《小教理问答》（*Liden Catechismo*）的解释。

（82）留基伯（Leucippus）是公元前5世纪希腊哲学家，原子论的提出者，论著《大宇宙系统》（*Megas Diakosmos*）仅有残篇流传。

（83）“没有枕头的地方”语出《马太福音》8：20：“狐狸有洞，天空的飞鸟有窝，人子却没有枕头的地方。”相同的话还可见《路加福音》9：58。

（84）“天空的飞鸟和田野的花朵”语出《马太福音》6：24—34 中的第26节：“你们看天上的飞鸟，也不种、也不收、也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活他，你们不比飞鸟贵重得多么？”第28节：“何必为

衣裳忧虑呢？你想野地里的百合花怎么长起来，他也不劳苦、也不纺线；”以及第34节：“所以，不要为明天忧虑；因为明天自有明天的忧虑，一天的难处一天当就够了。”

（85）①基督教告诫人们要勤勉于自己的天职，既要屈从于上帝厘定的道德秩序，又要确保日常生活的进行。参巴利（N.E.Balle）、巴斯特霍尔姆（C.B.Bastholm）所著《丹麦学校所用基督教路德宗读本》（*Lærebog i den Evangelish-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler*），首版1791年。

②日记原文戛然而止，没有标点。

（86）①“称我那一丁点智慧为诡辩”（*kalde min Smule Viisdom Sophistik*）可能指海贝尔和哥尔德施密特对《非此即彼》发表的评论。海贝尔在1843年3月1日的《智识杂志》（*Intelligensblade*）上发表评论，称赞《非此即彼》的作者拥有“超乎寻常的机智、学识和形式技巧”。哥尔德施密特（M.A.Goldschmidt）在1843年3月10日的《海盜船》（*Corsaren*）上发表评论，说作者是“一个强大的精神，他是一个精神贵族（*Aandsaristocrat*），他嘲笑了整个人类，揭示出其可悲之处，因此作者设立了一种荣誉，他自费出书而不考虑是否有人会买书。”

②希腊智者靠诡辩论谋生，但克尔凯郭尔自费出版《非此即彼》时，他为纸张和印刷支付了640元（*rigsdaler*）46斯基令（*skilling*），售出100本后，于1843年5月7日从瑞兹（C.A.Reitzel）获得395元80斯基令，说明《非此即彼》首次印刷时克尔凯郭尔未能收回本钱。

（87）泰阿泰德此言原文为希腊文，出自《泰阿泰德》148e，是苏格拉底针对泰阿泰德说自己不能停止思考而言。译文见《泰阿泰德》，詹文杰译注，商务印书馆2015年，第18页。

（88）克尔凯郭尔拥有多种文本的柏拉图对话集。①希腊文和拉丁文的《柏拉图著作》（*Platonis opera, quae exstant*，简称*Platonis opera*），由F.Ast编辑出版，11卷，莱比锡1819—1832年；②施莱尔马赫（F.Schleiermacher）在1804—1828年出版的6卷本德译*Platons Werke*中的前3卷；③海斯（C.J.Heise）于1831—1859年间出版的8卷本丹麦文译本《柏拉图对话选》（*Udvalgte Dialoger af Platon*）。

（89）根据《丹麦法》（*Danske Lov*），卖淫是违法的，但因在实际上很难禁止而被容忍。为防止性病传播，如果妓女主动向警方报告病情，警方将保证隐去其姓名，并提供免费治疗。

(90) 如果有妓女(或者未婚女子)生子,她们可以匿名进入位于哥本哈根阿美丽街(Amaliegade)的丹麦皇家育婴堂及孤儿院(Den kongelig Fødsels-og Plejestiftelse)。如果她们支付每年50元的非婚生婴儿抚养费,孩子可以由孤儿院或由收养家庭照管。但实际上只有很少人能够支付这笔钱,因此如果这些人不愿放弃匿名的话,她们必须把孩子带走自己照管。

(91) “给予比收取要好”(Det er bedre at give end at tage)语出《使徒行传》20:35,保罗引耶稣的话:“施比受更为有福”(Det er sagligere at give end at få)。

(92) 此处引用的是法国诗人兼批评家布瓦洛(Nicolas Boileau-Despréaux, 1636—1711)的诗句: Un sot trouve toujours un plus sot, qui l’admire, 出自1674年《诗艺》(*L’art poétique*)一书。

(93) “受诺言的约束”原文为拉丁文 reus voti, 语出维吉尔的诗作。

(94) 日记中所说的获得了“神学学位”(theologisk Attestats),即指通过“神学学位考试”(theologisk embedseksamen),时间是1840年7月3日。1841年9月29日,克尔凯郭尔以《论反讽概念》(*Om Begrebet Ironi*)通过答辩,获得哲学博士学位。《非此即彼》的写作很可能始于1841年10月,结束于1842年9月。

(95) 明斯特(Jacob Peter Mynster, 1775—1854),丹麦神学家,1834年起任西兰岛大主教,丹麦国教会的领导人,他是克尔凯郭尔父亲的座上宾。曾出版多卷册的《年度礼拜日和节日布道书》(*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dag i Aaret*)及《布道词集》(*Prædikener*)。

(96) “基督向他的门徒掩盖了一些东西,因为他们无法承受”指《约翰福音》16:12:“我还有好些事要告诉你们,但你们现在担当不了。”

(97) “我在上帝面前一无所知”(mod Gud har jeg altid Uret)语出《非此即彼》下卷结尾处“最后的话”,所不同之处是,后者是说 mod Gud har vi altid Uret, 说的是“我们—vi”而非“我—jeg”。

(98) 在《贝克尔世界史》(*Beckers Verdenhistorie*)第11卷(1827年)中这样写道:“基督教会的破坏者发明了理性崇拜(Fornuftens Cultus), 1793年11月10日,他们在巴黎圣母院首次庆祝

了它。一个臭名昭著的妓女变身为理性女神，她半裸着坐在战车上，驶向祭坛，人们用赞歌和焚香来表达敬意。”但书中并未提到该妇人的下场。

(99) 本则日记实际上是克尔凯郭尔对邓尼曼所引普罗塔克《论心灵宁静》(De tranquillitate animi) 中的话的翻译。泰奥多罗斯(Theodoros) 生于公元前4世纪，伊壁鸠鲁派哲学家，“无神论者”(原文为希腊文átheos) 是其译名。

(100) ①亚伯拉罕的故事见《创世记》22:1—19。耶和华令亚伯拉罕带着爱子以撒到摩利亚山上，把以撒献为燔祭。到了第三日，父子二人才动身前往摩利亚。当亚伯拉罕准备好了燔祭的柴，手拿火与刀的时候，以撒问父亲，燔祭的羊羔在哪里，亚伯拉罕回答他：“神必自己预备作燔祭的羊羔。”(22:8) 于是二人继续前行，到了神指定的地方。正当亚伯拉罕举刀砍向以撒的时候，天使降临，让亚伯拉罕刀下留人，燔祭的公羊现身。耶和华知道亚伯拉罕是敬神的，就对他说：“论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你子孙必得着仇敌的城门。并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。”(22:17—18)

②克尔凯郭尔拥有《古兰经》的德文译本*Der Koran* (trans.by Ullmann, Crefeld 1840)。但克尔凯郭尔可能没有找对地方。日记所说《古兰经》没有公布关于摩利亚之行的意图，那是指不在题名为“易卜拉欣”的章节中，而是在第37章“列班者”(Die sich Ordnnenden) 中。这里，接受考验的不是Isak，中译“易司哈各”，而是他的兄弟Ismael，中译“易司马仪”，而且他事先知道易卜拉欣要将他作为牺牲。经中这样写道：“现在，他到了理智的年纪了，于是亚伯拉罕对他说：噢我的儿子，我梦到我要把你作为牺牲，现在想想吧，你怎么看。可他回答说：做吧，我的父亲，做你被要求的事，而且有真主的意愿，你会发现我是非常有耐性的。”此处的内容根据克尔凯郭尔所拥有《古兰经》德译本第386页译出。

(101) “像复仇神那样立在他的头上”指古希腊神话中的复仇女神(Furies) 的蛇发。

(102) 日记87则中“▶◀”之间的内容，原载日记JJ第30—31页，已遗失，现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》(EP I-II) 第406—407页。本则日记可与克尔凯郭尔假名著作《畏惧与颤栗》中“心境”开篇内

容互读。参《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致命的病症》，京不特译，中国社会科学出版社2013年，第2—3页。

(103) ①《地址报》(*Adresseavisen*)创建于1759年，是哥本哈根重要的广告阵地。在1843年4月10日(no.85)的《地址报》上确有一则出售黑色重磅真丝面料的广告，所不同是长度写为14丹尺(“丹尺”即Alen，是丹麦的长度单位，1 Alen=0.504米)，而且还有一条精美法式披肩，低于原价出售，附有联系人地址。

②《地址报》的“多样广告”栏目(*Blandede Bekjendtgørelser*)中，采用Formedelst anden Bestemmelse(计划有变)是固定用法。

(104) ①克尔凯郭尔的时代，很多神学毕业生在完成结业考试后，会给富人和官员子女充当家庭教师。

②克尔凯郭尔于1840年7月3日通过神学学位毕业考试，同年9月8日与雷吉娜·奥尔森订婚。日记中所说“以成为灵魂导师终”(endte med at være sjælesørger)或许是指，他在1841年10月11日解除了与雷吉娜的婚约之后，在雷吉娜父亲的要求下，于当晚和第二天试图去安慰雷吉娜。另外，还可能指献给雷吉娜的《两则建设性演讲》(*To opbyggelige Taler*)，其中用“那个个体”(hinn Enkelte/ that individual)指雷吉娜。

(105) 根据1709年颁布的《国王法》(*Kongsloven*)和1797年的《丹麦法》(*Danske Lov*)，臣民要称国王为Deres Majestæt(陛下)。在《丹麦法》第1册、第1章、第1节中，命令国民要“认可和尊重国王，作为尘世间高于所有法律之上的至高的领袖。国王不承认除上帝之外的任何领袖或法官在他之上，不管是教会还是尘世事务。”

(106) ①“秃鹫林”在丹麦文中写为Gribskov，位于哥本哈根北部，至今仍是丹麦西兰岛最大的森林，其中不允许放牧的保留林(fredskov)42平方千米，相邻森林55平方千米。

②“八路汇聚口”在丹麦文中写为Ottoveiskrogen，命名反映了17世纪丹麦的公路和道路规划管理办法。“八路汇聚口”位于秃鹫林南端，1913年此处为克尔凯郭尔树立了堆石纪念碑。

(107) ①日记中所说的“《两则布道词》(*To Prædikener*)”当指克尔凯郭尔1843年出版的《两则建设性演讲》(*To opbyggelige Taler*)。“序言”的写作日期标为1843年5月5日，克尔凯郭尔30岁生日，但这个日期很可能是提前写的，因为书于5月6日印刷完毕，由此推

测书稿可能在4月中旬即送交印刷厂。

②在《两则建设性演讲》的序言中克尔凯郭尔专门提到，“这本书被叫做‘演讲’（Taler）而非布道词（Prædikener），这是因为作者并无布道（prædike）的权威。”

（108）①“那个个体”（den‘Enkelte’）出现在克尔凯郭尔《两则建设性演讲》的“序言”中。他这样写道：“那个个体（hinn Enkelte），就是我怀着喜悦和感激所称之为的我的读者，……”。研究者未能确认日记所说的排字工是何许人。

②《两则建设性演讲》应该印刷了500册。

（109）日记93则中“▶◀”之间的内容在日记JJ第34页，已遗失，现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》（*EP I-II*）第410页。

（110）“▶▶◀◀”之间的内容在日记JJ第34页，已遗失，目前所见内容出自《克尔凯郭尔遗稿目录登记》（*B-fort*）第368页。

（111）研究者无法确定，日记中所说的“把那则解释了这事的秘密注释移开”是事实还是虚构。

（112）“耶稣的话”指《马太福音》6：17—18，耶稣说：“你禁食的时候，要梳头洗脸，不叫人看出你禁食来，只叫你暗中的父看见；你父在暗中察看，必然报答你。”

（113）“宗教团体以及为教众观念而生活”可能指格伦德威（N.F.S.Grundtvig）提出的以教众的团结合作作为基督教基础的主张。

（114）“权威性”（Myndighed）尤指已受圣职的牧师的权威，克尔凯郭尔不具备这种权威性，这是他把他的“布道词—Prædikener”改为“演讲—Taler”的原因。

(115) “巴兰的驴子”参《旧约·民数记》22：21—30。故事中，耶和華使巴兰的驴开口说话，也使巴兰眼睛明亮，看到了耶和華的使者，最终认识到自己犯下的罪。

(116) 克尔凯郭尔著作的注释者没有在《地址报》上找到日记所描述的园丁做自我推荐的图文，但却在1843年2月6号、11号、16号出版的《贝林时报》(*Berlingske Tidende*) 中“休闲服务”(Ledige Tjenester) 栏目中，看到一个寻找园丁的广告，配图是一名园丁用喷壶给花木浇水。

(117) “我不干……该死的一切”(Det vil jeg ei, det vil jeg ei, det vil jeg ei, nei, nei, F— i Vold med det Hele) 取自欧沃斯寇(Th.Overskou) 翻译的斯克里布(E.Scribe) 歌剧《泰瑞西那的酒吧》(*Fra Diavolo eller Værtshuset i Terracina*)。这是剧中人洛克博罗爵士的唱段，他是英国人，因此唱词中有一句“No, no, no, no, no, Goddam!”克尔凯郭尔在写作时有意回避骂人话，因此他将 Fanden i Vold 简写为 F—i Vold (Goddam)。1831年5月19日至1842年2月21日，这部歌剧在皇家剧院共上演53场。

(118) “不买，不读，不评论，凡此等等”可能是对海贝尔就《非此即彼》(*Enten—Eller*) 所撰写的评论的戏仿。评论中说：“人们想：‘我有时间读这样一本书吗？有什么保证我的付出有所回报呢？’人们奇妙地感到自己被这题目本身所吸引，他们将之运用到自己与这本书的关系之上，并且自问：‘我是要读它，还是不读它？’(Skal jeg enten læse den, eller lade det være?)”。(下划线为译者所加，以突出这个问题与克尔凯郭尔书名之间的对应关系。)

(119) “放在黑暗的坑中”(sat ned i det mørke Hul) 语出《旧约·诗篇》88：2—9，尤其是6—9行。“你把我放在极深的坑里，/在黑暗地方，在深处。/你的忿怒重压我身；/你用一切的波浪困住我。/你把我所认识的隔在远处，/使我为他们所憎恶。/我被拘困，不得出来；/我的眼睛因困苦而干瘪。”

(120) “蝗虫”的典故可能指古罗马神话中，提瑟努斯(Tithonus) 与司清晨女神奥罗拉(Aurora, 即希腊神系中的Eos) 结婚，奥罗拉为提瑟努斯获得了永生，但却忘记把青春包含在内。提瑟努斯老了，丧失了他俊美的外貌，还有奥罗拉的爱情。他请求变回有死的人类，但没有成功。最后，奥罗拉把他变成了一只蟋蟀或者蝗虫。克尔

凯郭尔还可能指《旧约·诗篇》109：23：“我如日影渐渐偏斜而去；/我如蝗虫被抖出来。”

（121）“坚忍不拔地工作”是对spændt i Selerne的意译，直译指给马或牛套上轭，由此衍生的成语lægge i Selen意为“坚忍不拔地工作”。

（122）“牛犊”的典故出自《旧约·耶利米书》31：18：“我听见以法莲为自己悲叹，说：/‘你责罚我，我便受责罚，/像不惯负轭的牛犊一样。/求你使我回转，我便回转，/因为你是耶和华我的神。”

（123）“让伦理见鬼去吧”原文写为det Sk—t med det Ethiske，克尔凯郭尔再一次有意隐去了忌讳的骂人话Skidt。

（124）道博（Karl Daub，1765—1836），德国神学家，日记中所引的话出自他与德国哲学家罗森克朗兹（Karl Rosenkranz，1805—1879）的对话，见《追忆卡尔·道博》（*Erinnerungen an Karl Daub*，Berlin 1837）。

（125）研究者未能查明此处所言苦修者的身份。

（126）“忧惧与战兢”（den Angst og Bævelse）可能指《约伯记》4：13—14：“在思念夜中异象之间，世人沉睡的时候，/恐惧、战兢临到我身，（da kom Frygt og Bævelse paa mig）/使我百骨打战。”

（127）博那维尔（August Bournonville，1805—1879），丹麦舞蹈家、编舞、芭蕾大师，1830年起受聘于皇家剧院。1832年他创作芭蕾舞剧《浮士德》，从1832年4月25日至1843年3月13日，该剧在皇家剧院上演32场。自1842年6月10日起，博那维尔出演梅菲斯特菲勒斯，而之前他扮演的是浮士德。

（128）温斯洛（Carl Winsløv，1796—1834），丹麦演员，自1819起受聘于皇家剧院，一直到逝世。在丹麦诗人亚当·欧伦施莱格尔（Adam Oehlenschläger）的作品《卡尔大帝》（*Karl den Store*）1829—1830年的演出季中，温斯洛出演剧中人卡尔大帝的私生子皮平。事实上，皮平并没有“耐心”（Taalmodighed）的台词，克尔凯郭尔可能指的是皮平第一场的独白，他想治愈自己气质性的急躁，以便能骗过他的父亲。在海贝尔1827年的音乐喜剧《不分手》（*De Uadskillelige*）当中，温斯洛扮演克里斯特尔（Klister，意为“胶水”）的角色，他总是发脾气，并且不停地指责心上人艾美丽，但这两个人在“胡言乱语和厌倦”之中并不分手。

（129）彼得拉克（Francesco Petrarca，1304—1374），意大利

诗人、语言学家和哲学家，人文主义者。诗作《爱神的胜利》原文为 Trionfo dell'Amore，德译为 Triumph Armors。

(130) ①《丹麦人在巴黎》(*De Danske i Paris. Vaudeville i to Acter*) 海贝尔创作的两幕音乐喜剧。自1833年1月29日至1842年5月19日，该剧在皇家剧院上演41场。

②“音乐喜剧”原文为法文 Vaudeville，本意为“民歌”、“通俗歌曲”，作为戏剧表现形式则为包含民歌在内的音乐剧，为市民所喜闻乐见，剧中的歌曲曲调简单，通俗易懂。受德国和巴黎剧院的影响，海贝尔于1825年将此种艺术形式引入皇家剧院。Vaudeville在英语中表示包含有歌舞、杂耍等的综艺节目，故根据上下文还可译为“杂耍剧”。

(131) “▶◀”之间的内容，即从日记第95则“在我死后”始，至日记第106则上，原有内容在日记JJ第34—39页，已遗失，现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》(*EP I—II*)第416—419页。

(132) 贺伯格(Ludvig Holberg, 1684—1754)，丹麦—挪威作家、学者，1717年起任哥本哈根大学教授。“贺伯格的尤利西斯”指贺伯格1725年创作的喜剧《伊塔卡的尤利西斯或一出德国喜剧》(*Ulysses von Ithaca eller En tysk Comoedie*)。自1835年后，该剧不再在皇家剧院上演。

(133) ①1843年“复活节首日”是4月16日，根据《地址报》1843年4月15日的预告，明斯特主教在“圣母大教堂”(Vor Frue Kirke)主持晚祷式。

②“她冲我点头示意”指雷吉娜·奥尔森(1822—1904)，1840年9月8日至1841年10月11日期间她与克尔凯郭尔订婚。1843年与约翰·施莱格尔(Johan Frederik Schlegel)订婚，并于1847年11月3日与之永结百年之好。

(134) “一年半的痛苦折磨”暗指克尔凯郭尔1841年10月11日与雷吉娜·奥尔森解除婚约后至1843年4月16日(复活节首日)这段时间。为了使雷吉娜解脱，克尔凯郭尔故意给她留下一个印象，即婚约是一个骗局，而非出自对她的爱。

(135) 日记显然没有写完，没有标点。根据《克尔凯郭尔遗稿目录登记》(*Bfort*)，有两页日记(第42—43页)在此处被撕掉。

(136) “雷吉娜的骄傲和克尔凯郭尔的谦卑”具体所指不明。

(137) “当她勇敢地反对我的时候”可能指1841年8月11日，克尔

凯郭尔用退还订婚戒指的方法试图解除与雷吉娜的婚约。根据克尔凯郭尔1849年9月1日的札记（NB：12）《我与她的关系》（Mit Forhold til hende）中的陈述，雷吉娜立刻回信拒绝，她在信中请求克尔凯郭尔“看在耶稣基督和对我已故父亲的回忆的份上不要抛弃她”。

（138）“后来”可能指从1841年8月11日克尔凯郭尔试图解除婚约，至10月11日正式解除婚约这两个月时间。根据《我与她的关系》，这两个月是“欺骗的两个月”，“为了摆脱她……因此必须残忍”。

（139）“第二则布道词”指克尔凯郭尔1843年出版的《两则建设性演讲》中的第二则，在前言中，克尔凯郭尔坚持称之为“演讲”（Taler）而非“布道词”（Prædiken）。这则演讲的标题Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra，直接取自《雅各书》1：17：“各样美善和各样全备的赏赐，都是从上头来的，（……）”。

（140）“你们这些不好的人”原文写为：vide I da som ere onde at give Eders Børn gode Gaver, hvor meget mere skulde da Gud ikke vide det。这段话当取自《马太福音》7：11，但略去了“天上的父”的字样：Dersom da I, som ere onde, vide to give Eders Børn gode Gaver, hvor meget mere skal Eders Fader, som er i Himlene, give dem gode Gaver, som ham bede。（你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况你们天上的父，岂不更把好东西给求他的人么？）

（141）日记中所说的《福音书》指《马太福音》16：2—4，法利赛人和撒都该人来试探耶稣，让其行神迹。“耶稣回答说：‘晚上天发红，你们就说：天必要晴。早晨天发红，又发黑，你们就说：今日必有风雨。你们知道分辨天上的气色，倒不能分辨这时候的神迹。一个邪恶淫乱的世代求神迹，除了约拿的神迹以外，再没有神迹给他看。’耶稣就离开他们去了。”

（142）从克尔凯郭尔专门把《约伯记》28章第12行的内容独立标记的方式，可揣想这句是重点：“然而智有何处可寻？/聪明之处在哪里呢？”

（143）克尔凯郭尔1843年5月8日从哥本哈根乘邮船“伊丽莎白女王号”（Droning Elisabeth）抵达德国的施特尔松德（Stralsund），其时的《地址报》上有报道。在施特尔松德留宿一夜后，乘马车前往什切青（Stettin，历史上曾被多国统治，第二次世界大战后归波兰），当时火车已通车，从什切青到柏林只需9～10小时，若乘马车从施特尔松德

到柏林则需要30 小时。5月30日，克尔凯郭尔乘坐“瑞典雄狮号”（Svenska Lejonet）从施特林松德返回哥本哈根。

（144）“韦伯最后的圆舞曲”可参《卡尔·玛利亚·韦伯最后的圆舞曲：最新和受喜爱的钢琴舞曲选集》第15曲。韦伯（Carl Maria von Weber，1786—1826），德国作曲家，德国浪漫主义歌剧之父，创作有歌剧《自由射手》（*Der Freischütz*，1821），在1822—1841年间，该剧在皇家剧院演出60场。

（145）①“上一回在柏林”指1841年10月底至1842年3月初克尔凯郭尔在柏林的逗留，其间他聆听了谢林在柏林大学讲授的“启示哲学”。

②“动物园”（Thiergarten）是位于勃兰登堡门西边的公园。

（146）根据克尔凯郭尔1843年5月15日致友人埃弥尔·博伊森（Emil Boesen，1812—1881）的信，他两次在柏林住的是同一个地方，地址是Jägerstrasse und Charlottenstrasse an der Ecke。只是1841—1842年，克尔凯郭尔租下整个公寓的第二层；1843年，因房东——药剂师朗格（Lange）成家，克尔凯郭尔只能租下一个房间，他在信中说“因此我像隐士一样待在一个房间里，那里还有我的床”。房东从1840年起，在房子的第一层开设了一家药店“所罗门王药店”（König-Salomo Apotheke）。

（147）克尔凯郭尔抵达柏林时，下榻位于Burgstrasse 20的旅馆Hôtel de Saxe（萨克森旅馆），在日记和致埃弥尔的信中，克尔凯郭尔称之为Hotel Saxen。根据当时的资料，该旅馆属于“一流的小旅馆”（Gasthoefe erster Klasse）。旅馆毗邻斯普瑞河（Spree Fluss）。

（148）克尔凯郭尔从旅馆房间看到的作为背景的教堂是Berliner Dom（柏林大教堂）。1841—1842年克尔凯郭尔在柏林的时候，他先住在Mittelstraße，这里不直接临水，但街上有教堂Dorotheen Kirche；后来住在Jägerstraße，也不直接临水，但附近有教堂Französische Kirche，后称Französische Dom（法国大教堂）。

（149）“上帝是持续不变的”（at Gud altid er den samme）的意思，参《雅各书》1：17：“各样美善和各样全备的赏赐，都是从上头来的，从众光之父那里降下来的；在他并没有改变，也没有转动的影儿。”

（150）“绝对的悖谬”（den absolute Paradox）参克尔凯郭尔：《哲学片断》第三章，王齐译，中国社会科学出版社2013年，第44—59页。

(151) “四毛钱”对应于原文4 ß，即4 skilling (4 斯基令)，实际价值相当于1/24个rigsdaler (丹麦国家银行币，1 rigsdaler = 96 skilling)，作为固定用法表示很少的钱。克尔凯郭尔1843年出版的《两则建设性演讲》一书卖32 skilling。

(152) “▶◀”之间的内容，即从日记第109则 (“柏林，1843年5月10日”) 始，至日记111则后半部，原有内容在JJ第46—47页，已遗失，现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》(EP I—II) 第412—413页。

(153) “愚拙的人类理智”(daarlige msklige Forstand) 可能语出《哥林多前书》1: 21—24。“世人凭自己的智慧既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人；这就是神的智慧了。犹太人是要神迹，希利尼人是求智慧；我们却是传钉十字架的基督。在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙(Daarlighed)；但在那蒙召的，无论是犹太人、希利尼人，基督总为神的能力，神的智慧。”

(154) ①研究者未找出“老船长”究竟何人。但他很可能是为前往“东印度”(Ostindien，1492年哥伦布到达美洲，误认为是印度，后欧洲殖民者称南、北美大陆间的群岛为“西印度”，称亚洲的印度和马来群岛为“东印度”) 和中国的商船服务，尤其是在1793—1799年间因丹麦在拿破仑战争期间的中立立场而造就的商业繁荣时代。

②“迷你”(Mini) 是一家位于哥本哈根国王新广场的咖啡馆，克尔凯郭尔自30年代中期喜欢去那里，咖啡馆还为克尔凯郭尔供应咖啡豆。

(155) ①“上帝之名”(Guds Navn) 语出《出埃及记》20: 7: “不可妄称耶和华你神的名，因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。”

②通常国王只在最高法院的开庭日、即每年3月的第一个星期四在最高法院现身，但最高法院的辩护律师有责任在辩护进程中以恭敬的语言指向国王。国王宝座旁有一个墨水池(Blækhuus，英译inkwell，指旧时嵌入写字台的墨水瓶)，它是国王之名的象征，因为最高法院法官在形式上代表的是国王的意志，也以国王之名签署最终的裁决。

(156) “《旧约》中被允许的称呼上帝的方式”指在祈祷中用第二人称，这是《旧约》的一个典型特征。参日记JJ: 90。

(157) 1843年5月17日，克尔凯郭尔仍在柏林。

(158) “用她的尖叫使我焦虑”指克尔凯郭尔在1841年10月11日与

雷吉娜解除婚约时，雷吉娜曾尖叫着说，这是她的死期；克尔凯郭尔将之理解为，他良心上有桩命案，不管雷吉娜是否真的死亡。参1847年5月的札记NB：210。

（159）“有罪，还是无罪？”（*Skyldig-Ikke Skyldig*）很可能指的是克尔凯郭尔与《非此即彼》同时写作的故事，最初想起名为《不幸的爱情》（*Ulykkelig Kjerlighed*）。1843年5月克尔凯郭尔在柏林时重返该主题，开始写一个新故事，题名为《有罪，还是无罪？》，手稿中仅有两个片断保存，其中的一个涉及与雷吉娜的关系。1845年出版的《人生道路诸阶段》（*Stadier paa Livets Vei*）中就有同名作品。

（160）“如果有可能，她将成为我的妻子”可能指克尔凯郭尔1843年5月30日从柏林返回哥本哈根时，得知雷吉娜已与约翰·施莱格尔（*Johan Frederik Schlegel*，1817—1896）订婚，因此他在考虑重拾旧爱。

（161）①在1849年9月1日的札记《我与她的关系》（NB：12）中，克尔凯郭尔这样写道：“她常常发出这样的议论：你永远都不会快乐，因此对你无论如何都没有关系，只要我获准跟你在一起。还有一次她说：她永远都不会询问我任何事情，只要她可以和我在一起。”

②在《我与她的关系》中，克尔凯郭尔写道，解除婚约的当天，他从雷吉娜家到剧院，与埃弥尔·博伊森会面。演出结束，雷吉娜的父亲找到克尔凯郭尔，要跟他谈话，两人相伴回到雷吉娜的家。“他说：这会是她死去，她非常绝望。我说：我一定会使她得到安宁；但事情无可更改。他说：我是一个骄傲的人；求人不容易；但是我请求您不要与她决裂。他真的了不起；我受到震动。但是我说话算话。”

（162）“羞羞答答”对应于原文*knibsk*，指在性问题上的害羞，贬义时表示在性问题上的大惊小怪、故作忸怩、伪善。

（163）这句话在此处戛然而止，根据《克尔凯郭尔遗稿目录登记》（*B-fort*），克尔凯郭尔在这里撕掉了两页纸（第52—53页）。

（164）①此处所说的这些“可怕的事情”（*forfærdelige Ting*），尤其是克尔凯郭尔指的“各种欲望，越轨行为”（*Lyster og Udskeielser*）具体所指不明。这里说的“我和父亲的关系”指克尔凯郭尔与自己的父亲的关系。

②为保持克尔凯郭尔这段痛苦而隐晦的内心独白的原貌，译者完全遵从原文所有的标点符号。

(165) “神圣的迷狂”(日记中简写为guddl.Vanvid, 即guddomlig Vanvid) 的说法可参柏拉图对话《斐德罗》265b。苏格拉底将迷狂分为两类: 一是因人的疾病产生, 二是受到神的激励产生。后者又可分为四部分, 分别与四位神灵相连, 它们分别是: 源于阿波罗的“预言的迷狂”; 源于狄奥尼修斯的“秘仪的迷狂”; 源于缪斯的“诗歌的迷狂”; 源于阿佛罗狄忒和爱神的“爱的迷狂”, 后者正是“最高的迷狂”。参《柏拉图全集》(增订版), 上卷, 王晓朝译, 人民出版社2018年, 第676页。

(166) 即使在克尔凯郭尔生活的时代, 麻风病仍被视为带有某种道德耻辱。

(167) 新教教会非常重视悔悟, 悔悟是对罪的忏悔的必要条件, 因而也是相信罪的宽宥的条件。《非此即彼》下卷威廉法官对悔悟就有深刻的阐发。

(168) ①“即使尽了最大努力, 我还是有罪”指奥古斯丁的原罪观。克尔凯郭尔1833—1834年冬季学期和1834年夏季学期在哥本哈根大学听克劳森教授(H.N.Clausen)讲授基督教教义课时, 在涉及奥古斯丁原罪观时在笔记上这样写道: “所有人通过亚当且与亚当一起犯罪, 作为公正的惩罚, 一个人在出生时即接受了被诅咒的自然本性, 人有自由做恶。”

②“我就不能真正采取行动了, 因为我要悔悟”可能暗指H.L.马腾森在其《道德哲学体系纲要》(*Grundrids til Moralphilosophiens System*, 1841)一书讲到的德国哲学家费希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814)对悔悟的摒弃。费希特指出, 因为已然采取的行动无可更改, 人们不敢花时间去悔悟。

(169) ①《阿格耐特和人鱼》(*Agnete og Havmanden*)是一首民歌, 参《中世纪丹麦诗歌选》(*Udvalgte Danske Viser fra Middelalderen*, 1812—1814), 丹麦诗人延斯·巴格森(Jens Baggesen, 1764—1826)1808年以此为基础重新创作了诗作《小岛园的阿格耐特》(*Agnete fra Holmegaard*)。

②“从未出现在任何一位诗人的头脑中”(ikke er opkommen i nogen Digters Hoved)语出《哥林多前书》2:9: “神为爱他的人所预备的, /是眼睛未曾看见, /耳朵未曾听见, /人心也未曾想到的(ikke er opkommet i noget Menneskes Hierte)。”

(170) JJ: 120在很多细节上可与JJ: 115互读。如JJ: 120中所

说的“因为那样他就必须与阿格耐特结婚，把她带入自己全部的悲惨生存样态之下”，可参照JJ：115中“假如我说明原因，我就不得不与她在可怕的事情当中结婚，我与父亲的关系……”。再比如，JJ：120中，“假如人鱼能够有所信，那么他的信仰或许能够使他转变成人”，可参照JJ：115所说的“假如我曾经有信仰，我就会和雷吉娜在一起。”

（171）克尔凯郭尔对“宗教”（det Religiøse）的解释，从“宗教”的拉丁语religio与动词religo相关联入手，后者意为“解除，松开”。

（172）“我的安提戈涅”参注（12）。

（173）所罗门和大卫是公元前10世纪以色列国王，所罗门是大卫王与妻子拔示巴所生的儿子，以智慧著称。日记中讲到的所罗门王与大卫王之间的关系，可参《列王纪上》11：1—6，所罗门王除娶法老女儿为妻外，还宠幸了许多耶和華告诫过的不可与之相通的外邦女子，所罗门爱恋这些妃嫔，她们确也诱惑他的心去随从别的神。所罗门没有效法他的父亲大卫王专心顺从耶和華。

（174）“如果大卫是神秘主义者”可参《非此即彼》中威廉法官对悔悟和神秘主义所做出的区分。参克尔凯郭尔：《非此即彼》下卷，京不特译，中国社会科学出版社2009年，第293—307页。

（175）《西拉书》是《旧约》外典（apocryphal），西拉（Jesus Sirak）是犹太作家和耶路撒冷上流社会的官员，《西拉书》约写于公元前180年。克尔凯郭尔日记中所引是其时官方《旧约》版本，但字句略有改动。在当今的丹麦语和英语《旧约》中，这句话被记为4：15。英文本中此句写为：Better are those who hide their folly than those who hide their wisdom.

（176）“通过悔悟能够保持与上帝的爱的关系”可参克尔凯郭尔：《非此即彼》下卷，京不特译，中国社会科学出版社2009年，第268页。

（177）在新教教义中，悔悟者本人并不能希望通过自身的悔悟而获得罪的宽宥。

（178）“保罗登船”可参《使徒行传》，尤其是27：33—34。保罗在赴罗马的船上遇到了风浪，众人多日不进食。“天渐亮的时候，保罗劝众人都吃饭，说‘你们悬望忍饿不吃什么已经十四天了，所以我劝你们吃饭，这是关乎你们救命的事，因为你们各人连一根头发也不至于损坏。’”

(179) “可他是上帝的一个使徒”参《罗马书》1:1—2:“耶稣基督的仆人保罗，奉召为使徒，特派传神的福音。这福音是神从前藉众先知，在圣经上所应许的。”

(180) 沙克·斯泰费尔德 (Schack Staffeldt, 1769—1826)，丹麦诗人，引文出自他的传奇故事 (Romance) 《爱火》 (*Elskovbaalet*)。

(181) ①日记中所说回忆录的作者是尼布甲尼撒二世 (Nebucadnezar, 公元前605—562)，巴比伦国王，在《旧约·但以理书》第2—4章中，尼布甲尼撒为自己做的梦而心烦意乱，先知但以理为他解梦。在4:32中，但以理说：“你必被赶出离开世人，与野地的兽同居；吃草如牛，且要经过七期。等你知道至高者在人的国中掌权，要将国赐与谁，就赐与谁。”

②出版者尼古拉斯·诺特宾尼，原文为Nicolaus Notabene，此为音译。Notabene为拉丁语，意为“批评意见”或者“札记”(NB)。因作者名的首字母N.N还是拉丁语nomen nescio的简称，意为“无名氏”，故还可译为“无名氏”。

(182) ①日记所引的书的完整标题应为：《C·西尔纽斯·麦锡纳斯：生平和著作的历史调查》(*C.Clinius Maecenas.Eine historische Untersuchung über dessen Leben und Wirken*)，日记略去了über dessen Leben und Wirken。

②盖乌斯·西尔纽斯·麦锡纳斯 (Cajus Cilnius Maecenas, 公元前8世纪去世) 是罗马贵族，奥古斯都大帝的密友和顾问，热爱文学艺术，资助维吉尔、贺拉斯等诗人，他的姓Maecenas衍生出的mæcen (复数为mæcener) 在丹麦语中意为“文学艺术资助人”，在英文中写为maecenate。

(183) “▶◀”之间的内容，即从日记第120则“我一直想着从一个侧面改写阿格耐特和人鱼的故事”始，至127则，原有内容在JJ第56—61页，已遗失，现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》(EP I-II) 第421—423页。

(184) 哥本哈根并无真正意义上的希腊雕塑艺术馆，但皇家美术馆有一小部分希腊古物收藏。1838年，丹麦雕塑家托瓦尔德森 (Berthel Thorvaldsen, 1770—1844) 从罗马带回一大批希腊和罗马雕塑作品，这些作品并不对公众开放，直到1848年托瓦尔德森美术馆建成。托瓦尔

德森自己创作的新古典主义作品在美术学院的年度作品展中展出。

(185) 塔克文·苏佩布 (Tarquinius Superbus) 是罗马共和国建立之前最后一位国王，公元前534年至前510年在位。日记所引为德文：Was Tarquinius Superbus in seinem Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote。故事的背景是，苏佩布的儿子塞克都斯 (Sextus Tarquinius) 竭力想使罗马附近的城市Gabii归父亲统治，他耍手腕在这座城市担任要职，派信使向父亲询问，下一步该怎么做。老国王不信任信使，什么都没有说，而是用他的手杖击打花园里最高的罂粟花的头。儿子领悟到了父亲的意图，即清除城里有权势的人。

(186) “假如我尚未毁灭，那么我愿毁灭”原文为拉丁文periissem nisi periissem。这句话为哈曼在1764年5月2日写给约翰尼斯·林德奈 (Johannes Lindner) 的信中所用。

(187) 施莱尔马赫 (Friedrich Schleiermacher, 1768—1834)，德国神学家、哲学家，1810年起任柏林大学神学教授。他于1807年翻译出版了近乎全集的《柏拉图著作》(Platons Werke)，这是柏拉图著作的第一个德文译本。克尔凯郭尔在日记中引用的是《柏拉图著作》第2卷、第2部的第98页，而非104页。

(188) 《畏惧与颤栗》(Frygt og Bæven) 于1843年10月16日出版。此处的格言警句可能是克尔凯郭尔对赫尔德之言的翻译和改写。参日记JJ: 7。

(189) “►►◄◄”之间的内容出自《克尔凯郭尔遗稿目录登记》(B—fort) 第368页。日记仅有莎士比亚《皆大欢喜》的德译名“Ende gut, Alles gut”中的前半部分Ende gut。此处为阅读便利，写莎士比亚喜剧全名。

(190) 《诱惑者日记》(Forførerens Dagbog) 是《非此即彼》上卷的最后一篇。《交际花日记》原文写为Hetærens Dagbog。Hetæren出自希腊文hetaera，一指古希腊有文化教养的高级妓女；二指靠情人供养为生的女性，故此处译为“交际花”。

(191) 《诱惑者日记》的叙述者约翰尼斯就年轻女孩和已婚少妇的区别这样写到：“我总是在年轻女孩们当中寻找我的猎物，而不是在已婚少妇中。一个妇人所具有的自然天性要少一些，更多的是风情；与她的那种关系就不是美丽的，不是有趣的，它是刺激的，刺激总是最后的

东西。”

(192)“伤残者荣军院”(Pleiehuss for Krøblinger)，专指收容因战争伤残的病人的医院，克尔凯郭尔时代哥本哈根有三家这样的医院。

(193)“每一个都是母亲的肖像，都从父亲而出”中的“从父亲而出”原文为Faderens Lænders Kraft，语出《创世记》35：11，神对雅各说：“我是全能的神，你要生养众多，将来有一族和多国的民从你而生，又有君王从你而出(og Konger skull udkomme af dine Lænder)。”

(194)“巡警日记”原文写为Blade af en Gadecommissairs Lommebog，标题应是对英格曼(B.S.Ingemann)作品《耶路撒冷的鞋匠日记》(Blade af Jerusalems Skomagers Lommebog)的戏仿。“巡警”(Gadecommissair)主要负责巡视特定街区的卫生和治安状况。为方便管理和收税，哥本哈根被划分为十二个区。

(195)“科尼波吊桥”(Knippelsbro)是一座吊桥，在日常生活中也被叫做Christianshavns Bro。

(196)“►◄”之间的内容，即从日记第135则至139则，原有内容在JJ第64—65页，已遗失，现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》(EP I—II)第432—433页。

(197)“在婚礼上我应该做出承诺”，指牧师在宣布新人永结同心之前，要逐一询问，他们是否与上帝、与自己的内心、与家人和朋友讨论过，愿意与对方结为夫妻。另外，根据教会仪式，婚礼前几日新郎、新娘要到牧师那里，出示有法律效力的证词和证明，说明不存在阻碍他们结婚的因素。

(198)“假如我不允许自己与她成婚，我会冒犯她”，但实际上，如果有人不愿继续保持婚约，他并没有在法律上冒犯对方，因为根据1799年1月4日颁布的法案，订立婚约的双方不再有义务在订婚后的第六个礼拜日之前结婚，而是可以按其心愿推迟婚礼。但是，即使是19世纪40年代的中产阶级，也会对订婚双方迟迟不举行婚礼而感到震惊。如果当事人想取消婚约，但对方不同意，这时他必须提请调解委员会，以争取对方的同意。

(199)“在火山跳舞”(dandser paa en Vulkan)是成语，意为“显得格外轻松，无视巨大的危险”。

(200)1839年，哥本哈根有81位时装设计师(modehandlere)。从账单上看，克尔凯郭尔曾在不同的几处订制服装。

(201) 哥本哈根市民对女性进教堂参加圣事的着装有非常高的要求，在一定程度上，着装不得当者会被驱逐出教堂。

(202) ①鲸鱼骨架裙 (Fiskebeensskjørt) 指多层衬裙或裙撑，在克尔凯郭尔的时代早已不再流行，但人们在皇家剧院上演的贺伯格喜剧中仍然能看到。

②“野蛮人的鼻环” (Ring i Næsen hos de Vilde)，《旧约》中的妇女饰品，可参《以赛亚书》3：21和《以西结书》16：12中都提到鼻环。

③“那个高尚的天才” (hiin ophøiede Genius) 可能指苏格拉底。

④“所有动物中最荒谬可笑的动物——人类”可能是对亚里士多德对人的定义“政治动物” (politikón zōon) 的戏仿。

(203) ①“布鲁塞尔花边” (Brüssler-Kniplinger) 自16世纪起就以其高品质著称，在欧洲供不应求，价格也很昂贵。

②教养良好的阶层非常重视“品位” (Smag)，海贝尔的妻子、女演员 Johanne Luise Heiberg (1812—1890)，曾在1843年11月1日的《智识杂志》上发表匿名文章，对比巴黎时装店的服务，批评哥本哈根人不讲个性需求、只讲时髦却无品位的时尚消费。

(204) 1843年丹麦尚无现代意义上的政党组织，但在国民议会中，已见出自由派和保守派的分野。持有不同政治立场的人是否着装有所不同，不得而知。但根据《海盗船》1843年6月2日 (第141期) 上的一篇题为《疯子手记：市民和农夫对抗传染性的造反和现代启蒙影响的谨慎着装指南，与时代的需求一致》 (Af en Forrykts Papirer. Forsigtighedsregler for Borgeren og Landmanden mod Indflydelsen af Oprørssmitte og Nutidens Oplysning, overensstemmende med Tidens Trang) 的讽刺文章，人们着装要小心，比如要穿紧小得无法正常行动的衣服，因为自由派被称做“行动党” (bevægelsespartiet)；不要穿上衣 (Overfrakke)，因Over是可疑的，法文中的ouvert即暗含“自由”的意思。

(205) 根据《克尔凯郭尔遗稿目录登记》 (B-fort) 第368页，“十字路口”原文写为 Gjennemsnit-Sag，直译应为“十字路口—案例”，而《索伦·克尔凯郭尔遗稿》 (EP I-II) 中将其改为 Gjennemsnits-Segmenter，即“十字路口—片段”。SKS 恢复原样。

(206) ①从周一至周六上午9点，通常是哥本哈根学童的到校时

间。

②上午10点，女仆们要到哥本哈根的主要市场如旧市（Gammeltorv）、新市（Nytorg）购买谷物、肉蛋禽和水果，或者到鱼市（Fisketorg）买鱼。

③大约中午或下午，上流社会的绅士到俱乐部，或者与夫人在城中的滨海大道（Langelinie）或休闲绿地上散步；女士们还会去位于东大街（Østergade）的精品商店购物。

（207）彼得·克里斯坦森（Peter Vilhelm Christensen，1819—1863）是丹麦神学家。1838年，在经过克尔凯郭尔唯一健在的兄长P.C. 克尔凯郭尔的私人辅导后，进入哥本哈根大学神学系，1842年7月6日通过神学学位考试。1842—1843年间，他担任克尔凯郭尔的秘书。

（208）“在报纸和小册子上胡涂乱抹”可能指一本出版于1843年8月的匿名小册子，内容是针对神学家布律希纳（Hans Brøchner）针对马腾森《基督教洗礼》而写的作品，但克里斯坦森没有被认定为小册子的作者。在担任克尔凯郭尔秘书期间，他在《文学与艺术学报》（*Journal for Literatur og Konst*）1843年6月（第150期）发表过署名评论文章。

（209）克尔凯郭尔支付给秘书的薪水的具体数额并不确知。根据克尔凯郭尔后来的记述，他为《最后的、非科学性的附言》的校对支付了100元，与当时宫廷和法院的书记员年薪300~400元相比，这应该算是高薪了。

（210）克里斯坦森在1843年2月12日的《新文件夹》（*Ny Portefeuille*）第1卷、第7册上，发表匿名文章《文学水银或更高的疯狂》（*Litterært Qvægsølv eller Forsøg i det høiere Vanvid*）。该文是格言集锦，其中的反讽语气和观点可以说是对《非此即彼》上卷中“间奏曲”和“诱惑者日记”中约翰尼斯的观察的回响。同年2月20日，《非此即彼》出版。

（211）“▶◀”之间的内容，即从日记第142则结尾处“那是他亲手引入时尚界的，”开始至144则结束，原有内容在JJ第72—73页，已遗失，现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》（*EP I-II*）第434—436页。

（212）“我与雷吉娜的关系的日记”指JJ：89，JJ：107，JJ：115，JJ：140。

（213）关于信仰可参JJ：82，JJ：116。

（214）“我童年时代的悲剧”可参JJ：115结尾和JJ：121。在1837

年的日记FF：35中，克尔凯郭尔写到了他对家庭关系的可怕预感，他将之与原罪相联；在约1838年的一张日记散页上，克尔凯郭尔还写到他本人的预感，父亲活过自己的孩子是上帝的惩罚，父亲活着的唯一目的就是宗教安慰孩子们。

(215) ①“更好的时光”可参JJ：82。

②“解脱的时刻”(Befrielses Time)在基督教语境中指最后的光，即死亡。

(216)“没有一个天才不带着某种程度的疯狂”原文为拉丁文Nullum exstitit magnum ingenium sine aliqua dementia，此句应是对古罗马哲学家兼作家塞涅卡在《论心灵平静》(De tranquillitate animi)中的名句nulle magnum ingenium fuit sine mixtura dementiae fuit的改写。克尔凯郭尔在《畏惧与颤栗》中引用并评论了这句话。参《畏惧与颤栗 恐惧的概念 致命的病症》，京不特译，中国社会科学出版社2013年，第104页。

(217)“从怀疑开始以便进入哲学的方法”始自笛卡尔。在《哲学原理》中，笛卡尔把怀疑一切作为第一原理。他说：“凡寻找真理的人，应该在其一生中有那么一次，尽可能地怀疑一切”(Veritatem inquirenti, semel in vita de omnibus, quantum fieri potest, esse dubitandum)。

(218)这则故事之前曾出现在一则未被采用的日记中，克尔凯郭尔曾想将之用到《非此即彼》上卷A的文稿当中，很可能是“间奏曲”，其写作时间可能为1841年或1842年。

(219)“2马克8斯基令”即2 mark 8 skilling，在1844年这是一本新出版的《新约》的价格。

(220)克尔凯郭尔的《重复》(Gjentagelsen.Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi af Constantin Constantius)于1843年10月7日印刷完成，10月16日问世。

(221)“因为他欠那女孩很多”很可能是一个虚构的引用。

(222)“人们认为它会通过自由而被消除”(det kunde hæves ved Frihed)，可参JJ：152，其中提到，人性的力量和意志自由可以抵制疯狂。从这个角度说，英译本中it could be freely removed恐是误译。

(223)“▶◀”之间的内容，即从日记第156则上部“他爱上了一个年轻女孩”始，至日记158末尾“一只家鸽”终，原有内容在JJ第82—83页，

已遗失，现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》（*EP I-II*）第438—439页。

（224）“完整的”原文为拉丁文integer。

（225）“事物之所以成是者”原文写为Das-Was-war-seyn，这是德国哲学家、自然科学家、作家马巴赫（Gotthard Oswald Marbach，1810—1890）对亚里士多德《形而上学》983a 27f中相关句子的翻译，此处翻译采用吴寿彭所译亚里士多德《形而上学》，商务印书馆1991年，第6页，注释③。正文中将该术语译为“本体亦即怎是”。

（226）“中世纪哲学史”（*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*）是马巴赫所著两卷本《哲学教程》（*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*）第二卷，莱比锡：1838—1841；“希腊哲学史”（*Geschichte der Griechischen Philosophie*）是第一卷。

（227）亚里士多德所说的“神使万物运动，自身不动”，出自《形而上学》1072a 中关于“第一动因”的阐述，参吴寿彭译本，第246页。同时可见《物理学》258b，参张竹明译本，“第一推动者是不能运动的”，商务印书馆1991年，第241页。日记中的“不动”原写为希腊文akínētos。

（228）克尔凯郭尔聆听过谢林1841—1842年在柏林大学开设的启示哲学讲座的一部分，在他的笔记中记有关于亚里士多德“第一因或者原理”的内容。

（229）“理性主义”（Rationalisme）在这里指启蒙时期的神学思潮，在1750—1800年间格外兴盛。理性主义神学主张，所有宗教信条应建基于理性基础之上，超出人类理性理解力的信念应予以摒弃。在克尔凯郭尔的时代，理性主义神学仍然在神学教师和牧师当中有广泛影响，它有时也在弱的意义上被当作反虔敬主义的信条。

（230）斯蒂芬斯（Henrich Steffens，1773—1845）是挪威—丹麦—德国哲学家、矿物学家、小说作家，受谢林和德国浪漫派影响，1802—1803年间曾在丹麦做过系列演讲而为人所知。日记所述逸事取自他的自传《我的经历》（*Was ich erlebte*）。

（231）①“艺术、宗教、哲学的三分法”指黑格尔在《哲学百科全书》中对精神发展阶段的划分。海贝尔将其发展为“美”（Det Skjønne）、“善”（Det Gode）、“真”（Det Sande）。

②柏拉图和普罗提诺提出的“音乐、爱情、哲学三分法”参马巴赫

的“中世纪哲学史”。

(232) “把才能转化为天职”是基督教新教的伦理信条，源头可追溯至路德的“工作即天职”的思想。歌德在小说《威廉·迈斯特的学习时代》(*Wilhelm Meisters Lehrjahre*) 和《威廉·迈斯特的漫游》(*Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden*) 中，亦把这一条当作教育任务。

(233) “成为一名警官”或可参克尔凯郭尔日记AA: 12 中提到的“投身于法学”、“建构起一个小偷生活的有机体”的说法。

(234) 海贝尔于1834年3月1日在《智识杂志》上评论《非此即彼》时说：“人们会遇到很多刺激性的反思，其中有些或许甚至是深刻的，我们不能确知。”

(235) “海贝尔教授及其同伙”指丹麦的黑格尔主义者，包括神学家马腾森(H.L.Martensen)、阿德勒(A.P.Adler)，哲学家拉斯姆斯·尼尔森(Rasmus Nielsen)。

(236) “生活应该向后理解”出处不明，但很可能指卡尔·道博(Karl Daub) 的观点，克尔凯郭尔在其1838年的《尚存者手记》(*Af en endnu Levendes Papirer*) 中提到，生活中应该“.....出现这样的瞬间，如道博所言，生活要通过理念向后理解”。

(237) ①日记中所说的《德国神学》全称应为《德国神学，一本针对所有基督徒的古老而重要的书，由马丁·路德博士和前教区总监约翰·阿伦德做序》(*Die deutsche Theologie, eine sehr alte, für jeden Christen äußerst wichtige Schrift, mit einer Vorrede von Dr.Martin Luther und dem gewesenen Generalsuperintendenten Johann Arnd*)，编辑为F.C.Krüger，1822年。

②引号内的句子是对《德国神学》第10章、第41页中撷取的一段话的意译。原句为：(Wir wollen stets geistlich reich seyn, so, daß wir in uns großen Geschmack, Süßigkeit und Lust befinden. So wäre uns wohl und wir hätten Gott lieb.) Wenn uns aber das entfällt; so ist uns weh; so vergessen wir Gottes und rühmen, wir seyn erlohren.

③括号中的“称颂”原为德文rühmen。

(238) “《初恋》中的艾美丽”指斯可里布(A.E.Scribe) 的独幕喜剧《初恋》(*Den første Kjærlighed*) 中第一场，《非此即彼》上卷有专文讨论此剧。

(239) “身心结实”是对 være godt bygget (英译being well constructed) 的意译, 考虑到前文所述要抵制住“呼喊和尖叫”, 则需强大的身心。

(240) “新年祝福”(Nytaarsgratulationer) 是一个主要流行于哥本哈根的古老习俗。新年将至时, 警察和其他公务员在他们活动的街区向人们祝福新年, 以期获得一个斯基令(silling)。克尔凯郭尔的时代, 无论是自由派还是保守派报刊, 都对此习俗进行了批判。

(241) 康斯坦丁·康斯坦丁乌斯(Constantin Constantius) 是克尔凯郭尔假名作品《重复》中的人物。

(242) “有趣的”(det Interessante) 是1830年前后的时髦词, 取自德国唯心主义艺术理论, 用来描述“不美但却有吸引力的”东西, 同时还可描述“令人兴奋的、紧张的、不和谐的、刺激的、轰动的”事物, 以及“精细的反思性的形式和令人兴奋的素材和安排上的新鲜感”。在丹麦语境中, 海贝尔1842年11月15日发表的针对欧伦施莱格尔的《狄娜》(Dina) 的剧评中, 阐释了“有趣的”这个概念, 指出古代悲剧并不知道“有趣的”, 这是“一个现代概念, 传统语言中并无对应的表达”。

(243) ①关于“喜爱变化”, 克尔凯郭尔在《非此即彼》上卷中的“轮作”(Vexel-Driften.Forsøg til en social Klogskabslære) 一文中进行了讨论。

②“自我满足”原文写为Selbstgenugsamkeit, 德文应为Selbstgenügsamkeit。

③“年轻人”(det unge Menneske) 是《重复》中的另一个人物。

(244) “酒中有真言”原文为拉丁文In vino veritas。原为古希腊谚语, 为谚语收集者Zenobios(约公元100年)所注意, 最有名的引用是在柏拉图对话《会饮》当中。谚语的拉丁形式可能出自鹿特丹的伊拉斯谟斯。日记中描绘的宴饮场景出现在《人生道路诸阶段》当中。

(245) “爱洛斯”(Eros) 是古希腊神话中的爱神, 柏拉图《会饮》中每个人都在赞颂爱情。

(246) 参加宴饮的都是克尔凯郭尔假名著作中的人物: 维克多·艾莱弥塔(Victor Eremita) 是《非此即彼》的出版人; “诱惑者约翰尼斯”(Johannes med Tilnavn Forførelsen) 和“回忆的不幸恋人”(Erindringens ulykkelige Elsker) 分别是《非此即彼》上卷“诱惑者日记”和“不幸的人”的主人公; 康斯坦丁·康斯坦丁乌斯(Constantin

Constantius) 和“年轻人”(det unge Menneske) 是《重复》中的人物。

(247) 亨利希·考讷琉斯·阿格瑞帕(Heinrich Cornelius Agrippa, 1486—1535), 德国哲学家、神学家, 一位有争议的神秘人物, 以士兵、医生和老师的身在欧洲活动。他命运多舛, 既为王公服务, 又当过阶下囚和被通缉的异端。代表作《论神秘哲学》(*De occulta philosophia*, 1533), 提出魔法是与物理学、数学和神学等效的科学。日记中的论文写为 *De nobilitate et præcellentia foeminæ sexus* (1529), 收入阿格瑞帕的《论艺术与科学的虚荣和不确定性》(*De incertitudine et vanitate scientiarum atque atrium declamatio*, 1526)。克尔凯郭尔的私人图书馆收藏本书的1622年版。

(248) “宴会音乐”指莫扎特歌剧《唐璜》第2幕、第13场中的室内乐。克尔凯郭尔在《非此即彼》上卷讨论过这部歌剧。

(249) “美酒满杯, 歌声愉快”(Mit fulde Glad og Sangens raske Toner) 出自歌集《丹麦晚会歌曲选; 兼瑞典和德国歌曲》(*Visebog indeholdende udvalgte danske Selskabssange; med Tillæg af nogle svenske og tyske*) 中的第132首, 编辑A.Seidelin, 1814年哥本哈根。

(250) “晚会上的饮酒歌”指18世纪末开明上流阶层在俱乐部和协会聚会时, 参加者偏爱作家J.H.Wessel, K.L.Rahbek, P.A.Heiberg, Jens Baggesen创作的饮酒歌(Drikkevisen)。随后饮酒歌在中产阶级当中流行, 至世纪之交, 出版商热衷于出版流行的饮酒歌集。

(251) “祈祷常常播种的是朽坏的, 但收获的却是不朽坏的”(Bønnen saaer vel ofte i Forkrænkighed, men den høster dog i Uforkrænkighed) 是对《哥林多前书》15: 42的戏仿: Saaledes er og de Dødes Opstandelse: det saaes i Forkrænkighed, det opstaaer i Uforkrænkighed, 中译为“死人的复活也是这样。所种的是必朽坏的, 复活的是不朽坏的。”

(252) 日记所说的场景见莎士比亚《尤利乌斯·恺撒》第3幕、第2场。

(253) “▶◀”之间的内容, 即从日记第162则开始, 至176则结束, 原有内容在JJ第86—95页, 已遗失, 现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》(*EP I-II*) 第440—444页。

(254) ①“◀▶▶◀”之间的内容在日记JJ第95页, 已遗失, 目前所见

内容出自《克尔凯郭尔遗稿目录登记》(B-fort)第368页。

②“大阿尔伯特”在日记中原写为Albertus Magnus,即Albert the Great,原名Albert von Bollstädt(1193—1280),德国经院哲学家、科学家,著有《被造物大全》(*Summa de Creaturis*,又称《巴黎大全》),还有未完成的《神学大全》(*Summa Theologica*)。这段日记或许是作为《忧惧的概念》的草稿中的一个段落。在发表的《忧惧的概念》第四章中,假名作者这样写道:“当大阿尔伯特自负地以其思辨反对神的时候,他突然变傻了。”(...hvad der hændte Albertus Magnus, da han overmodig trodsede paa sin Speculation imod Guddommen, at han pludselig blev dum.)

③“巴黎的马修”原写为 Mathæus Parisiensis,即 Matthew of Paris(约1200—1259),英国修士、历史学家,著述颇丰。

(255)这是对康德论文《一个视灵者的梦》(Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766)中的一段话的抄录,克尔凯郭尔参考的是《康德文选》(*Immanuel Kant's vermischte Schriften*),编辑J.H.Tieftrunk, vols.1—3, Halle 1799。第4卷于1807年在柯尼斯堡出版。原文写为: Denn wovon man frühzeitig als Kind sehr viel weiß, davon ist man sicher, später hin und im Alter nichts zu wissen, und der Mann der Gründlichkeit wird zuletzt höchstens der Sophiste seines Jugendwahns.

(256)克尔凯郭尔引自同一本书,只是他把德文中的kann一词,写成了丹麦文的kan。日记中所抄文字如下: Welcher Philosoph hat nicht einmal, zwischen den Betheurungen eines vernünftigen und festüberredeten Augenzeugen, und der innern Gegenwehr eines unüberwindlichen Zweifels, die einfältigste Figur gemacht, die man sich vorstellen kan?

(257) ①“阿伯拉尔在教会权威与他的知识之间的冲突”,指的是阿伯拉尔拒绝相信他不能用智识加以理解的信条。1121年在法国苏瓦松(Soissons)召开的教会会议上,阿伯拉尔的学说遭到谴责,他被要求当着教皇使节的面,亲手把自己的一本书投入火中。1140年,他在另一次教会会议中被谴责,而他向教皇的上诉无效。

②“阿伯拉尔希望维持教会秩序的同情心”,指阿伯拉尔支持的教会不允许他在受宫刑后继续保持与爱洛伊丝婚姻关系。

(258)“参本日记第13页”，指日记JJ的第13页，该页开端所记JJ：42，讲的正是阿伯拉尔和爱洛伊丝的故事。

(259)“康斯坦丁·康斯坦丁乌斯的柏林之行”的情节出自《重复》。日记中所说的“闹剧”(Possen)接近讽刺剧，其戏剧元素包括：夸张而不可能的笑话，但不失其善意的健康理性，有地方色彩，采用方言，穿插有音乐和歌曲。“闹剧”于1830—1840年间在柏林流行。

(260)①“生活中挣日薪的人”(Daglønnerne i Livet)指《马太福音》20：1—16中“葡萄园工人的比喻”(Arbejderne i vingården)。这则福音书是1844年2月4日、即四旬斋前的第三个礼拜日(Septuagesima Sunday)的福音书内容。

②“工厂工人”(Fabrik-Arbeidere)中的“工厂”是1840年左右新兴的行会之外的工厂，厂主可以根据自由的市场条件决定工人的报酬。

(261)“好心没好报”原文为Lønner begynder at blive Utak，这是丹麦语谚语Han fik Utak til Løn for beviist Tieneste的变形。

(262)“诱惑者日记”是《非此即彼》上卷中最后一篇作品，作者为Johannes(约翰尼斯)。克尔凯郭尔把“诱惑者日记”第二部的作者写为Johannes Mephistopheles，梅菲斯托菲勒斯是歌德《浮士德》中诱惑浮士德的魔鬼的名字，而浮士德的名字为Johan Faust，Johan为Johannes的简称。在《非此即彼》的“诱惑者日记”中，诱惑者约翰尼斯曾思索，他是否可与梅菲斯托菲勒斯相比较，最后得出结论，他绝非梅菲斯托菲勒斯。

(263)“因可怕的东西而眩晕”(svimle for det Rædsomme)指《诱惑者日记》在知识界和公众引发的震惊和义愤。海贝尔在针对《非此即彼》的评论中这样写道：“人们厌恶，恶心，被惹毛了。人们自问的不是一个人是否可能成为这样的诱惑者，而是问一个作家是否可能是这样构成的，结果他乐于置身于这样的角色之中，并且在平静的思想当中追求之。”(《智识杂志》1843年3月1日)另外，在哈根(J.F.Hagen)的评论中有这样的话，诱惑者的实践可以被理解为“一种魔鬼般的思想试验；因为人归根到底——感谢上帝——是与那些高于自身的东西紧紧相联的，以至于他不会想要这样的方法，更别提去实践它了。”(《祖国》1843年5月7日至21日)

(264)维克多·艾莱弥塔(Victor Eremita)是《非此即彼》的编辑和出版者。他在书的“前言”中称《诱惑者日记》是一部小说，而非真实

事件。这或许是日记的指向。

(265)《诱惑者日记》详细描写了约翰尼斯对考黛丽娅的有步骤的诱惑。考黛丽娅其时有恋人爱德瓦尔德，故事中还有考黛丽娅的姑妈，整个故事发生在姑妈家中。

(266)“女性观”(Qvindeligbedens Idee)指《非此即彼》草稿中，克尔凯郭尔让上卷文稿的作者A写了一段关于《诱惑者日记》的文字，但后来他又用黑色墨水将之删除。被删除的句子是这样的：“当我把日记翻转过来时，我发现，在另一面上也有日记。它包含了一个论文标题：从女性范畴出发的考察。”

(267)在《非此即彼》上卷中，A认为唐璜和浮士德分别代表感性诱惑原则和精神性诱惑原则。

(268)“▶◀”之间的内容，即日记183则，原有内容在JJ第98—99页，已遗失，现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》(EP I-II)第445—446页。

(269)根据日记的注释者，本则日记可能指棕枝主日(1844年3月31日)经文，即《腓立比书》2:5—11，“你们当以基督耶稣的心为心：/他本有神的形象，/不以自己与神同等为强夺的，/反倒虚己，/取了奴仆的形象，/成为人的样式；/既有人的样子，/就自己卑微、/存在顺服以至于死，且死在十字架上！/所以，神将他升为至高，/又赐给他那超乎万名之上的名，/叫一切在天上的、地上的，和地底下的，/因耶稣的名，无不屈膝、/无不口称耶稣基督为主，/使荣耀归于父神。”同时译者认为，本则日记表达的就是《哲学片断》的主旨。

(270)“帕提亚之箭”(den parthiske Skydte, 英parthian shot)，古代帕提亚骑兵佯作退却时返身发射的回马箭，也可译为“回马箭”。

(271)日记中所说的谢林带到世间的“无限的史诗”(det uendelige Epos)并未在谢林著作中找到对应，注释者推测可能是指“das große Epos”，克尔凯郭尔是从卡尔·罗森克朗兹(Karl Rosenkranz)注释的谢林著作《1842年夏柯尼斯堡大学演讲录》

(Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg, Danzig 1843)中看到的。罗森克朗兹评论说，谢林要“把哲学与诗融合起来”的奇思异想，误导他提出了关于神话的精彩却模糊的看法，也误导他提出“诗的目标是置于大史诗之下”(das Ziel der Poesie in

das große Epos) 的看法。

(272) 日记原文为 den Dag idag er en Fugl i Haanden, der vil flyve, og den Dag imorgen er en Fugle paa Taget, 暗合丹麦谚语 Bedre en fugl i hånden end to på taget, 即“二鸟在林, 不如一鸟在手”。句式还可能是对《马太福音》6:34的戏仿:“所以, 不要为明天忧虑; 因为明天自有明天的忧虑, 一天的难处一天当就够了。”(Så være da ikke bekymrede for dagen i morgen; dagen i morgen skal bekymre sig for det, der hører den til. Hver dag har nok i sin plage.)

(273) ①JJ:189和JJ:190 与克尔凯郭尔1844年出版的《两则建设性演说》(To opbyggelige Taler) 当中的演说“在耐心中保持你的灵魂”有关联, 且有些许变化。书稿于1844年2月13日送交印刷厂, 但研究者无法确定日记是否先于“建设性演说”。

②“因为当我在时, 死亡不在, 当死亡在时, 我不在”语出伊壁鸠鲁(公元前341—270)。参狄欧根尼·拉尔修:《古代贤哲言行录》(Diogen Laërtzes filosofiske Historie) 第1卷。

(274) “他总是保持自己的权利, 哪怕皇帝丢掉了他自己的”原文为...der altid beholder Ret, selv naar Keiseren har tabt sin, 这是对丹麦语谚语“Hvor intet er, har kejseren tabt sin ret”(一无所有时, 皇帝就丢掉了他的权利)的戏仿。

(275) “一个哪怕有人购买也无法出售的影子”典出查米索(Adelbert von Chamisso)的《彼得·施莱弥尔的奇妙故事》(Peter Schlemihl's wundersame Geschichte, Nürnberg 1835)。故事说, 有个自称为魔鬼的男人诱惑彼得出卖自己的影子, 以换取用之不尽的福袋。

(276) “不动的飞矢”指爱利亚学派哲人芝诺(Zeno, 前5世纪)的四悖论之一。

(277) ①斯宾诺莎(1632—1677)通过对自然科学和哲学的研习逐渐远离犹太信仰, 1656年他被逐出犹太教会。

②在《神学—政治学论文》(Tractatus theologico-politicus)中斯宾诺莎这样写道:“但是, 这里需要格外注意的是, 犹太人从不讨论中间诸因或者特殊原因, 对此亦不感兴趣, 他们总是根据自己的宗教和虔诚、或者(如人们常说的)忠诚而诉诸上帝。”(Sed hic apprime notandum, quod Judaei nunquam causarum mediarum sive particularium faciunt mentionem, nec eas curant, sed religionis ac

pietatis, sive (ut vulgo dici solet) devotionis causa ad Deum semper recurrunt.)

(278) ①“使诸阶段趋于统一”原文中写为 *gjør Studier til Eenheden*, 克尔凯郭尔虽然为它们加了引号, 但研究者并未在黑格尔著作中找到此言, 只是此言确也符合黑格尔关于体系哲学的主张。

②“目的”原为希腊文 *télos*; “充足理由”原文拉丁文 *causa sufficiens*。

(279) “总和”原为拉丁文 *summa summarum*。

(280) 以“沉默的约翰尼斯”(Johannes de silentio) (日记中简写为 *Joh.d.s.*) 为作者的克尔凯郭尔假名著作《畏惧与颤栗》出版后, 有一则匿名书评发表在1844年《神学期刊》(*Theologisk Tidsskrift*) 第8期上, 期刊编辑为沙林(C.E.Scharling)和英格尔斯托夫特

(C.T.Engelstoft)。书评作者为神学家约翰·哈根(Johan Frederik Hagen, 1817—1859), 之前他还写过《非此即彼》的书评, 发表于《祖国报》(*Fædrelandet*), 参注(263)。

(281) ①哈根在书评中对《畏惧与颤栗》的思想发展进行了总结后, 试图解决假名作者“沉默的约翰尼斯”提出的关于信仰与理性的关系的疑难问题。针对假名作者所提出的“因荒谬而信仰”的主张, 哈根指出, 信仰者借助的是信仰所包含的、且构成其神秘的“更高的智慧”, 因此问题的关键是分清荒谬与神秘, 等等。

②“欢乐的丹麦”原文为 *Glæde over Danmark*, 这是哲学家保罗·马丁·穆勒(Poul Martin Møller)的诗作的标题。穆勒于1819—1821年云浮东方时写下《玫瑰已在丹麦的花园开放》的诗作, 该诗后来发表时改名为《欢乐的丹麦》。克尔凯郭尔在大学时听过穆勒的希腊道德哲学、形而上学和亚里士多德的《论灵魂》的课程, 并受到穆勒格言警句式写作风格的影响。克尔凯郭尔把《忧惧的概念》题献给穆勒, 使后者成为除克尔凯郭尔父亲外唯一在作品献词中提到的人。

③“荣耀归于作者, 喜悦归于期刊”原文为 *Ære over Forfatteren, Velbehagelighed i Tidsskriftet*, 这是对《路加福音》2:14的戏仿: “在至高之处荣耀归于神! /在地上平安归与他所喜悦的人!” (*Ære være Gud i det Høieste! og Fred paa Jorden! og i Mennesker en Velbehagelighed.*)

(282) 保罗在《提摩太后书》1:12 中实际上说的是“我知道我所

信的是谁”(jeg veed, hvem jeg haver troet), 而非克尔凯郭尔此处所写的“什么”——jeg veed, havd jeg har troet。

(283)“信仰为了理解”原文为拉丁文credo ut intelligam, 语出安瑟伦《独白》(Proslogion)第1章: Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam. (我寻求的不是理解为了信仰, 而是信仰为了理解)

(284)“信仰即直接性”(Troen er det umiddelbare)可能指黑格尔主义者的观点, 如德国神学家菲利普·马海因克(Philipp Marheineke, 1780—1846)就认为, 信仰一方面是直接性, 或者说是关于上帝的直接性的知识; 另一方面又能够、且应该在高于信仰的思辨知识当中被扬弃。参其著作《作为科学的基督教义原理》(*Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, 1827)。克尔凯郭尔在假名作品《畏惧与颤栗》、《论忧惧的概念》当中对此观点提出了批判。

(285)“官方职责”(Embedsforretninger)指有实权的官职和仅有头衔的顾问之间的差别, 后者有名无实。“闲下来”原文为拉丁文otium。

(286)这则日记以逗号止, 似没有写完。日记所说的“抱怨”针对国王的官员一人身兼数职的现象, 比如哥本哈根的警察局长

(Politidirektøren)同时为警察首领和警察法庭的法官, 集执法权和审判权于一身, 受到当时《哥本哈根邮报》的批评。1845年7月1日终止。

(287)由于卷入拿破仑战争, 丹麦政府为重振金融, 责令货币银行发行了过量的缺乏安全保证的纸币, 直接导致了1813年国家的破产。克尔凯郭尔即出生于1813年5月5日。

(288)“东大街”(Østergade)位于哥本哈根城中心。根据1841年出版的哥本哈根城市统计和地理描述资料, 东大街因其150家商店而成为商业街和漫步街。

(289)克尔凯郭尔在假名著作《哲学片断》第三章“绝对的悖谬”中, 批判了对上帝存在的证明, 思路与JJ: 202相同。

(290)“良好的意愿通往地狱”(de gode Forsætter føre til Helvede)指丹麦语谚语Vejen til Helvede er brolagt (eller belagt) med gode forsætter, 意为“通往地狱的路铺满良好的意愿。”

(291)“►◄”之间的内容, 即从日记198则起, 至205则上部, 原有

内容在JJ第106—107页，已遗失，现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》（*EP I-II*）第449—451页。

（292）“必要条件”原文为拉丁文*conditio sine qua non*。

（293）“自然化基督教”指神学家马腾森（Hans Lassen Martensen，1808—1884）的《从洗礼问题看基督教洗礼》（*Den christelige Daab betragtet med Hensyn paa det baptistiske Spørgsmaal*，1843）。马腾森指出，基督教初次步入世界时与教会已在世界扎根的情况不同，如今，“上帝的天国可谓是成为了自然”（*Guds Rige ligesom er blevet Natur*）。马腾森这部著作在1843年至1844年间在丹麦和德国得到了广泛的评论，如沙林和恩格斯斯托夫特编辑的《神学期刊》（1844第7期）。

（294）“年轻的神学系毕业生”也许尤指青年格伦德威（Grundtvig）。

（295）JJ：207可能是克尔凯郭尔为《忧惧的概念》草稿所准备的、但未最终采用的附言的回应。克尔凯郭尔评述自己这部“匆忙”写就的小书是对“现代哲学”“所涂抹出来的真理及其因沉醉于不健康的诺言而生的全部空洞的、膨胀的本质所做的可怕评判和戏剧化警句”。

（296）费尔巴哈（Ludwig Feuerbach，1804—1872）在《基督教的本质》（*Das Wesen des Christenthums*，Leipzig，1843）一书中指出，人在本质上是由性别差别所规定的，由此他批判基督教悬搁此问题。克尔凯郭尔于1844年3月20日从书店Philipsen购得此书。

（297）参亚里士多德《论动物的繁衍》（*De generatione animalium*）第4卷、第6章（775a 15—16）。

（298）参柏拉图对话《蒂迈欧篇》90e—91a。“按照我们可能的解释，来到这个世上的男人如果是懦夫，或者过着一种不正义的生活，那么可以合理地认为他在下一次出生时就会变成女人。”参《柏拉图全集》（增订版），中卷，王晓朝译，人民出版社2018年，第823页。

（299）“基督教的观点”参《加拉太书》3：28，保罗说：“并不分犹太人、希利尼人；自主的、为奴的；或男或女；因为你们在基督耶稣里都成为一了。”

（300）“尽管他比整个世界都要强大，但他却强不过自身”或许指《路加福音》9：25：“人若赚得全世界，却丧了自己，赔上自己，有什么益处呢？”

(301) “基督教是绝对的宗教”出自黑格尔《宗教哲学演讲录》(*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*) 第2卷、第3部“绝对宗教”(*Die absolute Religion*)。

(302) 斯邦 (Peter Johannes Spang , 1796—1846) , 丹麦牧师, 1840年5月3日起任圣灵教堂 (Helliggeistes Kirke) 的常驻牧师。克尔凯郭尔跟斯邦认识, 1841—1842年在柏林期间, 他曾给斯邦写过信。

(303) 1844年5月12日礼拜日, 斯邦就《约翰福音》16: 23—38的内容在晨祷式上布道, 日记或许即指这则布道词。

(304) “如果没有把神的殿视为祷告的殿, 至少也是视为哭泣的殿”指《马太福音》21: 13, 耶稣说: “经上记着说: ‘我的殿必称为祷告的殿’ (Bedehus) , 你们倒使他成为‘贼窝’了。”

(305) 根据1797年版的《丹麦法》(*Danske Lov*) 第6卷、第3章、第2节, 雇主应命令农工和家仆上教堂, 并且不得阻止他们这样做。在礼拜日和圣日, 只做必要的、不可避免的工作, 不得影响上教堂参加圣事。

(306) 腓特烈斯贝公园 (Frederiksberg Have) 位于今天的哥本哈根西门外3千米处。克尔凯郭尔生活的时代, 不仅是礼拜日, 而且主要在夏天, 市民们喜欢在公园散步。

(307) “讲整个世界历史的牧师”尤指格伦德威。

(308) 《马可福音》16: 14—20讲到耶稣升天, 尤其是第14行: “后来十一个门徒坐席的时候, 耶稣向他们显现, 责备他们不信, 心里刚硬, 因为他们不信那些在他复活以来看见他的人。”类似的记载可参《使徒行传》1: 1—11。1844年5月16日 (星期四) 是耶稣升天日, 根据《地址报》的预告, 当天有很多牧师在教堂布道, 包括JJ: 210中提到的斯邦。

(309) ①泰拉兰德 (Charles-Maurice de Talleyrand , 1754—1838) , 法国主教和政治家, “人类拥有语言是为了掩盖思想” (La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée) 出自他之口。

②扬 (Edward Young , 1681—1765) , 英国诗人、牧师, 1742—1745年间出版诗集《关于生命、死亡和不朽的哀怨或夜思》(*The Complaint or Night-Thoughts on Life , Death , and Immortality*) 。

(310)“降伏理智”原文为tage Forstanden fangen,这是对《哥林多后书》10:5中“tage al Tanke til Fangen under Christi Lydighed”(“又将人所有的心意夺回,使他都顺服基督”)的戏仿。

(311)①皮埃尔·拉米(Pierre de la Ramée, 1515—1572),日记中用拉丁写法Petrus Ramus,法国人文主义者、数学家,“皇家学院”修辞学、哲学教授,1561年因批评亚里士多德和经院哲学并同情宗教改革受到谴责,并出于同样理由于1572年8月24日“圣巴多罗买日”(Massacre of St.Bartholomew,巴多罗买是耶稣十二门徒之一)惨遭杀害。

②“他用哲学的雄辩对抗教规”原文为德文 daß er gegen die Observants mit der Philosophie Beredsamkeit verbinde,但克尔凯郭尔把德文系动词ist写成了丹麦文的er。

③雅各比(Friedrich Heinrich Jacobi, 1743—1819),德国哲学家,深受哈曼影响,与同时代人康德、费希特和谢林进行过讨论,发展出以情感和信仰为核心的“生活哲学”。

(312)“尼哥底母夜晚来访”指《约翰福音》3:1—15所记载的,犹太人尼哥底母夜见耶稣的故事,耶稣讲了“人若不重生,就不能见神的国”等训诫。

(313)“在死人当中寻找复活者”(søge den Opstandne blandt de Døde)是对《路加福音》24:5—6的戏仿。“妇女们惊怕,将脸伏地,那两个人就对她们说:‘为什么在死人中找活人呢?他不在这里,已经复活了!’(hvilede I efter den Levende iblandt de Døde? Han er ikke her, men han er opstanden.)”

(314)“向人类证明基督教的正确性”或许指神学家、助教汉森(H.P.Kofoed-Hansen, 1813—1893)对《非此即彼》所做评论中的观点,评论发表在《文学与批评》1843年10月16日。汉森在评论中这样写道:“教会甚至尚未抓住更多有教养的人士……因此,那些所谓开明的、神圣的人士可以说他们想说的,但是,当今时代有教养的人不再满足于传统的教会和旧的信条,而是要求它呈现出新颖的形式,只有哲学的洗礼才有能力使之产生。”马腾森反驳了汉森的论点,二人随后在《智识杂志》和《祖国》上展开笔战。

(315)根据1791年7月14日的警方公告,为水上交通安全之故,禁止在海关和运河里游泳,尤其在哥本哈根的三个地点:科尼波桥

(Knippelsbro)，小岛桥(Holmensbro)，高桥(Højbro)。

(316)“惊异”(Forundering)可能指《福音书》中出现多次的人们对耶稣训诫或奇迹的反应。如《马太福音》7:28，《马可福音》7:37，中译为“希奇”。

(317)研究者并未找到“异教的德国人走进大森林”的确切出处，但这里表现的是浪漫主义时期的异教观念。

(318)“引进基督教”(indført Christendommen)很可能出自C.F. 艾伦(C.F.Allen)所著《国史手册》(*Haandbog i Fædrelandets Historie*)，“基督教之完全引进丹麦要归功于国王大克努(Knud den Store/ Canute the Great)”，他于1019—1035年在位。他还引进了包括世俗和神职人员在内的英国移民，他们带来了提高农业生产的知识和其他新工艺、艺术。

(319)①“婚礼演说”是《教会仪式》(*Kirke-Ritualet*)所要求的。在宣布成婚时，牧师会走上前，在新人面前就婚姻做一个简短演说，内容可取自《圣经》，最后以简短祝福结束。

②“我的建设性演说”指克尔凯郭尔1844年6月8日以真名出版的《三则建设性演说》(*Tre opbyggelige Taler*)。

(320)苔斯德蒙娜是莎士比亚悲剧《奥塞罗》中的女主人公。

(321)“思辨的处女之子”原文为德文die Jungfraukinder der Speculation。但注释者未在哈曼著作中找到此说。

(322)“►◄”之间的内容，即从JJ:209三分之一处起，至JJ:222结束，原有内容在JJ第110—119页，已遗失，现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》(*EP III*)第452—456页。

(323)日记引用的是英国哲学家、政治家弗朗西斯·培根(Francis Bacon, 1561—1626)在《学问的进步》(*De augmentis scientiarum*)中的话，原文为拉丁文:tempus siquidem simile est fluvio, qui levita atque inflata ad nos devehit, solida autem et pondus habentia submergit.

(324)“信仰者依靠权威”中的“权威”指《圣经》的权威性。

(325)“平静的绝望”原文为Den stille Fortvivlelse。克尔凯郭尔在1839年7月20日所写的日记EE:117中，讲到了各种形式的迟钝和虚弱，在空白处他写道:“这就是我父亲所称之谓的‘平静的绝望’。”1841年1月12日，在神学院的实习布道词中，克尔凯郭尔也讲到了“平静的绝

望”，他说：“难道没有这样的时刻，你发现你无人可以依靠，那时平静的绝望的黑暗使你的灵魂闷闷不乐，但你却没有勇气放弃它，你宁愿抓紧它，而且你本人又去为你的绝望而闷闷不乐？”

（326）“一篇小说”原文为En Fortælling，这个词既有story，又有novel、novella的意思。在中文语境中，“故事”可真可假，其“诗化”即虚构性不及“小说”。为突出克尔凯郭尔日记写作中的“诗化”特点，故选择将其译为“小说”。

（327）①斯威夫特（Jonathan Swift，1667—1745），英国讽刺作家，都柏林圣公会主任牧师（rural dean，乡间主管若干教堂的牧师）。斯威夫特常年害怕自己会丧失理智。在1731年撰写、1739年出版的《斯威夫特博士之死》（*Verses on the Death of Dr.Swift*）当中，他提到死后要捐一部分财产，修建一座精神病院。1733年，他出版了著作《为不可治愈者修建医院的严肃且实用的计划》（*A Serious and Useful Scheme, to Make an Hospital for Incurables*），书中提到他本人患有不可治愈的写作症，自己就该住进这医院。斯威夫特晚年受抑郁症困扰，精神失常，临终前完全呆傻。遗嘱中，他把三分之一的财产用于在都柏林建一座精神病院。

②斯威夫特住进了自己年轻时所建精神病院的事，只是一个混有多重因素的故事。克尔凯郭尔所言是对歌德自传《诗与真》（*Dichtung und Wahrheit*）中的句子的戏仿：Was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter die Fülle（一个人在青年时代的愿望，在老年时实现）。

③克尔凯郭尔所记斯威夫特对镜自言自语的逸事，取自哈曼《云：苏格拉底式重要事件之余波》（*Wolken.Ein Nachspiel Sokratischer Denkwürdigkeiten*，1761），哈曼写道：“斯威夫特在儿童时期曾冲着一位老者耸肩，那不是别人，就是他自己的影子。”

（328）《忧惧的概念》（*Begrebet Angest*）与《前言》（*Forord*）于1844年5月18日同时送交印刷厂，并同时于6月17日正式出版。

（329）克尔凯郭尔最初想以真名出版《忧惧的概念》，但在把书稿交付印刷厂时改变主意，决定采用假名Vigilius Haufniensis，拉丁语，意为“哥本哈根的守望者”。

（330）《忧惧的概念》中的人物包括纯洁的年轻人，审美感性的和宗教的天才，疯狂的忏悔者，魔鬼式的个体，狠心肠的罪犯，自闭

者，伪君子等。

(331) 克劳狄乌斯 (Mathias Claudius, 1740—1815), 德国作家, 以“*Asmus den Wandsbecker Boten*”(旺德斯贝克尔的信使阿斯慕斯) 之名发表作品。雅各比在其书中引用了克劳狄乌斯对基督所做的索引式的描绘。

(332) “亚伯的血向天堂呼喊的声音”典出《创世记》4:10—11, 该隐杀了兄弟亚伯后, “耶和华说: ‘你作了什么事呢? 你兄弟的血, 有声音从地里向我哀告。地开了口, 从你手里接受你兄弟的血。现在你必从这里受诅咒。’”

(333) “圣灵教堂地下室有些带铁条的小窗”指哥本哈根圣灵教堂 (Helliggeistes Kirke) 的地下室, 旧时曾作为墓穴。墓主无从察考, 因为地下室于1878年被清除, 为采暖室腾空间。

(334) 一直到18世纪中叶, 用骷髅装饰墓志铭、墓碑和棺材都是普遍的, 该习俗在新古典主义的影响之下渐衰, 在1800年左右终止。

(335) “提供优质选择” (gjøre stort Udvalg) 指提供商品的多种选择的可能性, 常见诸克尔凯郭尔时代的报纸上, 如《地址报》、《贝林时报》。

(336) “同样的罪宽恕他人, 却不宽恕自己”指《马太福音》6:12 中的第五个祷告: “免我们的债, 如同我们免了人的债” (forlad os vor skyld, som også vi forlader vore skyldnere), “免债”意为对罪的宽恕。

(337) “哲学……只是超越, 它自然是不会停留在罪之上的”是克尔凯郭尔对丹麦黑格尔主义者强调“超越” (gaaer videre) 的讽刺。

(338) “关于波斯、中国的闲谈”指黑格尔《哲学史演讲录》 (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837) 中以“东方哲学”即中国、印度和波斯哲学为开端的事实。在《最后的、非科学性的附言》中, 这一点多次为假名作者所嘲弄。克尔凯郭尔拥有的《哲学史演讲录》是E.Gans和K.Hegel编辑的版本, 而贺麟、王太庆中译本所依格罗克纳版 (Hermann Glockner) 中的“东方哲学”部分只有中国哲学和印度哲学。

(339) 克尔凯郭尔于1844年6月8日出版《三则建设性演说》, 8月31日出版《四则建设性演说》, 两本书均题献给他的父亲——“米凯尔·彼得森·克尔凯郭尔, 城中前纺织品商” (Michael Pedersen

Kierkegaard, forhen Hosekræmmer her i Byen)。在两本书的前言中, 克尔凯郭尔指出, 这些演说写给“那个单一者”(hin enkelte), 他乐于称其为“他的读者”。

(340) ①文中第一次出现的“绝望的范畴”原文写为Kategorien der Verzweiflung, 但在雅各比著作中应写为Kategorien in der Verzweiflung。第二次出现的“绝望的范畴”为丹麦语en Fortvivelsesens Kategorie。

②“畏惧与颤栗”(Frygt og Bæven)语出《腓立比书》2:12, 保罗写道:“这样看来, 我亲爱的弟兄, 你们既是常顺服的, 不但我在你们那里, 就是我如今不在你们那里, 更是顺服的, 就当恐惧战兢, 作成你们得救的工夫。”

(341)“预定和谐”原文为拉丁文harmonia praestabilita, 出自莱布尼茨《神正论》(Theodicee)。

(342)“中间项”原文为拉丁文terminus medius。

(343)“肉中刺”(Pælen i Kjødet)是《四则建设性演说》中的一则, 原稿的写作始于1844年6月中至8月初, 书稿8月9日送交印刷厂, 8月31日正式出版。“肉中刺”语出《哥林多后书》12:7, 保罗说:“又恐怕我因所得的启示甚大就过于自高, 所以有一根刺加在我肉体上, 就是撒但的差役要攻击我, 免得我过于自高。”早年的丹麦语《圣经》中“肉中刺”写为en Pæl i Kjødet, 后写为en Torn i Kjødet。

(344)“未行割礼的”原文为uomskaaren, “未经修饰的”原文为ubarberet, 直译应为“未经修面的”。克尔凯郭尔在这里采用了最具感性直接性的词汇来修饰激情和直接性。

(345) ①弗朗索瓦·费奈隆(Fenelon, 1651—1715), 法国大主教和作家, 以担任国王路易十四的孙子德·布高涅公爵的教师和冈布雷教区大主教闻名。克尔凯郭尔在1844年6月至7月间, 分别购买过两卷本德文《费奈隆全集》(Fr.de Salignac de la Matte-Fénélon's, sämtliche Werke)和三卷本德文《费奈隆著作中的宗教内容》(Fenelon's Werke religiösen Inhalts)。

②佩里安德罗斯(Periandros), 约于公元前625年至公元前585年间为科林斯的独裁统治者, 同时他也是希腊哲学家, 希腊七贤之一。克尔凯郭尔之前在狄欧根尼的《古代贤哲言行录》中读过关于佩里安德罗斯的章节, 后来他把费奈隆对佩里安德罗斯的描绘以“朗读课”为题, 插

入《人生道路诸阶段》中的“有罪，还是无罪？”一节。

③克尔凯郭尔在这里参考的书名为：Herrn von Fenelon weiland Erzbischofs und Herzogs zu Cambray Kurze Lebens-Beschreibungen und Lehr-Sätze der alten Welt-Weisen, in das Teutsche übersetzt und mit Anmerckungen und Zusätzen vermehret, 编者 J.M.von Loen, Frankfurt & Leipzig 1748.

(346) ①“哲学始于无或者无前提”指黑格尔在《逻辑学》中提出的逻辑学始于“纯有”、即“无”的观点。丹麦黑格尔主义者海贝尔把“体系始于无”变成了一个口号。

②“天地之间有很多任何哲学家都无法解释的东西”(der er mange Ting mellem Himmel og Jord, som ingen Philosoph har forklaret)语出莎士比亚悲剧《哈姆雷特》第1幕、第5场：There are more things in heaven and earth, Horatio, / than Ye have dreamt of in your philosophy. 贺尔维格(L.Helweg)在发表于1843年《文学和批评》上的批评德国哲学的文章《论信仰与知识：当代神学特点》(Om Tro og Viden.Et Forsøg til en Charakteristik af Nutidens Theologie)中，直接引用了莎士比亚的原话。

(347)“回答是：呸！”(Svar：Bæ！)出现在哈曼1785年1月22日写给雅各比的信中，其时他谈及心中涌现的怀疑，并且回以“Bah”。

(348) ①“这段时间我非常懒散”，指从1844年6月中旬开始，克尔凯郭尔开始写作《四则建设性演说》，8月9日送交排版。从6月底开始，克尔凯郭尔开始写作《酒中有真言》(In vino veritas)(《人生道路诸阶段》中的一部分)，但至8月底时，写作停滞，进入一个不够多产的时期。

②“城堡女子”出处不详。在1843年5月30日，克尔凯郭尔在因从柏林返回哥本哈根而写给克里格尔(A.F.Krieger)的信中，他描绘了同样的意象：“那句诗：女子在城堡里，冲我挥舞她的面纱”(hint Vers：en Dame staaer paa Borgen og vinker ad mig med sit Slør.)。

(349) 参JJ：152和JJ：157。

(350)“突袭”原文为法文coup des mains。

(351)“英国人和百元英镑”的故事出处不详。

(352)“对最小的事的忠心”(tro over det Lidet)是《路加福音》19：11—27中“十锭银子的比喻”的戏仿。主人临行前给每个仆人一锭银

子去投资，他回家后，有仆人说，他用那一锭银子已经赚了十锭，“主人说：‘好，良善的仆人！你既在最小的事上有忠心，可以有权柄管十座城。’”（vel， du gode Tiener！ Efterdi du haver været tro i det Lidet， skal du have Magt over ti Stæder.）

（353）①“我的听众”原文写为M：T：，即Min Tilhørers的缩写，这是克尔凯郭尔在其建设性演说中的习惯用法。

②“墓园”（Kirkegården）即指“辅助公墓”（Assistent Kirkegård），在哥本哈根北门外（Nørreport），始建于1760年，以缓解哥本哈根内城教区墓地的紧张状况。克尔凯郭尔的家族墓地就在此公墓。

（354）在辅助公墓中并未发现“对虔诚者的回忆是祝福”（den Gudfrygtiges Minde er i Velsignelse）这样的墓志铭，但有类似的，如Den Retfærdiges Ihukommelse Bliver i Velsignelse，语出《箴言》10：7：“义人的记念被称赞”（En Retfærdiges Ihukommelse er til Velsignelse）。

（355）在辅助公墓中并未发现雕有少女胸像的墓碑，而且一个没有家人的年轻女孩不大可能拥有这样昂贵的墓碑。故日记注释者推测，克尔凯郭尔很可能指的是苏菲·波那曼（Sophie Vilhelmine Caroline Bornemann，1767—1792）的墓碑，位于三一教堂墓地，丹麦雕塑家大庸（Dajon）设计。在白色大理石肖像纪念章（portrætmedaljon）上方，刻有她的丈夫、海军上将 J.N.克里格尔（J.N.Cornelius Krieger，1756—1824）对这位25岁即离开人世的夫人的怀念；下方是致意墓园访客的文字：Wandrer/ Hvis dig dyden er hellig/ Da betræd dette sted med Ærbødighed/ Og hvis du har elsket/ Da skienk dette Kierlighedsminde en Taare。（旅行者/如果你视美德为神圣/怀着敬意踏上这个地方吧/如果你曾经爱过/为这爱的回忆洒上一滴清泪吧）

（356）“另一座坟墓里藏的是位武士”指伯爵、陆军中将施麦陶（G.W.C.Schmettau，1752—1823）的墓，位于圣彼得教堂墓地，与前注中少女墓相隔不远。墓碑由丹麦建筑师海施（G.F.Hetsch）设计，过去曾有护栏。在石棺的一侧，刻有一把剑、希腊式头盔以及回顾墓主生平铭文。

（357）《我的生活》是歌德的传记，全称应为《我的生活：诗与真》（Aus meinem Leben.Dichtung und Wahrheit）（1811—1833），记

载了歌德漫长人生历程中前25年的生活。克尔凯郭尔拥有《歌德全集》（*Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand, Stuttgart & Tübingen*），该书出版了两个不同版本，克尔凯郭尔引用情况跟十六开本的口袋书版相符，但根据C.A.Reitzel书店的发票，克尔凯郭尔于1836年2月10日购买了八开本的《歌德全集》。

（358）“用虚构的方式使自己远离罪”（*fjerner den fra sig ved at digte*）出自《人生道路诸阶段》中“关于婚姻的不同意见”一节。

（359）“这是一个动荡的年代”可能指《哥本哈根邮报》（*Kjøbenhavnsposten*）1844年5月18日的一篇未署名文章《当今时代的运动》（*Vor Tids Bevægelser*）。文章讲到了人们争取政治权利和唤醒民族情感的运动，也涉及了格伦德威对“世界历史”的界定和意义阐发。

（360）格伦德威牧师（*Nicolaj Frederik Severin Grundtvig*，1783—1872），因其倡导北欧精神，克尔凯郭尔戏谑地称其为“*denne ølnordiske Kæmpe*”，即“北欧斗士”，而*ølbas*和*ølnordiske*中的词缀*øl*意为“啤酒”。

（361）“将一切置于罪之下”（*lægge Alt under Synd*）可能指“三一主日”（*Trinity Sunday*）后的第十三个礼拜日（1844年9月1日）上的经文《加拉太书》3：15—22，尤其是3：22：“但圣经把众人都圈在罪里，使所应许的福因信耶稣基督，归给那信的人。”（*Men Skriften haver indsluttet Alt under Synd, at Forjættelsen ved Jesu Christi Tro skulde blive givet dem, som troe.*）

（362）“各人要将自己的事在神面前说明”语出《罗马书》14：12。

（363）《警察之友》（*Politievennen*）是一份于1798年在哥本哈根创立的周刊，用于批评公共事务管理和市民生活，以提升其道德水准。日记所说的是1844年8月16日一篇报道中，说一位年轻女士在家是歇斯底里的，该词应写为*hysterisk*，但报纸错拼成*hylsterisk*。

（364）“情境演说”（*Leilighedstaler*）指广泛意义上的教会演说、布道词、颂词，包括牧师在坚信礼、婚礼、葬礼以及忏悔时所发表的演说，主任牧师和主教发表的授职演说。一度情境演说的范围更广，如在明斯特出版的《教会情境演说》（*Kirkelige Leiligheds-Taler*）中，就收录了就职和离任演说，教会节庆，政治事件和皇家葬礼上的颂词等。当时牧师和主教出版此类情境演说较普遍。

(365) 在克尔凯郭尔1844年8月31日出版了《四则建设性演说》(*Fire opbyggelige Taler*)后,直到1847年,他才又出版了《不同精神之下的建设性演说》(*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*)。其间的1845年4月29日,克尔凯郭尔出版了《三则想象情境下的演说》(*Tre Taler ved tænkt Leiligheder*),分别贯以“忏悔”、“婚礼”、“墓前演说”的标题。

(366) “上帝或我主会为他解释清楚的”(at Gud eller vor Herre klarer op for ham),在虔敬的信众中用语是:at Gud lyser op for ham, bringer ham til afklaring,即上帝会为他带来光明,为他解释清楚。

(367) 在克尔凯郭尔生活的时代,离婚后再婚通常被人嫌恶,但离婚以及再婚在《丹麦法》相关条款之下是允许的。

(368) “灵修书”(opbyggelige Skrifter)从17世纪末至18世纪占据着宗教写作的主体,在克尔凯郭尔的时代,该文体仍然流行。

(369) “选择了唯一不可少的”(vælge det ene Fornødne)语出《路加福音》10:41—42。耶稣在马大和马利亚家中作客,马利亚坐在耶稣脚边听讲道,姐姐马大伺候的事多,心里忙乱,就向耶稣抱怨。“耶稣回答说:‘马大,马大,你为许多的事思虑烦扰,但是不可少的只有一件(Men et er fornødent),马利亚已经选择那上好的福分,是不能夺去的。’”

(370) “把时间与永恒互换”原文为omskifte det Timelige med det Evige,此为丹麦语谚语。

(371) “同一律”是古典逻辑学三大基础定律之一。亚里士多德虽然设定了该定律,但却没有给出定义。在《形而上学》中,亚里士多德定义了另外两大定律,即“矛盾律”(1005b 19)和“排中律”(1011b 23)。

(372) “蓝山”(de blaa Bjerger)是浪漫主义的意象,指遥远的、不确定性的、飘渺奇幻的东西。

(373) “起点”原文为拉丁文terminus a quo;“终点”原为拉丁文terminus ad quem。

(374) “开端的辩证法”指黑格尔《逻辑学》中提出的“无前提的开端”。在《小逻辑》“导言”中,黑格尔这样写道:“哲学是独立自为的,因而自己创造自己的对象,自己提供自己的对象。而且哲学开端所采取

的直接的观点，必须在哲学体系发挥的过程里，转变成为终点，亦即成为最后的结论。……哲学就俨然是一个自己返回到自己的圆圈，因而哲学便没有与别的科学同样意义的起点。所以哲学上的起点，只是就研究哲学的主体的方便而言，才可以这样说，至于哲学本身却无所谓起点。”参黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1994年，第59页。

（375）“尼布甲尼撒的梦”典出《旧约·但以理书》2：5—6。尼布甲尼撒做了梦，心里烦乱，无法入眠。他对解梦人说：“梦我已经忘了，你们若不将梦和梦的讲解告诉我，就必被凌迟，你们的房屋必成为粪堆。你们若将梦和梦的讲解告诉我，就必从我这里得赠品和赏赐，并大尊荣。现在你们要将梦和梦的讲解告诉我。”

（376）“第二次考试”（Examen philosophicum）可直译为“哲学考试”，与之相对的“第一次考试”（Examen artium）指哥本哈根大学的入学考试。“第二次考试”要在哥本哈根大学学生入学一年后进行，考查通识知识。考试通过后，学生才能选择专业，一直到毕业考试。

（377）“现代科学”（den nyere Videnskab）直译就是“新科学”，指从笛卡尔到黑格尔的现代哲学。

（378）黑格尔《逻辑学》（Wissenschaft der Logik）有两版序言，第一版序言写于1812年，黑格尔指出，逻辑学构成了“真正的形而上学或纯粹的思辨哲学”；第二版写于1831年，黑格尔强调“逻辑的东西对人是那么自然，或者不如说它就是人的特有本性自身。”参黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆1991年，第4页、第8页。

（379）灿德伦堡（F.A.Trendelenburg，1802—1872）在1840年出版的《逻辑研究》（Logische Untersuchungen）一书中指出，“最高原则”——如灵魂，光速，矛盾律，善——是不能直接加以证明的，只能间接证明。

（380）《要素》（elementa）指灿德伦堡1842年出版的《对亚里士多德逻辑学要素的解释》（Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik）一书。

（381）①“就三段论的格而言，得出否定性结论的可能性远比得出肯定性结论更大”语出灿德伦堡《对亚里士多德逻辑学要素的解释》，克尔凯郭尔此言实则是对灿德伦堡的翻译（灿德伦堡原文为：In den Schlußfiguren hat die Möglichkeit，verneinend zu schließen，über die Bejahung ein großes Uebergewicht.）。

②“三段论的格”(Schlußfiguren/ Slutningsfigurerne/ Inferential figures)是指在三段论中,由于中项在大前提和小前提中的位置不同而形成的三段论的不同形式。三段论共有四格。亚里士多德在历史上最早提出并分析过三段论的第一、二、三格。

(382)“所有其他的推论本质上具有同一性”指分析判断(同语反复),即通过主语自身的概念演绎得出的判断。

(383)《普莱斯欧撒》(*Preciosa*, 1821)是德国作家沃尔夫(P.A.Wolff)的歌剧,此处唱段出自该剧第2幕。从1822年10月29日至1843年11月26日,该剧在皇家剧院共上演72次。

(384)“雷盾”(Tordenskjod)是贵族彼得·魏瑟尔(Peder Vessel, 1691—1720)的封号。1719年,他用计谋逼迫坚固的卡尔斯汀(Karlsteen)城堡投降,然后占领了瑞典港口城市马斯特兰德(Marstrand)。他讲瑞典语就像瑞典人一样,于是他化装成瑞典渔夫,四处侦察,然后放出谣言,说有两万名丹麦士兵正向城堡驶来。当城堡司令官派人到城中察看的时候,他令同一批士兵四处走动,以混淆视听。

(385)“这就是时代的要求”(Det er det Tiden fordrer)是海贝尔的口头禅之一。

(386)①丹麦教会自1798年起一直采用《教堂和家庭祝祷用福音派基督教赞美诗集》(*Evangelisk-kristelig Psalmebog, til Brug ved Kirke og Huus-Andagt*),出版一部新的赞美诗集的要求始于1840年维堡(Viborg)教士代表大会。1842年6月25日的官方决议中,只同意对1798年版《赞美诗集》做增补。1843年,主教明斯特(J.P.Mynster)出版了《新教赞美诗补充集试用本》(*Udkast til et Tilloeg til den evangelisk-christelige Psalmebog*)。同年,哥本哈根教士和大学神学家组建了哥本哈根教士代表大会,后者于1844年向丹麦内阁提议编纂一本全新赞美诗集。新版赞美诗集最终于1855年首获批准。

②海贝尔对天文学非常感兴趣。他在1842年10月的《智识杂志》上曾发表题为《星空》(Stjernehimlen)的文章;1843年12月出版首部天文学年鉴《天文女神》(*Urania*),并撰写两篇文章《1844年星历》和《天文年》。

(387)“看到上帝即是死亡”指《旧约·出埃及记》33:20中耶和华对摩西说的话:“你不能看见我的面,因为人见我的面不能存活。”

(388) “流行观点”原文为希腊文éndoxon。

(389) 高尔吉亚关于悲剧的观点在日记中为德文：die Tragödie sei eine Täuschung, bei welcher der Täuschende gerechter erscheine als der Nichttäuschende; und der Getaüschte weiser als der Nichtgetäuschte。引自深受黑格尔影响的德国哲学家、批评家罗彻尔 (Heinrich Theodor Röscher, 1803—1871) 的《戏剧表演艺术》(Die Kunst der dramatischen Darstellung, Berlin 1841), 引用时克尔凯郭尔做了几处无关紧要的标点改动。事实上, 此言出自《戏剧表演艺术》第二部分的罗彻尔两卷本《戏剧人物的循环》(Cyclus dramatischer Charaktere, Berlin 1844—1846), 而罗彻尔的依据又出自德国图书馆员博得 (Georg Heinrich Bode, 1802—1846) 的三卷本著作《希腊诗艺史》(Geschichte der Hellenischen Dichtkunst, Leipzig 1838—1840)。

(390) ①“酒中有真言”(in vino veritas) 完成于1844年9月1日, 后收入《人生道路诸阶段》。

②菲利尼是贯穿歌德长篇教育小说《威廉·迈斯特的学习生涯》(Wilhelm Meisters Lehrjahre) 和《威廉·迈斯特的漫游》(Wilhelm Meisters Wanderjahre) 中一个坦率开放的年轻女孩。小说中, 菲利尼坚持要给威廉做发型, 其间她的膝盖碰到威廉的, 她佩戴的花束和她的胸脯很靠近威廉的嘴唇, 威廉因此受到强烈的诱惑。

(391) 参《创世记》25:22。事实上说话人是怀孕的利百加。“孩子们在他腹中彼此相争, 他就说: ‘若是这样, 我为什么如此呢?’ 他就去求问耶和华。”

(392) 埃斯罗姆湖(日记中写为Esrom, 今写为Esrum Sø) 位于西兰岛北部, 西临秃鹫林 (Grib Skov), 东南毗邻弗莱登堡 (Fredensborg), 被誉为丹麦最美的湖泊之一。克尔凯郭尔于1844年9月20日和10月3日曾到弗莱登堡, 下榻位于城堡旁的城堡街上的大旅馆 (Hotel Store Kro), 从那里可以看到埃斯罗姆湖、秃鹫林和核桃居村 (Nøddeboe) 的美景。

(393) ①根据1817年4月23日颁布的法案, “一般来说, 所有要开业的人需获得营业执照。”

②JJ:276的内容主体出现在《最后的、非科学性的附言》第四章的一则长达三页的注释当中。参《最后的、非科学性的附言》, 王齐

译，中国社会科学出版社2017年，第416页。

(394) ①根据《丹麦执照法》(*Danske Borgerret*，此为简称)，外省城镇的权威机构要小心行事，不要批准超出当地需求的过多的营业执照，其中包括酒馆执照。

②JJ：277的内容出现在《最后的、非科学性的附言》第四章的长注当中，内容紧接JJ：276。参《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社2017年，第416页。

(395) “诱惑者的演说”可能指《酒中有真言》中诱惑者约翰尼斯的演说。

(396) ①“伦理腔调”(den etiske Accent/ Der etiske Accent)出自罗彻尔《戏剧表演艺术》，它是“人物性格发展的要素”(Die Elemente zur Durchführung des Charakters)一章中的第二节，第一节为“无声表演”(Das stumme Spiel)。罗彻尔的主要论点是，人物性格中的根本性激情(pathos)适合由无声动作来表现，但最能集中表现人物性格的要素是伦理性格(ethos)，它需要用语言加以表现。

②“她选择了尖叫”参JJ：115。

(397) 《普罗米修斯》是英国诗人雪莱(Percy B.Shelley，1792—1822)于1820年出版的四幕抒情诗剧，克尔凯郭尔阅读的是1844年在莱比锡出版的德译本*Der entfesselte Prometheus*，译者为Julius Seybt。

(398) “写哈姆雷特”指罗彻尔在其《戏剧人物的循环》上卷中，在讨论莎士比亚《哈姆雷特》一章的结尾处，指出哈姆雷特受到“反思病”(Krankheit der Reflexion)的折磨。

(399) “惨了！惨了！惨了！西本堡。”(Væ！Væ！Væ！Siebenbürgen)出自贺伯格的喜剧《格特·威斯特菲勒》(*Gert Vestphaler*)第一幕、第一场，酒馆老板为顾客高声朗读报纸新闻：“在西本堡，一头牛犊出生了，它头上有圈毛，腿上有刘海。当地居民认为这不是好兆头。这头牛犊很快就死了，但它在死前说：惨了！惨了！西本堡！(væ！væ！Siebenborgen！)”

(400) ①“大卫教授”指Christian Georg Nathan David(1793—1874)，丹麦政治经济学家、政治家，1830年任哥本哈根大学政治经济学杰出教授，1834年创立自由派报纸《祖国》(*Fædrelandet*)并负责编辑，因“写作方式不敬”遭到起诉，后被判无罪。1836年国王下令解除

其教授职位，但1840年入选哥本哈根公民代表大会，在1844年10月15日罗斯基尔德争取君主立宪的集会中，他又转向支持君主专制。他的行为被共和派报纸《海盗船》（*Corsaren*）讽刺为“翻转外衣”（*vende Kapper*），此语来自旧时为延长衣物使用时间，在洗衣时把衣服缝起来并反面洗涤的做法。

②巴格森（Jens Baggesen，1764—1826）是丹麦诗人、大学教授，自1789年起任皇家剧院的联合院长。语出他的诗作《耶泊，一则西兰岛童话》（*Jeppe, et siællandsk Eventyr*，1785）：“那件衬衫，奥根先生让翻转四次了/的确，即便如此（噢，什么能抗拒时间呢！）/雅斯泊先生在最近的晚祷中的布道/结束了。”

③在巴格森和克尔凯郭尔的时代，晚祷指星期天和节假日在13点至14点之间举行的简短宗教仪式。

（401）此处的“法官”指《一个丈夫对各种反对婚姻的看法的回应》（*Adskilligt om Ægteskabet mod Indsigelser. Af en Ægtemand*）的假名作者威廉法官。克尔凯郭尔原想将之与《酒中有真言》（*In vino veritas*）一起，以《是与非》（*Vrang og Retten*）为题出版，但最终与《有罪，还是无罪？》（*Skyldig? — Ikke-Skyldig?*）一起收入《人生道路诸阶段》。这则日记是克尔凯郭尔手稿中的一部分，他于1844年誊抄时从原稿中移除，但显然想把这段文字保留在日记中。日记只改动了个别字词。

（402）“磁器服”原文为Porcellains-Kjole，查无出处。克尔凯郭尔的父亲一般把他最好的礼服称为stadskjole，尽管它更显活力而非更精致。在《日德兰百姓词典增补》（*Bidrag til en Ordbog over jyske Almuesmål*）中收有Porcellænsbonde（磁器农夫）一词，用以指称那些想通过穿戴精致而超出其社会地位的农民。克尔凯郭尔的外甥女哈丽耶特·伦德（Henriette Lund）在回忆外公（即克尔凯郭尔的父亲）时提到，“身着一件浅褐色长袍的令人敬畏的身影”。

（403）“预言家和先知”（*Prophet og Seer*）可能指《地址报》1844年8月3日刊登的新书《丹麦万神殿：当代人物画廊》（*Dansk Pantheon, et Portraitgallerie for Samtiden*）预告中对格伦德威的描述——“一个完全独特的、无与伦比的‘新年’预言家的模范”，而且是“一个深受感动的先知”。

（404）拉斯·马蒂森（Lars Mathiesen，1769—1852），自1800年

至其去世，在腓特烈斯贝大街13号（Frederiksberg Alleegade，今7号）开有一家啤酒馆（traktrøstet/beer garden）。马蒂森体态发福，喜休闲装束，言谈直率乃至粗鲁，酒馆很受市民和大学学生的欢迎。

（405）①从1843年11月20日至1844年3月，格伦德威在位于哥本哈根的St.Kannikestræde Gade的博赫学院（Borchs Kollegium）礼堂做了25场公开演讲，《哥本哈根邮报》1843年11月17日有预告说：“格伦德威牧师为女士们和先生们就希腊和北欧神话及传说做公开演讲。演讲在每周一、三、五的晚上6—7点之间进行，入场门票可在瑞兹书店购买。”演讲向女士开放，这在当时是新鲜事。格伦德威称呼其听众为“女士们先生们”（Damer og Herrer），但他显而易见是冲着女士们说的，这引起了男士们的不满。演讲后以《为女士们和先生们所做的关于希腊和北欧的神话及传说的天书》（*Brage-Snak om Græske og Nordiske Myther og Oldsagn for Damer og Herrer*）为题于1844年9月14日出版，当日克尔凯郭尔即从瑞兹书店购得此书。

②“鹿苑的游乐场”（Dyrehavsbakken）指位于哥本哈根北部的皇家园林鹿苑（Dyrehave）中的一个山坡，在克尔凯郭尔生活的时代，每年夏季自6月24日至7月2日，这里将支起桌子、帐篷，表演杂耍、西洋镜等。

（406）“噢！啊！哈！呵”（oi！Ei！o！ah！）指那些敞开领口的人群、也就是粗鄙的人群发出的表达热情的感叹。

（407）“晦涩的方向”指格伦德威在公开演讲中说过的话：“为什么演讲不该被听到，就像书籍被阅读，既为女士们又为先生们呢？通过使用比书面语更为确切的口语，人们难道不该依靠那些晦涩但却生动的表达吗，它们往往比最好的解释更有价值！”

（408）①赫尔维格（Hans Friedrich Helveg，1816—1901），丹麦牧师，作为格伦德威的拥趸者，他于1844年7次在格伦德威的教堂（Vartov Hospitalskirke）的晚祷式上布道。“跳到讲经台上”一事并未确证，但赫尔维格的确以其充满活力的演说和布道著称。

②“一尺”原文为halv Alen，即“半丹尺”，等于31.4厘米，相当于一英尺。

（409）“连续炮轰”（Kanonade）或许指皇家海军每日鸣放的礼炮，以致敬丹麦国旗。

（410）关于演员表演的观点参罗彻尔《戏剧表演艺术》

(H.T.Rötscher : *Die Kunst der dramatischen Darstellung* , Berlin 1841) 第77页。

(411) 日记中亚里士多德的《论灵魂》一书写为拉丁文 *De anima*。克尔凯郭尔于1844年12月18日在瑞兹书店购买了灿德伦堡出版的书《亚里士多德论灵魂 (三卷本) 》(*Aristotelis de anima Libri tres* , Jena 1833)。

(412) 《论怀疑一切》在日记中写为 *de omnibus dubitandum* , 指克尔凯郭尔的未完成稿 *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*。根据此处陈述, 克尔凯郭尔于一年半前、即1843年6月左右动笔写作。

(413) 克尔凯郭尔在《论怀疑一切》的草稿中并未直接使用“Vildfarelse—错误”一词。或许这里的意思是说, 约翰尼斯·克利马克斯多次尝试理解现代哲学的主题——人应该怀疑一切, 哲学始于怀疑, 但通过考察, 他认为这是一种“误解—misforståelser”, 由此他开始反思古代哲学, 重点考察了古希腊怀疑论, 指出古希腊怀疑论者的怀疑是为了避免因错误评判现象而犯“错误—Vildfarelse”。

(414) 亚里士多德在《论灵魂》(427a 29—427b 6) 中这样写道: “不过他们 (古代思想家) 也应该考虑, 人何以会犯错误, 因为这与动物性密切相关, 而且灵魂在错误状态下持续更久。”

(415) “最清醒的学者之一”当中的“学者”原文为 *Philolog* , 有“语言学家”、“学者”之意。英译本误译为 *philosopher*。

(416) 《前言》(*Forord*) 是克尔凯郭尔的假名作品, 主要针对海贝尔。关于作者名尼古拉斯·诺特宾尼 (*Nicolaus Notabene*) 的涵义, 参注181②。

(417) “字帖或不同字体字贴” (*Forskrift, eller Prøve paa forskjellig Skrift*) 是专为学生习字而出版的字贴的标题。

(418) 在古代民主制中 (*Attic Democracy*) , 所有的自由公民可以就政治问题发表自己的见解, 例如在公民大会上公民可轮流发言, 在法庭上公民轮流任陪审员; 前者亚里士多德称之为“政治演说”, 后者为“诉讼演说”。参亚里士多德《修辞学》第一册、第一章 (1354b 27—31)。

(419) 克尔凯郭尔拥有两本亚里士多德的《修辞学》, 一本是 *De arte rhetorica* (莱比锡1831年) ; 另一本是 K.L.Roth 翻译的两卷本德文

本 *Rhetorik* (斯图加特1833年), 后者克尔凯郭尔在写作中引用较多。

(420) ①“所有关于存在与非存在的问题在亚里士多德哲学中移至《修辞学》”指亚里士多德《修辞学》第一册、第一章(1354a 26—28)中讲到诉讼演说的时候所说的:“诉讼当事人只应证明事情是这样的或不是这样的,是发生了或没有发生;至于事情是大是小,正当不正当,凡是立法者所没有规定的,都应由陪审员来断定,而不应由诉讼当事人来指导他们。”参《罗念生全集》第一卷(亚里士多德《诗学》、《修辞学》),上海人民出版社2016年,第141页。

②“第一性实体”原文为希腊文 *ousia prōtē*, “第二性实体”原文为希腊文 *deútera*。在《范畴篇》2a 11ff, 亚里士多德说:“实体,就其最真正的、第一性的、最确切的意义而言,乃是那既不可以用来述说一个主体又不存在于一个主体里面的东西,例如某一个个别的人或某匹马。但是在第二性的意义之下作为属而包含着第一性实体的那些东西也被称为实体;还有那些作为种而包含着属的东西也被称为实体。例如,个别的人是被包含在‘人’这个属里面的,而‘动物’又是这个属所隶属的种;因此这些东西——就是说‘人’这个属和‘动物’这个种——就被称为第二性实体。”参亚里士多德:《范畴篇 解释篇》,方书春译,商务印书馆1986年,第12页。

(421) “信念”在日记中写为希腊文 *pístis*, 其复数形式为 *písteis*。参亚里士多德《修辞学》第一册、第一章(1354a 13, 1355a 4, 1355a 5)。

(422) 《米娜·冯·巴尔海姆》(*Minna von Barnhelm, oder das Soldatenglück*)是莱辛所做的一出五幕喜剧,其中第2幕、第7场中少女的台词说:“一个面向天空的感激的想法是最完美的祷告”(Ein einziger dankbarer Gedanke gen Himmel ist das vollkommenste Gebet!)。

(423) “穿戴宗教”(iføre sig det Religiøse)是直译,因《圣经》中有iføre sig det nye Menneske(英译为put on the new man)的说法。

(424) “聒噪和爱出汗的人”可能尤指格伦德威及其追随者,参 JJ: 285。

(425) 杰罗尼姆斯(Jeronimus)是不止一次出现在贺伯格喜剧中的人物,他是庸俗家长的代表,欲把其严苛的道德强加在年轻人身上。

(426) ①瑞兹书店(Reitzels Boglade), 1819年由

C.A.Reitzel (1789—1853) 创建。

②《论黑格尔哲学中的美学》原文为 über die Aesthetik der Hegelschen Philosophie，作者威尔海姆·旦泽尔 (Wilhelm Danzel, 1818—1850)，德国美学家、文学史家，受黑格尔影响，但在这本书他摆脱了黑格尔的影响。

(427) 哈曼信件的编辑者罗斯 (Roth) 在《哈曼文集》第三卷的“前言”中提到，关于哈曼1763年缔结的“良心婚姻” (die Gewissens-Ehe) 的通信不便提及，虽然哈曼自己在其作品中多次提及。这桩婚姻在哈曼生时为柯尼斯堡市民所周知，因为它比“多数公民婚姻” (viele bürgerliche Ehen) 更纯洁、更幸福，因而并无冒犯性。

(428) ①克尔凯郭尔显然弄错了。罗斯在“前言”中没有说“莱夏特的《天文女神》”，而是说莱夏特1812年在《天文女神：女士用口袋书》 (Urania. Taschenbuch für Damen) 上发表的一篇题为《康德和哈曼》的文章。罗斯认为，这篇文章对哈曼将其婚姻转变成“市民婚姻”之举进行了错误的解释。

②莱夏特 (Johann Friedrich Reichardt, 1752—1814)，德国作曲家、作家。

(429) 哈曼在1769年1月17日写给赫尔德的信中说：“真的，有些思想人一生只拥有一次，且永不回返。” (So wahr ist, daß es Gedanken giebt, die man nur Einmal in seinem Leben hat, und nicht Meister ist wieder hervorzubringen)，见《哈曼文集》第三卷。在1773年1月13日写给赫尔德的另一封信中，哈曼又说：“我相信，我们的灵魂中不会丢失任何东西，像上帝一样；同样的，在我看来，某些思想在我们一生中只能拥有一次。” (Ich glaube, daß nichts in unserer Seele verloren geht, so wenig als vor Gott; gleichwohl scheint es mir, daß wir gewisser Gedanken nur einmal in unserem Leben fähig sind)，见《哈曼文集》第五卷。

(430) “▶◀”之间的内容，即JJ：295，原有内容在日记JJ第160页，已遗失，现有内容根据《索伦·克尔凯郭尔遗稿》 (EP I-II) 第326页。

(431) ①克尔凯郭尔的父亲于1838年8月9日去世，克尔凯郭尔于1840年7月3日获得神学学位。

②西伯恩 (Frederik Christian Sibbern, 1785—1872) 于1813—

1870年间任哥本哈根大学哲学教授，是克尔凯郭尔的大学哲学老师。

(432) 彼得 (Peter Christian Kierkegaard, 1805—1888) 是克尔凯郭尔的长兄，1836年获得神学从业资格学位，之后担任大学神学系学生私人指导教师，1842年获圣职，任索湖 (Sorø) 教区牧师。

(433) “▶◀”之间的内容，即JJ：297，原有内容在日记JJ第161页，已遗失，现有内容出自《索伦·克尔凯郭尔遗稿》(EP I-II) 第325—326页。

(434) “便衣警察” (Politie-Agenten)，还可译为“警局密探”。在19世纪40年代民主意识觉醒之际，便衣警察的任务是侦察那些疑似反对君主独裁的团体。

(435) “法制系统的公务员” (Retfærdighedens Tjener) 具体指警察或法官。

(436) 海洛斯人最初是指海洛斯特城 (Helos) 的居民，在被斯巴达人俘虏后，他们成为斯巴达共和国的“公共奴隶”。

(437) 考内莉娅·奥尔森 (Cornelia Olsen, 1818—1901) 是与克尔凯郭尔有过婚约的雷吉娜·奥尔森的姐姐，长雷吉娜四岁。

(438) “撒种的比喻”见《路加福音》8：4—15。耶稣说：“有一个撒种的出去撒种。撒的时候，有落在路旁的，被人践踏，天上的飞鸟又来吃尽了；有落在磐石上的，一出来就枯干了，因为得不着滋润；有落在荆棘里的，荆棘一同生长，把他挤住了；又有落在好土里的，生长起来，结实百倍。……这比喻乃是这样：种子就是神的道。那些在路旁的，就是人听了道，随后魔鬼来，从他们心里把道夺去，恐怕他们信了得救；那些在磐石上的，就是人听道，欢喜领受，但心中没有根，不过暂时相信，及至遇见试炼就退后了；那落在荆棘里的，就是人听了道，走开以后，被今生的思虑、钱财、宴乐挤住了，便结不出成熟的子粒来；那落在好土里的，就是人听了道，持守在诚实善良的心里，并且忍耐着结实。”这是四旬斋前的第二个礼拜日 (Sexagesima, 1845年1月26日) 的福音书。

(439) “业主给仆人良种”的比喻是对《马太福音》25：14—30的“才干的比喻”的戏仿。

(440) “苏格拉底是不受欢迎的”或许指柏拉图对话《申辩篇》18b—c的内容，苏格拉底为自己辩护时声明，许多人常年控告他。参《柏拉图全集》(增订版)，上卷，王晓朝译，人民出版社2018年，第3

页。

(441) “让伤口敞开的确也是健康的”是克尔凯郭尔时代的看法。例如，托尔纳姆 (A.Thornam) 在《自助医疗手册》(*Lægebog for dem, som ikke kunne faae betimelig Lægehjelp*) 中曾这样写道：“人们不必立刻止住流血的伤口，因为失血常常对病人有利，它替代了使用蚂蟥的必要性。”

(442) ①亚里士多德《修辞学》开始就说，修辞术 (*tekhne rhetorike* ，即“演说的艺术”) 不属于任何一种科学 (*videnskab* ，希腊语 *epistēmē*) ，而是一种“技能” (*téchnē*) 。克尔凯郭尔在1845年左右撰写了大量关于“基督教演讲术” (*kristelig talekunst*) 的文稿，多数在 JJ : 305 之后撰写。

②“按……风格”原文为拉丁文 *ad modum* 。

(443) ①卡尔尼德斯 (*Karneades* ，约公元前215—129年) ，希腊怀疑论者，在同时代人当中以其口才和对斯多葛信条的激烈反对著称，传统上被视为是“新学园”的创建者。他反对斯多葛派的“真知识”学说，认为我们无法评判观念与其对象是否一致，只能认为这是一种可能性。

②此处参考的是瑞特尔 (*H.Ritter*) 的《古代哲学史》(*Geschichte der Philosophie alter Zeit*) ，第三卷 (1837) ，第691—694页。日记中克尔凯郭尔标注的页码并未讨论卡尔尼德斯的可能性理论，而是讨论了怀疑论者阿尔卡西洛斯 (*Arkesilaos* ，约公元前315—242年) 的学说，后者被视为是“中期学园”的创建者。

(444) “信仰”原文为丹麦文 *Tro* ，之后括号内原文为希腊文 *pístis* ，此处译为“信念”。亚里士多德在《修辞学》第一册、第二章中指出，修辞术的对象与论辩术不同，它涉及可能的、或然的事物，而非必然的事物。

(445) 楷体的“不可能性”对应原文斜体的 *Usandsynlighed* 。在《哲学片断》中，假名作者克利马克斯把基督教“道成肉身”视为是“绝对的悖谬”，是“最不可能的事情” (*det Usandsynligste*) 。

(446) ①这则日记的内容是对1845年3月《致读者》(*Skrivelse til Læseren fra Frater Taciturnus, i Stadier paa Livets Vei*) 的誊抄稿的大致引用。文稿中讲到，一个“理解了那句老话‘故事讲述的就是你’ (*de te narratur fabula*) 的人，他绝非要去取悦客观的巨型任务的现代愚

人，那任务就是要能激起与全人类相关、但却与自身无关的东西。”

②日记中“故事讲述的就是你”对应于拉丁文*de te fabula*，实际上省略了讲述*narratur*一词。语出贺拉斯《讽刺诗》：*mutato nomine, de te / Fabula narratur*，即“换个名字，故事讲述的就是你”。

（447）此处所说的“天才”或许指格伦德威，他明确表示，“来世的人”（*efterslægten*）不会拒绝他的作品。或许克尔凯郭尔还指黑格尔在《精神现象学》“序言”中提到的观点，“我们应该确信，真理具有在时间到来或成熟以后自己涌现出来的本性，而且它只在时间到来之后才会出现，所以它的出现决不会为时过早，也决不会遇到尚未成熟的读者；……”。参黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1997年，第49页。克尔凯郭尔在日记 CC：25（约1836—1837）中，在“关于哈曼”的标题下，写到了在“为自己的时代活着”与“为后世活着并且为自己的时代所误解”之间的有趣对立。

（448）“有朝一日会遇到苏格拉底”戏指柏拉图对话《申辩篇》41a。苏格拉底在被判处死刑后说：“各位审判官，还有什么比这更好？如果能够抵达冥府，逃避那些在这里称自己为审判官的人，就会在那里见到真正的审判官，弥诺斯、拉达曼提斯、埃阿科斯，还能见到特里普托勒摩斯以及其他所有半神，他们由于生前正直而死后成为神，这样的旅行会是凄惨的吗？还有，要是能与奥菲斯、穆赛乌斯、赫西奥德、荷马相伴，你们中谁不愿付出高额代价？如果这是真的，那么我情愿死很多次。”参《柏拉图全集》（增订版），上卷，王晓朝译，人民出版社2018年，第29页。

(449) “小贩”(Spekhøker) 拥有营业执照, 售卖瓶瓶罐罐、灯油等家居用品和油盐蛋黄油等食品, 需要上税。研究者不清楚当时小贩的穿着习惯情况。

(450) JJ: 310 有些晦涩。注释者认为, 这里或许暗指路德在《小教理问答》中 (*Dr. Morten Luthers liden Catechismus. Nøiagtig oversat efter Grund-Texten*, 1843) 对摩西十诫中第四诫“当孝敬父母”的解释。路德说: “我们应该畏惧和爱上帝, 因此我们不要蔑视父母和主人, 或者激怒他们; 而要荣耀、服务、顺从、爱戴和尊敬他们。”

(451) 最迟在1845年4月初, 克尔凯郭尔把《三则想象性情境演说》(*Tre Taler ved tænkte Leiligheder*) 的书稿交给印刷厂 (Bianco Lunos Bogtrykkeri)。书于4月25日印刷完工, 29日面世。JJ: 311 可能是从该书中删去的段落, 但克尔凯郭尔将之保存在日记中。

(452) 在《出埃及记》25—27章, 耶和華要求摩西为会幕所献礼物当中, 提到祭坛和刺绣的“帐幔”和“幔子”, 并对线的颜色、布料的质地做了规定。

(453) “良心”(Samvittighed) 和“公共意见”(den offentlige Mening) 可能指在黑格尔哲学“客观精神”(den objective Aand) 的发展阶段中, “良心”被视为低于“公共意见”。

(454) ①“光彩夺目的罪”(glimrende Synder) 出自中世纪拉丁谚语“*Virtutes paganorum splendida vitia*”, 即“异教徒的美德是光彩夺目的恶”。在日记AA: 18中以及《哲学片断》中都出现过“光彩夺目的罪”的说法。

②“装腔作势的美德”(affectede Dyder) 可能出自对保罗·马丁·穆勒(Poul Martin Møller) 的《装腔作势前论》(*Forberedelser til en Afhandling om Affectation*) 一文的回忆。穆勒在文中提到, 装腔作势是错误和自欺的混合物, 它分为三个程度: 短暂的、固定的和发展着的。关于穆勒可参注(281)之②。

(455) 将死者从家运送到教堂、再到墓园的灵车分为六个等级。穷人的灵车是最末一等, 也是最便宜的, 最终抵达的是墓园中不收费的指定埋藏区域。

(456) ①“希腊火”指易爆易燃的火, 含有硫磺、碳、木屑等, 在火药发明之前被用于战争, 据信在水下仍能燃烧。

②在基督教的观念中, 尤其在虔敬派当中, 罪人必须用可见的眼泪

来表示内心真诚的悔悟。如《路加福音》7：36—50中就有女罪人，“站在耶稣背后，挨着他的脚哭。眼泪湿了耶稣的脚，就用自己的头发擦干，又用嘴连连亲他的脚，把香膏抹上。”最后耶稣赦免了她的罪。

(457) “一个受难故事” (En Lidelsehistorie) 和“心理学试验” (psychologisk Experiment) 是《人生道路诸阶段》 (Stadier paa Livets Vei) 中的“有罪，还是无罪？”的副标题。该书1845年3月送交印刷厂，1845年4月30日正式面世。

(458) “出自深层”原文为拉丁文de profundis。

(459) 根据文意此处可能掉了一个Af，应为“出自一个丈夫之手” (Af en Ægteman)。

(460) “像该隐的妻子一样”典出《创世记》4：16，该隐杀死了兄弟亚伯，被耶和華流放，但他的妻子跟随着他一起流放。

(461) “省略三段论”原文为希腊文Enthymema，指仅有一个前提和结论的判断，完整的三段论有两个前提 (大前提和小前提)。

(462) 关于“省略三段论”的论述在亚里士多德《修辞学》第一册、第一章 (1355a 8—14)。

(463) 在新教、尤其是在虔敬派中，“对罪的忧” (Sorg over sin Synd) 是对罪的宽宥的本质性前提。

(464) 根据现存日记手稿，这段边注紧接JJ：320。

(465) 狄安娜 (希腊神话体系中的阿耳忒弥斯) 是古罗马神话中永恒的处女神的名称，习狩猎和丰产等。作为头生子，她在母亲生产双胞胎兄弟阿波罗时体验到了母亲的痛苦，因此请求朱庇特令其终生为处女。她的任务是帮助产妇生产，并减轻其疼痛。

(466) ①“戏剧是宗教仪式”的观点可参布洛克豪斯 (F.A.Brockhaus) 的《德语百科全书》 (Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie für die gebildeten Stände.Conversations-Lexikon, vols.1—12, Leipzig, 1833—1836.) 当中的第11卷。书中这样写道：“继庙宇后，剧院是古希腊和罗马最重要的建筑，因为它们不仅用于制造娱乐，而且也是宗教仪式的一部分。”

②“如果我没弄错”原文为拉丁文ni fallor。

(467) “自付资金上演戏剧的人”指富有公民受雅典官方指派，接受光荣的任务，支付在诗歌比赛中所上演戏剧中歌队的服装和排练费，演员的报酬由国家支付。参菲罗斯特拉图：《蒂亚那的阿波罗尼乌斯的

生平》(Flavius Philostratus, *Leben des Apollonius von Tyana*)。关于此书可参注(23)之①。

(468)“在中世纪建造教堂和修道院”指大公和要人出资修建教堂和修道院,并捐赠给教会和教团的行为。由此他们获得世人的尊重和在天国报偿的许诺。

(469)明特尔(Balthasa Münter, 1794—1867)是丹麦教士。日记所说的“警告中世纪苦修主义”的布道词可能指明特尔于1845年1月19日、即四旬斋前的第三个礼拜日(Septuagesima Sunday)在城堡教堂(Slotts kirke)的圣餐式和小岛教堂(Holmens Kirke)的晚祷式上针对《哥林多前书》9:24—10:6的内容进行的演说。布道的具体内容不祥,但起因应是《哥林多前书》9:27,保罗说:“我是攻克己身,叫身服我;恐怕我传福音给别人,自己反被弃绝了。”根据克尔凯郭尔日记的记载,他的确听了这场布道。

(470)①“我们将忽略明斯特主教”可能指明斯特就同一文本(即《哥林多前书》9:24—10:6)、在某个四旬斋前的第三个礼拜日所进行的题为《论我们的基督教中的严肃性》(Om Alvorlighed i vor Christendom. Paa Søndagen Septuagesima)的布道,出自《年度礼拜日和节日布道书》(*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aar*)。明斯特说:“这一点肯定是自明的,因为人类有着比以血肉命名的存在者更高的自然本性,所以人的精神要战胜感性本能,我们是因此才必须谈论禁欲的。”明斯特还指出,基督教徒有义务在诱惑来临的考验时刻,拒绝自己最喜爱的享乐。

②作为布道者,人们其实很难忽略明斯特;但作为教会领导人,明斯特被指缺乏进行根本改革的意愿,尤其受到格伦德威主义者的批判。这也就是他的《丹麦教会圣事和仪式草案》(*Udkast til en Alterbog og et Kirke-Ritual for Danmark*, 1838)因遭到激烈反对而被束之高阁的原因,尽管他的另一本书《新教赞美诗补充集试用本》(*Udkast til et Tillæg til den evangelisk-christelige Psalmebog*, 1843)虽遭批评,但仍于1845年被官方认可。

(471)“现在”(Nu)可能指的是《人生道路诸阶段》的出版时间:1845年4月30日。

(472)①“两个环节”指《非此即彼》(*Enten-Eller*)的编者维克多·埃莱弥塔(Victor Eremita)在前言中明确说的,上卷包含的是A的手

稿，代表审美感性的生活方式；下卷包含的是B的手稿，代表伦理生活方式。

②“我的建设性演说的出发点”指克尔凯郭尔的首部建设性演说《两则建设性演说》（*To opbyggelige Taler*），出版于1843年5月16日。

（473）“《诸阶段》有三个环节”指《人生道路诸阶段》被分为三部分：①《酒中有真言》，五位审美感性代言人的对话，他们是：《非此即彼》中的诱惑者约翰尼斯和维克多·埃莱弥塔，《重复》中“年轻人”和康斯坦丁·康斯坦丁乌斯，还有时装设计师。②威廉法官讨论婚姻的论文《一个丈夫对各种反对婚姻的看法的回应》。③一组曾经撕毁婚约的无名男性的日记《有罪，还是无罪？》，以及日记的“真实”作者、假名作者“沉默的兄弟”（*Frater Taciturnus*）写给读者的信。

（474）①此处的“审美—感性”原文为det æsthetisk-Sandselige，日记中其他地方出现的“审美感性”是译者对det æsthetiske的理解和翻译。

②“一个回忆”指《人生道路诸阶段》中第一部分《酒中有真言》的副标题“威廉·奥海姆讲述的回忆录”（*En Erindring efterfortalt af William Afham*）。

（475）“女性只是一个瞬间”出自《酒中有真言》中诱惑者约翰尼斯在最后发表的演说中对女性的赞美。

（476）“女性的美随时光增加”出自威廉法官之口，见《人生道路诸阶段》中第二部分。

（477）“试验中的无名氏”指《“沉默的兄弟”致读者信》（*Skrivelse til Læseren fra Frater Taciturnus*）。“无名氏”原文为拉丁文 *quidam*，指男性。

（478）①“沉默的兄弟”并没有以“幽默”作为宗教的前提。或许克尔凯郭尔在这里说的是“沉默的兄弟”用来定义“无名氏”立场的观点。他说：“因为我很好地理解了喜剧性和悲剧性相统一的观点，但却不理解他所获得的新的更高的激情、也就是宗教这一观点的来源。”

②“沉默的兄弟”原文为拉丁文 *Frater Taciturnus*，出自匈牙利的德语作家约翰·梅拉什（*Johann Mailàth*）的短篇小说《宝藏》（*Der Schatz*）。小说中有个哑巴修道士，人称“沉默的兄弟”（*Bruder Taciturnus*）。

（479）1845年5月13日，星期二，克尔凯郭尔从哥本哈根乘盖瑟

号 (Geiser) 蒸汽轮船前往什切青 (Stettin) 和斯温明德 (Svinemünde) , 从什切青乘火车抵达柏林。5月24日, 星期六, 克尔凯郭尔乘坐同一艘轮船返回哥本哈根。

(480) 在1845年5月15日《贝林时报》(*Berlingske Tidende*) “旅行”栏目下, 登有盖瑟号上的旅客名单, 克尔凯郭尔被称为Magister Kierkegaard, 其余旅客均有表示身份地位或职业的称号。日记中所说的“忧郁旅者哈根先生”(Hr Hagen) 即Lauritz Terpager Hagen (1791—1873) , 药剂师, 曾拥有一家药店。他上船时登记的名号为Part.Hagen, 即Partikulier Hagen, 表示他未承担公共服务, 靠自我经营为生。

(481) “本日记第163页”和“私教课”指JJ : 300。

(482) 苏菲·博马舍 (Sophie Beaumarchai) 是歌德戏剧《克拉维果》(*Clavigo*) 中克拉维果的未婚妻玛莉 (Marie) 的姐姐。玛莉因遭克拉维果遗弃忧伤致死, 她的哥哥为复仇杀死了克拉维果。《非此即彼》上卷《剪影》中讲到玛莉·博马舍的故事的时候, 假名作者A在括号中说, 歌德曾暗示, 苏菲也喜欢克拉维果。在《克拉维果》第3幕, 苏菲对玛莉说: “当他进来时, 我失去了自制力; 然后, 噢! 难道我不像你一样爱他吗, 以饱满的、纯洁的和姐妹般的爱? 难道我没有因与他的距离而受到伤害和折磨吗?” 1845年7月11日, 《克拉维果》自1809年在皇家剧院首演后上演四场, 其时苏菲由女演员安娜·尼尔森 (Anna Nielsen) 扮演。

(483) ①“国王的花园”(Kongens-Have) 即“罗森堡花园”(Rosenborg Have) 的别称。

②“樱桃小径”是一条为人们所喜爱的浪漫的漫步道, 位于西城墙与护城河之间。

③“哲学家小径”(Philosoph-Gangen) 在今天的西城墙大街 (Vestervoldgade) , 与西城墙 (Vestervold) 平行且在其内部, 从西门 (Vesterport) 伸展至长桥 (Langebro) 的入海口。

(484) ①“我们希望事情顺利”(man skal haabe det Bedre) 出自丹麦谚语: “Man skal altid haabe det Bedste (det Ondt kommer af sig selv) ” (人们总是希望事情顺利, 倒霉自行消失) 。

②“雨天过后是阳光”(efter Regnveir kommer Solskin) 出自丹麦谚语: “Efter solskin kommer regn, og efter regn kommer

tørvejr”(阳光过后是雨天，雨天过后是干燥的天)。

(485)“就像艾美丽与她父亲周旋一样”，艾美丽是法国剧作家斯克里布的喜剧《初恋》(*Den første Kjærlighed*)中的女主人公，该剧在丹麦非常受欢迎。克尔凯郭尔在《非此即彼》上卷专门讨论了这出戏。

(486)“上帝所做的一切都是好的”(Alt, hvad Gud gør, er godt)出自丹麦谚语：“Hvad Gud gør, er vel gjort”(凡上帝所为，均做得很好)。此外，这话还与《创世记》中上帝创世时所说的“神看着是好的”(Gud så, at det var godt)相呼应。参《创世记》1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31。

(487)“无限性的巨大运动”(Uendelighedens uhyre Bevægelse)出自《畏惧与颤栗》(*Frygt og Bæven*)，即指“无限放弃”(uendelige resignation)。

(488)研究者无法确定，日记所说的不能给予人以指导的“灵修书”(opbyggelige Skrifter)的具体所指。

(489)在犹太教和基督教传统中，犹太国王大卫(约公元前1000年—960年)被认为是150篇《诗篇》的作者，虽然只有73篇提到他的名字。《大卫诗篇》(Davids Salmer)被路德引入他所翻译的《圣经》中，为丹麦宗教改革所接受，出现在1699年版和1802年版《圣经》中，被教会和民众广泛接受。

(490)“震动肺腑”(ryster Indvoldene)指《旧约》中常常说到的心、肝、肺，如《诗篇》7:9：“愿恶人的恶断绝，/愿你坚立义人。/因为公义的神，/察验人的心肠肺腑。”再如《诗篇》16:7：“我必称颂那指教我的耶和华；/我的心肠在夜间也警戒我。”

(491)①“时而永恒性地希望，时而在时间中希望”指《诗篇》中表达的多处永恒与现世希望相混杂的主题。在表达永恒希望的主题方面，可参《诗篇》30:3：“耶和华啊，你曾把我的灵魂从阴间救上来，/使我存活，不至于下坑”；类似的可参40:2。在表达现世希望的主题方面，包括对自己和以色列民众的拯救，以及对敌人和苦难的摆脱等，可参《诗篇》49:11：“他们心里思想：他们的家室必永存，/住宅必留到万代；/他们以自己的名称自己的地。”类似的可参《诗篇》71, 130:7—8等。

②“有时用其无辜安慰自己”参《诗篇》17:3：“你已经试验我的心，你在夜间鉴察我；/你熬炼我，却找不着什么；/我立志叫我口中没

有过失。”

③“有时诅咒他的敌人”中的“敌人”包括大卫个人的敌人以及全以色列的敌人。可参《诗篇》5：8—11；59：10—16；137：7—9；140：9—11。

（492）“接171页最下端”指本日记中的171页，也就是单独占一整页的JJ：317。

（493）“与上帝建立起你和你的关系”（blive Du und Du med Gud），因Du表示熟人之间可用的“你”，英译本译为on terms of familiarity with God。这个意思可参《诗篇》73：23—26：“然而，我常与你同在；/你搀着我的右手。/你要以你的训言引导我，/以后必接我到荣耀里。/除你以外，在天上我有谁呢？/除你以外，在地上我也没有所爱慕的。/我的肉体和我的心肠衰残；/但神是我心里的力量，/又是我的福分，直到永远。”

（494）①“假如我们仅仅希望今生，我们就是所有人当中最悲惨的”（hvis vi alene haabede for dette Liv vare vi de Elendigste af alle）语出《哥林多前书》15：19：“我们若靠基督只在今生有指望，就算比众人更可怜。”（Haabe vi alene paa Christum i dette Liv, da ere vi de elendigste af alle Mennesker.）

②“虔敬应许的是今生”（Gudfrygt har Forjættelse for det Liv som nu）语出《提摩太前书》4：8：“凡操练身体益处还少，惟独虔敬，凡事都有益处，因有今生和来生的应许。”（Thi den legemlige Øvelse er nyttig til Lidet, men Gudfrygtighed er nyttig til alle Ting, og haver Forjættelse for det Liv, som nu er, og for det tilkommende.）

③“虔敬”一词对应的是丹麦文Gudsfrygt，对应的英译有fear of God, devoutness, piety。英译本选择了fear of God，但译者认为，这个译法虽与丹麦文词的构成最接近（Gud-God, frygt-fear），但它只强调了对上帝的畏，有可能会错失福音书极力宣扬的基督的爱和精神，故遵从中文版《圣经》的译法“虔敬”（piety）。

（495）苏格拉底所言是克尔凯郭尔对柏拉图对话《高尔吉亚》511e的重构。参《柏拉图全集》（增订版），上卷，王晓朝译，人民出版社2018年，第376页。

（496）①复仇神（Furier）在希腊神话中以头生蛇发、手持火炬和匕首的形象出现，她们追逐犯罪的人。

②“良心折磨”对应的是Nag，其中一个用法就是 Samvittighedsnag，即“良心折磨”，这个意思与边注中俄瑞斯忒斯弑母后的心理活动完美吻合。

(497) 在古希腊，庙宇可充当被复仇神追逐的罪人的避难所。埃斯库罗斯悲剧《俄瑞斯忒斯》三部曲第二部中，俄瑞斯忒斯听从阿波罗的神谕，为父王阿伽门农报仇，杀死了生母克吕泰涅斯特拉，但他被复仇女神逼迫和驱逐，良心受到折磨。俄瑞斯忒斯来到德尔斐地界，避居在阿波罗的神庙中。复仇神在神庙前疯狂叫嚣，企图冲进去，但阿波罗不准她们入内，并把她们统统赶走。

(498) “参第182页”指日记JJ的182页，其中写有JJ：330全文和JJ：331开始的部分。

(499) “但这不是我的意思，而是你的意思”(dog ikke min men Din Villie) 语出耶稣在橄榄山的祷告。《路加福音》22：42中耶稣祷告说：“父啊，你若愿意，就把这杯撤去；然而，不要成就我的意思，只要成就你的意思。”(Fader, vilde du tage denne Kalk fra mig! Dog skee ikke min Villie, men din!) Villie的本意是“意志”、“意愿”，这里的翻译依从新国际版研读本《圣经》的译法。

(500) “上帝希望我们喜乐”(Gud vil vi skal være glad) 出自保罗的训诫。在《贴撒罗尼迦前书》5：16，保罗对贴撒罗尼迦人说：“要深深喜乐”(Vær altid glade)。又参《腓立比书》4：4，保罗对腓立比人说：“你们要靠主常常喜乐；我再说，你们要喜乐！”(Glæd jer altid i Herren! Jeg siger atter: Glæd jer!)

(501) “每礼拜日去三次教堂”指晨祷(fromesse/matins)、大弥撒(højmesse/high mass)和晚祷(aftensang/vespers)。

(502) 苏格拉底逸事出自罗马哲学家、作家塞涅卡《论善行》(De beneficiis)一书。国王阿卡劳斯(Archelaus)是马其顿国王，在位时间约公元前413年至399年。

(503) 日记中，《旧约》、伊斯兰教、中世纪之间原本并无标点，标点为译者所加。伊斯兰教传统强调律法和善行，但《古兰经》中并未宣讲善行本身即可通往拯救，善行必须与信仰相结合才有可能。日记中的“在中世纪”可能指中世纪教会把众多仪式和组织行为视为是通往拯救的道路的做法，后遭宗教改革者所摒弃。

(504) “听他的家和在他的家”指听上帝的话，“上帝的家”即指教

堂。

(505)《穆斯林圣经传奇故事》(*Biblische Legenden der Muselmänner, Frankfurt am Main 1845*),作者维尔(G.Weil)。在该书第185页中讲到,摩西没有和亚伦一起回到营地,人们便问摩西他的兄弟在哪里,很多以色列人并不掩饰他们怀疑是摩西杀死了亚伦。于是摩西向上帝祷告,请上帝在全体人民面前证明他的清白。四位天使把亚伦的棺材从地下高高抬到营地上方,让所有人都能看见。其中一位天使喊道:“上帝把亚伦的灵魂带到他那里了。”

(506)《穆斯林圣经传奇故事》第209—212页所载故事,几乎是《旧约·撒母耳记下》第11章中大卫与拔示巴故事的翻版。传奇故事说,大卫在结束祷告返家途中,听到他的两个手下人议论说,他的信仰无法与亚伯拉罕献祭以撒的行为相比(可参《创世记》第22章)。大卫回家后即向上帝祷告,请求给他以亚伯拉罕式的考验。他的请求被上帝听到了,但大卫无法抗拒赛亚(相当于《旧约》中的拔示巴)的美色,为得到美人,他指使手下把赛亚的丈夫派遣到极险的地方,致其死亡。跟《撒母耳记下》第12章中耶和華派拿单谴责大卫相似,传奇故事中天使长加百利和米迦勒出面,用一个富人欺骗穷人的故事向大卫兴师问罪。大卫对富人的行动表示愤怒,他对自己下了这样的评判:“你的罪更大,因为你要求一桩考验,但却无力抵抗诱惑。”

(507)①“未来的教士”,为了接受圣职成为牧师,神学系毕业生在通过毕业考试后,必须进“教牧学院”(Pastoralseminariet,在克尔凯郭尔的时代就在哥本哈根)学习两个学期关于实践神学和教牧实践的课程;还要进行布道实习,包括就职布道的结业考试。克尔凯郭尔1840年11月至1841年9月在教牧学院学习,并于1841年1月12日在小岛教堂(Holmens Kirke)进行布道实习演说,但直到1844年2月24日,他才在三一教堂(Trinitatis Kirke)完成了他的就职布道演说。

②“教会法”(canoniske Ret,英译canon law)是教会对信徒和神职人员在信仰、伦理和教会纪律方面具有约束力的法规、条例。丹麦直到1536年宗教改革时才有教会法,但在之前民法中能够明显看到法律与神学之间的关系,如《丹麦法》(*Danske Lov*)第二册“宗教与神职人员”。克尔凯郭尔在“教牧学院”学习时,法学教授罗森文格(J.L.A.Kolderup-Rosenvinge)讲授的是他自己的两卷本著作《丹麦教会法纲要教材》(*Grundrids af den danske kirkeret.Til Brug ved*

Forelæsninger, 1838—1840)。

③教会法明确列举了一系列罪，并将其分为“actus interni—内部行为”，“actus externi—外部行为”以及“actus mixti—混合行为”。

④“教会不审判隐藏起来的東西”原文为拉丁文*de occultis non judicat ecclesia*，这里“隐藏起来的東西”即指“隐藏的罪”。教会法明令禁止某些内部行为，但却对之不做评判，因为所有的一切将接受上帝的审判。

(508) ①“我的讲经台”(min Prædikestol)，像日记设想的情境中尚未接受圣职的人在晚祷式上布道时，报纸会注明由“教牧学院神学博士”完成。

②当牧师被召至灵床或病床前时，他应该宣讲福音，聆听忏悔，宽恕罪过，并行圣餐礼。

(509) “我要亲口说出来吗？那样我的事业会受阻”或许指授予圣职前的考察。根据教会法，神学博士在获得圣职之前要面见主教，由主教亲自考察其学识和能力，如果主教认可，将举行授圣职仪式。1728年6月14日对主教的职责还有一条补充，即如果主教发现对方没有能力或者不适合担任圣职，或者之前和目前的生活方式有不适宜担任圣职的情况，主教不仅不会授予对方圣职，而且还要立刻向官署报告，听候裁决。

(510) “新的教会法”可以指*Corpus juris canonici Gregorii XIII Pontif. Max. auctoritate post emendationem absolutam editum*，编辑J.H.Boehmer，Halle 1747。法学教授罗森文格在《丹麦教会法纲要教材》中称之为“最好的教会法”。对于其同时代的教会法，罗森文格列举的是一本德译的《最重要和最实用的教会法》(*Das Corpus Juris Canonici in seinen wichtigsten und anwendbarsten Theilen*，af B.Schilling&C.F.F.Sintenis，Leipzig 1834—1837)。

(511) 在日记JJ中，克尔凯郭尔计划做一个心理学试验，揭示“自我封闭性在于，他不敢让他人知道，他遭受的是惩罚。”(JJ：317)除本则日记JJ：341外，还可参JJ：332，JJ：339。

(512) “永劫”(Helvede-Straffenes Evighed)在《旧约》和《新约》中都强调惩罚是永恒的。在《旧约·但以理书》12：2中称之为“永远被憎恶的”(evig Væmmelse)，《新约·马太福音》25：46中称之为“永刑”(den evige Pine)。尤其可参《贴撒罗尼迦后书》1：9，保

罗讲到不虔敬者时说：“他们要受刑罚，就是永远沉沦，离开主的面和他权能的荣光。”

(513)“《片断》中的问题”指《哲学片断》扉页上的三个问题：“永恒意识能否拥有一个历史的出发点？这样的出发点如何能够超出历史的关切之外？一个人能否将永恒福祉建立在历史知识之上？”参克尔凯郭尔：《哲学片断》，王齐译，中国社会科学出版社2013年。

(514)“教会是在徒劳地教导它”参《奥斯堡宣言》(Confessio Augustana)，其中§ 17中这样说：“他们[宗教改革者]以同样的方式教导说，基督我主在审判日会前来唤醒所有的亡者，给予那些虔敬者和被选中的人永生和永福，但惩罚那些不敬神者和魔鬼受无尽的折磨。”

(515)“正统教会提供的证据”可参克尔凯郭尔在1833—1834年在哥本哈根大学听克劳森教授(H.N.Clausen)讲授的基督教教义课程的总结。克尔凯郭尔在《论永恒的谴责和永劫》(Om den evige Fordømmelse og Helvedesstraffene)的标题之下这样写道：“早期路德宗教义学家们……所引用的永劫的根据如下：1、上帝无限的全能必须要求永劫；2、上帝的全知(先知，scientia media)预见到了，作恶的人将永远作恶，他们的生活将一直如此，直到永远；3、他们认为，在罪中死亡的作恶者没有改过自新的机会，因此他们将变成硬心肠，因而对他们的惩罚是永恒的。这些根据很容易被驳倒。”

(516)“吹笛人的乐器”或许指柏拉图对话《申辩篇》27 b。苏格拉底问美勒托：“不相信马而相信马夫的活动，世上有这样的人吗？或者说，相信吹笛子的活动而不相信笛手，有这样的人吗？”参《柏拉图全集》(增订版)，上卷，王晓朝译，人民出版社2018年，第14页。

(517)“门卫”(Portskriver)的故事查无出处。或许克尔凯郭尔错记成了贺伯格喜剧《雅各布·冯·曲堡或说大话的士兵》(Jacob von Tyboe eller Den stortalende Soldat, 1725)中的仆人培尔。在第1幕、第4场中他说：“不是我自夸，我能用德语说出我几乎想要的所有东西，但有些词我并不知道，我能漂亮地写出来，但不会读。”

(518)①“亚当的呼喊”的内容是对《穆斯林圣经故事传奇》第277页中相应字句的翻译。在克尔凯郭尔自己的藏书中，这段引文的页边标有十字和垂直线，开头和结尾都用铅笔画线。

②“所有的基督教徒都在说耶路撒冷的毁灭”可参《马太福音》24：3—28，《马可福音》13：1—23，以及《路加福音》21：5—24，标题

均为“末日的预兆”。“但你们要谨慎”出自《马可福音》13：9。

③“世界历史性的社会概念”指格伦德威的观点。

（519）“阁楼的鸟”原文为en Fugl paa Qvisten。Qvisten兼有“树枝”和“房屋阁楼”的意思。考虑到前文说不愿要“阁楼上的客房”，还有丹麦谚语Bedre en fugl i hånden end to på taget（一鸟在手比两鸟在屋檐更好），此处译为“阁楼上的鸟”。英译本译为a bird on the branch。

（520）在JJ：61中，克尔凯郭尔就设想着写麦克白斯夫人害怕睡眠的主题。自1843年3月25日以来，皇家剧院没有上演过莎士比亚悲剧《麦克白斯》（*Macbeth*）。

（521）克伦威尔（Oliver Cromwell，1599—1658），英国清教徒、军事领袖、政治家。他年轻时曾酗酒、嬉戏，后为宗教热情俘获，在英国内战时创建宗教和政治团体“独立党”。在他的煽动下，国王查理一世于1649年被处死，随后成立共和国。1653年共和国被取缔，建立了“护国公体制”（1653—1658），克伦威尔成为“护国主”（Lord Protector），实际上就是军事独裁者。他派了大量间谍，四处探听密谋反叛的消息，结果他的忧惧发展成了常规性的失眠。

（522）“塞莫尔夫人”（Lady Seymour）不是《麦克白斯》里的人物。在《麦克白斯》第5幕、第5场里，有一个军官名叫塞顿（Seyton），是他带给麦克白斯关于麦克白斯夫人的死讯。在莎士比亚的另一出悲剧《理查二世》第2幕、第3场中，有个角色名为塞莫尔（Seymour）。或许克尔凯郭尔在这里说的是亨利八世的第三位王后Jane Seymour（约1505—1537），她曾是第二任王后的侍女，直到王后于1536年被处死。

（523）①“寡妇投入银库的三个小钱”典出《路加福音》12：41—44。“耶稣对银库坐着，看众人怎样投钱入库。有好些财主往里投了若干的钱。有一个穷寡妇来，往里投了两个小钱，就是一个大钱。/耶稣叫门徒来，说：‘我实在告诉你们，这穷寡妇投入库里的比众人所投的更多。因为他们都是自己有余，拿出来投在里头；但这寡妇是自己不足，把他一切养生的都投上了。’福音书所说的“小钱”为småmånter，日记中用的是Penninge；福音书说的是投入“两个小钱”，日记说的是“三个小钱。”

②“五个饼和三条鱼”典出《马太福音》14：13—21，但那里，耶稣是用五个饼、两条鱼喂饱了五千人，而非日记中所说的“三条鱼”。

(524) ①“这是礼拜日”，如果克尔凯郭尔是指他从柏林回到哥本哈根后的礼拜日，那么这日子有可能是1845年5月25日，或6月1日，或6月8日。

②“我们应该满足于赏赐和来世”(maa nøies med at have Lønne i sig selv og saa hisset)指《圣经》中多处提及的对来世的奖赏。如《旧约·历代志下》15:7:“现在你们要刚强，不要手软，因你们所行的必得赏赐。”或如《路加福音》6:23:“当那日你们要欢喜跳跃，因为你们在天上的赏赐是大的。他们的祖宗待先知也是这样。”③按规定仆人换工作的日子为5月1日和11月1日，因此女仆的雇佣期应该至少是半年。但在克尔凯郭尔的时代，按月、按周雇佣女仆也较常见。当时的人们认为，打短工是道德不佳的表现。克尔凯郭尔的时代，一个住家女仆每年最多挣30元(rigsdaler)，提供吃住。手工业学徒在师傅管吃住的情况下，每年挣200元。

(525)“不朽根本不存在”指关于个体不朽的教义。黑格尔去世后，他的学生和反对者就黑格尔思想为个体不朽留有多大空间发生激烈争论，争论的结果集中反映在由克劳森(H.N.Clausen)和霍伦伯格(M.H.Hohlenberg)编辑的《外国神学期刊》(*Tidsskrift for udenlandsk theologisk Litteratur*)上。根据编者1833—1840年间出版的订阅者记录，克尔凯郭尔从1833年起即订阅此刊。克尔凯郭尔所尊敬的老师保罗·马丁·穆勒(Poul Martin Møller)亦写过论文《关于人类不朽的证明的可能性的思考：结合最新的相关文本》(*Tanker over Mueligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed, med Hensyn til den nyeste derhen hørende Literatur*)。

(526)“如果”原文为希腊文ei，表示逻辑推论中的“如果p，则q”。普鲁塔克的论文原题为Peri tou ei tou en Delphois，即《论德尔斐神庙铭刻中的“ei—如果”》。

(527) 1815年10月4日颁布规定，在哥本哈根养犬需登记，且每年更新。但在克尔凯郭尔生活的年代，哥本哈根仍然受到野狗和狂犬病的威胁。

(528)“格伦德威牧师的北欧式酒馆”或许指与政府观点对立的共和派《哥本哈根邮报》(*Kjøbenhavnsposten*，1845年5月8日和19日)和自由派《祖国》(*Fædrelandet*，1845年5月23日和24日)一反常态地赞扬君主专制制度的拥趸者格伦德威的做法，起因是格伦德威1845年发表

了反对新出版法草案的文章《新出版法草案：从文学角度做出的观察和警告》（*Udkastet til en ny Trykkelov fra Literaturens Side betragtet og fraraadt*）。还有可能指成立于1843年的“斯堪得纳维亚协会”（*Det skandinaviske Selskab*），格伦德威在那里发表演讲，祝福斯堪得纳维亚。“北欧式的”原文为 *ølnordiske*，其中 *øl* 意为“啤酒”，这是一种戏谑的说法。克尔凯郭尔还戏称格伦德威为 *denne ølnordiske Kæmpe*，即“北欧斗士”。

（529）《海盗船》（*Corsaren*）是一份讽刺性周刊，1840年由包括犹太作家、记者哥尔德施密特（*M.A.Goldschmidt*）在内的人士创刊，从创刊至1846年10月，哥尔德施密特实际上就是周刊的编辑。

（530）①《海盗船》经常刊登名人漫画，但却没有表现过格伦德威。但1844年格伦德威出现在《丹麦万神殿：当代人物画廊》中。参注（403）。

②赫拉克勒斯是古希腊神话中力大无比的半神。

（531）“父亲的坟墓”，克尔凯郭尔的父亲米凯尔·P.克尔凯郭尔于1838年8月14日安葬在位于辅助公墓（*Assistens Kirkegård*）的家族墓地，今编号No.A 738。老克尔凯郭尔在第一任妻子去世时就购买了墓地，他本人去世后，墓地上竖起了白色大理石墓碑，上面刻有他事先起草的碑文：“安娜·克尔凯郭尔/婚前姓伦德/归于我主/一八三四年七月三十一日/享年六十七岁/被爱和思念/她在世的子女/亲戚朋友/尤其是她年老的夫君/米凯尔·皮特森/克尔凯郭尔/一八三八年八月九日/追随她/进入永生/享年八十二岁”。（“/”表示自然断句，此处完全直译，以体现碑文原貌）

（532）对于上流社会来说，从教堂至墓园的路上有送葬队伍相伴，多辆马车和贵重的灵车表示其地位。但是在原则上，有规定（1682年11月7日）人们应避免“过度奢侈和无用花费”，后来长号乐曲不被允许在墓园演奏（1818年6月26日）。

（533）恩格尔（*Johann Jakob Engel*，1741—1802），德国哲学家、戏剧家，在柏林曾担任威廉王子（威廉三世）的私人教师，后任戏剧导演。日记所说《面情表情》全称为《面部表情的观念》（*Ideen zu einer Minik*），柏林1785—1786年。

（534）威廉·奥海姆（*William Afham*）是克尔凯郭尔假名著作《人生道路诸阶段》中“酒中有真言”的作者，该文即是由他讲述的回忆

录。这里对“记忆”(hukommelse)和“回忆”(erindring)做出了区分。

(535)“选择其他的名字”指在《非此即彼》(维克多·埃莱弥塔, 诱惑者约翰尼斯, 威廉法官)和《重复》(康斯坦丁·康斯坦蒂乌斯和“年轻人”)之外的其他名字。

(536)在《酒中有真言》中,在维克多·埃莱弥塔在赞美了莫扎特之后,康斯坦丁·康斯坦丁乌斯让诸位酒友落座,“办一场宴会是多么容易,但康斯坦丁强调说,他绝不想再冒险了!钦佩是那么容易,但维克多却强调,他再也不会为自己的钦佩给出说辞了,因为失败比在战争中成为残废更可怕!当一个人拥有一根愿望棒的时候,有所欲求是多么容易,但这有时却会比死于匮乏更可怕!”

(537)“法官说他能持续地重复”出自《人生道路诸阶段》中《一个丈夫对各种反对婚姻的看法的回应》。威廉法官说:“关于婚姻应该已经说得够多的了,这一刻我不想再多说什么了,下一刻,也许就在明天,我还要说,但说的‘总是相同的话并且关于相同的东西’”。关于“强盗和吉普赛人”的话出处同上。同时,在JJ:268中,克尔凯郭尔引用了德国作家沃尔夫(P.A.Wolff)的歌剧《普莱斯欧撒》中的唱词——“只有吉普赛人才会一朝到某地,便永不折返”,参注(383)。

(538)1845年5月8日的《新晚报》(Nyt Aftenblad)上提及并引用《人生道路诸阶段》的片断。《贝林时报》(Berlingske Tidende)于1845年5月6日发表署名“—n”的书评,作者漫不经心地把假名作品《人生道路诸阶段》与署名作品《三则想象情境下的演说》放置一起进行评论,等于认可克尔凯郭尔为《人生道路诸阶段》的作者。为此,克尔凯郭尔于1845年5月9日在《祖国》上发表题为《一则解释及其他》(En Erklæring og lidt til)的文章,反驳书评的观点。

(539)“我本人已经预见了这一点的发生”指《人生道路诸阶段》中,“沉默的兄弟”(Fracter Taciturnus)为《有罪,还是无罪?》一文所写的“结语”。他说:“一个像我这样的晦涩作家一个读者都不会有,只会有很少几个人读到书的一半。”

(540)关于“磨难和痛苦造就艺术上的杰出性”可参日记JJ:331, JJ:333, JJ:335, JJ:340。

(541)“尽力爱上帝”(man skal elske Gud af al sin Formue)语出《旧约·申命记》6:5:“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的

神。”(Og du skal elske HERREN din Gud , af dit ganske hierte , og af din ganske Siel , og af din Formue.)

(542) 牧师作为教师是18世纪启蒙运动和理性主义的产物。在克尔凯郭尔的时代,这个定义已经丧失了其特有的理性主义的特点。

(543) 研究者不清楚,克尔凯郭尔在日记中所说的批评者所指何人。

(544) 对克尔凯郭尔假名作品《哲学片断》的评论出现在两卷本德文期刊《神学作品和教会统计新评》(*Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik*, 编辑H.Th.Bruns, 1845年,柏林)中的第1卷,第44—48页。在评论的结尾处,书评作者指出,他不提出批评意见,因为他更关注的是《哲学片断》一书的“独特方法”。至于作者是严肃地对待“护教辩证法”还是要尝试一种反讽,他将评判权留给读者。原文如下:“Wir enthalten uns jeder Gegenbemerkungen, denn es lag uns wie gesagt bloß daran, das eigenthümliche Verfahren des Verf. zur Anschauung zu bringen. Im Uebrigen stellen wir es dem Ermessen eines Jeden anheim, ob er in dieser apologetischen Dialektik Ernst oder etwa Ironie suchen will.”

(545) “哲学对于基督教的侮慢的辛辣讽刺”或许是指黑格尔把基督教作为哲学体系的一个环节的做法。

(546) “我们这个时代几乎无法认出它”指书评的观点,《哲学片断》尝试以“普遍问题的形式”对基督教的前提进行讨论,结果在一个“拉平的”、“中立化的”和“调和的”当今时代,人们无法识别。原文如下:“Diese Voraussetzungen sind mit einer Klarheit dargestellt, mit einer Schärfe und Feinheit bestimmt, worin unsere Zeit, die alles nivellirt, neutrallisirt und vermittelt, sie kaum wiederkennen wird.”

(547) 根据注(546),边注所说的“这些都是书评人的话”并非完全引用,克尔凯郭尔只把“调和”作为时代特征,略去了“拉平”和“中立化”。

(548) ①“所有假名作品”指:《非此即彼》(出版人:维克多·艾莱弥塔),1843年;《重复》(康斯坦丁·康斯坦丁乌斯),1843年;《畏惧与颤栗》(约翰尼斯·德·希兰提欧),1843年;《哲学片断》(约翰尼斯·克利马克斯),1844年;《恐惧的概念》(维吉利乌斯·豪夫尼恩西斯),1844年;《前言》(尼古拉斯·诺特宾尼),1844年;

《人生道路诸阶段》（书籍装订人希拉瑞乌斯），1845年。

②关于作者尼古拉斯·诺特宾尼（Nicolaus Notabene）的意思，参注（181）之②。

（549）Underholde一词在丹麦语中既有“娱乐”、又有“支持”的意思。

（550）①“腓特烈斯贝花园”（Fredriksberg-Hauge/Have）位于哥本哈根西门外3公里处，19世纪的时候免费向公众开放，成为哥本哈根市民夏季的重要休闲场所之一。日记中所说的“点心店”（Conditoren）即花园中一处名叫Jostys Pavillon的地方，原是城堡宾客所喜爱的避难处，1813年由意大利建筑师Agostino Taddey所建，因此开始名曰Taddeys Pavillon，1825起由瑞士点心师Anton Josty接管，如今是哥本哈根城内有名的高档餐馆。

②日记中所载在“腓特烈斯贝花园点心店反思”一幕，曾出现在《最后的、非科学性的附言》第二部、第一章的结尾，意思相同，仅措辞不同。参《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社2017年，第142—143页。

（551）①“无与伦比的丹麦式的好客”（den mageløse danske Gjestfrihed）指“斯堪得那维亚行动”（skandinaviske bevægelse）。作为该行动的一部分，约五百名瑞典和挪威大学生于1845年6月23日，星期一，抵达哥本哈根。还在海上的时候，他们就受到丹麦轮船的欢迎。在海关，八百名丹麦大学生前往迎接，随后在他们行进至大学的途中，约五万名哥本哈根市民用欢呼和鲜花对他们表示欢迎。这些北欧大学生夜宿市民家。星期二，他们参观丹麦皇家收藏和博物馆，晚上在克里斯蒂安堡举行了盛大的晚宴。星期三，“斯堪得那维亚协会”在鹿苑

（Dyrehave）举行了盛大宴会，动用了一百名农夫将学生们运送至鹿苑。席间祝酒、歌声不断，有位市民捐赠了五百瓶香槟。星期四，热情的市民们邀请客人们午餐和正餐，下午免费参观博物馆和收藏展，晚上免费到皇家剧院欣赏特别演出。星期五，游乐园（Tivoli）向一千名大学生免费开放，举行了盛大的焰火表演；园内的音乐厅歌声笑语，颂扬“斯堪得那维亚观念”（den skandinaviske idé）和哥本哈根市民的好客。6月28日星期六，在接待家庭交换祝福和感谢之前，就有众多市民自愿到港口送别，哥本哈根男市民们把帽子、妇女把鲜花扔到甲板上。哥本哈根各大报纸争相报道此次活动的全过程。

②“妓女提供免费服务”出自《非此即彼》上卷中的《轮作》一文，见《非此即彼》上卷，京不特译，中国社会科学出版社2009年，第355页。

(552)“诗意的”原文为拉丁文poetice。拉丁语中的poetice et eleganter（诗意的和优雅的），常被用于评论古罗马诗人的作品。

(553) ①“马腾森的观点中立的东西根本不存在，而其原因只是因为我们尚未把握其伦理要旨”指他的《道德哲学体系纲要》（*Grundrids til Moralphilosophiens System*）中“义务规定性的界限”一章。马腾森指出：“职责和良心构成了人类全部的自由生活（frihedsliv）。它要求人类生活呈现为一个道德的统一体，其中任何一个精神环节都不能落在法则的规定性之外。因此职责不能在抽象命令的圈子内加以把握，它是个体全面的决定性的精神法则，或者是其以绝对命令形式呈现的理想表达。于是，对职责的精神性的把握要求个体的生活成为一件道德的艺术品，在那里甚至自在自为的偶然性也通过成为对理念的反思而获得了意义。因此，许可的（det Tilladelige）或者道德中立的（det moralsk Ligegyldige）概念是没有任何有效性的，它表达的只是对缺乏具体职责的认识。”

②克尔凯郭尔在日记中没有采用马腾森文本中使用的源自丹麦语的det Ligegyldige，而是采用了拉丁语源的Indifferent。在马腾森著作的英译本中，det Liggyldige被译为the trivial。

(554) 哈根博士（Johan Frederik Hagen，1817—1859），黑格尔主义者，1845年7月14日在哥本哈根大学神学系通过论文答辩，获神学从业资格学位（licentiatgrad）。论文题目为《从伦理—历史的角度出发看婚姻》（*Ægteskabet, betragtet fra et ethiskhistorisk Standpunkt*），论文在脚注中引用了马腾森在《道德哲学体系纲要》中的观点，指出“中立概念（det Ligegyldige）在意志范围内根本没有有效性，它只是无知的避难所（asylum ignorantiae），而且只当道德认识未能把握意志表现出的道德观点的时候才有效。”哈根为《非此即彼》和《畏惧与颤栗》写过书评。

(555)“过去比未来更必然”（det Forbigangne er mere nødvendigt end det Tilkommende）出自《哲学片断》中“间奏曲”一章。参《哲学片断》，王齐译，中国社会科学出版社2013年，第87—108页。

(556) ①“试验中的无名氏”参注(477)。

②根据1762年首版的《丹麦—挪威教堂礼仪》，牧师要连续三个礼拜日，在讲经台上宣读结婚预告，这是《丹麦法》所要求的一项法律义务。预告将宣布即将举行婚礼人的姓名，表达上帝的祝福以及对新人继续完成基督教徒的事业的希望，同时还要宣告：“如果有任何人有任何话要讲，他要及时说出，之后就要保持安静。”

(557) “一个受召去改造整个世界的天才”可能指格伦德威。

(558) “报之以无上肯定的微笑”中“无上肯定”对应的是宫廷语言 *allehøieste Velbehag*，一般是讽刺用法，这里是为了与“女统治者”(Herskerinde)的用词相呼应。

(559) “埃斯基尔德森船”是一种红色的船。埃里克·埃斯基尔德森(Erik Eskildsen, 约1775—1856)是港口大王、商人，国王批准他在哥本哈根港口永久专营轮渡业务，此举在19世纪40年代遭到激烈批评。在克尔凯郭尔生活的时代，哥本哈根的运河和克里斯蒂安港的运河远比以前多，但并不清楚运河的轮渡业务是否也为埃斯基尔德森所垄断。

(560) 日记中所说的“国王”为克里斯蒂安八世 Christian VIII (1786—1848)， “王后”指Caroline Amalie (1796—1881)，是国王的第二任妻子；“孀居王后”指腓特烈六世的王后Marie Sophie Frederikke (1767—1852)，自国王1839年去世后一直孀居；“王储”Frederik Carl Christian (1808—1863)是克里斯蒂安八世与第一任妻子所生的儿子，1848年继位成为丹麦国王。

(561) “虚度光阴”对应于短语 *gaae og løie*，在日记正文中还写为 *gaae og døse*。

(562) “严肃地加入了游行队伍”可能指“哥本哈根国民卫队”(Kjøbenhavns Borgervæbning)的游行，地点在“北方公共地”(Nørre Fællede)，今为一处公共娱乐地。

(563) “在轰炸中都没有的激情”中的“轰炸”指的是1807年9月英国对哥本哈根的轰炸。

(564) “我的医生”指克尔凯郭尔的私人医生奥陆夫·邦(Oluf Lundt Bang, 1788—1877)，他的著作被认为推动了对饮食的重要性的认识。在其《病人饮食》(Syge-Diætetik)中他写道，患者早餐后可饮“不超过一小杯咖啡”，下午不饮咖啡或茶；每日早、中、晚三次各散步半小时至一小时。

(565) ①“变像山”(Forklarelsens Bjerg)出自《马太福音》17:1—9。“过了六天,耶稣带着彼得、雅各和雅各的兄弟约翰,暗暗的上了高山,就在他们面前变了形象,脸面明亮如日头,衣裳洁白如光。忽然有摩西、以利亚向他们显现,同耶稣说话。/彼得对耶稣说:‘主啊,我们在这里真好,你若愿意,我就在这里搭三座棚,一座为你,一座为摩西,一座为以利亚。/说话之间,忽然有一朵光明的云彩遮盖他们,且有声音从云彩里出来说:‘这是我的爱子,我所喜悦的,你们要听他!’/门徒听见,就俯伏在地,极其害怕。耶稣进前来,摸他们说:‘起来,不要害怕。’他们举目不见人,只见耶稣在那里。/下山的时候,耶稣吩咐他们说:‘人子还没有从死里复活,你们不要将所看见的告诉人。’”

②“总而言之”原文为拉丁文summarum。

(566)“培尔·麦德森路”在日记中写为 Permadsens Gang,但实际上应为 Per Madsens Gang,即今天的新东街(Ny Østergade),普通百姓居住的一条小街,但常为妓女和嫖客所用,它从哥本哈根城最繁华的东大街(Østergade)进入。

(567)《自由者》(Den Frisindede)有11年发行历史,1845年每周出版三期,以谜语娱乐读者。谜底出现在下期,但实际上不曾公布猜中者名单。《魔弹射手》(Der Freischütz,即传说中百发百中的神射手)是一份在德国汉堡出版的杂志,一周三期,常常出谜语,谜底出现在下期,常常伴有猜中者名单。

(568)日记JJ:374连同边注[e]的内容,出现在《最后的、非科学性的附言》第四章、第二部分“问题本身”的§2中,措辞有所区别。参《最后的、非科学性的附言》,王齐译,中国社会科学出版社2017年,第371—372页。

(569) ①“燕麦敷剂”(Grød-Omslag)指用热的或冷的燕麦粥敷在患处,以减轻痛苦。克尔凯郭尔的医生奥陆夫·邦在著作中写到这个方法。

②“健全的精神同样渴望摆脱肉体的虚弱”(min sunde Aand efter at afkaste Legemets Mathed)是对谚语“(at have) en sund sjæl i et sundt legeme”的戏仿,谚语源自拉丁成语“mens sana in corpore sano”,即健全的精神寓于健全的身体。

(570) ①克尔凯郭尔在1844年5月写给哥哥彼得的信中这样写

到：“我的精神以越来越大的马力工作，上帝才知道我的身体能否承受得住；因为我知道得再清楚不过，我把自己与一艘蒸汽船相比，比之于船的构造，它的马力过大了。”

②日记JJ：375连同边注内容，出现在《最后的、非科学性的附言》第四章、第二部分“问题本身”的§2 中，在《附言》中边注中的句子是与其他句子融为一体的。参《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社2017年，第367页。

（571）在基督教教义中，有“被许可的本能”与“不被许可的本能”之分，其中，“性本能”（kjønsdriften）并不是罪，对其滥用才是罪。

（572）“启示性集会”（opbyggelige Forsamlinger）是直译，可能指那些所谓的“神圣集会”（gudelige forsamlinger），即私下举行的宗教复兴集会。活动起于19世纪20年代的“菲茵岛宗教复兴”（den fynske vækkelse）运动，在40年代扩大至西兰岛西部，教会和世俗政权对此都很警觉。

（573）括号里“布道的权柄”原文为德文er predigte gewaltig，这是路德对《马太福音》7：29的翻译；破折号后的“权柄”原为希腊文exousía。此处根据《圣经》新国际版研读本译出：“因为他教训他们，正像有权柄的人，不像他们的文士。”（路德的译文是：Denn er predigte gewaltig, und nicht wie die Schriftgelehrten.）

（574）“干犯圣灵的罪”（Synd mod den Hellig Aand）语出《马太福音》12：32，耶稣说：“凡说话干犯人子的，还可得赦免，惟独说话干犯圣灵的，今世来世总不得赦免。”（Og hvo som taler Noget imod Menneskens Søn, det skal forlades ham; men hvo som taler imod den Hellig Aand, ham skal det ikke forlades, hverken i denne Verden, ei heller i den tilkommende.）路德在《关于赎罪圣事的布道词》（Sermon vom Sacrament der Buße）一文中曾经这样说：“没有比不相信对罪的宽恕的条款更大的罪了，罪的宽恕正是我们每日在信仰中所祈祷的。这个罪就叫做干犯圣灵之罪，它比所有其他的罪都强大且永远不可宽恕。”

（575）“苏格拉底的确定性”指苏格拉底所说的，他唯一知道的就是他什么都不确定地知道。

（576）1505年7月2日，路德在距离埃尔弗（Erfurt）不远的路上

步行，被突如其来的电闪雷鸣惊吓，他当即许愿要成为一名修士。在斯唐（C.F.G.Stang）所著《路德传》（*Martin Luther.Sein Leben und Wirken, Leipzig&Stuttgart, 1835*）中，这个事件被叙述为，路德被落在他身旁的闪电惊吓，他的朋友艾莱克斯（Alexis）在埃尔弗城被人杀害。于是整个事件被混淆为一则传奇，即闪电打死了路德身边的朋友。在《路德传》第18页有张版画，路德在他死去的朋友身旁，而闪电继续打在他身后的山上。版画的说明是这样的：“路德的一位朋友被闪电打死，这使后者决心进入修道院。”（Ein Freund von Luthers wird vom Blitz getoedtet was letztern zum Klosterleben bestimmt.）克尔凯郭尔拥有1838年版的《路德传》。

（577）“最狂热的敌人变成了最狂热的捍卫者，这种情况发生过多次”，可参《使徒行传》9：1—9“扫罗悔改”，以及《加拉太书》1：11—24“保罗蒙神呼召”。

（578）①“好撒玛利亚人的比喻”见《路加福音》10：25—37。耶稣向前来试探他的律法师讲永生之道，“你要尽心、尽性、尽力、尽意，爱主你的神；又要爱邻舍如自己。”在解释何为邻舍的时候，耶稣讲了好心的撒玛利亚人帮助素昧平生的遭强盗抢劫的落难者的故事。这是在“三一主日”后第13个礼拜日、即1845年8月17日的福音书。

②研究者未查明“两个英国贵族的故事”。

（579）“利未人和祭司只是走过”语出《路加福音》10：31—32。在好心的撒玛利亚人帮助落难者的故事当中，“偶然有一个祭司从这条路下来，看见他就从那边过去了，又有一个利未人来到这地方，看见他，也照样从那边过去了。”

（580）①根据哥本哈根有营业执照者上交税金的情况，批发商是六个等级中的第一级，也就是上税最多的。

②“权威的尺度”原文为autoriserede Alen，其中Alen（丹尺）是丹麦长度单位。

（581）《阿米阿努斯·马赛里努斯》（*Ammianus Marcellinus*），德译本名为Ammian Marcellin，由J.A.Wagner翻译，三卷本，法兰克福1792—1794。阿米阿努斯是生于希腊家族的罗马士兵和历史学家，死于公元395年。早年从军，晚年定居罗马，撰写31卷的皇帝史，其中前13卷遗失。他的写作风格严厉、夸张，但却因被视为是权威而具有高度价值。

(582) “中世纪的抒情诗”(Middelalderens Lyrik)指中世纪民歌(folkeviser)。

(583) ①《基恩》(Kean)是法国作家大仲马(Alexandre Dumas, 1802—1870)在英国知名话剧演员基恩去世后创作的一出五幕戏剧。从1838年6月5日至1844年9月19日,该剧在皇家剧院上演21次。基恩以其出众的才华和勤奋成为其时最伟大的性格演员,同时也是伦敦上流社会被恭维和嘲笑、认可与嫉妒的对象,关于他的私生活中的情爱关系和酗酒有很多传言。最终,在第4幕、第8场中,基恩表达了对同时带给自己快乐和忧愁的戏剧艺术的反抗。他说:“噢,该死的艺术,那里没有情感、没有心情是属于我们的。在那里,我们既不是快乐的主人,亦不是痛苦的主人!带着一颗破碎的心,我们被迫扮演福斯塔福;怀着灵魂的喜悦,我们必须扮演哈姆雷特!总是戴着面具,从来不现一张脸!”

②1849年,克尔凯郭尔在一封写给雷吉娜·奥尔森的信的草稿中说,在与雷吉娜解除婚约后不久,确切地说就是1841年10月21日,他去看戏,当天客串扮演基恩的是演员普林兹劳(F.F.J.C.Printzlau, 1814—1859)。

③“那位老提词人”指《基恩》剧中的所罗门,他是基恩的提词人和忠实的仆人。当基恩被英国国王下令封杀一年时,所罗门跟基恩与一位年轻女演员一起远赴纽约。扮演提词人的是知名演员菲斯特(J.L.Phister, 1807—1896)。

(584) “埃拉斯姆斯证明尼莉是一块石头”典出贺伯格喜剧《埃拉斯姆斯·蒙苔努斯》(Erasmus Montanus)第2幕、第3场。埃拉斯姆斯对他的母亲尼莉说:“小妈妈,我想把你变成一块石头。/尼莉:什么话,这太愚蠢了。/蒙苔努斯:现在你听好了。一块石头是不能飞的。/尼莉:不,非常肯定,除非人们扔它。/蒙苔努斯:你不能飞。/尼莉:这也是真的。/蒙苔努斯:因此,小妈妈是一块石头。”

(585) ①“尼尔森夫人”(Md.Nielsen,即Madam Nielsen)指安娜·尼尔森(Anna Nielsen, 1803—1856),自1821年起担任皇家剧院演员,戏路宽广,在演绎主妇和母亲的角色时,表现出了特殊的真挚、深度和热情。她在《莱昂斯夫人》中饰演的寡妇麦尔诺特受到好评,《贝林时报》1844年7月3日的评论中指出,“尼尔森夫人演绎了寡妇麦尔诺特的高贵的质朴性”。

②《莱昂斯夫人》(*The Lady of Lyons* , 日记中写丹麦语译名 *Pigen af Lyon*) 是英国戏剧家吕坦 (Edward.Bulwer Lytton) 的一出五幕戏剧, 自1844年7月2日至1845年12月4日, 在皇家剧院共上演11场。剧中寡妇麦尔诺特得知贵族宝琳出于爱情要下嫁自己的儿子艾莱克斯时, 表达出了母亲对儿子的单纯的骄傲。

(586) “报雨鸟” (Regnspaaer) , 拉丁名为 *Scolopax phoeopus* , 非丹麦本土生长, 但每年春、秋两季 (5~6月、8~9月) 喜来日德兰半部西部的石南荒地、西海岸和一些小岛, 据说其叫声预示天将下雨, 故译为“报雨鸟”。

(587) “沉湎于感性享乐”原文为拉丁文 *diliciis diffuentes* , 语出西塞罗《莱立乌斯, 或关于友谊的对话》(*Laelius, sive de amicitia dialogus*) 当中的“*non ergo erunt ho mines deliciis diffuentes audiendi*” (因此永远不要听那些沉湎于感性享乐的人的话) 。“被毁”对应于 *ere diffuentes*。

(588) 丹麦自17世纪60年代起成为君主专制政体国家, 19世纪40年代自由派开始讨论君主立宪制的可能性, 这场运动以1849年6月5日国王腓特烈八世签署宪法而胜利告终。这一天标志着丹麦社会完成了由君主专制国家向君主立宪制国家的和平转换。从此, “臣民” (*undersåterne*) 成为自由的“公民” (*borgere*) 。

(589) ①“哈姆雷特凭着火钳发誓”指莎士比亚悲剧《哈姆雷特》第3幕、第2场的情景, 其时哈姆雷特发誓说, 他仍然喜欢罗森克朗兹。

Rosencrantz : My lord , you once did love me.

Hamlet : And do still , by these pickers and stealers.

在克尔凯郭尔所拥有的施莱格尔 (A.W.Schlegel) 的莎士比亚作品德译本中, “by these pickers and stealers”被正确地译为“*bei diesen beiden Diebeszangen*”, 指哈姆雷特发誓时伸在空中的两根手指。但在 Peter Foersom 的丹麦文译本中, 此句被误译为“*ved denne Tyvekloe*” (即“凭着这贼爪子”) 。克尔凯郭尔文本中何以成为“凭着火钳发誓”, 注释者无从查考。

②“海贝尔的《天文女神》在装订上至少要花4斯基令”指海贝尔主持出版的天文学年鉴《天文女神》(*Urania*) 1846年卷的装订费用。它花了3块钱 (*rigsdaler*) 用于纸板装订, 又花了48斯基令用于烫金布面。日记中所说的“4斯基令”原文写为4β, 即4个skilling, 是丹麦语

中“零钱、小钱”的固定说法。

(590) 日记JJ: 396的内容出现在《最后的、非科学性的附言》第四章、第二部分“问题本身”的§2中的一则超长的脚注当中，文字略有区别。比如，在《附言》中，说的是“拿我的生命(liv)打赌”，而且没有直呼海贝尔其名，亦没有提及天文学年鉴《天文女神》，而只是说“书籍装订”。《附言》的注释者根据本日记内容增补了完整背景。参《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社2017年，第415页，第486页（相关注释）。

(591) “西门”(Vesterport)是哥本哈根城墙西边的门，在腓特烈斯贝大街的终端。哥本哈根的城门除北门(Nørreport)不关闭外，其余城门午夜时分将关闭，仲夏3:30开门，仲冬7:30 开门，10月5:30 开门，11月6:30 开门，12月7:00 开门。

(592) “派伯令湖”(Peblingesøen)是哥本哈根三个堰塞湖之一，属于城市水系防御的一部分。与湖平行且靠近城区的一条小路，人称“婚姻之路”(Ægtestandsstien)或“爱情之路”(Kærlighedsstien)。

(593) ①“我们在雷鸣声中听不见他”指《旧约》中上帝在电闪雷鸣中现身。在《出埃及记》20:18中，“众百姓见雷轰、闪电、角声、山上冒烟，就都发颤，远远的站立，……”在《约伯记》37:4—5中，“随后人听见有雷声轰轰，/大发威严；/雷声接连不断。/神发出奇妙的雷声；/他行大事，我们不能测透。”在《新约·启示录》14:2中也有对雷声的描写。

②“真挚情感”原文为Inderlighed。在更多情况下，该词被译为“内心性”。

(594) 格瑞慕尔·汤姆森(Grímur T.Thomsen, 1820—1896)是冰岛—丹麦文学家，日记指的是他出版于1845年的学位论文《论拜伦》(Om Lord Byron.Udgivet for Magistergraden)。时任哥本哈根大学哲学系主任的约斯泰德(H.C.Ørsted)认为，这篇论文值得进行公开答辩，答辩最终于1845年4月29日进行，《贝林时报》当天发表了评论。他在论文没有标注页码的“前言”中写道：他“要归功于很多人，包括歌德、黑格尔、霍托(Hotho)、夏多布里昂(Chateaubriand)等等，他们多数人在论文的不同地方被引用。”论文提到了“《非此即彼》中的一篇文章”(即《直接性的情欲阶段或者音乐—情欲》)，克尔凯郭尔借假名作

者之口批评拜伦的《唐璜》与唐璜的理念不一致。对此汤姆森反驳说，作者预先设定了某个理念，并且以评论者自己的理念去评判作品。论文没有引用《非此即彼》、《畏惧与颤栗》和《忧惧的概念》，但是汤姆森和克尔凯郭尔一样，对于“魔性”、“悲剧性”、“疑症”、“预感”这些主题有兴趣。

(595) “灯放在斗底下……灯放在山上” (sætte sit Lys under en Skjeppe...anbringe et Lys paa et Bjerg) 典出《马太福音》5:15: “人点灯，不放在斗底下，是放在灯台上，就照亮一家的人。”还可参《路加福音》11:33: “没有人点灯在地窖子里或是斗底下，总是放在灯台上，使进来的人得见亮光。”

(596) “童子军报” (Speideren) 应是虚构的，研究者没有发现叫这个名字的期刊或报纸。

(597) “歌德并没有这样做” (Goethe havde ikke gjort det)，但这里不清楚的是，日记所说的“没有这样做”是指歌德没有跟熟人打招呼，还是没有“对这种组合感到绝望”。如果是后者，则克尔凯郭尔或许指贝蒂娜·阿尼姆 (Bettina von Arnim, 1785—1859) 记述的一则逸事：歌德与贝多芬一起散步，他们碰到了皇室成员，贝多芬既不让道，也不行礼，但歌德却站在路旁，脱帽致意。这个逸事在克尔凯郭尔的时代广为人知。

(598) 彼得·罗丹姆 (Peter Rørdam, 1806—1883)，1829年获神学博士，19世纪30年代时在哥本哈根任教，其间跟克尔凯郭尔有交往，1841年7月10日赴西兰岛南部任牧师，为此举办了告别晚会，克尔凯郭尔当时参加了。根据罗丹姆的侄子霍尔格 (Holger Frederik Rørdam) 的回忆，克尔凯郭尔经常跟罗丹姆上他母亲位于腓特烈斯贝的家，他活跃的谈吐、在精神问题上的罕见辩才使他在家族圈中表现突出。但二人在很多方面都是对立的，对他们的友谊的合理解释是，罗丹姆“直接的自然天性”是克尔凯郭尔试验心理学研究的对象。他们的友谊突然破裂，原因是在一次散步时，克尔凯郭尔无情地嘲笑了格伦德威，这触怒了罗丹姆，因为他爱格伦德威，视其为自己最大的恩人。罗丹姆发了脾气，克尔凯郭尔害怕了。二人的友谊从此断裂，没有和好。

(599) “意大利民间故事”无从查考。但是克尔凯郭尔在1836~1837年的一则笔记中曾这样写道：“一个绝望的罪人在地狱中醒来并且呼喊道：几点了；魔鬼回答说‘永恒’。”克尔凯郭尔说他不知道此说从何

处而来，但认为它带有那种从整个人类口中说出来的特征。在《非此即彼》下卷中，威廉法官认为故事出自中世纪。

(600)“共感式悔悟”(den sympathetiske Anger)指《人生道路诸阶段》结尾，“沉默的兄弟”《给读者的信》当中讲到的赌徒的例子。赌徒金盆洗手，悔悟使他放弃了赌博行为。但有一天，从塞纳河捞起一个死人，这人曾是赌徒，曾绝望地抵抗赌博的欲望。这个事件震惊了赌徒，他与死者产生了“共感”。

(601)“最后的、简单的附言”(Afsluttende eenfoldigt Efterskrift)指克尔凯郭尔《最后的、非科学性的附言》(Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift)，该书于1846年2月20日完成印刷(Bianco Lunos Bogtrykkeri)，2月27日送至瑞兹书店销售。克尔凯郭尔在1845年12月30日把手稿交付印刷厂时，才把eenfoldigt改为uvidenskabelig。

(602)“最后一段”指《最后的、非科学性附言》结尾处的“附录 与读者达成的共识”(Forstaaelsen med Læseren)，参《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社2017年，第523—527页。在《附言》中，完整的句子为：“我本人要说，我只是一个哲学门内的冒失鬼，受召开辟一个新的方向。”(中译本第526页)

(603)①“两面性的艺术”(den tvetydige Kunst)在《附言》中的语境如下：“我所说的、且用另一种方式——两面性的、令人怀疑的方式——所说的导师，是思考生存和‘去生存’的两面性艺术的导师。”(中译本第527页)

②“不管这是令人高兴还是令人悲伤的标记”引自《附言》，参中译本第527页。

(604)“真该从中得出点东西”不是对《附言》的严格引用。

(605)①“让当这样的导师的空洞的、虚荣的想法远离我吧”(langtfra mig være den tomme og forføngelig Tanke at være en saadan Læremester)引自《附言》，参中译本527页。

②“‘虚荣’在这里是在《圣经》意义上说的”，“虚荣的”(forføngelig/vain)源自拉丁文Vanus，对应于tom/empty，hul/hollow；forføngelig/vain，在《传道书》2：17中，因为体会到人生稍纵即逝，所以传道者感叹，世间的一切“都是虚空，都是捕风。”类似的意思还可参《罗马书》8：20。

(606)在《最后的、非科学性的附言》第四章中，假名作者克利

马克斯在反对单凭婴儿洗礼式就能使人成为基督教徒的问题上，引用了路德的话。在《附言》中是这样的：“但是，我们那些吹毛求疵的诡辩论者根本没有论及圣事中的信仰，而是勤勉地叽里咕噜地说着圣事所拥有的真正的力量（客观表现），因为他们总是在学习，但却从未企及有关真理的知识。（《论巴比伦的俘获》，格拉赫版，第4卷，第195页）。”参《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社2017年，第313—314页。

（607）“五种天主教圣事”指路德在《论巴比伦的俘获》（*Büchlein von der babylonischen Gefängniß der Kircke*，1520）中，对天主教七种圣事当中的五种的拒斥，它们是：坚振/坚信（Confirmation）、婚配（Matrimony）、派立（Ordination）、终傅（Extreme Unction）、告解（Confession）。路德只认可“圣体”（Eucharist）和“洗礼”（Baptism）两种圣事，因其为耶稣所立。

（608）根据上下文，“有人提出反对意见”当指反对假名作者对路德的引用，因《最后的、非科学性的附言》于1845年末送至印刷厂，1846年2月27日已开始销售，而本则日记之后的JJ：415的日期是1846年2月7日，因此“有人提出反对意见”应是假设性的。

（609）格拉赫（Otto von Gerlach）是10卷本《路德文集》（*Luthers Werke*）的编辑，全集首版于1840—1841年，日记指该《文集》第4卷。因未见克尔凯郭尔的藏书，因此无法确定这里所说的“更重要的部分”的具体内容。

（610）根据1815年9月14日的警察局规定，工作马车或雪橇的速度不得超过步行速度，而所有其他交通工具应以“中速”或者“缓速”运行。

（611）“最初的和最后的说明”在《最后的、非科学性的附言》的结尾处，字号比正文小，署名“S.克尔凯郭尔”，且标注有日期“1846年2月”。文中，克尔凯郭尔承认自己是一系列假名作品的真实作者。（参《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社2017年，第530—534页。）“最初的和最后的说明”的誊抄稿未能保存，草稿比正式出版的内容要短一些，用黑墨水写在一张从笔记本上撕下的纸上，标题为“评论”（Anm.[ærkning]）。在标题的上方和侧面，克尔凯郭尔两次用铅笔写上了“Nei！”（即“不！”）。

（612）在克尔凯郭尔自己的《最后的、非科学性的附言》样书的

空白页上，对第217页假名作者评述《人生道路诸阶段》中《有罪，还是无罪？》的那段文字（参中译本第235页）加了一个注解：“关于第217页。有一个评论没有印出来，因为它写成得晚，尽管它是草成的；而且我有一些理由不愿在书稿上改动或者增添一丁点东西，书稿于（18）45年12月的最后几天完整地交到了印刷厂。”在一校中，克尔凯郭尔的秘书列文（Israel Levin）在相应位置的空白处加了星号，并在页脚处写道：“注意（NB）。附加评论属于此栏。——至第2行。”星号和页脚笔记都被画掉了。

（613）①《海盗船》（*Corsaren*）于1846年出版了一系列讽刺文章，影射并且嘲弄克尔凯郭尔，共18期，具体时间为：1月2日（第276期）、9日（第277期）、16日（第278期）、23日（第279期）、30日（第280期）；2月20日（第283期）、27日（第284期）；3月6日（第285期）、13日（第286期）；4月3日（第289期）、17日（第291期）；5月1日（第293期）、29日（第297期）；6月12日（第299期）、19日（第300期）；7月17日（第304期）；10月23日（第318期）；12月24日（第327期）。在最初两期后，克尔凯郭尔假借Frater Taciturnus（“沉默的兄弟”）之名，在《祖国报》1846年1月10日撰文《一桩文学的警务事件的辩证结果》（*Det dialektiske Resultat af en literair Politi-Forretning*）加以回应。

②1845年12月22日，彼得·穆勒（P.L.Møller）出版了1846年美学年鉴《盖亚》（*Gæa*），在题为《索湖之行》（*Et Besøg i Sorø*）的文章中，他对《人生道路诸阶段》提出了严厉批评。为此，克尔凯郭尔以“《人生道路诸阶段》第三部分作者，Frater Taciturnus”为名，在《祖国报》12月27日撰文《一位云游美学家的行为，以及他如何前来为宴会付账》（*En omreisende Æsthetikers Virksomhed, og hvorledes han dog kom til at betale Gjæstebudet*）加以回应。文中克尔凯郭尔把穆勒认同为《海盗船》，并且说“真希望我现在就上《海盗船》”（*Gid jeg nu blot maatte komme i 'Corsaren'*），因为他无法接受自己是唯一只受报刊好评而不被攻击的作家。

（614）“上帝会给予我坚定而智慧的精神”（*give mig en sikker og vis Aand*）可能典出《福音教会赞美诗》（*Evangelisk-kristelig Psalmebog*）中的诗句“给予我新的智慧的精神”（*giv mig en nye viis Aand*）。此语还有可能出自路德对《诗篇》51：10的翻译：*Schaffe in*

mir , Gott , ein reines Herz , und gieb mir einen neuen gewissen Geist. (“神啊，求你为我造清洁的心，/使我里面重新有正直的灵。[‘正直’或作‘坚定’]”) 此处选择以“坚定”与sikker或gewissen相对应。

(615) “培养自己成为牧师”对克尔凯郭尔来说，就是寻求圣职，因为他已经完成了成为牧师所要求的学历和专业训练。参注 (507)

①。

(616) ①“看校样”指看《最后的、非科学性的附言》的校样，具体时间应在1846年1月中旬至2月初之间。

②《两个时代》(*To Tidsaldre.Novelle af Forfatteren til'En Hverdags-Historie'*) 是海贝尔的母亲托马西娜·居伦堡 (Thomasine Gyllembourg) 发表的小说，1845年由海贝尔出版。《地址报》于1845年10月30日发布了小说出版的消息，克尔凯郭尔1846年3月30日出版《文学评论》(*En literair Anmeldelse.To Tidsaldre , Novelle af Forfatteren til'En Hverdags-Historie'*) ，写作开始时间可能是1846年1月10日左右，因为根据札记NB，克尔凯郭尔把该文稿放在他为回应《海盗船》的攻击而于1846年1月10日发表在《祖国报》的文章之后。《文学评论》书稿于3月4日交付印刷厂 (Bianco Lunos Bogtrykkeri) 。

(617) 研究者认为，JJ：416说的人是克尔凯郭尔的父亲——米凯尔·克尔凯郭尔，他去世时享年82岁。

(618) “教会不审判隐藏起来的东西”原文为拉丁文 *de occultis non judicat ecclesia*。这句话在日记JJ中出现多次，所引页码为克尔凯郭尔日记本JJ上原有页码，涉及JJ：317，JJ：331的后半部分，JJ：339，JJ：431——这则日记在本则日记之后。

(619) “上帝在无人说话时审判”原文为德文：Gott richt't , wenn niemand spricht。语出《德国童话和传说》(*Deutsche Märchen und Sagen* , J.W.Wolf , Leipzig 1845) 。故事讲一位主教欲整肃一座修道院，他开除了院长，但有一个叫鲍索的修士不顾多次警告，仍然违反纪律。主教非常生气，把他召到上帝的法庭 (Gottes Gericht) ，警告他必须终止亵渎上帝的行为。鲍索不仅不听，还当面嘲笑主教。结果主教刚故去，鲍索也死了，死在为他修面的理发师之手。于是人们有了这句谚语：上帝在无人说话时审判。

(620) 日记中歌德的诗为德文：Ach , da ich irrte , hatt'ich viel Gespielen , / Seit ich die Wahrheit kenne , bin ich fast allein。这首诗

出自歌德的《献词》（Zueignung），但第三句应为：Da ich dich kenne，其中dich指“真理女神”。

（621）“批评文章”指克尔凯郭尔正在从事写作的《文学评论》，参注（616）②。

（622）①赛亚（Hans Carl Sager，1808—1885），高级面包师，哥本哈根贫困救济办（Københavns Fattigvæsen）主任。

②尼尔森教授（Michael Nielsen，1776—1846），自1811年至1844年10月1日，任哥本哈根贵族私立学校“公民美德学校”（Borgerdydsskolen）校长，1822年起任名誉教授。克尔凯郭尔和他的哥哥彼得均毕业于此校，而且都是尼尔森教授的学生，后来他们都曾担任过该校的教师。下文中的“米凯尔”（Mikkel）是Michael的儿子。

③尼尔森于1844年搬进位于Frederiksberg Smallegade 13号的住所，直至1846年2月11日去世。

（623）“淡定，淡定”原文为sinne，sinne，此为日德兰半岛南部的方言，相当于丹麦语中的rolig，rolig。以此克尔凯郭尔指示了尼尔森的出身，他来自日德兰半岛南部名为一个叫南维尔斯楚普（Sønder Vilstrup）的乡村（在Kolding与Fredericia之间）。

（624）①克尔凯郭尔在《文学评论》中，把《海盗船》的所做所为视为是“文学上的卑劣行径”（litteraire Foragteligheid，英译literary contemptibility），同时他在该书中还展开了“理念”、“人生观”和“匿名写作”问题的讨论。

②根据1799年9月27日颁布的《新闻自由法令》

（Trykkefrihedsforordning）的前言，公开出版物不允许匿名，须署全名和真名，以防作者掩盖其阴险和卑劣的不良意图。《海盗船》自发行起一直由不具名的“稻草人”作主编，但1843年6月7日，高等法院判哥尔德施密特为该报实际的编辑和出版人。——根据《新闻自由法令》，克尔凯郭尔用假名发表作品的行为违反了该法令第16、17条。但是，克尔凯郭尔在《最后的、非科学的附言》结尾处“最初的和最后的说明”里这样写道：“在这方面我不觉得自己触犯了哪一条法律，在著作出版的同时，印刷商和作为政府官员的新闻检查官总是要被正式告知作者是何许人氏。”（参《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社2017年，第530页）该法令随着时间的推移并未坚持下去，到克尔凯

郭尔的时代，匿名写作或假名写作已相当普遍。

(625) 阿里斯托芬(约公元前445—385年)，古希腊喜剧作家，著有喜剧44部，流传下来11部。克尔凯郭尔拥有《阿里斯托芬喜剧集》的希腊文版、德文版和丹麦文选集。

(626) 克里翁(死于公元前422年)，希腊政治家和军事家，在他生活的时代被视为独裁者和蛊惑民心的政客，在阿里斯托芬喜剧《武士》中受到嘲笑。根据《阿里斯托芬全集》德文版前言，克里翁作为独裁者力量太大，以至于演员都不敢扮演他。传说阿里斯托芬亲自上阵，他在脸上涂了葡萄酒的沉淀物，以此嘲弄克里翁因酗酒而浮肿的面孔。

(627) “苏格拉底在《申辩》篇中说得好”参柏拉图《申辩篇》18b—d。《申辩篇》未收入海斯翻译的丹麦文《柏拉图对话选》

(*Udvalgte Dialoger af Platon*)，在克尔凯郭尔拥有的德文版中，施莱尔马赫把希腊词skiamachein(“与影子搏斗”)译成in der Luft fechtend，即“在空中斗拳”，此为《圣经》用语。克尔凯郭尔使用“影子”(Skygger)一词说明，他读的可能是希腊文版。

(628) ①“施展魔法变出一营影子”(fremkogle en Legion af Skygger)是对《马太福音》26:53中的“十二营多天使”(tolv Legioner Engle)的戏仿。耶稣说：“你想我不能求我父现在为我差遣十二营多天使来么？”

②“营”(Legion)是古罗马军队编制，一营有士兵三千至六千人。19世纪40年代中期，《海盗船》有三千订阅者；至1845年11月21日，订阅者人数将近五千。

(629) “大厚书和小玩意”指海贝尔在《智识杂志》(*Intelligensblad*)上发表的《文学越冬作物》(*Litterær Vintersæd*)中在评价《非此即彼》时所说的话：“考虑到容量，书可以被称为巨著(Monstrum)。”但论及斯可里布的独幕喜剧《初恋》(*Den første Kjærlighed*)时，他说这是“一出美丽的短剧”(en smuk lille Bagatel)。Bagatel指短诗或短剧，译为“小玩意”。

(630) “小册子”(Flyveskrifter)的历史可追溯至印刷术兴起时，在报纸流行之前，小册子在宗教和政治斗争方面做出了很大贡献。格伦德威在1825年后与教会论战，使小册子获得了更大的意义；自由派神学家蒙拉德(D.G.Monrad, 1811—1887)出版的《飞行政治杂志》(*Flyvende politiske Blade*)亦使这种文体获得了政治学新生。根据

1799年的《新闻自由法令》以及1814年颁布的强化法令，相比于“大厚书”（即24张，或8开纸384页），“报纸、期刊和杂志”需接受出版前的新闻检查。

（631）明谷的伯纳德（Bernard af Clairvaux，1091—1153），又称圣伯纳德，法国西多教团修士，神秘主义者。这句话原为拉丁文：impleri visitationibus Dei anima non potest, quæ distractionibus subiacet.

（632）“对道德的现代统计学的考量”可能指关于民众道德状况的公开辩论，其中统计学起了很大作用，提供了私生子女、自杀、犯罪和精神病情况的调查结果。参《统计图表》（*Statistisk Tabelværk*），第6册，哥本哈根1842年。在《人生道路诸阶段》中“写给读者的信”中，“沉默的兄弟”对“图表式整体研究”（*tabellariske oversigter*）提出了批评。

（633）①“新的一期‘娱乐’期刊”指娱乐文学期刊，如《丹麦农民之友周刊》（*Den danske Bondeven, et Ugeblad til Nytte og Fornøjelse*），创刊于1836年；以及《丹麦百姓消遣阅读》（*Morskabslæsning for den danske Almue*），1839—1841年间出版，1845年10月恢复出版。

②“跳海”（*springe i Stranden*）意为自杀，溺水而亡在哥本哈根较为普遍，例如在长桥西边的卡里堡海滩（*Kalleboe Strand*）。

（634）JJ：427的内容与《文学评论》直接相关，“代表”和“反思”是后者的主题。在克尔凯郭尔的时代，“代表”可以指哥本哈根市民代表，或者议会成员。日记中楷体“作为代表的个体”对应于 *repræsenterende Individ*，“被代表”对应于 *repræsenteret*。

（635）①克尔凯郭尔从未得到过稿酬，因为他（直到1847年）都是自费出书。

②“雇佣文人”（*litteraire Sjouere*）中的 *Sjovere*，原意为“打日工的人”，通常被视为粗野、缺乏责任感。

（636）在贺伯格喜剧《埃拉斯姆斯·蒙苔努斯》（*Erasmus Montanus eller Rasmus Berg*）第3幕、第2场，雅斯泊针对哥本哈根人认为地球是圆的，说：“在山区没人会相信这个。”

（637）“他知道万物皆不确定……恰是不确定的”，是克尔凯郭尔对斯宾诺莎《知性改进论》“导言：论哲学的目的”前两小节的理解性重构。斯宾诺莎这样写到：“（一）当我受到经验的教训之后，才深悟得日

常生活中所习见的一切东西，都是虚幻的、无谓的，并且我又确见到一切令我恐惧的东西，除了我的心灵受它触动外，其本身既无所谓善，亦无所谓恶，因此最后我就决意探究是否有一个人人都可以分享的真正的善，它可以排除其他的东西，单独地支配心灵。这就是说，我要探究究竟有没有一种东西，一经发现和获得之后，我就可以永远享有连续的、无上的快乐。/（二）我说‘最后我就决意’这样做，因为初看起来，放弃确实可靠的东西，去追求那还不确定的东西，未免不太明智。我明知荣誉和财富的利益，倘若我要认真地去从事别的新的探讨，我就必须放弃对于利益的寻求。假如真正的幸福在于荣誉和财富，那末，我岂不是交臂失之，但假如真正的最高幸福不在于荣誉、财富，而我用全副精力去寻求它们，那末我也同样得不到最高的幸福。”参斯宾诺莎：《知性改进论》，贺麟译，商务印书馆1986年，第18页。

（638）“任务不是从个体出发到族类，而是从个体出发，经过族类而企及个体”出自《最后的、非科学性的附言》，只是原书中第二个“族类”后还有“（普遍的东西）”，参《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社2017年，第356页。

（639）贝耶尔博士（Karl Bayer, 1806—1883），德国哲学家，日记中所说论文《伦理共同体概念》（*Der Begriff der sittlichen Gemeinschaft*）发表于小费希特（Immanuel Hermann Fichte, 1796—1879）编辑的《哲学和思辨神学学报》（*Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie*）第13卷，第69—102页。该期刊自1847年起由乌尔瑞奇（H. Ulrici）编辑，标题改为《哲学及哲学批评学报》

（*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*）。贝耶尔在论文中指出，社会的团结不是出自外在的必要性，而是出自内在的必要性，只有自由才能使社会成为一个爱的团体。他将社会划分为三个领域：“相互关联的共同体”（*Gemeinschaftsgebiet der Beziehung*），即无生命的自然领域；“关系共同体”（*Gemeinschaftsgebiet des Bezugs*），即有生命者的共同体，通过自我牺牲、自我尊重以形成一个完美集体的理想；以及“完美统一共同体”（*Gemeinschaftsgebiet der vollendeten Einigung*），即和谐、统一的社区，其中，整体的独立取决于各个环节的独立，所有相互关联的关系是在个性化的、道德的和精神的社会中的自由的关系，爱的关系。在日记中这三个部分被简写为：关联（*Beziehung*），关系（*Bezug*），统一（*Einheit*）。

(640) “受难故事” (Lidelses-Historie) 可参JJ: 317。

(641) “他为自己所做的墓前演说”，根据1817年6月21日致西兰岛主教的官方文件，在牧师许可的情况下，墓前演说 (Liigtale) 可由非神职人员完成。

(642) “走进屋，关上门，向上帝祷告”是对《马太福音》6: 6的戏仿。耶稣说：“你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然报答你。”

(643) 楷体文字原为拉丁文: sapientem nulla re indigere, et tamen multis illi rebus opus esse. (此句是对塞涅卡信9: 14的重写) —— Ergo quamvis se ipso contentus sit sapiens, amicis illi opus est, non ut habeat, qui sibi ægro assideat, sed ut habeat aliquem, cui ipse assideat, pro quo mori possit. (此句是对塞涅卡信9: 8—10的重写)

(644) 克尔凯郭尔引自贝耶尔博士的论文，参注(639)，但标点有所改动。引文页码误记为《哲学和思辨神学学报》86页，应为第88页。

(645) 《贝林时报》全称应为Den Berlingske politiske og Avertissements-Tidende，创刊于1748年，自1845年1月起每日出两期，主要刊登政治、新闻、评论、商业信息、连载故事以及广告。报纸享有刊登政治新闻的皇家特许，直到1848年。

(646) 《贝林时报》在1846年约有四千名订阅者，阅读者的数量可能还要高很多。克尔凯郭尔从未在该报纸发表过文章，他常撰文的《祖国报》同年订阅量约一千五百份，他自己自费出版的书的印刷量为五百册。

(647) ①在《最后的、非科学性的附言》的结尾处“最初的和最后的说明”当中，假名作者这样写道：“正如感谢是在告别的瞬间真诚呈现的，我顺便诚恳地向每一位保持沉默的人表达谢意，并且对讲过话的Kts表达我深刻的敬畏。”参《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社2017年，第532页。——Kts是雅各布·彼得·明斯特

(Jakob Peter Mynster) 发表作品时的个性署名。明斯特在《智识杂志》上发表的《教会论争》(Kirkelig Polemik) 一文中，赞扬了克尔凯郭尔1844年的《四则建设性演说》。

②“人们指责我”指在《附言》出版之际，《海盗船》1846年3月6日

发表了题为《伟大的哲学家》(Den store Philosoph)一文，其中提到了克尔凯郭尔，说他“‘感谢所有沉默的人’；但明斯特主教却享有赞扬他的专有权，而每一个干预这种特权的人，都将被召唤至法庭并且受到重罚。结果我们所有其他的人都应该闭嘴。/这一点相当奇怪，我们无权处置我们购买并支付了3元64斯基令的书。如果克尔凯郭尔博士邀请一个人到家里，给他一杯咖啡，并且说：您将要品尝到您这辈子所品尝过的最美味的咖啡。但是您应该对这喜悦完全麻木，您不可赞扬它——唯一有权赞扬我的咖啡的，是明斯特主教。”

(648) ①作为《三则想象性情境演说》的作者，以及人们所认定的《人生道路诸阶段》的作者，克尔凯郭尔被1845年5月6日《贝林时报》上一篇署名“—n”的文章称赞为“有思想的深度，追踪其对象到线索的最末端，而且展现出了一种独特的语言的美和优雅，尤其是一种灵活性，在此方面当代丹麦作家无人能敌。”克尔凯郭尔在《祖国报》1845年5月9日撰文《一个解释及其他》(En Erklæring og lidt til)，请求“—n”不要称赞他，说此人的匿名写作无法证明其文学上的权威性。但是，“当丹麦文学界的合法统治者，比如海贝尔教授说话的时候，当一个像麦德维教授这样欧洲级别的人物说话的时候，当那个有权威的、令人尊重的Kts说话的时候，——是的，一个暗示都是有意义的，一个鼓励的字眼都是有效的，一个友好的文学性的问候都是喜乐的。”

②从1838年最早的作品《尚存者手记》(Af en endnu Levendes Papirer)、1841年的《论反讽的概念》，到1843年的《非此即彼》，克尔凯郭尔既没有请求免于被称赞，又没有“靠着明斯特”。日记中的意思或许指的是他发表于《祖国报》1842年6月12日的一篇讽刺文章《公开的忏悔》(Aabenbart Skriftemaal)，文中他请求不要称赞他，而且颂扬了明斯特。

(649) “《最后的附言》的结尾”指“最初的和最后的说明”，克尔凯郭尔在承认了假名写作的事实后曾经说：“我的假名或者多重假名在我的人格中并无偶然根据……相反，这根据本质上就在创作本身，它因对白和心理学层面上形形色色的个性差异之故，诗性地要求不在善与恶、伤心欲绝与欢天喜地、绝望与自大、痛苦与欢愉等等之间做出区分，这些只是从心理学的后果出发以理想的方式做出的界限划分，实际上没有真正的人敢于或者愿意涉足现实中的道德界限。”参《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社2017年，第530页。

(650) “让他去死”原文为拉丁文pereat。

(651) 克尔凯郭尔在《祖国报》上的文章《一个解释及其他》中说：“一个没有根基的认可就像一个没有根基的攻击一样是可拒绝的。恰恰在我们这个时代，第一项非常危险，因为人们以多种方式试图从那些我们的祖国为之骄傲的少数杰出个体身上去抢夺这些人经过多年才凭其罕有的杰出而赢得的声望，即享受年轻一代的尊敬，为新手在文学界指派位置的权威，以及用挥手喝彩鼓励他们。”在《文学评论》中，“杰出之士”（den udmærkede）也是一个反复出现的主题。

(652) 在日记中，斯宾诺莎论文《知性改进论》写为 de emendation intellectus，但实际应为Tractatus de intellectus emendatione，这是通用的简写，原作标题长得多。日记中所说页码是指《斯宾诺莎全集》（*Spinoza opera*）中的页码。《知性改进论》开始部分的意思，克尔凯郭尔在JJ：429的结尾处进行了重构，参注（637）。

(653) ①斯宾诺莎《伦理学》在日记中写为Ethica，这是学界通行的简称，原标题为Ethica ordine geometrico demonstrare et in quinque partes distincta，其中第一部题为“论神”。日记中的论点涉及如下内容：“此外还有一点不可忽视的就是这些煞费巧心说神想证明事物都是有目的的人，还发明了一种新的辩论法，他们，不用穷诘至不可能（*reductio ad impossibile*）的辩论法，而用穷诘至不知道（*reductio ad ignorantium*）的辩论法以证明其说，——这也足见他们实在无可奈何找不到别种方法来辩护了。我可以举一个例子，譬如，忽然有一块石头自高处坠下，恰好打在从下面走过的人的头上，竟把这人打死了。于是他们使用这种新方法论证道：这块石头坠下的目的就在打死那人。因为假如神没有意旨居心命那块石头达到打死那人的目的，天地间哪里会有种种因缘那样凑巧发生的事（因为常常有许多同时凑巧发生的事）呢？我们也许回答说：这件事情发生是由于刮大风，而那人恰好在那时打那里走过；但是他们又要追问道：若不是天神作主，那天哪会起大见，又哪会那样凑巧，那人恰好打那里走过，偏偏把他打死？若是我们又回答道：那天起大风，因为海上有了大风浪，而前此天气又清明，无人提防；而那人因朋友有事邀请他去，所以从那里走过，因而遇难。但他们又追问道：——因为这样追问是没有止境的——若不是天公有意，为什么那天海上会起风浪？为什么朋友恰好要邀请他？似此辗转追诘，以求

因中之因，一直把你穷追到不能不托庇天意以自圆其说为止——天意便是无知的避难所。又如他们见到人体构造的神妙，因昧于其所以然之故，遂不禁惊讶，便断言人体的结构不是机械般造成的，乃是有一种神圣的或超自然的匠心创造而成，所以能使各部分互不相妨害。”参斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆1997年，第40—41页。

②“无知的避难所”原文写为asylum ignorantiae，但在斯宾诺莎著作中应为ignorantiae asylum。

③“致动因”原文为拉丁文causa efficiens。亚里士多德及经院哲学家列出了一长串原因，但其中有四种主要原因，它们是：质料因（causa materialis）、形式因（causa formalis）、致动因（causa efficiens）和目的因（causa finalis）。在斯宾诺莎及永恒的视角看来，“致动因”是内在性的，而“目的因”是超越的。

（654）斯宾诺莎《伦理学》第二部分“论心灵的性质和起源”中这样写道：“人之被欺骗由于他们自以为他们是自由的，而唯一使他们作如是想的原因，即由于他们意识到他们自己的行为，而不知道决定这些行为的原因。”参斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆1997年，第75页。

（655）日记中所指的应是《最后的、非科学性附言》第二部、第二册、第二章“主体性真理，内心性；真理即主体性”。其中假名作者这样写道：“如果主体性是真理，那么在真理的定义当中还应该包含对与客观性的对立的表达，一种对那个分岔的记忆，而这个定义同时也会显示出内心性的张力。对真理的定义是这样的：真理就是通过最具激情的内心性在占有之中牢牢抓住的一种客观不确定性，这是对于一个生存者来说的至上真理。道路分岔之处（我们无法客观地指出这一点究竟何在，因为它就是主体性），客观知识处于悬置状态。于是，客观地说他只拥有不确定性，但是正是这一点强化了内心性的无限激情，真理恰恰成为怀着对无限的激情去选择客观不确定性的一桩冒险。为了发现上帝，我观察自然，我的确看到了全能和智慧，但我同时也看到了令人焦虑不安和感到麻烦的东西。这个全体就是客观不确定性，但正因为如此，内心性才变得强大，因为内心性要以对无限的全部激情把握那种客观不确定性。在一个数学命题中，比方说，客观真理是给出的，但是因此它的真理也就是一种漠不相关的真理。”参《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社2017年，第165页。

(656) “隐居者活得惬意”在日记中写为拉丁文 *latere, bene latuit*, 克尔凯郭尔犯了错误, 正确的句子应为 *latere, bene vixit*, 语出罗马诗人奥维德《悲歌》(*Tristia*): *bene qui latuit bene vixit*。克尔凯郭尔藏有《奥维德作品集》(*P.Ovidii Nasonis opera quae supersunt*)。

(657) 关于“黑格尔论哲学的开端”在克尔凯郭尔时代是丹麦学界一个饱受争议的问题。

(658) “哲学源起于惊异”出自亚里士多德《形而上学》982b 12f。楷体的“惊异”对应于日记中的丹麦文 *Forundring*。关于自然界的“惊异”情感的论述还可参日记 JJ: 218。

(659) ①“笛卡尔论激情的著作”指其《论灵魂的激情》(*Tractatus de passionibus animae*) 第二部中第53条, 题为 *Admiratio*, 此为“惊异”的拉丁语。日记中所说的“惊异没有对立面”写为 *Forundring ingen Modsætning har*, 在笛卡尔著作中写为 *Nec habet contrarium*。

②“斯宾诺莎注意到了‘惊异’”中的“惊异”写为拉丁文 *admiratio*, 指斯宾诺莎《伦理学》第3部分“论情感的起源和性质”中对“惊异”的界定: “惊异是心灵凝视于一个对象的想象, 因为这个特殊的想象与别的想象没有联系。”(参斯宾诺莎:《伦理学》, 贺麟译, 商务印书馆1997年, 第152页。)在克尔凯郭尔所藏《伦理学》中, 这段话被画了重点。

③“三种激情(欲望, 快乐, 痛苦)”, 日记中这三种激情写为拉丁文 *cupiditas, lætitia, tristitia*。斯宾诺莎在《伦理学》第3部分“论情感的起源和性质”中第57个命题中这样说: “一切情绪都和欲望、快乐和痛苦相关联, 像我们对于这三种情绪的界说所指出的那样。”(参斯宾诺莎:《伦理学》, 贺麟译, 商务印书馆1997年, 第147页。)——*Tristitia*既有“抑郁”、“忧伤”、“烦闷”的意思, 又有“不幸”、“逆境”、“冷酷”的意思, 《伦理学》丹麦文译本将之为 *Sorg*, 即“忧”、“忧愁”、“忧郁”, 而英译本为 *Pain*。

④对于没有把“惊异”纳入三种情感之中的原因, 斯宾诺莎做了如下解释: “所以这种关于新奇事物的想象, 就其本身而论, 与其他的想象, 性质本身是相同的。因此我不将惊异列入情绪之内, 我也寻不出原因, 为什么我应将惊异列入情绪之内。因为像惊异中所表现的心灵的这种抽象作用, 并非起于心灵从别种事物抽象出来的一种积极的原因, 而仅是

起于心灵缺乏一种原因，缺乏一种由观察一物立即被决定而思想他物的原因。所以我只承认……三个原始的或基本的情绪，即快乐、痛苦和欲望。我所以提到惊异的唯一原因，即由于每当从那三个原始情绪派生出来的一些情绪，与我们所惊异的对象相关联时，人们总是习于给予它们以别的名称。”（参斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆1997年，第152—153页。）

（660）“作为次要问题”原文为拉丁文subsidiariter。

（661）“推动人们开始的是惊异，而人们所由之开始的是决心”中“惊异”写为Forundring，“决心”为Beslutning。

（662）①这段评论中，“运动”在日记中写为希腊文kínēsis。根据亚里士多德，这个概念指的是从可能性向现实性的转换。克尔凯郭尔在《哲学片断》“间奏曲”第1节当中讨论了这个概念。参《哲学片断》，王齐译，中国社会科学出版社2013年，第88—90页，第100页（注释）。

②“过渡”写为拉丁文transitio；“向圆满的过渡”写为transitio in perfectionem；“圆满”写为perfectio。

③斯宾诺莎《伦理学》第3部分“论情感的起源和性质”中对“情绪”进行了界定：“欲望是人的本质自身，就人的本质被认作为人的任何一个情感所决定而发出某种行为而言”。“快乐是一个人从较小的圆满到较大的圆满的过渡。”“痛苦是一个人从较大的圆满到较小的圆满的过渡。”（参斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆1997年，第151—152页。）日记及页边注所标页码均为斯宾诺莎Ethica一书的页码，克尔凯郭尔在自己的藏书中对上述观点中的一部分做了标记。

（663）①“保存其存在”原文为拉丁文suum esse conservare。根据斯宾诺莎《伦理学》第3部分“论情感的起源和性质”中命题六所述：“每一个自在的事物莫不努力保持其存在”。（参斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆1997年，第105页。）在命题九中，斯宾诺莎又提出心灵努力保持自身的存在。“心灵具有清楚明晰的观念，或者具有混淆的观念，都努力在不确定的时间中保持其自身的存在，并且自己意识着它的这种努力。”（参斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆1997年，第106页。）在对命题九的“附释”中，斯宾诺莎进一步指出：“这种努力，当其单独与心灵相关联时，便叫做意志。当其与心灵及身体同时相关联时，便称为冲动。所以冲动不是别的，即是人的本质之自身，

从人的本质本身必然产生足以保持他自己的东西，因而他就被决定去作那些事情。”

②“理智的爱”（den intellektuelle Kjerlighed）可参斯宾诺莎《伦理学》第5部分“论理智的力量或人的自由”中命题32的“绎理”。斯宾诺莎指出，“对神的爱，这并不是就我们想象着神就在当前（……），而是就是我们认识神是永恒的而言。这就是我所谓对神的理智的爱”。（参斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆1997年，第259页。）在克尔凯郭尔自己的藏书中，命题36的“绎理”部分被画了重点：“由此可以推知，说神爱其自身，即无异于说神爱人类，因此，神对人类的爱，与心灵对神的理智的爱是同一的。”（参斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆1997年，第261页。）在书的空白处，克尔凯郭尔批注说此处参命题19——“凡爱神的人决不能指望神回爱他”。（参斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆1997年，第250页），后者同样被画了重点。

（664）①“第430页结尾”指斯宾诺莎《伦理学》第5部分“论理智的力量或人的自由”中命题42的“附释”的内容：“如果我所指出的足以达到这目的的道路，好像是很艰难的，但是这的确是可以寻求得到的道路。由这条道路那样很少被人发现看来，足以表明这条道路诚然是很艰难的。因为如果解救之事易如反掌，可以不劳而获，那又怎么会几乎为人人所忽视呢？但是一切高贵的事物，其难得正如它们的稀少一样。”（参斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆1997年，第267页。）在克尔凯郭尔所藏的《伦理学》中，他用铅笔在此处批注：“但是在内在性当中的道路究竟如何能是一个问题呢。脑子（Hjerne），道路即目的论。”

②“因为这道路实际上正是目的论的辩证法”之说可参日记JJ：439。

（665）在《地址报》1846年3月26日，在“死讯”（Dødsfald）的标题下，宣告一个离八岁生日仅有八天的男孩Harald Christian Ludvig Jordan死亡的消息，结尾一句确为“以此告知他的几个小朋友”（derom underrettes herved hans faa Smaavenner）。

（666）在《罗兰岛邮报》（Lollands-Posten）1846年3月5日，报道了一宗杀人案。Maren Jensdatter（女）及同谋Hans Nielsen因杀人罪被判处死刑，但受国王恩准，前者执行死刑的方式减缓，后者被处以

鞭刑。报纸详细报道了行刑人的名字及成果。该报道于1846年3月10日为《索湖时报或西兰岛西部报》(*Sorø Amtstidende eller Den Vest-Sjællandske Avis*) 转载, 克尔凯郭尔很可能是在后者读到的消息, 因为1846年4月3日他曾到位于索湖(Sorø) 的皮特斯堡(Pedersborg) 探访他的哥哥彼得·克里斯钦, 并在那里小住数日。

(667) “灵修书上的图画”很可能出自克尔凯郭尔藏书中约翰·阿伦特(Johann Arndt) 编辑的《真基督教灵修书合集》(*Sämtliche geistreiche Bücher vom wahren Christenthum*), 但该版本已无法寻得。但日记所说图画在另一本书《真基督教灵修六书》(*Sechs geistreiche Bücher Vom Wahren Christenthum*) 中可以看到。

(668) 这段话是对斯宾诺莎《神学政治学论》(*Tractatus theologico-politicus*) 中的引文, 个别标点有改动。原文如下: ...reliquis autem hunc tractatum commendare non studeo, nam nihil est quod sperem, eundem iis placere aliqua ratione posse; novi enim quam pertinaciter ea præjudicia in mente inhærent, quæ pietatis specie amplexus est animus; novi deinde æque impossibile esse vulgo superstitionem adimere ac metum; novi denique constantiam vulgi contumaciam esse, nec ratione regi, sed impetu rapi ad laudandum vel vituperandum. Vulgus ergo et omnes, qui iisdem cum vulgo affectibus conflictantur, ad hæc legenda non invito, quin potius vellem, ut hunc librum prorsus negligant, quam eundem perverse, ut omnia solent, interpretando molesti sint, et dum sibi nihil prosunt, allis obsint.

本段主要参照丹麦文译文和英译文译出。在英译本中, “novi enim quam pertinaciter ea præjudicia in mente inhærent, quæ pietatis specie amplexus est animus”译为“I know how deeply rooted are the prejudices embraced under the name of religion”, 丹麦文中pietatis被译为fromhed, 即“虔敬”, 更准确。

(669) 日记中的“墓园”可能指Assistents Kirkegård, 所说的碑文并未找到对应实物。碑文中的“人啊”原文写为“Mand!”括号中“丈夫”对应于Mand。当时哥本哈根有五位拥有执照的合法“殡葬承办人”(Bedemand), 他们垄断了全市的殡葬服务。

(670) ①“嫉妒的人是殉道者, 但却是魔鬼的殉道者”原文为德

文：Der Neidige ist ein Martyrer, aber des Teufels。引文出自《圣克拉拉的亚伯拉罕全集》（*Abraham a St.Clara's Sämmtliche Werke*, bd.1—22, Passau 1835—1854）第十卷。在克尔凯郭尔自己的藏书中，这句话用铅笔画为重点。

②圣克拉拉的亚伯拉罕（Abraham a St.Clara）本名 Ulrich Megerle（1642—1709），奥地利修士、作家，以其修士名而为人所知。

（671）克尔凯郭尔引用了《希伯来书》10：39全句为“我们却不是退后入沉沦的那等人，乃是有信心以致灵魂得救的人”，这里只引用了前半句，楷体对应于原文中的斜体，是克尔凯郭尔自己表示的重点。克尔凯郭尔在《一则情境演说》（*En Leiligheds-Tale*）（收入《不同情境下的建设性演说》1847年）的誊清稿中删去《希伯来书》10：39和出处后，将之写进日记JJ。

（672）①“古老的灵修书（阿伦特的《真基督教书》）”指约翰·阿伦特（Johann Arndt）编辑的《真基督教四书》（*Vier Bücher vom wahren Christenthum*, Magdeburg 1610）。1610年以后的版本中多为六书，另两部书取自阿伦特的其他著作。克尔凯郭尔拥有1829年出版的丹麦文缩译本《真基督教四书》。《一则情境演说》（*En Leiligheds-Tale*）收入《不同情境下的建设性演说》，该书于1847年1月25日送至印刷厂，克尔凯郭尔在文中写下了几乎完全一样句子：“上帝何以能擦干你的眼泪，假如你没有流泪？”

②“上帝擦干我们的眼泪”语出《以赛亚书》25：8：“主耶和华必擦去各人脸上的眼泪，/又除掉普天下他百姓的羞辱。”又见《启示录》21：4：“神要擦去他们一切的眼泪，不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。”

（673）“感觉是有限的，精神是脆弱的，生命是短暂的”应是克尔凯郭尔对瑞特尔《古代哲学史》（H.Ritter, *Geschichte der Philosophie alter Zeit*）中“eng sei der Sinn, schwach der Geist, kurz der Lauf des Lebens”的翻译性引用，此言注释中提到在书的出自西塞罗《学术著作集》（*Academici libri*）第1册、第12章、第44节，日记中出处写为《学术问题》（*quaestiones academicæ*）。

（674）克尔凯郭尔在《一则情境演说》（*En Leiligheds-Tale*）的誊清稿中，删去了跟日记JJ：454类似的一段话，但删除时间无法确定，

但可能性极大的是，就在他删除了这段话之后，他于1846年5月将之保存在日记JJ之中。

（675）恩培多克勒的观点是克尔凯郭尔对瑞特尔《古代哲学史》中观点的翻译性引用，原句如下：Wenigstens finden wir, daß er[Empedokles]zwei Arten des Wahnsinns unterschied, von welchen die eine aus körperlicher Krankheit entstehe, die andere aber aus der Reinigung der Seele.

（676）楷体部分引自瑞特尔《古代哲学史》注释，原为拉丁文：Coel : Aurel : de morbis chron : 1, 5, Empedoclem sequentes alium (sc.furorem) dicunt ex animi purgamento fieri, alium alienation mentis ex corporis causa sive iniquitate.其中作者名和书名均为简写，作者全名为塞利乌斯·奥勒利安努斯（Caelius Aurelianus），大约生活在公元400年间，著作全称为*De morbis chronicis*（《论慢性病》）。

（677）“瑞特尔的评论”指瑞特尔《古代哲学史》第1卷，第22页以下。“建构观念”（Konstruktionens Idee）是德国古典哲学中的核心观念，尤其在康德和谢林那里。

（678）①实际上，直到1840年，期刊杂志的订阅者通常是实名（包括头衔）而非匿名的。

②“订阅者甚至允许农民来代表自己”很可能指克尔凯郭尔感觉他受到了农民、街头顽童和女仆的言语嘲弄，这些人占公民总数的多数，但他们往往并不是《海盗船》的订阅者。

（679）“粗壮的或有型的双腿并且穿着时尚”指1846年在《海盗船》上所刊登的克莱斯楚普（Klæstrup）画的克尔凯郭尔漫画，1月9日和23日、3月6日的漫画嘲笑克尔凯郭尔的衣着和长短不一的裤腿，1月16日的漫画嘲笑的是他过于瘦弱的双腿和过于巨大的靴子。1月9日和4月3日还有讽刺性文字刊出。

（680）“穷人节俭下来的小钱”是对《马可福音》12：41—44的戏仿，参注（523）。这段话可能是《一则情境演说》（En Leiligheds-Tale）的誊清稿中一个段落的改写。

（681）“声音图形”（Klangfigure, 又译“声音图案”），是对称图形，它源于1787年德国物理学家恩斯特·克拉尼（E.F.F.Chladni, ）的实验，因此也被称之为“克拉尼图形”。克拉尼在一个小提琴上安放一块较

宽的金属薄片，上面均匀撒上细沙，然后用琴弓拉小提琴。薄片以复杂的方式振动，有一些部分保持不动，因此留住了由附近振动区域抖来的细沙。细沙自动排列成不同的美丽图形。丹麦物理学家H.C.Ørsted曾研究过此现象，1808年，他的论文《论声音图形》（Forsøg over Klangfigurerne）获“丹麦皇家科学家协会”（Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab）银质奖章。

（682）“所有的问题最终都是共产主义式的”中的“共产主义式的”原文为communistiske，在19世纪40年代的丹麦，该词指报纸刊登的对法国和英国政治讨论的报道，如迈耶（L.Meyer）在《外来语词典》（Fremmedord-Bog）中的解释：“共产主义者，当代法国和英国的政党追随者，该党宣扬财产共有（Eiendoms-Fælledsskab）。”当时的丹麦社会基本认为这个词是贬义的，报刊讨论中将之与财产私有相对立，但对两种方式均持批判态度。

（683）①《哥本哈根邮报》（Kjøbenhavnsposten）是一份激进民主派报纸，创始于1827年，自1845年7月起，在J.P.Grüne的带领下，报纸倡导共和思想和反民族主义思想，因而被视为是共产主义的。1846年5月30日，该报刊登题为《来自日德兰半岛》的文章，署名为“A”，文中引述了对麦德维教授的《拉丁语语法》一书的负面评价，评价登载在德国《语言学和教育学新年鉴》（Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik）的第43卷（Leipzig 1843）和第44卷（Leipzig 1845）中，作者分别为维斯伯恩（W.Weisenborn）和瓦格斯（W.A.Varges）。

②麦德维（Johan Nicolai Madvig，1804—1886）是丹麦语言学家，哥本哈根大学教授，著有《拉丁语教程》（Latinsk Sproglære til Skolebrug），1841年首版，该书于1844年由L.Oppermann译为德文Lateinische Sprachlehre für Schulen。

（684）麦德维教授于1846年在哥本哈根出版《希腊语句法》（Græsk Ordføiningslære，især for den attiske Sprogform），1846年3月5日发表在《贝林时报》的书评对该书进行了高度评价，建议把该书与《拉丁语教程》一起作为古典语言学教师的参考书。

（685）“等级制”（Kastevæsenet）可能指国王腓特烈三世（Fredrick III，1648—1670）在1660年建立君主专制制度之前的等级社会；君主专制制度下，原则上所有臣民平等，贵族不再享有特权。“等级制”还可能指“附庸制”（stavnsbåndet /英adscription），该制度自

1788年起受到抵制，或指“行会制度”（lavsvæsen），1857年起遭到倡导自由贸易的自由派的强烈批评。

（686）“高级中学”是对den lærde skole的意译，即为上大学做准备的学校，当时在丹麦被称之为“拉丁语学校”，欧洲大陆称之为gymnasium，在英国被称为grammar school。1808年，“高级中学”每年的学费是20—30元（rigsdaler）。

（687）①巴登（Torkel Baden，1765—1849）是丹麦神学家和语言学家，自19世纪30年代以来，他撰写了一些文章批评麦德维教授。

②P.L.穆勒（Peder Ludvig Møller，1814—1865）是丹麦美学家、作家和批评家，1843年他出版一份批评性的报纸《阿瑞娜》（Arena），1845—1847年间出版美学年鉴《盖亚》（Gæa），还为《海盗船》等报刊撰写文章。参注（613）之②。

（688）“直接性的人说了很多话，因此他祷告的时候实际上是在提要求；真正的祷告者只是在专注地倾听”，克尔凯郭尔在最近一次的柏林之行时专注于这个主题，他写在活页纸上，后来集中起来，并在封面上写下“柏林，1846年5月5日至13日”（Berlin，5t Mai—13d 46）。克尔凯郭尔5月16日从柏林返回哥本哈根。

（689）“死者的园地”指Assistens Kirkegård，克尔凯郭尔家族墓地所在地。

（690）“孩童将评判你们”（Drenge skulle dømmes Eder）语出《以赛亚书》3：4，“主说：‘我必使孩童作他们的首领；/使婴孩辖管他们。’”（Og jeg vil give dem Børn til Fyrster，og Barnagtige skulle regiere over dem.）还可参《传道书》10：16，“邦国啊，你的王若是孩童，/你的群臣早晨宴乐，你就有祸了。”（Vee dig，du Land！hvis Konge er et Barn，og hvis Fyrster ville æde om Morgen.）

（691）“苏格拉底在柏拉图《理想国》中所说的”参柏拉图《理想国》第8卷，562e—563a。苏格拉底说：“噢，当前的风气是父亲尽量使自己像孩子，甚至怕自己的儿子，而儿子也跟父亲平起平坐，既不敬也不怕自己的双亲，似乎这样一来他才算是一个自由人。”参柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆1994年，第340页。

（692）“赞扬一个人，然后再中伤之，这就撒两次谎了”原文为德文：“Wer Jemanden lobt，dann schmät，der lügt zweimal.”《一千零一夜》在日记中写为“1001 Nat”，克尔凯郭尔引用的是德文本Tausend

und eine Nacht. Arabische Erzählungen (译者G.Weil, bd.1—4, Stuttgart & Pforzheim, 1838—1841)。这里所说的“大开本”是相对而言的,即四开本。

(693) ①“政府要在报刊上证明自己的正当性”可能指1846年7月8日的“一封公开信”,讨论丹麦王国中的继承权问题。罗斯基尔德(Roskilde)和维堡(Viborg)的地方议会根据《国王法》(kongsloven),对丹麦国王是否拥有、以及在多大程度上拥有对斯莱斯维(Slesvig)、霍尔斯坦(Holsten)和劳恩堡(Lauenborg)三地的统辖权表示怀疑。为此国王成立了调查委员会,并根据调查结果在“公开信”中得出结论,除了一部分霍尔斯坦的统辖权悬而未决外,国王拥有对其余两地的统辖权。这封公开信不同寻常地由国王、王储、继任王子和四位枢密院大臣联合签署。这封信于7月11日在《祖国报》(第162期)、《哥本哈根邮报》(第158期)和《贝林时报》(第158期)公开发表。

②“顺从的权利”指《丹麦法》(Dansk Lov)第1册、第1章,“关于顺从,人们要顺从法律制定者和法律。”在§1和§2中,还讲到“仅除上帝之外”,国王无论在教会事物还是在世俗事物方面,都是至上者。

(694) ①根据《国王法》,丹麦王权是不受约束的、继承的,因此地方议会无权赶国王下台。但在1660年君主专制制确立之前,国王是选出来(valgkonge),因此有可能被国家议会解除王权。

②“地方议会”(Stænder-Forsamling)即顾问机构或地方议会。克尔凯郭尔的时代,地方议会每两年开一次会,讨论国王的法律提案,提出自己的提案,但他们无权决定税收、任命部委官员以及解除国权。

(695) 1845年,人口普查显示,丹麦王国及公爵领地的总人口数量为2,236,077。

(696) 《马太福音》10:30,“就是你们的头发也都被数过了。”

(697) ①参德国哲学家谢林的文章《纪念H.斯蒂芬斯的公开演讲》(Aus einem öffentlichen Vortrag zu H.Steffens Andenken gehalten am 24.April 1845.[Mit einigen Erweiterungen]),收入《斯蒂芬斯遗著》(Nachgelassene Schriften von H.Steffens mit einem Vorworte von Schelling, Berlin 1846)。日记所引谢林的话是克尔凯郭尔的意译,谢林说:“...als die wichtigsten und innerlichsten Fragen zur Entscheidung durch die Zahl und die Menge zu bringen (wovon

zur Entscheidung durch die Fäuste nicht mehr weit ist) ...”。1846年6月23日的《地址报》上登有《斯蒂芬斯遗著》在克莱恩(H.C.Klein)书店“即将到货”的资讯，但克尔凯郭尔5月在柏林期间已购得此书。

②关于斯蒂芬斯，参注(230)。

(698)“他和鞋匠”(Han og Skomageren)，如果克尔凯郭尔在这里是暗指自己在哥本哈根城内的苏格拉底式的实践，那么鞋匠很可能就是指犹太出版商西斯比(Gottlieb Siesby, 1803—1884)，他曾经是鞋匠，自1839年起出版发行了几份报刊，被戏称为“鞋匠西斯比”(Skomager Siesby)。1846年6月12日，西斯比在《海盗船》上发表文章，批评该报对克尔凯郭尔的攻击。后来在《致公众的附言》中，西斯比引用了《文学评论》，其主题和文风表明他读过克尔凯郭尔的书。因此《海盗船》发表讽刺文章，暗示克尔凯郭尔与西斯比认识，并说“西斯比的克尔凯郭尔”(Siesbys Ki erkegaard)。

(699) H.赫尔兹(Henrik Hertz, 1797—1870)，丹麦诗人、批评家，1830年出版《天堂来信》(Gjenganger-Breve eller poetiske Epistler fra Paradis)获得巨大成功，该书对作家延斯·巴格森(Jens Baggesen)和亚当·欧伦施莱格尔(Adam Oehlenschläger)的文学论争起到了推波助澜的作用，赫尔兹本人倾向于支持其时已去世四年的巴格森。1842年6月10日，他创作的戏剧《西洋镜》(Perspektivkassen)在皇家剧院上演后受到了激烈批评，为此赫尔兹于7月1日在海贝尔主持的《智识杂志》上撰文回应，受到海贝尔的支持，因而引发一场争论。克尔凯郭尔在《文学评论》的草稿中评论了该事件，指出“赫教授(Prof.H)错误地以近乎道歉的方式为他的戏做辩护，说那是一个小玩意，而没有大胆地、连贯地依其被嘘声轰下台的事实进行辩护。”

(700)“卖头绳的犹太人”很可能指《海盗船》的编辑哥尔德施密特(M.A.Goldschmidt)，他于1845年11月以Adolph Meyer的笔名出版《犹太人》(En Jøde)，该书售价2元钱(Rigsdaler)。

(701)“苏格拉底自比牛虻”参柏拉图对话《申辩篇》30 e—31a。苏格拉底说：“……这座城邦就像一匹高贵的骏马，因身形巨大而行动迟缓，需要一只牛虻来刺激它。我相信，神把我安放在这座城里，就是为了让它起这样的作用。我一刻不停地去激励你们中的每个人，整天指责和劝导你们，无论在哪里，只要我发现自己在你们中间。”参《柏拉图全集》(增订版)，上卷，王晓朝译，人民出版社2018年，第18页。

(702) 关于柏拉图的观点，参《理想国》第8卷，544d— 545c，555b— 561e。关于黑格尔的观点，参《法哲学原理》。

(703) “认识了一个，就认识了所有”原文为拉丁文 *unum noris omnes*，语出罗马作家特伦特 (Terent) 的喜剧《佛密欧》

(*Phormio*)，剧中原话为：*unum cognoris, omnes noris*。

(704) “青少年教养院”原文为 *Tvangsskole*，其中 *tvang* 有“强迫”、“强制”的意思，英译为 *reformatory school*，相当于中国20世纪8、90年代的“工读学校”。该制度已遭废弃。

(705) 地米斯托克利故事出自希腊历史学家普鲁塔克为希腊政治家地米斯托克利 (Themistokles，约公元前524—前459) 所著传记《平行生活》(*Vitae parallelae*)。青年时代的地米斯托克利向往荣誉和声名，因此当雅典统帅米利蒂亚德 (Miltiades) 于公元前490年在马拉松大胜波斯的事迹家喻户晓的时候，他很受震动，夜不成寐。日后地米斯托克利也成为了英雄，他于公元前480年在撒拉米斯 (Salamis) 大胜波斯。米利蒂亚德在获胜后行为不轨，最后死于监狱；同样，地米斯托克利因遭人嫉妒，最后惨遭流放。

(706) “希腊人无法在不思考美的情况下思考善”参柏拉图《会饮篇》201c，苏格拉底说“如果爱需要美的东西，如果所有好事物都是美的，那么他也需要好东西。”参《柏拉图全集》(增订版)，上卷，王晓朝译，人民出版社2018年，第732页。

(707) 克尔凯郭尔在其学位论文《论反讽的概念》当中注意到了，柏拉图对话没有得出结论，他以《普罗泰戈拉》为例，总结其原因，克尔凯郭尔写道：“依我看来，苏格拉底方法并不在于提问形式中的辩证因素本身，而在于由反讽为出发点并回归反讽的、由反讽所支撑着的辩证法。”参克尔凯郭尔：《论反讽概念》，汤晨溪译，中国社会科学出版社2005年，第41页。

(708) “道德故事的应用”或许指伊索寓言结尾的道德训诫。日记中“愚蠢无聊”原文为德文 *abgeschmakt*，“应用”亦为德文 *Nutzanwendung*。

(709) “吼叫的夜警”(*brølende Vægter*) 指哥本哈根和丹麦其他城市的夜警队，他们负责点亮街灯，维持秩序，阻止市民乱扔垃圾，并且在火灾发生时提醒大家。在巡视大街小巷时，他们还要整点报时，并且唱诵指定的(基督教)夜警诗句。哥本哈根的夜警队成立于1683年，

在克尔凯郭尔的时代因其“吼叫”（brølede）声干扰了市民夜间休息而受到广泛批评，1862年夜警队解散。

（710）“自己接管财务”指克尔凯郭尔自己做自己的出版商，自费出版书籍，直到1847年。

（711）“管家”（Avlsforvalteren）是负责乡村牧师田地的耕种和收成的监工，不处理教堂事务。在城市，市民有义务捐给牧师一定数量的钱（称之为Præstepenge）；在乡村，农夫相应地要把自己的农产品、尤其是粮食的一部分给牧师（称之为Tiende，即“什一税”或“什一捐赠”）。在教堂日，教众则自愿捐钱（称之为 Offer）。牧师在主持像婚礼、洗礼和葬礼活动时收取一定费用。

（712）“教堂进账”（Tavle-Pengene）指教堂礼拜活动时收到的用于教堂事务以及资助教区穷人的钱。

（713）“时代和教众的要求”（Tiden og Menighedens Fordring）可能指格伦德威及其追随者的主张，即解除教众与教区牧师之间的纽带关系，尤其参见格伦德威出版的周刊《丹麦教会时报》（*Dansk Kirketidende*，R.Th.Fenger & C.J.Brandt 编辑，1845—1853）；还可见芬格尔（R.Th.Fenger）的文章《当今时代对良心自由的争取》（*Om Nutidens Stræben efter Samvittighedsfrihed*），其中要求“教众的自由在于，如果一个教士的学识和行为对教众没有启发，教众可以解除与教士的纽带关系。”

（714）“每个人都是其谋生之道的窃贼”原文为Enhver er Tyv i sin Næringsvej，丹麦谚语。

（715）“日报雇工对金钱的看法”可参JJ：475。

（716）明斯特主教两则布道词的完整标题分别是：《关于这则祷文：今天就给我们今天的口粮》（*Over den Bøn：giv os i Dag vort daglige Brød!*），及《关于耶稣行奇迹的反思》（*Betragtninger over Jesu Undergierninger*），二文均收入明斯特《年度礼拜日和节日布道书》（*Prædikener paa alle Søn-og Hellig-Dage i Aaret*）。在第一则布道词中，明斯特针对《约翰福音》6：1—15中“耶稣喂饱五千人”的故事，讲出“总有一天，你的罪被宽宥”的意思；在第二则布道词讲解的是《马太福音》8：23—27中“耶稣平静风浪”的故事。

（717）①“这人是新造的人”（*Den er den ny Skabning*）语出《哥林多后书》5：17，保罗说：“若有人在基督里，他就是新造的人；旧事

已过，都变成新的了。”（Saa at, dersom Nogen er i Christo, da er han en ny Skabning: det Gamle er forbigangent, see, Alt er blevet nyt.）

②在忏悔结束后，牧师或神父会把手放在忏悔者头上，并且说一段话，大意为：鉴于你在内心悔悟，懊悔所犯下的罪，在持续不变的信仰中转向耶稣基督，以上帝的仁慈保证过更好的生活，以圣父、圣子、圣灵的名义，你在尘世的罪被宽宥了。

（718）“街头顽童和女仆走上街头看他”暗指克尔凯郭尔被《海盗船》的漫画和文字嘲弄的事件。

（719）“他扛着他的人民，而偶像崇拜者必须扛着他的偶像”是克尔凯郭尔对《以赛亚书》46：3—4和46：7的总结。耶和华呼吁：“雅各家、以色列家，/一切余剩的要听我言：你们自从生下，就蒙我保抱；/自从出胎，便蒙我怀搆。/直到你们年老，我仍这样；/直到你们发白，我仍怀搆。/我已造作，也必保抱；/我必怀抱，也必拯救。”（46：3—4）关于偶像崇拜，耶和华说：“他们将神像抬起，扛在肩上；/安置在定处，他就站立，/不离本位。/人呼求他，他不能答应；/也不能救人脱离患难。”（46：7）

（720）托马斯·京果（Thomas Kingo, 1634—1703），丹麦主教、诗人（赞美诗），其著作《灵歌集锦》（*Aanelige Siunge-Koor, Morgen-og Aftensange*）以及《心的叹息》（*Hjerte Suk*）一直很重要。他于1699年出版《教会赞美诗集》（*Kirke-PsalmeBog*），其中收入他的85首作品，因此该书常被称为“京果赞美诗集”。日记批评的是京果根据福音故事所做的多首赞美诗，出自《托马斯·京果赞美诗和灵歌集》

（*Psalmer og aandelige Sange af Thomas Kingo*，编辑P.A.Fenger，Copenhagen 1827）。

（721）黑格尔逻辑学中包含了判断的质和量，而JJ：492反映出了克尔凯郭尔对逻辑学的理解，他关注的是逻辑学中判断的量（具相、共相和普遍性），还关注模态（可能性、现实性和必然性）。

（722）“受到了《海盗船》的头等照顾”（*paa første Pleie i Corsaren*）指《海盗船》1846年1月16日（第278期）中的文章，克尔凯郭尔以其假名“沉默的兄弟”（*Frater Taciturnus*）被指称为“疯狂的南森桑”（*gale Nathanson*），此人是经营马匹的商人，在很长一段时间内，他在期刊《护卫舰》（*Corvetten*）中公开了他的疯狂。“沉默的兄

弟”被安置于位于Bidstrupgård的精神病院 Skt.Hans Hospital。参《海盜船》1月30日（第280期）和3月6日（第285期）。

（723）1840年2月1日和1845年2月1日，哥本哈根的人口数量分别为120,819和126,787；根据1837年和1861年的统计，哥本哈根有带角的家畜分别是1152头和2906头。

（724）关于“结婚狂”的看法，可能是克尔凯郭尔阅读《贝林时报》1846年8月31日的每周概览后得到的印象。报上说，“从15日到22日这周，全国结婚19对；出生78人……。”

（725）“哥本哈根的小偷”的故事查无出处。

（726）“装腔作势”原文为Affectation；“由撒谎而通达”是对Tillyvelse（动词形式Tillyve）的直译，该词由til（通达）+lyve（撒谎）组成。

（727）①“艺术学院学生”（elev ved Kunstakademiet）指的是皇家美术学院（Det Konglige Academie for de skønne Kunster）的学生，当时有约六百人。

②在一张没有标明日期的活页纸上，克尔凯郭尔写到，他的雨伞对于他而言“如此亲切，结果他走到哪儿都带着，无论晴雨。”

（728）刻耳柏洛斯（Cerberus）是古希腊神话中的地狱看门犬，凶狠残暴，生有多头（三只，五十或一百只），不让任何人离开阴曹地府。

（729）“人是以一种奇妙的方式得救的”（at man er reddet paa en vidunderlig Maade）语出一度担任过教区牧师的阿道夫·彼得·阿德勒（Adolph Peter Adler, 1812—1869）。他在《布道书》（*Nogle Prædikener*, 1843）的前言中讲述，有一个晚上，当他思考恶的根源的时候，突然有道闪电袭来，他意识到那是恶灵光临。同一个晚上，有种可怕的声音充满了他的房间，救世主命令他起来，把启示录中关于第一个罪和恶灵的部分抄下来。1844年1月19日，阿德勒被停职；1845年9月13日被解职。解职后他出版了《我的停职与解职》（*Skrivelse min Suspension og Entledigelse vedkommende*, 1845）。克尔凯郭尔于1846年8月25日在瑞兹书店购得此书。书中阿德勒部写到：“但是以一种奇妙的方式得救（Men at der reddes paa vidunderlige Maader）——如我在《布道书》前言所述——对我而言是一个无法否认的事实。”（写于1845年5月10日）克尔凯郭尔自1846年6月中旬至9月底写作《阿德勒之

书》(*Bog om Adler*) 的初稿，书中即引用了上述段落。

(730) 《非此即彼》印刷525册，在1845年全部售罄。日记说“至多有一页是事先写好的”并不准确，因为“间奏曲”中包含的90则格言式的文字中，有三分之一的内容出现在之前的日记中，它们肯定超过了一页。

(731) 克尔凯郭尔大约于1846年4月在“日记NB”中透露了自己的写作习惯。“所有稿子手抄两遍，很多部分三到四遍，还有人们根本想不到的，我边走路边沉思；在我动笔之前，很多次我已经把要写的所有东西冲自己高声说了出来。”

(732) “好撒玛利亚人”的故事参注 (578) ①。“同一条道路— *ad den samme Vei*”说是《圣经》中的话，但实际上1819年版的《新约》中该句写为 *den samme Vei ned*。

(733) 在《飞邮报》(*Flyve-Posten*) 1846年9月26日 (第224期) 中，有广告称“在西大桥9号的全景画展，全天开放”(*Panorama paa Vesterbro Nr.9 Aabent hele Dagen*)。这次展览上有两幅新作：1812年莫斯科大火前的全景画，以及1846年莱茵河洪水的全景画。同时还有一个“幸运星”展的广告：“机械的视角或者幸运之星，每个人可获得关于自己气质的报告。/每天展出至晚十点。”

(734) ①西塞罗 (公元前106—43年) 是罗马政治家、法律思想家和作家，他于公元前63年当选罗马共和国执政官。克尔凯郭尔拥有他的很多著作。

②“皮特”或者指 William Pitt (1708—1778)，曾任英国内阁大臣 (Minister) (1746—1756)，后任英国首相 (1756—1757，1758—1761，1766—1768)；或者指与他同名的儿子 (1759—1806)，他于1782—1783年任英国内阁大臣，后于1783—1801年、1804—1806年任英国首相。

(735) 1844年7月6日 (第180期) 《贝林时报》上登有《斯卡姆林岸的节日》(*Festen paa Skamlingsbanken*) 一文，其中就7月4日的节日这样报道：“白天，就在格伦德威演讲时，一些菲茵岛的客人到了，约6、7百人，伴随着音乐，他们受到了民众的欢迎。”

(736) 1830年5月25、26日，一支由100艘战舰组成的法国舰队 (2.7万名水兵和600艘运输船) 及3.7万名士兵，离开法国土伦前往阿尔及利亚，6月14号舰队上岸，7月15号征服了阿尔及尔。

(737) “四分五裂的肉体”原文为拉丁文 *Disiecta Membra*，语出塞涅卡《斐德拉》(*Phaedra*) 第1256行： *disiecta (...) membra laceri corporis*，意为“四散的被撒裂的肉体”；以及贺拉斯《讽刺诗》：*disiecti membra poetae*，字面意为“诗人四分五裂的肉体”。

(738) “如果苦难之杯传到了我手上，.....把它从我手上拿开”(*dersom da Lidelsernes bitter Kalk rækkes mig...da tages den fra mig*) 是对耶稣被捕前所说的话的戏仿，《路加福音》22：42中说：“父啊，你若愿意，就把这杯撤去；然而，不要成就我的意思，只要成就你的意思。”(*Fader, vilde du tage denne Kalk fra mig! dog skee ikke min Villie, men din!*)

(739) “神圣之地”(*dette hellige Sted*) 指教堂。

(740) “内心的迷惑(.....) 迷惑自己的心”(*Hjertes Bedaarelse...bedaare sit Hjerte*) 是对《申命记》11：16的戏仿：“你们要谨慎，免得心中受迷惑，就偏离正路，去事俸敬拜别神。”(*Tager Eder vare, at Eders Hierte ikke bliver bedaaret; at I vige af, og tiene andre Guder, og tilbede for dem.*)

(741) ①“比天使因罪人转变而发出的欢喜之声更高”指《路加福音》15：7，耶稣说：“我告诉你们，一个罪人悔改，在天上也要这样为他欢喜，较比为九十九个不用悔改的义人欢喜更大。”

②“我找到了我一直在寻找的”语出《马太福音》7：7，耶稣说：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。”

③“一切都从我身边拿走”可参《约伯记》。

(742) 参《创世记》第三章“人的堕落”，蛇引诱女人(夏娃)偷食分别善恶树上的禁果。

(743) ①冒号后在日记中原为德文，这是对《哈曼文集》(*Hamann's Schriften*, 1824) 的逐字引用，仅对个别标点和拼写做了轻微改动。原文为：*Diese Angst in der Welt ist aber der einzige Beweis unserer Heterogenität.Denn fehlte uns nichts, so würden wir es nicht besser machen, als die Heiden und Transcendental-Philosophen, die von Gott nichts wissen, und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen, keine Heimweh würde uns anwandeln.Diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie...*

② *Hypochondrie* (英语为 *Hypochondria*) 在哈曼的时代甚至一直

到克尔凯郭尔的时代，除了具有现代的“疑病症”的涵义外，还保留有更古老的“为琐碎细节和忧郁所困扰”的涵义。

(744) “尽心爱上帝” (elske Gud af Dit Ganske Hjerte) 语出《马太福音》22：37，耶稣说：“你要尽心、尽性、尽意爱主你的神。” (Men Jesus sagde til ham : du skal elske Herren din Gud i dit ganske Hierte , og i din ganske Siel , og i dit ganske Sind.) 另见《申命记》5：6。

(745) ①“人心中涌现的谜”语出《哥林多前书》2：6—10，其中说到，“神为爱他的人所预备的，/是眼睛未曾看见，/耳朵未曾听见，/人心也未曾想到的。”

②“无准备地”原文为拉丁文ex tempore。

③“在没有宣告的情况下”是与世俗世界相比而言，国王要在臣民被告知后，才允许其觐见。

(746) “这世界和其上的情欲都要过去” (Verden forgaaer og dens Lyst) 语出《约翰一书》2：17，“这世界和其上的情欲都要过去；惟独遵行神旨意的是永远常存。”

(747) “上帝之道是永存的” (Guds Ord varer evindelig) 语出《彼得前书》1：24—25，“凡有血气的，尽都如草，/他的美荣，都像草上的花；/草必枯干，花必凋谢，/惟有主的道是永存的 (men Herrens Ord bliver evindeligen) 。”

[1]我们还可以令亚伯拉罕的早年生活并非没有罪过，现在，我们令其平心静气地咀嚼这样的想法，这是上帝的惩罚，或许甚至让他形成了那种忧郁的观念：他必须用使这惩罚变得尽其可能严苛的办法来帮助上帝。

[2]因此，写作如我所说，就是让笔在纸上喋喋不休。

[3][人们怎么也不会想到，这样一个年轻女孩会有这样的观念。正如后来所显示的，这还是一个极不成熟的、甚至虚荣的观念；因为如果它真的适得其所，那么我解除婚约的方式就是绝对决定性的。这类东西应该释放出某种弹性。但如此一来，.....女孩先是羞羞答答，后来因骄傲自大狂野不羁，然后是懦弱。] (162)

[4] (《警察之友》把这个词写为 hylsterisk.) (363)

[5]在死后

[6] (这些都是书评人的话) (547)

[7]大喊大叫的

[8]人们怀着激情跑来，在轰炸中都没有的激情。（563）

[9]人们好似站在变像山上准备出发——但是随后有限性的细碎要求和欠杂货商、鞋匠以及裁缝的债务来了，总而言之：我们是在尘世间，变化没有发生在我们身上，但变像山却变成了粪堆。（565）这就好像有个人要从培尔·麦得森路出发去王宫，在他离开那条路之前遇到了很多有限性的羁绊，结果他不再可能在王宫露面，而是留在了家中。（566）生存总是以悲剧开始，然后变成杂耍剧。

[10]这被汗水浸透的、不透气的燕麦敷剂就是肉体以及肉体的虚弱（569）

[11]因为只有肉体才会被耗尽

[12]或者用嘶鸣声召唤彼此进行集体讨论

[13]或者当它们在带露的夏日清晨站着把头摆来摆去的时候，其时草地看上去是如此诱人，

[14]接下来：真该从中得出点东西。（604）这意思或者说有些人会通过成为见证者而学到些东西，因为成为见证者并非是直接的沟通；或者很清楚，导师根本不存在。

[15]有那么一瞬我无法决定，考虑到外在环境（《海盗船》的胡说八道和市井闲谈），我是否要承认我的作者身份，是否要通过挑明出版日期而指出，这一切要比那些胡说八道更早。（613）但是，不了！我欠真理的恰恰是不去关注这类玩意，我做所有的事都仿佛它们已被决定，我把结果交给上帝的意愿，从上帝手中接受一切，作为好的和完满的礼物，拒绝精明的操作，用上帝会给予我坚定而智慧的精神这一点来安慰自己。（614）

[16]参第369页。

日记 NB

日记 NB

1

NB

2

只有在最后那本大厚书《最后的附言》出版之后，我才敢假以时日环顾四周，关心一下我的外在生存状况。（1）

我的经济状况不再允许我当作家了。（2）

对于丹麦文学状况的总体评论。

我要向国家提出申请；因为在上帝的帮助下，我要骄傲而平静地与奇幻如公众一般的东西、与报纸卑躬屈膝式的专横等等保持反讽的关系——在上帝的帮助之下，我还想体面地一如既往地保持谦卑顺从。

（3）——或许我可以调整自身，让我为公众所喜爱，但我不愿意：那样我压根不愿当作家。

可推荐的诸因素。

1）我作为作家的努力肯定与国家利益一致。

2）我已经表现出，我能够利用闲暇（4）

3）我年轻并且为了工作过着严苛的与世隔绝的生活。

4）我未婚，没有他事占据心思。

这不似其他情况下国家支持一个人当作家，那人还有许多其他的事，或者有家庭。（5）

我非常希望我会被考虑，因为其他作家多少能靠他们的书赚点稿酬（尽管稿酬从来都很微薄），但我实际上是自己出资的，结果在字面意义上，给我审读校样的人比我挣的还多。（6）

3

▶ 报告。 ◀（7）

4

在整个无意识世界，外部世界造成的压力与个体对压力的抵制是同

一的。自发性的最初迹象表现在，这种压力和对压力的抵制通过第三方调和：普遍情感，情感，自感。

无意识状态。——因此必须形成一种能够承纳印象的实体（神经系统）；其次必须有一个外部世界，——世界意识；——然后是把保存的印象集中起来（内化——或者在更高境界上的回忆）；这种保存必须通达一个确定的目标：自我意识。——关于上帝的意识。

动物：自然本能；技艺本能；迁徙本能。

儿童理智；青春期幻想；理性。如同人的机体通过统一的重复发展自身，原初细胞重复性地繁殖；回忆亦然，回忆当然是一种重复。正如机体同时有一种趋向整体的努力，幻想亦然，幻想就是整体。——幻想使人完满。（8）

5

第一条

舆论。

第二条

我们从田野的百合和天空的飞鸟学到了什么。（9）

第三条

做一名优秀的听众。

第四条

笑的滥用。

第五条

超凡脱俗者在小国家的困难处境。

第六条

精神事业自身的有效性。

第七条

苏格拉底为何自比牛虻。（10）

[a]第八条

孤独与沉默作为个人生活中的本质组成部分。

[b]第九条

论儿童的培养。（11）

[c]第十条

统计学的普遍运用造成的令人沮丧和误导之处，在精神领域中也存在。（12）

不同于过去的编辑成功地将自身置于谈话的瞬间——因此而受到欢迎。

我宁可努力将自身置于沉默之中

人们有太多报纸要浏览，如同大学生们有太多书籍要读，因此人们不好好读。

[a]在严格的意义上，政治绝对应被排除。

内容应该是人们所能称之为的精神意义上的每日口粮。

阐明和谐，普遍性，对所有人而言的共同事物（宗教的微妙性）。

很快，我将选择一个稍微困难的想法——那就好像是地位低下者受到贵族的宴会邀请——很快则是一个完全单纯的想法：好像贵族应邀参加地位低下者的宴会。如果可能，读者要高声朗读。

1846年3月

9日

《最后的附言》出版了；假名写作的责任被承担了；那本《文学评论》不日将付梓。（13）一切正常；现在我只想平静地、沉默地依靠《海盗船》完全如我希望的那样以否定的方式支持整个事业。（14）在这一刻，从理念的角度出发，我在文学事业中的位置无比正确，以此方式，当作家已经成为了一个行动。这本身就是最幸运的理念，就在我结束了我的作家生涯之际，并且还通过承担全部假名写作的责任而冒着成为某种权威的风险之际，我与《海盗船》决裂了，为的是阻止一切直接的接近。（15）而且，就在我与时代进行斗争的一刻，我要把阻止与《海盗船》摆放在卑劣的跳舞厅里的反讽性的劣质酒搅和在一起这件事归功于理念和反讽。（16）顺便说一句，这件事于我就像通常的情况一样，在我所有的反思之外，总有更多的东西出现，它们并不归功于我，而要归于天命。因此事情一直如此，对于我在最大可能的反复思量后所做的事，我在事后总能理解得更好，既有关于这件事的理想的意义，又有关于这正是我要做的事这一事实。

[a]在此之前什么都不能做，我为我的理念所从事的工作要求我付出所有的时间，每一分钟，如果可能的话尽可能地不受干扰。这真是绝妙，正当有人认为、甚至或许恶意地为我迈出了鲁莽的一步而高兴时——这时的我恰恰是最有筹划、最冷静的。不过对所有行动的最佳支持

就是——去祈祷，这的确是真正绝妙的，结果他永远立于不败之地。

不过，这生存是艰难的；我确信，没有一个人理解我。至多会有人承认，尽管是一个崇拜者，我会以某种姿态承受所有的胡说八道，但说我想要这些，真的，当然没有人愿意要这些东西。从另一方面说，假如那种快速的凡人的轻率明白了我为何凭借双重反思的理念必须希望如此，那么就会有人得出结论，因此，他根本没有受苦嘛，对于所有那些粗暴言论和无耻谎言毫不在意。就好像当理念下了命令，人们无法用自由的决断承担所有的麻烦似的。反对P.L.穆勒的那篇文章是在极度的恐惧与战兢中写就的，我利用假日完成，既避免去教堂，又避免阅读我的布道词，以便形成一种带约束性的反对意见。（17）反对《海盗船》的文章也是这样写成的。而从另一方面说，这些文章写得好，因为假如我表达的是激情，那么就会有一些人沿着这条道路找到机会与我建立直接的关系。看到P.L.穆勒迅速接受了暗示从《海盗船》中退出是好笑的，在心理学意义上是绝妙的。他走上前来，恭敬地鞠躬，然后从那里退回到他所属的地方。（18）

顺便说一句，令我最感痛苦的不是庸俗，而是那些好人对这庸俗的暗中参与。不过我仍然希望为一个单个的人所理解，为我的读者所理解。但我却不敢这样做，因为那样我就是在欺骗理念。就在我获胜时，在粗野表现得最为无耻时，我却不敢这样说。最终这对我成了一个责任，不然的话，恰恰因为我一贯的不可动摇，我会使很多人步入歧途。事情就是这样。我必须保持沉默。

在过去的两个月中我的观察成果丰硕。我博士论文中这句话的确是真的，即反讽使现象显现。（19）首先，我反讽性地卷进《海盗船》，为清楚地揭示出《海盗船》没有任何理念这一点做出了贡献。从理念的角度出发，《海盗船》死了，尽管它多了几千名订阅者。（20）这报纸想成为反讽性的，但它甚至不理解何谓反讽。总体看这将成为关于我的生存的格言，假如有一天有人会说：在他的时代有份浅尝辄止的、反讽性的报纸，他受到那家报纸的赞扬；不，等等，——他被骂了，那是他自找的。——其次，我之反讽性地卷入《海盗船》使外部世界暴露在自相矛盾之中。现在所有人都出来说：这不算什么，谁关心《海盗船》呢，凡此等等。会发生什么呢？当有人这样做时，他会被评判为轻率，人们说这一切是他自找的（因此现在的事情就成为了“这一切”），因为他本人挑起的；人们不敢跟我在街上一起走——他们害怕也会出现在

《海盗船》上。顺便说一句，这里的自相矛盾是有其深刻根源的；也就是说，他们怀着基督教式的嫉妒有一点点希望报纸继续办下去，而每个人都希望自己不被攻击。如今的人们就这份报纸说，它令人鄙视，它什么都不算；他们给那被攻击的人留下的印象是，他们不敢发怒或者做出回应，因此，报纸不得不繁荣下去。公众先是因嫉妒而感到刺激，然后是那种可耻的享受——看那被攻击者是否受到了影响。这现象在一个如丹麦这样的小国中；这现象作为唯一的统治者——这算不了什么！在与悲惨相关联时，怯懦和卑鄙是多么的合拍啊。如果这一切有朝一日崩盘了，它会反弹到哥尔德施密特身上；而且完全是同一批公众，——然后，这世界就成了一个精彩的世界！（21）

[b]人们在这里有机会说他的谎话了：说他受到了影响；他能够加以掩盖，但仍然受到了影响。后一个方案是最方便的诽谤。

而且，我的观察使我充分确证了一点：当一个人一贯性地表达一个理念的时候，每一个针对他的反对意见都会包含说话人的自我宣告^[1]。人们说，是我自己关注《海盗船》的。发生了什么呢？在我写作反对P.L.穆勒的文章之前，《最后的附言》就已完整地交给印刷厂了。如今人们在书中，尤其是在“前言”中（顺便说一句，它写于5月4或5号）可以找到某种据信暗示着后者的东西。（22）（别的不说，这一点显示出我早就提前开始警觉起来了）。因此假如我现在要理会《海盗船》，那么我在那里稍做改动就可以避免这个现象。我知道我在内心里斗争过是否应该这样做，因为我一想到，比如明斯特主教会说，克尔凯郭尔甚至在一本书中考虑这类事，我就会感到痛苦。不过我本人坚信，我并没有理会《海盗船》——发生了什么呢？是的，正如我所期待的，人们从我写的任何东西当中都看出了对《海盗船》的影射。这是自我宣告，因为正是那些自己满脑子想着《海盗船》的“人”，他们甚至从在此之前完成的作品当中发现了那种影射。（23）

尤其占据我心思的有两件事：1）在希腊的意义上，我在智识层面上是忠于我的生存理念的，不管它代价几何；2）在宗教的意义上，这事对我而言要尽其可能地崇高。我向上帝祷告的就是后者。我一直是孤独的，现在我又一次真正获得了历练自己的机会。看，我孤独的秘密并不是我的忧伤，而恰恰表明我有强力，我在敌对势力本身毫无察觉的情况下，把它转化为服务于我的理念的东西。是的，这种生活的确令人满意，但它又艰难得可怕。我们所认识的是人类怎样令人悲伤的面向啊，

这是何等可悲，从远处看着美好的东西，却总是为同时代人所误解！但是宗教再次成为我们的拯救，宗教同情所有人，不是那种对同道者和追随者的闲谈式的同情，而是无限地同情每个人——在沉默中。

但是，像我这般栖身于一个哥本哈根这样的小城市无疑是一种教育。（24）竭尽所能地工作至近乎绝望，怀着深沉的灵魂痛苦和内心生活的多种苦难，自己出资出书——结果呢，从字面上讲好好从头读到尾的不足十人，而那些大学生和其他作家却很方便地把写本大厚书视为近乎滑稽可笑之事。然后还有一份人人阅读的报纸，它甚至拥有卑劣的特权，什么都敢说，那些虚假的歪曲——这算不了什么，但所有人都读它；还有一大群嫉妒者发挥了作用，他们说着完全相反的东西，以此方式进行贬低。一再成为所有人谈话和观察的对象，还有完全相反的情况，也就是在我遭到攻击时捍卫我，如果有人这样做，那是为了他们自己可以更猛烈地攻击我。所有年轻屠夫认为自己实际上是有权侮辱我的，根据《海盗船》的命令；年轻的大学生们咧嘴笑，咯咯笑，为一个出众人物遭践踏而高兴；教授们是嫉妒的，秘密地对攻击者表示同情，在发声时当然要加上一句“这是可耻的”。我起码能做的只是去拜访一个人，而这件事被虚假地歪曲，被四处谈论；如果《海盗船》知道此事，就会把它印出来，被所有民众阅读。我拜访过的那人因此陷入尴尬境地，他几乎生我气了，但我们无法怪他。最后我不得不退缩，只跟那些我不喜欢的人打交道，因为与其他人交往几乎就是罪。事情就是这样，只有我死了，人们才会睁开双眼，钦佩我所意愿的东西，同时他们又会以同样的方式对待一个他们的同时代人，很可能正是那唯一理解我的人。上帝在上，如果一个人身上最终没有内在的东西，在那里一切都将被遗忘，噢，在与你的关联中完全被遗忘：那么谁人能够忍受这一点呢。

但是我的作家生涯现在结束了，赞美上帝。就在我出版了《非此即彼》之后，感谢上帝所给予我的，我可以自行结束这一切，自己体会何时应该终止。（25）事实上我能用几个字证明事情是这样的，可人们又一次不认同：对此我知道得很清楚，且认为这是正常的。使我痛苦的是，我本以为自己多少能够希求这种承认：不过就这样吧。

假如我能够使自己成为牧师。（26）在平静的活动中，业余时间让自己写点作品，我会更轻柔地呼吸，比现在的生活更令我满意。

但不该再写了，一个字都不写了；我不敢写。我将写下的东西会给

读者以暗示并且因此干扰他。事情不应该如此，他不应该秘密地有所知。这段时间我抛出了不少作品，它们写得并不糟，但却只会被用在完全不同的语境之下。

我所想到的最后的形式应是这样的：

简明扼要。

在我看来，编辑是要负文字责任的，如果没有作者的话。《海盗船》的编辑是哥尔德施密特先生，大学生，一个聪明人，没有理念，不做研究，没有观点，缺乏自我控制力，但却并非没有一定的才能和审美层面上令人绝望的力量。他在生活中的一个危急关头曾经向我求助；我间接地尝试以否定的方式支持他；我赞扬他在从事自己的事业时的自信。（27）我认为他成功地实现了自己的意愿。我一直希望他选择一条荣誉之路去获得声名；真诚地讲，作为《海盗船》的编辑，他持续选择了卑劣之路去赚钱，这使我痛苦。我的愿望是，如果可能的话，把一个相当有才华的人从作庸俗的工具当中拽出来；但是说实在的，得到如是无耻回报并不是我的愿望，我因一份本不该存在的卑劣报纸而不朽，我只愿挨这报纸的骂。我作为作家的生存状态与挨骂是相匹配的，因此我愿意如此，我刚写完时就要求这样，因为当“沉默的兄弟”写作时，约翰尼斯·克利马克斯已经在几天前被交到印刷厂了。（28）我本希望以这一步使他人受益；可他们不愿意，那好吧，我继续要求挨骂，因为它与我的理念相匹配，而且为了使这样一份报纸的存在至少有点好处。看到这么多愚人和没有理智的人发笑是可悲的，在这桩事情上他们压根不知道自己在笑什么。只有上帝才知道，我是否在与我的同时代人的关系方面下了过高的赌注；我的理念要求如此；他们的一贯表现令我无法言说地感到满意——我做不到其他的。对于那些缺乏辩证性或者缺乏足够的资质去理解我为什么必须这样行动的好人，我请求原谅；然后前行——真希望我会挨骂。无论我作为作家的生存是否有意义，有一点是肯定的：我是唯一的辩证状况与理念正相匹配的丹麦作家，所有可能的谎言、歪曲、胡说八道和诽谤的出现都是为了干扰读者，由此帮助他们实现自我行动，并阻止他们建立起直接的关系。所有其他的丹麦作家都不可能与此待遇，他们转向一百名读者，而谎言和歪曲却有一千名读者[2]。相反，每次他为我奉上谩骂之时，他是肯定会这样做的，他都是在服务于我；他不能没有我，他缺乏从善的力量表现为他的不幸爱情所具有的攻击性和他被谩骂言辞淹没这一点之上，这结果的确令我痛苦，因为我本

意是让他好。不过，他的谩骂与我无关；我能够很好地抽身。

如果哥尔德施密特先生愿意在一份体面的报纸上做出答复，签上他的名字，我是会读的；《海盗船》我是不会再读了；我甚至不会要求我的仆人读它，因为我认为主人无权要求他的仆人出入不体面的场所。

（29）

S.K.



#

#

34

我这样理解整个作家生涯中的自己

我是最深刻意义上的不幸个体，从很早的时候起我就被牢牢钉在了——一两种濒临疯狂边缘的痛苦之上，其深层根源当在于我的灵魂和肉体之间的错位关系；因为（这一点既值得关注，又是对我的无限鼓励）这痛苦与我的精神没有任何关系，相反，或许因为灵魂与肉体之间的紧张关系，这痛苦反而获得了一种罕见的张力。

一位老人，他本人极其忧郁（何等的忧郁，我不愿写下来），他老来得子，儿子继承了父亲全部的忧郁——但是，因为儿子还有一种精神张力能够掩盖忧郁，另一方面，正因为他的精神在本质上和更杰出的意义上是健康的，忧郁没有将其控制住，但精神亦没有能力消解忧郁，至多有力量承载它。（30）

一个年轻女孩，（她以女孩式的过度自信暴露出了强大的力量，让我隐约捕捉到了一条从发端于可悲错误的事件中走出去的道路，这出路

就是取消婚约，因为她首先让我感觉到的是她的力量，她压根不关心此事）在一个庄严的时刻谋杀了我的良心，一位操心的父亲庄严地重复，他确信这将导致女孩的死亡。她是否在胡说，这与我无关。（31）

从那一刻起，我就把自己的生命奉献给对理念的服务，竭尽我贫乏的能力。

尽管我不是知己密友，尽管我绝对无意向他人倾诉衷肠；但我相信且一直相信，人类有义务不跳过那个向他人咨询的上诉法庭；只是不要使之成为轻浮的倾诉衷肠，而要成为严肃的和正式的沟通。因此我与我的医生交谈，看他是否相信我的身体和灵魂在构造上的那种错位关系，我能否克服它，以便让我能够实现普遍的东西。（32）对此他是持怀疑态度的；我问他，他是否相信精神有能力借助意志再造或者重塑这样一种根本的错位关系，他表示怀疑；他甚至不建议我动用全部的意志力量，对此他是有种看法的，因为那样我会把一切炸飞的。

从那一刻起我进行了选择。那个令人伤心的错位关系连同其痛苦折磨（这痛苦无疑会令绝大多数拥有充足的精神去把握痛苦的惨状的人自杀），被我视为我的肉中刺，我的界限，我的十字架；我相信，这是一桩昂贵的交易，在天的上帝出售给我一种精神力量，这力量在同时代人当中寻找自己的对手。（33）我并没有感到自负，因为我真的被压垮了，我的愿望最终成为了我日常的苦痛和屈辱。

我不敢求助于启示或者诸如此类的东西，在一个被扭曲的和令人泄气的时代，我自认自己愿意坚持普遍的东西，并且使之成为对于其他人而言可爱的、可以企及的，那些人有能力实现普遍性，但却因时代之故错误地追求非普遍性的东西，非同寻常的东西。正如一个自身不幸的人，假如他爱人类，他就会希望去帮助那些能够获得幸福的人，我就是这样理解我的任务的。

但是因为我的任务对我而言还是怀着全部的谦卑所进行的一种虔诚的努力，我要做好事以弥补曾经犯下的错误，我格外警觉，不让我的努力服务于虚荣，尤其是不要以这样的方式服务于理念和真理，即我从中获得世俗的和一时的好处。因此我知道我是在真正的弃绝中工作的。

通过我的工作我还一直相信，我越来越清楚上帝对我的意思了：我背负痛苦，那是上帝加诸我身的缰绳，然后或许成就非凡之事。

假如我要详细描写生活中对那些具体事件的内在的理解，那会成为一整本书，只有极少数人有能力和严肃性去理解。不过，我也并无时间

去写那样的东西。

我真正可以说的是，我的力量在软弱和迷恋之中。（34）我永远都无法想象，比如说一位姑娘会不要我，只要我自己确定我敢做任何事去赢得她；我永远都无法想象，我没有能力做最令人惊讶之事，只要我自信我敢于去做。我的悲惨生活是因为后者，而我近乎超自然的力量是因为前者。绝大多数人的情况正好相反，他们害怕来自外部的对抗，不知道内部对抗带来的可怕折磨。但是我对于外部对抗的可怕一无所知，而内部对抗，当上帝想让我感受到那肉中刺的时候——这是我的痛苦。

[a]我服务于文学时一直都是把生存领域中所有决定性的范畴表现得辩证性地尖锐，表现得极具原创性，结果至少是我并不知道文学上有任何先例，而且我也没有任何作品可以参考。其次是我的沟通艺术，它的形式和一致性的贯穿；但是有一件事，根本没有人有时间去严肃地阅读和研究；因此时至今日，我的创作是被浪费了，就像对牛弹琴。

#

#

36

1846年9月7日

报告。

结果

1

我们身边的文学上的卑劣行径的真正粗鄙之处，不在于它都写了些什么，而在于它为谁而写。假如一份如《海盗船》这样的报纸能够向我们保证，它只为这个国家那几百名知识分子所阅读，那么它不会造成任何损害。当然，为了讽刺杰出之士，它还对要这样做的人提出一个重要要求，即在智识层面上受到培育，以便能够做出评估，还要有足够的情致，以便能够激动起来：只有这样，反讽才会去嘲弄一个人身上的偶然特征，作家的身材，等等。（35）但是，当为底层写这类事情的时候，为学徒、男学生、女仆以及蠢婆娘之类的人而写，正因为如此，这就是粗俗无礼和奴隶反抗。对于这个阶层的人而言，评估或理解的观念根本无从谈起，对于他们而言，一个作家就像所有人一样只是作为动物性的人而生存，他们评估一个人是看他是否强壮、是否能打等等。

是的，甚至为那些自身值得尊敬的、诚实的、但却头脑简单且在本质上未受教育的社会阶层写作这类东西，它仍然是粗鲁无礼。头脑简单

的原因恰恰在于（它在某种意义上是美），它无法思考辩证的双重性。头脑简单的人会认为杰出的东西就是杰出的，不会说其坏话。如果一个人是位杰出的哲学家，那么人们不应该揶揄他。如果一个头脑简单的人无法亲自评判一个人是否是杰出的哲学家，而这人被如此这般地描绘过，那么头脑简单的人定会被误导得出结论：因此，此人绝非大哲学家。

文学上的卑劣行径的可鄙之处在于，有作家在一定程度上是体面的，尽管居于次等位置，但为了报复、中伤、制造混乱、抹黑，它们煽动群众。

2

当我写作假名作品的时候，我常在大街小巷上活动，这对我而言是反讽得恰到好处。这反讽性就在于，我作为作家是隶属于一个完全不同的领域的，我待在大街上和广场上。这是对于我们这里所有的或曾经有过的智识层面上被扭曲的黑格尔式的强力的反讽。但在另一方面，一旦人们从另一面出发，从文学上的卑劣行径出发试图制造一种表面现象，即我实际上是隶属于大街的，那么反讽真的就消失了，然后我从此处退出。——的确，假如哥尔德施密特本人洞悉到这一点，并且亲自开我的开玩笑，他仍然还算是个人物。但是那样我就得亲自挑战他——并且肯定只有等我完成之后才这样做。假如P.L.穆勒的文章早发表一个月，那么他得不到任何回应。那时的我既不能回避这个情境，只要我在本质上保持多产状态，我也不敢把自己暴露在与那些胡说八道接踵而来的可能的干扰之下。

使我的生活艰难但却丰富的是，哪怕几乎是无意义的表现，无论身在何处，我都必须拥有理念，相反，其他人甚至没有这方面的丝毫需求。不过由此我又有了优势，在所有这些胡说八道中间，我从未真正地成为其中的一分子，那是因为我的观察乐趣持续地使我成为第三方。

3

过去半年时间的全部历史使我进一步确认了这个说法：世界将被欺骗。（36）假如我们向文学上的卑劣行径的追随者发问：干嘛要去攻击克尔凯郭尔啊；他们会这样回答，就像他们当中的一员（顺便说一句，他无疑是有身份的人）回答我的一样：“权威是不该有的啊！”那就让我们来看看吧。一个作家，在本质上受到苏格拉底和古希腊人的滋养，他理解反讽，开启了多产的作家生涯；他恰恰不想成为权威，为了实现这

个目标，他相当正确地领悟到，他通过持续地在街上活动必然会减弱他本人的影响力。完全正确，在所有上流圈子里，人们还真是在那里寻找权威，他也是被各种可能的权威加以评判的。接下来发生的是，庸俗针对他挑起事端，逼迫他为了服务于理念而做他无论如何也会做的事，往后退一点。就让他只在这半年时间里活得收敛一些吧，那样他就是权威了。他的声望仍然高，他本人才是唯一真正能够减弱其影响的人。究竟是谁在帮他成为权威呢？恰恰是借助那句“权威是不该有的啊”而开始其言谈和行动的人们。

4

那么，对我来说令人不快的、讨厌的事情在哪里呢？自然不会在已经被说出的东西之上（因为我本人就常常戏谑地这样说我自己），而在于对谁说；人们把我弄成了一个群氓口中的街头贱民，而我跟这些人没有、也不会有任何共同点。与犹太商人、商店店员、公娼、男学生、年轻屠夫这些人为武时，我实在是无法像跟卡尔·维斯在一起时那样开怀大笑。（37）也就是说，当我跟他一起嘲笑我的一双瘦腿的时候，我假定我们的共同基础是在本质上都受到了智识的滋养。假如我与群氓一起笑它们，那么我就是承认了我与这些人有共同的基础。——恰恰因为事情是这样的，奇怪的事情涌现了，在这个国家唯一能够以真正的反讽劲头风趣幽默地处理如讽刺一个有才能的人这类辩证问题的人，他恰恰无法辩白——而这个唯一的人就是我本人。我的确感到自己有责任去撰写关于我本人和我的双腿的风趣幽默的文章，与哥尔德施密特所能写的完全不同，不过群氓还是无法理解它们。

题解

日记NB是一个四开本硬皮笔记本。封面中央，克尔凯郭尔贴有标签“NB”——拉丁语Nota Bene的缩写，意为“注意”；字母周围涂黑。这是克尔凯郭尔自1846年春开启的NB写作的开端，直到1855年9月，他共有这样的笔记本36个（即NB至NB36），总计7600页。

根据汉斯·巴福的《克尔凯郭尔遗稿分类目录》（*B-fort*），NB原由140张、280页构成，最初两张以及第29页遗失。根据巴福的描述（*B-fort* 382），笔记本最初两张纸上粘贴有三张散页，即NB：2和NB：4—6。其中，NB：2粘贴在日记本衬页的背面；NB：4粘贴在第一张背面；NB：5—6在第二张的正面。在第97页处，有一则丢失的附录，即NB：215。丢失日记转至汉斯·巴福出版的《索伦·克尔凯郭尔遗稿》（*Af*

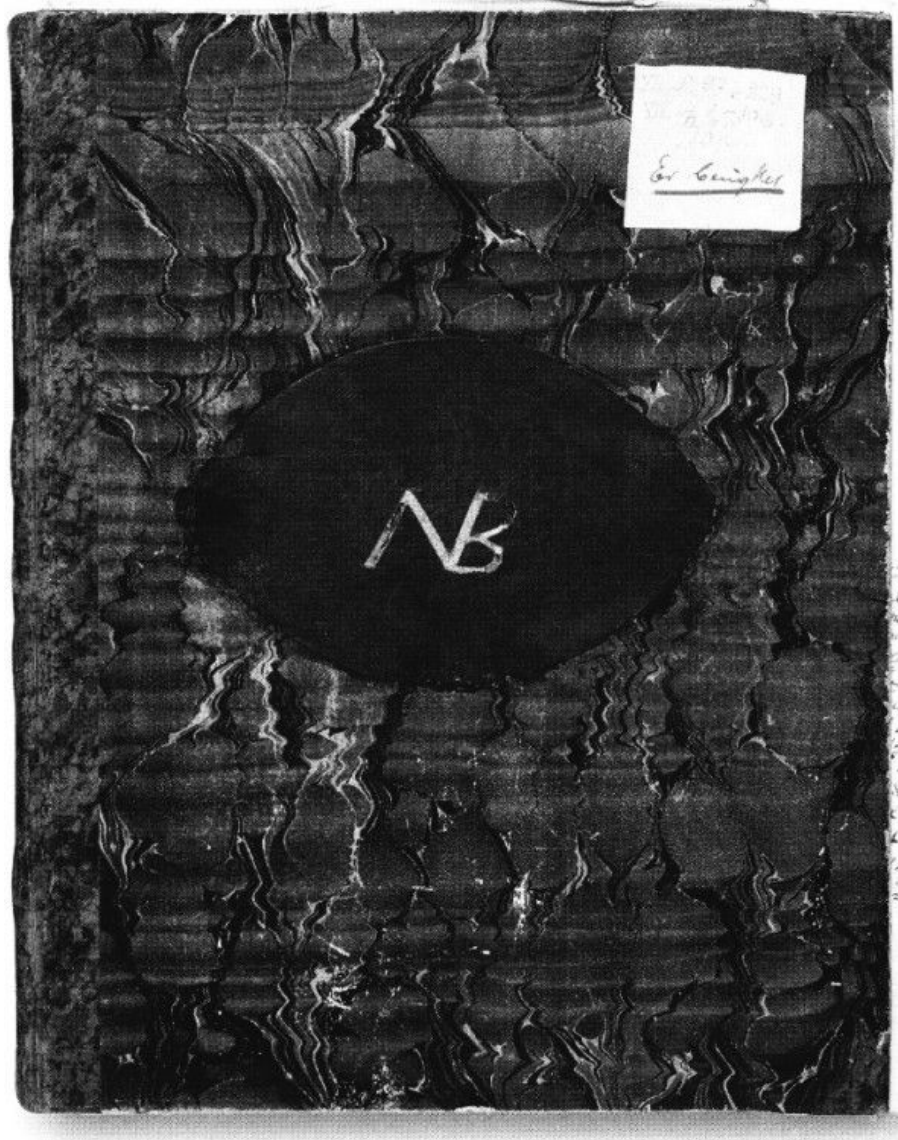
Søren Kierkegaards Efterladte Papirer，简称EP）。另外，根据巴福的描述（*B-fort* 382），在第77页处，夹有散页，编辑者无法判定其性质。在第56页和57页之间，夹有20个散页，它们并未在*B-fort*上登记，故编辑者推断这些散页为巴福所夹。在丹麦文《克尔凯郭尔全集》（SKS）中，所有散页均另册出版。

日记NB共215则，仅8则标有日期，它们依次为：1846年NB：7（3月9日），NB：12（3月16日），NB：36（9月7日），NB：57（11月5日）；以及1847年NB：101（1月），NB：107（1月20日），NB：114（1月24日），NB：203（5月5日）。据此可以推断，日记NB始于1846年3月9日，终止于1847年5月的上半月，很可能在NB2开始使用的5月14日之前。

遗失页上的日记——NB：2和NB：4—6——虽然没有日期，但根据日记内容可做出比较确切的推断。NB：2开始提及《附言》完成，故可断定为1846年2月27日之后。NB：4包含了对生理学家C.G.Carus的书《心灵：心意发展史》（*Psyche.Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*，Pforzheim 1846）的摘抄。根据克尔凯郭尔在瑞兹书店的购书小票，他于1846年11月20日购得此书。NB：5提到了“我们从田野的百合和空中的飞鸟学到了什么”的主题，该主题在NB：49中再次出现，后者写于1846年秋。在同则日记中，克尔凯郭尔讨论了“苏格拉底为何自比为牛虻”，该主题在NB：28中有所讨论，在JJ：477中有详细展开，而JJ：477可断定为1846年。

遗失的第97页上的日记NB：215的时间无法准确断定。日记内容日后成为《关于我的作家生涯的两则“笔记”》（作为《关于我的作家生涯的观点》的附录）的草稿，时间标为1846年。根据对标题“献给‘那个个体’”的一则脚注的内容，可以推断，NB：215写于1846年底或1847年初。

本卷选译的是NB：1—7，NB：34，NB：36，其中NB：7和NB：36标明是“报告”，这是克尔凯郭尔对《海盗船》事件的反思以及对是否继续作家生涯的思考，写作时间截止为1846年9月7日。自1847年开始，克尔凯郭尔全面转向宗教写作。



NB封面

注释

(1) 《最后的、非科学性的附言》于1846年2月20日在印刷厂完工，2月27日送至瑞兹 (C.A.Reitzel) 书店销售。该书496页，售价3元 (rigsdaler)。

(2) 克尔凯郭尔的父亲1838年去世，他留下的遗产在1839 时约合125000元 (rigsdaler)，由克尔凯郭尔和长兄彼得共同继承。至1846年，克尔凯郭尔的经济状况能维持平衡。1847年3月2日左右，他出售了

所继承股票的剩余部分；12月14日左右，又出售了所余皇家债券，不再享有股息和利息收入，因此必须缩减开支。

（3）“向国家提出申请”指的是向基金会提出申请。见注（5）。

（4）“闲暇”原文为拉丁文otium。

（5）“国家支持一个人当作家”指两家基金会，一个是“公益基金会”（Fonden ad Usus Publicos），成立于1765年，最初以支持优秀公务员为目的，后来转向支持文学、艺术和学术事业。在基金会的辉煌时期即1814年至1842年被终止这段时间中，基金会对青年艺术家给予旅费支持，例如，安徒生就于1841年获得600元旅行资助。另一家基金会“财政代表团”（Finansdeputationen）成立于1816年。安徒生自1838年起，每年获得400元资助（后增至600元）；诗人、戏剧作家亚当·欧伦施莱格尔（Adam Oehlenschläger）每年获得600元资助，因此他得以出版自己的著作。

（6）①克尔凯郭尔1847年出版《不同情境下的建设性演讲》（*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*）时，第一次获得了稿费。在其他情况下，克尔凯郭尔是自费出书，然后通过商业出版社售书。

②大约在1844至1850年间，文学家、语言学家列文（Israel Levin，1810—1883）担任克尔凯郭尔的秘书。列文自陈，他跟《人生道路诸阶段》的完成有极其密切的关系。根据1849年夏克尔凯郭尔在NB12：43中的记述，克尔凯郭尔为列文审读《附言》校样支付了100元，而这本书克尔凯郭尔只赚到188元，故克尔凯郭尔的实际所得略低于校样审读者。

（7）根据汉斯·巴福整理的《克尔凯郭尔遗稿目录登记》（*H.P.Barfords fortegnelse*，简称B-fort），NB第一张丢失。

（8）①NB：4是克尔凯郭尔研读德国医生、自然研究者、画家和哲学家卡尔·古斯塔夫·卡鲁斯（Carl Gustav Carus）的生理学著作《心灵：心意发展史》（*Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*，Pforzheim 1846）的读书笔记，克尔凯郭尔于1846年11月20日在瑞兹书店购得此书。受歌德和谢林影响，卡鲁斯在其浪漫主义的自然哲学当中，探寻人的自然本性当中“前意识”和“无意识”的层面。卡鲁斯在书中指出，“无意识”是作为前提被规定的，以便能够接收印象；意识的生理学前提是大脑和神经系统。克尔凯郭尔记录了卡鲁斯对动物发展历程中的三种本能的讨论：自然本能即生存和繁衍本能；技艺本能，如蜘蛛结网，鸟筑巢。

卡鲁斯还讨论了人的成长历程：儿童期与理智对应，青春期与幻想对应，成人与理性对应。

②译文中的“自感”原文为Selvfølelse，对应于德文Selbstgefühl。

③“内化”原文为德文Innerung；“回忆”原文为德文Erinnerung。

④“原初细胞”原文为德文Urzellen。

（9）“田野的百合和空中的飞鸟”典出《马太福音》6：25—28。

（10）“苏格拉底自比牛虻”在日记JJ：477中做过解答。

（11）“论儿童的培养”可能指德国神学家、理性主义教育家巴斯多（J.B.Basedow，1790年去世）发起的博爱运动。巴斯多深受卢梭影响。他于1753年至1768年受聘于西兰岛中部一家教育机构索湖学院（Sorø Academi），与当时在哥本哈根上流社会中颇有影响力的德裔人士过从甚密。巴斯多主张废弃一系列核心基督教教义，其博爱主张对人性持乐观看法，开启了学校教育改革和以行为训练为中心的儿童教育理念。

（12）“统计学在精神领域的运用”或许指贝尔苏（S.F.Bergsøe）于1844年出版的四卷本《丹麦国家统计》（Den danske Stats Statistik）。其中第一卷有一章题为“宗教信仰表白人数”，在列出了信奉作为丹麦国教的新教路德宗的人数后，还列出了表白信仰其他宗教如犹太教、天主教等的人数。

（13）①在《最后的、非科学性的附言》结尾“最初的和最后的说明”中，克尔凯郭尔承认自己是之前出版的假名作品的真实作者。

②《文学评论》写于1846年1月，书稿于3月4日送交印刷厂，3月30日面世。

（14）《海盗船》（Corsaren）是一份政治讽刺周刊，由哥尔德施密特（M.A.Goldschmidt）创刊，并担任编辑和记者，直到1846年10月。在1840年10月8日的创刊号上，发表有两篇纲领性的文章，一篇题为《作为纲领的祝酒词》（En Toast, der kan gjælde som Program），宣称《海盗船》持保守派和自由派之间的中间立场。另一篇题为《真正的纲领》（Det egentlige Program），称《海盗船》不是狭隘意义上的政治报刊，而是希望成为“舆论”（Folkemeningen）的器官，满足“所有读者阶层的兴趣”。报纸主要由年轻的大学生主办，他们熟知国内外的科学研究，欲尽己所能“捍卫文学的纯粹性和价值”。文章结尾还提出，《海盗船》就是一艘“强盗船”（et Røverskib），因而就是一张“强盗

报”(Røverblad)，但它不会抢劫民众，而要发起严厉批评。为缓解民众的担忧，文章保证《海盗船》编辑人员具有高贵之心。《海盗船》的目标计划和具体实施使该报与新闻检查冲突不断。1842年，哥尔德施密特获刑24天，罚款200元，并被判终生需接受新闻检查。

(15)“与《海盗船》决裂”指1845年12月22日，丹麦作家、诗人和文学评论家彼得·穆勒(Peder Ludvig Møller, 1814—1865)在他出版的1846年美学年鉴《盖亚》(Gæa)中，撰文《索湖之行》(Et Besøg i Sorø)，对《人生道路诸阶段》提出了粗暴批评。克尔凯郭尔假借“《人生道路诸阶段》第三部分作者，Frater Taciturnus”之名，在《祖国报》12月27日撰文《一位云游美学家的行为，以及他如何前来为宴会付账》(En omreisende Æsthetikers Virksomhed, og hvorledes han dog kom til at betale Gjæstebudet)加以回应。文中克尔凯郭尔把穆勒认同为《海盗船》，并且说他无法接受只受报刊好评而不被攻击。在文章结尾，克尔凯郭尔请求“真希望我现在就上《海盗船》”(Gid jeg nu blot maatte komme i ‘Corsaren’)。克尔凯郭尔的博士论文《论反讽风格概念》出版时，曾受到《海盗报》的评论，哥尔德施密特对评论只关注论文的语言表示不满，自己加了编者按。1843年3月10日，哥尔德施密特(M.A.Goldschmidt)在报上发表了对《非此即彼》的评论，称书的作者是“一个强大的精神，他是一个精神贵族(Aandsaristocrat)，他嘲笑整个人类，揭示其可悲之处，而且作者设立了一种荣誉，他自费出书而不考虑是否有人会买书。”但1846年，《海盗船》出版了一系列讽刺文章，影射并且描画克尔凯郭尔，共18期，具体时间为：1月2日、9日、16日、23日、30日；2月20日、27日；3月6日、13日；4月3日、17日；5月1日、29日；6月12日、19日；7月17日；10月23日；12月24日。

克尔凯郭尔在日记JJ: 414及相关注释中反映了与《海盗船》决裂的事。

(16)①“卑劣的跳舞厅”(Foragtélighedens Dandsebod)指的是《海盗船》，语出《文学评论》中“文学上的卑劣行径”(den litteraire Foragtélighed)。

②“劣质酒”是对Finkel(英译fusel)的意译。这是一种未经充分蒸馏的、有刺鼻气味的酒。

(17)①“恐惧与战兢”(Frygt og Bæven)语出《腓立比书》2:

12，保罗写道：“这样看来，我亲爱的弟兄，你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。”另见《哥林多前书》2：3。

②“利用假日完成”中的“假日”指1845年的圣诞节。

③“阅读我的布道词”很可能指克尔凯郭尔阅读明斯特布道词的习惯。

（18）“穆勒快速退出《海盗船》”指1845年12月29日穆勒在《海盗船》上发表的对克尔凯郭尔发表在《祖国报》第2079期的回应文章的回应。穆勒说，他在《盖亚》上评论了很多文学作品，而非单论一部。还说，所有出版作品的人，都要冒着评论不如己愿的风险。穆勒写道：“您找不到确定无疑地使您的作品免遭批评的其他方式，除非——不让您的作品出版，那样您就可以达到您非常看重的仅有‘一名读者’（een Læser）的目的了。”评论署名为“Deres ærbødige P.L.Møller”，克尔凯郭尔说“恭敬地鞠躬”（bukkede ærbødigt）即是对此的讽刺。

（19）“反讽使现象显现”（Ironie gjør Phænomenerne aabenbart）是克尔凯郭尔学位论文《论反讽概念》中的一句话。该书出版于1841年，克尔凯郭尔以之于1841年9月29日获得博士学位（magistergrad）。

（20）《海盗船》在19世纪40年代中期拥有三千订阅者；至1845年11月21日，订阅者人数将近五千。

（21）哥尔德施密特（Meir Aron Goldschmidt，1819—1887）是丹麦犹太记者、编辑和作家，1845年曾出版小说《一个犹太人》，创办并主编周刊《海盗船》。1846年10月，他将《海盗船》出售，在国外游历一年。自1847年12月起，出版月刊《北与南》（Nord og Syd）。

（22）在《最后的、非科学性的附言》的“前言”中，假名作者克利马克斯回顾他之前的《哲学片断》的接受情况——实际上是没有被接受，但他认为这种不被打扰的状态是理想的。

（23）“满脑子”对应拉丁文in mente。

（24）1845年，居住在哥本哈根的人口为126,787人。

（25）《非此即彼》于1843年2月15日完成印刷，2月20日问世。

（26）在JJ：415中，克尔凯郭尔表示正考虑使自己成为牧师。该日记有明确的写作时间：1846年2月7日。

（27）《论反讽概念》的书评发表在《海盗船》后，克尔凯郭尔与

哥尔德施密特在街上碰面。克尔凯郭尔对他上报纸没有表示反对，但他抱怨，说书评缺乏了“成分”（Komposition），他要求哥尔德施密特追求一种“滑稽的成分”（komisk Komposition）。哥尔德施密特的直接反应是自己被恭维了，但细思又觉自己受到羞辱，因为克尔凯郭尔的话等于否认他拥有“严肃，尊重，敬畏”（Alvor, Ærbødighed, Ærefrygt）的品格。哥尔德施密特很想在接下来的谈话中质问克尔凯郭尔到底何谓“滑稽的成分”，但他感到气怯。“人们一遇到他，就感到了某种压力，感到自己被审视，而他本人却又有所保留。”哥尔德施密特日后承认，克尔凯郭尔含糊的建议使得“那个日后穿透他的点”变得锋利了。

（28）“沉默的兄弟”指克尔凯郭尔1845年12月27日在《祖国报》上发表的回应P.L.穆勒的文章《一位云游美学家的行为，以及他如何前来为宴会付账》的作者；约翰尼斯·克利马克斯指《最后的、非科学性的附言》的作者，《附言》在1846年2月20日已经完成印刷，2月27日问世。

（29）自1844年5月起，安德斯·维斯特郭尔（Anders Christensen Westergaard, 1818—1867）为克尔凯郭尔的男仆。

（30）“一位老人”指克尔凯郭尔的父亲米凯尔（Michael Pedersen Kierkegaard, 1756—1838）。克尔凯郭尔是家中最小的孩子，他出生时父亲已经57岁，属于老来得子。

（31）“一个年轻女孩”指雷吉娜·奥尔森；“操心的父亲”指雷吉娜的父亲。关于婚约事件，可参日记JJ：115及相关注释。

（32）克尔凯郭尔说“我的医生”时，不能确定他指的是奥陆夫·邦（Oluf Lundt Bang, 1788—1877），还是狄特里夫·努兹霍恩（Ditlev Andersen Nutzhorn, 1800—1865）。在日记JJ：374中，克尔凯郭尔提到的“我的医生”是指前者。后者自30年代起就一直担任克尔凯郭尔家族的医生。克尔凯郭尔的父母去世时，努兹霍恩医生均在场。

（33）“肉中刺”（min Pæl i Kjødet）语出《哥林多后书》12：7，保罗说：“又恐怕我因所得的启示甚大就过于自高，所以有一根刺加在我肉体上，就是撒但的差役要攻击我，免得我过于自高。”在1819年的丹麦语《新约》中，“肉中刺”改为en Torn i Kjødet，与英文本用法thorn in flesh接近。

（34）“我的力量在软弱和迷恋之中”（min Kraft i Skrøbelighed og i Svaghed）很可能是对《哥林多后书》12：9的戏仿。保罗写道：“他对

我说：‘我的恩典够你用的，因为我的能力是在人的软弱上显得完全。’（min Naade er dig nok, thi min Kraft fuldkommes i Skrøbelighed）所以，我更喜欢自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。”

（35）“嘲笑一个人身上的偶然特征，作家的身材”尤指彼得·克雷斯楚普（Peter Klæstrup）在《海盗船》上发表的克尔凯郭尔漫画，着重表现克尔凯郭尔讲究的衣着、长短不一的裤腿以及过于瘦弱的双腿。在1846年1月9日（第277期）上，还发表有《新星球》一文，虚构了在海贝尔（Heiberg）、天文学家奥陆夫森（C.F.R.Olufsen）与克尔凯郭尔之间的对话，奥陆夫森实际上是影射克尔凯郭尔的裁缝，他说：“一条该死的裤腿总是跟另一条一样长，除非我直接要求它是另外的样子，以便为了看上去像天才。”1846年4月3日，《海盗船》发表“1846年最丰富和最美的装饰性大丽花目录，计划在《海盗船》花园里逐一展出”，对九朵花中的第三朵这样描写：“克尔凯郭尔的美，饼干色，出色的体格，下有长短不一的两支茎，出众的、给人印象深刻的姿态；在每个方面都无可比拟；在茎上的色彩运用格外精彩。”5月29日，又有文章《〈海盗船〉最新和最好的解梦书，为所有希望能够确切释梦者的取乐和享受而出版》，其中说道“可以看到短裤子……也就是指……沉默的兄弟。”

（36）“世界将被欺骗”原文为拉丁文mundus vult decipi，语出decipiat ergo（就让它被欺骗吧）。

（37）卡尔·维斯（Karl Weise，1809—1872）拥有法学学位，任职于文化部。1841—1842年克尔凯郭尔在柏林期间与他相识。

[1]因此那不是在说他，而是在说自己。

[2]任何其他丹麦人都得不到庸俗不受限制的广泛传播的服务，凡能令一个文学流浪汉满意之时，此人都身处庸俗的暴力控制之下。